

Schopenhauers Metaphysik des Willens
zwischen Kants Kritizismus und Nietzsches Radikalkritizismus

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Akademischen Grades
eines Dr. phil.,
vorgelegt dem Fachbereich 11 Pädagogik / Philosophie
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

von
Konstantin Broese
aus Düsseldorf

Mainz
2003

Inhalt

Vorwort 8

Einleitung 9

I. Hinführung zur transzendentalistisch fundierten Metaphysik

Schopenhauers: Schopenhauers Begriff der Metaphysik

I. 1 Der Ursprung der metaphysisch-philosophischen Reflexion 17

I. 2 Philosophie und Religion 22

I. 3 Die Aufgabe der Philosophie im Sinne Schopenhauers 28

I. 4 Die Philosophie als ein Mittleres zwischen Kunst und Wissenschaft 35

I. 5 Schopenhauers neues System 39

II. Der Ausgangspunkt der transzendentalistisch fundierten Metaphysik

Schopenhauers: Schopenhauers Analyse der ‚Welt als Vorstellung‘

II. 1 Einleitung 43

II. 1. 1 Die elementare Rolle des Bewußtseins für *jede* mögliche philosophische
Reflexion 43

II. 1. 2 Schopenhauers zweifacher Transzendentalismus 46

II. 2 Schopenhauers Explikation des Transzendentalismus der Vorstellung 48

II. 2. 1 Die systematische Priorität des Vorstellungstranszendentalismus 48

II. 2. 2 Die Subjekt-Objekt-Korrelation als die allgemeinste Form *aller* Erfahrung 49

II. 2. 3 Das Subjekt des Erkennens 53

II. 2. 4 Die „Wurzel“ der ‚Gestaltungen‘ des Satzes vom zureichenden Grund 55

Inhalt

II. 2. 5	Das Subjekt und der Satz vom zureichenden Grund	58
II. 2. 6	Die rein-anschauliche Vorstellung, der doppelte Seinsgrund und die reine Sinnlichkeit	60
II. 2. 6. 1	Der doppelte Seinsgrund (Raum und Zeit)	60
II. 2. 6. 1. 1	Die Zeit als ‚primärer Seinsgrund‘	62
II. 2. 6. 1. 2	Der Raum als ‚sekundärer Seinsgrund‘	64
II. 2. 6. 2	Die reine Sinnlichkeit als das „subjektive Korrelat“ des doppelten Seinsgrundes	64
II. 2. 7	Die empirisch-anschauliche („vollständige“) Vorstellung, der Werdegrund und der Verstand	65
II. 2. 7. 1	Die empirisch-anschauliche Vorstellung	65
II. 2. 7. 2	Die Materie	68
II. 2. 7. 3	Die doppelte Funktion von Kausalität	70
II. 2. 7. 4	Der Verstand als das Korrelat der vollständigen Vorstellung	71
II. 2. 7. 5	Nähere Erörterung der Rolle von Verstand und Leib bei der Konstitution der vollständigen Vorstellung	73
II. 2. 7. 6	Die Welt der Erfahrung	77
II. 2. 8	Die abstrakte Vorstellung, der Erkenntnisgrund und die Vernunft	80
II. 2. 8. 1	Charakterisierung der abstrakten Vorstellung	80
II. 2. 8. 2	Die Konsequenzen der ausschließlich dem <i>Menschen</i> eigenen Vernunftbegabtheit	83
II. 2. 8. 3	Die Genesis des Begriffs	85
II. 2. 8. 4	Urteile bzw. Schlüsse, Wahrheit (Erkenntnisgrund) und der Satz vom zureichenden Grund des Erkennens	89
II. 2. 9	Die nachträgliche Vermittlung von anschaulicher und abstrakter Erkenntnis durch die Urteilskraft	94
II. 2. 10	Die Wissenschaften und ihre besondere Rolle innerhalb des Vorstellungstranszendentalismus	97
II. 2. 10. 1	Einleitung	97
II. 2. 10. 2	Der systematische Aufbau der Wissenschaften	98
II. 2. 10. 3	Der Inhalt der Wissenschaften: Die „Erklärung“ der gegebenen Welt	100
II. 2. 10. 4	Die wissenschaftliche Welt-Erklärung und die sich in ihrem Vollzug offenbarende ‚Krise des Vorstellungstranszendentalismus‘	102
II. 3	Zusammenfassung: Schopenhauers Analyse der ‚Welt als Vorstellung‘ im ersten Buch von <i>W I</i>	108

**III. Schopenhauers transzendentalistisch fundierte Metaphysik des Willens
im zweiten Buch des ersten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung***

III. 1 Die erste Stufe der Metaphysik des Willens: Die Deutung des Wesens der Welt als Wille	113
III. 1. 1 Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik des Willens: Die Deutung des Wesens des Menschen als Wille	113
III. 1. 1. 1 Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik im §en 18 von W I	113
III. 1. 1. 1. 1 Das Faktum des Wollens und der Wille als vierte Objektklasse	113
III. 1. 1. 1. 2 Die Identität von Leib und Wille	119
III. 1. 1. 1. 3 Das ‚Ich‘ als Einheit des Subjekts des Erkennens und des Willens	125
III. 1. 1. 1. 4 Die Deutung des im Selbstbewußtsein gegebenen Willens im §en 18 von W I als Ding an sich (Wesen) des Leibes bzw. des ‚Ich‘	130
III. 1. 1. 1. 5 Das Verhältnis von Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik des Willens im §en 18 von W I zur traditionellen abendländischen Metaphysik und zum späten Nietzsche	132
III. 1. 1. 2 Schopenhauers Ergänzungen zu seiner Grundlegung der Metaphysik des Willens im §en 18 von W I	142
III. 1. 1. 2. 1 Schopenhauers Deutung des Willens als Ding an sich des Leibes im Rahmen seiner Analogieargumentation in W I	142
III. 1. 1. 2. 2 Exkurs: Das Kapitel 18 von W II	148
III. 1. 1. 3 Schopenhauers Verbindung seiner Grundlegung der Metaphysik mit seiner Charakterlehre im §en 20 von W I	152
III. 1. 1. 4 Schopenhauers transzendente Argumentationen im Rahmen seiner Grundlegung der Metaphysik	157
III. 1. 1. 4. 1 Schopenhauers transzendente Argumentationen in W I im Kontext seiner Grundlegung der Metaphysik	157
III. 1. 1. 4. 2 Exkurs: Schopenhauers transzendente Argumentationen im Rahmen seiner Grundlegung der Metaphysik in W II und ihre Revision in den handschriftlichen Aufzeichnungen	159

III. 1. 2 Schopenhauers Analogieargumentation in W I bzw. Deutung der Welt auf der Basis seiner Grundlegung der Metaphysik des Willens	166
III. 1. 2. 1 Schopenhauers Analogieargumentation im §en 19 von W I	166
III. 1. 2. 2 Schopenhauers Analogieargumentation in den §en 21 und 22 von W I .	172
III. 1. 2. 3 Schopenhauers konkrete Beschreibung der Analogisierung im §en 23 von W I	177
III. 1. 2. 4 Schopenhauers Bestimmung der „ <i>metaphysischen Eigenschaften</i> “ des Willens als Wesen der Welt im §en 23 von W I	180
III. 1. 2. 5 Schopenhauers Einschätzung des Verhältnisses seiner Metaphysik des Willens zu den zeitgenössischen (Natur-)Wissenschaften im § 24 von W I	181
III. 1. 3 Zusammenfassung: Die erste Stufe der Metaphysik des Willens bzw. die Deutung des Wesens der Welt als Wille	183
III. 2 Die zweite Stufe der nachkritischen Metaphysik des Willens: Die Ideenlehre in den §en 25 bis 29 von W I	188
III. 2. 1 Einleitung	188
III. 2. 2 Schopenhauers Bestimmung der Ideen als ‚adäquate Objektitäten des Dinges an sich‘	189
III. 2. 3 Exkurs zur Ästhetik im dritten Buch von W I	192
III. 2. 3. 1 Die ‚ästhetische Kontemplation‘	192
III. 2. 3. 2 Die Ideenerkenntnis im Kontext der Genie-Theorie	201
III. 2. 3. 3 Idee und Begriff	204
III. 2. 4 Schopenhauers Bestimmung der Ideen und die Rolle der Vernunft	208
III. 2. 4. 1 Schopenhauers Bestimmung der Ideen	208
III. 2. 4. 2 Die Rolle der Vernunft bei der Bestimmung der Ideen und die ‚zweite Analogie‘	211
III. 2. 5 Exkurs: Schopenhauers Analyse des menschlichen Charakters in G I und im §en 55 von W I	213
III. 2. 5. 1 Einleitung	213
III. 2. 5. 2 Schopenhauers Bestimmung des Charakters des Menschen in der ersten Auflage seiner Dissertation	214
III. 2. 5. 2. 1 Das ‚Subjekt des Wollens‘	214
III. 2. 5. 2. 2 Schopenhauers Analyse des Charakters im §en 46 von G I	215

Inhalt

III. 2. 5. 3 Schopenhauers Analyse des Charakters des Menschen im §en 55 von W I	218
III. 2. 5. 3. 1 Schopenhauers Erörterung grundlegender Aspekte im ersten Teil des §en 55 von W I	218
III. 2. 5. 3. 2 Schopenhauers Vertiefung seiner Analyse des menschlichen Charakters im zweiten Teil des §en 55 von W I	222
III. 2. 5. 3. 2. 1 Die Wahlentscheidung und ihre Bedeutung für das Hervortreten der Individualität des Charakters des Menschen	223
III. 2. 5. 3. 2. 2 Der ‚Wunsch‘ und die irrationalen Taten ...	225
III. 2. 5. 3. 2. 3 Der erworbene Charakter	230
III. 2. 6 Abschließende Bestimmung des Verhältnisses von Ätiologie und Philosophie	239
III. 2. 7 Die Ideen und das Problem ihrer Pluralität bzw. Individualität	242
III. 2. 8 Die am Leitfaden der ‚überwältigenden Assimilation‘ sich vollziehende Genesis der Ideen – Schopenhauers Überwindung des Selbsterhaltungstheorems und der neuzeitlichen Rationalität	246
III. 2. 8. 1 Einleitung	246
III. 2. 8. 2 Grundlegende Aspekte	247
III. 2. 8. 3 Die metaphysische Genealogie der Welt als Vorstellung	262
III. 2. 8. 4 Schopenhauers Ansätze zu einer teleologischen Welt-Konzeption in den §en 27 und 28 von W I und ihre Revision im §en 29 von W I	266
III. 2. 8. 5 Die ‚überwältigende Assimilation‘ auf der Ebene der Ideen als Deutungshypothese der Vernunft	270
III. 2. 9 Zusammenfassung: Die zweite Stufe der Metaphysik des Willens bzw. die Ideenlehre in den §en 25 bis 29 von W I	271
 Schlußbetrachtung	 278
 Literaturverzeichnis	 281

Vorwort

Diese Dissertation wurde von Professor Dr. Jörg Salaquarda thematisch angeregt und in der Entstehungsphase ihres Kernbestandes sowie bei dessen Entfaltung fachlich von ihm betreut. In Erinnerung an ihn, den großen Schopenhauer- und Nietzsche-Forscher, und an das von ihm als Menschen wie als Wissenschaftler getragene Engagement, aus dem heraus er sich als Ansprechpartner stets zur Verfügung hielt und mir mit Rat und Tat zur Seite stand, habe ich ihm meine Dissertation gewidmet.

Nach Professor Salaquardas Tod im Sommer 1999 war Professor Dr. Hans-Martin Gerlach ohne zu zögern bereit, das Projekt zu übernehmen. Der Aufklärungsforschung und auf dieser Basis gerade auch dem Denken Nietzsches verpflichtet, schärfte er in zahlreichen, der philosophischen Moderne gewidmeten Seminaren und Diskussionen meinen Blick für philosophiegeschichtliche Zusammenhänge sowie für das Besondere der Argumentation im Denken Nietzsches erheblich. Darüber hinaus kümmerte sich Professor Gerlach um die Rahmengestaltung meines Dissertationsprojektes und erwies sich auch dabei als Fachmann.

Nicht minder engagiert, allerdings primär unter dem Aspekt seiner auf Schopenhauers Werk konzentrierten Forschung, hat Privatdozent Dr. Matthias Koßler sich um meine Dissertation bemüht und mir in intensiven Gesprächen Denkanstöße und Einsichten von nachhaltiger Wirkung vermittelt.

Meine Dankbarkeit gilt mithin drei Forschern, die jeder aus der Eigen-Art seiner Person und der daraus resultierenden Eigen-Art seiner Forschung an der Entstehung meiner Dissertation maßgeblich beteiligt waren.

Mainz, im Januar 2003

Konstantin Broese

Einleitung

Rudolf Malter stellt im Vorwort zu seinem für die Schopenhauer-Forschung bahnbrechenden Buch *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens* (1991) heraus, daß die Metaphysik das Denken nicht loslasse und gerade auch in der Gestalt der Metaphysik Schopenhauers aktuell sei.¹ An diese Grundeinsicht Rudolf Malters knüpft die vorliegende Untersuchung zur Metaphysik Schopenhauers an.

Ziel dieser Arbeit ist eine eingehende Interpretation der Argumentation Schopenhauers im Rahmen seiner Metaphysik des Willens – unter besonderer Berücksichtigung des zweiten Buches des *ersten* Bandes seines Hauptwerkes *Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV)*. Mit der Konzentration auf den *ersten* Band des Hauptwerkes Schopenhauers (in der dritten Auflage von 1859) trägt meine Studie der Tatsache Rechnung, daß hier sein Denken am ursprünglichsten zum Ausdruck kommt. Damit knüpft sie zugleich an Schopenhauers Selbstinterpretation an, denn im Vorwort zur zweiten Auflage der WWV (1844) stellt er fest, daß in W I „[...] das Feuer der Jugend und die Energie der ersten Konzeption [...]“ (W I, Vorwort zur 2. Auflage, XXII) zu spüren bzw. „[...] das System in seinem Zusammenhange zu fassen [...]“ (XXIII) sei und in W II nur ‚Ergänzungen‘ (vgl. XXII f.) zu bestimmten „Hauptlehren“ (XXIII) zu finden seien.²

Im Mittelpunkt meiner Studie zur Metaphysik Schopenhauers steht zum einen die Untersuchung ihres in der Schopenhauer-Forschung oft ignorierten, an Kants Transzendentalphilosophie anknüpfenden und diese zugleich entscheidend modifizierenden *transzendentalphilosophischen Fundaments*; zum anderen der Aufweis, daß Schopenhauers Metaphysik über ihr transzendentalphilosophisches Fundament hinausgeht, *ohne* jedoch hinter Kant bzw. in die von Kant und

¹ Vgl. R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 15 f.

² Dieser Selbsteinschätzung Schopenhauers schließt sich R. Malter in *Schopenhauer / 1991* ausdrücklich an, insofern er davon spricht, daß der erste Band der *WWV* „[...] den ursprünglichen Impetus des Schopenhauerschen Denkens wahr [...]“ (S. 61) Anderer Meinung ist v.a. A. Schmidt, insofern für ihn feststeht, daß der zweite Band der *WWV* „[...] eine Art [...] Selbstkorrektur seines Autors [...]“ (vgl. u.a. *Schopenhauer und Materialismus / 1979*, S. 52 f.)

Schopenhauer gleichermaßen bekämpfte transzendente Metaphysik zurückzufallen, insofern sie im Gegensatz zur gesamten Metaphysik vor Kant nicht darauf abzielt, den eo ipso *transzendenten Grund* (Schöpfer) der Welt zu *konstruieren*, vielmehr darauf, im Ausgang von der Erfahrung (insbesondere dem im Selbstbewußtsein gegebenen Willen) das *Wesen* der Welt bzw. ihren ‚Sinn und Gehalt‘ (vgl. W II, 204) ‚in Begriffen‘ zu ‚wiederholen‘ bzw. ‚abzuspiegeln‘ (vgl. z.B. W I, 312 u. 453) bzw., genauer gesagt, mittels begrifflicher Erkenntnis ‚*metaphysisch*‘³ zu ‚*deuten*‘ (vgl. u.a. W I, 320) bzw. ‚auszulegen‘ (vgl. z.B. W II, 204).⁴ Dieser im Mittelpunkt meiner Studie stehende Nachweis, daß Schopenhauers Metaphysik ein transzendentalistisches Fundament hat und darüber hinaus über Kant hinausgeht, ohne hinter Kant zurückzufallen, knüpft in erster Linie an die Studien von R. Malter und J. Salaquarda zur Metaphysik bzw. Philosophie Schopenhauers an⁵ und ist aus meiner Sicht um so wichtiger, da dieser Nachweis seit Beginn der Schopenhauer-Rezeption häufig ignoriert wird.⁶ Ein besonderes Augenmerk liegt bei meiner

darstelle und insofern dem ersten Band überlegen sei; diese Position ist m. E. allerdings problematisch.

³ Schopenhauer verbindet im Gegensatz zu Nietzsche seine Reflexion über das *Wesen* (nicht den Grund) der Welt ausdrücklich mit dem „Namen *Metaphysik*“ (W II, 202; HN III, 154); gleichwohl ist zu betonen, daß sie in einem fundamental *neuen* Sinne metaphysisch ist. Auf den zuletzt genannten Punkt ist an späterer Stelle noch ausführlich einzugehen.

⁴ Insofern die *Deutung* der Welt im Mittelpunkt der Metaphysik Schopenhauers steht, wird sie oft in die Nähe zur Hermeneutik gerückt. Vgl. dazu v.a. D. Birnbacher, *Induktion oder Expression?* / 1988, v.a. S. 12 f.; F. Fellmann, *Hermeneutik nach Dilthey* / 1991, S. 79 ff.; G. Gamm, *Theorie der Moderne* / 1986, S. 127 ff.; M. Koßler, *Empirische und christliche Ethik* / 1999, S. 432 ff.; R. Safranski, *Schopenhauer* / 1987, S. 305 ff. u. 320 ff. sowie A. Schmidt, *Religionsphilosophie* / 1986, S. 24 u. 121; vgl. außerdem die eher kritische Einschätzung P. Welsens in *Schopenhauer* / 1995, S. 253. Eine *eingehende* Untersuchung des Verhältnisses Schopenhauers zur Hermeneutik steht noch aus.

⁵ Vgl. hierzu R. Malters grundlegenden Aufsatz *Schopenhauers Transzendentalismus* / 1985 und v.a. seine Studie *Schopenhauer* / 1991; vgl. außerdem J. Salaquardas für die Forschung wegweisenden Studien *Kritik der Transzendentalphilosophie* / 1985, bes. S. 30-35, *Metaphysik* / 1989, bes. S. 270 ff. u. 274 ff., *Schopenhauer* / 1996 und *Ende der Metaphysik?* / 1999, v.a. S. 656 f. Vgl. außerdem u.a. W. Weimers Studien *Aporie* / 1977 und *Schopenhauer* / 1982. Auf die hier angegebene Literatur wird an späterer Stelle ausführlich einzugehen sein; gleiches gilt für die Literatur zum Thema Kant-Schopenhauer, soweit sie über die zuvor genannten Werke hinausgeht.

⁶ An dieser Stelle sei nur *ein* prägnantes Beispiel angeführt, nämlich die – nicht zuletzt für Nietzsches (frühe) Schopenhauer-Rezeption zentrale – Arbeit R. Hayms *Arthur Schopenhauer / 1864*. Bei ihm findet sich die Feststellung, daß Schopenhauer mit seiner Metaphysik zwar in bestimmten Punkten an Kant anknüpfe, aber nur, „um [...] *unkritisch über ihn hinauszugehen*“ (S. 81) und „[...] den Sinn und Werth des *Transzendentalen* [...]“ (S. 86) zu ‚vernichten‘ (vgl. S. 86). Auf weitere Beispiele ist an späterer Stelle noch ausführlich einzugehen.

Analyse auf der in ihrer Bedeutung oft unterschätzten Rolle der (deutenden) Vernunft in Schopenhauers Metaphysik.⁷

Darüber hinaus besteht ein zentrales Anliegen meiner Untersuchung zur Metaphysik Schopenhauers darin, im Anschluß an die für die Schopenhauer- und Nietzsche-Forschung initialen Studien Jörg Salaquardas zu Schopenhauer und Nietzsche ihr Verhältnis zu Nietzsches ‚Lehre‘⁸ vom ‚Willen zur Macht‘ zu klären und dergestalt einen Beitrag dazu zu leisten, daß der für weite Teile der Schopenhauer- und Nietzsche-Rezeption immer noch charakteristischen ‚gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche‘⁹ entgegengewirkt wird. Im Rahmen meiner Analyse des Verhältnisses von Schopenhauers Metaphysik und Nietzsches ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ gehe ich von der Auffassung aus, daß letztere eine – *radikal-kritizistische*¹⁰ – *metaphysische Deutung* des Menschen und der Welt darstellt. Mit der

⁷ Ein besonders markantes Beispiel für die Unterschätzung der Bedeutung der Vernunft in Schopenhauers Metaphysik und Philosophie insgesamt, stellt G. Lukács Polemik gegen Schopenhauers vermeintlichen ‚Irrationalismus‘ im Sinne einer Wegbereitung für das NS-Regime dar (vgl. *Die Zerstörung der Vernunft* / 1973, S. 172 ff.). *In gewisser Hinsicht* läßt sich Schopenhauer zu Recht als ‚Irrationalist‘ bezeichnen, doch ist seine Metaphysik bzw. Philosophie *aufs Ganze besehen* keineswegs irrationalistisch. Letzteres zeigt sich *allein* schon daran, daß für seine Willensmetaphysik die Transzendentalphilosophie und die deutende Vernunft fundamental sind und daß seine philosophische Reflexion insgesamt – wie v.a. das vierte Buch der *WWV* zeigt – letzten Endes auf den Sieg der Erkenntnis über den Willen setzt. Vgl. zum Thema Irrationalismus bei Schopenhauer u.a. H. Hasse, *Schopenhauers Erkenntnislehre* / 1913; R. Malter, *Schopenhauer* / 1991; J. Volkelt, *Schopenhauer* / 1923; W. Weimer, *Aporie* / 1977, S. 12 ff. u. 280 ff.

⁸ Vgl. speziell zum Thema ‚Lehre‘ bei Nietzsche u.a. J. Salaquardas Aufsatz *Nietzsche und Lange* / 1978, v.a. S. 248 ff. und *Mythos bei Nietzsche* / 1979. J. Salaquarda macht u.a. in seinem Aufsatz *Kunst* / 1996 deutlich, daß die ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ die „[...] wohl [...] grundlegende [...]“ (S. 61) für alle ‚Lehren‘ Nietzsches ist.

⁹ Vgl. dazu J. Salaquardas Aufsatz *Schopenhauer-Nietzsche* / 1984, wo er zu Recht darauf hinweist, daß in der Geschichte der Rezeption von Schopenhauer und Nietzsche bis heute oft *einer gegen den anderen* ausgespielt wurde bzw. werde und diese insofern einer „Verdrängungsgeschichte“ (S. 18) gleichkomme.

¹⁰ Vgl. zur Auffassung des ‚Willens zur Macht‘ als radikal-kritizistische ‚Lehre‘: J. Salaquarda, *Mythos bei Nietzsche* / 1979. Bereits in diesem frühen Aufsatz macht J. Salaquarda deutlich, daß Nietzsche im Anschluß an Kant, Schopenhauer und v.a. Lange als „ein radikaler Kantianer“ (S. 193) bezeichnet werden könne. Darüber hinaus legt er dar, daß sich der radikal-aufklärerische bzw. ‚mythen- bzw. ideologiekritische‘ Grundimpuls des Denkens Nietzsches schon früh ankündige, mit *Menschliches, Allzumenschliches* zum Durchbruch komme (vgl. S. 176) und in seiner sog. ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ seine Fortsetzung finde (vgl. v.a. S. 177 f. und S. 195 – 198). J. Salaquarda expliziert seine zuvor dargelegten, für die Nietzsche-Forschung initialen Überlegungen v.a. in seiner wichtigen Arbeit *Kritik der Transzendentalphilosophie* / 1985. (Vgl. speziell zur zentralen Bedeutung Langes für Nietzsches Radikalkritizismus die Aufsätze von J. Salaquarda *Nietzsche und Lange* / 1978 sowie *Der Standpunkt des Ideals* / 1979; vgl. außerdem die Monographie von G. J. Stack *Lange and Nietzsche* / 1983). –

Vgl. zur Stellung Nietzsches in den verschiedenen Phasen seines Schaffens zum Kritizismus bzw. zur Aufklärung im allgemeinen u.a. die (einen anderen Akzent als J. Salaquardas

Auffassung, daß die ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ eine *Weltdeutungshypothese* darstellt, knüpft sie an Nietzsches Selbstverständnis an.¹¹ Zugleich stellt sich meine Analyse des Verhältnisses von Schopenhauers Metaphysik und Nietzsches ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ dem Wortlaut nach der Selbstausslegung Nietzsches entgegen, insofern sie diese ‚Lehre‘ als *metaphysisch* bezeichnet.¹² Doch ist darauf hinzuweisen, daß meine Analyse mit der zu ihr zugrundeliegenden Auffassung, daß der ‚Wille zur Macht‘ ein *metaphysischer* Begriff ist, inhaltlich Nietzsche insofern entgegenkommt, als sie davon ausgeht, daß die Metaphysik, die Nietzsche in radikaler Weise kritisiert, eine grundsätzlich andere ist als diejenige, die Nietzsche mit seiner ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ expliziert. Daß Nietzsche tatsächlich

Arbeiten setzenden) Untersuchungen von H. Ottmann *Nietzsches Stellung zur Aufklärung / 1985* und insbesondere *Philosophie und Politik bei Nietzsche / 1987*. Vgl. speziell zur Frage nach dem Verhältnis Nietzsches zu Kant (neben den schon genannten Arbeiten von J. Salaquarda) u.a. K. J. Ansell-Pearson, *Nietzsches Overcoming of Kant / 1987*; G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie / 1972* (deutsch 1976); K.-H. Dickopp, *Nietzsche-Kant / 1970*; M. Djuric, *Nietzsche und die Metaphysik*, S. 214 ff.; V. Gerhardt, *Pathos und Distanz / 1988*, *Wille zur Macht / 1994*; F. Kaulbach, u.a. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie / 1980*.

¹¹ So heißt es u.a. in dem für Nietzsches ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ zentralen Aphorismus 22 von *Jenseits von Gut und Böse*: „Gesetzt, dass auch dies [nämlich die Auffassung vom ‚Willen zur Macht‘] nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, umso besser.“ (JGB 1, 22, KGW VI / 2, S. 31) Den Status des ‚Willens zur Macht‘ als Welt-Deutung bzw. Hypothese im Unterschied zur Welt-Erklärung der positiven Wissenschaften akzentuiert v.a. J. Salaquarda (vgl. dazu v.a. seinen zuvor schon genannten wichtigen Aufsatz *Mythos bei Nietzsche / 1979*, S. 196 ff., vgl. weiterhin u.a. seine Arbeiten *Kritik der Transzendentalphilosophie / 1985*, S. 52 ff., *Kunst / 1996*, S. 61 und *Metaphysik / 1989*, v.a. S. 267 u. 278 ff.). In diesem Sinne stellt er in *Kunst / 1996* pointiert fest: „Diese ‚Lehre‘ [nämlich die vom ‚Willen zur Macht‘] war eine [...] von Nietzsches unentbehrlichen *Fiktionen*, die [...] eine Deutung des Weltganzen bieten, dabei aber ihren eigenen fiktionalen Charakter nicht verdrängen sollen.“ (S. 61) In seinem Aufsatz *Metaphysik / 1989* macht J. Salaquarda deutlich, daß Nietzsche mit dieser Auffassung an Langes Modell der Metaphysik als ‚Begriffsdichtung‘ anknüpfe (vgl. S. 267) (vgl. dazu ausführlich seinen Aufsatz *Der Standpunkt des Ideals / 1979*), wengleich er im Gegensatz zu Lange auch die von den Wissenschaften zum Gegenstand erhobene sinnlich-vergängliche Welt als „*Interpretationsprodukt*“ (S. 267) auffasse (vgl. zu letzterem Punkt z.B. das bekannte Aufzeichnung Nietzsches im Nachlaß Ende 1886 – Frühjahr 1887 7 [60] / KGW VIII / 1, S. 323). Die fundamentale Bedeutung der Interpretation für Nietzsche hat zunächst K. Jaspers in seiner Studie *Nietzsche / 1974* (vgl. v.a. S. 290 ff.) herausgearbeitet; W. Müller-Lauter hat zuerst v.a. im letzten Abschnitt seines Aufsatzes *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht / 1974 (1999)* die Implikationen dieser Auffassung Nietzsches herausgestellt. Ausgehend von W. Müller-Lauters Forschungsergebnissen hat J. Figl in seiner Arbeit *Interpretation als philosophisches Prinzip / 1982* Nietzsches Spätphilosophie als eine umfassende Hermeneutik interpretiert; darüber hinaus hat G. Abel in seiner Studie *Dynamik der Willen zur Macht / 1984* diese im Ausgang von W. Müller-Lauters Forschungen als Interpretationsphilosophie bestimmt. Einen umfassenden Überblick über das Thema Hermeneutik und Interpretation bei Nietzsche bzw. in der Nietzsche-Rezeption gibt J. N. Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation / 1994*.

gerade auch mit seiner ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ eine *Metaphysik*, wenn auch in einem fundamental *neuen* Sinn, expliziert und so die „verlorene Geliebte“ (MA 153; KGW IV / 2, S. 147) letzten Endes doch nicht los wird, ergibt sich aus meiner Sicht allein schon daraus, daß er z.B. im Nachlaß des Jahres 1885 nach einem „*Namen für diese Welt*“ bzw. einer „*Lösung für alle ihre Räthsel*“ (N 1885, 38 [12] / KGW VII / 3, S. 339) sucht, also der Frage nachgeht, was der als Welt bezeichnete Zusammenhang ‚ist‘ bzw. bedeutet, und diese Lösung auch findet, nämlich mit dem (eine Deutung ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit darstellenden) Begriff des ‚Willen zur Macht‘ verbindet; vgl. dazu die folgende Feststellung Nietzsches im Nachlaß des Jahres 1885: „*Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!*“ (ebd.).¹³

Im Rahmen der vorliegenden Studie wird zunächst Schopenhauers Metaphysik-Begriff analysiert (vgl. Kap. I). Im Zentrum dieser Analyse steht Schopenhauers Bestimmung der Aufgabe seiner gegenüber der traditionellen Grund-Metaphysik fundamentalen neuen Metaphysik des *Wesens* sowie seine (an dieser Stelle nur anzudeutende) Auffassung, daß die von ihm ins Auge gefaßte neue Philosophie (einschließlich der Metaphysik) im Gegensatz zur gesamten Metaphysik vor ihm ‚einen einzigen Gedanken‘ (vgl. W I, 216 u. 485) impliziere und deshalb nicht architektonisch angelegt sein könne, sondern einen aus *gleichberechtigt-koordinierten* Teilen bestehenden ‚lebendigen Organismus‘ (vgl. v.a. WWV, 1. Auflage, VI) darstelle.

¹² Vgl. dazu z.B. die folgende Äußerung Nietzsches im Nachlaß des Jahres 1878: „Wer jetzt in Wissenschaft und Kunst absolute Metaphysik oder selbst skeptische Metaphysik vertritt, geht über den Berg und fördert Rom.“ (N Herbst 1878, 34 [17], KGW IV / 3, S. 427)

¹³ V. Gerhardt stellt in *Wille zur Macht / 1994* mit Blick auf Nietzsches ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ u.a. fest: „Solange [...] das Interesse bestehen bleibt, die Beziehung des ich-sagenden Wesens zum dem als ‚Welt‘ bezeichneten Zusammenhang, so weit es geht, zu begreifen, solange wird auch Metaphysik betrieben.“ (S. 290) Zu betonen ist, daß diese von V. Gerhardt vollzogene Zuordnung nicht aus den von M. Heidegger genannten Gründen erfolgt und auch mit den von ihm gezogenen Konsequenzen nichts zu tun hat (vgl. S. 288, Anm. 6); das gilt auch für meine Bestimmung der ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ als *metaphysischer* ‚Lehre‘. Vgl. zum Verhältnis von Nietzsches ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ zur Metaphysik neben der zuvor schon genannten Studie von V. Gerhardt, *Wille zur Macht / 1994* (vgl. v.a. S. 285-292 u. 292-296 u. 320) v.a. W. Müller-Lauter, v.a. *Nietzsche / 1971* und *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht / 1999*; J. Salaquarda, *Metaphysik und Erfahrung / 1985* und *Metaphysik / 1989*; vgl. darüber hinaus z.B. G. Abel, *Dynamik der Willen zur Macht / 1984* u. *Nominalismus und Interpretation / 1985*.

Im Anschluß an die Bestimmung des Metaphysik-Begriffs Schopenhauers wendet sich diese Studie im Kapitel II dem Gegenstand des ersten Buches von W I zu, nämlich Schopenhauers transzendentaler Analyse der Welt als Vorstellung (d.h. als raumzeitlich-anschauliche Erscheinung) bzw. Schopenhauers Analyse der Strukturmomente der Welt als ‚Vorstellung‘ und ihrer subjektiven Konstitutionsbedingungen. Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, daß aus Schopenhauers Sicht die Philosophie zwar, grundsätzlich betrachtet, aus gleichberechtigt-koo­rdinierten Teilen bestehe, doch notwendig mit der transzendentalen Analyse der ‚Welt als Vorstellung‘ beginnen müsse, insofern das reflektierende Subjekt im Zuge seines Fragens nach dem Was der Welt zunächst auf die Welt als ‚Vorstellung‘ stoße und dabei auf das für *jede* philosophische Reflexion elementare ‚Faktum‘, daß – so Schopenhauer – alles, was ‚ist‘, nur *für* ein Vorstellendes ist (vgl. § 1 von W I). Die vorliegende Untersuchung der transzendentalen Analyse der Welt als ‚Vorstellung‘ geht den einzelnen Reflexionsschritten und den mit ihnen verbundenen, z.T. erheblichen Schwierigkeiten nach und akzentuiert dabei besonders den *Kulminationspunkt* der Analyse Schopenhauers, der in der Einsicht besteht, daß die als ‚Vorstellung‘ thematisierte Welt nichts über das Was der Welt aussage.

Auf diesem Hintergrund wird in der vorliegenden Untersuchung im Kapitel III in zwei Teilen Schopenhauers Explikation der Metaphysik des Willens im zweiten Buch von W I analysiert. Im ersten Teil, der Schopenhauers Bestimmung (Deutung) des Wesens des Menschen und der Welt zum Gegenstand hat (vgl. Kap. III. 1), geht sie zunächst Schopenhauers Bestimmung des Wesens des *Menschen* nach (vgl. Kap. III. 1. 1) und stellt heraus, daß das reflektierende Subjekt aus Schopenhauers Sicht nur dadurch die Grundlage für seinen Übergang zur Metaphysik legen kann, daß es sich von der Welt als ‚Vorstellung‘ abwendet und sich seinem Leib zuwendet bzw. seiner (ihm im Selbstbewußtsein präsenten) Erfahrung, daß es seinen Leib unmittelbar als *Willen* erfährt. Hierbei wird in der Tatsache, daß nach Schopenhauer die Erfahrung des Leibes als Wille im Selbstbewußtsein zwar nicht vorstellungshaft, aber keineswegs *schlechthin* unmittelbar gegeben ist, d.h. das Zeichen des Transzendentalismus (des Selbstbewußtseins) trägt. Darüber hinaus macht sie deutlich, daß Schopenhauer im Rahmen seiner Explikation des Wesens des Menschen die Ebene des Transzendentalismus (des Selbstbewußtseins) überschreitet, *ohne*

jedoch hinter Kant bzw. in die transzendente Grund-Metaphysik zurückzufallen, da sie nach dem Wesen bzw. dem ‚Ding an sich‘ des Menschen (und nicht nach seinem Ursprung oder Schöpfer) frage und dieses, ausgehend vom phänomenal unmittelbar gegebenen Willen (unter Abstraktion aller Formen des Bewußtseins), als „Wille“ bezeichne bzw. deute. Auf diese von Schopenhauer nur z.T. explizierte Anwendung der deutenden Vernunft bei der Deutung des Menschen richtet die vorliegende Untersuchung ein besonderes Augenmerk.

Im Anschluß an die Analyse der von Schopenhauer im zweiten Buch von W I explizierten Bestimmung des Wesens des Menschen wendet sich meine Untersuchung Schopenhauers metaphysischer Bestimmung des Wesens der *Welt* zu (vgl. Kap. III. 1. 2). Hierbei macht sie vor allem deutlich, daß Schopenhauers Bestimmung des Wesens der Welt von der zuvor thematisierten, einen transzendentalistischen Ausgangspunkt aufweisenden Deutung des Wesens des Leibes bzw. des Menschen als „Wille“ ausgeht und auf die von der Vernunft vollzogene *Deutung* des *Wesens* bzw. des ‚Dinges an sich‘ des Seienden im Ganzen als „Wille“ abzielt. In diesem Kontext wird wiederum besonderer Wert auf die genaue Bestimmung der Rolle der deutenden Vernunft gelegt.

Im Anschluß an die Untersuchung zu Schopenhauers Deutung des Menschen und der Welt analysiert die vorliegende Arbeit die von Schopenhauer in den §en 25 bis 29 von W I dargelegte zweite Stufe der Metaphysik, welche die Ideen, d.h. die der raumzeitlichen Erscheinungsbene vorgeordneten, mit dem Ding an sich inhaltlich identischen Objekte (für das erkennende Subjekt) zum Gegenstand hat; diese Analyse bildet den schon angesprochenen zweiten Teil der Untersuchung zu Schopenhauers Metaphysik (vgl. Kap. III. 2). Ausgangspunkt der Analyse der zweiten Stufe der Willensmetaphysik ist die Einsicht, daß Schopenhauer die Ideen-Pluralität (im Sinne einer Raum und Zeit vorgeordneten, also qualitativen Pluralität) einführt, um das Hauptergebnis der ersten Stufe seiner Metaphysik zu relativieren, nämlich, daß der „Wille“ das *eine* Wesen alles Seienden ausmache. Im Zentrum der Untersuchung der zweiten Stufe der Willensmetaphysik steht die Einsicht, daß bereits Schopenhauers Bestimmung der Ideen als Raum und Zeit vorgeordnete Objekte, die inhaltlich mit dem *Ding an sich* bzw. dem Wesen zusammenfallen, zwar einen Rekurs auf die Grund-Metaphysik ausschließt und ansatzweise transzendentalistisch ist, jedoch – gegen Schopenhauers Intention – die *deutende Vernunft* voraussetzt. Weiterhin steht

im Zentrum dieser Untersuchung die Erkenntnis, daß auch Schopenhauers Charakterisierung der inhaltlichen Bestimmtheiten der Ideen sowie seine weiteren fundamentalen, die Ideen betreffenden Aussagen, aber auch seine die Ideenlehre entscheidend vertiefende Charakterlehre, wie sie vor allem in der Ethik von W I zum Tragen kommt, de facto, d.h. gegen seine ausdrückliche Überzeugung, auf der *deutenden Vernunft* basiert. Im übrigen ist es ein zentrales Anliegen der Analyse der zweiten Stufe der Metaphysik Schopenhauers, daß für alle Ebenen des Welt-Deutungsmodells Schopenhauers *keineswegs* das (laut D. Henrich, G. Abel und anderen) für die moderne Rationalität leitende Selbsterhaltungstheorem bestimmend ist, sondern das *Prinzip der Steigerung*, so daß bereits Schopenhauer und nicht erst Nietzsche mit seiner metaphysischen Weltdeutungshypothese des ‚Willen zur Macht‘ die neuzeitliche Rationalität überwindet.¹⁴

¹⁴ Der hier verwendete Begriff der neuzeitlichen Rationalität wird an späterer Stelle im Anschluß an die Darlegungen von G. Abel in seinem Buch *Dynamik der Willen zur Macht / 1984*, v.a. S. 28-38 und D. Henrich, *Grundstruktur der modernen Philosophie / 1976*, S. 97-143 konkretisiert.

I. Hinführung zur transzendentalistisch fundierten Metaphysik Schopenhauers: Schopenhauers Begriff der Metaphysik

I. 1 Der Ursprung der metaphysisch-philosophischen Reflexion

Für Schopenhauer ist es evident: Jeder Mensch erfährt alltäglich an sich selbst den „Schmerz des Lebens“ (HN I, 368 [550] / 1816) als facettenreichen Resonanzboden seines leiblich-individuellen Da-Seins wie des Leidens der Welt im ganzen.¹ Diese

¹ T. Böning stellt in seiner Studie *Metaphysik, Kunst und Sprache / 1988* zu Recht heraus, daß für Schopenhauer wie für Nietzsche das Grund-’Faktum’ der Existenz und der Welt das ‚Leiden’ sei: „Nietzsche und Schopenhauer berührte die Welt auf die gleiche Weise, das Leiden war für Schopenhauer wie für Nietzsche [...] das factum brutum derselben.“ (S. 131) Daß für Nietzsche das Leiden das Grund-’Faktum’ des Lebens und der Welt ist, wird besonders deutlich in seinem „Rückblick auf seine zwei Leipziger Jahre“, wo er sein ‚Schopenhauer-Erlebnis’, also seinen *ersten* Eindruck von der *WWV* folgendermaßen beschreibt: „Hier [nämlich in Schopenhauers Hauptwerk] war jede Zeile, die Entsagung, Verneinung, Resignation schrie, hier sah ich einen Spiegel, in dem ich Welt, Leben und eigen Gemüth in entsetzlicher Großartigkeit erblickte. Hier sah mich das volle interessenslose Sonnenauge der Kunst an, hier sah ich Krankheit und Heilung, Verbannung und Zufluchtsort, Hölle und Himmel.“ (KGW I / 4, S. 513) Anzumerken ist allerdings, daß Nietzsche – entgegen diesem Selbstzeugnis – Schopenhauer wahrscheinlich bereits in seiner Bonner Studienzeit kennengelernt hat, nämlich in der Vorlesung *Allgemeine Geschichte der Philosophie* im SS 1865 bei Professor Carl Schaarschmidt (vgl. zu diesem Punkt den sehr instruktiven Aufsatz von J. Figl *Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk / 1991*). Das ähnliche existenzielle Gestimmtsein von Nietzsche und Schopenhauer wird auch in der folgenden bekannten Äußerung Nietzsches in einem Brief an E. Rohde vom 8. 10. 1868 deutlich: „Mir behagt an Wagner, was mir an Schopenhauer behagt, die ethische Luft, der faustische Duft, Kreuz, Tod und Gruft etc.“ (KGB I / 2, S. 322) – Gleichwohl ist zu betonen, daß Nietzsche beizeiten zwischen einem lebensverneinenden Pessimismus im Sinne Schopenhauers und einem lebensbejahenden Pessimismus, den er für sich in Anspruch nahm, differenziert, nämlich zwischen einem, wie er später z.B. im zweiten Vorwort zu *GT* („Versuch einer Selbstkritik“) sagte, Pessimismus der Schwäche als „Zeichen des Niedergangs, Verfalls, des Misstrathenseins der ermüdeten und geschwächten Instinkte [...] – wie er es bei den Indern war, wie er es, allem Anschein nach, bei uns, den ‚modernen’ Menschen und Europäern ist“ und einem Pessimismus der Stärke, einer „intellektuelle[n] Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus Wohlsein, aus überströmender Gesundheit, aus *Fülle* des Daseins“ (*GT*, Versuch einer Selbstkritik 1, KGW III / 1, S. 6). (Vgl. hierzu auch T. Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche / 1988*, S. 131 f.) Diese Differenzierung Nietzsches ist Ausdruck seines sich schon früh abzeichnenden, bereits in der *Geburt der Tragödie* zum Ausdruck kommenden Bestrebens, den Ansatz Schopenhauers, d.h. für Nietzsche: den „Resignationismus“ (*GT*, Versuch einer Selbstkritik 6, KGW III / 1, S. 14) ‚umzuwerten’ (vgl. zu Nietzsches ‚Programm’ einer ‚Umwertung aller Werte’ J. Salaquardas Aufsatz *Umwertung aller Werte / 1978*).

negative existenziell-praktische Erfahrung der Negativität des Lebens in der Welt teilt der Mensch grundsätzlich mit dem Tier. Da jedoch der Mensch - im Gegensatz zum Tier - 'Vernunft' hat, erhält seine existenziell-praktische Erfahrung auf der Ebene des vernünftigen Bewußtseins eine singuläre, spezifisch *menschliche* Tiefendimension, insofern die nur ihm eigene Vernunft eine „allseitige Übersicht des Lebens im Ganzen“ (W I, 101), einen *dreidimensionalen* Zeit-Horizont, eröffnet, der eine Horizont-Erweiterung und zugleich ein Wissen um vergangenes und noch kommendes Leiden impliziert. Dieses *Wissen* um das Leiden (in der Zeit) hat der Mensch gegenüber dem Tier voraus, ein Wissens-Vorsprung, dessen schlimmste Konsequenz nach Schopenhauer das - dem Tier verschlossene - Wissen um den Tod und das aus dem Todes-Wissen hervorgehende Wissen um die Nichtigkeit oder Sinnlosigkeit des Lebens als solchem ist. Daher sagt Schopenhauer in einem diesem Thema gewidmeten Nachlaßfragment aus dem Jahre 1829:

„Das *Thierleben* ist das Leben in der Gegenwart. [...] Von Erwartung des Todes und daraus entstehender Furcht ist es frei. Das *Menschenleben* dagegen, oder das Vernunftleben, ist das Leben in der Zeit überhaupt, und allen drei Theilen derselben: der Mensch übersieht die Zeit, daher kennt er den Tod und wird der Nichtigkeit des Lebens inne [...]. Nur er folglich leert den Becher des Todes.“ (HN III, 602 f.)

Die menschliche Vernunft, die ohnehin schon über die intellektuell-theoretische *Unbegreiflichkeit* des Daseins der gegebenen Welt und des Menschen zutiefst befremdet ist, läßt die gerade in ihrem Leidens-*Wissen* im allgemeinen wie in ihrem Todes-*Wissen* im speziellen kulminierende existenziell-praktische Negativität des Daseins in der Welt keineswegs unberührt. Im Gegenteil: Die 'Verwunderung' der Vernunft über die intellektuell-theoretische *Unbegreiflichkeit* der gegebenen Welt wird durch die (sich aufdrängende) existenziell-praktische *Negativität* der Welt und des menschlichen Daseins in ihrer Mitte potenziert und abgrundtief negativ durchstimmt. Vgl. dazu die folgende Bemerkung Schopenhauers in dem die v.a. die Programmatik seiner Philosophie behandelnden Kapitel 17 von W II:

„Erst nachdem das innere Wesen der Natur [...] sich [...] gesteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum ersten Male zur Besinnung: dann wundert er sich über seine eigenen Werke und fragt sich, was er selbst sei. Seine Verwunderung ist aber umso ernstlicher, als er hier zum ersten Male mit Bewußtseyn dem *Tode* gegenübersteht, und neben der Endlichkeit alles Daseyns auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt.“ (W II, 176)

Zwar stellt sich aus Schopenhauers Sicht in jedem Menschen, wenn auch von Mensch zu Mensch unterschiedlich stark, diese „Verwunderung“ ein, doch erschließt sich in

seinen Augen vor allem aufgrund mangelnder Intelligenz oder ‘Besonnenheit’ und Bildung nur sehr wenigen die wahre Dimension der Unbegreiflichkeit und Negativität des Da-Seins in der Welt und macht damit die ‘Verwunderung’ im eigentlichen Sinne, das sog. ‘*philosophische* Erstaunen’, für die meisten Menschen unerfahrbar. Vgl. dazu Schopenhauer in demselben Kapitel:

„Nur dem gedankenlosen Thiere scheint sich die Welt und das Daseyn von selbst zu verstehen: dem Menschen hingegen ist sie ein Problem, [...] das [...] Jedem um so deutlicher und anhaltender ins Bewußtseyn tritt, je heller und besonnener dies ist und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung sich angeeignet hat, welches alles endlich in den zum Philosophieren geeigneten Köpfen sich zu Plato’s [...] (minari, valde philosophicus affectus) steigert, nämlich zu derjenigen *Verwunderung*, die das Problem, welches die edlere Menschheit jeder Zeit und jedes Landes unablässig beschäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in seiner ganzen Größe erfaßt.“ (W II, 189)

Diese in den wenigen intelligenten und vor allem in den sehr wenigen zum ‘Selberdenken’ (vgl. P II, Kap. 22, 521 ff.) fähigen Menschen sich einstellende ‘*philosophische* Verwunderung’ entzündet sich in dem Moment, wo der philosophisch reflektierenden Vernunft die Unbegreiflichkeit des Da-Seins in der Welt aufgeht, das Faktum, daß es im Ausgang von der Welt keinen Grund dafür gibt, warum überhaupt etwas ‘ist’ und nicht vielmehr nur das ‘Nichts’. Das philosophische Erstaunen darüber, daß es keinen Grund für diesen schmalen Spalt zwischen dem Seienden und dem ‘Nichts’ gibt, hat laut Schopenhauers Ausführungen im Kapitel 17 von W II den philosophischen Diskurs seit Platon nicht zur Ruhe kommen lassen; er provoziert vielmehr immer aufs neue eine „[...] Unruhe, welche die ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält [...]“ (W II, 189). Die Frage nach dem Grund der Welt drängt sich heutzutage aus Schopenhauers Sicht dem philosophisch-metaphysisch Reflektierenden nachdrücklicher denn je auf, insofern der „Untergang des Christenthums“ (P II, 368) eingeläutet ist und der Glaube an Gott, nämlich an einen ‚von der Welt verschiedenen, aus sich selbst heraus schöpferischen (und darüber hinaus individuellen) ersten *Grund* der Welt’ (vgl. G II, 12 f.) *nicht* mehr trägt. Wie Nietzsche im fünften Buch der zweiten Auflage der *Fröhlichen Wissenschaft* (1887) herausstellt, erweist sich Schopenhauer mit dieser Einschätzung als „[...] der erste eigenständige und unbeugsame Atheist [...]“ (FW 357 / KGW V / 2, S. 281)², nämlich als derjenige, der als erster dem „grösste[n] neuere[n] Ereigniss“

² Der atheistische Standpunkt Schopenhauers wird nicht nur von Nietzsche herausgestellt, sondern z.B. auch von G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* / 1973, S. 190 ff.; weiterhin wird er von F. Mauthner akzentuiert, der in seinem Werk *Der Atheismus* / 1923 Schopenhauer als „Fürst[en] des Atheismus“ (S. 176) bezeichnet und darüber hinaus u.a. von F. Copleston, *Schopenhauer* / 1975, S. 93, H. v. Glasenapp, *Das Gottesproblem* / 1941, S. 153 ff., H. Hasse,

(FW 343 / KGW V / 2, S. 255) Rechnung trägt, „dass ‚Gott todt ist‘“ (FW 343 / KGW V / 2, S. 255) bzw., „dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“ (FW 343 / KGW V / 2, S. 255).³

Obwohl sich diese *philosophische* Verwunderung der Vernunft nach Schopenhauer aus dem eminenten Intelligenz-Potential der wenigen bzw. wenigsten speist, ist sie nur anfänglich und keineswegs wesentlich intellektuell-theoretisch motiviert, sondern erhält erst, wie er ebenfalls im Kapitel 17 von W II feststellt, durch die sich aufdrängende existenziell-praktische Negativität der menschlichen Existenz in der Welt ihre eigentliche Qualität: „[...] das Böse, das Uebel und der Tod sind es, welche das philosophische Erstaunen qualificiren und erhöhen [...]“ (W II, 190). Insofern ist das philosophische Erstaunen letztlich eine alle intellektuell-theoretische Unbegreiflichkeit weit in den Schatten stellende ‚Bestürzung‘ über die Negativität der phänomenalen Welt, weshalb Schopenhauer im gleichen Zusammenhang sagt:

„Das philosophische Erstaunen ist demnach im Grunde ein bestürztes und betrübtes: die Philosophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an.“ (W II, 190)

Bedenkt man hinsichtlich der - das philosophische Erstaunen erst ‚qualifizierenden‘ - Negativität die singuläre Bedeutung des Todes, der jeden Menschen als Leib ereilt, so muß man nach Schopenhauers Auffassung im Kapitel 41 von W II mit Sokrates davon ausgehen, daß der Tod „der eigentliche inspirirende Genius, oder der Musaget der Philosophie“ (W II, 528) ist, und daher zu der Einsicht kommen, daß ohne den Tod keineswegs philosophiert würde (vgl. W II, 528 f.).

Schopenhauer geht im übrigen nicht nur davon aus, daß der philosophisch Sich-Besinnende primär aus *existenziell-praktischer Motivation* heraus sich besinnt, sondern auch davon, daß er im Vollzug seiner Besinnung ein Bewußtsein davon hat, daß ‚das Übel und das Böse in der Welt‘ (vgl. W II, 190) „ganz und gar und überhaupt nicht seyn sollte“ (W II, 190) und dergestalt von vornherein auf ein *ethisch-praktisches Ziel* gerichtet ist, nämlich die Verneinung der Welt (und des

Schopenhauer / 1926, S. 255, R. Malter, *Schopenhauer* / 1991, v.a. S. 170-174 und W. Weimer, *Schopenhauer und der Atheismus* / 1982.

³ Gleichwohl ist festzuhalten, daß aus Nietzsches Sicht Schopenhauer trotz seines ‚unbeugsamen Atheismus‘ mit seiner Philosophie, besonders seiner Ethik, der platonisch-christlichen Moral verhaftet ist bzw. im ‚Schatten‘ des ‚toten Gottes‘ verharrt (vgl. v.a. FW 343, 344, 345 u. 357). Letzteres zeigt sich für Nietzsche nicht zuletzt daran, daß Schopenhauer das Leben bzw. den in ihm zum Ausdruck kommenden Willen als moralisch negativ bewertet und ihm zudem eine moralisch-metaphysische Bedeutung beilegt. Auf letzteren Punkt ist an späterer Stelle zurückzukommen.

Willens).⁴ Beide benannten Punkte machen deutlich, daß Schopenhauers Philosophieren keineswegs primär eine theoretische Zielsetzung verfolgt, sondern eine ethisch-praktische. Auf diesen wichtigen Punkt ist an späterer Stelle zurückzukommen.

Von daher wird deutlich, daß Schopenhauer *selbstverständlich* von der Annahme ausgeht, daß das Leben und die Welt aus existenziell-praktischer Perspektive *zutiefst negativ* zu bewerten seien (und sich die Negativität von Leben und Welt jedem philosophisch Nachdenkenden aufdränge). Die Frage, ob Schopenhauer zu Recht von dieser Annahme ausgeht, muß offen bleiben; zumindest für seinen erklärten ‚Schüler‘ Nietzsche (vgl. *Schopenhauer als Erzieher*, I / KGW III / 1, S. 337) und „*Antipoden*“ (Brief vom 9. 12. 1888 / KGB III / 5, S. 514)⁵ ist sie genauso wie *jede* andere Bewertung des Lebens *unannehmbar*. So heißt es im Aphorismus 28 von *Menschliches, Allzumenschliches*:

„Abgesehen von aller Theologie und ihrer Bekämpfung liegt es auf der Hand, dass die Welt nicht gut und nicht böse, geschweige denn die beste oder die schlechteste ist [...]: der schimpfenden und verherrlichenden Weltbetrachtung müssen wir uns in jedem Fall entschlagen.“ (MA 28 / KGW IV / 2, S. 45)

Im übrigen ist bereits an dieser Stelle mit Nietzsche zu betonen, daß Schopenhauer im Gegensatz zu vielen anderen den Gesichtspunkt des *Leidens* ernst nimmt. Vgl. dazu den Aphorismus 52 der *Morgenröthe*: „Man sagt Schopenhauern nach, und mit

⁴ Auf diesen Punkt verweist auch M. Koßler in *Empirische und christliche Ethik* / 1999, S. 428.

⁵ Nietzsche hatte eine Weile vor, die *Götzendämmerung* ins Englische übersetzen zu lassen. Als Übersetzerin versuchte er Helen Zimmern zu gewinnen, die vorher schon die Werke Schopenhauers übersetzt hatte. Er schrieb über sie an Gast: „sie hat Schopenhauern den Engländern entdeckt: warum nicht erst recht dessen *Antipoden*?“ (KGB III / 5, S. 514) – Vgl. zu den verschiedenen Modellen, die Nietzsche entwirft, um sein Verhältnis zu Schopenhauer zu fassen, v.a. J. Salaquarda Aufsatz *Schopenhauer-Nietzsche* / 1984, S. 19 ff. Das hier angesprochene Verhältnis Nietzsches zu Schopenhauer unterliegt bekanntlich vielen Veränderungen. Hierauf kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden; gleichwohl ist festzuhalten, wie J. Salaquarda in *Antichrist* / 1985 im Anschluß an H. Vaihinger herausstellt, daß Nietzsche „einerseits zeitlebens Schopenhauers Denken vor Augen hatte und sich fast ständig, positiv oder negativ, auf es bezog, daß er andererseits aber nie bloßer Schopenhauerianer war“ (S. 146; vgl. dazu auch J. Salaquarda, *Kunst* / 1996). – Vgl. generell zum Verhältnis von Schopenhauer und Nietzsche in erster Linie die wegweisenden Arbeiten von Jörg Salaquarda, v.a. *Schopenhauer – Nietzsche* / 1984, *Antichrist* / 1985, *Kritik der Transzendentalphilosophie* / 1985, *Metaphysik* / 1989 und *Leib* / 1994; vgl. weiterhin die sehr differenzierten Analysen von S. Barbera, v.a. seine Aufsätze *Das Apollinische und das Dionysische* / 1992, *Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer* / 1994, *Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches* / 1995; vgl. darüber hinaus u.a. F. Decher, *Schopenhauer – Nietzsche* / 1984; G. Goedert, u.a. *Nietzsches Immoralismus* / 1984, *Nietzsche als Überwinder Schopenhauers* / 1988; S. Grätzel, *Entdeckung des Leibes* / 1989; P. Heller, *Von den ersten und letzten Dingen* / 1972; W. Schulz, *Weltverneinung und Weltbejahung* / 1999; J.-C. Wolf, *Skeptische Lebensform* / 2002.

Recht, dass er die Leiden der Menschheit endlich wieder einmal ernst genommen habe [...].“ (M 52 / KGW V / 1, S. 52)

I. 2 Philosophie und Religion

Für Schopenhauer steht fest, daß die gegebene Welt und das Da-Sein in ihr eine (am deutlichsten in der Ethik zum Ausdruck kommende) *metaphysische* und vor allem *moralische* Bedeutung hat⁶, so daß aus seiner Sicht die Auffassung der Welt als eines keine moralisch-metaphysische Bedeutung aufweisenden Kräfte-Spiels „der größte, der verderblichste, der fundamentalste Irrthum, die eigentliche *Perversität* der Gesinnung [...]“ (P II, 214; vgl. P II, 108) ist. In dieser aus Schopenhauers Sicht *nihilistischen* Auffassung personifiziert sich gemäß seinen Ausführungen im Kapitel 8 von P II (*Zur Ethik*) der „Antichrist“ (P II, 214).⁷

Nietzsche nimmt den zuvor von Schopenhauer ausgesprochenen ‚Fluch‘ auf den ‚Antichristen‘ im Rahmen seiner ‚Umwertung aller Umwerte‘ bzw. einer ‚*außermoralischen* Interpretation der Welt‘ als ‚bloß‘ physisches Geschehen (mit z.T. an Schopenhauer direkt anknüpfenden Termini) *bewußt* auf sich, bekennt sich also dazu, jene ‚Perversität der Gesinnung‘ zu vollziehen, die ihn zu ‚dem Antichristen‘ stempelt.⁸ Vgl. *paradigmatisch* für Nietzsches Auseinandersetzung mit diesem Fluch seine folgende Bemerkung aus dem späten Nachlaß:

„Schopenhauer als Atheist hat einen Fluch gegen den ausgesprochen, der die Welt der moralischen Bedeutsamkeit entkleidet. [...] Nun bringe ich eine neue Auslegung, eine ‚unmoralische‘ [...].“ (N Aug.-Sept. 1885 39 [15] / KGW VII / 3, S. 356)

Aus Schopenhauers Sicht ist es selbstverständlich, daß die reflektierende Vernunft im Zuge ihrer Verwunderung über die Rätselhaftigkeit der gegebenen Welt von der

⁶ Vgl. dazu z.B. seine Auffassung im zur Ethik gehörenden §en 63 von W I, daß die Welt (als Ausdruck des Willens) selbst das Weltgericht ist, insofern sich in ihr ‚Jammer‘ und ‚Schuld‘ die Waage halten (vgl. W I, 415 f.).

⁷ Vgl. zu Schopenhauers Interpretation des neutestamentlichen ‚Antichristen‘ J. Salaquardas wichtige und für das Verhältnis Nietzsches zu Schopenhauer wegweisende Studie *Antichrist / 1985*, v.a. S. 147 f.

⁸ Das zeigt J. Salaquarda im Rahmen seiner zuvor genannten, nicht nur aus philosophischer, sondern auch aus philologischer Sicht sehr aufschlußreichen Studie *Antichrist / 1985* auf. Mit dieser Studie ist J. Salaquarda im übrigen bestrebt, wie er im Vorwort zu seinem Sammelband *Schopenhauer / 1985* sagt, „[...] den Nachweis zu führen, wie stark sich Nietzsche auch in seinem eigenständigen Philosophieren bis zuletzt mit Schopenhauer auseinandergesetzt hat.“ (S. 14)

Existenz einer *metaphysisch-moralischen* Bedeutung der gegebenen Welt und des Daseins in ihr ausgeht und danach strebt, diese zu erhellen. Das primär existenziell motivierte, als selbstverständlich anzunehmende Streben der Vernunft zu einer metaphysischen Dimension (sei es nun innerhalb oder außerhalb der Welt) bzw. zur Metaphysik, d.h. laut Kapitel 15 von P II (*Ueber Religion*) zu „einer Rechenschaft über die Welt und unser Daseyn“ (P II, 358) bestimmt Schopenhauer in diesem Kapitel im Anschluß an Kant auch als die der Vernunft ureigene „metaphysische Anlage“ (P II, 356) oder das „metaphysische Bedürfnis“ (P II, 356) der Vernunft. Die ‚metaphysische Anlage‘, die aus Schopenhauers Sicht den Menschen zu einem „animal metaphysicum“ (W II, 176) macht bzw., anders gesagt, eine anthropologische Grundtatsache des Menschen darstellt, realisiert sich, was hier zunächst nur kurz erwähnt werden soll, aufgrund der intellektuellen Unterschiede zwischen den Menschen als Philosophie *und* Religion.

Die Existenz dieses ‚Bedürfnisses‘ ist für Schopenhauer, wie schon gesagt, *selbstverständlich*; damit folgt er einer platonisch und christlich geprägte Tradition.⁹ Auch wenn Schopenhauer mit der Auffassung, daß die Existenz eines solchen Bedürfnisses selbstverständlich sei, der Tradition verhaftet ist, so ist doch zu betonen, daß er den Ursprung dieses Bedürfnisses in diametralem Gegensatz zur Tradition, speziell zu seinem Vorgänger Kant, *nicht* in der Vernunft selbst, sondern in der sich der Vernunft aufdrängenden zutiefst negativen Grunderfahrung der faktischen Existenz in der (Leidens-)Welt ausmacht.¹⁰

Nietzsche geht in seinem Frühwerk von Schopenhauers Auffassung aus, daß das metaphysische Bedürfnis eine *anthropologische Grundtatsache* sei. Später hinterfragt er (wie z.B. auch Freud) kritisch das metaphysische Bedürfnis und macht deutlich, daß das metaphysische Bedürfnis nicht Manifestation einer menschlichen Grundtatsache darstelle, sondern einen *ideologischen Reflex*.¹¹ Vgl. dazu z.B. die folgende pointierte Feststellung Nietzsches im Aphorismus 151 der *Fröhlichen Wissenschaft*:

⁹ Darauf verweist J. Salaquarda in *Religion / 1988*, S. 328.

¹⁰ Das stellt R. Malter in *Schopenhauer / 1991* nachdrücklich heraus: Vgl. dazu v.a. S. 15 (Vorwort) u. S. 21.

¹¹ Vgl. dazu J. Salaquarda in *Religion / 1988*, S. 328 und *Ende der Metaphysik? / 1999*, S. 657

„Das metaphysische Bedürfnis ist nicht der Ursprung der Religionen, wie Schopenhauer will, sondern nur ein *Nachschössling* derselben. Man hat sich unter der Herrschaft religiöser Gedanken an die Vorstellung einer ‚anderen (hinteren, unteren, oberen) Welt‘ gewöhnt und fühlt bei der Vernichtung des religiösen Wahns eine unbehagliche Leere und Entbehrung, - und nun wächst aus diesem Gefühle wieder eine ‚andere Welt‘ heraus, aber jetzt nur eine metaphysische und nicht mehr religiöse. Das aber, was in Urzeiten zur Annahme einer ‚anderen Welt‘ überhaupt führte, war *nicht* ein Trieb und Bedürfnis, sondern ein *Irrthum* in der Auslegung bestimmter Naturvorgänge, eine Verlegenheit des Intellekts.“ (FW 151 / KGW V / 2, S. 172 f.; vgl. MA 110 / KGW IV / 2, S. 109 ff.)

Diese Auffassung Nietzsches, die durchaus plausibel ist (auch wenn sie fälschlicherweise davon ausgeht, daß Schopenhauers ‚Wille‘ eine ‚Hinterwelt‘, also eine transzendente Dimension ist), kann nicht unbedingt Schopenhauers Auffassung widerlegen, doch zeigt sie auf, daß die seine keinesfalls selbstverständlich ist.¹²

Im folgenden ist näher auf Schopenhauers Analyse des ‚metaphysischen Bedürfnisses‘ im Kapitel 15 von W II bzw. im Kapitel 17 von P II einzugehen. Für Schopenhauer steht fest, wie oben schon angedeutet, daß sich dieses aufgrund des eminenten, zwischen den Menschen bestehenden „natürliche[n] Unterschied[s] der Geisteskräfte und [...] ihrer Ausbildung“ (P II, 358; vgl. W II, 180) nicht als „Eine Metaphysik für alle“ (P II, 358; vgl. W II, 180), sondern als ‚zwei *verschiedene* Arten‘ (vgl. W II, 180 f. u. 183 ff.) von Metaphysik, nämlich für die Vernunft der „Wenigen“ (P II, 344 u. 353), die über „[...] Bildung, Muße und Urtheil [...]“ (W II, 181) verfügen und wenn schon nicht die Fähigkeit zum ‚Selberdenken‘, zumindest zum „Nachdenken“ (W II, 181) besitzen, als *Philosophie*; und für die ‚elende Kapazität‘ (vgl. P II, 357), nämlich den „rohen Sinn und ungelenkten Verstande der in niedriges Treiben und materielle Arbeit tief eingesenkten Menge“ (P II, 343), als *Religion* bzw. „Volksmetaphysik“ (W II, 181 u. P II, 344).¹³ Die Religion ist für ihn

¹² Vgl. zur unterschiedlichen Auffassung des ‚metaphysischen Bedürfnisses‘ bei Schopenhauer und Nietzsche: J. Salaquarda *Religion / 1988*, S. 327 ff. und *Ende der Metaphysik? / 1999*, S. 656 f. Vgl. speziell zum Thema ‚metaphysisches Bedürfnis‘ bei Schopenhauer neben den schon genannten Arbeiten: K. Euler, *Stellung Schopenhauers / 1908*, S. 39 ff.; A. Gocker, *Religionsphilosophie / 1929*, S. 11 ff.; A. Schmidt, *Religion als metaphysisches Bedürfnis / 1989*, S. 38 ff., 43 f.; K. W. Wilhelm, *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung / 1994*, S. 30 – 42; H. Zint, *Das Religiöse / 1930*, 35 ff.

¹³ J. Salaquarda macht in *Religion / 1988* deutlich, daß die im folgenden noch näher zu charakterisierende Auffassung Schopenhauers von Religion (und Glaube) auf eine „Engführung“ (S. 325) beider hinauslaufe. In diesem Zusammenhang zeigt J. Salaquarda auf, daß mit der Bestimmung der Religion als ‚Volksmetaphysik‘, d.h. als profaner Weltauslegung für die Massen, zwar *ein* Aspekt getroffen ist, der in machen Strömungen innerhalb der großen Kirchen im Vordergrund stand bzw. steht (vgl. S. 324), doch *nicht* ihr wohl wichtigstes Moment, nämlich das „spirituelle Moment“ (S. 325), „die Erschütterung durch die Begegnung mit heiliger Wirklichkeit, mit dem ‚Numinosen‘, um R. Ottos berühmten Terminus heranzuziehen“ (S. 325); mit diesem Moment durchbricht, wie J. Salaquarda zutreffend herausstellt, die Religion entgegen Schopenhauers Auffassung die „Profanität“ (S. 325) und den rein intellektuellen Horizont (der Vernunft) (vgl. S. 325). (J. Salaquarda vertieft seine Analyse anhand des Glaubensbegriffes Schopenhauers (vgl. v.a. S. 325 f.), worauf hier nicht

insofern eine problematische Realisierung des 'metaphysischen Bedürfnisses', als sie in ihrer Eigenschaft als – das eigene Nach- bzw. Selberdenken nicht erforderlich machende – „Glaubenslehre“ (W II, 181) durch ein eklatantes Rationalitätsdefizit bestimmt ist und deshalb auf eine Beglaubigung „außer sich“ (W II, 180) bzw. auf Offenbarungen angewiesen ist, wobei sie sich, um sich Gehör zu verschaffen, nicht selten despotischer Herrschaftsinstrumente bedient:

„Ihre Beglaubigung ist [...] äußerlich und heißt als solche Offenbarung, welche dokumentiert wird durch Zeichen und Wunder. Ihre Argumente sind hauptsächlich Drohungen mit ewigen, auch wohl mit zeitlichen Uebeln, gerichtet gegen die Ungläubigen, ja schon gegen die bloßen Zweifler: als *ultima ratio theologorum* finden wir, bei manchen Völkern, den Scheiterhaufen, oder dem Aehnliches.“ (W II, 181)¹⁴

Im Gegensatz zur Religion, ist die Philosophie¹⁵ „in sich selbst“ (W II, 180) beglaubigt; sie ist durch Rationalität, nämlich 'Bildung, Muße und Urteil' (vgl. W II, 181) sowie 'Nachdenken' bzw. 'Selberdenken', bestimmt, ihre Argumentation basiert auf 'Gründen' (vgl. W II, 181) und bleibt (wie noch darzustellen sein wird)

näher eingegangen werden kann.) Trotz seiner berechtigten Kritik an der Engführung Schopenhauers von ‚Religion‘ (und ‚Glauben‘) macht J. Salaquarda darauf aufmerksam, daß Schopenhauers Auseinandersetzung mit der Religion sehr fruchtbringend sei, insofern er nicht zuletzt „sehr ausführlich, kenntnisreich und mit großer Sympathie“ (S. 326) die Mystik als „eine wichtige Form der Religiosität“ (S. 326) behandle. (Diesem Punkt geht J. Salaquarda in seinem Aufsatz v.a. im Anschluß an Hans Zint mit großem Interesse nach (vgl. S. 326 f.)) –

Vgl. generell zum Thema Religion bei Schopenhauer darüber hinaus v.a. A. Schmidts Studie *Religionsphilosophie / 1986*; vgl. weiterhin: W. Caldwell, *Schopenhauer's System / 1894*, S. 57 ff., 367 ff., 419 ff.; K. Euler, *Stellung Schopenhauers / 1908*, S. 12 ff.; A. Gocker, *Religionsphilosophie / 1929*, S. 5 ff., 21 ff.; H. Hasse, *Schopenhauer / 1926*, S. 370 ff., 384, 449; E. Kilb, *Schopenhauers Religionsphilosophie / 1925*, S. 24 ff.; E. Kiss, *Religionsphilosophie / 1989*, S. 87 ff.; R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 20-27; A. Schmidt, *Religion als metaphysisches Bedürfnis / 1989*, S. 37 ff.; J. Salaquarda, *Beiträge zur Religionswissenschaft / 1992*; G. Sauter-Ackermann, *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994*, S. 235-263; J. Volkelt, *Schopenhauer / 1923*, S. 357 ff.; W. Weimer, *Schopenhauer und der Atheismus / 1982*, S. 370 ff. sowie K. W. Wilhelm, *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung / 1994*.

Vgl. speziell zum Thema ‚Volksmetaphysik‘ neben dem angeführten Aufsatz J. Salaquardas u.a. A. Gocker, *Religionsphilosophie / 1929*, S. 8 f.; D. W. Hamlyn, *Schopenhauer / 1980*, S. 147; H. Hasse, *Religionsphilosophie / 1932*, S. 6 ff., *Schopenhauer / 1926*, S. 371 ff.; K. W. Wilhelm, *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung / 1994*, S. 21 ff. und v.a. Kap. II (S. 30 – 42); J. Volkelt, *Schopenhauer / 1923*, S. 354 ff.; H. Zint, *Das Religiöse / 1930*, S. 73.

¹⁴ W II, 181. In P II, Kap. 15, „Ueber Religion“ verweist Schopenhauer darauf, daß die Religion dadurch, daß sie sich auf „Offenbarungen“ und dabei v.a. auf „frühe Glaubenseinimpfung“ (P II, 346, Z. 26) stütze, den Erkenntnisfortschritt massiv behindert habe (vgl. P II, 348 f.).

¹⁵ Ausgangspunkt für die Überlegungen Schopenhauers zur Philosophie im Gegensatz zur Religion ist, wie A. Schmidt richtig bemerkt, die „neuzeitliche *Autonomie* des Philosophierens“ gegenüber der Religion (vgl. *Religionsphilosophie / 1989*, S. 39; vgl. auch A. Schmidt in *Religionsphilosophie / 1986*), S. 44. Vgl. weiterhin zur Unvereinbarkeit von Philosophie und Religion u.a. E. Kilb, *Schopenhauers Religionsphilosophie / 1925*; S. 10, R.

durchgängig im Horizont der in der Erfahrung gegebenen Welt, so daß Schopenhauer im Zusammenhang seiner Betrachtung des 'christlichen Dogmas' vom 'Dasein Gottes' sagen kann:

„In der Christlichen Religion ist das Daseyn Gottes eine ausgemachte Sache und über alle Untersuchung erhaben. So ist es Recht: denn dahin gehört es und ist daselbst durch Offenbarung begründet. Ich halte es daher für einen Mißgriff der Rationalisten, wenn sie, in ihren Dogmatiken, das Daseyn Gottes anders, als aus der Schrift, zu beweisen versuchen: sie wissen, in ihrer Unschuld, nicht, wie gefährlich diese Kurzweil ist. Die Philosophie hingegen [...] hat als solche keine Glaubensartikel: demzufolge darf in ihr nichts als daseiend angenommen werden, als was empirisch geradezu gegeben, oder auch durch unzweifelhafte Schlüsse nachgewiesen ist.“ (P I, 112 f.)

Aus diesem diametralen Unterschied zwischen der Beglaubigung der Philosophie und derjenigen der Religion resultiert für Schopenhauer, daß die Lehren der Religion nur bildlich-*„symbolisch“* (P II, 353), *„sensu allegorico wahr“* (W II, 183) sind, sich jeglichem rationalen Zugriff entziehen, dabei bisweilen (notwendigerweise) in sich paradox sind, und zwar in schroffem Gegensatz zu den Aussagen der Philosophie, die wörtlich-unmittelbar, *„stricto et proprio wahr“* (W II, 183) sind, also mit dem faktisch Gegebenen bzw. Empirischen übereinstimmen (bzw. *notwendig* aus Schlüssen folgen). Die Religion bleibt dabei nach Schopenhauer *als* Religion an den bildlich-symbolischen Charakter ihrer Lehren und Dogmen gebunden, wobei sie diesen allegorischen Charakter ihrer Lehren und Dogmen nicht eingestehen darf bzw. kann (vgl. P II, 363; vgl. W II, 184). Daß die Religion den allegorischen Charakter ihrer Lehren und Dogmen leugnen *muß*, führt nach Schopenhauer zu einem „Eingriff [der Religion] in das Gebiet der eigentlichen [oder philosophischen] Metaphysik“ (W II, 184), dem von seiten der Philosophie entschieden entgegengetreten werden müsse. Rigoros entgegengetreten werden muß nach Schopenhauer auch dem von „jenem seltsamen Zwitter oder Kentauren“ (W II, 185) 'Religionsphilosophie' (vgl. P I, 153) unternommenen Versuch, die Lehre und Dogmen der Religion wörtlich-unmittelbar zu fassen, also „eine Fusion beider [d.h. der Religion und der Philosophie] zu bewerkstelligen“ (W II, 185). Zu betonen ist in diesem Zusammenhang, daß Schopenhauer mit dieser Kritik an der ‚Religionsphilosophie‘ eine bestimmte

Lehmann, *Monistische Weltanschauung* / 1892, S. 11 f; R. Malter, *Schopenhauer* / 1991, S. 22 ff.

historische Gestalt derselben im Blick hat, nämlich die idealistischen und nachidealistischen Systeme seiner Zeit (vgl. HN III, 171 u. IV / 1, 169).¹⁶

Wichtig ist dabei der folgende Punkt: Die aus „Mythen und Fabeln“ (P II, 357) bestehenden Lehren und Dogmen der Religion haben durchaus einen *wahren Kern*, sie vermitteln auf bildlich-symbolische Weise, d.h. auf eine für die ‘Menge’ einzig verständliche Weise, die *Wahrheit*, d.h. die metaphysische Dimension, und zwar hinsichtlich der sich aus ihr eröffnenden „Unsterblichkeit“ bzw. „ewige[n] Seeligkeit“ des Menschen (vgl. u.a. W II, 177 u. 529). Indem die Religion der ‘Menge’ die „Wahrheit im Gewande der Lüge“ (P II, 353), nämlich „die allegorisch und mythisch ausgesprochene und verdaulich gemachte Wahrheit“ (P II, 353) vermittelt, kommt ihr laut Schopenhauer im Hinblick auf diese ‘Menge’ eine sehr wichtige theoretische und praktische Funktion zu. Diesen „Glanzpunkt der Religion“ (P II, 356) charakterisiert Schopenhauer folgendermaßen:

„Diese [d.h. die in eine allegorische Form gebrachte Wahrheit] [...], auf Auktorität gestützt, wendet sich zunächst an die eigentlich metaphysische Anlage des Menschen [...]; sodann aber an den Willen, an Furcht und Hoffnung der in steter Noth lebenden Sterblichen: [...]; endlich aber auch wendet sie sich an ihr unleugbar vorhandenes moralisches Bewußtsey[n] [...]. Eben von dieser Seite gewährt die Religion, in den zahllosen und großen Leiden des Lebens, eine unerschöpfliche Quelle des Trostes und der Beruhigung, welche den Menschen auch im Tode nicht verläßt [...].“ (P II, 356)¹⁷

Im übrigen liegt es aus Schopenhauers Sicht in Anbetracht des eminenten Fortschritts der Wissenschaften und der auf Kant zurückgehenden Emanzipation der Philosophie von der Theologie auf der Hand, daß die Religionen, v.a. das Christentum, heutzutage immer mehr an Boden verlieren und deshalb schon heute der „Untergang des Christentums“ (P II, 368) absehbar ist. Auch wenn Schopenhauer dieses Ende vorhersieht, so kann man sein Werk mit M. Horkheimer doch zutreffend als den „letzten großen philosophischen Versuch [bezeichnen], den Kern des Christentums zu

¹⁶ Vgl. dazu J. Salaquarda in *Religion / 1988*, S. 321; vgl. dazu v.a. auch A. Schmidt, *Religionsphilosophie / 1989*, S. 15 f. und K. W. Wilhelm, *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung / 1994*, v.a. S. 14 f.

¹⁷ P II, 356. Positiv ist aus Schopenhauers Sicht die Religion auch insofern zu bewerten, als sie, mit Kant gesprochen, in der Gesellschaft „eine Standarte des Rechts und der Tugend“ (P II, 350) darstellt bzw. „das alleinige Lenkungs-, Bändigungs- und Besänftigungsmittel [der Menschen] dieser Rasse vernunftbegabter Thiere, deren Verwandtschaft mit dem Affen die mit dem Tiger nicht ausschließt“ (P II, 361). Daß die Religion in der Gesellschaft eine ‘Standarte des Rechts und der Tugend’ ist, wird allerdings dadurch (erheblich) relativiert, daß sie je nachdem auch „einen entschiedenen demoralisierenden Einfluß“ (P II, 375, Z. 34 - 35) haben kann, wie z.B. die Religionskriege zeigen (vgl. P II, 377).

retten“¹⁸, nämlich die (platonisch-)christliche *Moral*. Letzteres ist der Hauptgrund, warum sich Nietzsche spätestens seit seiner sog. ‚Wende‘ von *Menschliches*, *Allzumenschliches* gegen Schopenhauers Philosophie wendet. Gleichwohl räumt er Schopenhauer immer noch einen besonderen Platz ein, und zwar in erster Linie deshalb, weil dessen Philosophie eine *praktische* Zielsetzung hat und dabei als erste (mit der Idee der Selbstbejahung und Selbstverneinung des Willens) explizit das Problem der *Wertung* des menschlichen Daseins bzw. die Frage nach dem „Werth oder Unwerth eines Daseyns“ (W I, 319) ins Zentrum des Philosophierens rückt. Vgl. dazu z.B. die folgende Bemerkung Nietzsches aus dem Nachlaß von Mai/Juli 1885:

„Mit Schopenhauer dämmert die Aufgabe des Philos<ophen>, daß es sich um eine Bestimmung des *Werthes* handele [...].“ (N Mai-Juli 1885 35 [43-45] / KGW VII / 3, S. 253)¹⁹

I. 3 Die Aufgabe der Philosophie im Sinne Schopenhauers

Die Philosophie muß aus Schopenhauers Sicht die metaphysische Dimension, also diejenige Dimension freilegen, aus der das Leiden der Welt und des Da-Seins in ihrer Mitte verständlich wird, um von da aus Wege aufzuzeigen, wie dieses Leiden überwunden werden kann.²⁰ Dabei kommt der Metaphysik im eigentlichen Sinne die

¹⁸ M. Horkheimer *instrumentelle Vernunft* / 1967, S. 233.

¹⁹ R. Malter stellt zu Recht in *Schopenhauer* / 1991, S. 39 f., Anm. 1 fest, daß diese Einschätzung von seiner ‚klaren Sicht‘ auf Schopenhauer zeuge.

²⁰ Die „*qualitativ ganze* Intention“ der Philosophie Schopenhauers bestehe, wie R. Malter in seiner Studie *Schopenhauer* / 1991 herausstellt, in der im weiten Sinne gefaßten ‚philosophischen Soteriologie‘ (vgl. dazu auch die an diese Auffassung R. Malters anknüpfenden Darlegungen G. Sauter-Ackermanns in *Erlösung durch Erkenntnis?* / 1994, S. 1 ff. und J. Salaquardas in *Schopenhauer* / 1996, S. 6 u. 19); dabei läßt sich die im zweiten Buch der *WWV* explizierte, die metaphysische Dimension bzw. den Leidensursprung freilegende Metaphysik (genauso wie die im ersten Buch dargelegte Erkenntnistheorie) als erste Phase des soteriologischen Prozesses begreifen, nämlich als „philosophische Pathologie“ (S. 59, u.ö.), und der von Schopenhauer aufgezeigte Weg zur Leidensüberwindung in seiner Ästhetik und v.a. seiner Ethik als zweite Phase der Soteriologie, nämlich als Soteriologie im eigentlichen Sinne (vgl. u.a. S. 59); für R. Malter steht fest, daß die in der zweiten Phase der Soteriologie und hier insbesondere in der Ethik thematische Leidensbefreiung das der gesamten Philosophie Schopenhauers übergeordnete Ziel ausmache (vgl. u.a. S. 51-61). – In der vorliegenden Studie wird nur die *erste* Phase der Soteriologie Schopenhauers thematisiert, die zweite Phase der Soteriologie Schopenhauers wird ausgeblendet, insofern ihre

Aufgabe zu, die metaphysische Dimension und dergestalt den Leidensursprung zu erhellen.

In der Programmskizze zu seiner Philosophie bzw. Metaphysik im Kapitel 1 von Vo. II (*Ueber den Begriff der Metaphysik*) stellt Schopenhauer heraus, daß die Grundlage seiner gegenüber der metaphysischen Tradition fundamental neuen Metaphysik (bzw. Philosophie) die durch Kant ausgelöste ‚große Revolution‘ (vgl. Vo. II, 58; vgl. W I, 504) bzw. ‚große Katastrophe [ist], die ewig eine Weltperiode in der Geschichte bleiben wird‘ (Vo. II, 58; vgl. W I, 504). Der ‚Geist dieser großen Revolution‘ (Vo. II, 58) Kants gibt insofern nach Schopenhauer die Basis für die von ihm ins Auge gefaßte neue Metaphysik ab, als er zum einen die Unterscheidung von Erscheinung bzw. ‚Erfahrungswelt‘ (Vo. II, 58) und Ding an sich (Wesen) fordert; und zum anderen den Nachweis impliziert, daß die apriorisch-formale Erkenntnis bzw. die Erkenntnis am Leitfaden des Satzes vom Grunde nur für den Bereich der Erscheinung Geltung hat (vgl. Vo. II, 58), daß also, wie Schopenhauer im Anhang von W I ergänzt, ‚aller [...] Dogmatismus‘ (W I, 499), d.h. ‚[a]lle [Kant] vorhergehende occidentalische Philosophie‘ (W I, 497), vor allem die mit dem ‚Kirchenvater Augustinus anfangende und dicht vor Kant schließende Periode‘ (W I, 500) der Scholastik und diejenige des sog. ‚Deutschen Idealismus‘ (vgl. u.a. W I, 497, 38), zum Scheitern verurteilt seien, da sie bestrebt sind, mittels der apriorisch-formalen Erkenntnis bzw. der Erkenntnis ‚aus Begriffen‘ (u.a. W I, 537) die metaphysische Dimension im Sinne eines transzendenten *Grundes* der gegebenen Welt zu erschließen (vgl. W I, 497 f.).²¹

Analyse den Rahmen meiner Arbeit sprengen würde. Gleichwohl halte ich die zweite Phase als *Zielpunkt* im Blick.

²¹ Schopenhauer beklagt, wie er (im Anschluß an Überlegungen seines Lehrers G. E. Schulze) vor allem im Anhang von W I darlegt, daß Kant, seiner eminenten metaphysikkritischen Verdienste unbeschadet, nicht nur von dieser für Schopenhauer falschen Voraussetzung ausgehe, sondern sogar letztlich gegen seine eigene Voraussetzung in die von ihm als gescheitert aufgewiesene dogmatische Metaphysik zurückfalle, nämlich sich zu der ‚un glaubliche[n] Inkonsequenz‘ (W I, 596, Z. 7) hinreißen lasse, das Ding an sich als intelligiblen *Grund* der Erscheinung auszugeben. Hierin sieht Schopenhauer das ‚große Gebrechen des Kantischen Systems‘ (u.a. W I, 517). Damit nimmt Schopenhauer Bezug auf die in der Tat problematische Rolle des ‚Dinges an sich‘ Kants im Rahmen seiner Affektionstheorie; gleichwohl ist damit nur *eine* Facette des Dinges an sich bei Kant, zudem keineswegs die wichtigste, angesprochen. –

Vgl. zur Bezugnahme Schopenhauers bei seiner Kritik an Kant in puncto Ding an sich auf Überlegungen seines Lehrers Schulze: u.a. C. Janaway, *Self and World* / 1989, S. 36 f. und W. Weimer, *Aporie* / 1977, S. 132, 146 ff.; *Schopenhauer* / 1982, v.a. S. 12 u. 32. Im übrigen ist an dieser Stelle die von H. Strohm in seiner Dissertation *Die Aporien* / 1984 vertretene Auffassung strikt zurückzuweisen, daß Schopenhauer mit ‚mystifizierenden Formulierungen‘

So wichtig für Schopenhauer dieser von Kant auf der Grundlage der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich geführte Nachweis auch ist, daß nämlich die nicht aus der Erfahrung geschöpfte apriorisch-formale Erkenntnis, d.h. die Erkenntnis ‚aus (reinen) Begriffen‘ bzw. die Satz-vom-Grund-Erkenntnis, nur für die Erfahrung Geltung beanspruchen kann, so darf nach Schopenhauer doch nicht übersehen werden, daß Kant mit diesem Nachweis zu dem für Schopenhauer völlig inakzeptablen, ja *fatalen* Ergebnis kommt, daß überhaupt keine Metaphysik mehr möglich ist (vgl. Vo. II, 58), insofern Kant selbstverständlich von der für Schopenhauer eklatant falschen Voraussetzung ausgeht, daß metaphysische Erkenntnis, wenn sie überhaupt möglich ist, auf die Erkenntnis eines *transzendenten Grundes der Welt* abzielt und *nur* auf dem Wege der zwei Verschiedene – Grund und Folge – verbindenden *apriorisch-formalen* Erkenntnis bzw. mittels den Erkenntnissen aus reiner Vernunft erreicht werden kann (vgl. Vo. II, 58 f.). Aus Schopenhauers Sicht ist auch *nach* der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ noch Metaphysik möglich, insofern sie von der nach seinen Darlegungen im Anhang von W I das ‚größte Verdienst Kants‘ (vgl. W I, 494) ausmachenden Unterscheidung in Erscheinung und Ding an sich ausgeht, jedoch *beide* als zwei diametral verschiedene *Seiten der einen* gegebenen Welt auffaßt und sich dabei konsequent an die nicht minder ‚große Lehre Kants‘ (W I, 321) hält, daß die „Formen der Erscheinung, deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist“ (W I, 321), nur für die Erscheinung Geltung haben. Dementsprechend verweist Schopenhauer in W I darauf, daß die Aufgabe der von ihm anvisierten Metaphysik gerade nicht darin bestehe, den *transzendenten Grund* der gegebenen Welt am Leitfaden des Satzes vom Grunde zu *erschließen*, also ‚aus Begriffen‘ abzuleiten, sondern darin, ihr *Wesen* ‚in Begriffen‘ zu ‚wiederholen‘ bzw. ‚abzuspiegeln‘ (vgl. z.B. W I, 312 u. 453) bzw., genauer gesagt, mittels begrifflicher Erkenntnis zu ‚*deuten*‘ (vgl. u.a. W I, 320).

Die zuvor dargelegte Bestimmung der Programmatik seiner fundamental *neuen* Metaphysik in W I konkretisiert Schopenhauer im Kapitel 17 von W II, wo er das ‚metaphysische Bedürfnis des Menschen‘ thematisiert (vgl. W II, 175 ff.), dessen

(S. 107) letzten Endes doch das Ding an sich als kausalen Grund der Vorstellung begreife, so z.B. wenn er vom ‚Eintreten des Dinges an sich in die Erscheinung‘ oder der Vorstellung als der ‚Efflorenz des Willens‘ spreche (vgl. S. 104-108)! Die von H. Strohm bei Schopenhauer vermutete „Kausalrelation zwischen Ding an sich und Erscheinung“ (S. 108) ist in seinen Ausführungen nicht zu finden, auch nicht implizit.

zentralen Aussagen sich (mit geringfügigen Abweichungen) im handschriftlichen Manuskript HN III [38], S. 152 ff. / 1822 finden, also in einem Manuskript, das nur einige Jahre nach Erscheinen der *WWV* entstand. Hier stellt Schopenhauer *zum einen* heraus, daß das „*Fundament*“ (W II, 199, HN III, 153) bzw. die „*Quelle*“ (W II, 199, HN III, 153) der neuen, das *Wesen* der Welt ‚deutenden‘ Metaphysik die *Erfahrung* (vgl. W II, 200 f.; vgl. HN III, 153) sei, genauer gesagt, die „*Erfahrung im Ganzen*“ (W II, 201 u. 202; vgl. HN III, 153) bzw. die „*Erfahrung als solche*“ (HN III, 153), so daß die von Kant im Anschluß an die dogmatische Philosophie vertretene Auffassung, daß die metaphysische Erkenntnis, wenn überhaupt, nur als eine am Leitfaden des Satzes vom Grunde die Erfahrung als solche transzendierende möglich sei (vgl. W II, 200; vgl. HN III, 152 f.), als ‚notwendig eitel‘ (vgl. W II, 200; vgl. HN III, 153) betrachtet werden müsse. In diesem Sinne bezeichnet Schopenhauer die von ihm angestrebte neue Metaphysik als eine „*Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt*“ (W II, 201; vgl. HN III, 153). *Zum anderen* legt er dar, daß die von ihm angestrebte neue *Metaphysik* als „[...] eine aus der Erfahrung geschöpfte Wissenschaft über diese hinausführen“ (W II, 202; vgl. HN III, 154) müsse, da sie nur „so den Namen *Metaphysik* verdienen“ (W II, 202; HN III, 154) könne, und daß sie dazu die ‚Erfahrung im Ganzen‘ zu zerlegen habe, genauer gesagt, die von aller Vorstellungshaftigkeit verschiedene und dergestalt der Erfahrung verschlossene Innenseite der gegebenen Welt ‚*nachweisen*‘, also *deuten* müsse. Vgl. dazu die folgende Bemerkung Schopenhauers:

„Die Brücke [...], auf welcher die Metaphysik über die Erfahrung hinausgelangt, ist nichts Anderes, als eben jene Zerlegung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich, worin ich Kants größtes Verdienst gesetzt habe. Denn sie enthält die Nachweisung eines von der Erscheinung verschiedenen Kernes derselben.“ (W II, 203; vgl. HN III, 155)

Im Anschluß an diese Feststellung unterstreicht Schopenhauer, daß dieser durch ‚Zerlegung‘ bzw. ‚Nachweis‘ gewonnene, von aller Erscheinungshaftigkeit verschiedene und dergestalt der Erfahrung nicht zugängliche ‚Kern‘ der gegebenen Welt keineswegs als ihr transzendenter *Grund*, sondern ‚nur‘ als die *in ihr selbst enthaltene Innenseite* oder *Wesenhaftigkeit* aufzufassen sei, die sich mittels ihrer objektiviere und deshalb aus ihr herausgedeutet werden könne. In diesem Sinne fährt Schopenhauer fort:

I. Schopenhauers Begriff der Metaphysik

„Dieser [d.h. der Kern] kann zwar nie von der Erscheinung ganz losgerissen und, als ein *ens extramundanum*, für sich betrachtet werden, sondern er wird immer nur in seinen Verhältnissen und Beziehungen zur Erscheinung selbst erkannt. Allein die Deutung und Auslegung dieser, in Bezug auf jenen ihren innern Kern, kann uns Aufschlüsse über sie erteilen, die sonst nicht ins Bewußtseyn kommen. In diesem also geht die Metaphysik über die Erscheinung, d.i. die Natur, hinaus, zu dem in oder hinter ihr Verborgenen (to meta ...), es jedoch immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachtend: sie bleibt daher immanent und wird nicht transcendent.“ (W II, 203; vgl. HN III, 155 u. 251)

Auf diesem Hintergrund läßt sich folgendes feststellen: Schopenhauer versteht die von ihm angestrebte neue Metaphysik als eine Wissenschaft, die von der Erfahrung im Ganzen bzw. der Erscheinung *ausgeht* und dabei im Gegensatz zu der gesamten Metaphysik vor ihm die Frage nach ihrem *eo ipso* extramundanen Grund bewußt offen läßt und statt dessen ihr von aller Erscheinungshaftigkeit verschiedenes, nämlich als Ding an sich aufzufassendes *Wesen deutet*. In diesem Sinne begreift Schopenhauer die von ihm angestrebte Metaphysik als ‚*immanente* Metaphysik‘ und grenzt sie von der traditionellen Metaphysik ab.

Bedenkt man, daß Schopenhauer die von ihm angestrebte Metaphysik *ausdrücklich* nicht nur als eine „Wiederholung und Aussprechung“ (W I, 312; vgl. W I, 453 u. 537) im allgemeinen Medium der Begriffe versteht, wie diese aus der Ästhetik von W I stammende Äußerung *für sich betrachtet* nahelegt, sondern gerade auch als eine auf das Ding an sich im Sinne des Wesens der Welt bezogene ‚Deutung‘ (vgl. W I, 320) bzw. „Auslegung“ (W II, 204) ihres „Sinnes und Gehaltes“ (W II, 204) begreift, erhellt, daß er bei seiner intendierten Neubegründung der metaphysischen Selbst- und Welterkenntnis des Menschen der begrifflichen Erkenntnis *explizit* eine *begrenzt aktive, nämlich deutende* Rolle zuerkennt. Letzteres wird gerade auch eine Passage aus dem schon herangezogenen handschriftlichen Manuskript HN III [124], 251 / 1826 deutlich, auf das er, wie bereits erwähnt, bei seiner Niederschrift der Programmatik der von ihm angestrebten Metaphysik im Kapitel 17 von W II zurückgreift. Hier heißt es an einer im Kapitel 17 von W II (so) nicht zu findenden, sehr genau formulierten Stelle:

„Die *Philosophie* im engeren Sinne ist *Metaphysik*: weil sie nicht bloß das Vorhandene erzählt und beschreibt und seinem Zusammenhang nach betrachtet sondern es als eine Erscheinung auffaßt in welcher ein *Ding an sich*, ein von der seiner Erscheinung verschiedenes Wesen sich darstellt: welches sie nachweist durch Auslegung, Deutung der gesammten Erscheinung. Sie geht also über die Erscheinung [...] hinaus, zum *Erscheinenden*, zu dem was hinter der Erscheinung steckt [...].“ (HN III, 251)

Insofern Schopenhauer mit der von ihm angestrebten neuen Metaphysik zwar der Metaphysik als einer ‚Erkenntnis aus reinen Begriffen‘ eine entschiedene Absage erteilt, aber der begrifflichen Erkenntnis keineswegs nur eine passiv-abbildende, sondern eine aktive, gleichwohl nur deutende Rolle zugesteht, überschreitet er den streng immanenten Standpunkt Kants, der jede Ding-an-sich-Erkenntnis ausschließt, *ohne* jedoch in die vorkantische Dogmatik zurückzufallen.²²

Im übrigen ist festzuhalten, daß für Schopenhauer die Tatsache, daß die von ihm angestrebte neue Metaphysik „empirische Erkenntnisquellen“ (W II, 200; vgl. HN III, 153 f.) habe (die sie auf dem Wege der Deutung überschreite), impliziert, daß ihr die ‚apodiktische Gewißheit‘ (vgl. W II, 200) fehlt. Vgl. dazu Schopenhauer:

„Apodiktische Gewißheit kann einer Erkenntnis freilich nur ihr Ursprung a priori geben: eben dieser aber beschränkt sie auf das bloß *Formelle* der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, daß sie durch die subjektive Beschaffenheit des Intellekts bedingt sei.“ (W II, 200; vgl. HN III, 153 f.)

Demnach haben keineswegs die Erkenntnisse der von Schopenhauer angestrebten Metaphysik, sondern nur die Erkenntnisse der Logik und Mathematik apodiktischen

²² Im übrigen ist bereits an dieser Stelle festzuhalten, daß D. Birnbacher in seinem in der neueren Schopenhauer-Literatur oft zitierten Aufsatz *Induktion oder Expression? / 1988* nicht ganz richtig liegt mit seiner v.a. aus Kapitel 17 von W II gewonnenen Charakterisierung der Metaphilosophie Schopenhauers. D. Birnbacher stellt die These auf, daß Schopenhauers Metaphilosophie zwei Ansätze für eine Neubegründung der Metaphysik enthalte, sowohl einen *induktiven* als auch einen *expressiven*, und daß ersterer deutlich *überwiege* (vgl. S. 11 f.). Hierbei macht er deutlich, daß der erste, nach seiner Auffassung primäre, Ansatz der Metaphysik Schopenhauers hypothetischen Geltungsanspruch habe analog zur Methodik der *naturwissenschaftlichen Phänomenerklärung* (vgl. S. 12) in der „Phänomenerklärung durch die Setzung erfahrungstranszendenter Strukturen“ (S. 11) bestehe und dabei die ‚Kausalbeziehung zwischen Erscheinung und Ding an sich‘ (vgl. S. 12) eine *fundamentale* Rolle spiele, insofern es aus seiner Sicht „schwer vorstellbar“ (S. 12) ist, daß „eine induktive Metaphysik darauf verzichten können soll, Kausalbeziehungen zwischen den Erscheinungen und dem, was ihnen zugrundeliegt, zu postulieren“ (S. 12). Weiterhin macht er deutlich, daß der zweite, aus seiner Sicht sekundäre, Ansatz der Metaphysik Schopenhauers, der der expressiven Beschreibung *analog zur Methode der Hermeneutik* (S. 12), darauf abziele, die „Welt als Sinnzusammenhang“ (S. 12) zu ‚deuten‘ (vgl. S. 12) und dabei das Metaphysische nicht als „Ursprung“, sondern als „Gehalt der Erfahrung“ (S. 13) aufzufassen. – Festzuhalten ist hier, daß Schopenhauers Metaphysik zwar hypothetischen Status hat (wie D. Birnbacher richtig herausstellt), aber keine ‚induktive Metaphysik‘ (im Sinne D. Birnbachers) darstellt, insofern sie, wie oben ausführlich dargelegt, jede Kausalbeziehung zwischen Erscheinung und Ding an sich ausschließt, also das Ding an sich nicht als Grund (Ursprung), sondern als das *Wesen* der Welt auffaßt bzw. im Ausgang der Erfahrung (als „Wille“) ‚deutet‘. Vgl. zur induktiven Metaphysik auch M. Morgenstern in *Naturwissenschaft / 1985*, S. 74 u. 113 f. (Auf D. Birnbachers Bestimmung der Metaphysik Schopenhauers als einer Metaphysik der expressiven Beschreibung kann hier nicht näher eingegangen werden, gleichwohl ist sie m.E. wesentlich adäquater als seine Charakterisierung dieser Metaphysik im Sinne einer ‚induktiven Metaphysik‘.)

Charakter (vgl. W II, 201 f.; vgl. HN III, 153 f.), doch „[...] lehren [sie nur], was Jeder schon von selbst, nur nicht deutlich weiß [...]“ (W II, 202; vgl. HN III, 153 f.). Sobald die metaphysische Reflexion im Sinne Schopenhauers sich dies zueigen gemacht hat, gibt sie „einen alten Anspruch auf, welcher [...] auf Mißverständniß beruhte“ (W II, 202; vgl. HN III, 154), und steht trotzdem über den Einzelwissenschaften, insofern ihr „Fundament“ (W II, 202; HN III, 153), wie schon gesagt, „nicht die einzelnen und besondern Erfahrungen“ (W II, 202; vgl. HN III, 153), sondern die „*Erfahrung überhaupt*“ (W II, 202; HN III, 153) ist.

Abschließend ist darauf hinzuweisen, daß aus Schopenhauers Sicht aus der Metaphysik jedes historische Moment ausgeschlossen sein muß. Denn die Hereinnahme des historischen Gesichtspunktes in die Metaphysik hätte aus seiner Sicht, wie er im exponierten, am Anfang des vierten Buches stehenden §en 53 feststellt, ein „*historisches Philosophieren*“ (W I, 322) zur Folge, welches das Ding an sich mittels des Satzes vom Grunde, genauer gesagt, der ‚Zeit‘, ableiten und so dem „Wesen an sich der Welt“ (W I, 322) ein „Werden“ (W I, 322) unterstellen würde. Diese Identifizierung Schopenhauers von geschichtlichem und vorkritischem, das Wesen am Leitfaden des Satzes vom Grunde ableitenden Denken, welche seine „*negative Historik*“²³ und seine diesbezügliche Distanz gerade auch zu Hegel widerspiegelt²⁴, wird von Nietzsche entschieden kritisiert.²⁵ Vgl. dazu z.B. die

²³ Siehe dazu A. Schmidts Buch *Idee und Weltwille / 1988*, S. 102; vgl. außerdem seinen instruktiven Aufsatz *Schopenhauer und die Geschichte / 2002*. Der Hegelianer Kuno Fischer kritisiert als einer der ersten entschieden Schopenhauers ‚negative Historik‘; er schreibt im 19. Kapitel seiner *Geschichte der neueren Philosophie / 1893* unter der (Unter-)Überschrift „*Das Gebrechen des ganzen Systems*“: „Der durchgängige Mangel, welcher Schopenhauers kritischer Betrachtungsart anhaftet [...] liegt in der fast gänzlichen Abwesenheit einer historischen Erkenntniß und Würdigung der Dinge. In seiner Art, die Erscheinungen der Religion und Philosophie aufzufassen und zu beurtheilen, haben wir den historischen Factor vermißt, der den kritischen zu ergänzen hat und mit diesem zusammen den historisch-kritischen Standpunkt, die historisch-kritische oder *entwicklungsgeschichtliche* Methode ausmacht, wodurch sich der wissenschaftliche Charakter des neunzehnten Jahrhunderts von dem des achtzehnten unterscheidet.“ (S. 454). Vgl. zu Schopenhauers ‚negativer Historik‘ auch den Aufsatz von K. W. Wilhelm *Schopenhauers negative Historik / 1991* und M. Jungs Aufsatz *Das Unbehagen an der Geschichte / 1991*, der vor allem dem bisher erst unzureichend erforschten Verhältnis von Burckhardt und Schopenhauer nachgeht. Vgl. außerdem u.a. die Dissertation von K. Meyer *Ästhetik der Historie / 1997*, bes. S. 38 ff. M. Landmann vertritt in *Schopenhauer heute / 1957* die Auffassung, daß der Mangel eines (ausgeprägten) historischen Sinns bei Schopenhauer der Grund dafür sei, daß Schopenhauer zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den Hintergrund der Diskussion gedrängt wurde (vgl. S. XXI).

²⁴ Vgl. zu Schopenhauers Einstellung zur Geschichte im Kontrast zu derjenigen Hegels die sehr interessanten Ausführungen A. Schmidts in seiner zuvor schon genannten Studie *Idee und Weltwille / 1988*, v.a. S. 102–110. A. Schmidt verdeutlicht einerseits den „schroffen Anthistorismus“ (S. 109) Schopenhauers als entscheidende Differenz zu Hegel, legt aber

folgende, implizit auf den §en 53 des ersten Bandes der *WWV* Bezug nehmende Äußerung Nietzsches im zweiten, mit dem Titel „*Erbfehler der Philosophie*“ überschriebenen Aphorismus des ersten Hauptstückes von *Menschliches, Allzumenschliches*²⁶:

„Alles aber ist geworden; es giebt *keine ewigen Thatsachen*: sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt. – Demnach ist das *historische Philosophieren* von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung.“ (MA 2 / KGW IV / 2, S. 21)

Diese Forderung Nietzsches nach dem ‚historischen Philosophieren‘ im zweiten Aphorismus des ersten Hauptstückes, das im übrigen als ganzes in erster Linie der Auseinandersetzung mit seinem ehemaligen ‚Lehrer‘ Schopenhauer dient, ist im Zusammenhang mit seinem Bestreben zu sehen, einen radikalen Kritizismus zu explizieren, der gerade auch den später von ihm zur *Genealogie* ausgebauten, von Schopenhauer ignorierten *historischen* Gesichtspunkt adäquat berücksichtigt.²⁷

I. 4 Die Philosophie als ein Mittleres zwischen Kunst und Wissenschaft

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Aufgabe der von Schopenhauer anvisierten neuen Metaphysik bzw. Philosophie in ihrem Bestreben, die Dimension freizulegen,

andererseits dar, daß es bei ihm auch gewisse Bestrebungen zu einer „Korrektur“ (S. 109) gebe (vgl. S. 109 f.).

²⁵ Gleichwohl ist in diesem Zusammenhang zu beachten, daß Schopenhauers Kritik an Hegels Geschichtsverständnis genauso wie diejenige Burckhardts und Grillparzers für Nietzsches eigenes, *anti-hegelianisches* Geschichtsverständnis von zentraler Bedeutung ist.

²⁶ Vgl. zum ersten Hauptstück von MA unter besonderer Berücksichtigung Schopenhauers: P. Heller, *Von den ersten und letzten Dingen* / 1972.

²⁷ P. d'Iorio legt in seinem Aufsatz *Nietzsche et Afrikan Spir* / 1993 zu Recht dar, daß Nietzsches Bestreben, ein ‚historisches Philosophieren‘ (MA 2) bzw. eine „*Entstehungsgeschichte des Denkens*“ (MA 16) (dabei gerade auch eine ‚Entstehungsgeschichte‘ ‚metaphysischer Irrtümer‘) zu explizieren, einen Ansatz darstelle, der gegenüber der gesamten traditionellen Metaphysik (einschließlich derjenigen Schopenhauers) fundamental neu sei; er schreibt, nachdem er Nietzsches Ausführungen in MA 16 und eine Schopenhauer-Kritik in einer Nachlaßnotiz im Umkreis von MA angeführt hat: „Avec le ton posé et noble qui caracterise le *pathos* de *Menschliches, Allzumenschliches*, Nietzsche ruine la tradition métaphysique tout entière [...] par la volonté de faire une *histoire naturelle* des processus cognitifs, en indiquant

aus der das Leiden der Welt und des Da-Seins in ihrer Mitte verständlich wird (um von da aus Wege aufzuzeigen, wie dieses Leiden überwunden werden kann), in der Fixierung bzw. Deutung des *Wesens* der Erfahrung bzw. der Welt besteht. Damit nimmt die Metaphysik bzw. die Philosophie aus Schopenhauers Sicht eine Mittelstellung zwischen Kunst und Wissenschaft ein. Sie gehört zum einen zur *Kunst*, insofern sie das vorstellungsverschiedene, jedoch qua Erfahrung gegebene Wesen der Welt und dabei (wie im einzelnen noch darzustellen ist) gerade auch die durch den Satz vom Grund unberührte ‚Idee‘ als „adäquate Objektität [bzw. Erscheinung] des Dinges an sich“ (W I, 205) zum Gegenstand hat.²⁸ Und sie gehört zum anderen zur *Wissenschaft*, insofern sie sich der in ihren konkreten Vollzügen dem Satz vom Grund unterliegenden Vernunft bedient und das Wesen begrifflich erfaßt (fixiert bzw. deutet). Diese Auffassung Schopenhauers, daß die Kunst einen anschaulichen, durch den Satz vom Grund unberührten *Inhalt* und eine begrifflich-wissenschaftliche *Form* hat, ist allerdings problematisch, denn es fragt sich, ob ihr Inhalt und ihre Form zusammenkommen können.²⁹

Schopenhauers Einschätzung des Verhältnisses der Philosophie zur Kunst einerseits und zur Wissenschaft andererseits unterliegt einer Entwicklung, die es zu beachten gilt. So tendiert Schopenhauer in seinen frühen Manuskripten verstärkt dazu, die Philosophie in die Nähe zur Kunst zu rücken, ja (wie später v.a. der frühe Nietzsche) die „*Philosophie als Kunst*“ (HN I, 186 [301] / 1814) aufzufassen.³⁰ Doch es gibt bereits 1814 einen anderen Ansatz bei Schopenhauer, denn im Manuskript HN I, 115 ff. [210] / 1814, das im übrigen *vor* dem zuvor genannten entstanden ist, bestimmt Schopenhauer den Philosophen als „Vernunftkünstler“ (HN I, 117).³¹ Dieser zuletzt genannte Ansatz gewinnt innerhalb des Denkweges Schopenhauers immer mehr an

dans l’histoire de la genèse de la pensée l’origine et la solution des problèmes métaphysiques.“ (S. 273)

²⁸ Y. Kamata verweist in seiner Studie *Der junge Schopenhauer / 1988* darauf, daß Schopenhauer mit seinem Verständnis der Philosophie als Kunst an den sog. ‚Deutschen Idealismus‘, besonders an Schelling anknüpfe, insofern er im Jahre 1812 in seinem Studienheft über Schellings *Philosophie und Religion* zum ersten Mal von der Philosophie als Kunst spreche (vgl. S. 227 f.).

²⁹ Auf diesen Punkt wird besonders im Rahmen der Ideenlehre zurückzukommen sein. – Vgl. zu dem hier angesprochenen Problem, das mit Schopenhauers Bestimmung der Kunst verbunden ist, v.a. M. Koßlers Dissertation *Hegel und Schopenhauer / 1990*, bes. S. 155 ff. Vgl. auch G. Sauter-Ackermann, *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994*, bes. S. 175 f. u. 215 f.

³⁰ In diesem Sinne spricht G. Sauter-Ackermann in ihrer Studie von einer „[...] anfänglichen Euphorie [...]“ (S. 188) eines Philosophen, der sich selbst als ‚Künstler‘ verstehe (vgl. S. 188).

Bedeutung und verdrängt schließlich den ersten.³² Letzteres ist z.B. abzulesen an dem einige Jahre später niedergeschriebenen handschriftlichen Manuskript HN I, 482 [692] / 1817, wo Schopenhauer deutlich macht, daß die Philosophie „[...] ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft [ist], oder vielmehr etwas das beide vereinigt“ (HN I, 482):

„Sofern die Philosophie nicht Erkenntniß nach dem Satz vom Grund ist, sondern Erkenntniß der *Idee*, ist sie allerdings den *Künsten* beizuzählen: allein sie stellt die Idee nicht, wie die andern Künste, als Idee, d.h. *intuitiv* dar, sondern *in abstracto*. Da nun alles Niederlegen in Begriffen ein *Wissen* ist, so ist sie in sofern doch eine *Wissenschaft*: eigentlich ist sie ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft, oder vielmehr etwas das beide vereinigt.“ (HN I, 482)

Diese hier zum Ausdruck kommende Auffassung Schopenhauers vom ‚Ort‘ der Philosophie ist auch für die *WWV* bestimmend.³³ Im übrigen ist anzumerken, daß er nach dem Erscheinen der ersten Auflage der *WWV* die Philosophie näher bei der *Wissenschaft* als bei der Kunst sieht. In diesem Sinne spricht er im Kapitel 12 von W II (*Zur Wissenschaftslehre*) davon, daß die Philosophie „[...] als der Grundbaß aller Wissenschaften anzusehn [ist], [...] aber höherer Art als diese [ist] und der Kunst *fast* so sehr als der Wissenschaft verwandt“ (W II, 140; Hervorhebung von K.B.).³⁴

³¹ Dieser Ansatz wird in der Schopenhauer-Rezeption des öfteren übersehen, so z.B. auch von G. Sauter-Ackermann in ihrer Studie *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994*, S. 188.

³² Diese Entwicklung wertet G. Sauter-Ackermann als Bestreben Schopenhauers, die durch ihre Rationalität begründete Eigenständigkeit der Philosophie zu akzentuieren, nachdem seine zuvor genannte ‚anfängliche Euphorie‘ verflogen ist (vgl. S. 188).

³³ M. Koßler weist in *Hegel und Schopenhauer / 1990* zu Recht nachdrücklich darauf hin, daß die in der Schopenhauer-Rezeption bis heute (vgl. H. Zint, A. Hübscher u.a.) weit verbreitete Tendenz, Schopenhauers Philosophie in der *WWV* (im Ausgang von seiner o.a. Charakterisierung der Philosophie als Kunst aus dem Jahre 1814) als eine Philosophie aufzufassen, für die das begrifflich-abstrakte Moment keine Bedeutung habe, schlichtweg *falsch* sei (vgl. S. 155 u. 155, Anm. 3 bzw. S. 277). Vgl. dazu v.a. auch R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 37 f. R. Malter schreibt pointiert: „Wenn Schopenhauer häufig die Nähe der Philosophie zur Kunst betont, so heißt dies nicht, es besteht bei ihm eine Tendenz zur Leugnung der Momente, die die Philosophie mit der Wissenschaft gemeinsam hat.“ (S. 37)

³⁴ Diesen oft übersehenen Wandel zwischen der ersten und der zweiten Auflage der *WWV* zeigt bereits M. Koßler in seiner schon genannten Arbeit *Hegel und Schopenhauer / 1990* auf (vgl. S. 155 und 155, Anm. 3 bzw. S. 277); außerdem verweist G. Sauter-Ackermann in ihrer Studie *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994* auf diesen Wandel (vgl. S. 188 f.). Im übrigen findet sich in der zuvor angeführten Arbeit M. Koßlers der sehr interessante Hinweis, daß Schopenhauer im §en 10 der zweiten Auflage der *WWV* eine Stelle aus der ersten Auflage der *WWV* streiche, wo Schopenhauer sagt, daß die Philosophie „[...] zwar in gewissem Betracht zu den Wissenschaften gehört, jedoch in einem Hauptpunkt sich von ihnen allen unterscheidet, in demselben mehr mit den schönen Künsten übereinstimmend.“ (*WWV*, 1. Auflage, S. 75) – Vgl. darüber hinaus zum Verhältnis von Philosophie und Kunst bei Schopenhauer: D. Birnbacher, *Induktion oder Expression? / 1988*; H. Hasse, *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913*, S. 59 ff., *Schopenhauer / 1926*, S. 426; R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 36 ff.; G.

I. Schopenhauers Begriff der Metaphysik

Die nach dem Erscheinen der ersten Auflage der *WWV* bei Schopenhauer zu konstatierende Bestrebung, die Philosophie näher bei der Wissenschaft als bei der Kunst zu sehen, schlägt sich auch in dem handschriftlichen Manuskript HN III, 390 f. [279] / 1828 nieder, denn hier betont er, daß die Philosophie im Gegensatz zu den verschiedenen Künsten fähig sei, „den Geist auf immer und gänzlich zufrieden zu stellen“, insofern *sie* die Frage nach dem, was die Welt und das Leben darstelle, mit Hilfe ihres *begrifflichen Instrumentariums*, also *allgemein-umfassend* beantworte. Dazu Schopenhauer, nachdem er herausgestellt hat, daß das Ergebnis jeder künstlerischen Betrachtung eine Antwort mehr sei auf die Frage nach dem Was des Lebens bzw. der Welt:

„Jedes gelungene und ächte Kunstwerk antwortet völlig richtig auf diese Frage: aber die Künste alle reden die kindliche naive Sprache der Anschauung nicht die ernste der Reflexion. [...]. Jene alle halten dem Frager ein Bild vor und sagen: ‘Siehe da, das ist das Leben!’ So richtig auch ihre Antwort seyn mag, so ist sie doch nicht fähig den Geist auf immer und gänzlich zufrieden zu stellen: denn was sie geben ist immer etwas Fragmentarisches, es ist ein Beispiel statt der Regel, denn es entbehrt der *Allheit*, die nur der *Begriff* hat. Jene selbe Frage nun für die Reflexion im Stoffe des abstrakten Begriffes zu beantworten, wo deshalb *eine* Antwort, indem sie eine bleibende Erkenntniß gewährt, für immer genügte, dies ist *die Aufgabe der Philosophie*.“ (HN III, 390 f.)³⁵

Es liegt auf der Hand, wie schon angedeutet daß Schopenhauers Bestimmung des ‚Ortes‘ der Philosophie zwischen *Kunst* und Wissenschaft (einschließlich seiner Wertschätzung der Ästhetik, besonders der Musik) v.a. auf Nietzsches *Geburt der Tragödie* vorverweist, insofern sie seiner eigenen (gleichwohl ironisch gemeinten) Einschätzung nach aus dem Rückblick des Jahres 1886 eine „Artisten-Metaphysik“ (GT, zweites Vorwort, 2 / KGW III / 1, S. 7) gleichkomme (die von einem „Pessimismus ‚jenseits von gut und böse““ (ebd. / S. 11) getragen sei).³⁶

Mollowitz, *Erkenntnis des Künstlers* / 1984, 220 ff; U. Pothast, *Schopenhauer und Beckett* / 1982, S. 57 ff.; W. Schulz, *Philosophie des Übergangs* / 1982, S. 30 f.; J. Volkelt, *Schopenhauer* / 1923, S. 51 f., 136 f., 140 ff.; J. Young, *Willing and Unwilling* / 1987, S. 97 ff.

