



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

Wurzel – Behandlung

Schopenhauers Erkenntnistheorie in *Über die vierfache
Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* in ihrer
Abhängigkeit von Kants *Kritik der reinen Vernunft*

Verfasser

Viktor Novković, B.A.

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (M.A.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Doz. Mag. Dr. Michael Wladika

Vorwort

Arthur Schopenhauer gehört zu jenen Denkern, die im akademischen Lehrbetrieb weitgehend ausgeklammert werden. Dieser Umstand ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass seine Philosophie, wie kaum eine andere, von Widersprüchen, Aporien, Paradoxien und Zirkeln durchzogen ist. Was in der Folge die Frage provozieren könnte, ob und inwieweit eine adäquate Auseinandersetzung mit derselben überhaupt möglich sei. Erschwerend kommt hinzu, dass Schopenhauer nicht wirklich zu einer eigenständigen philosophischen Sprache vordringen konnte. Vielmehr lässt sich konstatieren, dass sein Lehrgebäude wesentlich von Kantischer Terminologie getragen wird. Eine gründliche Kenntnis dieser Terminologie ist daher unerlässlich, so man Schopenhauer angemessen verstehen will.

Schopenhauers Philosophie wird in der Regel mit Pessimismus und Irrationalismus in Verbindung gebracht. Dies in der Tat mit einiger Berechtigung. Denn nicht nur die Willensmetaphysik, als der Kern seines Werkes, sondern ebenso die anderen Systemteile, ließen sich durchaus mit den zwei genannten Begriffen charakterisieren. Doch es wäre allzu einseitig, sie ausschließlich so zu begreifen. Hierdurch würde man seine bunte und vielfältige Philosophie unberechtigt übermäßig grau malen. Schopenhauer war sehr wohl daran interessiert, die Phänomene der Welt auf einem rational-diskursiven Wege zu interpretieren, dies war auch sein Verständnis der Philosophie. Philosophie nämlich als eine Wissenschaft, die bemüht ist, die Mannigfaltigkeit sowohl der äußeren als auch der inneren Erfahrung begrifflich zu fassen. Die vorliegende Arbeit versteht sich als ein Versuch, diesen unpopulären, analytisch vorgehenden Schopenhauer zu thematisieren. Hierbei ist konkret dessen Erkenntnistheorie in ihrer Abhängigkeit von Kant der Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung.

Ein Vorwort bietet auch die Gelegenheit, Danke zu sagen. Mein Dank gilt zunächst dem Doz. Mag. Dr. Michael Wladika für dessen geduldige und überaus lehrreiche Betreuung meiner Arbeit. Meinen Eltern Gospava und Rade Novković danke ich für deren große Unterstützung, die sie mir von den ersten Tagen meines Studiums angedeihen ließen. Ich danke schließlich und insbesondere meiner Lebensgefährtin Rita Hnolik, die die Mühe des Korrekturlesens auf sich nahm, wofür ich ihr gar nicht genug danken kann. Der Dank geht zurück zu unserem Sohn Nikola Hnolik, dem auch das vorliegende Werk gewidmet ist.

Wien, im Dezember 2012

Viktor Novković

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	2
Einleitung	5
I. Die Eckpfeiler Schopenhauerscher Erkenntnistheorie	7
I.1. Begriff der Vorstellung	7
I.1.1. Schopenhauers “idealistische Grundansicht“	7
I.1.2. Von der Unmöglichkeit einer Definition des Vorstellungsbegriffes.....	9
I.2. Subjekt-Objekt-Korrelationstheorie	11
I.2.1. Subjekt und Objekt als Grundbedingungen der Welt als Vorstellung.....	11
I.2.2. Vorstellung, Erscheinung, Objekt	12
I.3. Schopenhauer und Berkeley.....	13
I.3.1. Berkeley als „Vater des Idealismus“	13
I.3.2. Berkeley Erkenntnistheorie in Grundzügen und ihr Einfluss auf Schopenhauer ...	16
I.4. Kant und Schopenhauer	23
I.4.1. Der „erstaunliche Kant“	23
I.4.2. Kants Vorstellungsbegriff	24
I.4.3. Kants Subjektbegriff.....	30
I.4.4. Kants Objektbegriff und das „Ding an sich“	32
I.4.5. Schopenhauer und Berkeley vs. Kant.....	36
II. Der Satz vom zureichenden Grunde und dessen vier Wurzeln.....	40
II.1. Satz vom Grunde	40
II. 1.1. Präludium	40
II.1.2. Die Erkenntnistheorie als Fundament der Metaphysik, Ästhetik und Ethik.....	42
II.1.3. Nichts ist ohne Grund.....	44
II.1.4. Der Weg zur vierfachen Wurzel.....	45
II.1.5. Systematische Anordnung der Gründe.....	51
II.2. Satz vom zureichenden Grunde des Seins	54
II.2.1. Kant über Raum und Zeit.....	54
II.2.2. Der Seinsgrund.....	58
II.2.3. Zeitfolge und Raumlage	61
II.2.4. Mathematik und Geometrie.....	63

II.2.5. Begriff der reinen Sinnlichkeit.....	66
II.2.6. Principium individuationis	68
II.2.7. Differenzen zwischen Kants und Schopenhauers Theorie der reinen Sinnlichkeit	70
II.3. Satz vom zureichenden Grunde des Werdens	73
II.3.1. Kants Erfahrungsbegriff.....	73
II.3.2. Kants Verstandesbegriff.....	77
II.3.3. Hume über Kausalität.....	79
II.3.4. Kants Kausalitätsbegriff.....	81
II.3.5. Grund des Werdens	87
II.3.6. Schopenhauers Erfahrungsbegriff.....	89
II.3.7. Verstand und Kausalität	91
II.4. Satz vom zureichenden Grunde des Handelns.....	97
II.4.1. Rückblick	97
II.4.2. Selbstbewusstsein und Handlungsgrund	98
II.5. Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens	102
II.5.1. Kants Vernunftbegriff.....	102
II.5.2. Erkenntnisgrund	104
II.5.3. Schopenhauers Vernunftbegriff	107
III. Schlussbetrachtung.....	110
IV. Literaturverzeichnis	111
V. Abstract	114
VI. Lebenslauf.....	115

Einleitung

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit Arthur Schopenhauers erkenntnistheoretischen Überlegungen auseinander. Dieselben bilden allenfalls ein Randthema in gegenwärtigen philosophischen Diskursen. Zu groß ist scheinbar die Anziehungskraft der übrigen Systemelemente Metaphysik, Ästhetik und Ethik. Indes kann eine Beschäftigung mit Schopenhauers Erkenntnistheorie zumindest in zweifacher Hinsicht lohnenswert sein: Zum einen finden sich hier die Fundamente zu den drei erwähnten Systemteilen gelegt, sodass eine adäquate Aneignung derselben durchaus zu einem besseren Verständnis der restlichen Teile beitragen kann. Zweitens hat sie aber auch das Potential, den verbreiteten Vorurteilen und Einseitigkeiten in Bezug auf Schopenhauers Philosophie insgesamt, den Argumentationsboden zu entziehen.

Die Fragestellung der vorliegenden Arbeit hängt mit Schopenhauers Frühwerk *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* eng zusammen. Hier entfaltet er seine Erkenntnislehre, die sich in ihrem Duktus stark an Kants *Kritik der reinen Vernunft* orientiert. Der Satz vom Grunde, so die gewagte These, wurde in der gesamten Philosophiegeschichte ungenügend differenziert. Er konstatiert zudem eine fortwährende Vermengung der beiden Hauptformen jenes „Satzes“: Die Kausalität als der „Satz des zureichenden Grundes des Werdens“, nach welchem jede gegebene Wirkung in der empirischen Realität auf eine zeitlich vorhergehende Ursache zurückführbar sein muss, ist streng zu unterscheiden von begrifflich-abstrakten, logischen Sphäre, in welcher der „Satz vom Grunde des Erkennens“ seine Geltung entfaltet. Er ist zudem nicht nur bestrebt, diese zwei Ausprägungen des Satzes vom zureichenden Grunde in ihrer jeweiligen Eigenständigkeit darzustellen, sondern erhebt darüber hinaus den Anspruch, zwei weitere Arten desselben gefunden zu haben. Hierbei handelt es sich um den „Seinsgrund“ sowie um den „Handlungsgrund“. Während jener die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit thematisiert und mit Kants „Transzendentalen Ästhetik“ weitgehend übereinstimmt, behandelt dieser das „Gesetz der Motivation“, nach welchem jede Handlung notwendig immer auf ein Motiv als deren Grund verweist. Demnach ist für ihn auch hier ein notwendiges Grund-Folge-Verhältnis feststellbar. Klaus-Jürgen Grün spricht in diesem Zusammenhang von den „Vier Masken der einen Wahrheit“¹, was m. E. die Sache sehr treffend zum Ausdruck bringt.

Meine Ausführungen befassen sich zunächst mit Schopenhauers Vorstellungsbegriff und damit zusammenhängend mit der Subjekt-Objekt-Korrelationstheorie. Die Resultate dieser Er-

¹ Vgl. Klaus-Jürgen Grün, *Arthur Schopenhauer*, München: Beck 2000, 41 ff.

örterungen werden anschließend mit Kantischen Auffassungen der genannten Begriffe konfrontiert, wobei auch der Standpunkt Berkeleys seine Berücksichtigung finden wird. Dieser Themenkreis umfasst den ersten Abschnitt der vorliegenden Arbeit. Was den zweiten Abschnitt anbelangt, so wurde versucht jeder Ausprägung des Satzes vom zureichenden Grunde und die in ihnen wirksamen jeweiligen Erkenntnisvermögen einen Kantischen Standpunkt voranzustellen. Hiervon ausgenommen wird das „Gesetz der Motivation“ und das damit zusammenhängende Selbstbewusstsein, das eine Sonderrolle einnimmt. Bei diesem Satz vom zureichenden Grunde werden demnach nur Schopenhauers Überlegungen diskutiert, ohne, wie bei den übrigen drei Arten des Satzes, Kant voranzuschicken.

I. Die Eckpfeiler Schopenhauerscher Erkenntnistheorie

I. 1. Begriff der Vorstellung

I. 1. 1. Schopenhauers „idealistische Grundansicht“

Die folgenden Seiten unternehmen den Versuch, den Begriff der Vorstellung einerseits und die Subjekt-Objekt Relation andererseits zu analysieren. Ziel ist es, ein adäquates Verständnis beider Termini zu gewinnen, da nicht nur die Erkenntnistheorie, sondern auch das gesamte Lehrgebäude Schopenhauers ohne diese nicht hinreichend verstanden werden können.

Zunächst soll also der Begriff der Vorstellung, dem eine zentrale Rolle im schopenhauerschen System zukommt, näher beleuchtet werden. Mit dem Begriff ist die grundsätzliche Bezogenheit resp. Abhängigkeit aller Gegenstände der empirischen Realität wie auch der logisch-abstrakten Begriffe vom menschlichen Bewusstsein ausgedrückt. Ihre Daseinsberechtigung gewinnen sie daher nur in Hinsicht auf eben jenes Bewusstsein. In seiner Berliner Lehrveranstaltung im Jahre 1820 sucht er diesen Sachverhalt seinen Zuhörern begreiflich zu machen: „Man muß inne werden, daß die Welt nur als eine Erkenntnis da ist und somit abhängig vom Erkennenden welches man selbst ist. Das Seyn der Dinge ist identisch mit ihrem Erkenntwerden. Sie sind, heißt: Sie werden vorgestellt.“² Hier liegt Schopenhauers „idealistische Grundansicht“ in nuce vor. Bedeutend in diesem Zusammenhang: Das Sein der Dinge wird in Bewusstseinsinhalte aufgelöst. Großer Wert wird auf die Feststellung gelegt, dass es nur Vorstellungen gebe und nicht auch noch Gegenstände der Vorstellung. Diese Ansicht wird von ihm als eine unzulässige Verdoppelung zurückgewiesen. Er bestreitet zudem eine Wirklichkeit der Dinge jenseits des sie vorstellenden Bewusstseins. Wie die Welt an sich beschaffen sei, lässt sich niemals ermitteln, weil unser Erkenntnisvermögen eine unhintergehbare Barriere bilde. In der oben erwähnten Berliner Vorlesung heißt es dazu:

Sie meinen, die Dinge der Welt wären doch da, auch wenn sie niemand sähe und vorstellte. Aber suchen Sie nur einmal sich deutlich zu machen was für ein Dasein der Din-

² Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens, Philosophische Vorlesungen I (VN I)*, Hg. Volker Spierling, München/ Zürich: Piper 1986, 126.

ge dies wäre. Sobald sie das versuchen stellen Sie immer die Anschauung der Welt in einem Kopfe vor, nie aber eine Welt außer der Vorstellung. Sie sehn also daß das Seyn der Dinge in ihrem Vorgestelltwerden besteht.³

Eindringlich appelliert Schopenhauer an seine Zuhörerschaft, deren zweifelnde Haltung er mit rhetorischer Spitzfindigkeit umzubilden sucht, ein Gedankenexperiment vorzunehmen. Wobei den Studierenden direkt die Auffassung unterstellt wird, objektive Wirklichkeit ohne vorstellende Subjekte sei sehr wohl vorstellbar. Um nun diese unterstellte falsche Ansicht als einen ungangbaren Weg aufzuweisen, fordert er sie auf, sich dieselbe mit aller Deutlichkeit ins Bewusstsein zu bringen. Das Resultat ist eine Ausweglosigkeit und unumgängliches Scheitern eines solchen erkenntnistheoretischen Unternehmens.

In der Tat kann es dem ungeübten, unreflektierten Bewusstsein so scheinen, als ob die empirische Realität unabhängig und ohne Bezugnahme auf ein Subjekt vorhanden wäre. Dieser Umstand ist eigentümlich für den Menschen, solange er sich seines reflexiven Denkens nicht zulänglich bedient. Die Dinge der Welt erscheinen so näher und in ihrer Selbstständigkeit unbezweifelbar. So kommt es auch, dass die objektive Wirklichkeit für uns immer der Anknüpfungspunkt bleibt. Wir sind sozusagen immer schon draußen bei den Dingen der Welt, nicht gewahr, dass wir dabei immer etwas übersprungen, ausgeblendet haben: das Denken selbst. Die Dinge erscheinen uns somit eigenständig in ihrem Dasein und es ist vorgeblich denkbar, dass sie durchaus keines erkennenden Subjekts bedürfen. Das Bemühen indes, eine empirische Welt ohne ein solches erkennendes Subjekt vorzustellen, muss missglücken, da hier nachgerade das vorausgesetzt ist, was man auszuschließen vermeinte: das erkennende Subjekt. Man kann das Denken somit nicht umgehen, es ist bei jeder Gegenstandserkenntnis konstitutiv am Werke. Schopenhauer wendet sich hiermit gegen den Materialismus, welcher die Dinge der objektiven Welt bereits als Dinge an sich begreife. Indes ist es keineswegs so, dass er den materialistischen Standpunkt gänzlich ablehnt und verwirft. Im Gegenteil, seine Philosophie nimmt an entscheidenden Stellen Bezug auf die Erkenntnisse der französischen Materialisten und sucht sie in sein System zu integrieren. Es sind dies vor allem die neuesten Forschungsergebnisse seiner Zeit aus dem Gebiet der Physiologie, die er mit seiner „idealistischen Grundansicht“ zu verknüpfen sucht. Mit diesem Schritt ist die Anstrengung verbunden, die als einseitig erkannten Positionen zu umgehen.

³ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens, Philosophische Vorlesungen I (VN I)*, Hg. Volker Spierling, München/ Zürich: Piper 1986, 126.

I. 1. 2. Von der Unmöglichkeit einer Definition des Vorstellungsbegriffes

Ein Blick auf das bisher gesagte offenbart, dass eine schlüssige Definition des Vorstellungsbegriffes noch nicht gegeben wurde. Die Frage drängt sich auf, ob eine solche Definition überhaupt intendiert oder möglich sei. Ist es überhaupt ausführbar solch einen weiten Begriff, mit dem Schopenhauer so vieles und heterogenes zu fassen glaubt, zu explizieren. Er beantwortet diese Frage negativ. Die Verlegenheit, erklären zu müssen, dass einer seiner wichtigsten Begriffe keiner Definition zugeführt werden kann, bleibt ihm nicht erspart. Schopenhauer hierzu:

Ich kann nicht damit anfangen sie [Die Vorstellung, V. N.] zu definiren, um sie Ihnen dadurch bekannt zu machen. Denn wenn ich das versuchen wollte, so würde meine Definition immer schon das *definiendum* voraussetzen; denn sie selbst gehört mit zur Vorstellung und alles wodurch sie erklären wollte was *Vorstellung* sei, ebenfalls. Also, was Vorstellung überhaupt sei, muß ich als bekannt voraussetzen.⁴

Der Terminus Vorstellung erfährt hierdurch eine ungeheure Ausdehnung, insofern nun alles, wodurch er definiert werden könnte, ebenso unter diesen Begriff fällt. Die Folge hiervon ist sodann, dass Gleiches mit Gleichem dargelegt wird und somit der *circulus vitiosus* unvermeidlich ist. Diese Unmöglichkeit der Begriffsbestimmung durch Auseinanderlegung und Erklärung seines Inhaltes spiegelt Schopenhauers Grundüberzeugung in Ansehung einer gegenständlichen Wirklichkeit wider. Dementsprechend haben wir es immer nur mit Vorstellungen, deren Verweiszusammenhang endlos ist, zu tun. Pointiert ist dies im folgenden Satz ausgedrückt: „Die Wahrheit ist, daß man auf dem Wege der Vorstellung nie über die Vorstellung hinaus kann.“⁵ Der Satz offenbart nicht nur die Auffassung vom Erscheinungscharakter der objektiven Wirklichkeit und die Unmöglichkeit dieselbe auf der Ebene der bloßen Vorstellungen zureichend zu begründen, sondern verweist darüber hinaus auf etwas, das der Vorstellungswelt zugrunde liegt und völlig anders beschaffen sein muss als Vorstellung: der Wille. – Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Schopenhauers Vorstellungsbegriff undefinierbar ist und jeder Versuch dies trotzdem zu versuchen notwendig zu einem Zirkelschluss führt. Vorstellungen können demnach immer nur durch andere Vor-

⁴ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens, Philosophische Vorlesungen I (VN I)*, Hg. Volker Spierling, München/ Zürich: Piper 1986, 65.

⁵ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Hg. Wolfgang Frhr. von Löhneyesen, Frankfurt a. M./ Leipzig: Insel Verlag 1996, 674.

stellungen erklärt werden, die sich dadurch gegenseitig begrenzen und bedingen, somit auf dieser Ebene niemals zu einem Unbedingten gelangen können. Weiters ist hervorzuheben, was bereits der erste Satz seines Hauptwerkes *Die Welt als Wille und Vorstellung* – „Die Welt ist meine Vorstellung.“⁶ – konzis zum Ausdruck bringt: die grundsätzliche Bedingtheit der objektiven Welt vom menschlichen Bewusstsein. Bedeutend ist, dass hierbei keine wie auch immer geartete individual-psychologischen Aspekte gemeint sein können. Es handelt sich vielmehr um die für alle Menschen gleich geltenden Grundlagen der Erkenntnis.

Mit dem Begriff der Vorstellung insistiert Schopenhauer darauf, dass es ihm mit diesem Terminus gelungen sei, die beiden diametral entgegen gesetzten philosophischen Positionen, die eine ihren Ausgangspunkt vom Subjekt die andere vom Objekt nehmend, im Vorstellungsbegriff aufzuheben. Schopenhauer ist zudem überzeugt, dass seine Philosophie den Vorzug hat, die genannten Ansichten mit seinem Vorstellungsbegriff zu überwinden. Das vorgeblich Neue seiner Position bekräftigt er immer wieder. So heißt es an einer Stelle des Hauptwerkes: „Dies Verfahren unterscheidet nun unsere Betrachtungsart ganz und gar von allen je versuchten Philosophien, als welche alle entweder vom Objekt oder vom Subjekt ausgingen, und demnach das eine aus dem anderen zu erklären suchten, und zwar nach dem Satz vom Grunde.“⁷ Schopenhauer beansprucht demgemäß einen völlig neuen Ausgangspunkt seiner Philosophie und unterstellt der bisherigen philosophischen Tradition eine Beschränktheit, die diese in der dargestellten Radikalität wohl nie hatte. Er verabsäumt es zudem, zu erläutern, welche kritisierten philosophischen Strömungen er nun konkret meint. Und wenn er welche nennt, dann so weite und deswegen kaum fassbare Grundbegriffe „Idealismus“ und „Realismus“. Das Problem solcher Ordnungsbegriffe ist zunächst ihre Einseitigkeit, da mit ihnen viel übersehen oder zwecks besserer Einordnung bewusst ausgeklammert wird. Die Unterschiebung solch einer Dichotomie ist für Schopenhauer durchaus nützlich, da er unter solchen Voraussetzungen seine neue verbindende Position herausstellen kann.

Im folgenden Kapitel soll nun versucht werden jenen Standpunkt näher zu betrachten, indem der Vorstellungsbegriff in seine Grundbestandteile aufgelöst wird. Es sind dies Subjekt und Objekt als die basalen Formen der Erfahrung resp. Vorstellung.

⁶ Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Hg. Wolfgang Frhr. von Löhneyesen, Frankfurt a. M./ Leipzig: Insel Verlag 1996, 31.

⁷ Ebd., 71.

I. 2. Subjekt-Objekt-Korrelationstheorie

I. 2. 1. Subjekt und Objekt als Grundbedingungen der „Welt als Vorstellung“

Subjekt und Objekt sind für Schopenhauer „[...] zwei wesentliche, nothwendige und untrennbare Hälften [...]“⁸ der Vorstellungswelt. Begriff der Vorstellung setzt jene beiden Glieder bereits voraus und umfasst sie gleichermaßen. Sie sind die notwendigen Hälften jeglicher Gegenstandserkenntnis. Schopenhauer definiert das Subjekt als: „Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird [...]. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer daist.“⁹ Subjekt der Erkenntnis lässt sich demnach nicht wiederum einer Erkenntnis zuführen, zumal es selbst die fundamentale Voraussetzung jeglicher Erkenntnis ist. Zudem gehört es nicht der raumzeitlich verfassten Erscheinungswelt an, da es selbst allererst diese reinen Anschauungsformen hervorbringt. Da es nicht in den Formen der Anschauung liegt, so kommt ihm weder Vielheit noch Einheit zu. Folglich handelt sich hierbei um einen Grenzbegriff, der zwar denknotwendig, dem jedoch nichts in realiter entspricht.

Objekt ist für Schopenhauer demnach dasjenige, was erkannt, selbst aber nicht erkennen kann. Die Objekte sind weiterhin, im Gegensatz zum Subjekt der Erkenntnis, raumzeitlich verfasst. Hierdurch ist Vielheit gegeben, oder anders formuliert: Raum und Zeit bilden das Prinzipium Individuationis. Erwähnt sei an dieser Stelle ein weiterer Grenzbegriff der Erfahrung, dem Schopenhauer dieselben Eigenschaften zuspricht, wie bereits oben dem Subjekt der Erkenntnis: die reine Materie. Auch dieser korrespondiert nichts in der Realität, ist aber ebenso denknotwendig. Vom Objekt zu sprechen hat nur einen Sinn in Bezug auf Subjekt und vom Subjekt zu reden ist nur dann sinnvoll, in Beziehung auf Objekt. Er fasst diese Überzeugung in der Formel zusammen „Kein Objekt ohne Subjekt“ die ebenso wahr sein muss wie „Kein Subjekt ohne Objekt“. Infolgedessen lässt sich festhalten:

Sobald wir also die Welt als Vorstellung stehn lassen, so sind diese beiden Hälften derselben zusammen da und sind ganz unzertrennlich selbst für den Gedanken: da das Sub-

⁸ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens, Philosophische Vorlesungen I (VN I)*, Hg. Volker Spierling, München/ Zürich: Piper 1986, 130.

⁹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Hg. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt a. M./ Leipzig: Insel Verlag 1996, 33.

jekt weiter nichts ist als das, welches das Objekt vorstellt, und das Objekt weiter nichts als die Vorstellung jenes Subjekts. Jedes dieser beiden hat also Dasein und Bedeutung nur durch und für das andere, ist mit ihm da und verschwindet mit ihm.¹⁰

Die Unauflöslichkeit beider Seiten ist hernach das erkenntnistheoretische Grundcharakteristikum der Erfahrungswelt. Wenn demnach Erkenntnis möglich sein soll, so ist es konstitutiv, beiden Teilen derselben ihr Recht zu lassen. Nach dem obigen Zitat lässt sich das Vorstellende resp. Subjekt dadurch hinlänglich als dasjenige kennzeichnen, das die Gegenstände der empirischen Realität vorstellt. Das Korrelat dieses Vorstellenden, das Objekt, hat seine ganze Existenz und Berechtigung als die Vorstellung des Subjekts. Andererseits ist die Rede von einem objektunabhängigen Subjekt vergeblich. Hieraus folgt sodann eine reziproke Abhängigkeit, da beide Hälften nur insofern vorhanden sein können, als die jeweilige andere Hälfte. Ist dies nicht der Fall, so lässt sich weder vom Subjekt noch vom Objekt sinnvoll sprechen. Hier ist allerdings eines nicht berücksichtigt, das weiter unten seine angemessene Erörterung finden wird: der Prozess der Gegenstandskonstituierung. Hier wird von den beiden Grundkategorien der Erkenntnistheorie gesprochen, indem der ganze Hergang des Zustandekommens der Erkenntnis ausgeblendet wird.

I. 2. 2. Vorstellung, Erscheinung, Objekt

Schopenhauers Lehre von der Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt begründet dessen „Idealistische Grundansicht“. Die Welt der Erfahrung ist somit Vorstellung für ein Subjekt. Im Erkanntwerden der Welt, welches eine notwendige Voraussetzung ihres Daseins ist, spiegelt sich die Idealität derselben. Hieraus folgt, dass der Welt der Objekte keine absolute Wirklichkeit, sondern immer eine relative in Bezug auf das vorstellende Subjekt zuzusprechen ist. Diese Relativität bezeichnet Schopenhauer in Anlehnung an Kant „transzendente Idealität“.

Abschließend ist zu unterstreichen, dass immer dann, wenn von einer objektiven Welt gesprochen wird bei Schopenhauer Welt der Erscheinungen gemeint ist, deren Grundform Subjekt-Objekt ist. Da nun aber Objektsein zur Erscheinungsform gehört, und durch das

¹⁰ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens, Philosophische Vorlesungen I (VN I)*, Hg. Volker Spierling, München/ Zürich: Piper 1986, 130.

Subjektsein bedingt ist, so haben Erscheinung und Vorstellung denselben semantischen Gehalt, ja sind Wechselbegriffe. Diese Auffassung der empirischen Welt als einer Erscheinung eröffnet für Schopenhauer die Möglichkeit, eine gänzlich anders geartete Welt zu postulieren. Das Kantsche „Ding an sich“ aufgreifend und es mit dem „Willen“ identifizierend, gelangt er zu seinem Dualismus von einer Welt, die einerseits Vorstellung, Erscheinung und andererseits eigentliches Wesen resp. Wille ist.

I. 3. Schopenhauer und Berkeley

I. 3. 1. Berkeley als „Vater des Idealismus“

Die folgende rudimentäre Auseinandersetzung mit George Berkeley im Lichte Schopenhauers verfolgt ein zweifaches Ziel: Erstens soll der Einfluss des irischen Denkers im Hinblick auf Schopenhauers Grundlegende Begrifflichkeiten der Erkenntnislehre aufgezeigt und anschließend Gemeinsamkeiten und Differenzen in diesem Rahmen erarbeitet werden. Auf dieser Basis werden dann zweitens Kants Überlegungen zu diesem Themenkomplex dargetan und mit den obigen kontrastiert.

Die zahlreichen Verweise auf Berkeley in den Werken Schopenhauers sind nicht so zu verstehen, als wären sie bloße ehrenvolle Erwähnungen eines Philosophen, deren Ansichten mit den eigenen in vielfacher Weise konvergieren. Vielmehr ist die These zulässig, dass Schopenhauer einige zentrale Gedanken seines Lehrgebäudes von Berkeley übernimmt, modifiziert und eigenwillig weiterentwickelt. Dieser Sachverhalt scheint indes in der Forschung weitgehend unberücksichtigt. Es finden sich kaum Aufsätze geschweige denn Monographien, die die vielfältigen Übereinstimmungen zwischen den beiden Denkern und fruchtbaren Einfluss Berkeleys auf Schopenhauer gebührend behandeln. Das Folgende versteht sich als ein kleiner Beitrag diesem Mangel abzuhelpen.

Die im ersten Abschnitt erläuterten Grundbegriffe Schopenhauerscher Erkenntnislehre – Vorstellung und Subjekt-Objekt – können auch in Ansehung auf Berkeleys Theorie der Erkenntnis als tragende Begriffe angesehen werden. Wie bereits dargetan, legt Schopenhauer großen Wert darauf, seine Philosophie aus dem Begriff der Vorstellung entwickelt zu haben. Vorstellung bedeutet ihm so viel wie Erscheinung, worunter in erster Linie die empirisch verfasste Realität gemeint ist. Dieselbe existiert indes nicht abgetrennt von einem erkennenden

Subjekt. Es sind vielmehr die im Subjekt liegenden reinen Anschauungsformen Raum und Zeit einerseits und die Kategorie der Kausalität andererseits, die eine Bedingtheit der gegenständlichen Wirklichkeit offenbaren. Hierdurch ist die idealistische Prägung der objektiven Wirklichkeit ausgesprochen. Des Weiteren ist daran zu erinnern, dass der Vorstellungsbegriff bei Schopenhauer nicht nur durch das Subjekt, sondern ebenso durch das Objekt charakterisiert ist. Hierin spiegelt sich seine Korrelationslehre wider, nach welcher der Satz „Kein Objekt ohne Subjekt“ geradeso wahr sein muss wie der Satz „Kein Subjekt ohne Objekt“. Mit dieser Formel ist die Intention verbunden, die unterstellten einseitigen Ausgangspunkte seiner Vorgänger zu vermeiden. Auch wenn Schopenhauer nicht müde wird seine Theorie der Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt sowie beider Gleichwertigkeit zu betonen, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass der subjektiven Seite ein Übergewicht zukommt. Er trifft sich hier mit Berkeley, dessen subjektiven Ausgangspunkt und erkenntnistheoretischen Idealismus er affirmiert. In dem Beiwerk *Fragmente zur Geschichte der Philosophie* ist zu lesen: „Mit dem subjektiven Ausgangspunkt hat also zuerst Berkeley wahren Ernst gemacht und das unumgänglich Notwendige desselben unumstößlich dargetan. Er ist der Vater der Idealismus: dieser aber ist die Grundlage aller wahren Philosophie [...]“. ¹¹ In diesen Zeilen ist zunächst die große Anerkennung für den irischen Philosophen ausgesprochen. Ernsthaftigkeit ist das Attribut, das Berkeley im Rahmen seiner Untersuchungen zukomme und der vorangegangenen Philosophen scheinbar fehlte. Insofern kann er als der Erste bezeichnet werden, der einen subjektiven Ausgangspunkt apodiktisch und mit aller gebotenen Stringenz aufstellte; deswegen auch der Topos „Vater des Idealismus“. Der Idealismus wird von Schopenhauer zuletzt als diejenige Position genannt, auf deren Fundament sich allein ein solides Lehrgebäude errichten lässt. Dies kann als ein Indiz dafür gelesen werden, dass bei Schopenhauer eine, wenn auch nicht uneingeschränkte, Bevorzugung des Subjektiven behauptet werden kann. In dem Parergon *Lehre vom Idealen und Realen* sucht Schopenhauer schließlich seine Ansicht mit derjenigen Berkeleys in Einklang zu bringen. An der entsprechenden Stelle heißt es:

Berkeley, wenngleich später und schon mit Kenntnis *Lockes*, ging auf diesem Wege der Cartesianer konsequent weiter und wurde dadurch der Urheber des eigentlichen und wahren *Idealismus*, d.h. der Erkenntnis, daß das im Raum Ausgedehnte und ihn Erfüllende, also die anschauliche Welt überhaupt, sein Dasein als ein solches schlechter-

¹¹ Artur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften I*, Hg. Wolfgang Frhr. von Löhneyesen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, 99.

dings nur in unserer *Vorstellung* haben kann und daß es absurd, ja widersprechend ist, ihm als einem solchen noch ein Dasein außerhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen und demnach eine an sich selbst existierende Materie anzunehmen.¹²

Auffallend ist die Erwähnung der „Cartesianer“, deren herausragendes Mitglied Schopenhauer in Spinoza erblickt. Diesem sind auch die vorangegangenen Seiten des obigen Zitats gewidmet. Weiterhin wird die Ansicht vertreten, dass der subjektive Idealismus Berkeleys in der cartesianischen Tradition steht resp. sich auf Descartes zurückführen lässt. Diese Ansicht hat in der vertretenen Allgemeinheit durchaus ihre Berechtigung, wobei der Zusatz erforderlich wäre: mit gewissen Einschränkungen. Im ersten Nebensatz wird zudem ein zweiter bedeutender Denker genannt, der sowohl für Berkeley wie auch für Schopenhauer eine nicht unwesentliche Rolle spielte: John Locke. Berkeley gewinnt in der Tat die grundlegenden Ansichten seines Denkgebäudes in der fruchtbaren Auseinandersetzung mit Lockes Werken. Eine eingehende Untersuchung dieses Umstandes spränge allerdings den Rahmen der vorliegenden Arbeit. In diesem Zusammenhang sei lediglich auf die lehrreiche Schrift *Locke, Berkeley, Hume* von Robert Reininger verwiesen.¹³

Anhand dieses Exkurses ist erkennbar, wie essenziell die Konfrontation mit den Ideen anderer Denker für die Ausarbeitung eigener Gedanken sein kann. Dies lässt sich wohl auf die Ideengeschichte insgesamt übertragen, deren Verlauf ein Abbild solch gegenseitiger Beeinflussung abgibt. Demnach ist die Behauptung vertretbar, dass ein Philosophieren jenseits jeglicher Anknüpfungspunkte nicht nur undurchführbar, sondern bereits im Keim erstickt wird.

Was nun den Rest des obigen Zitats anbelangt, so bekräftigt Schopenhauer seine Ansicht, wonach Berkeley als Begründer des wahren Idealismus gelten könne. Anschließend ist er bemüht eine Definition dieses so genannten „wahren Idealismus“ zu geben. Unter einem solchen versteht er offenbar seine eigene Position, die er ebenso in Berkeleys Idealismus erblickt, oder besser: hineinlegt. Nämlich die Ansicht, dass die raumzeitlich verfasste Wirklichkeit ihr Dasein nur insofern besitzt, als sie von einem erkennenden Subjekt vorgestellt wird. Losgelöst von einem solchen verliert sie jegliche Bedeutung. Hierdurch ist die Abwegigkeit ausgesprochen, ein Dasein der Dinge außerhalb unserer Vorstellung anzunehmen.

Der Begriff der Vorstellung ist es dann auch, welcher in der Tat als Ausgangspunkt beider Systeme angesehen werden kann. Darüber hinaus lässt sich eine weitere Analogie feststellen:

¹² Artur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften I*, Hg. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, 23.

¹³ Vgl. Robert Reininger, *Locke, Berkeley, Hume*, München: Verlag Ernst Reinhardt, 1922.