³⁵ Vgl. dazu bes. G. Sauter-Ackermanns Studie *Erlösung durch Erkenntnis?* / 1994, S. 189 f. und 208 f.

³⁶ Einen sehr guten Überblick über Nietzsches sich wandelndes Verhältnis zur Kunst bietet V. Gerhardt in *Ästhetische Metaphysik* / 1984.

I. 5 Schopenhauers neues System

Der formale Aspekt der von Schopenhauer ins Auge gefaßten neuen Philosophie besteht aus Schopenhauers Sicht jedoch nicht nur darin, daß sie das Wesen der gegebenen Welt begrifflich fixieren bzw. deuten muß, sondern auch darin, daß sie wie bereits die Philosophie vor ihm ihre Urteile oder Sätze in ein in sich geschlossenes *System* zu bringen hat. Gleichwohl betont er bereits in der Vorrede zur 1. Auflage der *WWV* (WWV, S. V ff.), daß dieses System ein solches sein müsse, das *fundamental* von dem System der traditionellen Philosophie abweiche, insofern die Aussagen *seiner* Philosophie im Gegensatz zu denjenigen der hochspekulativen philosophischen Systeme vor Kant und denen der ‚Deutschen Idealisten‘ zu seiner Zeit aus einer Summe von Urteilen bestehe, von denen die meisten eine empirische Ausgangsbasis hätten.³⁷

Das Charakteristische der Systeme der traditionellen Philosophie besteht für Schopenhauer darin, daß sie *viele* Gedanken umfassen, nämlich entsprechend ihrem hochspekulativen Charakter jeweils auf einem in logischer Hinsicht ersten Gedanken oder wenigen ersten Gedanken basieren und aus einer Vielzahl logisch nachgeordneter, von diesem ersten Gedanken bzw. diesen wenigen ersten Gedanken mittels autarker Vernunfttätigkeit (d.h. qua Schlüsse) abgeleiteter Gedanken bestehen. Diese jeweils auf einige wenige Gedanken und im Extremfall sogar nur auf einen einzigen Satz aufbauenden Systeme der traditionellen Philosophie bezeichnet Schopenhauer als ‚architektonisch‘. Vgl. dazu die folgende Bemerkung Schopenhauers in der Vorrede der 1. Auflage der *WWV*:

„Ein *System von Gedanken* [wie es alle traditionellen philosophischen Systeme darstellen] muß allemal einen architektonischen Zusammenhang haben, d.h. einen solchen, in welchem immer ein Theil den andern trägt, nicht aber dieser auch jenen, der Grundstein endlich alle, ohne von ihnen getragen zu werden, der Gipfel getragen wird, ohne zu tragen.“ (WWV, 1. Auflage, VI)

³⁷ *Grundlegend* für die Interpretation des neuen Systems Schopenhauers sind die Arbeiten von R. Malter, nämlich seine Bücher *Der eine Gedanke / 1988* und *Schopenhauer / 1991*, v.a. S. 39-50. Wichtig sind auch M. Koblens, auf R. Malters Darlegungen aufbauende, v.a. das Verhältnis Schopenhauer – Hegel thematisierende Ausführungen insbesondere in *Hegel und Schopenhauer / 1990* (vgl. v.a. S. 91, 155 f. u. 162 f.).

Ergänzend fügt Schopenhauer in dem die Programmatik seiner Metaphysik behandelnden Kapitel 17 von W II hinzu, daß die Systeme mit architektonischem Zusammenhang „arm und mager“ (W II, 207) seien und außerdem stets Gefahr liefen, schon durch *einen* Fehler in der langen Kette ihrer Ableitungen falsch zu werden (vgl. W II, 205).

Demgegenüber stellt Schopenhauer in der Vorrede der 1. Auflage der *WWV* heraus, daß das System der von ihm ins Auge gefaßten neuen Philosophie ‚*einen einzigen Gedanken*‘³⁸ impliziere (nämlich die Erkenntnis, daß ‘die Welt die Selbsterkenntnis des Willens’ (vgl. u.a. W I, 216 u. W I, 485) sei) und deshalb nicht architektonisch angelegt werden könne, sondern aus einer relativ großen Zahl von aneinandergereihten, inhaltlich sich ergänzenden, auf die Erfahrung bezogenen Urteilen bestehe, die, als Systemteil zusammengefaßt, jeweils das (nur einen Gedanken zum Ausdruck bringende) Systemganze trügen und zugleich je für sich von dem nur einen Gedanken beinhaltenden Systemganzen getragen würden. D.h.: Die von Schopenhauer ins Auge gefaßte neue Philosophie muß ein System ausmachen, das dadurch charakterisiert ist, daß es ein aus verschiedenen Teilen bestehender ‚*lebendiger Organismus*‘ ist.³⁹ In diesem Sinne fährt Schopenhauer in der Vorrede zur 1. Auflage der *WWV* fort:

„Hingegen *ein einziger Gedanke* muß, so umfassend er auch seyn mag, die vollkommenste Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf seiner Mittheilung, sich in Theile zerlegen; so muß doch der Zusammenhang dieser Theile ein organischer, d.h. ein solcher seyn, wo jeder Theil eben so sehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erste und keiner der letzte ist, der ganze Gedanke durch jeden Theil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinste Theil nicht völlig verstanden werden kann, ohne daß schon das Ganze vorher verstanden sei.“ (WWV, 1. Auflage, VI)

³⁸ Vgl. dazu R. Malter, *Der eine Gedanke / 1988* und unter Bezugnahme auf dieses Buch von R. Malter die instruktiven Darlegungen J. E. Atwells in seinem Buch *Character of the World / 1995*, S. 2 ff. u. S. 18-31; vgl. darüber hinaus u.a. Y. Kamata, *Der junge Schopenhauer / 1988*, S. 277 ff. sowie ferner C. Janaway, *Self and World / 1989*, S. 288 (Äußerung von Zweifeln an dem einen Gedanken).

³⁹ Schopenhauers Bestimmung der Form der von ihm ins Auge gefaßten neuen Philosophie als ‚Organismus‘ erinnert an Fichtes Überlegungen in der Einleitung seiner *Darstellung der Wissenschaftslehre 1801 / 02* (vgl. § 4, v.a. S. 16 ff.), wo er die Wissenschaftslehre als ‚organische Einheit‘ (S. 17) bestimmt. Auf diesen Punkt kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden, wie überhaupt das Verhältnis Schopenhauers zum ‚Deutschen Idealismus‘ in vorliegender Arbeit nur gestreift werden kann. Grundlegend hierfür sind M. Koblens Arbeiten, v.a. seine Dissertation *Hegel und Schopenhauer / 1990*. Vgl. zu der die Bezugspunkte zwischen Schopenhauer und Hegel herausarbeitenden Dissertation auch die sehr differenziert argumentierende Rezension von J. Salaquarda in den Hegel-Studien *Suche nach Vermittlung / 1994*, wo dieser mit Blick auf M. Koblens Dissertation von einem ‚erstaunlichen und ungewöhnlichen Entwurf‘ (vgl. S. 251) spricht.

Siehe dazu auch die folgende, noch deutlicher als die zuvor angeführte Passage an Hegel erinnernde handschriftliche Notiz Schopenhauers HN I, 480 [688] / 1817, niedergeschrieben kurz vor Erscheinen der *WWV*:

„*Meine Philosophie* unterscheidet sich von allen andern dadurch, daß der Zusammenhang ihrer Theile kein *architektonischer* ist, in welchem ein Theil immer den andern trägt, nicht aber dieser auch jenen, und der Grundstein alle; - sondern ein *organischer*, wo das Ganze jeden Theil erhält und nothwendig macht und umgekehrt auch jeder Theil das Ganze und alle andern: daher kann kein wesentlicher Anfangspunkt ihrer Betrachtung seyn, sondern nur ein willkührlicher.“ (HN I, 480)⁴⁰

An dieser Stelle ist allerdings anzumerken, daß die Feststellung Schopenhauers, seine gegenüber der traditionellen Metaphysik fundamental neue Philosophie bestehe aus gleichberechtigt-koordinierten Teilen, *nicht* für ihren Anfang gilt, denn sie *muß* (wie sich im nächsten Kapitel der vorliegenden Arbeit zeigen wird) von dem Bewußtsein als dem schlechthin Unmittelbaren bzw. als ihrem einzig „*wahre[n]*“ Stützpunkt“ (W II, 5) ausgehen und dergestalt notwendig mit der Einsicht anheben, daß die Welt Vorstellung für ein Vorstellendes ist.

Jeder Teil dieses lebendigen Organismus' stellt, wie Schopenhauer deutlich macht, jeweils einen Teil dessen dar, was „man“ traditionellerweise Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ästhetik und Ethik „genannt hat“. Vgl. dazu die folgende Bemerkung Schopenhauers in der Vorrede zur ersten Auflage der *WWV*:

„Je nachdem man jenen einen mitzutheilenden Gedanken von verschiedenen Seiten betrachtet, zeigt er sich als das was man Metaphysik, das was man Ethik und das was man Aesthetik genannt hat: und freilich müßte er auch dieses alles seyn, wenn er wäre, wofür ich ihn, wie schon eingestanden halte.“ (WWV, 1. Auflage, V f.)

Im übrigen weist Schopenhauer in der Vorrede zur 1. Auflage der *WWV* auch darauf hin, daß die Form eines Buches, insofern es „eine erste und letzte Zeile“ (WWV, 1. Auflage, VI) habe, also an eine *Folge* von Sätzen gebunden sei, dem „organische[n], nicht kettenartige[n] Bau“ (WWV, 1. Auflage, VIII) seiner Philosophie diametral entgegenstehe, so daß man im Hinblick auf die *WWV* sagen kann, daß in ihr „Form und Stoff [...] im Widerspruch stehn“ (WWV, 1. Auflage, VI). Um diese Diskrepanz

⁴⁰ Passend dazu sagt Schopenhauer in der Vorrede zur ersten Auflage von E I: „Wenn einmal die Zeit gekommen seyn wird, wo man mich liest, wird man finden, daß meine Philosophie ist wie

abzumildern, erteilt Schopenhauer in seiner Vorrede dem Leser seines Werkes den „Rath [...], *das Buch zwei Mal zu lesen*“ (WWV, 1. Auflage, VII), und verzichtet in seiner ersten Auflage bewußt auf die „sonst sehr schätzbare Eintheilung in Kapitel und Paragraphen“ (WWV, 1. Auflage, VIII).

Auf dem Hintergrund des Gesagten erhellt, daß Schopenhauer mit seiner Auffassung von der systematischen Gestalt der Philosophie gegenüber der Tradition Neuland betritt, ohne jedoch – wie dann Nietzsche mit seinen Aphorismenbüchern – die systematische Gestalt der Philosophie aufzugeben.

Theben mit hundert Thoren: von allen Seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen.“ (E I, Vorrede zur ersten Auflage)

II. Der Ausgangspunkt der transzendentalistisch fundierten Metaphysik Schopenhauers: Schopenhauers Analyse der ‚Welt als Vorstellung‘

II. 1 Einleitung

II. 1. 1 Die elementare Rolle des Bewußtseins für *jede* mögliche philosophische Reflexion

Die Grundlage *jeder* philosophischen Reflexion ist in Schopenhauers Augen durch die idealistische Denktradition seit Descartes vorgegeben: Es ist das sich in das Bewußtsein anderer Dinge und das Selbstbewußtsein gliedernde „empirische Bewußtseyn“ (W II, 89). Das ‚empirische Bewußtsein‘ ist das – die Welt vermittelnde – schlechthin *Unmittelbare*. Diese elementare Bedeutung des Bewußtseins hat nach Schopenhauer zuerst Descartes als Begründer der neuzeitlichen Philosophie erkannt. Dazu sagt Schopenhauer im ersten Kapitel des zweiten Bandes seines Hauptwerkes (*Zur idealistischen Grundansicht*):

„Wirklich war dadurch, daß er das *Cogito ergo sum* als allein gewiß, das Daseyn der Welt aber vorläufig als problematisch nahm, der wesentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der *wahre* Stützpunkt aller Philosophie gefunden. Dieser nämlich ist wesentlich und unumgänglich *das Subjektive, das eigene Bewußtseyn*. Denn dieses allein ist und bleibt das *Unmittelbare*: alles Andere, was immer es auch sei, ist durch dasselbe erst vermittelt und bedingt, sonach davon abhängig. Daher geschieht es mit Recht, daß man die Philosophie der Neueren vom *Cartesius*, als dem Vater derselben ausgehn läßt.“ (W II, 5)¹

¹ Diese Feststellung Schopenhauers zielt keineswegs, wie V. Spierling in seiner Dissertation *Schopenhauers Selbstmißverständnis / 1977* behauptet, speziell auf das Selbstbewußtsein (vgl. S. 85), sondern auf das Bewußtsein bzw. ‚das Subjektive‘ im allgemeinen. Vor allem ist V. Spierlings Auffassung zurückzuweisen, daß für Schopenhauer das (Selbst-)Bewußtsein das „absolut Erste und Ursprüngliche“ (S. 85; vgl. weiterhin u.a. S. 87 u. 109 f.) sei und er insofern eine ‚absolute Begründung seines transzendentalen Idealismus‘ (vgl. S. 93) intendiere; ein ‚absolut Erstes‘ in welcher Spielart auch immer gibt es für Schopenhauer nicht! An dieser Stelle sieht er Schopenhauer zu sehr aus der Perspektive des zuvor von ihm zitierten Hegel (vgl. S. 78).

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

Bedenkt man diesen zuerst von Descartes und in seiner Nachfolge vor allem von Berkeley² und Kant³ zur Grundlage der eigenen Reflexion gemachten, in unhintergebar Weise *evidenten* Charakter des Bewußtseins, kann es in Schopenhauers Augen nur eine Konsequenz für die philosophische Reflexion geben:

„Demnach muß die wahre Philosophie jedenfalls *idealistisch* seyn: ja, sie muß es, um nur redlich zu seyn. Denn nichts ist gewisser, als daß Keiner jemals aus sich herauskann, um sich mit den von ihm verschiedenen Dingen unmittelbar zu identificiren: sondern Alles, wovon er sichere, mithin unmittelbare Kunde hat, liegt innerhalb seines Bewußtseys.“ (W II, 5. Vgl. W I, § 1, W II, 3 ff., P II, 87-89; ferner P II, 97-98)⁴

Die hier zum Ausdruck kommende Auffassung Schopenhauers, daß die Philosophie ‚idealistisch‘ sein müsse, ist nicht nur für die erste Auflage der *WWV* (1818 / 1819) bestimmend, sondern für seinen *gesamten* Denkweg, auch wenn seit der zweiten Auflage seines Hauptwerkes ein immer stärker zunehmendes Interesse an zeitgenössischen naturwissenschaftlichen (dabei v.a. an physiologischen) bzw. materialistischen Erklärungsmustern bei Schopenhauer erkennbar ist.⁵

² Berkeley's Idealismus ist für Schopenhauer von großer Bedeutung und markiert für ihn eine entscheidende Etappe der idealistisch-transzendentalen Denktradition zwischen Descartes und Kant. Gerade in Berkeley's Idealismus steigert sich für Schopenhauer der Idealismus Descartes' zum „eigentlichen Idealismus“. Dazu sagt Schopenhauer im Anschluß an seine o.a. Herausstellung Descartes' als des Vaters der neueren Philosophie: „Auf diesem Wege weiter gehend gelangte, nicht lange darauf, Berkeley zum eigentlichen *Idealismus*, d.h. zu der Erkenntniß, daß das im Raum Ausgedehnte, also die objektive, materielle Welt überhaupt, als solche, schlechterdings nur in unserer *Vorstellung* existiert, und daß es falsch, ja absurd ist, ihr, als *solcher*, ein Daseyn außerhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen [...]. Diese sehr richtige und tiefe Einsicht macht aber auch eigentlich Berkeley's ganze Philosophie aus: er hatte sich darin erschöpft.“ (W II, 5)

³ Vgl. W II, 4.

⁴ Vgl. zu Schopenhauers Stellung zum Idealismus u.a. C. G. Bähr, *Schopenhauer / 1857*, S. 12 ff.; T. Bohinc, *Entfesselung / 1989*, S. 125 ff.; D. W. Hamlyn, *Schopenhauer / 1980*, S. 63 ff.; H. Hasse, *Schopenhauer / 1926*, S. 430 f., *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913*, S. 166 ff.; C. Janaway, *Self and World / 1989*, S. 140 ff. u. 147 ff.; B. Magee, *The Philosophy of Schopenhauer / 1983*, S. 73 ff.; R. Malter, *Schopenhauers Transzendentalismus / 1985*; W. Schulz, *Bemerkungen / 1967*, S. 304 u. 321; J. Volkelt, *Schopenhauer / 1923*, S. 47 f., 55, 68 f., 74 f.

⁵ Darauf verweist zu Recht R. Malter in *Schopenhauer / 1991*; R. Malter schreibt: „[...] [G]enerell [ist] festzuhalten, daß Schopenhauer den in der ersten Auflage des Hauptwerkes eingenommenen transzendental-idealistischen Standpunkt nach 1818 immer ausdrücklich beibehalten hat.“ (S. 66) Vgl. dazu auch die folgende, sehr pointierte Feststellung von J. Volkelt in *Schopenhauer / 1923*: „Hier möge auch die [...] Bemerkung eine Stelle finden, daß nicht nur [...] seine im *ersten* Bande des Hauptwerkes enthaltene Jugendphilosophie den subjektiven Idealismus lehrt, sondern daß er diesen *sein ganzes Leben vertreten* hat. [...]. Nur so viel ist zuzugeben, daß in seiner späteren Zeit an seiner Philosophie *solche* Seiten zu stärkerer Ausbildung gelangen, die mit dem subjektiven Idealismus unvereinbar sind [...]. Aber von einem Verlassen des Bodens des subjektiven Idealismus ist auch in spätem Alter bei ihm kein Rede.“ (S. 80 f.)

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

Den in seinen Augen für die philosophische Reflexion basalen Idealismus versteht Schopenhauer, wie besonders deutlich aus dem § 13 von P I (*Noch einige Bemerkungen zur Kantischen Philosophie*) hervorgeht, im Anschluß an Kant als „*Transscendentalphilosophie*“ (P I, 87) bzw. als „*transscendentalen Idealismus*“ (P I, 87). Wie der § 13 von P I ebenfalls deutlich macht, versteht Schopenhauer unter ‚*Transzendentalphilosophie*‘ dasselbe wie Kant in der *KdV*, denn er begreift „*transscendental*“ bei und mit Kant als

„[...] die Anerkennung des Apriorischen und daher bloß Formalen in unserer Erkenntniß, *als eines solchen*; d.h. die Einsicht, daß dergleichen Erkenntniß von der Erfahrung unabhängig sei, ja, dieser selbst die unwandelbare Regel, nach der sie ausfallen muß, vorschreibe; verbunden mit dem Verständniß, warum solche Erkenntniß dies sei und vermöge; nämlich weil sie die *Form* unsers Intellekts ausmache; also in Folge ihres subjektiven Ursprungs“ (P I, 87)⁶

Schopenhauer versteht mithin wie Kant unter Transzendentalphilosophie die Auffassung der Beziehung zwischen Bewußtsein und Seiendem, welche das Bewußtsein zur *formalen* Bedingung der Möglichkeit der Gegenständlichkeit von Seiendem macht.⁷ Gleichwohl ist an dieser Stelle zu betonen, daß Schopenhauer, auch wenn er unter Transzendentalphilosophie grundsätzlich dasselbe versteht wie Kant, mit seinem Transzendentalismus im Gegensatz zu demjenigen Kants *nicht* die Beantwortung der Frage verfolgt, wie ‚synthetische Urteile a priori‘ möglich sind, sondern die „Untersuchung des Erkenntnißvermögens und seiner Gesetze“ (HN III, 220). Zwar geht Schopenhauer in seinem Transzendentalismus wie Kant davon aus, daß es in der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft synthetische Urteile a priori gibt (vgl. u.a. W I, 570), doch spielen sie für ihn eine wesentlich geringere Rolle. Letzteres ergibt sich daraus, daß er im Gegensatz zu Kant *neben* der durch das Urteil verbürgten Gegenstandserkenntnis eine anschauliche Gegenstandserkenntnis ansetzt und letztere sogar als *primär* begreift. Gleichwohl geht es Schopenhauer wie Kant in seinem Transzendentalismus um die Erschließung der *apriorischen Bedingungen* der Gegenstandserkenntnis. Der Geltungsanspruch der letzteren wird

⁶ Vgl. zu Kant die Einleitung in die *KdV*. Hier nennt er „[...] alle Erkenntniß *transscendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“ (B 25; vgl. A 11 f.)

⁷ Darauf verweist auch R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 65; vgl. auch P. Welsen in *Schopenhauer / 1995*, S. 160 f.

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

dabei von Schopenhauer (im Anschluß an Kant) selbstverständlich vorausgesetzt. Gerade dieser von Schopenhauer als selbstverständlich vorausgesetzte Geltungsanspruch der a priori-Bedingungen wird von Nietzsche radikal in Frage gestellt. Nietzsche geht im Rahmen seiner im *Kern* bereits in *Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* zu findenden Erkenntniskritik, die an Kants Transzendentalphilosophie (wie Nietzsche sie vor allem durch Schopenhauer kennengelernt hat), und an F. A. Langes *Geschichte des Materialismus* (1. Auflage, 1866) etc. anknüpft, davon aus, daß alle für apriori gehaltenen Ordnungsstrukturen einverleibte Irrtümer (vgl. u.a. GM I, 11 / KGW VI / 2, S. 18 ff.) sind, die eine Welt des Seienden imaginieren, und daß es in Wirklichkeit nur ein ‚Werden‘ bzw. das Spiel der Interpretationen gibt (vgl. MA 19 / KGW IV / 2, S. 36 f. und 16 / KGW IV / 2, S. 32 ff.).

II. 1. 2 Schopenhauers zweifacher Transzendentalismus

Insofern das empirische Bewußtsein zwei Dimensionen umfaßt, nämlich das Bewußtsein anderer Dinge und das Selbstbewußtsein, gliedert sich Schopenhauers Transzendentalismus als Wissenschaft von den formalen, nicht-empirischen Ermöglichungsbedingungen der Objekthaftigkeit der Objekte in *zwei* Teile.

Der erste, im ersten Buch der *WWV* zu findende Teil reflektiert auf die Entitäten der gegebenen Welt unter dem Gesichtspunkt ihres Vorstellenseins und auf die formale Ermöglichungsbedingung ihrer Objekthaftigkeit, das Bewußtsein anderer Dinge. Dieser Teil des Transzendentalismus läßt sich als ‚Transzendentalismus der Vorstellung‘ bezeichnen.⁸ Er ist das Analogon zu Kants Transzendentalphilosophie in der Transzendentalen Ästhetik und in der Transzendentalen Analytik in der *Kritik der reinen Vernunft*. Gleichwohl ist anzumerken, daß Schopenhauer, wie schon angedeutet, Kants Transzendentalphilosophie, *vor allem* wie sie in der Transzendentalen Analytik der *KdV* zum tragen kommt, in vielen zentralen Punkten *erheblich* modifiziert, insofern er die Kategorien (mit Ausnahme der Kausalität) als

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

„blinde Fenster“ (W I, 529) begreift bzw. gleich ‚zum Fenster hinauswirft‘ (vgl. W I, 531), das Kernstück der Transzendentalen Analytik, die Transzendente Deduktion, nicht explizit thematisiert, „Verstand“ und „(theoretische) Vernunft“ erheblich anders als Kant bestimmt bzw. in Beziehung zueinander setzt etc.⁹

Der im zweiten Buch der *WWV* explizierte zweite Teil reflektiert auf die dem Leib-Subjekt (bloß noch rudimentär vorstellungs- bzw. objekthaft) gegebene Willenshaftigkeit der Entität Leib bzw. auf die Willensbestimmtheit des reflektierenden (Leib-)Subjekts und auf das Selbstbewußtsein als deren formaler

⁸ R. Malter führt diesen Begriff in *Schopenhauer / 1991*, u.a. S. 65 ff. ein.

⁹ Ob Schopenhauers Transzendentalismus der Vorstellung, also seine im ersten Buch der *WWV* vorgelegte ‚Erkenntnistheorie‘ in Kontinuität zur Transzendentalphilosophie Kants steht, wird in der Schopenhauer-Rezeption sehr unterschiedlich bewertet. R. Malter, J. Salaquarda und einige andere, dabei besonders B. Dörflinger und C. Janaway, gehen trotz aller von Schopenhauer vorgenommenen Modifikationen *prinzipiell* von dieser Kontinuität aus; so stellt B. Dörflinger eingangs seines Aufsatzes *Zur Erkenntnisbedeutung des Ästhetischen / 1990* folgendes fest: „Trotz Schopenhauers ausführlicher Kritik an der Kritischen Philosophie Kants [...] ist seine eigene Lehre, wie er selbst betont, jener tief verpflichtet. [...] Bezogen auf Schopenhauers Hauptwerk, ist seine Nähe zu Kant [...] besonders in der ersten Betrachtung der Welt als Vorstellung offenkundig. Unterschiede bestehen, allgemein gesprochen, in der Zuordnung der apriorischen Bedingungen der Erfahrung zur intellektuell mittelbaren oder zur anschaulich unmittelbaren Erkenntnisart.“ (S. 68) Siehe dazu auch die folgende pointierte, auf die *WWV* bezogene Feststellung von C. Janaway in *Self and World / 1989*: „[...] Schopenhauer’s great book presents itself to the reader as falling fairly squarely within a Kantian frame of reference. Not only the lengthy Appendix, but the opening book, where Schopenhauer presents a transcendental idealist account of the world as representation, leave no doubt about the work’s Kantian origins.“ (S. 34). In ähnlicher Weise äußert sich J. Salaquarda z.B. in seinen Arbeiten *Schopenhauer / 1996*, S. 8 und *Kritik der Transzendentalphilosophie / 1985*, S. 30 ff. und R. Malter in seinem Buch *Schopenhauer / 1991*, S. 65 f. u.ö. –

Demgegenüber wird die Kontinuität der ‚Erkenntnistheorie‘ Schopenhauers zur Transzendentalphilosophie von vielen Interpreten in Frage gestellt. So stellt R. Richter in seiner von Kuno Fischer betreuten Dissertation *Schopenhauers Verhältnis zu Kant / 1893* im Rahmen seiner Analyse der Erkenntnistheorie Schopenhauers folgendes heraus: „In der That scheint Schopenhauer auf den ersten Anblick zahlreiche Lehren seines Idealismus [...] mit seinem Meister gemein zu haben, [...] dass Raum, Zeit und Causalität zu den subjectiven Formen der Erkenntnis gehören u.a.m. [...]. Sieht man dann aber auf den *Zusammenhang*, in dem all dies Gemeinsame steht, auf die *Ausführungen*, die es erläutern oder allererst hervorbringen sollen, so zeigt es sich so durchtränkt von dem es umspülenden Gedankenmeer, so bis zur Unkenntlichkeit gesättigt mit dessen individueller Färbung, dass trotz äußerer Ähnlichkeit in den Conturen, fast alles mehr oder minder *unkantisch* anzusprechen ist“ (S. 132); letzteres konkretisiert R. Richter dahingehend, daß Schopenhauer ‚vollständig die transzendente Methode verkenne‘ (vgl. S. 160 f.). –

Vgl. weiterhin zur Frage des Verhältnisses von Kants Transzendentalphilosophie und Schopenhauers Erkenntnistheorie neben der schon genannten Literatur z.B. L. Baumann, *Theorie der Gegenstandserkenntnis / 1990*; P. Welsen, *Schopenhauer / 1995*; W. Weimer, *Aporie / 1977* u. *Schopenhauer / 1982*, v.a. S. 11-32.

Ermöglichungsbedingung.¹⁰ Die Existenz dieses Transzendentalismus, der sich als ‚Transzendentalismus des Selbstbewußtseins‘ bezeichnen läßt¹¹, ist zu betonen, und zwar angesichts der an späterer Stelle noch ausführlich darzustellenden und zurückzuweisenden, in der Schopenhauer-Rezeption weitverbreiteten, gerade auch für Nietzsches Schopenhauer-Interpretation bestimmenden – *falschen* – These, Schopenhauer gehe von einer schlechthin unmittelbaren ‚Erkenntnis‘ des Willens im Selbstbewußtsein aus. Dieser Transzendentalismus stellt den Ausgangspunkt für Schopenhauers Metaphysik des Willens dar, gleichwohl führt, wie an späterer Stelle ausführlich darzulegen ist, *erst die* von dieser Basis ausgehende, das Ding an sich bzw. das vorstellungsverschiedene Wesen des Leibes und der Welt als „Wille“ *deutende Vernunft* zur Metaphysik.¹²

Im übrigen hat auch die in vorliegender Arbeit als zweite Stufe der Willensmetaphysik aufgefaßte Ideenlehre Schopenhauers eine transzendentalistische Komponente, insofern auch sie von der Beziehung zwischen Bewußtsein und Seiendem (Idee) ausgeht, bei der das Bewußtsein als formale Bedingung der Möglichkeit des Gegebenseins von Seiendem fungiert. Hierauf kann allerdings erst an späterer Stelle eingegangen werden.

II. 2. Schopenhauers Explikation des Transzendentalismus der Vorstellung

II. 2. 1 Die systematische Priorität des Vorstellungstranszendentalismus

Entscheidend ist für Schopenhauer, daß der philosophische Reflexionsprozeß des nach dem Was der Welt fragenden Subjekts mit demjenigen Transzendentalismus

¹⁰ Auf die Frage, inwieweit Schopenhauers Transzendentalismus des Selbstbewußtseins wie überhaupt seine Darlegungen im zweiten Buch der WWV in der Kontinuität Kants stehen, ist an späterer Stelle zurückzukommen.

¹¹ Vgl. dazu R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 65 ff.

¹² In *diesem* und *nur* in diesem Sinne läßt sich sagen, daß Schopenhauer den Transzendentalismus bzw. den kritizistischen Standpunkt im Rahmen seiner Metaphysik überschreitet. Gleichwohl führt dieses Überschreiten nicht zu einem Rückfall *hinter* Kant bzw. in die dogmatisch-transzendente Metaphysik, insofern aus Schopenhauers Sicht (gegen Kant)

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

beginnen muß, der die Entitäten der gegebenen Welt unter dem Gesichtspunkt ihres Vorstellungseins zum Thema hat. Denn für Schopenhauer ist es ein vorauszusetzendes Faktum, daß sich das reflektierende Subjekt, sobald es nach der ihn bedrängenden Bedeutungshaftigkeit der gegebenen Welt fragt, eo ipso der Welt als Vorstellung zuwendet und hofft, durch seine transzendente Analyse der Welt unter dem Gesichtspunkt ihres Vorstellungseins auf die von ihm sehnlich erwartete Lösung der Was-Frage zuzusteuern. Im übrigen ist aus Schopenhauers Sicht zu konstatieren, daß das reflektierende Subjekt der Selbstverständlichkeit zum Trotz, mit der es dieser Analyse den *systematischen* Vorrang vor jeder anderen möglichen transzendentalistischen Betrachtung einräumt, eine Ahnung davon hat, daß es durch sie keine Antwort auf die Was-Frage erhalten wird (vgl. u.a. W I, 5).¹³

II. 2. 2 Die Subjekt-Objekt-Korrelation als die allgemeinste Form *aller Erfahrung*

Das Erste, was dem Subjekt aufgeht, wenn es sich mit seiner Frage nach dem Was der gegebenen Welt wie von selbst an die Entitäten der gegebenen Welt im Hinblick auf ihr Vorstellungsein wendet, ist ein Faktum, das sowohl für den Vorstellungstranszendentalismus als auch für den Transzendentalismus des Selbstbewußtseins grundlegend ist, nämlich das *erst-letzte Faktum*, daß *alles*, was 'ist', nur insofern überhaupt 'ist', als es *Vorstellung für* sein erkennendes Bewußtsein ist, daß also Vorstellung-Sein und Sein zusammenfallen. In diesem Sinne hebt Schopenhauer in W I an:

das Ding an sich das in der Welt selbst enthaltene, also nicht am Leitfaden des Satzes vom Grunde ableitbare *Wesen* der Welt ist.

¹³ Grundlegend für den systematischen Vorrang des Vorstellungstranszendentalismus sind R. Malters Ausführungen v.a. in *Schopenhauer / 1991*, S. 67 ff. Vgl. darüber hinaus v.a. H. Hasse, *Schopenhauer / 1926*, S. 172 ff. u. 431; A. Philonenko, *Schopenhauer / 1980*, S. 38; J. Volkelt, *Schopenhauer / 1923*, S. 62 ff., 64 f., 69 f., 75 ff.

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

„Die Welt ist meine Vorstellung:‘ - dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektirte abstrakte Bewußtseyn bringen kann: und thut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten.“ (W I, 3)

Diese Einsicht impliziert für Schopenhauer, daß es gleichermaßen falsch ist, vom bloßen Objekt (vgl. W I, 32 – 37; ferner: W II, 14 – 22, 346 ff., 355 f.)¹⁴ wie vom

¹⁴ Für Schopenhauer steht fest, daß der Ausgang vom Objekt bzw. der Materialismus „die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts“ (W II, 356) ist. – Auf diesem Hintergrund ist es problematisch, wenn A. Schmidt in *Schopenhauer und Materialismus / 1979* darlegt, daß Schopenhauers Argumentation insgesamt, dabei besonders mit ihrer ‚objektiven Betrachtung des Intellekts‘, d.h. dessen Thematisierung als Gehirn bzw. als Epiphänomen der Materie, Idealismus und Materialismus als ‚gleichberechtigte Aspekte‘ (vgl. S. 51) gelten lasse, ja den transzendentalen Ansatz materialistisch ‚revidiere‘ (vgl. S. 49 f.) oder ‚von innen sprengt‘ (vgl. S. 50) und dergestalt in einen ‚Zirkel‘ (vgl. v.a. S. 51 u. 60) gerate. (Vgl. zu dieser Position A. Schmidts auch seine Bücher *Religionsphilosophie / 1986*, v.a. Teil III, S. 88 – 124 und *Idee und Weltwille / 1988*, wo er u.a. von einem „kryptomaterialistischen Grundzug“ (S. 90) der Philosophie Schopenhauers spricht.) – Kritisch zu bewerten ist in diesem Zusammenhang auch die von V. Spierling in seiner Dissertation *Schopenhauers Selbstmißverständnis / 1977* vertretene Position, daß Schopenhauer in seinem System einem ‚transzendentalistischen Selbstmißverständnis‘ erliege, insofern er zwar eine idealistische, Kant verpflichtete Position ‚vorgebe‘ (vgl. S. 83), jedoch die transzendentalistischen Voraussetzungen der Welt zugleich als ihre materialistischen Resultate denke (also die ‚subjektive Betrachtung des Intellekts‘ durch die ‚objektiv-genetische Betrachtung des Intellekts‘ realativiere (vgl. v.a. S. 104), ja sogar fundiere (vgl. v.a. S. 110)) und dergestalt in den nach E. Zeller benannten „Zirkel“ (S. 104) gerate, auch wenn er „[...] im Bunker seines transzendentalistischen Selbstverständnisses vom Knall eigener idealistischer Zerstörungen nichts hören will.“ (S. 106) Diese nicht haltbare Position V. Spierlings (und A. Schmidts) findet sich u.a. auch in K. W. Wilhelms Studie *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung / 1994* (vgl. bes. S. 112-115 u. 116 ff.) und noch deutlicher deutlicher in W. Meyers Arbeit *Das Kantbild Schopenhauers / 1995* (vgl. v.a. S. 63-74). Im übrigen hat die Auffassung, daß Schopenhauers Philosophie (v.a. in Gestalt der doppelten Betrachtung des Intellekts) auf einen ‚Zirkelschluß‘ hinausläuft, eine lange Vorgeschichte, denn sie reicht zurück bis zu R. Seydels Preisschrift *Schopenhauers System / 1857* (vgl. S. 69) und R. Hayms Arbeit *Arthur Schopenhauer / 1864* (S. 42) sowie E. Zellers Abhandlung *Geschichte / 1873* (vgl. S. 885). Gegenüber dieser falschen Auffassung ist festzuhalten, daß Schopenhauer immer von der *Priorität* des transzendentalistischen Standpunktes ausgeht.

A. Schmidts Gewährsmann, J. Volkelt, der im Rahmen seiner Analyse des Satzes ‚Die Welt ist meine Vorstellung‘ in *Schopenhauer / 1927* zunächst von einer „erheblichen Abschwächung und Verunreinigung“ (S. 86) des idealistischen Ansatzes Schopenhauers durch seine „*Neigung zum Materialismus*“ (S. 86) spricht, kommt im Gegensatz zu A. Schmidt, V. Spierling und anderen zu dem folgendem, Schopenhauers idealistischer Grundposition gerecht werdenden Ergebnis: „Um Schopenhauer gerecht zu werden, muß ich noch hinzufügen, daß auch dort, wo er seine materialistisch gerichteten Gedanken ausspricht, der Phänomenalismus [bzw. der Ausgang vom Subjekt] als das Überwiegende hervorblickt.“ (S. 87) Noch deutlichere Worte findet J. Salaquarda in seinem Aufsatz *Leib / 1994* – hier heißt es: „[...] Schopenhauer [räumt besonders in W II] ein, daß auch ‚der Materialismus seine Berechtigung‘ habe. Aber er [nämlich Schopenhauer] fügt auch hinzu, daß er vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus aus korrigiert werden [...]“ (S. 44) müsse. Vgl. auch seine folgende pointierte Äußerung in der Einleitung zu seinem Sammelband *Schopenhauer / 1985*: „In seiner Grundposition war Schopenhauer [...] ein dezidierter transzendentaler Idealist und hat die Naivität eines metaphysischen Materialismus verworfen.“ (S. 12, Anm. 30) Analog dazu

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

bloßen Subjekt (vgl. W I, 37 - 40; ferner: Vo. I, 514 ff.) auszugehen. Schopenhauer betont *ausdrücklich*, daß er von der Vorstellung in dem Sinne ausgeht, daß sie *beides* umfaßt, Subjekt *und* Objekt bzw. Träger *und* – mit diesem korrelierenden – Inhalt des Bewußtseins; vgl. dazu Schopenhauer im §en 7 von W I:

„[...] [W]ir [gehen] weder vom Objekt noch vom Subjekt aus[, sondern von der *Vorstellung*, als erster Thatsache des Bewußtseyns, deren erste wesentliche Grundform das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist [...].“ (W I, 40; vgl. W II, 30)¹⁵

Für Schopenhauer bedeutet, ‚idealistisch‘ oder ‚subjektiv‘ bzw. ‚transzendentalistisch‘ vorzugehen, von einem Erkennenden auszugehen, nämlich dem Subjekt bzw. dem Träger des Bewußtseins, das als notwendiges Korrelat a priori bezogen ist auf ein von ihm grundsätzlich verschiedenes Objekt bzw. einen von ihm prinzipiell differierenden Inhalt seines Bewußtseins. Insofern das Subjekt als Träger des Bewußtseins nur dann ein Träger sein kann, wenn es mit einem Objekt korreliert, also tatsächlich ein mit ihm korrelierendes Objekt ‚trägt‘, stellt Schopenhauer fest: „Ein Bewußtseyn ohne Gegenstand ist kein Bewußtseyn“ (W II, 17).¹⁶

Für Schopenhauer steht fest, daß die Subjekt-Objekt-Korrelation die auf *alle Klassen von Gegenständen sich beziehende allgemeinste, den anderen apriorischen*

spricht R. Malter in *Schopenhauer / 1991* ausdrücklich davon, daß durch die dem Materialismus verpflichteten Überlegungen Schopenhauers die „Präponderanz“ (S. 70, Anm. 3) der transzendentalistischen Ausgangsposition nicht beeinträchtigt werde (vgl. bes. auch S. 268 ff.). (Vgl. weiterhin zum Vorrang des transzendental-idealistischen Standpunktes in Schopenhauers Philosophie u.a. W. Weimer, *Aporie / 1977*, S. 330 ff. u. Y. Kamata, *Platonische Idee / 1989*, S. 85.) –

Generell ist festzuhalten, daß das Problem des Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und Materialismus seit langem eines der wichtigsten Themen der Schopenhauer-Rezeption ist (vgl. neben der schon genannten Literatur u.a. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem III / 1920*, S. 427 ff.; H. Hasse, *Schopenhauer / 1926*, S. 169-172; M. Koßler, *Empirische und christliche Ethik / 1999*, S. 427 ff.; H. Naegelsbach, *Das Wesen der Vorstellung / 1927*, S. 75 ff.; W. Quenzer, *Der metaphysische Zirkel / 1966*); im übrigen ist eine der ersten Schopenhauer-Monographien, nämlich A. Cornill, *Übergangsformation / 1856* diesem Thema gewidmet.

¹⁵ Hierbei ist zu betonen, daß er das Identitätssystem kategorisch ablehnt (vgl. u.a. W I, 30 f.); siehe dazu u.a. C. Janaway, *Self and World / 1989*, S. 119 f.

¹⁶ Mithin ist es problematisch, wenn A. Schmidt in seiner Studie *Schopenhauer und Materialismus / 1979* im Anschluß an die von ihm zu Recht als „sorgfältige Studie“ (S. 51) bezeichnete Schopenhauer-Monographie von J. Volkelt (*Schopenhauer / 1923*) im Hinblick auf die Erkenntnistheorie und besonders den ersten Satz von W I ‚Die Welt ist meine Vorstellung‘ den ‚Phänomenalismus‘ vom ‚Korrelativismus‘ (sowie vom ‚Materialismus‘) trennt (vgl. S. 51 ff.). Auch ist es problematisch, wenn A. Schmidt im Anschluß an J. Volkelt davon ausgeht, daß Schopenhauer in W II eine „Selbstkorrektur“ (S. 52) vornehme und die ‚korrelativistische Position‘ gegenüber W I verstärke. Wie zuvor gezeigt, geht Schopenhauer von vornherein davon aus, daß der ‚subjektive‘ bzw. ‚transzendentalistische‘ Ausgangspunkt

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

Bedingungen vorgeordnete Form aller möglichen Erfahrung ist und gerade insofern eine „Wahrheit a priori“ (W I, 3) ausmacht. Schopenhauer fährt fort:

„Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgesprochen werden kann, so ist es diese: denn sie ist die Aussage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner, als alle andern, als Zeit, Raum und Kausalität ist denn alle diese setzen jene eben schon voraus, und wenn jede dieser Formen, welche alle wir als so viele besondere Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannt haben, nur für eine besondere Klasse von Vorstellungen gilt; so ist dagegen das Zerfallen in Objekt und Subjekt diese gemeinsame Form aller jener [vier] Klassen [...]. Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese [...].“ (W I, 3)

Die Tatsache, daß die Subjekt-Objekt-Korrelation die *allgemeinste*, den Formen des Satzes vom Grunde über- bzw. vorgeordnete Form ist, bedeutet im übrigen *nicht*, daß diese Formen auf die Subjekt-Objekt-Korrelation zurückgeführt werden könnten, sondern nur, daß diese im Gegensatz zu jenen für *alle* Objekte gilt. Im übrigen ist in Schopenhauers Rede von der ‚Subjekt-Objekt-Korrelation‘ auch impliziert, daß sich Subjekt und Objekt nicht auseinander (z.B. am Leitfaden der Kausalität) ableiten lassen.¹⁷

den Ausgang von der Subjekt-Objekt-Korrelation *impliziere*. Beide stehen keinesfalls im Widerspruch oder in einer Spannung zueinander!

¹⁷ In diesem Sinne stellt C. Janaway in seinem Buch *Self and World / 1989* fest: Schopenhauers „[...] procedure is to begin from the notion of subject and object as correlates, each distinct from and presupposing the other, and connected, not by any form of the principle of sufficient reason, but by the relation ‘is there for’ [...].“ (S. 153) –

Vgl. zum Subjekt-Objekt-Bezug v.a. J. E. Atwell, *Character of the World / 1995*, v.a. S. 32-38; H. Hasse, *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913*, S. 12 f.; C. Janaway, *Self and World / 1989*, S. 117-139; B. Magee, *The Philosophy of Schopenhauer / 1983*, S. 105 ff.; R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 69-72; A. Philonenko, *Schopenhauer / 1980*, S. 43 ff.; W. Weimer, *Schopenhauer / 1982*, S. 72.

II. 2. 3 Das Subjekt des Erkennens¹⁸

Die erste Betrachtung hat dem nach dem Was der Welt fragenden Subjekt gezeigt, daß das Subjekt *ohne* die spezifischen, den Satz vom Grund realisierenden Erkenntnisvermögen die (gleichwohl nur formale) Bedingung der Möglichkeit des Objekts *als solchem*, nämlich des Objekt *vor* seiner konkret-individuellen formalen Verfaßtheit durch den Satz vom Grund, ist und umgekehrt. Bedenkt man, daß das Subjekt mittels seiner Erkenntnisvermögen die *konkrete*, nämlich raumzeitlich-individuelle formale Verfassung (anders gesagt: die Satz-vom-Grund-Verfassung) des Objekts generiert, ohne daß dadurch das Subjekt selber in irgendeiner Weise konkret bestimmt wird, erhellt, daß das Objekt in formaler Hinsicht *erheblich* mehr durch das Subjekt als das Subjekt durch das Objekt bestimmt wird. Insofern das Subjekt formal schon immer die konkrete bzw. individuelle formale Bestimmtheit oder Verfassung des Objekts entworfen hat, ohne selbst dadurch auch nur im mindesten konkret formal bestimmt bzw. bestimmbar zu sein, läßt es sich als „Träger der Welt“ (W I, 5), d.h. als der ‘Träger’ der (unabgeschlossenen) Ganzheit der Objekte bezeichnen, auch wenn es ohne die *faktische* Existenz des *Ge*-tragenen, also ohne das Objekt überhaupt, kein Träger sein könnte.¹⁹ Das Subjekt des Erkennens kann sich selbst nicht erkennen und sich dergestalt gerade nicht konkret-individuell bestimmen, da in seinen Augen jedes zu erkennende Objekt ein erkennendes Subjekt voraussetzt, während sich eine sich selbst zum Objekt machen könnende erkennende Subjektivität in einem progressus in infinitum verlieren würde.²⁰ Das Gesichtsfeld der erkennenden Subjektivität ist demnach auf die Sphäre des Objekts beschränkt. Dazu Schopenhauer:

¹⁸ Generell ist hier darauf hinzuweisen, daß Schopenhauer folgerichtig in dem die Vorstellung analysierenden Transzendentalismus davon absieht, daß das Erkenntnissubjekt mit seinem wollenden Selbst zu einer (aus Subjekt und Objekt zusammengesetzten, also nicht schlechthin einfachen) Einheit, zu einem ‘*Ich*’ verbunden ist. Diese Tatsache ist für das reflektierende Subjekt im Horizont des die Vorstellung analysierenden Transzendentalismus nur unterschwellig als (unterdrücktes wie auch als ein gegen seine Unterdrückung opponierendes) Gefühl präsent.

¹⁹ In diesem Sinne ist die von K. W. Wilhelm in seiner Studie *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung / 1994* vertretene Auffassung zurückzuweisen, daß Schopenhauer im Gegensatz zur idealistischen Denktradition seit Descartes das Schwergewicht innerhalb der Subjekt-Objekt-Korrelation letzten Endes auf die Seite des Objekts verlagere (vgl. S. 132 f.).

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

„Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das *Subjekt*.“ (W I, 5)

Jeder Erkennende ist darauf beschränkt, sich faktisch als erkennende Subjektivität vorzufinden, sich im Vollzug seines Erkennens faktisch als ‘Träger der Welt’ zu erfahren, ohne daß er sein sich ihm faktisch erschließendes ‘Sein’ als Welt-‘Träger’ konkret bestimmen könnte. Daher sagt Schopenhauer:

„Als dieses Subjekt findet Jeder sich selbst, jedoch nur sofern er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntniß ist.“ (W I, 5)

Vgl. dazu die ausführlichere Darstellung Schopenhauers in Vo. I, S. 464:

Das „[...] vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens kann nie selbst wieder *erkannt*, selbst wieder sein *Objekt* werden; weil es das nothwendige Korrelat und daher die Bedingung alles Erkennens ist. Daher ist *das Erkennen des Erkennens* unmöglich. Das Erkennen ist die erste und unzertrennliche Grundbestimmung des Bewußtseins, von der es sich nicht los machen kann, um solche nun erst als etwas hinzukommendes ihm fremdes zu erkennen. [...]. ‘Ich erkenne’ ist ein analytischer Satz: denn vom Ich ist das Erkennen unzertrennlich, ist sein einziges wesentliches Prädikat.“ (Vo. I, S. 464)

So wird einsichtig, daß aus Schopenhauers Perspektive jede konkrete bzw. raumzeitlich-individuelle Bestimmtheit oder Verfaßtheit auf den *Objekt*-Pol der Subjekt-Objekt-Korrelation beschränkt ist und daß das Sein der erkennenden Subjektivität *vor* den Formen anzusetzen ist, durch die die konkret-individuelle Verfassung der Erkenntnisobjekte bestimmt ist, und zwar als deren Voraus-Setzung. In diesem Sinne konstatiert Schopenhauer im Hinblick auf das Subjekt:

„Das Subjekt [...], das Erkennende, nie Erkannte, liegt [...] nicht in diesen [d.h. die konkrete Verfassung des Objekts generierenden] Formen, von denen selbst es vielmehr immer schon vorausgesetzt wird: ihm kommt also weder Vielheit, noch deren Gegensatz, Einheit, zu.“ (W I, 6)

Demnach läßt sich sagen, daß die Welt als Vorstellung zwei Hälften hat, von denen die eine durch das qua Satz vom Grund apriorisch-formal bestimmte Objekt, die andere durch das außerhalb des Gravitationsfeldes des Satzes vom Grunde liegende Subjekt gebildet wird (vgl. W I, 6).

²⁰ Vgl. zur Unerkennbarkeit des Erkenntnissubjekts v.a. R. Malter, *Schopenhauer* / 1991, S. 76 ff. und J. Volkelt, *Schopenhauer* / 1923, S. 89 ff.

II. 2. 4 Die „Wurzel“ der ‘Gestaltungen’ des Satzes vom zureichenden Grund

Nicht die Subjekt-Seite, sondern einzig und allein die Objekt-Seite der Subjekt-Objekt-Korrelation ist durch den ‘Satz vom zureichenden Grund’ a priori formal verfaßt.²¹ Den ‘Satz vom Grund’ faßt Schopenhauer (am Anfang der zweiten Auflage) seiner Dissertation zunächst vorläufig im Hinblick auf Wolff so allgemein wie möglich:

„Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit. Nichts ist ohne Grund, warum es sei.“ (G II 5)

Präziser läßt sich das von Schopenhauer angeführte lateinische Zitat folgendermaßen übersetzen: „Nichts ist ohne Grund, warum es sei und nicht vielmehr nicht sei.“²²

Geht es darum, den allgemeinen Sinn, d.h. die „Wurzel“ (G II, 90) dieses Satzes, zu erhellen, ist es daher notwendig, die durch den Satz vom Grund formal verfaßte *Objekt*-Seite der Subjekt-Objekt-Korrelation für sich zu betrachten bzw. den Subjekt-Pol dieser Korrelation auszublenden und auf dieser Basis die Reflexion einer dem transzendentalen Anspruch Genüge leistenden, also gesetzlichen Freilegungsmethode zu unterwerfen. Diese gesetzliche Freilegungsmethode muß dabei nach Schopenhauer die Vernunft-Reflexion dazu anleiten, zu einem abstrakt-begrifflichen Ausdruck für die Wurzel des Satzes vom Grund zu kommen. Da sich die Wurzel zwar abstrakt-begrifflich fassen läßt, damit aber noch keineswegs erschöpfend bestimmt ist, muß sie die Vernunft-Reflexion darüber hinaus dazu veranlassen, dieses abstrakt formulierte Grund-Schema anhand ihrer unterschiedlichen Konkretionen zu verdeutlichen. Dementsprechend bestimmt Schopenhauer die gesetzliche Freilegungsmethode als eine *doppelgesetzliche*, nämlich als das Zusammenspiel des Gesetzes der „*Homogenität*“ (G II, 1) und des der „*Spezifikation*“ (G II, 1).²³ Beide Gesetze spricht Schopenhauer im ersten – der Methoden-Reflexion gewidmeten – Paragraphen seiner Dissertation an:

²¹ Grundlegend für die Interpretation des ‚Satzes vom Grund‘ im Sinne Schopenhauers sind R. Malters dezidierte Ausführungen in *Schopenhauer / 1991*, S. 81ff.; vgl. weiterhin u.a.: D. Hamlyn *Schopenhauer / 1980*, Kap. 2, S. 10 ff., H. Hasse, *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913*, S. 102 ff.; M. Kofler, *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 86 ff. sowie J. Volkelt, *Schopenhauer / 1923*, S. 94 ff.

²² Darauf verweist bereits U. Pothast in *Schopenhauer und Beckett / 1982*, S. 34.

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

„Das Gesetz der *Homogenität* heißt uns, durch Aufmerken auf die Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen der Dinge, Arten erfassen, diese eben so zu Gattungen, und diese zu Geschlechtern vereinigen, bis wir zuletzt zum obersten, Alles umfassenden Begriff gelangen. [...] Das Gesetz der *Spezifikation* drückt Kant [...] so aus: *entium varietates non temere esse minuendas*. Es heischt nämlich, daß wir die unter einem vielumfassenden Geschlechtsbegriff vereinigten Gattungen und wiederum die unter diesen begriffenen, höhern und niederen Arten wohl unterscheiden [...].“ (G II, 1 f.)

Die Wurzel der verschiedenen ‘Gestaltungen’ des Satzes vom zureichenden Grund läßt sich folgendermaßen formulieren (keineswegs jedoch erschöpfend bestimmen): Schlechthin *jedes* Vorgestellte oder *jedes* Objekt, das *für* ein vorstellendes Subjekt ‘ist’, kann dann für dieses und somit überhaupt ‘sein’, wenn es bereits vor jeder Erfahrung in ein Geflecht von gesetzlich, - d.h. durch eine wie auch immer zu spezifizierende Grund-Folge-Relation - verknüpften Vorstellungen eingewoben ist.²⁴ Anders gesagt: Jede Vorstellung, jedes Objekt kann nur unter der Voraussetzung für das Subjekt ‘sein’, also überhaupt ‘sein’, insofern es durch ein anderes (selbst haltloses) Objekt ge-halten bzw. be-gründet wird, was nichts anderes heißt, als daß kein Objekt ‘sein’ kann, das nur für sich selbst wäre; es ist immer zugleich bedingend für und bedingt durch andere Objekte. Deshalb sagt Schopenhauer am Anfang des mit „*Die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund*“ überschriebenen Paragraphen 16 (der zweiten Auflage) seiner Dissertation, im Anschluß an seine Feststellung, daß „*[u]nser erkennendes Bewußtseyn [...] in Subjekt und Objekt*“ (G II, 27) „*zerfällt*“ (G II, 27) und beide miteinander korrelieren:

„*Nun aber findet sich, daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbar Verbindung stehn, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grund, in seiner Allgemeinheit, ausdrückt.*“ (G II, 27)

Am Ende der zweiten Auflage seiner Dissertation bringt Schopenhauer die abstrakt-begriffliche Fassung der Wurzel des Satzes vom Grund folgendermaßen auf den Punkt:

²³ Vgl. zu dem zuvor Ausgeführten auch R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 81.

²⁴ Über diese Faktenbeschreibung hinaus bestimmt Schopenhauer die Grund-Gestalt der verschiedenen ‘Gestaltungen’ des Satzes vom zureichenden Grund (oder der apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung) nicht, kann sie auch gar nicht näher bestimmen, da es für ihn keinen angebbaren (eo ipso transzendenten) Ursprung der auf die Immanenz beschränkten Grund-Folge-Schemata gibt. Vgl. Schopenhauers Kritik an der traditionellen (Substanz-)Metaphysik.

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

„Der allgemeine Sinn des Satzes vom Grunde läuft darauf zurück, daß immer und überall Jegliches nur *vermöge eines Andern ist*.“ (G II, 158)²⁵

Hieraus folgt für Schopenhauer, unter Berufung auf Kant, daß das Netz an Objekten, der Nexus aller un-zureichenden Gründe und Folgen (die „Welt als Vorstellung“), nie abgeschlossen werden kann: Für die der Immanenz verpflichtete Metaphysik kann es in seinen Augen unter keinen Umständen eine Substanz, d.h. ein alle anderen Objekte be-gründendes oder außerhalb jeden Bezuges zu anderen Objekten stehendes, sich selbst tragendes Objekt geben. Das wiederum bedeutet für Schopenhauer, daß die nach seiner Auffassung für jede Metaphysik initiale Frage nach dem Grund für das Faktisch-Sein der Vorstellungen (des Seienden) schlichtweg offen bleiben muß; denn es kann gemäß dem zuvor Dargelegten in seinen Augen keinen Grund dafür geben, daß die Kette der Vorstellungen überhaupt ‘ist’ und nicht vielmehr ins ‘Nichts’ umschlägt, wo sich doch keines ihrer Glieder aus sich und für sich selbst begründen läßt, es also kein erstes oder letztes Glied gibt, an welchem die sich gegenseitig tragenden haltlosen Glieder festgemacht und so vor dem Sturz ins ‘Nichts’ gerettet werden könnten. Diese nach Schopenhauer sich aufdrängende Paradoxie, daß das unabgeschlossen-haltlose Seiende im Ganzen dem ‘Nichts’ entgegenstürzt und doch nicht ins ‘Nichts’ stürzt, haltlos sich dem ‘Nichts’ entgegen-hält, ist in seinen Augen für jede der Immanenz sich verpflichtet fühlende metaphysische Reflexion ein unhintergebares erst-letztes Faktum. Aus dieser Perspektive ist aus Schopenhauers Sicht die gegebene Welt ein „unauflösliches Problem“ (W II, 664).

Daran wird deutlich, inwiefern Schopenhauer in seine Bestimmung der Wurzel des Satzes vom Grunde ein eminentes metaphysikkritisches Potential involviert sieht, das das Scheitern der unterschiedlichen metaphysischen Konzeptionen seit Platon und vor allem Aristoteles, letztlich aber auch diejenige Kants vor Augen führt, insofern sich

²⁵ Bei dieser verkürzten Variante (wie bei allen weiteren dieser Art) muß man sich immer vor Augen halten, daß sie *verkürzt* ist, insofern sie die Subjekt-Objekt-Korrelation nicht explizit nennt. Die ‚Wurzel‘ des Satzes vom Grunde besagt *ihrem Sinne nach* bei Schopenhauer *immer*, daß jede Vorstellung, jedes Objekt nur unter der Voraussetzung für das Subjekt ‘sein’ kann, also überhaupt ‘sein’, insofern es durch ein anderes (selbst haltloses) Objekt ge-halten bzw. be-gründet ist. In diesem Sinne ist P. Welsens, u.a. auf die oben bereits angeführte verkürzte Variante in G II, 5 („Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit. Nichts ist ohne Grund, warum es sei.“) sich stützende These in *Schopenhauer / 1995* zurückzuweisen, daß Schopenhauers ‚idealistische Position‘ (gemeint ist wohl die Subjekt-Objekt-Korrelation) und der Satz vom zureichenden Grund *gänzlich* unabhängig voneinander seien und es dazu entsprechende Textbelege in G II gebe (vgl. S. 178 ff.). Es besteht durchaus eine gewisse

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

ihr Unterfangen als sinnloses erweist, zwecks Lösung des 'Rätsels der Welt' von dem Satz vom Grund bestimmten Objekt aus (d.h. von seiner formalen Verfassung aus) einen autarken Erst-Grund oder Schöpfer-Gott der Welt abzuleiten. Dieses sinnlose Unterfangen manifestiert sich nach Schopenhauer auf der Grundlage von Kants Kritik besonders deutlich am (historisch gesehen auf Aristoteles zurückgehenden) kosmologischen Gottesbeweis.²⁶

Um die zuvor abstrakt-begrifflich gefaßte, keineswegs jedoch erschöpfend bestimmte Wurzel vollständig zu bestimmen, ist es erforderlich, am Leitfaden des Gesetzes der „*Spezifikation*“ (G II, 1) die abstrakt-begrifflich formulierte Wurzel anhand ihrer Konkretionen zu verdeutlichen. Da es nach Schopenhauers Auffassung, korrespondierend zu den „*vier Klassen*“ (G II, 27) vier empirisch gegebene konkrete Satz-vom-Grund-Schemata gibt, muß dieses auf vierfache Weise geschehen. Daher sagt Schopenhauer am Ende des §en 16:

„In jeder derselben [d.h. der vier Klassen] werden wir den Satz vom zureichenden Grund in einer andern Gestalt auftreten, sich aber überall dadurch, daß er den oben angegebenen Ausdruck zuläßt, als den selben und als aus der hier angegebenen Wurzel entsprossen zu erkennen geben sehn.“ (G II, 27)

II. 2. 5 Das Subjekt und der Satz vom zureichenden Grund

Die zuvor angedeuteten, jeweils durch eine Gestaltung des Satzes vom Grund konkret bestimmten vier „Klassen“, in die sich alle Vorstellungen von ihrer formalen Verfassung aus gesehen einteilen lassen, korrelieren mit den verschiedenen Erkenntnisvermögen des erkennenden Subjekts.²⁷ Insofern es dem Subjekt verwehrt ist, sich selbst zum Objekt zu machen, scheidet für Schopenhauer – im Gegensatz zu

Verknüpfung zwischen beiden, was nichts daran ändert, daß die Subjekt-Objekt-Korrelation die *allgemeinste* Form ist.

²⁶ Vgl. zur Gottesbeweiskritik die sehr instruktive Studie *Schopenhauers Kritik / 1987* von J. Salaquarda; vgl. weiterhin u.a.: W. Weimer, *Schopenhauer und der Atheismus / 1982*; vgl. speziell zum kosmologischen Gottesbeweis: W. Weimer, *Schopenhauer und der Atheismus / 1982*, S. 368 ff.

²⁷ Nietzsche kritisiert im übrigen nicht nur die Annahme apriorischer Strukturen, sondern auch die Setzung von ‚Erkenntnisvermögen‘, ‚Erkenntniskräften‘ etc.: So stellt er z.B. ironisch im elften Abschnitt von *Jenseits von Gut und Böse* fest, daß die Vermögensphilosophie geradezu der deutsche Beitrag zur europäischen Philosophie sei (vgl. JGB 1, 11, KGW VI / 2, S. 18 ff.).

Kant – die Deduktion der Erkenntnisvermögen aus dem Erkenntnissubjekt aus. Doch kann seiner Auffassung nach auf der Grundlage der Korrelation des Subjekts überhaupt (des erkennenden Subjekts als solchem, also ohne spezifische Erkenntnisweisen) mit dem Objekt überhaupt (dem Objekt ohne Satz-vom-Grund-Konkretion) von den verschiedenen Objekt-Klassen (bzw. den unterschiedlichen Gestaltungen des Satzes vom Grund) aus auf die Erkenntnisvermögen der erkennenden Subjektivität als ihren Korrelaten zurück-geschlossen und dergestalt das Subjekt *mittelbar* näher bestimmt werden.²⁸ Dabei wird über die Beziehung dieser Vermögen zum Erkenntnissubjekt *nur* ein Verhältnis ausgesagt: die Erkenntniskräfte verhalten sich zu den Objektklassen so, wie sich das Erkenntnissubjekt zum Objekt verhält. Mit dieser Feststellung macht Schopenhauer nur deutlich, daß die Erkenntnisvermögen *faktisch* dem Erkenntnissubjekt zugeordnet sind (die Frage nach dem Wie bleibt offen).²⁹ Dazu äußert sich Schopenhauer im G II, § 41 (*Subjekt des Erkennens und Objekt*):

„Wie mit dem Subjekt sofort auch das Objekt gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist) und auf gleiche Weise mit dem Objekt das Subjekt [...]: genau eben so nun ist auch mit einem auf irgend eine Weise bestimmten Objekt sofort auch das Subjekt auf eben solche Weise erkennend gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage: Die Objekte haben solche und solche ihnen anhängende und eigenthümliche Bestimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weisen: einerlei ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu theilen; oder: dem Subjekt sind solche unterschiedne Erkenntnißkräfte eigen.“ (G II, 141 f.)³⁰

²⁸ Vgl. dazu auch H. Hasses Ausführungen in seinem instruktiven Buch *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913*, S. 14 f.

²⁹ Vgl. zu dem zuletzt angeführten Punkt zu der Beziehung von Erkenntnissubjekt und Erkenntniskräften: R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 86.

³⁰ Aus meiner Sicht macht D. W. Hamlyn in seinem Buch *Schopenhauer / 1980* zu Unrecht in der hier zum Ausdruck kommenden Bezugnahme Schopenhauers auf die ‚Erkenntniskräfte‘ ‚a kind of faculty psychology‘ (S. 13) aus; auch ist P. Welsens Auffassung in *Schopenhauer / 1995* (vgl. S. 171) zurückzuweisen, daß Schopenhauer hier „ohne es zu bemerken“ (S. 171) „psychologisch“ (S. 171) argumentiere.

II. 2. 6 Die rein-anschauliche Vorstellung, der doppelte Seinsgrund und die reine Sinnlichkeit

II. 2. 6. 1 Der doppelte Seinsgrund (Raum und Zeit³¹)

Schopenhauer geht wie Kant in seiner *Transzendentalen Ästhetik* davon aus, daß Raum und Zeit, die nach seiner Auffassung den zureichenden Grund des *Seins* ausmachen, *apriorische* Formen der Anschauung sind (vgl. z.B. G II, 130).³² Schopenhauers, v.a. in Vo. I zu findende, Begründung für seine an Kant anschließende Auffassung, daß die Formen Raum und Zeit *apriorische* Formen der Anschauung sind, knüpft *ausdrücklich* an die Begründung an, die Kant für diese Auffassung in der *Transzendentalen Ästhetik* der *Kritik der reinen Vernunft* anführt (vgl. v.a. Vo. I, 133 f. und 156).³³

Analog zu Kant begründet er in einem ersten Schritt den apriorischen Charakter von Raum und Zeit und in einem zweiten deren anschaulichen Charakter. Den *apriorischen* Charakter von Raum und Zeit begründet Schopenhauer zum einen

³¹ Die Grundformen Raum und Zeit bezeichnet Schopenhauer auch als ‚principium individuationis‘ (vgl. v.a. W I, 134); vgl. zu diesem Themenkomplex (wie überhaupt zum Thema Individualität) v.a. M. Koßlers Arbeit *Empirische und christliche Ethik / 1999*. M. Kurzreiter geht in seiner das Thema ‚Individualität‘ bei Schopenhauer thematisierenden Arbeit *Der Begriff des Individuums / 1992* nicht zureichend auf das ‚principium individuationis‘ und, wie sich noch zeigen wird, auf die anderen Aspekte von Individualität in Schopenhauers System ein.

³² Dieser Punkt wird von U. Pothast in seiner kritischen Charakterisierung der Erkenntnistheorie Schopenhauers in *Schopenhauer und Beckett / 1982*, S. 18 übersehen. Darauf verweist auch P. Welsen in *Schopenhauer / 1995*, S. 196, Anm. 250. –

Davon unabhängig weicht Schopenhauer im Kern *erheblich* von Kants Lehre in der *Transzendentalen Ästhetik* ab, insofern er – wie im einzelnen noch zu zeigen sein wird – von der Auffassung ausgeht, daß die *Anschauung* (d.h. für ihn: die Erkenntnis am Leitfaden der Kausalität als Grundform des empirischen Erkennens) eine Leistung des *Verstandes* und dergestalt ‚*intellektual*‘ sei. M. Koßler stellt in *Empirische und christliche Ethik / 1999* zu Recht fest, daß Schopenhauer durch diese Verlagerung der Anschauung aus der Sinnlichkeit in den Verstand „[...] die Kantische Philosophie in ihren Grundlagen uminterpretiert.“ (S. 217, Anm. 154; vgl. außerdem S. 418 f.) Zugleich macht er deutlich, daß Schopenhauer trotz dieser ‚Verlagerung‘ keine eigene Lehre von der reinen Anschauung entwickle, was er eigentlich müsse (vgl. ebd.); um letzteres zu belegen, führt M. Koßler einige sehr interessante Aspekte zum Unterschied zwischen der Lehre der reinen Anschauung von Kant und Schopenhauer an (vgl. ebd.), deren Darstellung und Diskussion in der vorliegenden Arbeit jedoch zu weit führen würde. Vgl. zur Differenz zwischen Kant und Schopenhauer bezüglich ihrer Lehren von der Anschauung v.a. M. Koßlers Dissertation *Hegel und Schopenhauer / 1990*, 100 ff. und P. Welsens Arbeit *Schopenhauer / 1995*, v.a. S. 104 ff. u. 195 ff.

³³ Darauf verweist auch P. Welsen in *Schopenhauer / 1995*; er schreibt: „Dabei [d.h. beim Beweis der Idealität des Raumes und der Zeit] lehnt er sich [...] im großen und ganzen an Überlegungen an, wie sie Kant in seiner transzendentalen Ästhetik entwickelt.“ (S. 196)

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

damit, daß Raum und Zeit *nicht* auf empirischem Weg von den Dingen hergeleitet werden können, weil das voraussetzte, daß das Subjekt schon eine Vorstellung von Raum und Zeit habe (vgl. Vo. I, 80, 141 f. und 151); und zum anderen mit der Tatsache, daß man zwar die in Raum und Zeit gegebenen Gegenstände, aber keineswegs Raum und Zeit selbst wegdenken könne (vgl. v.a. Vo. I, 135, 142, 151). Den *anschaulichen* Charakter der apriorischen Formen von Raum und Zeit begründet Schopenhauer damit, daß sie im Gegensatz zu den Begriffen die verschiedenen Räume und Zeiten nicht ‚unter sich‘, sondern ‚in sich‘ enthalten (vgl. Vo. I, 142 u. 151 f.).

Für Schopenhauer steht fest, daß die apriorischen Formen der Anschauung, also Raum und Zeit, nicht nur als der „[...] formale Theil der vollständigen Vorstellungen [...]“ (G II, 130) existieren, sondern auch als ‘formale Anschauungen’ (im Sinne Kants) als eigenständige formale Objekte ohne jede materielle Erfülltheit, die für sich keinesfalls empirisch wahrgenommen, sondern nur rein angeschaut werden können.³⁴ Dazu sagt Schopenhauer:

„Als reine Anschauungen sind sie für sich und abgesondert von den vollständigen Vorstellungen und erst durch diese hinzukommenden Bestimmungen des Voll- oder Leerseyns, Gegenstände des Vorstellungsvermögens, da sogar reine Punkte und Linien gar nicht dargestellt, sondern nur a priori angeschaut werden können, wie auch die unendliche Ausdehnung und unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit allein Gegenstände der reinen Anschauung und der empirischen fremd sind.“ (G II, 130)

Empirisch wahrgenommen werden können Raum und Zeit erst dann, wenn sie „im Verein“ (G II, 130) mit den empirisch-anschaulichen Objekten, also material erfüllt sind. Auf diese Gegebenheit ist an späterer Stelle zurückzukommen.

Für Schopenhauer steht fest, daß Raum und Zeit als Basis für die ‘vollständigen’, material erfüllten Vorstellungen am ursprünglichsten nichts als Relationalität ausdrücken. Vgl. dazu die folgende Feststellung Schopenhauers:

„Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, daß alle ihre Theile in einem Verhältniß zu einander stehn, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen anderen bestimmt und bedingt ist.“ (G II, 131)

Aus dieser Beschaffenheit läßt sich für Schopenhauer die einfachste Gestaltung, das *ursprünglichste* Relations- oder Grund-Folge-Schema des Satzes vom Grund ableiten, nämlich der „Satz vom zureichenden Grunde des Seyns, principium rationis sufficientis essendi“ (G II, 131). Dieses Schema gilt für Schopenhauer allerdings

³⁴ Diesen Aspekt betont R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 89.

nicht für Raum und Zeit gleichzeitig, sondern einerseits für den Raum *und* andererseits für die Zeit, da Raum und Zeit trotz ihrer zuvor dargelegten grundsätzlich gemeinsamen Beschaffenheit hinsichtlich ihrer Komplexität differieren. So ist die Zeit als der eine Seinsgrund einfacher strukturiert als der Raum und somit die einfachste Gestaltung der Wurzel des Satzes vom Grund; alle anderen (immer schon komplexeren) Gestaltungen setzen sie voraus.

II. 2. 6. 1. 1 Die Zeit als ‚primärer Seinsgrund‘

Die Zeit³⁵ als „primärer Seinsgrund“ und ursprünglichste Konkretion der Wurzel des Satzes vom Grund bezeichnet aus Schopenhauers Sicht die Anschauung einer schlichtweg *ununterbietbar* einfachen Grund-Folge-Relation zwischen allen Teilen eines anschaulichen Ganzen, so daß in unumkehrbarer Weise jeweils ein Teil des Ganzen der Grund für einen anderen, aus ihm folgenden Teil ist. Dementsprechend stellt sich der Satz vom Grund in der Zeit als das „Gesetz der Folge“ (G II, 133) dar. Das „ganze Wesen der Zeit“ geht für Schopenhauer also in der „Succession“ (W I, 9) auf, in ihrem Fluß, in dem ein Jetzt-Punkt durch einen anderen, auf ihn folgenden in unwiderruflicher Weise abgelöst wird. Dazu bemerkt Schopenhauer im Paragraphen 38 seiner Dissertation:

„In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorherigen. So einfach ist hier der Grund des Seyns, als Gesetz der Folge; weil die Zeit nur Eine Dimension hat, daher keine Mannigfaltigkeit der Beziehungen in ihr seyn kann. Jeder Augenblick ist bedingt durch den vorigen; nur durch jenen kann man zu diesem gelangen; nur sofern jener *war*, verflossen ist, *ist* dieser.“ (G II, 133)

Die Zeit ist für Schopenhauer hinsichtlich des Leidens des menschlichen Daseins von herausragender Bedeutung, da sie so ursprünglich und unverblümt wie sonst keine

³⁵ Wie M. Koßler in *Empirische und christliche Ethik / 1999* zutreffend herausstellt, gibt es über den Begriff der ‚Zeit‘ bei Schopenhauer noch keine umfassende und gründliche Untersuchung (vgl. S. 136, Anm. 353). Er verweist dabei darauf, daß sich innerhalb der Sekundärliteratur nur in R. Malters Darlegungen zur Zeit in *Schopenhauer / 1991* „[t]iefergehende Betrachtungen“ (ebd.) zur Zeit finden, ohne daß er jedoch diese noch ausstehende umfassende Untersuchung gäbe (bzw. geben könnte). Zuzustimmen ist seiner eher kritischen Einschätzung u.a. von W. Gent, *Die Kategorien des Raumes und der Zeit / 1963* und O. J. Most, *Zeitliches und Ewiges / 1977* (ebd.).

Einen wichtigen Beitrag zum Thema ‚Zeit‘ stellt im übrigen M. Koßlers bereits angesprochenes Buch selbst dar, insofern es fundamentale Darlegungen zu diesem Thema enthält.

Gestaltung des Satzes vom Grund die Nichtigkeit der gegebenen Entitäten artikuliere.³⁶ So sagt Schopenhauer im zweiten Band seines Hauptwerkes (Kapitel 46, „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens.“):

„Die Art, wie diese *Nichtigkeit* aller Objekte [...] sich dem im Individuo wurzelnden Intellekt kund giebt und faßlich macht, ist zunächst *die Zeit*. Sie ist die Form, mittels der jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derselben erscheint [...].“ (W II, 658)

Da die Zeit die ursprünglichste, nämlich nur eindimensional strukturierte Konkretion des Satzes vom Grunde ist, läßt sich bereits an ihr ablesen, daß *alle* Gestaltungen des Satzes vom Grund wesentliche (gleichwohl unterschiedlich komplexe) Artikulationsformen der abgrundtiefen Nichtigkeit sind. In diesem Sinne akzentuiert Schopenhauer im ersten Buch seines Hauptwerkes das Wesen der Zeit in ihrem bloßen Grund-Folge-Charakter (bzw. ihre Sukzession) noch schärfer:

„Wie in ihr jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst wieder eben so schnell vertilgt zu werden; wie Vergangenheit und Zukunft (abgesehen von den Folgen ihres Inhalts) so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Gränze zwischen Beiden ist; eben so werden wir die selbe Nichtigkeit auch in allen andern Gestalten des Satzes vom Grund wiedererkennen [...].“ (W I, 8)

Insofern sich nach Schopenhauer die für alle Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grund wesentliche Nichtigkeit am ursprünglichsten und damit auch am deutlichsten in der Zeit ausspricht, ist ihr ein Potential an Nichtigkeit und Destruktivität eigen, das durch die anderen Gestaltungen nur noch quantitativ, keineswegs aber qualitativ gesteigert wird. Demzufolge bestimmt Schopenhauer die Zeit gegen Ende seiner Dissertation rückblickend als „[...] das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller übrigen Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde [...]“ (G II, 150) bzw., noch schärfer, als den „Urtypus aller Endlichkeit“ (G II, 150).

Bedenkt man, daß aus Schopenhauers Sicht der Zeit das zuvor geschilderte hohe Maß an Destruktivität eigen ist, liegt es auf der Hand, daß für Schopenhauer im Kontext der Willensmetaphysik konsequenterweise nur die Auffassung *leitend* sein kann, daß der Wille im Selbstbewußtsein *keineswegs* als das Ding an sich (Wesen) *gegeben* ist. Letzteres deutet Schopenhauer an, wenn er im Kapitel 4 von W II mit Blick auf das zweite Buch folgendes feststellt:

³⁶ Vgl. dazu R. Malter in *Schopenhauer / 1991* (vgl. 92 f.) und M. Koßler in *Empirische und christliche Ethik / 1999*, v.a. S. 136 – 142.

„Die *Zeit* ist zunächst die Form des innern Sinnes. Das folgende Buch antcipirend, bemerke ich, daß der alleinige Gegenstand des innern Sinnes der eigene *Wille* des Erkennenden ist. [...] In ihr [d.h. der *Zeit*] [...] erscheint sein an sich einfaches und identisches Wesen [...].“ (W II, 41)

II. 2. 6. 1. 2 Der Raum als ‚sekundärer Seinsgrund‘

Der Raum als der sekundäre Seinsgrund ist für Schopenhauer gegenüber der *Zeit* zweidimensional strukturiert, er ist „ein Analogon der sogenannten Wechselwirkung“ (G II, 132), er ermöglicht, daß sich alle Teile eines anschaulichen Ganzen gegenseitig bestimmen, und zwar hinsichtlich ihrer „Lage“ (ebd.) (im Raum).³⁷ Der Satz vom zureichenden Grund stellt sich demnach im Raum als das Gesetz der Lage dar. Und obwohl der ‚Raum‘ als sekundärer Seinsgrund der *Zeit* als dem primären Seinsgrund nachgeordnet ist, darf man ihn dennoch hinsichtlich seiner Bedeutung nicht gering veranschlagen; denn erst dann, wenn er zur *Zeit* hinzukommt und sich darüber hinaus mit ihr zur Kausalität vereinigt, kann das ‚empirische Bewußtsein‘ einen Bezug zu *der* Sphäre haben, die über das eigene ‚Selbst‘ hinausweist.

II. 2. 6. 2 Die reine Sinnlichkeit als das „subjektive Korrelat“ des doppelten Seinsgrundes

Das „subjektive Korrelat“ (W I, 13) von Raum und *Zeit* (als die die Erfahrungsobjekte ermöglichenden Formen und als eigene Objektklasse) ist für Schopenhauer ein spezifisches ‚Erkenntnisvermögen‘ des Subjekts, das er in bewußtem Anschluß an Kants Terminologie als „reine Sinnlichkeit“ (W I, 13) bezeichnet.³⁸ Daß das dem Raum und der *Zeit* zugeordnete Vermögen tatsächlich die

³⁷ Vgl. generell zum Thema Raum bei Schopenhauer den Aufsatz von F. Lipsius, *Schopenhauer und das Raumproblem / 1934*.

³⁸ Schopenhauer übernimmt diese Bezeichnung von Kant angesichts dessen bahnbrechender Erkenntnis des *subjektiven* Ursprungs von *Zeit* und Raum in der mit diesen korrelierenden ‚reinen Sinnlichkeit‘; gleichwohl hat er gewisse Vorbehalte gegen diese Bezeichnung, setzt doch in seinen Augen Sinnlichkeit immer schon Materie voraus; es kann also eine ‚reine Sinnlichkeit‘ streng genommen gar nicht geben. In diesem Sinne sagt Schopenhauer im ersten Band seines Hauptwerkes: „Das subjektive Korrelat von *Zeit* und Raum für sich, als leere

‚reine Sinnlichkeit‘ ist, ergibt sich für Schopenhauer aus der Beobachtung des Vollzugs zeitlicher und räumlicher Verhältnisse.³⁹

„Diese Verhältnisse sind eigenthümliche, von allen anderen Verhältnissen unserer Vorstellungen durchaus verschiedene, daher weder der Verstand, noch die Vernunft, mittelst bloßer Begriffe, sie zu erfassen vermag; sondern einzig und allein vermöge der reinen Anschauung a priori sind sie uns verständlich: denn was oben und unten, rechts und links, hinten und vorn, was vor und nach sei, ist aus bloßen Begriffen nicht deutlich zu machen.“ (G II, 131)⁴⁰

Diese von Schopenhauer vollzogene Zuordnung von Raum und Zeit zur reinen Sinnlichkeit ist wie jede seiner Zuordnungen apriorischer Formen zu einem bestimmten Erkenntnisvermögen mit der Frage verknüpft, wie überhaupt der Zusammenhang zwischen dem Erkenntnissubjekt und den Erkenntnisformen seiner einzelnen Vermögen *konkret* gedacht werden kann. Schopenhauer weicht dieser Frage angesichts der von ihm postulierten Unerkennbarkeit des erkennenden Subjekts bewußt aus und muß sie dergestalt im Dunkeln lassen.

II. 2. 7 Die empirisch-anschauliche („vollständige“) Vorstellung, der Werdegrund und der Verstand

II. 2. 7. 1 Die empirisch-anschauliche Vorstellung

Nachdem Schopenhauer die den Seinsgrund ausmachenden reinen Anschauungen a priori, Raum und Zeit, und ihr ‚subjektives Korrelat‘, die reine Sinnlichkeit, expliziert hat, lenkt er den Blick auf die *empirisch-anschaulichen Vorstellungen*, deren

Formen, hat Kant reine Sinnlichkeit genannt, welcher Ausdruck, weil Kant hier die Bahn brach, beibehalten werden mag; obgleich er nicht recht paßt, da Sinnlichkeit schon Materie voraussetzt.“ (W I, 13)

³⁹ Letzteres betont auch R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 94.

⁴⁰ Problematisch ist in diesem Zusammenhang die Äußerung Schopenhauers im § 2 von W I, wo er darlegt, daß Zeit und Raum „auch ohne die Erkenntniß des Objekts selbst, vom Subjekt ausgehend gefunden und vollständig erkannt werden“ (W I, 6) können. R. Malter stellt in *Schopenhauer / 1991* fest, diese und ähnliche Stellen seien nur dann ohne Widerspruch haltbar, wenn beachtet werde, „daß dem Ausgehen vom bloßen Subjekt schon die Erschließung von Vermögen durch Zuordnung von Bestimmtheiten der Objektseite zur Subjektseite vorangegangen“ (S. 96) sei.

‚subjektives Korrelat‘ der Verstand ist. Auch in diesem Zusammenhang thematisiert er zuerst die Objektseite und an zweiter Stelle das ‚subjektive Korrelat‘.

Die *empirisch-anschaulichen* Vorstellungen, die laut Schopenhauers Dissertation die erste Vorstellungsklasse ausmachen, sind nicht nur durch Raum und Zeit als den beiden Formen allen Vorgestelltseins determiniert, sondern auch material-inhaltlich bestimmt. Wenn die empirisch-anschaulichen bzw. ‚vollständigen‘ Vorstellungen nicht nur Raum und Zeit als die beiden Formen allen Vorgestelltseins, sondern auch *inhaltliche Bestimmtheit* implizieren, läßt sich sagen, daß in der durch sie gebildeten ersten Objektklasse Raum und Zeit *erfüllt* sind, was für Schopenhauer gleichbedeutend damit ist, daß in dieser Raum und Zeit *wahrnehmbar* sind. Um der Tatsache gerecht zu werden, daß die Objekte der ersten Objektklasse erfüllt und damit wahrnehmbar sind, nennt Schopenhauer sie „*vollständige Vorstellungen*“ (G II, 28). Durch ihre Materialität unterscheiden sie sich sowohl von den reinen, in materialer Hinsicht leeren Anschauungen als auch von den abstrakten Vorstellungen, die nur noch bedingt oder gar nicht mehr erfüllt sind.

An dieser Stelle ist zu fragen, wie *Erfülltheit* bzw. *Wahrnehmbarkeit* von Raum und Zeit aus Schopenhauers Sicht zustandekommen. Für ihn steht fest, daß sie Implikate der *Bestimmtheit* sind. Letztere läßt sich formal-transzendental *konsequenterweise* nur *formal* ableiten, nämlich dann, wenn sie aus Raum und Zeit als den beiden Formen allen Vorgestelltseins hergeleitet wird.⁴¹ Diese Herleitung unternimmt Schopenhauer, wenn er Erfülltheit bzw. Bestimmtheit von Raum und Zeit als die „innige Vereinigung“ (G II, 29) bzw. als Synthese von Raum und Zeit und somit als eine beide ‚innig vereinigende‘ Form bzw. Relation bestimmt. Diese die Formen Raum und Zeit verbindende Relation ist aus Schopenhauers Sicht die *Kausalität* (vgl. u.a. G II, 29 ff. u. W I, 9 ff.). Die Kausalität bildet als eine die Formen Raum und Zeit verbindende Form (bzw. als Form der empirisch-anschaulichen Objekte) eine neue Gestaltung des Satzes vom Grunde, nämlich den „*Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*“ (G II, 34).⁴²

⁴¹ Darauf verweist R. Malter in *Schopenhauer / 1991*. Er stellt pointiert fest: „Der Transzendentalismus der Vorstellung kann Bestimmtheit [...] nur aus dem herleiten, was ihm in seinem spezifischen Betrachtungshabitus zugänglich ist – und dieser ist das Formale. Wenn Schopenhauer die Bestimmtheit einer Vorstellung überhaupt vorstellungstranszendentalistisch konsequent denken will, dann nur dadurch, daß er Bestimmtheit aus den beiden formalen Momenten des Vorgestelltseins konstruiert.“ (S. 100)

⁴² Vgl. zum Thema Kausalität u.a. D. W. Hamlyn, *Schopenhauer / 1980*, S. 16 ff., 54 ff.; M. Morgenstern, *Naturwissenschaft / 1985*, S. 34 ff.; R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 99-106; R. Seydel, *Schopenhauers System / 1857*, S. 22 ff., 64 f.; J. Volkelt, *Schopenhauer / 1927*, S. 98 f., 406; P. Welsen, *Schopenhauer / 1995*, S. 197-218.

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

Im §en 18 von G II, der mit „*Umriß einer transcendentalen Analysis der empirischen Realität*“ überschrieben ist, kommt es Schopenhauer darauf an, ausgehend von der Darstellung der Verschiedenheit von Zeit und Raum die Entstehung der formalen Verfassung der empirisch-anschaulichen Objekte bzw. der Kausalität aufzuzeigen. Hierbei macht er deutlich, daß aus der Zeit das Nacheinander oder der Wechsel bzw. die Sukzession und aus dem Raum das Nebeneinander oder Zugleichsein bzw. das Beharren der Zustände der empirisch-anschaulichen Objekte hervorgehe. Vgl. dazu Schopenhauer:

„*Wäre die Zeit die alleinige Form dieser Vorstellungen; so gäbe es kein *Zugleichseyn* und deshalb nichts *Beharrliches* und keine *Dauer*. Denn die *Zeit* wird nur wahrgenommen, sofern sie erfüllt ist, und ihr Fortgang nur durch den *Wechsel* des sie Erfüllenden. Das *Beharren* eines Objekts wird daher nur erkannt durch den Gegensatz des Wechsels anderer, die mit ihm *zugleich* sind. Die Vorstellung des *Zugleichseyns* aber ist in der bloßen *Zeit* nicht möglich; sondern nur, zur andern Hälfte, bedingt durch die Vorstellung vom *Raum*; weil in der bloßen *Zeit* alles *nach einander*, im *Raum* aber *neben einander* ist; dieselbe entsteht also erst durch den Verein von *Zeit* und *Raum*.*

*Wäre andererseits der *Raum* die alleinige Form der Vorstellungen dieser Klasse; so gäbe es keinen *Wechsel*: denn *Wechsel*, oder *Veränderung*, ist *Succession* der Zustände, und *Succession* ist nur in der *Zeit* möglich. Daher kann man die *Zeit* auch definiren als die Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen am selben Dinge.“ (G II, 29)⁴³*

Auf diesem Hintergrund konstatiert Schopenhauer im §en 18 von G II:

„[...] Die empirischen [...] Vorstellungen erscheinen [...] in beiden Formen zugleich, und sogar ist eine *innige Vereinigung* beider die Bedingung der Realität, welche aus ihnen gewissermaßen wie ein Produkt aus seinen Faktoren erwächst.“ (G II, 29)

Auch wenn Schopenhauers Gedankenführung im großen und ganzen plausibel ist, sagt sie doch nichts darüber aus, wie die Synthese von Raum und *Zeit konkret* zustandekommt.⁴⁴

⁴³ V.a. im Zusammenhang mit diesem Zitat findet sich bei M. Kofler in *Hegel und Schopenhauer / 1990* der interessante Hinweis, daß Schopenhauers Kritik am Substanzbegriff Kants (zumindest auch) auf einem Mißverständnis beruhe (vgl. S. 100 f.).

⁴⁴ Vgl. zur Kritik an der Kausalität als Raum-Zeit-Synthese v.a. J. Bona Meyer in seiner Abhandlung *Schopenhauer / 1872*, S. 26 f.

II. 2. 7. 2 Die Materie⁴⁵

Wie schon angedeutet, ist für Schopenhauer *Materialität* oder ‚*Realität*‘ (d.h. Erfülltheit, Wahrnehmbarkeit und Bestimmtheit von Raum und Zeit) nichts anderes als der *Vollzug von Kausalität*. Vgl. zu Schopenhauers Gleichsetzung von Materialität und Kausalität die folgende pointierte Feststellung Schopenhauers in W I:

„[...] [D]iese [d.h. die Materie] ist durch und durch nichts als Kausalität [...]. Ihr Seyn nämlich ist ihr Wirken: kein anderes Seyn derselben ist auch nur zu denken möglich.“ (W I, 10; vgl. G II, 82)⁴⁶

An dieser Stelle ist allerdings zu betonen, daß Schopenhauer keineswegs durchgängig ‚Materie‘ als *Vollzug* der Raum-Zeit-Synthese Kausalität auffaßt, sondern daß sie auch etwas ist, an deren Teilen sich der Kausalnexus ereignet. Vgl. zu dieser nach R. Malter zu konstatierenden „Zwitterhaftigkeit“⁴⁷ des Begriffes der Materie bei Schopenhauer z.B. die folgende Stelle aus W I:

⁴⁵ Es ist vorweg darauf hinzuweisen, daß der Begriff der ‚Materie‘ ein *äußerst* problematischer Begriff bei Schopenhauer ist. Vgl. dazu die pointierte Feststellung J. Volkelts in seiner Monographie *Schopenhauer / 1927*: „Die Lehre von der Materie ist ein besonders schwieriges und dunkles Stück der Schopenhauerschen Erkenntnistheorie. Die Materie bietet bei Schopenhauer mehrere Anblicke dar je nach dem Gesichtswinkel, unter dem man sich ihr nähert.“ (S. 101) –

R. Malter bezeichnet in seinem Buch *Schopenhauer / 1991* im Anschluß an Volkelt den Begriff der Materie bei Schopenhauer als einen der „problematischsten Begriffe der Sch.schen Philosophie“ (S. 103, Anm. 2). Außerdem verweist er darauf, daß die mit dem Materiebegriff Schopenhauers verbundene Problematik, „äußerlich schon daran erkennbar sei, daß die Veränderungen, die Schopenhauer nach 1818 / 19 ergänzend bzw. neuakzentuierend an seinem System angebracht habe, in erster Linie den Materiebegriff betreffen“. (vgl. S. 103, Anm. 2). (R. Malter gibt darüber hinaus eine instruktive Zusammenstellung der Bedeutung von Materie im Verlauf des gesamten Denkens Schopenhauers (vgl. S. 103, Anm. 2)). –

Weitere wichtige Hinweise zum Themenkreis ‚Materie‘ und seiner Schwierigkeiten finden sich bei D. Hamlyn, *Schopenhauer / 1980*, 101 f., H. Hasse, *Schopenhauer / 1926*, S. 121 ff., M. Koßler, *Hegel und Schopenhauer / 1999*, S. 99 f. u. 266 f., B. Magee, *The Philosophy of Schopenhauer / 1983*, S. 111 ff., M. Morgenstern, *Naturwissenschaft / 1985*, Kap. III (S. 94-125) und Kapitel IV (S. 126-134), A. Schmidt, *Schopenhauer und Materialismus / 1979*, v.a. S. 37 ff., *Idee und Weltwille / 1988*, S. 91 f.; P. Welsen, *Schopenhauer / 1995*, v.a. S. 203 ff. und anderen.

⁴⁶ Diese Auffassung von ‚Materie‘ ist m. E. besonders schwer nachvollziehbar. Vgl. dazu z.B. auch R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 102.

⁴⁷ R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 104.

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

„Ursache und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie; ihr Seyn ist ihr Wirken. [...] Höchst treffend ist daher im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen *Wirklichkeit**) genannt, welches Wort viel bezeichnender ist, als Realität. Das, worauf sie wirkt, ist allemal wieder Materie: ihr ganzes Seyn und Wesen besteht also nur in der gesetzmäßigen Veränderung, die *ein* Theil derselben im andern hervorbringt, ist folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Grenzen geltenden Relation, also eben wie die Zeit, eben wie der Raum.“ (W I, 10)

Schopenhauer macht an dieser Stelle zwar primär deutlich, daß sich die Materie *als* Kausalität vollziehe und demnach „gänzlich relativ“ sei, gleichwohl schimmert hier zugleich seine Auffassung durch, daß die Materie ein Quasi-Objekt mit Teilen sei, an denen sich Veränderungen vollzögen, insofern er davon spricht, daß ‚ein Teil der Materie eine gesetzmäßige Veränderung in einem anderen Teil von ihr hervorbringe‘.⁴⁸

Schopenhauers ambivalente Bestimmung von Materie läßt sich als Folge davon interpretieren, daß er *zunächst* versucht, herauszustellen, daß das, was man üblicherweise als Materie bzw. materielles Sein begreife, für den Vorstellungstranzendentalismus „gänzlich relativ“ (W I, 10) sei, *doch dann* zu der Einsicht gelangt, daß sich das materielle Sein nicht in bloßer Relationalität auflösen läßt, insofern ohne Relate bzw. Träger von Relationen die Rede von der Relationalität ihren Sinn verliert.⁴⁹ In diesem Sinne läßt sich mit R. Malter sagen, Schopenhauers Transzendentalismus der Vorstellung gerate bei seiner Analyse von Materie in eine (‚nicht geplante‘⁵⁰) „Sackgasse“⁵¹.

⁴⁸ Vgl. zu dieser Interpretation die folgende Feststellung R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 103: „Es scheinen in diesem Text [gemeint ist das oben angeführte Zitat aus W I] zwei verschiedene Materiebegriffe durcheinanderzugehen: (a) Materie in dem Sinne, in dem sie expressis verbis beschrieben wird: ihr Sein ist die gesetzmäßige Veränderung selbst, (b) Materie in dem Sinne von etwas, was Teile hat, mit denen die Veränderung geschieht (Materie als Quasi-Objekt).“ R. Malter stellt in *Schopenhauer / 1991* weiterhin heraus, daß die „Dunkelheit in der Identifizierung von Kausalität und Materie [...] Schopenhauer dazu geführt haben [dürfte], im zweiten Band der ‚Welt als Wille und Vorstellung‘ eine Erweiterung des Materiebegriffs einzuführen, die einerseits der ursprünglichen Konzeption (Identität Kausalität – Materie) [...], andererseits aber auch der – in der geschilderten Dunkelheit sich anzeigenden – Erforderlichkeit eines *Substrates* der Kausalität gerecht werden soll.“ (S. 103 f.)

⁴⁹ Diese Interpretation knüpft an R. Malter's interessanten Deutungsversuch an; vgl. R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 102 ff.

⁵⁰ Vgl. R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 104 f.

⁵¹ R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 104. R. Malter verweist in *Schopenhauer / 1991* darauf, daß die *eigentlich* erst am *Ende* des Vorstellungstranzendentalismus (nämlich im Rahmen seiner Analyse der Leistungsfähigkeit der Wissenschaften) explizit werdende „Haltlosigkeit des bloßen Vorstellens“ (S. 105), d.h. des Erkennens am Leitfaden des Satzes vom Grunde, durch diese ‚Sackgasse‘, wenn auch auf eine von Schopenhauer „nicht geplante“ (S. 105) Weise *vorzeitig* zu tage trete.

II. 2. 7. 3 Die doppelte Funktion von Kausalität

Schopenhauers Analyse der vollständigen Vorstellungen ist insofern problematisch, als sie nicht zwischen den von ihm der Kausalität zugewiesenen 'Anwendungen' unterscheidet, sondern ineinander übergehen läßt. Festzuhalten ist, daß Schopenhauer *zwei* Funktionen von Kausalität ansetzt, ohne sie jedoch deutlich auseinanderzuhalten.⁵²

Schopenhauer geht *erstens* davon aus, daß die Kausalität den durch die empirisch-anschaulichen oder vollständigen Vorstellungen im ganzen gebildeten notwendigen bzw. „gesetzmäßigen Komplex“ (G II, 29), die „Gesamtvorstellung“ (G II, 30), verknüpft. Hierbei betont er, daß dieses Gesetz keineswegs die Objekte *als solche* in einen Kausalzusammenhang verknüpfe, was eine Erschaffung von Objekten implizieren würde, sondern die Objekte nur „[...] hinsichtlich des Ein- und Austritts ihrer Zustände [...]“ (G II, 34) verbinde (und daß die „Gesamtvorstellung“ (G II, 30) unabgeschlossen sei, also einen „end- und anfanglosen Komplex“ (G II, 43?) darstelle.

Zweitens steht für Schopenhauer fest, daß das Gesetz der Kausalität auch die formale Verfassung eines jeden Objekts innerhalb dieses Zusammenhangs konstituiert. Die Bezugsebene der Zeit-Raum-Synthesis sind *in diesem Fall* für ihn nicht die Zustände der schon vorhandenen vollständigen Objekte, sondern die Sinnesempfindungen, die *im Horizont des Vorstellungstranzendentalismus* nichts anderes sind als die durch die „Handlanger“ (G II, 79), die Sinne, gegebenen Komponenten eines keine Bedeutungs- oder Sinnhaftigkeit involvierenden 'rohen Stoffes' (vgl. u.a. G II, 51 und 53 f.), dem nach Schopenhauer erst dadurch eine Was- oder Sinnhaftigkeit zuteil wird, daß der Verstand diesen durch die Kausalität (im zweiten Sinn) zu anschaulich-objektiv gegebenen Empfindungseinheiten (also zu Objekten) formt und diese Empfindungseinheiten (Objekte) durch die Kausalität im ersten Sinn in einen Kausalzusammenhang stellt, indem er sie zur „empirischen Realität“ (u.a. G II, 30) verbindet.

⁵² Auf diese Doppelfunktion von Kausalität wird schon relativ früh zutreffend hingewiesen, z.B. von H. Hasse in *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913*, S. 33 u. in *Schopenhauer / 1926*, S. 115. sowie von J. Volkelt in *Schopenhauer / 1923*, S. 105 f.; vgl. dazu v.a. auch R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 105 ff.

II. 2. 7. 4 Der Verstand als das Korrelat der vollständigen Vorstellung

Das subjektive Korrelat der empirisch-anschaulichen Vorstellungen ist für Schopenhauer der „Verstand“ (W I, 13 u. G II, 51); er ist es, der in seinen Augen (unter der Voraussetzung des Gegebenseins von Sinnesempfindungen) mittels der Kausalität (gleichwohl nur in formaler Hinsicht) jedes einzelne empirisch-anschauliche Objekt konstituiert und nach Abschluß dieser Konstitution den kausalen Zusammenhang zwischen den Zuständen der einzelnen empirisch-anschaulichen Vorstellungen herstellt. Dazu sagt Schopenhauer in seinem Hauptwerk:

„Das subjektive Korrelat der Materie oder der Kausalität, denn Beide sind Eines, ist der *Verstand*, und er ist nichts außerdem. Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, Vieles umfassende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Äußerungen.“ (W I, 13)

Die erste und mit Abstand wichtigste Funktion des Verstandes ist für Schopenhauer – wie bereits gesagt – die der (gleichwohl nur formalen) Konstitution der einzelnen empirisch-anschaulichen Objekte aus dem nur zum Subjekt gehörenden ‘rohen Stoff’ der Sinnesempfindungen durch die Kausalität; denn – so argumentiert Schopenhauer – erst dadurch, daß der Verstand die Kausalität zu allererst auf die Sinnesempfindungen anwende, *forme* er diese zu empirisch-anschaulichen Objekten und erzeuge so die „empirische Anschauung“ (G II, 51)⁵³ der äußeren Welt. Schopenhauer argumentiert weiter: Indem der Verstand in einem zweiten Schritt auf dieser Grundlage die einzelnen empirisch-anschaulichen Objekte kausal verknüpfe, mache er aus der empirischen Anschauung, die bisher nur eine Anschauung der einzelnen empirisch-anschaulichen Objekte sei (vgl. G II, 77, Z. 3-6) „[...] die objektive Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt [...]“ (G II, 53; vgl. auch G II, 77, Z. 6 f.). Daraus ergibt sich, daß für Schopenhauer die empirische Anschauung der äußeren Welt wesentlich „intellektual“, ein Konstitutionsprodukt des Verstandes also, ist, und nicht sensual. So argumentiert Schopenhauer in seiner Dissertation:

⁵³ G II, 51; speziell zur empirischen Anschauung in diesem Sinne: G II, 77 Z. 3-6.

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

„Demnach hat der Verstand die objektive Welt erst selbst zu schaffen: nicht aber kann sie, schon vorher fertig, durch die Sinne und die Oeffnungen ihrer Organe, bloß in den Kopf hineinspazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter, als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand, mittels der angegebenen einfachen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, in die objektive Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet. Demnach ist unsere alltägliche, *empirische Anschauung eine intellektuale* [...]“ (G II, 53)⁵⁴

Im Hinblick auf den Verstand läßt sich konstatieren, daß seine Tätigkeit, die Schaffung der ‚objektiven Welt‘, für Schopenhauer zwar eine ‚*intellektuale*‘, *aber keineswegs* eine begrifflich-mittelbare, sondern eine „intuitive und ganz unmittelbare“ (G II, 53) ist und folglich nichts mit Vernunftoperationen, also Begriffen oder Schlüssen zu tun hat.⁵⁵ Schopenhauers Auffassung, daß die Anschauung ‚intellektual‘ ist und der Verstand das Vermögen ausmacht, das mittels der apriorischen Form der Kausalität die apriorisch-formale Seite der *anschaulichen* Welt konstituiert, zeigt, wie sehr er Kant uminterpretiert.⁵⁶

⁵⁴ Vgl. auch: G II, 52. Hier stellt Schopenhauer zugespitzt fest, daß man „von allen Göttern verlassen seyn“ müsse, um zu wännen, daß die objektiv-reale Welt „ohne unser Zuthun vorhanden wäre“, also „durch die bloße Sinnesempfindung, in unsern Kopf“ hineingelange, „woselbst sie nun, wie da draußen, noch ein Mal dastände.“ Diese Auffassung begründet er folgendermaßen: „Denn was für ein erbärmliches Ding ist doch die bloße Sinnesempfindung! Selbst in den edelsten Sinnesorganen ist sie nichts mehr, als ein lokales, spezifisches, innerhalb seiner Art einiger Abwechselung fähiges, jedoch an sich selbst stets subjektives Gefühl, welches als solches gar nichts Objektives, also nichts einer Anschauung Aehnliches enthalten kann. Denn die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, was jenseit dieser Haut, also außer uns läge.“ (G II, 52)

⁵⁵ In diesem Sinne weist H. Hasse in *Schopenhauer / 1926* nachdrücklich darauf hin, daß man Schopenhauers Lehre von der Intellektualität der Anschauung nicht mißverstehen dürfe: „[...] [D]iese Intellektualität der empirischen Anschauung [ist] nicht mißzuverstehen. Der Akt, in welchem die kausale Verknüpfung sinnlicher Inhalte beim Aufbau dieser Anschauung vollzogen wird, geht nicht bewußt vonstatten, ist kein Akt begrifflicher Reflexion, sondern geschieht völlig unwillkürlich, intuitiv und unmittelbar [...]“ (S. 117). – Schopenhauer grenzt im übrigen seine Auffassung von der ‚intellektuellen Anschauung‘ von der des ‚Deutschen Idealismus‘ scharf ab; vgl. dazu Schopenhauer: „Ich nenne also die empirische Anschauung *intellektual*, wobei nicht zu denken ist an die Schellingsche Windbeutelerei gleiches [gemeint ist hier: gleichen] Namens.“ (Vo. I, 199; vgl. auch Vo. I, 253 f. und 420; sowie G II, 53)

⁵⁶ Vgl. zur Differenz zwischen Kant und Schopenhauer speziell in diesem Punkte v.a. die schon erwähnten Darlegungen M. Koßlers in *Empirische und christliche Ethik / 1999*, S. 217, Anm. 154; vgl. außerdem S. 418 f. –

Vgl. zum Themenkreis intellektuelle Anschauung und Verstand u.a. H. Hasse, *Schopenhauer / 1926*, S. 31 ff.; *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913*, S. 115 ff.; R. Malter, *Schopenhauer /*

II. 2. 7. 5 Nähere Erörterung der Rolle von Verstand und Leib bei der Konstitution der vollständigen Vorstellung

Die formale Konstitution der einzelnen Anschauungen (empirisch-anschaulichen Objekte) durch den Verstand soll im folgenden aufgrund ihrer elementaren Rolle näher beleuchtet werden.

Grundlage der Verstandes-Konstitution der anschaulichen Welt ist aus Schopenhauers Sicht „die gegebene Empfindung des Leibes“ (G II, 53), denn erst durch dieses Gegebenes wird für Schopenhauer die gegenstandskonstitutive Spontaneität des Verstandes ausgelöst. Schopenhauer geht davon aus, daß die Sinnesdaten etwas *Gegebenes* sind, dessen Ursprung, wie sich noch zeigen wird, der Leib ist. Auf diese Weise erhebt er nicht die naheliegende Frage, ob nicht bereits in diese Sinnesdaten Interpretationen des Subjekts eingeflossen sind. Im Gegensatz zu Schopenhauer geht Nietzsche dieser Frage nach und kommt zu dem Ergebnis, die Sinnesdaten – er spricht von „Sinnesempfindungen“ – seien *keineswegs* ein Gegebenes, vielmehr bereits *Konstrukte*. Sinneswahrnehmungen begreift Nietzsche als schöpferische Produktion von „organischen Wesen“ (N April-Juni 1885, 34 [247], KGW VII / 3, S. 223), in die vererbte „Werthschätzungen“ eingegangen seien, die in einem „Verhältnis“ zu unseren „Existenzbedingungen“ (ebd.) stehen müßten.⁵⁷

Der Verstand faßt aus Schopenhauers Sicht die zuvor angesprochenen Empfindungen (des Leibes) als eine Wirkung auf und projiziert ihre Ursache mittels der Form des Raumes nach außen (nämlich in den Raum). Durch diese gegenstandskonstitutive Leistung des Verstandes, die sich aus Schopenhauers Sicht ‚schlagartig‘ (vgl. W I, 14) vollzieht, werde dem Subjekt suggeriert, daß die Empfindung durch einen außerhalb seines Leibes liegenden Gegenstand bewirkt sei. Dazu sagt Schopenhauer in seiner Dissertation:

1991, S. 107 ff.; M. Morgenstern, *Naturwissenschaft / 1985*, S. 73 ff. und 82 ff.; J. Volkelt, *Schopenhauer / 1927*, S. 104 ff.

⁵⁷ Vgl. dazu auch den Nachlaß Nietzsches, KGW VIII / 1, 2 [95], S. 106. „Es ist kein Zweifel, daß alle Sinneswahrnehmungen gänzlich durchsetzt sind mit *Werthurteilen* (nützlich schädlich – folglich angenehm oder unangenehm [...]).- „[...] wir haben *Sinne* nur für eine Auswahl von Wahrnehmungen – solcher, an denen uns gelegen sein muß, um uns zu erhalten.“ (N Herbst 1885-Herbst 1886) Das sinnliche Geschehen ist also für Nietzsche Ausdruck eines Bewertungsgeschehens; Nietzsche spricht in diesem Zusammenhang auch von einer moralischen Ontologie.

„Er [...] faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d.i. vor aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine *Wirkung* auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche notwendig eine *Ursache* haben muß. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d.i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des äußern Sinnes zu Hilfe, den *Raum*, um jene Ursache *außerhalb* des Organismus zu verlegen: denn dadurch erst entsteht ihm das Außerhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist; so daß die reine Anschauung a priori die Grundlage der empirischen abgeben muß.“ (G II, 53; vgl. E I, 27)

In seinem Werk E I, das an dieser Stelle ergänzend hinzugezogen werden soll, geht Schopenhauer vom Selbstbewußtsein zum Bewußtsein anderer Dinge über und kommt direkt auf den Verstand zu sprechen:

„Als die allgemeinste und grundwesentlichste Form dieses Verstandes finden wir das *Gesetz der Kausalität*, da sogar allein durch dessen Vermittelung die Anschauung der realen Außenwelt zu Stande kommt, als bei welcher wir die in unsern Sinnesorganen empfundenen Affektionen und Veränderungen sogleich und ganz unmittelbar als *‘Wirkungen’* auffassen und (ohne Anleitung, Belehrung, Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Uebergang machen zu ihren *‘Ursachen’*, welche nunmehr, eben durch diesen Verstandesproceß, als *Objekte im Raum* sich darstellen.“ (E I, 27)

Die zuvor angeführten Aussagen Schopenhauers zur ‚schlagartigen‘ gegenstandskonstitutiven Funktion des Verstandes⁵⁸ machen deutlich, daß die

⁵⁸ Wie S. Grätzel in seinem Buch *Organische Zeit / 1993* richtig bemerkt, läßt Schopenhauer offen, wie diese gegenstandskonstitutive Funktion des Verstandes „näher beschaffen“ (S. 102) sei. Gleichzeitig macht er deutlich, daß sich für Nietzsche im Gegensatz zu Schopenhauer diese Funktion nicht ‚schlagartig‘ vollziehe (vgl. S. 101 f.), sondern laut *WL* einen komplexen Prozeß darstelle; S. Grätzel schreibt pointiert: „Im Unterschied zu Schopenhauer ist für Nietzsche die Illusion der objektiven Welt nicht mit einem Schlage mit Hilfe des Satzes vom Grunde da. Sie entwickelt sich aus dem Absterben der Bilderwelt und Metaphorik.“ (S. 102 f.) S. Grätzel stellt weiterhin treffend heraus, daß dieser Unterschied „keine bloße Nunance“ (S. 103) sei, da durch diesen „die Entstehung der objektiven Welt nicht eine Art Zaubertrick des Verstandes“ (S. 103) sei, sondern „eine Geschichte“ (S. 103) bekomme. Erläuternd fügt er hinzu: „Aus einer ursprünglichen Ungetrenntheit lösen sich dann die Objekte nach und nach heraus. So kann man von alten oder ehemaligen Bildern sprechen, die dann zu Objekten geworden sind, und andererseits von unmittelbaren Bildererlebnissen, die diesen Status noch nicht erreicht haben, wie vielleicht die Träume.“ (S. 103) S. Grätzel macht auf diesem Hintergrund deutlich, daß die nach Nietzsche vorauszusetzende Geschichte der Objektwerdung nach *WL* ein „Vorgang des mehr oder weniger langsamen Absterbens der Traumwelt“ (S. 103) darstelle, das durch ein Vergessen bzw. „ein Unbewußtwerden des Ursprungs der Dinge aus der Einbildungskraft“ (S. 103) bewirkt werde (vgl. S. 103). Auf diesem Hintergrund konstatiert er: „Die Täuschung [bei Nietzsche] ist [...] nicht [wie bei Schopenhauer] einfach die Funktion des [schlagartigen] Gründens durch den Satz vom Grunde [...], sie ist das langsame Vergessen der Ursprünglichkeit, das langsame Absterben und Leerwerden des Bilderlebnisses.“ (S. 104) Für Nietzsche ist diese Täuschung, wie S. Grätzel herausstellt, ein „schöpferische[s] Werk“ (S. 105) eines Menschen. Dieses ‚schöpferische Werk‘ wird im übrigen von Nietzsche im Rahmen seiner ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ als Produkt des ‚Willens zum Schein‘ bzw. zur ‚Täuschung‘ (vgl. N Frühjahr 1888, 14 [24], KGW VIII / 3, S. 21) bestimmt und damit als ‚Wille zur Macht‘ (d.h. als ‚Wille zur

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

Aktivität des Verstandes erst dann beginnen kann, wenn ein *Leib* gegeben ist, der die Empfindungen ‚bereitstellt‘. Letzteres akzentuiert Schopenhauer am Anfang des dem Leib gewidmeten Paragraphen 22 von G II:

„Die Sinnesempfindungen des Leibes also sind es, welche die Data zur allerersten Anwendung des Kausalgesetzes abgeben, aus welcher eben dadurch die Anschauung dieser Klasse von Objekten entsteht, die folglich ihr Wesen und Daseyn nur vermöge und in der Ausübung der also eingetretenen Verstandesfunktion hat.“ (G II, 84)

Hier wird einsichtig, daß Schopenhauers transzendente Analyse des Konstitutionsprozesses der empirisch-anschaulichen Objekte aus dem ‚rohen Stoff‘ der Empfindungen nicht wie die Transzendentalphilosophie im Sinne Kants dabei stehen bleibt, einfach *voraussetzen*, daß die Empfindungen des Leibes gegeben sind, sondern von dem *Ursprung der Sinnesdaten* aus den Konstitutionsprozeß der Erfahrungsobjekte nachzeichnet.⁵⁹

Zudem wird klar, daß Schopenhauer im Rahmen des Vorstellungstranszendentalismus den Leib aus *zwei* Perspektiven bestimmt: *einerseits* begreift er ihn als „Objekt unter Objekten“ (W I, 24, 118; vgl. G II, 84 u. siehe G I, 26), also als ein empirisch-anschauliches Objekt, das sich nicht im mindesten von den anderen raumzeitlich gegebenen Objekten abhebt. *Andererseits* bestimmt er den Leib - wie bereits angedeutet - im Hinblick darauf, daß er für die objektkonstitutive Tätigkeit des Verstandes die Voraussetzung ist. In diesem Sinne spricht er von dem Leib – ausdrücklich in einem übertragenen Sinne (vgl. G II, 84) – als dem ‚unmittelbaren Objekt‘ (vgl. G II, 84 u. 77 sowie G I, 25 ff.).⁶⁰ Als unmittelbares

Gestaltung‘ etc.); gleichzeitig wird der ‚Wille zur Wahrheit‘, d.h. zum Entwurf eines An-sich-Wahren vom späten Nietzsche als höchste Form dieses Willens zum Schein aufgefaßt (vgl. JGB 2, 24, KGW VI / 2, S. 37 f.). S. Grätzel sieht gerade in Nietzsches Auffassung, daß „Wahrheit die perfekte Form der Täuschung“ (S. 100) sei, zu Recht „Nietzsches revolutionäre Erkenntnis“ (S. 100).

⁵⁹ Vgl. dazu R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 112.

⁶⁰ Schopenhauers Auffassung des Leibes als ‚unmittelbares Objekt‘ ist problematisch. Schon J. F. Herbart weist in seiner Rezension zur *WWV* (vgl. *Rezension WWV / 1820*) auf die mit dieser Auffassung Schopenhauers verbundenen Probleme hin (vgl. S. 97 f.). –

Eine grundlegende Studie zum Thema ‚Leib‘ in der Philosophie Schopenhauers im allgemeinen und in seiner Erkenntnistheorie im speziellen stellt, wie R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 111, Anm. 4 bemerkt, die Studie von H. Schöndorf *Der Leib / 1982* dar. Vgl. weiterhin zum Thema Leib insbesondere den sehr instruktiven Aufsatz von B. Dörflinger *Schopenhauers Philosophie des Leibes / 2002* (vgl. zur Bedeutung des Leibes in Schopenhauers Erkenntnistheorie v.a. S. 44-52) und R. Malter's Monographie *Schopenhauer / 1991* (vgl. zur Rolle des Leibes in der Erkenntnistheorie v.a. S. 110-116). Vgl. weiterhin u.a. A. Dörpinghaus, *Der Leib als Schlüssel zur Welt / 2000* (vgl. im Hinblick auf das erste Buch von W I v.a. S. 17-20) und M. Koßler, *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 108 ff, wo er

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

Objekt ist der Leib, wie Schopenhauer im §en 22 von G II herausstellt, das dem Verstand die Sinnesempfindungen „Vermittelnde“ (G II, 84). Als solches kann er dem Bewußtsein nur auf die Weise der Empfindungen, die er vermittelt, gegenwärtig sein⁶¹; vgl. dazu Schopenhauer:

„Denn obwohl die Wahrnehmung seiner Empfindungen eine schlechthin unmittelbare ist; so stellt er selbst sich dadurch noch gar nicht als Objekt dar; sondern soweit bleibt Alles subjektiv, nämlich Empfindung. Von dieser geht die Anschauung der übrigen Objekte, als Ursachen solcher Empfindungen, allerdings aus, worauf jene sich als Objekte darstellen; nicht aber er selbst: denn er liefert [bzw. vermittelt] hiebei dem Bewußtseyn bloße Empfindungen.“ (G II, 84)

Wie diese Stelle zeigt, geht Schopenhauers Intention in puncto ‚unmittelbares Objekt‘ dahin, den Leib *weder* als Objekt zu bezeichnen *noch* ihn totaliter in die Empfindungen aufzulösen.⁶²

Dem Selbstverständnis des Vorstellungstranzendentalismus zufolge sind die Sinnesempfindungen an und für sich völlig sinnlos, denn sie erhalten ihre Sinnhaftigkeit erst dadurch, daß sie durch den objektkonstituierenden Verstand zu einzelnen empirisch-anschaulichen Objekten *geformt* werden. Diesem Selbstverständnis entsprechend, hätten ohne diese spontane Formung des Verstandes die sich einstellenden Empfindungen keinerlei Sinnhaftigkeit. Zwar haben die Sinnesempfindungen des Leibes aus der Perspektive der Metaphysik immer schon eine Sinnhaftigkeit, doch liegt diese völlig außerhalb des Blickfeldes des Vorstellungstranzendentalismus. Würde man demnach in dem durch den Vorstellungstranzendentalismus vorgegebenen Rahmen den objektkonstituierenden Verstand aus der Subjektsphäre ausblenden, so bliebe aus Schopenhauers Sicht in ihr „[...] nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtseyn der Veränderungen des unmittelbaren Objekts übrig [...], die völlig bedeutungslos aufeinander folgten, wenn sie nicht etwan als Schmerz oder Wollust eine Bedeutung für den Willen hätten“ (W

speziell auf das Verhältnis der Konzeption des Leibes als eines ‚unmittelbaren Objektes‘ in G I und G II eingeht.

⁶¹ Dazu stellt R. Malter in seiner Studie *Schopenhauer / 1991* pointiert fest: „Taucht der Leib als das Vermittelnde auf, so kann er [...] selber nur auf die Weise der Empfindungen, die er vermittelt, dem Bewußtsein präsent sein.“ (S. 112)

⁶² Vgl. zu dieser Interpretation R. Malter *Schopenhauer / 1991*, S. 113; R. Malter fährt fort: „Der Transzendentalismus der Vorstellung sieht sich, wenn er konsequent seine Konstitutionsfrage stellt, auf etwas verwiesen, was er selber nicht [...] adäquat unterbringen kann – ein Zwischending: ein ‚etwas‘, welches mehr ist als Empfindung, weniger aber als ein Objekt.“ (S. 113)

I, 13 f.).⁶³ An dieser Stelle fragt sich allerdings, wie man sich diese hier angesprochenen ‚Veränderungen‘ zu denken hat, da sie der Kausalität per definitionem *vorgeordnet* sind.

II. 2. 7. 6. Die Welt der Erfahrung

Nach obenstehenden Darlegungen läßt sich folgendes konstatieren: Für Schopenhauer ist die Möglichkeit der Erfahrung *eines* Gegenstandes und darüber hinaus die Erfahrung der (unabgeschlossenen) „Gesamtvorstellung“ (G II, 30), also der *Gesamtheit* der empirisch-anschaulichen oder vollständigen Vorstellungen, *nur* durch die Kausalität (als einer apriorischen intellektuellen Komponente der empirischen Anschauung) bedingt. Bedenkt man, daß für Schopenhauer die Gesamtheit der empirisch-anschaulichen bzw. vollständigen Vorstellungen, d.h. die ‚Gesamtvorstellung‘, mit der *Gesamtheit der Erfahrung* zusammenfällt, erhellt, daß von der Kausalität „[...] *alle* Erfahrung ihrer ersten und ganzen Möglichkeit nach [...]“ (W I, 15; Hervorhebung von K.B.) abhängt. Diese Auffassung Schopenhauers macht deutlich, daß für ihn der (aus seiner Sicht der Vernunft zuzuordnende) Begriff bzw. die Allgemeinvorstellung in der menschlichen Erkenntnis *bei der Konstitution der Erfahrung und damit für die Transzendentalphilosophie* höchstens eine nachträglich-sekundäre Rolle spielt. *Allein* der Verstand verleiht durch die Anwendung der Kausalität der aus der Gesamtheit der vollständigen Vorstellung bestehenden Erfahrung ihren (gleichwohl nur formalen, weil am Leitfaden des Satzes vom Grunde konstituierten) anschaulichen Bedeutungsgehalt. Der Begriff, den Schopenhauer nur als *empirischen* gelten läßt, trägt aus seiner Sicht *nichts* zu dem *basalen* Zustandekommen dieses Bedeutungsgehaltes der aus der vollständigen bzw.

⁶³ Der Verstand wandelt demnach die „[...] dumpfe, nichtssagende [...]“ Empfindung des Leibes – d.h.: die vorkausal sich ereignenden, für ihn bedeutungslosen Veränderungen des Leibes – durch seine spontan-unmittelbare und somit *unbegriffliche* Kausalitätssetzung in die Anschauung um. Deshalb sagt Schopenhauer: „Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht; so wandelt der Verstand mit *einem* Schlage, durch seine einzige, einfache Funktion, die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung.“ (W I, 14)

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

anschaulichen Vorstellung bestehenden Erfahrung bei⁶⁴, sondern stellt eine Vorstellung dar, deren Inhalt von der vollständigen Vorstellung bzw. der Erfahrung abgezogen ist und dabei hinter dieser entscheidend zurückbleibt. Das einzige, was aus Schopenhauers Sicht durch die (aus seiner Sicht eo ipso empirischen) Begriffe zu der Erfahrung hinzukommt, ist ein gegenüber dieser *nachträglicher*, *formal-abstrakter* Gesichtspunkt.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß Schopenhauer Kants Transzendente Analytik der *KdV* und dabei besonders ihr Herzstück, die Transzendente Deduktion der Kategorien, massiv kritisiert, v.a. die dieser zugrundeliegende Auffassung Kants, daß für das elementare Zustandekommen von Erfahrung *gerade auch* die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) *unabdingbar* seien. Diese nach Schopenhauer falsche Auffassung Kants sieht er in dem aus seiner Sicht zu konstatierenden Grundfehler Kants begründet, das heißt: in dessen mangelnder Besinnung auf die Eigenart anschaulicher und abstrakter Erkenntnis. In diesem Sinne stellt Schopenhauer in seiner Kant-Kritik im Anhang von W I fest:

„Jener unglaubliche Mangel an Besinnung über das Wesen der anschaulichen und der abstrakten Erkenntniß bringt [...] Kanten zu der monströsen Behauptung, daß es ohne Denken, also ohne abstrakte Begriffe, gar keine Erkenntniß eines Gegenstandes gebe [...]“ (W I, 562)⁶⁵

Auch wenn Schopenhauer an dieser Stelle von einer „monströsen Behauptung“ (W I, 562) Kants spricht, so ist doch mit Kant und gegen Schopenhauer festzuhalten, daß der Vernunft bei der Konstitution von Erfahrung eine wichtige Funktion zukommt bzw. die Erkenntnis der Gegenstände der Erfahrung keineswegs ohne Begriffe möglich ist. Letzteres räumt Schopenhauer an *einer* Stelle seines handschriftlichen Nachlasses aus dem Jahre 1814 selbst ein; hier heißt es:

„[...] [S]o giebt eine Anschauung keine Erkenntniß, denn Erkenntniß ist nur für die Vernunft, sie besteht immer aus Begriffen[,] ist immer ein Urtheil das einen Grund hat: der Anschauung kommt weder Wahrheit noch Falschheit zu, diese haben nur die Urtheile; [...]“ (HN I, S. 138 [235] / 1814)

⁶⁴ In diesem Sinne konstatiert C. Janaway in seinem Buch *Self and World / 1989*: „[W]hat Schopenhauer wants is a clear difference between perceptual awareness of empirical objects, involving their spatial, temporal, and causal organization, and strictly conceptual thought.“ (S. 160 f.)

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

Diese Feststellung Schopenhauers ist allerdings ein Einzelfall, ansonsten ist er der – gleichwohl nicht haltbaren – Auffassung, daß Erkenntnis der Gegenstände der Erfahrung der Begriffe nicht bedürfe.⁶⁶ Im übrigen wird Schopenhauer durch seine Auffassung, daß die Erfahrungserkenntnis der Begriffe nicht bedürfe, nicht zuletzt mit der Frage konfrontiert, wie er die (von ihm implizit gemachte) Voraussetzung begründen will, daß die objektive Welt der Erfahrung *allgemeingültigen* Charakter habe, insofern nach Kants (durchaus plausibler) Auffassung der Erfahrung so etwas wie Allgemeinheit *nur* durch den Begriff zugesichert werden kann.⁶⁷ In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, ob die von Schopenhauer (und anderen) gemachte *Voraussetzung*, daß die Erfahrungserkenntnis eo ipso intersubjektiv gültig sei, überhaupt haltbar ist. Erst Nietzsche wirft diese Frage auf und macht deutlich, daß die objektiv bestehende Außenwelt nur ein durch Sprache bzw. Zeichen vermittelter *Glaube* des (von ihm auf eine fundamental neue Weise gedachten) ‚Subjekts‘ ist (vgl. z.B. *Za, Der Genesende* 2). Auf diesen Punkt kann an dieser Stelle allerdings nicht näher eingegangen werden.

⁶⁵ Vgl. zu diesen und ähnlichen Vorwürfen Schopenhauers an Kant C. Janaway, *Self and World / 1989*, S. 160 ff. und v.a. P. Welsen in *Schopenhauer / 1995*, S. 218 f.

⁶⁶ Daß diese Auffassung Schopenhauers nicht haltbar ist, betont C. Janaway in seinem Buch *Self and World / 1989*. Vgl. dazu seine folgende Feststellung, nachdem er diese Auffassung Schopenhauers dargelegt hat: „So far we have treated with some sympathy on Schopenhauer’s claim that perception is possible without explicit conceptual judgement. But should we be in any way inclined to accept his total divorce of perception and conception? I suggest not.” (S. 165) C. Janaway fährt fort: „Schopenhauer has no room for the arguably true thesis that my perceiving a table or a building is dependent on my possession of concepts, whether of the order of *table* and *building*, or that of *physical object*.” (S. 165) Im übrigen betont C. Janaway zu Recht, daß Schopenhauer mit seiner nicht haltbaren Auffassung, daß die Erfahrungserkenntnis ohne Begriffe auskomme, keineswegs in einen vorkantischen Empirismus zurückfalle; er schreibt: „[...] [W]e should at least note that Schopenhauer’s position is not simply a resurrection of the pre-Kantian empiricist view. He is still a Kantian account, in that he accepts the a priori nature of space, time, and causality as organizing forms of our perception of a world of objective particulars. These forms are necessary to all objective experience, and are subjective in origin, just as they are for Kant.” (S. 165) – Zu dem Faktum, daß Schopenhauers Auffassung von der begriffslosen Erfahrungserkenntnis nicht haltbar ist, siehe auch die folgende Feststellung P. Welsens in *Schopenhauer / 1995*: „[...] [D]er Philosoph [d.h. Schopenhauer] glaubt, Erkenntnis könne ohne Begriffe auskommen. Dagegen ist natürlich Einspruch zu erheben.“ (S. 217) Für P. Welsen steht fest, „[...] daß jede Erkenntnis einen impliziten propositionalen Gehalt“ (S. 218) habe, „also implizit Begriffe“ (S. 218) brauche und demnach „Anschauung ohne Begriffe [...] – mit Kant und gegen Schopenhauer – blind“ (S. 218) bleibe.

II. 2. 8 Die abstrakte Vorstellung, der Erkenntnisgrund und die Vernunft

II. 2. 8. 1 Charakterisierung der abstrakten Vorstellung

Die Begriffe bzw. die abstrakt-formalen Vorstellungen, die, wie bereits dargelegt, Schopenhauer nur als *empirische* gelten läßt, bilden aus seiner Sicht die dritte Klasse von Vorstellungen. Ihr ‚subjektives Korrelat‘ ist aus seiner Sicht die Vernunft im Sinne eines Vermögens empirischer Begriffe.⁶⁸

Wie schon angedeutet, besteht für Schopenhauer das eigentlich Charakteristische, d.h. das „ganze Wesen und Daseyn“ (W I, 48) der Begriffe, darin, daß sie inhaltlich gesehen Vorstellungen sind, die auf die anschaulichen Vorstellungen *bezogen* bzw. von diesen *abgezogen* sind und vor allem gegenüber diesen *inhaltlich reduziert*, also *abstrakt* sind. In diesem Sinne bezeichnet Schopenhauer sie als ‚Vorstellung von Vorstellungen‘ (vgl. W I, 48). Um zu *betonen*, daß die abstrakten Vorstellungen *in inhaltlicher Hinsicht von den anschaulichen abgezogen sind und dabei in inhaltlicher Hinsicht erheblich hinter diese zurückfallen*, spricht Schopenhauer in G II auch davon, daß diese „*Vorstellungen aus Vorstellungen*“ (G II, 98) seien.

Ein weiteres Charakteristikum der Begriffe besteht für Schopenhauer darin, daß „[...] jede derselben [d.h. der abstrakten Vorstellungen] unzählige Einzeldinge in, oder vielmehr unter sich begreift, also ein *Inbegriff* derselben ist.“ (G II, 98).⁶⁹ Dieses Charakteristikum des Begriffs ist aus Schopenhauers Sicht allerdings nur von *sekundärer* Bedeutung (vgl. W I, 49 f.); es ist *abgeleitet* aus seiner Grundeigenschaft, seinem inhaltlichen Reduziertsein bzw. seiner Abstraktheit. Besonders der Begriff in seiner Eigenschaft als ‚Inbegriff‘ zeigt an, daß dieser formal der empirisch-anschaulichen Vorstellung überlegen ist. Denn während für Schopenhauer Sinnlichkeit und Anschauung in einem Zeitpunkt nur *eine* mehr oder weniger

⁶⁷ Vgl. zu diesem Kritikpunkt auch R. Malter in *Luft, Schopenhauer / 1988*, S. 271 f. und in *Schopenhauer / 1991*, S. 147 f.; vgl. darüber hinaus auch G. Sauter-Ackermann, *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994*, v.a. S. 68 und W. Weimer, *Aporie / 1977*, S. 195 f.

⁶⁸ Vgl. zum Thema ‚Vernunft‘ innerhalb der Erkenntnistheorie Schopenhauers u.a. F. Copleston, *Schopenhauer / 1975*, S. 50 ff.; H. Hasse, *Schopenhauer / 1926*, S. 31 ff.; *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913*, S. 179 ff.; R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, 121 ff.; A. Schmidt, *Idee und Weltwille / 1988*, S. 74 ff.; P. Welsen, *Schopenhauer / 1995*, S. 218-224.

⁶⁹ Auf Schopenhauers Bestimmung des Begriffs als ‚Vorstellung aus Vorstellungen‘ bzw. als ‚Inbegriff‘ ist im Rahmen seiner Lehre von der Begriffsbildung zurückzukommen.

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

komplexe, Wahrnehmung gegeben ist (vgl. G II, 98 u. Vo. I, 401), kann der Begriff *mehreres* auf einmal umfassen.

Im übrigen sieht Schopenhauer mit der Haupteigenschaft des Begriffs, nämlich seinem Status als ‚Vorstellung *aus* Vorstellungen‘ bzw. mit seiner Abstraktheit und *nicht* mit seiner sekundär-abgeleiteten Eigenschaft als ‚Inbegriff‘, die für den Begriff wesentliche *Allgemeinheit* verbunden (vgl. W I, 49 f.), so daß es Begriffe geben kann, die nur ein reales Objekt unter sich begreifen und doch allgemein sind (vgl. W I, 50).⁷⁰ Demnach ist die sekundär-abgeleitete Eigenschaft des Begriffs als ‚Inbegriff‘, die man wesentlich eher als seine Abstraktheit mit ‚Allgemeinheit‘ verbinden würde, nur ein von seiner Haupteigenschaft, nämlich ein von seiner Abstraktheit bzw. *Allgemeinheit Abgeleitetes*. In diesem Sinne stellt Schopenhauer in seinem Hauptwerk fest:

„Daß ein Begriff Vieles unter sich begreift [...] ist nicht, wie man meistens angiebt, eine wesentliche, sondern nur eine abgeleitete sekundäre Eigenschaft desselben [...]. Jene Eigenschaft fließt daraus her, daß der Begriff Vorstellung einer Vorstellung ist, d.h. sein ganzes Wesen allein hat in seiner Beziehung auf eine andere Vorstellung [...].“ (W I, 49)⁷¹

Schopenhauers Ansicht, daß der (eo ipso empirische) Begriff in erster Linie *abstrakt* bzw. *allgemein*, d.h. gegenüber den anschaulichen Vorstellungen in *inhaltlicher Hinsicht unselbständig* bzw. *deutlich reduziert* und erst in zweiter Linie ein ‚Inbegriff‘ sei⁷², verweist darauf, daß aus seiner Sicht ein schroffer ‚[...] Gegensatz

⁷⁰ In G I verhält es sich noch anders: Hier macht Schopenhauer deutlich, daß die *Allgemeinheit* daraus hervorgehe, daß der Begriff eine „Sphäre“ (G I, 50) habe, also, um mit G II zu sprechen, ein ‚Inbegriff‘ sei. Dementsprechend geht er in G I noch davon aus, daß es keinen Begriff gebe, der nur ein Einzelding unter sich begreife (vgl. G I, 50 f.).

⁷¹ Diese an eine lange philosophiegeschichtliche Tradition, insbesondere an Aristoteles und die Scholastik anknüpfende Auffassung Schopenhauers von der *Allgemeinheit* des Begriffs in W I steht m. E. nicht im Widerspruch zu seiner Theorie von der v.a. in G II zu findenden Erzeugung des Begriffs durch das ‚Wenigerdenken‘, wie M. Koßler in *Hegel und Schopenhauer / 1990* meint (vgl. S. 159), insofern er die *Allgemeinheit* als Folge der Merkmalsverringering des Begriffs bzw. der Tatsache begreift, daß Begriffe ‚Vorstellungen von Vorstellungen‘ im Sinne von ‚Vorstellungen *aus* Vorstellungen‘ sind. Daß hier kein Widerspruch besteht, davon geht implizit auch R. Malter in *Schopenhauer / 1991* aus (vgl. dazu seine Ausführungen zu W I, 49 f. auf S. 128). Gleichwohl ist festzuhalten, worauf an späterer Stelle zurückzukommen ist, daß Schopenhauer in Vo. I im Anschluß an seine Darlegungen in W I, 49 f. eine von G II abweichende Auffassung von der Begriffsbildung vertritt.

⁷² Schopenhauer führt im übrigen v.a. im Rahmen seiner Ideenlehre nämlich insbesondere in dem den Unterschied von Begriff und Idee thematisierenden §en 49 von W I, noch weitere Charakteristika des Begriffs an, doch ist auf diese Darlegung Schopenhauers erst im Rahmen der Analyse seiner Ideenlehre einzugehen.

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

zwischen dem anschauenden und dem abstrakten [...] Erkennen“ (W I, 96) zu konstatieren ist. Diesen Gegensatz begreift Schopenhauer ausdrücklich als einen „Grundzug“ (W I, 96) seiner Philosophie. Dieser Grundzug zieht sich schon früh durch den Reflexionsprozeß Schopenhauers und bleibt bis in sein spätes Denken hinein bestimmend.⁷³

Abschließend ist an dieser Stelle noch einmal zu betonen, daß Schopenhauers Auffassung, daß der Begriff in inhaltlicher Hinsicht auf die Erfahrung zurückbezogen sei wie das Licht des Mondes auf das der Sonne (vgl. W I, 41), ja sogar hinter die Erfahrung zurückfalle und zu dieser nur einen *nachträglichen*, für ihren Bedeutungsgehalt nicht relevanten Aspekt beisteuere, bereits im Rahmen des ersten Buches der *WWV* zu Problemen führt, so vor allem zu der Frage, wie die (von ihm vorausgesetzte) Allgemeingültigkeit von Erfahrung *ohne* Begriffe garantiert werden kann. Wie sich zeigen wird, wirft diese Auffassung im Kontext des ersten Buches noch weitere Probleme auf.

Auch ist bereits an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß diese Auffassung Schopenhauers vom Begriff zusätzlich im Hinblick auf seine Metaphysik sehr problematisch ist, insofern er hier, wie im einzelnen noch gezeigt werden soll, teils implizit, teils explizit deutlich macht, daß der Weg zur Metaphysik nur über die begriffliche Deutung der im Selbstbewußtsein gegebenen (die Erfahrung der anschaulich gegebenen Welt ergänzenden) Willenserfahrung als Ding an sich führen kann. Diese (von der Erschließung am Leitfaden des Satzes vom Grunde bzw. ‚aus reinen Begriffen‘) verschiedene begriffliche Deutung des Willens dürfte es nach Schopenhauers Auffassung vom Begriff gar nicht geben, insofern es nach seiner Auffassung im ersten Buch der *WWV* keine gegenüber der Erfahrung inhaltlich selbständigen Begriffe geben kann, die nicht leere Abstraktionsprodukte sind. Schopenhauers Ansicht, daß der Begriff in inhaltlicher Hinsicht hinter die Erfahrung zurückfalle und zu dieser nur einen nachträglichen abstrakten Aspekt beisteuere, ist schließlich auch im Hinblick auf seine Ästhetik und seinen die Ästhetik und vor allem

⁷³ Das betont auch R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 123; vgl. dazu auch G. Sauter-Ackermann, *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994*, v.a. S. 62 f. – Vgl. zum Verhältnis der anschaulichen vor der abstrakten Vorstellung bzw. der Verstandes- vor der Vernunft-Erkentnis u.a. H. Hasse, *Schopenhauer / 1926*, S. 152 ff., 156 ff.; H. Heinrich, *Verhältnis von Wille und Intellekt / 1911*, H. Hasse, *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913*, S. 161 ff., v.a. S. 164 ff. und 179 ff.; B. Magee, *The Philosophy of Schopenhauer /*

die Ethik umfassenden soteriologischen Reflexionsprozeß problematisch, was jedoch hier nicht näher ausgeführt werden kann.

II. 2. 8. 2 Die Konsequenzen der ausschließlich dem Menschen eigenen Vernunftbegabtheit

Dadurch, daß der Mensch über abstrakte, jeweils einen ‚Inbegriff‘ ausmachende Vorstellungen verfügt, also Vernunft bzw. „Besonnenheit“ (u.a. W I, 43 u. 614) hat, ist *sein* Existenzhorizont nicht wie derjenige des wohl über Sinnlichkeit und Verstand, aber gerade nicht über Vernunft verfügenden Tieres⁷⁴ auf die jeweils gegenwärtige anschauliche Vorstellung bzw. die jeweilige Gegenwart eingeschränkt, sondern schließt auch ein Wissen um Vergangenheit und Zukunft ein. Dies eröffnet dem Menschen im Gegensatz zu dem an den jeweiligen Augenblick gefesselten Tier eine „allseitige [nämlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einschließende] Übersicht des Lebens im Ganzen“ (W I, 101). Mit diesem dreidimensionalen Zeithorizont erfährt der Mensch die Zeit *als* Zeit.⁷⁵

Daß dem Menschen im Gegensatz zum Tier qua Vernunft ein dreidimensionaler Zeithorizont eröffnet ist und er damit die Zeitlichkeit der Zeit erfährt, hat nach Schopenhauers Auffassung weitreichende Konsequenzen für seinen Lebensvollzug. In diesem Sinne stellt er im § 8 von W I fest:

1983, S. 38 ff. u. 41 ff.; R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, 122 ff.; J. Volkelt, *Schopenhauer / 1923*, S. 121 ff., S. 125 ff.

⁷⁴ Siehe z.B. W I, 44, wo Schopenhauer am Ende des § 7 rückblickend sagt, daß die bisher betrachteten Erkenntnisvermögen, nämlich Verstand und Sinnlichkeit, genausogut jedem Tier beigelegt werden können. Es liegt auf der Hand, daß Schopenhauers Voraussetzung, daß die Tiere Verstand hätten, ihnen also ein Erkennen am Leitfaden der Kausalität möglich sei, nicht haltbar ist. Auf diesen Punkt kann an dieser Stelle jedoch nicht näher eingegangen werden.

⁷⁵ In diesem „[...] Ansatz [Schopenhauers], die Zeiterfahrung aus der Vernunft und ebenso die Zeitmodi Vergangenheit / Zukunft aus dem Vermögen zur Abstraktion abzuleiten [...]“, sieht R. Malter in *Schopenhauer / 1991* zutreffend einen Vorverweis auf des Philosophie des 20. Jahrhunderts (vgl. S. 130). Gleichwohl ist mit R. Malter festzuhalten, daß sich Schopenhauer anscheinend nicht sonderlich für die an und für sich reizvolle Frage interessiert, *wie* die Vernunft aus der *unmittelbaren* Zeiterfahrung (des Tieres) die *eigentliche* Zeiterfahrung, nämlich die Erfahrung der Zeit *als* Zeit macht und *wie* sich aus ihr die Zeitmodi Vergangenheit bzw. Zukunft ableiten lassen (vgl. S. 130).

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

„Dieses neue, höher potenzierte Bewußtsein, dieser abstrakte Reflex alles Intuitiven im nichtanschaulichen Begriff der Vernunft, ist es allein, der dem Menschen jene Besonnenheit verleiht, welche sein Bewußtseyn von dem des Thieres so durchaus unterscheidet, und wodurch sein ganzer Wandel auf Erden so verschieden ausfällt von dem seiner unvernünftigen Brüder.“ (W I, 43)

Die wichtigste Konsequenz davon, daß der Mensch im Unterschied zum Tier Vernunft hat, ist, daß *er* im Bewußtsein der Begrenztheit seiner Existenz lebt, also mit dem Wissen, daß er mit jeder Stunde unwillkürlich seinem Tod und damit seiner ‚Vernichtung‘ näher kommt. In diesem Sinne stellt Schopenhauer fest:

„Das Thier lernt den Tod erst im Tode kennen: der Mensch geht mit Bewußtseyn in jeder Stunde seinem Tode näher, und dies macht selbst Dem das Leben bisweilen bedenklich, der nicht schon am ganzen Leben selbst diesen Charakter der steten Vernichtung erkannt hat.“ (W I, 44)

Mit dem durch die Vernunft eröffneten Zeithorizont drängt sich aus Schopenhauers Sicht dem Menschen im Gegensatz zum Tier neben dem bedrückenden Wissen um die eigene Vernichtung bzw. den negativen Charakter des Lebens auch „die Sorge“ (W I, 42) um die eigene Existenz auf.

Gleichwohl hat die dem Menschen eigene Vernunftbegabtheit für diesen nicht nur negative existenzielle Seiten, sondern auch positive. So ermöglicht sie, daß er im Gegensatz zum Tier keineswegs an den „Eindruck des Augenblicks“ (W I, 43) gefesselt ist, sondern daß er z.B. „überlegte Pläne“ (W I, 43) ausführen oder „eine *wirkliche* Wahl“ (W I, 43; Hervorhebung von K.B.) hinsichtlich des jeweiligen Motivs seines Handelns treffen kann, nämlich eine auf *abstrakten* Motiven beruhende und „ohne Rücksicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks“ (W I, 43) getroffene Wahl.

Daß der Mensch im Gegensatz zum Tier Vernunft besitzt, hat nicht nur zweiseitige existenzielle, sondern ebenso gegensätzliche *theoretische* Konsequenzen: Zum einen führt die Tatsache, daß der Mensch über abstrakte Begriffe verfügt, dazu, daß er über Sprache (mithin z.B. über die Möglichkeit, Wahrheit mitzuteilen oder Wissenschaft zu betreiben) verfügt, während das Tier nicht über die Mitteilung durch Laute hinauskommt (vgl. W I, 44); zum anderen aber auch

dazu, daß er dem sich oft durch unüberschaubare Zeiträume haltenden „Irrthum“ (W I, 42) ausgeliefert ist.⁷⁶

Abschließend ist zu betonen, daß der zuvor deutlich herausgestellte Unterschied zwischen Tier und Mensch keineswegs die Tatsache berührt, daß der Mensch und das Tier das gleiche *Wesen* haben. Deshalb stellt Schopenhauer im Rahmen seiner zuvor analysierten Darlegungen ausdrücklich fest: „Das Thier empfindet und schaut an; der Mensch *denkt* überdies und *weiß*: Beide *wollen*.“ (W I, 44).

II. 2. 8. 3 Die Genesis des Begriffs

An dieser Stelle ist der Blick zurückzulenken auf Schopenhauers Untersuchung des Begriffs. Wie oben schon dargelegt, geht aus Schopenhauers Sicht der Begriff bzw. die abstrakte Vorstellung als eine ‚Vorstellung aus einer Vorstellung‘ in inhaltlicher Hinsicht aus den empirisch-anschaulichen bzw. vollständigen Vorstellungen hervor, wobei es zu einer einschneidenden Reduktion ihres Inhaltes kommt. Schopenhauers Analyse dieser Genesis, die für ihn eine wichtige Aufgabe der *Vernunft* darstellt⁷⁷, gilt es im folgenden im einzelnen zu entfalten.

⁷⁶ Vgl. zum Thema ‚Anthropologie‘ bei Menschen generell die (allerdings z.T. an Schopenhauer vorbeigehende) umfangreiche Arbeit von C. R. Steppi, *Der Mensch im Denken Schopenhauers / 1987*. Vgl. darüber hinaus u.a. H. Hasse, *Schopenhauer / 1926*, S. 449 ff.

⁷⁷ Nach W I, S. 46 hat die Vernunft nur „eine Funktion: Bildung des Begriffs“. An anderer Stelle in W I (vgl. u.a. 50 f.) und darüber hinaus in G I (39 f.) und G II (110 ff. u. 114 f.) legt Schopenhauer dar, daß sie eine weitere Funktion hat, nämlich das Verbinden von Begriffen zu ‚Urteilen‘ und von ‚Urteilen‘ zu ‚Schlüssen‘. Diese Funktion ist an späterer Stelle zu erheben. –

M. Koßler stellt in *Hegel und Schopenhauer / 1990* heraus, daß Schopenhauer die Aufgabe der Begriffsbildung einmal der *Vernunft* und ein anderesmal der *Urteilkraft* zuschreibe (vgl. v.a. S. 94 ff.). M. Koßler belegt das Schwanken Schopenhauers zwischen *Vernunft* und *Urteilkraft* in puncto Begriffsbildung mit der Feststellung Schopenhauers in W I 77, wo dieser sagt, daß die Funktion der Urteilkraft darin bestehe, „das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstrakte Bewußtsein zu übertragen“ (W I, 77) und daß sie dabei ein Verfahren anwende, in dem (wie bei der Begriffsbildung) an den Dingen einiges fallen gelassen bzw. erhalten werde (vgl. W I, 77) (vgl. v.a. S. 96 f.). Diese von M. Koßler angeführte Stelle läßt sich, wie R. Malter in *Schopenhauer / 1991* mit Blick auf sie aufzeigt, entschärfen, wenn man davon ausgeht, daß die (in vorliegender Arbeit an späterer Stelle im einzelnen zu behandelnde) Urteilkraft ‚*keineswegs*‘ (vgl. S. 141) die Aufgabe der Begriffsbildung, d.h. der Erzeugung von Begriffen aus gegebenen Anschauungen hat, sondern ausschließlich die Funktion, „*gegebene* Anschauungen auf *gegebene* Begriffe“ (S. 141) zu beziehen. Diese Entschärfung R. Malters führt (ohne expliziten Bezug auf diesen) auch M. Koßler als mögliches, ja sogar recht plausibles Gegenargument an (vgl. Koßler, S. 96), doch legt er dar, daß in dem Moment, wo dieses Gegenargument angeführt werde, zumindest im Kontext der Theorie der Urteilkraft nicht mehr von einer *sekundären* Stellung des Begriffs die Rede sein könne,

Zunächst ist festzuhalten, daß Schopenhauer alles andere als eine ausgebildete Begriffsentstehungslehre expliziert, wie z.B. Locke oder die Wollfianische Tradition, deren Begriffsentstehungslehre den historischen Boden für Schopenhauers (sehr kurz ausgefallene) Lehre von der Begriffsentstehung abgibt.⁷⁸ Das Verfahren der Begriffsbildung nennt Schopenhauer „Abstraktion“; gleichwohl ist zu betonen, daß er davon ausgeht, daß dieses Verfahren *drei* Stufen umfasse und daß sein *wichtigstes* Stadium die ‚Abstraktion‘ sei, so daß sich nach diesem das gesamte Verfahren benennen lasse.⁷⁹ Die ‚Abstraktion‘ bestehe im Weglassen von Merkmalen der durch die Verstandesfunktion der Kausalität konstituierten Anschauung durch die Vernunft. Diese Bestimmung der die wichtigste Phase der Begriffsbildung ausmachenden Abstraktion verdeutlicht *zum einen*, daß die unabdingbare *Voraussetzung* für die Begriffsbildung darin besteht, daß der Vernunft qua Verstand empirisch-anschauliche bzw. vollständige Vorstellungen *gegeben* sind; *zum anderen* verdeutlicht Schopenhauers Bestimmung der Abstraktion, daß die Bildung der (eo ipso inhaltlich unselbständigen) Begriffe nicht vom Verstand geleistet werden kann, sondern nur von der *Vernunft*. In diesem Sinne läßt sich sagen, daß Schopenhauers Theorie der Begriffsbildung auf seiner ambivalenten Einschätzung der Vernunft basiert, nämlich auf seiner Auffassung, daß die Vernunft gegenüber dem Verstand keinen eigenständigen materiellen Inhalt habe, jedoch formal gesehen diesem entscheidend überlegen sei, weil sie im Gegensatz zu diesem kein Vermögen der einzelnen Vorstellung (vgl. W I, 47) sei. Vgl. dazu die folgende pointierte Feststellung Schopenhauers im §en 34 von G II, der mit „*Die Vernunft*“ überschrieben ist:

insofern in diesem Fall von der These ausgegangen werde, daß die (reflektierende) *Urteilkraft* an den Dingen fallen lasse bzw. erhalte, was *an sich ohnehin schon im* (durch die Vernunft gebildeten) *Begriff liege* (S. 96). In diesem Sinne ist R. Malter's Entschärfung nur *bedingt* eine solche. –

Das von M. Koßler ebenfalls beobachtete, u.a. anhand von Passagen aus G II belegte Schwanken Schopenhauers, ob das primäre Vollzugsorgan der Begriffsbildung die Vernunft oder ein ‚erweiterter Verstand‘ ist, läßt sich nicht entschärfen; wenn Schopenhauer z.B. in G II 104 darlegt, daß dem „Verstand“ als dem „eigentliche[n] Kern aller Erkenntniß“ „gewisse Gedanken an[gehören], die lange im Kopf herumziehen, gehn und kommen, sich bald in diese, bald in jene Anschauung kleiden, bis sie endlich, zur Deutlichkeit gelangend, sich in Begriffen fixiren und Worte finden“ (G II, 104), überstrapaziert er, wie M. Koßler zu Recht moniert (vgl. *Hegel und Schopenhauer* / 1990, v.a. S. 94), *erheblich* die in der Raum-Zeit-Synthese bestehende Aufgabe des Verstandes. Trotz dieser und ähnlicher Äußerungen Schopenhauers scheint es mir jedoch so zu sein, daß für ihn letztlich die Auffassung *leitend* ist, die Begriffsbildung sei eine Aufgabe der *Vernunft*.

⁷⁸ Darauf verweist R. Malter in: *Luft, Schopenhauer* / 1988, S. 259.

⁷⁹ In diesem Sinne spricht R. Malter zutreffend von einer „pars-pro-toto-Bezeichnung des Gesamtvorgangs der Begriffsbildung“ (R. Malter in *Luft, Schopenhauer* / 1988, S. 260 und in *Schopenhauer* / 1991, S. 124).

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

„[...] [A]lles Materielle in unserer Erkenntniß, [...] mithin der gesammte *Stoff* derselben, kommt [...] zuletzt aus der, von der Sinnesempfindung ausgehenden, objektiven Anschauung der Körperwelt. Diese anschauliche und, dem Stoffe nach, empirische Erkenntniß ist es, welche sodann die *Vernunft* [...] zu Begriffen verarbeitet [...]. Die *Vernunft* hat also durchaus keinen *materiellen*, sondern bloß einen *formellen* Inhalt [...]. Den materiellen Inhalt muß die Vernunft, bei ihrem Denken, schlechterdings von außen nehmen, aus den anschaulichen Vorstellungen, die der Verstand geschaffen hat. An diesen übt sie ihre Funktion aus [...].“ (G II, 115 f.; vgl. W I, 48)

Wie bereits angedeutet, geht Schopenhauer davon aus, daß die Genesis des Begriffs nicht nur die Abstraktion, sondern drei Phasen umfaßt. Im Anschluß an das zuvor angeführte Zitat deutet Schopenhauer in G II diese Dreiteiligkeit des Begriffsentstehungsprozesses an, indem er davon spricht, daß die im letzten Satz des zuvor angeführten Zitates angesprochene „Funktion“ (G II, 116) der Vernunft in puncto ‚Begriffsbildung‘ (vgl. G II, 116) darin bestehe, daß sie „von den verschiedenen Eigenschaften der Dinge Einiges fallen lasse und Anderes behalte und es nun verbinde zu einem Begriff“ (G II, 116). Etwas ausführlicher geht Schopenhauer auf die zuvor umrissene dreiteilige Begriffsbildung an einer anderen Stelle in G II ein, nämlich im §en 26, wo er die Begriffe einführt; hier heißt es:

„Die Bildung eines Begriffs geschieht überhaupt erst dadurch, daß von dem anschaulich Gegebenen Vieles fallen gelassen wird, um dann das Uebrige für sich allein denken zu können: derselbe ist also ein Wenigerdenken, als angeschaut wird. Hat man, verschiedene anschauliche Gegenstände betrachtend, von jedem etwas Anderes fallen lassen und doch bei Allem das Selbe übrig behalten; so ist dies das Genus jener Species.“ (G II, 98)

Mit dieser beiläufigen und unscharfen Beschreibung des dreiteiligen Prozesses der Begriffsentstehung macht Schopenhauer deutlich, daß der Begriffsbildungsprozeß drei Phasen umfasse: Zunächst betrachte die Vernunft ein ‚anschaulich Gegebenes‘ im Hinblick auf seine in ihm enthaltenen verschiedenen empirisch-anschaulichen Gegenstände, dann ziehe sie von diesen einzelnen Gegenständen verschiedene Merkmale ab, und schließlich behalte sie das, was an allen Gegenständen gleich sei, und erhalte so das „Genus jener Species“, den Begriff. Sieht man von Schopenhauers nicht richtiger Verwendung von ‚Genus‘ und ‚Species‘ ab⁸⁰, läßt sich seine Lehre von der Begriffsentstehung auf analoge Lehrmeinungen der Tradition, speziell auf die

⁸⁰ R. Malter weist in *Schopenhauer / 1991* darauf hin, daß Schopenhauer in diesem Kontext Genus und Species nicht richtig verwende – er schreibt: „Nach Schopenhauers Konzeption der Begriffsbildung ist nicht die Species der letzte materiale Grund des Begriffs, sondern die einzelne Anschauung. Die Species bezeichnet schon ein Allgemeines. Daher ist die Rede von Genus und Species unzulänglich; Schopenhauer hätte hier – um einen gravierenden Verstoß gegen die eigene Theorie zu vermeiden – vom Individuellen sprechen müssen, das der Species zugrunde liegt. Gerade die Species soll doch zuerst erzeugt werden!“ (*Schopenhauer / 1991*, S. 126, Anm. 11)

Begriffsbildungstheorie des Wolffianismus und der in dieser Linie zu sehenden Kantischen Auffassung des empirischen Begriffs, zurückbeziehen⁸¹. Durch diesen Rückbezug erhellt, daß die von Schopenhauer explizierten und oben dargestellten drei Phasen in der Genesis des Begriffs analog sind zu den von der Tradition angenommenen drei Phasen der Begriffsentstehung, nämlich der Komparation, der Abstraktion und der Reflexion.⁸² Gleichwohl ist nicht zu übersehen, daß Schopenhauer im Gegensatz zur Tradition keine Lehre von der Begriffsbildung im eigentliche Sinne entwickelt, sondern sich mit Andeutungen begnügt.⁸³

Aus der zuvor von Schopenhauer umrissenen Genesis des Begriffs ergibt sich, daß die Begriffe, von ihrer Genesis her betrachtet, in inhaltlicher Hinsicht entscheidend hinter die empirisch-anschaulichen bzw. vollständigen Vorstellungen zurückfallen, insofern sie *insbesondere* aus einem ‚Wenigerdenken‘ hervorgegangen sind. Um letzteres zu *akzentuieren*, bezeichnet Schopenhauer sie im § 26 von G II im Kontext seiner Darlegung der Begriffsentstehung als „*Vorstellungen aus Vorstellungen*“ (G II, 98). Letzteres bedeutet zugleich, wie Schopenhauer ebenfalls im § 26 von G II im Kontext seiner Darlegung der Begriffsentstehung darlegt, daß sie in formaler Hinsicht den vollständigen Vorstellungen überlegen sind, insofern sie *allgemein* sind und darüber hinaus jeder als ‚*Inbegriff*‘ (vgl. G II, 98) fungiert, genauer gesagt, eine bestimmte „Sphäre“ (G II, 99) aufweist, im Sinne des „*Inbegriff[s] alles durch ihn [d.h. den Begriff] Denkbaren*“ (G II, 99). Gerade diese beiden mit der Genesis des Begriffs im Zusammenhang stehenden Fakten interessieren Schopenhauer, nicht der genaue Ablauf der Begriffsentstehung als solcher. Und insofern hierbei für Schopenhauer der Aspekt der Verringerung von

⁸¹ Darauf verweist R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 126.

⁸² Vgl. dazu ebenfalls die Studie R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 126.

⁸³ Schopenhauer weicht in Vo. I, 273 von seiner v.a. in G II zu findenden Auffassung ab, daß der Begriff aus einem ‚Wenigerdenken‘ entstanden sei. Hier sagt Schopenhauer, nachdem er parallel zu W I, 49 f. herausgestellt hat, daß die *Abstraktheit* des Begriffs aus der Allgemeinheit folgt: „Denn die Bildung des Begriffs, sein Entstehn ist nicht, wie man früher meinte, das Vergleichen vieler anschaulichee Objekte und allmäliges Zusammenfassen ihrer Aehnlichkeiten: sondern der Begriff entsteht nicht allmälige, er entsteht mit einem Schlage, indem man an die Stelle der anschaulichen Vorstellung ein bloßes *Denken* setzt.“ (Vo. I, 273) Diese Auffassung Schopenhauers in Vo. I steht in Widerspruch zu seinen, wie gesagt, auch in Vo. I zu findenden Äußerungen zur Allgemeinheit im Sinne von W I, 49 f., indem sie voraussetzt, daß der Begriff nicht unabhängig von der anschaulichen Vorstellung entsteht (wie diese Stelle besagt), sondern material *aus* ihr hervorgeht. Angesichts der Tatsache, daß diese Auffassung in Vo. I von der Begriffsentstehung seinen Ausführungen in Vo. I im Sinne von W I, 49 f. widerspricht, denke ich nicht, daß Schopenhauer mit dieser Auffassung eine gegenüber G II abweichende Theorie der Begriffsentstehung einführen will, sondern nur *unachtsam* argumentiert.

Merkmale im Mittelpunkt steht, ist es nicht verwunderlich, daß er den dreistufigen Prozeß der Begriffsentstehung pauschal als ‚Abstraktion‘ bezeichnet.

Abschließend ist darauf hinzuweisen, daß Schopenhauers zuvor analysierte Lehre von der Entstehung des (eo ipso empirischen) Begriffs v.a. aus zwei Gründen problematisch ist: Zum einen verknüpft sie, wie schon gesagt, Begriff und Zeit miteinander, obwohl ersterer nach Schopenhauers Auffassung *zeitübergreifend* ist.⁸⁴ Zum anderen übersieht Schopenhauer, daß der Mensch *de facto* bereits der begrifflichen Erkenntnis mächtig sein muß, wenn er neue (empirische) Begriffe bilden will.⁸⁵ An dieser Stelle wird wiederum deutlich, wie problematisch es bereits im Hinblick auf das erste Buch der *WWV* ist, daß Schopenhauer den Begriffen nur eine *strikt sekundäre* Rolle zubilligt.

II. 2. 8. 4 Urteile bzw. Schlüsse, Wahrheit (Erkenntnisgrund) und der Satz vom zureichenden Grund des Erkennens

Wie bereits im Rahmen der Analyse von Schopenhauers Begriffsbildungslehre angedeutet, hat die Vernunft aus seiner Sicht nicht nur die Aufgabe der Begriffsbildung, sondern auch die der Bildung von ‚Urteilen‘ und ‚Schlüssen‘ (vgl. G II, 110 ff. u. 114 f.; W I, v.a. §en 9 – 11, 46 ff). Die Urteile und die Schlüsse machen aus Schopenhauers Sicht das eigentliche Denken bzw. das „Denken im engeren Sinne“ (G II, 105; vgl. W I, 564) aus. Im übrigen bilden für ihn die Begriffe, die Urteile und die Schlüsse zusammen die Gegenstände der „Logik“ im Sinne einer „Vernunftlehre“ (G II, 115).⁸⁶ Mit seiner Auffassung von der Dreiteiligkeit der Logik knüpft Schopenhauer genauso wie mit seiner Auffassung von der Logik als einer ‚Vernunftwissenschaft‘ bewußt an die Logikauffassung der Tradition bzw. ‚unserer

⁸⁴ Vgl. zu diesem Kritikpunkt, wie oben schon angemerkt, M. Koßlers Arbeit *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 159.

⁸⁵ Darauf verweist R. Malter in *Luft, Schopenhauer / 1988*, S. 271 f. und in seiner Studie *Schopenhauer / 1991*, S. 147 f. Vgl. dazu ferner unter Bezugnahme auf R. Malter P. Welsens Arbeit *Schopenhauer / 1995*, S. 220 f. –

Die mit Schopenhauers Lehre von der Begriffsentstehung verbundenen Probleme werden nicht nur in den zuvor genannten Arbeiten von M. Koßler, R. Malter und P. Welsen akzentuiert, sondern bereits von C. G. Bähr, *Schopenhauer / 1857*, S. 118 ff.; vgl. darüber hinaus z.B. H. Günther, *Über den Begriff der Vernunft / 1982*, S. 8 ff.; D. W. Hamlyn, *Schopenhauer / 1980*, S. 23 ff. und H. Hasse, *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913*, S. 161 ff., 164 ff.

⁸⁶ Vgl. zu Schopenhauers Logik-Auffassung v.a. D. W. Hamlyn, *Schopenhauer / 1980*, S. 73 ff.

Väter' (vgl. G II, 115) an. Gleichwohl durchbricht er mit *seiner* Logikaffassung sehr wohl die traditionelle Auffassung von Logik, insofern er ihr *nicht nur* den „formelle[n] Theil der abstrakten Erkenntniß“ (G II, 115) als Gegenstand zuweist. Letzteres wird sich im folgenden im Kontext der Analyse der Wahrheitsauffassung zeigen, wurde aber schon in seiner (ebenfalls zu *seiner* Logik gehörenden) Lehre von der Entstehung des *empirischen*, also *aus* der anschaulichen Vorstellung gewonnenen Begriffs implizit einsichtig.

Das ‚Urteil‘ ist laut Schopenhauers Darlegung in G II ein „deutlich gedachtes und ausgesprochenes Begriffsverhältniß“ (G II, 105). Ausführlicher bestimmt Schopenhauer das Urteil im §en 9 von W I und in Vo. I; in Vo. I heißt es im Abschnitt „*Vom Urtheil*“ (Vo. I, 276 ff.):

„Jedes Urtheil ist [...] die Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Begriffen, ihrer Verbindung oder auch Nicht-Verbindung, d.h. die Erkenntniß das in einem Begriff ein anderer entweder ganz oder zum Theil mitgedacht ist (oder aber umgekehrt daß er gar nicht mit ihm verbunden ist; dann ist das Urtheil negativ): wie im Begriff Vogel der Begriff Thier, der Begriff gefiedert, der Begriff singend.“ (Vo. I, 277; vgl. W I, v.a. 50)⁸⁷

Den „Schluß“ bestimmt Schopenhauer in W II (Kap. 10, „Zur Syllogistik“) folgendermaßen:

„Ein Schluß ist die Operation unserer Vernunft, vermöge welcher aus zwei Urtheilen, durch Vergleichung derselben, ein drittes entsteht, ohne daß dabei irgend anderweitige Erkenntniß zu Hülfe genommen würde.“ (W II, 117 f.; vgl. auch G II, 106)⁸⁸

Der ‚Schluß‘ ist demnach nichts anderes als eine *logische Schlußfolgerung* aus zwei gegebenen Urteilen und somit nur ein expliziertes logisches Implikat zweier (ursprünglicher) Urteile. Dazu sagt Schopenhauer in demselben Kapitel des zweiten Bandes seines Hauptwerkes:

„Das Wesen des Schlusses besteht [...] darin, daß wir uns zum deutlichen Bewußtseyn bringen, die Aussage der Konklusion schon in den Prämissen mitgedacht zu haben: er ist demnach ein Mittel, sich seiner eigenen Erkenntniß deutlicher bewußt zu werden, näher zu erfahren, oder inne zu werden, was man weiß.“ (W II, 118)

⁸⁷ Für Schopenhauer steht fest, daß es eine bestimmte Anzahl grundsätzlich verschiedener Begriffsverhältnisse bzw. Urteile gibt, auf die sich jede konkret gegebene Begriffsverbindung (W I, 52) und darüber hinaus „die ganze Lehre von den Urtheilen“ (W I, 52) zurückführen läßt (vgl. W I, 50). Hierauf kann an dieser Stelle jedoch nicht näher eingegangen werden.

⁸⁸ Vgl. zur Schlußlehre Schopenhauers v.a. H. Hasse, *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913*, S. 172-175.

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

Den Schluß als ein Sekundär-Urteil versteht man, wie Schopenhauer in demselben Kapitel darlegt, streng genommen dann adäquat, wenn man ihn nicht als eine (wie auch immer modifizierte) Begriffsverbindung auffaßt, sondern als eine Verbindung von *Urteilen*. Dazu Schopenhauer wörtlich:

„Wir operiren [...] beim Schließen *nicht* mit bloßen *Begriffen*, sondern mit ganzen *Urteilen*, denen die Qualität, die allein in der Kopula und nicht in den Begriffen liegt, wie auch die Quantität, durchaus wesentlich ist, wozu auch sogar noch die Modalität kommt.“ (W II, 121)

Demnach ist das primäre Urteil als Produkt einer Begriffs-Verbindung vom Schluß, dem sekundären Urteil als dem Produkt einer Verbindung von Urteilen, zu trennen. Es liegt dabei auf der Hand, daß für Schopenhauer der Schluß, insofern er im Gegensatz zum Urteil keinen (unmittelbaren) Rückbezug zu der aus seiner Sicht allein die Wahrheit verbürgenden anschaulichen Ebene hat, in seiner Bedeutung entscheidend hinter dem Urteil zurücksteht. Letzteres geht indirekt aus folgender Bemerkung hervor: „Schließen ist leicht, urtheilen schwer.“ (W II, 97). Auf diesem Hintergrund erhellt, daß für Schopenhauer die Nähe zur Anschauung das entscheidende Kriterium für die Wertbestimmung der zur Logik gehörenden Erkenntnisvollzüge ist.

Bedenkt man, daß die das ‚Denken im engeren Sinn‘ ausmachenden Urteile ersten und zweiten Grades im Gegensatz zur anschaulich bzw. vom Verstand ausgehenden Erkenntnis keineswegs *aus sich heraus* (in einem allgemeingültigen Sinne) wahr sind, besteht die eingangs angesprochene zweite Aufgabe der Vernunft nicht nur im Bilden von Urteilen ersten und zweiten Grades, sondern im Bilden von Urteilen, die zureichend *begründet* (‚wahr‘) sind. ‚Wahrheit‘ versteht Schopenhauer als Begründetheit abstrakter Erkenntnis, genauer gesagt, als Begründetheit von Urteilen ersten und zweiten Grades. Dabei ist zu berücksichtigen, daß Schopenhauer mit seiner Rede von der Wahrheit als Begründetheit von Urteilen ersten bzw. zweiten Grades zwar *primär* den (nur bei den Urteilen ersten Grades möglichen) Bezug zur *anschaulichen* Erkenntnis im Blick hat, doch keineswegs *nur* diesen. Daß Schopenhauer in seiner zuvor angesprochenen Wahrheitstheorie unter den Gründen von Urteilen auch die *anschauliche* Erkenntnis anführt, macht (wie schon die Begriffsbildung) deutlich, daß er im Rahmen seiner eigenen Logik-Konzeption den Rahmen der traditionellen Logik sprengt, also den Horizont der Logik im Sinne einer

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

Wissenschaft, die Begriffe, Urteile sowie Schlüsse behandelt und dabei nur den „formelle[n] Theil der abstrakten Erkenntniß“ (G II, 115) zum Gegenstand hat, durchbricht.

Das Bilden von zureichend *begründeten*, also eine ‚wahre‘ Erkenntnis zum Ausdruck bringenden Urteilen ersten und zweiten Grades und damit das Zustandekommen von Wissen wird durch eine bestimmte Form des Satzes vom Grund gesteuert, nämlich durch den „Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens, principium rationis sufficientis cognoscendi“ (G II, 105). Vgl. dazu die folgende Bemerkung Schopenhauers, wo er die Urteile ersten *und* zweiten Grades im Blick hat:

„Als solcher besagt er, daß wenn ein Urtheil *Erkenntniß* ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß: wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat *wahr*.“ (G II, 105)

Der Satz vom zureichenden Grund des Erkennens bezieht sich folglich auf das Fundierungsverhältnis zwischen dem Erkenntnis implizierenden Urteil ersten oder zweiten Grades und dem Urteilsgrund, dem Erkenntnisgrund, und da aus Schopenhauers Sicht die Urteils-Wahrheit gerade dieses Fundierungsverhältnis zum Ausdruck bringt, richtet sich der Satz vom Grund des Erkennens auf die ‚Wahrheit‘ selbst. In diesem Sinne fährt Schopenhauer fort:

„Die *Wahrheit* ist [...] die Beziehung eines Urtheils auf etwas von ihm Verschiedenes, das sein Grund genannt wird [...].“ (G II, 105)⁸⁹

Das Erkennen des in unterschiedlichen Spezifikationen auftretenden Urteils-Grundes macht für Schopenhauer *in diesem Zusammenhang* die eigentliche Aufgabe der Vernunft aus:

„Im Lateinischen und allen von ihm abzuleitenden Sprachen fällt der Name des *Erkenntnißgrundes* mit dem der *Vernunft* selbst zusammen: also heißen Beide ratio, la ragione, la razon, la raison, the reason. Dies zeugt davon, daß man im Erkennen der Gründe der Urtheile die vornehmste Funktion der Vernunft [...] erkannte.“ (G II, 105)

⁸⁹ Vgl. zu Schopenhauers Auffassung von Wahrheit insb. J. Aul, *Schopenhauers Begründungstheorie* / 1983; R. Seydels Preisschrift *Schopenhauers System* / 1857, S. 9; D. W. Hamlyn, *Schopenhauer* / 1980, S. 22 f., v.a. 26 ff.; H. Hasse, *Schopenhauer* / 1926, S. 26 ff., *Schopenhauers Erkenntnislehre* / 1913, S. 20 f.; R. Malter, *Schopenhauer* / 1991, v.a. S. 134-139; G. Mollowitz, *Philosophische Wahrheit* / 1988.

Betrachtet man die Urteile ersten und zweiten Grades zusammen, lassen sich aus Schopenhauers Sicht vier verschiedene ‚Wahrheiten‘ (Urteilsgründe) angeben⁹⁰, nämlich die ‚logische‘ (vgl. G II, 106 f.), ‚empirische‘ bzw. ‚materiale‘ (G II, 107), ‚transzendente‘ (G II, 108) und ‚metalogische‘ (G II, 108 ff.) ‚Wahrheit‘. Die ‚logische Wahrheit‘ liegt dann vor, wenn ein Urteil durch ein anderes begründet ist. ‚Materiale Wahrheit‘ ist zu konstatieren, wenn einem Urteil eine Vorstellung der ersten Klasse, also eine durch Sinne und Verstand bedingte Anschauung, zu Grunde liegt; gründet sich ein Urteil unmittelbar auf die Erfahrung, kommt ihm eine Sonderform der ‚materialen Wahrheit‘ zu, nämlich ‚empirische Wahrheit‘. Hat ein Urteil seinen Grund in den apriorischen Formen der Erkenntnis (Raum, Zeit und Kausalität als den Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung), ist ihm ‚transzendente Wahrheit‘ eigen. Ist ein Urteil durch die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens begründet, nämlich durch die vier Gesetze alles Denkens, erscheint es durch ‚metalogische Wahrheit‘ ausgezeichnet.

Schopenhauer läßt offen, wie er zu dieser Vier-Teilung kommt. An keiner Stelle seiner Dissertation oder seines Hauptwerkes begründet er seine Gliederung⁹¹. In keinem Fall hat Schopenhauer die vier Wahrheiten in Anlehnung zum vierfachen Satz vom zureichenden Grund und den vier Vorstellungsklassen konzipiert; gegen eine solche Konzeption spricht *vor allem*, daß der noch darzustellenden vierten Objektklasse (nämlich dem ‚Subjekt des Wollens‘) keines der zuvor genannten vier Wahrheitsgenera entspricht.⁹²

Von zentraler Bedeutung für die vorliegende Arbeit ist v.a. die ‚materiale Wahrheit‘ (vgl. G II, 107), also die Begründung eines Urteils durch eine Vorstellung der ersten Klasse.

⁹⁰ In diesem Sinne heißt es am Ende des Paragraphen 29 seiner Dissertation: „Diese Gründe nun, worauf ein Urtheil beruhen kann, lassen sich in vier Arten abtheilen, nach jeder von welchen dann auch die Wahrheit, die es enthält, eine verschiedene ist. Diese sind in den nächsten vier Paragraphen aufgestellt.“ (G II, 105)

⁹¹ Das moniert auch R. Malter in *Schopenhauer / 1991*: Er spricht mit Blick auf Schopenhauers Einteilung der Wahrheit in vier Klassen von „eine[r] willkürlich anmutenden Reihung von Gesichtspunkten“ (138); gleichwohl schließt er nicht aus, daß man durch eine „Spezialuntersuchung“ (S. 139) „doch einen versteckten Gesichtspunkt“ (S. 139) finden könnte, „nach dem er die Einteilung vorgenommen“ (S. 139) habe.

⁹² Daß der vierten Objektklasse keine der zuvor genannten Wahrheitsgenera entspricht, betont Schopenhauer im Rahmen seiner Willensmetaphysik im übrigen selbst (vgl. W I, 122). Hierauf wird im einzelnen zurückzukommen sein.

II. 2. 9 Die nachträgliche Vermittlung von anschaulicher und abstrakter Erkenntnis durch die Urteilskraft

Ob sich die Urteile (ausschließlich ersten Grades) *tatsächlich* auf anschauliche Vorstellungen gründen, also sich *wirklich* durch ‚materiale Wahrheit‘ auszeichnen, kann aus Schopenhauers (durchaus plausibler) Auffassung von der Vernunft nicht erkannt werden. Dazu bedarf es aus seiner Sicht eines speziellen Vermögens, nämlich der Urteilskraft.⁹³ Sie ist das Vermögen, das zwischen der durch den Verstand konstituierten Anschauung und den durch die Vernunft gebildeten Begriffen bzw. den Begriffskomplexen (Urteilen) vermittelt. Dazu bemerkt Schopenhauer in seiner Dissertation (§ 28 „Repräsentanten der Begriffe. Die Urtheilskraft.“):

„Die Urtheilskraft ist [...] die Vermittlerin zwischen der anschauenden und der abstrakten Erkenntnißart, oder zwischen Verstand und Vernunft.“ (G II, 103)

Im Gegensatz zu allen anderen bisher angeführten Vermögen korrelieren mit der Urteilskraft *keine* eigenständigen Vorstellungen, so daß ihre Vermittlungsfunktion „*unmittelbar*“ (G II, 107) bzw. ohne die Zuhilfenahme von Zwischen-Vorstellungen – z.B. im Sinne von Kants Schemata – vonstatten geht. Damit umgeht Schopenhauer eine von ihm scharf kritisierte neuralgische Stelle der *KdV*, nämlich Kants Schematismus (vgl. zu dieser Kritik v.a. W I, 533 f.). Gleichwohl kommt Schopenhauer, wie im einzelnen noch zu zeigen sein wird, bei seiner Beschreibung des *konkreten* Vollzuges der Urteilskraft und ihres Verhältnisses zum Verstand einerseits und zur Vernunft andererseits nicht über z.T. vage Andeutungen hinaus.

Die schon erwähnte ‚unmittelbare‘ Vermittlungsleistung der Urteilskraft ist für Schopenhauer im Anschluß an Kants Unterscheidung zwischen ‚reflektierender‘ und ‚subsumierender‘ Urteilskraft eine doppelte, je nach dem, ob sie von der anschaulichen oder der abstrakten Vorstellungsebene ausgeht (vgl. G II, 103, W I, 77 u. Vo. I, 536 ff.). Die ‚unmittelbare‘ Leistung der Urteilskraft beim Ausgehen von der *anschaulichen* Vorstellungsebene besteht laut Schopenhauers Darlegungen im §en 14

⁹³ Vgl. zu Schopenhauers Konzeption der Urteilskraft v.a. R. Malter in *Luft, Schopenhauer / 1988*, S. 264-270 und R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 139-149; vgl. weiterhin u.a. D. W. Hamlyn, *Schopenhauer / 1980*, S. 24, M. Koßler, *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 95 f. und J. Volkelt, *Schopenhauer / 1923*, S. 128 ff.

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

von W I darin, Verstandessynthesen exakt in Vernunftsynthesen zu transformieren, nämlich „[...] das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstrakte Bewußtseyn zu übertragen [...]“ (W I, 77); genauer gesagt, darin,

„[...] das anschaulich Erkannte in angemessene Begriffe für die Reflexion ab[zu]setzen und [zu] fixiren, so daß einerseits das Gemeinsame vieler realer Objekte durch *einen* Begriff, andererseits ihr Verschiedenes durch eben so viele Begriffe gedacht wird, und also das Verschiedene, trotz einer theilweisen Uebereinstimmung, doch als verschieden, dann aber wieder das Identische, trotz einer theilweisen Verschiedenheit, doch als identisch erkannt und gedacht wird [...]“ (W I, 77)

Diese Beschreibung Schopenhauers sieht auf den ersten Blick so aus, als beschreibe er hier die Begriffsbildung als eine Aufgabe der von der anschaulichen Ebene ausgehenden Urteilskraft. Doch das ist nicht der Fall, denn, wie bereits im Rahmen der Analyse der Theorie der Begriffsbildung gesagt wurde, geht es Schopenhauer mit dieser Passage darum aufzuweisen, daß die Funktion der Urteilskraft darin besteht, gegebene Anschauungen mit *bereits gebildeten* Begriffen zu verbinden.⁹⁴ Wie bereits im Kontext der Untersuchung zu Schopenhauers Begriffsbildungstheorie angesprochen, ist diese Auffassung von der Funktion der Urteilskraft problematisch, da *für diese* (und nur für diese) die anschauliche und die begriffliche Erkenntnis *gleichrangig* sind.⁹⁵

Die von der *abstrakten* Vorstellungsebene ausgehende Leistung der Urteilskraft besteht umgekehrt in der Analyse, ob gegebene Begriffe bzw. Begriffsverbindungen (Urteile) auch *tatsächlich* auf Anschauung basieren, *faktisch* ‘material wahr’ sind, *tatsächlich* mit Verbindungen anschaulicher Vorstellungen korrespondieren. Diese Leistung der Urteilskraft deutet Schopenhauer im §en 31 von G II nur *äußerst vage* an (vgl. G II, v.a. S. 107; ferner: G II, 103 u. Vo. I, 539). Schopenhauer verweist im §en 31 von G II *lediglich* darauf, daß sie darin bestehe, „[...] zum gegebenen Begriff, oder Regel, den Fall [zu suchen], der sie belegt“ (G II, 103).⁹⁶

⁹⁴ Vgl. dazu R. Malter in *Schopenhauer / 1991*; er fragt mit Blick auf diese Stelle aus W I: „Aber heißt dies nicht, die Urteilskraft übernehme die Funktion, die in der Begriffsbildungslehre der Vernunft zugeschrieben wurde – nämlich die Begriffsbildung? Schopenhauers Antwort heißt eindeutig ‚Nein‘.“ (S. 141) R. Malter fährt fort: „Wann immer Schopenhauer von der Urteilskraft redet, so redet er von einem *nachträglich* operierenden Vermögen: Der Verstand hat bereits gewirkt, wenn Urteilskraft aktiv wird, und Vernunft hat aus solchen gegebenen Anschauungen schon Begriffe gebildet, wenn die Urteilskraft ihr Werk beginnt.“ (S. 141 f.)

⁹⁵ Wie schon gesagt, verweist auf dieses Problem bereits M. Kozler in *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 96.

⁹⁶ R. Malter, der diese Beschreibung Schopenhauers in *Schopenhauer / 1991* als „bemerkenswert unscharf und abstrakt-allgemein“ (S. 146) charakterisiert, ist bestrebt, dieser Leistung der

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

Das einzige, was Schopenhauer im Rahmen der Explikation seiner Theorie der Urteilskraft noch darlegt, ist die aus seiner Sicht zu konstatierende Tatsache, daß der konkrete Vollzug der Urteilskraft (von der einen oder der anderen Ebene aus) bei den einzelnen Menschen variiere, bei den meisten aber konkret kaum oder gar nicht zum Tragen komme, insofern sie bei ihnen „nur rudimentarisch, oft sogar nur nominell“ (G II, 103) vorhanden sei.

Überblickt man Schopenhauers Theorie der Urteilskraft, muß man festhalten, daß er die Funktion der reflektierenden Urteilskraft etwas klarer darlegt als die der subsumierenden Urteilskraft; doch kommt er bei der Beschreibung der ersten und *erst recht* bei der Darstellung der zweiten Funktion der Urteilskraft nicht über Andeutungen hinaus, obwohl beide für den Vorstellungstranzendentalismus bedeutsam sind.⁹⁷

Angesichts der oben analysierten dürftigen Darlegungen Schopenhauers zum Thema Urteilskraft, und auch in Anbetracht seiner – ebenfalls dargestellten – äußerst knappen (und z.T. schwankenden) Beschreibung der Begriffsentstehung muß man sagen, daß er das Verhältnis von Anschauung und Begriff zumindest *unzureichend* behandelt.⁹⁸

Urteilskraft über Schopenhauer hinaus nachzugehen (vgl. S. 142 ff.). Die darauf bezügliche interessante und differenzierte Darstellung kann an dieser Stelle leider nicht expliziert werden.

⁹⁷ In diesem Sinne bewertet auch R. Malter in *Schopenhauer / 1991* Schopenhauers Beschreibung der Funktion der Urteilskraft insgesamt als vollkommen unzureichend (vgl. v.a. S. 146).

⁹⁸ Schon früh kommen viele Schopenhauer-Interpreten (Cornill etc.) zu diesem Ergebnis, und ebenso spätere, u.a. R. Malter (vgl. R. Malter in *Luft, Schopenhauer / 1988*, S. 270 ff. und in *Schopenhauer / 1991*, S. 147 ff.) sowie M. Koßler (vgl. *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 94 f., v.a. 95). –

M. Koßler spricht in *Hegel und Schopenhauer / 1990* davon, daß die Bestimmung des Verhältnisses von Anschauung und Begriff „ein schwacher Punkt der Philosophie Schopenhauers“ (S. 95) sei.

II. 2. 10 Die Wissenschaften und ihre besondere Rolle innerhalb des Vorstellungstranzendentalismus

II. 2. 10. 1 Einleitung

Die Tatsache, daß Schopenhauer die Theorie der Urteilskraft nicht entfaltet, kommt am stärksten da zum Tragen, wo es um die Gesamtheit der auf der Verstandeserkenntnis gründenden Vernunftserkenntnis geht, nämlich in der *Lehre der Wissenschaft*.⁹⁹ Letzteres wird schon daraus ersichtlich, daß sich die Hauptstelle zum Thema Urteilskraft in W I im §en 14 befindet und damit in demjenigen §en, wo das Charakteristische des wissenschaftlichen Wissens Thema ist. Es geht aber auch daraus hervor, daß die reflektierende Urteilskraft durch ihre Übertragung des anschaulich Erkannten ins abstrakte Bewußtsein (vgl. W I, 77) für die Entstehung des wissenschaftlichen Wissens verantwortlich ist und (wie im einzelnen noch darzustellen ist) die subsumierende Urteilskraft den Leitfaden für das wissenschaftliche Wissen darstellt, insofern es im Gegensatz zum gewöhnlichen Wissen „vom Allgemeinen zum Besonderen“ (W I, 74) voranschreitet und die Unterordnung ihrer Lehrsätze bis zu ihrem anschaulichen Grund verfolgt.¹⁰⁰

Insofern Schopenhauer auf eine adäquate Explikation der Theorie der Urteilskraft verzichtet, kann sie über die Leistungsfähigkeit der Wissenschaften keine adäquate Aussage machen, nämlich über ihre Möglichkeit, den anschaulichen Grund ihres Wissens zu erreichen. Dieser Punkt ist allerdings nicht so schwerwiegend, da es Schopenhauer nicht um die Wissenschaften und ihr Erkennen an und für sich geht, sondern darum, sie als *Höhepunkt* des Vorstellungstranzendentalismus deutlich zu machen und in diesem Zusammenhang dessen Unfähigkeit zur Beantwortung der für die Metaphysik entscheidenden Was-Frage herauszustellen.¹⁰¹

⁹⁹ Vgl. R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 149.

¹⁰⁰ Diese Darstellung schließt an R. Malters Überlegungen in *Schopenhauer / 1991*, S. 149 an.

¹⁰¹ Letzteres betont auch R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 149 f.

II. 2. 10. 2 Der systematische Aufbau der Wissenschaften

Die Wissenschaften streben (mit Ausnahme der Logik) eine möglichst „vollständige Erkenntniß in abstracto“ (W I, 74) eines Bereiches oder Aspektes der gegebenen Welt an.¹⁰²

Betrachtet man zunächst die *Form* der Wissenschaften, läßt sich sagen, daß sie sich dadurch von dem bloßen Wissen abheben, daß sie nicht ein bloßes Aggregat von Erkenntnissen beinhaltenden Urteilen (vgl. G II, 4 157 u. W I, 74) darstellen, sondern ein „System von Erkenntnissen“ (G II, 4 u. W II, 32 f. u. 53). Dieses System kommt durch das am Leitfaden der subsumierenden Urteilskraft erfolgende „stufenweise Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besondern“ (W I, 76) – also durch die Subordination der gegebenen Erkenntnisse – zustande. Die Subordination bringt es mit sich, daß in den Wissenschaften viele Sätze nur durch Beweise (vgl. W I, 76), d.h. durch logische Schlußfolgerungen, abgeleitet werden. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß sich alle Beweise in den Wissenschaften (mit Ausnahme der Beweise der Logik) auf die Anschauung als „einer unbewiesenen [genauer: schlechthin unbeweisbaren] Wahrheit“ (W I, 76) stützen müssen, was besagt, daß sie mit Hilfe der subsumierenden Urteilskraft als auf der Anschauung basierend, sei es auf der reinen Anschauung a priori (wie in der Mathematik), sei es auf der empirischen Anschauung a posteriori (wie in allen Wissenschaften außer der Logik

¹⁰² Es gibt einige gründliche Untersuchungen, die sich mit dem Verhältnis Schopenhauers zu den Naturwissenschaften beschäftigen. Vgl. dazu v.a. M. Morgensterns Buch *Naturwissenschaft / 1985* und seinen Aufsatz *Die Grenzen der Naturwissenschaft / 1986*; in diesem Aufsatz legt M. Morgenstern im übrigen dar, daß Schopenhauer durch seine Untersuchungen zu den (Natur-)Wissenschaften „[...] ein *Durchbruch zu einer modernen wissenschaftstheoretischen Fragestellung* [...]“ (S. 78) gelinge, „die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vom Positivismus und Neukantianismus weiterentwickelt [...]“ (S. 78) worden sei. Vgl. weiterhin zum Verhältnis Schopenhauers zu den Naturwissenschaften besonders auch W. Rhode, *Naturwissenschaft heute / 1991*; W. Rhode gibt u.a. einen kurzen Überblick über die Erkenntnisse der zeitgenössischen Wissenschaften zu Lebzeiten Schopenhauers, stellt dessen Beschäftigung mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen dar und betrachtet nicht zuletzt Schopenhauers Naturphilosophie im Lichte moderner Naturforschung. Vgl. darüber hinaus v.a. K. Schewe, *Schopenhauers Stellung zu der Naturwissenschaft / 1905* und ferner u.a. H. Hartmann, *Schopenhauer und die heutige Naturwissenschaft / 1964* sowie A. Gehlen, *Die Resultate Schopenhauers / 1985*, S. 99. –

Grundlegend für die Rolle der Wissenschaften im Horizont des Vorstellungstranzendentalismus sind R. Malters entsprechende Darlegungen in *Schopenhauer / 1991* (vgl. v.a. S. 163 – 170) und H. Hasses Ausführungen in seinem Werk *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913* (vgl. insb. S. 35 – 44).

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

und der Mathematik) ausgewiesen werden müssen bzw. als solche, die auf den durch die reflektierende Urteilskraft aufgestellten, ‘empirisch wahren’, unmittelbar anschauungsbezogenen „ersten Urtheile[n]“ (W I, 77), den „oberen Sätze[n] der Wissenschaft“ (W I, 93) basieren. Demnach sind alle Beweise der Wissenschaften in inhaltlicher Hinsicht von den unmittelbar durch die Anschauung begründeten ‘ersten Urteilen’ der Wissenschaft und letztlich von der Anschauung abhängig. Dazu Schopenhauer:

„Nicht die bewiesenen Urtheile, noch ihre Beweise; sondern jene aus der Anschauung unmittelbar geschöpften und auf sie, statt alles Beweises, gegründeten Urtheile sind in der Wissenschaft das, was die Sonne im Weltgebäude: denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet die andern wieder leuchten.“ (W I, 77)

Schopenhauer fährt fort:

„Durch und durch beweisbar kann keine Wissenschaft seyn; so wenig als ein Gebäude in der Luft stehn kann: alle ihre Beweise müssen auf ein Anschauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anschaulichen Welt. Alle letzte, d.h. ursprüngliche *Evidenz*, ist eine *anschauliche*: dies verräth schon das Wort.“ (W I, 78)

Der Beweis hat für den Erkenntnis-*Gehalt* der Wissenschaften keinerlei Relevanz; das einzige, was er vermag, ist die Explikation dessen, was in den nicht durch Beweis, sondern durch die reflektierende Urteilskraft aufgestellten ‘ersten Urteilen’ der jeweiligen Wissenschaft enthalten ist.¹⁰³ Dazu Schopenhauer, nachdem er darauf hingewiesen hat, daß die Beweise ihrer Form nach unfehlbar seien (weil sie vom Grund auf die Folge schlössen)¹⁰⁴:

„Allein diese Unfehlbarkeit derselben ist eine relative: sie subsumiren bloß unter die oberen Sätze [oder die ‘ersten Urteile’] der Wissenschaft: diese aber sind es, welche den ganzen Fonds von Wahrheit der Wissenschaft enthalten, und sie dürfen nicht wieder bloß bewiesen seyn, sondern müssen sich auf Anschauung gründen, welche in jenen genannten wenigen Wissenschaften [wie z.B. in der Mathematik] a priori eine reine, sonst aber immer empirisch und nur durch Induktion zum Allgemeinen erhobene ist.“ (W I, 93 f.)¹⁰⁵

¹⁰³ Die erläuternde Funktion des Beweises ist im übrigen für Schopenhauer durchaus problembehaftet: Zwar ist der Beweis hinsichtlich seiner Form „völlig gewiß“ (W I, 82), doch ist er „[...] sehr unsicher durch die Materie, die Begriffe; weil theils die Sphären dieser oft nicht scharf genug bestimmt sind, theils sich [...] mannigfaltig durchschneiden [...]“ (W I, 82)

¹⁰⁴ Der (qua Vernunft vollzogene) Schluß von dem Grund auf die Folge(n) impliziert Notwendigkeit, insofern ein Grund seine Folge notwendig setzt (vgl. W I, 92, 91 ff., vgl. W II, 117, Kap. 9).

¹⁰⁵ Die der reflektierenden Urteilskraft obliegende Überbrückung der Kluft von empirisch-anschaulicher und abstrakter Ebene von der empirisch-anschaulichen Ebene aus bezeichnet Schopenhauer als „Induktion“, als die Methode, die „[...] von den [in der empirisch-anschaulichen Welt gegebenen] Thatsachen, dem Besondern, zu den Lehrsätzen, dem Allgemeinen, [...]“ (W II, 133; vgl. ferner: P II, 24) führt; genauer gesagt, als einen Schluß

Daß die Wissenschaften durch das stufenweise Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen unter vielfacher Verwendung von Beweisen ein Erkenntnis-System bilden, bringt ihnen aus Schopenhauers Sicht gegenüber dem bloßen Wissen keineswegs einen Wahrheits-Vorsprung bzw. einen Vorsprung an Evidenz ein (vgl. W I, 76 u. 81), weil ihre Systembildung *nur* von praktischer Relevanz ist, nämlich bloß ein „Erleichterungsmittel der Erkenntniß“ (W I, 81) darstellt.

II. 2. 10. 3 Der Inhalt der Wissenschaften: Die „Erklärung“ der gegebenen Welt

Im letzten Abschnitt des Paragraphen 15 bestimmt Schopenhauer den Inhalt der Wissenschaften. Ihr Inhalt ist (mit Ausnahme der Logik) die Bestimmung der Verhältnisse, in der die Vorstellungen zueinander stehen, und besteht, konkret gesprochen, darin, jeweils zwischen zwei Vorstellungen eine Satz-vom-Grund-Relation nachzuweisen, und zwar am Leitfaden eines bestimmten Satz-vom-Grund-Schemas. Dazu sagt Schopenhauer:

„Was den Inhalt der Wissenschaften überhaupt betrifft, so ist dieser eigentlich immer das Verhältniß der Erscheinungen der Welt zu einander, gemäß dem Satz vom Grunde und am Leitfaden des durch ihn allein geltenden und bedeutenden Warum. Die Nachweisung jenes Verhältnisses heißt *Erklärung*.“ (W I, 95 f.)¹⁰⁶

von vielen jeweils gegebenen Fällen (Folgen) auf die Regel (vgl. W II, 117, Kap. 9). Der Schluß von vielen Folgen (Fällen) auf den Grund impliziert im Gegensatz zu dem Beweis als dem Schluß von dem Grund auf die Folge(n) *keine* Notwendigkeit, insofern eine Folge ihren Grund keineswegs notwendig setzt: Eine Folge hat immer *mehrere* potentielle Gründe (vgl. W I, 92). In Schopenhauers Bestimmung des nicht mit Notwendigkeit erfolgenden Induktionsschlusses als eines Schlusses von der Folge auf den Grund ist involviert, daß jeder Aussage, die durch eine induktive Verallgemeinerung einer beobachteten Regelmäßigkeit von in der empirisch-anschaulichen Welt vorkommenden Fällen gewonnen wurde, keine Notwendigkeit, sondern nur Wahrscheinlichkeit zukommt (vgl. W I, 92f.). Jede durch Induktion gewonnene Aussage und damit jeder basale Lehrsatz der Naturwissenschaft hat demnach für Schopenhauer nur *hypothetischen* Charakter. Deshalb sagt Schopenhauer in seinem Hauptwerk, daß „[...] alle Naturlehre auf Hypothesen [beruht], die oft falsch sind und dann allmählig richtigeren Platz machen.“ (W I, 92) Und er fährt kurz darauf, sich auf diesen Satz beziehend, fort: „Deshalb konnte kein Zweig der Naturwissenschaft, z.B. die Physik, oder Astronomie, oder Physiologie, mit einem Male gefunden werden, wie Mathematik oder Logik es konnten; sondern es bedurfte und bedarf der gesammelten und verglichenen Erfahrungen vieler Jahrhunderte.“ (ebd.) Vgl. zum Thema Induktion v.a. M. Morgensterns diesbezügliche Ausführungen in *Naturwissenschaft / 1985*, S. 145 ff.

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

Diese Aussage konkretisiert Schopenhauer im Paragraphen 51 seiner Dissertation: Hier weist er darauf hin, daß in jeder Wissenschaft eine bestimmte Satz-vom-Grund-Gestaltung zwar „Hauptleitfaden“ (G II, 157 u. W I, 97), aber gleichwohl nicht der alleinige Leitfaden sei; so sei z.B. in der reinen (nichtangewandten) Mathematik der Satz vom Grund des Seins, in der erklärenden Naturwissenschaft oder der Ätiologie das Gesetz der Kausalität, in der beschreibenden Naturwissenschaft oder der Morphologie der Satz vom Grunde des Erkennens¹⁰⁷, in der Ethik das – noch darzustellende – Gesetz der Motivation der Hauptleitfaden (vgl. G II, 157 u. Vo. I, 562 f. u. 566 f.).¹⁰⁸ Habe eine Wissenschaft zwischen zwei bestimmten Vorstellungen ihres Gegenstandsbereiches eine Satz-vom-Grund-Relation am Leitfaden des für sie geltenden Satz-vom-Grund-Schemas gefunden, sei ihre Aufgabe im Hinblick auf diese beiden Vorstellungen erfüllt, und sie gehe zu den nächsten Vorstellungen über. In dem Moment, wo die Wissenschaften eine Satz-vom-Grund-Relation zwischen zwei Vorstellungen nachgewiesen hätten, könnten sie nicht noch einmal auf sinnvolle Weise ‘Warum’ fragen, genauer: die Frage aufwerfen, warum ein notwendiges, d.h. ein durch den Satz vom Grund bestimmtes Verhältnis zwischen zwei Vorstellungen bestehe. Daher fährt Schopenhauer fort:

¹⁰⁶ Vgl. zum Gesichtspunkt ‚Erklärung‘ bei Schopenhauer v.a. J. Aul, *Schopenhauers Begründungstheorie / 1983*.

¹⁰⁷ Die Naturwissenschaften gliedern sich nach Schopenhauer in Ätiologie und Morphologie. Inhalt der „*Aetiologie*“ (W I, 114) ist, wie Schopenhauer im § 17 ausführt, hauptsächlich „die Erkenntniß der Ursache und Wirkung“, das Entdecken von Kausalzusammenhängen zwischen jeweils zwei Zuständen der Materie; demnach „[...] lehren [die ätiologischen Naturwissenschaften], wie, gemäß einer unfehlbaren Regel, auf *einen* Zustand der Materie nothwendig ein bestimmter anderer folgt; wie eine bestimmte Veränderung nothwendig eine andere, bestimmte, bedingt und herbeiführt [...].“ (W I, 115). Diesen Nachweis der ätiologischen Naturwissenschaften bezeichnet Schopenhauer als „*Erklärung*“ (W I, 115), wobei zu bedenken ist, daß die ätiologische Erklärung als eine spezielle Form der wissenschaftlichen Erklärung aufzufassen ist, insofern – wie schon gesagt – der Inhalt jeder Wissenschaft in der „*Erklärung*“ besteht. Zur Ätiologie zählt Schopenhauer „hauptsächlich Mechanik, Physik, Chemie und Physiologie“ (W I, 115). Die „*Morphologie*“ (W I, 114) läßt sich demgegenüber, wie Schopenhauer ebenfalls im § 17 ausführt, als die am Leitfaden des Satzes vom Grunde des Erkennens fortschreitende „*Beschreibung von Gestalten*“ (W I, 114) der anschaulichen Welt charakterisieren; sie lehre, wie er sagt, den Menschen „[...] die verschiedenen, beim unaufhörlichen Wechsel der Individuen, bleibenden, organischen und dadurch fest bestimmten Gestalten kennen [...]“ (W I, 115); dabei würden die Gestalten „[...] classificirt, gesondert, vereinigt, nach natürlichen und künstlichen Systemen geordnet, unter Begriffe gebracht, welche eine Uebersicht und Kenntniß aller möglich machen.“ (W I, 115) Zu diesen beschreibenden Naturwissenschaften zählt Schopenhauer vor allem die Botanik und die Zoologie (vgl. W I, 115, Z. 1-2).

¹⁰⁸ Das zuvor Ausgeführte modifiziert (und differenziert) Schopenhauer z.B. im 12. Kapitel des zweiten Bandes seines Hauptwerkes (W II, Kap. 12, 131 ff., v.a. 139-140, „*Zur Wissenschaftslehre*“).

„Ist sie [nämlich die Erklärung der Wissenschaften] dahin gelangt, so kann gar nicht weiter Warum gefragt werden: denn das nachgewiesene Verhältniß [zweier Vorstellungen am Leitfaden eines Satz-vom-Grund-Schemas] ist dasjenige, welches schlechterdings nicht anders vorgestellt werden kann, d.h. ist die Form aller Erkenntnis. Daher fragt man nicht warum $2 + 2 = 4$ ist; oder warum Gleichheit der Winkel im Dreieck, Gleichheit der Seiten bestimmt; oder warum auf irgend eine gegebene Ursache ihre Wirkung folgt; oder warum aus der Wahrheit der Prämissen, die der Konklusion einleuchtet.“ (W I, 96)

II. 2. 10. 4 Die wissenschaftliche Welt-Erklärung und die sich in ihrem Vollzug offenbarende „Krise des Transzendentalismus der Vorstellung“¹⁰⁹

Da die Wissenschaften - mit Ausnahme der Logik - zusammengenommen in ihrem Bestreben, die gegebene Welt am Leitfaden des eine vierfache Gestaltung aufweisenden Satzes vom Grund auf systematische Weise immanent (d.h. ohne Rekurs auf einen extramundanen Grund) zu erklären oder zu erforschen versuchen, dabei die Vorstellungsseite der gegebenen Welt *als ganze* umfassen und *alle* zum Vorstellen gehörenden Erkenntnisweisen, d.h. die Sinnlichkeit, den anschauenden Verstand, die diesem nachgeordnete reflektierende Vernunft und die allen anderen Erkenntnisvermögen nachgeordnete Urteilskraft, einbeziehen, ergebe sich – wie Schopenhauer im §en 17 herausstellt – von selbst, daß das nach dem Was der Welt fragende Subjekt gerade von den immanenten Welt-Erklärungen der Wissenschaften einen „Aufschluß“ (W I, 113) über den der gegebenen Welt eigenen „Inhalt“ (W I, 113) bzw. über ihre „sonst nur gefühlte Bedeutung“ (W I, 113) erwarte.¹¹⁰ Dies gelte um so mehr, als – wie Schopenhauer zu Anfang des §en 17 besonders deutlich darlegt – die von der traditionell-dogmatischen Metaphysik gegebene *transzendente* (*Pseudo*-)Erklärung der Welt ohnehin nichts zur Erhellung der Bedeutungs- oder Sinnhaftigkeit der gegebenen Welt beitragen könne.¹¹¹

¹⁰⁹ Diesen treffenden Ausdruck verwendet R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 163; vgl. zu der im Vollzug der Welt-Erklärung sich offenbarenden „Krise“ v.a. R. Malters dezidierte Darlegungen in *Schopenhauer / 1991*, S. 163 – 170. Eine gute Darstellung dieser ‚Krise‘ findet sich auch in H. Hasses Werk *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913*, S. 35 – 44 und in J. E. Atwells Studie *Character of the World / 1995*, v.a. S. 53-80, bes. S. 53-66.

¹¹⁰ Vgl. dazu auch R. Malters Studie *Schopenhauer / 1991*, S. 160 ff. u. 163 ff.

¹¹¹ Dafür, daß die auf einen autarken Erst-Grund bzw. auf eine Substanz rekurrierende Pseudo-Erklärung der traditionellen Metaphysik das nach dem Was fragende Subjekt keinen Schritt weiterbringt, gibt Schopenhauer zwei Gründe an. Zum einen mißachte sie, daß jedes Objekt

Das reflektierende Subjekt, das (wenngleich ohne rechte Zuversicht, weil von einem schlechten Gefühl begleitet) durch seine Zuwendung zu der faktisch primär als Vorstellung sich aufdrängenden Welt die Antwort auf die es bedrängende Frage nach der Washaftigkeit der gegebenen Welt zu erhalten hofft, indem es die Welt-Erklärung der auf die gegebene Welt bezogenen Wissenschaften analysiert, trifft die Erkenntnis, daß die Mathematik, deren Einsichten auf den apriorischen Formen der Anschauung basieren, den „Inhalt“ der gegebenen Welt nicht berührt, keineswegs unerwartet (vgl. W I, 114). Dessenungeachtet ist es laut Schopenhauer ernüchternd für das sich an die immanenten Welt-Erklärungen der Wissenschaften wendende Subjekt, daß gerade diejenigen Wissenschaften, welche die empirisch-anschauliche Seite der gegebenen Welt zum Gegenstand hätten, d.h. vor allem die Naturwissenschaften, keine Antwort auf die Frage nach dem Was der gegebenen Welt geben könnten, insofern sie mit all ihren Erklärungen nicht über die – das Wie der gegebenen Welt ausmachende – formal-rationale (Satz-vom-Grund-)Verfassung der gegebenen Welt hinauskämen und auf ein sich ihrer Erklärung *widersetzendes* bzw. *ent-ziehendes* Moment stießen, nämlich auf eine „qualitas occulta“ (W I, 62)¹¹². Demnach bleibt für Schopenhauer jede auf die empirisch-anschaulich gegebene Welt bezogene Wissenschaft

nur insofern sein könne, als es Vorstellung für das vorstellende Subjekt sei, präziser gesagt, mit dem erkennenden Subjekt korreliere. Und zum anderen ignoriere sie die Tatsache, daß die Funktion des Satzes vom Grund ausschließlich darin bestehe, vor aller Erfahrung die gegebene Welt formal zu verfassen, nämlich alle Vorstellungen zu einem unabgeschlossenen wie unabschließbaren vierfach konkretisierten Grund-Folge-Netz zu verknüpfen. Dazu sagt Schopenhauer, nachdem er festgestellt hat, daß die meisten traditionellen Metaphysikkonzeptionen „[...] der Hauptsache nach, ziemlich übereinstimmend von einem [extramundanen] *Objekt*, welches der Vorstellung [bzw. der Welt als Vorstellung] zum *Grunde* läge, [...]“ (W I, 114) reden: „Uns wird aber damit nicht geholfen seyn: denn wir wissen solches Objekt von der Vorstellung gar nicht zu unterscheiden; sondern finden, daß Beide nur Eines und das Selbe sind, da alles Objekt immer und ewig ein Subjekt voraussetzt und daher noch Vorstellung bleibt; wie wir denn auch das Objektseyn als zur allgemeinsten Form der Vorstellung, welche eben das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist, gehörig, erkannt haben. Zudem ist der Satz vom Grund, auf den man sich dabei beruft, uns ebenfalls nur Form der Vorstellung, nämlich die gesetzmäßige Verbindung einer Vorstellung mit einer andern, nicht aber die Verbindung der gesammten, endlichen und endlosen Reihe der Vorstellungen mit etwas, das gar nicht Vorstellung wäre, also nicht vorstellbar seyn kann.“ (W I, 114)

¹¹² Vgl. zum Thema ‚qualitas occulta‘ u.a. H. Hasse, *Schopenhauer / 1926*, S. 183 ff.; M. Morgenstern, *Naturwissenschaft / 1985*, S. 178 ff.; *Die Grenzen der Naturwissenschaft / 1986*, v.a. S. 81 ff.; R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 158 ff.; J. Volkelt, *Schopenhauer / 1923*, S. 150 f.; W. Weimer, *Schopenhauer / 1982*, S. 65 ff. –

Zu den Quellen des Begriffes ‚qualitas occulta‘ bei Schopenhauer vgl. die sehr instruktiven Darlegungen M. Koblers in *Empirische und christliche Ethik / 1999*, v.a. S. 189, Anm 66.

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

„[...] bei einem völlig Dunkelen [stehen]: sie muß daher das innere Wesen [wie es im Kontext der (noch nicht erschlossenen) Metaphysik heißen wird] eines Steines ebenso unerklärt lassen, wie das eines Menschen; kann so wenig von der Schwere, Kohäsion, chemischen Eigenschaften u.s.w., die Jener äußert, als vom Erkennen und Handeln Dieses Rechenschaft geben.“ (W I, 96)¹¹³

Die entscheidende Tatsache, daß die auf die empirisch-anschauliche Welt bezogenen Wissenschaften, von denen am ehesten eine Antwort auf die Was-Frage zu erwarten wäre, mit all ihren Erklärungen nicht über die relational-formale Verfaßtheit bzw. die Satz-vom-Grund-Bestimmtheit der gegebenen Welt hinauskommen und so der Was-Frage die Antwort schuldig bleiben, erläutert Schopenhauer eingehend im §en 17 seines Hauptwerkes, und zwar anhand des Prozesses der Erkenntnisgewinnung in den Naturwissenschaften. Die Morphologie führt demnach zwar unzählige Gestalten vor, die Bedeutung dieser Gestalten aber bleibt ihr verborgen, und sogesehen sind die Gestalten für sie nichts anderes als „Hieroglyphen“:

„Diese letztere [nämlich die Morphologie] führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Gestalten vor, für uns Vorstellungen, die auf diesem Wege uns ewig fremd bleiben und, wenn bloß so betrachtet, gleich unverstandnen Hieroglyphen [bzw. gleichsam als *qualitates occultae*] vor uns stehn.“ (W I, 115)¹¹⁴

Keineswegs besser steht es mit der Ätiologie, denn für diese sei, wie Schopenhauer ausführt, die gegebene Welt nur insofern überhaupt ein Thema, als sie ein *apriorisch-formales Netz* von empirisch-anschaulichen Vorstellungen darstelle. Darüber, ob die gegebene Welt noch etwas anderes bzw. mehr sei, sage die Ätiologie nichts aus. Gleichwohl stoße die auf die kausale bzw. die relational-formale Verfassung der

¹¹³ H. Hasse bemerkt in *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913 treffend* dazu: „[...] [J]ede dem Satz vom Grunde folgende wissenschaftliche Leistung bleibt in die Sphäre dieser [durch den Satz vom Grund gesetzten] Relativität gebannt, wo Eins nur vermöge eines Anderen gilt, wo das Wie, nicht das Was, die Form, nicht der Inhalt erkannt wird. Aber auch die umfassendste und erfolgreichste Bemühung rationaler Naturerkenntnis kann die qualitativen, inhaltlichen Bestimmungen der Erfahrung nicht aus der Welt schaffen. Es bleibt in jedem Objekt etwas völlig Unerklärliches, Grundloses, als unauflösliches Residuum zurück, das, weil es sich den formalen Erkenntnisbedingungen nicht fügt, an Verständlichkeit arm, reich aber an Realität sein muß.“ (S. 50)

¹¹⁴ W I, 115. Schopenhauer fährt in Vo. II, 64 fort: „Denn: die *Morphologie* führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Gestalten vor, nach ihren Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten geordnet und dadurch unübersehbar gemacht: aber diese läßt sie als Erscheinungen stehn, geht darüber nicht hinaus: es sind Wesen die nur für die Vorstellung dasind, *Erscheinungen: und wenn wir das innre Wesen derselben* [wie sich aus der (noch nicht) thematisierten Perspektive der Metaphysik sagen läßt] *nicht etwa anderweitig näher kennen; so bleiben sie nach aller Klassifikation für uns unverstandene Hieroglyphen: Hieroglyphen der Natur.*“ Programmatisch fügt Schopenhauer noch an: „Die ganze Natur ist eine große Hieroglyphe, die einer Deutung bedarf.“

gegebenen Welt fixierte Ätiologie widerwillig bei jeder ihrer Erklärungen auf eine *qualitas occulta*, d.h. in ihrem speziellen Fall auf eine ursprüngliche ‘Naturkraft’ (vgl. W I, 116)¹¹⁵, nämlich auf ein Moment, das sich (als ‘Bedingung der Kausalität’ (vgl. W II, 52 u. G II, 45) nicht auf ein anderes Moment bzw. andere Momente dieser Art oder auf irgend eine vollständige Vorstellung als seiner Ursache zurückführen, sich also nicht erklären oder relationieren lasse. Daher fährt Schopenhauer im Anschluß an die zuvor zitierte längere Passage aus W I, 115 fort:

„[...] [S]ie [d.h. die Ätiologie] [macht] im Grunde nichts weiter, als daß sie die gesetzmäßige Ordnung, nach der die Zustände in Raum und Zeit eintreten, nachweist und für alle Fälle lehrt, welche Erscheinung zu dieser Zeit, an diesem Orte, nothwendig eintreten muß: sie bestimmt ihnen also ihre Stelle in Zeit und Raum, nach einem Gesetz, dessen bestimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, dessen allgemeine Form und Nothwendigkeit jedoch unabhängig von ihr uns bewußt ist.“ (W I, 115 f.)

Schopenhauer fügt hinzu:

„Ueber das innere Wesen irgend einer jener Erscheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindesten Aufschluß: dieses wird *Naturkraft* genannt und liegt außerhalb des Gebietes der ätiologischen Erklärung [...]. Die Kraft selbst, die sich äußert, das innere Wesen der nach jenen Gesetzen, eintretenden Erscheinungen, bleibt ihr ewig ein Geheimniß, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, sowohl bei der einfachsten, wie bei der complicirtesten Erscheinung.“ (W I, 116)

Schopenhauer bemerkt, das oben Gesagte zusammenfassend:

„Also auch die Aetiologie kann uns nimmermehr über jene Erscheinungen, welche wir nun als unsere Vorstellungen kennen, den erwünschten, uns hierüber hinausführenden Aufschluß geben. Denn nach allen ihren Erklärungen, stehn sie noch als Vorstellungen, deren Bedeutung wir nicht verstehn, völlig fremd vor uns.“ (W I, 117)¹¹⁶

¹¹⁵ Vgl. zum Thema ‚Naturkraft‘ in erster Linie M. Morgenstern, *Naturwissenschaft / 1985*, S. 162 ff. (Zum Begriff der Naturkraft bei Schopenhauer), S. 165 ff. (Verhältnis Kraft – Wirkung), S. 168 f. (die verschiedenen Klassen von Naturkräften), S. 178 ff. (speziell zur Unerklärbarkeit der Naturkräfte); vgl. darüber hinaus u.a. E. May, *Schopenhauer und die Naturphilosophie / 1955*, S. 10 u. 12 ff.

¹¹⁶ W I, 117. –

Daß die Naturwissenschaften (wie alle Wissenschaften) dem nach dem Was der anschaulichen Welt fragenden Menschen die Antwort schuldig bleiben, ist das *entscheidende*, jedoch nicht ihr einziges Gebrechen. Denn die Naturwissenschaften müssen (wie alle Wissenschaften) bei jeder ihrer Erklärungen vor der Frage kapitulieren, warum die von ihnen aufgedeckte Satz-vom-Grund-Verbindung zwischen zwei Vorstellungen überhaupt besteht. Die Wissenschaften müssen bei jeder ihrer Erklärungen das schlechthin unerklärliche „Princip aller Erklärung“ (W I, 96, Z. 29), also dasjenige, wodurch überhaupt erst eine Erklärung eine Erklärung sein kann, nämlich den Satz vom Grunde, einfach stillschweigend bzw. im wahren Sinne des Wortes *unverstanden* voraussetzen und somit mit einem von ihnen nicht verstandenen und in den Grenzen ihres Gesichtsfeldes auch nicht zu verstehenden, nämlich nicht erklärbaren, Leitfaden die Welt erklären (vgl. W I, 96). – Vgl. zur Unerklärbarkeit des Satzes vom Grunde v.a. R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 158 f.

Angeichts der Tatsache, daß die – den Zenit des Vorstellungstranzendentalismus markierenden, die gegebene Welt als ganze im Hinblick auf ihr Vorstellungsein thematisierenden und dabei alle zum Vorstellen gehörenden Erkenntnisweisen einbeziehenden – immanenten, nicht auf einen extramundanen Grund Bezug nehmenden Welt-Erklärungen der Wissenschaften nicht über die Explikation der relational-formalen Gefügtheit der gegebenen Welt hinausgelangen und dergestalt die Antwort auf die Frage nach dem „Inhalt“ der gegebenen Welt schuldig bleiben, ist für das reflektierende Subjekt die Einsicht unausweichlich, daß es durch diese sich faktisch-primär aufdrängende Betrachtungsweise keine Antwort auf die für es so schwerwiegende Was-Frage erhält bzw. erhalten kann. Überraschend ist dieses Ausbleiben der Antwort für das nach dem Was der gegebenen Welt fragende Subjekt keineswegs, denn seit Beginn des Vorstellungstranzendentalismus ließ es das Gefühl nicht los, daß die von ihm reflektierte Bewußtseinsweise (nämlich das Bewußtsein anderer Dinge) – ihrer für das Subjekt evidenten systematischen Priorität *vor* jeder anderen möglichen Betrachtung zum Trotz – gar nicht dazu fähig ist, irgend eine das *Wesen* der Welt betreffende Auskunft zu erteilen. Auch wenn sich sogleich auf dem Zenit des die Vorstellung analysierenden Transzendentalismus ohnehin nur das bestätigt, was das nach dem Was der gegebenen Welt fragende Subjekt von vornherein schon unterschwellig ahnte, so hat es doch gar keine andere Wahl, als diese von allen möglichen evidenteste Betrachtungsweise *vor* allen anderen möglichen zu explizieren.

Da der in den immanenten Welt-Erklärungen der Wissenschaften kulminierende Vorstellungstranzendentalismus auf die Frage nach dem Was der gegebenen Welt keine Antwort zu geben vermag, kommt Schopenhauer zu dem Ergebnis, daß jeder Erkenntnis, die den – die „[...] Form der Vorstellung, nämlich die gesetzmäßige Verbindung einer Vorstellung mit einer andern [...]“ (W I, 114) ausmachenden – Satz vom Grund zum Leitfaden hat, die Washaftigkeit der gegebenen Welt verborgen bleibt bzw. verborgen bleiben muß. Gerade hieran wird offenbar, wie sinnlos, ja falsch der von der dogmatischen Metaphysik, letztlich aber auch von der Metaphysik Kants unternommene Versuch ist, am Leitfaden des Satzes vom Grunde oder der „Form der Vorstellung“ das *Wesen* der Welt als Vorstellung zu enthüllen bzw. zu *ergründen*. Daher sagt Schopenhauer abschließend im §en 17:

II. Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung

„Wir sehn [...], daß *von außen* [d.h. am Leitfaden des die „Form der Vorstellung“ ausmachenden Satzes vom Grunde] dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen ist; wie immer man auch forschen mag, so gewinnt man nichts, als Bilder und Namen. Man gleicht Einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizierend. Und doch ist dies der Weg, den alle Philosophen vor mir gegangen sind.“ (W I, 118)¹¹⁷

¹¹⁷ Von ‚außen‘ betrachtet, gleicht aus Schopenhauers Sicht die Welt als Vorstellung einem ‚wesenlosen Traum‘ (vgl. W I, 118) bzw. einem ‚gespensterhaften Luftgebilde‘ (vgl. W I, 118). Vgl. dazu J. Bona Meyer, *Schopenhauer / 1872*, S. 28 f. u. 31 ff.; D. W. Hamlyn, *Schopenhauer / 1980*, S. 65 f.; C. Janaway, *Self and World / 1989*, S. 169 ff.; H. Hasse, *Schopenhauer / 1926*, S. 182 ff.; J. Volkelt, *Schopenhauer / 1923*, S. 77 ff.

**II. 3 Zusammenfassung:
Schopenhauers Analyse der Welt als Vorstellung
im ersten Buch von W I**

Schopenhauer vertritt im Anschluß an Descartes und vor allem Kant einen ‚transzendentalen Idealismus‘ (vgl. P I, 87). (Vgl. Kap. II. 1. 1) Entsprechend der Zweidimensionalität des Bewußtseins gliedert sich Schopenhauers Transzendentalismus in den ‚Transzendentalismus der Vorstellung‘ und den ‚Transzendentalismus des Selbstbewußtseins‘. (Vgl. Kap. II. 1. 2) Entscheidend ist für Schopenhauer, daß der philosophische Reflexionsprozeß mit dem Vorstellungstranszendentalismus beginnen muß, denn für ihn ist es ein Faktum, daß sich das reflektierende Subjekt mit seiner Frage nach dem Was der Welt eo ipso zunächst der Welt als Vorstellung zuwendet. (Vgl. Kap. II. 2. 1)

Das Erste, was dem Subjekt im Rahmen des Vorstellungstranszendentalismus aufgeht, ist die für *jeden* Transzendentalismus grundlegende *Subjekt-Objekt-Korrelation*. (Vgl. Kap. II. 2. 2) In diesem Zusammenhang ist zu betonen, daß das Subjekt der „Träger der Welt“ (W I, 5) ist, insofern es mittels seiner Erkenntnisvermögen die konkrete, nämlich die Satz-vom-Grund-Verfassung des Objekts generiert. Dieses kann sich selbst nicht erkennen und sich dergestalt gerade nicht konkret-individuell bestimmen. (Vgl. Kap. II. 2. 3)

Der allgemeine Sinn, d.h. die „Wurzel“ (G II, 90) des Satzes vom zureichenden Grund, besteht nach Schopenhauers Auffassung in der (gegen die Substanz-Metaphysik gerichteten) Einsicht, daß *jedes* Objekt, das *für* das vorstellende Subjekt ist, nur insofern überhaupt ‚sein‘ kann, wenn es in der durch den Satz vom Grund gestifteten Verbindung zu anderen Objekten steht. Für Schopenhauer steht fest, daß die ‚Wurzel‘ erst dann erschöpfend bestimmt ist, wenn sie anhand ihrer unterschiedlichen Konkretionen verdeutlicht wird. Da es aus seiner Sicht, korrespondierend zu den „vier [Objekt-]Klassen“ (G II, 27), vier konkrete Satz-vom-Grund-Schemata gibt, muß dieses auf vierfache Weise geschehen. (Vgl. Kap. II. 2. 4) Von diesen ‚vier Klassen‘ aus läßt sich laut Schopenhauer auf die Erkenntnisvermögen der erkennenden Subjektivität als ihren Korrelaten zurückschließen und so dem Postulat von der Nichtobjektivierbarkeit der erkennenden Subjektivität Genüge leisten. (Vgl. Kap. II. 2. 5) Schopenhauer wendet sich im Rahmen seiner Verdeutlichung der ‚Wurzel‘ des Satzes vom Grunde zunächst Raum und Zeit zu, die in ihrer Eigenschaft als apriorische Formen der Anschauung

(und ‚formale Anschauungen‘) den „Satz vom zureichenden Grund des Seyns, principium rationis sufficientis essendi“ (G II, 131) bilden. (Vgl. Kap. II. 2. 6. 1; II. 2. 6. 1. 1 und II. 2. 6. 1. 2). Das „subjektive Korrelat“ (W I, 13) von Raum und Zeit ist für Schopenhauer die „reine Sinnlichkeit“ (W I, 13). Die von Schopenhauer vollzogene Zuordnung von Raum und Zeit zur ‚reinen Sinnlichkeit‘ ist wie jede seiner Zuordnungen apriorischer Formen zu einem bestimmten Erkenntnisvermögen mit der Frage verknüpft, wie überhaupt der Zusammenhang zwischen dem Erkenntnissubjekt und den Erkenntnisformen seiner einzelnen Vermögen konkret gedacht werden kann. (Vgl. Kap. II. 2. 6. 2)

Die „vollständigen Vorstellungen“ (G II, 28) sind aus Schopenhauers Sicht nicht nur durch Raum und Zeit als den beiden Formen allen Vorgestelltseins determiniert, sondern auch material-inhaltlich *bestimmt* bzw. *erfüllt* und dergestalt *wahrnehmbar*. Bestimmtheit bzw. Erfülltheit läßt sich formal-transzendental konsequenterweise nur formal ableiten, nämlich dann, wenn sie aus Raum und Zeit als den beiden Formen alles Vorgestelltseins hergeleitet wird. Diese Herleitung unternimmt Schopenhauer, wenn er Bestimmtheit von Raum und Zeit als Synthese von Raum und Zeit begreift, deren Synthese aus seiner Sicht die Kausalität darstellt. Die Kausalität bildet als eine die Formen Raum und Zeit verbindende Form eine neue Gestaltung des Satzes vom Grunde, nämlich den „Satz vom Grunde des Werdens“ (G II, 34). (Vgl. Kap. II. 2. 7. 1)

Wie schon angeklungen, ist für Schopenhauer Erfülltheit von Raum und Zeit, d.h. ‚Materialität‘ oder ‚Realität‘ nichts anderes als der Vollzug von Kausalität. Es ist allerdings zu betonen, daß Schopenhauer ‚Materie‘ keineswegs *durchgängig* als Vollzug der Raum-Zeit-Synthese auffaßt, sondern auch als eine *nicht* in Relationen auflösbare Substanz, an deren Teilen sich der Kausalnexus ereignet. (Vgl. Kap. II. 2. 7. 2) Weiterhin ist festzuhalten, daß in Schopenhauers Analyse der vollständigen Vorstellung *zwei* Funktionen von Kausalität ineinander übergehen, nämlich die Verbindung der einzelnen empirisch-vollständigen Vorstellungen zur „Gesamtvorstellung“ (G II, 30) und die Konstitution der formalen Verfassung eines jeden Objekts. (Vgl. Kap. II. 2. 7. 3) Das subjektive Korrelat der empirisch-anschaulichen Vorstellungen ist für Schopenhauer der „Verstand“ (W I, 13 u. G II, 51). Hierin ist impliziert, daß die empirische Anschauung der äußeren Welt wesentlich ‚intellektual‘, nämlich ein Konstitutionsprodukt des Verstandes ist. (Vgl. Kap. II. 2. 7. 4)

Grundlage der Verstandes-Konstitution der anschaulichen Welt ist nach Schopenhauers Auffassung „die gegebene Empfindung des Leibes“ (G II, 53), denn

erst durch dieses Gegebensein wird die gegenstandskonstitutive Spontaneität des Verstandes ausgelöst. Der Verstand faßt aus Schopenhauers Sicht die Empfindungen des Leibes als Wirkung auf und projiziert ihre Ursache mittels der Form des Raumes nach außen. Durch diese gegenstandskonstitutive Leistung des Verstandes wird dem Subjekt suggeriert, daß die Empfindung durch einen außerhalb seines Leibes befindlichen Gegenstand bewirkt wird. Im übrigen ist festzuhalten, daß Schopenhauer den Leib im Rahmen des Vorstellungstranzendentalismus aus zwei Perspektiven bestimmt: einerseits als empirisch-anschauliches Objekt bzw. als ein „Objekt unter Objekten“ (u.a. W I, 24, 188; G II, 84) und andererseits als ‚unmittelbares Objekt‘ (vgl. u.a. G II, 84 u. 77), nämlich als das die Sinnesempfindungen an den Verstand „Vermittelnde“ (G II, 84). (Vgl. Kap. II. 2. 7. 5)

Bedenkt man, daß für Schopenhauer die Gesamtheit der empirisch-anschaulichen Vorstellungen, d.h. die ‚Gesamtvorstellung‘, mit der *Gesamtheit der Erfahrung* zusammenfällt, erhellt, daß von der Kausalität „[...] *alle* Erfahrung [von] ihrer ersten und ganzen Möglichkeit nach [...]“ (W I, 15; Hervorhebung von K.B.) abhängt. Diese Auffassung Schopenhauers macht deutlich, daß für ihn der (aus seiner Sicht der Vernunft zuzuordnende) Begriff bzw. die Allgemeinvorstellung in der menschlichen Erkenntnis *bei der Konstitution der Erfahrung und damit für die Transzendentalphilosophie* höchstens eine nachträglich-sekundäre Rolle spielt. Schopenhauers Leugnung der Bedeutung apriorischer Begriffe für die Konstitution der Erfahrung stellt ihn allerdings vor erhebliche Probleme. (Vgl. Kap. II. 2. 7. 6)

Die Begriffe bzw. die abstrakt-formalen Vorstellungen, die Schopenhauer nur als empirische gelten läßt, bilden aus seiner Sicht die dritte Klasse von Vorstellungen. Ihr ‚subjektives Korrelat‘ ist die Vernunft. Die Grundeigenschaft der Begriffe als ‚Vorstellungen von Vorstellungen‘ (vgl. W I, 48) bzw. als „Vorstellungen aus Vorstellungen“ (G II, 98) besteht für Schopenhauer darin, daß sie von der anschaulichen Vorstellungsebene abgezogen und vor allem gegenüber dieser *inhaltlich reduziert*, also *abstrakt* sind. Ein weiteres bzw. sekundäres, aus der zuvor genannten Eigenschaft abgeleitetes Charakteristikum der Begriffe besteht darin, daß sie jeweils ein „*Inbegriff*“ (G II, 98) vieler Einzeldinge sind. Im übrigen ist für Schopenhauer gerade mit der Abstraktheit des Begriffs die für ihn wesentliche Allgemeinheit verbunden. (Vgl. Kap. II. 2. 8. 1)

Für Schopenhauer steht fest, daß der Mensch, gerade weil er über Vernunft bzw. über Begriffe verfügt, nicht auf die Gegenwart eingeschränkt ist, sondern in einem dreidimensionalen Zeithorizont existiert, mit dem er die Zeit *als* Zeit erfährt. Letzteres hat nach Schopenhauers Auffassung weitreichende – ambivalente –

praktische und theoretische Konsequenzen (Todesbewußtsein, „Sorge“ (W I, 42) und Irrtum einerseits, Überlegenheit über den Augenblick und Sprachvermögen andererseits). (Vgl. Kap. II. 2. 8. 2)

Blickt man auf Schopenhauers Analyse der Genesis des Begriffs, ist von vornherein festzuhalten, daß sie alles andere als ausgebildet ist. Nach Schopenhauers beiläufiger und unscharfer Beschreibung umfaßt der Prozeß der Begriffsbildung drei Stufen, nämlich die Komparation, Abstraktion und Reflexion, wobei die ‚Abstraktion‘ (d.h. die Reduktion von Merkmalen) die wichtigste Phase dieses Prozesses ausmacht. Insofern die Begriffe insbesondere aus der ‚Abstraktion‘ hervorgehen, ergibt sich, daß sie in inhaltlicher Hinsicht entscheidend hinter die empirisch-anschaulichen bzw. vollständigen Vorstellungen zurückfallen. Letzteres bedeutet zugleich, daß sie in formaler Hinsicht den vollständigen Vorstellungen überlegen sind.

Im übrigen ist darauf hinzuweisen, daß Schopenhauers zuvor analysierte Lehre von der Entstehung des (eo ipso empirischen) Begriffs u.a. deshalb problematisch ist, weil sie die Tatsache ignoriert, daß der Mensch *de facto* bereits der begrifflichen Erkenntnis mächtig sein muß, wenn er neue (empirische) Begriffe bilden will. Hieran zeigt sich, wie problematisch es bereits im Hinblick auf das erste Buch der *WWV* ist, daß Schopenhauer den Begriffen nur eine *strikt sekundäre* Rolle zubilligt. (Vgl. Kap. II. 2. 8. 3)

Die Vernunft hat aus Schopenhauers Sicht nicht nur die schon genannte Aufgabe der Begriffsbildung, sondern auch die der Bildung von ‚Urteilen‘ (d.h. Begriffsverbindungen) und ‚Schlüssen‘ (bzw. Verbindungen von Urteilen). Da die Urteile und Schlüsse nicht aus sich heraus wahr sind, besteht die Aufgabe der Vernunft gerade auch im Bilden von Urteilen und Schlüssen, die zureichend begründet (‚wahr‘) sind; letzteres wird durch den „Satz vom zureichenden Grund des Erkennens, principium rationis sufficientis cognoscendi“ (G II, 105) gesteuert. Aus Schopenhauers Sicht lassen sich die Gründe, worauf ein Urteil bzw. Schluß beruhen kann, in vier verschiedene ‚Arten‘ einteilen, woraus die Unterscheidbarkeit von vier verschiedenen Arten von Wahrheit resultiert. Dabei läßt Schopenhauer völlig offen, wie er zu dieser Vier-Teilung kommt. Von zentraler Bedeutung für Schopenhauer ist die „*materiale Wahrheit*“ (G II, 107), d.h. die Begründung eines Urteils durch eine Vorstellung der ersten Vorstellungsklasse. (Vgl. Kap. II. 2. 8. 4)

Ob sich Urteile tatsächlich durch ‚materiale Wahrheit‘ auszeichnen, kann nach Schopenhauers Auffassung von der Vernunft nicht erkannt werden; dazu bedarf es der zwischen dem Verstand und der Vernunft vermittelnden Urteilskraft. Ihre Aufgabe besteht jedoch nicht nur in der Analyse, ob gegebene Begriffe bzw.