Die Hauptwerke beider Philosophen beginnen nämlich mit der expliziten Darlegung des Vorstellungsbegriffes. Da eine Besprechung desselben im Hinblick auf Schopenhauer bereits unternommen wurde, soll im Weiteren der Berkeleysche Standpunkt erläutert und anschließend mit demjenigen Schopenhauers verglichen werden.

I. 3. 2. Berkeleys Erkenntnistheorie in Grundzügen

In seinem Hauptwerk *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* entwickelt Berkeley seine Theorie des Immaterialismus, d. i. der Lehre, die eine eigenständige und unabhängig von einem Bewusstsein existierende Materie leugnet. Bevor allerdings der Versuch unternommen wird, diese Position zu analysieren, seien einige terminologische Schwierigkeiten benannt. Wenn behauptet wird, dass Berkeley sein Werk mit dem Vorstellungsbegriff begänne, so ist es verwunderlich, diesen nicht erwähnt zu finden. Dieser Umstand kann tatsächlich irritierend sein. Berücksichtigt man allerdings die begriffsgeschichtlichen Wandlungen, denen nicht nur philosophische Termini unterliegen, dann werden die Unstimmigkeiten gemildert. Damit ist auch die Möglichkeit gegeben, begriffliche Verwandtschaftsverhältnisse leichter ausfindig zu machen. So bei dem Begriff der Idee bei Berkeley und dem Begriff der Vorstellung bei Schopenhauer, die wohl denselben semantischen Umfang aufweisen. Diese allgemeine Übereinstimmung sollte jedoch nicht zu dem Fehlschluss verleiten, beide Begriffe ohne weitere Bedenken als austauschbar zu betrachten. Dasselbe ließe sich auch in Hinsicht auf Subjekt und Objekt konstatieren. Erwähnenswert in diesem Kontext ist, dass die Bedeutung dieser Begriffe, so wie sie im 19. Jahrhundert vorherrschte, zur Berkeleys Zeit noch nicht ausgebildet war. Vielmehr verwendet er die beiden Begriffe nahezu synonym. Aufschlussreich über das bisher Gesagte ist der Paragraph 2 seines Hauptwerkes, der nachstehend in seiner ganzen Länge zitiert werden soll. Dieser offenbart, wie durch ein Brennglas betrachtet, die zentralen Gedanken des Werkes. An der entsprechenden Stelle kann man lesen:

Aber neben dieser ganzen Vielfalt der Ideen oder Gegenstände der Erkenntnis gibt es auch etwas, das sie erkennt oder wahrnimmt und verschiedene Operationen wie Wollen, Vorstellen, Erinnern mit ihnen vornimmt. Dieses wahrnehmende, aktive Wesen ist das, was ich >Gemüt<, >Geist<, >Seele< oder >mein Ich< nenne. Mit diesen Worten bezeichne ich nicht irgendeine meiner Ideen, sonder ein von ihnen völlig verschiedenes

Ding, in dem sie existieren oder, was dasselbe ist, durch das sie wahrgenommen werden; denn die Existenz einer Idee besteht im Wahrgenommenwerden.¹⁴

Aus dem Zitierten lässt sich entnehmen, dass Berkeleys Ideenbegriff gleichbedeutend ist mit den Erkenntnisgegenständen. Dieser Umstand deutet bereits auf die grundsätzliche Relativität und Bedingtheit der wahrgenommenen Gegenstände, deren Dasein sich allein dem denkenden resp. wahrnehmenden Subjekt verdankt. Der Eindruck entsteht, dass mit den Ideen eine Seite der Erkenntnis benannt ist, die bei Schopenhauer der Objektbegriff einnimmt. Berkeley ist bemüht, die Passivität der Ideen von einem aktiven „Etwas“ abzugrenzen, das jene Ideen erkennt. Relevant in diesem Zusammenhang ist die Gleichsetzung von erkennen und wahrnehmen. Die wahrgenommenen Gegenstände sind bereits durch die Tatsache, dass sie wahrgenommen werden, hinreichend erkannt. Hier ist die Deckungsgleichheit zwischen Wahrnehmungsgegenstand und Wahrnehmungsinhalt deutlich ausgesprochen. Dies ist eine Parallele, die Schopenhauerscher Gleichsetzung von Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung entspricht. Der passiven Seite der Ideen korrespondiert die Tätigkeit des Denkens. Demnach kann unter dem Begriff vom „aktiven Wesen“ nicht der Mensch in seinen zwischenmenschlichen Handlungszusammenhängen gemeint sein, was ein Gegenstand der Ethik wäre, sondern, um mit Kant zu sprechen, allein die Spontaneität des Denkens. Berkeley betont zudem, dass es sich hierbei nicht wiederum um eine Idee handeln kann. Vielmehr gewinnen die Ideen ihre Existenz allererst durch das wahrnehmende resp. erkennende Ich. Von einem Dasein der Ideen kann somit nur dann die Rede sein, solange sie wahrgenommen werden. Berkeley erläutert dies wie folgt: „Denn was man über die absolute Existenz nichtdenkender Dinge ohne irgendeine Beziehung auf ihr Wahrgenommenwerden sagt, erscheint völlig unverständlich. Ihr *esse* ist *percipi* [Ihr *Sein* ist *Wahrgenommenwerden*], und es ist unmöglich, dass sie irgendeine Existenz außerhalb der Geister oder der denkenden Wesen haben sollten, die sie wahrnehmen.“¹⁵ Zusammengefasst ergibt sich die berühmte Formel *esse est percipi*, die in nuce den Berkeleyschen subjektiven Idealismus ausdrückt.

Ein Festhalten an der Behauptung absoluter, d. h. von einem wahrnehmenden Ich losgelöster Entitäten, drückt eine unüberwindbare Widersprüchlichkeit aus, die für Berkeley jeder, der entschlossen die Sache durchdenkt, erkennen muss. Er schreibt dazu: „Mit wie starker Be-
teuerung und Zustimmung aber man dieses Prinzip [D. i. die Unabhängigkeit der empirischen Realität vom erkennenden Subjekt, V. N.] auch immer behaupten mag, so wird doch, wenn

¹⁴ George Berkeley, Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, Stuttgart: Reclam 2005, 36.

¹⁵ Ebd., 36.

ich nicht irre, jeder, der den Mut hat, es in Frage zu stellen, bemerken, dass es einen offensichtlichen Widerspruch einschließt.“¹⁶ In dieser Hinsicht irrte sich Berkeley aber doch. Seine Lehre wurde gründlich missverstanden und blieb als eine Skurrilität weitgehend unbeachtet. Man vermochte die Richtigkeit dieses Standpunktes offenbar noch nicht zu erkennen. Sein Ansatz bedeutete allerdings ein Rückbesinnen auf das eigene Ich, das an die gegenständliche Wirklichkeit verloren war. Bedeutete darüber hinaus den beherzten Versuch, den Menschen vor den materialistischen Strömungen, die ihn zu einem bloßen Gegenstand unter anderen herabstufen, zu verteidigen. Mit strengen argumentativen Darlegungen sucht er daher immer wieder aufs Neue, den Materialismus zu konterkarieren. So beispielsweise in den Eröffnungssätzen des Paragraphen 6, der wie folgt anhebt:

Einige Wahrheiten sind so naheliegend und dem Geist so einleuchtend, dass man nur die Augen öffnen muss, um sie zu erkennen. Hierzu rechne ich die wichtige Wahrheit, nämlich dass der ganze himmlische Chor und die gesamte Ausstattung der Erde, mit einem Wort, dass all die Körper, die das große Weltgebäude ausmachen, keine Subsistenz außerhalb des Geistes haben, dass ihr Sein ihr Wahrgenommen- oder Erkanntwerden ist, dass sie folglich, solange sie nicht aktual oder durch mich erkannt werden oder in meinem Geist oder im Geist irgendeines anderen geschaffenen Wesens existieren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder im Geist eines ewigen Wesens subsistieren müssen, da es völlig undenkbar ist und die ganze Absurdität der Abstraktion einschließt, irgendeinem ihrer Teile eine geistunabhängige Existenz zuzuschreiben.¹⁷

Die Polemik des ersten Satzes richtet sich wohl nicht nur an die Vertreter materialistischer Standpunkte, sondern ebenso an interessierte Laien. Man könnte dem einen zweifachen Sinn entnehmen: Erstens bedient sich Berkeley einer metaphorischen Redeweise, wonach der dunklen Verirrung relativ einfach abgeholfen werden könne: nämlich durch bewusste Sinneswahrnehmung selbst. Zweitens ist außerdem die Berkeleysche Konstante ausgesprochen, welche Wahrnehmung und Erkenntnis gleichsetzt. Die Wahrnehmungsgegenstände sind so, wie sie sich dem wahrnehmenden Subjekt darbieten wahr, sie werden als wahr angesehen. Wahrnehmung ist somit Sinneswahrnehmung, wobei anzumerken ist, dass bei Berkeley dem Tastsinn eine ausgezeichnete Stellung zukommt. In diesem Zusammenhang sei

¹⁶ George Berkeley, Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, Stuttgart: Reclam 2005, 37.

¹⁷ Ebd., 38.

auch Schopenhauer erwähnt, dessen Sinneslehre ebenso das Haptische hervorhebt, dem der Gesichtssinn ein so genanntes Tasten in der Ferne ist.

Darüber hinaus suggeriert der erste Satz eine Mühelosigkeit im Verständnis des idealistischen Standpunktes, sodass es für Berkeley geradezu unmöglich ist, diese Wahrheit nicht einzu-sehen. Mit subtiler Rhetorik ist hiermit nicht nur die Kritik an all jene gerichtet, die in dem offenbaren Irrtum materialistischer Lehrmeinungen befangen sind, sondern auch eine Auf-forderung, sich dieses Irrtums mithilfe des Berkeleyschen Standpunktes zu entledigen. Diese Überzeugung ist sonach für Berkeley der Ausdruck einer Wahrheit, deren Geltung unein-ge-schränkt in Ansehung der empirischen Realität behauptet werden kann.

Nun ist aber das Naheliegendste oft am schwierigsten zu erkennen. So erfordert Berkeleys Position eine kritische Reflexion, die man nicht ohne weiters voraussetzen kann, genau dies aber macht er, wenn er seinen Tadel artikuliert. Er setzt nämlich ein kritisches Bewusstsein voraus, das sich über das Alltagsbewusstsein erhebt, und dieses sodann denkend begreift. Dies erfordert zudem eine Distanz zur objektiven Wirklichkeit, durch die allererst die Möglichkeit gegeben ist, solches denkend zu erfassen. Der Mensch ist aber immer schon in ein Netz von zahllosen Gegenständen verwickelt, aus welchem zu befreien keine geringe denkerische An-strengung erforderlich ist. Die äußeren Dinge erscheinen somit vertrauter und näher als das eigene Bewusstsein. Deshalb ist durchaus nachvollziehbar, dass solche Überlegungen wohl immer ein kleines Publikum haben werden, obwohl ihre Richtigkeit m. E. unbestreitbar ist.

Der zweite schier endlose Satz bringt eigentlich nichts Neues hinzu, was nicht bereits weiter oben durchgenommen wurde. Berkeley ist bemüht, seine Position des Immaterialismus mit argumentativer Schärfe zu erläutern. Ein Bestehen durch sich selbst, d. h. Substanzsein der materiellen Wirklichkeit ist ausgeschlossen, da es nach Berkeley überhaupt nur eine Substanz geben kann, nämlich den Geist. In Bezug hierauf notiert er: „Aus dem Gesagten folgt, dass es keine andere Substanz gibt als den *Geist* oder das, was wahrnimmt.“¹⁸ Von einer grundsätz-lichen Substanzdiskussion wird im Folgenden Abstand genommen, stattdessen sei nur kurz auf die unterschiedlichen Bedeutungsfelder dieses Begriffes bei Berkeley und Schopenhauer verwiesen. Unter Substanz versteht Berkeley offenbar ein geistiges Prinzip, oder was ihm anscheinend gleichbedeutend ist, das wahrnehmende Ich. Auf dieses Ich allein lässt sich der Substanzbegriff sinnvoll anwenden. Demnach begeht jemand, der die empirischen Objekte als Substanzen zu begreifen sucht, eine *contradictio in adjecto*. Sie existieren überhaupt nur solange, wie sie von einem Geist resp. Ich wahrgenommen werden. An dieser Stelle sei auf

¹⁸ George Berkeley, Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, Stuttgart: Reclam 2005, 39.

ein hartnäckiges Missverständnis hingewiesen. Berkeley bestreitet keineswegs die Solidität und Wirklichkeit der Erfahrungsgegenstände, wohl aber dass dieselben independent vom erkennenden Subjekt existierten. Hier ist genau das ausgesprochen, was im Zusammenhang mit Schopenhauer bereits erläutert wurde. Nämlich die Grundsätzliche Bezogenheit jeglicher Gegenstandserkenntnis auf ein erkennendes resp. wahrnehmendes Subjekt. Schopenhauer hierzu: „Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subjekt behaftet und ist nur für das Subjekt da.“¹⁹ Somit ist bei beiden Denkern das erkennende Subjekt die letzte Instanz.

Dass Berkeley die obige Ansicht vertritt ist auch aus nachfolgendem Zitat ersichtlich: „Ich bestreite nicht die Existenz irgendeines Dinges, das wir durch die Sinne oder die Reflexion erfassen können. Dass die Dinge, die ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen betaste, existieren, wirklich existieren, bezweifle ich nicht im geringsten.“²⁰ Er ist sichtlich bemüht, die antizipierten Fehldeutungen seiner Gedanken abzuwehren. Diese Anstrengung kommt dann auch in zahlreichen Variationen und Wiederholungen seines Grundgedankens zum Ausdruck, die sein ganzes Hauptwerk durchziehen. Gleichwohl negiert er jedoch die Existenz der Materie. Zu diesem Punkt notiert er: „Das einzige, dessen Existenz ich leugne, ist das, was die Philosophen > Materie < oder > körperliche Substanz < nennen. Indem ich das tue, füge ich dem Rest der Menschheit keinen Verlust zu, die, wie ich wohl sagen darf, die Materie keinen Augenblick vermissen wird.“²¹ Hier manifestiert sich zudem seine Kritik an begrifflichen Abstraktionen, zu welchen er auch den Begriff der Materie rechnet. Sein Verständnis von derselben ist scheinbar dasjenige, wie ihn die neuzeitliche Physik – in ihrer Verwerfung der aristotelisch-neuplatonischen Distinktion von Form und Materie – durch eine Sonderung zwischen den Naturgesetzen einerseits und physischer Materie andererseits etablierte. Berkeley bemängelt nun, dass man sich unter diesem stofflichen Etwas nichts Konkretes vorstellen könne. Oder, um mit Berkeley zu sprechen, es lässt sich so etwas nirgendwo wahrnehmen und damit auch nicht erkennen, in weiterer Folge existiert es demnach auch nicht. Berkeley stößt sich vor allem an der Wortzusammensetzung „körperliche Substanz“, welche für ihn ja eine Unmöglichkeit ist. Sein Substanzbegriff ist ausschließlich ein geistiges Prinzip. Betrachtet man nun denselben Begriff in Schopenhauers Philosophie, so ist mit demselben scheinbar eine diametrale Bedeutungswandlung im Vergleich zu Berkeley vollzogen. Substanz ist in seinem System demnach gleichbedeutend mit Materie. Die Essenz derselben

¹⁹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Hg. Wolfgang Frhr. von Löhneyesen, Frankfurt a. M./ Leipzig: Insel Verlag 1996, 32.

²⁰ George Berkeley, *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*, Stuttgart: Reclam 2005, 55.

²¹ Ebd., 55.

erblickt er in deren Wirkung, d. h. Kausalität in einem engeren Sinne verstanden: Eine Kausalitätsform nämlich insofern sie die Gegenstände der empirischen Realität, in welcher die erste Ausprägung des Satzes vom zureichenden Grunde ihre Wirksamkeit entfaltet, durchherrscht. Im Verein mit einer so verstandenen Kausalität, ja mit derselben untrennbar, treten Raum und Zeit auf. Um den Materiebegriff angemessen verstehen zu können, werden nun die genannten subjektiven Formen bemüht. In seiner Doktorschrift *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* ist im Paragraphen 18 folgendes zu lesen: „Die Formen dieser Vorstellungen sind die des inneren und äußeren Sinnes, *Zeit* und *Raum*. Aber nur als *erfüllt* sind diese *wahrnehmbar*. Ihre *Wahrnehmbarkeit* ist die *Materie* [...]”.²² Materie wird hier direkt mit reinen Anschauungsformen in Verbindung gebracht, deren Wahrnehmbarkeit sich zuallererst der Materie verdankt. Die Materie bildet somit die Voraussetzung für die Perzeption von Raum und Zeit, welche ohne dieselbe ihren Sinn verlieren. Es braucht nicht extra erwähnt zu werden, dass dies auch in der Umkehrung gilt, d. h. eine Materie ohne raumzeitliche Verhältnisse zu imaginieren scheitern muss. Neben zahlreichen anderen Stellen seiner Werke, wo die Materie diskutiert wird, sei jene Passage erwähnt, die sich im Paragraphen 4 seines Hauptwerkes findet:

Ebenso nun, wer diejenige Gestaltung des Satzes vom Grunde, welche den Inhalt jener Formen (der Zeit und des Raumes), ihre Wahrnehmbarkeit, d. i. die Materie, beherrscht, also das Gesetz der Kausalität erkannt hat; der hat eben damit das ganze Wesen der Materie als solcher erkannt: denn diese ist durch und durch nichts als Kausalität, welches jeder unmittelbar einsieht, sobald er sich besinnt.²³

Auch hier lässt sich ganz gut erkennen, dass die Materie immer zusammen mit Raum und Zeit sowie Kausalität auftritt. Ausschlaggebend ist die Behauptung, dass die Kausalität das Wesen der Materie sei. In diesem Sinne bekräftigt er dann: „Ursache und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Sein ist ihr Wirken [...]. Höchst treffend ist daher im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen *Wirklichkeit* genannt, welches Wort viel bezeichnender ist als Realität.”²⁴ Die Wirkungszusammenhänge bilden somit hinreichend eine Bestimmung der Materie. Interessant ist auch Schopenhauers Rückgriff auf die Alltagssprache, um seiner Ansicht wiederholt Nachdruck zu verleihen. Dementsprechend ist der vorgeschlagene Begriff „Wirklich-

²², Stuttgart/ Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Hg. Wolfgang Frhr. von Löhneyesen Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, 43.

²³ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Hg. Wolfgang Frhr. von Löhneyesen, Frankfurt a. M./ Leipzig: Insel Verlag 1996, 38.

²⁴ Ebd., 38.

keit“ nach seinen Prämissen durchaus demjenigen der „Realität“ vorzuziehen. Auf den Punkt gebracht lässt sich behaupten, dass beide Denker die Materie als *ens rationis* fassen, das in der Erfahrungswelt nicht vorkommt.

Festzuhalten ist, dass die Philosophie Berkeleys einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf Schopenhauers erkenntnistheoretisches Selbstverständnis ausübte. Anhand der oben zitierten Stellen kann man daher erkennen, dass jener Einfluss vor allem im Rahmen der erkenntnistheoretischen Fragestellungen evident ist.

Beiden Denkern ist zudem die Anstrengung gemein, die Erkenntnislehre weder vom Subjekt noch vom Objekt beginnen zu lassen, sondern mit demjenigen, was beide Seiten gleichermaßen umfasst. Es sind dies der Begriff der Vorstellung bei Schopenhauer, welcher Berkeleys Begriff der Idee korrespondiert. Wobei zu betonen ist, dass diese terminologischen Differenzen zwar berücksichtigt jedoch nicht überbewertet werden sollten. Somit lässt sich eine gedankliche Nähe beider Philosophen in Bezug auf deren Theorie des Erkennens konstatieren. Neben zahlreichen Übereinstimmungen finden sich allerdings auch Differenzen, die nicht ausgeklammert werden sollten. Im Folgenden wird zumindest ein grundlegendes, erkenntnistheoretisches Unterschied hervorgehoben.

Im Zusammenhang mit obigen grundlegenden erkenntnistheoretischen Begriffen lässt sich sagen: Bei Schopenhauer fungiert der Objektbegriff ebenso als Vorstellung – in vierfacher Ausprägung gemäß dem Satz vom Grunde –, die sich einem vorstellenden Subjekt verdankt und vorderhand nichts anderes ist. Erkenntnisgegenstände werden als solche prinzipiell zuallererst durch die apriorischen Erkenntnisleistungen des Subjekts konstituiert. Hieraus folgt, dass wir es nicht mit Objekten zu tun haben, wie sie an sich sind, sondern wie sich uns dieselben darbieten, nachdem sie durch unser Erkenntnisvermögen hindurchgegangen sind. Demgegenüber vertritt Berkeley die Ansicht, dass die Wirklichkeitsgegenstände ausschließlich so sind, wie sie wahrgenommen resp. perzipiert werden. Hierdurch sind sie sodann auch hinreichend erkannt. Wahrnehmung wird hier in einem umfassenden Sinn gebraucht, sodass dieselbe letztlich identisch ist mit Erkenntnis. Dies kann bei Berkeley als ein Indiz für eine Abwehr transzendenter Hintergründe angesehen werden. Während sich Schopenhauer an Kants Distinktion von Erscheinung und Ding an sich orientiert, d. h. eine andere Seinsweise, wie die der empirischen Wirklichkeit durchaus für möglich hält, lehnt Berkeley einen solchen Gedanken strikt ab. Hierin zeigt sich sonach sein erkenntnistheoretischer Monismus.

I. 4. Schopenhauer und Kant

I. 4. 1. Der „erstaunliche Kant“

In weiterer Folge wird der Versuch unternommen, die erarbeiteten Gemeinsamkeiten zwischen Schopenhauer und Berkeley, welche sich grob unter dem Begriff des „Subjektiven Idealismus“ subsumieren lassen, mit dem Kantischen Standpunkt eines „Transzendentalen Idealismus“ zu konfrontieren. Hierdurch eröffnet sich nicht nur die Möglichkeit Differenzen herauszuarbeiten, sondern auch die Schopenhauersche Denkweise gründlicher zu erfassen. Angestrebt wird nicht eine detaillierte Diskussion der Kantischen theoretischen Philosophie, welche zu umfangreich ausfallen müsste, sondern eher eine exemplarische. Mithilfe einiger Zitate werden Kants Ansichten zu den Begriffen Vorstellung, Subjekt und Objekt verdeutlicht.

Schopenhauer verdankt Kant gewiss viel. Dieser ist es, der neben Platon für Schopenhauers Denkweg von einer außerordentlichen Bedeutung gewesen war. Seine ganze Philosophie erwuchs aus der intensiven Auseinandersetzung mit den Schriften dieser beiden Geistesgrößen. Deutlich zeigt sich dies zunächst in der großen Anzahl von Bezügen sowie Namensnennungen, aber auch in der ehrgeizigen Bestrebung, beide Denker in seinem System sowohl zu vereinigen wie auch zur Vollendung zu bringen. Aus den gar nicht wenigen Stellen seiner Werke, wo Schopenhauer den beiden Denkern Achtung entgegenbringt, sei diejenige angeführt, die sich in seiner Erstlingsschrift *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* gleich am Anfang findet: „Platon, der göttliche, und der erstaunliche Kant vereinigen ihre nachdrucksvollen Stimmen in der Anempfehlung einer Regel zur Methode alles Philosophierens, ja alles Wissens überhaupt.“²⁵ Aus dem Satz lässt sich folgendes entnehmen: Platon, der nach Schopenhauer gottähnlich erscheint und hierdurch auf die höchste Ebene gehoben wird, gebührt der Vorzug. Kant, der überragendes geleistet hat und in Vielem mit Platon übereinstimmt, ist für ein fundiertes Verständnis des Schopenhauerschen Systems unerlässlich. Dies betont er dann auch nachdrücklich in der Vorrede zur ersten Auflage seines

²⁵, Stuttgart/ Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Hg. Wolfgang Frhr. von Löhneyesen Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, 11.

Hauptwerkes *Die Welt als Wille und Vorstellung*.²⁶ Um aber wieder auf Kant zurückzukommen sei dessen Vorstellungsbegriff schlaglichtartig beleuchtet.

I. 4. 2. Kants Vorstellungsbegriff

Der Begriff der Vorstellung ist in Kantischer Philosophie von eminenter Bedeutung. Nicht nur ist derselbe sehr weit gefasst, sodass sich schwer sagen lässt, was denn nicht unter diesen Begriff falle, er ist zudem unerlässlich für den Kantischen Erkenntnisbegriff; dieser wird nämlich mit Bezug auf Vorstellung definiert. Anhand des bekannten Briefes an Marcus Herz aus dem Jahre 1772 lässt sich dies gut belegen. Die dazugehörige Stelle: „Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruht die *Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?*“²⁷ Es kann festgehalten werden: Erkenntnis kommt demnach so zustande, indem sich die Vorstellungen, die – nach dem Zitat zu urteilen – als etwas intramentales aufgefasst werden, auf die Dinge der empirischen Wirklichkeit beziehen. Lässt sich eine Übereinstimmung zwischen diesen beiden Seiten feststellen, so kann man, in Kants Sinne, von Wahrheit sprechen.²⁸ Unter anderem ist es die angedeutete Referenzproblematik, mit der sich Kant in der vorkritischen Phase seines Schaffens in erster Linie auseinandersetzt. Um aber einen Eindruck zu bekommen, wie Kant den Vorstellungsbegriff verstanden wissen will, sei auf jene Passage der *Kritik der reinen Vernunft* hingewiesen, in welcher er unterschiedliche Ebenen desselben darlegt. Kant hierzu:

Hier ist eine Stufenleiter derselben [D.i. der Vorstellung; V.N.]: Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (perceptio). Eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines

²⁶ Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Hg. Wolfgang Frhr. von Löhneyesen, Frankfurt a. M./ Leipzig: Insel Verlag 1996, 10. Im Rahmen seiner drei Forderungen, die er an den Leser seines Hauptwerkes stellt, um dasselbe überhaupt verstehen zu können, findet sich neben jener, man solle das Werk zweimal lesen sowie seine Dissertation gründlich studieren, eben auch der Verweis auf Kants Schriften: „Die dritte an den Leser zu machende Forderung endlich könnte sogar stillschweigend vorausgesetzt werden: denn es ist keine andere als die der Bekanntschaft mit der wichtigsten Erscheinung, welche seit zwei Jahrtausenden in der Philosophie hervorgetreten und uns so naheliegt: ich meine die Hauptschriften Kants.“

²⁷ Ebd. 100. Meine Kursivierung; V. N.

²⁸ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, B 82, 83/ A 58. Der Kantische Wahrheitsbegriff kann hier nicht weiter verfolgt werden. Angemerkt sei jedoch, dass sich Kant für denselben nicht sonderlich interessiert, wie aus dem nachstehenden Zitat deutlich hervorgeht: „Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt [...]“. Kant bemüht sich demnach nicht um eine Definition der Wahrheit, er setzt vielmehr eine Theorie derselben einfach voraus. Auf den Punkt gebracht kann man sagen, dass Kant ein Vertreter sowohl der Korrespondenztheorie wie auch der Kohärenztheorie ist.

Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio), eine objektive Perzeption ist Erkenntnis (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann.²⁹

Hieraus ist gut erkennbar, dass Kants Vorstellungsbegriff Leibniz-Wolffscher Provenienz ist. Vorstellung ist ihm hernach die Wolffsche Übersetzung des von Leibniz gebrauchten Ausdrucks *représentation* resp. *repraesentatio*, was wörtlich so viel wie Vergegenwärtigung bedeutet.³⁰ Dies scheint mir in der Tat aufschlussreich zu sein. Denn einerseits vergegenwärtigen wir uns Dinge dank des äußeren Sinnes, als im Raum gegebene Entitäten und zweitens mittels des inneren Sinnes, als in uns in der Zeit auftretend. Demzufolge ist zu differenzieren zwischen einem gegenwärtigen Gegenstand und der vergegenwärtigten Vorstellung desselben. Neben dem angedeuteten philosophiegeschichtlichen Zusammenhang ist zudem ein Systematischer von erheblicher Relevanz. Vorstellung im Allgemeinen repräsentiert nach der obigen Stelle die Gattung, unter welcher sich folglich unterschiedliche Arten, die in grundlegenden Merkmalen übereinstimmen, subsumieren lassen. Kant gibt hier keine Erklärung, keine Definition, was er nun unter dieser „Vorstellung überhaupt“ versteht. Man kann sich allerdings für die Auffassung stark machen, dass eine so verstandene Vorstellung schlichtweg die Art und Weise alles Gegebenen ist. Dieselbe fungiert demnach als ein Rahmen, innerhalb dessen allererst die Vielzahl anderer Vorstellungen auftreten kann. Unter solche fallen so unterschiedliche Dinge wie Raum und Zeit, als subjektive Vorstellungen, aber auch Begriffe und Gegenstände der Anschauung, werden von Kant zu Vorstellungen gerechnet. Dieser Sachverhalt zeigt eine auffallende Parallele zum Schopenhauerschen Vorstellungsbegriff. Denn bei ihm ist der Gebrauch desselben gleichsam identisch mit dem Kantischen.³¹

Was nun die Forderung nach einer Definition anbelangt, so hält Kant bereits in seiner vor-kritischen Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* fest, dass eine solche nicht möglich sei. Gleich am Anfang der ersten Betrachtung, die mit „Vom Dasein überhaupt“ betitelt ist, bemerkt Kant hierzu: „[...] und wie selbst in der allertiefsinnigsten Wissenschaften das Wort Vorstellung genau genug verstanden und mit Zuversicht gebraucht wird, wiewohl seine Bedeutung niemals durch eine Erklärung kann

²⁹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 377/ A 320.

³⁰ Vgl. Harald Schöndorf: „Vorstellung“, in: Walter Bruggler/ Harald Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, 554 – 556.

³¹ Vgl. S. 1ff. der vorliegenden Arbeit.

aufgelöst werden.“³² Der Gebrauch dieses Terminus erscheint demnach keineswegs Problematisch, denn sowohl die Alltags- wie auch die Wissenschaftssprache haben ein mehr oder weniger deutliches Verständnis von demselben; obgleich Verwechslungen und Missverständnisse keineswegs ausgeschlossen sind. Schwierigkeiten ergeben sich aber immer dann, wenn versucht wird, die Vorstellung hinreichend zu bestimmen. Hierbei wird sodann deutlich, dass ein solches Unternehmen notwendig misslingen muss. Der Grund hierfür ist die Unmöglichkeit Vorstellung durch etwas anderes als Vorstellung zu fassen, d. h. Vorstellung weist immer notwendig auf andere Vorstellungen, denen man sich unhintergebar bedienen muss, um vermeintliche Definition derselben zu konstruieren. In Kants *Logik* findet sich jene Stelle, die diese Problematik wie folgt darstellt: „Aber Vorstellung ist noch nicht Erkenntnis, sondern Erkenntnis setzt immer Vorstellung voraus. Und diese letztere lässt sich auch durchaus nicht erklären. Denn man müßte, was Vorstellung sei? doch immer wiederum durch eine andere Vorstellung erklären.“³³ Bemerkenswert ist diese Passage insofern, als sie prägnant diejenige Ansicht artikuliert, welche bei Schopenhauer ihren Niederschlag finden sollte und die weiter oben Anhand eines Zitats aus den *Berliner Vorlesungen* offenkundig wird. Sonach ist ziemlich gut belegbar, dass Schopenhauer die Kantische Ansicht übernimmt ohne jedoch diesen namentlich zu erwähnen. Hervorzuheben ist weiter, dass jeder Versuch einer Erklärung der Vorstellung notwendig in einen Zirkelschluss mündet. Dies zu umgehen wird dementsprechend dasjenige, was man im Allgemeinen unter Vorstellung versteht, schlicht vorausgesetzt. Darüber hinaus ist Kant um eine Klarstellung bemüht, indem er darauf hinweist, dass man nicht den Fehler begehen solle, die Vorstellung bereits als eine Erkenntnis aufzufassen. Vielmehr verhält es sich so, dass jegliche Erkenntnis unumgänglich Vorstellungen voraussetzt. Hieraus resultiert eine Verquickung dieser beiden Begriffe. Um aber einen Einblick in das zu bekommen, was Kant unter Erkenntnis versteht, seien die Eingangssätze der *Logik. allgemeine Elementarlehre* angeführt: „Alle Erkenntnisse, das heißt: alle mit Bewußtsein auf ein Objekt bezogenen Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. – Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung (repraesentat. singularis), der Begriff eine allgemeine (repraesentat. per notas communes) oder reflektierte Vorstellung (repraesentat. discursiva).“³⁴ Nicht nur ist hier konzis dargelegt, was Erkenntnis sei, es werden zudem zwei Vorstellungsarten benannt, die in seinem System als „zwei Stämme der Erkenntnis“³⁵ fungieren. Erwähnt

³² Immanuel Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*, A 1.

³³ Immanuel Kant, *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, A 42.

³⁴ Immanuel Kant, *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, A 139.

³⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 15/ B 29.

sei auch, dass den Anschauungen das Vermögen der Sinnlichkeit und den Begriffen jenes des Verstandes korrespondiert.³⁶

Anhand des Zitats kann man überdies noch folgendes bemerken: Es lassen sich zunächst zwei Grundkonstanten jeglicher Erkenntnis anführen: Subjekt und Objekt. Des Weiteren bezieht das Subjekt die Vorstellungen, die in ihm sind, auf das Objekt, welches außer ihm ist, und gewinnt hierdurch Erkenntnis. Demgemäß ist hier wiederum jene Grundproblematik ausgesprochen, die weiter oben im Brief an Marcus Herz zitiert wurde: Nämlich wie ist dies zu denken, dass sich Vorstellungen überhaupt auf etwas, was von derselben völlig andersartig ist, beziehen können. Die Antwort auf diese Frage versucht die Kantische Philosophie zu geben. Unüberhörbar ist indes die Kritik Schopenhauers an Kant in dieser Angelegenheit. Schopenhauer betont ja nachdrücklich, dass es nur Vorstellungen gebe und nicht zusätzlich Gegenstände der Vorstellungen. Das Letztere ist für ihn daher auch eine unzulässige Verdoppelung. Erkenntnis entstammt nach Kant: „[...] aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht.“³⁷ Diese beiden „Grundquellen“ müssen zusammenlaufen, wenn überhaupt Gegenstandserkenntnis resp. Gegenstände sein sollen. Hierin spiegelt sich Kants Projekt wider, die verfeindeten Positionen des „Idealismus“ resp. „Rationalismus“ und „Realismus“ resp. „Empirismus“, deren Unzulänglichkeit unaufhebbar bleibt, solange sie dogmatisch auf ihren jeweiligen Standpunkten beharren, zu versöhnen. Demgemäß findet sich bei Kant eine Gleichwertigkeit beider Seiten. Hierauf weist auch Otfried Höffe in seiner Kant Monographie hin: „Beide Vermögen sind gleichberechtigt und wechselseitig aufeinander angewiesen.“³⁸ Diese Ansicht ist treffend in dem wohl berühmtesten Satz der *Kritik der reinen Vernunft* ausgesprochen: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“³⁹ Hierzu ließe sich nun vieles sagen, an dieser Stelle sei jedoch lediglich darauf hingewiesen, dass Erkenntnis von Kant eingeschränkt ist auf den Bereich möglicher Erfahrung. Sein epochaler Ansatz, wie er in dem Wort der Kopernikanischen Wende zum Ausdruck kommt, zielt darauf ab, Bedingungen, unter welchen Erkenntnis von Gegenständen möglich werden kann, anzugeben. Diese Betrachtungsweise wird von Kant mit dem Wort transzendental, d. h. Bedingungen der

³⁶ Vgl. v. a. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 19f./ B 33f.

³⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 50/ B 74.

³⁸ Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, München: C. H. Beck 2007, 71.

³⁹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 51/ B 75.

Möglichkeit der Gegenstandserkenntnis, bezeichnet. Kant hierzu: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt.“⁴⁰ Es eignet sich somit eine Verschiebung vom Gegenstand zu der Art und Weise wie allererst ein Gegenstand konstituiert wird. Für solch eine Gegenstandskonstitution sind die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit sowie die reinen Verstandesbegriffe resp. Kategorien zuständig.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Kants Vorstellungsbegriff einen sehr weiten Umfang aufweist. Vorstellung als *repraesentatio* fungiert als „Gattung“ jeglicher Formen, in welchen etwas für uns ist. Diese „Vorstellung überhaupt“ gliedert sich sodann in weitere Arten und Unterarten, von welchen Anschauung und Begriff die prominentesten sind. Sinnlichkeit als ästhetisches⁴¹ Grundvermögen legt uns den Stoff aller Erkenntnis vor. Hierbei handelt es sich um unmittelbare Vorstellungen eines Gegenstandes. Dass uns indes – nach Kants eigener Auffassung – keine Gegenstände, sondern das Empfindungsmannigfaltige gegeben ist, welches erst durch die subjektiven Erkenntnisformen zu jenen Gegenständen verarbeitet wird, sei hier nur am Rande erwähnt. Was nun die Vorstellungen der Objekte anbelangt, so brauchen dieselben gewiss nicht immer bewusst zu sein. Unbewusste resp. dunkle Vorstellungen sind etwas, das Kant durchaus vertraut ist.⁴² In seiner Spätschrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* findet sich sogar jener Satz, der erwähnten Vorstellungen den größten Raum in uns zubilligt: „So ist das Feld dunkler Vorstellungen das größte im Menschen.“⁴³ Nach Kant sind zuallererst „[...] Vorstellungen, daß eine andere Vorstellung in mir ist [...]“⁴⁴, als Bewusstsein zu bezeichnen. Dies gilt insofern, als das Bewusstsein „[...] alle Vorstellungen zu Gedanken macht [...]“⁴⁵, so Kant weiter.

Was nun das zweite Grundvermögen anbelangt, so versteht Kant unter demselben das Verstandesvermögen. Dieses kann allererst als ein Urteils- resp. Denkvermögen angesehen werden. Aufschlussreich in diesem Kontext ist die Kantische Definition des Urteils, wie sie in der „Transzendentalen Analytik“ der *Kritik der reinen Vernunft* dargelegt ist. Die Stelle lautet: „Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung ei-

⁴⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 25.

⁴¹ Nicht gemeint ist hier eine Theorie des Schönen und Erhabenen, sondern im Sinne des griechischen Wortes *aisthesis*, Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung, wie sie auch Alexander Gottlieb Baumgarten vertreten hat. Im Übrigen war es Baumgarten der im 18. Jh. Ästhetik als eine eigenständige Disziplin begründete. Er definierte die Ästhetik als eine Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis, die das Ziel hat, dieselbe zu vervollkommen.

⁴² Vgl. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 5.

⁴³ Ebd., B und A 18.

⁴⁴ Immanuel Kant, *Logik*, A 40.

⁴⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 350.

ner Vorstellung desselben. In jedem Urteil ist ein Begriff, der für viele gilt, und unter diesem Vielem auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird.“⁴⁶ Hier ist abermals die Notwendigkeit eines Zusammenkommens beider Grundvermögen ausgesprochen, damit überhaupt Erkenntnis der Gegenstände resp. Gegenstände möglich sein soll. Die Wendung „Vorstellung einer Vorstellung“ lässt unwillkürlich an Schopenhauer denken. In seiner Dissertationsschrift *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* findet sich im fünften Kapitel, in welchem er das Erkenntnisvermögen der Vernunft thematisiert, die Wendung „*Vorstellungen aus Vorstellungen*“⁴⁷, mit welcher er die Begriffe charakterisiert. Während bei Schopenhauer dies der alleinige Zuständigkeitsbereich der Vernunft ist, fungiert bei Kant der Verstand als das Vermögen des begrifflichen Denkens. Hierzu Kant: „Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem obigen ein Vermögen zu denken. Denken ist aber Erkenntnis durch Begriffe.“⁴⁸ Es wird u. a. diese Auffassung Kants vom Verstand als einem diskursiven Vermögen sein, an der sich Schopenhauers Kritik entzünden wird. Verstand ist ja bekanntlich in seinem System ein intuitives Vermögen, das jeglicher Begriffsbildung vorhergeht, indem er zuallererst die Vorstellungswelt ermöglicht. Dieser Punkt wird in der vorliegenden Arbeit ausführlich zur Sprache kommen, an dieser Stelle soll dieser Abriss genügen.

Die Vorstellung ist, wie dargelegt, etwas, was sich einer Definition grundsätzlich entzieht. Dies heißt aber nicht, dass der Terminus aus diesem Grunde vermieden werden sollte. Wir haben gesehen welche wichtige Rolle derselbe nicht nur in Kants Philosophie einnimmt. Kant weist darauf hin, dass auch wenn sich der Begriff einer Definition entzieht, wir eine recht genaue Bedeutung von demselben haben können. Wir wissen daher um den semantischen Umfang desselben. Vorstellungsbegriff wird deshalb in seiner Philosophie als bekannt vorausgesetzt. In diesem Punkt folgt ihm sodann Schopenhauer, der diese Ansicht für seinen Standpunkt übernimmt.

Was bei der ganzen Erörterung des Vorstellungsbegriffes immer als notwendige Bedingung desselben angenommen werden muss, indes bis jetzt nicht explizit diskutiert wurde, ist der Subjektbegriff. Aus diesem Grund wird das folgende Kapitel eine, wenn auch skizzenhafte, Besprechung jenes Begriffes versuchen.

⁴⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 68/ B 93.

⁴⁷ Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 121.

⁴⁸ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 69/ B 94.

I. 4. 3. Kants Subjektbegriff

Vorstellungen als Bewusstseinsinhalte sind von einem Bewusstsein abhängig, welches sie gleichermaßen verbindet und umfasst. Das „Ich“ ist somit *der* Einheitspunkt, durch welchen verschiedene Inhalte allererst bewusst gemacht werden. Dieses „Ich“ kann demzufolge nicht den Inhalten zugerechnet werden, allerdings auch nicht unabhängig von denselben aufgefasst werden. Bewusstsein ist hernach nicht abgetrennt von den Inhalten, sondern vielmehr in ihnen drinnen. Transzendentallogisch ist es demnach die Form „Ich denke“, die bei Kant den Mittelpunkt bildet. Diese erkenntnisermöglichende „synthetische Einheit der Apperzeption“⁴⁹ ist nun prinzipieller Natur, d. h. es kann sich hierbei nicht um daseiende Subjekte in ihren jeweiligen psychologischen Befindlichkeiten handeln. Vielmehr um dasjenige, was allen Subjekten ohne Ansehung ihrer Differenzen transzendentallogisch notwendig eignet, d. h. von existierenden „Ich“ zu sprechen ist Kantisch gesehen ein Unfug. Auf den Punkt gebracht lässt sich sagen, dass Kant unter Subjekten tätige Urteilssubjekte verstanden wissen will. Im Zentrum seiner theoretischen Philosophie steht demnach Logik resp. die grundsätzliche Reflexion auf dieselbe. Um dies näher zu beleuchten, wird in weiterer Folge der berühmte Paragraph 16 der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* herangezogen.

Kant eröffnet diesen durchaus bedeutungsvollen Paragraphen mit folgendem Satz: „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nicht sein.“⁵⁰ Zunächst ist zu sagen, dass hier die fundamentale Bezogenheit aller Vorstellungen auf das tätige Ich ausgesprochen ist. Alles was ist, ist zuallererst für mich, d. h. eine Vorstellung, die nicht auf das Ich bezogen wäre, kann es letztlich nicht geben. Kant betont daher die Unumgänglichkeit dieses obersten Prinzips seiner Philosophie. In weiterer Folge ist er bemüht, diesen Sachverhalt deutlicher herauszustellen, indem er nun die Anschauung hinzuzieht. Dieselbe ist als eine Vorstellung gefasst, die der Denktätigkeit vorhergeht. Das Vermögen der Sinnlichkeit, als ein Intuitives, ist von dem Verstandesvermögen unterschieden. Diese beiden Hälften können indes nicht unvermittelt bleiben. Wäre dies der Fall, so gäbe es keinerlei Erkenntnis. Demzufolge ist die Anschauung notwendig auf das „Ich denke“ bezogen, das die oberste Vermittlungsinstanz ist.

⁴⁹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 134.

⁵⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 134.

Im Hinblick hierauf notiert Kant:

Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung ist ein Actus der *Spontaneität*, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die *reine Apperzeption*, um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.⁵¹

Hier zeigt sich: „Ich“ ist als formale Größe sämtlichen konkreten Vorstellungen vorgelagert. Darüber hinaus betont Kant die Aktivität, die synthetisierende Leistung dieses „Ichs“, welches deshalb nicht der Sinnlichkeit angehören kann. In weiterer Folge differenziert Kant zwischen einer reinen resp. ursprünglichen und empirischen Apperzeption. Diese ist psychologisch-subjektiv während jene logisch-objektiv ist. Kant spricht auch von einer transzendentalen Apperzeption, womit ebenso die reine Form wie die Ursprünglichkeit derselben ausgedrückt werden soll. Hier zeigt sich auch die Unterscheidung zwischen einem logischen resp. intellektuellen Ich, welches als das Subjekt der Apperzeption aufgefasst wird und dem psychologischen resp. sinnlichen Ich, das als Subjekt der Perzeption begriffen wird.

Zuletzt betont Kant, dass die Vorstellung „Ich denke“ als der Einheits- und Vermittlungspunkt, der allen anderen Vorstellungen zugrunde liegt, eben deswegen keiner Erkenntnis zugeführt werden kann. Weil es allererst die notwendige Bedingung jeglicher Erkenntnis ist. Das logische Ich zeigt sich somit als das Subjekt, wie es im reinen Bewusstsein auftritt, nämlich als reine Spontaneität, das jedoch nicht weiter erkannt werden kann. Hieraus ergibt sich dann auch, dass das transzendente Subjekt als die oberste Instanz der Weltkonstituierung auftritt. Diesbezüglich notiert Kant in der Fußnote zu der Deduktion B: „Und so ist die synthetischen Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“⁵² Diese Erkenntnismöglichende Apperzeption ist, wie bereits erwähnt, prinzipieller Natur. Ein so begriffenes Prinzip kann demnach nicht die existierenden Subjekte meinen. Als ein reines Prinzip ist es ein stets Vorausgesetztes, ja ein sich

⁵¹ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 133.

⁵² Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 134.

selbst setzendes Prinzip ebenso wie die gesamte Wirklichkeit als ein vom Ich Gesetztes begriffen werden können muss. Bei solchen Wendungen sieht man sich an Hegels Wort erinnert: „Das Dasein ist [...] Gesetzsein.“⁵³ Somit ist offenkundig, dass hier eine Sphäre der reinen Gesetztheiten angesprochen ist, deren oberster Maßstab „Ich denke“ ist.

Da auch hierbei immer etwas vorausgesetzt bleibt, ohne dessen Vorhandensein Erkenntnis undenkbar wäre, wird sich das folgende Kapitel mit ebendiesem Etwas auseinandersetzen: Dies ist das Objekt resp. Erscheinung, als die andere Hälfte der Erkenntnis. Angezeigt werden zudem Problemfelder, die mit dem Terminus „Ding an sich“ verbunden sind.

I. 4. 4. Kants Objektbegriff und das „Ding an sich“

Die Differenzierung von Erscheinung und Ding an sich gehört für Schopenhauer zum Höhepunkt Kantischer Philosophie. Dies hebt er immer wieder hervor, wie beispielsweise im Anhang seines Hauptwerks, das mit „Kritik der Kantischen Philosophie“ überschrieben ist. Dort heißt es: „Kants größtes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich [...]“. ⁵⁴ Schopenhauer übernimmt bekanntlich diese Kantische Sonderung für seine Philosophie. Die Begriffe „Erscheinung“ und „Ding an sich“ werden indes durch jene der „Vorstellung“ und „Wille“ ersetzt, welche er sogleich auch als Titelgebend für sein Hauptwerk verwendet: *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

Bei Kant lässt sich nun in der Tat von einer zweifachen Bedeutung des Objektbegriffes sprechen. Denn das Objekt der Erfahrung resp. Erscheinung ist ontologisch unterschieden vom „Ding an sich“. Hierdurch ist indes nicht die ontische Differenz von Wirklichkeit und Schein gemeint. Erscheinungswelt ist vielmehr die objektive und tatsächlich existierende Welt. Rudolf Eisler schreibt in seinem *Kant-Lexikon* zum Objektbegriff:

Das Objekt der Erfahrung ist ein für alle Subjekte gültiger, notwendig sich darstellender, gemeinsamer Zusammenhang möglicher Erfahrungsdaten, bestimmt durch die einheitliche Regel, welche diesen Zusammenhang von psychologisch-subjektiven Vorstellungsverbindungen prinzipiell unterscheiden lässt. Was in einem solchen Zusammenhang und dem Gesamtsystem solcher Zusammenhänge eine feste Stelle ein-

⁵³ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Bd.6, 32.

⁵⁴ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung (WI)*, 564.

nimmt, ist objektiv, wirklich, es hat „empirische Realität“, wenn es auch nicht „an sich“, unabhängig von diesem Zusammenhängen, besteht.⁵⁵

Eisler arbeitet hier deutlich heraus, dass das Erfahrungsobjekt bei Kant kein bloßer Schein oder eine subjektive Einbildung sein kann. Es verdankt sich vielmehr den Erkenntnisformen, die allen Subjekten auf gleiche Weise zukommen und mit deren Hilfe Objekte konstituiert werden. Kant zufolge sind uns ja keine Objekte – obgleich er an manchen Stellen der *Kritik der reinen Vernunft* genau dies behauptet –, sondern allein das Empfindungsmannigfaltige gegeben. Es ist demnach diese regelhafte Verbindung, die allen Subjekten eigen ist, welche den Objekten der Erfahrung ihre Objektivität verleiht. Hierdurch ist klar, dass Objekt nicht einfach etwas ist, das uns gegeben, sondern Objekt ist ein Resultat eines komplexen Prozesses, an dessen Ende erst das Objekt der Erfahrung entsteht. Dieses Objekt hat seine Existenz nur innerhalb dieser Zusammenhänge, wie es unabhängig von denselben sein mag, ist für uns unerkennbar. Die transzendentalphilosophische Definition des Objekts gibt Kant in dem Paragraphen 17 der *Kritik der reinen Vernunft*: „Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist.“⁵⁶ Demgegenüber ist das „Ding an sich“ kein Gegenstand möglicher Erfahrung, es ist die Ermöglichungsbedingung jeglicher Erfahrung. Wir müssen es als Voraussetzung denken, denn nur so können wir die empirische Welt erkennen. Zusammen mit dem transzendentalen Subjekt bildet es die höchste Voraussetzung der Erfahrungswelt.

Es lässt sich festhalten, dass das Objekt Ergebnis eines durchaus komplizierten Vorganges ist, den wir nicht immer bewusst vollziehen. Die reinen Anschauungsformen ebenso wie die reinen Verstandesbegriffe tragen dazu bei, dass Objekte zustande kommen können. Da diese grundlegenden Formen der Erkenntnis in jedem Subjekt dieselben sind, kann man von einer empirischen Realität der Objekte sprechen, die hierdurch kein bloßer Schein sind. Diesem allen vorausgesetzt sind „Dinge an sich“ als eine der obersten Bedingungen der Erfahrung. Hierin kommt auch die transzendente Idealität der Erfahrung deutlich zum Ausdruck. Was nicht berücksichtigt wurde, da sie weiter unten ihre ausführliche Erörterung erfahren werden, sind die reinen Formen der Anschauung: Raum und Zeit. Alle Gegenstände der möglichen Erfahrung sind durch diese subjektiven Formen geprägt und allein in ihnen als möglich denkbar. Alle Erscheinungen resp. Objekte sind nur als räumlich und zeitlich und daher auch neben- und nacheinander denkbar. Dieser Umstand ist es dann auch der ihr Werden und Ver-

⁵⁵ Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, Hildesheim/ Zürich/ New York: Georg Olms Verlag 1994, 391ff.

⁵⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 137.

gehen ausmacht. Hingegen sind die „Dinge an sich“ von Veränderung und Vergänglichkeit nicht tangiert, da sie nicht in diesen reinen Anschauungsformen erscheinen.

Zum Abschluss dieses Kapitels sei noch eine Stelle aus der „Transzendentalen Ästhetik“ herangezogen, zumal deren Inhalt aufschlussreich über das bisher Gesagte ist.

Dagegen ist der transzendente Begriff der Erscheinungen im Raume eine kritische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seien, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seien, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.⁵⁷

Gedrängt, aber in einer klaren Sprache ist hier nochmals die Kantische Differenz im Hinblick auf die Objekte dargelegt. Kant hebt hervor, dass uns nur die Gegenstände zugänglich seien, die wir selbst mithilfe der reinen Anschauungsformen sowie durch die Kategorien konstruieren. Beide Seiten beziehen sich zudem allgemeingültig und notwendig, d. h. a priori auf die Gegenstände der möglichen Erfahrung. Interessant ist außerdem die Ansicht, die Gegenstände mit Vorstellungen gleichsetzt. Eisler notiert hierzu: „Vorstellungen, die in den Verhältnissen von Raum und Zeit nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung miteinander verknüpft und bestimmbar, heißen ‚Gegenstände‘.“⁵⁸ Objekte sind als solche geregelte, durch subjektive Bestimmungsformen hindurchgegangene Vorstellungen. Wobei die Regel vom Subjekt vorgeschrieben wird. Somit wären wir wieder bei den Vorstellungen angelangt.

Es hat sich m. E. gezeigt, wie fest verwoben die abgehandelten Begriffe sind. Mithin stellt jede Bemühung, sie ohne gegenseitige Beziehung zu fassen eine – wie Schopenhauer einwerfen würde – „willkürliche Abstraktion“ dar. Ein aussichtsloses Unternehmen ist es und muss es demgemäß bleiben, Vorstellungs-, Subjekt- und Objektbegriff isoliert zu betrachten. Rekapitulierend kann man weiter sagen, dass der Vorstellungsbegriff in der Kantischen Philosophie eine nicht unbedeutende Rolle einnimmt. Ja man kann sogar der Auffassung sein, seine kritische Philosophie sei grundlegend durch die über die Jahre intensive Auseinandersetzung mit demselben erwachsen. Erinnerunglich ist der zitierte Brief an Marcus Herz, in dem Kant die

⁵⁷ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 30/ B 45.

⁵⁸ Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, .391ff.

Referenzproblematik anreißt oder die Passage aus dem noch früher stammenden Werk *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, in welcher Kant die Undefinierbarkeit des Vorstellungsbegriffes herausstellt. In diesem Punkt antizipiert er Schopenhauers Ansicht zum Vorstellungsbegriff im Hinblick auf dessen Undefinierbarkeit. Es ließen sich zudem zahlreiche weitere Stellen des Kantischen Œuvres anführen, die den Begriff der Vorstellung thematisieren. Dies kann indes nicht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein, deren primäres Themenfeld nicht dem Kantischen Vorstellungsbegriff gewidmet ist. Um allerdings ermessen zu können, wie differenziert und gewissenhaft Kant sich mit dem besagten Begriff auseinandersetzte, kann auch ein flüchtiger Blick in das Sachregister der Weischedelschen Kant-Ausgabe zeigen.⁵⁹

Gezeigt hat sich außerdem, dass der Subjektbegriff die oberste Instanz des Kantischen Lehrgebäudes bildet. Kant unterscheidet zwischen einem transzendentalen Subjekt als der synthetischen Einheit der Apperzeption einerseits und dem empirischen Subjekt andererseits. Dieses ist – als Subjekt der Perzeption – im Vergleich zu jenem – als Subjekt der Apperzeption – in Kants System notwendig nachgeordnet. Denn Kant geht es nicht etwa um empirisch-psychologische Analyse der Bewusstseinsvorgänge. Sein epochaler transzendentalphilosophischer Ansatz vollzieht eine Wende zum Subjekt und konzentriert sich auf die Frage nach den Ermöglichungsbedingungen der Erkenntnis überhaupt. *Dass* Erkenntnis möglich sei, wird hier vorausgesetzt, es geht um die Beantwortung der Frage, *wie* diese möglich sei. Sein Hauptwerk *Kritik der reinen Vernunft* versucht eine Antwort vorzulegen. Es sind die im Subjekt liegenden reinen Formen der Anschauung Raum und Zeit sowie die zwölf reinen Verstandesbegriffe resp. Kategorien, die dafür verantwortlich sind, dass uns Gegenstände gegeben werden können. Das transzendente Ich ist die reine Spontaneität des Verstandes, die synthetisiert, bildet, formt, d. h. eine Wirklichkeit allererst hervorbringt. Es ist die produktive Weltkonstituierende Größe. Dieser höchste Ermöglichungspunkt der Erkenntnis ist als ein solcher indessen unerkennbar. Schopenhauers „reines Subjekt der Erkenntnis“ findet hier seine Entsprechung.

Im Hinblick auf den Objektbegriff unterscheidet Kant – analog zum Subjekt – zwei Seinsbereiche: Dinge der empirischen Wirklichkeit und „Dinge an sich“. Die Ersteren werden von Kant auch Erscheinungen genannt, womit ihre Unselbständigkeit angezeigt ist. Diese sind indes nicht mit Schein oder Einbildung zu verwechseln. Sie existieren wirklich, da sie durch die in allen Subjekten vorhandenen Erkenntnisleistungen ihre Objektivität gewinnen. Rudolf Eisler notiert zur Objektkonstituierung: „[...] Objekt wird dadurch konstituiert, daß ver-

⁵⁹ Vgl. Wilhelm Weischedel, *Immanuel Kant. Werkausgabe in zwölf Bänden*. Bd. XII, 903.

mittelst der Einheit der transzendentalen Apperzeption durch Kategorien der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung zu einem einheitlich-gesetzlichen Zusammenhang vknüpft.“⁶⁰ Das transzendente Ich ist demnach maßgeblich daran beteiligt, die Erfahrungsobjekte, metaphorisch gesprochen, ins Leben zu rufen. Damit aber Erscheinungen nicht zum bloßen Schein werden, ist es Kantisch notwendig, „Dinge an sich“ einzuführen. Diese stellen die Grundlage der Erscheinungen. Sie sind ebenso unerkennbar wie das transzendente Subjekt und beide zusammen sind die Fundamente der Erfahrungserkenntnis. Dass sie unerkennbar sind heißt allerdings nicht, dass man sie nicht denken kann. Sie lassen sich denken als notwendige Voraussetzungen unserer Erfahrung und sind daher keine unbestimmten Gedanken. Es handelt sich bei den „Dingen an sich“ Kantisch gesehen um keine Phantasmagorien. Im Gegenteil, da sie uns affizieren können müssen sind sie sehr wohl wirklich. Diese Affektion entzieht sich allerdings unserer Erkenntnis. Deswegen ist es so fatal, die „Dinge an sich“ als ein entbehrliches Kuriosum anzusehen. Täte man dies, so fiel das Kantische System in sich zusammen. Knapp formuliert baut die ganze Kantische Systematik auf der Beziehung zwischen „Ich an sich“ und „Dingen an sich“ auf, wobei die intelligible Verstandeswelt den eigentlichen Seinsgrund der Erscheinungswelt bietet. Soviel an dieser Stelle zu Kant.

I. 4. 5. Schopenhauer und Berkeley vs. Kant

Durch welche Ansichten sich nun der Kantische „transzendente Idealismus“ von dem „subjektiven Idealismus“ Berkeleyscher und Schopenhauerscher Prägung abhebt, sei anhand zwei besonders markanter Punkte verdeutlicht. Der erste Punkt betrifft die „Dinge an sich“, die, wie bereits konturiert, als Grundlage der Erfahrung und damit der Gegenstände überhaupt fungieren. Die ganze empirische Realität wird daher als begründungsbedürftig eingestuft, d. h. von einem Begründenden – „Dinge an sich“ – abhängig gemacht. Dieser Umstand, und das sei nochmals nachdrücklich betont, muss erstgenommen werden, da er integraler Bestandteil des Kantischen Systems, ja eine *conditio sine qua non* desselben ist. Hingegen sind sich Berkeley und Schopenhauer in der Zurückweisung solch einer Annahme prinzipiell einig. Berkeleys Standpunkt in diesem Kontext war die Auffassung, dass uns direkt nur Ideen als Objekte gegeben seien. Dieselben werden von ihm in Bezug auf ein sie wahrnehmendes Subjekt als allein existent betrachtet. Hierdurch ergibt sich seine berühmte Formel „esse est percipi“.

⁶⁰ Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, 391ff.

Sein resp. empirische Realität und dadurch die Objekte sind durch die Wahrnehmungsleistung des Subjekts bereits hinreichend erkannt. Die Annahme nicht subjekthaltiger Entitäten wird von ihm zurückgewiesen. Hieraus ergibt sich, dass die Erfahrung keine Wahrheitskriterien bieten kann, da in seinem Entwurf nichts Notwendiges und Allgemeingültiges den Gegenständen vorhergeht, d. h. er keine apriorischen Formen als Grundlage wählt. Demgegenüber ist Kant mit seiner Lehre von den reinen Anschauungsformen einerseits und Kategorien andererseits – beide im Übrigen a priori – in der Lage aller möglichen Erfahrung Gesetze vorzuschreiben, die dann auch fundierten Prüfstein abgeben um Wahrheit von bloßem Schein abzugrenzen.

Schopenhauer verteidigt Berkeley an vielen Stellen seines Werkes gegen Kants Angriffe und man hat manchmal den Eindruck, dass er in erkenntnistheoretischer Hinsicht eher Berkeleyaner als Kantianer sei. Dies gilt vor allem im Rahmen der Subjekt-Objekt Problematik. Den von ihm mit Nachdruck vertretenen fundamentalen Satz der Erkenntnislehre „Kein Objekt ohne Subjekt“⁶¹ sieht er erstmals bei Berkeley „[...] bestimmt und deutlich und rein ausgesprochen [...]“⁶². Die Kritik an Kant in diesem Zusammenhang ist sodann die Nichtbeachtung jenes Satzes. Schopenhauer äußert sich hierzu in seinen *Berliner Vorlesungen* wie folgt: „Berkeley stellte es aber als philosophischen Satz [Kein Objekt ohne Subjekt; V. N.] auf; er hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben. Kant ist ungerecht gegen ihn: und sein erster Fehler war die Vernachlässigung dieses Satzes.“⁶³ Neben der hohen Anerkennung für den Berkeleyschen Standpunkt, welche im ersten Satz artikuliert ist, bringt der Zweite einen Vorwurf an Kant zum Ausdruck. Inwieweit dieser Vorwurf gerechtfertigt ist wird hier nicht weiter verfolgt, erwähnt sei jedoch, dass er in dieser generalisierenden Form wohl nicht zutreffend ist.

Woran sich Schopenhauer weiter und vor allem stößt, ist die Kantische Einführung der „Dinge an sich“ als wesentlichen Strukturmerkmalen der Gegenstandserkenntnis. Zwar übernimmt Schopenhauer diese Terminologie – wie überhaupt seine Sprache in einem nicht zu unterschätzendem Maße der Kantischen verpflichtet bleibt, d. h. er nicht wirklich zu einer eigenständigen durchdringen konnte –, in seinem philosophischen Entwurf erfährt der Begriff jedoch einen Bedeutungswandel: aus „Ding an sich“ wird „Wille“. Schopenhauer moniert nun, dass Kant mit dem Begriff eines Dinges, das losgelöst und unabhängig von einem Subjekt

⁶¹ Bekanntlich ergänzt Schopenhauer diesen, indem er die Umkehrung desselben „Kein Subjekt ohne Objekt“ als gleichberechtigt einführt. Wobei die von ihm postulierte Gleichwertigkeit nicht unproblematisch ist, wie bereits weiter oben ausgeführt wurde. Es lässt sich nämlich vielmehr ein Übergewicht des ersteren Satzes konstatieren.

⁶² Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens, Philosophische Vorlesungen I (VN I)*, Hg. Volker Spierling, München/ Zürich: Piper 1986, 128.

⁶³ Ebd., 128.

schwebt, ein Objekt behält, ohne jedoch hinreichend anzugeben, wie er denn zu einem solchen überhaupt kommt. In diesem Zusammengang aufschlussreich, ist eine Stelle aus seinen *Berliner Vorlesungen*. Dort heißt es: „Selbst Kant schreibt zwar Raum Zeit und die ganze Erscheinungsart des Objekts dem Subjekt zu, läßt aber als Ding an sich ein Objekt übrig, ohne genügende Rechenschaft darüber woher er es kennt: welches eben die schwache Seite seiner Philosophie war auf welche die Skepsis siegreiche Angriffe machte.“⁶⁴ Seine Kritik an dem Begriff „Ding an sich“ steht in der Tradition seines Lehrers und eines der frühesten Kantkritikers Gottlob Ernst Schulze. Schopenhauer hat nicht nur ein Jahr in Göttingen bei ihm studiert, es war maßgeblich Schulzes Einfluss, der Schopenhauer zur Auseinandersetzung mit Kants und Platons Werken brachte. Ein Brief an Johann Eduard Erdmann gibt ein deutliches Zeugnis dafür ab, wie prägend dieser Philosoph für Schopenhauer war. Er schreibt, dass er „[...] durch die Vorträge des G. E. Schulze, Aenesidemus, zur Philosophie auferweckt wurde.“⁶⁵ Dieser Umstand wird häufig übersehen, obwohl sich Schopenhauers Kantkritik an derjenigen von Schulze orientiert. Dieser war es denn auch der bekanntlich darauf hinwies, dass der von Kant verwendete Begriff der Affektion äußerst problematisch ist. Denn derselbe fußt auf dem Begriffe der Kausalität. Kausalverhältnisse gibt es indes nur unter Dingen der empirischen Realität, zu welcher das „Ding an sich“ gerade nicht angehört. Kant übernehme hier die Kategorie der Kausalität, die nur für Gegenstände der möglichen Erfahrung Geltung habe und wende es schließlich auf das „Ding an sich“ an. Im Hinblick auf dieselben konstatiert er in seiner Schrift *Aenesidemus* das Folgende: „Denn was mir völlig [...] unbekannt ist, von dem kann ich auch nicht wissen, dass es da sey, dass es in einer Verbindung mit mir wirklich stehe, uns dass es etwas zu bewirken [...] im Stande sey.“⁶⁶

Es war aber auch Friedrich Heinrich Jacobi, der die Rede von einem Ding, wie es an sich selber ist, d. h. unabhängig von Erkenntnisfähigkeiten des Subjekts, scharf kritisierte und als widersprüchlich bezeichnete. Um ein Beispiel zu bringen sei eine Passage aus seinem Werk *Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* zitiert. Jacobi notiert: „Das transzendente Objekt [D. i. Ding an sich; V. N.], welches der äußeren Erscheinungen, im gleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweyten Art an die Hand geben.“⁶⁷ Bemängelt wird demnach, dass Kant mit „Ding an sich“ eine Ursache für die Erscheinungen einführt, jedoch

⁶⁴ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens, Philosophische Vorlesungen I (VN I)*, Hg. Volker Spierling, München/ Zürich: Piper 1986, 128.

⁶⁵ Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, S. 261.

⁶⁶ Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus*, Berlin 1911, S. 201f.

⁶⁷ Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, Bd. 2, 297.

nicht das Verhältnis zwischen den beiden Teilen erörtert. Hier ist Schopenhauers Kantkritik in ihren Grundzügen antizipiert. Somit lässt sich ganz gut belegen, dass Schopenhauers Kantkritik ohne die oben paradigmatisch erwähnten Philosophen nicht denkbar ist.

II. Der Satz vom zureichenden Grunde und dessen vier „Wurzeln“

II. 1. Satz vom Grunde

II. 1. 1. Präludium

Der nachfolgende Abschnitt setzt sich zum Ziel, Schopenhauers Erkenntnislehre, so wie sie in dessen Dissertationsschrift *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* vorliegt, zu diskutieren. Hierbei wird die zweite stark überarbeitete und erweiterte Auflage des genannten Werkes zugrunde gelegt. Dasselbe erschien 1847 und ist vor allem durch die affirmative Berücksichtigung des materialistischen Standpunktes charakterisiert, welcher in der 1813 herausgegebenen Erstauflage fehlt. Obgleich eine Gegenüberstellung beider Auflagen durchaus lohnenswert wäre, da sich beispielsweise hieraus die Entwicklung des Schopenhauerschen Denkweges im Hinblick auf den immer stärker vertretenen physiologisch-materialistischen Standpunkt rekonstruieren ließe, wird hiervon Abstand genommen. Eine solche Untersuchung wäre wohl Gegenstand einer weiteren ausführlichen Arbeit.

Im Folgenden sollen anhand eines kurzen Rückblicks Schopenhauers Grundkonstanten der Erfahrung in Erinnerung gerufen werden. Dies erscheint mir notwendig, um eine angemessene Erörterung der eingangs erwähnten Doktorschrift und des darin abgehandelten Satzes vom Grunde unternehmen zu können. Wir haben gesehen, dass die Begriffe Subjekt, Objekt und Vorstellung für Schopenhauer die ausgezeichneten Elemente jeglicher Gegenstandserkenntnis bilden. Sie sind deswegen ebenso unabdingbar wie grundlegend für die Weltkonstituierung.

Vorstellung als ein gleichermaßen Subjekt und Objekt umgreifender und voraussetzender Begriff ist der Ausgangspunkt Schopenhauerscher Denkanstrengungen. Dieser Umstand ist für ihn von erheblicher Relevanz, da er hierdurch seine Absetzbewegung sowohl gegenüber „Realismus“, der nach Schopenhauer seinen Ausgang von einem Objekt nimmt, welches in keiner Relation zum Subjekt steht, als auch gegen einen „eigentlichen Idealismus“, der ein Subjekt ohne Bezugnahme auf ein Objekt postuliert. Mit diesem Schritt ist er bestrebt, die erwähnten Positionen zu überwinden, indem er deren vermeintliche Einseitigkeiten durch den Entwurf einer Gleichberechtigung beider Pole aufzeigt. Indes wurde gezeigt, dass diese behauptete Gleichwertigkeit von Subjekt und Objekt sich entgegen Schopenhauerscher Be-

teuerungen nicht aufrechterhalten lässt. Vielmehr ist zu konstatieren, dass der subjektiven Seite ein erhebliches Übergewicht zukommt.

Vorstellungsbegriff weist bei Schopenhauer eine enorme Spannweite auf, sodass es vergeblich erscheint, etwas anzunehmen, das nicht unter diesen Begriff subsumierbar wäre. Hierdurch wird auch die Aussichtslosigkeit einer Definition der Vorstellung manifest. Eine solche würde nämlich wiederum andere Vorstellungen bemühen und somit die Ausweglosigkeit solchen Bestrebens offenbaren. Auf dem Wege der Vorstellungen kommen wir nicht über Vorstellungen hinaus, wir finden uns vielmehr unversehens in einem Labyrinth wieder. Demgemäß ist die Vorstellung nicht nur *das* Grundcharakteristikum der Erfahrungswelt, sondern auch mit dieser sich befassenden Wissenschaften.

Die zwei Ingredienzien des Vorstellungsbegriffes sind Subjekt und Objekt. Sie sind die Grundvoraussetzung jeglicher Erkenntnis, welche in der Spaltung dieser beiden Begriffe begründet liegt. Schopenhauer bemüht sich zudem herauszustreichen, dass ohne die zwei Hälften gar keine Vorstellung zustande kommen könne. In seinen *Berliner Vorlesungen* heißt es dazu: „Form der Vorstellung überhaupt ist, was der Vorstellung als solcher zukommt, ohne welches sie gar nicht Vorstellung seyn kann. Die Allgemeine Form aller Vorstellungen, gleichviel welcher Art sie seyn mögen, ist das Zerfallen in Objekt und Subjekt, Vorstellung und Vorstellendes.“⁶⁸ Darüber hinaus ist die „Welt als Vorstellung“ durch jene zwei Seiten grundlegend bestimmt. Lapidar erklärt Schopenhauer das Subjekt zum Erkennenden, das jedoch seinerseits nicht erkannt werden kann und Objekt wird als dasjenige gefasst, das sehr wohl erkannt indes nicht erkennen kann. Diese Definitionen bringen seine Korrelationslehre zum Ausdruck, nach welcher die bekannten Sätze „Kein Objekt ohne Subjekt“ und „Kein Subjekt ohne Objekt“ zugleich berücksichtigt werden müssen. Die Rede vom Subjekt als einem Erkennenden impliziert ebenso die Notwendigkeit eines Gegenübers, nämlich des Erkannten, wie umgekehrt die Rede vom Objekt als einem Erkannten jenes Subjekt des Erkennens impliziert. Somit lässt sich festhalten, dass das Subjekt nur dann als ein solches gedacht werden kann, wenn es Objekte resp. Bewusstseinsinhalte hat. Ohne solche Inhalte ist es sinnlos von einem Bewusstsein zu sprechen. Sowohl das Subjekt wie auch das Objekt sind letztendlich ohne eine gegenseitige Bezugnahme undenkbar. Schopenhauer fasst dies wie folgt zusammen: „[...] daß Objekt und Subjekt unzertrennliche Korrelate sind, welche zusammen die Welt als Vorstellung ausmachen; daß daher kein Objekt ohne Subjekt nur irgendwie zu denken möglich, also alles Objekt durch das Subjekt bedingt ist, als dessen Vor-

⁶⁸ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens, Philosophische Vorlesungen I (VN I)*, Hg. Volker Spierling, München/ Zürich: Piper 1986, 442.

stellung, die nichts ist ohne das Vorstellende. Eben so wäre ein Subjekt ohne Objekt gar nichts, gar kein Gedanke.“⁶⁹ Dem ist nichts hinzuzufügen, außer vielleicht die Anmerkung, dass die Begriffe „Vorstellung“, „Objekt“, „Erscheinung“ sowie „Erfahrung“ und „Erkenntnis“ bei Schopenhauer nicht klar und deutlich differenziert werden. Dass dieser Umstand das Verständnis seiner Werke nicht gerade fördert, braucht nicht eigens erwähnt zu werden. Soweit der Rückblick auf die Anfangsvoraussetzungen Schopenhauerscher Erkenntnislehre, welche den Ausgangspunkt seines philosophischen Systems bildet. Nachdem nun die „allgemeine Form der Vorstellung“, d. h. das Zerfallen in Subjekt und Objekt als wesentliches Merkmal der Erfahrung von Schopenhauer erarbeitet wurde, ist er bemüht diese allgemeine Form näher zu spezifizieren, d. h. die „besondere Form der Vorstellung“ aufzusuchen. Dies geschieht in seiner Doktordissertation *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*.

II. 1. 2. Erkenntnistheorie als Fundament der Metaphysik, Ästhetik und Ethik

Die Bedeutung des obigen Werkes für Schopenhauer ist sogleich am ersten Satz der Vorrede zur zweiten Auflage ablesbar, wo es heißt: „Diese elementarphilosophische Abhandlung, [...] ist nachmals der Unterbau meines ganzen Systems geworden.“⁷⁰ Für das Verständnis des restlichen Systemgebäudes ist somit diese Erstlingsschrift unentbehrlich. Umso mehr, da Schopenhauer die Bekanntschaft mit derselben als notwendige Voraussetzung begreift, um seine restlichen Schriften überhaupt verstehen zu können. Es ist demnach gar nicht so abwegig zu behaupten, dass eine Herangehensweise, welche sowohl das genannte Werk wie auch in demselben ausgearbeitete Erkenntnislehre als entbehrlich abtut, notwendig reduktionistisch verfährt. Dies zeigt sich sodann auch allenthalben.

Verhängnisvoll ist die reduktionistische Vorgehensweise auch deshalb, weil sie die Fragestellung und die enorme Wichtigkeit des behandelten Themas für das Gesamtwerk übersieht, oder besser: auszublenden sucht. Doch dies wäre genauso wie – der Vergleich sei mir erlaubt – wenn man versuchte, ein Gebäude ohne Fundament zu errichten. Demgegenüber ließen sich m. E. zahlreiche Missverständnisse und Fehlinterpretationen durch eine angemessene Auseinandersetzung mit der erwähnten Schrift vermeiden. Die Attraktivität der anderen System-

⁶⁹ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens, Philosophische Vorlesungen I (VN I)*, Hg. Volker Spierling, München/ Zürich: Piper 1986, 442.

⁷⁰ Arthur Schopenhauer, *Über den Satz vom zureichenden Grunde (G)*, 7.

teile – Metaphysik, Ästhetik⁷¹ und Ethik – üben eine solche Anziehungskraft aus, die der Erkenntnislehre scheinbar fehlt. Dieser Sachverhalt wird indes nicht bloß im Hinblick auf die Philosophie Schopenhauers offenkundig: Im größeren Kontext lässt sich wohl behaupten, dass der Mensch in seinem Selbst- und Weltverständnis eher durch lebenspraktische als eben durch erkenntnistheoretische Überlegungen in Anspruch genommen wird. Während jene, durch Unmittelbarkeit gekennzeichnet, seine Lebenswirklichkeit existenziell prägen können, gehen diese mit komplexen und komplizierten Abstraktionen am „eigentlichen Leben“ vorbei. Schopenhauer affirmiert scheinbar diese Ansicht, indem er in der *Berliner Vorlesung* anhand der Darstellung seiner Vorgehensweise erklärt:

Daher ist es durchaus notwendig an die Metaphysik der Natur sogleich die der Sitten zu knüpfen, um so mehr, als der Mensch, seinem ganzen Wesen nach mehr praktisch als theoretisch, so sehr auf sein *Thun* gerichtet ist, daß bei jeder Untersuchung, worüber sie auch sei, die *praktische* Seite derselben ihm stets das Interessanteste ist, allemal von ihm als das eigentliche Resultat angesehen wird, dem er seine Aufmerksamkeit schenkt, sogar wenn er alles Vorhergängige derselben nicht gewürdigt hätte.⁷²

Schopenhauer gewährt hier einen Einblick in seine Methodik, indem er darlegt, dass auf die genuin metaphysischen Überlegungen die Ethischen folgen müssen. Er begründet diesen Schritt damit, dass der Mensch wesentlich mit praktischen Problemfeldern konfrontiert ist und dieselben für ihn den Mittelpunkt des Interesses darstellen. Dieser verbreiteten Auffassung schließt sich auch Schopenhauer insofern an, als er der Ethik in seinem System eine ausgezeichnete Stellung zuweist. Aus diesem Grund kann er sodann sagen: „Daher findet das Ethische Resultat jeder Philosophie allemal die meiste Beachtung und wird, mit Recht, als der Hauptpunkt angesehen.“⁷³ Um Missverständnisse auszuschließen, sei hier sogleich darauf hingewiesen, dass eine Abhandlung der Ethik ohne Berücksichtigung der anderen Systemteile für Schopenhauer undenkbar ist. In diesem Zusammenhang notiert er: „Die Metaphysik der Sitten [d.i. Ethik, V. N.] aber allein vortragen, konnte ich durchaus nicht, weil die Metaphysik der Natur ganz und gar die Basis und Stütze derselben ist [...]“⁷⁴ Nochmals kommt hier die

⁷¹ Begriff der Ästhetik erfährt bei Schopenhauer einen Bedeutungswandel gegenüber Kant und nimmt eine Bedeutung an, die bis heute prägend geblieben ist: nämlich Ästhetik im Sinne von Theorie des Schönen und der Kunst.

⁷² Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens, Philosophische Vorlesungen I (VN I)*, Hg. Volker Spierling, München/ Zürich: Piper 1986, 89.

⁷³ Ebd., 89.

⁷⁴ Ebd., 89.

Abhängigkeit der einzelnen Lehrstücke und die Unmöglichkeit dieselben ohne Bezug aufeinander zu diskutieren, zum Ausdruck. Der Auffassung, nach der die praktisch orientierten Überlegungen durchaus interessanter und spannender, als etwa abstrakte erkenntnistheoretische Fragen seien, gibt damit auch Schopenhauer unumwunden recht. So beispielsweise in seiner *Berliner Vorlesung*, indem er sich mit folgenden warnenden Worten an seine Zuhörerschaft richtet:

Wir werden darauf das *abstrakte* Vorstellen, im Gegensatz des *anschaulichen*, betrachten, das eigentliche *Denken*: d. h. wir werden sehn wie die *Vernunft* operirt: zu diesem Ende werden wir Formen und Gesetze des Denkens aufsuchen und eben dadurch die Grundlehren der *Logik* durchgehn. Diese Betrachtung des Vorstellens und Erkennens, wird den 1sten und freilich auch den *trockensten Theil* ⁷⁵ unserer Untersuchung ausmachen. ⁷⁶

Indem er die Trockenheit des Themas herausstellt, solidarisiert er sich anscheinend mit den Studierenden, da die Logik und Erkenntnistheorie nicht gerade zu den Lieblingsfächern zählen. Wer aber hieraus den Schluss ziehen wollte, dass sich Schopenhauer bloß nachlässig und mangelhaft mit den genannten Teildisziplinen der Philosophie auseinandersetzte, der verfällt einem Trugschluss. Vielmehr zeugen seine ganzen Denkbemühungen von einer nachhaltigen und intensiven Auseinandersetzung mit den erwähnten Fächern. Dies soll dann auch sukzessive im Verlauf der vorliegenden Arbeit nachgewiesen werden.

II. 1. 3. Nichts ist ohne Grund

Der Satz vom Grunde ist ein Thema, das Schopenhauer Zeit seines Lebens immer wieder beschäftigte. Er gewinnt in seinem System eine Bedeutung, die kaum überschätzt werden kann. Somit ist die Ansicht vertretbar, dass der Satz vom Grunde in allen seinen Ausprägungen – als wesentliches Merkmal der Vorstellungswelt, und dessen versuchte Überwindung in der Aufsuchung von etwas, das sich diesem Regelwerk entzieht – das Konstituens seiner Philosophie. Weiterhin lassen sich anhand dieses grundlegenden Satzes der Erkenntnis ganz gut die Statio-

⁷⁵ Meine Kursivierung V. N.

⁷⁶ ⁷⁶ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens, Philosophische Vorlesungen I (VN I)*, Hg. Volker Spierling, München/ Zürich: Piper 1986, 91.

nen Schopenhauerschen Denkweges nachvollziehen. Wir widmen uns zunächst seiner Promotionsschrift, indem die darin ausgearbeitete vierfache Ausprägung des obigen Satzes einer Analyse unterzogen wird. Inhaltlich-systematisch behandelt das Erstlingswerk also den Satz vom Grunde und dessen Spezifizierung.

Nachdem Schopenhauer die „allgemeine Form“ der Vorstellungen resp. Objekte mit seiner Korrelationslehre von Subjekt und Objekt freilegte, ist er nun bemüht die „besondere Form“ zu katalogisieren. Seine Intention ist demnach – dem Satz vom Grunde folgend – die unterschiedlichen Vorstellungsarten, vier an der Zahl, stringent zu bestimmen. Die Welt der Vorstellung ist sonach für Schopenhauer von den vier unterschiedlichen Gestalten des Satzes durchherrschet. Alle Erfahrungserkenntnis zeichnet sich dadurch aus, dass ihre Elemente in einem notwendigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen, wodurch sie auch gegenseitig begründet werden. Dieses Prinzip der Verknüpfung resp. Verbindung der jeweiligen Vorstellungs- resp. Objektarten untereinander bezeichnet Schopenhauer „Satz vom zureichenden Grund“. Dieser wird von ihm mit den Worten Christian Wolffs wie folgt definiert: „Nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit.“⁷⁷ Warum Schopenhauer ausgerechnet diese Wolffsche Definition wählt, zumal er dessen rationalistischer Tradition ablehnend gegenübersteht, begründet er nicht weiter. Was sich allerdings festhalten lässt: Wir haben es hier mit einer ontologischen Formulierung zu tun, d. h. es wird das Sein des Seienden resp. Art und Weise des Gegebenseins von Schopenhauer thematisiert. Was die Formel darüber hinaus zum Ausdruck bringt ist die Unmöglichkeit etwas anzunehmen, das bar jeglichen Grundes ist: Grundloses kann es demnach nicht geben. Was hier als eine Banalität erscheinen kann, ist in Wahrheit einer der höchsten Prinzipien nicht nur des Denkens, sondern auch aller empirischen Ereignisse.

II. 1. 4. Der Weg zur vierfachen Wurzel

Bevor nun Schopenhauers Differenzierung des Satzes vom Grunde in vier unterschiedliche Arten untersucht wird, sei einleitend auf das zweite Kapitel kurz eingegangen. Dasselbe trägt den bezeichnenden Titel „Übersicht des Hauptsächlichsten, so bisher über den Satz vom zureichenden Grunde gelehrt worden“, welcher zugleich eine doxographische Vorgehensweise ankündigt. Er ist demnach bemüht anhand ausgewählter Denker darzulegen, wie verhängnisvoll sich eine Vermengung der beiden Hauptarten des Satzes vom Grunde auf deren Philo-

⁷⁷ Arthur Schopenhauer, *G*, 15.

sophie auswirkte. Schopenhauer zufolge wurde nämlich nicht immer deutlich zwischen dem Satz vom zureichenden Grunde des Werdens resp. Kausalität im engeren Sinne und dem Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens resp. logischen Grund unterschieden. Jener Satz findet seine Anwendung ausschließlich im Bereich der gegenständlichen Wirklichkeit, wo er die Ursache-Wirkungs-Verhältnisse zwischen den Objekten bestimmt. Dieser Satz ist hingegen auf die logische Sphäre des Denkens begrenzt, in welcher wir es mit Begriffen, Urteilen und Schlüssen zu tun haben, die, um sinnvoll zu gelten, begründbar sein müssen. Diese beiden prominentesten Ausprägungen des Satzes vom Grunde müssen strikt unterschieden und auf ihre Gegenstandsbereiche begrenzt werden. Geschieht dies allerdings nicht, so ergeben sich zahlreiche Schwierigkeiten, so in etwa wenn eine Kausalkette dadurch ausgehebelt wird, indem anstatt einer empirischen Ursache ein logischer Grund vorgeschoben wird. Schopenhauer zufolge wurde diese Sonderung in der Ideengeschichte der Philosophie nur unzureichenden berücksichtigt. Dabei unterstellt er einigen der größten Philosophen abendländischer Denktradition eine bewusste Vermengung der genannten zwei Hauptformen, um hierdurch die Ausweglosigkeit ihrer jeweiligen Standpunkte zu kaschieren.⁷⁸ Inwieweit dies berechtigt ist oder nicht, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Es ist allerdings zu unterstreichen, dass eine gewissenhafte Unterscheidung und Abgrenzung des Satzes vom Grunde für Schopenhauer den Prüfstein bildet, an welchem sich ebenso alle vorangegangene wie kommende Philosophien messen müssen. Schopenhauer hierüber: „Dann aber wird jeder, der auf den Satz einen Schluß gründet, die Verbindlichkeit haben, genau zu bestimmen, auf welche der verschiedenen dem Satze zum Grunde liegenden Notwendigkeiten er sich stütze, und solche durch einen Namen (wie ich welche vorschlagen werde) zu bezeichnen.“⁷⁹ Deutlich ist hier sein Anliegen ausgesprochen, die unterschiedlichen Formen des Satzes vom Grunde herauszuarbeiten und ihnen zudem allgemeine Geltung zu verschaffen. Sollte dieses Unternehmen glücken, dann wird es notwendig sein, so Schopenhauer, genau zu bestimmen, welche Ausformung jenes Satzes man zugrunde legte bei seiner Beweisführung. Hieraus erhellt auch, dass eine differenzierte Betrachtungsweise jenes Fundamentalsatzes der Erkenntnis für Schopenhauer ein Zeichen wissenschaftlicher Redlichkeit ist.

⁷⁸ Exemplarisch hierfür kann der Paragraph 7, in welchem sich Schopenhauer mit Descartes auseinandersetzt, genannt werden. Schopenhauer stößt sich hier vor allem an dem nicht klar getrennten Wortgebrauch von Ursache (causa) und Grund (ratio) im Kontext des ontologischen Gottesbeweises. So schreibt er: „Er [d. i. Descartes, V. N.] schiebt nämlich hier, wo das Kausalitätsgesetz eine *Ursache* fordert, statt dieser einen *Erkenntnisgrund* ein, weil ein solcher nicht gleich weiterführt wie jene; und bahnt sich so, durch eben dieses Axiom, den Weg zum *ontologischen Beweise* des Daseins Gottes, dessen Erfinder er ward, nachdem *Anselmus* nur die Anleitung dazu im allgemeinen geliefert hatte.“ (Vgl. Arthur Schopenhauer, *G*, 20f.)

⁷⁹ Arthur Schopenhauer, *G*, 13.

Wir können mit Schopenhauer festhalten, dass wir bis jetzt: „[...] zwei Anwendungen des Satzes vom zureichenden Grunde unterschieden [haben]: die eine auf Urteile, die, um wahr zu sein, immer einen Grund, die andere auf Veränderungen realer Objekte, die immer eine Ursache haben müssen.“⁸⁰ Diese beiden Ausprägungen sind nach Schopenhauer die bekanntesten und wohl die häufigsten mit denen wir es zu tun haben. Dass sie indes die einzig möglichen sind, wird von ihm vehement verneint. Wie bereits angerissen, vertritt Schopenhauer die Ansicht, dass sich der Satz vom Grunde auf eine vierfache Wurzel, d. h. auf vier verschiedene Arten von Grund-Folge-Verhältnissen zurückführen lässt. Rhetorisch ist daher die Frage: „Allein sind unter jenen beiden Verhältnissen [d. s. Satz vom Grunde des Werdens und Satz des Grundes des Erkennens, V. N.] alle Fälle begriffen, in denen wir >Warum? < zu fragen berechtigt sind?“⁸¹ Es lassen sich demnach zwei weitere Arten des Satzes anführen, bei denen ebenso nach dem „Warum“ gefragt werden kann: Einerseits der Grund des Seins und andererseits der Grund des Handelns. Damit ist die Vierzahl der Gründe komplett. Schopenhauer fasst diese unterschiedlichen Arten von Gründen konzis in seinem *Handschriftlichen Nachlaß* wie folgt zusammen: „*Ursache* ist ein sinnlich wahrnehmbares Ding, sofern durch dasselbe ein anderes sinnlich wahrnehmbares Ding ist. *Grund* ist Alles was mein Urtheil, *Motiv* was meinen Entschluss bestimmt.“⁸² Was hier natürlich gleich auffällt, ist das Fehlen des Seinsgrundes. Womöglich ist dies der Tatsache geschuldet, dass die Notiz aus dem Jahr 1812 stammt, also möglicherweise noch vor dem Abfassen der Dissertation notiert wurde. Dies wäre dann höchst interessant: Viele Fragen ließen sich an diesen Sachverhalt knüpfen, wie beispielsweise, warum Schopenhauer an der genannten Stelle bloß drei Grund-Folge-Verhältnisse anführte. War es Unachtsamkeit, die ihn dazu brachte – eher unwahrscheinlich – oder hatte er – eher wahrscheinlich – vielmehr zum Zeitpunkt, wo er die Notiz machte, noch keine konkrete Vorstellung vom Seinsgrund. Anschließend könnte man fragen, wenn dies der Fall sei sollte, wurde dann der Seinsgrund von ihm in eine der anderen Grundarten integriert, etwa in den Grund des Erkennens resp. logischen Grund. Dies alles sind äußerst bewegende Fragen, deren Beantwortung indes nicht unmittelbar zum Thema der vorliegenden Arbeit gehört. Da wir indes gerade bei Fragestellen sind und sich hierbei das Fragewörtchen „Warum“ förmlich aufdrängt, seien nachfolgend ein paar Sätze dazu gesagt. Dem Fragewort „Warum“ weist Schopenhauer eine eminente Bedeutung bei Ausbildung der Wissenschaften zu. Dieses Wort wurde von ihm wohl nicht zufällig gewählt, hat m. E. vielmehr syntaktische Gründe: Mit jenem Fragewort fragt man nämlich ebenso nach Ursache wie nach dem Grund aber auch

⁸⁰ Arthur Schopenhauer, *G*, 39.

⁸¹ Ebd., 39.

⁸² Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 1, 33.

nach dem Zweck. Demgemäß sind die Sätze, um die es sich hier handelt Kausal- oder Finalsätze. Im ersten Kapitel findet sich jene Stelle, wo Schopenhauer die Bedeutung des Wörtchens herausstellt: „Da es nun die von uns stets a priori gemachte Voraussetzung, daß alles einen Grund habe, ist, die uns berechtigt, überall >Warum? < zu fragen, so darf man das Warum die Mutter aller Wissenschaften nennen.“⁸³ Hieraus lassen sich zwei Punkte hervorheben: Erstens ist der Satz vom Grunde ein notwendiges und allgemeingültiges, d. h. aller Erfahrung vorhergängiges und dieselbe allererst begründendes Prinzip. Damit ist angezeigt, dass der Satz vom Grunde ein Denkprinzip ist, der zusammen mit dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, Satz vom ausgeschlossenen Dritten und dem Satz der Identität unser Denken und damit allererst Erfahrungserkenntnis möglich macht. Dessen Wirkungskreis umfasst sowohl das Alltagsleben wie auch die Wissenschaften. Man kann sich dieses Verhältnis ganz gut anhand konzentrischer Kreise veranschaulichen: Den größten Kreis bildet demgemäß Satz vom Grunde, der die zwei anderen Kreise in sich begreift, wobei derjenige des Alltagsverständnisses einen größeren Radius aufweist, als jener der Wissenschaften. Die genannten Lebensbereiche sind demnach in einem nicht unwesentlichen Ausmaß durch das Gesetz des zureichenden Grundes geprägt. Mehr noch, ohne die Kenntnis und die unentwegte Anwendung dieses Satzes wäre ein Leben, so wie wir es kennen, unvorstellbar. Dies heißt jedoch nicht, dass die Anwendung immer bewusst vollzogen wird, d. h. die alltäglichen Handlungszusammenhänge vollziehen wir sozusagen intuitiv, ohne wiederholt auf das Gesetz zu reflektieren. In diesem Zusammenhang erwähnenswert ist auch die Rolle des Gedächtnisses, welche nicht unterschätzt werden sollte.⁸⁴

Der zweite Punkt im Hinblick auf das oben angeführte Zitat betrifft die Einsicht, wonach alles was ist, einen Grund haben muss, warum es gerade so und nicht anders ist. Hierin ist impliziert, dass die Wirklichkeit rational strukturiert ist. Demzufolge kann es nichts geben, dass sich einer Grund-Folge-Beziehung entziehen könnte. Alles was ist, weist gerade dadurch, dass es ist und nicht nicht ist auf einen Grund hin, welchem es allererst seine Existenz verdankt. Die Wirklichkeit erweist sich somit als ein Netz gegenseitiger Abhängigkeitsverhältnisse resp. Beeinflussungen, in welchem ein jegliches nur aufgrund eines anderen sein kann. Damit ist die gänzliche Relativität nicht nur der empirischen Realität offenkundig. Die Rede von einem Absoluten⁸⁵, d. h. von etwas, das den Satz vom Grunde aushebelt, ja ihn überflüssig macht, ist

⁸³ Arthur Schopenhauer *G*, 15.

⁸⁴ Vgl. Arthur Schopenhauer, *G*, § 45.

⁸⁵ Dem Begriff des Absoluten misst Schopenhauer in seinem systematischen Entwurf keine Bedeutung bei. Es finden sich bei ihm daher auch keine ernstzunehmenden Überlegungen zum erwähnten Begriff. Und wenn, dann sind sie von einer Polemik geprägt, die sich gegen die Protagonisten des Deutschen Idealismus Fichte, Schelling und Hegel sowie deren Verwendung des besagten Begriffes richtet. Paradigmatisch ist die folgende Passage aus

für Schopenhauer sinnlos. Nicht nur hat alles seinen bestimmten Platz innerhalb des „Kausalnetzes“, sondern derselbe bleibt auch immer relativ im Vergleich zu anderen Elementen. Dies gilt nach Schopenhauer für alle vier Ausprägungen des Satzes vom zureichenden Grunde und deren jeweiligen Objekte resp. Vorstellungen. Hierdurch ist sodann auch die Möglichkeit einer Entwicklung der Wissenschaften eröffnet.

Wie bereits erwähnt ist für Schopenhauer das Wörtchen „Warum“ die Quelle aller Wissenschaften. Damit indes überhaupt die Frage nach dem „Warum“ eines Prozesses in der gegenständlichen Wirklichkeit oder nach der Gültigkeit logischer Schlüsse gestellt werden kann, muss vorausgesetzt werden, dass eine halbwegs geordnete Struktur ebendieser Untersuchungsobjekte möglich ist. Dies heißt aber, dass wir es sind, die allererst Regelmäßigkeit und Ordnung und in weiterer Folge Gesetze konstruieren, mit denen dann Erklärungen und Modelle gegeben werden. Hier ist die „Kopernikanische Wende“ Kants unübersehbar formuliert: Nicht wir sollen uns nach den Objekten richten, sondern umgekehrt die Objekte nach unserer Erkenntnisfähigkeit. Schopenhauer affirmiert durchaus diesen revolutionären Schritt Kants, indem er ihn für seine Philosophie fruchtbar macht. So sind es die im Subjekt liegenden reinen Anschauungsformen Raum und Zeit sowie die Kategorieder Kausalität⁸⁶, die a priori die Ermöglichungsbedingungen der Objekte resp. Vorstellungen bilden.

In weiterer Folge wird sich zeigen, dass Schopenhauer analog zu Raum und Zeit, Geometrie und Arithmetik als eigenständige Bereiche, in denen der Satz vom Grunde seine Wirksamkeit entfaltet, als der Satz vom zureichenden Grunde des Seins, annimmt. Warum jedoch weitere Gründe – neben dem Erkenntnisgrund und Ursache – notwendig resp. warum die zwei genannten Gründe unzulänglich sind, wird von Schopenhauer nicht wirklich verfolgt. Im Paragraphen 15 findet sich ein Versuch dies anhand eines Dreiecks zu exemplifizieren, um sodann den Seinsgrund zu rechtfertigen. Die Stelle lautet: „Wenn ich frage: Warum sind in diesem Triangel die drei Seiten gleich? So ist die Antwort: weil die drei Winkel gleich sind. Ist nun die Gleichheit der Winkel *Ursache* der Gleichheit der Seiten? Nein, denn hier ist von keiner

dem *Handschriftlichen Nachlaß*: „Das Wort *Absolut* ist an und für sich etwas ganz Unsinniges. Denn es ist Adjektiv, d. h. Bezeichnung eines Prädikats, dies muß doch irgend einem Objekt zukommen. Nun aber sagt der Satz vom Grunde, der unbestreitbare, aus, daß *jedes Objekt* mit einem andern in nothwediger Verknüpfung steht: das Prädikat *absolut* bezeichnet aber nichts weiter als das An-Nichts-geknüpft-seyn: dies widerspricht jedem Objekt, keinem Objekt prädicirt werden, denn dieses würde eben dadurch aufgehoben. Dem Subjekt kommen, weil es nicht Objekt d. h. weil es unerkennbar ist, gar keine Prädikate zu, folglich auch nicht das Prädikat *absolut*. Wohin nun mit dem Absoluten? In die Fichtische und Schellingsche Philosophie.“ (Arthur Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlaß*, S. 135.)

⁸⁶ Schopenhauer lässt bekanntlich nur diese Kategorie gelten, indem er die restlichen von Kant erarbeiteten strikt ablehnt. Auf diesen Punkt wird im Laufe der Arbeit wiederholt aufmerksam gemacht, an dieser Stelle sei dieser Hinweis genug.

Veränderung, also von keiner Wirkung, die eine Ursache haben müßte, die Rede.“⁸⁷ Schopenhauer ist bemüht die Eigenständigkeit des Seinsgrundes gegenüber Ursache-Wirkungs-Verhältnissen zu behaupten. Dreieck als Gegenstand der Geometrie weist andere Verbindungen auf, als die Dinge der empirischen Realität. Deswegen lassen sich auch nicht Ursache-Wirkungs-Verhältnisse auf geometrische Sachverhalte übertragen. Dieselben zeichnen sich durch einen hohen Grad der Abstraktion aus, und verlangen andere Verhältnisbestimmungen als die genannten Objekte der Wirklichkeit. Dasselbe ließe sich über Arithmetik sagen, in welcher nach Schopenhauer ebenso der Seinsgrund seine Geltung entfaltet.

Dass sich der Seinsgrund ebenso vom Erkenntnisgrund unterscheidet demonstriert Schopenhauer abermals am Beispiel des Dreiecks. So fragt er in Bezug auf das Begründungsverhältnis zwischen Winkel und Seite:

Ist sie bloß Erkenntnisgrund? Nein, denn die Gleichheit der Winkel ist nicht bloß Beweis der Gleichheit der Seiten, nicht bloß Grund eines Urteils: aus bloßen Begriffen ist ja nimmermehr einzusehn, daß, weil die Winkel gleich sind, auch die Seiten gleich sein müssen; denn im Begriff von Gleichheit der Winkel liegt nicht der von Gleichheit der Seiten. Es ist hier also keine Verbindung zwischen Begriffen und Urteilen, sondern zwischen Seiten und Winkeln.⁸⁸

Schopenhauer weist auch hier darauf hin, dass der Seinsgrund nicht durch den Erkenntnisgrund entbehrlich gemacht werden kann. Es handelt sich vielmehr um eine selbstständige Ausprägung des Satzes vom Grunde mit einem genau abgrenzbaren Gegenstandsbereich. Während der Erkenntnisgrund ausschließlich mit Begriffen und deren logischen Verknüpfungen zu Urteilen und Schlüssen operiert, ist der Grund des Seins gerade nicht durch Begriffe charakterisiert. Vielmehr stellen Raum, mit welchem sich die Geometrie auseinandersetzt und Zeit, die in der Arithmetik rein zum Ausdruck kommt, die genuinen Felder des Seinsgrundes. Somit lässt sich ganz gut belegen, dass der von Schopenhauer neu proklamierte Grund des Seins ohne die Ergebnisse von Kants „Transzendentaler Ästhetik“, in welcher Raum und Zeit als reine Anschauungsformen a priori entfaltet werden, undenkbar wäre.

⁸⁷ Arthur Schopenhauer, *G*, 39.

⁸⁸ Ebd., 39.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Schopenhauers Dissertationsprojekt ist der Versuch, den Satz vom Grunde durch induktive Vorgangsweise auf ein vierfaches Grund-Folge-Schema zurückzuführen. Neben dem logischen und physikalischen Grund, als den bekanntesten, unterscheidet Schopenhauer zwei weitere Gründe: Seinsgrund und Handlungsgrund. Hierin spiegelt sich seine Auffassung wider, weitere Arten von Gründen anzunehmen, da es Fälle gibt, die unter die zwei erstgenannten Formen nicht subsumierbar sind. Allen vier genannten Ausprägungen des Satzes vom Grunde kommen unterschiedliche Objekte resp. Vorstellungen zu, die strikt unterschieden und nicht vermengt werden dürfen. Indes kommen sie alle darin überein, dass sie Verbindungen unter den jeweiligen Vorstellungsarten ausdrücken. Schopenhauer schreibt in dem kurzen aber bedeutenden Paragraphen 16: *„Nun aber findet sich, daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehn, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes Objekt für uns werden kann.“*⁸⁹ Hier ist abermals Schopenhauers Grundeinsicht ausgedrückt: Grundloses kann es nicht geben. Dies ist uns dann auch vor jeder Erfahrung, d. h. a priori bewusst. Des Weiteren lässt sich der zitierten Stelle entnehmen, dass wir nicht in der Lage sind Vorstellungen resp. Objekte, die losgelöst und ohne jeden Zusammenhang mit anderen sind, anzunehmen. Sie sind immer notwendig miteinander verbunden. Schopenhauer: *„Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grund in seiner Allgemeinheit ausdrückt.“*⁹⁰ Dies heißt: Allen vier noch näher zu erörternden Gestaltungen jenes Satzes ist gemein, dass sie Verbindungen, Verweiszusammenhänge sowie Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb ihrer unterschiedlichen Vorstellungsarten aufweisen. Hierdurch ist die Frage, was denn nun die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde sei, für Schopenhauer beantwortet. Er notiert hierzu: *„Die demselben zum Grunde liegenden, im folgenden näher nachzuweisenden Verhältnisse sind es daher, welche ich die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde genannt habe.“*⁹¹ Warum Schopenhauer hier von der Wurzel im Singular spricht, ist nicht ganz nachzuvollziehen. Man würde doch meinen, dass ein Plural in diesem Zusammenhang angemessener wäre. Dies legt ja auch die Rede von „Verhältnissen“ nahe. Man könnte versucht sein dies, unter Zuhilfenahme biologischer Begriffe, wie folgt zu interpretieren: Der Satz vom Grund ist der Baumstamm mit einem sich vierfach verzweigenden Wurzelwerk. Dieses Wurzelsystem verdichtet sich nun immer mehr je weiter es der Erdoberfläche kommt und schließlich vereinigt zum Baumstamm wird. – Dass der Vergleich hinkt, ist mir durchaus bewusst. Es sollte

⁸⁹ Arthur Schopenhauer, *G*, 41.

⁹⁰ Ebd., 41.

⁹¹ Ebd., 41. Meine Kursivierung, V. N.

lediglich aufgezeigt werden, dass die Rede von einer vierfachen Wurzel Missverständnisse erzeugen kann. Was man in diesem Kontext am Rande erwähnen kann, ist die ungeheuer starke, bildhafte Sprache Schopenhauers, die immer wieder zum Vorschein kommt. Sosehr jedoch diese Sprachbrillanz seinen Werken eine Anziehungskraft verleiht, welcher man sich schwer widersetzen kann, sosehr ist sie auch eine Quelle von Irrtümern und Fehlinterpretationen.

II. 1. 5. Systematische Anordnung der Gründe

Die nachfolgenden Ausführungen streben eine Analyse der von Schopenhauer vertretenen Auffassung einer vierfachen Ausprägung des Satzes vom zureichenden Grunde an. Hierbei soll jeder Form des genannten Satzes – gemäß Schopenhauerscher Darstellung in *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* – ein eigenes Kapitel gewidmet werden. Meine Vorgehensweise wird allerdings von der Darstellungsordnung Schopenhauers insofern abweichen, als sie dieselbe durch eine systematische Anordnung der vier Formen des Satzes vom Grunde ersetzt. Da eine Erörterung Schopenhauerscher Erkenntnislehre ohne Berücksichtigung der Kantischen elementaren Einsichten auf diesem Gebiet wohl undenkbar wäre, wird jedes der folgenden Kapitel sich auch mit Kant befassen. Hierbei kann eine erschöpfende Diskussion Kantischer Ansichten nicht das Ziel sein, vielmehr soll anhand wesentlicher Leitbegriffe die Absetzbewegung Schopenhauers verdeutlicht werden. Bevor die erste Form des Satzes vom Grunde einer Analyse zugeführt wird, sollen zunächst einige Eigentümlichkeiten im Zusammenhang mit der Komposition des Werkes *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* beleuchtet werden.