Begriffsverbindungen (Urteile) ‘material wahr’ sind, sondern auch darin, gegebene Anschauungen mit bereits gebildeten Begriffen zu verbinden. Diese Auffassung von der Funktion der Urteilskraft ist problematisch, da *für diese* die anschauliche und die begriffliche Erkenntnis *gleichrangig* sind. Überblickt man Schopenhauers Theorie der Urteilskraft, muß man festhalten, daß er bei der Beschreibung der zwei Funktionen der Urteilskraft nicht über Andeutungen hinauskommt, obwohl beide für den Vorstellungstranzendentalismus bedeutsam sind. Angesichts dieser dürftigen Darlegungen Schopenhauers zum Thema Urteilskraft und auch in Anbetracht seiner äußerst knappen (und z.T. schwankenden) Beschreibung der Begriffsentstehung muß man sagen, daß er das Verhältnis von Anschauung und Begriff zumindest *unzureichend* behandelt. (Vgl. Kap. II. 2. 9)

Den *Höhepunkt* des Vorstellungstranzendentalismus bilden nach Schopenhauer die Wissenschaften und deren in ihrem Vollzug offenbar werdende Unfähigkeit zur Beantwortung der für die Metaphysik entscheidenden Was-Frage. (Vgl. Kap. II. 2. 10. 1) Die Wissenschaften, die aus Schopenhauers Sicht (mit Ausnahme der Logik) eine möglichst „vollständige Erkenntniß in abstracto“ (W I, 74) eines Bereiches oder Aspektes der gegebenen Welt anstreben, stellen jeweils ein „System von Erkenntnissen“ (G II, 4 u. W II, 32 f. u. 53) dar, das sich am Leitfaden der subsumierenden Urteilskraft auf die Subordination der gegebenen Erkenntnisse und dergestalt vielfach auf Beweise stützt. (Vgl. Kap. II. 2. 10. 2) Der Inhalt der Wissenschaften besteht (mit Ausnahme der Logik), allgemein gesagt, in der Bestimmung der Verhältnisse, in der die Vorstellungen zueinander stehen. (Vgl. Kap. II. 2. 10. 3)

Da die Wissenschaften – mit Ausnahme der Logik – zusammengenommen die Vorstellungsseite der gegebenen Welt *als ganze* umfassen und *alle* zum Vorstellen gehörenden Erkenntnisweisen einbeziehen, ergibt sich von selbst, daß das nach dem Was der Welt fragende Subjekt gerade von den Welt-Erklärungen der Wissenschaften einen „Aufschluß“ (W I, 113) über das Was der Welt erwartet. Gleichwohl geben weder die Mathematik noch die Naturwissenschaften mit der Ätiologie an der Spitze eine Antwort auf die Was-Frage. Da der in den Welt-Erklärungen der Wissenschaften kulminierende Vorstellungstranzendentalismus auf die Was-Frage keine Antwort zu geben vermag, kommt Schopenhauer im §en 17 von W I zu dem Ergebnis, daß jeder Satz-vom-Grund-Erkentnis die Washaftigkeit der gegebenen Welt verborgen bleibt. (Vgl. Kap. 2. 10. 4)

**III. Schopenhauers transzendentalistisch fundierte Metaphysik
des Willens im zweiten Buch des ersten Bandes der
*Welt als Wille und Vorstellung***

**III. 1 Die erste Stufe der nachkritischen Metaphysik des Willens:
Die Deutung des Wesens der Welt als Wille**

**III. 1. 1 Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik des Willens:
Die Deutung des Wesens des Menschen als Wille**

**III. 1. 1. 1 Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik
im §en 18 von W I**

III. 1. 1. 1. 1 Das Faktum des Wollens und der Wille als vierte Objektklasse

Schopenhauer ist sich gewiß, daß sich das nach dem Was der Welt fragende Subjekt in dem Moment dem Wesen nähert, wo es sich vergegenwärtigt, daß es sich faktisch nicht nur als vorstellendes Subjekt vorfindet, in welchem Falle es ein „geflügelter Engelskopf ohne Leib“ wäre, sondern gerade auch als ein Subjekt, das selbst zu den anschaulichen Entitäten gehört, nämlich als ein Subjekt mit *Leib*. In diesem Sinne sagt Schopenhauer eingangs des § 18 von W I:

„In der That würde die nachgeforschte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorstellung gegenüberstehenden Welt [...] nimmermehr zu finden seyn, wenn der Forscher selbst nichts weiter als das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre. Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als *Individuum* [...].“ (W I, 118)¹

¹ Vgl. zur zentralen Rolle des Leibes in der Metaphysik Schopenhauers v.a. J. E. Atwell, *Character of the World* / 1995, insb. S. 81-105, B. Dörflinger, *Schopenhauers Philosophie des Leibes* / 2002, v.a. S. 52-60, A. Dörpinghaus, *Der Leib als Schlüssel zur Welt* / 2000, insb. S. 20-27, R. Malter, *Schopenhauer* / 1991, u.a. S. 186-198 u. 223 ff.; H. Schöndorf, *Der Leib* /

Für Schopenhauer steht fest, daß dem reflektierenden Subjekt das den Weg zur Metaphysikweisende Faktum seines Leib-Seins nicht nur faktisch gegenwärtig, sondern auch aus seinem bisherigen Reflexionsprozeß bekannt ist, insofern in dem die Vorstellung analysierenden Transzendentalismus deutlich wurde, daß seine Erkenntnis der anschaulichen Welt „vermittelt [ist] durch einen Leib“, da die „Affektionen [...] dem Verstande der Ausgangspunkt der Anschauung jener Welt sind“ (W I, 118). Gleichwohl ist festzuhalten, daß das erkennende Subjekt *allein* durch die Einsicht, daß es nicht nur erkennendes Subjekt, sondern gerade auch Leib ist, den Übergang in den Bereich der Metaphysik nicht vollziehen kann, insofern der Leib *allein* weder als unmittelbares Objekt noch als ein Objekt unter Objekten einen Aufschluß über das Was der Welt erteilen kann. Letzteres bedeutet, daß gerade auch die Äußerungen des Leibes als eines anschaulichen Objektes, also die Handlungen des einzelnen, genauso dem Gesetz der Kausalität unterstehen wie die Veränderungen aller anderen Objekte in der anschaulichen Welt, da sie die notwendige Folge von Ursachen sind, die im Falle der Handlungen des Menschen (und der Tiere) „Motive“ heißen. Solange das erkennende Subjekt die notwendig durch Motive ausgelösten Taten nur *als solche* thematisiert und dabei das Gesetz der Kausalität in Gestalt des Gesetzes der Motivation ausschließlich im Hinblick auf diese, kann es bloß eine *äußerliche* Kenntnis von dem erlangen, was das Motiv zum Wirken bringt bzw. wie sich das Gesetz der Motivation vollzieht.

Einen wichtigen Schritt kommt das reflektierende, durch seinen Leib als Individuum auftretende Subjekt in seiner Suche nach dem Wesen der Welt weiter, wenn es sich vergegenwärtigt, daß es sich faktisch nicht nur als erkennendes Subjekt vorfindet und darüber hinaus als ein Subjekt, das durch seinen Leib selbst zu den anschaulichen Entitäten gehört, sondern gerade auch als ein *Wollendes*. Der Begriff ‚Wille‘ bezeichnet aus Schopenhauers Sicht das „Jedem unmittelbar Bekannte“ (W I, 119; vgl. G I, 73), nämlich das, was „Jeder“ (W I, 130) auf gleiche Weise „in concreto [...] unmittelbar, d.h. als Gefühl besitzt“ (W I, 130), wie er eingangs des § 21 von W I sagt. Wie an dieser Stelle deutlich wird, steht für Schopenhauer *fraglos* fest, daß der Begriff ‚Wille‘ ein qua Gefühl gegebenes Faktum bezeichnet, das jedem auf gleiche Weise unmittelbar bekannt ist. Allerdings ist diese Feststellung Schopenhauers in

1982, v.a. S. 171-222 (für die Zeit von G I bis W I und W I); vgl. weiterhin insbes. S. Grätzel, *Entdeckung des Leibes* / 1989, v.a. S. 41-60 und J. Salaquarda, *Leib* / 1994.

ihrer Fraglosigkeit sehr problematisch, denn es muß offen bleiben, ob für *jeden* der Wille ein unmittelbar Bekanntes und vor allem ein allen auf *gleiche* Weise unmittelbar Bekanntes ist. In diesem Sinne stellt Nietzsche in dem für seine Konzeption des Willens (zur Macht) zentralen 19. Abschnitt des ersten Hauptstückes von *Jenseits von Gut und Böse* zu Recht fest, daß gerade auch Schopenhauer mit der Annahme, daß der Wille für jeden „die bekannteste Sache der Welt sei“ (JGB 1, 19 / KGW VI / 2, S. 25) einem weit verbreiteten „*Volks-Vorurtheil*“ (JGB 1, 19 / KGW VI / 2, S. 26) aufsitze. Indessen ist hier anzumerken, daß Nietzsches Kritik an dieser Stelle über ihr Ziel hinausschießt, insofern sie (wie sich im einzelnen noch zeigen wird) zu Unrecht davon ausgeht, daß Schopenhauer dieses ‚Volks-Vorurteil‘ ‚übertreibt‘ (vgl. JGB 1, 19 / KGW VI / 2, S. 26), indem er davon ausgeht, daß der Wille jedem „ganz und gar [...], ohne Abzug und Zuthat [bzw. als Ding an sich] bekannt“ (JGB 1, 19 / KGW VI / 2, S. 26) ist.

Stimmt man Schopenhauers gleichwohl problematischer Annahme zu, daß der Wille das jedem (auf gleiche Weise) unmittelbar Bekannte ist, fragt sich, was dieses als ‚Wille‘ Bezeichnete eigentlich ist. Diese wichtige Frage läßt Schopenhauer *bewußt* offen, denn für ihn gilt, wie besonders nachdrücklich in der ersten Auflage seiner Dissertation zum Ausdruck kommt, daß man „nicht weiter definiren oder beschreiben“ (G I, 73) könne, „was *Wollen* sey“ (G I, 73), sondern es „als bekannt voraussetzen“ (G I, 73) müsse. Damit trägt Schopenhauer der Tatsache Rechnung, daß alle Begriffe von der *anschaulichen Welt abgezogene, erstarrte* Abstrakta sind, jedoch das Wollen ein der Anschauung *vorgeordneter*, auf unmittelbar erlebbare Weise, nämlich als „in concreto [...] unmittelbar, d.h. als Gefühl“ (W I, 130) gegebener ‚Tatbestand‘ ist. Freilich kommt Schopenhauer, wie sich noch zeigen wird, in seiner Argumentation nicht umhin, zumindest etwas näher darauf einzugehen, was das als ‚Wille‘ bezeichnete Gefühl ist.

Der Wille oder, wie Schopenhauer in G II im Anschluß an G I sagt, das „Subjekt des Wollens“ (W II, 143 u. 140; G I, u.a. 68 u. 72f.) macht laut G II als ein „allein in der Zeit“ (G II, 140) gegebenes Objekt eine eigene Objektklasse aus, nämlich die vierte (G II, 140). Diese Objektklasse ist durch eine eigene Gestalt des Satzes vom Grunde bestimmt und zwar durch den „*Satz vom zureichenden Grunde des Handelns*,

principium rationis sufficientis agendi, kürzer, *Gesetz der Motivation*“ (G II, 145)²; als deren Korrelat ist der ‚innere Sinn‘ (vgl. G II, u.a. 140) bzw. „das Selbstbewußtseyn“ (G II, 143) aufzufassen. Diese Objektklasse hat im übrigen einen singulären Status, insofern sie nur durch *ein* Objekt gebildet wird und ihr Objekt zugleich *Subjekt* ist.

Bereits an dieser Stelle ist auf folgenden, zuvor schon angesprochenen Punkt hinzuweisen: Abgesehen von einigen noch zu erörternden Ausnahmen steht für Schopenhauer *bereits in WI* fest, daß der qua Selbstbewußtsein gegebene Wille *nicht* das Ding an sich sei, sondern ein nur durch die Zeit, jedoch nicht durch Raum und Kausalität determiniertes Objekt (das sich als Ding an sich im Sinne des *Wesens* des Leibes *deuten* lasse). In diesem Sinne läßt sich mit R. Malter sagen, daß Schopenhauers Ausführungen zur Willenserkenntnis im Selbstbewußtsein „von vornherein das Zeichen des Transzendentalismus“³, und zwar des *Transzendentalismus des Selbstbewußtseins*, tragen. Letzteres wird bereits in der Frühphase der Schopenhauer-Rezeption ignoriert, indem die These aufgestellt wird, daß Schopenhauer die Erfahrung bzw. Erkenntnis des Willens im Selbstbewußtsein mit der Erkenntnis des Dinges an sich gleichsetze.⁴ Diese falsche These wird seitdem

² Vgl. zur ‚Motivation‘ insb. J. E. Atwell, *Human Character* / 1990, S. 14 ff.; D. W. Hamlyn, *Schopenhauer* / 1980, S. 34 ff., 85; H. Hasse, *Schopenhauer* / 1926, S. 139 f.; R. Malter *Schopenhauer* / 1991, S. 188 ff.; J. Volkelt, *Schopenhauer* / 1923, S. 114 ff.; W. Weimer, *Die Aporie* / 1977, S. 299 ff.

³ R. Malter in *Schopenhauer* / 1991, S. 202; siehe hierzu v.a. auch J. Salaquarda in *Metaphysik* / 1989, wo er feststellt: „[...] Schopenhauers Metaphysik [hat] hypothetischen Charakter [...], weil der *erfahrene* Wille immer noch Vorstellung und nicht *der* Wille als Ding an sich ist.“ (S. 273, Anm. 55) Zu erwähnen ist außerdem insbesondere W. Weimer; er stellt in seinem Buch *Schopenhauer* / 1982 heraus: „Der Inhalt des Selbstbewußtseins tritt – wie derjenige des Gegenstandsbewußtseins – grundsätzlich nur als ein bereits rationalisierter, d.h. durch die rationalen Formen bestimmter, in dieses Bewußtsein. [...] [D]ie Irrationalität von Erkenntnis kann demnach nur eine relative sein, welche im Falle des Selbstbewußtseins im Fehlen der Räumlichkeit besteht.“ (S. 61 f.) Ferner ist auf M. Kurzreiter zu verweisen; er betont in *Der Begriff des Individuums* / 1992 nachdrücklich, daß der Wille nach Schopenhauers Auffassung „[...] stets als rationalisierter ins Bewußtsein falle [...]“ (S. 49) und dieser als Gegenstand des Selbstbewußtseins keineswegs mit dem Ding an sich zusammenfalle (vgl. v.a. S. 48 ff., 52 ff. u. 56; vgl. weiterhin u.a. 109).

⁴ Ein markantes Beispiel hierfür ist eine der frühesten Schopenhauer-Monographien, nämlich Adolph Cornills Schrift *Arthur Schopenhauer, als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung* (1856). Cornill behauptet, daß Schopenhauer mit seiner Metaphysik auf ganzer Linie „in einen Dogmatismus“ (§ 9, S. 34) bzw. in einen „transscendenten Idealismus oder Absolutismus“ (§ 9, S. 33) zurückgefallen sei, insofern er in der Regel „[...] vergißt, [...] daß er [...] den Willen nur durch den Intellekt vermittelt kennt [...]“ (§ 9, S. 33). Letzteres bezieht Cornill im § 10 seiner Schrift explizit auf Schopenhauers Ausführungen zum Willen im Selbstbewußtsein (vgl. § 10, S. 40 ff.). Ein anderes markantes Beispiel ist die ein Jahr später erschienene Schopenhauer-Monographie *Die*

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

immer wieder vorgebracht (so z.B. in einer rezeptionsgeschichtlich gesehen besonders wirksamen Weise von dem Hegelianer Kuno Fischer⁵) und ist bis heute weit verbreitet.⁶ In diesem Zusammenhang ist zu betonen, daß gerade auch der

Schopenhauer'sche Philosophie in Grundzügen (1857) von Carl Georg Bähr. Hier findet sich im Abschnitt III (*Kritik der Schopenhauer'schen Metaphysik*) folgende Bemerkung: „Es [das Ding an sich] ist ihm [nämlich Schopenhauer] ein durch innere Erfahrung Gegebenes, Thatsächliches, und wird als ein solches an die Stelle jenes uns ewig verborgenen X gesetzt [...].“ (133)

⁵ Kuno Fischer stellt die im Anschluß an ihn oft zitierte und bis heute weit verbreitete (vgl. z.B. T. Bohinc, *Die Entfesselung des Intellekts / 1989*, S. 123) falsche These auf, daß Schopenhauer in der ersten Auflage der *WWV* Wille und Ding an sich ohne alle Einschränkung gleichsetze und erst in der zweiten Auflage abschwäche. Vgl. dazu z.B. die folgende Bemerkung in seiner Schopenhauer-Monographie im Rahmen seiner *Geschichte der neueren Philosophie / 1893*: „Daß Ding an sich und Wille identisch und als Wechselbegriffe zu nehmen sind, steht im zweiten Buche des Hauptwerkes ungezählte male zu lesen und gilt hier ohne alle Abminderung und Einschränkung. In den 25 Jahre später erschienenen Ergänzungen wird diese Gleichung abgeschwächt und verclausulirt [...].“ (239) Für K. Fischer steht fest, daß Schopenhauers „Fundamentalsatz“ (239) in der Gleichung „Ding an sich = Wille“ (239) bestehe. (Vgl. zur herausragenden Bedeutung K. Fischers für die Schopenhauer-Rezeption Y. Kamatas Studie *Der junge Schopenhauer / 1988*, v.a. S. 108 f.) –

Bereits H. Hasse in *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913* wendet sich entschieden gegen die Auffassung K. Fischers und bezeichnet sie als schlichtweg „falsch“ (S. 78); für H. Hasse steht demgegenüber fest, „[...] daß die kritischen Einschränkungen nicht erst in der ‚späteren Zeit‘ bei Schopenhauer sich einstellen, sondern schon im I. Bd. des Hauptwerkes [...].“ (S. 78) Im Hinblick auf die neuere Schopenhauer-Forschung ist, wie schon angedeutet, v.a. auf die Studie *Schopenhauer / 1991* von R. Malter zu verweisen, der in dieser (ohne direkt Bezug auf K. Fischer zu nehmen) mit Nachdruck und in aller Ausführlichkeit darlegt, daß Schopenhauer bereits in der ersten Auflage der *WWV* bzw. in *W I* einen transzendentalistischen Standpunkt einnehme; vgl. dazu insbesondere seine Interpretation des §en 18 von *W I* in seinem zuvor genannten Werk (v.a. S. 186 – 201) und seine sich daran anschließenden Analysen (S. 201 – 210, v.a. S. 201, 202 u. 204).

⁶ Paradigmatisch sei hier auf folgende Bücher verwiesen: Erstens auf das für ein adäquates Verständnis der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts wichtige Buch von Wolfram Högbe *Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert / 1987*; W. Högbe stellt hier im Hinblick auf Schopenhauer fest, daß dieser mit seiner Reflexion auf den qua Selbstbewußtsein gegebenen Willen im zweiten Buch der *WWV* ‚in problematischer Weise aus dem (im ersten Buch explizierten) Phänomenalismus ausbreche‘ (vgl. v.a. S. 25 ff.). Zweitens auf das die Hauptwerke der Philosophie von Kant bis Nietzsche eingehend untersuchende Buch von Werner Stegmaier *Hauptwerke / 1997*; W. Stegmaier geht davon aus, daß für Schopenhauer der Wille im Selbstbewußtsein schlechthin unmittelbar bzw. als Ding an sich gegeben sei (vgl. 282 ff.). Und schließlich drittens auf das explizit Schopenhauer gewidmete interessante Buch von Aleksander Bobko *Philosophie des Leidens / 2001*; er stellt zwar heraus, daß der Wille die vierte *Objekt*klasse ausmache (vgl. v.a. S. 42) und nur aktweise (also nur in der Zeit) gegeben sei (vgl. v.a. S. 43), doch vertritt er dessenungeachtet ohne jede Einschränkung die These, daß die Erfahrung des Willens im Selbstbewußtsein eine auf das Ding an sich bezogene metaphysische Erfahrung sei; er schreibt wörtlich: „Diese Erfahrung [nämlich des Willens] gibt uns eine reale Erkenntnis, unmittelbare Einsicht in das Wesen des Dinges an sich.“ (S. 48; vgl. auch S. 43 f. u. 45 f.). –

Das einzige, was man konzederen muß, ist, daß Schopenhauer nach Erscheinen seines Hauptwerkes im Jahre 1818 / 19 die Bedingtheit der Willenserkenntnis im Selbstbewußtsein *stärker* als vorher herausstellt. Dasselbe sagt bereits H. Hasse in *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913* auf pointierte Weise; hier heißt es: Es ist eine „[...] Tatsache, daß die *kritischen Einschränkungen* der metaphysischen Tragweite intuitiver [im Sinne von:

prominenteste Schüler und Antipode Schopenhauers, Friedrich Nietzsche, u.a. im Anschluß an die frühe Schopenhauer-Rezeption von Rudolf Haym⁷ fälschlicherweise davon ausgeht, daß Schopenhauer eine im Selbstbewußtsein sich vollziehende, eo ipso alle Formen des Satzes vom Grunde ausschließende Ding-an-sich-Erkenntnis annimmt. Nietzsche wendet sich besonders seit seiner (gleichwohl in seinem frühen Denken schon angelegten) metaphysikkritischen Wendung mit *Menschliches, Allzumenschliches* bis hinein in sein Spätwerk *entschieden* gegen die von Schopenhauer allerdings nicht aufgestellte These, daß es im Selbstbewußtsein zum unmittelbaren Erfassen des An-sich kommt. Vgl. dazu z.B. die folgende, implizit auch auf Schopenhauer gemünzte Bemerkung Nietzsches in dem (die ‚Schatten des toten Gottes‘ thematisierenden) Aphorismus 127 der den Gipfelpunkt der sog. mittleren Phase darstellenden ersten Auflage der *Fröhlichen Wissenschaft*:

„Jeder Gedankenlose meint, der Wille sei das allein Wirkende; Wollen sei etwas Einfaches, schlechthin Gegebenes, Unableitbares, An-sich Verständliches.“ (FW 127 / KGW V / 2, S. 160)

Anschließend kommt Nietzsche im Aphorismus 127 explizit auf Schopenhauer zu sprechen und macht ihm den Vorwurf, er habe mit seiner Annahme des schlechthin unmittelbar bekannten (und einfachen) Willens „eine uralte Mythologie auf den Thron gehoben“ (KGW V / 2, S. 161). Vgl. zu den zuvor genannten Bemerkungen Nietzsches auch die folgende, im 16. Abschnitt seines zur dritten Phase seines Denkens gehörenden Werkes *Jenseits von Gut und Böse*:

„Es giebt immer noch harmlose Selbst-Beobachter, welche glauben, dass es ‚unmittelbare Gewißeheiten‘ gebe, zum Beispiel ‚ich denke‘, oder wie es der Aberglaube Schopenhauer’s war, ‚ich will‘: gleichsam als ob hier das Erkennen rein und nackt seinen Gegenstand zu fassen bekäme, als ‚Ding an sich‘, und weder von Seiten des Subjekts, noch von Seiten des Objekts eine Fälschung stattfände.“ (JGB 1, 16 / KGW VI / 2, S. 23)

unmittelbarer] Selbsterfassung in den *späteren* Schriften *sich häufen* und stärker in den Vordergrund treten, nicht aber, daß sie gegen den ersten Band des Hauptwerkes eine grundsätzliche Neuigkeit bedeuten, also von einer inneren ‚Entwicklung‘ Schopenhauers auf diesem Punkt zeugen könnten.“ (S. 79)

⁷ Vgl. v.a. die für Nietzsche sehr wichtige Abhandlung *Arthur Schopenhauer / 1864*. Vgl. zur Auseinandersetzung R. Hamys mit Schopenhauer v.a. Y. Kamatas Buch *Der junge Schopenhauer / 1988*, S. 97 – 107; ferner: S. 107 – 109; vgl. zur Haym-Rezeption des frühen Nietzsche S. Barberas Analyse *Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches / 1995*; vgl. außerdem seinen Aufsatz *Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer / 1994*.

Diese für die Schopenhauer-Rezeption insgesamt charakteristische Auffassung Nietzsches geht an Schopenhauers eigentlicher Auffassung vorbei, auch wenn nicht zu leugnen ist, daß er an einigen (noch ausführlich zu behandelnden) Stellen die Auffassung vertritt, daß der Wille im Selbstbewußtsein als Ding an sich gegeben sei.

III. 1. 1. 1. 2 Die Identität von Leib und Wille

Für Schopenhauer steht folgendes fest: Nachdem das erkennende Subjekt sich vergegenwärtigt hat, daß es sich faktisch gerade auch als ein *Wollendes* vorfindet und sein eo ipso an die Zeit gebundener Wille die vierte Objektklasse ausmacht, kommt es in dem Moment dem Wesen der Welt einen entscheidenden Schritt näher, wo es das Faktum begrifflich einholt, daß ihm sein Wille der „Schlüssel“ (W I, 119) zu seinem eigenen Leib ist, insofern es faktisch jede durch einen Grund (Motiv) ausgelöste Äußerung seines Leibes, also jede seiner Handlungen, nicht nur als Vorstellung erkennt, sondern zugleich, d.h. auf *irrelationale* Weise bzw. unter Ausschaltung des zwei Grundverschiedene, nämlich Grund und Folge, verbindenden Satzes vom Grund, in seinem Selbstbewußtsein auf unmittelbare Weise erlebt, und zwar als Äußerung seines Willens. Vgl. dazu Schopenhauer:

„[...] [D]em als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens [ist] das Wort des Räthsels gegeben: und dieses Wort heißt *Wille*. Dieses, und dieses allein, giebt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen. [...] Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehn nicht im Verhältniß der Ursache und Wirkung; sondern sind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: ein Mal ganz unmittelbar und ein Mal in der Anschauung für den Verstand.“ (W I, 119)⁸

⁸ Grundlegend für das Thema Leib-Wille-Identität sind die Arbeiten von R. Malter; vgl. im einzelnen R. Malter, *Schopenhauers Transzendentalismus* / 1985, S. 35 ff., *Schopenhauer* / 1991, insb. S. 187-198. Vgl. darüber hinaus u.a. F. Copleston, *Schopenhauer* / 1975, S. 65 f.; A. Gehlen, *Die Resultate Schopenhauers* / 1985, S. 39 ff.; S. Grätzel, *Entdeckung des Leibes* / 1989, v.a. S. 42 f.; D. W. Hamlyn, *Schopenhauer* / 1980, S. 89 f.; H. Hasse, *Schopenhauer* / 1926, S. 208 ff.; C. Janaway, *Self and World* / 1989, S. 190 ff.; M. Koßler, v.a. *Hegel und Schopenhauer* / 1990, u.a. S. 89-93, S. 108 ff., S. 126 f.; J. Salaquarda, *Leib* / 1994, S. 45 f.; A. Schmidt, *Idee und Weltwille* / 1988, S. 25 ff.; H. Schöndorf, *Der Leib* / 1982, S. 202 ff.; J. Volkelt, *Schopenhauer* / 1923, S. 147 ff., 151 ff. und v.a. 153 ff.; W. Weimer, *Die Aporie* / 1977, S. 295.

Wie diese Stelle deutlich macht, ist der Wille im Selbstbewußtsein *keineswegs* als Ding an sich, sondern als ein *durch die Zeit bestimmtes* (Objekt), nämlich als „Willensakt“ gegeben.⁹

Daß aus Schopenhauers Sicht dem einzelnen sein auf dem Wege der inneren Erfahrung gegebener Wille *nicht* als das Ding an sich (in welcher Weise auch immer) gegeben ist, geht nicht nur aus dem §en 18 von W I, sondern auch aus seiner Argumentation im §en 43 von G II hervor. Denn hier stellt er fest, daß das reflektierende Subjekt bei jeder auf ein Motiv erfolgenden Handlung „gleichsam hinter den Koulissen“ (G II, 145) stehe, insofern ihm diese zugleich in seinem Selbstbewußtsein, d.h. „auf einem ganz andern Wege, daher in ganz anderer Art“ (G II, 145) als ein „Willensakt“ (G II, 145; Hervorhebung von K.B.) gegeben sei, „welcher durch das Motiv [...] hervorgerufen wird“ (G II, 145). Diese Stelle impliziert im übrigen den aus Schopenhauers Sicht „wichtige[n] Satz“ (G II, 145), daß die die Gestalt der vierten Objektklasse ausmachende „*Motivation [...] die*

⁹ Meine Leitthese bei der Interpretation des §en 18 von W I ist, daß Schopenhauers Intention in diesem §en dahin geht, daß das erkennende Subjekt im Zuge dieser Erfahrung den Willen *nicht* als Ding an sich erfährt, sondern als ein (wenn auch besonderes) Objekt. In *diesem* Punkt scheint mir R. Malter in seinem für die Schopenhauer-Forschung bahnbrechenden Schopenhauer-Buch *Schopenhauer / 1991* nicht ganz richtig zu liegen, wenn er die Auffassung vertritt, daß Schopenhauer im §en 18 von W I davon ausgeht, daß bereits mit der begrifflichen Fixierung der Erfahrung des Leibes als Wille der Übergang zur Metaphysik vollzogen sei (vgl. v.a. S. 190 – 217). R. Malter's – m. E. die Intention Schopenhauers nicht genau treffende – Leitthese bei seiner Interpretation des §en 18 von W I geht dahin, daß Schopenhauer eine *aporetische* Auffassung vertrete, d.h. daß der Wille entsprechend der Forderung des Transzendentalismus (des Selbstbewußtseins) durch *die Zeit bedingt*, aber *dennoch* als *Ding an sich (für uns) gegeben* sei (vgl. v.a. S. 201 ff. u. 203 – 210; vgl. ferner auch: S. 29 ff.). In diesem Sinne spricht R. Malter mit Blick auf die Ausführungen Schopenhauers im §en 18 von W I (und im Kapitel 18 von W II) davon, daß diese eine ‚aporetische Doppelrede‘ (vgl. S. 204) implizierten, die deutlich mache, daß Schopenhauer im Rahmen seiner Explikation der Leib-Wille-Identitätserfahrung sich „[...] ständig zwischen der Scylla der *Forderung* nach einer eindeutigen Ansicht-Erkenntnis und der Charybdis des (die Zeitbestimmtheit auch des Ansichernehmens reflektierenden) Transzendentalismus‘ des Selbstbewußtseins“ (S. 204) bewege; (vgl. dazu v.a. auch R. Malter's Résümée auf den Seiten 209 f., wo er im Kontext seiner Analysen zum Kapitel 18 von W II Schopenhauers Auffassung folgendermaßen zusammenfaßt: „Die innere Wahrnehmung des Willens vergewissert uns trotz der Inadäquatheit ihrer Wesensvermittlung, daß wir in der Tat das Wesen ergreifen – das Ding an sich“). Demgegenüber ist, wie bereits gesagt, aus meiner Sicht festzuhalten, daß für Schopenhauers Argumentation im §en 18 von W I (und erst recht im Kapitel 18 von W II) die Auffassung leitend ist, daß der Wille im Selbstbewußtsein *in keiner Weise* als Ding an sich gegeben sei. Meine oben vorgetragene Überzeugung, die im Rahmen meiner weiteren Interpretation der Argumentation Schopenhauers im §en 18 von W I untermauert werden soll, impliziert, daß Schopenhauer zumindest implizit im §en 18 von W I davon ausgeht, daß der Übergang zur Metaphysik nur mittels der *deutenden Vernunft* erfolgen könne. R. Malter kommt demgegenüber zu dem Schluß, daß die deutende Vernunft „de facto und gegen

Kausalität von innen gesehn“ (G II, 145) sei, nämlich die von innen, d.h. qua Selbstbewußtsein, erfahrene Verbindung von Ursache (Motiv) und Wirkung (Handlung).

Der das erkennende Subjekt einen wichtigen Schritt näher an das Wesen heranführenden Vergegenwärtigung, daß es auf dem Wege der inneren Erfahrung seinen Leib als seinen Willen erfährt, geht Schopenhauer im folgenden weiter nach. Hierbei macht er deutlich, daß der einzelne jede Affektion seines Leibes zugleich, d.h. ohne jede Satz-vom-Grund-Vermittlung, als eine ihn selbst angreifende bzw. eine ihm selbst „zuwider“ (W I, 120) gehende oder ihn ergreifende bzw. ihm „gemäß[e]“ (W I, 120), „Schmerz“ oder „Wollust“ (W I, 120)¹⁰ auslösende ‘Affektion’ seines Willens in dem zuvor angesprochenen Sinne erfahre.¹¹ Dazu sagt Schopenhauer im §en 18 von W I, im Anschluß an seine Feststellung, daß das aktweise gegebene Wollen und das Tun bzw. die Leibbewegung nur für die Reflexion verschieden, faktisch aber ‘eins’ seien:

„Jeder wahre, ächte, unmittelbare Akt des Willens ist sofort und unmittelbar auch erscheinender Akt des Leibes: und diesem entsprechend ist andererseits jede Einwirkung auf den Leib sofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: sie heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist.“ (W I, 120)

Hierbei ist es aus Schopenhauers Sicht wichtig, zu beachten, daß die Tatsache, daß sich die Willensaffektionen zugleich mit den Affektionen des Organismus einstellen bzw. wahrgenommen werden, keineswegs bedeutet, daß sie sich auf *bloße* Affektionen des Leibes reduzieren lassen; vielmehr sind sie

Schopenhauers Intention“ (S. 226) im §en 18 von W I und im Kapitel 18 von W II eine aktiv-deutende Rolle einnehme. Hierauf ist an späterer Stelle zurückzukommen.

¹⁰ Nach Schopenhauer sind Schmerz und Wollust nur die beiden Pole eines sehr differenzierten Gefühlsspektrums. Vgl. dazu W I, 120: „Die Gradationen beider [von Schmerz und Wollust] sind sehr verschieden.“ (W I, 120)

¹¹ Es ist nicht auszumachen, ob Schopenhauer unter dem Terminus ‘Affektion’ eine Sinnesempfindung bzw. eine ‘vorkausale Veränderung’ oder eine von außen bedingte Einwirkung auf alle anderen Teile oder Organe des Leibes versteht. Prinzipiell ist wohl davon auszugehen, daß er unter ‘Affektionen’ des Leibes sowohl durch Gegenstände der anschaulichen Welt bedingte äußere Einwirkungen auf alle Teile des Leibes (als mittelbar-anschaulichem Objekt) als auch die ‘vorkausalen Veränderungen’ des Leibes (als unmittelbarem Objekt) versteht.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

„[...] unmittelbare Affektionen des Willens, in seiner Erscheinung, dem Leibe: ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet.“ (W I, 120)

Bedenkt man, daß Schopenhauer zu den Affektionen des Leibes auch die vorkausalen Veränderungen am Leib (verstanden als unmittelbares Objekt) zählt, erhellt, was im Horizont des Vorstellungstranzendentalismus' verborgen geblieben ist: daß diese zugleich auch *Willensaffektionen* sind. In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, daß Schopenhauer sich nicht eindeutig festlegt, ob das Subjekt *jede* Sinnesempfindung zugleich als Affektion seines Willens, oder ob es nur die Empfindungen bestimmter Sinnesorgane zugleich als Affektionen seines Willens wahrnimmt. So deutet er z.B. an einer zentralen Stelle von W I an (vgl. W I, 13 f.), daß alle „Veränderungen des unmittelbaren Objekts“ (W I, 13 f.) zugleich Affektionen des Willens seien und dergestalt „[...] als Schmerz oder Wollust eine Bedeutung für den Willen [...]“ (W I, 14) hätten. Demgegenüber gibt Schopenhauer nicht nur in seiner weiteren, an die zuletzt zitierte Passage des Paragraphen 18 anknüpfenden Argumentation zu bedenken, daß davon, daß das Leibsubjekt jede Affektion seines Leibes (sei es nun eine Sinnesempfindung bzw. eine 'vorkausale Veränderung' oder eine von außen bedingte Einwirkung auf alle anderen Teile oder Organe des Leibes) zugleich als Affektion seines Willens wahrnehme, die Affektionen der 'objektiven Sinne', nämlich „die Affektionen der rein objektiven Sinne, des Gesichts, Gehörs und Getastes“ (W I, 120) auszunehmen seien, somit gerade diejenigen Affektionen, aus denen der Verstand die anschaulich-objektive Welt forme.¹²

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Inhalt der zuletzt thematisierten reflexiven Vergegenwärtigung des Leibsubjekts in der Einsicht besteht, daß es faktisch mit wenigen Ausnahmen jede Affektion seines Leibes, d.h. bestimmte Sinnesempfindungen, die der beiden subjektiven Sinne und jede äußere Einwirkung

¹² Im dritten Kapitel des ersten Buches des zweiten Bandes der *WWV (Ueber die Sinne)* weist Schopenhauer darauf hin, daß dann, wenn dem nicht so wäre, „die Empfindung *selbst*“ (W II, 30) „unsere Aufmerksamkeit fesseln“ (W II, 30) würde und es nicht qua Verstand zur Anwendung der Kategorie der Kausalität käme (vgl. W II, 30). Daß es überhaupt – paradoxerweise – möglich ist, daß das Subjekt die Affektionen der 'objektiven Sinne' nicht unmittelbar als Willensaffektion erfährt, *obwohl* der Leib die 'Objektivität' des Willens ist, begründet Schopenhauer im übrigen mit einer physiologischen (Hypo-)These, nämlich damit, daß „[...] diese Organe auf die ihnen besonders eigenthümliche, specifische, naturgemäße Weise afficirt werden, welche eine so äußerst schwache Anregung der gesteigerten und specifisch modificirten Sensibilität dieser Theile ist, daß sie nicht den Willen afficirt; sondern,

auf jeden anderen Teil des Leibes, zugleich als seinen Willen betreffende, von Schmerz und Wollust durchstimmte Affektionen wahrnimmt.¹³ Diese Affektionen des Willens in der Polarität von Schmerz und Wollust gehören im übrigen mit den durch ein Motiv ausgelösten Willensakten zum 'Inhalt' des Selbstbewußtseins.¹⁴ Auch auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß Schopenhauer den im Selbstbewußtsein gegebenen Willen im § 18 von W I keineswegs als das qua innerer Erfahrung gegebene (in welcher Weise auch immer modifizierte) Ding an sich auffaßt, sondern als ein vom erkennenden Subjekt erkanntes, genauer gesagt, erlebtes Objekt, das (nur) durch die Zeit bestimmt, also aktweise gegeben ist.

Das fundamentale Faktum, daß dem einzelnen in seinem Selbstbewußtsein jede durch ein Motiv ausgelöste Äußerung seines Leibes und die meisten seiner Affektionen nicht nur als solche gegeben sind, sondern zugleich, d.h. unter Ausschließung des zwei Grundverschiedene, nämlich Grund und Folge, verbindenden Satzes vom Grund, als Äußerungen seines Willens, verstanden als ein in der Objektstruktur und der Zeit Gegebenes, entzieht sich für Schopenhauer als die „unmittelbarste“ (W I, 122), d.h. der Anschauung und erst recht der abstrakten Erkenntnis vorgeordnete, jedoch *nicht* schlechthin unmittelbare Erkenntnis jeder Begründung bzw.

durch keine Anregung desselben gestört, nur dem Verstande die Data liefert, aus denen die Anschauung wird.“ (W I, 120-121; vgl. W II, 31)

¹³ Vgl. W I, 120 f. Im übrigen nimmt das Subjekt auch 'jede stärkere oder andersartige Affektion der objektiven Sinne' (vgl. W I, 121) zugleich als Affektionen seines Willens wahr. Und das an „Nervenschwäche“ (W I, 121, Z. 4) leidende Subjekt nimmt nicht nur überdurchschnittlich intensive Affektionen der 'objektiven Sinne', sondern ganz allgemein diejenigen (schwachen) Affektionen der 'objektiven Sinne', die nur das Material für die Konstitution der anschaulichen Welt liefern, nicht nur unmittelbar an seinem Leib, sondern auch unmittelbar als Affektionen seines Willens wahr. Zu dem, wie sich „Nervenschwäche“ äußert, sagt Schopenhauer wörtlich im § 18: „Nervenschwäche äußert sich darin, daß die Eindrücke, welche bloß den Grad von Stärke haben sollten, der hinreicht, sie zu Datis für den Verstand zu machen, den höhern Grad erreichen, auf welchem sie den Willen bewegen, d.h. Schmerz oder Wohlgefühl erregen, wiewohl öfterer Schmerz, der aber zum Theil dumpf und undeutlich ist, daher nicht nur einzelne Töne und starkes Licht schmerzlich empfinden läßt, sondern auch im Allgemeinen krankhafte hypochondrische Stimmung veranlaßt, ohne deutlich erkannt zu werden.“ (W I, 121)

¹⁴ Aus Schopenhauers Sicht stehen die Affektionen des 'Willens' des Leibsubjekts mit den motivbedingten Akten seines 'Willens' auf einer Stufe: Beide sind Konkretionen seines die vierte Vorstellungsklasse bildenden Willens und gehören zum Gegenstandsbereich des mit dieser Vorstellungsklasse korrelierenden Selbstbewußtseins. Das geht z.B. aus dem § 19 der *WWW* hervor, insofern Schopenhauer zu Anfang dieses Paragraphen feststellt, „[...] daß der Leib noch in einer ganz anderen, toto genere verschiedenen Art im Bewußtseyn vorkommt [...]“ (W I, 123) und daß diese doppelte Gegebenheitsweise des Leibes „[...] uns über ihn selbst, über sein Wirken und Bewegen auf Motive, wie auch über sein Leiden durch äußere Einwirkung [...] Aufschluß giebt [...]“ (W I, 123)

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Beweisbarkeit; es ist ein Faktum, das nur 'in Begriffen abgespiegelt' werden kann.

Dazu Schopenhauer:

„Die nun vorläufig dargestellte Identität des Willens und des Leibes kann nur [...] aus dem unmittelbaren Bewußtseyn, aus der unmittelbaren Erkenntniß in concreto, zum Wissen der Vernunft erhoben, oder in die Erkenntniß in abstracto übertragen werden: hingegen kann sie ihrer Natur nach niemals bewiesen, d.h. als mittelbare Erkenntniß aus einer andern unmittelbarem abgeleitet werden, eben weil sie selbst die unmittelbarste ist [...].“ (W I, 122)

Die zuvor angesprochene Unableitbarkeit der Identität von Leib und Wille betont Schopenhauer auch im wichtigen handschriftlichen Manuskript HN I, S. 275-278 [425], Anm. („Berichtigung“) / 1815. Hier stellt er heraus, daß die „Identität dieser beiden“, d.h. von Leib und Wille, „das Gewisseste, so es geben kann, [...] unmittelbar und nothwendig zu erkennen“ sei und sich „bloß verdeutlichen und in Begriffen für die Vernunft fixiren läßt.“ (HN I, S. 276 f.; vgl. auch HN I, S. 209 [336] / 1814)

Das in abstracto übertragene Faktum, daß jeder seinen Leib zugleich in seinem Selbstbewußtsein als seinen der anschaulichen Erkenntnis vorgeordneten Willen erfährt, stellt ein Urteil mit einer besonderen Wahrheit dar. Denn die Wahrheit, welche diesem Urteil zukommt, d.h. seine „Beziehung [...] auf das Verhältniß, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere Verschiedenes: Wille“ (W I, 122), läßt sich den bereits dargestellten Wahrheitsgenera nicht zuordnen, sondern ist singular. Deshalb fährt Schopenhauer fort:

„Sie [d.h. die Erkenntnis der Identität von Leib und Wille] ist eine Erkenntniß ganz eigener Art, deren Wahrheit eben deshalb nicht ein Mal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, in welche ich in der Abhandlung über den Satz vom Grund, § 29 ff., alle Wahrheit geteilt habe [...]: denn sie ist [...] die Beziehung eines Urtheils auf das Verhältniß, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere Verschiedenes: Wille.“ (W I, 122)

Die Wahrheit, die sich in dem Urteil über die Identität der Vorstellung ‚Leib‘ mit dem ‚Willen‘ ausspricht, bezeichnet Schopenhauer als ‚Wahrheit kat' exochen‘ (vgl. W I, 122) oder als „philosophische Wahrheit“ (W I, 122), insofern sie für seine Metaphysik von großer Wichtigkeit ist. Im übrigen weist Schopenhauer darauf hin, daß sich die diesem Urteil zukommende Wahrheit verschieden formulieren lasse:

„Den Ausdruck derselben kann man verschiedentlich wenden, und sagen: mein Leib und mein Wille sind Eines, - oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner andern zu vergleichenden Weise mir bewußt bin, meinen Willen; - oder, mein Leib ist die *Objektivität* meines Willens; - oder, abgesehen davon, daß mein Leib meine Vorstellung ist, ist er nur noch mein Wille; u.s.w.*.“ (W I, 122 f.)

An dieser Stelle ist zu betonen, daß das erkennende Subjekt den Übergang zur Metaphysik im Sinne Schopenhauers auch dann noch nicht *wirklich* vollzogen hat, wenn es das Faktum der „Identität des Willens und des Leibes [...] aus dem unmittelbaren Bewußtseyn, aus der Erkenntniß in concreto, zum Wissen der Vernunft erhoben, oder in die Erkenntniß in abstracto übertragen“ (W I, 122) hat. Den Übergang zur Metaphysik hat das erkennende Subjekt erst in dem Moment wirklich vollzogen, wo es darüber hinaus den im Selbstbewußtsein erfahrenen Willen als *Ding an sich* bzw. Wesen des Leibes *deutet*. Vor allem kann erst *nach* dieser Deutung des Willens davon die Rede sein, daß die Identität von Leib und Wille die ‚philosophische Wahrheit‘ bzw. den „Grundstein“ (G II, 145) der Metaphysik ausmache.¹⁵ Auf die angesprochene wichtige Rolle der Vernunft beim Übergang zur Metaphysik im §en 18 von W I bzw. im zweiten Buch von W I insgesamt ist an späterer Stelle noch *im einzelnen* einzugehen, denn zunächst gilt es, das Augenmerk auf Schopenhauers Auffassung vom ‚Ich‘ zu lenken.

III. 1. 1. 1. 3 Das ‚Ich‘ als Einheit des Subjekts des Erkennens und des Willens

Nachdem Schopenhauer im §en 18 von W I die Leib-Wille-Identitätserfahrung begrifflich fixiert hat, kommt er am Ende seiner Argumentation in diesem §en auf das „Ich“ bzw. auf die Einheit des Subjekts des Erkennens und des Willens zu sprechen. Hierbei unterstreicht er zunächst, daß die vom erkennenden Subjekt qua

¹⁵ Dieser Punkt kommt im Kontext der Schopenhauerschen *Ausführungen* zur ‚philosophischen Wahrheit‘ zu kurz, gleichwohl hat er sie *implizit* im Blick. Eine andere Auffassung vertritt R. Malter in *Schopenhauer / 1991*: Er geht davon aus, daß Schopenhauer mit seinen *Ausführungen* zur ‚philosophischen Wahrheit‘ die Intention verfolge, daß der Wille *trotz* seiner zeitlichen Gebundenheit als *Ding an sich gegeben* sei (vgl. S. 197 f. u. v.a. S. 201). – Vgl. darüber hinaus zur philosophischen Wahrheit H. Hasse, *Schopenhauer / 1923*, S. 212, *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913*, S. 55 ff.; G. Mollowitz, *Philosophische Wahrheit /*

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Selbstbewußtsein vollzogene Erkenntnis seines Willens an die Zeit gebunden sei. Vgl. dazu die folgende Passage aus Schopenhauers Argumentation im §en 18 von W I, wo er die Bedingtheit der Willenserkenntnis durch die Zeit als Ausdruck der Tatsache herausstellt, daß sich der Wille nur unter der Voraussetzung der Erkenntnis des Leibes erkennen lasse:

„Endlich ist die Erkenntniß, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, doch von der meines Leibes nicht zu trennen. Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts ist: daher ist der Leib Bedingung der Erkenntniß meines Willens.“ (W I, 121)

In dieser Passage scheint die Tendenz Schopenhauers durch, die *Bedingtheit* der Willenserkenntnis im Selbstbewußtsein zu explizieren, ohne jedoch ihre *Unmittelbarkeit* bzw. ihren Bezug auf das Ding an sich (ganz) aufzugeben. So spricht er im ersten Satz dieser Passage davon, daß die qua Selbstbewußtsein gegebene Willenserkenntnis, *obwohl* sie eine unmittelbare sei, *doch* von der meines Leibes nicht zu trennen sei, und im zweiten Satz davon, daß der Wille im Selbstbewußtsein „nicht vollkommen seinem Wesen nach“ erfaßt werde, d.h. zwar ‚*nicht vollkommen* seinem Wesen nach‘, aber doch ‚*seinem Wesen nach*‘, also immer noch als Ding an sich. Diese in beiden Sätzen der zuletzt angeführten Passage aus dem §en 18 durchscheinende Tendenz nimmt Schopenhauer interessanterweise in seiner Parallelargumentation in Vo. II (1820) zurück, indem er beide Sätze leicht variiert. Vgl. dazu die folgende Passage aus Vo. II:

„Endlich ist die Erkenntniß meines Willens, so unmittelbar sie auch ist, doch nicht zu trennen von der meines Leibes. Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen, seinem Wesen nach; sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten; also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts, ist: daher ist die Erkenntniß meines Willens geknüpft an die meines Leibes.“ (Vo. II, 76)

Hier akzentuiert Schopenhauer *eindeutig* die Bedingtheit der Willenserkenntnis im Selbstbewußtsein. Denn er bringt im ersten Satz die Unmittelbarkeit der Willenserkenntnis nicht in Opposition zu ihrer Bedingtheit, sondern stellt nur fest,

1988, v.a. S. 54 f.; H. Schöndorf, *Der Leib* / 1982, S. 186 f., 210 ff.; J. Volkelt, *Schopenhauer* / 1923, S. 154 f.; W. Weimer, *Schopenhauer* / 1982, S. 63 f.

daß die Willenserkenntnis, „so unmittelbar sie auch ist, doch nicht zu trennen [ist] von der meines Leibes“. Außerdem spricht er im nächsten Satz keineswegs davon, daß der Wille im Selbstbewußtsein „nicht vollkommen seinem Wesen nach“, sondern „nicht vollkommen, seinem Wesen nach“ erkannt werde. Bedenkt man, daß Schopenhauer diese kritische Revision der dem §en 18 von W I zugehörenden zentralen Aussage bereits 1820 vornimmt, läßt sich sagen, daß es ihm mit dieser Aussage im §en 18 von W I zumindest primär darauf ankommt, die *Bedingtheit* der Willenserkenntnis im Selbstbewußtsein herauszustellen.¹⁶

Auf dem Hintergrund seiner (allerdings nicht eindeutigen) Feststellung im §en 18 von W I, daß die Willenserkenntnis an die (Objektform und die) Zeit gebunden sei, macht Schopenhauer deutlich, daß die reflexive Vergegenwärtigung des Faktums, daß das erkennende Subjekt jeden Vorgang seines Leibes nicht nur als anschauliches Objekt, sondern auch qua Selbstbewußtsein als Akt seines Willens erkenne, nichts anderes sei, als die begriffliche-nachträgliche Fixierung des „Zusammenfallen[s]“ (W I, 121) des erkennenden Subjekts mit seinem Willen zum „Ich“. Dieses ‚Zusammenfallen‘ läßt sich aus Schopenhauers Sicht nicht erklären, sondern nur mittels der begrifflichen Fixierung der Leib-Wille-Identitätserfahrung erläutern, denn es ist für Schopenhauer ein „Wunder kat’ exochen“ (W I, 121).

Mit dieser Erläuterung, wie das ‚Ich‘, d.h. laut G I und G II „[d]ie Identität [...] des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort ‚Ich‘ beide einschließt und bezeichnet“ (G I, 72 f. und G II, 143), zustande kommt, geht Schopenhauer erheblich über seine Argumentation in seiner Dissertation hinaus. Das gilt vor allem für die erste noch nicht auf dem Boden der Willensmetaphysik der *WWW* und der für sie basalen Auffassung der Identität von Leib und Wille stehenden ersten Auflage seiner Dissertation, wo er im §en 43 die „Identität [...] des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt“ nur konstatiert bzw. als „schlechthin unbegreiflich“ (G I, 72 f.), mithin als das „Wunder kat’ exochen“ (G I, 73) bezeichnet. Das gilt aber auch für die zweite Auflage seiner Dissertation, insofern er hier im §en 42 analog zum §en 43 von G I lediglich

¹⁶ Sogesehen läßt sich die zuletzt angeführte zentrale Stelle aus W I *nicht*, wie es R. Malter in *Schopenhauer 1991*, S. 201 f. tut, als *durchschlagender* Beleg dafür anführen, daß Schopenhauer im Rahmen seiner Grundlegung der Metaphysik von der aporetischen Auffassung ausgehe, daß der Wille als Objekt in der Zeit, aber dennoch als Ding an sich gegeben sei.

feststellt, daß diese „unerklärlich“ (G II, 143) sei und dergestalt das „Wunder kat'exochen“ (G II, 143) ausmache, sowie im sich anschließenden §en 43 die Erfahrung der Identität von Leib und Wille nur kurz abhandelt und nicht explizit in Beziehung setzt zu seiner im §en 42 zu findenden Auffassung vom ‚Ich‘. Indem Schopenhauer im §en 18 von W I mit seiner Erläuterung, wie das ‚Ich‘ zustandekommt, erheblich über seine Dissertation (in beiden Auflagen) hinausgeht *und* hier auch die sich daraus ergebenden vielfältigen Konsequenzen analysiert, macht er im §en 18 von W I rückblickend auf seine Dissertation deutlich, daß die „ganze gegenwärtige Schrift“ (W I, 121) – gemeint ist der erste Band des Hauptwerkes – „gewissermaßen [...] die Erklärung“ (W I, 121) des (in der Dissertation unzureichend beschriebenen) Prozesses ausmache, in dem ‚Ich‘ zustande komme.

An dieser Stelle ist anzumerken, daß Schopenhauer mit seiner im §en 18 von W I gegebenen ‚Erläuterung‘, wie das ‚Ich‘ zustande kommt, seine Auffassung vom ‚Ich‘, wie sie sich in beiden Auflagen seiner Dissertation findet, kritisch *modifiziert*.¹⁷ Denn während er in beiden Auflagen seiner Dissertation von einer „wirkliche[n] Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten“ (G I, 73 u. G II, 143) spricht, d.h. von einer Identität, welche die „Regeln für das Erkennen der Objekte“ (G I, 73 u. G II, 143) *schlechthin außer Kraft setzt*, geht er in W I davon aus, daß das „Zusammenfallen“ (W I, 121) von Subjekt und Objekt daran geknüpft ist, daß das erkennende Subjekt seinen Willen als Objekt in der Zeit erkennt.

Doch gerade mit dieser kritischen Modifikation ist ein großes Problem verbunden. Denn es stellt sich die Frage, wie das „Zusammenfallen“ (W I, 121, Z. 33) von Subjekt und Objekt im Selbstbewußtsein überhaupt möglich sein soll angesichts der Tatsache, daß dem erkennenden Subjekt sein Wille als ein *Objekt* in der Zeit, also als ein zu ihm *Anderes*, gegeben ist.¹⁸ Schopenhauer geht selbstverständlich von dieser

¹⁷ Diese kritische Modifizierung scheint mir in R. Malter's Ausführungen in *Schopenhauer / 1991* nicht ausreichend berücksichtigt zu werden, indem er auf S. 199 f. darlegt, daß in puncto ‚Ich‘ das Hauptwerk Schopenhauers zu den Ausführungen in seiner Dissertation eine ‚Erläuterung‘ im Sinne einer bloßen „Erweiterung“ (S. 200) bringe.

¹⁸ Diese Frage wirft C. Janaway in seinem Buch *Self and World / 1989* nachdrücklich auf; er schreibt: „The most serious problem [...] is with Schopenhauer's central concern of the ‚inner self-knowledge‘ of oneself as willing subject. How can it be *self-knowledge*, if for any instance of the schema *x* knows *y*, the subjekt *x* and the objekt *y* must be distinct?“ (S. 194) – Vgl. weiterhin zur Identität des Erkenntnissubjekts und des Subjekts des Wollens in erster Linie M. Köbler, *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 90 ff.; R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 187 ff., S. 199 ff.; darüber hinaus u.a. H. Schöndorf, *Der Leib / 1982*, S. 121 f.; J. Volkelt,

Möglichkeit des ‚Zusammenfallens‘ auch unter der Bedingung aus, daß das Selbstbewußtsein des erkennenden Subjekts an die Subjekt-Objekt-Korrelation und die Zeit gebunden ist. Das verdeutlicht nicht zuletzt ein Blick auf das noch zu analysierende, als Ergänzung zum §en 18 von W I ausgewiesene Kapitel 18 von W II, wo Schopenhauer sagt, daß das erkennende Subjekt seinen Willen als ein Objekt in der Zeit erkenne (vgl. W II, 220), „wenn gleich Beide in das Bewußtseyn Eines Ich zusammenfließen“ (W II, 220). Schopenhauer trifft in diesem Zusammenhang noch die – allerdings wichtige – Feststellung, daß das ‚Ich‘, insofern es daraus hervorgehe, daß das erkennende Subjekt seinen Willen als Objekt in der Zeit erkenne, „nicht schlechthin einfach“ (W II, 220) sei, d.h. „ein *Compositum* aus 2 grundverschiedenen Wesen“ (HN IV/1, 91) mit zwei grundsätzlich verschiedenen Vollzugsweisen, Erkennen und Wollen, darstelle, wie er im handschriftlichen Manuskript HN IV/1, 90 ff. [30] / 1832 bemerkt und folglich „sich nicht durch und durch *intim*, gleichsam durchleuchtet, sondern [...] opak [sei] und [...] daher sich selber ein Räthsel“ (W II, 220) bleibe (vgl. dazu v.a. HN I IV/1 [53], S. 260 f. / 1840). Indessen wird die Frage nicht beantwortet, wie aus dem Selbstbewußtsein angesichts der Tatsache, daß es an die Subjekt-Objekt-Korrelation gebunden ist, das ‚Ich‘, verstanden als eine *Einheit* mit zwei grundsätzlich verschiedenen Vollzugsweisen, hervorgehen kann. Schopenhauer wehrt diese (aus der oben angesprochenen kritischen Revision seiner Auffassung vom ‚Ich‘ sich ergebende) Frage in W I implizit mit dem Hinweis ab, daß diese Einheit eben ein ‚Wunder kat‘ exochen‘ sei.

Im übrigen ist Schopenhauers Auffassung, daß das ‚Ich‘ daraus hervorgehe, daß das (wie im ersten Buch von W I herausgestellt, der Zeit vorgeordnete) erkennende Subjekt seinen Willen als ein in der Zeit gegebenes Objekt erkenne, auch insofern problematisch, als sie unterstellt, daß die Einheit ‚Ich‘ an die *Zeit* gebunden ist, daß also das „Ich [...] das pro tempore identische Subjekt des Erkennens und Wollens“ (W II, 226) ist, wie er eingangs des (noch zu analysierenden) Kapitels 19 von W II sagt. Denn indem Schopenhauer das ‚Ich‘ an die *Zeit* bindet, verneint er die Möglichkeit, daß die Identität des ‚Ich‘ als *zeitübergreifende* faktisch gegeben ist.

Schopenhauer / 1923, S. 138 ff.; W. Weimer, *Die Aporie* / 1977, S. 289 f. u. *Schopenhauer* / 1982, v.a. S. 59 f. sowie 62.

**III. 1. 1. 1. 4 Die Deutung des im Selbstbewußtsein gegebenen Willens
im §en 18 von W I als Ding an sich (Wesen)
des Leibes bzw. des ‚Ich‘**

Wie bereits oben angedeutet, hat das erkennende Subjekt den Übergang zur Metaphysik im Sinne Schopenhauers *erst* in dem Moment *wirklich* vollzogen, wo es mittels seiner *Vernunft* seinen qua Selbstbewußtsein gegebenen Willen als unmittelbaren erscheinungshaften Ausdruck des Dinges an sich (des Leibes) interpretiert und es auf dieser Basis als ‚Willen‘ deutet. Letzteres macht Schopenhauer im §en 18 von W I *implizit* deutlich, wenn er davon spricht, daß der Leib eine anschauliche Vorstellung sei und zudem das, was durch „das Wort *Wille* bezeichnet“ (W I, 119) werde. Mit der zuletzt angeführten Feststellung greift Schopenhauer, ohne es ausdrücklich zu sagen, auf den exponierten §en 1 von W I zurück, insofern er hier *expressis verbis* herausstellt, daß zum ‚Willen‘ als dem Ding an sich (verstanden als Wesen des Leibes bzw. des ‚Ich‘ und aller übrigen Entitäten) ausschließlich die *deutende Vernunft*, nämlich „nur tiefere Forschung, schwierigere Abstraktion, Trennung des Verschiedenen und Vereinigung des Identischen führen“ (W I, 5) könne, da die Erkenntnis, daß das Ich und die Welt *an sich* „Wille“ sei, „nicht so unmittelbar gewiß“ (W I, 5) sei, wie die am Anfang dieses §en stehende Einsicht, daß alles, was ‚ist‘, Vorstellung ist.¹⁹ Außerdem greift er mit dieser Feststellung implizit auf seine Analogieargumentation vor, wo er *explizit* darlegt, daß die Bestimmung des Dinges an sich (im Sinne des Wesens des Leibes bzw. des ‚Ich‘ und aller übrigen Entitäten) als „Wille“ eine Deutung der Vernunft, also eine „denominatio a potiori“ (W I, 132) darstelle.²⁰

Es ist nach alledem unverkennbar, daß Schopenhauers Übergang zur Metaphysik, d.h. sein Übergang zum Willen als Ding an sich im Sinne des Wesens des Leibes bzw. des ‚Ich‘, einen auf die Leib-Wille-Identitätserfahrung sich stützenden Vollzug der

¹⁹ Diese an exponierter Stelle stehende Feststellung Schopenhauers wird zuerst von M. Ruffing herausgearbeitet und akzentuiert. Vgl. zu dieser Stelle M. Ruffings Aufsatz *Philosophische Erkenntnis / 2001*, v.a. S. 55 f. u. 60 f.

²⁰ Auf Schopenhauers Ausführungen im Kontext seiner Analogieargumentation zur Rolle der deutenden Vernunft beim Übergang zur Metaphysik ist an späterer Stelle noch ausführlich einzugehen.

deutenden Vernunft darstellt.²¹ Es liegt auf der Hand, daß diese von Schopenhauer teils angedeutete, teils explizierte Fundierung des Übergangs zur Metaphysik in der *deutenden Vernunft*, wie schon im Kontext der Interpretation des ersten Buches von *W I* gesagt, seiner vor allem im ersten Buch der *WWV* zu findenden Grundauffassung von der strikten Nachgeordnetheit und Passivität der begrifflichen Erkenntnis der *Vernunft* widerspricht. Dieser Widerspruch wird von Schopenhauer nicht beachtet; doch liegt die Vermutung nahe, daß Schopenhauer, gerade weil er diesen Widerspruch spürte, in dem für seine neue Metaphysik fundamentalen §en 18 von *W I* die Rolle der *Vernunft* für den Übergang zur Metaphysik nur *andeutet* und erst an nachgeordneter Stelle, und zwar im Rahmen der Analogieargumentation, explizit darlegt.

²¹ Dieser Punkt wird in der grundsätzlich an R. Malters Studien anknüpfenden Arbeit von G. Sauter-Ackermann, *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994* nicht (ausreichend) beachtet, indem sie die gegen R. Malters Auffassung von der fundamentalen Rolle der *Vernunft* bei der Erkenntnis des Dinges an sich (Wesens) des Leibes behauptet, daß es im Selbstbewußtsein zu einer „unmittelbare[n] Wesenserkenntnis“ (S. 41, Anm. 141) bzw. zu einer „Wesensintuition“ (S. 41, Anm. 141) komme (vgl. auch S. 37 u. 39 f. u. 41), so daß die *Vernunft* nur eine sekundäre, nämlich fixierende Funktion habe (vgl. S. 41, Anm. 141). Im übrigen ist festzuhalten, daß G. Sauter-Ackermann ihre hier vertretene Auffassung von der ‚unmittelbaren Wesenserkenntnis‘ an anderen Stellen stillschweigend wieder revidiert und damit zumindest implizit auch die Rolle der *Vernunft* für die Erkenntnis des Dinges an sich (Wesens) des Leibes. So heißt es auf S. 36, daß im Selbstbewußtsein die „Vermittlungsleistung der Erkenntnis [...] auf ein Minimum reduziert“ sei und es hier *nur* zu einer „größtmögliche[n] Annäherung der Erkenntnis“ an das Ding an sich komme; damit hebt sie *an dieser Stelle* zumindest implizit auf eine *fundamentale* Rolle der *Vernunft* beim Übergang zum Ding an sich des Leibes ab. (Korrespondierend dazu macht sie im Rahmen ihrer Analyse des sog. ‚Analogieschlusses‘ deutlich, daß jeder Übergang zum Ding an sich (sei es zum Wesen des Leibes oder der Welt) auf der *deutenden Vernunft* basiere (vgl. S. 41 ff.) – Daß Schopenhauers Übergang zur Metaphysik, d.h. sein Übergang zum Willen als Ding an sich im Sinne des Wesens des Leibes bzw. des ‚Ich‘, einen auf die Leib-Wille-Identitätserfahrung sich stützenden Vollzug der *deutenden Vernunft* darstellt, wird analog zu der in der Schopenhauer-Forschung dominierenden Meinung, daß Schopenhauer von einer schlechthin unmittelbaren, auf das Ding an sich bezogenen Erfahrung des Willens im Selbstbewußtsein ausgeht, häufig ignoriert. In diesem Sinne stellt, um nur ein Beispiel zu nennen, T. Bohinc in seiner Arbeit *Die Entfesselung des Intellekts / 1989* folgendes heraus: „In der unmittelbaren Erfahrung des Willens wird das Wesen der Welt erfaßt. Das Wesen der Welt begreift man in der Philosophie Schopenhauers nicht durch einen komplizierten Reflexionsprozeß, sondern durch eine konkrete individuelle Erfahrung [...]“ (S. 109; vgl. v.a. S. 121 f.)

**III. 1. 1. 1. 5 Das Verhältnis von Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik
des Willens im §en 18 von W I zur traditionellen
abendländischen Metaphysik und zum späten Nietzsche**

Überschaut man die zuvor im einzelnen dargestellte und analysierte Argumentation Schopenhauers im §en 18 von W I, läßt sich konstatieren, daß seine in diesem §en vollzogene Grundlegung der Metaphysik im Gegensatz zur *gesamten* philosophischen Tradition vom *Leib ausgeht*.²² Auf diese Weise nimmt er philosophiehistorisch gesehen u.a. Feuerbachs ‚anthropologische Materialisierung von Subjektivität‘²³ und Nietzsches Programm, ‚am Leitfaden des Leibes‘²⁴ zu denken, vorweg.²⁵ Nietzsche

²² In diesem Sinne konstatiert A. Gehlen in *Die Resultate Schopenhauers / 1985*, daß Schopenhauers „Philosophie vom *Leibe aus*“ (S. 39) seinen „erste[n] große[n] Fund“ (S. 39) darstelle, der „[...] eine neue Epoche der Philosophie“ (S. 41) eröffne. Gleichwohl ist zu betonen, daß A. Gehlens Auffassung falsch ist, daß Schopenhauer mit diesem ‚großen Fund‘ den Rahmen der Bewußtseinsphilosophie ‚sprenge‘ (vgl. S. 40), insofern es ‚nicht gelingen könne, den kantischen Ansatz beizubehalten, wenn man die Wirklichkeit des Leibes einbezöge‘ (vgl. S. 40). Schopenhauer zeigt ja gerade, wie man auf dem Boden des Transzendentalismus den Leib zum Leitfaden (metaphysischer) Reflexion machen kann. Im übrigen ist auch die Leitthese A. Gehlens zurückzuweisen, daß die Leistungen Schopenhauers auf ‚anthropologischem Gebiet‘ (vgl. S. 37) nur dann zum Vorschein kommen, wenn man „[...] den ganzen metaphysischen und systematischen Überbau [...]“ (S. 50) der Reflexion Schopenhauers, also „den übernommenen Kantianismus, die nicht haltbare Erkenntnislehre [...] und die kosmologische Willensmetaphysik“ (S. 50) ‚preisgebe‘ (vgl. S. 50). –

Problematisch ist auch die v.a. auf Schopenhauers ‚objektive Betrachtung des Intellekts‘ (d.h. auf Schopenhauers Thematisierung des Intellekts als Gehirn bzw. Ephiphänomen des Leibes) sich stützende Position A. Schmidts, daß Schopenhauer mit seiner Hinwendung zum Leib den transzendentalen Standpunkt in Frage stelle (vgl. z.B. *Idee und Weltwille / 1988*, S. 86-93); verfehlt ist W. Meyers Auffassung in *Das Kantbild Schopenhauers / 1995*, daß der Leibbegriff Schopenhauers seinen Subjektbegriff problematisch mache (vgl. v.a. S. 69 f.).

²³ Vgl. zu der von A. Schmidt sog. ‚anthropologischen Materialisierung von Subjektivität‘ bei Feuerbach die sehr instruktive Studie *Feuerbach / 1973*, v.a. das Kapitel ‚Subjektivität, Leib und Welt‘ (S. 107 – 127). Vgl. zur Nähe von Schopenhauer und Feuerbach in puncto Leib: v.a. S. 126, Anm. 148; vgl. außerdem dazu v.a. A. Schmidts Buch *Idee und Weltwille / 1988*, S. 31 und 77. Gleichwohl macht er auf Unterschiede aufmerksam, worauf jedoch erst später einzugehen ist.

²⁴ Der Bezug in puncto Leib von Schopenhauer und Nietzsche ist schon oft herausgestellt worden (vgl. z.B. F. Decher, *Schopenhauer – Nietzsche / 1984*, v.a. S. 78 ff. und S. Grätzel, *Entdeckung des Leibes / 1989*, u.a. S. 13-18, 118 ff.). Einen sehr wichtigen, weil für die Interpretation des Verhältnisses von Schopenhauer und Nietzsche insgesamt wegweisenden Beitrag dazu stellt J. Salaquardas Aufsatz *Leib / 1994* dar. A. Schmidt stellt in seinen zuvor genannten Arbeiten nicht nur den Bezug Schopenhauers zu Feuerbach heraus, sondern auch dessen Bezug zu Nietzsche (vgl. *Feuerbach / 1973*, S. 126, Anm. 148 u. *Idee und Weltwille / 1988*, S. 31). A. Schmidt betont, wie schon angedeutet, nicht nur die Nähe von Schopenhauer und Feuerbach bzw. Nietzsche hinsichtlich der elementaren Rolle, die sie dem Leib zuerkennen, sondern betont auch, was sie grundlegend unterscheidet, daß nämlich Schopenhauer im Gegensatz zu Feuerbach und Nietzsche den Leib bzw. die Sinnlichkeit moralisch negativ bewertet (vgl. *Idee und Weltwille / 1988*, S. 31). Diesen Unterschied

geht in den achtziger Jahren im Zuge der Explikation seiner metaphysischen Deutung des Menschen und der Welt als ‚Willen zur Macht‘, ohne daß er davon Notiz nähme²⁶, analog zu Schopenhauer vom Leib des Menschen aus. Vgl. dazu z.B. die folgende programmatische Äußerung Nietzsches im Nachlaß des Jahres 1885:

„Wesentlich, vom Leibe ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen. [...]. Der Glaube an den Leib ist besser festgestellt als der Glaube an den Geist.“ (N August-September 1885, 40 [15], KGW VII / 3, S. 367)²⁷

Nietzsche begründet sein Plädoyer für den ‚Leitfaden des Leibes‘, das sich im übrigen auch in seinem veröffentlichten Werk findet (vgl. z.B. FW, zweite Auflage, Vorrede, 2 / KGW V / 2, S. 15 f.), auf ähnliche Weise wie Schopenhauer²⁸ und kommt an diesem Leitfaden zu vielen parallelen Erkenntnissen²⁹, dabei gerade auch zu der basalen Einsicht, daß der Leib in seinem Vollzug das wahre Selbst bzw. die „große Vernunft“ des Menschen ausmache, demgegenüber das bewußte Ich nur ein Sekundäres, nämlich die „kleine Vernunft“ sei (vgl. *Za I, Von den Verächtern des Leibes* und Nachlaß Sommer-Herbst 1884; VII 27 [27]).³⁰ Zu betonen ist im übrigen in diesem Zusammenhang mit J. Salaquarda, daß sowohl Nietzsche als auch Schopenhauer ihre methodische Orientierung am Leib als „bewußte Alternative“³¹ zum Materialismus bzw. Mechanismus verstehen, auch wenn beide mit ihrer

analysiert im einzelnen S. Grätzel in seinem Buch *Entdeckung des Leibes / 1989* (vgl. u.a. S. 118 f. u. S. 139-159).

²⁵ S. Grätzel stellt in seinem Buch *Entdeckung des Leibes / 1989* zu Recht heraus, daß sich das philosophische Denken des 19. Jahrhunderts insgesamt – „[i]n Abwendung von der vernunftbegründeten Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts“ (S. 18) – bemühe, „die Vernunftgründe [...] als Produkt einer allumfassenden Lebendigkeit aufzuzeigen“ (S. 14), und daß dabei Schopenhauer eine zentrale Rolle spiele (vgl. v.a. S. 13-18 u. 41-60).

²⁶ Vgl. dazu J. Salaquarda in *Leib / 1994*, S. 281.

²⁷ Vgl. zum Thema ‚Leib‘ in der Philosophie Nietzsches v.a. V. Gerhardt, *Wille zur Macht / 1994*, insb. Kap. VII (vgl. S. 203-245) u. VIII (vgl. S. 247-284); S. Grätzel, *Physiologie der Kunst / 1984* und *Entdeckung des Leibes / 1989*, v.a. S. 115-167; F. Hammer, *Leib und Geschlecht / 1974*; R. Knodt, *Nietzsche / 1987*; W. Müller-Lauter, u.a. *Der Organismus als innerer Kampf / 1999*, *Freiheit und Wille bei Nietzsche / 1999*, insb. S. 54-62 u. 67-71; J. Salaquarda, *Leib / 1994* und H. Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes / 1975*.

²⁸ Darauf verweist J. Salaquarda in *Leib / 1994*, S. 41 ff. Er führt drei Hauptgründe an, nämlich „[d]ie Unhintergebarkeit des Leibes“ (41), „[d]ie Komplexität und Reichhaltigkeit des Leibes im Vergleich zum Geist“ (S. 46) und „[d]ie Nähe dieses Ansatzes zum ‚methodischen Materialismus‘ der modernen Naturwissenschaften“ (S. 46).

²⁹ Vgl. J. Salaquarda, *Leib / 1994*, S. 46 f.

³⁰ Vgl. dazu: J. Salaquarda, *Leib / 1994*, S. 46 f.; er verweist auf weitere ‚parallele Einsichten‘ (vgl. S. 45).

³¹ J. Salaquarda, *Leib / 1994*, S. 43.

jeweiligen Leib-Konzeption positiv an die Erkenntnisse der (Natur-)Wissenschaften ihrer Zeit anknüpfen.³²

Das innovative Potential der neuen Metaphysik Schopenhauers gegenüber der *gesamten* traditionellen philosophischen Reflexion besteht auch darin, daß sie die primäre Realität des Menschen (und der Welt) im Ausgang vom Leib keineswegs ins erkennende Bewußtsein setzt, sondern in den als Wesen des Leibes gedeuteten *Willen* (im Sinne einer ‚denominatio a potiori‘).³³ Vgl. dazu die folgende Selbsteinschätzung Schopenhauers aus dem späteren Nachlaß:

„Ich habe [...] eine Veränderung am *Fundament* der Philosophie vorgenommen, indem ich den *Willen als von der Erkenntniß unabhängig und als das Erste*, das wahrhaft metaphysische Ding an sich setzte, sodann als das 2^{te} den Leib als die bloße Sichtbarkeit des Willens, und die Erkenntniß [auf dem Wege der noch darzustellenden ‘objektiven Betrachtung des Intellekts’] als das 3^{te} [...] Dies ist eine so entschiedene und fundamentale Umwälzung der Philosophie, daß sie nothwendig eine Hauptperiode bezeichnen muß. Zu allen alten und neuen idealistischen und materialistischen Systemen, ist der Wille eines der letzten Ergebnisse: zuallererst bei mir, und in der Wahrheit, ist er das Erste, das *ens primum realissimum*.“ (HN IV/1, 146 f.)

In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, daß Schopenhauer den Vorsokratiker Anaxagoras als einen *herausragenden* Gegenspieler innerhalb der abendländischen Philosophie begreift, insofern er in ihm den Begründer der die abendländischen Philosophie dominierenden idealistischen Denktradition sieht. Vgl. dazu die folgende Bemerkung Schopenhauers im Kapitel 21 von W II:

„[...] [M]ein direkter Antipode unter den Philosophen ist *Anaxagoras*; da er zum Ersten und Ursprünglichen, wovon Alles ausgeht, einen nous, eine Intelligenz, ein Vorstellendes, beliebig annahm, und als das Erste gilt, der eine solche Ansicht aufgestellt hat.“ (W II, 304 f.)³⁴

³² Vgl. dazu J. Salaquarda in Leib / 1994, S. 43 f.; vgl. außerdem seinen Aufsatz *Kritik der Transzendentalphilosophie* / 1985, S. 31 ff.

³³ Letzteres akzentuiert auch J. Volkelt in *Schopenhauer* / 1923; er schreibt: „Er [Schopenhauer] verwendet das dunkle, brutale Lebensgefühl dazu, um die Welt zu deuten. [...] Hiermit hat Schopenhauer dem geschichtlichen Gange der Metaphysik ein *Neues* einverleibt. Niemals war vor ihm geradezu die blinde Lebensgier [...] zur letzten Welttiefe gemacht worden.“ (S. 170) Vgl. dazu auch G. Simmel, *Schopenhauer – Nietzsche* / 1923, S. 28.

³⁴ Die Bezugnahme Schopenhauers auf Anaxagoras ist für Nietzsche von großer Bedeutung (vgl. dazu A. Orsucci, *Antike* / 2000, S. 371 f.). Im übrigen ist festzuhalten, daß Schopenhauers Beschäftigung mit den Vorsokratikern, die in erster Linie im § 2 der ‚Fragmente zur Geschichte der Philosophie‘ (vgl. P I, S. 36 – 44) ihren Niederschlag gefunden hatten, für Nietzsche von initialer Bedeutung war für seine eigene Beschäftigung mit ihnen (vgl. dazu v.a. A. Orsucci, *Antike* / 2000, S. 371 f. und R. Oehlers Arbeit *Nietzsche und die Vorsokratiker* / 1904, v.a. S. 63).

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Bedenkt man, daß für Schopenhauer entsprechend seiner Abwendung von der dogmatischen Grund- bzw. Substanz-Metaphysik das erkennende Subjekt wie bereits die transzendente Subjektivität Kants keine Substanz, also kein in der Zeit beharrendes Objekt ist, und beachtet man, daß der qua Selbstbewußtsein gegebene, als *Wesen* des ‚Ich‘ interpretierbare Wille ein in der Zeit bzw. *aktweise* gegebenes *Objekt* bzw. *Anderes* für das erkennende Subjekt ist, liegt es auf der Hand, wie er u.a. im Kapitel 18 von W II darlegt, daß der durch seine neue Metaphysik vollzogene Paradigmenwechsel in der Subjektivitätstheorie *nicht* dazu führt, daß das ‚Ich‘ im Sinne der dogmatischen Metaphysik vor Kant, d.h. im Sinne einer „einfachen Substanz“ (W II, 223) bzw. „eine[r] untheilbare[n] Einheit der Erkenntniß und des Willens“ (W II, 223) durch das als ‚Willens‘-*Substanz* aufgefaßte ‚Ich‘ ersetzt wird, sondern durch das aus dem Willen und dem Erkennen ‚zusammengesetzte‘ ‚Ich‘ (vgl. W II, 220).³⁵ Auf diesem Hintergrund zieht Schopenhauer im Kapitel 18 von W II das folgende Résümée:

„[...] [D]er Begriff einer *Seele* ist nicht nur, wie durch die Kritik der reinen Vernunft feststeht, als transcendente Hypostase unstatthaft; sondern er wird zur Quelle unheilbarer Irrthümer, dadurch, daß er, in seiner ‚einfachen Substanz‘, eine untheilbare Einheit der Erkenntniß und des Willens vorweg feststellt, deren Trennung gerade der Weg zur Wahrheit ist. Jener Begriff darf daher in der Philosophie nicht mehr vorkommen [...].“ (W II, 223)

Vgl. dazu auch das handschriftliche Manuskript HN III, 451 [51] / 1828, in dem Schopenhauer pointiert feststellt:

„Die *Zerlegung* des bis dahin einfachen *Ich* in *Willen* und *Erkenntniß* mag so unerwartet seyn, als die des Wassers in Wasserstoff und Sauerstoff: sie ist der Wendepunkt meiner Philosophie und nächst ihr ist dies die strenge Sonderung der anschauenden und denkenden Erkenntniß.“ (HN III, S. 451)

Diese ‚Zerlegung des bis dahin einfachen Ich‘ ist ein Vorverweis auf Nietzsches Angriff auf die Subjekt-Substanz und dabei besonders auf sein im zwölften Abschnitt des ersten Hauptstücks von *Jenseits von Gut und Böse* zum Ausdruck kommendes Bestreben, die aus seiner Sicht vom Christentum gestützte „*Seelen-Atomistik*“ (KGW

³⁵ Gerade dieser wichtige Punkt wird auf eklatante Weise u.a. von H. Naegelsbach, *Das Wesen der Vorstellung / 1927* ignoriert, insofern er herausstellt: Schopenhauers „[...] Willenslehre [ist] nichts anderes als ein verunglückter Versuch einer Lösung des Substanzproblems von einem im Sinne der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ unkritischen Erkenntnisstandpunkt aus.

VI / 2, S. 21), nämlich „jenen Glauben [...], der die Seele als etwas Unverteilbares, Ewiges, Untheilbares, als eine Monade, als ein Atomon nimmt“ (ebd.), entschieden zu bekämpfen. (Gleichwohl geht Nietzsches Kritik am Subjekt noch *deutlich* weiter als diejenige Schopenhauers, worauf hier jedoch nicht näher eingegangen werden kann.)

Interessanterweise stellt Schopenhauer im handschriftlichen Manuskript HN III, 259 f. [136] / 1826 heraus, daß der Ursprung der zuvor angesprochenen Umdrehung der Rangordnung von Wille, Leib und Erkenntnis durch die traditionelle Metaphysik von Anaxagoras bis zu Kant bzw. den Denkern des ‚Deutschen Idealismus‘ in der ihr eigenen Feindlichkeit gegenüber dem Sinnlichen bzw. dem Leib zu suchen sei:

„Das Ursprüngliche allein wahrhaft Seyende bleibt der Wille. Die Philosophen bisher griffen das Ding vom unrechten Ende an: sie nahmen als erstes und wesentliches eine *Seele* an, deren eigenthümliche und natürliche Funktion das *Denken* wäre und zwar das ganz abstrakte, mit Begriffen, die möglichst weit von der Anschauung lagen. Diese Seele sei unbegreiflicher Weise in den Leib gerathen und werde in ihrem reinen Denken perturbirt schon durch Sinneseindrücke und anschauliche Vorstellungen, noch mehr durch Gelüste, die sie erregen, durch Leidenschaft, Wollen u.s.w. während reines Denken ihr ursprüngliches Element sei. Daher die Sinne und das Sinnliche immer mit Verachtung genannt werden, während doch aller Gehalt des Denkens aus ihnen kommt.“ (HN III, 259 f.)

Schopenhauer sieht eine wesentliche Stütze für die die Leibverachtung zur Folge habende Umdrehung der Prioritäten durch die traditionelle abendländische Philosophie im Christentum. Letzteres geht daraus hervor, daß er im Kapitel 18 von W II im Zusammenhang seiner oben bereits erwähnten Darstellung bzw. Kritik dieser Umdrehung (wenn auch ohne explizite Thematisierung der Leibverachtung) auf den negativen Einfluß der „Christlichen Jahrhunderte“ (W II, 223) zu sprechen kommt. Schopenhauers Ausführungen zum Thema ‚Leib‘ wie überhaupt sein methodischer Ausgangspunkt vom Leib zeigen, daß er keineswegs *vorbehaltlos* zu den (in die ‚Hinterwelt‘ flüchtenden), am asketischen Ideal orientierten Verächtern des Leibes bzw. den Feinden der Sinnlichkeit gerechnet werden kann, wie insbesondere Nietzsche v.a. in den Achtziger Jahren immer wieder herausstellt, so z.B. implizit in dem bekannten Abschnitt *Von den Verächtern des Leibes* im ersten Teil des *Zarathustra* (vgl. KGW VI / 1, S. 35 ff.). Dennoch ist nicht zu leugnen, daß gerade

Schopenhauers innere Erfahrung, wie er sie uns begreiflich zu machen sucht, wird logisch vernichtet durch Kants ‚Paralogismus der Personalität‘ [...].“ (S. 61; vgl. u.a. S. 59 u. 88)

die Ethik Schopenhauers entschieden gegen die Leiblichkeit bzw. die Sinnlichkeit gerichtet ist.

Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik im §en 18 von W I mit der (an Kant anschließenden und zugleich entschieden über Kant hinausgehenden) Deutung des im Selbstbewußtsein gegebenen Willens als Ding an sich ist auch insofern gegenüber der dogmatisch-transzendenten Metaphysik *fundamental neu*, als sie die metaphysische Dimension des Menschen *keineswegs* als den ‚aus bloßen Begriffen‘ *erschlossenen transzendenten Grund (Schöpfer)* der Vorstellung bzw. des Leibes begreift, sondern als das mit dem Leib identische, *gedeutete Wesen (Ding an sich)* des Leibes.³⁶ Daß Schopenhauer den Willen *nicht* als *Grund* der Vorstellung, sondern als das ihr eigene *Wesen* auffaßt, ist besonders zu betonen, da er zwar an Kants *dualistischer Terminologie* festhält, jedoch zugleich einen *metaphysischen Monismus* vertritt, nämlich die Auffassung, daß die „Welt als Vorstellung“ und die „Welt als Wille“ zwei verschiedene Seiten *einer* Welt seien.³⁷ Die Tatsache, daß Schopenhauer trotz seiner dualistischen, von Kant herrührenden Terminologie einen metaphysischen Monismus vertritt, wird in der Schopenhauer-Rezeption weitgehend ignoriert³⁸, nicht zuletzt von seinem Schüler und Antipoden Friedrich Nietzsche. So stellt dieser z.B.

³⁶ Grundlegend für diesen Punkt ist R. Malters Aufsatz *Wesen und Grund / 1988*.

³⁷ Vgl. dazu die folgende Feststellung J. Salaquardas in *Metaphysik / 1989*: „[...] [Es] ist wichtig, daß Schopenhauer [...] indem er Ding an sich oder Wille der Erscheinung oder Vorstellung entgegengesetzte [...] zweifellos einen *metaphysischen Monismus* des Willens zum Ausdruck bringen wollte. Dieser Wille ist, wie er ständig betonte, das HEN KAI PAN. Die ‚Welt als Vorstellung‘ ist keine andere Welt als die ‚Welt als Wille‘, sondern eben dieselbe, wie sie sich als von einem Vorstellungsapparat angeschaut darbietet.“ (S. 276 f.) In diesem Sinne konstatiert J. Salaquarda in seinem Aufsatz *Schopenhauers Kritik / 1987* mit Blick auf Nietzsche: „Nicht erst Nietzsche in dem vielzitierten Abschnitt ‚Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde‘ seiner ‚Götzendämmerung‘ hat also die [...] Abhängigkeit der Position ‚scheinbare Welt‘ von der einer ‚wahren Welt‘ erkannt und kritisiert, sondern schon – Schopenhauer [...]!“ (S. 92 bzw. 96, Anm. 40) Vgl. zum metaphysischen Monismus Schopenhauers außerdem v.a. R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, u.a. S. 193; weiterhin u.a. Y. Kamata, *Der junge Schopenhauer / 1988*, S. 275, u.ö.

³⁸ So heißt es z.B. in W. Meyers Arbeit *Das Kantbild Schopenhauers / 1995*, daß Schopenhauer „[...] Kants Begriff des Dinges an sich nahezu kritiklos und ganz im Kantischen, das heißt dualistischen Sinn, übernommen“ (S. 75) habe. Korrespondierend dazu spricht er, in eklatanter Weise Schopenhauers Argumentation verkennend, vom Willen als dem „[...] subjektunabhängige[n] Grund oder Ursprung des Objekts [...].“ (S. 67) Auf diesem Hintergrund ist es völlig unverständlich, wie W. Meyer zu dem Ergebnis kommen kann, daß Schopenhauer keine dogmatische, sondern eine kritische Metaphysik anstrebe (vgl. S. 174). – Vgl. zu den Wurzeln der für die Schopenhauer-Rezeption insgesamt bestimmenden Auffassung vom Willen als extramundaner ‚Instanz‘ bzw. als Grund der Welt v.a. in der nachhegelisch-spätidealistischen Philosophie von J. E. Erdmann, I. H. Fichte, R. Haym, K. Fischer, E. Zeller und anderen den sehr aufschlußreichen rezeptionsgeschichtlichen Teil der

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

im Nachlaß aus dem Herbst 1887 die These auf, daß Schopenhauer mit dem Willen am Leitfaden des Satzes vom Grunde ein (moralisch negatives) *Absolutes*, also einen (moralisch negativen) „metaphysischen Grund“ (KGW VIII / 2, S. 206) der Vorstellung erschließe. Nach meinen darauf bezüglichen Ausführungen liegt es auf der Hand, daß diese Einschätzung Nietzsches Schopenhauer nicht gerecht wird.³⁹ Schopenhauers Deutung des Menschen (und der Welt) steht jenseits des *Dualismus*’ von Vorstellung und Ding an sich, insofern sie, wie bereits mehrfach betont, von einem *metaphysischen Monismus* ausgeht, d.h. von der Tatsache, daß die ‚Welt als Vorstellung’ und die ‚Welt als Wille’, verstanden als Wesen der Vorstellung, zwei unterschiedliche *Seiten* der einen Welt sind. In diesem Sinne ist festzuhalten, daß der einzige, wenngleich nicht ganz unerhebliche Unterschied zwischen Schopenhauers und Nietzsches metaphysischem Monismus (v.a. im Zuge von Nietzsches Deutung der Welt als ‚Wille zur Macht’) darin besteht, daß Schopenhauer, *obwohl* er wie Nietzsche von einem metaphysischen Monismus ausgeht, im Gegensatz zu Nietzsche

Schopenhauer-Studie von Y. Kamata *Der junge Schopenhauer / 1988* (vgl. Teil I, S. 47 – 109).

³⁹ Dieses Mißverständnis Nietzsches stellt auch J. Salaquarda v.a. in *Metaphysik / 1989* nachdrücklich heraus. Er zeigt auf, daß sich Nietzsche, *obwohl* er „[...] wohl zuerst durch seine Schopenhauer-Lektüre [...]“ (S. 268, Anm. 39) zu der für ihn zentralen Einsicht (vgl. MA 16; JGB 31, N Sommer 1883, VII 8 [25]; N Sommer 1887, VIII 8 [2]) gekommen sei, daß „der Schluß vom Bedingten auf ein Unbedingtes [am Leitfaden des Satzes vom Grunde] *nicht valide*“ (S. 268, Anm. 39) sei, sich ‚darüber ausschweige’ (vgl. S. 277, Anm. 75), daß bereits *Schopenhauer* den (am Leitfaden des Satzes vom Grunde erfolgenden) Schluß vom Bedingten auf das Unbedingte zurückweise. Im übrigen weist J. Salaquarda zu Recht in seinem Aufsatz darauf hin, daß Nietzsche später im Zuge seiner Rezeption von A. Spirs Werk *Denken und Wirklichkeit / 1873* weitere Unterstützung finde für eine Zurückweisung des Schlusses vom Bedingten auf ein Unbedingtes (im Sinne des Grundes) (vgl. S. 268, Anm. 39). Vgl. zu der für Nietzsches Denken zentralen Spir-Rezeption (unter Einschluß seiner Schopenhauer-Rezeption) P. d’Iorios Aufsatz *Nietzsche et Afrikan Spir / 1993*. P. d’Iorio zeigt auf, daß Nietzsche mit seiner Kritik an Schopenhauers (vermeintlichem) Schluß vom Bedingten auf das Unbedingte im Sinne eines Grundes auf A. Spirs Kritik an Schopenhauer in *Denken und Wirklichkeit / 1873* zurückgreife (vgl. v.a. S. 272, Anm. 37); gleichwohl übersieht P. d’Iorio, daß Nietzsche einem Irrtum erliegt, wenn er davon ausgeht, daß Schopenhauer am Leitfaden des Satzes vom Grunde vom Bedingten auf das Unbedingt schließe. (Vgl. außerdem zum Verhältnis von Nietzsche und A. Spir v.a. P. Heller, *Von den ersten und letzten Dingen / 1972*, S. 168 ff.) –

Das zuvor angesprochene Mißverständnis Nietzsches akzentuiert neben J. Salaquarda Y. Kamata in seiner Schopenhauer-Studie *Der junge Schopenhauer / 1988*. Er betont in seinem Exkurs zum Verhältnis von Schopenhauer und Nietzsche (vgl. S. 270 – 274), daß sich Nietzsche, wenn er Schopenhauer ‚schlicht als ‚Hinterweltler’ abtue’ (S. 272), auf das bis heute dominierende, gleichwohl falsche Schopenhauer-Bild von R. Haym stütze (vgl. S. 272).

an der von Kant herrührenden *dualistischen Terminologie* (Erscheinung / Ding an sich) festhält.⁴⁰

Schopenhauers Ablösung der dogmatischen Grund-Metaphysik durch seine einen metaphysischen Monismus implizierende Metaphysik des Wesens schließt, wie in der Einleitung zu dieser Arbeit schon angedeutet, die *kompromißlose* Streichung des theistischen Gottesbegriffs ein, d.h. die vorbehaltlose Aufgabe eines ‚von der Welt verschiedenen, aus sich selbst heraus schöpferischen (und darüber hinaus individuellen) ersten *Grundes* der Welt‘ (vgl. G II, 12 f.). Diese an Kant, insbesondere an seine Widerlegung des kosmologischen Gottesbeweises anknüpfende und zugleich noch über Kant hinausgehende *kompromißlose* Streichung des theistischen Gottesbegriffes durch Schopenhauer und die damit verbundene Aufhebung der Zentralisierung der Gotteslehre in der Metaphysik und der Theologisierung der Philosophie machen das eminente Innovationspotential der Metaphysik Schopenhauers gegenüber der traditionellen und zeitgenössischen (dogmatisch-transzendenten) Philosophie des Abendlandes deutlich, insofern ihre Reflexion auf das metaphysische Wesen der Dinge nach dem Vorbild des Aristoteles in der Theologie gipfelt.

Insofern Schopenhauer, an Kant anknüpfend und zugleich *über* ihn hinausgehend, mit dem für die traditionelle und zeitgenössische Metaphysik bestimmenden theistischen Gottesbegriff *bricht*, wird er, wie in der Einleitung zu dieser Arbeit schon angedeutet, von Nietzsche lobend erwähnt. So stellt er ihn in dem zur zweiten Auflage der *Fröhlichen Wissenschaft* gehörenden Aphorismus 357 als den „*erste[n]* *eingeständliche[n]* und *unbeugsame[n]* *Atheist[en]* [heraus], den wir Deutschen gehabt haben“ (KGW V / 2, S. 281) bzw. bezeichnet ihn als denjenigen Philosophen, der als erster einen „*unbedingte[n]* *redliche[n]* *Atheismus*“ (KGW V / 2, S. 282) vertrete. Im scharfen Kontrast zu Schopenhauer sieht Nietzsche in diesem Aphorismus dessen Zeitgenossen und Landsmann Hegel: Er steht aus seiner Sicht an der Spitze derjenigen Deutschen, die gleichzeitig mit Schopenhauer lebten und den unaufhaltsamen „*Sieg des Atheismus*“ (KGW V / 2, S. 281) am „*längsten und gefährlichsten verzögert*“ (KGW V / 2, S. 281) habe, so daß er als „*Verzögerer par excellence*“ (KGW V / 2, S. 281) zu bezeichnen sei.

⁴⁰ Das betont auch J. Salaquarda in seinem Aufsatz *Metaphysik / 1989*; vgl. dazu seine differenzierten Analysen v.a. S. 270 ff., 274 – 277 und ferner 278 f.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Mit Schopenhauers – gegenüber der traditionellen Metaphysik revolutionärer – Auffassung, daß die metaphysische Dimension *nicht göttlich* sei, ist eine weitere, ebenfalls gegenüber der traditionellen Metaphysik fundamental neue Einsicht verbunden: die Erkenntnis, daß die metaphysische Dimension, d.h. der aus Schopenhauers Sicht zu verneinende Wille, *keineswegs* ein Ideal darstellt für die vergängliche Erscheinungswelt insgesamt und das menschliche Verhalten im besonderen.⁴¹ Auch diese zentrale Einsicht Schopenhauers wird von Nietzsche ausdrücklich positiv bewertet; in diesem Sinne spricht er im Nachlaß aus dem Herbst des Jahres 1887 davon, daß Schopenhauers Metaphysik als ein „wesentlicher Schritt“ (KGW VIII / 2, S. 19) aufzufassen sei. Diese positive Bewertung Nietzsches verweist wie die im letzten Abschnitt angeführte darauf, daß Schopenhauers Überwindung der Auffassung von der göttlichen und vorbildlichen metaphysischen Dimension für Nietzsches eigenes Bestreben nach Überwindung der traditionellen Metaphysik von großer Bedeutung ist.⁴²

Dessungeachtet sei festzuhalten, wie Nietzsche im Zusammenhang mit den zuvor angeführten Nachlaßstellen aus dem Herbst des Jahres 1887 anmerkt, daß Schopenhauer mit seinem Bestreben nach Überwindung der Auffassung von der göttlichen und vorbildlichen metaphysischen Dimension, so innovativ sie auch sei, im Schatten des ‚toten Gottes‘, also im Bannkreis der christlichen Moral verharre. Vgl. dazu die folgende Bemerkung Nietzsches, nachdem er darauf hingewiesen hat, daß das Ideal des christlichen Theismus in dem Ideal der „höchste[n] Vollkommenheit“ (KGW VIII / 2, S. 206) des „Unbedingten“ (KGW VIII / 2, S. 206) bestehe:

„Schopenhauer [...] hatte nöthig, jenen [zuvor angesprochenen] metaphysischen Grund sich als Gegensatz zum Ideale [des christlichen Theismus] zu denken, als ‚bösen blinden Willen‘: dergestalt konnte er dann ‚das Erscheinende‘ sein, das in der Welt der Erscheinung sich offenbart. Aber selbst damit gab er nicht jenes Absolutum von Ideal auf – er schlich sich durch ...“ (KGW VIII / 2, S. 206)⁴³

⁴¹ Vgl. dazu: J. Salaquardas Aufsatz *Metaphysik / 1989*, S. 277 f. Vgl. dazu auch die folgende pointierte Feststellung A. Schmidts in *Religionsphilosophie / 1986*: „Anders als die bisherige Metaphysik, die dazu tendiert, das Ganze, die große Einheit, das absolute Erste, ideologisch zu verklären, hütet sich Schopenhauer vor der Glorifikation des Willens [...]. Er ist kein weiser und gütiger Lenker des Universums, eher ein böser, uns umtreibender Dämon.“ (S. 35; vgl. S. 59) Vgl. auch die sehr instruktiven Äußerungen A. Schmidts in seinem Buch *Idee und Weltwille / 1988* (vgl. v.a. S. 115 u. 124 f.).

⁴² Darauf verweist auch J. Salaquarda in seinem Aufsatz *Metaphysik / 1989*, S. 277 f.

⁴³ Bei diesem Zitat ist zu beachten, daß, wie bereits dargelegt, für Schopenhauer der Wille zwar ein aus moralischer Sicht gänzlich Negatives, aber keineswegs der Grund der Erscheinung ist.

Mit diesem Vorwurf spricht Nietzsche einen wichtigen Unterschied zwischen seiner Position und der Schopenhauers an, nämlich die Bewertung der Rolle der *Moral*.⁴⁴ Während es Nietzsche schon früh darum geht, mittels einer ‚Umwertung aller Werte‘⁴⁵ und der ‚dionysischen‘ Bejahung des Lebens, gerade einschließlich des mit ihm verbundenen Leidens die traditionelle, platonisch-christliche *Moral* zu überwinden, verfolgt Schopenhauer mit seiner Philosophie insgesamt eine moralisch-soteriologische Grundintention.⁴⁶ Schopenhauer geht davon aus, daß die Leugnung der ‚moralischen Bedeutung‘ des menschlichen Daseins und der Welt einer ‚Perversität der Gesinnung‘ (P II, 214) gleichkomme (vgl. P II, u.a. § 109, S. 214 ff.); demgegenüber ist Nietzsche bestrebt, mit seinem Versuch, ‚jenseits von Gut und Böse‘ zu philosophieren, diesen Fluch bewußt auf sich zu nehmen.⁴⁷

Wie J. Salaquarda herausstellt, wendet Nietzsche zu Recht gegen Schopenhauer ein, daß dieser trotz seiner Wendung gegen den Theismus mit seiner Auffassung vom ‚Nichts‘ als dem Zielpunkt seiner – eine moralisch-soteriologische Grundintention verfolgenden – Philosophie an einem Maßstab festgehalten und damit das ‚Richten‘ der Tradition fortgesetzt habe⁴⁸; gleichzeitig ist aber auch zu betonen, wie J. Salaquarda ebenfalls herausstellt, daß Schopenhauer „[...] auch in dieser Hinsicht zumindest eine *Zwischenstellung* [...]“⁴⁹ einnehme, insofern er seinen Maßstab, nämlich das ‚Nichts‘, „[...] nicht nur jenseits der ‚Welt als Vorstellung‘, sondern auch jenseits der ‚metaphysischen‘ ‚Welt als Wille‘ [...]“⁵⁰ ansetze, also als das „[...] nur mythisch zu erfassende Andere der Welt [...]“⁵¹ auffasse und dergestalt als ‚etwas‘, das sich jeder „[...] auch nur annähernden prädikativen Bestimmung [...]“⁵² entziehe.

⁴⁴ Vgl. dazu J. Salaquardas Darlegungen in *Metaphysik / 1989*, S. 277 f. u. 282.

⁴⁵ Vgl. zu diesem Punkt J. Salaquardas Aufsatz *Umwertung aller Werte / 1978*.

⁴⁶ Dieser fundamentale Unterschied zwischen Schopenhauer und Nietzsche wird von Nietzsche z.B. im Nachlaß des Jahres 1887 akzentuiert; hier heißt es an einer Stelle: „Um dieselbe Zeit [nämlich 1876] begriff ich, daß mein Instinkt auf das Gegentheil hinauswollte als der Schopenhauers: auf eine Rechtfertigung des Lebens, selbst in seinem Furchtbarsten, Zweideutigsten und Lügenhaftesten: – dafür hatte ich die Formel ‚dionysisch‘ in den Händen.“ (N Herbst 1887; 9 [42], KGW VIII / 2, S. 18 f.) Vgl. dazu ergänzend die folgende, ebenfalls aus dem Nachlaß des Jahres 1887 stammende Bemerkung Nietzsches: „die Verneinung des Lebens‘ als Ziel des Lebens, Ziel der Entwicklung, das Dasein eine große Dummheit: eine solche *Wahnwitz-Interpretation* ist nur die Ausgeburt einer *Messung* des Lebens mit Faktoren des *Bewußtseins* ([...], Gut und Böse).“ (N Herbst 1887; 10 [137], KGW VIII / 2, S. 200)

⁴⁷ Vgl. dazu die in der Einleitung schon genannte Studie von J. Salaquarda *Antichrist / 1985*.

⁴⁸ Vgl. J. Salaquarda, *Metaphysik / 1989*, S. 278.

⁴⁹ J. Salaquarda, *Metaphysik / 1989*, S. 278.

⁵⁰ J. Salaquarda, *Metaphysik / 1989*, S. 278.

⁵¹ J. Salaquarda, *Metaphysik / 1989*, S. 278.

⁵² J. Salaquarda, *Metaphysik / 1989*, S. 278.

**III. 1. 1. 2 Schopenhauers Ergänzungen zu seiner Grundlegung
der Metaphysik des Willens im §en 18 von W I**

**III. 1. 1. 2. 1 Schopenhauers Deutung des Willens als Ding an sich des Leibes
im Rahmen seiner Analogieargumentation in W I**

Wie oben bereits angedeutet, legt Schopenhauer insbesondere im Rahmen der auf dem §en 18 von W I folgenden, die §en 19 und 21 bis 24 von W I umfassenden Analogieargumentation *explizit* die Rolle der Vernunft bei der (noch nicht zur Analogieargumentation gehörenden) Bestimmung des Dinges an sich im Sinne des Wesens des Leibes dar. Diese Darlegung Schopenhauers, die eine wichtige Ergänzung zu seinen Ausführungen im basalen §en 18 darstellt, gilt es im folgenden im einzelnen zu erheben und zu analysieren.⁵³

⁵³ R. Malter schenkt diesem Aspekt in seiner Studie *Schopenhauer / 1991* keine besondere Aufmerksamkeit; er richtet sein Augenmerk bei seiner Analyse der Analogieargumentation Schopenhauers (fast) ausschließlich auf die Rolle der Vernunft bei der Deutung der *Welt* bzw. des *Seiendem im Ganzen* (vgl. v.a. S. 233). Es liegt auf der Hand, daß dies eine Konsequenz seiner Auffassung ist, daß die deutende Vernunft *nur* „de facto und gegen Schopenhauers Intention“ (S. 226) in Schopenhauers Übergang zur Metaphysik im §en 18 von W I eine aktiv-deutende Rolle einnehme. Auch wenn bei R. Malter Schopenhauers *explizite* Darlegung der Rolle der Vernunft bei der Bestimmung des Wesens des Leibes zu kurz kommt, darf nicht übersehen werden, daß ihm m. E. v.a. in *Schopenhauer / 1991* das Verdienst zukommt, *generell* (und wie *er* meint, *gegen* Schopenhauers Intention), die tragende Rolle der Vernunft bei dieser Bestimmung ausführlich expliziert zu haben (vgl. S. 210 – 217). –

Im übrigen ist anzumerken, daß besonders M. Koßler im Gegensatz zu R. Malter in seinen Studien diejenigen Stellen herausarbeitet und akzentuiert, wo Schopenhauer *selbst* von der Notwendigkeit der Vernunft beim Übergang zur Metaphysik (d.h. der Deutung des Leibes als „Willen“) spricht. Zu erwähnen ist an dieser Stelle außerdem J. Salaquarda, insofern er in seinem wichtigen Aufsatz *Metaphysik / 1989* betont, daß Schopenhauer bei der Bestimmung des Wesens des Leibes in Einklang mit der Intention seiner metaphysischen Reflexion die deutende Vernunft einsetze (vgl. v.a. S. 273, v.a. Anm. 55 sowie S. 274). Darüber hinaus ist auf M. Morgenstern und W. Weimer zu verweisen, insofern ersterer v.a. in seinem Aufsatz *Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik / 1988* (vgl. v.a. S. 60 ff.) und letzterer in seinem Buch *Schopenhauer / 1982* (vgl. v.a. S. 68 ff.) die Bedeutung der Vernunft beim Übergang zur Metaphysik nachdrücklich herausstellt. –

Die Stellen, an denen Schopenhauer *expressis verbis* die Rolle der Vernunft beim Übergang zum Ding an sich bzw. Wesens des Leibes herausstellt, werden in der Schopenhauer-Rezeption (genauso wie diejenigen Stellen, wo er diese nur implizit thematisiert) ignoriert; letzteres ergibt sich daraus, daß für diese in den meisten Fällen die falsche Auffassung leitend ist, daß Schopenhauer von einer (schlechthin) unmittelbaren, auf das Ding an sich bezogenen Erfahrung des Willens im Selbstbewußtsein ausgehe. Im übrigen bleibt bei der oben bereits erwähnten, den Transzendentalismus des Selbstbewußtseins betonenden Arbeit von M. Kurzreiter *Der Begriff des Individuums / 1992* die Rolle der Vernunft beim Übergang vom im Selbstbewußtsein gegebenen Willen zum Ding an sich bzw. Wesens des Leibes im unklaren; er

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Im Rahmen der Analogieargumentation Schopenhauers finden sich zunächst einige indirekte, aber deutliche Hinweise darauf, daß der Übergang zum Ding an sich als dem vorstellungsverschiedenen Wesen des Leibes nur durch die deutende Vernunft vollzogen werden könne, indem sie den qua Selbstbewußtsein gegebenen Willen als unmittelbare erscheinungshafte Manifestation des Dinges an sich deute und es auf dieser Basis als „Wille“ bezeichne. So legt Schopenhauer eingangs des §en 19 von W I dar, daß das, was der Leib „nicht als Vorstellung, also *an sich* ist“ (W I, 123) „durch das Wort *Wille* bezeichnet“ (W I, 123) werde und macht im letzten Abschnitt des §en 19 deutlich, daß das Ding an sich, aufgefaßt als das vorstellungsverschiedene Wesen des Leibes, das sei, „was wir an uns *Wille* nennen“ (W I, 125), also das, was sich durch die Vernunft auf der Basis des im Selbstbewußtsein gegebenen Willens, verstanden als unmittelbare erscheinungshafte Manifestation des Dinges an sich, als „Wille“ bezeichnen läßt.⁵⁴

Im §en 21 von W I verweist Schopenhauer *ausdrücklich* auf die begrenzt aktiv-produktive, nämlich *deutende* Rolle der Vernunft beim Übergang zum Ding an sich als dem vorstellungsverschiedenen Wesen des Leibes bzw. aller Entitäten. Zunächst macht er ähnlich wie im §en 19 von W I deutlich, daß das „Wesen an sich“ (W I, 130) des Leibes, also das Ding an sich im Sinne des Wesens des Leibes qua Selbstbewußtsein, „in seinen einzelnen Akten“ (W I, 130) „sich kund“ (W I, 130) gebe bzw. „kenntlich“ (W I, 130) werde, also mittels der Vernunft als etwas aufgefaßt werden könne, das sich im Selbstbewußtsein als Wille unmittelbar erscheinungshaft manifestiere und deshalb als „Wille“ gedeutet bzw. bezeichnet werden könne.⁵⁵

stellt zwar richtig heraus, daß der im Selbstbewußtsein gegebene Wille nicht mit dem Ding an sich identisch sei, also nur einen „Grenzwert“ (S. 56) bzw. eine „Erscheinung“ (S. 58) darstelle, doch was das *konkret* für die metaphysische Reflexion und dabei v.a. für die Vernunft bedeutet, bleibt offen.

⁵⁴ Vgl. zu den beiden zuletzt genannten präzisen Formulierungen Schopenhauers in erster Linie M. Koßlers Arbeit *Erfahrung des Charakters / 2002*, S. 6; M. Koßler interpretiert hier die zuletzt angeführten Stellen Schopenhauers feinfühlig wie folgt: „Die innere Erfahrung des in der Zeit liegenden Willensaktes deutet lediglich auf etwas hin, das [...] als das durch ihn in Erscheinung Tretende gedeutet wird. Daher spricht Schopenhauer, wenn er präzise ist, nicht einfach vom Willen als Ding an sich, sondern von dem ‚was wir an uns Wille nennen‘“ (S. 6); M. Koßler verweist ausgehend von dieser Stelle, auf die (noch eingehend zu analysierende) Argumentation Schopenhauers im §en 22 von W I (vgl. S. 6, Anm. 14), wo dieser die Bezeichnung des Dinges als „Wille“ als ‚denominatio a potiori‘ bezeichnet.

⁵⁵ Auch anhand dieser Stelle macht M. Koßler in *Erfahrung des Charakters / 2002* deutlich, daß Schopenhauer davon ausgehe, daß der Wille qua Selbstbewußtsein nur als Objekt in der Zeit erkannt werde. Vgl. dazu M. Koßler: Es ist festzuhalten, daß der „Wille, wie Schopenhauer es formuliert, ‚nicht im Ganzen [...] kenntlich wird‘“ (S. 5), also „nicht als Ganzer, als ein Wesen

Auf diesem Hintergrund stellt Schopenhauer ausdrücklich heraus, daß der ‚Übergang zum Ding an sich‘, d.h. primär die Bestimmung des Dinges an sich im Sinne des Wesens des Leibes als „Wille“ (und darüber hinaus die von dieser Bestimmung ausgehende, im Zuge des sog. ‚Analogieschlusses‘ erfolgende Deutung des Dinges an sich überhaupt bzw. im ganzen, also das Wesen alles Seienden als „Wille“) nur durch die Vernunft vollzogen werden könne. Beides zugleich spricht Schopenhauer an, wenn er feststellt:

„[Die] Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehn bleiben läßt, sondern hinüberführt zum *Ding an sich*. Erscheinung heißt Vorstellung, und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles *Objekt*, ist *Erscheinung*.“ (W I, 131)

Diese ausdrückliche Thematisierung der Rolle der Vernunft bei der Bestimmung des Dinges an sich vertieft Schopenhauer entscheidend im zentralen §en 22 von W I, wo er ebenfalls nicht trennt zwischen der noch nicht zum sog. ‚Analogieschluß‘ gehörenden Deutung des Dinges an sich bzw. des Wesens des Leibes als „Wille“ und der durch die Analogieargumentation erfolgenden Übertragung des „Willens“ auf alle Entitäten.⁵⁶ Eingangs des §en 22 von W I macht Schopenhauer zunächst deutlich, daß das Ding an sich, verstanden als Wesen des Leibes (und als Wesen aller Erscheinungen) „nimmermehr Objekt“ (W I, 131) sei, also gerade kein auf welche Weise auch immer Gegebenes darstelle, sondern nur eine *Annahme der Vernunft* sei. Weiterhin macht er deutlich, daß das Ding an sich als Wesen des Leibes (bzw. der Welt), weil es eine Annahme der Vernunft sei, „objektiv gedacht werden“ (W I, 131) bzw. bestimmt werden solle und daß es dazu „Namen und Begriff von einem Objekt [...] von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen“ (W I, 131 f.) „borgen“ (W I, 132) müsse, also *nicht willkürlich* erfolgen dürfe. Dieser gesuchte objektive „Verständigungspunkt“ (W I, 132) für die deutende Vernunft sei im Hinblick auf das Ding an sich des Leibes (wie auch hinsichtlich des Dinges an sich überhaupt) das qua Selbstbewußtsein gegebene Phänomen Wille, insofern er „unter allen seinen Erscheinungen die vollkommenste,

erkannt“ (S. 5) wird (vgl. dazu M. Koflers Ausführungen in *Hegel und Schopenhauer* / 1990, S. 92).

⁵⁶ Die Wichtigkeit des §en 22 für die Deutung des Willens als Wesen des *Leibes* wird von M. Kofler immer wieder nachdrücklich betont: vgl. dazu z.B. *Hegel und Schopenhauer* / 1990, S. 113 f. oder *Erfahrung des Charakters* / 2002, S. 6, Anm. 14.

d.h. die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete“ (W I, 132) darstelle. Diese Darlegungen Schopenhauers im §en 22 von W I machen unmißverständlich deutlich, daß der Übergang zum Ding an sich, verstanden als Wesen des *Leibes*, nur dadurch vollzogen werden kann, daß die deutende Vernunft, ausgehend vom Willen als demjenigen objektiv-erscheinungshaft Gegebenen, das sich als seine Anzeige bzw. seine unmittelbare erscheinungshafte Manifestation auffassen läßt, das Ding an sich des Leibes als „Wille“ benennt bzw. bestimmt. Im übrigen ist in diesem Zusammenhang zu betonen, was Schopenhauer im §en 22 von W I selbst herausstellt, nämlich, daß die Bezeichnung des Dinges an sich des Leibes durch die Vernunft mit dem von seiner Anzeige abgezogenen Begriff „Wille“ eine *Deutungshypothese* der Vernunft, also „nur eine denominatio a potiori“ (W I, 132) darstelle.

Im Rahmen seiner Erörterungen im §en 22 von W I verweist Schopenhauer auch darauf, daß die von der deutenden Vernunft vollzogene hypothetische Bestimmung des als Wesen des Leibes aufzufassenden Dinges an sich durch die *Übertragung* des vom empirisch gegebenen Willen abgezogenen Begriffs „Wille“ mit einer eminenten „Erweiterung des Begriffs Wille“ (W I, 132) einhergehe, genauer gesagt, mit der *Abstraktion* von allen Bestimmungen des Willens bis auf seine allgemeinste, die, wie er u.a. im Rahmen des dritten Buches bzw. der *Ästhetik* darlegt, in seiner Bestimmung als „bloßer Wille“ (u.a. W I, 212) bzw. „blinder Drang“ (u.a. W I, 212) bestehe, und zwar in seiner Bestimmung als durch die „Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen“ (W I, 195) ausgezeichnetes „endloses Streben“ (W I, 195), wie es in dem seine Willensmetaphysik abschließenden §en 29 von W I heißt. Das als ‚Erweiterung des Begriffs‘ aufzufassende Weglassen aller Bestimmungen impliziere, wie Schopenhauer im §en 23 von W I deutlich macht, die Negation aller Bestimmungen, die ihm durch sein Vorgestelltwerden im Bewußtsein des Menschen eigen seien, die Abstraktion „von allen Formen“ (W I, 134), die Abstraktion von der Subjekt-Objekt-Korrelation und allen Formen des Satzes vom Grunde (vgl. W I, 134). Letzteres bedeute, daß der „Wille“ als Ding an sich ‚erkenntnislos‘ (vgl. W I, 134 ff.) und „schlechthin grundlos“ (W I, 134) sowie von der aus dem ‚principio individuationis‘ folgenden Vielheit oder Verschiedenheit frei, nämlich durch ‚Einheit‘ bestimmt sei (vgl. W I, 134). Diese hier angesprochene „Einheit“ (W I, 134) des „Willens“ ist weder die Einheit des Objekts, „dessen Einheit nur im Gegensatz

der möglichen Vielheit erkannt wird“ (W I, 134), noch die des Begriffs, die „nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist“ (W I, 134), sondern die Einheit, die „außer dem principio individuationis, d.i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt“ (W I, 134).⁵⁷

Insofern die durch die Vernunft erfolgte Bezeichnung des Dinges an sich des Leibes als „Wille“ mit der Abstraktion von allen Bestimmungen des gegebenen Willens bis auf seine allgemeinste einhergeht, so daß diesem „Willen“ die Vielheit bzw. Verschiedenheit negierende Einheit zukommt, ist erst mit der Bestimmung des Dinges an sich des Leibes als „Wille“ die *Voraussetzung* für den Analogieschluß gegeben, nämlich die Übertragung des „Willens“, verstanden als Ding an sich des Leibes, auf *alle* Entitäten.⁵⁸

Abschließend ist anzumerken, daß aus der Sicht des späten Nietzsche ein Wille, gedacht als ‚blinder Drang‘ bzw. ‚bloßer Wille‘, nichts anderes ist, als eine „ungerechtfertigte Hypothese“ (N Frühjahr 1888, 14 [121], KGW VIII / 3, S. 93) bzw. ein „leeres Wort“ (ebd.). Letzteres ergibt sich für ihn daraus, daß aus seiner Sicht der Wille (als ‚Wille zur Macht‘) notwendig auf ein „Etwas“ bzw. ein Ziel hinaus will⁵⁹ und ohne diesen Bezug gar nicht sinnvoll gedacht werden kann; vgl. dazu die folgende Äußerung Nietzsches:

„: mein Satz ist: daß *Wille* der bisherigen Psychologie, eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung ist, daß es diesen Willen *gar nicht giebt*, daß [...] man den Charakter des Willens *weggestrichen* hat, indem man den Inhalt, das Wohin? heraus *subtrahirt* hat : das ist im höchsten Grade bei *Schopenhauer* der Fall: das ist ein bloßes leeres Wort, was er ‚Wille‘ nennt.“ (KGW VIII / 3, S. 93)

Vgl. dazu auch die folgende, implizit auf Schopenhauer gemünzte vielzitierte Stelle aus dem späten Nachlaß Nietzsches:

⁵⁷ Vgl. zu diesem Punkt M. Koßlers Arbeit *Empirische und christliche Ethik*, S. 105 f., 139 ff. u. 187; vgl. ferner u.a. W. Weimer *Schopenhauer / 1982*, S. 75 und M. Kurzreiter *Der Begriff des Individuums / 1992*, S. 166 f.