Es zeigt sich nämlich eine Darstellungsordnung, bei welcher sich die Frage aufdrängt, warum die jeweiligen Arten des besagten Satzes ausgerechnet in solch einer Reihenfolge dargelegt werden. Warum wird beispielsweise der Satz vom zureichenden Grunde des Werdens vor dem Satz des zureichenden Grunde des Seins abgehandelt? Dies widerspricht doch Schopenhauers Anspruch transzendentalphilosophisch vorzugehen. Schopenhauer antwortet hierzu: „Die Reihenfolge, in welcher ich die verschiedenen Gestaltungen unsers Satzes aufgestellt habe, ist nicht die systematische, sondern bloß der Deutlichkeit wegen gewählt, um das Bekanntere und das, welches das übrige am wenigsten voraussetzt, voranzuschicken [...]“⁹² Demnach verfolgt er mit seiner Methode offenbar das Ziel, der Leserschaft die Lektüre zu

⁹² Arthur Schopenhauer, *G*, 178.

erleichtern. Angestrebt wird eine Vorgehensweise, die Missverständnisse und Fehlinterpretationen von Anfang an auszuschließen sucht. Damit lässt sich behaupten, dass sein Hauptanliegen darin liegt, verstanden zu werden. Aus didaktischen Gründen ist für ihn somit die Reihenfolge der unterschiedlichen „Sätze“ gerechtfertigt. Verwundert stellt man indes fest, dass sich die zitierte Stelle nicht am Anfang des Werkes, wo man sie vermuten würde, sondern am Ende desselben befindet. Dieser Umstand ist umso befremdlicher, als Schopenhauer – wie soeben ausgeführt – großen Wert darauf legte verstanden zu werden, aus diesem Grunde auch bemüht war klar und deutlich seine Gedanken darzulegen. Dies ist nur ein Beispiel für die Widersprüchlichkeiten, die seine Schriften durchziehen und die entgegen seinem Anspruch nicht vermieden, sondern vermehrt wurden. Man könnte vielleicht noch hinzufügen, dass je mehr er versuchte seine Werke verständlicher und nachvollziehbarer zu konzipieren, sie ihm desto mehr in die entgegengesetzte Richtung entglitten. – Neben der von Schopenhauer gewählten Darstellungsordnung für sein Erstlingswerk, führt er die systematische additiv an. Er notiert hierzu an der entsprechenden Stelle:

Die systematische Ordnung, in der die Klassen der Gründe folgen müßten, ist aber diese: Zuerst müßte der Satz vom Seinsgrund angeführt werden, und zwar von diesem wieder zuerst seine Anwendung auf die *Zeit*, als welche das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller übrigen Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde, ja der Urtypus aller Endlichkeit ist. Dann müßte, nach Aufstellung des Seinsgrundes auch im Raum, [2] das Gesetz der Kausalität, diesem [3] das der Motivation folgen und [4] der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens zuletzt aufgestellt werden; da die anderen auf unmittelbare Vorstellungen, dieser aber auf Vorstellungen aus Vorstellungen geht.⁹³

Hier erfahren wir nun, wie eine systematische Reihenfolge der Untersuchung nach Schopenhauer ausfallen *müsste*. Indem er hierbei zunächst Zeit und Raum nennt ist er der *Kritik der reinen Vernunft* verpflichtet. Desgleichen was die zweite Form des Satzes, in welchem die Kausalität im engeren Sinne, d. h. das Gesetz nach welchem die Gegenstände der empirischen Wirklichkeit miteinander in Verbindung stehen, anbelangt. Was jedoch die zwei übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde und deren systematischen Ort betrifft, so kann man sagen, dass sie von der Kantischen Systematik im genannten Werk abweichen. Unverständlich ist vor allem die Sonderstellung des Erkenntnisgrundes, die Schopenhauer damit begründet, dass

⁹³ Arthur Schopenhauer, *G*, 178.

derselbe sich nicht – wie die drei anderen – unmittelbar auf Vorstellungen beziehen könne. Ob sich dies nun tatsächlich so verhält, wird weiter unten auszuführen sein.

Auffällig ist zudem, dass Schopenhauer den Handlungsgrund resp. das Gesetz der Motivation ebenso in seine Erkenntnistheoretische Schrift einbezieht. Die Notwendigkeit der Grund-Folge-Beziehung ist für ihn daher ebenso in jenem Bereich gegeben und damit auch eine eigenständige Form des Satzes vom Grunde gerechtfertigt. Dieser unterscheidet sich von den anderen Formen des Satzes bloß durch die Art der Objekte resp. Vorstellungen für das Subjekt, die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Verbindungen ist hingegen ebenso gegeben wie in den übrigen drei Ausformungen. In der Spaltung des Satzes vom Grunde in scheinbar vier gleichwertige Teile, deren jedes eine eigene Objektklasse aufweist, äußert sich die Determiniertheit der Welt als Vorstellung, in welcher der Begriff der Freiheit zur Illusion wird. Demnach gibt es für Jegliches nicht nur eine Erklärung, sondern eine ursächliche Erklärung. Soviel zur Einleitung, nun soll in groben Zügen die Kantische Lehre von Raum und Zeit skizziert werden, wobei der Zeit mehr Raum gewidmet wird. Anschließend soll – gemäß der systematischen Ordnung – Schopenhauers Ansicht zu diesem Thema diskutiert werden.

II. 2. Satz vom zureichenden Grunde des Seins

II. 2. 1. Kant über Raum und Zeit

Raum und Zeit sind gemäß Kants „Transzendentaler Ästhetik“, dem ersten Teil der *Kritik der reinen Vernunft*, die reinen Anschauungsformen a priori, d. h. die subjektiven Ermöglichungsbedingungen des Gegebenseins von etwas. Alles was ist, erscheint demnach notwendig in den Verhältnissen von Raum und Zeit. Hierdurch ist sodann ausgedrückt, dass es sich bei den genannten reinen Formen der Anschauung nicht um konkrete, sinnlich wahrnehmbare Inhalte der Wirklichkeit handeln kann. Denn diese sind gerade nicht durch Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit gekennzeichnet.

Raum ist nach Kant die Form des äußeren Sinnes und die Zeit die Form des inneren Sinnes. Während die Definition des Raumes durchaus berechtigt ist, da wir mithilfe unserer Sinne die zahlreichen Eindrücke der in Raum, d. h. außer uns liegenden, ausgebreiteten Erscheinungen empfangen, ist hingegen die Definition der Zeit nicht unproblematisch. Schopenhauer hat darauf hingewiesen, dass die Rede von einem „inneren Sinn“ widersprüchlich sei. Doch auch in diesem Punkt in seine Meinung ambivalent: Während er auf den einen Seite den Ausdruck

kritisiert⁹⁴, übernimmt er ihn andererseits über weite Strecken für seine Zeittheorie⁹⁵. Weiterhin ist darauf hinzuweisen, dass im Gegensatz zu den fünf Sinnen, wir im Falle der Zeit keinen Sinn besitzen, der hülfe, beispielsweise die Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen oder Gefühle sinnlich wahrzunehmen. Innere Zustände lassen sich eben nicht wie äußere Gegenstände wahrnehmen. Kant notiert in diesem Zusammenhang:

Die Zeit ist nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehöret weder zu einer Gestalt, oder Lage etc., dagegen bestimmt sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und, eben weil diese innre Anschauung keine Gestalt gibt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Teile der erstern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander sind.⁹⁶

Zu diesem Abschnitt lässt sich nun Mehreres sagen: Zunächst setzt Kant definitorisch fest, dass die Zeit die Form des inneren Sinnes sei. Dies heißt aber, dass ebenso wie die zwei Stämme der Erkenntnis – Sinnlichkeit und Verstand resp. Anschauung und Begriff – als solche gesetzt werden, so auch die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit. Diese ordnet Kant dem Sinnlichkeitsstamm zu, wobei hervorzuheben ist, dass hierbei nicht das konkret-bestimmte Anschauliche gemeint sein kann. Es handelt sich vielmehr um Ordnungsformen, in welchen jegliches stehen muss, was für uns Gegenstand möglicher Erkenntnis sein können soll. Weiterhin ist im ersten Satz das ausgedrückt, was Schopenhauer an Kant kritisiert, nämlich die Rede von einer Anschauung unserer inneren Zustände. Man könnte in der Tat der Auffassung sein, dass hier eine sprachliche Grenze erreicht, die zu überschreiten wohl nur mithilfe der Analogie möglich erscheint. Denn sinnlich-anschaulich wahrnehmen lassen sich Vorstellungen oder Gefühle strenggenommen nicht. Kant hebt im weiteren Verlauf des obigen Zitats die Zeit vom Raum ab, indem er festhält, dass jene weder durch Gestalt noch durch Lage bestimmt werden könne. Nichtsdestotrotz suchen wir sie uns gerade durch Gegen-

⁹⁴ So in *Handschriftlicher Nachlaß* (HN II) 400 sowie HN III 458.

⁹⁵ Vgl. G 44ff. sowie 157. Darüber hinaus noch W II 51.

⁹⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 33/ B 49. Schopenhauer könnte die Stelle wie folgt kommentieren: „Vor Kant waren wir *in* der Zeit; jetzt ist die Zeit in uns.“ W 573.

standsbestimmungen im Raum zu veranschaulichen. Kant bringt hier das Beispiel einer unendlichen Linie, von deren Eigenschaften man auf die Eigenschaften der Zeit schließt. Die Eindimensionalität derselben scheint in der ins Unendliche fortlaufenden Linie eine angemessene Analogie gefunden zu haben. Dass dies indes äußerst mangelhaft ist, bedarf keiner langen Betrachtung. Denn diese Analogie abstrahiert, indem sie die Linie bloß als die Zeit vorstellt, vom Raum, durch welchen der Begriff der Linie allererst einen Sinn gewinnt, d. h. die Rede von einer nichträumlichen Linie ist widersprüchlich und sinnlos. Die beiden reinen Anschauungsformen sind daher in jedem sinnlich-anschaulichen Inhalt vereinigt, als dessen unausbleibliche Voraussetzung. Bestimmend ist die Zeit indes in den Verhältnissen der Vorstellungen zueinander, d. h. in deren Nacheinander resp. Aufeinanderfolge, welche ohne eine Zeitvorstellung unmöglich ist. Allerdings ist auch hier sogleich hinzuzufügen, dass ebenso der Raum konstitutiv eine Rolle spielt. Zeit und Raum sind demnach fundamentale Bedingungen der Erfahrung, mit welcher für Kant auch jede Erkenntnis beginnt.⁹⁷ Erkenntnis ist folglich restringiert auf die raumzeitlich erscheinenden Gegenstände möglicher Erfahrung.

Aus dem Gesagten geht u. a. hervor, dass Kant – entgegen dem Vorwurf Schopenhauers – die Redeweise vom „inneren Sinn“ durchaus problematisiert. Somit war er sich bewusst um die Schwierigkeiten und Missverständnisse, welche ein derartiger Sprachgebrauch verursachen kann. Mehr noch, man könnte der Ansicht sein, dass er diese in gewisser Weise antizipierte. Wenn eingangs gesagt wurde, dass alles Gegenständliche in den reinen Anschauungsformen Zeit und Raum stehen muss, so ist hinzuzufügen, dass dies in dieser Allgemeinheit nur von der Zeit gilt. Denn auch die Gegenstände des äußeren Sinnes stellen wir in uns als außer uns vor. Dies kann als ein Indiz für den umfassenderen Charakter der Zeit gelesen werden, aus welchem sich für Kant die Vorrangstellung von derselben ergibt. In diesem Kontext schreibt er sodann:

Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen, weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum innern Zustande gehören; dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin der Zeit gehöret: so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung

⁹⁷ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 1.

der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen.⁹⁸

Kant arbeitet hier sehr schön die Differenz und die Priorität der Zeit gegenüber dem Raum heraus. In Bezug auf die zitierte Passage sei hier sogleich eine Stelle aus Otfried Höffes Kantmonografie hinzugesetzt, die das von Kant Vorgebrachte pointiert zusammenfasst: „Dabei hat der innere Sinn einen Vorrang; denn jede Vorstellung des äußeren Sinns ist vom Subjekt gewußt, deshalb ebenso eine Vorstellung des inneren Sinns. Folglich ist die Zeit die Form aller Anschauung, unmittelbar der inneren, mittelbar auch der äußeren Anschauung.“⁹⁹ Die Auszeichnung der Zeit gegenüber dem Raum liegt demnach darin begründet, dass sie die Form jeglicher Anschauung sei. Alle Vorstellungsarten sind auf die Zeit angewiesen, oder besser: durch dieselbe allererst möglich. Dies zeigt sich auch darin, dass im zweiten Teil der *Kritik der reinen Vernunft* – „Transzendente Logik“¹⁰⁰ – der Zeit eine nicht unwesentliche Rolle zukommt. Diese skizzenhafte Diskussion Kantischer Zeit- und Raumtheorie berechtigt scheinbar zu der Auffassung, dass Angesichts der Bedeutung, die Kant der Zeit angedeihen lässt, der Raum vernachlässigbar und bedeutungslos eine Randthematik in seinem System darstellt. Dies ist allerdings ein Irrtum von nicht zu unterschätzendem Ausmaß. Denn die Auseinandersetzung mit der Raumproblematik – hier in erster Linie mit den Entwürfen Newtons und Leibniz – war ein wesentlicher Antrieb seine Systematik immer weiter zu vervollkommen, bis sie schließlich in der ersten *Kritik* kulminierte. Man kann darüber hinaus mit einigem Recht behaupten, dass Kant die Erkenntnisse über den Raum, die er bereits in seiner „vorkritischen Phase“ gewann, einfachhin auf die Zeiterörterung der „Transzendentalen Ästhetik“ übertrug. Dies heißt aber, dass die gewonnenen Einsichten in die Raumproblematik maßgeblich waren für die Entwicklung seiner Zeittheorie. In Bezug auf das eben Gesagte ist noch zu erwähnen, dass Kant durchaus bemüht war, eine raumfreie Zeiterfahrung als eine Unmöglichkeit aufzuzeigen.¹⁰¹

Abschließend sei noch festgehalten, dass alles, was begrifflich bestimmt werden soll ebenso in Raum und Zeit gegeben sein muss. Gegenstände können als solche nur im Verein vom Verstand und Sinnlichkeit konstituiert werden. Kant ist bei seinen Ausführungen in der „Transzendentalen Ästhetik“ bemüht die Sinnlichkeit selbst zu prinzipialisieren, um so die

⁹⁸ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 34/ B 50.

⁹⁹ Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, 79.

¹⁰⁰ Hier in erster Linie Schematismuskapitel und transzendente Deduktion der Kategorien in der „Transzendentalen Analytik“.

¹⁰¹ Dies vor allem in dem Zusatzkapitel der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* „Widerlegung des Idealismus“. *KrV* B 275.

Zweifel an deren Erkenntnismöglichkeit auszuräumen. Er gelangt auf diesem Wege zu den reinen, prinzipiellen Formen, die nicht begrifflichen, sondern anschaulichen Charakter haben: nämlich Raum und Zeit.

II. 2. 2. Der Seinsgrund

Zeit und Raum bilden gemäß Schopenhauerscher systematischer Anordnung der Sätze vom zureichenden Grunde die erste Klasse der Objekte für das Subjekt. Sie sind: „[...] der formale Teil der vollständigen Vorstellungen, nämlich die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äußeren und inneren Sinnes, [...]“.¹⁰² Hierdurch ist angezeigt, dass die Objekte¹⁰³ Raum und Zeit nicht in ihrer konkreten Anschaulichkeit gemeint sein können. Schopenhauer betont vielmehr, dass sie: „[...] für sich und abgesondert von den vollständigen Vorstellungen [...]“¹⁰⁴, diskutiert werden sollen.

Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist sein Vortrag im Rahmen der Berliner *Philosophischen Vorlesungen*, wo es heißt: „Als Formen des Objekts aber finden wir Zeit und Raum, welche also jener ganz allgemeinen Form der Welt als Vorstellung, nämlich Objekt und Subjekt, untergeordnet sind, als Formen des Objekts allein.“¹⁰⁵ Dieser Satz enthält neben einigen interessanten Gedanken, welchen wir bereits früher begegnet sind¹⁰⁶, ebenso Überlegungen zur Raum-Zeit-Problematik. Zunächst konstatiert Schopenhauer, dass die reinen Anschauungsformen ausschließlich für die Objekte der empirischen Wirklichkeit Gültigkeit haben. Im Umkehrschluss bedeutet dies für ihn, dass das reine Subjekt des Erkennens nicht in den besagten Formen erscheinen kann. Es ist denselben vielmehr vorausgesetzt und somit keiner Erkenntnis zugänglich, wie Schopenhauer definitiv festsetzt: „Da das Subjekt als solches nie erkannt wird, so kann es als solches weiter keine Formen haben.“¹⁰⁷ In Erinnerung gerufen werden uns hier zudem die zwei allgemeinsten Formen der „Welt als Vorstellung“, nämlich Subjekt und Objekt, die durch eine reziproke Korrelation bestimmt sind: Kein Subjekt ohne Objekt und kein Objekt ohne Subjekt.

¹⁰² Arthur Schopenhauer, *G* 157.

¹⁰³ Es mag verwundern, dass Schopenhauer Raum und Zeit als Objekte auffasst. Wenn man sich allerdings vergegenwärtigt, dass in seiner Terminologie Objekt gleichbedeutend mit Vorstellung ist, wird einiges klarer.

¹⁰⁴ Arthur Schopenhauer, *G* 157.

¹⁰⁵ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen Teil I*. 132.

¹⁰⁶ Vgl. Erster Teil der vorliegenden Arbeit.

¹⁰⁷ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen Teil I*. 132.

Wenn nun Raum und Zeit die Formen des Objektseins im Allgemeinen sind, dann kann deren Beschaffenheit unmöglich von der Beschaffenheit einzelner Objekte abhängen, d. h. sie müssen vielmehr als Beschaffenheit der Objekte überhaupt gefasst werden. Dementsprechend lässt sich sagen, dass das Subjekt nicht der Erkenntnis einzelner Objekte bedarf, um sonach die genannten Formen zu erkennen. Schopenhauer hierzu eindringlich an die Studierenden gewandt: „Hieraus aber folgt, daß das Subjekt zur Erkenntniß jener nähern Beschaffenheit besagter Formen, nicht der speciellern Erkenntnisse der in ihnen erscheinenden Objekte bedarf; sondern jene Formen erkennt, nicht erst sofern es diese oder jene bestimmte Objekte in ihnen erkennt, sondern schon sofern es ein Objekt überhaupt hat, d. h. sofern es Subjekt ist.“¹⁰⁸ Er macht hier klar, dass die reinen Formen der Sinnlichkeit unserem Bewusstsein innewohnen, eben dadurch aber auch a priori erkannt werden können.

Betrachtet man Erkenntnisse von strenger Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, so lässt sich eines mit Bestimmtheit feststellen: aus der Erfahrung können sie niemals gewonnen sein. Der Grund hierfür ist hinlänglich bekannt: Erfahrung lehrt bloß, dass die Dinge so sind wie sie sind, hingegen ist nichts in der Erfahrung notwendig und allgemeingültig so, wie es nun einmal ist. Mit solchen Forderungen an die sinnlich-anschaulich verfasste Erfahrung heranzutreten, kann damit zu keinem befriedigendem Ergebnis führen – es sei denn alle möglichen Fälle der Erfahrung wären zugänglich, d. h. sie müssten bereits in allen Variationen als bekannt vorausgesetzt werden. Dass dies indes unmöglich ist, ist leicht daran zu ersehen, dass immer ein Fall denkbar ist, der eine Ausnahme gestattet. Die Unmöglichkeit der Totalität aller möglichen Fälle ist demnach ein Grundmerkmal der Erfahrungserkenntnis. Hieraus ist ersichtlich, dass Erkenntnisse, welche mit dem Anrecht auftreten notwendig und allgemeingültig zu sein, nicht auf dem empirischen resp. aposteriorischen Wege gewonnen sein können. Vielmehr sind Erkenntnisse der erwähnten Art apriorisch dem Subjekt, als dessen Erkenntnisformen, zuzurechnen. Schopenhauer ist redlich bemüht diesen Punkt den Studierenden näher zu bringen:

Besagte Erkenntnisse nun, die Allgemeingültigkeit und strenge Nothwendigkeit haben, falls es solche giebt, müssen, wie alle Erkenntnisse, sich zwar auf Objekte, also auf Erfahrung beziehen, vermöge ihrer Allgemeingültigkeit aber von aller möglichen Erfahrung gelten, oder die *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt ausdrücken, was nicht diesem oder jenem Objekt zukommt und von dessen Beschaffenheit abhängt, sondern was

¹⁰⁸ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen Teil I*. 133. Schopenhauer referiert in seinen Vorlesungen fast ausschließlich Kants „Transzendente Ästhetik“.

allem Objekt als solchem, d. h. sofern es Objekt ist zukommt, d. h. sofern es vom Subjekt erkannt wird. Sie müssen daher Bedingungen seyn unter denen das Subjekt allein das Objekt vorstellen kann; d. h. sie müssen die Vorstellungsweisen, die Erkenntnisformen des Subjekts seyn.¹⁰⁹

Die Intention ist unschwer zu erkennen: Erkenntnisse mit den erwähnten Attributen müssen sich letztendlich auf Erfahrung, als dem alleinigen Prüfstein beziehen können. Wo das nicht geschieht, d. h. wo nur begriffliche Operationen vollzogen werden, dort kann auch, nach Schopenhauer, niemals wahre Erkenntnis erwachsen. Hier klingt bereits seine Ablehnung gegenüber bloß begrifflicher resp. logisch-abstrakter Erkenntnis an. Worauf er weiterhin hinweist ist das Merkmal der Allgemeingültigkeit, welches Beschränkung ausschließt, somit für die gesamte Erfahrung, unabhängig von der Vielfalt ihrer Erscheinungen, Geltung habe. Hier ist deutlich ausgesprochen, dass im Bereich des Bedingten Sachverhalte ausgeschlossen sind, die sich solch einer Kategorie entziehen könnten. Was sich aus der oben zitierten Passage weiter mitnehmen lässt, ist der Begriff der im Subjekt liegenden „Vorstellungsweisen“, den Schopenhauer alternativ zu Kants Erkenntnisformen prägt. Dies ist wohl als ein Versuch zaghafter Absetzbewegung gegenüber Kants Terminologie zu werten. Solche „Weisen der Vorstellung“ fungieren als Grundlage der Erfahrung und mit dieser in weiterer Folge auch der Erkenntnis.

Dass sich indes hinter dem Begriff der „Vorstellungsweisen“ die Kantischen apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit verbergen, ist wohl kein großer Erkenntnisgewinn. Schopenhauer hat besonders reichhaltig in seinen *Philosophischen Vorlesungen* Kant in diesem Kontext paraphrasiert, ja über weite Strecken des Vortrags kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, die „Transzendente Ästhetik“ zu lesen.¹¹⁰ Die Ergebnisse der „Transzendentalen Ästhetik“ sind für Schopenhauer, der dieselbe über alle anderen Systemteile der Kantischen Philosophie stellt, unumgänglich und bindend. Die These, wonach Raum und Zeit keine abstrakten Begriffe, sondern reine Anschauungsformen seien, dass sie im Gegensatz zu den in ihnen erscheinenden Gegenständen nicht weggedacht werden können, affirmiert und übernimmt Schopenhauer mit Begeisterung. Auch wenn dies den Schluss nahelegt, Schopenhauer habe letztlich nichts Eigenständiges zu Raum und Zeit vorgelegt, sondern letztlich alles von

¹⁰⁹ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen Teil I*. 135.

¹¹⁰ Vgl. Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen Teil I*. 132ff.

Kant übernommen, so ist die Gefahr groß die Differenzen, die es in der Tat gibt, zu übersehen. Auf diese Unterschiede wird noch einzugehen sein.

II. 2. 3. *Zeitfolge* und *Raumlage*

Charakteristisch für Raum und Zeit, nach Schopenhauerscher Lehre vom Satz des zureichenden Grundes, ist, dass alle deren Teile in einer notwendigen Verbindung miteinander stehen. In dieser Hinsicht ist sowohl jeder Teil des Raumes wie auch der Zeit nur insofern möglich, als ihm ein Teil vorangegangen und ein anderer nachfolgt. Hierdurch ist demnach nicht nur die Relativität von Raum und Zeit ausgedrückt¹¹¹, sondern auch angezeigt, dass deren Teile sich gegenseitig bedingen, d. h. eine Grund-Folge-Beziehung aufweisen. Den Nexus der Teile des Raumes bestimmt Schopenhauer als *Lage* und jenen der Zeit als *Folge*. Hierzu schreibt er sodann: „Im Raum heißt dies Verhältnis *Lage*, in der Zeit *Folge*. Diese Verhältnisse sind eigentümliche von allen andern möglichen Verhältnissen unserer Vorstellungen durchaus verschiedene, daher weder der Verstand noch die Vernunft mittelst bloßer Begriffe sie zu fassen vermag; sondern einzig und allein vermöge der reinen Anschauung a priori sind sie uns verständlich [...]“¹¹² *Lage* und *Folge* sind ebenso wie Raum und Zeit nicht durch Begriffe erschließbar. Dies wird von Schopenhauer endgültig festgesetzt. Dass sich indes das erstgenannte Begriffspaar wesentlich vom Zweitgenannten unterscheidet, hat Schopenhauer nicht ausreichend thematisiert. Denn Raum und Zeit sind wohl qualitativ unterschieden von *Lage* und *Folge*. Wenn jene unabhängig von aller Erfahrung erkannt werden können, d. h. rein subjektiv sind, so ist das bei diesen nicht der Fall. Denn was *Lage* und was *Folge* überhaupt bedeutet, erfährt man nur in Ansehung der gegenständlichen Wirklichkeit. Losgelöst von dieser verlieren sie jegliche Bedeutung. Jeder Gegenstand nimmt eine bestimmte *Lage* im Raum ein, Ereignisse sind durch Abfolge in der Zeit bestimmt. Raum und Zeit werden in ihrer Erfüllung zu *Lage* und *Folge*. Die *Folge* in der reinen Zeit, d. h. ohne etwas, was in ihr erscheint, kann nicht als *Folge* bezeichnet werden, weil kein Wechsel resp. keine Veränderung stattfinden kann. Desgleichen ist der Versuch im reinen Raum eine *Lage* festzumachen aussichtslos, da auch hier nichts als in einer *Lage* befindlich bestimmt werden kann. Somit lässt sich behaupten, dass die Eigenschaften, die Schopenhauer Raum und Zeit zuschreibt nicht auf *Lage* und *Folge* übertragbar sind.

¹¹¹ Schopenhauer lehnt, ebenso wie Kant, eine Zeit- und Raumvorstellung ab, die denselben einen absoluten Wert beimisst, d. h. ihnen eine Existenz einräumt, die unabhängig von einem erkennenden Subjekt ist.

¹¹² Arthur Schopenhauer, *G*, 158.

Die Regel, nach welcher nun die erwähnten Teile des Raumes und der Zeit in Hinsicht auf ihre Verhältnisse bestimmt werden, bezeichnet Schopenhauer: „[...] Satz vom *zureichenden Grunde des Seins*, principium rationis sufficientis essendi.“¹¹³ Schopenhauer fasst dieses Prinzip der gesetzmäßigen Verbindung wie folgt:

Der Seynsgrund erscheint zwiefach in der Zeit und im Raum. Die Regel für den Seynsgrund *in der Zeit* ist diese: „jeder Augenblick ist bedingt durch den vorigen und führt den folgenden nothwendig herbei.“ So einfach ist hier der Grund des Seyns, als Gesez [sic!] der Folge, weil die Zeit nur *eine* Dimension hat, daher in ihr keine Mannigfaltigkeit der Beziehungen 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. Er führt den folgenden nothwendig heran; er kann nicht beharren und so gewiß er jetzt ist, muß gleich darauf ein anderer seyn.¹¹⁴

Der Grund des Seins, so erklärt Schopenhauer zunächst, ist doppelt vertreten: sowohl in der Zeit als auch im Raum. Diese reinen Formen sind vorerst dafür verantwortlich, dass Seiendes überhaupt in Erscheinung treten, d. h. für uns erkennbar werden kann. Was nun das Gesetz des Seinsgrundes der Zeit anbelangt, so bezieht sich dieses auf Augenblicke resp. Abschnitte von sehr kurzer Dauer. Diese stehen in einem Grund-Folge-Verhältnis zueinander, d. h. sie bedingen sich gegenseitig. Das aber ist für Schopenhauer eine gewichtige Erkenntnis, die er dementsprechend immer wieder hervorhebt. Hierin erblickt er nämlich nicht nur eine Rechtfertigung für sein Bestreben, den Seinsgrund als eine eigenständige Form des Satzes vom zureichenden Grunde aufzustellen, sondern eben auch die Bedingtheit der Objekte, die ebenso herrschend zum Ausdruck kommt, wie in den restlichen Formen des Satzes vom Grunde. Hierdurch ergibt sich für ihn sodann auch die Sinnlosigkeit der Frage nach dem ersten resp. letzten Augenblick. Verkettungen der Teile der Zeit und des Raumes zeichnen sich nach Schopenhauer gerade durch ihre Anfangs- resp. Endlosigkeit aus. Auf dieser Ebene manifestieren sich demnach nur Verweiszusammenhänge des Bedingten, die allerdings nicht auf ein unbedingtes Sein verweisen. Ein solcher Lösungsvorschlag ist für Schopenhauer eine Erdichtung und ein klarer Ausdruck des Unvermögens, redlich Philosophie zu betreiben.

¹¹³ Arthur Schopenhauer, *G*, 158.

¹¹⁴ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen Teil I*. 449.

II. 2. 4. Mathematik und Geometrie

Die Wissenschaften, in welchen die Raum- resp. Zeiteile paradigmatisch in deren gegenseitiger Bezogenheit abgehandelt werden sind für Schopenhauer Arithmetik resp. Geometrie. Zur Arithmetik sagt Schopenhauer nicht viel, ja sie ist ihm ganze zwei Sätze wert, die sich im Paragraphen 38 seiner Dissertationsschrift befinden. Er schreibt in diesem Zusammenhang: „Auf diesem Nexus der Teile der Zeit beruht alles Zählen, dessen Worte nur dienen, die einzelnen Schritte der Sukzession zu markieren; folglich auch die ganze Arithmetik, die durchweg nichts anderes als methodische Abkürzungen des Zählens lehrt.“¹¹⁵ Die Aufeinanderfolge der Zeiteile wird durch Zahlen resp. Zählen veranschaulicht. Die Mathematik gründet sich somit nicht auf logisch-abstrakte, sondern anschauliche Voraussetzungen.¹¹⁶ Bemerkenswert ist zudem, dass hier ein Teilgebiet der Mathematik, nämlich Arithmetik, auf das Zählen reduziert wird. An der entsprechenden Stelle notiert Schopenhauer weiter: „Jede Zahl setzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seins voraus: zur Zehn kann ich nur gelangen durch alle vorhergehenden, und bloß vermöge dieser Einsicht in den Seinsgrund weiß ich, daß, wo zehn sind, auch acht, sechs, vier sind.“¹¹⁷ In der Zahlenreihe, begriffen als geschlossene Dependenz einzelner Glieder, äußert sich der Satzes vom zureichenden Grunde des Seins in der Zeit. Dass jede Zahl ihr Sein einer anderen Zahl verdankt, ohne welche es sie gar nicht gäbe, ist ein durchaus merkwürdiger Gedanke für Schopenhauer. Wird hier tatsächlich von einem „Sein“ der Zahlen im Sinne des Realismus, d. h. Zahlen verstanden als Entitäten, die unabhängig von einem Bewusstsein sind, geredet? Dies wird wohl kaum der Fall sein, denn das widerspräche nämlich seiner Grundthese von der Subjektabhängigkeit jedweder Objekte. Dessen ungeachtet lässt sich eine Sympathie für pythagoreische Lehrinhalte nicht leugnen, wie nicht nur das Motto seiner Erstlingsschrift nahelegt.¹¹⁸ Schopenhauers Auseinandersetzung mit Mathematik resp. deren Teildisziplinen im Rahmen der Zeitproblematik ist nicht sonderlich ergiebig. Seine Absicht war nicht die Berücksichtigung der vielfältigen Problemfelder der mathematischen Wissenschaft, wofür er sich nicht wirklich interessierte und in welcher er auch nicht sonderlich bewandert war. Es ging ihm vielmehr darum, mithilfe einfachster Arithmetik den Seinsgrund in der Zeit paradigmatisch darzulegen. So doziert er:

¹¹⁵ Arthur Schopenhauer, *G*, 160.

¹¹⁶ Vgl. Arthur Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803-1804*. 213.

¹¹⁷ Arthur Schopenhauer, *G*, 160.

¹¹⁸ Das Motto seiner Erstlingsschrift ist einer pythagoreischen Schwurformel entliehen, die da lautet: „Bei ihm, der einpflanzte die Vierzahl unserem Geiste, Sie, die Quelle und Wurzel der ewig strömenden Schöpfung.“ Vgl. auch seine Erwähnung der pythagoreischen Zahlenphilosophie und deren Zusammenhang mit der Musik im Rahmen des dritten Buches der *Die Welt als Wille und Vorstellung*. *WI*, 369.

Bei der Lösung jedes Exempels berufe ich mich zuletzt auf das Zählen, d. h. auf die reine Anschauung der Zeit in der Folge ihrer Momente. Auch hier finden wir wieder die Gestalt des Satzes vom Grund in einer Klasse von Vorstellungen ganz identisch mit dem Wesen der Klasse selbst. Succession ist die Gestalt des Satzes vom Grund in der bloßen Zeit. Succession ist das ganze Wesen der Zeit.¹¹⁹

Nochmals wird hier der Zusammenhang zwischen Mathematik und Zeit herausgestellt. Anhand der sinnlichen Tatsache des Zählens offenbart sich Sukzession, in dieser aber erblickt Schopenhauer das ganze Wesen der Zeit. Das Zählen macht eine Erfahrung der Zeitmomente in ihrer Abhängigkeit voneinander nicht nur möglich, sondern auch sinnlich-anschaulich. Zusammenfassend lässt sich noch eine Bemerkung aus den *Philosophischen Vorlesungen* anführen, die das Gesagte noch deutlicher zum Ausdruck bringt. Dort heißt es:

Die Erfahrung des Nacheinanderseyns beruft sich auf die Zeit, nicht die Zeit auf die Erfahrung. Es ist falsch zu sagen: die Zeit sei das Folgen der Dinge nacheinander: denn was Folgen und Nacheinander sei, verstehn wir erst dadurch, daß wir schon die Vorstellung der Zeit haben. Unsere Vorstellung des Folgens der Dinge setzt schon die Vorstellung der Zeit voraus, als das ihm zum Grunde liegende Schema; als eine Vorstellung *apriori*, welche zwar erst durch Erscheinung Gehalt bekommt, aber doch als Form des Bewusstseyns auch unabhängig von diesem Gehalt und vorher da ist.¹²⁰

Im Allgemeinen wird hier die Unabhängigkeit der Zeit gegenüber jeglicher Erfahrung hervorgehoben. Was sich zudem anmerken lässt, ist die Höherstufigkeit des Zeitbegriffes gegenüber Folge- resp. Nacheinanderbegriffes. Denn wie bereits weiter oben skizziert lassen sich diese nur im Hinblick auf sinnlich-anschauliche Entitäten zureichend begreifen, während die Zeit die Grundvoraussetzung der uns möglichen Erfahrung bildet. Hierdurch ist sie, so Schopenhauer, als ein Schema resp. als eine Form des Bewusstseins zu fassen. Als eine solche ist sie etwas zutiefst Subjektives.