⁵⁸ Vgl. dazu M. Koßler *Empirische und christliche Ethik / 1999*, 186 f. und 190.

⁵⁹ Dieses ‚Etwas‘ bzw. ‚Ziel‘ eines ‚Willens zur Macht‘ darf nicht wie der Wille verdinglicht werden. In diesem Sinne stellt V. Gerhardt in seiner Studie *Wille zur Macht / 1994* heraus: „Das ‚Etwas‘ ist eine Funktion des Willens, kein für sich bestehender Gegenstand oder Zweck. Das ‚Etwas-Wollen‘ ist als *ein* Begriff zu lesen, der die Orientierung auf etwas Bestimmtes als analytisches Implikat des Willens kenntlich macht.“ (S. 231)

„'wollen' ist nicht ‚begehren‘, streben, verlangen: davon hebt es sich ab durch den *Affekt des Commando's* es giebt kein ‚wollen‘, sondern nur ein Etwas-wollen:“ (N Nov. 1887-März 1888; KGW VIII / 2, S. 296)⁶⁰

In diesem Sinne gleicht aus Nietzsches Sicht der von Schopenhauer als ‚blinder Drang‘ verstandene „Wille“ einem „Willen in's Blaue (oder in's Dasein!)“ (N Sommer 1880, 4 [310], KGW V / 1, S. 508).

Für Nietzsche steht außerdem fest, daß der Wille auch deshalb ein ‚leeres Wort‘ sei, weil Schopenhauer, wie Nietzsche argumentiert, daran vorbeigehe, daß besonders das Studium des Leibes die Einsicht vermittele, daß das, was der Leib und die Welt „wirklich“ seien, nämlich der ‚Wille zu Macht‘, de facto ein gegliedertes (hierarchisches) und dynamisches Zusammenspiel einer *Pluralität* von „Wesen“ darstelle, die ihrerseits dieselbe Struktur aufwiesen, also „vor allem etwas *Complicirtes*“ sei, nämlich „Etwas, das nur als Wort eine Einheit“ ausmache, wie es in dem bekannten Aphorismus 19 von *Jenseits von Gut und Böse* heißt.

Nietzsches zuerst angeführter Vorwurf berücksichtigt nicht, daß Schopenhauer von dem qua Selbstbewußtsein gegebenen, notwendig an die Motive gebundenen Willen *ausgeht* und den „Willen“, verstanden als *denominatio a potiori* für das Ding an sich, *selbst* als *Abstraktion bzw. Verallgemeinerung* begreift. Nietzsches zweiter Vorwurf, daß Schopenhauers Willensbegriff die *Pluralität* des Willens ignoriere, verkennt vor allem, wie noch im einzelnen zu zeigen sein wird, daß Schopenhauer im Kontext der zweiten Stufe seiner Metaphysik die numerische Singularität des Willens im Sinne des Dinges an sich *erheblich* relativiert, insofern sie die Ideen als eine qualitative Pluralität des Dinges an sich thematisiert. Im übrigen ist auch an dieser Stelle anzumerken, daß Nietzsches Auffassung, die Annahme eines numerisch singulären Willens führe zu einem schlechthin sinnlosen Willensbegriff, zwar auf dem Hintergrund seines Leib- bzw. Willensverständnisses plausibel ist, aber keineswegs unabhängig von diesem. Gleichwohl ist einzuräumen, daß die (bei Schopenhauer allerdings erheblich relativierte) Annahme eines numerisch singulären Willens der

⁶⁰ Die eingangs dieses Zitates angesprochene Kommandostruktur des Willens ist aus Nietzsches Sicht eines der wichtigste Moment des Wollens. (Vgl. dazu den für seine Theorie vom ‚Willen zur Macht‘ zentralen Aphorismus 19 seiner Abhandlung *Jenseits von Gut und Böse*).

Tradition des Theismus verpflichtet ist, insofern ‚Einheit‘ ein Prädikat des theistisch gedachten Absoluten darstellt.

III. 1. 1. 2. 2 Exkurs: Das Kapitel 18 von W II

Eine wichtige Ergänzung der Argumentation Schopenhauers im §en 18 von W I stellt das von ihm ausdrücklich als Ergänzung zu dem zentralen §en 18 von W I gekennzeichnete (vgl. W II, 213, Anm.) Kapitel 18 von W II mit dem Titel „*Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich*“ dar, denn in diesem Kapitel akzentuiert er noch stärker als im §en 18 von W I, daß der Wille im Selbstbewußtsein *nicht* als Ding an sich gegeben ist.

Im Kapitel 18 von W II stellt Schopenhauer explizit heraus, wovon er im §en 18 von W I ausgegangen ist, daß durch den Erkenntnisprozeß das An-sich-Sein „von Grund auf verändert“ (W II, 217) werde, so daß eine „*tiefe Kluft*“ bzw. ein „*nie ganz ausgleichbarer*“ (vgl. W II, 217) „Unterschied“ (W II, 217) zwischen dem „An- und Fürsichsein“ (W II, 217) bzw. dem „Seyn für sich“ (W II, 214) und dem „Seyn für andere“ (W II, 214), d.h. dem Objekt-Sein für ein erkennendes Subjekt, bestehe.

Ausgehend von dieser Einsicht kommt Schopenhauer auf die Leib-Wille-Identitätserfahrung zu sprechen. Hierbei verfällt Schopenhauer *zunächst* der (an späterer Stelle noch ausführlich darzustellenden) transzendenten Position, daß der Wille als Ding an sich im Selbstbewußtsein gegeben und nicht erst das Ergebnis der deutenden Vernunft sei (vgl. W II, 219). Die Darlegung dieser Position ist jedoch als Gedankenexperiment zu werten, denn er revidiert diese im folgenden selbst, indem er auf die ‚wohl zu beachtende‘ (vgl. W II, 220) Tatsache verweist, daß die Erkenntnis des eigenen ‚Willens‘ „an die Form der Vorstellung gebunden“ (W II, 220) sei, nämlich „in Subjekt und Objekt“ (W II, 220) ‚zerfalle‘ (vgl. W II, 220) und zudem durch „die Form der *Zeit*“ (W II, 220) bestimmt werde, so daß die Erkenntnis des ‚Willens‘ für Schopenhauer *keine* wie auch immer zu konkretisierende Ding-an-sich-Erkennnis impliziert. Vgl. dazu Schopenhauer:

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

„In Folge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder seinen Willen nur in dessen successiven *Akten*, nicht aber im Ganzen, an und für sich: [...]“ (W II, 220)

Dementsprechend stellt Schopenhauer in seiner weiteren Argumentation pointiert heraus, daß der im Selbstbewußtsein erkannte Wille „nur [...] [eine] *Erscheinung*“ (W II, 221) sei.⁶¹ Gleichzeitig macht er deutlich, daß die Existenz des Dinges an sich im Sinne des Wesens des Leibes bzw. aller Entitäten nur ein Hypothese der Vernunft sei und daß sich von dieser Hypothese aus der empirisch gegebene Wille, insofern er ein ausschließlich durch die Zeit – also nicht auch durch den Raum bestimmtes – Objekt darstelle, „nur [als] die nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges an sich“ (W II, 221), d.h. (nur) als die unmittelbar erscheinungshaft gegebene Anzeige des Dinges an sich bestimmen lasse. Vgl. zu den zuletzt erhobenen Zusammenhängen die folgende zentrale Passage:

„[...] [D]ie Wahrnehmung, durch die wir die Regungen und Akte des eigenen Willens erkennen, [ist] bei Weitem unmittelbarer, als jede andere: sie ist der Punkt, wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt, und in größter Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird [...].

Denn bei jedem Hervortreten eines Willensaktes aus der dunklen Tiefe unsers Innern in das erkennende Bewußtseyn geschieht ein unmittelbarer Uebergang des außer der Zeit liegenden Dinges an sich in die Erscheinung. Demnach ist zwar der Willensakt nur die nächste und deutlichste *Erscheinung* des Dinges an sich; doch folgt hieraus, daß wenn alle übrigen Erscheinungen eben so unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir sie eben für Das ansprechen müßten, was der Wille in uns ist.“ (W II, 220 f.)

⁶¹ R. Malter wertet in seinem Buch *Schopenhauer / 1991* den zuvor beschriebenen Sinneswandel Schopenhauers von einer transzendenten zu einer immanenten Position im Kapitel 18 von W II anders. Die zuvor dargestellte transzendente Äußerung Schopenhauers wertet er keineswegs als Gedankenexperiment. Vielmehr ist sie aus seiner Sicht Ausdruck des Bestrebens Schopenhauers, aus der *Aporie* auszubrechen, in der er sich (nach R. Malter bereits dargestellter Auffassung) mit seiner Grundlegung der Metaphysik befinde (vgl. S. 208). Die eben dargestellte, auf die transzendente folgende strikt immanente Auffassung begreift R. Malter als Versuch Schopenhauers, die für die Grundlegung seiner Metaphysik basale Aporie dahingehend aufzulösen, daß der im Selbstbewußtsein gegebene Wille nur eine Erscheinung ist (vgl. S. 209). Diese Interpretation R. Malter ergibt sich aus seiner Interpretation der Argumentation Schopenhauers im § 18 von W I als Aporie. Geht man nicht davon aus, daß Schopenhauers Argumentation im Rahmen seiner Grundlegung der Metaphysik aporetisch ist, läßt sich die zuerst angeführte, transzendente Äußerung Schopenhauers durchaus als Gedankenexperiment begreifen. Letzteres gilt erst recht, insofern Schopenhauer sich in der dargestellten Weise selber *ausdrücklich* revidiert. Daß seine Revision auch wirklich ernst gemeint ist, zeigt sich nicht zuletzt daran, daß Schopenhauer bezeichnenderweise rückblickend auf das Kap. 18 von W II davon spricht, daß er hier gezeigt habe, daß der Wille im Selbstbewußtsein nur in der Zeit gegeben sei (vgl. z.B. W II, 279 f. und P II, 98 f.). (Vgl. zu M. Koßlers Wertung der zuvor dargestellten Argumentation im Rahmen seiner Auffassung von der doppelten Selbstbewußtseinskonzeption bei Schopenhauer seine Dissertation *Hegel und Schopenhauer*, S. 113 f.) –

Speziell auf Schopenhauers transzendente Argumentation im Kapitel 18 von W II (und an anderen Stellen) ist später noch ausführlich einzugehen.

Die Bestimmung des Dinges an sich im Sinne des Wesens des Leibes bzw. aller Entitäten als Konstrukt der Vernunft und die Bestimmung des empirisch gegebenen Willens als dessen ‚deutlichste Erscheinung‘ bzw. als dessen unmittelbar erscheinungshaft gegebene Anzeige geht auch aus dem obiger Passage zugrundeliegenden handschriftlichen Manuskript HN III, S. 36 f. [98] (1820) hervor, das Schopenhauer kurz nach Erscheinen der ersten Auflage der *WWV* niederschrieb. Hier sagt Schopenhauer pointiert:

„Der *Wille*, wie wir ihn in uns erkennen, ist nicht *das Ding an sich*: denn er tritt nur hervor in einzelnen und successiven Willensakten; diese haben die *Zeit* zur Form und sind also schon Erscheinung. Aber diese Erscheinung ist die deutlichste Offenbarung des Dinges an sich, weil sie ganz *unmittelbar* von der Erkenntniß beleuchtet ist und keine andre Form angenommen hat als die der Zeit. Bei jedem Hervortreten des Willensakts aus der Tiefe unsers Innern ins Bewußtsein geschieht ein ganz ursprünglicher und unmittelbarer Uebergang des Dinges an sich (das außer der Zeit liegt) in die Erscheinung. [...] [Demnach ist] der Wille die unmittelbarste Erscheinung des Dinges an sich [...].“ (HN III, S. 36)

Auf diesem Hintergrund macht Schopenhauer im Kapitel 18 von W II deutlich, daß der Übergang zum Ding an sich, verstanden als Wesen des Leibes, nur dadurch vollzogen werden könne, daß die deutende Vernunft, ausgehend von dieser Interpretation des gegebenen Willens als „die nächste und deutlichste *Erscheinung* des Dinges an sich“ (W II, 221) bzw. als denjenigen „Punkt, wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt und in größter Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird“ (W II, 221), das Ding an sich des Leibes als „Wille“ benenne bzw. bestimme. Zudem sagt Schopenhauer, daß auch für die im Analogieschluß erfolgende Deutung des als existent angenommenen Dinges an sich, verstanden als Wesen alles Seienden, nur der Begriff bzw. die Bestimmung „Wille“ in Frage komme, insofern sich der im Selbstbewußtsein gegebene Wille nicht bloß als die Anzeige bzw. unmittelbare erscheinungshafte Manifestation des Dinges an sich des Leibes, sondern auch des Dinges an sich im ganzen deuten lasse. Beides faßt Schopenhauer zusammen, wenn er nach seinem Hinweis darauf, daß der gegebene Wille „nur die nächste und deutlichste *Erscheinung* des Dinges an sich“ (W II, 221) sei, darlegt, daß das Ding an sich, verstanden als Wesen des Leibes bzw. aller Dinge, „*Wille*“ (W II, 221) sei, genauer gesagt, „Wille“ zu „nenne[n]“ (W II, 221) sei. Abschließend macht Schopenhauer im Kapitel 18 von W II deutlich, daß durch die Bezeichnung des Dinges an sich im Sinne des Wesens des Leibes bzw. aller Entitäten „*Kants* Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich dahingehend modificirt“

(W II, 221) werde, daß dieses zwar nach wie vor „nicht schlechthin und von Grund auf erkennbar“ (W II, 221) sei, aber eben doch *hypothetisch* durch die deutende Vernunft näher bestimmt werden könne. Hiermit bleiben aus Schopenhauers Sicht folgende Fragen offen:

„Demzufolge läßt, auch nach diesem letzten und äußersten Schritt, sich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei? d.h. was er sei, ganz abgesehen davon, daß er sich als *Wille* darstellt, oder überhaupt *erscheint*, d.h. überhaupt *erkannt wird*. - Diese Frage ist *nie* zu beantworten: weil, wie gesagt, das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichseyn widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist.“ (W II, 221)

Schopenhauer stellt, wie bereits erwähnt, in dem als Ergänzung zum §en 18 von W I fungierenden Kapitel 18 von W II die offenkundige Verbindung zu seinen Darlegungen v.a. im §en 22 von W I nicht explizit her, doch in dem schon benannten handschriftlichen Manuskript HN III, S. 36 f. [98] (1820), das seinen Darlegungen im Kapitel 18 von W II neben anderen zugrundeliegt, macht er ausdrücklich auf diese Verbindung aufmerksam, insofern er hier im Zusammenhang seiner Bestimmung des qua Selbstbewußtsein gegebenen Willens als ‚deutlichste Erscheinung des Dinges an sich‘ darlegt, daß „das Wort *Wille*, gebraucht für *Ding an sich*, nur die Bezeichnung des Dinges an sich durch seine deutlichste Erscheinung (p. 162)“ (HN III, S. 36), d.h. „eine denominatio a potiori“ (HN III, 36) sei und mit dem auf S. 162 angeführten Hinweis genau auf diejenige Stelle in der ersten Auflage der *WWV* verweist, wo sich die (in späteren Auflagen dem §en 22 zugeordnete) Bestimmung des Dinges an sich im Sine einer „denominatio a potiori“ befindet.

Es ist festzuhalten, daß das Kapitel 18 von W II eindrucksvoll unterstreicht, daß Schopenhauers Grundlegung seiner Metaphysik – entgegen einer weit verbreiteten und, wie oben ausführlich gezeigt, auch von Nietzsche vertretenen Auffassung – dem *transzendentalistisch-kritischen* Standpunkt verpflichtet ist (auch wenn sie diesen mittels der deutenden Vernunft überschreitet). In diesem Zusammenhang ist noch einmal zu betonen, daß Schopenhauer zu diesem Standpunkt *keineswegs* erst in der *zweiten* Auflage der *WWV* gelangt.

III. 1. 1. 3 Schopenhauers Verbindung seiner Grundlegung der Metaphysik mit seiner Charakterlehre im §en 20 von W I

Schopenhauer verbindet seine Grundlegung der Metaphysik (d.h. seine Deutung des Leibes als Willen) weder in den entsprechenden §en von W I noch in denen von G II mit seiner Charakterlehre, die er jeweils nur kurz andeutet (vgl. W I, 119 u. G II, 145). Erst im §en 20 von W I stellt er diese Verbindung her, ohne jedoch näher auf seine Charakterlehre einzugehen. Die *ausführliche* Darstellung dieser Lehre findet sich in W I insbesondere im Rahmen seiner Ethik, hier v.a. in dem (noch ausführlich darzustellenden und zu analysierenden) §en 55 von W I (vgl. W I, 337-362).

Grundlegend für die Charakterlehre Schopenhauers v.a. im §en 55 von W I ist die aus seiner Sicht zu konstatierende Tatsache, daß alle Handlungen eines jeden Menschen nicht nur formal durch den Satz vom Grund, dabei vor allem durch die Motive bedingt, sondern auch inhaltlich-qualitativ festgelegt sind und eine bestimmte bzw. individuelle (vgl. v.a. W I, 353 f.) und strikt konstante (vgl. v.a. W I, 340, 344 f. u. 347 f.) „Handlungsweise“ (u.a. W I, 339 u. 341) auf bestimmte Motive zum Ausdruck bringen. Die an allen wahrgenommenen Handlungen eines Menschen zum Ausdruck kommende individuelle und unveränderliche ‚Handlungsweise‘ auf bestimmte Motive wird durch die Fixierung und wiederholte Beobachtung seiner Handlungen durch die Vernunft gewonnen (vgl. v.a. W I, 341 f.). Die so erschlossene bestimmte bzw. individuelle und konstante Handlungsweise eines Menschen auf bestimmte Motive kann entsprechend der in W I festgestellten Identität von Leib und Wille mittels der Vernunft, genauer gesagt, qua Abstraktion von Raum und Kausalität, als Manifestation der (auf dem Wege der inneren Erfahrung nicht offenstehenden) individuellen und konstanten Beschaffenheit des im Selbstbewußtsein gegebenen Willens gedeutet werden. Schopenhauer bezeichnet die an allen erkennbaren Handlungen eines Menschen wahrgenommene Handlungsweise – bzw. die Beschaffenheit des empirisch gegebenen Willens als solche – als ‚empirischen Charakter‘ (vgl. u.a. W I, 341) eines Menschen. Vom empirischen Charakter eines Menschen unterscheidet Schopenhauer dessen ‚intelligiblen Charakter‘ (vgl. u.a. W I, 341), der für ihn (auf eine später noch zu spezifizierende Weise) mit dem Willen als

des Dinges an sich im Sinne des Wesens des Menschen zusammenfällt und sich im Horizont von Raum und Zeit als empirischer Charakter manifestiert.

Hieraus resultiert die von Schopenhauer im §en 20 von W I allerdings nicht angesprochene wichtige Tatsache, daß das erkennende Subjekt nicht allein schon dadurch zu einem *umfassenden* Verständnis der Leib-Wille-Identität gelangt, daß es sich vergegenwärtigt, daß es seine durch Ursachen (Motive) ausgelösten Handlungen als durch Motive ausgelöste Äußerungen seines Willens erfährt und letzteren in einem zweiten Schritt als das Ding an sich bzw. das Wesen des Leibes interpretiert, sondern erst dadurch, daß es *darüber hinaus* begreift, daß seine Handlungen *bestimmte* Taten aufgrund *bestimmter* Ursachen bzw. Motive darstellen, die gemäß seinem empirischen Charakter bzw. der *individuellen Beschaffenheit* seines empirisch gegebenen Willens bzw. seinem durch diesen zum Ausdruck kommenden, mit dem Ding an sich identischen intelligiblen Charakter ausfallen.⁶²

Wie gesagt, läßt Schopenhauer im Rahmen seiner Argumentation im §en 20 von W I diesen zentralen Punkt unberücksichtigt, denn ihm geht es in diesem §en um etwas anderes. Zunächst einmal geht es ihm darum, auf der Basis der Charakterlehre darzulegen, daß sich der qua Selbstbewußtsein empirisch gegebene Wille als ein *transrelational-metaphysische bzw. wesenhafte Spuren* aufweisender Wille *interpretieren* läßt, und zwar als ein ‚Phänomen‘, das nicht nur formal, sondern auch *qualitativ* von allen anderen Phänomenen verschieden ist. Hierzu legt er (mittels der deutenden Vernunft) zum einen dar, daß der, wie gesagt, durch die Vernunft erschlossene empirische Charakter eines Menschen – als Manifestation des intelligiblen – eine *auf Veranlassung bestimmter Motive zum Vorschein kommende konstante* ‚Charakteristik‘ (vgl. W I, 127) oder „Maxime“ (W I, 127) aller seiner Handlungen bzw. seines ‚gesamten im Selbstbewußtsein empirisch gegebenen Wollens‘ (vgl. W I, 127) darstelle und insofern durch Motive zur Reaktion veranlaßt werde, aber keineswegs auf diese reduzierbar sei.⁶³ Zum anderen legt er dar, daß sich

⁶² Vgl. dazu v.a. M. Kofler, *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 92 f. Sowohl J. E. Atwell als auch M. Kofler kommt das Verdienst zu, die Bedeutung der Charakterlehre für die Schopenhauersche Philosophie insgesamt sichtbar gemacht und sie eingehenden Analysen unterzogen zu haben. Hierauf ist an späterer Stelle zurückzukommen.

⁶³ Vgl. zu dieser Darlegung die folgende Ausführung Schopenhauers in dem zur Willensmetaphysik gehörenden §en 28 von W I: „Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligiblen [...] bestimmt. Der empirische Charakter muß in einem Lebenslauf das Abbild des intelligibeln liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es erfordert. Allein diese Bestimmung erstreckt sich nur auf das Wesentliche, nicht auf das

nicht nur der empirische Charakter eines Menschen bzw. die Beschaffenheit des qua Selbstbewußtsein gegebenen Willens, also das, „*was* ich überhaupt will“ (W I, 127), sondern gerade auch die qua Selbstbewußtsein gegebene Tatsache, „*daß* ich überhaupt will“ (W I, 127), mittels der Vernunft als Ausdruck dafür deuten lasse, daß sein im Selbstbewußtsein gegebener Wille, wenngleich durch die Motive bestimmt, keineswegs auf diese reduzierbar sei. Vgl. zu dem zuvor dargelegten Zusammenhang die folgende Feststellung Schopenhauers im §en 20 von W I:

„Diese [hier in Rede stehenden] Akte des Willens haben aber immer noch einen Grund außer sich, in den Motiven. Jedoch bestimmen diese [am empirisch qua Selbstbewußtsein gegebenen Willen] nie mehr, als das was ich zu *dieser* Zeit, an *diesem* Ort, unter *diesen* Umständen will; nicht aber *daß* ich überhaupt will, noch *was* ich überhaupt will, d.h. die Maxime, welche mein gesamtes [auf dem Wege der inneren Erfahrung gegebenes] Wollen charakterisiert.“ (W I, 127)

Diese von Schopenhauer zwar nicht ausdrücklich als Vernunftreflexion bezeichnete, jedoch implizit so verstandene Erkenntnis, daß sich der qua Selbstbewußtsein gegebene Wille eines Menschen hinsichtlich seines Daß- und Was-Seins keineswegs auf die Motive reduzieren lasse, impliziert aus seiner Sicht, daß dieser „nicht seinem ganzen Wesen nach aus den Motiven zu erklären“ (W I, 127) ist. Diese mittels der deutenden Vernunft erschlossene Transrelationalität des qua Selbstbewußtsein gegebenen Willens läßt sich aus Schopenhauers Sicht als die Manifestation des als intelligibler Charakter bzw. als Ding an sich aufzufassenden und als solchen „grundlosen“ (W I, 127) Willens begreifen. Vgl. dazu die folgende Bemerkung Schopenhauers im §en 20 von W I:

„Daher ist mein Wollen nicht seinem ganzen Wesen nach aus den Motiven zu erklären; sondern diese bestimmen bloß seine Aeüßerungen im gegebenen Zeitpunkt, sind bloß der Anlaß, bei dem sich mein Wille zeigt: dieser selbst hingegen liegt außerhalb des Gebietes des Gesetzes der Motivation: nur jene Erscheinung in jedem Zeitpunkt ist durch dieses nothwendig bestimmt.“ (W I, 127)

Vgl. zu diesem und dem voranstehenden Zitat die folgende Ausführung Schopenhauers im §en 29 der Willensmetaphysik:

Unwesentliche des demnach erscheinenden Lebenslaufes. Zu diesem Unwesentlichen gehört die nähere Bestimmung der Begebenheiten und Handlungen, welche der Stoff sind, an dem der empirische Charakter sich zeigt. Diese werden von äußern Umständen bestimmt, welche die Motive abgeben, auf welche der Charakter seiner Natur gemäß reagirt [...].“ (W I, 189)

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

„[...] [J]eder einzelne Willensakt eines erkennenden Individuums [...] [hat] nothwendig ein Motiv, ohne welches jener Akt nie einträte: aber [...] das Motiv [bestimmt] nur den Willensakt eines erkennenden Wesens, zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, als ein ganz Einzelnes; keineswegs aber daß jenes Wesen überhaupt will und auf diese Weise will: dies ist Aeußerung [bzw. Manifestation] seines intelligibeln Charakters, der, als der Wille selbst, das Ding an sich, grundlos ist, als außer dem Gebiet des Satzes vom Grunde liegend.“ (W I, 194)

Schopenhauer modifiziert mit seiner sich auf seine Charakterlehre stützenden Darlegung im §en 20 von W I, daß sich der im Selbstbewußtsein gegebene Wille als ein *transrelational-metaphysische bzw. wesenhafte Spuren* aufweisendes und insofern qualitativ von allen anderen Phänomenen verschiedenes ‚Phänomen‘ *interpretieren* lasse, seine bisherige, vom §en 18 von W I ausgehende Argumentation. War bisher der auf dem Wege der innren Erfahrung gegebene Wille für Schopenhauer „*nur* [...] [eine] *Erscheinung*“ (W II, 221; Hervorhebung von K.B.) des Dinges an sich, die sich aufgrund ihrer formalen Differenz zu den anderen Erscheinungen als, wie er sagt, (rein) *phänomenale* Anzeige des Dinges an sich interpretieren lasse und von der aus das von ihr grundsätzlich verschiedene Ding an sich als „Wille“ seine Deutung erfahre, legt er nun, ausgehend von dem als „Wille“ interpretierten Ding an sich, dar, daß sich am gegebenen Willen Züge des „Willens“ deutend aufzeigen ließen und eigentlich erst diese den gegebenen Willen zur Anzeige des „Willens“ machten. –

Im §en 20 von W I geht es Schopenhauer, wie oben bereits angedeutet, nicht nur um die zuvor beschriebene Darlegung, sondern ebenso um den wichtigen, ebenfalls eine Vernunftreflexion darstellenden Aufweis, daß der Leib *als solcher* Erscheinung des Willens oder, anders gesagt, des empirischen bzw. intelligiblen Charakters des Menschen sei. Dieser Aufweis ist für Schopenhauer von großer Bedeutung, da der Leib als ganzer die „erste Bedingung“ (Vo. II, 89) der Handlungen bzw. ihr „Substrat“ (Vo. II, 88) sei, wie er im Zusammenhang seiner Parallelargumentation in Vo. II sagt, und insofern nur durch diesen Aufweis garantiert werde, daß das In-Erscheinung-Treten des Willens bzw. des Charakters als Handlung nicht dem Zufall überlassen bleibe, daß sich also der Wille in *allen* Handlungen objektiviere bzw. das Wesen *aller* Äußerungen des Leibes ausmache und so das *eine* Wesen des Leibes sei.⁶⁴ Vgl. dazu Schopenhauer:

⁶⁴ Vgl. dazu auch R. Malters Ausführungen v.a. in *Schopenhauer / 1991*, S. 119 f. Die Deutung des ganzen Leibes als ‚Wille‘ bleibt nicht zuletzt in G. Sauter-Ackermanns Studie *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994* merklich unscharf (vgl. S. 37 f.).

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

„Ist nun jede Aktion meines Leibes Erscheinung eines Willensaktes, in welchem sich, unter gegebenen Motiven, mein Wille selbst überhaupt und im Ganzen, also mein Charakter, wieder ausspricht; so muß auch die unumgängliche Bedingung und Voraussetzung jener Aktion Erscheinung des Willens seyn: denn sein Erscheinen kann nicht von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin nur zufällig wäre, wodurch sein Erscheinen selbst nur zufällig würde: jene Bedingung aber ist der ganze Leib selbst.“ (W I, 127 f.)

Mit dieser durch die Reflexion der Vernunft vermittelten Überlegung ist die Einsicht gewonnen, daß der Leib eines Menschen in seiner Totalität, also „der ganze Leib selbst [...], folglich auch der Proceß durch den und in dem er besteht – nichts Anderes [ist], als die Erscheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, *Objektivität des Willens*.“ (W I, 129)

Im folgenden legt Schopenhauer v.a. dar, daß diese metaphysische Deutung des *ganzen* Leibes, d.h. *aller* seiner Äußerungen und seiner Gestalt als Objektivität des Willens bzw. des Charakters, als „vollkommene Angemessenheit“ (W I, 129) des Leibes zu bewerten sei und die Möglichkeit der „teleologische[n] Erklärbarkeit“ (W I, 129) bzw. Deutung seines Leibes eröffne. Letzteres konkretisiert Schopenhauer folgendermaßen:

„Die Theile des Leibes müssen [...] den Hauptbegehungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben seyn: Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objektivirte Hunger; die Genitalien der objektivirte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füße entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen. Wie die allgemeine menschliche Form dem allgemeinen menschlichen Willen, so entspricht dem individuell modificirten Willen, dem Charakter des Einzelnen, die individuelle Korporisation, welche daher durchaus und in allen Theilen charakteristisch und ausdrucksvoll ist.“ (W I, 129 f.)

III. 1. 1. 4 Schopenhauers transzendente Argumentationen im Rahmen seiner Grundlegung der Metaphysik

III. 1. 1. 4. 1 Schopenhauers transzendente Argumentationen in W I im Kontext seiner Grundlegung der Metaphysik

Zum Abschluß der Analyse der Grundlegung der Metaphysik durch Schopenhauer ist der Blick auf Schopenhauers *transzendente*, also auf ein angeblich *gegebenes* Ding an sich Bezug nehmende Argumentationen im Rahmen dieser Grundlegung zu lenken. Dabei ist vorab nochmals zu betonen, daß diese transzendenten Argumentationen Schopenhauers für seine *Argumentation insgesamt keineswegs leitend* sind, wie immer wieder behauptet wird, so z.B. auch von Nietzsche.⁶⁵

In dem für Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik basalen §en 18 von W I läßt sich zwar keine zumindest *ausgesprochen* transzendente Argumentation ausmachen, doch findet sich in ihm an einer Stelle, wie oben im Rahmen der Interpretation dieses §en bereits dargelegt, seine zumindest transzendente Züge tragende Auffassung, daß dem einzelnen sein Wille als durch die Objektform und die Zeit Bedingtes, aber *dennoch* als Ding an sich *gegeben* sei. Wie ebenfalls oben bereits dargelegt, entschärft Schopenhauer diese Aussage im Rahmen seiner Parallelargumentation von Vo. II, insofern er sich hier eindeutig für das Bedingtsein der Willenserkenntnis im Selbstbewußtsein ausspricht. Gleichwohl ist anzumerken, daß die zuvor angesprochene, transzendente Züge tragende Auffassung Schopenhauers vor allem für seine umfangreiche Argumentation im Kapitel 19 von W II bestimmend ist, was an anderer Stelle aufgewiesen werden soll.

Eine *entschieden transzendente* Auffassung Schopenhauers findet sich im Rahmen seiner Grundlegung der Metaphysik in W I vor allem im §en 22 von W I, denn hier stellt er unmittelbar nach der Feststellung, daß das Ding an sich nur eine Annahme

⁶⁵ G. Sauter-Ackermann stellt in ihrer Studie *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994* zu Recht fest, daß es in Schopenhauers Philosophie immer wieder Übergänge „[...] zwischen dem Pochen auf die Ernstnahme der subjektiven Begrenztheit der Erkenntnis und dem Aufschwung in die Höhen metaphysischer Spekulation [...]“ (S. 45) gebe, doch ist ihre Auffassung überzogen, daß die Philosophie Schopenhauers von diesen Übergängen ‚lebe‘ (vgl. S. 45). Nicht zutreffend ist auch ihre Auffassung, daß diese Übergänge ‚Ausprägung‘ einer (auf

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

der Vernunft sei und sich diese als „Wille“ im Sinne einer *denominatio a potiori* bezeichnen lasse, apodiktisch fest, daß das „Ding an sich“ (W I, 132) keineswegs etwas sei, „auf dessen Existenz wir bloß *schlössen*“ (W I, 132), insofern dem einzelnen in seinem Selbstbewußtsein (eo ipso unter Ausschaltung aller Formen des Satzes vom Grunde) das *Ding an sich gegeben sei* (vgl. W I, 132 f.).⁶⁶ Diese entschieden transzendente Aussage läßt sich, zumindest wenn man Schopenhauer gegenüber wohlwollend eingestellt ist, als Versuch werten, den von ihm gespürten, bereits aufgedeckten *Widerspruch* zwischen seiner im ersten Buch der *WWV* zu findenden Auffassung von der *Passivität* der Begriffe und seiner von ihm v.a. im zweiten Buch der *WWV* explizierten Überzeugung von der *begrenzt aktiven*, nämlich *deutenden* Rolle der Vernunft bei der Wesenserkenntnis zugunsten seiner Auffassung von der *Passivität* der Begriffe aufzulösen und auf diese Weise zugleich seine neue Metaphysik nicht nur durch die Eliminierung der Grund-Folge-Verbindung zwischen Wesen und Vorstellung, sondern *vor allem* durch die *fundamentale Reduzierung* der Bedeutung der begrifflichen Erkenntnis für die Wesenserkenntnis von der dogmatischen Metaphysik ‚aus bloßen Begriffen‘ abzuheben.

Es ließen sich weitere Stellen in W I angeben, doch ist abschließend noch einmal zu betonen – was in der Schopenhauer-Rezeption immer wieder ignoriert wurde und wird –, daß die transzendenten Auffassungen Schopenhauers für seine Argumentation im ganzen *keineswegs leitend* sind, also nicht dafür herhalten können, ihm eine primär oder gar ausschließlich transzendente Position zu unterstellen.⁶⁷

‚Vermittlung‘ (vgl. S. 45 f.) der Gegensätze bezogenen) „Dialektik“ (S. 45) seien und letztere als „allgemeine Denkmethode Schopenhauers“ (S. 45 f.) festgehalten werden müsse.

⁶⁶ Verfehlt ist es, wie z.B. T. Bohinc in seiner Arbeit *Die Entfesselung des Intellekts / 1989* ausgerechnet von den transzendenten Stellen im §en 22 von W I aus Schopenhauers Thematisierung der Willenserkenntnis in der *WWV* darzulegen (vgl. S. 104 f. u. 109 f.).

⁶⁷ An dieser Stelle ist der Blick auf die für die Schopenhauer-Forschung zentrale Auseinandersetzung M. Koblars mit Schopenhauer zu lenken. M. Koblner geht in Anbetracht der Tatsache, daß sich im Rahmen der Schopenhauerschen Grundlegung der Metaphysik neben dem transzendentalistischen Ansatz eine Reihe von Äußerungen finden, die z.T. weit über den transzendentalistischen Rahmen hinausgehen, insbesondere im Rahmen seiner Dissertation *Hegel und Schopenhauer / 1990* davon aus, daß diese Grundlegung *zwei* gleichrangige Ansätze impliziere; einerseits die *den Transzendentalismus überschreitende* Auffassung, daß der Leib qua Selbstbewußtsein als *Ding an sich* erfahren werde und andererseits die *dem Transzendentalismus verpflichtete* Auffassung, daß der Leib im Selbstbewußtsein, vermittelt durch die Formen des *Bewußtseins* (also v.a. durch die Subjekt-Objekt-Korrelation und die Zeit), als Wille erkannt werde (vgl. S. 89 – 93 u. 112 ff.). Um die Differenz zwischen der ersten und der zweiten Konzeption von Selbstbewußtsein deutlich zu machen, führt M. Koblner die Schreibweise „Selbstbewußtsein“ und „Selbstbewußtsein“ (S. 92 u. 113) ein. Weiterhin macht er deutlich, daß aus seiner Sicht Schopenhauer das im ‚Selbstbewußtsein‘ erfahrene,

**III. 1. 1. 4. 2 Exkurs: Schopenhauers transzendente Argumentationen im
Rahmen seiner Grundlegung der Metaphysik in W II
und ihre Revision in den handschriftlichen Aufzeichnungen**

Wie schon angedeutet, vertritt Schopenhauer auch im Zusammenhang seiner Grundlegung der Metaphysik in der zweiten Auflage der *WWV* zuweilen transzendente Positionen. So findet sich z.B. im Kapitel 18 von W II nach seiner Darstellung der ‚tiefen, nie ganz ausgleichbaren Kluft‘ (vgl. W II, 217) zwischen dem „An- und Fürsichsein“ (W II, 217) und dem „Seyn für anderes“ (W II, 214) die *entschieden transzendente* Position, daß das Ding an sich qua Selbstbewußtsein „ganz unmittelbar ins Bewußtseyne“ (W II, 219) gelangt bzw. „selbst sich seiner bewußt wird“ (W II, 219) und dergestalt das „Wollen“ (W II, 219) „die einzige Gelegenheit [ist], die wir haben, irgend einen sich äußerlich darstellenden Vorgang“ (W II, 219), d.h. die „eigene Bewegung auf ein wahrgenommenes Motiv“ (W II, 219, Z. 36 f.), „zugleich aus seinem Innern zu verstehn“ (W II, 219). Auch diese, deutlich die Grenzen der Immanenz überschreitende Position Schopenhauers im Kapitel 18 von W II läßt sich wie seine oben dargelegte entschieden transzendente Auffassung im §en 22 von W I als Manifestation seines Bestrebens deuten, den *Widerspruch* zwischen seiner im Rahmen des ersten Buches der *WWV* zu findenden Auffassung von der *Passivität* der Begriffe und seiner für das zweite Buch der *WWV* bestimmenden Überzeugung von der *begrenzt aktiven, deutenden* Rolle der Vernunft bei der

bisher unbegriffene Ding an sich, ausgehend von dem im ‚Selbstbewußtsein‘ erkannten Willen, als „Wille“ im Sinne einer ‚denominatio a potiori‘ (vgl. v.a. S. 114) deutet; (auf dieses, bei Schopenhauer im Rahmen der Analogieargumentation zu findende Deutungsverfahren ist an späterer Stelle ausführlich einzugehen). Dieses zuvor nur umrissene Vorgehen M. Köblers in seiner Dissertation (an das er in seiner Habilitationsschrift *Empirische und christliche Ethik / 1999* anknüpft), stellt einen außerordentlich interessanten Versuch dar, Schopenhauers transzendentalistische Position mit seinen transzendenten Äußerungen zu verbinden; in diesem Sinne äußert sich im übrigen auch R. Malter in seinem Schopenhauerbuch *Schopenhauer / 1991* (vgl. S. 204, Anm. 2). Gleichwohl gehe ich im Gegensatz zu der zweifellos sehr innovativen Interpretation von M. Köbler *nicht* davon aus, daß Schopenhauer, wenn er das Ding an sich bzw. das Wesen des Leibes (als „Wille“) deutet, dieses als ein qua *Selbstbewußtsein*, also auf dem Wege einer *Innenerfahrung* Zugängliches bzw. Unbegriffenes auffaßt, das auf der Grundlage des im *Selbstbewußtsein* Erkannten als „Wille“ benannt wird. Vielmehr neige ich zu der Überzeugung, daß Schopenhauer im Zuge seiner Deutung des Dinges an sich dieses als ein *jenseits* des (in welcher Weise immer konzipierten) *Selbstbewußtseins* Angesiedeltes begreift, dessen Bestimmung (Bezeichnung) *und* dessen Existenz rein *hypothetisch* ist.

Wesenserkenntnis zugunsten der ersten aufzulösen und auf diese Weise zugleich seine neue Metaphysik durch die *fundamentale Herabsetzung* der Bedeutung der begrifflichen Erkenntnis für die Wesenserkenntnis von der dogmatischen Metaphysik ‚aus bloßen Begriffen‘ abzuheben. Gleichwohl ist auch hier anzumerken, daß diese und ähnliche transzendente Bemerkungen Schopenhauers in W II für seine Argumentation in W II insgesamt *keineswegs bestimmend* sind.

Hinzuzufügen ist, daß sich in Schopenhauers Argumentation in W II, soweit diese die Grundlegung seiner Metaphysik betrifft, auch seine bereits an einer Stelle des §en 18 von W I zum Tragen kommende, zumindest transzendente Züge aufweisende aporetische Auffassung findet, daß dem einzelnen sein Wille als durch die Objektform und die Zeit Bedingtes, aber dennoch als Ding an sich (für uns) *gegeben* sei. Diese eingeschränkt transzendente Auffassung Schopenhauers findet sich im Kapitel 17 von W II im Zusammenhang seiner Beschreibung der Aufgabe der Philosophie, denn hier stellt er fest, daß jedem das „Ding an sich [...] im Selbstbewußtseyn, [durchaus] wenn auch noch [bzw. nur] bedingterweise [nämlich in der Erkenntnisform der Zeit], [...] zugänglich“ (W II, 203) bzw. *gegeben* sei.⁶⁸

Vor allem aber baut Schopenhauers gesamte Argumentation im Kapitel 19 von W II, das von ihm als ‚Ergänzung‘ zum §en 19 von W I ausgewiesen ist (vgl. W II, 224, Anm.), auf dieser Auffassung auf.⁶⁹ Dementsprechend macht Schopenhauer eingangs des Kapitels 19 von W II deutlich, daß es ihm in diesem Kapitel um die Begründung seiner These gehe, daß der Wille im Selbstbewußtsein *zwar* nur als Objekt bzw. „Willensakt“ (W II, 225), *doch zugleich* als das „das Erste und Ursprüngliche“ (W II, 226) bzw. als Ding an sich *gegeben* sei. Auf Schopenhauers Argumentation im

⁶⁸ Gerade diese Stelle führt R. Malter in seinen Analysen in *Schopenhauer / 1991* als wichtigen Beleg für seine (oben bereits dargelegte) Auffassung an, daß Schopenhauer im Rahmen seiner Grundlegung der Metaphysik einer Aporie verfallt, indem er die in sich widersprüchliche Auffassung vertritt, daß der Wille im Selbstbewußtsein durch die Subjekt-Objekt-Korrelation bzw. die Zeit *bedingt und* zugleich als *Ding an sich* gegeben sei (vgl. v.a. S. 214). Tatsächlich vertritt Schopenhauer hier, ähnlich wie an einer bereits ausführlich erhobenen Textstelle im §en 18 von W I eine aporetische Auffassung. Indessen scheint es m. E. nicht richtig zu sein, insbesondere auf dieser Basis wie R. Malter davon zu sprechen, daß Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik *im wesentlichen* durch diese Aporie bestimmt sei.

⁶⁹ Auch diese Tatsache kann nicht ausreichend die These R. Malters stützen, daß Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik *wesentlich* durch die zuvor genannte Aporie bestimmt ist. Gleichwohl zeigt dieses Kapitel, das R. Malter in seiner Studie *Schopenhauer / 1991* nur kurz erwähnt (vgl. S. 216 bzw. S. 216, Anm. 13), daß Schopenhauers in sich aporetischer Denkansatz in seiner Grundlegung der Metaphysik durchaus eine *gewisse, nicht zu unterschätzende* (aber keine primäre) Rolle spielt.

Kapitel 19 von W II soll im folgenden näher eingegangen werden, da sie, wie sich noch zeigen wird, sehr aufschlußreich ist.

Konkretes Anliegen Schopenhauers im Kapitel 19 von W II ist die Darlegung einiger erkenntnistheoretischer Argumente, v.a. aber „eine Reihe psychologischer Thatsachen“ (W II, 222), um seine schon genannte, transzendente Züge tragende wie auch aporetische Leitthese in diesem Kapitel zu begründen. Es liegt auf der Hand, daß dieses Vorhaben Schopenhauers nicht nur insofern problematisch ist, als es auf einer transzendenten und aporetischen philosophisch-metaphysischen Leitthese basiert, sondern auch insofern, als es den zum Scheitern verurteilten Versuch unternimmt, insbesondere mittels empirisch-psychologischer ‚Belege‘ eine *philosophische* Auffassung zu legitimieren. Ungeachtet dieser doppelten Schwierigkeit, die mit Schopenhauers Vorhaben im Kapitel 19 von W II verbunden ist, werden im folgenden aus Schopenhauers umfangreicher Begründung seiner Leitthese in diesem Kapitel drei Argumente herausgegriffen und dargestellt. Dabei wird es *vor allem* darauf ankommen, sie mit den ihnen zugrunde liegenden *handschriftlichen Aufzeichnungen* zu vergleichen, insofern *diese* zeigen, daß er bei seinen transzendenzbezüglichen Ausführungen im Kapitel 19 von W II eine *immanente* Position im Hinterkopf hat: nämlich die für seine Grundlegung der Metaphysik *bestimmende* Auffassung, daß der auf dem Wege der inneren Erfahrung gegebene Wille nur ein Phänomen sei, das sich als Anzeige des Dinges an sich interpretieren und von dem aus sich das Ding an sich als „Wille“ (im Sinne einer *denominatio a potiori*) bezeichnen lasse.⁷⁰

Das erste Argument Schopenhauers, das im folgenden dargestellt und analysiert werden soll, ist sein zentrales erkenntnistheoretisches Argument im Kapitel 19 von W II. Es besteht in der These, daß der als Objekt in der Zeit gegebene Wille dem einzelnen trotz seines Gebundenseins an die Objektform und die Zeit als das

⁷⁰ Dem Kapitel 19 liegen die folgenden handschriftlichen Manuskripte Schopenhauers zugrunde: (1) HN III, 244 ff. [119] / 1826, „Analyse des Bewußtseyns“; (2) HN III, 255 ff. [134] / 1826 (Argument 1-11 für den „*Primat des Willens über den Intellekt* im Menschen“ (HN III, 255)), (3) HN III, 332 ff. [204] / 1827 „Fortsetzung“, (4) HN III, 427 ff. [37] / 1828, „[2.] Fortsetzung“, (5) HN III, 505 ff. [83] / 1828, „Dritte Fortsetzung“, (6) HN III, 606 ff. [228] / 1829, „Vierte Fortsetzung“, (7) HN IV/1, 24 ff. [54] / 1830, „Fünfte Fortsetzung“, (8) HN IV/1, 68 ff. [114] / 1831, „Sechste Fortsetzung“, (9) HN IV/1, 133 ff. [136] / 1833, „[7.] Fortsetzung“, (10) HN IV/1, 72 ff. [2] / 1831, „[8.] Fortsetzung“, (11) HN IV/1, 90 ff. [30] / 1832, „[9.] Fortsetzung“, (12) HN IV/1, 112 ff. [4] / 1832, 10. Fortsetzung, (13) HN IV/1, 181 ff. [87] / 1834, „[11.] Fortsetzung“, (14) HN IV/1, 260 f. [53] / 1840, 12. Fortsetzung.

gegenüber dem Subjektpol des Selbstbewußtseins Primäre bzw. „das Erste und Ursprüngliche“ (W II, 226) [oder das Ding an sich] gegeben sei, insofern „in aller Erkenntniß das Erkannte das Erste und Wesentliche“ (W II, 225 f.) darstelle. Dieses von Schopenhauer einfach in den Raum gestellte erkenntnistheoretische Argument ist allerdings nicht plausibel, denn es fragt sich natürlich, *warum* in aller Erkenntnis das Erkannte das Wesentliche sein soll. Aufschlußreich ist das diesem Argument zugrunde liegende handschriftliche Manuskript HN III, 427 ff. [37] (1828), das als ‚2. Fortsetzung der Primatargumentation‘ ausgewiesen ist, insofern er hier auf die Schwierigkeit verweist, die mit seiner im Kapitel 19 von W II vertretenen philosophischen Position verbunden sei, daß der ‚Wille‘, obwohl im Selbstbewußtsein an die Objektform und die Zeit gebunden, als Ding an sich gegeben sei. Nachdem er hier deutlich gemacht hat, daß das „Selbstbewußtseyn“ (HN III, 427 f.) in „Objekt und Subjekt“ (HN III, 428) ‚zerfalle‘ (vgl. HN III, 428), und darauf verwiesen hat, daß in jeder Erkenntnis „das Erkannte *natura prior*“ (HN III, 428) sei, so daß das im Selbstbewußtsein Erkannte das „Ursprüngliche“ (HN III, 428) sei, findet sich sein kritischer Einwand, daß der Wille als „Objekt des Selbstbewußtseyns“ (HN III, 429) bzw. das „als Wille Erkannte“ (HN III, 429) nur „soweit“ (HN III, 429) Wille sei, wie es unsere Erkenntnis zu „verfolgen“ (HN III, 429) vermöge, so daß er gar nicht qua Selbstbewußtsein als das Metaphysische gegeben sein könne. Seinen kritischen Einwand stellt Schopenhauer zunächst zurück, indem er in seinen weiteren Ausführungen in diesem Manuskript darauf pocht, daß der „Wille, *zufolge des Befundes des Selbstbewußtseyns* [] das Primäre und Ursprüngliche“ (HN III, 429; Hervorhebung von K.B.) bzw. das Metaphysische sei. Doch in seinen sich hieran anschließenden Ausführungen gewinnt seine Skepsis, daß der Wille als das Ding an sich gegeben sei, die Oberhand, denn hier heißt es unter anderem:

„Etwas erkennen nach dem was es ganz an und für sich sei, ist für alle Ewigkeit unmöglich: weil es sich widerspricht. Denn sobald ich erkenne, habe ich eine Vorstellung: diese muß aber eben weil sie meine Vorstellung ist verschieden seyn von dem Erkannten und kann nicht mit demselben identisch seyn: [...]. Dies gilt auch da, wo mein eigenes Wesen das Erkannte ist: sofern es in mein Bewußtseyn fällt, d.h. erkannt wird, ist es schon Erscheinung d.h. ein von diesem Wesen verschiedenes, ein Anderes.“ (HN III, 432)

An Schopenhauers Argumentation wird deutlich, daß er in einigen zentralen Abschnitten der *handschriftlichen Ausarbeitung* seiner Argumentation im Kapitel 19

von W II deutlich zum Ausdruck bringt, daß sich alles dem Bewußtsein Gegebene, ‚völlig gleich, wie dieses Bewußtsein auch immer beschaffen sein mag‘ (vgl. HN III, 432), und so auch der qua Selbstbewußtsein gegebene Wille nur als Erscheinung des Dinges an sich aufzufassen sei. Gleichwohl lasse sich der im Selbstbewußtsein gegebene Wille, wie Schopenhauer in diesem Zusammenhang im Anschluß an seine Ausführungen im §en 22 von W I bzw. im Kapitel 18 von W II auch darlegt, als ‚die allerunmittelbarste Erscheinung des Wesens an sich‘ (HN III, 432) interpretieren, so ‚daß er für das Ding an sich gelten kann‘ (HN III, 432) bzw. das Ding an sich als ‚Wille‘ bezeichnet werden könne.

Das zweite Argument Schopenhauers, das im folgenden paradigmatisch vorgestellt und untersucht werden soll, gehört zu den von ihm so genannten, den Hauptgegenstand des Kapitel 19 von W II ausmachenden ‚psychologischen Belegen‘ für seine in diesem Kapitel vertretene philosophisch-metaphysische Position, daß der Wille im Selbstbewußtsein trotz seines Bedingtseins durch die Objektform und die Zeit als Ding an sich gegeben sei. Dieser ‚psychologische Beleg‘ stellt das (aus dem konkreten psychisch-intellektuellen Erleben des einzelnen stammende) Faktum dar, daß der einzelne die Akte oder ‚Aeußerungen [seines Willens im Gegensatz zu den Tätigkeiten seines Intellekts] ohne alle Mühe und völlig von selbst vor sich gehn‘ (W II, 236) und sein Wille ‚kein Ermüden‘ (W II, 236) kennt und ‚vor der Zeit an sein Geschäft eilt‘ (W II, 237). An dieser Stelle liegt natürlich die Frage nahe, wie dem einzelnen, indem er in seinem konkreten psychisch-intellektuellen Erleben die ‚Voreiligkeit‘ (W II, 237) seines Willens erlebt, nicht nur die Vorrangstellung seines Willens gegenüber seinem Intellekt, sondern gerade auch die metaphysische Dignität seines Willens gegenwärtig sein soll. Doch diese Frage ist hier nicht entscheidend, vielmehr ein Blick auf das dieser Passage zugrundeliegende handschriftliche Manuskript HN IV/1, 24 ff. [54] (1830), 5. Fortsetzung der Primat-Argumentation, denn hier kommt Schopenhauer in ähnlicher Weise wie in seiner Argumentation im Kapitel 19 von W II auf die ‚Voreiligkeit‘ (HN IV / 1, S. 24) des Willens zu sprechen und macht im Anschluß an diese Feststellung im Sinne des §en 22 von bzw. des Kapitel 18 von W II deutlich, daß der Wille nur eine Erscheinung sei, wenn auch eine besondere:

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

„[...] [In der] vorstellenden Thätigkeit, oder dem Bewußtseyn, stellt jenes [zuvor angesprochene] Ursprüngliche selbst [...] sich als *Wille* dar: dieser ist also, streng genommen, nicht jenes Ursprüngliche an sich, sondern nur sofern es vorgestellt oder erkannt wird, also in seiner unmittelbarsten Objektivität: aber alle Objektivität ist schon als solche Erscheinung nicht Ding an sich.“ (HN IV/1, 28)

Gerade auch diese Feststellung zeigt, daß Schopenhauer in einigen zentralen Passagen seiner *handschriftlichen Aufzeichnungen* zu seiner Primatargumentation deutlich vor Augen hat, daß der qua Selbstbewußtsein gegebene Wille „streng genommen“ (HN IV/1, 28) doch nur eine ‚*Erscheinung*‘ ist, die sich mittels der Vernunft als deutlichste Erscheinung des Dinges an sich auffassen und von der aus sich das Ding an sich als „Wille“ bezeichnen läßt.

Das dritte Argument Schopenhauers, das es darzustellen und zu analysieren gilt, gehört ebenfalls zu den von ihm im Kapitel 19 von W II angeführten so genannten ‚psychologischen Belegen‘ für seine philosophisch-metaphysische Auffassung, daß der Wille im Selbstbewußtsein, ungeachtet seines Bedingtseins durch die Objektform und die Zeit, als Ding an sich gegeben ist. Es besteht in dem Faktum, daß der einzelne im Vollzug seines psychisch-intellektuellen Erlebens erfährt, daß „[...] die Funktionen des Intellekts durch den Antrieb und Sporn des Willens bisweilen befördert und erhöht werden [...]“ (W II, 247), nämlich daß z.B. „[e]in stark wirkendes Motiv, wie der sehnsüchtige Wunsch, [aber z.B. auch] die dringende Noth, [...] den Intellekt zu einem Grade [steigert], dessen wir ihn vorher nie fähig geglaubt hatten“ (W II, 248), oder daß schwierige Umstände neue „Talente“ (W II, 248) in uns wecken. Auch hier ist die Frage zurückzustellen, wie dem Einzelnen mit dieser Erfahrung die metaphysische Dignität seines Willens gegenwärtig sein soll. Vielmehr ist der Blick auf das handschriftliche Manuskript HN IV/1 [53], 260 f. / 1840 zu lenken, das als 12. und ausgerechnet letzte Fortsetzung der Primatargumentation ausgewiesen ist, denn unmittelbar nach einer anlogenen Faktenbeschreibung (vgl. HN IV/1, 260) findet sich folgende Feststellung, nachdem Schopenhauer darauf hingewiesen hat, daß „wir uns selbst ein Räthsel sind“ (HN IV/1, 261), insofern „auch die Selbsterkenntniß ihr Objekt und Subjekt hat“ (HN IV/1, 261):

„[Also] [...] auch im Innern, wie im Außern, [ist] das Objekt dem Subjekt nur auf *bedingte* Weise gegeben; [...]. Jedoch fällt bei der *innern* Erkenntniß die Form des Raumes und die der Kausalität weg, und es bleibt bloß die der Zeit und die des Objekts für ein Subjektseyn überhaupt: daher in den *innern* Erkenntniß, das Ding an sich viel weniger verschleiert auftritt als in der *äußern*, weshalb ich es nach dieser seiner unmittelbaren Manifestation benannt habe.“ (HN IV / 1, 261)

Auch hier wird deutlich, daß Schopenhauer in zentralen Passagen seiner *handschriftlichen Aufzeichnungen* zu seiner Primatargumentation davon ausgeht, daß der im Selbstbewußtsein gegebene Wille zwar nur eine Erscheinung sei, daß er aber als die deutlichste Erscheinung des Dinges an sich aufgefaßt und es demnach „nach dieser seiner unmittelbaren Manifestation [als „Wille“] benannt“ (HN IV/1, 261) werden könne.

Faßt man Schopenhauers zuvor analysierte Argumentation im Kapitel 19 von W II und in den entsprechenden handschriftlichen Aufzeichnungen zusammen, läßt sich sagen, daß Schopenhauer seine im Kapitel 19 von W II vertretene, begrenzt transzendente Auffassung, daß der Wille im Selbstbewußtsein zwar bedingt, aber dennoch als Ding an sich gegeben sei, an zentralen Stellen seiner *handschriftlichen Aufzeichnungen* einer kritischen Revision unterzieht. Bedenkt man letzteres und darüber hinaus, wie schon mehrmals betont, daß in den für Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik zentralen Abschnitten von W I und W II seine transzendenten Auffassungen *keineswegs bestimmend* sind, wird die – trotz seiner verschiedenen transzendenten Äußerungen zu konstatierende, aber immer wieder in weiten Teilen der Schopenhauer-Rezeption übersehene – *Dominanz* des transzendental-kritischen Ansatzes in seinem Denken deutlich.

**III. 1. 2 Schopenhauers Analogieargumentation in W I
bzw. Deutung der Welt auf der Basis seiner Grundlegung
der Metaphysik des Willens**

III. 1. 2. 1 Schopenhauers Analogieargumentation im §en 19 von W I

Wie zuvor gezeigt, wird der Übergang zur Metaphysik dadurch vollzogen, daß das reflektierende Subjekt mittels seiner deutenden Vernunft den in seinem Selbstbewußtsein gegebenen, mit seinem Leib (als ganzem) identischen Willen als deutlichste phänomenale Anzeige des Dinges an sich deutet und den von dieser Anzeige des Dinges an sich abgezogenen Begriff auf dieses überträgt. Diese Übertragung geht, wie zuvor ebenfalls gezeigt, mit einer erheblichen ‚Erweiterung des Begriffs‘ ‚Wille‘ einher, nämlich mit einer Abstraktion von denjenigen Bestimmungen, die im Bewußtsein des Menschen zur Vorstellung gehören, so daß er als „bloßer Wille“ (u.a. W I, 212) bzw. „blinder Drang“ (u.a. W I, 212) übrig bleibt. Für Schopenhauer ist es völlig undenkbar, an diesem Punkte der metaphysischen Reflexion stehenzubleiben, denn das hieße, von der Annahme auszugehen, daß nur der eigene Leib Vorstellung *und* als raumzeitlicher Leib erscheinendes Ding an sich bzw. „Wille“ ist, jedoch alles andere Seiende *nur* Vorstellung. Diese für ihn völlig inakzeptable Annahme charakterisiert Schopenhauer als ‚*theoretischen Egoismus*‘, nämlich als eine Auffassung, die zwar weder durch einen förmlichen Beweis, schon gar nicht durch den Hinweis auf eine Erfahrung zu widerlegen sei, jedoch ausschließlich polemischen Zwecken diene und einem sinnlosen Skeptizismus fröne. Vgl. zu dieser kritischen Einschätzung Schopenhauers bezüglich des ‚*theoretischen Egoismus*‘ seine folgende Feststellung zu Beginn des §en 19 von W I:

„Der theoretische Egoismus ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen: dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, d.h. zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche Ueberzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden werden: als solche bedürfe es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises, als einer Kur. Daher wir uns insofern auf ihn nicht weiter einlassen, sondern ihn allein als die letzte Feste des Skepticismus, der immer polemisch ist, betrachten.“ (W I, 125)

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Aus Schopenhauers Sicht steht es also völlig außer Frage, daß das reflektierende Subjekt dem nur polemischen Zwecken dienenden, „skeptische[n] Argument des theoretischen Egoismus“ (W I, 125) keine Beachtung schenkt. Letzteres bedeutet, daß das reflektierende Subjekt in der Annahme, daß sein eigener Leib eine Vorstellung unter Vorstellungen *und* das als raumzeitliche Entität sich manifestierende Ding an sich ist, welches sich, ausgehend von seinem im Selbstbewußtsein gegebenen Willen und einhergehend mit einer Negation all seiner aus dem Vorgestelltwerden im Bewußtsein des Menschen herrührenden Bestimmtheiten, als „Wille“ bezeichnen läßt, fast schon automatisch zu der *weit* umfassenderen Annahme gelangt, daß nicht nur sein eigener Leib, sondern *alle* Leiber bzw. *alle* Menschen, ja *alles* Seiende – analog zu seinem eigenen Leib – Vorstellung *und* Ding an sich sind.⁷¹ Letzteres hat Schopenhauer im Blick, wenn er im §en 19 von W I betont, daß das, was der Leib „nicht als Vorstellung, also *an sich*[,] ist“ (W I, 123) (im Sinne einer *denominatio a potiori*) „durch das Wort *Wille* bezeichnet“ (W I, 123) werde und wir den ‚theoretischen Egoismus‘ getrost hinter uns lassen könnten:

„Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniß, welche wir vom Wesen und Wirken unsers eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtseyn gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Daseyn als Vorstellung des Subjekts bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem innern Wesen nach, das selbe seyn muß, als was wir an uns *Wille* nennen.“ (W I, 125)

In diesem Zusammenhang ist zu betonen, daß Schopenhauer seinen sog. ‚Analogieschluß‘ *expressis verbis* als eine von der Deutung des Leibes des Menschen ausgehende, auf das in der Welt selbst gegenwärtige *Wesen* der Welt bezogene

⁷¹ Nicht haltbar ist die von H. Stohm in seiner Dissertation *Die Aporien / 1984* vertretene Auffassung, daß Schopenhauer in einem ‚ersten Analogieschluß‘ zunächst den qua Selbstbewußtsein gegebenen Willen als Innenseite aller Entitäten bestimme und in einem ‚zweiten Analogieschluß‘ vom Willen auf das Ding an sich schließe (vgl. S. 26-33). Vielmehr bestimmt Schopenhauer, wie von mir zuvor dargelegt, in einem noch *nicht* zur Analogieargumentation gehörenden ersten Schritt den qua Willen gegebenen Willen (unter der Erweiterung des Begriffs ‚Wille‘) als Ding an sich im Sinne des Wesens des Menschen und in einem zweiten Schritt, nämlich im Zuge seines sog. ‚Analogieschlusses‘, den ‚Willen‘ als Ding an sich *überhaupt* bzw. als Wesen der Welt. – Andere Interpretationen zum Thema ‚Analogie bei Schopenhauer‘ werden im Rahmen meiner weiteren Darlegungen dazu nach und nach zur Sprache kommen.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

‘Annahme’ der deutenden Vernunft versteht⁷², die er von einer jede Notwendigkeit implizierenden Schlußfolgerung strikt unterscheidet.⁷³ Weiterhin ist zu betonen, daß Schopenhauer im Zuge des sog. ‚Analogieschlusses’ nicht, wie oben bereits gesagt, den im Selbstbewußtsein des einzelnen Menschen gegebenen Willen, sondern den als Ding an sich bzw. Wesen des Leibes gedeuteten, so weit wie möglich von seinen Bestimmtheiten im menschlichen Bewußtsein losgelösten, als ‚blinden Drang’ (vgl. *WI*, 212) bzw. ‚bloßen Willen’ (vgl. *WI*, 212) verstandenen (aus Nietzsches oben dargestellter Sicht nur ein ‚leeres Wort’ darstellenden) „Willen“ auf die Innenseite aller raumzeitlichen Entitäten überträgt bzw. als das sich in allen raumzeitlichen Entitäten Manifestierende deutet.⁷⁴ Vor diesem Hintergrund wird klar, daß Schopenhauer seine

⁷² In diesem Sinne konstatiert J. Salaquarda in seinem Aufsatz *Metaphysik / 1989*: „Erkenntnisse der Metaphysik gelten von derselben Welt, die auch von den Wissenschaften thematisiert wird, aber sie betreffen sie als ganze. Dementsprechend kann auch die Lehre, daß die Welt in ihrem Kern Wille ist, keine andre, gar ‚hintere’ Welt meinen, sondern ist von Schopenhauer als ‚metaphysische Deutung’ dieser Welt gemeint.“ (S. 272; vgl. S. 279) –

R. Malter konstatiert in *Schopenhauer / 1991* im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem sog. ‚Analogieschluß’ Schopenhauers, daß die deutende Vernunft im Rahmen der Grundlegung seiner Metaphysik nur „de facto und gegen Schopenhauers Intention“ (S. 226) eine wichtige Rolle spiele, aber nun von Schopenhauer „explizit“ (S. 226) ins Werk gesetzt werde und dergestalt (von Schopenhauers Intention aus betrachtet) ein „Bruch“ (S. 231) zwischen Schopenhauers Grundlegung seiner Metaphysik und seinem sog. ‚Analogieschluß’ bestehe. Wie aus meiner Darstellung der Schopenhauerschen Grundlegung der Metaphysik hervorgeht, ist diese Auffassung R. Malters nicht richtig, da aus meiner Sicht Schopenhauer bereits bei der Grundlegung seiner Metaphysik der deutenden Vernunft teils implizit, teils explizit eine aktiv-deutende Rolle zuerkennt. –

M. Koßler geht demgegenüber in *Empirische und christliche Ethik / 1999* ähnlich wie J. Salaquarda in *Metaphysik / 1989* (und ich) davon aus, daß Schopenhauers sog. ‚Analogieschluß’ einen Reflexionsschritt darstelle, der sich an seine (mit einer erheblichen Erweiterung des Begriffs ‚Wille’ einhergehenden, noch nicht zur Analogieargumentation gehörenden) Bezeichnung bzw. Deutung des Dinges an sich des Leibes als „Wille“ bruchlos anschließe; (vgl. M. Koßler, *Empirische und christliche Ethik / 1999*, v.a. S. 186 f.; vgl. außerdem M. Koßler *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 112 – 115; vgl. außerdem J. Salaquarda, v.a. *Metaphysik / 1989*, S. 281 f.).

⁷³ Daß der sog. ‚Analogieschluß’ kein ‚Schluß’ im strengen Sinne des Wortes bzw. keineswegs ein ‚Beweis’, sondern eine metaphysische Welt-Deutung ist, betonen insbesondere R. Malter (vgl. in erster Linie *Schopenhauer / 1991*, S. 225) und J. Salaquarda (vgl. v.a. *Metaphysik / 1989*, S. 272 u. 279 sowie *Schopenhauer / 1996*, S. 13). In diesem Punkte ist H. Hasse entschieden zu widersprechen, insofern er in seiner schon mehrfach angeführten und ansonsten sehr aufschlußreichen Arbeit *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913* die These vertritt, daß Schopenhauers Analogieargumentation zumindest auch ein „Schlußverfahren“ (S. 205) bzw. einen „Schluß“ (S. 206) impliziere.

⁷⁴ Vgl. dazu: M. Koßler, *Hegel und Schopenhauer / 1990*, v.a. S. 112-115 und *Empirische und christliche Ethik / 1999*, insb. S. 186 f. –

Gerade dieser Punkt wird von M. Kurzreiter in seiner Arbeit *Der Begriff des Individuums / 1992* übersehen, wenn er davon spricht, daß „exakt“ (S. 57) der aus der transzendentalen Reflexion gewonnene Wille, nämlich der qua Selbstbewußtsein in der Zeit gegebene Wille, als Deutungsschlüssel für die Welt fungiere (vgl. S. 57 f.); an späterer Stelle räumt er selbst ein, daß dem sog. ‚Analogieschluß’ eine umfassende Erweiterung des Begriffs ‚Wille’ zugrundeliege (vgl. S. 71).

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Deutungshypothese, daß die Welt bzw. *alles* Seiende Manifestation des Dinges an sich bzw. des „Willens“ sei, im Ausgang von seiner Deutung des Leibes des *Menschen* als Objektivation des „Willens“ gewinnt. Im übrigen sieht Schopenhauer in seiner vom *Menschen* bzw., genauer gesagt, vom *Leib des Menschen ausgehenden* Deutung der Welt sein ‚revolutionäres Prinzip‘; so heißt es in einem handschriftlichen Manuskript aus dem Jahre 1816:

„Aus dir sollst du die Natur verstehn, nicht dich aus der Natur. Das ist mein revolutionaires Princip.“ (HN I, [621], 420 f. / 1816; vgl. Vo. II, 142)⁷⁵

Die von Schopenhauer gewonnene Interpretation der Welt am Leitfaden der Interpretation *des Leibes des Menschen* ist keineswegs als naiver Rückfall in den Anthropomorphismus zu werten, sondern als Ausdruck seines Bestrebens, ausgehend von der Einsicht, daß für jeden sein eigener Leib die ihm mit Abstand vertrauteste Entität ist, mittels *eines bewußt eingesetzten* Anthropomorphismus‘ die Welt zu deuten.⁷⁶ Daß Schopenhauer mit seiner metaphysischen Deutung der Welt *bewußt* den Anthropomorphismus einsetzt, macht nicht nur das zuvor angeführte handschriftliche Manuskript HN I, [621], 420 f. / 1816 deutlich, insofern er hier davon spricht, daß die

⁷⁵ J. E. Atwell weist in seinem Buch *Character of the World / 1995* zu Recht darauf hin, daß Schopenhauers metaphysische Erkenntnis der Welt am Leitfaden des Menschen (unabhängig davon betrachtet, daß er sie im Zuge dieser Erkenntnis als *Wille* deutet) in der idealistischen Denktradition von Descartes, Kant und Hegel steht; er schreibt im Hinblick auf diese handschriftliche Notiz Schopenhauers: „This principle is not entirely revolutionary, however, for it, or something like it, began with Descartes’ ‚subjectivistic turn’ in philosophy (I know my mind better than anything else), it continues with Kant’s ‚transcendental turn’ (the fundamental laws of nature are discoverable a priori in the human understanding), and it finds some expression in Hegel’s ‚spiritualist turn’ (history and the world are to be comprehended in terms of spirit’s striving for rationality and freedom) [...]“ (S. 98); gleichwohl fügt er an: „[B]ut the thoroughness and radicalness with which Schopenhauer carries this principle out is novel [...]“ (S. 98) Diese nach J. E. Atwell zu konstatierende Originalität der metaphysischen Welterkenntnis Schopenhauers in puncto Sorgfalt und Radikalität ist aus seiner Sicht Ausdruck des „macranthropological turn[s]“ (S. 98) Schopenhauers.

⁷⁶ Siehe dazu J. Salaquarda in *Leib / 1994*, S. 48: Er spricht im Hinblick auf die *Weltdeutung* Schopenhauers (und des späten Nietzsche) treffend von einem „*bewußt eingesetzten Anthropomorphismus*“ (S. 48). Daß Schopenhauer den Anthropomorphismus *bewußt* einsetzt, wird in der Schopenhauer-Forschung immer wieder übersehen; so spricht z.B. R. Haym in seiner Arbeit *Arthur Schopenhauer / 1864* davon, daß es Schopenhauer mittels des ‚Analogieschlusses‘ darauf ankomme, „[...] die Natur phantastisch-poetisch zu *anthropomorphosieren*.“ (S. 66) Ein markantes Beispiel für die gegenwärtige Schopenhauer-Rezeption stellt die dem Thema ‚Mensch‘ im Denken Schopenhauers gewidmete Dissertation von C. R. Steppi *Der Mensch im Denken Schopenhauers / 1987* dar. Er vertritt in demjenigen Abschnitt seiner Dissertation, der mit ‚Anthropologische Inkonsistenzen‘ (vgl. S. 596) überschrieben ist, die These, daß Schopenhauer mit seinem Analogieschluß einen *unreflektierten* bzw. auf der ‚*Verabsolutierung* des qua Selbstbewußtsein gegebenen Willens‘

Natur aus dem eigenen Selbst verstanden werden müsse, sondern geht auch aus dem seine Analogieargumentation abschließenden §en 24 von W I hervor, in dem er herausstellt, daß seine metaphysische Deutung der Welt am Leitfaden des Leibes des Menschen auf einer von ihm – ausdrücklich gegen die von den Naturwissenschaften angestrebte gänzliche Reduktion alles Seienden, einschließlich des Menschen, auf die ‚Naturkräfte‘ – *gezielt verfolgten Methode* basiere, nämlich darauf, den als „Willen“ gedeuteten Leib des Menschen systematisch zum „Schlüssel werden“ (W I, 150; Hervorhebung von K.B.) zu lassen für die Erkenntnis des Wesens aller Entitäten der ‚Natur‘. Abschließend ist noch darauf hinzuweisen, daß Schopenhauer im §en 19 von W I konsequenterweise darauf verweist, daß sich das Seiende im Ganzen *nur* ausgehend von der Deutung des menschlichen Leibes interpretieren lasse. Vgl. dazu seine folgende Bemerkung in unmittelbarem Anschluß an die zuvor angeführte Passage aus dem §en 19, die in der Feststellung kulminierte, daß das Seiende außerhalb des je eigenen Leibes seinem „innern Wesen nach, das selbe seyn muß, als was wir an uns *Wille* nennen“:

„Denn welche andere Art von Daseyn oder Realität sollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine solche zusammensetzten? Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt, noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unserer Vorstellung dasteht, die größte uns bekannte Realität beilegen wollen; so geben wir ihr die Realität, welche für Jeden sein eigener Leib hat: denn diese ist Jedem das Realste. Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seiner Aktionen analysiren, so treffen wir, außerdem daß er unsere Vorstellung ist, nichts darin an, als den Willen: damit ist selbst seine Realität erschöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden.“ (W I, 125)

Es dürfte einsichtig geworden sein, daß sich Schopenhauers metaphysische Deutung des Menschen und Nietzsches metaphysische Deutung des Menschen *und* der Welt als ‚Wille zur Macht‘ auch angesichts der Tatsache nahe stehen, daß *beide* Deutungen in *bewußter* Überschreitung des menschlichen Horizontes *im Ausgang der Deutung des menschlichen Leibes das Seiende im Ganzen interpretieren*.⁷⁷ Vgl. zu Nietzsches

(vgl. S. 601) sich stützenden „hochgradige[n] Anthropomorphismus“ (S. 601) verfolge (vgl. S. 600 ff.).

⁷⁷ In diesem Sinne stellt J. Salaquarda in seinem Aufsatz *Metaphysik / 1989* heraus: „Mag Nietzsche [gemeint ist hier der späte Nietzsche] mit Schopenhauer über die adäquate Auslegung dessen, was in der Innenperspektive zur Erfahrung kommt [...], so folgt er mit seinen Argumentationsschritten doch präzise dem Vorgang Schopenhauers: Ansatz beim Leib statt beim Sekundärphänomen Bewußtsein, Erfahrung desselben als Aussein auf etwas, Deutung dieses Strebens als ‚Wille zur Macht‘ und schließlich analogische Übertragung dieser Deutung auf alles Lebendige, ja auf die Welt insgesamt.“ (S. 281 f.)

Deutung der Welt am ‚Leitfaden des menschlichen Leibes‘ z.B. seine berühmte Aufzeichnung, die als krönender Abschluß der Kompilation *Der Wille zu Macht* herhalten mußte:

„Und wißt ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen?“
(N Juni-Juli 1885 38 [12] / KGW VII / 3, S. 338)

Nietzsche antwortet am Ende des Fragments:

„Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!“ (N Juni-Juli 1885 38 [12] / KGW VII / 3, S. 339)

Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß der von Nietzsche in diesem Manuskript verwendete ‚Spiegel‘ der menschliche Leib ist.⁷⁸ Trotz dieser Nähe der Weltdeutungen Schopenhauers und des späten Nietzsche darf nicht übersehen werden, daß es für Nietzsche der ‚Leitfaden des Leibes‘ gerade verbietet, alles auf ein *einziges* Prinzip zurückzuführen, insofern der Leib (als Einheit von Körper und Seele) Nietzsches Darlegungen im zentralen Aphorismus 19 von *Jenseits von Gut und Böse* einem „[...] Gesellschaftsbau vieler Seelen [...]“ (JGB, 1, 19, KGW VI / 2, S. 27) gleiche.⁷⁹ Gleichwohl soll schon an dieser Stelle angemerkt werden, daß Schopenhauer im Rahmen seiner Ideenlehre bzw. der zweiten Stufe der Willensmetaphysik seine Auffassung von der Einheit des „Willens“ erheblich relativieren wird. Deshalb wird in der Ideenlehre die Nähe der Weltdeutungen Schopenhauers und des späten Nietzsche noch deutlicher, zumal Schopenhauer in dieser nicht nur die Einheit des „Willens“ erheblich relativiert, sondern auch bestrebt ist, im Rahmen seiner „Willens“-Konzeption das Selbsterhaltungstheorem und z.T. auch die Teleologie hinter sich zu lassen. Ungeachtet dieser Nähe bleibt allerdings ein

⁷⁸ Vgl. zu diesen Stellen als Belegstellen für die hier herausgestellte Nähe der Weltdeutungen Schopenhauers und des späten Nietzsche J. Salaquardas Aufsatz *Leib / 1994*, S. 47. Die hier herausgestellte Nähe wird auch von F. Decher in seiner Arbeit *Schopenhauer – Nietzsche / 1984*, S. 77 ff. akzentuiert. –

Daß Nietzsche (genauso wie Schopenhauer) den Leib des Menschen bewußt als ‚Spiegel‘ der Welt benutzt, also in *reflektierter* Weise den Anthropomorphismus einsetzt, geht z.B. aus folgender Bemerkung Nietzsches hervor: „Wir haben keinen Zugang zu ihr [d.h. zur Welt] als durch uns.“ (N Herbst 1885-Frühjahr 1886, 1 [89]; KGW VIII / 1, S. 29)

⁷⁹ Vgl. hierzu v.a. Nietzsches Auseinandersetzung mit Darwin unter Verwendung zeitgenössischer naturwissenschaftlicher Kritik, z.B. des Anatomen Wilhelm Roux; vgl. zu diesem Punkt J. Salaquarda in *Leib / 1994* und vor allem W. Müller-Lauters Abhandlung *Der Organismus als innerer Kampf / 1999*.

entscheidender Unterschied: Schopenhauer verbleibt mit seiner metaphysischen Deutung der Welt im Horizont der traditionellen platonisch-christlichen Moral, insbesondere mit seinen im Rahmen seiner Ethik bzw. seiner ethischen Soteriologie zu findenden Auffassungen (zum ‚Nichts‘, zur ‚Ewigen Gerechtigkeit‘, zum ‚Mitleid‘ etc.), wogegen Nietzsche mit seiner metaphysischen Weltdeutung bestrebt ist, den Horizont der traditionellen Moral zu überwinden.

III. 1. 2. 2 Schopenhauers Analogieargumentation in den §en 21 und 22 von W I

In den §en 21 und 22 von W I, die bruchlos an den §en 19 von W I anschließen, geht Schopenhauer näher darauf ein, daß die Grundlage seiner metaphysischen Deutung der Welt seine noch nicht zu ihr gehörende, vom gegebenen Willen ausgehende Interpretation des *Dinges an sich* bzw. *Wesens des Leibes* als „Wille“ sei und ihr Ziel in der Deutung des Dinges an sich bzw. des Wesens der Welt als „Wille“ bestehe.

Zunächst akzentuiert Schopenhauer im §en 21 von W I auf *besonders* deutliche Weise zum einen, daß der Wille des Menschen in seinem Selbstbewußtsein an die Subjekt-Objekt-Korrelation und die Zeit gebunden sei, indem er davon spricht, daß dieser „nur“ (W I, 130) in der „Form der Vorstellung, in welcher Objekt und Subjekt sich gegenüber stehn [...] sich kund giebt, jedoch auch nicht im Ganzen, sondern nur in seinen einzelnen Akten dem Individuo selbst kenntlich“ (W I, 130) werde; zum anderen, daß das als „Wille“ bezeichnete „Wesen an sich“ (W I, 130) des Leibes des Menschen als Deutungs-„Schlüssel“ (W I, 130) fungiere „zur Erkenntniß des innersten Wesens der gesamten Natur“ (W I, 130). Auf diesem Hintergrund macht Schopenhauer gegen Ende des §en 21 von W I deutlich, daß der Übergang von dem im Selbstbewußtsein des Menschen gegebenen Willen zum Ding an sich, sei es zum „Willen“ als dem Ding an sich seines Leibes, sei es zum „Willen“ als dem Ding an sich überhaupt bzw. des Seienden im Ganzen, eine ‚Reflexion der Vernunft‘, genauer gesagt: eine *Deutung* der Vernunft darstelle. Vgl. dazu die folgende, oben angeführte

Passage, in der er, wie gesagt, nicht zwischen der Deutung des Wesens des Leibes und der Welt differenziert:

„[...] [Die] Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehn bleiben läßt, sondern hinüberführt zum *Ding an sich*.“ (W I, 131)

Diese Aussage konkretisiert Schopenhauer im zentralen, z.T. schon angeführten §en 22 von W I, wo er ebenfalls nicht differenziert zwischen der noch nicht zum Analogieschluß gehörenden Deutung des Dinges an sich des Leibes als „Wille“ und der zum Analogieschluß gehörenden Übertragung des „Willens“ auf alle Entitäten. Hier legt er zunächst dar, daß das Ding an sich, verstanden als das vorstellungsverschiedene Wesen des Leibes bzw. aller Erscheinungen, „nimmermehr Objekt“ (W I, 131) sei, also eine Vernunfthypothese darstelle. Weiterhin macht er deutlich, daß das Ding an sich als Wesen des Leibes bzw. der Welt, weil es eine Annahme der Vernunft sei, „objektiv gedacht werden“ (W I, 131) bzw. bestimmt werden solle und daß es dazu „Namen und Begriff von einem Objekt [...] von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen“ (W I, 131 f.), „borgen“ (W I, 132) müsse, also nicht willkürlich erfolgen dürfe. Dieser von der deutenden Vernunft gesuchte objektive „Verständigungspunkt“ (W I, 132) ist für Schopenhauer, worauf bereits hingewiesen wurde, im Hinblick auf das Ding an sich des Leibes das als die ‚vollkommenste bzw. deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete Erscheinung‘ (W I, 132) interpretierbare Phänomen Wille, so daß das Ding an sich des Leibes unter der Voraussetzung der ‚Erweiterung des Begriffs‘ (vgl. W I, 132) ‚Wille‘, nämlich der *Abstraktion* von all seinen Bestimmungen bis auf seine allgemeinste, seine Bestimmung als „bloßer Wille“ (u.a. W I, 212) bzw. „blinder Drang“ (u.a. W I, 212), für Schopenhauer als „Wille“ bezeichnet werden kann. Im Hinblick auf das das Ding an sich des Leibes einschließende Ding an sich des Seienden im Ganzen ist dieser „Verständigungspunkt“ für Schopenhauer ebenfalls das im Selbstbewußtsein gegebene Phänomen Wille, insofern Schopenhauer das Wesen der Welt in Analogie zur Deutung des Dinges an sich des Leibes als „Wille“ bezeichnet und somit nach dem benennt, was sich für ihn als dessen unmittelbar erscheinungshaft gegebene Anzeige interpretieren läßt. In diesem Sinne kann man sagen, daß sowohl die mit einer ‚Erweiterung des Begriffs‘ einhergehende Bezeichnung des Dinges an sich des

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Leibes als „Wille“ als auch die – durch diese ‚Erweiterung des Begriffs‘ überhaupt erst ermöglichte – qua Analogieschluß erfolgende Bezeichnung des Dinges an sich aller Entitäten als „Wille“ für Schopenhauer eine „denominatio a potiori“, d.h. eine Deutungshypothese der Vernunft darstellt, die von dem qua Selbstbewußtsein gegebenem Phänomen Willen als demjenigen Phänomen ausgeht, das sich als unmittelbar erscheinungshaft gegebene Anzeige des Dinges an sich des Leibes bzw. des Dinges an sich der Welt bestimmen läßt.⁸⁰

Schopenhauer insistiert im übrigen darauf, daß es keineswegs einerlei ist, ob im Zuge der Deutung des Dinges an sich des Leibes bzw. der im Analogieschluß erfolgenden Interpretation des Wesens der Welt das Ding an sich des Leibes bzw. des Seienden im Ganzen durch den Begriff ‚Wille‘ oder einen anderen Namen bezeichnet werde, denn für ihn steht fest, daß sich *nur* der empirisch gegebene Wille als dessen deutlichste erscheinungshafte Anzeige auffassen lasse. In diesem Sinne stellt Schopenhauer im §en 22 fest:

„Auf die entgegengesetzte Weise würde mich aber der mißverstehn, der etwan meinte, es sei zuletzt einerlei, ob man jenes Wesen an sich [des Leibes bzw.] aller Erscheinung durch das Wort Wille, oder durch irgend ein anderes bezeichnete.“ (W I, 132)

Dieser Hinweis ist für Schopenhauer wichtig, denn einen entscheidenden Fehler der Vergangenheit sieht er gerade darin, daß man den Begriff ‚Wille‘, verstanden als von der inneren, also nur durch die Objektform und die Zeit bestimmten Erfahrung abgezogene Bezeichnung für das Ding an sich des Leibes bzw. der Welt, unter den Begriff ‚Kraft‘ subsumierte, also einem Terminus unterordnete, unter dem man ein in verständiger Anschauung Gegebenes begreift. Deshalb warnt Schopenhauer eindringlich davor, die Frage, ob der Begriff ‚Wille‘ unter den Terminus ‚Kraft‘ oder dieser unter den Begriff ‚Wille‘ zu subsumieren bzw. das Ding an sich des Leibes als „Wille“ oder als „Kraft“ zu bezeichnen sei, als Spiegelfechtereie anzusehen:

⁸⁰ Gerade auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß die bereits im Kontext der Analyse des Übergangs Schopenhauers zur Metaphysik dargestellte und kritisierte, schon früh in weiten Teilen der Schopenhauer-Rezeption (nämlich von Cornill etc.) vertretene These, daß Schopenhauer Wille und Ding an sich angeblich ohne Wenn und Aber gleichsetze, nicht nur im Hinblick auf den „Willen“ als Wesen des Leibes, sondern auch im Hinblick auf den „Willen“ als Wesen der Welt *falsch* ist.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

„Bisher subsumierte man den Begriff *Wille* unter den Begriff *Kraft*: dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen. Man glaube ja nicht, daß dies Wortstreit, oder gleichgültig sei: vielmehr ist es von der allerhöchsten Bedeutsamkeit und Wichtigkeit. Denn dem Begriffe *Kraft* liegt, wie allen andern, zuletzt die anschauliche Erkenntniß der objektiven Welt, d.h. die Erscheinung, die Vorstellung, zum Grunde, und daraus ist er geschöpft.“ (W I, 133)

Diese wichtige Feststellung Schopenhauers macht deutlich, daß er sich mit seiner *metaphysischen* Deutung des Wesens des Leibes bzw. der Welt entschieden gegen den Materialismus und sein verfehltes Bestreben wendet, alle Erscheinungen, einschließlich des im Selbstbewußtsein gegebenen Willens (am Leitfaden des Satzes vom Grunde) aus den Naturkräften abzuleiten und ihnen damit eine pseudo-metaphysische Bedeutung zuzusprechen.⁸¹

Das auf das Verhältnis von Kraft und Willen abhebende Zitat aus W I (vgl. W I, 133) ist im übrigen im Hinblick auf Nietzsche von großer Bedeutung, denn dieser ist spätestens seit der Zeit der *Morgenröthe* bemüht, die bloß äußere physikalische Kraft, die nach seiner wie nach Schopenhauers Auffassung für die Erklärung der elementaren Vorgänge in der Welt unzureichend ist, durch einen in den Dingen präsenten bzw. *von innen* kommenden Impuls zu überwinden. Vgl. dazu Nietzsches Darlegungen im berühmten Aphorismus 548 der *Morgenröthe* mit dem Titel „*Der Sieg über die Kraft*“ (KGW V / 1, S. 322):

„Immer noch liegt man vor der *Kraft* auf den Knien – nach alter Sklaven-Gewohnheit – [...] man muss messen, inwieweit gerade die Kraft durch etwas Höheres überwunden worden ist und als ihr Werkzeug und Mittel nunmehr in Diensten steht! Aber für ein solches Messen giebt es noch gar zu wenig Augen [...].“ (KGW V / 1, S. 322)

⁸¹ Dieser wichtige Punkt wird immer wieder übersehen. So stellt A. Gehlen in seiner Arbeit *Die Resultate Schopenhauers / 1985* die falsche These auf, daß Schopenhauer in W I „[...] ausdrücklich die Gleichung Naturkraft = Kraft = Wille [...]“ (S. 37; vgl. S. 38) einführe. Der zuletzt genannte Punkt wird auch von A. Schmidt u.a. in seinem Buch *Schopenhauers Religionsphilosophie / 1986* nicht ausreichend beachtet, wenn er feststellt, daß sich nach Schopenhauer dem Menschen mit dem Willen im Selbstbewußtsein der metaphysische Sachverhalt erschließe, „[...] daß sein Wille Teil jener Ur- oder Naturkraft [...]“ sei, „die das Innerste alles Seienden“ (S. 30) ausmache; gleiches gilt z.B. für K. W. Wilhelm, insofern er in seiner Arbeit *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung / 1994* darlegt, daß Schopenhauer im zweiten Buch von W I die ‚Metapher‘ ‚Wille‘ durch die ‚Metapher‘ ‚Kraft‘ präzisiere (vgl. S. 117, Anm. 46). – Demgegenüber betont besonders J. Salaquarda u.a. in *Leib / 1994* (vgl. v.a. S. 43 f., v.a. S. 43, Anm. 22) und *Schopenhauer / 1996*, S. 12 f. sowie Y. Kamata in seiner Studie *Der junge Schopenhauer / 1988* (vgl. S. 287 f.) die Wichtigkeit der Subsumtion des Begriffes ‚Kraft‘ unter den Begriff ‚Willen‘ für Schopenhauer.

Nietzsche kann in der *Morgenröthe* diesen von ihm geforderten „Sieg über die Kraft“ noch nicht feiern, da für ihn Schopenhauers Wille zum Leben, so wie er ihn interpretiert, (aus hier nicht zu diskutierenden Gründen) bereits in dieser Zeit nicht (mehr) in Frage kommt und der Begriff des ‚Willen zur Macht‘ noch nicht entwickelt ist, auch wenn sich dieser Begriff zum erstenmal, gleichwohl nur in unspezifischer Weise in den Notizen zur Entstehungszeit der *Morgenröthe*, findet. Erst mit der Explikation des Begriffes des ‚Willen zur Macht‘ gelingt es Nietzsche, diesen von ihm postulierten ‚Sieg über die Kraft‘ zu feiern. Vgl. dazu die folgende Notiz aus dem Nachlaß der späteren achtziger Jahre:

„Der siegreiche Begriff ‚Kraft‘, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm noch eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als ‚Wille zur Macht‘ [...].“ (N Juni-Juli 1885, 36 [31] / KGW VII / 3, S. 287)

Alle Erscheinungen und Gesetze der Natur sind auf diese Weise nach Nietzsche „als Symptome eines innerlichen Geschehens“ (ebd.) aufzufassen; alle anorganischen und organischen Prozesse haben ein inneres Movens, nämlich den ‚Willen zur Macht‘, „als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht“ (ebd.). Diese durch Nietzsche vollzogene Ergänzung der Kraft durch eine innere Dimension, nämlich durch den ‚Willen zur Macht‘, ist, wie V. Gerhardt in seiner Studie *Wille zur Macht / 1994* darlegt, im Kontext seiner seit Sommer 1881 *besonders* intensiven kritischen Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Wissenschaften (nämlich mit Julius Robert Meyers Aufsatz *Ueber Auslösung / 1876*⁸², Wilhelm Roux’ Werk *Der Kampf der Theile im Organismus / 1881*⁸³ und J. G. Vogts Buch *Die Kraft / 1878*⁸⁴ und weiteren Arbeiten) zu sehen und stellt eine Reaktion auf die naturphilosophische Debatte dar, die mit dem Namen R. Meyers verbunden ist und in der insbesondere G. T. Fechner, H. v. Helmholtz, F. Zöllner, O. Caspari und W. Roux eine wichtige Rolle

⁸² Vgl. zu Nietzsches Auseinandersetzung mit J. R. Mayer neben V. Gerhardts Studie *Wille zur Macht / 1994*, S. 196 f., 200, 207, 209 u. 254, v.a. A. Mittasch, *Nietzsche als Naturphilosoph / 1952*, S. 114-127 und v.a. G. Abel, *Dynamik der Willen zur Macht / 1984*, S. 14, 39 f., 44-49, 70, 78 f., 85 f., 89, 93 f., 99 f., 105, 139, 381, 403 u. 406 sowie M. Brusotti, *Leidenschaft der Erkenntnis / 1997*, v.a. S. 39, 56-64, 71, 234, 312 ff.

⁸³ Vgl. zum Verhältnis Nietzsches zu Roux v.a. die oben schon genannte Studie W. Müller-Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf / 1999*. Vgl. außerdem u.a. V. Gerhardt, *Vom Willen zur Macht*, S. 196, 200 f., 207, 209, 211 u. 214.

⁸⁴ Vgl. dazu u.a. V. Gerhardt, *Wille zur Macht / 1994*, S. 198 f. u. 199 f.

spielen.⁸⁵ Nietzsches Ergänzung der Kraft durch den ‚Willen zur Macht‘ ist, wie V. Gerhardt ebenfalls in seiner Studie *Wille zur Macht / 1994* darlegt, darüber hinaus u.a. auch im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Otto Liebmanns Dynamis-Begriff⁸⁶ und weiteren Auseinandersetzungen, dabei *gerade auch* mit Schopenhauer⁸⁷, zu sehen.⁸⁸

Die Auffassung Nietzsches von der Notwendigkeit der Ergänzung der Kraft durch eine innere Dimension bzw. den ‚Willen zur Macht‘ unterstreicht einmal mehr die Nähe von Schopenhauers metaphysischer Deutung der Welt als ‚Wille zum Leben‘ und Nietzsches Deutung der Welt als ‚Wille zur Macht‘.

III. 1. 2. 3 Schopenhauers konkrete Beschreibung der Analogisierung im §en 23 von W I

Die metaphysische Deutung des Wesens der Welt beschreibt Schopenhauer *konkret* vor allem im §en 23 von W I, indem er hier die verschiedenen Reflexionsphasen innerhalb seiner Deutung der Welt expliziert. Nachdem er nochmals darauf verwiesen hat, daß der als Ding an sich des Leibes gedeutete „Wille“ von allen Bestimmungen zu trennen sei, die ihm durch sein Vorgestelltwerden im Bewußtsein des Menschen zukämen, dabei vor allem auch von der Erkenntnis der Motive (vgl. W I, 135 f.), macht er deutlich, daß die erste Phase seiner Weltdeutung in der Deutung der verschiedenen ‚Instinkte‘ und ‚Kunsttriebe der Tiere‘ (vgl. W I, 136) bestehe:

⁸⁵ Vgl. dazu V. Gerhardt, *Wille zur Macht / 1994*, v.a. S. 206; vgl. außerdem S. 193-207 u. 207 ff.

⁸⁶ Vgl. dazu V. Gerhardt, *Wille zur Macht / 1994*, v.a. S. 207-211.

⁸⁷ Vgl. zur Rolle Schopenhauers in Nietzsches Bestreben, die Kraft durch eine innere Dimension zu ergänzen, V. Gerhardt, *Wille zur Macht / 1994*, u.a. S. 56 ff., 218 f. und 220 ff. In diesem Zusammenhang ist zu betonen, daß V. Gerhardt zwar die wichtige Rolle Schopenhauers für Nietzsches Bestreben nach einer Ergänzung der Kraft durch eine innere Dimension betont, doch ihr insofern nicht gerecht wird, als er davon ausgeht, daß Schopenhauer den im Selbstbewußtsein gegebenen Willen als Ding an sich auffaßt und das Wesen der Welt ohne Einschränkung mit dem Ding an sich gleichsetzt.

⁸⁸ Vgl. zu diesem Thema insgesamt V. Gerhardt, *Wille zur Macht / 1994*, v.a. Kapitel VI (vgl. S. 167-202) und VII (vgl. S. 203-245).

„Der einjährige Vogel hat keine Vorstellung von den Eiern, für die er sein Nest baut; die junge Spinne nicht von dem Raube, zu dem sie ein Netz wirkt; noch der Ameisenlöwe von der Ameise, der er zum ersten Male eine Grube gräbt; die Larve des Hirschröters beißt das Loch im Holze, wo sie ihre Verwandlung bestehn will, noch ein Mal so groß, wenn sie ein männlicher, als wenn sie ein weiblicher Käfer werden will, im ersten Fall um Platz für Hörner zu haben, von denen sie noch keine Vorstellung hat. In solchem Thun dieser Thiere ist doch offenbar, wie in ihrem übrigen Thun, der Wille thätig: aber er ist in blinder Thätigkeit [...]“ (W I, 136)

Die nächste Phase der Deutung des Wesens der Welt besteht aus Schopenhauers Sicht in der Deutung des ohne Bewußtsein ablaufenden, nämlich durch ‘Reize’ (vgl. W I, 137 ff.)⁸⁹ ausgelösten Geschehens seines Leibes hinsichtlich seiner Innenseite als ein durch Reize ausgelöster ‘*blinder Willen*’. Daher fährt Schopenhauer fort:

„Auch in uns wirkt der selbe Wille vielfach blind: in allen den Funktionen unsers Leibes, welche keine Erkenntniß leitet, in allen seinen vitalen und vegetativen Processen, Verdauung, Blutumlauf, Sekretion, Wachsthum, Reproduktion. Nicht nur die Aktionen des Leibes, sondern er selbst ganz und gar ist [...] Erscheinung des Willens, objektivirter Wille, konkreter Wille: alles was in ihm vorgeht, muß daher durch Wille vorgehn, obwohl hier dieser Wille nicht von Erkenntniß geleitet ist, nicht nach Motiven sich bestimmt, sondern, blind wirkend, nach Ursachen, die in diesem Fall *Reize* heißen.“ (W I, 136 f.)

Von der Deutung der unbewußten Vorgänge des Leibes aus kann nach Schopenhauer leicht der dritte Schritt zur Deutung des Wesens der Welt vollzogen werden, die Deutung der vom Menschen den größten Abstand einnehmenden Vorgänge, der unbelebten, auf ‘Ursachen im engsten Sinne des Wortes’ (vgl. W I, 137)⁹⁰ erfolgenden Vorgänge als Manifestationen des ‘*blinden Willens*’:

„Es bleibt uns nur noch der letzte Schritt zu thun übrig, die Ausdehnung unserer Betrachtungsweise auch auf alle jene Kräfte, welche in der Natur nach allgemeinen, unveränderlichen Gesetzen wirken, denen gemäß die Bewegungen aller der Körper erfolgen, welche, ganz ohne Organe, für den Reiz keine Empfänglichkeit und für das Motiv keine Erkenntniß haben. Wir müssen also den Schlüssel zum Verständniß des Wesens an sich der Dinge, welche uns die unmittelbare Erkenntniß unsers eigenen Wesens allein geben konnte, auch an diese Erscheinungen der unorganischen Welt legen, die von allen im weitesten Abstände von uns stehn.“ (W I, 140)

Schopenhauers Darlegungen im Anschluß an dieses Zitat machen noch einmal sehr deutlich, daß er, ausgehend von seiner (wie gesagt noch nicht zur

⁸⁹ Vgl. W I, 137 ff. Auf „Reize [...] gehn alle eigentlich organischen und vegetativen [also unbewußten] Veränderungen im thierischen Leibe vor.“ (W I, 137, Z. 29-31)

⁹⁰ Vgl. W I, 137, Z. 9. Dazu Schopenhauer: „Solche eigentlich sogenannte Ursachen wirken in allen Erscheinungen des Mechanismus, Chemismus, u.s.w., kurz, bei allen Veränderungen unorganischer Körper.“ (W I, 137, Z. 19-21)

Analogieargumentation gehörenden) Deutung des Dinges an sich des Leibes des Menschen als „Wille“ (im Sinne einer *denominatio a potiori*), das Ding an sich überhaupt als „Wille“ (ebenfalls im Sinne einer *denominatio a potiori*) bezeichnet, denn er verweist darauf, daß das Wesen des Menschen wie das der unorganischen Natur „Eines und das Selbe“ (W I, 141) sei und „hier wie dort den Namen *Wille* führen“ (W I, 141) müsse, also „das bezeichnet, was das Seyn an sich jedes Dinges in der Welt [...] ist“ (W I, 141). Letzteres wird noch deutlicher an der entsprechenden Stelle der Parallelargumentation in Vo. II, wo Schopenhauer davon spricht, daß das Wesen des Menschen wie das der unorganischen Natur „Eines und dasselbe“ (Vo. II, 126) sei und „hier wie dort den Namen *Wille* führen“ (Vo. II, 126) müsse bzw. „hier wie dort [...] nach der deutlichsten und uns allein unmittelbar bekannten seiner Erscheinungen, *Wille* [zu] nennen“ (Vo. II, 126) sei, so daß er das ‚bezeichne‘ (vgl. Vo. II, 126), „was das Seyn an sich jedes Dinges in der Welt“ (Vo. II, 126) sei.⁹¹

Schopenhauers *konkrete* Beschreibung der metaphysischen Deutung des Wesens der Welt im §en 23 von W I unterstreicht nicht nur, daß seine metaphysische Deutung der Welt auf der (noch nicht zu ihr gehörenden) Deutung des Dinges an sich des Leibes

⁹¹ Vor allem im Zusammenhang dieser Darstellung des dritten und letzten Schrittes seiner Deutung des Wesens der Welt macht Schopenhauer deutlich, daß es zu dieser Deutung auch der „Einbildungskraft“ (W I, 141, Z. 2 f.), d.h. des Sich-hinein-Versetzens (insbesondere in die unorganische Natur) bedarf. In der Parallelargumentation in Vo. II betont Schopenhauer noch stärker die Bedeutung des Sich-hinein-Versetzens (insbesondere in die unorganische Natur) für den sog. ‚Analogieschluß‘ (vgl. Vo. II, 125 ff.), doch darf dabei nicht übersehen werden, daß dieser einen *Vernunftschluß* darstellt und nur *sekundär bzw. begleitend* mit einem Sich-hinein-Versetzen (v.a. in die unorganische Natur) einhergeht. Letzteres betont mit Blick auf Schopenhauers Analogieargumentation in W I besonders R. Malter in seiner Studie *Schopenhauer / 1991* (vgl. v.a. S. 230 bzw. 231, Anm. 10); vgl. dazu ferner auch G. Sauter-Ackermann, *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994*, S. 38 f. In diesem Sinne ist z.B. H. Hasses Auffassung in seinem Buch *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913* zurückzuweisen, daß Schopenhauer seine Analogieargumentation nicht nur auf einen förmlichen Beweis stütze (was, wie bereits gesagt, ohnehin nicht richtig ist), sondern vielfach auch auf ein „intuitive[s] Verfahren“ (S. 206; vgl. auch S. 86 ff.). Zurückzuweisen ist z.B. auch J. Volkelts Auffassung in *Schopenhauer / 1923*, daß Schopenhauers Analogieschluß nicht nur auf der Reflexion, sondern zu einem erheblichen Teil auch auf der „[...] Intuition [beruht], die sich geradezu in die fremden Menschen und in die untermenschlichen Naturreiche versenkt und deren Wesenskern als Willen erfaßt“ (S. 161). Besonders energisch zu widersprechen ist der These H. Naegelsbachs in *Das Wesen der Vorstellung / 1927*, daß der ‚Analogieschluß‘ einen mystischen Einschlag habe (vgl. S. 139 f.) und letztlich als Ausdruck eines „universalen Weltgefühls“ (S. 145) begriffen werden müsse. Ferner ist auch W. Weimars Auffassung in *Schopenhauer / 1982* zurückzuweisen, daß der Analogieschluß „primär“ (S. 74) Resultat einer ‚intuitiven Erkenntnis‘ (vgl. S. 74) sei. Schließlich ist auch die von T. Bohinc in *Die Entfesselung des Intellekts / 1989* vertretene Auffassung zurückzuweisen, daß nach Schopenhauer „[i]n der unmittelbaren Erfahrung des Willens nicht nur der individuelle Wille“ (S. 111), sondern auch der „Universalwille“ (S. 111) erkannt werde (vgl. v.a. auch S. 146). Im

als „Wille“ basiert und die Interpretation des Dinges an sich überhaupt als „Wille“ intendiert, sondern auch, daß er den Anthropomorphismus bei seiner Deutung der Erscheinungen außerhalb des Menschen *bewußt* einsetzt.

**III. 1. 2. 4 Schopenhauers Bestimmung der „metaphysischen Eigenschaften“
des Willens als Wesen der Welt im §en 23 von W I**

Im §en 23 von W I findet sich auch eine – im Hinblick auf das Wesen des Leibes bereits dargestellte – Bestimmung der von Schopenhauer in seiner Parallelargumentation in Vo. II so bezeichneten „metaphysischen Eigenschaften“ (Vo. II, 104) des „Willens“, verstanden als Ding an sich bzw. Wesen des Leibes und des Seienden im Ganzen. Wie bereits dargelegt, bestehen die metaphysischen Eigenschaften’ des als „Willen“ bestimmten Dinges an sich des Leibes, insofern seiner Bestimmung als „Wille“ eine ‚Erweiterung des Begriffs’, d.h. eine Negation aller Bestimmungen, die ihm durch sein Vorgestelltwerden im Bewußtsein des Menschen eigen sind, zugrundeliegt, in der ‚Erkenntnislosigkeit’ und der ‚Grundlosigkeit’ sowie der ‚Freiheit von der aus dem ‚principio individuationis’ folgenden Vielheit’ bzw. der außerhalb der Möglichkeit der Vielheit liegenden ‚Einheit’ (vgl. W I, 134 ff.). Da Schopenhauer das Ding an sich der Welt im Ausgang des als „Wille“ gedeuteten Leibes des Menschen als „Wille“ interpretiert, kommen die zuvor angesprochenen drei „negativ[en]“ (Vo. II, 106), nur durch die Abstraktion der Vernunft gewonnenen Eigenschaften des als Ding an sich des Leibes verstandenen „Willens“ ebenso dem „Willen“ im Sinne des Dinges an sich der Welt zu (vgl. W I, 134 ff.). Bedenkt man, daß dem „Willen“ nur *negative*, auf dem Wege der Abstraktion gewonnene Eigenschaften zukommen, liegt es auf der Hand, daß er inhaltlich völlig unbestimmt ist; berücksichtigt man dabei insbesondere, daß ihm die Eigenschaft der ‚Freiheit von der Vielheit’ bzw. die ‚Einheit’ zukommt, erhellt, daß er in *allen* Erscheinungen trotz des phänomenalen Reichtums der Welt „das Selbe“

übrigen betont T. Bohinc im schroffen Gegensatz zu dieser Auffassung an anderen Stellen die Bedeutung der *Reflexion* für den sog. ‚Analogieschluß’ (vgl. v.a. S. 110 u. 116).

(W I, 150) ist und nur einen unterschiedlichen – von der blindwirkenden Naturkraft bis zum überlegten Handeln des Menschen stets zunehmenden – „Grad der Sichtbarkeit“ (W I, 150; vgl. W I, 131) bzw. der raumzeitlichen „Objektivität“ (W I, 150) aufweist.⁹² Während Nietzsche, wie schon aufgezeigt, die *numerische Singularität* des Willens im Sinne des Dinges an sich einer scharfen Kritik unterzieht, ist hier noch einmal darauf hinzuweisen, daß Schopenhauer diese im Rahmen der zweiten Stufe seiner Willensmetaphysik erheblich relativiert, indem er für diese die Ideen als qualitative Pluralität des Dinges an sich thematisiert.

**III. 1. 2. 5 Schopenhauers Einschätzung des Verhältnisses seiner
Metaphysik des Willens zu den zeitgenössischen
(Natur-)Wissenschaften im § 24 von W I**

In dem schon mehrmals erwähnten § 24 von W I zieht Schopenhauer ein vorläufiges *Résumé* seiner gesamten bisherigen Reflexion, indem er die von der Deutung des Wesens des Leibes ausgehende Deutung des Wesens des Seienden im ganzen als „Wille“ zusammen mit seiner im ersten Buch der *WWW* dargelegten Analyse der Vorstellung betrachtet. Dazu verweist Schopenhauer zunächst darauf, daß die – den Kulminationspunkt des Vorstellungstranzendentalismus ausmachenden – immanenten Welt-Erklärungen der Wissenschaften nichts über den „Inhalt“ (W I, 144; vgl. W I, 113) der gegebenen Welt, d.h. aus der Perspektive der Willensmetaphysik: über das Ding an sich des Leibes bzw. der Welt, ausmachen. Das trifft auf die Mathematik zu, aber auch auf die im § 17 von W I zunächst als Hoffnungsträger für das nach dem Was der gegebenen Welt fragenden Subjekt fungierende (die empirisch-anschauliche Seite der gegebenen Welt thematisierende) Ätiologie. Die Mathematik verzichtet von vornherein auf jede Erhellung der Washaftigkeit der gegebenen Welt, denn sie basiert auf den apriorischen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und gibt demnach nur darüber eine Auskunft, „[...] was

⁹² M. Köbler verweist im übrigen in seinem Buch *Empirische und christliche Ethik* darauf, daß die Annahme der *Einheit*, die Schopenhauer im Rahmen seiner Analogieargumentation wie selbstverständlich mit dem Wesen der Welt verbinde, einen von Schopenhauer nicht explizierten Reflexionsschritt voraussetze (vgl. v.a. S. 187).

an den Erscheinungen Größe, Lage, Zahl, kurz, räumliches und zeitliches Verhältniß ist“ (W I, 144); die Ätiologie erreicht das Wesen der gegebenen Welt bzw. das Ding an sich (für uns) nur *negativ*, insofern sie mit all ihren auf die empirisch-anschauliche Welt bezogenen, die Angabe der „[...] gesetzmäßigen Bedingungen, unter denen die Erscheinungen [...] in Zeit und Raum eintreten [...]“ (W I, 144) intendierenden Erklärungen in das Netz der formal-relationalen (Satz-vom-Grund-)Verfassung der gegebenen Welt verstrickt bleibt und dabei auf die sich ihrer Erklärung widersetzenen „Urkräfte“ (W I, 147) der Natur oder *qualitates occultae* stößt, auf ein „unauflösliches Residuum“ (W I, 147) der Erscheinung, das „nicht auf ihre Form zurückzuführen, also nicht nach dem Satz vom Grunde aus etwas Anderm zu erklären ist“ (W I, 147), anders gesagt: auf „[...] etwas Grundloses, wodurch sogleich die Erkenntniß [der Ätiologie] an Evidenz verliert und die vollkommene Durchsichtigkeit einbüßt“ (W I, 144). Hieran erhellt, daß der Vorstellungstranzendentalismus und an seiner Spitze die Ätiologie bloß zu solchen „[...] Erklärungen [führen], die zuletzt auf ein ebenso Unbekanntes, als das erste Problem war, zurückführen“ (W I, 149).⁹³ Will das nach dem Was der Welt fragende Subjekt nicht an diesem unbefriedigenden Tatbestand verzweifeln, muß es einen fundamentalen Perspektivenwechsel vollziehen, nämlich von dem Standpunkt des Vorstellungstranzendentalismus bzw. der Ätiologie zu dem „entgegengesetzten“ (W I, 149) der „Philosophie“ (W I, 149) oder Metaphysik wechseln. Aus der Perspektive der Philosophie oder Metaphysik, die, wie Schopenhauer betont, im Gegensatz zur Ätiologie „[...] nicht relative [d.h. am Leitfaden des Satzes vom Grunde zu gewinnende], sondern unbedingte Erkenntniß vom Wesen der Welt [...]“ (W I, 149) intendiere, wird das, was für den Vorstellungstranzendentalismus bzw. die Ätiologie nur ein „unergründliche[s] Etwas“ (W I, 148) ist bzw. sein kann, als (eo ipso) *transrelationaler* „Inhalt“ (W I, 147) bzw. als „Was der Erscheinung“ (W I, 145 u. 149) oder als Ding an sich, nämlich als „Wille“ entschlüsselt. Dazu Schopenhauer:

„Dieses der Ergründung [der Ätiologie] sich Entziehende aber ist eben [aus der Perspektive der Willensmetaphysik] das Ding an sich, ist dasjenige, was wesentlich nicht Vorstellung, nicht Objekt der Erkenntniß ist; sondern erst indem es in jene Form einging, erkennbar geworden ist. Die Form ist ihm ursprünglich fremd, und es [...] kann nie auf die bloße Form zurückgeführt, und, da, diese der Satz vom Grunde ist, also nicht vollständig *ergründet* werden.“ (W I, 144; vgl. W I, 145, Z. 19-28)

⁹³ Vgl. zur Sekundärliteratur v.a. meine Analyse der Auseinandersetzung Schopenhauers mit den Wissenschaften im Rahmen des Vorstellungstranzendentalismus.

III. 1. 3 Zusammenfassung:

**Die erste Stufe der Metaphysik des Willens
bzw. die Deutung des Wesens der Welt als Wille**

Der erste Schritt auf dem Weg zur Metaphysik besteht nach Schopenhauers Auffassung laut dem zentralen §en 18 von W I darin, daß sich das reflektierende Subjekt vergegenwärtigt, daß es sich faktisch gerade auch als ‚wollend‘ vorfindet. In diesem Zusammenhang ist zu betonen, daß der dem Subjekt faktisch (qua Selbstbewußtsein) gegebene ‚Wille‘ *nicht* das Ding an sich ist, sondern ein Objekt, das nur durch die Zeit bestimmt ist. (Vgl. Kap. III. 1. 1. 1) Der nächste Schritt besteht nach Schopenhauers Ausführungen im §en 18 von W I darin, daß sich das reflektierende Subjekt das Faktum vergegenwärtigt, daß es mit seinem Willen die Identität seines Leibes und seines Willens erfährt. Die Erfahrung der Identität von Leib und Wille ist ein unableitbares Faktum, das in abstracto übertragen ein Urteil darstellt, dem eine besondere Wahrheit, nämlich die ‚philosophische Wahrheit‘ (vgl. W I, 122), zukommt. (Vgl. III. 1. 1. 2) Die in abstracto übertragene Leib-Wille-Identitätserfahrung ist gemäß Schopenhauers Darlegungen im §en 18 von W I nichts anderes als die begrifflich-nachträgliche Fixierung des „Zusammenfallen[s]“ (W I, 121) des erkennenden Subjekts mit seinem Willen zum ‚Ich‘; dieses ‚Zusammenfallen‘ läßt sich als „Wunder kat’exochen“ (W I, 121) nur erläutern, jedoch nicht erklären. (Vgl. Kap. III. 1. 1. 3) Für Schopenhauer steht fest, daß das Subjekt des Erkennens mit der begrifflichen Fixierung der Leib-Wille-Identitätserfahrung den Übergang zur Metaphysik noch nicht *wirklich* vollzogen hat, sondern erst in dem Moment, wo es qua Vernunft seinen im Selbstbewußtsein gegebenen Willen als unmittelbar erscheinungshaften Ausdruck des Dinges an sich des Leibes interpretiert und es auf dieser Basis als „Wille“ deutet. Es liegt auf der Hand, daß diese Fundierung des Übergangs zur Metaphysik in der deutenden Vernunft Schopenhauers Grundauffassung von der strikten Nachgeordnetheit und Passivität der begrifflichen Erkenntnis der Vernunft widerspricht. (Vgl. Kap. III. 1. 1. 4)

Überschaut man die zuvor dargestellte Argumentation Schopenhauers im §en 18 von W I, läßt sich konstatieren, daß seine in diesem §en vollzogene Grundlegung der Metaphysik in vielen Punkten gegenüber der gesamten traditionellen Philosophie fundamental neu ist und auf Nietzsche vorverweist (Bruch mit der Grund-

Metaphysik, kompromißlose Streichung des theistischen Gottesbegriffes etc.). (Vgl. III. 1. 1. 1. 5)

Die im §en 18 von W I nur *implizit* angesprochene Rolle der Vernunft bei der Bestimmung des Wesens des Leibes legt Schopenhauer gerade auch im Rahmen der die §en 19, 21 bis 24 umfassenden Analogieargumentation *explizit* dar. *Besonders* hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang seine Darlegungen im §en 22 von W I. Hier macht Schopenhauers deutlich, daß der Übergang zum Ding an sich bzw. Wesen des Leibes nur dadurch vollzogen werden kann, daß die deutende Vernunft, ausgehend vom Willen als demjenigen objektiv-erscheinungshaft Gegebenen, das sich als Anzeige des Dinges an sich (des Leibes) auffassen läßt, dieses als „Wille“ (im Sinne einer „denominatio a potiori“ (W I, 132)) benennt. Im Zusammenhang seiner Erörterungen im §en 22 von W I verweist Schopenhauer auch darauf, daß die Deutung des Dinges an sich als „Wille“ mit einer eminenten „Erweiterung des Begriffs Wille“ (W I, 132) einhergehe, genauer gesagt, mit der Abstraktion von allen Bestimmungen des Willens bis auf seine allgemeinste Bestimmung, nämlich seine Bestimmung als „bloßer Wille“ (v.a. W I, 212) bzw. „blinder Drang“ (v.a. W I, 212) bestehe. Diese Abstraktion impliziert, wie Schopenhauer im §en 23 von W I herausstellt, die Negation aller Formen des Bewußtseins und bedeutet, daß der „Wille“ ‚erkenntnislos‘, ‚schlechthin grundlos‘ sowie aus der dem ‚principium individuationis‘ folgenden Vielheit frei, nämlich durch Einheit (im Sinne einer Einheit, die der Möglichkeit der Vielheit vorgeordnet ist) bestimmt sei. (Vgl. Kap. III. 1. 1. 2. 1)

Eine wichtige Ergänzung zum §en 18 von W I stellt das Kapitel 18 von W II dar, denn in diesem Kapitel akzentuiert Schopenhauer noch stärker als im §en 18 von W I, daß der Wille im Selbstbewußtsein „nur [...] [eine] *Erscheinung*“ (W II, 221) sei und macht deutlich, daß das Ding an sich (als Wesen des Leibes und der Welt) nur eine Hypothese der Vernunft darstelle und daß dieses hypothetisch durch die Vernunft näher als „Wille“ bezeichnet werden könne, insofern sich der im Selbstbewußtsein empirisch gegebene Wille als deutlichste Anzeige des Dinges an sich bestimmen lasse. (Vgl. Kap. III. 1. 1. 2. 2)

Schopenhauer verbindet seine Grundlegung der Metaphysik (d.h. seine Deutung des Willens als Wesen des Leibes) weder in den entsprechenden §en von W I noch in denen von G II mit seiner Charakterlehre, die er hier jeweils andeutend erwähnt. Erst im §en 20 von W I stellt er diese Verbindung her, ohne jedoch näher auf seine Charakterlehre einzugehen. Hierbei legt er dar, daß sich der empirische Charakter eines Menschen und die qua Selbstbewußtsein gegebene Tatsache, „*daß* ich

überhaupt will“ (W I, 127), mittels der Vernunft als Ausdruck dafür deuten lasse, daß sein im Selbstbewußtsein gegebener Wille, wenngleich durch Motive bestimmt, keineswegs auf diese reduzierbar sei. Diese mittels der Vernunft erschlossene Transrelationalität des qua Selbstbewußtsein gegebenen Willens läßt sich aus Schopenhauers Sicht als die Manifestation des als intelligiblen bzw. als Ding an sich aufzufassenden und als solchen „grundlosen“ (W I, 127) Willens begreifen. Im §en 20 von W I geht es Schopenhauer auch um den wichtigen, ebenfalls eine Vernunftreflexion darstellenden Aufweis, daß der Leib eines Menschen in seiner Totalität „Objektivität des Willens“ (W I, 129) oder, anders gesagt, Erscheinung des empirischen bzw. intelligiblen Charakters des Menschen sei. (Vgl. Kap. III. 1. 1. 3)

Abschließend ist der Blick auf Schopenhauers transzendente, nämlich auf ein angeblich gegebenes Ding an sich Bezug nehmende Argumentationen im Rahmen der Grundlegung seiner Metaphysik zu lenken. In diesem Zusammenhang ist vor allem auf den §en 22 von W I zu verweisen, denn hier stellt er an einer Stelle heraus, daß dem Einzelnen der Wille qua Selbstbewußtsein (eo ipso unter Ausschaltung aller Formen des Satzes vom Grunde) als Ding an sich gegeben sei (vgl. W I, 132 f.). Gleichwohl ist zu betonen, daß Schopenhauers transzendente Argumentationen für seine *Argumentation insgesamt keineswegs leitend* sind. (Vgl. Kap. III. 1. 1. 4)

Transzendente Argumentationen Schopenhauers finden sich auch in W II; zu denken ist hier insbesondere an seine, v.a. im Kapitel 19 von W II zu findende, eingeschränkt transzendente Auffassung, daß dem einzelnen sein Wille als durch die Objektform und die Zeit Bedingtes, aber dennoch als Ding an sich (für uns) gegeben sei. Dessenungeachtet ist zu bedenken, daß er seine begrenzt transzendente Auffassung im Kapitel 19 von W II an zentralen Stellen seiner *handschriftlichen Aufzeichnungen* einer kritischen Revision unterzieht. Letzteres unterstreicht die *Priorität* des transzendental-kritischen Ansatzes in seinem Denken. (Vgl. Kap. III. 1. 1. 4. 2)

Für Schopenhauer ist es völlig undenkbar, daß das reflektierende Subjekt dabei stehen bleibt, das Wesen seines Leibes als ‚Wille‘ zu deuten. Für Schopenhauer steht fest, daß das reflektierende Subjekt, ausgehend von der Bestimmung seines Leibes, als Vorstellung und Ding an sich fast schon automatisch zu der *weit* umfassenderen Annahme gelangt, daß *alle* Leiber bzw. *alle* Menschen, ja *alles* Seiende – analog zu seinem eigenen Leib – Vorstellung *und* Ding an sich sind. In diesem Zusammenhang ist zunächst zu betonen, daß Schopenhauer seinen sog. ‚Analogieschluß‘ als ‚*Annahme*‘ der deutenden Vernunft versteht, die er von einer jede Notwendigkeit implizierenden Schlußfolgerung *strikt* unterscheidet. Weiterhin hat zu gelten, daß

Schopenhauer im Zuge des sog. ‚Analogieschlusses‘ *den als Ding an sich bzw. Wesen des Leibes gedeuteten, so weit wie möglich von seinen Bestimmtheiten im menschlichen Bewußtsein losgelöst, als ‚blinden Drang‘ (vgl. W I, 212) bzw. ‚bloßen Willen‘ (vgl. W I, 212) verstandenen* „Willen“ als das sich in allen raumzeitlichen Entitäten Manifestierende deutet. Darüber hinaus ist vor allem festzuhalten, daß Schopenhauers Analogieargumentation keineswegs als naiver Rückfall in den Anthropomorphismus zu werten ist, sondern als *bewußt eingesetzter* Anthropomorphismus.

Nach dem zuvor Gesagten liegt es auf der Hand, daß sich Schopenhauers metaphysische Deutung des Menschen und Nietzsches metaphysische Deutung des Menschen *und* der Welt als ‚Wille zur Macht‘ auch angesichts der Tatsache nahe stehen, daß *beide* Deutungen in *bewußter* Überschreitung des menschlichen Horizontes *im Ausgang der Deutung des menschlichen Leibes das Seiende im Ganzen interpretieren*. Trotz dieser Nähe der Weltdeutungen Schopenhauers und des späten Nietzsche darf nicht übersehen werden, daß es für Nietzsche der ‚Leitfaden des Leibes‘ gerade verbietet, alles auf ein *einziges* Prinzip zurückzuführen. (Vgl. Kap. III. 1. 2. 1)

Die Rolle der Vernunft beim Übergang zum Ding an sich konkretisiert Schopenhauer insbesondere im zentralen §en 22 von W I. Hier macht er deutlich, daß sich der qua Selbstbewußtsein gegebene Wille als deutlichste Anzeige des (eine Vernunfthypothese darstellenden) Dinges an sich überhaupt (einschließlich des Leibes) deuten lasse und daß dieses unter der Voraussetzung der ‚Erweiterung des Begriffs‘ (vgl. W I, 132) ‚Wille‘, nämlich der Abstraktion von all seinen Bestimmungen bis auf seine allgemeinste, seine Bestimmung als „bloßer Wille“ (u.a. W I, 212) bzw. „blinder Drang“ (u.a. W I, 212), als „Wille“ im Sinne einer „denominatio a potiori“ (W I, 132) bezeichnet werden könne. In diesem Kontext ist zu betonen, daß es für Schopenhauer keineswegs einerlei ist, ob das Ding an sich überhaupt (einschließlich des Leibes) durch den Begriff ‚Wille‘ oder einen anderen Namen (wie z.B. Kraft) bezeichnet wird, denn für ihn steht fest, daß sich *nur* der empirisch gegebene Wille als dessen deutlichste erscheinungshafte Anzeige auffassen läßt. Diese Auffassung Schopenhauers verweist deutlich vor auf Nietzsches Bestreben, die bloß äußere physikalische Kraft durch einen in den Dingen präsenten bzw. *von innen* kommenden Impuls zu überwinden.

Die metaphysische Deutung des Wesens der Welt beschreibt Schopenhauer *konkret* vor allem im §en 23 von W I, in dem er die verschiedenen Reflexionsphasen seiner Weltdeutung expliziert. Die erste Phase seiner Weltdeutung besteht in der Deutung

der verschiedenen ‚Instinkte‘ und ‚Kunsttriebe der Tiere‘ (vgl. W I, 136) als ‚Wille‘ und die zweite in der Deutung des ohne Bewußtsein ablaufenden, nämlich durch ‚Reize‘ (vgl. W I, 137 ff.) ausgelösten Geschehens seines Leibes als ‚blinder Wille‘. Von der Deutung der unbewußten Vorgänge des Leibes kann nach Schopenhauer leicht der dritte Schritt zur Deutung des Wesens der Welt vollzogen werden, nämlich die Deutung der zum Menschen den größten Abstand einnehmenden Vorgänge der unbelebten, auf ‚Ursachen‘ (im engsten Sinne des Wortes) (vgl. W I, 137) erfolgenden Vorgänge als Manifestation des ‚blinden Willens‘. (Vgl. Kap. III. 1. 2. 3)

Im §en 23 von W I legt Schopenhauer auch die bereits dargestellten negativen Bestimmungen des „Willens“ im Sinne des Ding an sich bzw. Wesen des Leibes und des Seienden im Ganzen dar, nämlich seine ‚Erkenntnislosigkeit‘, ‚Grundlosigkeit‘ und ‚Freiheit von der aus dem ‚principio individuationis‘ folgenden Vielheit bzw. Verschiedenheit‘ bzw. ‚Einheit‘ (vgl. W I, 134 ff.). Bedenkt man, daß dem „Willen“ nur *negative*, d.h. auf dem Wege der Abstraktion gewonnene Eigenschaften zukommen, liegt es auf der Hand, daß er inhaltlich völlig unbestimmt ist; beachtet man dabei insbesondere, daß ihm die Eigenschaft der ‚Freiheit von der Vielheit‘ bzw. die ‚Einheit‘ zukommt, erhellt, daß er in *allen* Erscheinungen trotz des phänomenalen Reichtums der Welt „das Selbe“ (W I, 150) ist und nur einen unterschiedlichen – von der blindwirkenden Naturkraft bis zum überlegten Handeln des Menschen stets zunehmenden – „Grad der Sichtbarkeit“ (W I, 150; vgl. W I, 131) bzw. der raumzeitlichen „Objektivität“ (W I, 150) aufweist. (Vgl. Kap. III. 1. 2. 4)

Im §en 24 von W I zieht Schopenhauer ein vorläufiges Résumé seiner gesamten bisherigen Reflexion, indem er die von der Deutung des Wesens des Leibes ausgehende Deutung des Wesens des Seienden im ganzen als „Wille“ zusammen mit seiner im ersten Buch der *WWV* dargelegten Analyse der Vorstellung betrachtet. Dazu verweist Schopenhauer zunächst darauf, daß die – den Kulminationspunkt des Vorstellungstranzendentalismus ausmachenden – immanenten Welt-Erklärungen der Wissenschaften nichts über den „Inhalt“ (W I, 144; vgl. W I, 113) der gegebenen Welt ausmachen. Das trifft auf die Mathematik zu, aber auch auf die Ätiologie. Verzichtet erstere von vornherein auf jede Erhellung der Washaftigkeit der gegebenen Welt, erreicht die Ätiologie das Wesen nur *negativ*, insofern sie auf die „Urkräfte“ (W I, 147) der Natur oder *qualitates occultae* stößt. Letzteres bedeutet, daß das reflektierende Subjekt, wenn es eine Antwort auf die Was-Frage erhalten möchte, vom Standpunkt des Vorstellungstranzendentalismus bzw. der Ätiologie zu dem diesem „entgegengesetzten“ (W I, 149) der „Philosophie“ (W I, 149) oder Metaphysik wechseln muß. (Vgl. Kap. III. 1. 2. 5)

III. 2 Die zweite Stufe der Metaphysik des Willens:

Die Ideenlehre in den §en 25 bis 29 von W I

III. 2. 1 Einleitung

Das Ergebnis der ersten Stufe der Willensmetaphysik besteht darin, daß der „Wille“ als das Wesen (Ding an sich) der Welt inhaltlich völlig unbestimmt ist, insofern ihm nur *negative*, nämlich auf dem Wege der Abstraktion gewonnene Eigenschaften zukommen (‚Erkenntnislosigkeit‘, ‚Grundlosigkeit‘ sowie ‚Freiheit von der aus dem ‚principio individuationis‘ folgenden Vielheit‘ bzw. ‚Einheit‘). Dabei folgt aus der Tatsache, daß dem „Willen“ gerade auch die Eigenschaft der ‚Freiheit von der Vielheit‘ bzw. die ‚Einheit‘ zukommt, daß er in *allen* Erscheinungen trotz des phänomenalen Reichtums der Welt „das Selbe“ (W I, 150) ist und nur einen unterschiedlichen – von der blindwirkenden Naturkraft bis zum überlegten Handeln des Menschen stets zunehmenden – „Grad der Sichtbarkeit“ (W I, 150; vgl. W I, 131) bzw. der raumzeitlichen „Objektivität“ (W I, 150) aufweist.

Für Schopenhauer kann die inhaltliche Unbestimmtheit und die mit ihr verbundene Singularität des Welt-Wesens auf der ersten Stufe der Willensmetaphysik nicht das letzte Wort der Willensmetaphysik als solcher sein, und genau das ist der Hauptgrund, warum Schopenhauer im *ausdrücklichen Vorgriff* (vgl. W I, 154) auf die Ästhetik bzw. des dritten Buches der *WWV* eine zweite Stufe der Metaphysik des Willens einführt, deren Gegenstand die zwischen dem raumzeitlichen Seienden und dem „Willen“ stehenden ‚Ideen‘ ausmachen. Diese zweite Stufe umfaßt die §en 25 bis 29 von W I.⁹⁴

⁹⁴ Schopenhauers Ideenlehre bzw. Annahme einer Sphäre der Ideen ‚zwischen‘ der raumzeitlichen Wirklichkeit und dem Ding an sich stieß und stößt in der Schopenhauer-Rezeption relativ häufig auf Kritik bzw. Unverständnis. So schreibt z. B. G. Simmel in seinem einflußreichen Buch *Schopenhauer – Nietzsche / 1923*: „Die Ideen bilden [...] ein gewisses Mittleres zwischen dem transzendenten Willen und den empirischen Gegenständen, ein drittes Reich, dessen Realitätsgrund Schopenhauer undeutlich lässt – wie überhaupt erkenntnistheoretische Klarheit nicht seine Stärke ist.“ (S. 114) F. Decher bezieht sich in seiner Arbeit *Schopenhauer – Nietzsche / 1984* auf diese Äußerung Simmels und kommt zu dem Schluß, daß die Idee „[...] ein seltsames Zwischengebilde mit undurchsichtigem ontologischem Status zwischen der Welt der Erscheinungen und dem Willen als dem Ding an sich [...]“ (S. 35) darstelle. Kritik findet sich auch bei P. Welsen in seiner Arbeit

III. 2. 2 Schopenhauers Bestimmung der Ideen als ‚adäquate Objektitäten des Dinges an sich‘

Zwar führt Schopenhauer die ‚Ideen‘ im § 25 von W I ein, doch stellt er hier ohne Erläuterung fest, daß diese aus seiner Sicht ‚adäquate Objektitäten des Willens‘ (vgl. W I, 154) seien, die mit „Plato’s Ideen“ (W I, 154)⁹⁵ als den „ewigen Formen“ (W I,

Schopenhauer / 1995 (vgl. v.a. S. 288) und vielen anderen Interpreten. In besonders starker Weise findet sich diese in E. Zimmermanns Arbeit *Analogieschluß / 1970* und in B. Magees Monographie *The Philosophy of Schopenhauer / 1983*; ersterer fordert nichts Geringeres als den „Verzicht auf die Ideenlehre“ (S. 41), und letzterer schlägt vor, durch einen ‚careful shave with Occam’s razor‘ die Ideenlehre aus Schopenhauers System herauszutrennen (vgl. S. 239 ff.). –

Es stimmt zwar, daß mit Schopenhauers Ideenlehre eine Reihe von Schwierigkeiten verbunden sind, doch stellt sie m. E. eines der interessantesten und wichtigsten ‚Lehrstücke‘ der Philosophie Schopenhauers im allgemeinen und der Metaphysik Schopenhauers im speziellen dar. Die große Bedeutung der Ideenlehre für die Philosophie Schopenhauers insgesamt betont besonders Y. Kamata in *Der junge Schopenhauer / 1988* (vgl. v.a. S. 248 f.) und im Anschluß an ihn auch K. W. Wilhelm in *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung / 1994* (vgl. insbes. S. 89 f.); Y. Kamata stellt fest: „Die Platonische Idee macht [...] den Angelpunkt der Welt als Wille und Vorstellung aus.“ (S. 248 f.) Die große Bedeutung der Ideenlehre speziell für die Willensmetaphysik Schopenhauers macht G. Mollowitz in seinem Aufsatz *Die Assimilation der platonisch-augustinischen Ideenlehre durch Schopenhauer / 1985* deutlich; er spricht von der „fundamentale[n] Bedeutung“ der Ideenlehre „in der Willensmetaphysik“ (S. 142). –

Wichtige grundlegende Beiträge zur Ideenlehre Schopenhauers stellen R. Malters Arbeiten, v.a. seine Studie *Schopenhauer / 1991* dar, weiterhin M. Koblers Studien (vgl. u.a. *Hegel und Schopenhauer / 1990*, *Empirische und christliche Ethik / 1999* und *Besonnenheit in der Ästhetik / 2002*) und ferner B. Neymeyrs Studie *Ästhetische Autonomie / 1996*, die in einer Reihe von Punkten auf R. Malters „verdienstvolle Abhandlung“ (S. 59, Anm. 67) *Schopenhauer / 1991* Bezug nimmt.

⁹⁵ Vgl. zum Platonbezug besonders auch Vo. III 42 f., wo Schopenhauer die für ihn wichtigen Stellen bei Platon angibt. –

Vgl. zum Verhältnis der Philosophie Schopenhauers zu derjenigen Platons insb. die Aufsätze von H. G. Ingenkamp, *Schopenhauer und die Antike / 1984*, v.a. S. 185 ff., *Gestalt als Gestaltung / 1985* und v.a. *Platonismus / 1991*. In dem zuletzt genannten Aufsatz macht H. G. Ingenkamp zum einen deutlich, daß Schopenhauers Platonverständnis „der populären Tradition“ (S. 45) des Platonverständnisses verhaftet sei, und zum anderen, daß sich dieses Verhaftetsein Schopenhauers „[...] nicht nur im Großen“ (S. 45) zeige, „d.h. in seiner vom platonischen Standpunkt aus naiven Uminterpretation der Ideenlehre in seiner Ästhetik, sondern auch an der Art, wie platonistisches Denken [...] in seiner Erkenntnistheorie und [...] Metaphysik“ (S. 46 f.) erscheine. –

Vgl. zu der Frage, ob Schopenhauer mit seiner Auffassung von Ideen das trifft, was Platon unter Ideen versteht, neben den zuvor genannten Arbeiten von H. G. Ingenkamp v.a. W. Korfmachers Buch *Ideen und Ideenerkenntnis / 1992*, insb. Kap. 4 (*Der philosophiehistorische Hintergrund von Schopenhauers Ideenlehre*), Abschnitt 1 (*Zur Legitimität von Schopenhauers Berufung auf den Ideenbegriff Platons*), S. 103 – 119; vgl. weiterhin u.a. G. Mollowitz’ Aufsatz *Ideenlehre / 1985*, Y. Kamatas Studie *Der junge Schopenhauer / 1988* sowie seinen Aufsatz *Platonische Idee / 1989* und B. Neymeyrs Arbeit *Ästhetische Autonomie / 1996*, S. 252-263.

154) oder „Musterbilder[n]“ (W I, 154) der raumzeitlichen Entitäten zusammenfielen.⁹⁶ Die hier fehlende Erläuterung liefert Schopenhauer v.a. in den am Anfang des dritten Buches des ersten Bandes von W I stehenden §en seiner Ästhetik nach, weshalb im folgenden auf Schopenhauers Darlegungen in diesen §en vorzugreifen ist.

Im §en 31 von W I macht Schopenhauer deutlich, daß die dem erkennenden Subjekt im Zuge einer (an späterer Stelle zu erörternden) ‚reinen‘, d.h. *außergewöhnlichen*, *von den Fesseln des Satzes vom Grunde befreiten* Erkenntnis zugänglichen Ideen von sämtlichen „untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen“ (W I, 206), unberührt seien und *nur* durch „die erste und allgemeinste Form [...], [nämlich] die der Vorstellung überhaupt, des Objektseyns für ein Subjekt“ (W I, 206) bedingt seien. Weiterhin macht Schopenhauer deutlich, daß die Ideen das in der Subjekt-Objekt-Korrelation gegebene *Ding an sich* darstellen, also „selbst das [...] Ding an sich [sind], nur unter der Form der Vorstellung“ (W I, 206). Insofern die Ideen „selbst das [...] Ding an sich [sind], nur unter der Form der Vorstellung“ (W I, 206), und dergestalt allen Formen des Satzes vom Grunde vorgeordnet sind, bezeichnet Schopenhauer sie als die „unmittelbare und daher adäquate Objektität des Dinges an sich“ (W I, 205; vgl. u.a. 206).⁹⁷ Diese Auffassung findet sich bereits in einer Reihe früher handschriftlicher Manuskripte zur Ideenlehre; besonders deutlich kommt sie im handschriftlichen Manuskript HN I, [442] / 1815, S. 291 zum Ausdruck. Hier heißt es:

„Der *Wille* ist Kants *Ding an sich*: und die Platonische *Idee* ist die völlig adäquate und erschöpfende Erkenntniß des Dings an sich, ist der [als Ding an sich verstandene] Wille als Objekt.“ (HN I, 291)

Schopenhauers Auffassung, daß die Ideen als ‚adäquate Objektitäten des Dinges an sich‘ „selbst das ganze [von *aller* Vorstellungshaftigkeit grundverschiedene] Ding an sich, seien nur unter der Form der Vorstellung“ (W I, 206), ist allerdings äußerst

⁹⁶ Vgl. zum Verhältnis zwischen Kants ästhetischer Idee und der Platonischen Idee bei Schopenhauer B. Dörflingers Aufsatz *Zur Erkenntnisbedeutung des Ästhetischen / 1990*.

⁹⁷ Auf diesem Hintergrund liegt es auf der Hand, daß E. v. Mayers Auffassung in seinem Buch *Schopenhauers Ästhetik / 1897 (1980)* nicht haltbar ist, daß die Erkenntnis der Ideen *nur* „[...] ein intensivers, deutlicheres [...]“ (S. 48) Erkennen der Welt darstelle, nämlich ein solches, das „[...] auch ohne sie, auch durch den Satz vom Grunde erfaßt werden [...]“ (S. 48) könne. Festzuhalten ist vielmehr, daß zwischen der Erkenntnis am Leitfaden des Satzes vom Grunde und der Ideenerkenntnis ein *qualitativer* Unterschied besteht.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

problematisch. Denn sie ist nicht nur *aporetisch*⁹⁸, sondern *sprengt auch eindeutig den transzendentalistischen Rahmen*, wenngleich sie ansatzweise transzendentalistisch ist bzw. impliziert, daß die Ideen das *unter der Form der Vorstellung* gegebene Ding an sich sind.⁹⁹

Daß die Ideenlehre entschieden den transzendentalistischen Rahmen sprengt, wird besonders von Nietzsche hervorgehoben. Zwar knüpft er in seinem Frühwerk, v.a. soweit er es selbst veröffentlicht hat, an Schopenhauers Ideen-Konzeption an, doch verwirft er spätestens seit seiner sog. ‚kritischen Wende‘ mit *Menschliches, Allzumenschliches* diese Konzeption bzw. den von Schopenhauer der Ideenerkenntnis zuerkannten Zugang zum *Ding an sich* nachdrücklich. In diesem Sinne heißt es im Aphorismus 164 (*Gefahr und Gewinn im Cultus des Genies*), daß Schopenhauer mit seiner Ideenlehre dem erkennenden Subjekt

„[...] wohl einen unmittelbaren Blick in das Wesen der Welt, gleichsam durch ein Loch im Mantel der Erscheinung, zu[schreibt] und glaubt, dass [...] [es] ohne die Mühsal und Strenge der Wissenschaft, vermöge dieses Seherblickes, etwas Endgültiges und Entscheidendes über Mensch und Welt mitteilen [könnte] [...].“ (MA 164 / KGW IV / 2, S. 156)

Man muß mit Nietzsche *entgegen* der Auffassung Schopenhauers konstatieren, daß die Ideen *nicht* das dem (auf außergewöhnliche Weise) erkennenden Subjekt unter der Form der Vorstellung *gegebene Ding an sich* sein können. Es ist gegenüber

⁹⁸ Dieser Punkt wird gerade von Y. Kamata in seiner, der Ideenlehre besondere Aufmerksamkeit widmenden Studie *Der junge Schopenhauer / 1988* nicht beachtet (vgl. v.a. S. 224 – 250).

⁹⁹ Aus diesem Grund halte ich R. Malter's Kennzeichnung der Ideenlehre in *Schopenhauer / 1991* als „Transzendentalismus des angeschauten Wesens“ (S. 297 ff.) für unpassend, da diese ihren transzendenten, d.h. ihren Bezug auf das Ding an sich, abblendet. Daß R. Malter diese Bezeichnung wählt, bedeutet gleichwohl *nicht*, daß er verkennen würde, daß die Ideen bei Schopenhauer das (unter der Form der Vorstellung) stehende *Ding an sich (Wesen)* sind. – Noch problematischer ist die von K. W. Wilhelm in seiner Studie *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung / 1994* vertretene Auffassung, daß Schopenhauer die Ideenerkenntnis innerhalb der Grenzen des Kritizismus bzw. Transzendentalismus ansiedele (vgl. S. 94 f.), indem er „[...] seinen Ideenbegriff innerhalb des Rahmens der Vorstellung [...]“ (S. 90) festmache bzw. die Ideen als ‚vollkommene *Erscheinung*‘ (vgl. S. 90, Anm. 8) bestimme, denn sie ignoriert den nach Schopenhauer zu konstatierenden Status der Ideen als in der Objektform gegebenes *Ding an sich*. –

Im Gegensatz zu R. Malter und K. W. Wilhelm und anderen betont M. Kofler in seinen Arbeiten den *spekulativen* Charakter der Ästhetik Schopenhauers; vgl. dazu: u.a. *Hegel und Schopenhauer / 1990*, u.a. S. 116 ff., bes. S. 162 f., *Empirische und christliche Ethik / 1999*, u.a. S. 190 f. und besonders seinen Aufsatz *Besonnenheit in der Ästhetik / 2002*. In diesem Zusammenhang muß die (von M. Kofler nicht Abrede gestellte) Tatsache berücksichtigt werden, daß Schopenhauer auch das Ding an sich in Gestalt der Idee *nicht* als Grund der

Schopenhauers Intention offenkundig, daß dem erkennenden Subjekt die Ideen, wenn überhaupt, *nur* als dem Satz vom Grund vorgeordnete *Erscheinungen*, jedoch nicht als Ding an sich gegeben sein können. Als *Ding an sich* können die Ideen erst durch die die gegebenen Ideen *als Ding an sich, d.h. als Wesen der Welt deutende Vernunft* gelten. In diesem Sinne ist festzuhalten, daß Schopenhauers fundamentale Bestimmung der Ideen, nämlich ihre Charakterisierung als ‚adäquate Objektitäten des Dinges an sich‘ bzw. als das ‚in der Objektform gegebene Ding an sich‘ – gegen seine ausdrückliche Auffassung – auf der *deutenden Vernunft* basiert.

Schopenhauers Bestimmung der Ideen als in der Subjekt-Objekt-Korrelation gegebenes Ding an sich ist aber auch insofern sehr problematisch, als sie seiner u.a. im oben bereits zitierten, im § 16 von G II (*Die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund*) zu findenden wichtigen Feststellung eklatant widerspricht, daß alles, was als Objekt für das erkennende Subjekt gegeben sei, zugleich in einer durch den Satz vom Grund bestimmten „*Verbindung*“ (G II, 27) stehe, so daß „*nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann*“ (G II, 27). Schopenhauer weicht in seiner Ideenlehre ohne Begründung von seiner im letzten Satz wiedergegebenen Auffassung ab.¹⁰⁰

III. 2. 3 Exkurs zur Ästhetik im dritten Buch von W I

III. 2. 3. 1 Die ‚ästhetische Kontemplation‘

Die Ideenerkenntnis, d.h. die ‚ästhetische Kontemplation‘ (vgl. u.a. W I, 210), thematisiert Schopenhauer erst im dritten Buch seines Hauptwerkes. Da Schopenhauers Ausführungen zur ästhetischen Kontemplation für ein adäquates Verständnis seiner Ideenlehre im zweiten Buch der *WWV* von zentraler Bedeutung sind, sollen sie im folgenden dargestellt und analysiert werden.

Erscheinung auffaßt. Letzteres akzentuiert Y. Kamata in seiner Studie *Der junge Schopenhauer / 1988* (vgl. u.a. S. 239 f.).

¹⁰⁰ Diesen Punkt stellt bereits M. Koßler in *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 123 und in *Empirische und christliche Ethik / 1999*, S. 78 heraus.

Ausgangspunkt für Schopenhauers Bestimmung der Ideenerkenntnis im dritten Buch von W I ist die von ihm im §en 32 herausgestellte Tatsache, daß die faktisch gegebene Weise des Erkennens die Erkenntnis am Leitfaden des Satzes vom Grunde ist, also diejenige Erkenntnis, die durch die Formen des Satzes vom Grunde „getrübt“ (W I, 206) ist. Wie Schopenhauer im §en 33 mit Rückverweis auf den (später noch ausführlich zu analysierenden, zum zweiten Buch von W I gehörenden) §en 27 von W I darlegt, sei diese ‚Trübung‘ der faktisch gegebenen Weise der Erkenntnis durch den Satz vom Grund Ausdruck der Tatsache, daß sie dem Willen, wie Schopenhauer sagt, „durchaus dienstbar“ (W I, 208) sei, mithin ein „Mittel“ (W I, 208) darstelle, mit dem er auf der Ebene des tierischen und menschlichen Seins seine Zwecke (nämlich die Sicherung der individuellen Existenz, Nahrungserwerb, Fortpflanzung etc.) verfolge. Diese metaphysisch-genetische Abhängigkeit des Erkennens vom Willen zeige sich besonders deutlich daran, daß diese bei den Tieren „gar nie“ (W I, 209) aufgehoben werden könne. Diese in der Bindung des Erkennens an den Satz vom Grund zum Ausdruck kommende gänzliche Abhängigkeit des Intellekts vom Willen gelte „in der Regel“ (W I, 209) für den Menschen. Gleichwohl ist sich Schopenhauer sicher, daß es dem Menschen im Gegensatz zum Tier in ‚Ausnahmefällen‘ (vgl. W I, 209) möglich ist, diese in der Bindung des Erkennens an den Satz vom Grund zum Ausdruck kommende Abhängigkeit des Intellekts vom Willen zu überwinden.¹⁰¹ Auch wenn Schopenhauer davon ausgeht, daß diese Überwindung dem Menschen nur in ‚Ausnahmefällen‘ möglich ist, so ist doch seine Annahme der Möglichkeit dieser Aufhebung mit Schwierigkeiten behaftet, denn es fragt sich, wie diese Möglichkeit gegeben sein kann, angesichts seiner Grundauffassung, daß der *Wille* das *autonome*, d.h. von den Formen des Satzes vom Grunde unberührte bzw. *spontane* Moment *des* Menschen ausmacht, während sein Intellekt für Schopenhauer passiv bzw. von seinem Willen oder seinem Leib *metaphysisch-genetisch* gesehen abhängig ist.¹⁰² Schopenhauer sieht dieses Problem auch, doch setzt er mit Blick auf das

¹⁰¹ Besonders R. Malter betont in *Schopenhauer / 1991*, daß Schopenhauer die Überwindung der Abhängigkeit des Intellekts vom Willen als „Ausnahme-Akt“ (S. 301) konzipiere, also auf einem Vorgang beruhe, „[...] der einem Individuum *zufällt*.“ (S. 302) – Auf weitere Literatur zur Ideenerkenntnis bei Schopenhauer wird im folgenden nach und nach eingegangen.

¹⁰² Diese Schwierigkeit stellt *besonders* eindringlich B. Neymeyr in ihrer Studie *Ästhetische Autonomie / 1996* heraus. Sie sieht sich zu folgender Frage veranlaßt: „Kann unter der Prämisse so grundlegender Heteronomie des Intellekts [wie sie Schopenhauer annimmt] dessen Fähigkeit zur Befreiung vom Willensdienst überhaupt plausibel erscheinen? – [...] [Es]

faktisch gegebene Phänomen der Kontemplation voraus, daß sie, wenn auch nur als „Ausnahme“ (W I, 209), möglich ist.¹⁰³

Schopenhauer führt eingangs des § 34 von W I die Ideenerkenntnis ein. Diese Einführung gilt es im folgenden eingehend vor allem im Hinblick auf die aufgewiesene Schwierigkeit zu analysieren. Vorab ist festzuhalten, daß Schopenhauer im Rahmen seiner Einführung folgerichtig zunächst auf das *erkennende Subjekt* zu sprechen kommt, insofern er entsprechend seiner *idealistischen* Grundansicht davon ausgeht, daß nicht die Ideen das Subjekt dazu bewegten, sich von seinem Leib bzw. seinem Willen zu lösen, sondern umgekehrt, daß sich das Subjekt aus eigener Kraft von seinem Leib oder seinem Willen befreie und im Zuge dieser *Selbstbefreiung* die mit ihm korrelierenden Ideen enthülle, jedoch *nicht* hervorbringe.¹⁰⁴ Auf diesem

liegt der Eindruck nahe, diese Frage sei grundsätzlich negativ zu beantworten. Zu tiefreichend erscheint die ontologische Differenz zwischen Willen und Intellekt, zu gravierend wirken die durch sie bedingten funktionalen Unterschiede, als daß in Schopenhauers Konzeption tatsächlich Aussicht auf eine fundierte Autonomie des ästhetischen Intellekts bestünde [...].“ (S. 115; vgl. auch S. 116 ff. und ferner § 12 ihrer Untersuchung, S. 177-212) Die hier von B. Neymeyr angesprochene Schwierigkeit betont auch R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, S. 301 f., v.a. S. 302. Beachtung findet sie u.a. gleichfalls in W. Weimer Studie *Schopenhauer / 1982* (vgl. S. 84 f.) und in G. Sauter-Ackermanns Arbeit *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994*, S. 88 f. –

Für Nietzsche steht im übrigen fest, daß Schopenhauers Auffassung von der in Ausnahmefällen möglichen Freiheit des Willens ganz und gar abwegig ist – in diesem Sinne findet sich im Nachlaß des Jahres 1880 folgende, plausible Feststellung: „Der Intellekt ist das Werkzeug unserer Triebe und nichts mehr, er wird *nie frei*.“ (N Herbst 1880, 6 [130], KGW V / 1, S. 559) Der Intellekt „schärft sich“ aus Nietzsches Sicht im Kampf der verschiedenen Triebe, und verfeinert die Thätigkeit jedes einzelnen Triebes dadurch“ (ebd.). Letzteres ist gerade auch dann noch zu konstatieren, wenn mittels des Intellekts der Versuch unternommen wird, gegen das Getäuschtwerden seitens der Triebe und gegen das Täuschende der Trieb- und Wunschbefriedigung anzugehen. Denn für Nietzsche ist das, was nicht „düpiert“ werden will, seinerseits ein Trieb, nämlich ein Wille zur Übermächtigung bzw. ein Wille zur Macht (vgl. ebd.). Für Nietzsche ist alle ‚Realität‘ letztlich eine Form des ‚Willen zur Macht‘.

¹⁰³ B. Neymeyr bemerkt zu recht in ihrer zuvor schon genannten Studie *Ästhetische Autonomie / 1996*, anknüpfend an ihre zuvor dargelegten Ausführungen, daß die von Schopenhauer vielfach wiederholte Charakterisierung der Kontemplation als *Ausnahme*-Akt „[...] nichts an der prekären Ausgangslage [...]“ (S. 116) ändere.

¹⁰⁴ Vgl. dazu die folgende pointierte Feststellung R. Malters in *Schopenhauer / 1991*, S. 307: „Nicht die Idee nötigt sich dem Subjekt auf und bringt es zur Reinheit seiner Existenz als bloßes (willensreines) Subjekt, sondern umgekehrt: die Initiative zur Ideenerkenntnis geht vom Erkenntnispol aus, und so erweist sich auch hier, bei der Konzeption der ästhetischen Kontemplation, Schopenhauers These vom Primat der idealistischen Weltansicht am Werk [...]“ (S. 307) Auf diese Position R. Malters nimmt B. Neymeyr in ihrer Studie *Ästhetische Autonomie / 1996* (vgl. S. 59, Anm. 67; vgl. ferner S. 253, Anm. 265) Bezug und weist sie zurück unter dem Hinweis, daß nach Schopenhauer den Objekten (zumindest unter Umständen) ein ästhetisches Potential eigen sei, das die objektiv-willenslose Betrachtung ‚geradezu erzwingt‘ (vgl. S. 59; vgl. ferner S. 259, Anm. 265). Diese Position B. Neymeyrs scheint mir allerdings angesichts der (für R. Malter allein relevanten) Textlage in W I nicht plausibel zu sein.

Hintergrund macht Schopenhauer deutlich, daß sich das erkennende Subjekt, wenn es den „nur als Ausnahme zu betrachtende[n] Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee“ (W I, 209) vollziehe, *von seinem Leib als seiner raumzeitlichen Individualität bzw. seinem Willen befreit* sei, also nur noch als „reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß“ (W I, 209) existiere, das die Ideen zum Gegenstand habe. In diesem Sinne läßt sich der zuvor angesprochene ‚Übergang von der gemeinen Erkenntnis zur Ideenerkenntnis‘ als eine ‚Veränderung‘ (W I, 207) ‚im Subjekt‘ (W I, 207) beschreiben, „[...] welche jenem großen Wechsel der ganzen Art des [mit ihm korrelierenden] Objekts entsprechend und analog ist, und vermöge welcher das Subjekt, sofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist.“ (W I, 207)

Weiterhin stellt Schopenhauer zu Beginn des §en 34 von W I heraus, daß der ‚Übergang von der gemeinen Erkenntnis zur Ideenerkenntnis‘ bzw. die ‚Veränderung im Subjekt‘, nämlich dessen Loslösung vom Leib bzw. Willen, „plötzlich“ (W I, 209) oder, wie er an späterer Stelle des §en 34 sagt, „mit Einem Schlage“ (W I, 211) geschehe. Damit will Schopenhauer zum Ausdruck bringen, daß dieser ‚Übergang‘ bzw. diese ‚Veränderung im Subjekt‘ ein *zufälliges* Ereignis darstelle, das weder aus dem Willen noch aus dem Erkennen erklärt werden könne, also *schlechthin unableitbar* sei. Daß dieser ‚Übergang‘ nicht aus dem Willen ableitbar ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß die Ideenerkenntnis eine gleichwohl nur zeitweilige Überwindung der beiden das Leiden verursachenden Prinzipien impliziert, nämlich die temporäre Erlösung des Menschen vom Gebundensein an seinen (seine raumzeitliche Individualität ausmachenden) Leib bzw. seinen *Willen* und von der Erkenntnis am Leitfaden des Satzes vom Grunde.¹⁰⁵ Denn wäre die mit der

¹⁰⁵ Vgl. zur Ästhetik als erste Stufe der Soteriologie v.a. R. Malters Darlegungen in *Schopenhauer / 1991*, S. 311 – 317. Vgl. außerdem G. Sauter-Ackermann, *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994*, Kapitel 2 (vgl. S. 109-171) und 3 (172-234). –

Wie aus einem Manuskript aus dem Frühjahr 1888 hervorgeht, ist Schopenhauers Auffassung der „[...] Kunst als Brücke zur Verneinung des Lebens [...]“ (N Frühjahr 1888, 14 [119], KGW VIII / 3, S. 90) nichts anderes als „das skandalöse Mißverständnis *Schopenhauers*“ (ebd.), insofern der Zustand „des ausgehängten Willens“ (ebd.) geradezu ein ‚unkünstlerischer Zustand‘ (vgl. ebd.) sei. Für Nietzsche steht fest, daß die Kunst „[...] die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans des Lebens“ (N Mai-Juni 1888, 17 [3], KGW VIII / 3, S. 319 und N November 1887-März 1888, 11 [415], KGW VIII / 2, S. 436) ausmacht, nämlich Ausdruck des ‚Willens zur Macht‘ ist – in diesem Sinne stellt er im Nachlaß aus dem Frühjahr 1888 fest: „die ‚Verschönerung‘ ist eine Folge der *erhöhten Kraft / Verschönerung* als nothwendige Folge der Kraft-Erhöhung / Verschönerung als Ausdruck eines *siegreichen Willens*, einer gesteigerten Coordination, einer Harmonisirung

Ideenerkenntnis einhergehende (vorläufige) Erlösung vom Willen (und dem Satz vom Grund) an den Willen gebunden, wäre sie von ihm abhängig, wäre also gar keine Erlösung von diesem.¹⁰⁶ Und daß der ‚Übergang von der gemeinen Erkenntnis zur Ideenerkenntnis‘ bzw. die ‚Veränderung im Subjekt‘ de facto nicht aus dem Subjekt des Erkennens erklärbar ist, auch wenn es diesen Übergang bzw. diese Veränderung vollzieht, liegt ebenfalls auf der Hand, wenn man bedenkt, daß *allein* mit dem Willen Spontaneität bzw. Handlungsfähigkeit verbunden sind. Daß sich der ‚Übergang von der gemeinen Erkenntnis zur Ideenerkenntnis‘ bzw. die ‚Veränderung im Subjekt‘ weder aus dem Willen noch aus dem Erkennen des Menschen ableitbar und dergestalt hinsichtlich seines *Ursprungs schlechthin unerklärbar* ist, kommt im übrigen deutlich auch in einem der Kontemplation gewidmeten handschriftlichen Manuskript HN I, 286 f. [436] / 1815 zum Ausdruck; hier heißt es in einer wichtigen Anmerkung:

„[...] [D]ie Erkenntniß des einzelnen Menschen [ist] wesentlich dem Satz vom Grund unterworfen. Nur durch eine *nicht weiter zu erklärende Losreißung* von dieser Beziehung zum objektivierten Willen, tritt an die Stelle der Erkenntniß nach dem Satz vom Grund, die ästhetische Anschauung, die Kontemplation, die Idee, d.i. die Erkenntniß des Dinges an sich: und eben damit wird der Mensch zum reinen Subjekt des Erkennens.“ (HN I, 286 f.; Hervorhebung von K.B.)

Diese aus dem Jahre 1815 stammende wichtige Notiz Schopenhauers ist grundlegend für seine Argumentation im §en 34 von W I.

Insofern laut Schopenhauers Ausführungen im §en 34 von W I der ‚Übergang von der gemeinen Erkenntnis zur Ideenerkenntnis‘ ‚plötzlich‘ geschieht und sich damit jeder Erklärbarkeit entzieht, läßt er sich mit R. Malter in W I als eine „*Leerstelle* der

aller starken Begehungen, eines unfehlbar perpendikulären Schwergewichts.“ (N Frühjahr 1888, 14 [117], KGW VIII / 3, S. 85 f.) Als Ausdruck des ‚Willens zur Macht‘ ist die Kunst für Nietzsche zugleich die „einzig überlegene Gegenkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens [sei] als das Antichristliche, Antibuddhistische, Antinihilistische par excellence.“ (N Mai-Juni 1888, 17 [3], KGW VIII / 3, S. 319)

¹⁰⁶ Die Tatsache, daß die Ideenerkenntnis nicht vom Willen abhängt, wird u.a. von R. Malter in *Schopenhauer / 1991*, u.a. S. 305 und B. Neymeyr in ihrer Studie *Ästhetische Autonomie / 1996* betont (vgl. v.a. S. 20). Nicht ausreichend berücksichtigt wird diese Tatsache von W. Weimer in seiner Studie *Schopenhauer / 1982*, wenn er darlegt, daß für den ästhetischen Zustand (gegen Schopenhauers Intention) ein Wollen des Subjekts vonnöten sei (vgl. S. 86). Gleiches gilt für H. Günther, wenn er auf der Basis bestimmter (jedoch seine Argumentation nicht stützender) Zitate in *Über den Begriff der Vernunft / 1982* die Meinung vertritt, daß die Trennung des Intellekts vom Willen „unmittelbar vom Willen“ (S. 80) ‚abhänge‘ (vgl. S. 80). Im übrigen ist anzumerken, daß das gewaltsame Losreißen, von dem Schopenhauer im Zusammenhang mit dem Erhabenen spricht (vgl. W I, 237-239), gerade keinen Willensakt darstellt: vgl. das Beispiel ‚Meer‘, W I, 241, Z. 28-242, Z. 12; vgl. außerdem Vo. III, 102 ff.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

philosophischen Reflexion¹⁰⁷ oder als ein „Mysterium“¹⁰⁸ bezeichnen.¹⁰⁹ Die Unerklärbarkeit dieses Übergangs und vor allem seine Unableitbarkeit aus dem Willen hat zur Folge, daß der Mensch in keiner Weise Einfluß auf das Zustandekommen der Ideenerkenntnis bzw. auf diese Veränderung nehmen kann; er muß *abwarten*, bis ihm die Erkenntnis der Ideen bzw. die Loslösung von der raumzeitlichen Individualität *zufällt* und kann dafür höchstens auf günstige äußere Rahmenbedingungen hoffen. Und entsprechend seiner Aussage, daß der ‚Übergang von der gemeinen Erkenntnis zur Ideenerkenntnis‘ unerklärlich sei, beschränkt sich Schopenhauer bei seiner Einführung des Kontemplationsvorganges im §en 34 von W I wie bei seiner Erläuterung dieses Vorganges im §en 34 auf die Beschreibung und Deutung des *Vollzugs* der Kontemplation.

Im übrigen deutet Schopenhauer eingangs des §en 34 an, daß die *Unableitbarkeit* des ‚Übergangs zur Ideenerkenntnis‘ und der Loslösung vom Leib bzw. Willen impliziere, daß sich die Möglichkeit ihrer Realisierung, *wenn überhaupt*, bloß aus dem Faktum ableiten lasse, daß sich die Ideenerkenntnis bzw. die „Kontemplation“ (W I, 210) und die mit ihr einhergehende Lösung von der raumzeitlichen Individualität *bereits faktisch vollzogen habe*.¹¹⁰

Diese Zusammenhänge hat Schopenhauer im Blick, wenn er zu Beginn des §en 34 von W I mit Blick auf die *bereits erfolgte* „Kontemplation“ (W I, 210) feststellt:

„Der [...] mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniß sich vom Dienste des Willens loßreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu seyn und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß ist, welches nicht mehr, dem Satze vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht.“ (W I, 210)

¹⁰⁷ R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 305. R. Malter stellt pointiert fest: „[...] [D]ie Wendung, die mit dem Subjekt geschehende Veränderung, ereigne sich ‚plötzlich‘, [bezeichnet] eine *Leerstelle* der philosophischen Reflexion: die ‚Veränderung im Subjekt‘ läßt sich [...] nicht ableiten (aus der Willensmetaphysik, folgt nicht einmal ihre Möglichkeit). Weder der Wille noch der Intellekt kommen als Erklärungsprinzipien in Frage.“ (S. 305)

¹⁰⁸ Siehe dazu R. Malter, *Schopenhauer / 1991*, S. 327.

¹⁰⁹ Dieser Punkt wird von H. Günther in seiner Arbeit *Über den Begriff der Vernunft / 1982* nicht ausreichend beachtet, wenn er feststellt, daß Schopenhauer nur „hin und wieder“ (S. 98) von einer plötzlich sich einstellenden bzw. schlechthin unableitbaren Ideen-Erkenntnis spreche und ansonsten versuche, verschiedene Erklärungen für das Zustandekommen der ästhetischen Kontemplation zu geben (vgl. v.a. S. 92-103).

¹¹⁰ Darauf verweist auch R. Malter in seinem Buch *Schopenhauer / 1991*, v.a. S. 305 u. 308.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Schopenhauer stellt im Anschluß an diese Passage im §en 34 fest, daß diese Beschreibung und Deutung des bereits Ereignis gewordenen Phänomens der Kontemplation etwas „Befremdendes“ (W I, 210) an sich habe und spricht von der Notwendigkeit einer „ausführlichen Auseinandersetzung“ (W I, 210) in der Hoffnung, daß durch diese ‚Auseinandersetzung‘ die Kontemplation „nach und nach deutlicher und weniger befremdend“ (W I, 211) werde.

Schopenhauers – de facto relativ kurze – ‚ausführliche Auseinandersetzung‘ trägt ebenfalls dem Vorrang des idealistischen Standpunktes Rechnung, denn er kommt zunächst auf das *erkennende Subjekt* zu sprechen. Dabei klammert er *bewußt* die Frage aus, wie es dem erkennenden Subjekt faktisch überhaupt möglich sein könne, die Initiative zur ästhetischen Kontemplation bzw. zur Ideenerkenntnis und zu seiner Wandlung zu ergreifen. Nur an einer Stelle, und zwar eingangs seiner ‚ausführlichen Auseinandersetzung‘, nähert sich Schopenhauer dem Ursprung der ästhetischen Kontemplation, indem er feststellt, daß diese beginne, wenn das Erkenntnissubjekt „durch die Kraft des Geistes gehoben“ (W I, 210) werde. In seiner ‚ausführlichen Auseinandersetzung‘ zum Vorgang der ästhetischen Kontemplation im §en 34 von W I geht Schopenhauer allerdings nicht näher auf diese ‚Kraft des Geistes‘ ein, sondern beschränkt sich auf die Deutung des *Ablaufs* der ästhetischen Kontemplation, wobei er dessen Möglichkeit mit Blick auf das faktische Gegebensein der ästhetischen Kontemplation voraussetzt.

Nachdem sich Schopenhauer eingangs seiner ‚ausführlichen Auseinandersetzung‘ zum Thema ‚Kontemplation‘ an ihren Ursprung angenähert hat, macht er deutlich, daß das erkennende Subjekt im Zustand der Kontemplation seinen Leib bzw. seinen Willen oder sein ‚Selbst‘ auf unerklärliche Weise ‚vergesse‘ (vgl. W I, 210)¹¹¹ und damit „die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge“ (W I, 210) am Leitfaden des Satzes vom Grunde, nämlich die ‚gewöhnliche‘ Erkenntnisweise des Verstandes und gerade auch „das abstrakte Denken“ (W I, 210) ‚fahren lasse‘ (vgl. W I, 210) und „die ganze Macht seines Geistes der Anschauung“ (W I, 210), genauer gesagt, der „reine[n] reflexions- und willensfreie[n] Anschauung“ (W I, 535), ‚hingebe‘ (vgl. W

¹¹¹ Nicht zuletzt im Aphorismus 207 von *Jenseits von Gut und Böse* wendet sich Nietzsche entschieden gegen die von der „Pessimisten-Schule“ (JGB, 6, 207, KGW VI / 2, S. 139), v.a. von Schopenhauer vollzogene „Verklärung“ (ebd.) der „Entselbstung und Entpersönlichung als Ziel an sich“ (ebd.) (und „Erlösung“ (ebd.)).

I, 210).¹¹² Indem das erkennende Subjekt seinen Leib bzw. seinen Willen oder sein ‚Selbst‘ ‚vergift‘ und damit die gewöhnliche Erkenntnis am Leitfaden des Satzes vom Grunde zugunsten einer reinen, reflexions- und willensfreien Anschauung aufgibt, ‚verliert‘ (vgl. W I, 210) es sich für Schopenhauer an den kontemplierten Gegenstand und bleibt dabei „nur noch als reines Subjekt [, also] als klarer Spiegel des Objekts besteh“ (W I, 210).¹¹³ Diese Zusammenhänge hat Schopenhauer vor Augen, wenn er zu Beginn seiner ‚ausführlichen Auseinandersetzung‘ äußert:

¹¹² H. Günther moniert zu Recht in seiner Arbeit *Über den Begriff der Vernunft / 1982* im Anschluß an E. Matzuns Ausführungen in *Der Begriff der intuitiven Erkenntnis / 1926* (vgl. S. 12 f.), daß Schopenhauer terminologisch nicht ausreichend differenzierte zwischen der Anschauung am Leitfaden des Satzes vom Grunde und der von diesem befreiten Anschauung (vgl. S. 78 f.); dem schließt sich G. Sauter-Ackermann in ihrer Studie *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994* an (vgl. S. 93 f.).

¹¹³ In schroffem Gegensatz dazu steht für Nietzsche fest, daß das *eigentliche* ‚Spiegeln‘ der Kunst auf ein Sich-selbst-Bespiegeln des Menschen und seiner Macht hinauslaufe. In diesem Sinne heißt es im Abschnitt „Zur Psychologie des Künstlers“ der *Götzendämmerung*, ausgehend von seiner These, daß für „ästhetisches Thun und Schauen“ (GD, KGW VI / 3, S. 110) der „Rausch“ (ebd.) von grundlegender Bedeutung sei: „Das Wesentliche am Rausch ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle. Aus diesem Gefühle giebt man an die Dinge ab, man zwingt sie von uns zu nehmen, man vergewaltigt sie, – man heisst diesen Vorgang *Idealisieren*. [...] Man bereichert in diesem Zustande Alles aus seiner eigenen Fülle: was man sieht, was man will, man sieht es geschwellt, gedrängt, stark, überladen mit Kraft. Der Mensch dieses Zustandes verwandelt die Dinge, bis sie seine Macht widerspiegeln, – bis sie Reflexe seiner Vollkommenheit sind.“ (GD, KGW VI / 3, S. 110 f.) (Hierin ist die Auffassung Nietzsches impliziert, daß Schönheit eine Selbstbespiegelung des Menschen ist, also im Kontext des Anthropomorphismus zu sehen sei.) –

In Ergänzung zu diesem Zitat aus der *Götzendämmerung* vertritt Nietzsche im schon genannten Aphorismus 207 von *Jenseits von Gut und Böse* die Auffassung, daß Schopenhauers Auffassung vom Menschen (genauer gesagt vom reinen Subjekt) als passivem „Spiegel“ (JGB, 6, 207, KGW VI / 2, S. 139) des Objekts – entgegen Schopenhauers Auffassung – nicht die Freiheit des Menschen (vom Willen), sondern gerade seine *Unfreiheit* v.a. gegenüber dem Gespiegelten impliziere; in diesem Sinne stellt er fest: „Der [von Schopenhauer angesprochene] objektive Mensch [...] ist nur ein Werkzeug, sagen wir: er ist ein *Spiegel* [...]: [...] Unterwerfung gewohnt, ohne eine andre Lust, als wie sie das Erkennen, das ‚Abspiegeln‘ giebt, – er wartet, bis Etwas kommt, und breitet sich dann zart hin, dass auch leichte Fusstapfen und das Vorüberschlüpfen geisterhafter Wesen nicht auf seiner Fläche und Haut verloren gehen. Was von ‚Person‘ an ihm noch übrig ist, dünkt ihm zufällig, oft willkürlich, noch öfter störend: so sehr ist er sich selbst zum Durchgang und Widerschein fremder Gestalten und Ereignisse geworden.“ (ebd.) Nietzsche fährt fort: „Der objektive Mensch ist ein Werkzeug, ein [...] Spiegel-Kunstwerk, das man schonen und ehren soll; aber es ist kein Ziel, kein Ausgang und Anfang, kein complementärer Mensch, in dem das *übrige* Dasein sich rechtfertigt, kein Schluß – und noch weniger ein Anfang, eine Zeugung und erste Ursache; nichts Derbes, Mächtiges, Auf-sich-Gestelltes, das Herr sein will: vielmehr nur ein zarter ausgeblasener feiner beweglicher Formen-Topf, der auf einen Inhalt und Gehalt erst warten muss, um sich nach ihm ‚zu gestalten‘, – für gewöhnlich ein Mensch ohne Gehalt und Inhalt, ein ‚selbstloser‘ Mensch.“ (S. 140 f.) In diesem Zitat von Nietzsche klingt im übrigen eine zentrale, gegen den ethisch-soteriologischen Horizont der Ästhetik Schopenhauers gerichtete Aussage der Kunstmetaphysik seiner *Geburt der Tragödie* an, nämlich seine Auffassung, daß „das Dasein und die Welt“ „nur als *aesthetisches* Phänomen [...] ewig *gerechtfertigt*“ (GT 5, KGW III / 1, S. 43 u. GT, Versuch einer Selbstkritik 5, KGW III / 1, S. 11) sei.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

„Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, [...] [ihnen] am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehn [...]; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtseyn einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes [...]; indem man, nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand *verliert*, d.h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt [...] bestehn bleibt [...].“ (W I, 210)

Sobald sich das erkennende Subjekt im Zuge der Kontemplation aus eigener Initiative zum ‚reinen Subjekt des Erkennens‘ gewandelt und sich dabei im Objekt ‚verloren‘ (vgl. W I, 210) habe, sei, so Schopenhauer weiter in seiner nachträglichen Deutung des Ablaufs der Kontemplation, die Korrelation des freien Subjekts und des freien Objekts, verstanden als in der angeschauten Idee zustande gekommene Einheit beider, realisiert:

„[...] dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die *Idee*, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist *reines*, willenloses, schmerzloses, zeitloses *Subjekt der Erkenntniß*.“ (W I, 210 f.)

Schopenhauers Feststellung, daß ‚der Mensch durch das Hervortreten der Idee zugleich nicht mehr Individuum‘ (vgl. W I, 210) sei, läuft freilich *keineswegs* auf eine Relativierung seiner oben dargelegten Ansicht hinaus, daß die Aktivität des *erkennenden Subjekts* den Anstoß dazu gebe, daß es sich selbst zum reinen Subjekt des Erkennens wandle und in diesem Vollzug die mit ihm korrelierenden Ideen enthülle.¹¹⁴ Letzteres wird dadurch bestätigt, daß Schopenhauer in seinen weiteren Darlegungen im §en 34, rückblickend auf die Beschreibung des Kontemplationsvorganges, feststellt:

„Allererst indem auf die beschriebene Weise ein erkennendes Individuum sich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die *Welt als Vorstellung* gänzlich und rein hervor, und geschieht die vollkommene Objektivation des Willens, da allein die Idee seine *adäquate Objektität* ist.“ (W I, 211)

Anschließend weist Schopenhauer darauf hin, daß es *erst* im Zuge der nur dem Menschen als der höchsten platonischen Idee vergönnten *ästhetischen Kontemplation* zur ‚Selbsterkenntnis des Willens‘ (vgl. u.a. W I, 196) komme, insofern *erst* in ihrem

¹¹⁴ Darauf verweist bereits R. Malter in seiner Studie *Schopenhauer / 1991*, S. 310 f.

Vollzug die Welt ‚*als ganze*‘, als ein der zeit-räumlichen Unendlichkeit vorgeordnetes ‚universales Ganzes‘¹¹⁵ und dabei (zumindest nach seiner Ansicht) hinsichtlich ihres *An-sich-Seins* hervortrete. In diesem Sinne stellt Schopenhauer programmatisch am Ende des letzten §en des zweiten Buches bzw. seiner Willensmetaphysik fest:

„Die einzige Selbsterkenntniß des Willens im Ganzen aber ist die Vorstellung im Ganzen, die gesammte anschauliche Welt. Sie ist seine Objektität, seine Offenbarung, sein Spiegel. Was sie in dieser Eigenschaft aussagt, wird der Gegenstand unserer ferneren Betrachtung [d.h. des dritten Buches der WWV bzw. der Ästhetik] seyn.“ (W I, 196)

Es ist noch hinzufügen, daß aus Schopenhauers Sicht die Kontemplation erst dann in *adäquater* Weise als ein Erkenntnisvollzug verstanden sei, in dem sich die ‚Selbsterkenntnis des Willens‘ vollziehe, wenn er *gedacht* werde, als „sämmliche Ideen“ (W I, 212) bzw. alle ‚adäquate Objektitäten des Dinges an sich‘ umfassende Erkenntnis.¹¹⁶

III. 2. 3. 2 Die Ideenerkenntnis im Kontext der Genie-Theorie

Auch wenn für Schopenhauer die ästhetische Ideen-Schau als „eine reine reflexions- und willensfreie Anschauung“ (W I, 535) eine vom erkennenden Subjekt ausgehende, *hinsichtlich ihres Ursprunges schlechthin unableitbare* Erkenntnis ist, gibt er doch im §en 36 und den darauf folgenden §en, ausgehend von der *empirischen* Betrachtung des genialen *Individuums*, Hinweise auf bestimmte Fähigkeiten, die vorhanden sein müssten, damit einem Menschen die Erkenntnis der Ideen (und die Fähigkeit zu ihrer ‚Wiederholung‘ (vgl. W I, 217) mittels der Kunstwerke) gegeben sein könne. Damit intendiert Schopenhauer jedoch *nicht*, seine Auffassung von der Unableitbarkeit der

¹¹⁵ Vgl. dazu M. Koßler in *Erfahrung des Charakters* / 2002, S. 6 f.

¹¹⁶ Vgl. generell zum Thema ‚Selbsterkenntnis des Willens‘ v.a. M. Koßler, *Hegel und Schopenhauer* / 1990, v.a. S. 130 ff. u. 164 f., *Empirische und christliche Ethik* / 1999, insb. S. 131 ff. und *Erfahrung des Charakters* / 2002, S. 6 f.

vom reinen Subjekt des Erkennens vollzogenen ästhetischen Kontemplation zu revidieren.¹¹⁷

Ausgehend vom konkret existierenden Genie und auf dem Hintergrund seiner vor allem eingangs des §en 37 zu findenden Auffassung, daß „die Fähigkeit [...], unabhängig vom Satze des Grundes“ (W I, 229) „in geringerem und verschiedenem Grade [...] *allen* Menschen einwohnen“ (W I, 218; Hervorhebung von K.B.) müsse, macht Schopenhauer deutlich, daß Genialität in der seltenen bzw. ausgeprägten „überwiegenden Fähigkeit“ (W I, 218) zur Kontemplation bestehe.¹¹⁸ Vgl. dazu die folgende Feststellung Schopenhauers im §en 36 von W I:

„Nur durch die oben beschriebene, im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt, und das Wesen des *Genius* besteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation [...]. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens daist, diesem Dienste zu entziehen, [...] um als *rein erkennendes Subjekt*, klares Weltauge, übrig zu bleiben: [...]“ (W I, 218 f.)

Für Schopenhauer steht fest, daß sich – analog zu der Tatsache, daß der ‚Übergang von der gemeinen Erkenntnis zur Ideenerkenntnis‘ dem erkennenden Subjekt *zufalle* – die Genialität, d.h. die ausgeprägte bzw. ‚überwiegende Fähigkeit zur Kontemplation‘ als ein wenigen Individuen „*zugefallene[s]*“ (W I, 219; Hervorhebung von K.B.) außergewöhnliches Maß an Erkenntniskraft bezeichnen lasse. Vgl. dazu Schopenhauer:

„Es ist als ob, damit der Genius in einem Individuo hervortrete, diesem ein Maaß der Erkenntnißkraft zugefallen seyn müsse, welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt; welcher frei gewordene Ueberschuß der Erkenntniß, jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird.“ (W I, 219)

¹¹⁷ Darauf verweist R. Malter in *Schopenhauer / 1991*; er schreibt: „Die Genie- und Genialitätstheorie Schopenhauers ist [...] nicht Teil des Transzendentalismus des Wesens, sie nimmt das Erkenntnissubjekt in seiner Individualität, nicht in seiner Reinheit und Satz-vom-Grund-Befreiheit. Es ist daher konsequent, daß Schopenhauer darauf verzichtet, von seiner Genie- und Genialitätsthese aus die – weder willensmetaphysisch noch wesenstranzendentalistisch ableitbare – ‚Veränderung im Subjekt‘ zu erklären. Wenn von Genie und Genialität die Rede ist, dann steht das empirisch vorhandene menschliche Subjekt mit seinen individuellen Eigentümlichkeiten und Besonderheiten vor Augen.“ (S. 318) In diesem Sinne konstatiert R. Malter, daß es sich bei der Geniebetachtung Schopenhauers „nur um (durchaus wichtige) nachträgliche Bemerkungen handeln“ (S. 318) könne.

¹¹⁸ Angesichts dieser Auffassung ist Schopenhauers z.T. schroffe Einteilung der Menschen in geniale und nicht-geniale an machen Stellen von W I (vgl. z.B. W I, 220 f.) zu relativieren.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Zumindest an *dieser* Stelle verwendet Schopenhauer den besonders in seiner Ästhetik häufiger zu findenden Ausdruck „es ist als ob“ ganz *bewußt*, denn damit will er deutlich machen, daß er durch seine Genietheorie keineswegs den ‚Übergang von der gemeinen Erkenntnis zur Ideenerkenntnis‘ durch eine Analyse der Fähigkeiten des genialen Individuums ableiten will, sondern nur beabsichtigt, im Hinblick auf das konkrete geniale *Individuum* die empirisch wahrscheinlichste Antwort darauf zu geben, warum nur wenige Individuen diesen Übergang vollziehen können.¹¹⁹

Interessanterweise macht Schopenhauer im Rahmen seiner Analyse der am genialen Individuum feststellbaren außergewöhnlichen bzw. ‚abnormen‘ (vgl. W I, 225) „Fähigkeit[en]“ (W I, 218) zunächst deutlich, daß zu diesen gerade auch die „Besonnenheit“ (W I, 219) gehöre. Dabei legt er zunächst dar, daß das Genie der Vernunft bedürfe, um „das [anschaulich-kontemplativ] Aufgefaßte durch überlegte Kunst [...] [zu] wiederholen“ (W I, 219; vgl. W I, 229), also *darzustellen*. Darüber hinaus kommt er auf die Besonnenheit in Gestalt der *Phantasie* zu sprechen.¹²⁰ Ihre Aufgabe als ein laut W II „dem Genie unentbehrliches Werkzeug“ (W II, 433) besteht für ihn darin, seinen durch die Anschauung *eo ipso* auf ein *Einzelnes* bezogenen „Horizont weit über die Wirklichkeit seiner persönlichen Erfahrung“ (W I, 219) zu erweitern und ihm zu ermöglichen, „aus dem Wenigen, was in seine wirkliche Apperception gekommen [ist], alles Uebrige zu konstruiren und so fast alle möglichen Lebensbilder an sich vorübergehn zu lassen“ (W I, 219)¹²¹; darüber hinaus, betont er, bedürfe der Künstler der Phantasie, „um in den Dingen nicht Das zu sehn, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte, aber [...] nicht zu Stande brachte“ (W I, 220). An dieser Stelle *deutet* Schopenhauer im Gegensatz zu der o.a. Stelle, wo er davon spricht, daß der Künstler zur *Darstellung* der Ideen der Vernunft bedürfe, eine *wichtige* Funktion der Besonnenheit im Rahmen

¹¹⁹ Davon, daß Schopenhauer zumindest hier die Wendung ‚es ist als ob‘ *bewußt* einsetzt, geht auch R. Malter in *Schopenhauer / 1991* aus; er schreibt: „Die Formulierung ‚Es ist als ob ...‘ ist wohl absichtlich gewählt, sie indiziert, daß Schopenhauer mit der Genietheorie das Hervortreten des willensreinen Subjekts nicht etwa empirisch ableiten will [...].“ (S. 319)

¹²⁰ Vgl. zu dieser Zuordnung der Phantasie zur Besonnenheit (v.a. mit Blick auf W I, 219 f.) H. Günthers Arbeit *Über den Begriff der Vernunft / 1982*, S. 106, Anm. 209 u. M. Koßler, *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 161 f. G. Sauter-Ackermann faßt demgegenüber in ihrer Arbeit *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994* die Phantasie als ‚Einbildungskraft‘ auf (vgl. v.a. S. 101 f.) und analogisiert sie mit der Urteilschaft (vgl. insb. S. 102 f.).

¹²¹ M. Koßler macht in seinem Aufsatz *Besonnenheit in der Ästhetik / 2002* deutlich, daß diese Auffassung von der Nähe der Ästhetik Schopenhauers zu Alexander Gottlieb Baumgarten zeuge (vgl. S. 130, Anm. 39).

der Ideenerkenntnis an.¹²² Gleichwohl bleibt es zumindest in W I bei dieser *Andeutung* der wichtigen Rolle der Besonnenheit für die ästhetische Kontemplation.

III. 2. 3. 3 Idee und Begriff

Schopenhauers Analyse der ästhetischen Kontemplation hat gezeigt, daß die Ideen als ‚adäquate Objektitäten des Dinges an sich‘ dadurch erkannt werden, daß das erkennende Subjekt alle Erkenntnis am Leitfaden des Satzes vom Grunde hinter sich läßt und „die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt“ (W I, 210), nämlich sich der von allen Formen des Satzes vom Grund, einschließlich der *Zeit*, unberührten bzw. „reine[n] reflexions- und willensfreie[n] Anschauung“ (W I, 535) verschreibt. Diesen anschaulichen Charakter der Ideen konkretisiert Schopenhauer im Kontrast zum Begriff insbesondere im §en 49 von W I.

Die Tatsache, daß die Idee in diametralem Gegensatz zum Begriff „durchaus anschaulich“ (W I, 276) ist, bedeutet für Schopenhauer, daß sie „durchgängig bestimmt“ (W I, 276) ist. Vgl. dazu die folgende Bemerkung Schopenhauers:

¹²² Bereits H. Günther verweist in seiner Arbeit *Über den Begriff der Vernunft / 1982* darauf, daß „[...] es äußerst zweifelhaft [...]“ (S. 73) sei, daß „[...] jedwede geniale Erkenntnis [...] immer nur anschauliche Erkenntnis wäre und jede abstrakte Erkenntnisse ausschliesse.“ (S. 73) (Zurückzuweisen ist allerdings u.a. seine ebenfalls in dieser Arbeit vertretene Auffassung, daß das Subjekt im Zuge der ästhetischen Kontemplation gerade auch der wissenschaftliche Erkenntnis nachgehen (vgl. S. 84) bzw. „wissenschaftlich genial“ (S. 85) werden könne (was auch immer man im einzelnen darunter zu verstehen hat); diese Auffassung widerspricht in eklatanter Weise der Grundauffassung Schopenhauers und würde gerade auch implizieren, daß das ästhetisch kontemplierende Subjekt an die von der ästhetisch-künstlerischen Betrachtung *diametral verschiedene* relationale Erkenntnis am Leitfaden des Satzes vom Grund gefesselt wäre).

G. Sauter-Ackermann geht auf wesentlich differenziertere Weise als H. Günther in ihrer Studie *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994* der Rolle der (nach ihrer Auffassung von der Phantasie zu unterscheidenden) Besonnenheit im Kontext der ästhetischen Kontemplation bzw. der Erkenntnis des Genies (im Gesamtwerk Schopenhauers und v.a. in seinem Nachlaß) nach. Gleichwohl bleibt offen, ob sie dabei zu dem Schluß kommt, daß die Vernunft ein wichtiges Implikat der Ideenerkenntnis bzw. der Erkenntnis des Genies ist, wie besonders ihre Ausführungen auf S. 104 nahelegen, oder ob die „[...] Begriffe *nicht* wesentlich zur genialen Produktivität gehören [...]“ (S. 107, Hervorhebung von K.B.), nämlich „[...] nur ein Ersatz und eine Krücke [...]“ (S. 107) im Horizont der Ideenwelt ausmachen.

Die Rolle der Besonnenheit im Rahmen der ästhetischen Kontemplation bzw. der Genie-Theorie Schopenhauers thematisiert auch M. Koßler, und zwar v.a. in seinem Aufsatz *Besonnenheit in der Ästhetik / 2002*; hierbei stehen die in vorliegender Arbeit nicht zu thematisierenden Darlegungen Schopenhauers in der Ästhetik von W II im Mittelpunkt. Vgl. außerdem v.a. seine Dissertation *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 128 f. u. 161 f.

„Die *Idee* [...] ist durchaus anschaulich und, obwohl eine Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig bestimmt: vom Individuo als solchem wird sie nie erkannt, sondern nur von Dem, der sich [...] zum reinen Subjekt des Erkennens erhoben hat [...].“ (W I, 276)

An dieser Stelle ist zu betonen, daß die hier angesprochene ‚durchgängige Bestimmtheit‘ der Idee *nur* für das die Ideen-Schau vollziehende *reine* Subjekt des Erkennens gegeben ist; sie ist dem Erkennen am Leitfaden des Satzes vom Grunde und speziell dem begrifflichen Erkennen verschlossen. Für dieses sind „[d]ie *Ideen*“, wie Schopenhauer in dem ausdrücklich auf den §en 49 von W I (W II, 463, Anm.) bezogenen Kapitel 34 von W II (*Ueber das innere Wesen der Kunst*) (W II, 463 ff.) darlegt, „ein Anschauliches und daher, in seinen nähern Bestimmungen, Unerschöpfliches“ (W II, 466) bzw. nicht Bestimmbares.

Mit dieser im Zuge der ästhetischen Kontemplation als ‚durchgängig bestimmt‘ gegebenen Idee kontrastiert Schopenhauer den Begriff, indem er im §en 49 von W I, *ausgehend von der Idee*, den Begriff als ‚völlig unbestimmt‘ charakterisiert:

„Der *Begriff* ist abstrakt, diskursiv, innerhalb seiner Sphäre völlig unbestimmt, nur seiner Gränze nach bestimmt, Jedem der nur Vernunft hat erreichbar und faßlich, durch Worte ohne weitere Vermittelung mittheilbar, durch seine Definition ganz zu erschöpfen.“ (W I, 276)

In diesem Sinne heißt es in dem als Ergänzung zu den §en 30 bis 32 ausgewiesenen (vgl. W II, 415, Anm.) Kapitel 29 von W II (*Von der Erkenntniß der Ideen*), explizit unter Bezugnahme auf den §en 49 von W I (vgl. W II, 418):

„[Der] [...] Begriff, [...] welcher zwar an *Umfang* der Idee gleichkommt, [hat gegenüber der Idee] [...] eine ganz andere *Form* angenommen, dadurch aber die Anschaulichkeit, und mit ihr die durchgängige Bestimmtheit, eingebüßt [...].“ (W II, 418)

Die beiden zuletzt angeführten Zitate besagen nur, daß für Schopenhauer der *von der ‚durchgängig bestimmten‘ Idee aus thematisierte* Begriff ‚völlig unbestimmt‘ ist, jedoch nicht, daß er, für sich betrachtet, ein Unbestimmtes ist. Im Gegenteil: Unabhängig von der Idee betrachtet, ist der Begriff ein ‚vollkommen Bestimmbares‘, durch ‚Worte‘ seinem ganzen Inhalt nach Mitteilbares; vgl. dazu die folgende Bemerkung Schopenhauers im schon angeführten Kapitel 34 von W II:

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

„Der bloße *Begriff* [...] ist ein vollkommen Bestimmbares, daher zu Erschöpfendes, deutlich Gedachtes, welches sich, seinem ganzen Inhalt nach, durch Worte, kalt und nüchtern mittheilen läßt.“ (W II, 466)

Es ergibt sich, daß Schopenhauer *zwei diametral verschiedene* Bestimmtheiten unterscheidet, nämlich die Bestimmtheit des Begriffs und diejenige der Idee.¹²³ Die Bestimmtheit des Begriffs ist *statisch*, denn sie besteht aus einer festgelegten Anzahl von Merkmalen, die durch den Satz vom Grund determiniert und so deutlich gegeneinander abgegrenzt sind. Die Bestimmtheit der Idee ist demgegenüber *dynamisch* und mit der *Lebendigkeit* organischer Wesen vergleichbar, insofern sie aus einer unbegrenzten Anzahl von Merkmalen besteht, die keineswegs deutlich voneinander trennbar sind, sondern ineinander übergehen bzw. sich auseinander entwickeln. In diesem Sinne stellt Schopenhauer im §en 49 von W I folgendes heraus:

„[...] [D]en Unterschied zwischen Begriff und Idee [...] [kann man] gleichnißhaft ausdrücken, indem man sagt: der *Begriff* gleicht einem todten Behältniß, in welchem, was man hineingelegt hat, wirklich neben einander liegt, aus welchem sich aber auch nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytische Urteile), als man hineingelegt hat (durch synthetische Reflexion): die *Idee* hingegen entwickelt in Dem, welcher sie gefaßt hat, Vorstellungen, die in Hinsicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu sind: sie gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag.“ (W I, 277)¹²⁴

Zu betonen ist in diesem Zusammenhang, daß Schopenhauer den in dieser Passage angesprochenen Unterschied von Begriff und Idee, dabei gerade auch die in ihr angeführten zeitlichen und räumlichen Bestimmungen beider, lediglich „gleichnißhaft“ (W I, 277) versteht.¹²⁵

Aus Schopenhauers Darstellung des diametralen Gegensatzes von Begriff und Idee folgt, daß die qua Kontemplation ‚erkannten‘ Ideen der Erkenntnis am Leitfaden des Satzes vom Grunde und damit *gerade auch* der begrifflichen Erkenntnis verschlossen sind.¹²⁶ Die Ideen sind für die begriffliche Erkenntnis nur *mittelbar* zugänglich, und

¹²³ Vgl. dazu v.a. M. Kober, *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 157 ff.; außerdem insbesondere W. Weimer, *Schopenhauer / 1982*, S. 83 f.

¹²⁴ Demnach ist der Begriff für die Kunst „ewig unfruchtbar“ (W I, 277) und die „aufgefaßte Idee die wahre und einzige Quelle jedes ächten Kunstwerkes“; sie ist „[i]n ihrer kräftigen Ursprünglichkeit [...] aus dem Leben selbst, aus der Natur, aus der Welt geschöpft.“ (W I, 277)

¹²⁵ Vgl. dazu v.a. M. Kober, *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 158 f.

¹²⁶ Vgl. dazu v.a. M. Kober, *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 158. Siehe dazu auch die folgende Feststellung H. Hasses in seinem Buch *Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913*: „Völlig [...] müssen die begrifflichen Mittel [...] versagen, wenn der anschaulich aufgefaßte

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

zwar dadurch, daß diese die Gesamtheit der raumzeitlichen Erscheinung einer Idee mittels der begrifflichen Erkenntnis zusammenfaßt und unter Abstraktion aller Formen des Satzes vom Grunde auf diese zurückschließt. Diese begriffliche Zusammenfassung der raumzeitlichen Objektivation einer Idee, von der aus sich auf diese zurückschließen läßt, bleibt dieser äußerlich. In diesem Sinne stellt Schopenhauer im §en 49 von W I fest:

„Die *Idee* ist die, vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension, in die Vielheit zerfallene Einheit: hingegen der *Begriff* ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wieder hergestellte Einheit: sie kann bezeichnet werden als *unitas post rem*, jene als *unitas ante rem*.“ (W I, 277)

Vgl. dazu die folgende Bemerkung Schopenhauers in einem aus dem Jahre 1814 stammenden, die Mittelstellung der Philosophie zwischen Kunst und Wissenschaft beleuchtenden Manuskript:

„Wiederholen soll sie die Welt, welches das Geschäft der Kunst ist [...]: im Allgemeinen wird sie die Welt aussprechen. Denn die *Idee*, die sich in der Vielheit des [raumzeitlich gegebenen] Wirklichen zersplittert wird [als in der Vielheit des Wirklichen zersplitterte] im *Begriff* wieder gesammelt, zwar nur in einem toten und farblosen, aber haltbaren, bleibenden, der Vernunft stets zu Gebot stehenden Abbild.“ (HN I, 210 f.)¹²⁷

Insofern die begriffliche Zusammenfassung der raumzeitlichen Objektivation einer Idee dieser äußerlich bleibt, läßt sich, wie Schopenhauer im §en 49 von W I pointiert herausstellt, die Idee „[...] *allenfalls* als adäquater Repräsentant des Begriffs [...] definieren“ (W I, 276; Hervorhebung von K.B.).

Erkenntnisinhalt das Gebiet phänomenaler Zusammenhänge überschreitet, also in der Ästhetik [...]. [...] [E]ine begriffliche Mitteilung des anschaulich Erkannten [ist in diesem Fall] *grundsätzlich unerreichbar*.“ (S. 195; Kursivsetzung von K.B.) Vgl. zu diesem Themenkomplex auch die instruktiven Darlegungen von H. Paetzold in seinem Buch *Ästhetik des deutschen Idealismus* / 1983, S. 417 f.; vgl. weiterhin die aufschlußreichen Ausführungen von G. Sauter-Ackermann in ihrer Arbeit *Erlösung durch Erkenntnis?* / 1994, S. 198-210.

¹²⁷ Die Pointe dieser Stelle wird z.B. von T. Bohinc in seiner Arbeit *Die Entfesselung des Intellekts* / 1989 verkannt, wenn er sie als Beleg für Schopenhauers Auffassung nimmt, daß das ‚in der Kontemplation Erkannte durch Begriffe wiedergegeben werden könne‘ (vgl. S. 93). Vielmehr besagt diese Stelle, wie oben dargelegt, daß die Ideen für die begriffliche Erkenntnis nur *mittelbar* zugänglich sind, nämlich dadurch, daß diese die Gesamtheit der raumzeitlichen Erscheinung einer Idee mittels der begrifflichen Erkenntnis zusammenfaßt und unter Abstraktion aller Formen des Satzes vom Grunde auf diese zurückschließt.

III. 2. 4 Schopenhauers Bestimmung der Ideen und die Rolle der Vernunft

III. 2. 4. 1 Schopenhauers Bestimmung der Ideen

In seiner im zweiten Buch von W I explizierten Ideenlehre geht Schopenhauer von seiner an anderer Stelle bereits als problematisch bezeichneten Bestimmung der Ideen als ‚adäquaten Objektitäten des Willens‘ aus und macht zahlreiche *eo ipso begriffliche* Aussagen über die Verschiedenheiten bzw. die konkreten Bestimmtheiten der Ideen des Seienden. Aufgrund der Argumentation Schopenhauers im §en 49 von W I und im Kapitel 34 von W II ist es ohne weiteres einsichtig, daß *begriffliche* Aussagen über die Ideen keinen *unmittelbaren* Bezug zur ästhetischen Kontemplation haben, sondern nur dadurch zustande kommen können, daß die reflektierende Vernunft, ausgehend von der Gesamtheit der Erscheinungen einer Idee unter Abstraktion aller Formen des Satzes vom Grunde, auf diese zurückschließt. Dieser Aspekt ist jedoch *zunächst* zurückzustellen, denn im folgenden sollen Schopenhauers Aussagen über die Ideen, verstanden als inhaltlich konkret bestimmte Ideen, erhoben werden werden.

Im §en 25 von W I macht Schopenhauer deutlich, daß die Ideen konkret „bestimmte und feste *Stufe[n]*“ (W I, 154) einer Hierarchie darstellen, in deren Verlauf, wie Schopenhauer im §en 30 von W I sagt, der Wille „[...] mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung [...] in die [adäquate objektive Dimension oder] Vorstellung [...]“ (W I, 199) trete. Grundsätzlich besteht diese Hierarchie für Schopenhauer aus drei bzw. vier voneinander abgrenzbaren Ideen oder Stufen: Sie beginnt mit der Stufe der unorganischen Natur, auf sie folgt die Stufe ‚Pflanze‘ und auf diese wiederum die Stufe ‚Tier‘, und die höchste Stufe wird durch die Idee ‚Mensch‘ gebildet (eine Stufe, die Schopenhauer zuweilen auch zur dritten Stufe rechnet). Jede dieser Stufen oder Ideen zerfällt seiner Sichtweise zufolge bis auf die Idee ‚Mensch‘ wiederum in eine Hierarchie von Ideen. So zerfällt die unterste Idee oder die Idee der unorganischen Natur in eine Hierarchie von vielen Ideen, nämlich in die „untern Stufen der Objektivation des Willens“ (W I, 158) oder die „niedrigere[n] [platonischen] Ideen“ (W I, 174; vgl. W I, 169). Ihr raumzeitliches Pendant sind die – den äußersten Punkt der anschaulichen Welt ausmachenden (vgl. W I, 133), nämlich

im Horizont von Zeit und Raum auftauchenden, jedoch „ganz außerhalb der Kette der Ursachen und Wirkungen“ (u.a. W I, 155) liegenden – allgemeinen Naturkräfte. Diese Ideen als Innenseiten der allgemeinen Naturkräfte vervielfältigen sich in den zahllosen raumzeitlichen Entitäten der unorganischen Natur. Zu diesen Ideen sagt Schopenhauer im §en 26 von W I:

„Jede allgemeine ursprüngliche Naturkraft ist [...] in ihrem innern Wesen nichts Anderes, als die Objektivation des Willens auf einer niedrigen Stufe: wir nennen eine jede solche Stufe eine ewige *Idee*, in Plato's Sinn. [...] Durch Zeit und Raum vervielfältigt sich die Idee in unzählige [raumzeitliche] Erscheinungen [...].“ (W I, 159)¹²⁸

Die nächst höhere Stufe, nämlich die Idee ‚Pflanze‘, zerfällt nach Schopenhauer ebenfalls in eine Vielzahl von Ideen, nämlich in die Ideen der Pflanzenarten, die sich in den konkreten Pflanzen der verschiedenen Pflanzenarten vervielfältigen (vgl. W I, 185 ff.). Die auf die Stufe ‚Pflanze‘ folgende Stufe, d.h. die Idee ‚Tier‘, umfaßt wiederum eine Vielzahl von ebenfalls untereinander noch einmal in einer Rangordnung stehenden Ideen, nämlich die Ideen der Tiergattungen, die sich in den konkreten Tieren der verschiedenen Tiergattungen vervielfältigen.¹²⁹ Die auf diesen Ideen folgende Idee, nämlich die Idee des Menschen als höchste Idee überhaupt, umfaßt so viele Ideen, wie es Menschen gibt, da laut Schopenhauers Darlegungen im §en 26 von W I „jeder Mensch als eine besonders bestimmte und charakterisierte Erscheinung des Willens, sogar gewissermaßen als eine eigene Idee anzusehn“ (W I, 156; vgl. W I, 188 f.) ist.

Im §en 28 von W I stellt Schopenhauer heraus, daß jede konkret bestimmte Idee mit dem intelligiblen Charakter eines Seienden zusammenfalle und im Horizont von Zeit und Raum durch die reflektierende Vernunft als empirischer Charakter erschließbar sei.¹³⁰ Dementsprechend ist z.B. im Hinblick auf die unterste Stufe, die Stufe

¹²⁸ Vgl. zu Schopenhauers Auffassung von den Naturkräften und ihrem Bezug zu den Ideen bzw. dem Willen, u.a. A. Mittasch, *Schopenhauer und die Chemie / 1939*; K. Schewe, *Schopenhauers Stellung zu der Naturwissenschaft / 1905*, S. 86 ff.; W. Seelig, *Wille, Vorstellung und Wirklichkeit / 1980*.

¹²⁹ Die „*Gattungen*“ bezeichnen, wie Schopenhauer u.a. in dem (dem „Leben der Gattung“ gewidmeten) Kapitel 42 von W II (W II, 584 ff.) herausstellt, „[...] die durch das Band der Zeugung verbundenen, successiven und gleichartigen Individuen [...]“ (W I, 584, Z. 7-9) und demnach als „[...] die in der Zeit auseinandergezogene *Idee* [der Gattung] [...]“ (W II, 584, Z. 9-10; vgl. darüber hinaus v.a. W II, 554). Vgl. zur Idee der Gattung: v.a. S. 422 von W II im zentralen Kap. 30.

¹³⁰ Diese Differenzierung übernimmt Schopenhauer von Kant, doch interpretiert er sie anders als Kant. Auf diesen Punkt kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden; vgl. dazu v.a.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

‚unorganische Natur‘, zu differenzieren zwischen der in einer allgemeinen Naturkraft sich offenbarenden *Idee* bzw. dem in dieser sich offenbarenden „ursprünglichen Willensakt“ und der durch die Vernunft erschließbaren *Art* ihrer raumzeitlichen ‚Äußerung‘. Oder im Hinblick auf das Tier zwischen dem in der Idee sich offenbarenden ‚ursprünglichen Willensakt‘ bzw. der Idee einer Tiergattung und der durch die Vernunft aus einzelnen Taten ableitbaren ‚Handlungsweise‘ (vgl. W I, 185) eines Tieres einer Tiergattung auf bestimmte Motive.¹³¹

Im Hinblick auf den Menschen ist auch zwischen einem intelligiblen und einem empirischen Charakter zu unterscheiden. Die, wie bereits gesagt, von Mensch zu Mensch unterschiedlich, also individuell charakterisierte Idee fällt mit dem intelligiblen Charakter eines Menschen zusammen. Diese Gleichsetzung kommt in dem zur Willensmetaphysik gehörenden §en 28 von W I zum Ausdruck, denn hier heißt es:

„Der [intelligible] Charakter jedes einzelnen Menschen kann [...] als eine besondere Idee, entsprechend einem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden. Dieser Akt selbst wäre dann sein intelligibler Charakter [...].“ (W I, 188)

Der empirische Charakter eines Menschen besteht, wie Schopenhauer insbesondere in dem zur Ethik gehörenden §en 55 von W I darlegt, vor allem in seiner durch die reflektierende Vernunft aus seinen Handlungen erschlossenen (vgl. v.a. W I, 341 f.) bestimmten bzw. individuellen (vgl. v.a. W I, 353 f.) und konstanten (vgl. v.a. W I, 340, 344 f. u. 347 f.) „Handlungsweise“ (u.a. W I, 339 u. 341) auf bestimmte Motive.¹³² An dieser Stelle wird im übrigen deutlich, daß Schopenhauer die für die erste Stufe seiner Metaphysik basale Auffassung von der Leib-Wille-Identität auf der zweiten Stufe seiner Willensmetaphysik als *Identität von Leib und Idee* faßt.

G. Funkes Aufsatz *Charakter* / 1982 und ferner M. Koblers Aufsatz *Empirischer und intelligibler Charakter* / 1995, bes. S. 195 f.

¹³¹ Der sich an der ‚Handlungsweise‘ eines Tieres offenbarende empirische Charakter ist „in der ganzen Species derselbe“ (185, Z. 16). Letzteres bedeutet, daß die Handlungsweise eines Tieres nur gattungsmäßige, aber keine individuellen Züge trägt. Von Individualität (im eigentlichen Sinne) läßt sich nach Schopenhauer – wie noch zu zeigen sein wird – nur beim Menschen reden.

¹³² Auf Schopenhauers Analyse des Charakters des Menschen im §en 55 von W I soll an späterer Stelle ausführlich eingegangen werden.

**III. 2. 4. 2 Die Rolle der Vernunft bei der Bestimmung der Ideen
und die ‚zweite Analogie‘**

Es wurde bereits gesagt, daß Schopenhauers eo ipso *begrifflichen* Aussagen über die Verschiedenheiten bzw. konkreten Bestimmtheiten der Ideen des Seienden keinen *unmittelbaren* Bezug zur ästhetischen Kontemplation haben, sondern nur dadurch zustande kommen können, daß die reflektierende Vernunft, ausgehend von der Gesamtheit der Erscheinungen einer Idee, unter Abstraktion aller Formen des Satzes vom Grunde auf diese zurückschließt. Ohne daß dies Schopenhauer ausdrücklich sagen würde, gelangt er zu seinen Aussagen über die Ideen, indem er durch *Abstraktion* von den Formen des Satzes vom Grunde, d.h. von Raum, Zeit und Kausalität, vom jeweiligen empirischen Charakter eines Seienden auf dessen intelligiblen Charakter *zurückschließt*.

Der grundlegende Schritt besteht für Schopenhauer hierbei darin, daß das erkennende Subjekt seinen intelligiblen Charakter erschließt. Letzteres vollzieht es dadurch, daß es seinen empirischen Charakter, d.h. vor allem die konkrete inhaltliche Bestimmtheit seiner Taten bzw. der Charakteristik seines ihm im Selbstbewußtsein empirisch gegebenen Willens bestimmt und durch Abstraktion von Raum, Zeit und Kausalität auf seinen intelligiblen Charakter bzw. die von ihm verkörperte, nur durch die Objektform bedingte ‚besondere Idee‘ *zurückschließt*. Diese vom empirischen Charakter ausgehende Erschließung des intelligiblen Charakters deutet Schopenhauer *indirekt* im schon ausführlich behandelten §en 28 von W I an, in dem er herausstellt, daß sich durch die ‚Abstraktion‘ von allen Formen des Satzes vom Grunde – gemeint ist hier allerdings die (im zweiten Buch noch nicht eingeführte und daher nicht explizit genannte) Kontemplation – der intelligible Charakter eines Menschen gewinnen lasse. Vgl. dazu Schopenhauer:

„Was, durch die nothwendige Entwicklung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen, als empirischer Charakter [eines Menschen] erkannt wird, ist mit Abstraktion von dieser zeitlichen Form der Erscheinung, der *intelligible Charakter* [...]. Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee [...] zusammen [...].“ (W I, 185 f.)¹³³

¹³³ Vgl. zu dieser Stelle v.a. M. Kofler, *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 124, und *Empirische und christliche Ethik*, v.a. S. 77 f. u. 189 f.

Die vom erkennenden Subjekt vollzogene, von der Bestimmung seines empirischen Charakters, nämlich der *konkreten inhaltlichen Bestimmtheit* seiner Taten bzw. seines ihm qua Selbstbewußtsein gegebenen Willens ausgehende Erschließung seines intelligiblen Charakters stellt die *Basis* zur Erschließung *aller* Ideen dar. Analog zum Rückschluß von seinem empirischen Charakter auf seinen intelligiblen Charakter kann das reflektierende Subjekt von den aus der Welt als Vorstellung bekannten gesetzmäßigen Reaktionsweisen der Entitäten außerhalb seines Leibes auf ‚Ursachen‘ (im engeren Sinne), ‚Reize‘ und ‚Motive‘ (vgl. W I, 137 f.; ferner: G II, 46 f.) und ihre Zuordnung zu bestimmten Kräften (Naturkräften etc.) auf alle übrigen Ideen zurückschließen. Dieser vom reflektierenden Subjekt vollzogene Rückschluß auf alle übrigen Ideen läßt sich mit M. Koßler, insofern er in Analogie zu der vom empirischen Charakter ausgehenden Bestimmung des intelligiblen Charakters des erkennenden Subjekts bzw. der konkreten inhaltlichen Bestimmtheit seines „Willens“ erfolgt, als Analogie, genauer gesagt als „zweite Analogie“¹³⁴ bezeichnen.¹³⁵ Allerdings ist in diesem Zusammenhang zu unterstreichen, daß Schopenhauer diese Form der Analogie selbst nicht expliziert. Gleichwohl deutet er sie vereinzelt an, in W I am deutlichsten im §en 26, denn hier stellt er im Hinblick auf die Naturkräfte folgendes heraus:

¹³⁴ Siehe dazu M. Koßler, *Hegel und Schopenhauer / 1990*, v.a. S. 116.

¹³⁵ Vgl. zur sog. ‚zweiten Analogie‘ M. Koßlers Ausführungen in seiner Dissertation *Hegel und Schopenhauer / 1990*, v.a. S. 115 – 118; außerdem *Empirische und christliche Ethik / 1999*, insb. S. 188 – 191. (Die hier angesprochene ‚zweite Analogie‘ ist strikt zu trennen von der oben dargelegten sog. ‚zweiten Analogie‘, von der H. Strohm in seiner Dissertation *Die Aporien / 1984*, S. 26-33, ausgeht.) –

Im übrigen verweist (ähnlich wie M. Koßler) J. E. Atwell in seinem Buch *Character of the World / 1995* – ausgehend von seiner oben bereits angeführten These, daß für Schopenhauer die Welt der „[...] macranthropos [...]“ (u.a. S. 46) sei – darauf, daß dieser zunächst den empirischen und intelligiblen Charakter des Menschen bestimme und analog dazu den empirischen und intelligiblen Charakter des die Welt ausmachenden Seienden. J. E. Atwell schreibt: „[...] I want to explore the idea [Schopenhauer’s] that ‚the object‘ should be understood as parallel [...] to ‚the human character‘. A human character must be conceived in a dual manner: as ‚intelligible‘ or ‚empirical‘. As intelligible, a human character, is the underlying, never changing quality in virtue of which given motives are the causes of resultant actions. As empirical, a human character is the total complex of actions that, occurring in space and time, are caused by the motives to which the intelligible character [...] is susceptible. A human being as an agent is then empirically the sum total of its actions or effects (its *Wirken*), and it is intelligibly the underlying quality that connects motives causally to its actions. In a parallel fashion, an object must be conceived in a dual manner: as ‚intelligible‘ and as ‚empirical‘.“ (S. 46) Ergänzend dazu verweist J. E. Atwell u.a. darauf, daß „[...] Schopenhauer typically characterizes natural forces as parallel to intelligible characters [...]“ (S. 70; vgl. S. 132 ff.)

„Sie [d.h. die Naturkräfte in der unorganischen Natur] sind an sich unmittelbare Erscheinungen des Willens, so gut wie das Thun des Menschen, sind *als solche* grundlos, wie der [intelligible] Charakter des Menschen, nur ihre einzelnen Erscheinungen [bzw. Äußerungen] sind dem Satz vom Grund unterworfen, wie die Handlungen des Menschen [...].“ (W I, 155; Hervorhebung von K.B.)

Im übrigen gilt für die ‚zweite Analogie‘ Schopenhauers dasselbe, was bereits auf die von ihm selbst so bezeichnete ‚Analogie‘ (d.h. nach M. Koßler: für Schopenhauers erste Analogie) zutrifft: daß sie auf einem *bewußt eingesetzten* Anthropomorphismus basiert.

III. 2. 5 Exkurs: Schopenhauers Analyse des menschlichen Charakters in G I und im §en 55 von W I

III. 2. 5. 1 Einleitung

Im folgenden ist vertiefend auf Schopenhauers Analyse des menschlichen Charakters einzugehen, insofern sie für Schopenhauers Metaphysik (wie für seine Philosophie insgesamt) von zentraler Bedeutung ist und *gerade* sie die – zuvor schon mehrmals herausgestellte – zentrale Rolle der deutenden Vernunft in seiner Metaphysik deutlich macht.¹³⁶ Hierbei wird zunächst auf Schopenhauers Analyse des Charakters des Menschen in der ersten Auflage seiner Dissertation eingegangen und dann auf seine Ausführungen in dem wichtigen, am Anfang der Ethik stehenden §en 55 von W I. Bereits an dieser Stelle ist anzumerken, daß meine Analyse zu Schopenhauers Darlegungen im §en 55 von W I auf ihren Bezug zu seiner Ethik höchstens am Rande

¹³⁶ Die Bedeutung der Charakterlehre Schopenhauers für seine Metaphysik bzw. seine Philosophie ist vor allem von J. E. Atwell (vgl. *Human Character / 1990* und *Character of the World / 1995* und M. Koßler (vgl. v.a. *Hegel und Schopenhauer / 1990*, *Empirische und christliche Ethik / 1999* und *Erfahrung des Charakters / 2002*) herausgestellt worden; außerdem haben beide umfangreiche und dezidierte Analysen zur Charakterlehre Schopenhauers vorgelegt. Auf weitere Literatur zu Schopenhauers Charakterlehre wird noch einzugehen sein.

eingehen kann, insofern alles andere den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde.¹³⁷

III. 2. 5. 2 Schopenhauers Bestimmung des Charakters des Menschen in der ersten Auflage seiner Dissertation

III. 2. 5. 2. 1 Das ‚Subjekt des Wollens‘

In der ersten Auflage seiner Dissertation behandelt Schopenhauer den Charakter des Menschen im Gegensatz zu *W I innerhalb der Analyse des qua Selbstbewußtsein gegebenen Willens*. In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, daß Schopenhauers Argumentation in *G I* noch nicht auf dem Boden der Willensmetaphysik von *W I* steht, insofern sie den Willen noch nicht als Ding an sich auffaßt und von einem Kausalverhältnis zwischen Willen und Leib ausgeht.

Den Willen bestimmt Schopenhauer in dem die §en 41 bis 49 umfassenden 7. Kapitel von *G I* näher und faßt ihn hierbei ausschließlich als das „Subjekt des Wollens“ auf. Das ‚Subjekt des Wollens‘ macht, wie aus den §en 41 und 43 hervorgeht, das eine Objekt der vierten Klasse aus und ist als solches durch die Subjekt-Objekt-Korrelation und die Zeit bedingt (vgl. *G I*, 68 u. 72).¹³⁸ Das „*Handeln*“ (*G I*, 73, Z. 23) begreift Schopenhauer, wie aus dem §en 44 von *G I* hervorgeht, „nicht [als] Wollen, sondern [als] Wirkung des kausal gewordenen Wollens“ (*G I*, 73, Z. 23 f.).

Im Hinblick auf den Willen ist aus Schopenhauers Sicht zu unterscheiden zwischen dem kausal gewordenen Willen und dem nicht kausal gewordenen Willen, nämlich zwischen dem die Tat zur Folge habenden „*Entschluß*“ (*G I*, 73, Z. 25) und dem ohne Tat einhergehenden „*Wunsch*“ (*G I*, 73, Z. 25):

¹³⁷ Für diesen Bezug ist zu v.a. zu verweisen auf die schon genannten Arbeiten J. E. Atwells und M. Koßlers, sodann auf R. Malters Studie *Schopenhauer / 1991* (vgl. S. 335-347).

¹³⁸ Im §en 43 von *G I* findet sich gleichwohl auch eine schon erwähnte transzendente Bestimmung der Identität des Subjekts des Erkennens mit dem ‚Subjekt des Wollens‘ (vgl. *G I*, 72 f.), was jedoch für diesen Exkurs zur Charakterlehre Schopenhauers nicht von Bedeutung ist.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

„*Wunsch* heißt das Wollen so lange es nicht kausal wird, weil entweder äußere Bedingungen oder ein andres Wollen desselben Subjekts ihm entgegensteht. Von mehreren sich entgegenstehenden Wünschen nennt man den der kausal wird, im Gegensatz der andern, Wollen *kat exchon*, und den Akt durch welchen ihm Kausalität [...] erteilt wird, den *Entschluß*. Die dem zum Wollen erhobenen Wünsche entgegenstehenden bleiben Wünsche.“ (G I, 73; vgl. G I, 75)

D.h.: Die ‚Wünsche‘ gehören bereits zum Willen, gleichwohl zum ‚uneigentlichen‘ Willen, während der in einer antagonistischen Pluralität von Wünschen sich durchsetzende Wunsch als ‚Entschluß‘ das ‚*eigentliche*‘, eine Tat zur Folge habende Wollen ausmacht.

Nach Schopenhauers Darlegungen im §en 45 von G I ist festzuhalten, daß jeder Wunsch *und* jeder Entschluß einen „zureichenden Grund“ (G I, 74) hat, „das *Motiv*“ (G I, 74), und daß insofern das Subjekt des Wollens durch das „*Gesetz der Motivation*“ (G I, 74) als einer „eigene[n] Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grund“ (W I, 74) bestimmt ist.

III. 2. 5. 2. 2 Schopenhauers Analyse des Charakters im §en 46 von G I

Ausgangspunkt für Schopenhauers Bestimmung des Charakters im §en 46 ist seine vom §en 45 abweichende Auffassung, daß die Motive „höchstens das Wünschen [motivieren], nicht aber den Entschluß, welcher der eigentliche Willensakt ist“ (G I, 75). Damit nun aber der Entschluß als ‚eigentlicher Willensakt‘ entsprechend der von Schopenhauer in G I vertretenen Auffassung vom Kausalverhältnis zwischen Willen und Leib als eine *notwendige* Ursache der Tat fungieren kann, darf er kein ‚Regelloses‘ (vgl. G I, 75) sein, sondern muß die *notwendige* Folge einer „nothwendige[n] Bedingung“ (G I, 75) sein. Diese ‚notwendige Bedingung‘ faßt Schopenhauer als konstante Beschaffenheit des Subjekts des Wollens auf, welche er angesichts der Tatsache, daß das Gesetz der Kausalität nicht Objekte, sondern Zustände von Objekten verbinde (vgl. v.a. dem §en 23 von G I, 29 f.) als konstanten „Zustand“ (75, Z. 17) des ‚Subjekts des Wollens‘ bezeichnet. Dieser sog. konstante ‚Zustand‘ des ‚Subjekts des Wollens‘ läßt sich aus Schopenhauers Sicht allerdings nur *gleichnishaft* auffassen, insofern er nur ein Konstrukt der Vernunft und kein empirisch Gegebenes ist. Vgl. dazu Schopenhauer:

„Ich sage *gleichsam* permanenten Zustandes, denn *Zustand* und *permanent* sind nur in der Zeit, aber für das Außerzeitliche ist kein Ausdruck möglich. Vielleicht bezeichne ich das Gemeinte besser, obwohl auch bildlich, wenn ich es einen außer der Zeit liegenden universalen Willensakt nenne, von dem alle in der Zeit vorkommenden Akte nur das Heraustreten, die Erscheinung sind.“ (G I, 76)

Diesen ‚permanenten Zustand des Subjekts des Willens‘ bezeichnet Schopenhauer im folgenden mit Bezug auf Kant als den ‚intelligiblen Charakter‘ (G I, 77)¹³⁹, wobei er angesichts des zuvor herausgestellten Tatbestandes, daß von diesem ‚permanenten Zustand‘ nur *metaphorisch* die Rede sein kann, herausstellt, daß die Bezeichnung ‚inintelligible[r]‘ Charakter angemessener wäre:

„Kant hat dieses [d.h. das mit ‚permanenten Zustand‘ ‚Gemeinte‘] den intelligiblen Charakter genannt (vielleicht hieße es richtig der inintelligible ...).“ (G I, 76)

Zu diesem ‚konstanten Zustand‘ des ‚Subjekts des Willens‘ „leitet“ (G I, 76, Z. 12) keineswegs eine theoretische Überlegung, sondern die „Bemerkung“ (G I, 76, Z. 13), d.h. die durch wiederholte Beobachtung der Handlungen verschiedener Menschen gewonnene Einsicht der Vernunft, daß „der Eine so, der Andre anders handelt, derselbe aber, unter ganz gleichen Umständen, auf ganz gleiche Weise, also gleichsam nach Maximen, wenn auch diese nicht in abstrakten Sätzen seiner Vernunft bewußt sind.“ (G I, 76) Diese nach Schopenhauer durch die reflektierende Vernunft gewonnene Einsicht, daß jeder Mensch zeit seines Lebens nach bestimmten Motiven in einer bestimmten Weise handelt, daß ihm also eine *einheitliche* und *konstante* individuelle „Handlungsweise“ (76, Z. 23 f.) auf bestimmte Motive eigen ist, bezeichnet Schopenhauer, da sie aus der Erfahrung erschlossen wird, als ‚empirischen Charakter‘:

„Die [...] [zuvor angesprochene] *bemerkte* [konstante] Handlungsweise ist der *empirische Charakter* eines Jeden: er ist allein aus den Handlungen des Individuums zusammensetzen und zu erschließen, nicht aber für das Individuum selbst unmittelbar Objekt des innern Sinnes.“ (G I, 76)

¹³⁹ Vgl. zu diesem Kant-Bezug die folgende Äußerung Schopenhauers im §en 46 von G I: Kant hat „[...] von dem Unterschied zwischen ihm [d.h. dem intelligiblen Charakter] und dem *empirischen*, wie auch vom ganzen Verhältniß der Freiheit zur Natur, in der Kritik der reinen Vernunft pp. 560 – 586, eine Auseinandersetzung gegeben [hat], die ich für ein unvergleichliches, höchst bewunderungswerthes Meisterstück des menschlichen Tiefsinns halte.“ (G I, 77)

Diesen durch die Vernunft aus der Erfahrung erschlossenen, konstanten individuellen ‚empirischen Charakter‘ des Menschen bezeichnet Schopenhauer als „Erscheinung“ (G I, 76, Z. 29), d.h. als im Horizont von Raum und Zeit sich manifestierende, durch die Vernunft erschließbare Folge seines als konstanten und eo ipso individuellen ‚permanenten Zustandes des Subjekts des Wollens‘ aufzufassenden intelligiblen Charakters.

Schopenhauer betont in diesem Zusammenhang wesentlich deutlicher als in seinem Hauptwerk und v.a. in seinen beiden Preisschriften zur Ethik, daß die Erkenntnis des empirischen Charakters des Menschen immer nur *unzureichend* möglich sei.¹⁴⁰ Das begründet Schopenhauer einerseits damit, daß die Vernunft den empirischen Charakter eines Menschen eo ipso „nur aus einer immer beschränkten Anzahl von Fällen zusammensetzen“ (G I, 77) könne, daß also dieser nur ein „unvollkommen Zusammensetzendes“ (G I, 78) sei. Und andererseits damit, daß bei der ohnehin nur relativ geringen Anzahl der bekannten, meistens durch abstrakte, also von der Zeit und der konkreten Situation unabhängige Motive ausgelösten Handlungen eines Menschen die für die Motivation seines Handelns maßgeblichen ‚Umstände‘ (vgl. G I, 77), nämlich seine persönlichen „Eindrücke“ (G I, 77) und v.a. seine konkreten „Ueberlegung[en]“ (G I, 77), nur unzureichend bekannt seien. Gleichwohl betont Schopenhauer, daß, auch wenn, wie zuvor gezeigt aus zwei gewichtigen Gründen „eine vollkommene Kenntniß“ (G I, 77) des empirischen Charakters und der Motive „unmöglich“ (G I, 77) sei, doch wenigstens „[b]is zu einem gewissen Grad [...] eine solche Kenntnis [...] möglich ist“ (G I, 77 f.).

Im folgenden macht Schopenhauer deutlich, daß die zuvor angesprochene, von ihm eingestandenermaßen nur in relativ engen Grenzen mögliche Kenntnis gerade des eigenen empirischen Charakters „oft wirklich und [vor allem] Weltleuten von großem Nutzen“ (G I, 78) sei. An dieser Stelle deutet er seine erst in W I entwickelte und noch ausführlich darzustellende Theorie vom „erworbenen Charakter“ (vgl. W I, 357 ff.) an, die man, wie er in W I sagt, „erst im Leben, durch den Weltgebrauch, erhält.“ (W I, 357) Schopenhauer geht in G I nicht näher darauf ein, wie der angesprochene, aus der Kenntnis des eigenen empirischen Charakters erwachsene ‚große Nutzen‘ aussieht und ob diese durch Erfahrung und auswertende Vernunft gewonnene

¹⁴⁰ Vgl. dazu M. Koßler, *Erfahrung des Charakters* / 2002, S. 3; vgl. ferner T. Bohinc, *Die Entfesselung des Intellekts* / 1989, S. 71 f.

Kenntnis nicht vielleicht gegen seine Auffassung von der Konstanz des Charakters spreche, insofern diese Kenntnis den Charakter womöglich verändert. Auf diesen Punkt ist an späterer Stelle zurückzukommen.

Im Anschluß daran kommt Schopenhauer in G I auf das in der Charakter-Analyse in W I zentrale Thema ‚Individualität‘ zu sprechen. Hierbei stellt er deutlich heraus, daß der (empirische und intelligible) Charakter des Menschen im Gegensatz zu demjenigen eines Tieres, der in dem „Karakter der [jeweiligen] Species“ (G I, 78) zusammenfalle, keineswegs in der Species aufgehe, sondern durch eine ‚deutlich hervortretende Individualität‘ (vgl. G I, 78, Z. 19) gekennzeichnet sei. Dieser Unterschied zwischen Mensch und Tier drückt sich aus Schopenhauers Sicht u.a. darin aus, daß „allein der Mensch“ „Individualphysiognomie“ (G I, 78) und die Tiere „bloß Specialphysiognomie“ (G I, 78) haben, „obgleich das Gesicht des einen Individuums von dem des andern, eben wie ihre Pfoten, zufällige Verschiedenheit haben kann“ (G I, 78). Mehr findet sich zu dem wichtigen Thema Individualität bzw. Gattung in G I nicht, gleichwohl kommt Schopenhauer darauf in W I zurück.

III. 2. 5. 3 Schopenhauers Analyse des Charakters des Menschen im §en 55 von W I

III. 2. 5. 3. 1 Schopenhauers Erörterung grundlegender Aspekte im ersten Teil des §en 55 von W I

Im Zuge der Entwicklung der Lehre vom Willen als Ding an sich gibt Schopenhauer den Gedanken der Kausalbeziehung zwischen dem Willen als außerzeitlichem Grund und der Handlung auf, indem er jede durch den Satz vom Grund bedingte Verbindung zwischen beiden ausschließt und sie als zwei diametral unterschiedliche Seiten *eines*

Vorganges auffaßt und dabei den Willen (mit Hilfe der Vernunft) als Ding an sich und die Leibesaktion als dessen Erscheinung bestimmt.¹⁴¹

Die Lehre vom Charakter führt Schopenhauer in W I nicht im Rahmen seiner Willensmetaphysik ein, auch wenn sich, wie oben gezeigt, wichtige Ausführungen zu dieser in seiner Willensmetaphysik finden, sondern in seiner Ethik, genauer gesagt im §en 55 von W I, und zwar an der Stelle, wo es um „die Vereinigung der Freiheit mit der Notwendigkeit“ (W I, 338) geht. In diesem Zusammenhang macht Schopenhauer deutlich, daß die ‚Freiheit‘ nur eine „negative“ (vgl. W I, 338) Bedeutung habe, nämlich die *Verneinung* der Bestimmtheit des raumzeitlich Seienden durch den Satz vom Grunde bedeute (vgl. W I, 337 f.) und der Mensch wie alles übrige Seiende nur als „Wille“ im Sinne des Dinges an sich an der Freiheit partizipiere. Weiterhin macht er deutlich, daß der Mensch wie alles übrige Seiende als Erscheinung dieses „Willens“, also als raumzeitliche Entität der strikten Notwendigkeit des Satzes vom Grunde unterliege. Um diese Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit im Menschen „faßlich zu machen“ (W I, 341), kommt Schopenhauer insbesondere auf den Charakter des Menschen zu sprechen und differenziert zwischen seinem intelligiblen und seinem empirischen Charakter. Dabei stellt Schopenhauer heraus, daß der intelligible Charakter des Menschen ‚frei‘ sei, insofern er mit seinem „Willen“ als dem Ding an sich, genauer gesagt: mit seiner ‚Idee‘ (vgl. W I, 338) zusammenfalle¹⁴² und sein empirischer Charakter als die aus der raumzeitlichen Erfahrung erschlossene Erscheinung des intelligiblen Charakters der strikten Notwendigkeit des Satzes vom Grunde unterliege.¹⁴³

¹⁴¹ Vgl. zu diesem wichtigen Entwicklungsschritt innerhalb der Charakterlehre Schopenhauers: Y. Kamata, *Der junge Schopenhauer / 1988*, S. 155 f. und M. Koßler, *Erfahrung des Charakters / 2002*, S. 3 ff.

¹⁴² Daß der intelligible Charakter des Menschen in W I mit der *Idee* zusammenfalle, betont T. Bohinc nachdrücklich in seiner Dissertation *Die Entfesselung des Intellekts / 1989*, S. 156. M. Kurzreiter stellt zwar in seiner Arbeit *Der Begriff des Individuums / 1992* fest, daß Schopenhauer den intelligiblen Charakter nicht mit dem Ding an sich „so einfachhin“ (S. 167) in eins setze, doch was das *konkret* bedeutet, bleibt in der Schwebe. Eine *gewisse*, gleichwohl nicht zureichende Konkretisierung findet sich u.a. auf S. 171, wo M. Kurzreiter bemerkt, daß er im folgenden bestrebt sei, den intelligiblen Charakter ‚in einen näheren Bezug zur Ideenlehre zu stellen‘ (vgl. 171).

¹⁴³ Im übrigen ist festzuhalten, daß nach Schopenhauer (mit einer Ausnahme, und zwar im Falle des eigentlichen soteriologischen Ereignisses bzw. der Verneinung des Willens) die Freiheit des Willens als Ding an sich bzw. intelligibler Charakter „keineswegs unmittelbar auf seine Erscheinung über[geht]“ (W I, 340). Über diese Andeutungen hinaus kann hier nicht näher auf den Zusammenhang eingegangen werden, in dem Schopenhauers Auseinandersetzung mit dem Charakter steht. Deshalb ist an dieser Stelle auf R. Malter's Studie *Schopenhauer / 1991* zu verweisen, wo dieser *Zusammengang* eingehend analysiert wird (ohne daß jedoch die

Schopenhauer legt im folgenden dar, daß der intelligible Charakter eines Menschen, indem er dessen ‚besondere Idee‘ ausmache, auch „als ein außerzeitlicher, daher unteilbarer und unveränderlicher Willensakt“ (W I, 341) bezeichnet werden könne. Mit dieser Bestimmung des intelligiblen Charakters des Menschen knüpft Schopenhauer *terminologisch* explizit an seine Ausführungen „in der einleitenden Abhandlung“ (W I, 341, Z. 25 f.), also in G I an, wo er bereits vom intelligiblen Charakter des Menschen als einem „außer der Zeit liegenden universalen Willensakt“ (G I, 76) spricht; doch sind die inhaltlichen Differenzen nicht zu übersehen. Denn in der – wie oben bereits gesagt – noch nicht auf dem Boden der Willensmetaphysik stehenden ersten Auflage seiner Dissertation versteht Schopenhauer unter diesem ‚außerzeitlichen und daher universalen bzw. unveränderlichen Willensakt‘ ein reines Vernunft-Konstrukt, das als konstanter individueller „Zustand“ (G I, 75, Z. 17) des ‚Subjekts des Willens‘ den kausalen Grund der an Raum und Zeit gebundenen Handlungen ausmache, jedoch begreift er diesen Willensakt in W I als die im Zuge der außergewöhnlichen, d.h. Raum und Zeit vorgeordneten, Erfahrung gegebene, eine ‚adäquate Objektität des Dinges an sich‘ ausmachende ‚besondere Idee‘.¹⁴⁴

Den empirischen Charakter des Menschen wie jedes Seienden faßt Schopenhauer in W I im Gegensatz zu G I nicht als kausale *Folge* des intelligiblen Charakters auf, sondern als erscheinungshaften *Ausdruck* des intelligiblen Charakters. Der empirische Charakter eines Menschen besteht aus Schopenhauers Sicht im §en 55 von W I in Anknüpfung an G I insbesondere in der – durch die „Induktion“ (W I, 342, Z. 5) der Vernunft aus der Erfahrung zu erschließende – ‚konstanten‘ (vgl. v.a. W I, 340, 344 f. u. 347 f.) und individuellen ‚gesamten‘ (vgl. W I, 339) „Handlungsweise“ (W I, 339, 341) eines Menschen auf bestimmte Motive und ferner in seiner „Physiognomie“

Charakterlehre selbst ausführlich behandelt würde) (vgl. S. 335 – 347); außerdem auf M. Koßlers Studien *Empirische und christliche Ehtik / 1999* (S. 77 ff., S. 104 ff. etc.) und *Erfahrung des Charakters / 2002*. –

Nietzsche kritisiert entschieden Schopenhauers Lehre von der Freiheit des Willens, dabei besonders Schopenhauers Ausführungen zur Freiheit des intelligiblen Charakters des Menschen (genauso wie seine damit zusammenhängen Auffassungen, so z.B., daß dieser durch eine vor-zeitliche Wahl bestimmt sei); vgl. dazu u.a. den Aphorismus 39 von *Menschliches, Allzumenschliches*, der den bezeichnenden Titel „Die Fabel von der intelligiblen Freiheit“ (vgl. MA 2, 39, KGW IV / 2, S. 60 ff.) trägt. Auf Nietzsches Kritik kann an dieser Stelle allerdings nicht näher eingegangen werden; vgl. dazu: v.a. W. Müller-Lauter, *Freiheit und Wille bei Nietzsche / 1999* und darüber hinaus V. Gerhardt, *Wille zur Macht / 1994*, v.a. S. 224 ff.