Wenn wir uns nun dem Seinsgrund im Raume zuwenden, wie er in *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* entwickelt wird, so fällt zunächst die ausführlichere Dar-

¹¹⁹ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen Teil I*. 449.

¹²⁰ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen Teil I*. 151.

stellung desselben auf. Schopenhauer begründet in seinen *Philosophischen Vorlesungen* die eingehendere Auseinandersetzung mit dieser Thematik wie folgt:

Vom Seynsgrund im Raum ist sehr viel mehr zu sagen, weil die drei Dimensionen des Raumes unzählige Verhältnisse begründen. Uebrigens beruht der Seynsgrund auf folgendem: Im Raum ist durch die Lage jedes Theils desselben, wir wollen sagen einer gegebenen Linie, gegen irgend eine andere Linie, auch ihre von der ersten ganz verschiedene Lage gegen jede mögliche andre durchaus bestimmt; so daß die letztere zur ersteren im Verhältniß der Folge zum Grunde steht.¹²¹

Demnach bietet die Dreidimensionalität des Raumes vielfältigere Verknüpfungsverhältnisse, als dies in der einen Dimension der Zeit möglich wäre. Jene Verhältnisse werden in der Geometrie, die sich paradigmatisch mit Raumteilen resp. Lage auseinandersetzt, behandelt. Schopenhauer ist nun bemüht, seine These von der Bedingtheit der Raumteile u.a. durch geometrische Figur des Dreiecks zu untermauern.¹²² Geometrie ist ihm die Wissenschaft, deren ganzes Bemühen darin besteht, die Verknüpfung der Lage der Raumteile aufzuzeigen: „Ebenso beruht auf dem Nexus der Lage der Teile des Raumes die ganze Geometrie.“¹²³

Geometrie ist für Schopenhauer darüber hinaus eine anschauliche und eben nicht eine abstrakte Wissenschaft. In diesem Zusammenhang kritisiert er sodann die traditionelle Beschäftigung mit derselben, deren Haupt- und Angelpunkt er in Euklid und dessen Axiomatik erblickt. Diese aber geht, so Schopenhauer, logisch-abstrakt beweisend vor. Solche Auffassung der Geometrie wird von ihm naturgemäß bekämpft. Denn die Notwendigkeit der Verbindungen in dieser Ausformung des Satzes vom Grunde lässt sich unmittelbar-anschaulich nachweisen resp. erkennen. Und erst danach finde man „das Resultat *in abstracto* ausgesprochen als Lehrsatz.“¹²⁴ Hierin spiegelt sich nicht nur Schopenhauers Auffassung vom Primat der Anschauung wider, sondern auch der Verweis auf eine andere Ausprägung des Satzes vom Grunde, in welchem die abstrakten Vorstellungen thematisiert werden, nämlich der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens. In diesem Kontext ist auch erwähnenswert, dass Schopenhauer die reinen Formen der Sinnlichkeit als Fundament aller Evidenz betrachtet. Hierdurch ausgedrückt ist deren Vorrangstellung gegenüber logisch-abstraktem Denken. Ver-

¹²¹ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen Teil I*. 449. Vgl. auch Arthur Schopenhauer, *G*, 159.

¹²² Vgl. Arthur Schopenhauer, *G*, 164ff.

¹²³ Ebd., 160.

¹²⁴ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen Teil I*. 450.

knüpfungen der zeitlichen Folge resp. räumlicher Lage lassen sich zureichend nur durch reine Anschauung erklären. Wobei deren Überzeugungskraft derjenigen der begrifflichen Reflexion hoch überlegen ist.

II. 2. 5. Begriff der reinen Sinnlichkeit

Das Prinzip des Satzes vom zureichenden Grunde des Seins ist das a priori, d. h. im Subjekt liegende Form der Sinnlichkeit, gültige Gesetz der Erfahrungskonstitution. Schopenhauer schließt nun von seiner ersten Klasse der Objekte resp. Vorstellungen – Raum und Zeit – auf die ihnen korrelierende Weise der Erkenntnis, nämlich auf die Erkenntniskraft der reinen Sinnlichkeit. Dies ist wohl als eine Reminiszenz an Kant zu deuten. Denn obwohl er den Ausdruck kritisiert, übernimmt er ihn letztlich doch für seine Darstellung. In seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* schreibt er dazu: „Das Subjektive Korrelat von Zeit und Raum für sich, als leere 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.“¹²⁵ Ehrerbietung und Kritik stehen sich hier ungewöhnlich deutlich gegenüber. Worauf Schopenhauer mit seiner Kritik abzielt, ist in erster Linie die gesonderte Auseinandersetzung mit der reinen Sinnlichkeit und deren Erkenntniskraft bei Kant. Gegen diese Vorgehensweise führt er ins Treffen, dass dies eine „willkürliche Abstraktion“ sei. Denn seiner Ansicht nach, ist mit Raum und Zeit gleichermaßen auch Materie und mit dieser zugleich auch die Wirklichkeit vorhanden. Materie gehört indes zur zweiten Klasse der Objekte resp. Vorstellungen für das Subjekt, d. h. Schopenhauer selbst scheidet in seiner Untersuchung reine Sinnlichkeit von Materie. Er abstrahiert demnach von etwas, das seiner Auffassung nach unumgänglich dazugehört.

Ein weiterer Punkt, den Schopenhauer in diesem Zusammenhang thematisiert, betrifft die Distinktion von Erscheinung und Ding an sich. Im Folgenden soll daher näher darauf eingegangen werden. – Zeit und Raum als apriorische, reine Anschauungsformen sind im Subjekt verwurzelt. Dieser Umstand lässt nun die Relativität resp. Bedingtheit der erwähnten Formen vom erkennenden Subjekt erkennen. Hieraus wird aber ersichtlich, dass Zeit und Raum ebenso wie die in ihnen erscheinenden Objekte keine absolute, d. h. von einem Subjekt losgelöste, Realität besitzen. Wenn aber nun Zeit und Raum als Ermöglichungsbedingungen des Objekt-seins als solchen fungieren, zudem angenommen wird, dass diese Objekte als Vor-

¹²⁵ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 41.

stellungen des Subjekts allein möglich sind, so ergibt sich die Denkmöglichkeit von Objekten resp. Dingen, die von einer ganz anderen Wesensart sind. Diese Andersartigkeit bedeutet, dass solche „Dinge an sich“ nicht die Eigenschaften der konkret-sinnlich in Erscheinung tretenden Dinge aufweisen und somit auch nicht raumzeitlich verfasst sein können. Schopenhauer extrapoliert:

Die Objekte überhaupt und die Objekte im Raum sind daher nimmermehr Dinge an sich, d. h. unbedingt existierende Wesen, sondern sie sind Wesen die bloß in der Vorstellung eines Vorstellenden existieren; sie sind also bloße *Erscheinungen*, d. h. Dinge die erstlich nur für ein Subjekt überhaupt das sie vorstellt, und zweitens nur für ein Subjekt dessen Anschauungsform der Raum ist zu existieren.¹²⁶

Hierdurch bekräftigt Schopenhauer seine Anknüpfung an Kants Lehre von einer gänzlich anderen Ordnung der Dinge, als die der empirischen Realität.¹²⁷ Die Willensmetaphysik, als Kern Schopenhauerscher Denkanstrengungen, wäre ohne Kants Errungenschaften im Bereich der Erkenntnistheorie wohl nicht denkbar. So ist abermals darauf hinzuweisen, dass Schopenhauer bei der Bestimmung der Apriorität von Raum und Zeit die Argumentationswege der „Transzendentalen Ästhetik“ befolgt.¹²⁸ Erfahrung ist Erscheinung resp. Vorstellung für das Subjekt, dessen Anschauungsformen Raum und Zeit sind. Dies heißt aber nicht, dass diese Formen etwas bloß subjektiv-ideales und damit nichts Reales wären. Betont wird vielmehr, dass alle sich aus den besagten Formen ergebenden Bestimmungen der Objekte auch objektiv-real sind. Schopenhauer: „Der Raum hat also vollkommene empirische Realität; jedoch transcendente Idealität: d. h. er ist nichts sobald man von der *Möglichkeit der Erfahrung* abstrahiert, deren Bedingung ein Subjekt mit der besagten Form seines Anschauens ist.“¹²⁹

¹²⁶ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen Teil I*. 148.

¹²⁷ Die Welt der Erscheinungen ist sonach nur Oberfläche, sozusagen etwas nur für Schwimmer, Schopenhauer aber möchte ein Tiefseetaucher sein.

¹²⁸ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 23ff./ B 38ff. sowie A 31ff./ B 46ff.

¹²⁹ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen Teil I*. 149. Vgl. auch Violetta L. Waibel, „Transzendental ideal, empirisch real. Kant über Raum und Zeit“, in: *Kant zwischen West und Ost. Zum Gedenken an Kants 200. Todestag und 280. Geburtstag*, Bd. 2, 210-219.

II. 2. 6. Principium Individuationis

Das Nacheinander und Nebeneinander, welche aufgrund der reinen Sinnlichkeit und deren Prinzip des Satzes vom zureichenden Grunde des Seins konstituiert werden, begründen nach Schopenhauer allererst die zahllose Vielfalt resp. Vielheit der Erscheinungen. Somit sind für Schopenhauer Zeit und Raum auch der Grund für Vereinzelung; er bezeichnet sie, einen scholastischen Ausdruck aufgreifend, „*principium individuationis*“. In seinen *Philosophischen Vorlesungen* erklärt er dies wie folgt:

[...] der Ort und die Zeit unterscheiden die Individuen, auch wenn sie sonst völlig gleich sind: nur durch das Nebeneinander, also den Raum, und das Nacheinander, die Zeit, ist die *Vielheit* als solche möglich, die Vielheit des ganz Gleichartigen, das Erscheinen der Gattung in unzähligen Individuen: daher nenne ich Raum und Zeit das *principium individuationis*, welchen Ausdruck ich allerdings aus der Scholastik entlehnt habe.¹³⁰

Raum und Zeit als Individuationsprinzip sind ermöglichende Bedingungen für Verschiedenheit und Vielheit der Individuen. Individuation ist demnach eine Festsetzung der formalen anschaulichen Erfahrung, welche ihrerseits durch Raum und Zeit vorausgesetzt ist. Darüber hinaus ist der Gattungsbegriff nur dann sinnvoll, wenn eine Vielzahl des Gleichartigen in Erscheinung treten kann, anhand deren gemeinsamer Merkmale jener Begriff allererst gewonnen werden kann.¹³¹ Diese Vielheit von Individuen und Dingen der gegenständlichen Welt bedingen und beschränken sich gegenseitig, d. h. sie weisen einen relativen Charakter auf. Allerdings erzeugen Raum und Zeit die Illusion, die Vielheit der Dinge und die Mannigfaltigkeit der Individuen hätten eine absolute Wirklichkeit. Eine Illusion, in deren Fängen sich die überwiegende Anzahl der Menschen befindet und die durch die unreflektiert-alltägliche Erfahrungserkenntnis begünstigt wird. So ist das Individuum in Unkenntnis darüber, dass Raum und Zeit lediglich reine Formen des erkennenden Subjekts sind, dass jene apriorischen Anschauungsformen sich sozusagen zwischen das „Ding an sich“ und uns schieben, hierdurch

¹³⁰ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen Teil I*. 158. Das Individuationsprinzip gewann in der mittelalterlichen Philosophie, hier vor allem im Zuge des so genannten Universalienstreits, erhebliche Bedeutung. Vgl. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 314.

¹³¹ Schopenhauer spricht in diesem Zusammenhang auch von Ideen, die durch das Individuationsprinzip vereinzel werden: „Das *principium individuationis*, ein Hauptproblem der Scholastiker, ist Raum und Zeit. Durch diese zerfällt die Idee, d. h. die Objektivität des Willens, in Einzeldinge.“ Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, (HN I), S.282.

aber das „eigentliche Wesen der Welt“ resp. der Wille individuiert erscheint. Im *Handschriftlichen Nachlaß* findet sich folgende Notiz: „Nur weil wir die Dinge nicht *an sich* erkennen, sondern durch das Medium unsrer Erkenntnißform *Raum* und *Zeit*, stellen sich die Erscheinungen des Lebens uns gesondert und getrennt, als ganz verschiedene dar, und nicht als Objektivität des einen alleinigen *Willens zum Leben*.“¹³² Hieraus lässt sich folgern, dass das „Ding an sich“ resp. der Wille den apriorischen Anschauungsformen des Subjekts unzugänglich ist. Dies heißt aber, dass Raum und Zeit Barrieren darstellen, die für das erkennende Subjekt partout unüberwindlich sind und weiterhin bleiben. Denn die dem Individuum mögliche Erkenntnis ist grundlegend durch das principium individuationis restringiert. Schopenhauer in Bezug auf das Gesagte:

[...] den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt sich statt des Dinges an sich nur die Erscheinung in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde: und in dieser Form seiner beschränkten Erkenntnis sieht er nicht das Wesen der Dinge, welches eines ist, sondern dessen Erscheinungen, als gesondert, getrennt, unzählbar, sehr verschieden, ja entgegengesetzt.¹³³

Zum Ausdruck kommt nicht nur Schopenhauers Vorliebe für die indische Weisheitslehre vom Schleier der Maja, in welcher er, mystisch-religiös, seine eigene Lehre von dem „principium individuationis“ ausgedrückt findet. Er streicht nochmals heraus, dass dem „rohen Individuum“ nur jene apriorischen Erkenntnisformen zur Verfügung stehen, welche für die Erfahrungskonstitution verantwortlich sind. Diese Formen der Erkenntnis suggerieren eine Welt der unzähligen vereinzelter Erscheinungen, ohne das „innere Wesen der Welt“ erfassen zu können. Jene Welt der Erscheinungen weist, so Schopenhauer, einen traumartigen Charakter auf. In den *Paralipomena* findet sich ein Aufsatz, mit dem klingenden Namen „Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod“, wo sich die folgende Stelle findet:

In Wahrheit ist das beständige Entstehen neuer Wesen und Zunichtwerden der vorhandenen anzusehn als eine Illusion, hervorgebracht durch den Apparat zweier ge-

¹³² Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, (HN I), 339.

¹³³ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 483.

schliffener Gläser (Gehirnfunktionen), durch die allein wir etwas sehen können: sie heißen Raum und Zeit und in ihrer Wechseldurchdringung Kausalität.¹³⁴

Hieraus ist erkennbar, dass bereits Schopenhauers Lehre von der Apriorität von Raum und Zeit pessimistische Züge aufweist, die sich im Laufe der Systementwicklung immer mehr verstärken. Zugespißt formuliert ließe sich sagen, dass in der Erkenntnistheorie die Quelle seines berühmt berüchtigten Pessimismus zu suchen ist.¹³⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Schopenhauer seine Lehre vom Satz des zureichenden Grunde des Seins in starker Anlehnung an Kants „Transzendente Ästhetik“ entwickelt. Diese ist ihm: „[...] ein so überaus verdienstvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen.“¹³⁶ Seine Begeisterung für jenes Systemteil der *Kritik der reinen Vernunft* äußert sich darum nicht nur in zahlreichen Bezügen und Zitaten, sondern ganz besonders in seinen *Philosophischen Vorlesungen*, in welchen er ausschließlich die Erkenntnisse des Königsberger Denkers referiert. Hieraus erklärt sich auch die Tatsache, dass Schopenhauer, trotz mancherlei Kritik, die Kantischen Termini übernimmt. So spricht er beispielsweise von „reiner Anschauung“ und „reiner Sinnlichkeit“ sowie von einem „a priori angeschauten“ und „a priori gegebenen“, alles Fachausdrücke der Kantischen Erkenntnistheorie. Somit verfestigt sich der Eindruck, dass Schopenhauers Überlegungen zu Raum und Zeit den Argumentationssträngen der „Transzendentalen Ästhetik“ nicht nur verpflichtet, sondern diesen letztlich auch nichts Neues hinzufügen können. Dass dieser Eindruck täuscht, soll im Folgenden anhand einiger Differenzen aufgezeigt werden.

II. 2. 7. Differenzen zwischen Kants und Schopenhauers Theorie der reinen Sinnlichkeit

Schopenhauer legt großen Wert darauf seine These vom Seinsgrund, als einer eigenständigen Form des Satzes vom zureichenden Grunde, plausibel darzulegen. Anders als Kant, ist Schopenhauer bemüht, die Verknüpfungsverhältnisse von Raum- und Zeitteilen nachzuweisen.

¹³⁴ Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II*. 319.

¹³⁵ Natürlich ließe sich hiergegen einwenden, dass Schopenhauer allererst aufgrund konkreter lebenspraktischer Erfahrungen – z. B. auf der großen Europareise 1803-1804 – zu seiner pessimistischen Sicht der Welt gelangte und diese sodann auch seine Erkenntnistheorie maßgeblich beeinflusste. Beschränkt man sich indes auf seine publizierten Werke – d. h. ohne die *Reisetagebücher* oder den *Handschriftlichen Nachlaß* zu berücksichtigen – so ist die These, dass bereits die Erkenntnistheorie pessimistischen Charakter aufweist, durchaus berechtigt.

¹³⁶ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 590.

Sein Fokus liegt daher nicht in erster Linie in der Diskussion des Raum- resp. Zeitbegriffes, sondern gilt vielmehr dem Aufweis der notwendigen Verknüpfung deren Teile, die er als Lage resp. Folge begreift. Hierin erblickt er sodann die Bestätigung seiner Auffassung von einer zusätzlichen Ausprägung des Satzes vom zureichenden Grunde, nämlich dem Seinsgrund. Was sich für Schopenhauer hieraus ergibt ist die Relativität und somit Abhängigkeit der jeweiligen Raum- und Zeiteile voneinander. Hier ist auch ein weiterer Differenzpunkt zwischen den beiden Denkern angeschnitten, den es weiter zu verfolgen gilt. Im Gegensatz zu Kant, ist nämlich Schopenhauers Darlegung demonstrativ gefühlsbestimmt. Dies lässt sich nicht nur an der Wortwahl erkennen¹³⁷, sondern an seiner ganzen Konzeption, die – wie oben bereits erwähnt – einen pessimistischen Ductus aufweist. Während sich Kant am Faktum der Wissenschaft orientiert, d. h. einen eingeschränkten Wirklichkeitszugang wählt, ist Schopenhauer bemüht, die ganze Lebenswirklichkeit des Menschen zu berücksichtigen. Dieser Umstand lässt sich ganz gut am Begriff des „principium individuationis“ beobachten. Er erfährt nämlich bei Schopenhauer eine Ausdehnung, die weit über die Erkenntnistheorie reicht. In seinen Schriften zur Ethik etwa, beruht auf jenem Prinzip der Egoismus. Daher ist es nicht weiter verwunderlich, dass Stellen, die man eher in den erkenntnistheoretischen Schriften vermuten würde, in moral-philosophischen Überlegungen erhebliche Rolle spielen. So in etwa diejenige, die sich in seiner Schrift *Über die Grundlage der Moral* findet:

Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein zerebrales Erkenntnisvermögen bedingten Formen aller seiner Objekte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen bloße Erscheinung, d. h. nur in meiner *Vorstellung* vorhanden ist.¹³⁸

Hierüber lässt sich nun mehreres sagen: Raum und Zeit, gefasst als Individuationsprinzip, sind für die Vereinzelung empirischer Dinge sowie Individuen verantwortlich. Diese Vereinzelung ist allerdings Erscheinung, d. h. nicht das wahre Bild der Wirklichkeit. Schopenhauer gebraucht ja in Hinblick auf Raum und Zeit den Ausdruck „Maja“, welcher ihm ident ist mit „Schein, Täuschung, Gaukelbild“¹³⁹. All dies ist bedingt durch das „zerebral Erkenntnisvermögen“, „Gehirnfunktion“ oder auch „Gehirnphänomen“¹⁴⁰. Mit dieser Ausdrucksweise entfernt sich Schopenhauer erheblich von Kantischer Transzendentalphilosophie, ohne jedoch

¹³⁷ Schopenhauer gebraucht hier Ausdrücke wie Vergänglichkeit, hinschwinden, verdrängen, tilgen, u.a.

¹³⁸ Arthur Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, 809.

¹³⁹ Ebd., 808.

¹⁴⁰ Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 11.

dieselbe aufzugeben. Was ihm vorschwebt ist eine Ergänzung des transzendentalen Standpunktes durch empirisch verfahrenende Einzelwissenschaften. Sein Vorhaben ist:

[...] die Physiologie, Zoologie und andere Wissenschaften vom Organischen der Erkenntnislehre Kants ergänzend zur Seite zu stellen, indem er der Meinung Ausdruck gibt, die Transzendentalphilosophie sei nur ein *Standpunkt*, eine von mehreren möglichen *Betrachtungsweisen*, der man eine andere gleichberechtigt zur Seite stellen dürfe.¹⁴¹

Das aber ist ein grobes Missverständnis des Kantischen Projekts. Denn Kant war nicht bestrebt, die Ergebnisse diverser Erfahrungswissenschaften zu analysieren, sondern mit einer Rückbesinnung auf das menschliche Erkenntnisvermögen war er vielmehr bemüht, dessen Umfang, Reichweite und Grenzen zu bestimmen. Das Resultat dieser denkerischen Auseinandersetzung war dann die *Kritik der reinen Vernunft*, in deren ersten Teil Raum und Zeit als reine Anschauungsformen gesetzt werden. Zudem ist darauf aufmerksam zu machen, dass die Transzendentalphilosophie keineswegs nur ein Standpunkt unter anderen ist, es verhält sich vielmehr so, dass sie ein unumgänglicher Standpunkt ist.

Eine weitere Divergenz zwischen den beiden Denkern betrifft die Modi der Zeit.¹⁴² Schopenhauer ist der Ansicht, dass Dauer in der Zeit allein unmöglich daher auch kein Modus derselben sei; dies gilt ebenso von der Gleichzeitigkeit. Für Schopenhauer ergeben sich diese allererst aus der Vereinigung von Raum und Zeit.¹⁴³ So fragt Werner Gent stellvertretend für Schopenhauer: „Was dauert oder beharrt denn am Dinge anderes als seine Materie, die ihm die Beharrlichkeit in der Zeit gibt? Ist sie doch das Produkt der Verbindung von Raum und Zeit.“¹⁴⁴ Dieses Zitat führt uns direkt zu der zweiten Ausformung des Satzes vom zureichenden Grunde, nämlich derjenigen des Werdens, dessen Diskussion im nächsten Kapitel unternommen wird.

¹⁴¹ Werner Gent, „Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei Schopenhauer“, in: *Schopenhauer Jahrbuch*. Bd. 44, 1963, 180 – 194, hier 181.

¹⁴² Vgl. Werner Gent, „Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei Schopenhauer“, in: *Schopenhauer Jahrbuch*. Bd. 44, 1963, 180 – 194, hier 187.

¹⁴³ Vgl. Arthur Schopenhauer, *G*, 43.

¹⁴⁴ Werner Gent, „Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei Schopenhauer“, in: *Schopenhauer Jahrbuch*. Bd. 44, 1963, 180 – 194, hier 187.

II. 3. Satz vom zureichenden Grunde des Werdens

II. 3. 1. Kants Erfahrungsbegriff

Bevor die zweite Ausprägung des Satzes vom zureichenden Grunde untersucht wird, ist zunächst – meiner Vorgehensweise gemäß – der Kantische Standpunkt in Hinblick auf die Thematik jenes zweiten Satzes voranzuschicken. Schopenhauer behandelt in demselben den Prozess der Erfahrungskonstitution. Demnach soll im Folgenden zunächst Kants Theorie der Erfahrung in Grundzügen dargelegt werden. Da empirische Realität, so Schopenhauer, allererst durch die Kraft des Verstandes resp. Kausalität konstituiert wird, so wird es zudem aufschlussreich sein, Kantische Auffassung der genannten Begriffe kennenzulernen. Denn vor allem in der Frage nach der Funktion und Leistung des Erkenntnisvermögens des Verstandes divergieren die Ansichten der beiden Denker erheblich.

Bei Kant lassen sich zwei Bedeutungen des Erfahrungsbegriffes unterscheiden: Die weitere Bedeutung bezieht sich auf die Wahrnehmung und das durch dieselbe Gegebene. Eine so geartete Erfahrung ist nicht durch Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit bestimmt, sondern ist vielmehr dem beständigen Wandel unterworfen. Nichtsdestoweniger bildet sie eine unerlässliche Grundlage der Erkenntnis. Diese entstammt allerdings nicht nur aus der Erfahrung, enthält darüber hinaus apriorische Elemente, deren Ursprung im Subjekt liegt. In diesem Zusammenhang sei eine Stelle aus der *Kritik der reinen Vernunft* zitiert:

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlasst) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.¹⁴⁵

Diese der Einleitung in die zweite Auflage der *Kritik* entnommene Passage spricht mehrere Aspekte an, deren Relevanz eminent ist. Zunächst bekräftigt Kant seine Auffassung, dass Erfahrung als erstes Datum auf dem Wege zur Erkenntnis fungiert. Diese Aufwertung der Er-

¹⁴⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 1.

fahrung gegenüber bloß rational-begrifflicher Erkenntnis Leibniz-Wolffscher Schulphilosophie verdankt sich der Auseinandersetzung mit englischem Empirismus und hier vor allem mit dessen einflussreichstem Denker David Hume. Mit dessen Namen unumgänglich verknüpft ist das Diktum, welches Kant in den *Prolegomena* über denselben äußert: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den *dogmatischen Schlummer* unterbrach, und meine Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab“¹⁴⁶ Dies kann als Zeugnis für fruchtbare Auseinandersetzung mit dem schottischen Denker gelesen werden, dem ein maßgeblicher Einfluss auf die Ausarbeitung Kantischer Transzendentalphilosophie zukommt. Was sich weiterhin anmerken lässt, und mit dem obigen Zitat korrespondiert, ist die erweckende Einsicht Kants, dass die Überbetonung eines Prinzips – Erkenntnisse auf bloß diskursivem Wege zu erlangen – Widersprüche hervorbringt und damit eine gesicherte Erkenntnis verunmöglicht.

Auch wenn Kant die Erfahrung als unentbehrliche Quelle der Erkenntnis qualifiziert, heißt das allerdings nicht, dass er sie als alleiniges Konstituens ansieht. Dies richtet sich gegen die empiristischen Lehrmeinungen, die er ebenso, wie jene des Rationalismus, als einseitig betrachtet. Denn Erfahrung ist nur eine Seite der Erkenntnismedaille, deren andere Seite von jener unabhängig die subjektiven Formen darstellen. Zwei von derselben haben wir bereits im vorigen Kapitel kennengelernt, nämlich Zeit und Raum als reine, apriorische Anschauungsformen. Neben diesen Formen der Anschauung kennt Kant auch Formen des Verstandes resp. Verstandesbegriffe auch Kategorien genannt. Hierunter sind bestimmte „Stamm-begriffe“¹⁴⁷ – zwölf an der Zahl – gemeint; die prominentesten unter diesen sind wohl Kausalität und Substanz. Dies führt uns sogleich zum zweiten engeren Begriff der Erfahrung, bei welchem jene Formen des erkennenden Subjekts als Ermöglichungsbedingungen grundlegend sind. In dieser Bedeutung ist Erfahrung keineswegs etwas fertig Vorliegendes resp. Gegebenes. Sie ist vielmehr ein Produkt eines komplizierten Prozesses, an dessen Ende allererst Gegenstandserfahrung steht. Dieser Konstitutionsprozess soll in der Folge diskutiert werden.

¹⁴⁶ Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 13. Dies ist indes nicht die einzige Stelle, wo sich das geflügelte Wort finden lässt: Im Paragraphen 50 der *Prolegomena* beispielsweise spricht Kant von einer Erweckung der Philosophie aus dem „dogmatischen Schlummer“. Erwähnenswert ist zudem ein Brief an Christian Garve vom 21. Sept. 1798, in welchem Kant an einer Stelle das Folgende schreibt: „Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V.: ‚Die Welt hat einen Anfang – sie hat keinen Anfang etc. bis zur vierten: Es ist Freiheit im Menschen, - gegen den: es ist keine Freiheit, sondern alles ist in ihm Naturnotwendigkeit‘; diese war es, welche mich aus dem *dogmatischen Schlummer* zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben.“ Zuletzt sei auch auf eine Stelle der *Kritik der reinen Vernunft* verwiesen, die sich in den dargestellten Kontext einfügt: *KrV*, A 407/ B 434.

¹⁴⁷ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 106/ A 80.

Kants Ausgangspunkt ist das Faktum der Verbindung von Bewusstsein und Bewusstseinsinhalt, bei diesem setzt er an, indem er konstatiert, dass Bewusstsein und Inhalt immer zusammen auftreten. Bewusstsein wird als geistige Aktivität resp. Spontaneität gefasst, welche die Vernetzung der Bewusstseinsinhalte bewirkt, d. h. diese vereint und in Beziehung stellt. Daher ist es durchaus berechtigt von einem Einheitspunkt, der denkt, zu reden, durch welchen allererst jene Inhalte bewusst gemacht werden. Dies bedeutet aber, dass es sich hierbei um keinen Inhalt handeln kann; zugleich ist jedoch einschränkend anzumerken, dass es losgelöst von Inhalten ein Unbestimmtes bleibt. Bewusstsein ist damit nicht von Inhalten segregiert, im Gegenteil, es durchherrscht dieselben.

Weiterhin ist darauf hinzuweisen, dass bei Kant das denkende Ich vorausgesetzt ist; hier ist er mit Descartes einig. Es lässt sich allerdings nicht bestimmen, was dieses Ich nun ist, vielmehr liegt es, als eine Unbestimmtheit, unerkennbar als Voraussetzung zugrunde. Hieraus erwächst die Frage, woher denn das Ich seinen Inhalt habe resp. wie es denselben aufnehmen könne. Aus sich selbst kann ja das Ich keine Inhalte hervorbringen, da es reine geistige Tätigkeit ist – sie müssen demnach von außen kommen. Kant verweist in diesem Zusammenhang auf die Sinnlichkeit, die sich auf Dinge außerhalb von uns bezieht. Hierdurch werden einzelne Empfindungen hervorgerufen, die den Ausgangspunkt bilden. Interessant ist zudem, dass Empfindungen einerseits von außen hervorgerufen werden, andererseits aber doch auch in uns sind. Sie bilden gleichsam die Grenze des Denkens.

Bekanntlich unterscheidet Kant „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis“¹⁴⁸, deren eines eben jene Sinnlichkeit ist, durch welche „uns Gegenstände *gegeben* [werden]“¹⁴⁹. Als zweiter Stamm wird der Verstand gesetzt, mit dessen Hilfe Gegenstände „aber *gedacht* werden.“¹⁵⁰ Problematisch hierbei ist die Rede von einem Gegebensein der Gegenstände durch Sinnlichkeit. Dies kollidiert nämlich mit einer anderen Kantischen Auffassung, wonach uns bloß das zerstreute Empfindungsmannigfaltige, d. h. ein formloses Chaos gegeben ist, für dessen Ordnung das „Ich denke“ resp. Verstand verantwortlich ist. In einem ersten Schritt bezieht sich hierbei der Verstand auf die formlose Mannigfaltigkeit. Hierauf tritt die Einbildungskraft – als erste Tätigkeit des Verstandes – auf den Plan, indem sie das Mannigfaltige synthetisiert und somit anschauliche Inhalte schafft; wobei zu betonen ist, dass die Einbildungskraft nicht bewusst gesteuert wird, d. h. eine blinde Funktion ist. Diesem zweiten Schritt folgt sodann ein Dritter, bei dem die Allgemeinbegriffe auf die anschaulichen Inhalte bezogen werden. Die

¹⁴⁸ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 16/ B 30.

¹⁴⁹ Ebd. A 16/ B 30.

¹⁵⁰ Ebd. A 16/ B 30.

Verstandestätigkeit interpretiert sich sozusagen an den Inhalten selbst, legt eine Notwendigkeit in dieselben hinein. Erst am Ende, und nicht von Anbeginn dieses Konstitutionsprozesses, werden uns Gegenstände resp. Gegenstandserfahrung gegeben. Somit ist offenkundig, dass sowohl Rezeptivität als die passive wie auch Spontaneität als die aktive Seite des Erkenntnisvermögens zusammenkommen müssen damit überhaupt Erfahrung möglich sein soll. In diesem Kontext schreibt Rudolf Eisler in seinem *Kant-Lexikon* unter dem Begriff der Erfahrung höchst treffend:

Die Erfahrung in diesem Sinne besteht also aus etwas rein Empirischem und etwas Apriorischem; sie ist selbst schon ein Erzeugnis des Intellekts, des Verstandes, und setzt etwas als gültig voraus, was sich in ihr konstant bewährt, aber nicht auf Wahrnehmung und Induktion sich stützt. Alle Erkenntnis ist erfahrende, in Erfahrungen fortschreitende Erkenntnis, aber die Erfahrung überhaupt ist nicht gegeben, sondern Verarbeitung eines sinnlich Gegebenen durch apriorische Erkenntnisformen.¹⁵¹

Was Eisler hier in Hinblick auf Kants Konstitutionstheorie hervorhebt, ist die Notwendigkeit eines Zusammenkommens von apriorischen sowie aposteriorischen Elementen, zumal aus deren Vereinigung allererst ein adäquater Erfahrungsbegriff hervorgeht. Kant versteht ja seine Transzendentalphilosophie als eine apriorische Wissenschaft, bemüht sich daher um eine Grenzziehung zu aposteriorischen Wissenschaften. Auch wenn er einräumt, dass Erfahrung ebenso auf empirischen Grundlagen beruht, und es durchaus anerkennenswert ist, dieselben einzusehen, so kann das Resultat bloß – wie Kant bereits in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* urteilt – „eine gewisse *Physiologie* des Verstandes“¹⁵² sein. Hierdurch wird auf die grundsätzliche Begrenztheit dieser Vorgangsweise verwiesen. In Hinblick hierauf streicht Eisler die Rolle des Verstandes hervor, dessen bildende Kraft Erfahrung konstruiert. Dies gelingt ihm – wie oben dargestellt – mithilfe apriorischer Formen, die erfahrungsunabhängig sind. Somit entsteht der Eindruck, dass Sinnlichkeit und Verstand keine gleichwertigen Konstituenten der Erfahrung, sondern vielmehr dem Verstande eine ungleich größere Rolle zukommt. Er ist es nämlich der das amorphe Material formt, Erscheinungen in Beziehung setzt und damit Erfahrung überhaupt erst möglich macht. An dieser Stelle empfiehlt es sich ein paar Worte zum Kantischen Verstandesbegriff zu sagen, da er sich erheblich von demjenigen Schopenhauers unterscheidet, dessen Auffassung weiter unten diskutiert werden soll.

¹⁵¹ Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, 123ff.

¹⁵² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A X. Dies richtet sich im Allgemeinen gegen Entwürfe und Lehrgebäude der Empiristen, im Besonderen aber gegen die Ausführungen Lockes und Humes.