(u.a. W I, 156) bzw. in der Charakteristik seiner raumzeitlichen „Korporisation“ (W I, 341). Schopenhauer geht in seinen Ausführungen im §en 55 wesentlich weniger entschieden als in G I auf die Beschränkungen der Erkenntnis des empirischen Charakters eines Menschen ein, gleichwohl deutet er an, daß die den empirischen Charakter ausmachenden Eigenschaften und die Motive nur ausschnittsweise bekannt seien, indem er darauf hinweist, daß sich das Verhalten eines Menschen nur dann vorherbestimmen lasse, „wenn der empirische Charakter und die Motive vollständig gegeben wären.“ (W I, 344; Hervorhebung von K.B.)

Die Konstanz des empirischen Charakters steht für Schopenhauer wie bereits in G I im Rahmen seiner Argumentation im §en 55 außer Frage, insofern er ihn als raumzeitliche Manifestation des der Zeit *vorgeordneten* intelligiblen Charakters auffaßt. Für ihn steht fest, daß die Handlungsweise eines Menschen mit der eo ipso durch die Zeiten hindurch identischen gesetzmäßigen Reaktionsweise einer Naturkraft vergleichbar sei und auf diese Weise die außerzeitliche Einheit der Idee bzw. des intelligiblen Charakters zum Ausdruck bringe. Vgl. dazu die folgende Bemerkung Schopenhauers:

„[...] und indem diese [d.h. die Person, aufgefaßt als ‚besondere Idee‘] in die Form alles Objekts, den Satz vom Grunde, eingeht, entwickelt sie zwar die Einheit jenes Willens in einer Vielheit von Handlungen, die aber, wegen der außerzeitlichen Einheit jenes Willens an sich, mit der [durch allen Wandel der Zeit hindurch identischen] Gesetzmäßigkeit einer Naturkraft sich darstellt.“ (W I, 340; vgl. W I, 339)

An dieser Stelle ist anzumerken, daß Schopenhauers Auffassung von der *strikten* Konstanz des empirischen Charakters eines Menschen *angesichts der alltäglichen Erfahrung* problematisch ist, insofern diese zeigt, daß sich die Handlungsweise eines Menschen zumindest innerhalb bestimmter Grenzen durchaus wandelt und damit gerade das, was ein Mensch ‚will‘ bzw. ‚ist‘.¹⁴⁵ Im übrigen wird Schopenhauers

¹⁴⁴ Auf diesem Hintergrund spricht T. Bohinc zu Recht davon, daß Schopenhauers Äußerungen über den intelligiblen Charakter in G I und W I in *inhaltlicher* Hinsicht „eine vollkommen verschobene Grundtendenz“ (S. 157) aufweisen.

¹⁴⁵ M. Koßler hält in *Erfahrung des Charakters / 2002*, S. 13 f., Schopenhauers These von der Konstanz des empirischen Charakters für unhaltbar; er schreibt: „[...] [E]r [d.h. der empirische Charakter] ist eben als empirischer Charakter so wandelbar wie die Erfahrung selbst. Es kommt durchaus vor, daß das Handeln eines Menschen sich sowohl im Positiven als auch im Negativen von seiner bisher gewohnten Verhaltensweise drastisch unterscheidet, und es stellt sich heraus, daß man sich in ihm getäuscht hat.“ (S. 14) – Überzogen ist die These, die M. Kurzreiter in seiner Dissertation *Der Begriff des Individuums / 1992* vertritt, nämlich, daß Schopenhauer angesichts der Konstanz des Charakters keineswegs jegliche „Entwicklung“ (S. 169) abgelehnt hätte, insofern er „die Mileubedingtheit

problematische Auffassung von der Konstanz des Charakters gerade auch von Nietzsche, der während seines gesamten Schaffensprozesses eine *dynamische* Auffassung vom Menschen und der Welt hat, entschieden kritisiert. So heißt es im Aphorismus 41 von *Menschliches, Allzumenschliches*:

„Däuchte man sich [...] einen Menschen von achtzigtausend Jahren, so hätte man ihm sogar einen absolut veränderlichen Charakter: so dass eine Fülle verschiedener Individuen sich nach und nach aus ihm entwickelte.“ (MA 41, KGW IV 2, S. 63)¹⁴⁶

Gleichwohl ist bereits an dieser Stelle anzumerken, daß Schopenhauer zwar die Möglichkeit des Wandels des empirischen Charakters strikt ablehnt, doch diesen – wenn auch nur *implizit* – im Rahmen seiner noch darzustellenden, zum §en 55 von W I gehörenden Ausführungen zum ‚erworbenen Charakter‘ selbst einräumt. Darauf ist an späterer Stelle zurückzukommen.

III. 2. 5. 3. 2 Schopenhauers Vertiefung seiner Analyse des menschlichen Charakters im zweiten Teil des §en 55 von W I

Schopenhauer vertieft im §en 55 entscheidend seine Analyse des menschlichen Charakters durch die „Erörterungen“ „[...] über das Verhältniß zwischen dem Charakter und dem Erkennen“ (W I, 347). Diese Erörterungen umfassen die Seiten 347 bis 362 von W I und lassen sich als zweiter Teil seiner Argumentation im §en 55 auffassen.

des Menschen sogar nachdrücklich anerkannt“ (S. 169) habe. Von einer ‚nachdrücklichen Anerkennung der Mitleubedingtheit des Menschen‘ kann bei Schopenhauer nicht die Rede sein, da er ihr nur eine *unwesentliche* Bedeutung beimißt, wie M. Kurzreiter im Anschluß an seine zuvor dargelegte Ausführung merkwürdigerweise selbst betont (vgl. v.a. S. 169 f.).

¹⁴⁶ In einer Aufzeichnung von 1885 stellt Nietzsche sarkastisch fest, daß Schopenhauer gerade auch durch seine Überzeugung von der Konstanz des Charakters (und den Glauben an die „Unfehlbarkeit“ seines „Genies“) dazu gebracht worden sei, „seine ‚Jugendstunde‘, ich meine seine Metaphysik des Willens, vorzeitig *heilig* zu sprechen und sich selber nicht mehr zu ‚entwickeln‘.“ (N April-Juni 1885, 34 [117], KGW VII 3, S. 179 f.)

III. 2. 5. 3. 2. 1 Die Wahlentscheidung und ihre Bedeutung für das Hervortreten der Individualität des Charakters des Menschen

Ausgangspunkt Schopenhauers für seine ‚Erörterungen über das Verhältnis zwischen dem Charakter und dem Erkennen‘ ist vor allem die entscheidende Differenz, die aufgrund der unterschiedlichen ‚Erkenntnißweisen‘ (W I, 350) von Tier und Mensch zwischen dem Handeln beider bestehe.¹⁴⁷ Hierbei macht er deutlich, daß das Tier, weil es nur Verstand, aber keine Vernunft habe, ausschließlich nach anschaulichen Motiven (Vorstellungen) handle, während der Mensch, insofern er Verstand *und* Vernunft habe, nach anschaulichen *und* abstrakten Motiven handle. Diese Differenz ist in concreto aus Schopenhauers Sicht um so gravierender, als der Mensch, wie er sagt, ‚bestrebt‘ (W I, 352) sei, die Motivation durch anschauliche Motive ‚gänzlich auszuschließen und allein durch abstrakte Vorstellungen sich bestimmen zu lassen‘ (W I, 352) und ‚[i]n den meisten Fällen, von den ganz unbedeutenden Handlungen abgesehen‘ auch tatsächlich durch ‚abstrakte, gedachte Motive, nicht gegenwärtige Eindrücke‘ (W I, 352) bestimmt werde. Diese Differenz wird in ihrem ganzen Ausmaß nach Schopenhauers Ansicht erst ersichtlich, wenn man bedenkt, daß der Mensch, insofern er nach abstrakten Motiven handeln kann und dies zumeist auch tut, ‚eine vollkommene *Wahlentscheidung* vor dem Thiere voraus‘ (W I, 351) hat bzw. ‚eine eigentliche Deliberation, d.h. Abwägung entgegengesetzter Gründe zum Handeln‘ (W I, 351). Die nur dem Menschen mögliche ‚*vollkommene Wahlentscheidung*‘ ist insofern durch die Begriffe bedingt, als

„[...] nur in abstracto [...] mehrere Vorstellungen, als Urtheile und Ketten von Schlüssen, im Bewußtseyn neben einander liegen und dann frei von aller Zeitbestimmung gegen einander wirken [können], bis das stärkste die übrigen überwältigt und den Willen bestimmt.“ (W I, 351)

Dem Tier ist zwar auch eine ‚Wahl‘ (W I, 351) zwischen Motiven möglich, aber nur zwischen anschaulichen Motiven und dergestalt zwischen je gegenwärtigen Motiven; vgl. dazu Schopenhauer:

¹⁴⁷ Vgl. zu diesem Unterschied die (v.a. auf E I bezogenen) instruktiven Darlegungen J. E. Atwell in seinem Buch *Human Character / 1990*, v.a. S. 49-51.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

„Beim Thier kann die Wahl nur zwischen anschaulich vorliegenden Motiven Statt haben, weshalb dieselbe auf die enge Sphäre seiner gegenwärtigen, anschaulichen Apprehension beschränkt ist.“ (W I, 351)

Insofern kann man im Hinblick auf die dem Tier mögliche ‚Wahl‘ nur *sehr* eingeschränkt von einer ‚Wahl‘ sprechen. Deshalb spitzt Schopenhauer im § 26 von G II im Zusammenhang der Erläuterung der Klasse der Begriffe den Unterschied zwischen der Handlungsweise des Menschen und der des Tieres dahingehend zu, daß erstere (zumeist) aus einer „*Wahlentscheidung* (d. i. dem bewußten Konflikt der Motive)“ (G II, 97) hervorgehe, während letztere Ergebnis eines „bloßen Impulses durch vorliegende, anschauliche Gegenstände“ (G II, 97) sei.

„Die nachgewiesene Verschiedenheit der Art wie das Thier, von der wie der Mensch durch die Motive bewegt wird, erstreckt ihren Einfluß auf das Wesen Beider sehr weit und trägt das Meiste bei zu dem durchgreifenden und augenfälligen Unterschied des Daseyns Beider.“ (W I, 352)

Diese auf das ‚Dasein‘ bezogene Aussage konkretisiert Schopenhauer im folgenden auf das Handeln (nachdem er zuvor gezeigt hat, daß der Schmerz durch die Vernunft potenziert wird):

„So große Unterschiede im Handeln und im Leiden fließen aus der Verschiedenheit der thierischen und menschlichen Erkenntnißweise.“ (W I, 353)

Auf diesem Hintergrund macht Schopenhauer deutlich, daß die allein dem Menschen mögliche Wahlentscheidung zwischen mehreren Motiven das Hervortreten des dem Menschen im Gegensatz zum Tier eigenen Individualcharakters notwendig bedinge. Vgl. dazu Schopenhauer:

„[...] [D]as Hervortreten des deutlichen und entschiedenen Individualcharakters, der hauptsächlich den Menschen vom Thier, welches fast nur Gattungscharakter hat, unterscheidet, [ist] [...] durch die, nur mittelst der abstrakten Begriffe mögliche, Wahl zwischen mehreren Motiven bedingt.“ (W I, 353)

Mit dieser wichtigen Aussage verdeutlicht Schopenhauer, daß der empirische Charakter eines Menschen als seine an allen seinen wahrgenommenen Taten zum Ausdruck kommende (durch die Vernunft erschlossene) Handlungsweise bzw. als die Charakteristik seines empirisch gegebenen Willens nur dann individuell bzw. im eigentlichen Sinne bestimmt sei und seinen eine ‚besondere Idee‘ darstellenden intelligiblen Charakter zum Ausdruck bringe, wenn seine Willensentschlüsse bzw.

seine Handlungen aus dem Prozeß der durch die Vernunft ermöglichten Wahlentscheidung hervorgingen. Vgl. dazu das folgende Zitat:

„Denn allein nach vorhergegangener Wahl sind die in verschiedenen Individuen verschieden ausfallenden Entschlüsse [bzw. die mit ihnen identischen Taten] ein Zeichen des individuellen Charakters derselben, der bei Jedem ein anderer ist; [...]“ (W I, 353 f.)

Für Schopenhauer steht also fest, daß die Individualität und mit ihr die eigentliche Bestimmtheit des empirischen Charakters eines Menschen als Ausdruck der individuellen Bestimmtheit seines intelligiblen Charakters an die Vernunft gekoppelt ist. In diesem Sinne spricht Schopenhauer auch davon, daß die qua „Vernunft-Erkenntniß“ (W I, 355) allein dem Menschen mögliche „*Wahlentscheidung*“ (W I, 355) „die Möglichkeit der [...] [mittels der Taten erfolgenden] Aeußerung des individuellen Charakters bedingt“ (W I, 355). Daraus folgt, daß der Mensch ohne Vernunft zwar auch individuell wäre, als intelligibler Charakter eine ‚*individuelle* Idee‘ wäre, diese Individualität sich jedoch nie an den Taten manifestieren würde. Die Individualität des intelligiblen Charakters eines Menschen könnte in diesem Falle *nur* an der individuellen Charakteristik oder ‚Physiognomie‘ seiner ‚Korporisation‘ raumzeitlich zum Ausdruck kommen.¹⁴⁸ An dieser Stelle zeigt sich die *eminente* Bedeutung der Vernunft für den empirischen Charakter.

III. 2. 5. 3. 2. 2 Der ‚Wunsch‘ und die irrationalen Taten

Im Anschluß an seinen Aufweis, daß die Individualität des Charakters eines Menschen an die Vernunft gekoppelt sei, kommt Schopenhauer zunächst auf den die Vernunft unterlaufenden „Wunsch“ (W I, 354) zu sprechen. Dieser sei kein mit der Tat identischer Willensentschluß, sondern nur eine *Willensregung* weit unterhalb der Ebene des ‚Entschlusses‘, nämlich eine Willensäußerung, die mit *keiner* Tat einhergehe. Zudem ist festzuhalten, daß er in W I in diametralem Gegensatz zu G I

¹⁴⁸ Vgl. dazu z.B. die folgende Stelle aus dem §en 26: „Auf den obern Stufen der Objektität des Willens sehn wir die Individualität bedeutend hervortreten, besonders beim Menschen, als die große Verschiedenheit individueller Charaktere, d.h. als vollständige Persönlichkeit, schon äußerlich ausgedrückt durch stark gezeichnete individuelle Physiognomie, welche die gesammte Korporisation mitbegreift.“ (W I, 155 f.)

und E I von der Vernunft und damit von den abstrakten Motiven und der auf diesen basierenden echten Wahlentscheidung abgekoppelt erscheint: der Wunsch stellt für Schopenhauer eine Willensäußerung dar, die sich ganz „ohne Ueberlegung“ (W I, 354) einstelle, und zwar nur auf Veranlassung eines (durch einen ‚äußeren Reiz‘ oder eine ‚innere Stimmung‘) unmittelbar gegenwärtigen Motivs, und sei demnach – auch wenn er mit keiner Tat einhergehe – mit dem nur aus anschaulichen Motiven erfolgenden Tun der Tiere vergleichbar.

Daß der Wunsch die Ebene der ‚Überlegung‘ und damit diejenige der abstrakten Motive und der echten Wahlentscheidung unterläuft, indem er sich infolge eines unmittelbar gegenwärtigen Motivs einstellt, bedeutet für Schopenhauer, daß er nur eine ‚notwendige Folge des gegenwärtigen Eindrucks‘ ist, nämlich keine Willensaktion, sondern eine Willensaffektion, also eine dem Willen von außen aufgenötigte Regung des Willens, in der die sonst den Willen gerade auszeichnende Spontaneität auf ein Minimum zurückgeführt wird. So gesehen hebt der ‚Wunsch‘ zwar die Spontaneität des Willens nicht auf, doch läßt er sie nicht richtig zum Zuge kommen, insofern der Wille im ‚Wunsch‘ *unmittelbar* auf ein Motiv reagieren muß, also nicht *reagieren* kann. Mit dem ‚Wunsch‘ kommt es also zu einer Willensäußerung, in der die Eigenart des Willens, nämlich seine Spontaneität, zurückgedrängt ist zugunsten des momentanen überwältigenden Eindrucks, der mithin nur als *uneigentliche*, d.h. die ‚Tiefen‘dimension des Willens nicht berührende Äußerung des Willens zu verstehen ist. (Hieraus ergibt sich, daß die Möglichkeit des Willens gerade auch hinsichtlich seiner Spontaneität an die Vernunft gekoppelt ist.) Daß der ‚Wunsch‘ nur eine für den Willen äußerliche Regung des Willens darstellt, zeigt sich auch daran, daß seine individuelle Bestimmtheit nicht berührt wird, denn diese kann nur dann zum Tragen kommen, wenn er von Vernunft bzw. Überlegung und dergestalt von abstrakten Motiven begleitet wird. Das hat zur Folge, daß im ‚Wunsch‘ für einen kurzen Moment – und zwar im Hinblick auf das den Wunsch gerade auslösende unmittelbar gegebene Motiv – einzig der *Gattungscharakter* des Willens aufscheint, jedoch in keiner Weise die Individualität des einzelnen einbezogen wird. Da dieses Aufscheinen des Gattungscharakters im ‚Wunsch‘ höchstens eine Andeutung des Gattungscharakters impliziert und der ‚Wunsch‘ ohne Tat einhergeht, kommt es im ‚Wunsch‘ zur Andeutung dessen, wie der einzelne, gedacht als Mensch *ohne* seine faktisch von ihm nicht zu trennende Individualität,

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

d.h. ‚als der Mensch überhaupt‘, handeln würde. Diese Zusammenhänge hat Schopenhauer im Blick, wenn er sagt:

„Der Wunsch ist bloß nothwendige Folge des gegenwärtigen Eindrucks, sei es des äußern Reizes, oder der innern vorübergehenden Stimmung, und ist daher so unmittelbar nothwendig und ohne Ueberlegung, wie das Thun der Thiere: daher auch drückt er, eben wie dieses, bloß den Gattungscharakter aus, nicht den individuellen, d.h. deutet bloß an, was *der Mensch überhaupt*, nicht was das den Wunsch fühlende *Individuum* zu thun fähig wäre.“ (W I, 354)¹⁴⁹

Im Gegensatz zum ‚Wunsch‘ ist allein die zumindest im Regelfall aus der Wahlentscheidung hervorgehende Tat eines Menschen als individuell bestimmte ein Moment seines empirischen Charakters und damit eine Manifestation der individuellen Bestimmtheit seines intelligiblen Charakters. In diesem Sinne stellt Schopenhauer fest:

„Die That allein ist, weil sie, schon als menschliche Handlung, immer einer gewissen Ueberlegung bedarf, und weil der Mensch in der Regel seiner Vernunft mächtig, also besonnen ist, d.h. sich nach gedachten, abstrakten Motiven entscheidet, das [einzig adäquate, nämlich individuelle] Resultat seines innersten Willens und sie stellt sich hin als ein Buchstabe zu dem Worte, das seinen empirischen Charakter bezeichnet, welcher selbst nur der zeitliche Ausdruck seines intelligiblen Charakters ist.“ (W I, 354)

Insofern allein die Taten die *adäquaten*, die Individualität zum Ausdruck bringenden Manifestationen des intelligiblen Charakters sowie tatsächliche, in Raum und Zeit erfolgende Manifestationen darstellen, haben *sie* im Gegensatz zu den ‚Wünschen‘ einen entscheidenden Einfluß auf das Gemüt des Menschen und halten dem Menschen den „Spiegel“ seines Willens vor. Dazu Schopenhauer wörtlich:

„Daher beschweren, bei gesundem Gemüthe, nur Thaten das Gewissen, nicht Wünsche und Gedanken. Denn nur unsere Thaten halten uns den Spiegel unsers Willens vor.“ (W I, 354, vgl. W I, 356 f.)

Im Anschluß an diese Feststellung kommt Schopenhauer auf die irrationalen Taten zu sprechen, d.h. auf diejenigen Taten, deren Motive in den gegenwärtig wahrnehmbaren Objekten liegen. Da Schopenhauer im Rahmen seiner Bestimmung der Wahlentscheidung bereits herausgestellt hat, daß der einzelne „bestrebt“ (W I, 352) ist, die Motivation durch anschauliche Motive „gänzlich auszuschließen und allein

¹⁴⁹ In E I (vgl. S. 17 ff. u. 35 f.) bringt Schopenhauer im Gegensatz zu dieser Stelle aus W I, aber in ähnlicher Weise wie in G I den ‚Wunsch‘ mit der Besonnenheit in engen Zusammenhang.

durch abstrakte Vorstellungen sich bestimmen zu lassen“ (W I, 352), liegt es auf der Hand, daß seiner Auffassung nach die hier in Rede stehenden irrationalen Handlungen nur sehr selten sind. Paradigmatisch für die verschiedenen irrationalen Taten thematisiert Schopenhauer die „im blinden Affekt begangene That“ (W I, 354). Zwar bestimmt er diese Tat hier nicht detailliert, doch macht er deutlich, daß sie (wie jede irrationale Handlung) ein ‚Mittelding‘ zwischen dem ‚Wunsch‘ und der Tat darstelle:

„Die [...] völlig unüberlegt und wirklich im blinden Affekt begangene That ist gewissermaßen ein Mittelding zwischen bloßem Wunsch und Entschluß [...].“ (W I, 354)

Die im ‚blinden Affekt‘ begangene Tat ist zwar im Gegensatz zum ‚Wunsch‘ eine Tat, also eine in Raum und Zeit erfolgende Manifestation, aber sie wird wie der ‚Wunsch‘ durch ein unmittelbar gegenwärtiges Motiv ausgelöst. Was letzteres konkret bedeutet, also ob sie individuell ist oder nicht, wird von Schopenhauer offen gelassen.

Wesentlich ausführlicher als in W I geht Schopenhauer auf den ‚Affekt‘ bzw. die im ‚Affekt‘ begangene Tat im 4. Band seiner Vorlesung aus dem Jahre 1820 ein, die dem unmittelbaren Umkreis der 1. Auflage der *WWV* zuzuordnen ist. Hier kennzeichnet Schopenhauer den Affekt wie in seinem Hauptwerk als ein „Mittelding zwischen bloßem Wunsch und Entschluß“ (Vo. IV, 99) und verweist zugleich auf seine frühere Darstellung des Affekts in seiner Vorlesung (vgl. Vo. IV, 99), d.h. auf seine (im Hauptwerk nicht zu findende) Analyse des Affektes am Anfang seiner Darstellung der Wahlentscheidung (Vo. IV, 91 ff.).

Im Rahmen dieser Analyse macht Schopenhauer *erstens* deutlich, daß der Affekt bzw. die im Affekt begangene Tat eines Menschen genauso wie sein ‚Wunsch‘ ausgelöst werde durch ein „*anschaulich[es]*“ Motiv, das „die Oberhand“ (Vo. IV, 93) gewinne über ein abstraktes Motiv bzw. mehrere abstrakte Motive. Gleichwohl ist aus Schopenhauers Sicht zu konstatieren, daß der einzelne im Affekt nicht *ganz* ohne Vernunft bzw. Überlegung ist (wie in dem ohne Handlung sich vollziehenden ‚Wunsch‘), aber „nicht eigentlich“ (W I, 349, Z. 34) über diese verfügt; letzteres deutet an, daß er, selbst im Affekt, *nie* so handelt wie die Tiere.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Im handschriftlichen Manuskript HN I [517], S. 345 f., das Schopenhauers in W I gegebener Bestimmung des ‚Wunsches‘ und seines Unterschiedes zum Affekt zugrunde liegt, macht

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Zweitens macht Schopenhauer deutlich, daß der *Affekt* zwar „[o]ffenbar [...] aus dem Willen“ (Vo. IV, 94) ‚entspringt‘ (vgl. Vo. IV, 94), ja eine „starke Erregung des Willens“ (Vo. IV, 94) sei und damit eine Willensäußerung, die erheblich mehr Eigendynamik und Intensität des Willens impliziere als der ‚Wunsch‘, doch (als eine die abstrakte Ebene unterlaufende *unmittelbare Reaktion* auf ein unmittelbar gegenwärtiges Motiv) eine solche Äußerung darstelle, die primär „von außen“ (Vo. IV, 94) komme, also in erster Linie das Resultat der „Affektion von außen, der Einwirkung des anschaulich Dargebotenen“ (Vo. IV, 93) sei und als solches „seinen Sitz nicht ganz im Willen“ (Vo. IV, 94) habe. D.h.: Auch wenn der Affekt deutlich tiefer im Willen verwurzelt ist als der ‚Wunsch‘ ist er doch eine Willensäußerung, welche, wenn auch nicht in dem Maße wie der ‚Wunsch‘, die Spontaneität des Willens zurückdrängt zugunsten des momentanen überwältigenden Eindrucks und so gesehen dem Willen äußerlich ist. Bedenkt man, daß für Schopenhauer die Individualität im Tun bzw. Wollen nur dann zum Tragen kommt, wenn es sich auf Veranlassung abstrakter Motive ereignet, so erhellt, daß mit der Spontaneität auch die Individualität des Willens zurücktritt. Gleichwohl ist zu beachten, daß nach Schopenhauer im Affekt im Gegensatz zum ‚Wunsch‘ die Individualität *nicht* aufgehoben, sondern nur erheblich *vermindert* erscheint, was wiederum bedeutet, daß jeder Affekt des einzelnen für Schopenhauer individuell gefärbt ist; offen bleibt allerdings in Schopenhauers Ausführungen, wie weit diese Färbung zurücktritt bzw. wie weit sie geht.

Schopenhauer deutlich, daß der Affekt *im Gegensatz zum Wunsch* nicht ganz ohne Vernunft bzw. Überlegung von statten geht, so daß jede Tat, auch die im Affekt begangene, zumindest in gewissem Grad Überlegung voraussetzt. Hier sagt Schopenhauer, nachdem er festgestellt hat, daß der ‚Wunsch‘ ohne Tat einhergeht: „Die That aber ist, weil uns die Vernunft nie ganz verläßt, und jede Handlung einer gewissen Ueberlegung bedarf, immer ein Resultat unsers gesammten Wollens, und ein Ausdruck desselben: [...]“ (S. 345); er fährt fort: „Die Ueberlegung hat jedoch Grade: ein sehr heftiger Affekt kann uns zu einer Handlung bewegen, die *fast* ohne alle Ueberlegung geschieht, so daß wir beinah des Gebrauchs der Vernunft nicht mächtig sind.“ (S. 345). Analog dazu heißt es in E I, daß im Affekt die intellektuelle Freiheit „bloß *vermindert*“ bzw. „partiell aufgehoben“ (E I, S. 100) sei; erläuternd heißt es dazu in E I: „Der *Affekt* ist die plötzliche, heftige Erregung des Willens durch eine von außen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß sie alle andern, welche ihr als Gegenmotiv entgegenwirken könnten, verdunkelt und nicht deutlich ins Bewußtsein kommen läßt. Diese letzteren, welche meistens nur abstrakter Natur, bloße Gedanken, sind, während jene erstere ein Anschauliches, Gegenwärtiges ist, kommen dabei gleichsam nicht zum Schuß und haben also nicht was man auf Englisch *fair play* nennt: die That ist schon geschehn, ehe sie kontragiren konnten. Es ist wie wenn im Duell der Eine vor dem Kommandowort losschießt.“ (E I, 100)

Drittens legt Schopenhauer dar, daß der Affekt, auch wenn er unterhalb der Ebene des ‚Entschlusses‘ anzusiedeln ist, im Gegensatz zum Wunsch mit einer Tat einhergehe, jedoch mit einer solchen, welche die individuelle Bestimmtheit seines im Selbstbewußtsein gegebenen Willens bzw. seines intelligiblen Charakters nur eingeschränkt zum Ausdruck bringe. Demzufolge spricht Schopenhauer davon, daß die im Affekt begangene Tat für den einzelnen „nicht ganz eigene That, sondern Wirkung des *Affekts*, d.h. der Affektion von außen, der Einwirkung des anschaulich Dargebotenen“ (Vo. IV, 93) sei, also mehr „Wirkung des Affekts“ bzw. *Reaktion* auf die Affektion von außen darstelle als eigene, durch die Spontaneität bzw. Individualität bestimmte *Aktion*, so daß eine „im Affekt begangene That“ (Vo. IV, 94), wie z.B. „Mord in der augenblicklichen Aufwallung des Zorns“ (Vo. IV, 94), „nicht ganz dem Willen beigemessen, nicht ganz als unsre That betrachtet“ (Vo. IV, 94) werde. Daß die im Affekt begangene Tat zumindest Spuren von Individualität aufweist, ist nach Schopenhauer ein Zeichen dafür, daß auch im Affekt die individuelle Handschrift des einzelnen eine gewisse Rolle spielt. Und da die mit dem Affekt einhergehende Tat die im Affekt rudimentär präsente Individualität zwar entsprechend rudimentär zum Ausdruck bringt, aber eben doch *widerspiegelt*, ist diese Tat keine, die sich *grundsätzlich* von anderen Taten unterscheiden würde.

III. 2. 5. 3. 2. 3 Der erworbene Charakter

Im Anschluß an seine Darlegungen zu den irrationalen Taten geht Schopenhauer im §en 55 von W I zur Analyse des nur dem Menschen eigenen „*erworbene[n] Charakters*“ (W I, 357) über, eine Analyse, die eine Reihe von zentralen Aspekten seiner Charakterlehre, v.a. die Themenbereiche Individualität und Gattung sowie Konstanz, entscheidend vertieft.¹⁵¹

Im Kontext seiner Ausführungen zum ‚erworbenen Charakter‘ des Menschen kommt Schopenhauer zunächst auf dessen empirischen Charakter als solchen zu sprechen.

¹⁵¹ Vgl. zum ‚erworbenen Charakter‘, insbesondere im Hinblick auf die Ethik, v.a. J. E. Atwells Studie *Human Character / 1990*, v.a. S. 123-140. Problematisch ist an der Analyse J. E. Atwells, daß sie nicht auf die (nur in W I, jedoch nicht in den Preisschriften zur Moral zu findende) Ideenlehre Bezug nimmt.

Hierbei macht er deutlich, daß dieser als „bloßer Naturtrieb“ (W I, 357) „an sich unvernünftig“ (W I, 357) sei. Damit meint Schopenhauer, daß der empirische Charakter eines Menschen als seine (qua Vernunft aus den Handlungen erschlossene) ‚gesamte Handlungsweise‘ (vgl. W I, 339) bzw. als die Charakteristik seines qua Selbstbewußtsein gegebenen Willens *strikt konstant* sei, also „[w]ie die Natur konsequent“ (W I, 344) sei, so daß „jede einzelne Handlung“ (W I, 344; Hervorhebung von K.B.) „gemäß“ dem empirischen Charakter „ausfallen“ müsse, genauso wie jedes „Naturphänomen“ (vgl. W I, 344) sich „gemäß“ einem „Naturgesetz“ (W I, 344) ereigne. Darüber hinaus legt Schopenhauer dar, daß der einer „natürlichen Konsequenz“ (W I, 358) unterliegende empirische Charakter nicht nur der auf den Charakter reflektierenden Vernunft nicht bedürfe, sondern durch die Vernunft sogar gestört werde. Vgl. dazu Schopenhauer:

„Der empirische Charakter ist, als bloßer Naturtrieb, an sich unvernünftig: ja, seine Äußerungen werden noch dazu durch die Vernunft gestört, und zwar um so mehr, je mehr Besonnenheit und Denkkraft der Mensch hat.“ (W I, 357)

Diese Feststellung Schopenhauers ist allerdings sehr problematisch, da er zuvor im §en 55 von W I selber einräumt, daß die Vernunft für den empirischen Charakter eine bedeutende Rolle spiele, insofern die allein dem Menschen mögliche, auf der Vernunft basierende „*Wahlentscheidung*“ (W I, 355) „die Möglichkeit der [...] [mittels der Taten erfolgenden] Äußerung des individuellen Charakters“ (W I, 355) eines Menschen ‚bedinge‘ (vgl. W I, 355). Hält man daran fest, daß die Vernunft für den empirischen Charakter von zentraler Bedeutung ist (insofern er sich nur qua Vernunft als individueller Charakter vollziehen kann), läßt sich bezüglich der problematischen Äußerung Schopenhauers über den empirischen Charakter feststellen, daß bei ihm die Vernunft für den empirischen Charakter eine *ambivalente* Rolle spielt: Einerseits bedingt sie als Garant der individuellen Charakteristik der Taten eines Menschen den Vollzug seines empirischen Charakters, andererseits stört sie diesen Vollzug.

Worin die bislang nur angedeutete ‚Störung‘ der ‚Äußerungen‘ des empirischen Charakters durch die Reflexion der Vernunft besteht, macht Schopenhauer im folgenden deutlich. Sie besteht aus seiner Sicht darin, daß die Vernunft, genauer gesagt, die ‚Besonnenheit und Denkkraft‘, d.h. hier: die ‚Reflexion‘, dem einzelnen

Menschen permanent in abstracto ‚vorhalte‘, „was dem Menschen überhaupt, als Gattungscharakter, zukommt und im Wollen, wie im Leisten, demselben möglich ist“ (W I, 357 f.). Da Schopenhauer unter dem ‚Menschen überhaupt‘ die Gesamtheit der Seins- bzw. Handlungsmöglichkeiten aller Menschen versteht, bedeutet diese Stelle, daß die reflektierende Vernunft den einzelnen insofern in seinem Wollen und Tun ‚stört‘, als sie ihm, dem *bestimmten* einzelnen mit seinen *bestimmten* Möglichkeiten des Wollens und Tuns, alle weiteren oder zumindest viele weitere dem Menschen überhaupt mögliche Weisen des Wollens bzw. Handelns vor Augen führt. Anders gesagt, besteht die ‚Störung‘ des Wollens und Tuns des einzelnen durch die Vernunft darin, daß die Vernunft dem einzelnen ‚vorhält‘, was er als ‚Mensch überhaupt‘, d.h. als Inbegriff der Möglichkeiten aller menschlichen Individuen, *noch* wollen und wie er das Getane als ‚Mensch überhaupt‘ *noch* ausführen könnte. Vgl. dazu das handschriftliche Manuskript HN I [595], S. 400 ff., was zu weiten Teilen seiner Analyse des erworbenen Charakters zugrundeliegt. Hier sagt Schopenhauer, nachdem er auf die ‚Störung‘ der Äußerungen des empirischen Charakters durch die Vernunft verwiesen hat:

„[...] [D]ie Reflexion hält ihm immer vor, was der *Mensch überhaupt* jetzt wollen könnte, nicht aber was von diesem Allen er, vermöge *seines* unveränderlichen empirischen Charakters allein wollen kann; ferner auch was *der Mensch überhaupt* jedesmal ausführen könnte, nicht aber wie viel davon *er* mit *seinen Fähigkeiten*.“ (HN I, 400 f.)

Bevor darauf eingegangen werden kann, wie Schopenhauer die genannte ‚Störung‘ in W I weiter konkretisiert, ist zunächst seine Bestimmung von Individualität zu verdeutlichen. Die Individualität des einzelnen bestimmt er als *Konkretisierung*, nämlich als Einschränkung bzw. Bestimmung des unbestimmten Gattungscharakters. Die individuelle Bestimmtheit des einzelnen komme, wie Schopenhauer ausführt, sowohl durch die *Einschränkung* der den Gattungscharakter ausmachenden Möglichkeiten des Wollens und Tuns auf eine *bestimmte Anzahl* von Möglichkeiten zustande als auch durch die innere *Beschränkung* dieser bestimmten Anzahl von Möglichkeiten auf ein (von Möglichkeit zu Möglichkeit variierendes) *bestimmtes Maß*. Den ersten, die Individualität des einzelnen bestimmenden Faktor hat Schopenhauer im Blick, wenn er davon spricht, daß die Individualität das ausmache, was „*allein* von dem Allen [d.h. die Gattung ausmachenden Wollen und Können] er [d.h. der bestimmte einzelne], vermöge seiner Individualität, will und vermag“ (W I,

358, Z. 3 f.; Hervorhebung von K.B.); den zweiten Faktor thematisiert Schopenhauer, wenn er im nächsten Satz deutlich macht, daß für die jeweilige Individualität ein „verschiedene[r] Grad“ (W I, 358, Z. 6) der jeweiligen, allen Menschen zukommenden Möglichkeiten des Wollens und Handelns kennzeichnend sei.

Die zuvor angesprochene individuelle Bestimmtheit des Charakters kann nach Schopenhauer „nicht ohne Erfahrung klar“ (W I, 358) werden, nämlich nur auf der Grundlage seiner Taten als den Manifestationen seiner Individualität (vgl. W I, 354, 356 f.). Demgegenüber kann der Gattungscharakter nur aus der Reflexion der Vernunft hervorgehen, also nur daraus, daß die reflektierende Vernunft des Philosophen die Seins- bzw. Handlungsweisen der (ihm auf dem Wege der Erfahrung zugänglichen) Menschen so umfassend wie möglich fixiert und verallgemeinert, nämlich von ihrer spezifischen graduellen Verwirklichung in den verschiedenen Individuen loslöst. Dementsprechend sagt Schopenhauer, daß der einzelne die verschiedenen Eigenschaften des Gattungscharakters des Menschen qua Vernunft ‚finde‘ (vgl. W I, 358), daß ihm „aber“ (W I, 358) sein Individualcharakter „nicht ohne Erfahrung klar“ (W I, 358) werde. In diese Richtung weist auch Schopenhauers Parallelargumentation in der Ethik der ersten Auflage der *WWV*. Hier stellt er in einer später gestrichenen Passage, die sich unmittelbar nach Einführung der Unterscheidung zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter eines Menschen findet (vgl. *WWV*, 1. Auflage, 416 ff.), heraus, daß er unter dem „Menschen überhaupt“ (*WWV*, 1. Auflage, 419, Z. 1) bzw. dem Gattungscharakter des Menschen den – von der nur durch die Analyse der Handlungen eines Menschen erschließbaren ‚individuellen Beschaffenheit‘ (vgl. *WWV*, 1. Auflage, 418) seines Willens zu unterscheidenden – „abstrakten Begriff *Mensch*“ (*WWV*, 1. Auflage, 418) verstehe.

Doch zurück zu der ‚Störung‘ der ‚Äußerungen‘ des empirischen Charakters durch die Vernunft. Sie besteht, wie gesagt, für Schopenhauer darin, daß der einzelne im Hinblick auf das allein *ihm* kraft seiner Individualität mögliche Wollen und Tun von der Vernunft vorgehalten bekomme, was er als ‚Mensch überhaupt‘ *noch* wollen und wie er das Getane als ‚Mensch überhaupt‘ *noch* ausführen könne. Doch was bedeutet sie *konkret* für das Wollen und Handeln des einzelnen? Zunächst zur Bedeutung der Störung für das ‚Wollen‘. Nach Schopenhauers eigenen Voraussetzungen, daß der Wille bzw. der Charakter und mit ihm die Individualität des einzelnen a priori nicht

der Veränderung unterliegen, daß er also keineswegs durch irgend eine „äußere Einwirkung“ (W I, 347) und schon gar nicht „durch Belehrung“ (W I, 347) von seiten der dem Willen nachgeordneten Vernunft geändert werden kann (vgl. das von Schopenhauer oft angeführte Seneca-Zitat „velle non discitur“ (W I, u.a. 359, 347 f.)), kann sie nicht darin bestehen, daß er, ausgehend von seiner Vernunft, in seinem Wollen immer wieder *vergeblich versucht*, in seinem Wollen über sich, d.h. über die ihm kraft seiner Individualität offen stehenden Möglichkeiten *seines* Wollens, hinauszukommen. Eine *entscheidende* Rolle spielt diese Störung für das *Handeln* des einzelnen. Für Schopenhauer steht fest, daß der Mensch, „weil er, [durch seine Vernunft] im Großen und Kleinen, so Vieles als *dem* Menschen möglich und erreichbar vor sich sieht“ (W I, 359; Hervorhebung von K.B.), in einer Reihe von Einzelfällen so handelt, wie es seinem Willen bzw. Charakter weniger oder ‚nicht gemäß‘ (vgl. W I, 359) ist, auch wenn er „im Ganzen“ (W I, 358) entsprechend der „natürlichen Konsequenz“ (W I, 358), also gemäß seinem Willen handeln muß bzw. handelt. Die hier von Schopenhauer angesprochenen, sich aus seiner Sicht immer wieder durch die zuvor genannte Störung der Vernunft sich ereignenden Handlungen sind seinem empirischen Charakter in dem Sinne ‚ungemäß‘, daß sie diese nicht oder nicht adäquat widerspiegeln. Ein Beispiel für eine derartige Handlung ist eine solche, in der sich ein Mensch durch seine Vernunft dazu bestimmen läßt, „weniger egoistisch zu handeln“ (W I, 350; vgl. W I, 349), als es seinem „Charakter gemäß“ (W I, 350) ist.

Mit der Auffassung, daß die meisten Taten eines Menschen aus seinem empirischen Charakter mit ‚natürlicher Konsequenz‘ folgen und einige seiner Handlungen, bedingt durch die oben genannte ‚Störung‘ der Vernunft, nicht ganz oder gar nicht seinem Willen bzw. seinem Charakter entsprechen, ja ihm sogar zuweilen „Gewalt anthun“ (W I, 359), unterscheidet Schopenhauer zwischen denjenigen Handlungen, die seinem Charakter notwendig entsprechen, und denjenigen, die seinem Charakter teilweise oder gar nicht entsprechen. Diese Unterscheidung Schopenhauers ist allerdings äußerst problematisch, denn sie widerspricht nicht nur der für seine (bisher von ihm vorgetragenen) Charakterlehre zentralen Auffassung, daß „jede einzelne Handlung“ (W I, 344; Hervorhebung von K.B.) eines Menschen „gemäß“ (W I, 344) seinem empirischen Charakter „ausfallen“ (W I, 344) müsse, sondern auch seiner metaphysischen *Grundeinsicht*, daß ein Mensch das, was er ‚tue‘, zugleich auch

,wolle'. Schopenhauer geht auf dieses mit seiner Unterscheidung verbundene doppelte Problem nicht ein, sondern setzt einfach voraus, daß es mit Blick auf jeden Menschen bestimmte Handlungen gibt, die nur teilweise oder gar nicht seinem Charakter entsprechen.

Im folgenden vertieft Schopenhauer seine – von seiner bisher vorgetragenen Sichtweise abweichende – Argumentation. Er macht deutlich, daß der einzelne, gerade weil er immer wieder solche Handlungen vollziehe, die nur bedingt oder gar nicht der Charakteristik *seines* Willens entsprächen, „ungeachtet der natürlichen Konsequenz des empirischen Charakters, doch charakterlos“ (W I, 358) sei, nämlich im Vollzug seines Tuns wie das ‚Kind auf dem Jahrmarkt‘ (vgl. W I, 358), das nach *allem* ‚greife‘ (vgl. W I, 358), was es ‚reize‘ (vgl. W I, 358), „Zickzack“ (W I, 358) laufe, ja ‚hin und her irrlichterte‘ (vgl. W I, 358), nämlich immer wieder hin und her pendele zwischen denjenigen Handlungen, die seinem Charakter „allein gemäß“ (W I, 358) seien, und denjenigen, die ihm mehr oder weniger widersprächen.

So lange der einzelne in dieser Weise schwankend handelt, wird er, nach Schopenhauer, „obwohl er im Ganzen sich treu bleiben und seine Bahn durchlaufen muß, von seinem Dämon gezogen“ (vgl. W I, 358), nämlich „doch keine schnurgerechte, sondern eine zitternde, ungleiche Linie beschreiben, schwanken, abweichen, umkehren: [...]“ (W I, 358 f.) Schopenhauer fährt fort, daß die Folge des Schwankens des einzelnen im Handeln letztlich diese sei, daß der Mensch in seinem Handeln das, was seine Individualität ausmache, immer wieder verfehle. Damit drängt sich für Schopenhauer die Frage auf, auf welche Weise sich die ‚Störung‘ der Taten des einzelnen durch die ihm das *dem* Menschen im Wollen und Tun Mögliche vor Augen stellende Vernunft eindämmen bzw. wie es sich erreichen lasse, daß der einzelne in seinem Tun seiner Individualität entspreche, also eine grade Linie beschreibe, um im Schopenhauers Bild zu bleiben, und folglich gerade diejenigen Taten unterläßt, die *seinem* Charakter und damit seiner Individualität weniger oder sogar nicht gemäß sind. Für Schopenhauer steht fest, daß es hierfür darauf ankomme, daß der einzelne seinen Charakter, genauer gesagt, seine Individualität ‚aus der Erfahrung kennen lerne‘ (vgl. W I, 359), indem er mittels der reflektierenden Vernunft die für seine Handlungen typische Handlungsweise auf bestimmte Motive analysiere. Hierbei müsse die Vernunft differenzieren zwischen denjenigen Taten, die seinem Charakter bzw. seiner Individualität gemäß seien und denjenigen, die ihm

nicht gemäß seien. Wie die Vernunft diese Differenzierung vornehmen kann, bleibt allerdings offen. Das nach Schopenhauer dem einzelnen aufgetragene Kennenlernen seines empirischen Charakters bzw. seiner Individualität erscheint zwar primär auf die mittels seiner Handlungen zum Ausdruck kommenden Bestrebungen seines Willens bzw. Eigenschaften seines empirischen Charakters bezogen, jedoch auch auf die mit zur Individualität des einzelnen gehörenden geistigen und körperlichen *Kräfte*; dementsprechend beschreibt Schopenhauer als das Ziel des dem einzelnen aufgetragenen Kennenlernens seiner Individualität

„[...] das abstrakte, folglich deutliche Wissen von den unabänderlichen Eigenschaften seines eigenen empirischen Charakters und von dem Maaß und der Richtung seiner geistigen und körperlichen Kräfte, also von den gesammten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität.“ (W I, 359 f.)

Es wird deutlich, daß die nach Schopenhauer vom einzelnen geforderte „Selbsterkenntniß“ (W I, 357, Z. 33) bzw. Erkenntnis über seine Individualität *sowohl die Erfahrung als auch die die Erfahrung fixierende und auswertende Vernunft* voraussetzt, nämlich nur durch „Erfahrung *und* Nachdenken“ (W I, 357, Z. 29 f.; Hervorhebung von K.B.) gewonnen werden kann. Diese qua Erfahrung und Vernunft gewonnene, letztlich abstrakte ‚Selbsterkenntniß‘ des einzelnen über seinen empirischen Charakter bzw. seine Individualität beschreibt aufgrund ihrer *Erfahrungsbasis* einen *Prozess*, der *nie* zum Abschluß kommt, also immer *vorläufig* ist. Mit jeder Tat erweitert sich die Erfahrungsbasis der von Schopenhauer eingeforderten ‚Selbsterkenntnis‘ des einzelnen und mit ihr, sofern sie von der Vernunft fixiert bzw. ausgewertet wird, das Bild, das der einzelne mittels seiner Vernunft von seinem empirischen Charakter, genauer gesagt, von seiner Individualität hat. Damit ist zugleich gesagt, daß die dem einzelnen aufgetragene Selbsterkenntnis ebenfalls immer vorläufig bleibt, auch wenn sie mit der Zeit zielsicherer wird.

Das Handeln eines Menschen und das von ihm anhand seiner Taten gewonnene Wissen um die eigene Individualität sind für Schopenhauer Akteure eines aufsteigenden Prozesses, die sich gegenseitig beeinflussen: In die gegenwärtige Tat eines Menschen fließt sein bisheriges Wissen um seine Individualität ein, zugleich modifiziert diese Tat (im Falle ihrer Fixierung bzw. Auswertung) sein bisheriges Wissen um seine Individualität; dieses modifizierte Wissen fließt wiederum in seine

nächste Tat ein und wird durch diese neue Tat erneut modifiziert etc. Diese dialektische Dynamik von Handeln und Wissen wird von Schopenhauer selbst jedoch nicht expliziert.¹⁵²

Hat sich der einzelne *in hohem Maße* die „Selbsterkenntniß“, d.h. die Kenntnis über seine eigene Individualität, „erworben“ (W I, 357, Z. 34), ist ihm aus Schopenhauers Sicht eine „dritte Art“ (W I, 362) von ‚Charakter‘ eigen: der „*erworbene Charakter*“ (W I, 357; vgl. W I, 359). Durch diese Aneignung eines ‚erworbenen Charakters‘ kann er *sein Handeln fast auf ganzer Linie seinem Charakter bzw. seiner Individualität anpassen*, also in seinem Tun „stets mit voller Besonnenheit ganz er selbst seyn“ (W I, 360) (weshalb man demjenigen, der einen ‚erworbenen Charakter‘ hat, nach Schopenhauer umgangssprachlich ‚Charakter‘ attestiert). Diese mit dem ‚erworbenen Charakter‘ dem einzelnen gegebene Fähigkeit zur Anpassung seines Handelns an seinen Charakter bedeutet aus der Sicht Schopenhauers *insbesondere*, daß er in der Lage ist, die permanente ‚Störung‘ seines Handelns von seiten seiner ihm das *dem Menschen Mögliche* und Erreichbare vor Augen stellenden Vernunft einzudämmen und die immer wieder dem Charakter bzw. der Individualität des einzelnen widersprechenden Taten von vornherein zu unterbinden. Diese dem einzelnen mittels seines ‚erworbenen Charakters‘ gegebene Fähigkeit zur Anpassung seines Handelns an seinen Charakter impliziert über das Gesagte hinaus vor allem die Befähigung, steuernd innerhalb der dem Charakter entsprechenden Taten einzugreifen und so vermehrt diejenigen Handlungen zum Zuge kommen zu lassen, in denen z.B. vornehmlich die stark ausgeprägten und ‚guten‘ (vgl. W I, 362) Eigenschaften eines Charakters in Erscheinung treten. Insofern die Aneignung eines ‚erworbenen Charakters‘ für den einzelnen mit der Fähigkeit verbunden ist, sein Handeln an seinen Charakter anzupassen, ist sie aus Schopenhauers Sicht „der sicherste Weg, um zur möglichsten Zufriedenheit mit sich selbst zu gelangen.“ (W I, 361)

Schopenhauers Auffassung, daß der einzelne durch seinen ‚erworbenen Charakter‘ die Fähigkeit habe, sein Handeln seinem Charakter bzw. seiner Individualität anzupassen, folglich zu gewährleisten, daß sich *alle* Taten der ‚natürlichen Konsequenz‘ seines Charakters fügen, und dafür zu sorgen, daß vor allem diejenigen

¹⁵² Vgl. zu diesem von Schopenhauer nicht explizierten dialektischen Ansatz in seiner Charakterlehre auch M. Koßler, *Empirische und christliche Ethik / 1999*, S. 79 und *Erfahrung*

Taten geschehen, welche die starken und ‚guten‘ Seiten des Charakters zum Ausdruck bringen, widerstreitet *eklatant* seiner metaphysischen Grundauffassung, daß die Vernunft dem Willen bzw. dem Charakter gegenüber *nachgeordnet* ist. Insofern die Vernunft der ‚natürlichen Konsequenz‘ auf der Ebene des Willens erst zum *Durchbruch* verhilft, diese also tatsächlich erst zur ‚natürlichen Konsequenz‘ erhebt, so daß erst durch die Vernunft die Stärken des empirischen Charakters zum Tragen kommen, ist sie mit dem Willen bzw. dem Charakter fast *gleichgestellt*, auch wenn sie die dem empirischen Charakter eigene ‚natürliche Konsequenz‘ ‚im großen und ganzen‘ (vgl. W I, 358, Z. 36 f.) als ein Vorgegebenes akzeptieren muß. Die zentrale Rolle der Vernunft für den Vollzug des empirischen Charakters erhellt erst recht, wenn man bedenkt, wie oben detailliert dargestellt, daß die allein dem Menschen mögliche, auf der Vernunft basierende „*Wahlentscheidung*“ (W I, 355) „die Möglichkeit der [...] [mittels der Taten erfolgenden] Aeußerung des individuellen Charakters [eines Menschen] bedingt.“ (W I, 355)

Abschließend ist zu betonen, daß die von Schopenhauer im Rahmen seiner Ausführungen zum ‚erworbenen Charakter‘ innerhalb bestimmter Grenzen für möglich, ja erforderlich gehaltene Steuerung bzw. Veränderung des Handelns eines Menschen durch seine reflektierende Vernunft seiner Auffassung von der Konstanz des empirischen Charakters des Menschen widerspricht. Man kommt deshalb nicht umhin zu sagen, daß Schopenhauer durch seine Darlegungen zum ‚erworbenen Charakter‘ *implizit* seine Auffassung von der Konstanz des empirischen Charakters des Menschen *erheblich* relativiert.¹⁵³

des Charakters / 2002, S. 14 f.

¹⁵³ Darauf verweist auch M. Koblner, z.B. in seinem Aufsatz *Erfahrung des Charakters* / 2002, S. 14 f. M. Kurzreiter geht in seiner Arbeit *Der Begriff des Individuums* / 1992 an der zuvor angesprochenen erheblichen Relativierung der von Schopenhauer vorausgesetzten Konstanz des Charakters durch den ‚erworbenen Charakter‘ vorbei, wenn er davon ausgeht, daß Schopenhauer dessen Bedeutung „näher betrachtet doch nur“ (S. 176) für den Intellekt gelten lasse (vgl. S. 176).

III. 2. 6 Abschließende Bestimmung des Verhältnisses von Ätiologie und Philosophie

An diesem Punkt ist der Blick zurückzulenken auf Schopenhauers Argumentation in den §en 25 bis 29 von W I. Im §en 26 von W I findet sich die oben bereits thematisierte Erkenntnis, daß die Naturkräfte hinsichtlich ihrer Innenseite intelligible Charaktere bzw. „nichts Anderes [sind], als die Objektivierung des Willens auf einer niedrigen Stufe“ (W I, 159). Auf diesem Hintergrund bestimmt Schopenhauer im §en 27 von W I abschließend die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Ätiologie und ihren Zusammenhang mit der Philosophie.¹⁵⁴ Die ätiologische Welt-Erklärung, die (wie bereits dargestellt) durch die Erkenntnisse der Morphologie ergänzt wird (vgl. W I, 167 f.), ist auf die durch den Satz vom Grund – konkret: durch Raum, Zeit und Kausalität – konstituierte Erscheinungsvielfalt der unorganischen Natur, bezogen; sie erforscht die zwischen ihren Entitäten bestehenden Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge (‘Naturgesetze’). „Grundlage aller ihrer Erklärungen“ (W I, 167, Z. 19) sind dabei „[...] die allgemeinen [Natur-]Kräfte [...], welche in allen diesen Ursachen und Wirkungen thätig sind [...]“ (W I, 167, Z. 19-21) und für sie jeweils eine *qualitas occulta* bzw. ein „unergründliche[s] Etwas“ (W I, 148, Z. 8) darstellen. Demgegenüber entschlüsselt die Philosophie diese *qualitates occultae*, diese ‘Grundlage’ der ätiologischen Welt-Erklärung, indem sie ihre Innenseite als die (niedrigsten) platonischen Ideen bestimmt. Dazu Schopenhauer:

„Die Philosophie hingegen betrachtet überall, also auch in der Natur, nur das Allgemeine: die ursprünglichen Kräfte selbst sind hier ihr Gegenstand, und sie erkennt in ihnen [d.h. ihre Innenseite als] die verschiedenen [niedrigen] Stufen der Objektivierung des Willens, der das innere Wesen, das An sich dieser Welt ist, welche sie [nämlich die Philosophie], wenn sie von jenem absieht, für die bloße Vorstellung des Subjekts erklärt.“ (W I, 168)

Von hier aus erhellt, daß sich die auf das Wie der Welt bezogene Ätiologie und die das Was (Ideen) der Welt zum Gegenstand habende Philosophie ergänzen; anders gesagt: beide „[...] thun einander nie Abbruch; sondern gehn neben einander, den

¹⁵⁴ Vgl. speziell zum Verhältnis von Ätiologie und Schopenhauers Naturphilosophie u.a. A. Mittasch, *Schopenhauer und die Chemie* / 1939, S. 119 f.; M. Morgenstern, *Naturwissenschaft* / 1985, S. 175 ff.; *Die Grenzen der Naturwissenschaft* / 1986, S. 83 ff.; A. Schmidt, *Religionsphilosophie* / 1986, S. 95 ff.; J. Young, *Willing and Unwilling* / 1987, S. 40 ff.

selben Gegenstand aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtend [...]“ (W I, 167) Von hier aus zeigt Schopenhauer auf, daß die Ätiologie hoffnungslos dem „Irrthum“ verfallt und „sich ihre eigene Grundlage“ ‚entziehe‘, wenn sie ihre Aufgabe darin sehe, alle ursprünglichen Naturkräfte auf *eine*, nämlich die allgemeinste, zurückzuführen und sich dabei noch einbilde, daß ihr diese eine angebliche Ur-Kraft gänzlich durchsichtig sei. Dazu Schopenhauer:

„Wenn nun aber die Aetiologie, statt der Philosophie vorzuarbeiten und ihren Lehren Anwendung durch Belege zu liefern, vielmehr meint, es sei ihr Ziel, alle ursprünglichen Kräfte wegzuleugnen, bis etwan auf *eine*, die allgemeinste, z.B. Undurchdringlichkeit, welche sie von Grund aus zu verstehen sich einbildet und demnach auf sie alle andern gewaltsam zurückzuführen sucht; so entzieht sie sich ihre eigene Grundlage, und kann nur Irrthum statt Wahrheit geben.“ (W I, 168)¹⁵⁵

Setzte sich die Ätiologie dieses vermeintliche Ziel, würde sie für Schopenhauer den „Gehalt der Natur“ (W I, 168, Z. 23), und das heißt im Kontext der dritten Stufe der Metaphysik: die Ideen der Natur, „durch die Form“ (W I, 168, Z. 23) bzw. die relational-formale Verfassung der Natur ersetzen. In diesem Falle käme die Ätiologie einem absolut gesetzten (d.h. vor allem die negativen Wesensanzeigen innerhalb der anschaulichen Welt oder die *qualitates occultae* einfach übergehenden) Vorstellungstranzendentalismus gleich, und die Natur oder das anschauliche Seiende im Ganzen würde sich auf ein bloßes „Rechenexempel“ (W I, 168 u. 147) reduzieren.¹⁵⁶ Diesen völlig falschen Weg sind aus Schopenhauers Sicht in der

¹⁵⁵ W I, 168. Ergänzend dazu sagt Schopenhauer im schon dargestellten §en 24 von W I (in dem es ihm ebenfalls, wenn auch im Horizont der ersten Stufe der Willensmetaphysik, um eine Bestimmung der Grenzen der Ätiologie geht), daß schon „[...] zu allen Zeiten eine ihr Ziel verkennende Aetiologie [...]“ (W I, 146, Z. 1) darauf aus gewesen sei, die ursprünglichen Kräfte der Natur auf *eine* zurückzubeziehen, v.a. auf den Mechanismus, d.h. auf das einfache Wechselspiel von „Stoß und Druck“ (W I, 147, Z. 17) bzw. von „Stoß und Gegenstoß“ (W I, 147, Z. 27), und den Mechanismus „[...]wieder[um] theils auf den Gegenstand der Phoronomie, [...] [die] Zeit und Raum zur Möglichkeit der Bewegung vereine, theils auf den [Gegenstand] der bloßen Geometrie, d.i. Lage im Raum, zurückzuführen [...]“ (W I, 146) und darüber hinaus bestrebt gewesen sei, die Geometrie ihrerseits „[...] in Arithmetik auf[zu]lösen, welche die, wegen Einheit der Dimension, faßlichste, übersehbarste, bis aufs Letzte ergründliche Gestaltung des Satzes vom Grunde sei.“ (W I, 146)

¹⁵⁶ Analog dazu sagt Schopenhauer in dem zur ersten Stufe der Willensmetaphysik gehörenden §en 24 von W I folgendes, und zwar nachdem er herausgestellt hat, daß für die „ihr Ziel verkennende Aetiologie“ (W I, 146, Z. 1) die „[...] falsche Zurückführung ursprünglicher Naturkräfte auf einander [...]“ (W I, 147, Z. 5-6) und die damit verbundene Auflösung der Washaftigkeit der gegebenen Welt charakteristisch sei: „Gesetzt dieses [d.h. die zuvor dargestellte „falsche Zurückführung ursprünglicher Naturkräfte“] gienge so an, so wäre freilich Alles erklärt und ergründet, ja zuletzt auf ein Rechenexempel zurückgeführt, welches dann das Allerheiligste im Tempel der Weisheit wäre, zu welchem der Satz vom Grunde am

Vergangenheit vor allem die ‘Atomistiker’ (vgl. u.a. W I, 168), angefangen bei „Demokritos Atomen“ (W I, 146; vgl. 147), aber auch einige andere, wie z.B. Descartes (vgl. u.a. W I, 168) mit seinem „Wirbel“ (W I, 146), gegangen, indem sie nach Schopenhauer der Illusion erlagen, daß „[...] alle physiologische Wirkung [bzw. das sich am Organismus vollziehende Geschehen] auf [...] Elektrizität, diese wieder auf Chemismus, dieser aber auf Mechanismus zurückgeführt werden [...]“ (W I, 168) müsse. Diesen gravierenden „Fehler des Cartesius und aller Atomistiker“ (W I, 168), der, wie Schopenhauer im §en 24 herausstellt, auf einen „rohe[n] Materialismus“ (W I, 146) hinauslaufe, sei („in unsern Tagen“ (W I, 168), d.h. zu Lebzeiten Schopenhauers) zwar im großen und ganzen ausgemerzt, jedoch bei einzelnen durchaus immer noch präsent, wenn auch in veränderter Gestalt. Und zwar erliegen diesem Fehler nach Schopenhauer ‘in unseren Tagen’ bestimmte „Physiologen“ (W I, 168), insofern diese geradezu „[...] hartnäckig das ganze Leben und alle Funktionen des Organismus’ [der die Idee auf der höchsten Stufe objektiviert] aus der [von Reil so benannten (vgl. W I, 146)] ‘Form und Mischung’ seiner Bestandtheile erklären woll[t]en“ (W I, 168 f.) und auf diese Weise „[...] die [geradezu absurde] Zurückführung des organischen Lebens auf die allgemeinen Kräfte, welche die Physik betrachtet [...]“ (W I, 169), intendierten. So „[...] erklärt“ nach Schopenhauer z.B. Lamarck („in seiner Philosophie zoologique, Bd. 2, Kap. 3“ (W I, 169)) den organischen Phänomenbereich bzw. „das Leben für eine bloße Wirkung der Wärme und Elektrizität: le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie (S. 16).“ (W I, 169) Dem eben dargestellten, in verschiedenen Gewändern auftretenden uralten und in ‘unseren Zeiten’ immer noch präsenten Fehler liegt aus Schopenhauers Sicht „eine [folgeschwere] Verirrung der Naturwissenschaft“ (W I, 170) zu Grunde, nämlich die Auffassung, daß der Organismus als ‚Erscheinung einer *höheren* Idee’ (vgl. W I, 170) nichts anderes sei, als ein „zufälliges Konkrement“ (W I, 170) der Erscheinungen der niedrigen platonischen Ideen (bzw. Naturkräfte), also nichts anderes als „ein bloßes Naturspiel [innerhalb des Reiches der unorganischen Natur], [...] in welchem keine

Ende glücklich geleitet hätte. Aber aller Inhalt der Erscheinung wäre verschwunden, und bloße Form übrig geblieben: Das, *was* da erscheint, wäre zurückgeführt auf Das, *wie* es erscheint, und dieses *wie* wäre das auch a priori Erkennbare, daher ganz abhängig vom [Erkenntnis-]Subjekt, daher allein für dasselbe, daher endlich bloßes Phantom: nach keinem Ding an sich könnte gefragt werden.“ (W I, 147)

eigenthümliche Idee“ (W I, 170) erscheine, „d.h. der Wille sich nicht auf einer höhern und besondern Stufe unmittelbar offenbarte; sondern eben nur so, wie in den [raumzeitlich gegebenen] Erscheinungen der unorganischen Natur [...]“. (W I, 170)

III. 2. 7 Die Ideen und das Problem ihrer Pluralität bzw. Individualität

Schopenhauer stellt v.a. im §en 26 von W I heraus, daß die Hierarchie der Ideen bzw. der intelligiblen Charaktere des Seienden mit ihrer zunehmenden Individuation bzw. Spezifizierung zusammenfalle. Mit den als Ideen aufgefaßten Naturkräften ist bereits der Anfang der Individualisierung der Ideen zu erkennen, insofern zwar einige „in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen“ (W I, 154), jedoch andere „sich unter einander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, so daß einige über diese, andere über jene, eben dadurch spezifisch verschiedene Materie herrschen [...]“ (W I, 154). Der Grad an Individualität bzw. Spezifizierung der Ideen steigert sich über die verschiedenen Ideen und kulminiert nach Schopenhauer beim Menschen, da für ihn jeder einzelne Mensch eine eigene Idee verkörpert.¹⁵⁷

Schopenhauers Auffassung, daß sich die Ideen als die in der Subjekt-Objekt-Korrelation gegebene Hierarchie von gestuften Bestimmtheiten des „Willens“ durch einen *zunehmenden Grad an Individuation* auszeichnen, impliziert, daß die Vielheit bzw. die Individualität nicht *allein* auf dem Satz vom Grund als dem *principio individuationis* basiert. Darauf geht Schopenhauer besonders deutlich an einer Stelle seines Spätwerkes ein, nämlich in dem zum Kapitel 8 (*Zur Ethik*) gehörenden §en 116 von P II, in dem er auf seine Preisschrift über die moralische Freiheit Bezug nimmt. In diesem §en legt Schopenhauer dar, daß der „Charakter eines Jeden“ (P II, 242), d.h. der eine besondere Idee ausmachende intelligible Charakter eines Menschen (und mit ihm sein, mit seinem intelligiblen Charakter qualitativ identischer, jedoch formal von ihm verschiedenen empirischen Charakter, d.h. mit seiner qua Vernunft aus der Gesamtheit seiner Taten zu erschließenden ‚gesamten Handlungsweise‘) individuell ist, und fährt fort:

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

„Hieraus folgt [...], daß die *Individualität* nicht allein auf dem *principio individuationis* beruht und daher nicht durch und durch bloße *Erscheinung* ist; sondern daß sie im Dinge an sich, im Willen des Einzelnen, wurzelt: denn sein Charakter selbst ist individuell. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehn, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme.“ (P II, 242)¹⁵⁸

Der Frage, wie tief die Wurzeln der Individualität reichen, will Schopenhauer hier also nicht nachgehen; allerdings hat er bereits im § 26 von W I gezeigt, daß sie auf der Ebene der ‚adäquaten Objektivität‘ des Willens im Sinne des Dinges an sich bis zu den als Ideen verstandenen Naturkräften zurückreichen.

Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis aus Schopenhauers Sicht die Vielheit bzw. Individuation, die auf der Pluralität bzw. Individualität der Ideen basiert (und die Selbstentzweiung des Willens als des Dinges an sich zum Ausdruck bringt) zu derjenigen steht, die auf dem Satz vom Grund als der „[...] Bedingung der Möglichkeit der Vielheit [...]“ (W I, 152, Z. 16 f.) bzw. dem ‚*principio individuationis*‘ beruht. Schopenhauer geht auf dieses Verhältnis nicht explizit ein; gleichwohl läßt sich sagen, daß sich die durch den Satz vom Grund gestiftete Vielheit bzw. Individualität als eine „Vielheit des Gleichartigen, [nämlich als eine] durch die Formen der Erscheinung, Zeit und Raum“ (W II, 370), bedingte *quantitative* Vielheit auffassen läßt, wie Schopenhauer in dem als Ergänzung zum zweiten Buch von W I ausgewiesenen Kapitel 25 von W II sagt, und daß sich die auf den Ideen beruhende Verschiedenheit bzw. Individualität als eine von Raum und Zeit unabhängige *qualitative* Verschiedenheit begreifen läßt.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Dieser Abschnitt knüpft an Koßlers Dissertation *Hegel und Schopenhauer* / 1990, S. 117 an.

¹⁵⁸ Auf diese wichtige Stelle verweist auch M. Koßler in *Hegel und Schopenhauer* / 1990, S.118 und in *Empirische und christliche Ethik* / 1988, S. 77 f.

¹⁵⁹ Vgl. zu dieser Differenzierung auch Koßlers Dissertation *Hegel und Schopenhauer* / 1990, S. 118 und H. Strohm, *Die Aporien* / 1984. H. Strohm konstatiert zwar (im Gegensatz zu vielen anderen Interpreten) diese Differenzierung zutreffend (vgl. S. 36 f.), doch ist der von H. Strohm angenommene Zusammenhang von Schopenhauers Einführung der Ideen im Sinne einer qualitativen Pluralität und dem ersten Buch der WWV (vgl. S. 36) für mich nicht erkennbar. Der eigentliche Grund für die Einführung der Ideen (auf der zweiten Stufe der Metaphysik) liegt, wie bereits gesagt, vielmehr in der inhaltlichen Unbestimmtheit und der mit ihr verbundenen Singularität des Welt-Wesens auf der ersten Stufe der Willensmetaphysik. – M. Kurzreiter legt in seiner Arbeit *Der Begriff des Individuums* / 1992 zwar dar, daß die Individualität „mehr“ (S. 285) darstelle, „als eine flüchtige, auf dem Satz vom Grund beruhende Erscheinung des Willens“ (vgl. 285), insofern der intelligible Charakter des Menschen individuell sei (vgl. u.a. S. 161 f., 165, u.ö.), doch bleibt in seiner Argumentation weitgehend offen, was Individualität auf der Ebene der Ideen eigentlich konkret bedeutet; weitestgehend ungeklärt bleibt auch Schopenhauers Bestimmung und Konkretisierung von Individualität im Kontext seiner Charakterlehre, obwohl M. Kurzreiter sie ausführlich, gleichwohl recht oberflächlich darstellt (vgl. S. 167-188). Ebenso offen bleibt in M. Kurzreiters Arbeit das Verhältnis der auf dem Satz vom Grund beruhenden Individualität zu

An dieser Stelle ist der Frage nachzugehen, was diese Ausführungen im Hinblick auf den „Willen“ bedeuten. Die für die erste Stufe der Metaphysik des Willens leitende Betrachtung des Satzes vom Grund als alleiniger Basis von Individualität bzw. Spezifizierung bedeutet im Hinblick auf den „Willen“, daß er nur als ‚blinder Drang‘, nämlich als das *inhaltlich-qualitativ unbestimmte, singuläre* metaphysische Wesen (Ding an sich) der Welt in den Blick gerät. Durch die auf der zweiten Stufe der Willensmetaphysik erfolgende Thematisierung der mit den „bestimmte[n] und feste[n] Stufe[n] der [adäquaten] Objektivierung des Willens“ (W I, 154) zusammenfallenden *Individuation* als dem zweiten Grund von Individualität gerät der „Wille“ als ein auf der Ebene seiner ‚adäquaten Objektivität‘ bzw. in der Sphäre der ‚eigentlichen Welt als Vorstellung‘ durch Individualität im Sinne *qualitativer Vielheit* ausgezeichneter in den Blick.¹⁶⁰ Hiermit kann Schopenhauer das Ergebnis der ersten Stufe seiner Metaphysik des Willens, daß das als „Wille“ gedeutete Wesen der Welt als ‚blinder Drang‘ das inhaltlich-qualitativ unbestimmte, singuläre Wesen aller Erscheinungen der Welt darstelle, im Hinblick auf seine ‚adäquate Objektivität‘ entscheidend relativieren.

An dieser Stelle wird im übrigen wieder die schon häufiger konstatierte Nähe zwischen Schopenhauers Deutung der Welt als ‚Wille zum Leben‘ und Nietzsches Deutung der Welt als ‚Wille zur Macht‘ einsichtig, denn die qualitative Pluralität der

der auf der Ebene der Ideen zu konstatierenden Individualität. Die zuvor angesprochenen Mängel in M. Kurzreiters Arbeit sind um so bemerkenswerter, als sie ausdrücklich dem Thema ‚Individualität bei Schopenhauer‘ gewidmet ist. –

Wie M. Kurzreiter zu recht anmerkt (vgl. v.a. S. 7 u. 161), ohne jedoch daraus wirklich Konsequenzen zu ziehen, wird das Problemfeld ‚Individualität‘ in vielen Auseinandersetzungen zu Schopenhauer nicht ausreichend thematisiert. So stellt R. Haym in seiner Arbeit *Arthur Schopenhauer / 1864* die These auf, daß die Platonischen Ideen nach Schopenhauer „eine Vielheit ohne das *Princip* der Vielheit“ (S. 71) darstellen, so daß seine Ideenlehre auf einen Widerspruch hinauslaufe; R. Haym verkennt also völlig, daß die Ideen eine *qualitative* Pluralität darstellen. Ähnlich wie R. Haym faßt H. Hasse in *Schopenhauer / 1926* ausschließlich Raum und Zeit als „Grundvoraussetzungen aller Vielheit und Individualität“ (S. 225) auf und steht somit ratlos vor der Individualität bzw. Pluralität auf der Ebene der Ideen (vgl. v.a. S. 224 f.). Ein anderes, neueres Beispiel stellt die Arbeit von H. Günther *Über den Begriff der Vernunft / 1982* dar. Er legt zwar ausführlich dar, daß die Stufenfolge der Ideen mit einer zunehmenden Individualisierung einhergehe (vgl. S. 24-27), doch läßt er völlig offen, wie sich diese Form von Individualität zu derjenigen verhält, die auf dem Satz vom Grund beruht.

¹⁶⁰ Dieser Punkt wird bezeichnenderweise von B. Neymeyr in ihrer der Ästhetik Schopenhauers gewidmeten Studie *Ästhetische Autonomie / 1996* ignoriert. In ihrem Exkurs zu Schopenhauers Willensbegriff konstatiert sie nur die ‚Einheit‘ des Willens, die „lediglich quantitative Differenzen“ (S. 55) zulasse; daß diese Einheit gerade durch die Einführung der Ideen (im Sinne einer qualitativen Pluralität) entschieden relativiert wird, findet in ihrer Studie keine Beachtung.

Ideen verweist deutlich vor auf Nietzsches metaphysische Deutung der Welt als ‚Willen zur Macht‘, insofern dieser für ihn de facto eine zur Einheit organisierte *Mannigfaltigkeit* von relational aufeinander bezogenen Machtwillen („Machtquanten“) ist.¹⁶¹ Vgl. dazu z.B. den einschlägigen Aphorismus 19 von *Jenseits von Gut und Böse*:

„Wollen scheint mir vor Allem etwas *Complicirtes*, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist [...].“ (JGB 1, 19 / KGW VI / 2, S. 26)¹⁶²

¹⁶¹ Die Vielheit der Willen zur Macht ist in der Nietzsche-Forschung zum ersten Mal von W. Müller-Lauter in seiner für die moderne Nietzsche-Forschung bahnbrechenden Nietzsche-Monographie *Nietzsche / 1971*, S. 75 f. betont worden. In seinem wichtigen Aufsatz *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht / 1974 (1999)* hat er seine Auffassung gegen Einwände (v.a. von W. Weischedel und P. Köster) verteidigt. Seitdem hat sich W. Müller-Lauters Auffassung von der Pluralität der Willen zur Macht in der Nietzsche-Forschung (weitgehend) durchgesetzt.

¹⁶² J. Salaquarda verweist in seinem Aufsatz *Metaphysik / 1989*, S. 279, ausgehend von der Ideenpluralität in Schopenhauers Konzeption, ebenfalls auf diesen Bezug und stellt heraus, daß Nietzsche, insofern er Schopenhauer auf die Singularität des Willens festlege, einem „Mißverständnis“ (S. 280) erliege. Neben J. Salaquarda ist F. Decher zu nennen, insofern er in *Schopenhauer-Nietzsche / 1984* darauf hinweist, daß Schopenhauers Konzeption der Pluralität der kämpfenden Ideen und der Selbst-Entzweiung des Willens eine Vorform von Nietzsches der Pluralität verpflichteten ‚Willen zur Macht‘-Konzeption darstelle (vgl. v.a. S. 101 ff., besonders S. 108). –

Die im Ausgang der Ideenlehre Schopenhauers zu konstatierende Nähe von Schopenhauer und Nietzsche in puncto Willens-Pluralität (wie überhaupt die Nähe der Weltdeutungen Schopenhauers und des späten Nietzsche) wird in weiten Teilen der Nietzsche-Forschung ignoriert. So schließt sich W. Müller-Lauter in seiner Monographie *Nietzsche / 1971 uneingeschränkt* Nietzsches Auffassung an, daß Schopenhauer von der „Einfachheit des Willens“ (S. 23) ausgehe (vgl. v.a. S. 23 f., 29; vgl. weiterhin u.a. W. Müller-Lauter, *Das Problem des Gegensatzes / 1999*, S. 16 ff. u. 20 f. sowie *Freiheit und Wille bei Nietzsche / 1999*, S. 71 ff.). Ein weiteres charakteristisches Beispiel ist das für die Nietzsche-Forschung sehr bedeutsame, auf W. Müller-Lauters Forschungen aufbauende Nietzsche-Buch von G. Abel *Dynamik der Willen zur Macht / 1984*. G. Abel stellt in diesem die These auf, daß zwischen Nietzsche und Schopenhauer ein „fundamental[er]“ (S. 63) Unterschied bestehe, und macht diesen u.a. daran fest, daß Schopenhauer im Gegensatz zu Nietzsche von einem „Einheits-Willen“ (S. 65) ausgehe. Der zweite Teil seiner These und erst recht ihr erster Teil ist keinesfalls haltbar. Ein anderes Beispiel ist ferner die Dissertation von K. Meyer zur *zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung Nietzsches Ästhetik der Historie / 1997*; sie führt zwar die oben dargelegten Ausführungen von F. Decher an (vgl. v.a. S. 41, Anm. 177), doch kommt sie zu dem Schluß, daß in Schopenhauers Metaphysik der Aspekt der Pluralität „in einem monistischen Konzept des Willens“ (S. 42) ‚aufgehe‘ (vgl. S. 42). Zu dieser falschen Beurteilung kommt sie vor allem dadurch, daß sie ausgerechnet die Ebene der Ideen weitgehend ausblendet (vgl. S. 41 f.). Ein weiteres markantes Beispiel stellt darüber hinaus G. Göddes Arbeit *Traditionslinien des „Unbewußten“ / 1999* dar, insofern er „Schopenhauers monistischer Willensmetaphysik“ (S. 421) scharf von Freuds „agonale[r] Daseinsdeutung“ (vgl. S. 421) abhebt und erläuternd hinzufügt: „[...] Schopenhauer [verstand] den Willen als Einheit. Angefangen von den anorganischen über die pflanzlichen und tierischen zu den menschlichen Naturerscheinungen sei stets ein einziger und einheitlicher Gesamtwille am Werke, entweder als Naturkraft, Lebenskraft, tierischer oder menschlicher Charakter.“ (S. 421 f.) *Obwohl* G. Gödde hier (ohne es ausdrücklich zu sagen) auf die Ideenlehre Schopenhauers

Vgl. dazu u.a. auch die folgende Bemerkung Nietzsches aus dem Nachlaß Herbst 1885 bis Herbst 1886:

„Alle Einheit ist *nur* als *Organisation und Zusammenspiel* Einheit [...] ein *Herrschafts-Gebilde*, das Eins *bedeutet*, aber nicht eins *ist*.“ (N 2 [87], KGW VIII / 1, S. 102)¹⁶³

Diese Präfiguration von Nietzsches metaphysischer Deutung der Welt als ‚Willen zur Macht‘ durch Schopenhauers metaphysische Welt-Konzeption wird im übrigen noch wesentlich deutlicher, wenn man die im folgenden Kapitel im einzelnen darzulegende Tatsache berücksichtigt, daß letztere dem Prinzip der Steigerung und zumindest primär der A-Teleologie verpflichtet ist.

**III. 2. 8 Die am Leitfaden der ‚überwältigenden Assimilation‘ sich vollziehende
Genesis der Ideen –
Schopenhauers Überwindung des Selbsterhaltungstheorems und
der neuzeitlichen Rationalität**

III. 2. 8. 1 Einleitung

Anknüpfend an seine Bestimmung der Ideen als qualitative Pluralität und seine (durch Rückschluß von der raumzeitlichen Ebene bzw. der empirischen Charaktere aus gewonnenen) Aussagen über die konkreten Bestimmtheiten bzw. Verschiedenheiten der Ideen bzw. intelligiblen Charaktere ist es Schopenhauer im Rahmen seiner Ausführungen zur Ideenlehre im zweiten Buch von W I ein besonderes Anliegen, darzulegen, daß die Ideen Implikate eines Entwicklungsprozesses darstellen, dessen Movens die ‚überwältigende Assimilation‘

Bezug nimmt, verkennt er gänzlich die Bedeutung des Prinzips der Pluralität für Schopenhauers Weltmodell.

¹⁶³ J. Salaquarda weist in seinem Aufsatz *Nietzsche und Lange / 1978* darauf hin, daß Nietzsche mit dieser Feststellung gerade auch auf die von Lange in seiner *Geschichte des Materialismus / 1866* (vgl. S. 406) zustimmend erwähnte These Goethes zurückgreife, daß alles Lebendige zwar als „Individuum“ erscheine, tatsächlich aber eine „*Versammlung von lebendigen selbständigen Wesen*“ darstelle (vgl. *Nietzsche und Lange / 1978*, S. 247).

(vgl. W I, 173) sei. Diese wichtige Darlegung Schopenhauers gilt es im folgenden eingehend zu analysieren, besonders unter dem Gesichtspunkt, daß diese die Überwindung der durch das Prinzip der Selbsterhaltung geprägten neuzeitlichen Rationalität durch Nietzsches „Lehre“ vom ‚Willen zur Macht‘ vorwegnimmt.¹⁶⁴ Diese Analyse kulminiert in der Einsicht, daß – gegen seine Intention – *auch* Schopenhauers Auffassung vom Entwicklungsprozeß der Ideen auf der *deutenden Vernunft* basiert.

III. 2. 8. 2 Grundlegende Aspekte

Schopenhauer kommt bei seiner Analyse des Entwicklungsprozesses der Ideen zunächst auf den Streit ihrer raumzeitlichen Objektivierungen zu sprechen. Hierbei verweist er darauf, daß die unüberschaubare Vielzahl an Erscheinungen einer bzw. verschiedener Ideen an die *eine* Materie gebunden sei und sie sich demnach diese untereinander aufteilen müssten. Außerdem macht er deutlich, daß diese Aufteilung keineswegs willkürlich geschehe, sondern einer bestimmten ‚Ordnung‘ folge, einer ‚Ordnung‘, die durch das Gesetz der Kausalität (in seinen bereits angeführten drei Gestalten) bestimmt sei. Dazu sagt Schopenhauer im §en 26 in Bezug auf die Erscheinungen innerhalb der unorganischen Natur bzw. auf diejenigen raumzeitlichen Erscheinungen, welche die Stufe ‚unorganische Natur‘ vervielfältigen:

„Durch Zeit und Raum vervielfältigt sich die Idee [(hier: die Idee der unorganischen Natur)] in unzählige Erscheinungen: die Ordnung aber, nach welcher diese in jene Formen der Mannigfaltigkeit eintreten, ist fest bestimmt durch das Gesetz der Kausalität: dieses ist gleichsam die Norm der Gränzpunkte jener Erscheinungen verschiedener Ideen [hier: im Unorganischen], nach welcher Raum, Zeit und Materie an sich vertheilt sind. Diese Norm bezieht sich daher nothwendig auf die Identität der gesammten vorhandenen Materie, welche das gemeinsame Substrat aller jener verschiedenen Erscheinungen ist.“ (W I, 160)

Das Gesetz der Kausalität bestimmt, so Schopenhauer weiter, „die Gränzen [...], welchen gemäß die Erscheinungen der Naturkräfte sich in den Besitz jener [gemeint ist die Materie] theilen [...]“ (W I, 161). Zudem verweist Schopenhauer auf folgenden Punkt:

¹⁶⁴ Der hier verwendete Begriff der neuzeitlichen Rationalität wird gleich noch konkretisiert.

„Nur also weil alle jene Erscheinungen der ewigen Ideen an eine und die selbe Materie gewiesen sind, mußte eine Regel ihres Ein- und Austritts seyn: sonst würde keine der andern Platz machen.“ (W I, 160)

Bezogen auf den Kampf aller Erscheinungen der Ideen um die Materie (als dem Substrat *aller* raumzeitlichen Erscheinungen) sagt Schopenhauer folgendes:

„Beständig muß die beharrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Kausalität, mechanische, physische, chemische, organische [(raumzeitliche)] Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die gesammte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja, sie selbst besteht eben wieder nur durch ihn: [...] nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles. Arist. Metaph. B., 5 [...].“ (W I, 174 f.)

Dieser für die Natur konstitutive Streit zwischen den Erscheinungen verschiedener und gleicher Ideen zeigt sich innerhalb der unorganischen Natur am schwächsten, gleichwohl schon unverkennbar, z.B. „[...] in dem Verhältniß zwischen Centralkörper und Planet: dieser, obgleich in entschiedener Abhängigkeit, widersteht [nämlich] noch immer [...]“ (W I, 176), auch in dem Moment, wo „[...] z.B. [zwei] anschließende Krystalle [welche zwei raumzeitliche Erscheinungen *einer* Idee sind] sich begegnen, kreuzen und gegenseitig so stören, daß sie nicht die rein auskrystallisierte Form zeigen können“ (W I, 176). Entschieden deutlicher noch zeigt sich dieser Streit an dem unerbittlichen Kampf zwischen den einzelnen Pflanzen; dazu führt Schopenhauer das folgende Beispiel an:

„An den Ufern des Missouri sieht man bisweilen eine mächtige Eiche von einer riesenhaften wilden Weinrebe, am Stamm und an allen Aesten, so umwunden, gefesselt und geschnürt, daß sie, wie erstickt, verwelken muß.“ (W I, 176)

Noch einmal entschieden deutlicher als in der Pflanzenwelt zeigt sich dieser für die Natur maßgebliche „allgemeine Kampf“ (W I, 175) innerhalb der Natur anhand der Tierwelt (vgl. W I, 175). Den mit Abstand schlimmsten Grad erreicht diese Selbstentzweiung der Natur für Schopenhauer keineswegs bei den Tieren, sondern innerhalb der Menschheit, insofern das menschliche Individuum *alle* anderen Lebewesen „überwältigt“ (W I, 175) und daher „[...] die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauch ansieht [...]“ (W I, 175) und sich überdies mit den anderen Menschen in der „furchtbarsten“ (W I, 175) Weise bekriegt, so daß „homo homini lupus“ (W I, 175) ist.

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß alle Entitäten der raumzeitlichen Welt ständig bestrebt sind, sich gegenseitig zu übermächtigen bzw. zu ‚überwältigen‘, also ein *Mehr* an Macht und dergestalt ihre *Selbststeigerung* zu erreichen. Die Selbsterhaltung ist in diesem Machtkampf der Entitäten nach mehr Macht zwar impliziert, doch ist sie nicht dessen eigentliches Movens. Daraus folgt, daß für Schopenhauer das Prinzip ‚Selbsterhaltung‘ auf der Ebene der konkret-individuellen Wirklichkeit von untergeordneter Bedeutung ist. Das wird noch dadurch unterstrichen, daß Schopenhauer nicht nur das Streben der konkret-raumzeitlichen Entitäten bzw. Individuen nach gegenseitiger ‚Überwältigung‘ zum Thema erhebt, sondern auch expressis verbis von der *Steigerungstendenz* der konkret-raumzeitlichen Welt spricht. So sagt er z.B. im § 27 von W I, daß jede Entität dieser Welt von vornherein über sich hinaus sei, insofern im Hinblick auf „alle Dinge der Welt“ gelte, daß „[...] in jedem Unvollkommeneren sich schon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommeneren [...]“ (W I, 171) zeige; oder er konstatiert im Kap. 28 von W II innerhalb der konkret-raumzeitlichen Natur einen ‚Drang zum organischen Dasein‘ (vgl. W II, 399) bzw. einen Trieb „[...] zur möglichsten Steigerung desselben [...]“ (W II, 399). Von daher läßt sich konstatieren, daß aus Schopenhauers Sicht das Prinzip der Selbsterhaltung nur ein Implikat, aber keineswegs das Ziel des von erbittertem Streit bzw. Kampf geprägten Vollzugs der raumzeitlichen Wirklichkeit ist; sie strebt primär nach Steigerung.

Für Schopenhauer steht fest, daß der von erbittertem Streit bzw. Kampf geprägte, primär auf Steigerung ausgerichtete Vollzug der raumzeitlichen Wirklichkeit Ausdruck des für die aus dem Streit der Ideen hervorgehende Genesis immer höherer Ideen ist. Letzteres macht deutlich, daß aus Schopenhauers Sicht gerade auch für die Ideen das Prinzip der Selbsterhaltung von untergeordneter Bedeutung ist.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Darauf, daß sowohl die raumzeitliche Ebene als auch der Prozeß der adäquaten Objektivation des Willens wesentlich mit *Steigerung* verbunden sei, verweist bereits mit Nachdruck J. Salaquarda in *Metaphysik / 1989*, S. 279 f. Dieses stellt F. Decher in seiner Studie *Schopenhauer-Nietzsche / 1984* nur halbherzig heraus, insofern er zwar zunächst auch auf die Bedeutung des Steigerungsprinzips für die raumzeitliche Ebene und die Ideen hinweist (vgl. S. 58 ff.), doch zugleich darauf, daß der Zwist bzw. die Steigerung zwar für die Individuen primär, für die Ideen indessen *sekundär* sei (vgl. S. 36, 96 f. und ferner S. 137 f.). F. Dechner überzeichnet in diesem Zusammenhang die (noch darzustellende) für Schopenhauer vorauszusetzende Tatsache, daß die Ideen (vor der Zeit) harmonisieren, denn diese Harmonie zwischen den Ideen *dämpfe* nur, wie Schopenhauer ausführt, den für die Ideen konstitutiven Streit bzw. verhindere, daß er *total* werde.

Schopenhauer beschränkt sich im § 27 von W I zunächst auf die Beschreibung der Entstehung der *Erscheinung* der höheren Idee aus dem Kampfe niedrigerer Ideen, sagt aber doch im gleichen Atemzug, daß die höhere *Idee* dadurch entstehe, daß sie „die [...] unvollkommeneren [Ideen] alle“ (W I, 173) ‚überwältige‘ (vgl. W I, 173), und macht diese Feststellung zur Grundlage seiner weiteren Argumentation im § 27. Dabei konkretisiert er diese Überwältigung der niedrigeren Ideen durch die höhere Idee, Darwin vorgewegnehmend, als „überwältigende Assimilation“ (W I, 173), indem er herausstellt, daß jede höhere Idee „ein höher potenziertes Analogon“ (W I, 173) der niedrigeren Ideen darstelle.¹⁶⁶ Hieraus leitet Schopenhauer ab, daß die aus dieser ‚überwältigenden Assimilation‘ der niedrigeren Ideen hervorgehende höhere Idee gegenüber den von ihr überwältigten Ideen ein *qualitativ Neues* sei und *als dieses qualitativ Neue* ein *Analogon* zu den von ihre überwältigten Ideen, was aus seiner Sicht wiederum deutlich zeigt, daß die höhere Idee keineswegs gleichbedeutend ist mit der Summe der überwältigten Ideen! Das wiederum bedeutet für Schopenhauer, bezogen auf die raumzeitliche Ebene, daß der *Organismus* eines Tieres oder des Menschen als raumzeitliches Abbild einer höheren (nämlich die Ideen der unorganischen Natur durch ‚überwältigende Assimilation‘ überwunden habende) Idee zwar „die Spuren chemischer und physischer Wirkungsarten“ aufzeige, aber deshalb keineswegs nur die Summe der Naturkräfte und somit ein aus diesen vollständig Erklärbares, vielmehr ein gegenüber diesen *qualitativ Neues* ausmache.

¹⁶⁶ Die Tatsache, daß eine jede höhere Idee auch, gleichwohl nicht primär und schon gar nicht ausschließlich, ein *Analogon* zu allen von ihr überwältigten Ideen darstellt, impliziert für Schopenhauer, daß es eine „innere Verwandtschaft“ (W I, 170, Z. 27-28) zwischen allen Ideen bzw. ihren Pendants (nämlich den Naturkräften, den Gestalten der Tiere etc.) gibt, was in seinen Augen wiederum der Grund dafür ist, daß es eine „unverkennbare Analogie“ (W I, 171, Z. 19) zwischen „alle[n] Dinge[n] der Welt“ (W I, 171, Z. 17) bzw. raumzeitlichen „[...] Erscheinungen der Natur, vom Magnet[en] und Krystall bis zum Menschen [...]“ (W I, 171, Z. 14-15) gibt. Als einen „Grundtypus“ (W I, 171, Z. 13) dieser Analogie führt Schopenhauer bemerkenswerterweise gerade auch die *Selbst-Entzweiung* bzw. „die *Polarität*“ (W I, 171, Z. 9) im allgemeinen Sinne an (also nicht nur verstanden im ursprünglichen Sinn, als „[...] das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Tätigkeiten [...]“ (W I, 171, Z. 9-11), welche in China in der „Lehre vom Gegensatz des Yin und Yang“ (W I, 171, Z. 16-17) ihren Niederschlag gefunden hat). –

H. Schöndorf merkt in seinem Aufsatz *Schopenhauers Pessimismus / 1986* zu Recht an, daß Schopenhauers Auffassung von der im Prozeß der ‚überwältigenden Assimilation‘ sich vollziehenden Aufnahme der niedrigeren Ideen in die höheren Ideen „Erinnerungen an Hegels Dialektik“ (S. 57) wecke; er schreibt: „Natürlich ist [in Schopenhauers Ideenlehre] nicht von Negation und Aufhebung die Rede, und von begrifflicher Dialektik kann auch nicht gesprochen werden, aber die Aufnahme des Niederen ins Höhere, durch welche es überwältigt

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Für Schopenhauer spiegelt die ‘überwältigende Assimilation’ der niedrigeren Ideen durch die höhere Idee als *Assimilation* die Tatsache wider, daß sich in allen Ideen *ein* Wille (als Ding an sich) objektiviert und als *Überwältigung* die Tatsache, daß dieser eine Wille mittels der Ideen auf (höchstmögliche) *Steigerung* aus ist. Dazu sagt Schopenhauer im §en 27 wörtlich folgendes:

„Wenn von den Erscheinungen des Willens, auf den niedrigeren Stufen seiner Objektivation, also im Unorganischen, mehrere unter einander in Konflikt gerathen [...]; so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höhern Idee hervor, welche die vorhin dagewesenen unvollkommeneren alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehen läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben zu immer höherer Objektivation begreiflich ist. [...] Die aus solchem Siege über mehrere niedere Ideen, oder Objektivationen des Willens, hervorgehende vollkommene [Idee] gewinnt, eben dadurch, daß sie von jeder überwältigten [niederen Idee], ein höher potenziertes Analogon in sich aufnimmt, einen ganz neuen Charakter: der Wille objektiviert sich auf eine neue deutlichere Art [...].“ (W I, 172 f.)

Schopenhauer fährt fort, vor allem Bezug nehmend auf den Organismus des Menschen:

„Der gegebenen Ansicht gemäß, wird man zwar im Organismus die Spuren chemischer und physischer Wirkungsarten nachweisen, aber nie ihn aus diesen erklären können; weil er keineswegs ein durch das vereinigte Wirken solcher Kräfte [...] hervorgebrachtes Phänomen ist, sondern eine höhere Idee, welche sich jene niedrigeren durch *überwältigende Assimilation* unterworfen hat; weil der in allen Ideen sich objektivierende *eine* Wille, indem er zur höchstmöglichen Objektivation strebt, hier die niedern Stufen seiner Erscheinung, nach einem Konflikt derselben, aufgibt, um auf einer höhern desto mächtiger zu erscheinen.“ (W I, 173)

An dieser Stelle fragt sich, ob die per definitionem dem Raum und vor allem der *Zeit* vorgeordneten Ideen Momente eines Entwicklungsprozesses sein können, anders gesagt, ob es eine analog zur evolutionären Entwicklung aufzufassende metaphysisch-zeitlose Genesis *jenseits* des Satzes vom Grund geben kann.¹⁶⁷ Auf diese wichtige Frage geht Schopenhauer nicht ein; für ihn steht fest, daß die

wurde, hat der Sache nach doch eine gewisse Ähnlichkeit mit Hegels Negation und Aufhebung.“ (S. 57)

¹⁶⁷ K. Fischer stellt in seinem Buch *Geschichte der neueren Philosophie / 1893* pointiert heraus, daß Schopenhauer im Rahmen seiner Ideenlehre den problematischen Versuch unternahme, die „Entwicklung“ (S. 464) der Ideen von der *Zeit* und damit von der „Geschichte“ (S. 464) zu trennen; dieser Trennungsversuch ist für K. Fischer Ausdruck der negativen Einstellung Schopenhauers zur Geschichte (vgl. S. 464 f.). –

grundlosen Ideen Momente eines dem Satz vom Grund und damit gerade auch der Zeit vorgeordneten ‚Entwicklungsprozesses‘ sind, dessen inneres Movens die ‚überwältigende Assimilation‘ sei, was bedeutet, daß für Schopenhauer die Ideen gegeneinander gerichtete, unterschiedlich mächtige Momente bzw. Akteure eines Prozesses ‚überwältigender Assimilation‘ bzw. eines auf (Macht-)Steigerung ausgerichteten Macht-Prozesses sind¹⁶⁸ und daß jeder neue bzw. mächtigere Akteur primär ein qualitativ Neues gegenüber allen übermächtigten Akteuren darstellt und sekundär ein Analogon zu allen überwältigten Akteuren.

Ausgehend von obigem Zitat aus dem §en 27, akzentuiert Schopenhauer, daß die von der höheren Idee qua ‚überwältigender Assimilation‘ übermächtigten niedrigeren Ideen keineswegs *kampflos* ihre Übermächtigung ertragen, sondern *als Unterlegene* permanent gegen die Über-Macht der höheren Idee ankämpfen und so diese höhere Idee dazu zwingen, ihre Über-Macht immer wieder zu bezeugen:

„Kein Sieg ohne Kampf: indem die höhere Idee, oder [adäquate] Willensobjektivierung, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenn gleich zur Dienstbarkeit gebracht, jedoch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Äußerung ihres Wesens [im Sinne von Eigentümlichkeit] zu gelangen.“ (W I, 173)¹⁶⁹

An dieser Stelle ist der von H. Günther in seiner Arbeit *Über den Begriff der Vernunft / 1982* aufgestellten These zu widersprechen, daß laut Schopenhauer die Ideen „keine Entwicklung“ (S. 45) kennen, insofern sie dem Satz vom Grund vorgeordnet sind.

¹⁶⁸ In diesem Sinne stellt J. Salaquarda in seinem Aufsatz *Metaphysik / 1989* heraus: „Schopenhauers These [vom Willen] schließt ein, daß jede ‚Erscheinung des Willens (zum Leben)‘ zunächst und zumeist *mehr* werden will. Schopenhauer spricht von ‚überwältigende[r] Assimilation‘, durch die die Erscheinung einer höheren Stufe solche einer niedrigeren unterwirft und sich einverleibt.“ (S. 280) Daß für Schopenhauers Ideen das Prinzip der Steigerung von ausschlaggebender Bedeutung ist, wird deutlich auch von S. Barbera in seinem sehr instruktiven Aufsatz *Das Apollinische und das Dionysische / 1992* akzentuiert; er stellt heraus, daß die Ideen (und die raumzeitlichen Erscheinungen) „einer Anordnung in progressiver und ansteigender Linie“ (S. 148) „folgen“ (S. 148). In diesem Zusammenhang macht er deutlich, daß sich Schopenhauer mit seiner Auffassung vom „[...] Sich-Objektivieren des Willens in immer höheren Idealformen [...], welche die jeweils darunterliegenden zerstören und assimilieren“ (S. 148), „Goethes Kategorie der ‚Steigerung‘ und der ihr verwandten Lehre Schellings von den ‚Potenzen‘“ (S. 148) bediene.

Im übrigen verweist bereits E. May in seinem Aufsatz *Schopenhauers Lehre von der Selbstentzweiung des Willens / 1949/50* auf die nach Schopenhauer im Anschluß an Goethe zu konstatierende Bedeutung des Streits und des Prinzips der *Steigerung* für die Ideen: „Wenn Goethe *Polarität* und *Steigerung* als die ‚beiden großen Triebkräfte der Natur‘ bezeichnet, so nimmt er damit auf seine Weise [...] den Kerngehalt von Schopenhauers Naturmetaphysik vorweg“ (S. 6) und damit gerade auch Schopenhauers Auffassung von den „steigenden Objektivationsstufen des Willens“ (S. 6); E. May stellt ebenfalls Schelling als einen Gewährsmann für Schopenhauers Überzeugung von der Bedeutung des Streites bzw. des Prinzips der ‚Steigerung‘ für die Ideen heraus (vgl. v.a. S. 1 f., 6 und 9).

¹⁶⁹ W I, 173. Im Manuskript HN I, S. 280 f. [429] / 1815 stellt Schopenhauer heraus, daß der Überwältigungsprozeß der Erscheinungen dazu führe, daß die überwältigten fortwährend

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Damit bekundet Schopenhauer, daß die Ideen, die die Macht anderer Ideen überwältigt haben, ihre Über-Macht fortdauernd bezeugen müßten, insofern die überwältigten Machtpotenzen fortwährend gegen ihre Übermächtigung ankämpften. Dieser permanente Machtkampf zwischen den höheren bzw. mächtigeren Ideen und den niedrigeren oder weniger mächtigen Ideen objektiviert sich nach Schopenhauer auf der raumzeitlichen Ebene, und zwar am deutlichsten am *Organismus*, insofern für diesen Organismus als einer raumzeitlichen Objektivierung einer höheren Idee *ein ständiger Machtkampf mit den* die niedrigeren platonischen Ideen zum Ausdruck bringenden *Naturkräften konstitutiv* ist. Diesen Machtkampf entscheide, so Schopenhauer, der einzelne Organismus als (ein) raumzeitlicher Ausdruck einer höheren Idee zwar für sich, doch durch die ständige Gegenwehr der von ihm überwältigten Naturkräfte sei seine Herrschaft von vornherein entschieden geschwächt (was z.B. die 'Nothwendigkeit des Schlafes' anzeige) und werde v.a. immer mehr geschwächt, bis sie schließlich, nämlich im Moment des Todes, von den unterjochten Naturkräften gebrochen werde. Dementsprechend fährt Schopenhauer im §en 27 folgendermaßen fort:

„Daher sinkt der Arm, den man eine Weile, mit Ueberwältigung der Schwere, gehoben gehalten: daher ist das behagliche Gefühl der Gesundheit [des Leibes], welches den Sieg der Idee des sich seiner selbst bewußten Organismus über die physischen und chemischen Gesetze, welche ursprünglich die Säfte des Lebens beherrschen, [am lebendigen Organismus, also *raumzeitlich*] ausdrückt, doch so oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewissen, größern oder kleinern Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerstand jener Kräfte [bzw. niedrigen platonischen Ideen] hervorgeht, und wodurch schon der vegetative Theil unsers Lebens mit einem leisen Leiden beständig verknüpft ist. [...] Daher also überhaupt die Last des physischen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes, indem endlich, durch Umstände begünstigt, jene unterjochten Naturkräfte dem, selbst durch den steten Sieg ermüdeten, Organismus die ihnen entrissene Materie wieder abgewinnen, und zur ungehinderten Darstellung ihres Wesens gelangen.“ (W I, 174)

Widerstand leisteten und daß dieser Prozeß entweder ein „gewaltsame[r]“ sei, also auf bloßer Unterdrückung basiere, oder sich „durch List“ vollziehe, nämlich dadurch, daß die stärkere Erscheinung die schwächere(n) für sich benutze: „Jeder *Organismus*, und überhaupt jede *Willenserscheinung*, muß um zu existiren andre *Willenserscheinungen* überwältigen, diese mögen nun auch als Organismen oder als *Naturgesetze* erscheinen. Diese Ueberwältigung ist meistens eine Gewaltsame, so wird im Krystall, noch mehr im Organismus die Schwere, Trägheit, Verwandtschaft der Materie überwältigt, so vom Thiere die Thiere und Pflanzen die es frißt. [...] Aber außer dieser *gewaltsamen* Ueberwältigung der fremden Willenserscheinungen [...] giebt es noch eine ganz andre, die man eine Ueberwältigung *durch List* nennen könnte; bei der nämlich eben die fremde Kraft für jene sie überwältigende arbeitet, und es aussieht, als benutze jene diese listig. Ein ganz einfaches Beispiel ist dies: die Schwere zieht den Saamen vom Baum zur Erde: und eben dieser Saame erzeugt eine Pflanze die nachher die Schwere und andre Naturgesetze so gewaltsam überwältigt.“ (HN I, 280 f.)

Bedenkt man, daß jeder Organismus als raumzeitlicher Ausdruck einer höheren Idee durch die permanente Gegenwehr der unterjochten Naturkräfte entschieden geschwächt ist, läßt sich sagen, daß der Organismus die Objektivität, die er ist, nur nach Abzug derjenigen Kraft ist, die auf die Übermächtigung der Naturkräfte als Ausdruck niedrigerer Ideen verwendet werden muß:

„Man kann daher auch sagen, daß jeder Organismus die [höhere] Idee, deren Abbild er ist, nur [raumzeitlich] darstellt nach Abzug des Theiles seiner Kraft, welche verwendet wird auf Ueberwältigung der niedrigeren Ideen [bzw. der Naturkräfte], die ihm die Materie streitig machen. Dieses scheint dem Jakob Böhme vorgeschwebt zu haben, wenn er irgendwo sagt, alle Leiber der Menschen und Thiere, ja alle Pflanzen seien eigentlich halb todt.“ (W I, 174)¹⁷⁰

Im übrigen gelingt jedem Organismus diese Übermächtigung der Naturkräfte „mehr oder weniger“ (W I, 174) stark, so daß jeder Organismus mehr oder weniger stark der Ausdruck seiner *spezifischen* Idee ist. Zu diesem Machtkampf innerhalb des Organismus' zwischen dem Organismus als raumzeitlichem Ausdruck der Idee des Menschen und der die niedrigeren platonischen Ideen ausdrückenden Naturkräfte kommt noch der Machtkampf der im Organismus wirksamen Naturkräfte untereinander (vgl. z.B. W I, 176). Von daher erhellt, daß für Schopenhauer der Organismus stellvertretend für praktisch alle raumzeitlichen Entitäten eine Entität darstellt, die keineswegs einheitlich ist, sondern aus einer *Pluralität*, genauer gesagt: aus einer *Pluralität von unterschiedlich gewichtigen Machtpotenzen* besteht, die sich in einem antagonistischen Verhältnis zueinander befinden und sich ständig gegenseitig zu *übermächtigen* streben.¹⁷¹ Das bedeutet, daß gerade auch für die

¹⁷⁰ W I, 174. Dazu sagt Schopenhauer in Vo. II ganz konsequent: „Jakob Böhme sagt: alle Leiber der Menschen und Thiere, ja alle Pflanzen, wären eigentlich halbtod. Denn die Materie des Organismus gehorcht nur halb der Idee des Organismus, halb den Ideen niederer Kräfte.“ (Vo. II, 174) –

Daß der Organismus entschieden durch den Widerstand der nach Befreiung strebenden unterjochten Naturkräfte geprägt ist, betont F. Decher in seiner Arbeit *Schopenhauer-Nietzsche / 1984*, S. 62 ff.; zudem stellt er eine Verbindungslinie zu Nietzsche her.

¹⁷¹ Ergänzend ist hier noch anzumerken, daß Schopenhauer im §en 28 von W I herausstellt, daß alle Organismen eine ‚innere Zweckmäßigkeit‘ (vgl. W I, 184 ff.) bzw. Teleologie erkennen lassen, insofern jeder Organismus im Gegensatz zu den Erscheinungen der unorganischen Natur seine Idee „[...] durch eine Succession von Entwicklungen nach einander, welche durch eine Mannigfaltigkeit verschiedener Theile neben einander bedingt ist [...]“ (W I, 187, Z. 5-7) darstellt und dabei alle seine Teile und Entwicklungsstadien derart miteinander harmonieren, ja ineinandergreifen, daß daraus seine Erhaltung und die der Gattung als der „Zweck jener Anordnung sich darstellt“ (W I, 184, Z. 10-11). D.h.: Die Selbsterhaltung des Organismus ist durch seinen teleologischen Charakter garantiert; gleichwohl ist dieser Gesichtspunkt keineswegs primär, denn der Organismus ist für Schopenhauer in erster Linie eine Entität, die

raumzeitliche Entität *als solche*, also unabhängig von ihrem Streit mit anderen Entitäten, ein Machtkampf konstitutiv ist, dessen unterschiedlich mächtige Akteure bestrebt sind, sich ständig gegenseitig zu übermächtigen, also ein *Mehr* an Macht und dergestalt ihre *Selbststeigerung* zu erreichen. Die Selbsterhaltung ist in diesem Machtkampf der verschiedenen Machtpotenzen einer Entität nach mehr Macht zwar impliziert, doch ist sie nicht dessen eigentlicher Beweggrund.¹⁷²

Für Schopenhauer steht laut § 27 folgendes fest: Der von erbittertem Streit bzw. Kampf geprägte, primär auf Steigerung ausgerichtete Vollzug der raumzeitlichen Wirklichkeit ist Ausdruck der aus dem Streit der Ideen hervorgehenden Genesis immer höherer Ideen. Weiterhin ist festzuhalten, daß der Streit der Ideen bzw. die Genesis immer höherer Ideen aus diesem Streit auf die „[...] dem Willen [als Ding an sich durchaus] wesentliche Entzweigung mit sich selbst [...]“ (W I, 174 u. 175) verweist, nämlich auf die ‚Tatsache‘, daß sich der numerische singuläre „Wille“ als ‚blinder Drang‘ gegen sich selbst wenden kann.¹⁷³ Außerdem gilt für Schopenhauer, daß die Ideen, gerade weil sie der adäquate *Ausdruck* des Willens als Ding an sich

aus Machtpotenzen besteht, die sich gegeneinander übermächtigen wollen, so daß er von vornherein als äußerst instabil bezeichnet werden muß.

¹⁷² J. Salaquarda stellt in seinem Aufsatz *Metaphysik / 1989* mit Blick auf das zuletzt angeführte Zitat aus W I, 174 folgendes heraus: „Bei allen Unterschieden [...] macht eine solche Äußerung unübersehbar deutlich, daß Nietzsches Vorwurf, Schopenhauer verkenne das Aussein alles Wirklichen auf Steigerung und Macht, in dieser Allgemeinheit nicht berechtigt ist.“ (S. 280)

¹⁷³ Dieser wichtige Aspekt wird nicht zuletzt von B. Neymeyr in ihrer Studie *Ästhetische Autonomie / 1996* verkannt, insofern nach ihrer Auffassung „[...] Schopenhauer [...] den ‚Widerstreit des Willens mit sich selbst‘ letztlich auf die durch das principium individuationis bedingte Vielheit seiner Objektivationen zurück[führt]“ (S. 247) und ihn demnach als einen ‚Widerstreit der Individuen‘ begreift (vgl. S. 247). –

Den ‚Streit des Willens mit sich selbst‘ akzentuiert E. May in seinem schon genannten Aufsatz *Schopenhauers Lehre von der Selbstentzweigung des Willens / 1949/50*. Hier stellt er pointiert fest: „Es ist ein und derselbe Wille, der gegen sich selbst streitet, sich mit sich selbst entzweit, und *Schopenhauer* zögert nicht, alles, was nur irgendwie auf Kampf, Überwältigung und Vernichtung hinausläuft, auch wenn es einer und derselben Objektivationsstufe angehört, als Selbstentzweigung des Willens zu deuten.“ (S. 3) Im übrigen ist festzuhalten, daß E. May die Bedeutung des – zweifellos wichtigen – Faktums der ‚Selbstentzweigung des Willens‘ für Schopenhauer überschätzt, wenn er es als „den eigentlichen Kernpunkt seiner Metaphysik“ (S. 4) und sogar als grundlegend für seine „gesamte Philosophie“ (S. 4; vgl. S. 9) bezeichnet. – Besondere Beachtung findet Schopenhauers Auffassung von der Selbstentzweigung des Willens im ausdrücklichen Anschluß an E. May auch bei W. Seelig (vgl. *Wille, Vorstellung und Wirklichkeit / 1980*, S. 117 ff., *Leben und Erlösung / 1983*, v.a. S. 102 f. und insbes. *Naturphilosophie / 1985*, v.a. S. 57 f.).

Vgl. weiterhin zur ‚Selbstentzweigung des Willens‘ v.a. M. Kofler, *Hegel und Schopenhauer / 1990*, S. 119 ff.; A. Philonenko, *Schopenhauer / 1980*, S. 100 ff.; J. Volkelt, *Schopenhauer / 1923*, S. 206 ff.; J. Young, *Willing and Unwilling / 1987*, S. 74 ff.

sind, mit ihrem primär auf (Macht-)Steigerung ausgerichteten Streben die dem Willen wesentliche *Tendenz zur Steigerung* andeuten.

Bedenkt man, daß aus Schopenhauers Sicht die Individuen einen gnadenlosen ‚Vertilgungskrieg‘ ausfechten, der primär auf *Steigerung* angelegt ist, und daß dieser ‚Krieg‘ Ausdruck des vor allem auf Steigerung ausgerichteten (Macht-)Kampfes der Ideen ist, und schließlich, daß dieser Kampf die ‚wesentliche Selbstentzweiung‘ des Willens und insbesondere seine *Tendenz zur Steigerung* anzeigt, wird die Präfiguration von Nietzsches metaphysischer Deutung der Welt als ‚Willen zur Macht‘ durch Schopenhauers metaphysische Welt-Konzeption noch wesentlich deutlicher. Denn Nietzsche macht im Rahmen seiner Explikation der metaphysischen Deutung der Welt als ‚Wille zur Macht‘ deutlich, daß in ihr der Gesichtspunkt der *Steigerung fundamental* und der der Selbsterhaltung nur *sekundär* sei.¹⁷⁴ Vgl. dazu paradigmatisch die Stelle, an der Nietzsche seine „Lehre“ vom ‚Willen zur Macht‘ zum ersten Mal öffentlich präsentiert und dabei im übrigen bezeichnenderweise sogleich an Schopenhauers Weltdeutung denkt:

¹⁷⁴ Vgl. zur zentralen Rolle der Kritik am Selbsterhaltungstheorem im Sinne eines fundamentalen Prinzips beim späten Nietzsche v.a. G. Abels Aufsatz *Nietzsche contra Selbsterhaltung / 1981 / 82* und v.a. seine Studie *Dynamik der Willen zur Macht / 1984*. G. Abel stellt in ihr heraus, daß Nietzsches Stellung zum Prinzip der Selbsterhaltung, genauer gesagt, sein „Rückgang hinter das fundamentalistische Erhaltungsprinzip“ (S. 39), v.a. in den achtziger Jahren (vgl. u.a. S. 39 f.) einen „Zugang zum Zentrum“ (S. 5) seiner Spätphilosophie eröffne. Vgl. zu dieser zentralen Stellung außerdem V. Gerhardts Studie *Wille zur Macht / 1996*; er macht deutlich, daß Nietzsches Denken zwischen 1880 und 1883 „einer tiefgreifenden Wandlung ausgesetzt“ (S. 168) sei und dabei Nietzsches Kritik der Selbsterhaltung eine wichtige Rolle spiele (vgl. S. 169; vgl. auch S. 173, wo V. Gerhardt die herausragende Rolle von Nietzsches „[...] Einsicht in die *Unzulänglichkeit des Selbsterhaltungsprinzips* [...]“ (S. 173) als „vielleicht“ (S. 173) wichtigste Einsicht Nietzsches im Schlüsseljahr 1881 bezeichnet). Im übrigen stellt V. Gerhardt im Gegensatz zu G. Abel heraus, daß Nietzsche „[...] nicht gänzlich auf die Erklärungsfunktion des bloßen Lebenstriebs“ (vgl. S. 188) verzichte, insofern er ihn als ein sekundäres Phänomen gelten lasse; darauf verweist im übrigen auch J. Salaquarda in seinem, u.a. explizit mit G. Abels Position sich auseinandersetzenden Aufsatz *Metaphysik / 1989*, S. 280, Anm. 88.

V. Gerhardt macht desweiteren in seiner Studie *Wille zur Macht / 1996* wesentlich entschiedener als G. Abel in seiner zuvor genannten Arbeit deutlich, daß die in Nietzsches dritter Denkphase „[...] offenkundige *Stoßrichtung gegen die bloße Selbsterhaltung* [im Sinne eines fundamentalen Prinzips] auch schon in den früheren Passagen wirksam [...]“ (S. 129) sei. Hierbei legt er dar, daß sich Nietzsche z.B. bereits in seiner Baseler Zeit, so z.B. in seiner zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* im Rahmen seiner Betrachtung des großen historischen Individuums (vgl. S. 112-115) vor allem am Prinzip der Steigerung orientiere; weiterhin macht er deutlich, daß es auch in *Menschliches, Allzumenschliches* Ansatzpunkte zu einer Kritik am Theorem der Selbsterhaltung gebe (vgl. v.a. S. 129 ff.), auch wenn er hier trotz „[...] der dezidierten Abwertung von Selbsterhaltung [...]“ in den ersten Schriften [...]“ (S. 131) die Selbsterhaltung zum ‚fundamentalen Lebensprinzip‘ (vgl. S. 131) erhebe.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

„Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoss vom ‚Willen zum Leben‘: diesen Willen giebt es nicht! Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen! Nur wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern [...] Wille zur Macht!“ (Za II / Von der Selbst-Überwindung / KGW VI / 1, S. 144 f.)¹⁷⁵

Die Tatsache, daß bereits für Schopenhauer und nicht erst Nietzsche das Prinzip der *Steigerung* von *grundlegender* Bedeutung ist, wird vor allem in folge des hier zum Ausdruck kommenden Selbstverständnisses Nietzsches immer wieder übersehen.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Gerade im Blick auf dieses, die ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ zum ersten Mal zum Ausdruck bringenden Zitats ist noch einmal zu betonen, daß Nietzsche im Rahmen seiner Explikation der ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ keineswegs intendiert, das Streben nach Selbsterhaltung durch das Streben nach Steigerung zu ersetzen (wie man auf den ersten Blick vermuten könnte), sondern vielmehr ersteres zu depotenzieren und nur noch als ein abgeleitetes Phänomen gelten zu lassen, nämlich als ein Implikat oder eine ‚Konsequenz‘ (vgl. u.a. N Herbst 1885-Herbst 1886; KGW VIII 1, 87) des Strebens nach (Macht-)Steigerung bzw. -Zuwachs. –

Nietzsches Konzeption des ‚Willen zur Macht‘ geht im übrigen *wesentlich* – gleichwohl nicht nur – aus seiner *Kritik an der Selbsterhaltung* (im Sinne eines fundamentalen Prinzips) hervor. Den ‚Willen zur Macht‘ erwähnt Nietzsche zum ersten Mal in einem Fragment aus der Zeit Ende 1876 / Sommer 1877. Im Nachlaß seit 1880 findet sich der ‚Wille zur Macht‘ eher beiläufig; im Nachlaß zum *Zarathustra* hat die Formel bereits den Status einer fundamentalen Erkenntnis, aus der Nietzsche zwischen 1884 und 1888 den Hauptsatz seiner eigenen ‚Lehre‘ zu machen versucht. In den Jahren 1881 und 1882 gibt es keinen Anhaltspunkt dafür, daß sich der Wortgebrauch spezifiziert. In dieser Zeit läßt sich kein besonderes Interesse mehr an der ‚Formel Wille zur Macht‘ feststellen, obgleich von ‚Machtgefühl‘, vom ‚Willen zur Lust‘ oder ‚zur Grausamkeit‘ und vom Streben nach höchster Kraft und heldenhafter Tat etc. die Rede ist. Daß Nietzsches Interesse an der Formel ‚Wille zur Macht‘ jedoch keineswegs erloschen ist, zeigt die erste Eintragung im Quartheft Z I 2, das Nietzsche zwischen November 1882 und Februar 1883 und dann wieder im August 1885 zu Aufzeichnungen für den *Zarathustra* und für *Jenseits von Gut und Böse* gebraucht: „Wille zum Leben? Ich fand an seiner Stelle immer nur Wille zur Macht.“ (N November 1882-Frühjahr 1883, 5 [1], KGW VII 1, S. 191) Da keine Zwischenschritte überliefert sind, liegt die Vermutung nahe, daß der Wille zur Macht erst in Abgrenzung zu Schopenhauers Willen zum Leben entscheidend an Kontur gewonnen hat. (Das sagt im übrigen auch V. Gerhardt in seiner Studie *Wille zur Macht / 1994*, S. 173.) Der Hauptgrund für Nietzsches Auffassung, daß der Wille zum Leben *nicht* das Movers allen Geschehens sein kann, hängt vor allem, gleichwohl nicht nur, damit zusammen, daß er *seiner* Auffassung nach ganz und gar dem Selbsterhaltungstheorem verpflichtet ist. –

Vgl. zur Genesis von Nietzsches Konzeption des Willens zur Macht v.a. V. Gerhardts Studie *Wille zur Macht / 1996*.