II. 3. 2. Kants Verstandesbegriff

Der Verstand gehört, zusammen mit Vernunft und Urteilskraft, zu den oberen Erkenntnisvermögen.¹⁵³ Er wird als eine geistige Selbsttätigkeit, d. h. Spontaneität begriffen, deren Bewegung allerdings auf etwas angewiesen ist, was derselben entbehrt: Empfindung und Anschauung. Diese sind es, die der Tätigkeit des Verstandes einen erweckenden Anstoß geben. Außerdem lässt sich festhalten, dass Regeln und Gesetze erst mithilfe des Verstandes ermöglicht werden. Hierbei sind die reinen Verstandesbegriffe resp. Kategorien grundlegend, in dieser Hinsicht spricht Kant sodann vom „reinen Verstand“, dessen Mittelpunkt die transzendente Apperzeption ist. Durch deren synthetisierende Leistung werden die Sinnesdaten zur objektiven Einheit gebildet und somit Erfahrung möglich gemacht. Hieraus lässt sich schließen, dass die Form der Erfahrung im reinen Verstande wurzelt; wohlgemerkt bloß der formale Aspekt derselben. So bemüht sich Kant an vielen Stellen seiner ersten *Kritik* die Notwendigkeit eines Zusammenkommens von Sinnlichkeit und Verstand hervorzuheben. Etwa in „Transzendentalen Logik“, wo er schreibt: „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben können.“¹⁵⁴ Begriffe als Elemente des Verstandes bestimmen die Inhalte in Urteilen, hierin besteht alles Denken. Worauf Kant in diesem Zusammenhang verweist, ist die Unmöglichkeit einer intellektuellen Anschauung. Diese kann für ihn nur sinnlich sein: „Unsre Natur bringt es so mit sich, daß die *Anschauung* niemals anders als *sinnlich* sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*, der *Verstand*. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen.“¹⁵⁵ Jeder Gegenstand der möglichen Erfahrung muss anschaubar sein. Ziel der Erkenntnis ist damit immer eine Anschauung zu haben. Kant unterscheidet zwischen einer intuitiven und diskursiven Erkenntnis. Der Verstand ist ein diskursives Erkenntnisvermögen. So heißt es in der „Transzendentalen Analytik“:

¹⁵³ Es sei darauf hingewiesen, dass Kant zwei verschiedene Verstandesbegriffe gebraucht. Der Engere wird als einer der drei oberen Erkenntnisvermögen verstanden, der Weitere hingegen, „Verstand überhaupt“, stellt die Gesamtheit aller drei Erkenntnisvermögen dar. Wir werden uns auf den Erstgenannten beschränken, der von Kant als ein „Vermögen der Begriffe“ (*KrV*, A 160/ B 199) verstanden wird. Vgl. hierzu Michael Wolff: *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, 90f.

¹⁵⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 50/ B 74.

¹⁵⁵ Ebd., A 51/ B 75.

Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung teilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es gibt aber, außer der Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen, Verstandes eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv.¹⁵⁶

Dies ist nun entscheidend: Während bei Kant Verstand ein diskursives Vermögen ist, ist er bei Schopenhauer ein intuitives, d. h. ein der Begriffe entbehrendes Vermögen.

Kants Weg zu den Kategorien geht zunächst über die Urteile. Wichtig hierbei ist der Hinweis, dass es bei Urteilen bei Kant nicht um eine Verknüpfung von Begriffen sondern von Vorstellungen geht. Sie sind Einheitsfunktionen der Vorstellungen:

Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden. Wir können alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der *Verstand* überhaupt als *ein Vermögen zu urteilen* vorgestellt werden kann.¹⁵⁷

Hieraus ist ersichtlich, dass Urteile verschiedene Vorstellungen untereinander ordnen. Verstand, als logische Tätigkeit, ist das Vermögen zu urteilen. Formallogisch lassen sich nun elementare Formen, in welchen der Verstand Einheit in der Mannigfaltigkeit stiftet, entfalten. Das Ergebnis dieser Analyse ist die Urteilstafel.¹⁵⁸ Dies alles bewegt sich nun im Rahmen der formalen Logik, d. h. ohne Bezug auf die Empirie. Hier ist demnach kein Gegenstandsbezug gegeben. Fasst man aber die Urteilsformen als Tätigkeiten sowie als Bestimmungen der Erfahrungsgegenstände auf, so resultieren hieraus Kategorien resp. reine Verstandesbegriffe.¹⁵⁹ Diese Arten des Verbindens können demnach aus der Urteilstafel abgeleitet werden. Sie sind demnach nicht nur eine Grundlage für Erkenntnis der Erfahrungsgegenstände, sondern ebenso eine Rechtfertigung für das, was vorliegt. Durch sie wird ein Anspruch auf Notwendigkeit hineingebracht, gerade weil sie nicht empirisch belegbar sind.

¹⁵⁶ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 68/ B 93.

¹⁵⁷ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 69/ B94.

¹⁵⁸ Vgl. Ebd., A 70/ B 95.

¹⁵⁹ Vgl. Ebd., A 80/ B 106.

II. 3. 3. Hume über Kausalität

Unter den Kategorien ist auch jene der Kausalität, welche nachfolgend näher behandelt werden soll, da sie ja auch für Schopenhauer von erheblicher Relevanz ist. Wir haben bereits erwähnt, dass Kants Überlegungen zum Kausalitätsprinzip sich wesentlich der Auseinandersetzung mit David Hume verdanken. In den *Prolegomena* interpretiert Kant die diesbezüglichen Thesen Humes wie folgt:

*Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung [...] aus, und forderte die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schoße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes notwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich: daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori, und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Notwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes notwendiger Weise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse.*¹⁶⁰

Humes Angriff auf den Ursachenbegriff bezweckt die Freilegung der Basis für Urteile der Art „X-Ereignisse verursachen Y-Ereignisse“, d. h. für die Kausalrelation „X verursacht Y“. Er fragt, ob ein solches Verhältnis eine Vernunftbestimmung sein könne. Dies heißt aber, ob sich allein auf Grundlage der gebrauchten Begriffe resp. beim Durchdenken von derselben sagen ließe, dass hierbei eine Verbindung gegeben sei. Humes Antwort fällt negativ aus. Er ist vielmehr bestrebt aufzuzeigen, dass kein logischer Widerspruch besteht, wenn angenommen wird, dass eine völlig andere oder gar keine Wirkung aus dem „X-Ereignis“ folgt. Ebenso wird die Frage, ob man die Verknüpfung sinnlich wahrnehmen könne, etwa indem Einzelfälle beobachtet werden, verneint. Alles, was sich beobachten lässt, sind zahlreiche unterschiedliche Ereignisse in Raum und Zeit. Wenn aber behauptet wird „X verursacht Y“, so heißt dies, dass wenn X vorhanden ist, Y notwendig eintreffen muss. Hier ist demnach eine Notwendigkeit der Verbindung zwischen den beiden Ereignissen ausgedrückt. Eine solche lässt sich indes im konkreten Fall nicht aufweisen.

¹⁶⁰ Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 8.

Hume ist der Auffassung, dass das obige Urteil nur vor dem Hintergrund formuliert werden kann, dass zwischen den Ereignissen immerfort eine gleichbleibende Verbindung beobachtbar war. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob es berechtigt sei, von einer empirisch-kontingenten auf eine kausal-notwendige Verbindung zu schließen. In diesem Zusammenhang hält er fest, dass die letztgenannte eine logische, die erstgenannte empirische Verbindung enthält. In einem Satz ausgedrückt: „Allen X-Ereignissen folgen Y-Ereignisse nach“. Hieraus ist die Folgerung von konstanter Verbindung auf eine kausale Verbindung einzig in dem Fall zulässig, wo von jener Verbindung auf konstante Verbindung *überhaupt* geschlossen werden kann. Dies ist jedoch nicht unproblematisch. Wenn nämlich von der bisher gemachten Erfahrung, dass sich die Dinge immerwährend auf eine gewisse Art und Weise verhalten haben, geschlossen wird, sie würden sich künftighin desgleichen verhalten, d. h. auf ein allgemeingültiges Gesetz verweisen, so ist das nicht richtig. Denn es ist kein logischer Selbstwiderspruch bei der Ansicht gegeben, dass womöglich in Zukunft auf „X-Ereignisse“ eben keine „Y-Ereignisse“ folgten. Darüber hinaus ist jener Schluss nicht einmal aus der Erfahrung gerechtfertigt. Hier wäre die Erfahrung eine Erfahrung, Schlüsse zu ziehen. Dies wiederum bedeutete eine, aus der Sicht der Empiristen, grobe Inkonsequenz wenn aus vergangenen Erfahrungen mit Notwendigkeit auf zukünftige geschlossen werden würde.

Aus dem Gesagten ergibt sich für Hume, dass die Basis der Aussagen über kausale Verknüpfungen nicht aus Prinzipien der Vernunft, aber auch nicht aus empirisch-objektiver Erfahrungswelt abzuleiten ist. Da die in Rede stehenden Schlüsse einer Rechtfertigung entbehren, ist auch keine Grundlage vorhanden. Nichtsdestotrotz gibt es einen Hang zur Annahme kausaler Zusammenhänge, dessen Grund Hume in der Gewohnheit oder Übung (Custom or Habit) erblickt.¹⁶¹ So schreibt Jens Kulenkampff in seiner Hume Monographie:

Haben wir nur genügend oft die Erfahrung gemacht, daß erst dieses und dann jenes passiert, so *neigen* wir dazu, wenn wir die Wahrnehmung eines vertrauten Vorkommnisses machen, zu glauben und zu erwarten, daß noch ein ganz bestimmtes anderes Ereignis vorgefallen ist oder vorfallen wird. Wörtlich genommen, leiten wir in diesem Fall nichts ab. Uns steht dabei weder unsere vergangene Erfahrung vor Augen, noch beziehen wir uns auf eine aus Erfahrung gewonnene induktive Generalisierung. Wir vollziehen den Schritt vom Bekannten zum noch Unbekannten gewissermaßen mechanisch, ohne nachzudenken und wie von selbst. Wir verhalten uns gewohnheitsmäßig, weil wir durch Erfahrung die Disposition erworben haben, auf die Wahrnehmung eines Ereignisses einer

¹⁶¹ Vgl. David Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007, 65.

bestimmten Art mit der Erwartung eines bestimmten anderen Ereignisses zu reagieren.¹⁶²

So ist festzuhalten, dass die Erfahrung von sich wiederholenden Ereignissen aufgrund eines Mechanismus des Bewusstseins dazu führt, zwischen denselben einen Kausalnexus hineinzu-lesen – mehr ist da nicht. Von einer Notwendigkeit im Ursachenbegriffe ist daher insofern verfehlt zu reden, als mit demselben nichts empirisch-objektives in der Natur übereinstimmen müsse. Vielmehr ist jene Notwendigkeit, so Hume, auf einen umfassenden Bewusstseinsmechanismus zurückzuführen. Abschließend sei in diesem Zusammenhang eine Stelle aus der *Kritik der reinen Vernunft* angeführt, wo Kant, um ein Beispiel für die apriorischen Urteile zu geben, zunächst auf alle Sätze der Mathematik verweist, um dann kurz auf die Kausalität einzugehen. Kant:

[...] will man ein solches [Beispiel] aus dem gemeinsten Menschenverstande, so kann der Satz, daß alle Veränderung eine Ursache haben müsse, dazu dienen; ja in dem letzteren enthält selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Notwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel, daß er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn, wie *Hume* tat, von einer öftern Beigesellung dessen was geschieht, mit dem was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit (mithin bloß subjektiven Notwendigkeit), Vorstellungen zu verknüpfen ableiten wollte.¹⁶³

II. 3. 4. Kants Kausalitätsbegriff

Damit wären wir bei Kants Auffassung der Kausalität angelangt. Man kann die Ansicht vertreten, dass Kant seine den Kausalitätsbegriff revolutionierenden Überlegungen explizit auf Hume bezieht.¹⁶⁴ Aber auch überall dort, wo Kant jenen Begriff erörtert und der Name Humes nicht genannt wird, ist er nichtdestotrotz immer latent präsent. So etwa in der zweiten Analogie der Erfahrung, die anschließend kurz diskutiert werden soll. Zuvörderst aber werden einige einleitende Gedanken vorausgeschickt. Kant problematisiert, ebenso wie Hume, die Objektivität der Wahrnehmung, mit dem Unterschied jedoch, dass Kant seine Überlegungen

¹⁶² Jens Kulenkampff, *David Hume*, 2. Auf. 1989, 73.

¹⁶³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 5.

¹⁶⁴ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 5 sowie B 788.

in einen größeren Kontext – Erkenntnis der Objektivität der Natur – stellt. Weiterhin ist daran zu erinnern, dass Kant nicht erst bei Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen erfahrungsunabhängige Elemente festsetzt, sondern bereits in der Anschauung selbst. Dieser Gedanke ist Hume aber fremd. Dessen ungeachtet sind die reinen Anschauungsformen bei ihm vorausgesetzt. Und nicht nur die: Denn mit der Fokussierung auf Bewusstseinsinhalte, ohne einen Geist anzunehmen, der jene Inhalte allererst bewusst macht, ist eine weitere verdeckte Voraussetzung benannt, nämlich das Bewusstsein. Dieses ist somit ebenso wie die reinen Formen der Sinnlichkeit bei Hume vorausgesetzt. Hinzugefügt sei noch, dass obwohl Hume – grob gesprochen – den Geist leugnet, spricht er nichtsdestoweniger von erinnern, vorstellen oder reflektieren, allesamt Bewusstseinstätigkeiten.

Kausalität ist nach Kant kein Ergebnis subjektiver Gewohnheit, sondern vielmehr eine dem Denken angehörige Relation von Ursache und Wirkung, die die objektive Erfahrung allererst möglich macht. Sie gehört demnach zu den zwölf Kategorien, durch welche „[...] Einheit und Bestimmtheit einer gegebenen Anschauung allein möglich [ist].“¹⁶⁵ Da es sich hierbei um einen reinen Verstandesbegriff handelt, hat er eine apriorische Gültigkeit, d. h. er ist eine Ermöglichungsbedingung der Erfahrung, ist nicht aus derselben gewonnen, sondern ermöglicht sie allererst. Hierzu Rudolf Eisler:

Denn nur durch die feste Regel, die Einheit, die der Verstand in das Mannigfaltige der Anschauung bringt, wird die Sukzession der Phänomene zu einer eindeutig-bestimmten, gesetzlichen, ergeben sich allgemeingültige, objektive Zusammenhänge, heben sich die Erfahrungsverknüpfungen von der wechselnden Folge subjektiver Vorstellungsverbindungen ab.¹⁶⁶

Hieraus wird deutlich, welche enorme Bedeutung dem Kausalitätsbegriff in der Kantischen Theorie der Erfahrung zukommt. Kausalität als ein Denkprinzip ordnet, schafft Zusammenhänge und Notwendigkeiten unter dem sinnlich-anschaulich Gegebenen und ist ein erheblicher Erkenntnisfaktor. Dieser synthetisierenden Tätigkeit ist es zu verdanken, dass die Attribute allgemeingültig und notwendig die kausalen Verbindungen auszeichnen. Hingegen kann etwas Abgerissenes und für sich Stehendes kein Gegenstand der Erkenntnis werden. Zudem ist es ja fraglich, ob es so etwas überhaupt geben kann.

¹⁶⁵ Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, 90.

¹⁶⁶ Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, 296ff.

Das kausale Denken verortet Kant – im Gegensatz zu Hume – im reinen Verstand. Kant stimmt mit Hume allerdings darin überein, dass eine Abfolge allein keinen kausalen Zusammenhang begründet. Anders als Hume jedoch, der jene Abfolge als Ausdruck der Gewohnheit auffasst, nimmt Kant an, dass dieselbe der Sache selbst entspricht – da sie nach einer notwendigen Regel erfolgt. Weiterhin ist festzuhalten, dass die Rede von einer Abfolge, den Zeitbegriff impliziert, der mithin in diesem Kontext eminent ist. In der Erfahrung erscheint nämlich eine Wahrnehmungsvielfalt in einem Zeitnexus, der zwingend ist. An dieser Stelle können wir uns der zweiten Analogie der Erfahrung zuwenden.

Kantische Analogien werden von Otfried Höffe wie folgt definiert: „Die a priori gültigen Prinzipien, die den notwendigen Zusammenhang möglich machen [...]“. ¹⁶⁷ Kant unterscheidet, gemäß den drei Möglichkeiten eines zeitlichen Zusammenhangs, drei Analogien der Erfahrung. Dazu erneut Höffe:

Weil es für den zeitlichen Zusammenhang drei Möglichkeiten gibt: die Beharrlichkeit, die Folge und das Zugleichsein, gibt es drei Formen für die Beziehung der Wahrnehmungen zueinander, mithin drei Analogien: 1. Den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, 2. Der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität und 3. Den Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetz der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. ¹⁶⁸

Die zweite Analogie der Erfahrung baut auf der Ersten auf, welche die Problematik der Beharrlichkeit der Substanz thematisiert. ¹⁶⁹ Was nun die zweite Analogie anbelangt, so geht Kant von dem Satz aus „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“ ¹⁷⁰, dem er einen Beweis folgen lässt. Von der Wahrnehmung einer Aufeinanderfolge der Erscheinungen und deren Zustandsveränderungen in der Zeit, schließt Kant, dass wir Wahrnehmungen in der Zeit verbinden. Diese Verbindung indes kann nicht allein aus der Anschauung stammen, sie ist vielmehr das Ergebnis der Tätigkeit des Verstandes. Denn, so Eisler:

Durch die bloße Wahrnehmung des Gegebenen in der Apprehension der Vorstellungen und die Verknüpfung derselben durch die Einbildungskraft bleibt das "objektive Ver-

¹⁶⁷ Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, 127.

¹⁶⁸ Ebd. 127.

¹⁶⁹ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 182 ff./ B 225 ff.

¹⁷⁰ Ebd. B 233.

hältnis" zweier aufeinander folgender Erscheinungen unbestimmt. Denn diese Apprehension ist sukzessiv, wir nehmen erst etwas, dann etwas anderes wahr, und die Sukzession in diesem Vorstellen ist subjektiv, nicht objektiv bestimmt, d. h. es ist damit noch nicht gesagt, daß auf A ein B im Objekte selbst folgt.¹⁷¹

Was Eisler hier mit Kant hervorstreicht ist, dass aus der Unbestimmtheit der Wahrnehmungen niemals Bestimmtheit hervorgehen kann. Um aber eine solche gewährleisten zu können, so „[...] muß das Verhältnis zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, daß dadurch als notwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden“¹⁷². Somit ist festgesetzt, dass die zeitliche Folge der verschiedenen Zustände als Veränderung nicht der Willkür des wahrnehmenden Subjekts überlassen ist. Und weiter:

Der Begriff aber, der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des *Verhältnisses der Ursache und Wirkung*, wovon die erstere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was bloß in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen sein) könnte, bestimmt.¹⁷³

Klar und deutlich kommt hier nochmals das Beweisziel Kants zum Ausdruck: Objektivität der nicht-kontingenten Regelmäßigkeit.¹⁷⁴ Eine solche wird durch die Kategorie der Kausalität erst hineingebracht. Es handelt sich hierbei damit um einen reinen Verstandesbegriff, dessen Grundfunktion der Akt der Verbindung ist. So lässt sich sagen, dass jener Begriff eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung resp. der Erkenntnis darstellt. In Hinblick hierauf notiert Kant: „Also ist nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderungen dem Gesetze der Kausalität unterwerfen, selbst Erfahrung, d. i. empirisches Erkenntnis von denselben möglich; mithin sind sie selbst, als Gegenstände der Erfahrung, nur nach eben dem Gesetze möglich.“¹⁷⁵ Hieraus erhellt, dass für Kant die Kausalität ein transzendentes Prinzip, d. h. ein Kausalprinzip ist. Dies bedeutet, dass die so gefasste Kausalität auf die empirische Wirklichkeit restringiert ist und damit nicht im An-sich-Bereich ihre Gültigkeit

¹⁷¹ Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, 296ff.

¹⁷² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 190/ B 234.

¹⁷³ Ebd. A 190/ B 234

¹⁷⁴ Vgl. Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, 188.

¹⁷⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 190/ B 234.

tigkeit entfalten kann.¹⁷⁶ Durch den Kausalitätsbegriff lassen sich demnach bloß Erscheinungen, keineswegs aber „Dinge an sich“ erkennen. Dies heißt weiterhin, dass der durchgängige Kausalnexus aller Naturereignisse der Erscheinungswelt einen strengen Determinismus aufweist, in welcher mithin die Gesetzlichkeit der Kausalität keine Ausnahmen duldet.¹⁷⁷

Neben dieser „Kausalität nach der Natur“ kennt Kant eine „Kausalität aus Freiheit“. Demnach unterscheidet Kant zwei Arten der Kausalität. So schreibt er in der „Transzendentalen Dialektik“: „Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit.“¹⁷⁸

Zusammenfassend ist zu sagen, dass der Kantische Erfahrungsbegriff das Resultat hochkomplexer Überlegungen ist. Das, was wir Erfahrung nennen, ist nicht fertig gegeben, sie wird vielmehr allererst konstruiert. Diese Konstruktionstätigkeit hebt bei zerstreutem Sinnesmaterial an, das als solches ein formloses Chaos ist. Gleichwohl ist diese sinnliche Mannigfaltigkeit dasjenige, woran sich die Tätigkeit des Verstandes entzündet und damit erst sein formendes Geschäft aufnehmen kann. Am Ende dieses Prozesses steht sodann die Erfahrung. Bei aller Bewunderung für diese Kantische Konzeption, lässt sich ein Wort der Kritik nicht vermeiden. Das Sinnesmaterial, dessen Merkmal die Unverbundenheit ist, erweist sich bei näherer Betrachtung als ein Abstraktionsprodukt. Wir können nämlich nicht wissen, dass die Dinge unverbunden sind. Hierbei müsste man ja die Tätigkeit des Denkens wegdenken, um auf die einzelnen, sinnlich wahrnehmbaren Entitäten zu kommen. Da sich aber die konstitutive Denktätigkeit nicht aufheben lässt, weil sie immer schon formend am Werke ist, ist dies nicht möglich. Es lässt sich vielmehr feststellen, dass Kant selbst die Sinnlichkeit in das Denken holt, sie damit jedoch keine Außengrenze des Denkens bilden kann. Somit ist die Sinnlichkeit nicht etwas „Anderes“ des Denkens, sondern selbst innerhalb desselben.

In Hinblick auf das folgende Kapitel ist auch die Kantische Auffassung des Verstandes als eines diskursiven Erkenntnisvermögens in Erinnerung zu behalten. Denn Schopenhauer weist dem Verstand eine Rolle zu, die derjenigen Kants diametral entgegengesetzt ist, hierzu aber etwas später. Als synthetisierende Einheit, ist der Verstand für alle Arten der Verbindungen

¹⁷⁶ Dass dieser Punkt durchaus problematisch ist, wurde schon früher erwähnt. Ding an sich ist ja diejenige Substanz, die uns affiziert resp. unsere Sinnlichkeit affiziert. Das Ding an sich soll affizieren, d. h. etwas bewirken. Hierdurch wird aber die Kategorie der Kausalität auf jenes Ding, das eben keine Erscheinung ist, angewandt. Kausalität gibt es allerdings bloß im Bereich der empirischen Gegenstände, Ding an sich indes ist per definitionem kein solcher Gegenstand. Damit lässt sich sagen, dass Kant – entgegen seiner eigenen Auffassung – die Kategorie der Kausalität auch auf die An-sich-Ebene ausdehnt.

¹⁷⁷ Diese Auffassung der Kausalität wurde durch den behaupteten Indeterminismus der Quantentheorie aufgebrochen.

¹⁷⁸ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 532/ B 560.

verantwortlich; mithin eine Einheit, auf welche alles bezogen wird. Hierbei bestimmt er die Inhalte durch Begriffe in Urteilen – hierin liegt alles Denken. Zudem ist er ein Vermögen der Regeln, verknüpft das Gegebene zur Einheit und bringt es unter die Gesetze. Wesentlich für all dies sind die apriorischen Begriffe resp. Kategorien, ohne welche gar keine Erfahrung möglich wäre und deren Ursprung der reine Verstand ist. Unter diesen reinen Verstandesbegriffen befindet sich auch jener der Kausalität, dessen Bedeutung für die Erfahrungskonstitution sowie für die Erkenntnis der Vorgänge und Sachverhalte der Erfahrungswirklichkeit eminent ist.

Wie bereits dargelegt, gewinnt Kant seinen Kausalitätsbegriff in der fruchtbaren Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen Schriften David Humes. Dieser hat ja die Kausalität auf die Gewohnheit zurückgeführt. Hume zufolge besitzen wir von Ursachen kein objektives Wissen, sondern allein ein subjektives Fürwahrhalten, eine Erwartung und eben keinen Beweis. Die kausalen Zusammenhänge werden nicht durch apriorische Denktätigkeit gewonnen, sie gehen vielmehr alleinig auf die Erfahrung zurück. Die Frage also nach dem Ursprung für Kausaldenken, beantwortet Hume mit Gewohnheit und Erfahrung. Demgegenüber vertritt Kant die These, dass die Kausalität gerade nicht aus der Erfahrung stammt, sondern ihren Sitz – als eine der zwölf Kategorien – im reinen Verstand hat. Der Kausalitätsbegriff ist daher ein Begriff a priori, d. h. aber notwendig und allgemeingültig, der die Erfahrung allererst möglich macht. Er gilt somit nur innerhalb der erfahrbaren Wirklichkeit, für die An-sich-Ebene hingegen nicht. Damit stellt Kant seine Erörterung der Kausalität in den transzendentalidealistischen Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft*. Ottfried Höffe hierzu: „Sie [d. i. die *KrV*, V. N.] erörtert [...] das transzendente Prinzip der Kausalität, das (transzendente) Kausalprinzip. Dieses beläuft sich auf eine naturphilosophische Deutung des Satzes vom zureichenden Grund. Negativ formuliert: ‚nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr‘ (B 280), positiv: ‚Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung‘ (B 232).“¹⁷⁹ Damit ist das Stichwort gefallen, das uns wieder zu Schopenhauer führt: der Satz vom zureichenden Grund.

¹⁷⁹ Ottfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, 189.

II. 3. 5. Grund des Werdens

Der ersten Ausprägung des Satzes vom zureichenden Grunde, nämlich Zeit und Raum als reine Anschauungsformen, lässt Schopenhauer die zweite folgen, in welcher jene Formen als materiell „erfüllt“ betrachtet werden. Somit ergibt sich für ihn, dass die zweite Klasse der Objekte für das Subjekt die „*anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen*“¹⁸⁰ darstellt. Hierunter versteht er die Erfahrung in ihrer Ganzheit oder, wie er sich auch ausdrückt, die „*empirische Realität*“¹⁸¹ Ein Grundmerkmal dieser empirischen Realität ist, dass die formalen und materialen Elemente der Erfahrung gänzlich verbunden erscheinen. Dies heißt aber, dass sich die reinen Formen der Anschauung nunmehr als erfüllt offenbaren. Dasjenige, was sie füllt, ist die Materie. So heißt es in der *Berliner Vorlesungen*:

Der *Gehalt* dieser Formen ist das, was der Empfindung in uns korrespondiert, was eigentlich in Raum und Zeit *wahrgenommen* wird, mittelst der äußern Sinne, die *Materie*. Leerer Raum und Zeit sind zwar Objekte mathematischer Konstruktion mittelst reiner Anschauung *apriori*, aber nicht eigentliche Wahrnehmung: nur als erfüllt sind sie wahrnehmbar. Die Materie ist also die Wahrnehmbarkeit des Raumes und der Zeit und zwar beider zugleich: denn sie erfüllt beide zugleich, gibt beiden zugleich Gehalt.¹⁸²

Der Inhalt der reinen Formen sinnlicher Anschauung ist demnach die mit den Empfindungen übereinstimmende Materie. Diese hinwiederum ist für die Wahrnehmbarkeit jener Formen verantwortlich. Zeit und Raum, so betont Schopenhauer, sind in der empirischen Wirklichkeit immer schon vereinigt, d. h. keine dieser Anschauungsformen kann für sich allein diese Klasse von Vorstellungen ermöglichen. Er exemplifiziert dies am Begriff des *Zugleichseins*, in welchem Zeit und Raum amalgamieren. Schopenhauer: „Die Vorstellung des *Zugleichseins* aber ist in der bloßen Zeit nicht möglich, sondern zur andern Hälfte bedingt durch die Vorstellung vom *Raum*; weil in der bloßen Zeit alles *nacheinander*, im Raum aber *nebeneinander* ist: dieselbe entsteht also erst durch den Verein von Zeit und Raum.“¹⁸³ Und in den *Berliner Vorlesungen*: „Also muß, wenn in unsren Vorstellungen eine Dauer und ein Wechsel, ein Beharren und ein Verändern vorkommen soll, sowohl Zeit als Raum, und zwar beide nicht zu-

¹⁸⁰ Arthur Schopenhauer, *G*, 42.

¹⁸¹ Ebd., *G*, 42.

¹⁸² Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen I*, 161.

¹⁸³ Arthur Schopenhauer, *G*, 43.

gleich, sondern im *Verein, ihre Form* seyn.“¹⁸⁴ Hieraus erhebt sich die Frage, wie nun jene grundverschiedene Formen der empirischen Vorstellungen miteinander vereinigt werden können. Denn der unentwegten Bewegung der Zeit, ihrem bloßen Wechsel und Flüchtigkeit, ist die Ruhe des Raumes entgegengestellt, dem eine totale Erstarrung und Veränderungslosigkeit entspricht. Nach Schopenhauer ist daher ein vermittelndes Drittes notwendig, das diese Spannung überbrückt und eine Verbindung schafft: eben die Materie. Somit kommt er zum folgenden Schluss: „Also ist die Materie jenes Dritte, welches Zeit und Raum zugleich füllt, sie wahrnehmbar macht und die Eigenschaften beider an sich trägt. Daher können wir auch die Ma-terie als die Vereinigung des Raumes mit der Zeit betrachten, gleichsam als das Produkt der mit dem Raum multiplizierten Zeit.“¹⁸⁵ Damit ergibt sich für Schopenhauer, dass die Kausalität jene Verknüpfung von Raum und Zeit vollbringt, aus welcher dann Materie hervorgeht.

Aufgrund derselben Verknüpfung entsteht das Erfahrungs ganze, dessen Charakteristikum darin liegt, dass jeder raum-zeitlich bestimmte Zustand eines Objektes durch einen anderen eben-solchen Zustand eines anderen Objektes kausal festgelegt ist. Hierin äußert sich für Schopen-hauer die zweite Ausprägung des Satzes vom zureichenden Grunde. Er hält somit fest: „In der nunmehr dargestellten Klasse der Objekte für das Subjekt tritt der Satz vom zureichenden Grunde auf als *Gesetz der Kausalität* und ich nenne ihn als solches den Satz vom zu-reichenden Grunde des Werdens, principium rationis sufficientis fiendi.“¹⁸⁶ Aufgrund dieses Ge-setzes sind alle Veränderungen, d. h. die Aufeinanderfolge der Zustände, in der empirischen Realität notwendig verbunden. Das Attribut „notwendig“ ist für Schopenhauer, ebenso wie für Kant, gleichbedeutend mit a priori gültig, d. h. der Erfahrung vorhergehend, sie allererst ermöglichend.

Auf die Frage, was der obige „Satz“ nun zum Ausdruck bringt, wird wie folgt geantwortet: „Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt; so muß ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmäßig, d. h. allemal, sooft der erstere da ist, folgt. Ein solches Folgen heißt ein *Erfolgen* und der erstere Zustand die *Ursache*, der zweite die *Wirkung*.“¹⁸⁷ Schopenhauer bekräftigt hierdurch, dass innerhalb der empirischen Realität jede Zustandsveränderung der Objekte einen hinreichenden Grund haben muss. Eine An-nahme eines Zustandes, der losgelöst und unbestimmt wäre, ohne Bezug auf die vorher-gehenden und nachfolgenden Zustände eines Objektes, ist daher im Rahmen der sinnlich-

¹⁸⁴ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen I*, 162.

¹⁸⁵ Ebd., 162f.

¹⁸⁶ Arthur Schopenhauer, *G*, 48.

¹⁸⁷ Arthur Schopenhauer, *G*, 48.

anschaulichen Wirklichkeit unmöglich. Damit ist aber auch ein Anheben aus dem Nichts, ein absoluter

Anfang der Zustandsveränderungen ausgeschlossen. Schopenhauer: „Dies ist die Kette der Kausalität: sie ist notwendig anfangslos. Demnach also muß jeder eintretende Zustand aus einer ihm vorhergegangenen Veränderung erfolgt sein [...]“.“¹⁸⁸

II. 3. 6. Schopenhauers Erfahrungsbegriff

Nun wenden wir uns Schopenhauers Theorie der Erfahrungskonstitution. Die Erfahrungswirklichkeit, so wie sie sich unseren Sinnen darbietet, bildet kein fertiges Faktum, von welchem die Interpretationsversuche ihren Anfang nähmen. Es verhält sich vielmehr so, dass jene Wirklichkeit allererst geschaffen wird. Sie liegt demnach nicht fertig vor, ist vielmehr ein Produkt der Erkenntniskraft des Verstandes. Die Analyse der Entstehung der empirischen Realität durch die Tätigkeit des Verstandes kann als das Zentrum von Schopenhauers transzendentalidealistischen Überlegungen gelten. Hierbei beansprucht er nicht weniger, als der Erste gewesen zu sein, der die Herausbildung und das Zustandekommen der empirischen Realität adäquat darlegte. Hierin erblickt er sodann den entscheidenden schöpferischen Einfall, der sich durch die „[...] eigentlich von mir infolge der Kantischen Lehre zuerst dargelegte Intellektualität der Anschauung [...]“¹⁸⁹, auszeichnet.

Den Ausgangspunkt seiner Darlegungen über den Entstehungsprozess der empirisch-anschaulichen Realität bildet der individuelle Leib. Diesem kommt eine herausragende Rolle bei diesem Prozess, bei welchem die Formen des Verstandes auf den Stoff der Empfindungen treffen, zu. Die Thematisierung des Leibes und dessen Bedeutung, die ihm Schopenhauer zuschreibt, nämlich sowohl für die Erkenntnistheorie als auch für die Metaphysik, sind in der Philosophiegeschichte einmalig. So bemerkt Rudolf Malter in Hinblick auf die Willensmetaphysik: „Der Gedanke, daß dieses bedeutungshafte Was [d. i. der Wille, V. N.] primär und am eigentlichsten in unserem *Leib* sich zeige, ist eine der Pionierleistungen der Schopenhauer-

¹⁸⁸ Arthur Schopenhauer, *G*, 49.