¹⁷⁶ Das gilt auch für G. Abel, insofern er sich u.a. in seiner Studie *Dynamik der Willen zur Macht / 1984* zu nah an Nietzsches Selbstverständnis hält: Er übersieht völlig die (eminente) Bedeutung des *Prinzips der Steigerung* für Schopenhauers Welt-Konzeption, wenn er herausstellt, daß für diese Welt-Konzeption *nur* das Selbsterhaltungstheorem eine Rolle spiele (vgl. das Kapitel II. 4 der Studie Abels, S. 59 ff.). Es ist nicht haltbar, wenn G. Abel behauptet, daß Schopenhauer *ausschließlich* die Selbsterhaltung der Individuen und der Ideen (Gattungen) thematisiere (vgl. S. 60, vgl. v.a. S. 60, 63 und 65). Daß ersteres der Grundlage entbehrt, ist evident angesichts der Tatsache, daß Schopenhauer (wie zuvor dargestellt) vom Streben der raumzeitlichen Entitäten nach gegenseitiger Übermächtigung zum Zwecke der Selbststeigerung ausgeht und dabei die Selbsterhaltung als ein Implikat, jedoch nicht als den *eigentlichen* Beweggrund dafür begreift; daß letzteres nur sehr bedingt zutrifft, manifestiert sich daran, daß Schopenhauer die Ideen (bzw. die Gattungen) primär als Momente eines *Steigerungsprozesses* begreift (und – was bereits oben erwähnt wurde, jedoch noch im

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Bedenkt man auf diesem Hintergrund, daß das Prinzip der Selbsterhaltung für die neuzeitliche Rationalität, d.h. *hier*: v.a. für Hobbes, Descartes, Spinoza, Newton und Leibniz sowie für die wissenschaftliche Naturbetrachtung vor allem seit Mitte des 19.

einzelnen zu zeigen sein wird – die Harmonie zwischen den Ideen im Hinblick auf die Individuen als belanglos herausstellt und im Hinblick auf die Ideen als ein den Ideen-Streit dämpfendes Moment begreift). In diesem Sinne ist festzuhalten, daß sich Schopenhauers Einschätzung des Selbsterhaltungstheorems genauso wenig wie seine Auffassung von ‚Einheit‘ und ‚Pluralität‘ des Willens dazu eignet, die Auffassung zu belegen, daß zwischen Schopenhauer und Nietzsche ein ‚fundamentaler Unterschied‘ zu verzeichnen sei. Diese scheinbar fundamentale Differenz macht G. Abel im übrigen auch noch an weiteren Differenzpunkten deutlich (vgl. S. 65 f.), die ebenfalls einer kritischen Betrachtung (in ihrer Absolutheit) nicht standhalten können. –

V. Gerhardt greift in seiner Arbeit *Wille zur Macht / 1996* und zwar u.a. in dem die Genesis der (aus seiner Sicht metaphysischen) ‚Wille zur Macht‘-Konzeption Nietzsches zum Gegenstand habenden Kapitel VI (S. 167 ff.), die Diskussion um die Rolle des Selbsterhaltungstheorems bei Nietzsche auf und kommt dabei auch auf Schopenhauer zu sprechen. V. Gerhardt verweist im Anschluß an G. Abel auf die Bedeutung des Selbsterhaltungstheorems für die neuzeitliche Rationalität und geht zu Recht davon aus, daß Nietzsche die Verbindung von (neuzeitlicher) Vernunft und Selbsterhaltung erkenne und mit letzterer erstere zu Fall bringen möchte (S. 194) sowie für seine eigene Konzeption (besonders) mit dem Übergang in die 80ziger Jahre die „*Priorität* des Steigerungsprinzips“ (S. 184, Anm. 24) akzentuiere (vgl. S. 184-199). Zugleich ist es für ihn selbstverständlich, daß Nietzsche Schopenhauers Welt-Konzeption im Horizont des Selbsterhaltungstheorems ansiedele (vgl. z.B. S. 184, Anm. 24), doch bezieht V. Gerhardt eine differenziertere Position als G. Abel zu Schopenhauer und auch eine distanziertere zu Nietzsches Selbstverständnis, indem er nachdrücklich darauf hinweist, daß Nietzsche, um seine dynamische Konzeption des ‚Willens zur Macht‘ besser in Position bringen zu können, Schopenhauer neben Spinoza, Darwin etc. zu *Unrecht* auf das als „*Prinzip universellen Stillstands*“ (S. 193, Hervorhebung von K.B.) *verstandene* Selbsterhaltungstheorem festlege (vgl. S. 184-199); zu Unrecht, insofern Schopenhauer wie z.B. auch Spinoza oder Darwin ‚Selbsterhaltung‘ mit Steigerung verbinden (vgl. zu Schopenhauer: S. 184, Anm. 24). Doch auch diese Auffassung von V. Gerhardt (der im Gegensatz zu G. Abel der Welt-Konzeption Schopenhauers den Status einer Hintergrundfolie für die (Genesis der) ‚Wille zur Macht‘-Konzeption Nietzsches einräumt (vgl. z.B. S. 173)), geht daran vorbei, daß nicht nur für Nietzsches Weltdeutung, sondern auch schon für Schopenhauers Auffassung von der Welt das *Prinzip der Steigerung* und nicht das Selbsterhaltungstheorem *Priorität* hat. –

Die eminente Bedeutung des Prinzips der Steigerung für das Weltmodell Schopenhauers wird (in verschiedenem Grad) auch in vielen weiteren Arbeiten zu Schopenhauer und Nietzsche ignoriert. So schreibt z.B. G. Sauter-Ackermann in ihrer Studie *Erlösung durch Erkenntnis? / 1994*: „Schopenhauers Auslegung der Vorstellungswelt führt [...] alle ihre Phänomene auf den Willen zurück. Alle Dimensionen ihres Daseins können in in ihrem Kern durch dessen Grundbedürfnisse der Selbst- und Arterhaltung erklärt werden.“ (S. 114) Ein anderes Beispiel stellt die Nietzsche-Studie von T. Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche / 1988* dar, insofern er im Rahmen seines Aufweises der Akzentuierung des Prinzips der Steigerung durch den frühen Nietzsche feststellt: „Eben darin [d.h. in dieser Akzentuierung] ist einer der Ausgangspunkte [Nietzsches] für die spätere Verwerfung des Schopenhauerschen ‚Willens zum Leben‘ zu sehen [...]: sein Wille will nicht das Leben, sondern das Mehr-Leben, die Steigerung [...].“ (S. 189) –

Wie bereits gezeigt, macht demgegenüber J. Salaquarda in seinem eine kritische Auseinandersetzung mit G. Abels Position bezüglich des Verhältnisses von Schopenhauer und Nietzsche darstellenden Aufsatz *Metaphysik / 1989* deutlich, daß bereits für Schopenhauers Weltkonzeption entgegen Nietzsches Auffassung das *Prinzip der Steigerung* primär sei.

Jahrhunderts, von basaler Bedeutung ist¹⁷⁷, liegt es auf der Hand, daß bereits *Schopenhauer* und nicht erst Nietzsche mit diesem zentralen Theorem auch die neuzeitliche Rationalität (in dem zuvor beschriebenen Sinne) überwindet.¹⁷⁸

Abschließend ist noch einmal zu betonen, daß Nietzsche den zuvor geschilderten starken Bezug seiner Weltdeutung als ‚Wille zur Macht‘ zu derjenigen Schopenhauers nicht eingesteht bzw. eingestehen will. Für ihn steht fest, daß seine neue metaphysische Welt-Deutung als eine gerade auch gegenüber Schopenhauers Weltdeutung *fundamental* neue aufzufassen ist, insofern sie im Gegensatz zu derjenigen Schopenhauers zumindest primär *nicht* auf dem Trieb zur Selbsterhaltung basiert. So stellt er im Nachlaß des Jahres 1880 heraus, daß Schopenhauers Konzeption vom ‚Willen zum Leben‘, verstanden als *Movens* (Wesen) all dessen, was ‚ist‘, eine Variante der Theorie der Selbsterhaltung darstelle, indem er davon ausgehe, daß der ausgerechnet als ein ‚böses und blindes Wesen‘ des Menschen bzw. der Welt bestimmte ‚Wille zum Leben‘ das *Dasein*, und zwar das *bloße* Dasein, also die *nackte* Faktizität seiner selbst bzw. der Entitäten und Gattungen als Zweck oder Ziel anstrebe.¹⁷⁹ Für Nietzsche steht fest, daß sich Schopenhauers Willens-Konzeption damit selbst disqualifiziert, insofern der ‚Wille‘ wie der Lebensvollzug im allgemeinen keineswegs primär auf die *nackte* Faktizität, sondern auf ein ‚Mehr‘ ausgerichtet sei. Dazu Nietzsche in einem Nachlaßfragment aus dem Frühjahr 1880:

¹⁷⁷ Vgl. dazu G. Abel, *Dynamik der Willen zur Macht / 1984*, v.a. S. 28-38 Vgl. außerdem D. Henrich, *Grundstruktur der modernen Philosophie / 1976*, S. 97-143.

¹⁷⁸ Deshalb ist die Konsequenz, die G. Abel in seiner Studie aus dem vermeintlichen *alleinigen* Bestimmtsein der Weltkonzeption Schopenhauers durch das Selbsterhaltungstheorem zieht, nämlich, daß Schopenhauers Philosophie und dabei gerade auch die Willensmetaphysik ganz und gar „in den Kontext der neuzeitlichen Rationalität“ (*Dynamik der Willen zur Macht / 1984*, S. 83) gehöre, nicht zutreffend. –

Ausgeblendet bleiben muß im Rahmen der vorliegenden Arbeit die interessante Frage, inwieweit die Denker des sog. ‚Deutschen Idealismus‘, v.a. Schelling und Hegel, ebenfalls die neuzeitliche Rationalität in dem hier verstandenen Sinne überwinden.

¹⁷⁹ Auslöser für Nietzsches entschiedene Kritik an der Selbsterhaltung im Jahre 1880 ist seine zunehmend kritische Einstellung gegenüber der *Teleologie*.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

„Was Dasein hat, kann nicht zum Dasein wollen; was kein Dasein hat, kann es auch nicht. Also giebt es keinen Willen zum Dasein. Es ist eine schlechte und widersinnige Wörterzusammenstellung. Wohl wäre zu verstehen: Wille zu einem längeren, oder höheren, oder anderen Dasein. – Wille ist die Vorstellung eines werthgeschätzten Gegenstandes verbunden mit der Erwartung, daß wir uns seiner bemächtigen werden.“ (N Frühjahr 1880 / KGW V 1, 3 [91], S. 401)¹⁸⁰

Für Nietzsche steht also im Nachlaß des Jahres 1880 fest, daß Schopenhauer mit seiner Auffassung von der Welt als ‚Wille zum Leben‘ ausschließlich dem Prinzip der Selbsterhaltung verpflichtet ist und dergestalt einem Irrtum erliegt.¹⁸¹ Im Nachlaß der Sommer- und Herbstmonate des Jahres 1881 baut Nietzsche seine Kritik am Selbsterhaltungstrieb, genauer gesagt, seine Depotenzierung desselben zu einem sekundären Phänomen aus, insbesondere in folge seiner in diesem Jahr erfolgenden intensiven Auseinandersetzung mit Spinoza¹⁸², also dem Denker, der als erster dem Selbsterhaltungstheorem metaphysische Bedeutung verliehen hat. Hierbei steht Spinozas Rückführung aller natürlichen Strebungen auf einen Grundtrieb, nämlich den *conatus in suo esse perservare* (und Spinozas Bestimmung der Teleologie als „*asylum ignorantiae*“¹⁸³) im Mittelpunkt seiner Kritik.¹⁸⁴ Nietzsche verbindet in einem Manuskript aus dem Zeitraum Frühjahr – Herbst 1881 seine Kritik an Spinozas

¹⁸⁰ V. Gerhardt bemerkt in seiner Studie *Wille zur Macht / 1994* zutreffend, daß Nietzsches Kritik am Selbsterhaltungstheorem im Jahre 1880 „ohne Ankündigung“ (S. 188) ‚hervorspringe‘ (vgl. S. 188), nämlich „[...] ohne, daß man einen Mentor oder einen überleitenden Gedankengang ausmachen [...]“ (S. 188) könnte. Im übrigen verweist V. Gerhardt darauf, daß Nietzsche seit seiner Kritik am Selbsterhaltungstheorem im Nachlaß des Jahres 1880 diese Kritik ständig vor Augen habe, ohne jedoch auf die Erklärungsfunktion des Selbsterhaltungstriebes ganz zu verzichten (wie man vermuten könnte, wenn man das zuletzt angeführte Nietzsche-Zitat isoliert betrachtet).

¹⁸¹ Nietzsche kritisiert im Nachlaß der achtziger Jahre nicht nur Schopenhauer in puncto Selbsterhaltung, sondern auch Darwin und mit diesem auch Mill, Spencer und viele andere.

¹⁸² Vgl. generell zu Nietzsches Auseinandersetzung mit Spinoza W. S. Wurzer, *Nietzsche und Spinoza / 1975*.

¹⁸³ Vgl. dazu die folgende Aufzeichnung Nietzsches im Manuskript 11 [194]: „*Spinoza* oder Teleologie als *Asylum ignorantiae*.“ (N Frühjahr-Herbst 1881, 11 [194], KGW V 2, S. 417)

¹⁸⁴ Nietzsche läßt sich in den Sommermonaten des Jahres 1881 die Spinoza-Monographie von K. Fischer übersenden und schreibt in seinem Manuskript 11 [193] folgenden Satz aus ihr heraus: „Die *Begierde* ist das Wesen des Menschen selbst, nämlich das Streben, kraft dessen der Mensch in seinem Sein beharren will.“ (N Frühjahr-Herbst 1881, 11 [193], KGW V / 2, S. 415) (In diesem Zusammenhang richtet Nietzsche sein Augenmerk auf den Zusammenhang von Selbsterhaltung, Nutzen und Macht. Nietzsches Kritik an Spinozas *conservatio sui* steht im Kontext seiner Kritik an der Vernunft-, Gott- und Natur-Konzeption Spinozas, was hier jedoch nicht näher ausgeführt werden kann. Vgl. dazu: V. Gerhardt, *Vom Willen zur Macht*, S. 193 ff.) –

Wie oben bereits angedeutet, betont V. Gerhardt in seiner Studie *Wille zur Macht / 1994*, S. 190 ff., bes. S. 193, daß Nietzsche Spinoza zu unrecht auf die *bloße* Selbsterhaltung festlege. (V. Gerhardt weist nach, daß Nietzsche diejenigen Stellen bei K. Fischer überliest, die den *dynamischen* Charakter der *conservatio sui* Spinozas betonen (vgl. S. 193)).

eklatanter Überschätzung der Bedeutung des Selbsterhaltungstriebes mit einer scharfen (und grundsätzlichen) Kritik an Schopenhauers Willens-Konzeption, insofern sie aus seiner Sicht im Anschluß an Spinoza Wille und Selbsterhaltungstrieb ohne jede Einschränkung miteinander identifiziere. Hierzu sagt er an einer Stelle:

„Schopenhauern war wohl ein Gedanke Spinoza's im Herzen hängen geblieben: daß das Wesen jedes Ding's appetitus sei und daß dieser appetitus darin bestehe, im Dasein zu beharren. Dies leuchtete ihm einmal auf und leuchtete ihm so ein, daß er den Vorgang ‚Wille‘ nie mehr sorgfältig überdacht hat (ebenso wenig wie alle seine Grundbegriffe – er war in Betreff derer ohne Zweifel, weil er ohne rechte Vernunft und Empirie zu ihnen gekommen war).“ (N 11 [307], KGW V / 2, S. 457)

In Anbetracht der oben ausführlich analysierten Argumentation Schopenhauers v.a. im Rahmen seiner Ideenlehre ist zu konstatieren, daß Nietzsche mit dieser Einschätzung Schopenhauers ganz und gar falsch liegt.

Interessanterweise spricht Nietzsche bereits im Zuge (einer) seiner ersten Auseinandersetzungen mit Schopenhauer, nämlich im Rahmen seiner Leipziger Aufzeichnungen *Zu Schopenhauer*, Schopenhauers Darlegungen zur ‚Entwicklung‘ der Ideen am Leitfaden der ‚überwältigen Assimilation‘ und seine mit ihnen verbundenen Auffassungen, wie z.B. die von der Selbst-Entzweiung des Willens, an (vgl. die Unterüberschrift ‚Teleologie und Gegensatz‘ (N 57 [55], KGW I / 4, S. 427)¹⁸⁵ und kommt im Vollzug seines weiteren Denkens immer wieder auf diese zurück. Ein markantes Beispiel hierfür ist die folgende Bezugnahme Nietzsches auf den §en 27 von W I in seiner Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*:

„Jenen [zuvor angesprochenen] Kampf, der allem Werden eigenthümlich ist, jenen ewigen Wechsel des Sieges schildert wiederum Schopenhauer (Welt als Wille und Vorstellung I S. 175) [...]. Die folgenden Seiten geben die merkwürdigsten Illustrationen dieses Streites [...] [der] für Schopenhauer ein Beweis von der Selbst-Entzweiung des Willens zum Leben [...] ist [...].“ (PG 5, KGW III / 2, S. 320)

Nietzsche spricht im übrigen an verschiedenen Stellen seines Nachlasses auch die im §en 27 von W I angesprochene ‚überwältigende Assimilation‘ (auf der Ebene der Ideen) an, indem er das von Schopenhauer mit seiner Konzeption der

¹⁸⁵ Darauf verweist bereits S. Barbera in seinem wichtigen Aufsatz *Das Apollinische und das Dionysische* / 1992, S. 148; nachdem er herausgestellt hat, daß sich Schopenhauer in seiner Ideenlehre Goethes Kategorie der Steigerung und der ihr verwandten Lehre Schellings von den ‚Potenzen‘ bediene, stellt er fest: „Nietzsches Interesse für diesen Aspekt scheint verfrüht, wenn er bereits in den Aufzeichnungen ‚Zu Schopenhauer‘ von 1867/68 den Unterpunkt ‚Teleologie und Gegensatz‘ aufführt.“ (S. 148) S. Barbera spricht in diesem Zusammenhang

„überwältigenden Assimilation“ unmittelbar verbundene Motto „Serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco“ (W I, 173)¹⁸⁶ anführt (vgl. u.a. N 7 [119], KGW III / 3, S. 175 und 7 [160], S. 209).¹⁸⁷ Auf diesem Hintergrund liegt die Vermutung nahe, daß Nietzsche Schopenhauer *bewußt* zu einem ausschließlich an der ‚Selbsterhaltung‘ orientierten Denker *stilisiert*, um für sich eine fundamentale Distanz zu Schopenhauer bzw. zur philosophischen Tradition in Anspruch zu nehmen.

III. 2. 8. 3 Die metaphysische Genealogie der Welt als Vorstellung

Wie der § 27 von W I zeigt, richtet Schopenhauer ein besonderes Augenmerk bei seiner Darstellung des ‚Prozesses‘ der adäquaten Objektivation des „Willens“ auf die Genesis des *Intellekts* des Tieres bzw. der Menschen. Hierbei geht er von der wichtigen Einsicht aus, daß der Intellekt keineswegs eine theoretische bzw. intellektuell-geistige, sondern eine *praktische*, in der *Lebensnotwendigkeit* verankerte Wurzel habe, genauer gesagt, von der Auffassung, daß sich der Intellekt als ein *erst* mit der Stufe ‚erkenntnisfähige Erscheinung‘ Auftretendes *notwendig* aus der Erhaltungsnot des tierischen Organismus‘ hervorgehe. Vgl. dazu Schopenhauer:

„Die immer höher stehenden Stufen der Objektivität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum [...] nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize seine zu assimilirende Nahrung erhalten konnte; weil solcher Reiz abgewartet werden muß, hier aber die Nahrung eine specieller bestimmte ist, und bei der immer mehr angewachsenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen das Gedränge und Gewirre so groß geworden ist, daß sie einander stören, und der Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte Individuum seine Nahrung erwarten muß, zu ungünstig seyn würde. [...] Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntniß nothwendig, welche also eintritt als ein auf dieser Stufe der Objektivation des Willens erforderetes Hilfsmittel [...] zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts.“ (W I, 178 f.)

zu Recht von Nietzsches „[...] Assimilation einiger entscheidender Abschnitte der Ästhetik Schopenhauers [...]“ (S. 148)

¹⁸⁶ Unmittelbar vor diesem Motto heißt es bei Schopenhauer: „Also aus dem Streit niedrigerer Erscheinungen geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller in ein höherem Grad verwirklichende hervor.“ (W I, 173)

¹⁸⁷ Vgl. zu dem zuvor Ausgeführten auch S. Barbera, *Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer* / 1994, S. 219 f.

Dieses Zitat macht deutlich, daß für Schopenhauer der Übergang vom erkenntnislosen zur erkenntnisbegleiteten Was-Stufe ein *notwendiger* Sprung ist¹⁸⁸ und daß die Erkenntnis bzw. das Bewußtsein ein notwendiges „Hilfsmittel“, also ein sekundäres Implikat der Objektivation des „Willens“ auf der Was-Stufe ‚erkenntnisfähige Erscheinung‘ darstellt. Dementsprechend spricht Schopenhauer im Verlauf seiner sich an das zuvor dargestellte Zitat anschließenden Argumentation im §en 27 davon, daß sich der „Wille“ im Vollzug seiner Objektivation auf der Was-Stufe ‚motivgeleiteter Wille‘ bzw. ‚erkenntnisfähige Erscheinung‘, „[...] ein Licht angezündet [...]“ (W I, 179) habe. Das impliziert in seinen Augen, daß *erst auf dieser Stufe*, und zwar „mit einem Schlage“ (W I, 179), die ‚Welt als Vorstellung‘ mit all ihren Formen faktisch vorhanden ist und sich der Wille nicht mehr als ‚blinder Drang‘ objektiviert, sondern als ein von Erkenntnis begleiteter, gleichwohl z.T. aber auch gestörter Wille, so daß die gegebene Welt nun zwei Sphären, nämlich Wille *und* Vorstellung, hat. Daher fährt Schopenhauer im §en 27 wie folgt fort:

„Allein mit diesem Hilfsmittel [...] steht nun, mit einem Schlage, die *Welt als Vorstellung* da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß *Wille*, ist sie nun zugleich *Vorstellung*, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille [...] hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches nothwendig wurde, zur Aufhebung des Nachtheils, der aus dem Gedränge und der complicirten Beschaffenheit seiner Erscheinungen eben den vollendetesten erwachsen würde.“ (W I, 179)

Im letzten Absatz des §en 27 akzentuiert Schopenhauer das wichtigste Ergebnis dieser Darstellung, das auch für seine Gesamtargumentation von *zentraler* Bedeutung ist, daß die Erkenntnis oder der Intellekt als solcher, in welcher Form auch immer, sei es als verständige Anschauung, Vernunft oder Selbstbewußtsein, nichts anderes *als ein sekundäres Moment oder Instrument* (‘Hilfsmittel’) der Objektivation des „Willens“ auf der Stufe ‚motivgeleiteter Wille‘ darstellt und so gesehen aus dem „Willen“ selbst hervorgeht bzw. bei allen Tieren und Menschen (bis auf wenige Ausnahmen) dem „Willen“ untergeordnet oder dienstbar ist:

¹⁸⁸ Auf den hier angesprochenen Aspekt der ‚Notwendigkeit‘ innerhalb der Genesis der Ideen ist im nächsten Abschnitt zurückzukommen.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

„Die Erkenntniß überhaupt [...] geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höhern Stufen seiner Objektivation, als [...] ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes. Ursprünglich also zum Dienste des Willens, zur Vollbringung seiner Zwecke bestimmt, bleibt sie ihm auch fast durchgängig gänzlich dienstbar: so in allen Thieren und in beinahe allen Menschen.“ (W I, 181)¹⁸⁹

An dieser Stelle ist zu betonen, daß Schopenhauer mit seiner Ableitung der Genesis des Erkennens implizit bereits das erkennende Subjekt voraussetzt. Wenn er davon spricht, daß sich der „Wille“ auf der Was-Stufe ‚*motivgeleiteter Wille*‘ bzw. ‚*erkenntnisfähige Erscheinung*‘, „ein Licht angezündet“ (W I, 179) hat und die ‚Welt als Vorstellung‘ mit ihren Formen entsteht, setzt er, ohne es ausdrücklich zu sagen, das immer schon erkennende Subjekt voraus, also die Tatsache, daß das Licht des Intellekts schon immer leuchtet. Letzteres bedeutet, daß Schopenhauer mit seiner Ableitung der Genesis des Intellekts *im Horizont des Transzendentalismus* verbleibt.¹⁹⁰ Damit bezieht er zugleich entschieden Stellung gegen das Bestreben des Materialismus bzw. der Naturwissenschaften (seiner Zeit), den Intellekt *ohne* Rücksicht auf das immer schon vorauszusetzende Subjekt aus physiologischen, biologischen etc. Faktoren abzuleiten und dergestalt als bloßes Derivat des angeblich unabhängig vom Subjekt existierenden materiellen Seins zu begreifen.

Schopenhauers Auffassung, daß der Intellekt eine lange, von ihm unabhängige (wenn auch nur relativ auf ihn zu fassende) Vorgeschichte habe, nämlich ein Implikat (‚Hilfsmittel‘) der Objektivation des Willens auf ihren höheren Stufen darstelle und als solches eine *praktische*, in der *Lebensnotwendigkeit* verankerte Wurzel habe, ist für Nietzsche von außerordentlicher Wichtigkeit.¹⁹¹ So vertritt Nietzsche bereits im ersten Abschnitt seiner frühen, für seine Metaphysikkritik initialen kleinen Schrift

¹⁸⁹ W I, 181. A. Gehlen stellt in seinem Aufsatz *Die Resultate Schopenhauers / 1985* zu Recht heraus, daß Schopenhauers Auffassung vom ‚Werkzeug‘-Charakter des Intellekts ein ‚sehr großer Entwurf‘ (vgl. S. 44) darstelle.

¹⁹⁰ Dieser Aspekt wird u.a. von V. Spierling in seiner Arbeit *Schopenhauers Selbstmißverständnis / 1977* nicht beachtet, wenn er davon spricht, daß Schopenhauer gerade auch im Rahmen seiner Metaphysik den transzendentalen Ansatz ‚hintergehe‘ (vgl. S. 140), indem er ihn hier „[...] als genetisch hervorgebrachtes ‚Werkzeug‘ eines irrationalen Wesens [...]“ (S. 141) auffasse. Ebenfalls nicht beachtet wird dieser Punkt auch von A. Schmidt, indem er im Anschluß an Bloch in *Idee und Weltwille / 1988* (vgl. insb. S. 91 f.) im Hinblick auf die Stufenfolge der Ideen davon spricht, daß die Metaphysik Schopenhauers „Züge eines vitalistischen, den transzendentalen Vorbehalt gleichsam ‚vergessenden‘ Materialismus“ (S. 91) aufweise (vgl. dazu auch *Schopenhauer und Materialismus / 1979*, S. 38 ff.).

¹⁹¹ Nietzsche lobt diese Auffassung Schopenhauers von der „Werkzeug-Natur des Intellekts“ (vgl. FW 99, KGW V / 2, S. 130) ausdrücklich, z.B. im Aphorismus 99 der *Fröhlichen Wissenschaft*.

III. Schopenhauers *Metaphysik des Willens*

Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne die Hypothese, daß der (aus seiner Sicht *nur* dem Menschen zukommende) Intellekt eine – von primitiven Anfängen ihren Ausgang nehmende – lange Genesis hinter sich habe (vgl. WL 1, KGW III / 2, S. 369 ff.) und „nur als ein Hilfsmittel“ (WL 1, KGW III / 2, S. 370) bzw. „als ein Mittel zur Erhaltung des [menschlichen] Individuums“ (WL 1, KGW III / 2, S. 370) aufzufassen sei. Diese Auffassung Nietzsches findet sich im Rahmen seiner späteren Deutung des Menschen und der Welt als ‚Wille zur Macht‘ wieder. Hier macht Nietzsche zunächst deutlich, daß der Intellekt „aus sehr kleinen Anfängen gewachsen“ (N Sommer-Herbst 1884; 26 [80] / KGW VII / 2, S. 167 f.), „also auch *geworden*“ (N Sommer-Herbst 1884, 26 [80] / KGW VII / 2, S. 168), d.h. eine Folge von bestimmten Existenzbedingungen des Organischen sei; vgl. dazu die folgende Bemerkung Schopenhauers aus dem Jahre 1884:

„Wie weit auch unser Intellekt eine Folge von Existenzbedingungen ist – wir hätten ihn nicht, wenn wir ihn nicht nöthig hätten und hätten ihn nicht *so*, wenn wir ihn nicht *so* nöthig hätten, wenn wir auch anders leben könnten.“ (N Sommer-Herbst 1884; 26 [137] / KGW VII / 2, S. 183)

Weiterhin macht Nietzsche im Rahmen seiner Darlegungen zum ‚Willen zur Macht‘ deutlich, daß der Intellekt ein Werkzeug des ‚Willens zur Macht‘ ist und auf diese Weise wie dieser primär auf Steigerung angelegt ist; in diesem Sinne stellt er in einer Nachlaßnotiz aus dem Jahre 1888 heraus:

„Die Erkenntniß arbeitet als *Werkzeug* der Macht. So liegt es auf der Hand, daß sie wächst mit jedem Mehr von Macht [...].“ (N Frühjahr 1888; 14 [122] / KGW VIII / 3, S. 94)¹⁹²

Zu betonen ist abschließend, daß sich Nietzsche und Schopenhauer darin diametral in ihrer Auffassung vom Intellekt voneinander unterscheiden, daß Schopenhauer in

¹⁹² Vgl. zu Nietzsches Auffassung vom ‚Werkzeug‘-Charakters des Intellekts v.a. W. Müller-Lauter, *Freiheit und Wille bei Nietzsche* / 1999, S. 67-71. W. Müller-Lauter unterbelichtet allerdings die Bedeutung Schopenhauers für Nietzsches Interpretation des Intellekts als ‚Werkzeug‘ des ‚Willen zur Macht‘. Demgegenüber akzentuiert J. Salaquarda in seinem Aufsatz *Metaphysik* / 1989 diese Bedeutung Schopenhauers z.B. mit Blick auf Nietzsches Ausführungen im ersten Teil von *Also sprach Zarathustra* zur Abhängigkeit der ‚kleinen Vernunft‘ (d.h. des Bewußtseins) von der ‚großen Vernunft des Leibes‘; er schreibt: „Offenkundig setzt diese ontologische und methodische Abwertung [Nietzsches] des Bewußtseins zugunsten einer übergeordneten vorbewußten Instanz, in die es integriert ist und der es dient, Schopenhauers Bestimmung des Verhältnisses von Wille und Intellekt voraus.“ (S. 281) Vgl. hierzu u.a. auch F. Decher *Schopenhauer-Nietzsche* / 1984, S. 80 ff. und S. Grätzel, *Entdeckung des Leibes* / 1989, S. 118 f.

bestimmten Fällen von der Möglichkeit ausgeht, daß sich der Intellekt vom Willen befreien könne.¹⁹³

III. 2. 8. 4 Schopenhauers Ansätze zu einer teleologischen Welt-Konzeption in den §en 27 und 28 von W I und ihre Revision im §en 29 von W I

Wie gezeigt, geht Schopenhauer im §en 27 von W I von der Auffassung aus, daß der Übergang vom erkenntnislosen zur erkenntnisbegleiteten Was-Stufe ein *notwendiger* Sprung ist. Hieran anknüpfend, macht er im §en 28 von W I deutlich, daß der ‚Prozeß‘ der adäquaten Objektivation *notwendig* ablaufe und die Idee ‚Mensch‘ in ihrer Eigenschaft als höchste Idee der *notwendige Zielpunkt* dieses Prozesses sei. In diesem Sinne stellt Schopenhauer im ersten Absatz des §en 28 von W I fest:

„Obgleich im Menschen, als (Platonischer) Idee, der Wille seine deutlichste und vollkommenste Objektivation findet; so konnte dennoch diese allein sein Wesen nicht ausdrücken. Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern *mußte* begleitet seyn von der Stufenfolge abwärts durch alle Gestaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganischen: sie alle erst ergänzen sich zur vollständigen Objektivation des Willens; sie werden von der Idee des Menschen so vorausgesetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeste, Stamm und Wurzel voraussetzen: sie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Mensch ist.“ (W I, 182; Hervorhebung von K.B.)

Daß alle Ideen einen notwendigen, auf die höchste Idee zugeschnittenen Zusammenhang darstellen, akzentuiert Schopenhauer im Vollzug seiner weiteren Argumentation im §en 28, insofern er hier die „[...] *innere*, von der adäquaten Objektivität des Willens unzertrennliche *Nothwendigkeit* der Stufenfolge seiner Erscheinungen [...]“ (W I, 183) thematisiert. In seinen weiteren Ausführungen im §en 28 von W I erweitert Schopenhauer die Teleologie auf der Ebene der Ideen sogar

¹⁹³ Im übrigen macht S. Grätzel in seinem Buch *Entdeckung des Leibes / 1989* darauf aufmerksam, daß Nietzsche zwar mit seiner Auffassung vom Werkzeug-Charakter des am Leitfaden des Satzes vom Grunde operierenden Intellekts Schopenhauer folge (vgl. S. 118), doch die Bedeutung des Satzes vom Grunde in einem völlig anderen Sinn als Schopenhauer begreife, nämlich als Geist der Schwere bzw. Geist des Setzens und Tragens (vgl. S. 118 f.). Letzteres impliziere, daß Nietzsche im Gegensatz zu Schopenhauer den Intellekt als ein Instrument im Dienste des Geistes der Schwere auffasse. Vgl. zu den Implikationen dieses wichtigen Unterschiedes S. Grätzel, *Entdeckung des Leibes / 1989*, v.a. S. 119 ff.

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

noch, und zwar insofern, als Schopenhauer aus der Tatsache, daß sich in allen Ideen *ein* Wille vor dem Horizont der Zeit objektiviere, die (bereits angedeutete) Annahme ableitet, daß die Ideen schon immer, d.h. vor allem *unabhängig* vom Verlauf der Geschichte der konkret-raumzeitlichen Natur, miteinander harmonieren, nämlich „[...] ein allgemeines gegenseitiges sich Anpassen und Bequemen zu einander [...]“ (W I, 189, Z. 38 - 190, Z. 1) vollziehen, ja sich wechselseitig unterstützen (vgl. W I, 192, Z. 26).¹⁹⁴

Schopenhauers auf die Ideen Bezug nehmende Ansätze zu einer teleologischen Welt-Interpretation in den §en 27 und 28 von W I erfahren allerdings eine nachhaltige Revision im exponierten, die Willensmetaphysik als solche abschließenden §en 29 von W I, in dem er hier nicht nur die Ideen, sondern auch die raumzeitliche Wirklichkeit und den „Willen“ nachdrücklich als *ateleologisch* auffaßt. In diesem §en zeigt Schopenhauer zunächst, daß der „Wille“ in Anbetracht seiner Unberührtheit durch den Satz vom Grund mittels der Vernunft als *ateleologisches* Streben zu charakterisieren sei (und deshalb keinesfalls dem Prinzip der ‚Selbsterhaltung‘ unterliege):

„In der That gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein [ziel- bzw.] endloses Streben ist.“ (W I, 195)

Im Anschluß an das benannte Zitat aus dem §en 29 von W I stellt Schopenhauer deutlich heraus, daß auch der ‚Prozeß‘ der adäquaten Objektivierung des Willens der Teleologie vorgeordnet sei, insofern er allen Formen des Satzes vom Grund vorgeordnet erscheine. Daher fährt Schopenhauer fort:

„[...] auch offenbart es [d.h. das zuvor genannte *ziellose* Streben (nach Steigerung)] sich [auf allen Stufen, jedoch] am einfachsten auf der allerniedrigsten Stufe der Objektivität des Willens, nämlich in der [Idee der] Schwere, deren beständiges Streben, bei offenkundiger Unmöglichkeit eines letzten Zieles, vor Augen liegt. Denn wäre auch, nach ihrem Willen, alle existierende Materie in einen Klumpen vereinigt; so würde im Innern desselben die Schwere, zum Mittelpunkte strebend, noch immer mit der Undurchdringlichkeit, als Starrheit oder Elasticität, kämpfen. Das Streben der Materie kann daher stets nur gehemmt, nie und nimmer erfüllt oder befriedigt werden.“ (W I, 195)

¹⁹⁴ Dieser „consensus naturae“ ändert nichts Wesentliches daran, daß für die Ideen die Selbsterhaltung von untergeordneter Bedeutung ist, insofern dieser den für die Ideen entscheidenden Gegensatz nur *dämpft* und damit verhindert, daß die Entzweiung zwischen diesen *total* wird und sich die Entzweiten auslösen (sofern dies auf der dem Raum und der Zeit vorgeordneten Ebene überhaupt möglich ist).

III. Schopenhauers Metaphysik des Willens

Im übrigen verweist Schopenhauer darauf, daß jede raumzeitliche Erscheinung einen Steigerungsprozeß beschreibe, der in dem Moment, wo sie aufhöre zu existieren, also ihren End- oder Zielpunkt erreiche, durch den Steigerungsprozeß einer anderen Erscheinung derselben Idee abgelöst werde, so daß es für ihn auf der raumzeitlichen Ebene keineswegs einen End- oder Zielpunkt gibt (und damit auch keinen Punkt, an dem das Getriebe der raumzeitlich-konkreten Welt zum Stillstand kommt). Vgl. dazu Schopenhauer:

„So aber gerade verhält es sich mit allem Streben aller [raumzeitlichen] Erscheinungen des Willens. Jedes erreichte Ziel ist wieder Anfang einer neuen Laufbahn, und so ins Unendliche. Die Pflanze erhöht ihre Erscheinung vom Keim durch Stamm und Blatt zur Blüthe und Frucht, welche wieder nur der Anfang eines neuen Keimes ist, eines neuen Individuums, das abermals die alte Bahn durchläuft, und so durch unendliche Zeit. Eben so ist der Lebenslauf des Thieres: die Zeugung ist der Gipfel desselben, nach dessen Erreichung das Leben des ersten Individuums schnell oder langsam sinkt, während ein neues der Natur die Erhaltung der Species [bzw. der Idee der Species] verbürgt und die selbe Erscheinung wiederholt.“ (W I, 195)

Letzteres impliziert für Schopenhauer, wie ein unmittelbar nach Erscheinen der *WWV* niedergeschriebenes Manuskript (HN III, [96] / 1820, S. 35) zeigt auf, daß „[d]as ächte Symbol“ (HN III, 35) der raumzeitlich-konkret gegebenen Natur der „Kreis“ (HN III, 35), als „das Schema der *Wiederkehr*“ (HN III, 35) zu betrachten sei:

„Das ächte Symbol der [raumzeitlich-konkret gegebenen] *Natur* ist der Kreis, weil er das Schema der *Wiederkehr* ist und die *Wiederkehr* die allgemeinste Form der *Natur*, welche sie in Allem durchführt, vom Gang der Gestirne an, bis zum Tod und Erzeugung der Organischen Wesen, und wodurch allein in dem rastlosen Strom der Zeit doch ein bestehendes Daseyn, d.i. eine *Natur* möglich wird.“ (HN III, 35)

Diese Äußerung Schopenhauers ist bis auf unbedeutende Änderungen in das Kapitel 41 von W II (*Ueber den Tod un sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich*) eingegangen (vgl. W II, 545) und verweist deutlich auf Nietzsches „Lehre“ bzw. Hypothese der ewigen *Wiederkehr*, genauer gesagt, auf deren sekundäre bzw. kosmologische Seite vor.¹⁹⁵

Die Tatsache, daß Schopenhauer im §en 29 von W I den „Willen“ als ateleologisches ‚Streben‘ auffaßt und (zumindest) in *diesem* §en von W I davon ausgeht, daß das „[...] Streben aller Erscheinungen des Willens“ (W I, 195), also sowohl das der Ideen als auch das der raumzeitlichen Entitäten, ateleologisch sei und demnach, auf Nietzsches

Terminologie vorverweisend, einen ‚endlosen Fluß‘ (vgl. W I, 196) bzw. ein „ewiges Werden“ (W I, 196) beschreibe, führt Schopenhauers Willens-Konzeption noch einen Schritt näher an Nietzsches metaphysische Deutung der gegebenen Welt als ‚Wille-zur-Macht‘ heran, insofern sie *ateleologisch* ist. Denn für Nietzsche steht fest, daß aus dem Wollen die vorgegebenen „Zwecke zu eliminieren“ (N Winter 1883-1884, 24 [11]; KGW VII 1, S. 691) sind. Wie oben bereits angedeutet, meint Nietzsche mit dieser Aussage nicht, daß das Wollen zweckfrei sein müsse¹⁹⁶, sondern vielmehr, daß der Zweck oder das Ziel des Wollens nicht verdinglicht werden dürfe bzw. als ‚analytisches Implikat des Wollens‘¹⁹⁷ aufgefaßt werden müsse.¹⁹⁸

Schopenhauers – im übrigen von Nietzsche ignoriertes¹⁹⁹ – Bestreben im §en 29 von W I, die Teleologie aus seiner Weltkonzeption zu verbannen, zeigt an, daß bereits *er* und nicht erst Nietzsche bemüht ist, die neuzeitliche Rationalität (in dem oben benannten Sinne) nicht nur in puncto Selbsterhaltung, sondern auch in puncto Teleologie²⁰⁰ zu überwinden.²⁰¹

¹⁹⁵ Vgl. zu dieser Äußerung Schopenhauers im Hinblick auf Nietzsches ‚Lehre‘ von der ‚Ewigen Wiederkehr‘ die Darlegungen von W. Weimer in *Weimer / 1982*, S. 145 f.

¹⁹⁶ Vgl. dazu die folgende Feststellung Nietzsches: „Wollen: ist gleich Zweck-Wollen“ (N Winter 1883-1884, 24 [15]; KGW VII 1, 694).

¹⁹⁷ Vgl. V. Gerhardt, *Wille zur Macht / 1994*, S. 231.

¹⁹⁸ Vgl. zu Nietzsches Bestreben, im Zuge seiner Explikation des ‚Willen zur Macht‘ besonders die Teleologie zu überwinden, u.a. V. Gerhardts Studie *Wille zur Macht / 1994*, v.a. S. 230 f.; W. Müller-Lauter, v.a. *Der Organismus als innerer Kampf / 1999*, bes. S. 116 ff., *Das Problem des Gegensatzes / 1999*, insb. S. 15 ff. und v.a. im Anschluß an W. Müller-Lauter G. Abels Monographie *Dynamik der Willen zur Macht / 1984*, bes. S. 52 f., S. 54, S. 95, S. 111-114, S. 120-125 u. S. 133-139.

¹⁹⁹ Vgl. dazu z.B. Nietzsches, oben bereits erwähnte Auffassung, daß Schopenhauers Auffassung vom ‚Willen‘ eine „verkappte“ (N Sommer 1880, 4 [310], KGW V / 1, S. 507) ‚Teleologie‘ impliziere, insofern u.a. der ‚blinde Wille‘ darauf aus sei, sich einen Intellekt zu „erfinden“ (N Sommer 1880, 4 [310], KGW V / 1, S. 508). Diese Auffassung Nietzsches geht allerdings an Schopenhauers Argumentation im §en 29 von W I vorbei, denn hier zeigt er ja gerade, daß der (nach Schopenhauer nur als Hypothese bzw. Vernunftkonstrukt zu verstehende) ‚blinde Wille‘ und seine in der Stufe ‚Mensch‘ kulminierenden ‚adäquaten Objektitäten‘ der Teleologie *vorgeordnet* sind.

²⁰⁰ Vgl. zum Bestimmtheitsein der neuzeitlichen Rationalität durch die Teleologie v.a. G. Abel, *Dynamik der Willen zur Macht / 1984*, u.a. S. V. –

Im übrigen gibt es in der gegenwärtigen Diskussion um die neuzeitliche Rationalität und in der Wissenschafts- und Handlungstheorie eine starke Bestrebung, das teleologische Denken zu *verteidigen*. Zu nennen sind hier v.a. R. Spaemann (vgl. u.a. *Der Verzicht auf Teleologie / 1974* u. *Naturteleologie und Handlung / 1978*) und J. Simon (vgl. *Teleologisches Reflektieren / 1976*).

²⁰¹ Die obige Argumentation Schopenhauers ignoriert im Anschluß an W. Müller-Lauter (vgl. u.a. *Das Problem des Gegensatzes / 1999*, S. 16) G. Abel in seiner zuvor genannten Studie, indem er als fünften Grund dafür, daß eine angeblich fundamentale Differenz zwischen Schopenhauers ‚Willen zum Leben‘ und Nietzsches ‚Willen zur Macht‘ bestehe, anführt, daß

**III. 2. 8. 5 Die ‚überwältigende Assimilation‘ auf der Ebene der Ideen
als Deutungshypothese der Vernunft**

Abschließend ist darauf hinzuweisen, daß Schopenhauers, in den letzten vier Kapiteln dargelegte Auffassung der Ideen als am Leitfaden der ‚überwältigenden Assimilation‘ (vgl. W I, 173) sich bildende ‚Stufenfolge‘ (vgl. W I, 154), so wie seine Bestimmung der Ideen als in der Objektform gegebenes Ding an sich wie auch seine Charakterisierung der inhaltlichen Bestimmtheiten bzw. Verschiedenheiten der Ideen nicht auf der kontemplativen Ideen-Schau, sondern vielmehr auf der *deutenden Vernunft* basiert. Denn es ist offensichtlich, daß Schopenhauer seine Auffassung von der am Leitfaden der ‚überwältigenden Assimilation‘ sich vollziehenden ‚Stufenfolge‘ der Ideen dadurch gewinnt, daß er sie mit der im Horizont der Zeit und am Leitfaden der ‚überwältigenden Assimilation‘ sich vollziehenden Evolution der raumzeitlichen Welt parallelisiert.²⁰² Diese Deutung der Stufenfolge der Ideen ist v.a. mit der Schwierigkeit verbunden, daß sie von einer evolutionären ‚Entwicklung‘ in einem allen Formen des Satzes vom Grunde – einschließlich der *Zeit* – vorgeordneten Horizont ausgeht.

Schopenhauer den Menschen bzw. die Idee ‚Mensch‘ als „[...] teleologische Quintessenz [...]“ (S. 66) der gesamten konkret-raumzeitlichen Wirklichkeit bzw. aller Ideen auffasse. –

Vgl. außerdem zu Schopenhauers Teleologie-Auffassung u.a. E. v. Hartmann, *Schopenhauers Pantheismus* / 1868, S. 644 f.; C. Janaway, *Self and World* / 1989, S. 251 ff.; M. Koßler, *Hegel und Schopenhauer* / 1990, S. 115, v.a. S. 119; R. Malter, *Schopenhauer* / 1991, S. 264 ff., besonders S. 196 u. J. Volkelt, *Schopenhauer* / 1923, S. 174 ff. und S. 193 ff.

²⁰² Vgl. dazu v.a. Koßler, *Empirische und christliche Ethik* / 1999, S. 157.

III. 2. 9 Zusammenfassung:

**Die zweite Stufe der Metaphysik des Willens
bzw. die Ideenlehre in den §en 25 bis 29 von W I**

Für Schopenhauer kann die inhaltliche Unbestimmtheit und die mit ihr verbundene Singularität des Welt-Wesens auf der ersten Stufe der Willensmetaphysik nicht das letzte Wort der Willensmetaphysik als solcher sein, und genau das ist der Hauptgrund, warum Schopenhauer im ausdrücklichen Vorgriff auf die Ästhetik bzw. des dritten Buches der *WWV* in den §en 25 bis 29 von W I eine zweite Stufe der Metaphysik des Willens einführt, deren Gegenstand die zwischen dem raumzeitlichen Seienden und dem „Willen“ stehenden ‚Ideen‘ sind. (*Vgl. Kapitel III. 2. 1*)

Schopenhauer stellt in dem zum dritten Buch der *WWV* gehörenden §en 31 von W I heraus, daß die ‚Ideen‘ *nur* durch die Subjekt-Objekt-Korrelation bedingt seien und zugleich das Ding an sich darstellen (vgl. W I, 206). Diese Bestimmung der Ideen ist allerdings äußerst problematisch, denn sie ist *aporetisch* und *sprengt eindeutig den transzendentalistischen Rahmen*, auch wenn sie ansatzweise transzendentalistisch ist. Man muß *gegen* Schopenhauer einwenden, daß die Ideen erst durch die die gegebenen Ideen deutende Vernunft als Ding an sich gelten können. Schopenhauers Bestimmung der Ideen ist aber auch insofern sehr problematisch, als sie seiner Grundauffassung widerspricht, daß alles, was als Objekt für das erkennende Subjekt gegeben ist, in einer durch den Satz vom Grund bestimmten Verbindung steht. (*Vgl. Kap. III. 2. 2*)

Die für ein adäquates Verständnis der Ideenlehre Schopenhauers im zweiten Buch der *WWV* basale Ideenerkenntnis, d.h. die ‚ästhetische Kontemplation‘ (vgl. v.a. W I, 210) thematisiert Schopenhauer erst im dritten Buch seines Hauptwerkes. Ausgangspunkt dafür ist die von ihm in den §en 32 und 33 von W I herausgestellte Tatsache, daß das Gebundensein der Erkenntnis an den Leitfaden des Satzes vom Grunde Ausdruck der Tatsache ist, daß sie vom Leib bzw. Willen metaphysisch-genetisch abhängig sei. Auf diesem Hintergrund vertritt Schopenhauer die allerdings problematische Auffassung, daß diese Abhängigkeit beim Menschen, wenn auch nur in ‚Ausnahmefällen‘ (vgl. W I, 209), aufgehoben werden könne. Diese Aufhebung thematisiert Schopenhauer eingehender eingangs des §en 34 von W I. Hierbei macht er, ausgehend vom erkennenden Subjekt, zunächst deutlich, daß dieses in dem Moment, wo es zur Ideenerkenntnis übergeht, *von seinem Leib als seiner raumzeitlichen Individualität bzw. seinem Willen befreit* sei; außerdem legt er dar,

daß dieser Übergang „plötzlich“ (W I, 209) geschehe, also ein *zufälliges* bzw. *schlechthin unableitbares* Ereignis darstelle. Im Rahmen seiner weiteren Ausführungen im §en 34 von W I legt Schopenhauer dar, daß das erkennende Subjekt im Zustand der Kontemplation seinen Leib bzw. seinen Willen ‚vergesse‘ und damit gerade auch die Erkenntnis am Leitfaden des Satzes vom Grunde hinter sich lasse und sich in den kontemplierten Gegenstand ‚verliere‘ (W I, 210), also und „nur noch als reines Subjekt [, also] als klarer Spiegel des Objekts bestehn“ (W I, 210) bleibe; darüber hinaus macht er deutlich, daß in dem Moment, wo sich das erkennende Subjekt zum reinen Subjekt des Erkennens gewandelt habe, die Korrelation des freien Subjekts und des freien Objekts, verstanden als in der angeschauten Idee zustande gekommene Einheit beider, realisiert sei. (Vgl. Kap. III. 2. 3. 1) Die Ideenerkenntnis verdeutlicht Schopenhauer indirekt im Hinblick auf das geniale *Individuum*. Zu erwähnen ist in diesem Kontext v.a. Schopenhauers Beschreibung der Aufgabe der Phantasie, denn damit deutet er eine konstitutive Funktion der Vernunft für die Ideenerkenntnis an. Gleichwohl sollte man diese Beschreibung nicht überbewerten, denn mit ihr kommt es Schopenhauer nicht auf eine Ableitung der Möglichkeit der ästhetischen Kontemplation an. (Vgl. Kap. III. 2. 3. 2)

Im §en 49 von W I bestimmt Schopenhauer den zuvor schon angesprochenen anschaulichen Charakter der Ideen im Kontrast zum Begriff. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß die Bestimmtheit des Begriffs diametral verschieden sei von derjenigen der Idee. Diese Auffassung Schopenhauers impliziert, daß die Ideen der begrifflichen Erkenntnis nur *mittelbar* zugänglich sind, nämlich dadurch, daß diese von der Gesamtheit der raumzeitlichen Erscheinung der Idee auf diese zurückschließt. (Vgl. Kap. III. 2. 3. 3)

Die Tatsache, daß die Ideen der begrifflichen Erkenntnis nur mittelbar zugänglich sind, ist im folgenden vorab zurückzustellen. Zunächst kommt es darauf an, daß Schopenhauer im §en 25 von W I deutlich macht, daß die Ideen konkret „bestimmte und feste Stufe[n]“ (W I, 154) einer Hierarchie darstellen, in welcher der Wille mit gradweise steigender Deutlichkeit in die Vorstellung trete. Grundsätzlich betrachtet, besteht diese Hierarchie aus drei bzw. vier Stufen, nämlich aus den Stufen ‚unorganische Natur‘, ‚Pflanze‘, ‚Tier‘ und ‚Mensch‘; jede dieser Stufen zerfällt wiederum in eine Hierarchie von Ideen. Das Gesagte vertiefend, stellt Schopenhauer im §en 28 von W I heraus, daß jede konkret bestimmte Idee mit dem intelligiblen Charakter eines Seienden zusammenfalle und im Horizont von Raum und Zeit als empirischer Charakter in Erscheinung trete. (Vgl. Kap. III. 2. 4. 1)

Schopenhauer gelangt zu seinen Aussagen über die Ideen, indem er vom jeweiligen empirischen Charakter eines Seienden auf dessen intelligiblen Charakter *zurückschließt*. Der grundlegende Schritt besteht hierbei darin, daß das erkennende Subjekt von seinem empirischen auf seinen intelligiblen Charakter zurückschließt; analog dazu kann das reflektierende Subjekt von den empirischen Charakteren bzw. den gesetzmäßigen Reaktionsweisen der Entitäten außerhalb seines Leibes auf alle übrigen Ideen zurückschließen. (*Kap. III. 2. 4. 2*)

An dieser Stelle ist es geboten, vertiefend auf Schopenhauers Analyse des menschlichen Charakters einzugehen, insofern sie für seine Metaphysik von zentraler Bedeutung ist und gerade sie die zentrale Rolle der deutenden Vernunft in der Metaphysik unterstreicht. (*Vgl. Kap. III. 2. 5. 1*) In der noch nicht auf dem Boden der Willensmetaphysik stehenden ersten Auflage seiner Dissertation geht Schopenhauer von einem Kausalverhältnis zwischen dem Willen („Subjekt des Wollens“) und dem Handeln aus. (*Vgl. Kap. III. 2. 5. 1*) Ausgangspunkt für Schopenhauers Bestimmung des Charakters im §en 46 von G I ist seine Auffassung, daß die Motive nicht die Willensakte bestimmen. Damit der Entschluß entsprechend der von Schopenhauer in G I vertretenen Auffassung vom Kausalverhältnis zwischen Willen und Leib als eine *notwendige* Ursache der Tat fungieren kann, muß er die *notwendige* Folge einer „nothwendige[n] Bedingung“ (G I, 75) sein; letztere faßt Schopenhauer als konstanten „Zustand“ (G I, 75) des Subjekts des Wollens auf und bezeichnet ihn als den „intelligiblen Charakter“ (G I, 77). Zu letzterem „leitet“ (G I, 76) aus Schopenhauers Sicht der von der Vernunft erschlossene empirische Charakter. (*Vgl. Kap. III. 2. 5. 2. 2*)

Im Zuge der Entwicklung der Lehre vom Willen als Ding an sich gibt Schopenhauer den Gedanken der Kausalbeziehung zwischen dem Willen und der Handlung zugunsten seiner Auffassung von Leib-Wille-Identität auf. Die Lehre vom Charakter führt er in W I in seiner Ethik, genauer gesagt, im §en 55 von W I, ein. Dabei faßt er den empirischen Charakter als erscheinungshaften Ausdruck des intelligiblen Charakters auf. Die Konstanz des empirischen Charakters steht für Schopenhauer im §en 55 von W I wie bereits in G I außer Frage, insofern sie die außerzeitliche Einheit des intelligiblen Charakters zum Ausdruck bringt. (*Vgl. Kap. III. 2. 5. 3*) Schopenhauer vertieft im zweiten Teil des §en 55 von W I (vgl. W I, 347 – 362) entscheidend seine Analyse des menschlichen Charakters (W I, 347). (*Vgl. Kap. III. 2. 5. 2*) Ausgangspunkt Schopenhauers für seine ‚Erläuterung‘ ist die aus seiner Sicht zu konstatierende Tatsache, daß der Mensch im Gegensatz zum Tier „eine[r] vollkommene[n] *Wahlentscheidung*“ (W I, 351) fähig ist, insofern er gerade auch

nach abstrakten Motiven handelt. Für Schopenhauer steht fest, daß an die ‚vollkommene Wahlentscheidung‘ das In-Erscheinung-Treten der Individualität des empirischen Charakters des Menschen gekoppelt ist. An dieser Stelle zeigt sich die *eminente* Bedeutung der Vernunft für den empirischen Charakter. (Vgl. Kap. III. 2. 5. 3. 2. 1) Im Folgenden kommt Schopenhauer auf den „Wunsch“ (W I, 354) und die ‚irrationalen Taten‘ zu sprechen. Hierbei macht er deutlich, daß ersterer gänzlich die Vernunft unterlaufe und demnach nur den Gattungscharakter zum Ausdruck bringe und letztere nur sehr eingeschränkt mit Vernunft verbunden seien bzw. nur sehr eingeschränkt Individualität zum Ausdruck brächten. (Vgl. Kap. III. 2. 5. 3. 2. 2)

Im Anschluß an seine Ausführungen zu den irrationalen Taten geht Schopenhauer im § 55 von W I zur Analyse des nur dem Menschen eigenen „erworbene[n] Charakters“ (W I, 357) über, eine Analyse, die eine Reihe von zentralen Aspekten seiner Charakterlehre entscheidend vertieft. Schopenhauer macht im Rahmen dieser Analyse deutlich, daß die Individualität eine Konkretisierung des Gattungscharakters des Menschen ist, die sowohl durch Einschränkung der den Gattungscharakter ausmachenden Möglichkeiten des Wollens und Tuns auf eine bestimmte Anzahl von Möglichkeiten zustandekommt, als auch durch die innere Beschränkung dieser bestimmten Anzahl von Möglichkeiten auf ein bestimmtes Maß. Außerdem legt Schopenhauer im Kontext seiner Analyse des ‚erworbenen Charakters‘ dar, daß der Mensch, insofern ihm seine Vernunft seinen Gattungscharakter vor Augen hält, immer wieder so handelt, wie es seinem Charakter nicht entspricht. (Schopenhauers hier zum Tragen kommende Differenzierung zwischen den Taten eines Menschen, die seinem Charakter entsprechen, und denen, die seinem Charakter nicht entsprechen, ist allerdings problematisch, denn sie widerspricht insbesondere seiner Grundauffassung von der Leib-Wille-Identität.) Der Einzelne kann aus Schopenhauers Sicht erst dann *auf ganzer Linie* sein Handeln seinem Charakter bzw. seiner Individualität anpassen, wenn er über ein hohes Maß an – Erfahrung *und v.a. Vernunft* voraussetzende – „Selbsterkenntniß“ (W I, 357), nämlich über einen „erworbene[n] Charakter“ (W I, 357; vgl. W I, 359) verfügt. Es liegt auf der Hand, daß die von Schopenhauer im Rahmen seiner Ausführungen zum ‚erworbenen Charakter‘ innerhalb bestimmter Grenzen für möglich, ja erforderlich gehaltene Steuerung bzw. Veränderung des Handelns eines Menschen durch seine reflektierende Vernunft *eklatant* seiner metaphysischen Leitthese widerspricht, daß die Vernunft dem Willen nachgeordnet ist; darüber hinaus widerspricht sie seiner Auffassung von der Konstanz des empirischen Charakters bzw. der Handlungsweise des Menschen. (Vgl. Kap. III. 2. 5. 3. 2. 3)

An diesem Punkt ist der Blick zurückzulegen auf Schopenhauers Darlegungen in den §en 25 bis 29 von W I. Auf dem Hintergrund seiner im §en 26 von W I zu findenden Bestimmung der Naturkräfte als Objektivationen des Willens auf einer niedrigen Stufe bestimmt Schopenhauer im §en 27 von W I abschließend die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Ätiologie und ihren Zusammenhang mit der Philosophie. Die ätiologische Welterklärung erforscht die zwischen ihren Entitäten bestehenden Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge (,Naturgesetze') und basiert auf den „allgemeinen Kräfte[n]“ (W I, 167), die für sie *qualitates occultae* sind. Demgegenüber entschlüsselt die Philosophie diese *qualitates occultae* als die (niedrigsten) platonischen Ideen. (Vgl. Kap. III. 2. 6)

Schopenhauer stellt v.a. im §en 26 von W I heraus, daß die Hierarchie der Ideen bzw. der intelligiblen Charaktere des Seienden mit ihrer zunehmenden Individuation zusammenfalle, die im Menschen kulminiere. In diesem Zusammenhang ist zu betonen, daß Schopenhauer zwischen der von Zeit und Raum unabhängigen *qualitativen* Verschiedenheit und der auf dem Satz vom Grund basierenden *quantitativen* Verschiedenheit unterscheidet. Mit dieser Unterscheidung kann Schopenhauer das Ergebnis der ersten Stufe seiner Metaphysik des Willens, daß das als „Wille“ gedeutete Wesen der Welt als ‚blinder Drang' das inhaltlich-qualitativ unbestimmte, singuläre Wesen aller Erscheinungen der Welt darstelle, entscheidend relativieren. An dieser Stelle wird im übrigen wieder die schon häufiger konstatierte Nähe von Schopenhauers Deutung der Welt als ‚Wille zum Leben' zu Nietzsches Deutung der Welt als ‚Wille zur Macht' deutlich, denn die qualitative Pluralität der Ideen verweist deutlich vor auf Nietzsches metaphysische Deutung der Welt als ‚Willen zur Macht', insofern dieser für ihn de facto eine zur Einheit organisierte Mannigfaltigkeit von relational aufeinander bezogenen Machtwillen („Machtquanten“) ist. (Vgl. Kap. III. 2. 7)

Anknüpfend an seine Bestimmung der Ideen als qualitative Pluralität und seine am Leitfaden der Vernunft durch Rückschluß von der raumzeitlichen Ebene aus gewonnenen Aussagen über die konkreten Bestimmtheiten bzw. Verschiedenheiten der Ideen bzw. intelligiblen Charaktere, ist es Schopenhauer im Rahmen seiner Ausführungen zur Ideenlehre im zweiten Buch von W I ein besonderes Anliegen, darzulegen, daß die Ideen Implikate eines Entwicklungsprozesses darstellen, dessen *Movens* die ‚überwältigende Assimilation' (vgl. W I, 173) sei. (Vgl. Kap. III. 2. 8. 1)

Schopenhauer macht bei seiner Analyse des Entwicklungsprozesses in den §en 26 und 27 von W I zunächst deutlich, daß alle raumzeitlichen Erscheinungen der Ideen ständig bestrebt seien, sich gegenseitig zu übermächtigen bzw. zu ‚überwältigen',

also ein *Mehr* an Macht und dergestalt ihre Selbststeigerung zu erreichen. Die Selbsterhaltung ist für Schopenhauer in diesem Machtkampf der Entitäten nach mehr Macht zwar impliziert, doch ist sie nicht dessen eigentliches Movens. Daraus folgt, daß für Schopenhauer das Prinzip 'Selbsterhaltung' auf der Ebene der konkret-individuellen Wirklichkeit von untergeordneter Bedeutung ist. Das wird noch dadurch unterstrichen, daß Schopenhauer gerade auch von der *Steigerungstendenz* der konkret-raumzeitlichen Welt spricht. Für Schopenhauer steht fest, daß der von erbittertem Streit bzw. Kampf geprägte, primär auf Steigerung ausgerichtete Vollzug der raumzeitlichen Wirklichkeit Ausdruck der am Leitfaden der „überwältigende[n] Assimilation“ (W I, 173) sich vollziehenden Genesis immer höherer Ideen ist. Letzteres macht deutlich, daß aus Schopenhauers Sicht gerade auch für die Ideen das Prinzip der Selbsterhaltung von untergeordneter Bedeutung ist. (In diesem Zusammenhang stellt sich allerdings die Frage, ob es eine metaphysisch-zeitlose Genesis *jenseits* des Satzes vom Grund geben kann.) Für Schopenhauer verweist der Streit der Ideen auf die „[...] dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst [...]“ (W I, 174 u. 175) d.h. auf die ‚Tatsache‘, daß sich der numerisch singuläre ‚Wille‘ als ‚blinder Drang‘ gegen sich selbst wenden kann. Außerdem ist Schopenhauer der Auffassung, daß die Ideen mit ihrem unbändigen Streben nach (Macht-)Steigerung die dem Willen wesentliche *Tendenz zur Steigerung* andeuten.

Bedenkt man, daß aus Schopenhauers Sicht das Prinzip der Steigerung für *alle* Ebenen seiner Weldeutung von grundlegender Bedeutung ist, wird die Präfiguration von Nietzsches – primär dem Prinzip der *Steigerung* verpflichteter – metaphysischer Deutung der Welt als ‚Willen zur Macht‘ durch Schopenhauers metaphysische Welt-Konzeption noch wesentlich deutlicher. Beachtet man zum einen, daß bereits für alle Ebenen der Welt-Konzeption Schopenhauers das Prinzip der *Steigerung* von ausschlaggebender Bedeutung ist, und zum anderen, daß das Selbsterhaltungstheorem das *wichtigste* Motiv (für die Genesis) des neuzeitlichen Selbst- und Weltverständnisses ist, läßt sich sagen, daß bereits *Schopenhauer* und nicht erst Nietzsche mit diesem zentralen Theorem auch die neuzeitliche Rationalität überwindet. (Vgl. Kap. III. 2. 8. 2)

Wie der § 27 von W I zeigt, richtet Schopenhauer ein besonderes Augenmerk bei seiner Darstellung des ‚Prozesses‘ der adäquaten Objektivation des „Willens“ auf die Genesis des *Intellekts* des Tieres bzw. des Menschen. Hierbei geht er von der wichtigen Einsicht aus, daß der Intellekt eine *praktische, in der Lebensnotwendigkeit verankerte* Wurzel habe, nämlich notwendig aus der Erkenntnisnot des tierischen Organismus‘ hervorgehe und dabei nichts anderes sei als ein Instrument

(,Hilfsmittel') der Objektivation des Willens auf der Was-Stufe der ,erkenntnisfähigen Erscheinung'. An dieser Stelle ist zu betonen, daß Schopenhauer mit seiner Ableitung der Genesis des Erkennens implizit bereits das erkennende Subjekt voraussetzt, also *im Horizont des Transzendentalismus* verbleibt. Im übrigen ist Schopenhauers Auffassung, daß der Intellekt eine lange Vorgeschichte und eine praktische Wurzel habe, für Nietzsche von außerordentlicher Wichtigkeit; letzteres zeigt bereits seine frühe, für seine Metaphysikkritik initiale Schrift *WL*. (Vgl. Kap. III. 2. 8. 3)

Anknüpfend an seine Auffassung im §en 27 von W I, daß der Übergang von der erkenntnislosen zur erkenntnisbegleiteten Was-Stufe ein *notwendiger Sprung* ist, macht Schopenhauer im §en 28 von W I deutlich, daß der ,Prozeß' der adäquaten Objektivation durch die Teleologie bestimmt sei. Schopenhauers Ansätze zu einer teleologischen Welt-Interpretation in den §en 27 und v.a. im §en 28 von W I erfahren allerdings eine nachhaltige Revision im exponierten, die Willensmetaphysik als solche abschließenden §en 29 von W I; denn in diesem §en verweist Schopenhauer deutlich darauf, daß der „Wille“ ein ateleologisches ,Streben' ausmache und sowohl das Streben der Ideen als auch der raumzeitlichen Entitäten ateleologisch sei. Dieser Aufweis Schopenhauers führt seine Willens-Konzeption noch einen Schritt näher an Nietzsches Deutung der gegebenen Welt als ,Wille-zur-Macht' heran, insofern für ihn diese ihrem Anspruch nach ateleologisch ist. Gleichzeitig zeigt er an, daß Schopenhauer bestrebt ist, die neuzeitliche Rationalität nicht bloß in puncto Selbsterhaltung, sondern auch in puncto Teleologie zu überwinden. (Vgl. Kap. III, 2. 8. 4)

Abschließend ist darauf hinzuweisen, daß auch Schopenhauers Auffassung der Ideen als am Leitfaden der ,überwältigenden Assimilation' (vgl. W I, 173) sich bildende ,Stufenfolge' (vgl. W I, 154) de facto, d.h. gegen seine ausdrückliche Überzeugung, nicht auf der kontemplativen Ideen-Schau, sondern vielmehr auf der *deutenden Vernunft* basiert; denn es ist offensichtlich, daß Schopenhauer seine Auffassung von der am Leitfaden der ,überwältigenden Assimilation' sich vollziehenden ,Stufenfolge' der Ideen dadurch gewinnt, daß er sie mit der im Horizont der Zeit und am Leitfaden der ,überwältigenden Assimilation' sich vollziehenden Evolution der raumzeitlichen Welt parallelisiert. (Vgl. Kap. III. 2. 8. 5)

Schlußbetrachtung

Der philosophiegeschichtlich relevante Ertrag meiner Untersuchung zu Schopenhauers Metaphysik im zweiten Buch des ersten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* liegt in dem Nachweis, daß Schopenhauer mit ihr eine metaphysische Konzeption vorlegt, die nicht hinter Kants Kritizismus zurückfällt und keineswegs von Nietzsches Radikalkritizismus, v.a. wie er seit *Menschliches, Allzumenschliches* öffentlich hervortritt, überwunden wird, vielmehr eine Konzeption, die an Kants Kritizismus anknüpft bzw. über diesen hinausgeht und in zentralen Punkten zumindest zu einem erheblichen Teil Nietzsches Radikalisierung der transzendentalistischen Position Kants vorwegnimmt. Dabei wurde zum einen nachgewiesen, daß Schopenhauers Metaphysik die Transzendentalphilosophie Kants rezipiert, modifiziert und radikalisiert und zugleich entscheidend über Kants transzendentalphilosophisch-kritizistische Position hinausgeht, ohne hinter diese bzw. in die dogmatisch-transzendente Metaphysik zurückzufallen, insofern sie auf allen Ebenen nicht darauf abzielt, den eo ipso transzendenten Grund (Schöpfer) der Welt zu konstruieren, sondern vielmehr darauf, im Ausgang von der Bewußtsein gegebenen Erfahrung bzw. ausgehend von einer transzendentalistischen Basis das vorstellungsverschiedene *Wesen* der Welt mittels der Vernunft zu *deuten*. Zum anderen wurde in dieser Studie aufgewiesen, daß die Metaphysikkonzeption Schopenhauers philosophiegeschichtlich gesehen in zentralen Punkten die von Nietzsche in den achtziger Jahren entwickelte, gegenüber der traditionellen Metaphysik *fundamental* neue, radikalkritizistische Weltdeutungshypothese des ‚Willens zur Macht‘ zu einem erheblichen Teil vorwegnimmt, insofern sie z.B. von einer atheistischen Grundüberzeugung getragen wird, vom Leib bzw. Willen des Menschen ausgeht, einen metaphysischen Monismus impliziert und das für die neuzeitliche Rationalität bestimmende Selbsterhaltungstheorem überwindet.

Fragt man des weiteren nach dem systematischen Gewinn der vorliegenden Studie zu Schopenhauers Metaphysik für die Schopenhauer-Forschung, ist zunächst festzuhalten, daß sie, einer weit verbreiteten Auffassung innerhalb und außerhalb der Schopenhauer-Forschung ungeachtet, in der Tradition der Aufklärung, besonders des Kritizismus Kants steht und, gemäß Schopenhauers der Aufklärung verpflichteten

Aufforderung zum ‚Selberdenken‘ (vgl. P II, Kap. 22, 521 ff.), also zum eigenständigen Reflektieren, das Projekt ‚Aufklärung‘ entscheidend vorantreiben möchte. Weiterhin ist herauszustellen, daß diese Studie die in Schopenhauers Werk ambivalente und *tragende* Rolle der deutenden Vernunft für die Metaphysik Schopenhauers im ganzen herausarbeitet und dabei kenntlich macht, daß ihre deutende Tätigkeit zwar die transzendentalistische Basis der Metaphysik Schopenhauers überschreitet, aber im steten Rückbezug auf diese bleibt. Mit dem erbrachten Aufweis der fundamentalen Rolle der Vernunft für die Metaphysik Schopenhauers wird überdies herausgestellt, daß die häufig zu findende pauschale Charakterisierung der Philosophie und dabei besonders der Metaphysik Schopenhauers als irrationalistisch im Kern unzutreffend ist, auch wenn die Metaphysik Schopenhauers nicht zu leugnende irrationalistische Momente impliziert, wie z.B. seine Auffassung vom ‚Willen‘ als erkenntnislosem ‚Prinzip‘ zeigt. Darüber hinaus ist zu konstatieren, daß die vorliegende Studie vor allem in Anknüpfung an die grundlegenden Arbeiten von Jörg Salaquarda einen Beitrag dazu leisten soll, das in der Schopenhauer- und Nietzsche-Forschung zwar häufig thematisierte, aber bislang nur selten zureichend analysierte hochkomplexe Verhältnis von Schopenhauer und Nietzsche zu erhellen und dabei den eigenständigen Positionen beider, v.a. jedoch der hinsichtlich ihrer Eigenständigkeit bzw. ihres Innovationspotentials oft unterschätzten Position Schopenhauers gerecht zu werden.

Wendet man sich abschließend der Frage zu, welche Bedeutung die vorliegende Arbeit bzw. überhaupt eine Auseinandersetzung mit Schopenhauers Metaphysik in der gegenwärtigen Zeit haben kann, ist, wie bereits in der Einleitung geschehen auf das Vorwort zu verweisen, das Rudolf Malter seinem Buch *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens* (1991) vorangestellt hat. R. Malter verweist darauf, daß die Metaphysik das Denken trotz aller skeptischen Einwände nicht loslasse und *gerade auch* in Gestalt der Metaphysik Schopenhauers für das produktive Philosophieren nach wie vor aktuell sei, insofern das, was in der Vergangenheit zur Metaphysik getrieben und sich in ihr begriffliche Gestalt verschafft habe, nämlich die Erfahrung des Leidens, oder, mit Schopenhauer gesprochen, die Erfahrung der intellektuellen Unbegreiflichkeit der Welt und vor allem der Existenz in Konfrontation mit ‚dem Bösen, dem Übel und dem Tod‘ (vgl.

Schlußbetrachtung

W II, 190), auch heute die philosophisch-metaphysische Reflexion beunruhige und herausfordere.

Literaturverzeichnis

I. Primärtexte

1. Die Texte Schopenhauers

Abkürzungen:

a. von Schopenhauer veröffentlichte Texte

- WWV Die Welt als Wille und Vorstellung
W I, II Die Welt als Wille und Vorstellung, Bde. I und II
G I Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grund, 1. Auflage (1813)
G II Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grund (1847)
N Über den Willen in der Natur
E I, II Die beiden Grundprobleme der Ethik (I = Preisschrift über die Freiheit
des Willens; II = Preisschrift über die Grundlage der Moral)
P I, II Paerga und Paralipomena, Bde. I und II

b. von Schopenhauer nicht veröffentlichte Texte

- Vo. I Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens.
Philosophische Vorlesungen. Teil I
Vo. II Metaphysik der Natur. Philosophische Vorlesungen. Teil II
Vo. III Metaphysik des Schönen. Philosophische Vorlesungen. Teil III
Vo. IV Metaphysik der Sitten. Philosophische Vorlesungen. Teil IV

HN I Der handschriftliche Nachlaß. Bd. 1. Frühe Manuskripte. (1804-1818)
HN II Der handschriftliche Nachlaß. Bd. 2. Kritische Auseinandersetzungen.
(1809-1818)
HN III Der handschriftliche Nachlaß. Bd. 3. Berliner Manuskripte. (1818-1830)
HN IV/1 Der handschriftliche Nachlaß. Bd. 4, I. Die Manuskripte der Jahre
1830-1852
HN IV/2 Der handschriftliche Nachlaß. Bd. 4, II. Letzte Manuskripte. Gracians
Handorakel

Zitierte Ausgaben:

Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke. Nach der ersten, von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und hrsg. von A. Hübscher, VII Bände, Leipzig 1937-41; Wiesbaden ²1946-50, ³1972; Mannheim (Brockhaus) ⁴1988.

Arthur Schopenhauer, Philosophische Vorlesungen, 4 Teile, aus dem handschriftlichen Nachlaß hrsg. von V. Spierling (Serie Pieper), München; Teil I = SP 498 (1986) [Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen], Teil II= SP 362 (1984) [Metaphysik der Natur. Philosophische Vorlesungen], Teil III = SP 415 (1985) [Metaphysik des Schönen. Philosophische Vorlesungen], Teil IV = SP 463 (1985) [Metaphysik der Sitten. Philosophische Vorlesungen].

Arthur Schopenhauer, Der handschriftliche Nachlaß, hrsg. von A. Hübscher, 5 Bände (Bd. 4 in 2 Teilbänden), Frankfurt am Main 1966-75 – Unveränderter Nachdruck München (dtv) 1985.

2. Die Texte Nietzsches

Abkürzungen

AC	Antichrist
FW	Die fröhliche Wissenschaft
GD	Götzendämmerung
GM	Zur Geneaologie der Moral
GT	Die Geburt der Tragödie
HL	Vom Nutzen und Nachteil der Historie
JGB	Jenseits von Gut und Böse
M	Morgenröthe
MA	Menschliches, Allzumenschliches
PG	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
SE	Schopenhauer als Erzieher
UGB	Unzeitgemässe Betrachtungen
WL	Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn
Za	Also sprach Zarathustra
N	Nachlaß

KGW **Nietzsche, Friedrich, Kritische Gesamtausgabe**, hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin-New York 1967 ff.

KGB **Nietzsche, Friedrich, Briefe**. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin-New York 1975 ff.

Zitierte Ausgabe

Nietzsche, Friedrich, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin-New York 1967 ff.

Nietzsche, Friedrich, Briefe. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin-New York 1975 ff.

3. Sonstige Primärtexte (Kant und Fichte)

Abkürzungen

KrV Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (Werkausgabe, Bd. III / IV).
Darstellung der Wissenschaftslehre / 1801 / 02 Johann Gottlieb Fichte, Darstellung der
Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801 / 02.

Zitierte Ausgabe

Kant, Immanuel, Werkausgabe in zwölf Bänden. (Hrsg. Wilhelm Weischedel). Frankfurt a. M. 1968.

Fichte, Johann Gottlieb, Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801 / 02. Hrsg. sowie mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Reinhard Lauth unter Mitarbeit von Peter K. Schneider. Hamburg 1977.

II. Sekundärtexte

Abürzungen:

- Jb.** Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft (Bd. 1-31); Schopenhauer-Jahrbuch (Bd. 32 ff.).
- NS** Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, hrsg. von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel, Berlin-New York 1972 ff.
- ZE** Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag. Im Namen des Vorstandes der Schopenhauer-Gesellschaft hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.

Abel, G.: Nietzsche contra Selbsterhaltung / 1981/82

Abel, Günther: Nietzsche contra „Selbsterhaltung“, in: NS 10/11, 1981/82, S. 367-407.

Abel, G.: Dynamik der Willen zur Macht / 1984

Abel, Günther: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin/New York 1984.

Abel, G.: Nominalismus und Interpretation / 1985

Abel, Günther: Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches, in: J. Simon (Hrsg.): Nietzsche und die philosophische Tradition, Bd. II, Würzburg 1985, S. 35-89.

Ansell-Pearson, K. J.: Nietzsches Overcoming of Kant / 1987

Ansell-Pearson, Keith J.: Nietzsches Overcoming of Kant and Metaphysics: From Tragedy to Nihilism, in: NS 16, 1987, S. 300 ff.

Atwell, J. E.: Human Character / 1990

Atwell, John E.: The Human Character. Philadelphia 1990.

Atwell, J. E.: Character of the World / 1995

Atwell, John E.: Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will. Berkeley u.a. 1995.

Aul, J.: Schopenhauers Begründungstheorie / 1983

Aul Joachim: Schopenhauers Begründungstheorie im Lichte der Ergebnisse der modernen Wissenschaftstheorie. Göttingen 1983.

Bähr, C. G.: Schopenhauer / 1857

Bähr, C. G.: Die Schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundlagen dargestellt und kritisch beleuchtet. Dresden 1857.

Barbera, S.: Das Apollinische und Dionysische / 1992

Barbera, Sandro: Das Apollinische und das Dionysische. Einige nicht-antike Quellen bei Nietzsche, in: D. W. Conway u. R. Rehn (Hrsg.): Nietzsche und die antike Philosophie, Trier 1992, S. 131-152.

Barbera, S.: Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer / 1994

Barbera, Sandro: Ein Sinn und unzählige Hieroglyphen. Einige Motive von Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer in der Basler Zeit, in: T. Borsche, u.a. (Hrsg.), ‚Centauren-Geburten‘. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche. Berlin-New York 1994, S. 217-233.

Barbera, S.: Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches / 1995

Barbera, Sandro: Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches: Rudolf Hayms Aufsatz ‚Arthur Schopenhauer‘, in: NS 24, 1995, S. 124-136.

Baumann, L.: Theorie der Gegenstandserkenntnis / 1990

Baumann, Lutz: Kants Theorie der Gegenstandserkenntnis und Schopenhauers Lehre vom Ding an sich, in: Jb. 71, S. 17-25.

Birnbacher, D.: Induktion oder Expression? / 1988

Birnbacher, Dieter: Induktion oder Expression? Zu Schopenhauers Metaphilosophie, in: Jb. 69, 1988, S. 7-19.

Bobko, Aleksander: Philosophie des Leidens / 2001

Bobko, Aleksander, Non Multa. Schopenhauers Philosophie des Leidens. Würzburg 2001.

Bohinc, T.: Entfesselung / 1989

Bohinc, Thomas: Die Entfesselung des Intellekts. Eine Untersuchung über die Möglichkeit der An-sich-Erkenntnis in der Philosophie Arthur Schopenhauers unter besonderer Berücksichtigung des Nachlasses und entwicklungsgeschichtlicher Aspekte. Frankfurt-Bern-New York-Paris 1989.

Bona Meyer, J.: Schopenhauer / 1872

Bona Meyer, Jürgen: Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker. Berlin 1872.

Böning, T.: Metaphysik, Kunst und Sprache / 1988

Böning, Thomas: Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche, Berlin-New York, 1988

Brusotti, M.: Leidenschaft der Erkenntnis / 1997

Brusotti, Marco: Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von *Morgenröthe* bis *Also sprach Zarathustra*, Berlin-New York, 1997.

Caldwell, W.: Schopenhauer's System / 1894

Caldwell, William: Schopenhauer's System in its Philosophical Significance. Edinburgh-London 1894.

Cassierer, E.: Das Erkenntnisproblem III / 1920

Cassierer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 3, 1920.

Copleston, F.: Schopenhauer / 1975

Copleston, Frederick: Arthur Schopenhauer. Philosopher of Pessimism. London²1975.

Cornill, A.: Übergangsformation / 1856

Cornill, Adolf: Arthur Schopenhauer, als Übergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung dargestellt. Heidelberg 1856.

Decher, F.: Schopenhauer-Nietzsche / 1984

Decher, Friedhelm: Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg / Amsterdam 1984.

Deleuze, G.: Nietzsche et la philosophie / 1972 (deutsch 1976)

Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie, München 1976.

Dickopp, K.-H.: Nietzsche-Kant / 1970

Dickopp, Karl-Heinz: Aspekte zum Verhältnis Nietzsche – Kant und ihre Bedeutung für die Interpretation des Willens zur Macht, in: Kant-Studien 61, 1970, S. 97-111.

D' Iorio, P.: Nietzsche et Afrikan Spir / 1993

D' Iorio, Paolo: La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir, in: NS 22, 1993, S.257-294.

Djuric, M.: Nietzsche und die Metaphysik / 1985

Djuric, Mihailo: Nietzsche und die Metaphysik, Berlin-New York 1985.

Dörflinger, B.: Zur Erkenntnisbedeutung des Ästhetischen / 1990

Dörflinger, Bernd: Zur Erkenntnisbedeutung des Ästhetischen. Schopenhauers Beziehung zu Kant, in: Jb. 71, 1990, S. 68-77.

Dörflinger, B.: Schopenhauers Philosophie des Leibes / 2002

Dörflinger, Bernd: Schopenhauers Philosophie des Leibes, in: Jb. 83, 2002, S. 43-86.

Dörpinghaus, A.: Der Leib als Schlüssel zur Welt / 2000

Dörpinghaus, Andreas: Der Leib als Schlüssel zur Welt, in Jb. 81, 2000, S. 15-31.

Euler, K.: Stellung Schopenhauers / 1908

Euler, Karl: Die Stellung Schopenhauers zur Religion. Borna-Leipzig 1908.

Fellmann, F.: Hermeneutik nach Dilthey / 1991

Fellmann, Ferdinand: Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey. Reinbeck 1991.

Figl, J.: Interpretation als philosophisches Prinzip / 1982

Figl, Johann: Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß. Berlin-New York 1982.

Figl, J.: Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk / 1991

Figl, Johann: Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk. Unter Heranziehung eines frühen unveröffentlichten Exzerptes“. In: W. Schirmacher (Hrsg.), Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst. Wien 1991, S. 89-100.

Fischer, K.: Geschichte der neueren Philosophie / 1893

Fischer, Kuno: Geschichte der neueren Philosophie, Neue Gesamtausgabe, Achter Band, Arthur Schopenhauer, Heidelberg 1893.

Funke, G.: Charakter / 1982

Funke, Gerhard: Kants Satz: Es muß „eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d.i. einen Charakter ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde“ (B 567), in: ZE, S. 166-183.

Gamm, G.: Theorie der Moderne / 1986

Gamm, Gerhard: Wahrheit als Differenz. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne. Descartes-Kant-Hegel-Schelling-Schopenhauer-Marx-Nietzsche. Frankfurt 1986.

Gehlen, A.: Die Resultate Schopenhauers

Gehlen, Arnold: Die Resultate Schopenhauers, in: J. Salaquarda (Hrsg.), Schopenhauer. Darmstadt 1985, S. 35-59.

Gent, W.: Die Kategorien des Raumes und der Zeit / 1963

Gent, Werner: Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei Schopenhauer, in: Jb. 44, 1963, S. 180-194.

Gerhardt, V.: Ästhetische Metaphysik / 1984

Gerhardt, Volker: Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in NS 13, 1984, S. 374-393.

Gerhardt, V.: Pathos und Distanz / 1988

Gerhardt, Volker: Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988.

Gerhardt, V.: Wille zur Macht / 1994

Gerhardt, Volker: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin-New York 1996.

Glaserapp, H. v.: Das Gottesproblem / 1941

Glaserapp, Helmuth von: Das Gottesproblem bei Schopenhauer und in den metaphysischen Systemen der Inder, in: Jb. 28, 1941, S. 151-195.

Gocker, A.: Religionsphilosophie / 1929

Gocker, Alexander: Darstellung und Kritik der Religionsphilosophie Schopenhauers. Heidelberg 1929.

Gödde, G.: Traditionslinien des „Unbewußten“ / 1999

Gödde, Günter: Traditionslinien des „Unbewußten“. Schopenhauer-Nietzsche-Freud, Tübingen 1999.

Goedert, G.: Nietzsches Immoralismus / 1984

Nietzsches Immoralismus – sein ambivalentes Verhältnis zu Schopenhauer, in Jb. 65, 1984, S. 69-79.

Goedert, G.: Nietzsche als Überwinder Schopenhauers / 1988

Nietzsche als Überwinder Schopenhauers und des Mitleids, Würzburg 1988.

Grätzel, S.: Physiologie der Kunst / 1984

Grätzel, Stephan: Physiologie der Kunst – Eine Grundlegung der Vernunft des Leibes, in: NS 13, 1984, S. 394-398.

Grätzel, S.: Entdeckung des Leibes / 1989

Grätzel, Stephan: Die philosophische Entdeckung des Leibes. Stuttgart 1989.

Grätzel, S.: Organische Zeit / 1993

Grätzel, Stephan: Organische Zeit. Zur Einheit von Erinnerung und Vergessen. Freiburg-München 1993.

Günther, H.: Über den Begriff der Vernunft / 1982

Günther, Heinrich: Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer. Frankfurt u.a. 1989.

Hamlyn, D. W.: Schopenhauer / 1980

Hamlyn, David, W.: Schopenhauer. The Arguments of the Philosophers. London 1980.

Hammer, F.: Leib und Geschlecht / 1974;

Hammer, Felix: Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufbau. Bonn 1974.

Hartmann, H.: Schopenhauer und die heutige Naturwissenschaft / 1964

Hartmann, Hermann: Schopenhauer und die heutige Naturwissenschaft, in: Jb. 45, 1964, S. 13-22.

Hasse, H.: Schopenhauers Erkenntnislehre / 1913

Hasse, H.: Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen. Ein historisch-kritischer Versuch. Leipzig 1913.

Hasse, H.: Schopenhauer / 1926

Hasse, Heinrich: Schopenhauer. München 1926.

Hasse, H.: Religionsphilosophie / 1932

Hasse, Heinrich: Schopenhauers Religionsphilosophie. München ²1932.

Haym, R.: Arthur Schopenhauer / 1864

Haym, Rudolf: Arthur Schopenhauer, in: Preussische Jahrbücher 14, 1864, S. 45-91, 179-243.

Heinrich, H.: Verhältnis von Wille und Intellekt / 1911

Heinrich, Hans: Das Verhältnis von Wille und Intellekt bei Schopenhauer. Königsberg 1911.

Heller, P.: Von den ersten und letzten Dingen / 1972

Heller, Peter: Von den ersten und letzten Dingen. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche, Berlin-New York 1972.

Henrich, D.: Grundstruktur der modernen Philosophie / 1976

Henrich, Dieter: Die Grundstruktur der modernen Philosophie, mit einer Nachschrift: Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung, in: H. Ebeling (Hrsg.): Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt / M., 1976, S. 97-143.

Herbart, J. F.: Rezension WWV / 1820

Herbart, Johann F.: Rez. WWV (1818/19), in: Jb. 6, 1917, S. 89-117.

Hofmann, J. N.: Wahrheit, Perspektive, Interpretation / 1994

Hofmann, J. N.: Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik. Berlin-New York, 1994.

Hogrebe, W.: Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert / 1987

Hogrebe, Wolfram: Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert. Kritik der idealistischen Vernunft. Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer, Stirner, Kierkegaard, Engels, Marx, Dilthey, Nietzsche. München 1987, S. 16-39.

Horkheimer, M.: instrumentelle Vernunft / 1967

Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt / M., 1967.

Ingenkamp, H. G.: Schopenhauer und die Antike / 1984

Ingenkamp, Heinz-Gerd: Schopenhauer und die Antike, in: Jb. 65, 1984, S. 181-196.

Ingenkamp, H. G.: Gestalt als Gestaltung / 1985

Ingenkamp, Heinz Gerd: Gestalt als Gestaltung. Zum Fragenkreis ‚Schopenhauer und der Platonismus‘, in: Jb. 66, 1985, S. 75-83

Ingenkamp, H. G.: Platonismus / 1991

Ingenkamp, Heinz-Gerd: Der Platonismus in Schopenhauers Erkenntnistheorie und Metaphysik, in: Jb. 72, 1991, S. 45-66.

Janaway, C.: Self and World / 1989

Janaway, Christopher: Self and World in Schopenhauer's Philosophie. Oxford 1989.

Jaspers, K.: Nietzsche / 1974

Jaspers, Karl: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin ⁴1974.

Jung, M.: Das Unbehagen an der Geschichte / 1991

Jung, Matthias: Das Unbehagen an der Geschichte – Arthur Schopenhauer und Jacob Burckhardt, in: Klaus-Jürgen Grün u.a. (Hrsg.), Idee, Natur und Geschichte, Festschrift für Alfred Schmidt, Hildesheim 1991.

Kamata, Y.: Der junge Schopenhauer / 1988

Kamata, Yasuo: Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung. Freiburg 1988.

Kamata, Y.: Platonische Idee / 1989

Kamata, Yasuo: Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer, in: Jb. 70, 1989, S. 84-93.

Kaulbach, F.: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie / 1980

Kaulbach, Friedrich: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie. Köln / Wien 1980.

Kilb, E.: Schopenhauers Religionsphilosophie / 1925

Kilb, Ernst: Schopenhauers Religionsphilosophie und die Religionsphilosophie des „Als ob“. Gießen 1925.

Kiss, E.: Religionsphilosophie / 1989

Kiss, Endre: Das Alltagsbewußtsein, das Leiden und das Konkrete. Religionsphilosophische Perspektiven bei Arthur Schopenhauer, in: Arthur Schopenhauers Philosophie als Anfrage an das Christentum. Hrsg. v. d. Katholischen Akademie Hamburg. Münsterschwarzach 1989.

Knodt, R.: Nietzsche / 1987

Knodt, Reinhard: Friedrich Nietzsche – die ewige Wiederkehr des Leidens. Selbstverwirklichung und Freiheit als Problem seiner Ästhetik und Metaphysik, Bonn, 1987.

Korfmacher, W.: Ideen und Ideenerkenntnis / 1992

Wolfgang Korfmacher: Ideen und Ideenerkenntnis in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers, Freiburg 1991.

Koßler, M.: Hegel und Schopenhauer / 1990

Koßler, Matthias: Substanzielles Wissen und subjektives Handeln, dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer. Frankfurt u.a. 1990.

Koßler, M.: Empirischer und intelligibler Charakter / 1995

Koßler, Matthias: Empirischer und intelligibler Charakter: Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer, in: Jb. 76, 1995, S. 195-201.

Koßler, M.: Empirische und christliche Ethik / 1999

Koßler, Matthias, Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther. Würzburg 1999.

Koßler, M.: Besonnenheit in der Ästhetik / 2002

Koßler, Matthias, Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Schopenhauers; in: Jb. 83, 2002, S. 119-134.

Koßler, M.: Erfahrung des Charakters / 2002

Koßler, Matthias: Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters. Bisher unveröffentlichtes Manuskript.

Kurzreiter, M.: Der Begriff des Individuums / 1992

Kurzreiter, Martin: Der Begriff des Individuums in der Philosophie Arthur Schopenhauers. Frankfurt / M. u.a. 1992.

Landmann, M.: Schopenhauer heute / 1957

Landmann, Michael: Schopenhauer heute, in: Arthur Schopenhauer: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Hrsg. v. Michael Landmann und Elfriede Tielsch. Hamburg 1957, IX-XXXIV.

Lange, F. A.: Geschichte des Materialismus / 1866

Lange, Friedrich A.: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Iserlohn 1966.

Lehmann, R.: Monistische Weltanschauung / 1892

Lehmann, Rudolf: Schopenhauer und die Entwicklung der monistischen Weltanschauung. Berlin 1892.

Lipsius, F.: Schopenhauer und das Raumproblem / 1934

Lipsius, Friedrich: Schopenhauer und das Raumproblem, in: Jb. 21, 1934, S. 12-26.

Lukács, G.: Die Zerstörung der Vernunft / 1973

Lukács, G.: Die Zerstörung der Vernunft. Bd. I: Irrationalismus zwischen den Revolutionen. Neuwied 1973.

Magee, B.: The Philosophy of Schopenhauer / 1983

Magee, Bryan: The Philosophy of Schopenhauer. Oxford 1983.

Malter, R.: Schopenhauers Transzendentalismus / 1985

Malter, Rudolf: Schopenhauers Transzendentalismus, in: Midwest Studies in Philosophy 8, 1983, S. 433-453; abgedruckt in: Jb. 66, 1985, S. 29-51.

Malter, R.: Der eine Gedanke / 1988

Malter, Rudolf: Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers. Darmstadt 1988.

Malter, R.: Luft, Schopenhauer / 1988

Malter, Rudolf: Abstraktion, Begriffsanalyse und Urteilskraft in Schopenhauers Erkenntnislehre, in: Luft, Eric von der (Hrsg.): Schopenhauer. New Essays in Honor of His 200th Birthday, 1988, S. 257-272.

Malter, R.: Wesen und Grund / 1988

Malter, Rudolf: Wesen und Grund. Schopenhauers Konzeption eines neuen Typus von Metaphysik, in: Jb. 69, 1988, S. 29-40.

Malter, R.: Schopenhauer / 1991

Malter, Rudolf: Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

Matzun, E.: Der Begriff der intuitiven Erkenntnis / 1926

Matzun, Edith: Der Begriff der intuitiven Erkenntnis. Kiel 1926.

Mauthner, F.: Der Atheismus / 1923

Mauthner, Fritz: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. 4. Bd. Stuttgart-Berlin 1923. (Ndr. Hildesheim 1963).

May, E.: Schopenhauers Lehre von der Selbstentzweiung des Willens / 1949/50

May, Eduard: Schopenhauers Lehre von der Selbstentzweiung des Willens, in: Jb. 33, 1949/50, S. 1-9.

May, E.: Schopenhauer und die Naturphilosophie / 1955

May, Eduard: Schopenhauer und die heutige Naturphilosophie, in: Jb. 36, 1955, S. 10-24.

Mayer, E. v.: Schopenhauers Ästhetik / 1897 (1980)

Mayer, Eduard von: Schopenhauers Ästhetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings. Halle 1897 (Ndr. Hildesheim 1980).

Meyer, K.: Ästhetik der Historie

Meyer, Katrin: Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, Basel 1997.

Meyer, W.: Das Kantbild Schopenhauers / 1995

Meyer, Walter: Das Kantbild Schopenhauers. Frankfurt / M. u.a., 1995.

Mittasch, A.: Schopenhauer und die Chemie / 1939

Mittasch, Alwin: Schopenhauer und die Chemie, in: Jb. 26, 1939, S. 81-169.

Mittasch, A.: Nietzsche als Naturphilosoph / 1952

Mittasch, Alwin: Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph, Stuttgart 1952.

Mollowitz, G.: Erkenntnis des Künstlers / 1984

Mollowitz, G.: Die besondere Erkenntnis des Künstlers, Heiligen, Philosophen, in: Jb. 65, 1984, S. 209-232.

Mollowitz, G.: Ideenlehre / 1985

Mollowitz, G.: Die Assimilation der platonisch-augustinischen Ideenlehre durch Schopenhauer, in: Jb. 66, 1985, S. 131-152.

Mollowitz, G.: Philosophische Wahrheit / 1988

Mollowitz, G.: Philosophische Wahrheit aus intuitivem Urdenken, in: Jb. 69, 1988, S. 41-56.

Morgenstern, M.: Naturwissenschaft / 1985

Morgenstern, Martin: Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft. Aprioritätslehre und Methodenlehre als Grenzziehung naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Bonn 1985.

Morgenstern, M.: Die Grenzen der Naturwissenschaft / 1986

Morgenstern, Martin: Die Grenzen der Naturwissenschaft und die Aufgabe der Metaphysik, in: Jb. 67, 1986, S. 71-93.

Morgenstern, M.: Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik / 1988

Morgenstern, Martin: Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik, in: Jb. 69, 1988, S. 57-66.

Most, O. J.: Zeitliches und Ewiges / 1977

Most, Otto J.: Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers. Frankfurt / M., 1977.

Müller-Lauter, W.: Nietzsche / 1971

Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin / New York 1971.

Müller-Lauter, W.: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht / 1974 (1999)

Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, in: NS 3 (1974), S. 1-60; neu abgedruckt und überarbeitet in: Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I, Berlin-New York 1999, S. 25-95.

Müller-Lauter, W.: Das Problem des Gegensatzes / 1999

Müller-Lauter, Wolfgang: Das Problem des Gegensatzes in der Philosophie Nietzsches. In: Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I, Berlin-New York 1999, S. 1-24.

Müller-Lauter, W.: Der Organismus als innerer Kampf / 1999

Müller-Lauter, Wolfgang: Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche. In: Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I, Berlin-New York 1999, S. 97-140.

Müller-Lauter, W.: Freiheit und Wille bei Nietzsche / 1999

Müller-Lauter, Wolfgang: Freiheit und Wille bei Nietzsche. In: Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II, Berlin-New York 1999, S. 25-130.

Naegelsbach, H.: Das Wesen der Vorstellung / 1927

Naegelsbach, Hans: Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer. Heidelberg 1927.

Neymeyr, B.: Ästhetische Autonomie / 1996

Neymeyr, Barbara: Ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik. Berlin-New York 1996.

Oehler, Richard: Nietzsche und die Vorsokratiker / 1904

Oehler, Richard: Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker, Leipzig 1904.

Orsucci, Andrea: Antike / 2000

Orsucci, Andrea: Griechische Antike, in: H. Ottmann (Hrsg.): Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart-Weimar 2000, S. 365-379.

Ottmann, H.: Nietzsches Stellung zur Aufklärung / 1985

Ottmann, Henning: Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung, in: J. Simon (Hrsg.): Nietzsche und die philosophische Tradition, Würzburg 1985, S. 9-34.

Ottmann, H.: Philosophie und Politik bei Nietzsche / 1987

Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche, Berlin-New York 1987.

Paetzold, H.: Ästhetik des deutschen Idealismus / 1983

Paetzold, Heinz: Ästhetik des deutschen Idealismus. Zur Idee ästhetischer Rationalität bei Baumgarten, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer. Wiesbaden 1983.

Philonenko, A.: Schopenhauer / 1980

Philonenko, Alexis: Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie. Paris 1980.

Pothast, U. Schopenhauer und Beckett / 1982

Pothast, Ulrich: Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch S. Beckett. Frankfurt 1982.

Quenzer, W.: Der metaphysische Zirkel / 1966

Quenzer, Wilhelm: Der metaphysische Zirkel in Schopenhauers Willenslehre. Tübingen 1966.

Richter, R.: Schopenhauers Verhältnis zu Kant / 1893

Richter, Raoul: Schopenhauers Verhältnis zu Kant in seinen Grundzügen, Leipzig 1893.

Rhode, W.: Naturwissenschaft heute / 1991

Rhode, Wolfgang: Schopenhauer heute. Seine Philosophie aus der Sicht naturwissenschaftlicher Forschung. Berlin 1991.

Ruffing, M.: Philosophische Erkenntnis / 2001

Ruffing, Margit: Philosophische Erkenntnis bei Schopenhauer, in: Jb. 82, 2001, S. 51-64.

Safranski, R.: Schopenhauer / 1987

Safranski, Rüdiger: Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. München u.a. 1987.

Salaquarda, J.: Nietzsche und Lange / 1978

Salaquarda, Jörg: Nietzsche und Lange. In: NS 7, 1978, S. 236-260 (254-260 = Diskussion).

Salaquarda, J.: Umwertung aller Werte? / 1978

Salaquarda, Jörg: Umwertung aller Werte. In: K. Gründer (Hrsg.), Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. 22 / 1978, Bonn 1978, S. 154-174.

Salaquarda, J.: Der Standpunkt des Ideals / 1979

Salaquarda, Jörg: Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche. In: Instituto Universitario Orientale (Hrsg.), Annali. Sezione Germanica. Studi Tedeschi. Bd. XXII / 1, Neapel 1979, S. 133-160.

Salaquarda, J.: Mythos bei Nietzsche / 1979

Salaquarda, Jörg: Mythos bei Nietzsche. In: H. Poser (Hrsg.), Philosophie und Mythos, Berlin u. New York 1979, S. 174-198.

Salaquarda, J.: Schopenhauer – Nietzsche / 1984

Salaquarda, Jörg: Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche. In: Jb. 65, 1984, S. 13-30.

Salaquarda, J.: Antichrist / 1985

Salaquarda, Jörg: Schopenhauers Einfluß auf Nietzsches „Antichrist“. In: J. Salaquarda (Hrsg.), Schopenhauer (= Wege der Forschung. Bd. 602), Darmstadt 1985, S. 142-163.

Salaquarda, J.: Kritik der Transzendentalphilosophie / 1985

Salaquarda, Jörg: Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie. In: M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie, Frankfurt / Main 1985, S. 27-61.

Salaquarda, J.: Metaphysik und Erfahrung / 1985

Salaquarda, Jörg: Metaphysik und Erfahrung, in: A. Schwan (Hrsg.), Denken im Schatten des Nihilismus, Festschrift für W. Weischedel, Darmstadt 1975, S. 3-25.

Salaquarda, J.: Schopenhauer / 1985

Salaquarda, Jörg (Hrsg.): Schopenhauer (= Wege der Forschung, Bd. 602), Darmstadt 1985.

Salaquarda, J.: Schopenhauers Kritik / 1987

Salaquarda, Jörg: Schopenhauers Kritik der Physikotheologie. In: V. Spierling (Hrsg.), Schopenhauer im Denken der Gegenwart, München und Zürich 1987, S. 81-96.

Salaquarda, J.: Religion / 1988

Salaquarda, Jörg: Schopenhauer und die Religion. In: Jb. 69, 1988, S. 321-332.

Salaquarda, J.: Metaphysik / 1989

Salaquarda, Jörg: Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer. In: J. Salaquarda und G. Abel (Hrsg.), Krisis der Metaphysik, Berlin und New York 1989, S. 258-282.

Salaquarda, J.: Beiträge zur Religionswissenschaft / 1992

Salaquarda, Jörg: Beiträge Schopenhauers zur Religionswissenschaft. In: S. Kreuzer und K. Lüthi (Hrsg.): Zur Aktualität des Alten Testaments. Festschrift für Georg Sauer zum 65. Geburtstag, Frankfurt / Main 1992, S. 249-258.

Salaquarda, J.: Leib / 1994

Salaquarda, Jörg: „Leib bin ich ganz und gar ...“ – Zum „dritten Weg“ bei Schopenhauer und Nietzsche. In: H.-M. Gerlach und R. Eichberg u. H. J. Schmidt (Hrsg.), Nietzscheforschung. Eine Jahresschrift. Bd. 1, Berlin 1994, S. 37-50.

Salaquarda, J.: Suche nach Vermittlung / 1994

Salaquarda, Jörg: Auf der Suche nach einer Vermittlung zu Hegel und Schopenhauer. In: F. Nicolin u. O. Pöggeler (Hrsg.), Hegel-Studien. Bd. 29/1994, Bonn 1994, S. 246-252.

Salaquarda, J.: Kunst / 1996

Salaquarda, Jörg: „Die Kunst ist mächtiger als die Erkenntnis“. Friedrich Nietzsche über das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft. In: P. Barisic (Hrsg.), Synthesis Philosophica 21. Vol. 11. fasc. 1, Zagreb 1996, S. 49-63.

Salaquarda, J.: Schopenhauer / 1996

Salaquarda, Jörg: Arthur Schopenhauer (ins Kroatische übersetzt von D. Domic). In: O. Zunec (Hrsg.), Suvremena Filozofija I, Zagreb 1996, S. 35-78.

Salaquarda, J.: Ende der Metaphysik? / 1999

Salaquarda, Jörg: Arthur Schopenhauer (1788-1860). In: G. Müller (Hrsg.), TRE (Theologische Realenzyklopädie). Bd. 30, Berlin u. New York 1999, S. 378-383.

Sauter-Ackermann, G.: Erlösung durch Erkenntnis? / 1994

Sauter-Ackermann, Gisela: Erlösung durch Erkenntnis? Studien zu einem Grundproblem der Philosophie Schopenhauers. Regensburg 1994.

Schewe, K.: Schopenhauers Stellung zu der Naturwissenschaft / 1905

Schewe, Karl: Schopenhauers Stellung zu der Naturwissenschaft. 1905.

Schipperges, H.: Am Leitfaden des Leibes / 1975

Schipperges, Heinrich: Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1975.

Schmidt, A.: Feuerbach / 1973

Schmidt, Alfred: Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus. München 1973.

Schmidt, A.: Schopenhauer und Materialismus / 1979

Schmidt, Alfred: Schopenhauer und der Materialismus, in: Jb. 58, 1977. Abgedruckt in: A. Schmidt, Drei Studien über Materialismus, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1979, S. 7-20.

Schmidt, A.: Religionsphilosophie / 1986

Schmidt, Alfred: Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie. München-Zürich 1986.

Schmidt, A.: Idee und Weltwille / 1988

Schmidt, Alfred: Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels. München-Wien 1988.

Schmidt, A.: Religion als metaphysisches Bedürfnis / 1989

Schmidt, Alfred: Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis. Zur Religionsphilosophie Arthur Schopenhauers, in: Arthur Schopenhauers Philosophie als Anfrage an das Christentum. Hrsg. v. d. Katholischen Akademie Hamburg. Münsterschwarzach 1989, S. 37-74.

Schmidt, A.: Schopenhauer und die Geschichte / 2002

Schmidt, Alfred: Arthur Schopenhauer und die Geschichte, in: Jb. 83, 2002, S. 189-204.

Schöndorf, H.: Der Leib / 1982

Schöndorf, Harald: Der Leib im Denken Arthur Schopenhauers und Fichtes. München 1982.

Schöndorf, H.: Schopenhauers Pessimismus / 1986

Schöndorf, Harald: Schopenhauers Pessimismus im Lichte des neuzeitlichen Denkens, in: Jb. 67, 1986, S. 55-69.

Schulz, W.: Bemerkungen / 1967

Schulz, Walter: Bemerkungen zu Schopenhauer, in: Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag. Stuttgart 1967, S. 302-321.

Schulz, W. Philosophie des Übergangs / 1982

Schulz, Walter: Philosophie des Übergangs. Grundtendenzen in Schopenhauers Ethik, in: ZE, S. 30-40.

Schulz, W.: Weltverneinung und Weltbejahung / 1999

Schulz, Walter: Weltverneinung und Weltbejahung. Anmerkungen zu Schopenhauer und Nietzsche, in: Jb. 80, 1999, S. 147-164.

Seelig, W.: Wille, Vorstellung und Wirklichkeit / 1980

Seelig, Wolfgang: Wille, Vorstellung und Wirklichkeit. Menschliche Erkenntnis und physikalische Naturbeschreibung. Bonn 1980.

Seelig, W.: Leben und Erlösung / 1983

Seelig, Wolfgang: Leben und Erlösung. Über das Leiden und den Erlösungsgedanken bei Schopenhauer und Wagner, in: Jb. 64, 1983, S. 101-110.

Seelig, W.: Naturphilosophie / 1985

Seelig, Wolfgang: Die Naturphilosophie Richard Wagners – und ihre Weiterführung mit Schopenhauer, in: Jb. 66, 1985, S. 53-74.

Seydel, R.: Schopenhauers System / 1857

Seydel, Rudolf: Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurtheilt. Leipzig 1857.

Simmel, G.: Schopenhauer-Nietzsche / 1927

Simmel, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. Dritte, unveränderte Auflage. München-Leipzig 1923.

Simon, J.: Teleologisches Reflektieren / 1976

Simon, Josef: Teleologisches Reflektieren und kausales Bestimmen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 30, 1976, S. 369-388.

Spaemann, R.: Der Verzicht auf Teleologie / 1974

Spaemann, Robert: Der Verzicht auf Teleologie, in: R. E. Vente (Hrsg.): Erfahrung und Erfahrungswissenschaft, Stuttgart 1974, S. 90-95.

Spaemann, R.: Naturteleologie und Handlung / 1978

Spaemann, Robert: Naturteleologie und Handlung, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 32, 1978, S. 481-493.

Spierling, V.: Schopenhauers Selbstmißverständnis / 1977

Spierling, Volker: Schopenhauers transzendentalistisches Selbstmißverständnis. Prolegomena zu einer vergessenen Dialektik. München 1977.

Spir, A.: Denken und Wirklichkeit / 1873

Spir, Afrikan: Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie, Leipzig 1873, 2 Bde.

Stack, G. J.: Lange and Nietzsche / 1983

Stack, George, J.: Lange and Nietzsche, Berlin-New York 1993.

Stegmaier, W.: Hauptwerke / 1997

Stegmaier, Werner: Hauptwerke der Philosophie von Kant bis Nietzsche, Stuttgart 1997.

Steppi, C. R.: Der Mensch im Denken Schopenhauers / 1987

Steppi, Christian R.: Der Mensch im Denken Arthur Schopenhauers. Eine Anatomie der fundamentalen Aspekte philosophischer Anthropologie in des Denkers Konzeption als kritische und systematische Würdigung. Frankfurt u.a. 1987.

Strohm, H.: Die Aporien / 1984

Strohm, Harald: Die Aporien in Schopenhauers Erkenntnistheorie. Tübingen 1984.

Volkelt, J.: Schopenhauer / 1923

Volkelt, Johannes: Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Fünfte, neu bearbeitete Auflage. Stuttgart 1923.

Weimer, W.: Aporie / 1977

Weimer, Wolfgang: Die Aporie der reinen Vernunft. Kritik des Rationalismus. Köln 1977.

Weimer, W.: Schopenhauer / 1982

Weimer, Wolfgang. Schopenhauer. Darmstadt 1982.

Weimer, W.: Schopenhauer und der Atheismus / 1982

Weimer, Wolfgang: Schopenhauer und der Atheismus, in: ZE, S. 364-373.

Welsen, P.: Schopenhauer / 1995

Welsen, Peter: Schopenhauers Theorie des Subjekts. Ihre transzendentalphilosophischen, anthropologischen und naturmetaphysischen Grundlagen.

Wilhelm, K. W.: Nietzsches negative Historik / 1991

Wilhelm, Karl W.: Nietzsches negative Historik, in: Klaus-Jürgen Grün u.a. (Hrsg.), Idee, Natur und Geschichte, Festschrift für Alfred Schmidt, Hildesheim 1991.

Wilhelm, K. W.: Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung / 1994

Wilhelm, Karl W.: Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung. Der Ort der Religion in der Philosophie Schopenhauers. Hildesheim u.a., 1984.

Wolf, J. C.: Skeptische Lebensform / 2002

Wolf, Jean-Claude: Skeptische Lebensform, unmögliche Verständigung: Überlegungen zur mittleren Periode in Nietzsches Schriften, in: Jb. 83, 2002, S. 223-254.

Wurzer, W. S.: Nietzsche und Spinoza / 1975

Wurzer, William, S.: Nietzsche und Spinoza, Meisenheim am Glan 1975.

Young, J. Willing and Unwilling / 1987

Young, Julian: Willing and Unwilling. A Study in the Philosophie of Arthur Schopenhauer. Foreword: Rudolf Malter. Dordrecht u.a. 1987.

Zeller, E.: Geschichte / 1873

Zeller, Eduard: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1873.

Zimmermann, E.: Analogieschluß / 1971

Zimmermann, Ekkehard: Der Analogieschluß von der Ich-Welt-Identität bei Arthur Schopenhauer. München 1970.

Zint, H.: Das Religiöse / 1930

Zint, Hans: Das Religiöse bei Schopenhauer, in: Jb. 17, 1930, S. 3-75.

Zusammenfassung

Das entscheidende Ergebnis meiner Dissertation zu Schopenhauers Metaphysik der *Welt als Wille und Vorstellung* liegt in dem Nachweis, dass Schopenhauer mit ihr eine metaphysische Konzeption vorlegt, die an Kants Kritizismus anknüpft bzw. über diesen hinausgeht und in zentralen Punkten zumindest zu einem erheblichen Teil Nietzsches Radikalisierung der transzendentalistischen Position Kants vorwegnimmt. Es wird hierbei *zum einen* nachgewiesen, dass Schopenhauers Metaphysik die Transzendentalphilosophie Kants rezipiert, modifiziert und radikalisiert und zugleich entscheidend über Kants transzendentalphilosophisch-kritizistische Position hinausgeht. Dabei fällt er jedoch nicht hinter diese bzw. in die dogmatisch-transzendente Metaphysik zurück, insofern sie auf allen Ebenen nicht darauf abzielt, den eo ipso transzendenten Grund (Schöpfer) der Welt zu konstruieren, sondern vielmehr darauf, im Ausgang von der im Bewußtsein gegebenen Erfahrung bzw. ausgehend von einer transzendentalistischen Basis das vorstellungsverschiedene Wesen der Welt mittels der Vernunft zu *deuten*. Zum anderen wird in dieser Studie aufgewiesen, dass die Metaphysikkonzeption Schopenhauers philosophiegeschichtlich gesehen in zentralen Punkten die von Nietzsche in den achtziger Jahren entwickelte, gegenüber der traditionellen Metaphysik *fundamental* neue, radikalkritizistische Weltdeutungshypothese des „Willens zur Macht“ zu einem erheblichen Teil vorwegnimmt, insofern sie z.B. von einer atheistischen Grundüberzeugung getragen wird, vom Leib bzw. Willen des Menschen ausgeht, einen metaphysischen Monismus impliziert und das für die neuzeitliche Rationalität bestimmende Selbsterhaltungstheorem überwindet.