¹⁸⁹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.2, 33. Der zentrale Schopenhauersche Begriff der „Intellektualität der Anschauung“ ist nicht zu verwechseln mit dem Fichteschen und Schellingschen Begriff einer „intellektuellen Anschauung“. Der Letztere wird im Allgemeinen wie folgt verstanden: „Als intellektuelle Anschauung wird [...] eine solche bezeichnet, die im Akt des nichtsinnlichen Anschauens zugleich ihren Gegenstand hervorbringt. Die „intellektuelle Anschauung“ wird zur zentralen Kategorie bei Fichte und Schelling, wo sie für den Akt steht, in dem das Ich im Anschauen seiner selbst entsteht.“ (*Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen*, 2. Auf., Hrsg. Peter Precht/ Franz-Peter Burkard, 28-29). Eine so aufgefasste Anschauung weist Schopenhauer – hierin mit Kant einig – dezidiert ab.

schen Philosophie.“¹⁹⁰ In Zusammenhang mit Erkenntnistheorie aber sei eine Passage aus den *Berliner Vorlesungen* zitiert. Dort stellt Schopenhauer zunächst eine Frage: „Wie kommt nun in dieses bloß formale, in dieses ein für alle Mal gesetzmäßig bestimmte, das Materiale, der Stoff, die Erfahrung, in ihrer bestimmten Einzelheit und Besonderheit?“¹⁹¹ Der er anschließend die folgende Antwort folgen lässt:

In den *apriori* angeschauten Raum und Zeit ohne Anfang und Ende findet jedes individuelle Bewußtsein einen Mittelpunkt dieser unendlichen Sphäre in einer ihm mehr als alles andre nahe gelegenen Vorstellung, in welcher der *eigene Leib* eines jeden ist: das Bewußtsein ist an diesen unmittelbar geknüpft, von ihm untrennbar, genöthigt von ihm auszugehen, die Vorstellung seiner Affektionen ist das Erste im Vorstellen, ich nenne daher in dieser Hinsicht den Leib das *unmittelbare Objekt*, ihn sonach bloß als Objekt d. i. als Vorstellung betrachtend und ganz davon absehend, ob er sich etwa noch in einer ganz andern Eigenschaft dem Bewußtsein kundgibt, noch auf eine nähere Weise mit ihm verknüpft ist. Uns ist er hier die erste Vorstellung, und zwar nicht einmal er selbst als Objekt, sondern nur seine Affektionen.¹⁹²

Somit bildet nicht der Leib als solcher die Grundlage für die Entstehung der empirischen Realität, sondern dessen Affektionen, welche als Veränderungen ebenjenes Leibes erfahren werden. Schopenhauer hierzu: „Die Veränderungen, welche der belebte Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, sind der Ausgangspunkt der empirischen Anschauung.“¹⁹³ Was Schopenhauer allerdings ausdrücklich betont: Aus den genannten Veränderungen resultiert noch keine Anschauung, lediglich eine Empfindung. Daher ist für ihn klar: „Diese Erkenntniß seiner Veränderungen ist aber keineswegs schon *Anschauung* [...], sondern bloße *Empfindung*; bliebe es bei ihr und käme nichts weiter hinzu, so käme das Bewußtseyn dadurch nicht über den

¹⁹⁰ Rudolf Malter, „Was ist heute an Schopenhauers Philosophie aktuell?“, in: Dieter Birnbacher (Hrsg.), *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, 9–18, hier 10. In diesem Kontext weiterhin aufschlussreich, ist zudem die folgende Stelle, in welcher Malter eine Bedeutungs-dreierheit des Leibbegriffes konstatiert: „Der entscheidende Schritt auf eine Metaphysik hin, die das Wesen des Menschen vom Leib her denkt, erfolgt bei Schopenhauer in der Zweiteilung, ja Dreiteilung des Verstehens des Leibes: der Leib als Objekt unter Objekten, der Leib als unmittelbares Objekt und der Leib als Vollzug der Erfahrung von Lust und Schmerz. Diese Dreierheit des Leibbegriffes ermöglicht es Schopenhauer, das vorrationale Prinzip metaphysisch voll zur Geltung zu bringen. Daß der Leib ein Objekt unter Objekten sei, war in der Geschichte der Philosophie die gängige Auffassung; daß der Leib dagegen zu dynamisieren sei in einen polaren Vollzug von Lust-Schmerz-Erfahrung und daß kraft solcher Dynamisierung begreiflich wird, was der Mensch ist – dies ist ein stets neu zu aktualisierendes Thema, das uns durch Schopenhauer gewonnen wurde.“ (Ebd. 11)

¹⁹¹ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen I*, 176.

¹⁹² Ebd., 176f.

¹⁹³ Ebd., 177.

eigenen Leib hinaus, es wäre ein bloßes Fühlen successiver verschiedener Zustände des Leibes [...].“¹⁹⁴

II. 3. 7. Verstand und Kausalität

Wie bereits erörtert wurde ist die „Transzendente Ästhetik“ für Schopenhauer der systematisch wichtigste Teil der *Kritik der reinen Vernunft*; daher auch der pathetische Befund, sie sei der „[...] Diamant in Kants Krone [...]“¹⁹⁵. Was allerdings den zweiten Teil des erwähnten Werkes anbelangt, nämlich die „Transzendente Logik“, so verhält sich die Sache genau umgekehrt. So sehr er die Erstere lobt und für das Wesentlichste hält, was Kant hervorgebracht hätte, so sehr erblickt er in der Zweiten lauter Inkonsistenzen, sodass er immer wieder in einen hämischen Ton verfällt, wenn er über dieselbe zu sprechen kommt. Die „Transzendente Logik“ wird von ihm strikt mit der Begründung abgelehnt, sie biete keine angemessene Erklärung für die Genese der anschaulichen Erfahrung. Diese Erfahrung ist bei Kant, so Schopenhauer, nicht nur ident mit der Sinnesempfindung, sondern auch schon fertig gegeben, was nicht hinnehmbar ist. Seine Referenzstellen bei dieser Kritik der Kantischen Auffassung sind in erster Linie diejenigen, in denen Kant von einer fertigen Gegebenheit der anschaulichen Wirklichkeit resp. von einer Gegebenheit der Gegenstände durch Anschauung spricht.¹⁹⁶ Schopenhauer stößt sich daher vor allem an dem Wörtchen „gegeben“ in Bezug auf die Erfahrungswirklichkeit.

In der Tat ist der Kantische Sprachgebrauch in dieser Hinsicht alles andere als klar und deutlich. Denn entgegen des wiederholten Gebrauches des genannten Wörtchens in der *Kritik der reinen Vernunft*, vertritt Kant die These, dass die gegenständliche Erfahrung gerade nicht „gegeben“, sondern allererst durch einen komplizierten Prozess zu einer solchen konstruiert wird. Was unmittelbar gegeben ist, ist die zerstreute Mannigfaltigkeit resp. ein formloses Chaos, als solches ist es ordnungsbedürftig. Die äußerst raffinierte Kantische Theorie der Erfahrung zeichnet daher den durchaus verwickelten Konstitutionsprozess der anschaulichen Wirklichkeit, lässt diese somit nicht einfach gegeben sein. Schopenhauer ist dies offenbar

¹⁹⁴ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen I*, 177.

¹⁹⁵ Arthur Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*, 312.

¹⁹⁶ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 50/ B 74 sowie A 90/ B 122. Bezeichnend für Schopenhauer ist auch A 91/ B 123, wo es an einer Stelle heißt: „[...] denn die Anschauung bedarf der Funktion des Denkens auf keine Weise.“

entgangen. Ein sichtbarer Ausdruck hiervon ist die folgende Passage aus dem Anhang des Hauptwerkes *Die Welt als Wille und Vorstellung*:

Nach der in der transzendentalen Ästhetik gegebenen ausführlichen Erörterung der allgemeinen *Formen* aller Anschauung muß man erwarten, doch einige Aufklärung zu erhalten über den *Inhalt* derselben, über die Art, wie die *empirische* Anschauung in unser Bewußtsein kommt, wie die Erkenntnis dieser ganzen für uns so realen und so wichtigen Welt in uns entsteht. Allein darüber enthält die ganze Lehre Kants eigentlich nichts weiter als den oft wiederholten nichtssagenden Ausdruck: ‚Das Empirische der Anschauung wird von außen *gegeben*.‘ – Dieserhalb gelangt Kant denn auch hier von den *reinen Formen der Anschauung* durch einen Sprung zum *Denken*, zur *transzendentalen Logik*.¹⁹⁷

Diese verkürzte und fehlgedeutete Kantinterpretation führt dann auch zur Schopenhauerschen feierlichen Beteuerung, er sei es gewesen, der die Theorie Kants zu ihrem angemessenen Abschluss brachte. Dass er indes nicht der Erste war, der dies behauptete, bewahrte ihn nicht vor dem Trugschluss, sich als Vollender Kants zu gerieren. In Hinblick auf den Eröffnungssatz der „Transzendentalen Logik“ und im speziellen auf die vermeintliche Kantische Ansicht, durch die Rezeptivität der Eindrücke seien bereits anschauliche Vorstellungen gegeben, antwortet Schopenhauer: „Das ist falsch: denn danach wäre der *Eindruck*, für den allein wir bloße Rezeptivität haben, der also von außen kommt und allein eigentlich ‚*gegeben*‘ ist, schon eine Vorstellung, ja sogar schon ein *Gegenstand*. Er ist aber nichts weiter als eine bloße Empfindung im Sinnesorgan [...].“¹⁹⁸ Die Empfindung allein, dies betont Schopenhauer immer wieder aufs Neue, kann nicht bereits die anschauliche Erfahrung sein. Bei der Empfindung handelt es vielmehr um einen bedeutungslosen Zustandswechsel, der nichts mit einer Erkenntnis gemein hat. Erst mithilfe des Verstandes wird der „rohe Stoff“ der Empfindung, d. h. wie ihn vorrangig Gesichts- und Tastsinn empfangen, zur Gegenstandserfahrung umarbeitet. Ohne diese schöpferische Tätigkeit des Verstandes bliebe nur ein subjektives Gefühl. In dem wichtigen Paragraphen 21 seiner Dissertationsschrift finden sich sodann folgende Zeilen hierzu:

¹⁹⁷ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 591.

¹⁹⁸ Ebd., 591.

Denn was für ein ärmliches Ding ist doch die bloße Sinnesempfindung! Selbst in den edelsten Sinnesorganen ist sie nichts mehr als ein lokales, spezifisches, innerhalb seiner Art einiger Abwechslung fähiges, jedoch an sich selbst stets subjektives Gefühl, welches als solches nichts Objektives, also nichts einer Anschauung Ähnliches 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, das jenseits dieser Haut, also außer uns läge.¹⁹⁹

Damit konstatiert Schopenhauer einen scharfen Gegensatz zwischen subjektiver Empfindung und einer objektiv verfassten Anschauung. Mit der Empfindung allein ist demnach an eine Aufhebung jenes Gegensatzes nicht zu denken, d. h. unser Bewusstsein wäre auf den je eigenen Leib restringiert. Wenn indes der Verstand sein apriorisches Kausalitätsgesetz auf die Empfindung, die er als Wirkung auffasst, bezieht und zudem mit der Unterstützung der reinen Anschauungsform des Raumes eine außerhalb liegende Ursache gestaltet, dann vollzieht sich eine beutende Metamorphose. Dann nämlich wird aus der subjektiven Empfindung die objektiv-anschauliche Realität. Hieraus ist auch zu erkennen, dass Schopenhauer keine Abbildtheorie der Erfahrung vertritt, sondern eine Projektionstheorie. Das folgende Zitat soll dies belegen:

Er [d. i. der Verstand] faßt vermöge seiner selbst-eigenen 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 prädisponiert liegende Form des *äußern* Sinnes zu Hülfe, 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.²⁰⁰

¹⁹⁹ Arthur Schopenhauer, *G*, 68.

²⁰⁰ Arthur Schopenhauer, *G*, 69. Was hier sogleich auffällt, ist der physiologische Sprachgebrauch. Verstand wird demnach als eine Funktion des Gehirns verstanden, wie auch aus dem folgenden Zitat hervorgeht: „Erst wenn der *Verstand* – eine Funktion nicht einzelner zarter Nervenenden, sondern des so künstlich und rätselhaft gebauten drei, ausnahmsweise aber bis fünf Pfund wiegenden Gehirns – in Tätigkeit gerät und seine einzige und alleinige Form, *das Gesetz der Kausalität*, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjektiven Empfindung, die objektive Anschauung wird.“ (Ebd. *G*, 69) Doch damit nicht genug, Schopenhauer unterstellt auch Kant, eine „Kritik der Gehirnfunktionen“ geliefert zu haben, was gelinde gesagt ein Unsinn ist. (Vgl. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, 11 ff, insbesondere 22)

Die Projektionstätigkeit des Verstandes liegt demnach ausschließlich in der Anwendung seines Kausalgesetzes. Hieraus folgert Schopenhauer, dass die so hervorgehende hylische Erfahrungsgegenständlichkeit ebenjenes Verbindungsgesetz des Verstandes in seiner Objektivierung sei. Und konsequent fortgedacht ergibt sich für ihn, dass mithin die Materie überhaupt „[...] der Widerschein unsers eigenen Verstandes, das nach außen projizierte Bild seiner eigenen Funktion. [...] Materie ist durch und durch Kausalität: ihr Wesen ist das Wirken überhaupt.“²⁰¹ Schopenhauer verweist in diesem Zusammenhang auf den im Deutschen so aus-sagekräftigen Begriff der „Wirklichkeit“, in welchem sich das Gesagte deutlich manifestieren würde. Dieser Hinweis motiviert ihn zu der generalisierenden Annahme, Sein sei überhaupt mit Wirken gleichbedeutend. Aufgrund dessen schließt Schopenhauer: „Daher eben läßt die reine Materie sich nicht anschauen, sondern bloß denken: sie ist ein zu jeder Realität als ihre Grundlage Hinzugedachtes.“²⁰² Und an derselben Stelle heißt es dann weiter: „Die Materie ist also nur das objektive Korrelat des reinen Verstandes, ist nämlich Kausalität überhaupt und sonst nichts; so wie dieser das unmittelbare Erkennen von Ursache und Wirkung überhaupt und sonst nichts ist.“²⁰³ Hierdurch sind nicht nur die zwei Konstituenten der Erfahrung überhaupt benannt, sondern auch der Geltungsbereich des Verstandes klar abgesteckt.

In diesem Sinne erfolgt die Konstitution der Erfahrung für Schopenhauer gänzlich losgelöst von der diskursiven Beteiligung der Vernunft. Während diese Begriffe, Urteile und Schlüsse zum Gegenstand habe, sei der Verstand ein durchweg intuitives Vermögen. Somit ist er jedweder begrifflichen Vernunftoperation vorgelagert. In Bezug hierauf ist eine Passage aus Schopenhauers Schrift *Über das Sehnen und die Farben*, deren erster Paragraph sich u. a. mit der „Intellektualität der Anschauung“ resp. „Verständigkeit der Anschauung“ beschäftigt, relevant. Die Stelle lautet wie folgt:

Dieser Übergang von der Wirkung auf die Ursache ist aber ein unmittelbarer, lebendiger, notwendiger; denn er ist eine Erkenntnis des *reinen Verstandes*: nicht ist er ein Vernunftschluß, nicht eine Kombination von Begriffen und Urteilen nach logischen Gesetzen. Eine solche ist vielmehr das Geschäft der *Vernunft*, die zur Anschauung nichts beiträgt, sondern deren Objekt eine ganz andre Klasse von Vorstellungen ist, welche auf der Erde dem Menschengeschlecht allein zukommt, nämlich die abstrakten, nicht-anschaulichen Vorstellungen, d. i. die *Begriffe*; durch welche aber dem Menschen seine

²⁰¹ Arthur Schopenhauer, *G*, 104. Vgl. auch *Die Welt als Wille und Vorstellung* Bd.1., 9 und Bd.2 48f.

²⁰² Arthur Schopenhauer, *G*, 104.

²⁰³ Ebd., *G*, 104.

Vorzüge gegeben sind: Sprache, Wissenschaft und vor allem die durch Übersicht des Ganzen des Lebens in Begriffen allein mögliche Besonnenheit[...].²⁰⁴

Es lässt sich festhalten, dass die komplette Anschauungserfahrung dem diskursiven Denken zwingend vorausgeht, dieses kann ja erst seine begriffliche Arbeit aufnehmen, nachdem die Anschauung als Produkt bereits vorliegt. Dies ist das *punctum saliens* Schopenhauerscher Kritik an den Ausführungen der „Transzendentalen Logik“. Er kritisiert, Kant habe die intellektuale Erzeugung der gegenständlichen Anschauung durch das aller Begrifflichkeit vorhergehende Kausalprinzip entweder nicht eingesehen oder bewusst ausgeklammert.²⁰⁵ Damit blieb ihm aber nichts anderes übrig, als die Kausalität dem reflexiven Denken zuzusprechen. Hierdurch ist der Antagonismus zwischen den beiden Denkern perfekt: Kants Auffassung des Verstandes war ja die eines begrifflich-urteilenden Denkvermögens, während Schopenhauer in demselben ein materialistisch-physiologisches Anschauungsvermögen erblickt. In der Segregation von Verstand und Vernunft sieht Schopenhauer die für sein Denkgebäude eminente Priorität der anschaulichen gegenüber der begrifflichen Erfahrung garantiert. Das richtet sich auch und vor allem an Kants Kategorienlehre, auf die Schopenhauer bekanntlich nicht gut zu sprechen ist. So ist er fortgesetzt bemüht, seine eigene Lehre von Kant abzuheben. Besonders anschaulich ist die nachfolgende Stelle aus dem Hauptwerk:

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Kants Methode und der, welche ich befolge, liegt darin, daß er von der mittelbaren, der reflektierten Erkenntnis ausgeht, ich dagegen, von der unmittelbaren, der intuitiven. [...] Daher ist ihm die Philosophie eine Wissenschaft *aus* Begriffen, mir eine Wissenschaft *in* Begriffen, aus der anschaulichen Erkenntnis, der alleinigen Quelle aller Evidenz geschöpft in allgemeine Begriffe gefaßt und fixiert. Diese ganze uns umgebende, anschauliche, vielgestaltete, bedeutungsreiche Welt überspringt er und hält sich an die Formen des abstrakten Denkens [...].²⁰⁶

Verwunderlich und irritierend an diesem Passus ist wohl Schopenhauers Deutung des Kantischen Ausgangspunktes in Hinsicht auf dessen Theorie der Erfahrung. Schopenhauer zufolge geht Kant bei seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen von der reflektierten Erkenntnis aus. Diese Behauptung ist in ihrer Apodiktizität unberechtigt. Denn Kant war bemüht darzu-

²⁰⁴ Arthur Schopenhauer, *Über das Sehn und die Farben*, 204.

²⁰⁵ Vgl. Arthur Schopenhauer, *G*, 101f.

²⁰⁶ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.1, 609f.

legen, dass die „[...] Erkenntnis mit der Erfahrung anfangen [...]“²⁰⁷, wie bereits im ersten Satz der Einleitung in die *Kritik der reinen Vernunft* nachzulesen ist. Kant hält auch weiterhin fest, dass ohne diese Erfahrung das Erkenntnisvermögen gar nicht in der Lage wäre, seine Gestaltungstätigkeit aufzunehmen. Daher ist durchaus zu konstatieren, dass er Anstrengungen machte, das „Andere der Vernunft“, um einen Buchtitel von Hartmut und Gernot Böhme zu zitieren, ausfindig zu machen. – Indes wurde weiter oben die hochkomplexe Erfahrungskonstitution Kants erörtert, die in der Tat ein begrifflich-abstraktes Konstrukt darstellt. Wir haben darüber hinaus gesehen, dass selbst die Sinnlichkeit – aufgrund ihrer Abstraktheit – ins reflexive Denken fällt. Ob Schopenhauer bei seiner Kant-Kritik diese Dinge im Auge hatte, ist ungewiss. Ungewiss auch deshalb, weil er die erheblich revidierte und ergänzte zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* vehement ablehnte. Hierdurch resultieren aber die nicht wenigen Missverständnisse, die in Bezug auf Kants Systematik zum Vorschein kommen.

Resümierend kann festgehalten werden: In seiner Absetzbewegung gegenüber Kant ist Schopenhauer fortwährend bemüht, die Neuheit und Originalität seines Standpunktes zu unterstreichen. Diese sind nach ihm die Merkmale, die die Theorie der „Intellektualität der Anschauung“ am treffendsten charakterisieren. Hierdurch beansprucht er nicht weniger, als eine angemessenere Theorie der Erfahrungsgenese geliefert zu haben. Wir haben indes gesehen, dass diese Auffassung aus einem verzerrten Verständnis der Transzendentalphilosophie resultiert. Hierbei richtet sich Schopenhauers Kritik vor allem gegen Kants Auffassung des Verstandes als eines diskursiven Vermögens. Einer solchen Ansicht sei eigen, dass sie die Realität in ein Korsett, bestehend aus zwölf Kategorien, zwingt und ihrer Reichhaltigkeit beraubt. Demgegenüber sei ein intuitives Verständnis des Verstandes viel eher dazu in der Lage, die Entstehung der Erfahrungswirklichkeit befriedigend zu erklären.

Ob das nun tatsächlich der Fall ist, kann allerdings bezweifelt werden. Schopenhauers zur Schau getragene Aversion gegenüber begrifflich-spekulativer Theoriebildung kann allerdings nicht verhehlen, dass seine eigene Theorie der Erfahrung von derselben zehrt. Denn ohne eine Reflexionsleistung wäre auch die Schopenhauersche Konstitutionslehre der Erfahrung wohl undenkbar: Nachdem die Empfindung als eine Einwirkung auf den Leib gefasst wird, projiziert der Verstand, mithilfe des ihm eigenen Kausalgesetzes, die Ursache in den Raum hinein. Doch wie ist diese Ursache näher zu bestimmen? Ohne die Zugrundelegung von Grundbegriffen wie Substanz, Realität, Einheit oder Dasein muss sie unbestimmt bleiben. Dies heißt, um eine Ursache überhaupt als solche erkennen zu können, muss sie bestimmt werden. Das geschieht aber mithilfe der reinen Verstandesbegriffe. Damit kann konstatiert werden,

²⁰⁷ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 1.

dass obwohl Schopenhauer sich mit aller Kraft gegen die „[...] reinen Begriffe der Synthesis[...]“²⁰⁸stellt, sie dessen ungeachtet bei ihm vorausgesetzt sind.

II. 4. Satz vom zureichenden Grunde des Handelns

II. 4. 1. Rückblick

Nach den zwei abgehandelten Ausprägungen des Satzes vom zureichenden Grunde – Seinsgrund und Werdegrund – soll im Folgenden die eigenwillige dritte Form jenes „Satzes“ diskutiert werden. Zunächst aber ein paar rückblickende Worte zu den beiden erstgenannten Gründen. Gemäß der systematischen Anordnung des aus einer vierfachen Grund-Folge-Beziehung entspringenden Satzes vom zureichenden Grunde, spricht Schopenhauer dem Grund des Seins die erste Stelle zu. Unter demselben sind Zeit und Raum als reine Anschauungsformen begriffen, d. h. noch ohne Vermengung mit empirischem Material. Zeitfolge sowie räumliche Lage bestimmen die Beziehung der Objekte zueinander; Geometrie resp. Mathematik sind die Wissenschaften, die jene Beziehungen losgelöst von Objekten thematisieren. Schopenhauer betont zudem, dass die Objekte deshalb da sind, zumal sie in Zeit und Raum erscheinen.

Die zweite Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde bildet die Kausalität im engeren Sinne. Die Klasse der Objekte für das Subjekt ist hierbei das Erfahrungsganze resp. die empirische Realität. Hier erscheinen Zeit und Raum als „erfüllt“, wobei dieses sie füllende die mit den Empfindungen in Beziehung stehende Materie ist. Schopenhauer erklärt darüber hinaus, dass jene zwei apriorischen Formen der Anschauung durch das Kausalitätsgesetz zu Materie vereinigt werden. Durch diese Verknüpfung entsteht die vollständige Erfahrungswirklichkeit, in welcher jeder raumzeitliche Zustand eines Dinges durch ebensolchen Zustand eines anderen Dinges ursächlich bestimmt ist.

Kausalität ist für Schopenhauer eine Verstandesform, der Verstand aber ein Vermögen der Anschauung. Der Verstand resp. Intellekt wird als dasjenige Erkenntnisvermögen verstanden, das aus der Sinnesmannigfaltigkeit allererst eine Anschauung erschafft. Dies vollbringt er völlig intuitiv, d. h. im Gegensatz zu Kants diskursivem Verstandesbegriff vertritt Schopenhauer die Ansicht, dass es sich bei jenem um ein intuitives Erkenntnisvermögen handelt. Wei-

²⁰⁸ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 81/ B 107.

terhin ist daran zu erinnern, dass bei der Erfahrungskonstitution dem Leib eine überragende Rolle zukommt. An diesem erfahren wir die affizierenden Sinnesempfindungen als Wirkungen. Daraufhin werden diese Wirkungen auf Ursachen außerhalb des Leibes bezogen, wobei der Raum, als reine Anschauungsform, zugrunde gelegt wird. Damit wird die objektive Anschauung der Objekte der Außenwelt ins subjektive Bewusstsein hineingeholt. Für Schopenhauer ergibt sich hieraus, dass die empirische Realität gänzlich vom Verstand abhängig ist. Denn es ist überhaupt nichts Objektives vorhanden, solange seine projizierende Tätigkeit nicht anhebt. Das Ende dieser Tätigkeit bedeutet somit auch das Ende der Erfahrungswirklichkeit. Schopenhauer erblickt in dieser Lehrmeinung das Kernstück seines transzendentalidealistischen Projekts.

Letztlich sei noch auf folgendes hingewiesen: Schopenhauers transzendentaler Idealismus beansprucht, die traumartige Beschaffenheit der empirischen Realität aufgezeigt zu haben. In diesem Zusammenhang notiert Volker Spierling: „Der Nachweis der objektiven Grundlosigkeit der empirischen Realität manifestiert den Schein ihrer Gegenständlichkeit, den sie dem realistisch angelegten gesunden Menschenverstand unabwendbar vorgaukelt.“²⁰⁹ Hierin spiegelt sich sodann auch Schopenhauers erkenntnistheoretischer Pessimismus. Zu diesem sei zuletzt noch eine Passage aus Spierlings Dissertation hinzugesetzt:

Vielmehr resultiert Schopenhauers Pessimismus mit logischer Stringenz aus der transzendentalidealistisch selbstverstandenen Analyse der Erfahrungsproduktion, worin sein apodiktischer Geltungsanspruch besteht, der dadurch ein *ontologischer* ist, d. h. im Interpretationsrahmen des transzendentalen Idealismus: sein Wesen beruht mit Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit auf den Gesetzmäßigkeiten der subjektiven Formen des Intellekt, also auf den geschichtlich unveränderlichen Produktionsgesetzen der Welt als Erfahrung.²¹⁰

II. 4. 2. Selbstbewusstsein und Handlungsgrund

Neben den beiden genannten Vorstellungsklassen, die durch die Erkenntniskräfte der reinen Sinnlichkeit resp. den Verstand charakterisiert sind, entbehrt die dritte Klasse einer solchen Erkenntniskraft. Deshalb spricht Schopenhauer von der Eigenwilligkeit aber auch von der

²⁰⁹ Volker Spierling, *Schopenhauers transzendentalidealistisches Selbstmissverständnis. Prolegomena zu einer vergessenen Dialektik*, Inaugural-Dissertation Ludwig-Maximilians-Universität München 1977, 65.

²¹⁰ Ebd., 66.

Wichtigkeit dieser Klasse der Objekte. Die Rede ist von der Herstellung der inneren Erfahrung des Selbstbewusstseins. Schopenhauer schreibt, dass diese:

[...] Klasse der Gegenstände des Vorstellungsvermögens [...] eine gar eigene, aber sehr wichtige [ist]: sie begreift für jeden nur *ein* Objekt, nämlich das unmittelbare Objekt des inneren Sinnes, *das Subjekt des Wollens*, welches für das erkennende Subjekt Objekt ist, und zwar nur dem inneren Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum erscheint [...].²¹¹

Subjekt und Objekt als notwendige Bedingungen jeglicher Erkenntnis müssen demnach ebenso bei einer Erkenntnis des Selbstbewusstseins angenommen werden. Denn: „[...] das Bewußtsein [ist] nicht schlechthin einfach; sondern zerfällt eben wie das Bewußtsein von anderen Dingen [...] in ein Erkanntes und ein Erkennendes.“²¹² Da das Subjekt des Erkennens niemals Objekt werden kann, so gibt es von diesem auch keine Erkenntnis. Oder wie Schopenhauer sich ausdrückt: „Daher gibt es kein *Erkennen des Erkennens*; weil dazu erfordert würde, daß das Subjekt sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkannte, was unmöglich ist.“²¹³

Als das Objekt des Selbstbewusstseins setzt Schopenhauer nun dasjenige an, was er als „Subjekt des Wollens“ identifiziert. Dies bedeutet, dass wir es hierbei mit der inneren Erfahrung unseres Wollens, und allgemeiner mit dem Willen zu tun haben. Schopenhauer: „Da wir dennoch nicht nur eine äußere [...], sondern auch eine innere Selbsterkenntnis haben [...]; so ist das Erkannte in uns als solches nicht das Erkennende, sondern das Wollende, das Subjekt des Wollens, der Wille.“²¹⁴ Dieses umgreift allerdings nicht bloß die sich in der Tat manifestierenden Willensarte, sondern, so Schopenhauer, ebenso die zahlreichen und vielfältigen Bedürfnisse sowie die Strategien dieselben zu befriedigen. In Bezug hierauf macht Schopenhauer darauf aufmerksam, dass das Wollen verschiedene Gradualisierungen aufweist, welche er sodann als verschiedene Willenslagen begreift. So schreibt er: „Wenn wir in unser Inneres blicken, finden wir uns immer als *wollend*. Jedoch hat das Wollen viele Grade vom leisesten Wunsche bis zur Leidenschaft, und daß nicht nur alle Affekte, sondern auch alle Bewegungen unsers Innern, welche man dem weiten Begriffe Gefühl subsumiert, Zustände des Willens

²¹¹ Arthur Schopenhauer, *G*, 168.

²¹² Ebd., 168.

²¹³ Ebd., 169.

²¹⁴ Ebd., 171.

sind [...].²¹⁵ Die Frage, wie sich nun das „Subjekt des Erkennens“ mit dem „Subjekt des Willens“ zu einem „Ich“ vereinigen, ist für Schopenhauer schlichtweg unbeantwortbar. Dies bleibt für ihn ein ewiges Rätsel. Er notiert somit: „Die Identität nun aber des Subjekts des Willens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar notwendig) das Wort >Ich< beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich.“²¹⁶ Schopenhauer argumentiert, dass diese Vereinigung deswegen unerklärlich bleiben muss, weil sie „[...] unmittelbar gegeben [...]“²¹⁷ sei. Im Gegensatz zu den Objektverhältnissen, wo zwei Dinge als eines gefasst werden können ausschließlich, wenn sie als Teile eines Ganzen begriffen werden, verhält sich die Sache bei der „Ich-Identität“ insofern anders, als hier jene Gesetzmäßigkeiten aufgehoben erscheinen. Was hingegen die spezielle Form der inneren Erfahrung des Selbstbewusstseins anbelangt, so ist dieselbe für Schopenhauer durchaus begreiflich zu machen. Und zwar deshalb, weil sich jene Erfahrung einerseits aus reinen andererseits aber auch aus empirisch erkennbaren Regeln ergibt. Dies bedeutet für Schopenhauer, dass jeder Akt des Willens, der die innere Erfahrung hervorbringt, notwendig ein äußeres Anregungsmittel benötigt, ehe er zum Ausdruck kommen kann. In diesem Zusammenhang ist die nachfolgende Stelle aus den *Philosophischen Vorlesungen* aufschlussreich:

Unser eigener Wille schlummert in uns und regt sich nicht, so lange nicht etwas Aeußeres ihn anregt; eben wie in einem unorganischen Naturkörper sehr viele mechanische, physische, chemische Kräfte schlummern, jedoch nie in die Erscheinung treten, bis die ihnen angemessene Einwirkung von Außen sie hervorlockt. Daher wissen wir uns berechtigt bei jeder Handlung oder Entschluß Anderer zu fragen Warum? Und haben die feste Gewißheit daß sie durchaus keine Handlung beschließen konnten, wenn nicht irgend ein Aeußerer Anlaß da war.²¹⁸

Es lässt sich konstatieren, dass Schopenhauer die innere Erfahrung des Willens auf die Gesamtheit der Erfahrungswirklichkeit überträgt. Das eigentliche Wesen der gesamten Natur ist, nach diesem Analogieschluss, dasselbe, was auch unser eigenes Innerstes ausmacht, nämlich der Wille. Derselbe ruht, so Schopenhauer, bis etwas Äußeres ihn zu einer Bewegung reizt, und das ebenso im Kontext der Handlungen wie im Bereich der empirischen Wirklichkeit. In beiden Fällen lässt sich nämlich nach dem „Warum“ fragen, was wiederum auf ein Grund-

²¹⁵ Arthur Schopenhauer, *G*, 171.

²¹⁶ Ebd., 171.

²¹⁷ Ebd., 171.

²¹⁸ Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen I*, 468.

Folge-Verhältnis verweist. Für Schopenhauer ist damit klar, dass auch jeder Handlung resp. jedem Entschluss zu einer solchen, etwas notwendig vorhergehen muss, damit sie überhaupt ausgeführt werden kann. Dieses „Etwas“ ist das Motiv, das als eine Einwirkung von außen, durch den Erkenntnisapparat hindurchgeschritten ist. Als ein solches bildet das Motiv die notwendige Ursache einer jeden Handlung, damit aber auch eine besondere Prägung der Kausalität. Hierin erblickt Schopenhauer die systematisch dritte Ausprägung des Satzes vom zureichenden Grunde, die er wie folgt betitelt: „[...] Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agendi, kürzer: Gesetz der Motivation.“²¹⁹ Auf die Frage, was denn derselbe aussagt, antwortet Schopenhauer: Jeder Handlung geht notwendig ein Motiv vorher, das den Grund jener Handlung bildet. Hierbei reizt das Motiv den Willen zu einer Tätigkeit, damit ist auch festgesetzt, dass es eine Handlung, die bar jedes Motivs ist, nicht geben kann.

In Bezug auf das Gesagte sei noch auf etwas hingewiesen. Die Motivation als „[...] *Kausalität von innen* [...]“²²⁰, hebt sich von der „äußeren“ Kausalität der materiellen Welt insofern ab, als diese auf die sinnlich-anschauliche Erfahrung begrenzt ist. Für Volker Spierling heißt das: „Für den von außen Erkennenden bleibt das Innere des Kausalnexus verschlossen. Selbst die transzendentalidealistische Analyse der Produktion der vollständigen anschaulichen Erfahrung zeigt nach Schopenhauer nur, *daß* und *wie* dieser Erfahrung zustande kommt, nicht aber, *was* ihr inneres reales Wesen ist.“²²¹ Dieses Wesen ist Schopenhauers Philosophie zufolge ein allumfassender Wille, wobei anzumerken ist, dass ein so gefasster Wille nicht verwechselt werden darf mit dem individuellen Willen resp. Subjekt des Wollens. In jenem erblickt Schopenhauer Kants „Ding an sich“, das sich in diesem manifestiert.

Wir können zusammenfassen, dass sich die systematisch dritte Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde erheblich von den zwei Vorhergehenden unterscheidet. Während diese die äußere Erfahrung umgreifen, mit den Erkenntniskräften der reinen Sinnlichkeit und des Verstandes, ist jene dritte Ausprägung des „Satzes“ auf die innere Erfahrung beschränkt. Nichtsdestoweniger erscheinen diese beiden Seiten im Selbstbewusstsein vereint, diese Tatsache ist Schopenhauer zufolge unerklärbar. So notiert er: „Hier hingegen, wo vom Subjekt die Rede ist, gelten die Regeln für das Objekte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subjekts mit dem Objekt, ist *unmittel-*

²¹⁹ Arthur Schopenhauer, *G*, 173.

²²⁰ Arthur Schopenhauer, *G*, 173.

²²¹ Volker Spierling, *Schopenhauers transzendentalidealistisches Selbstmissverständnis. Prolegomena zu einer vergessenen Dialektik*, Inaugural-Dissertation Ludwig-Maximilians-Universität München 1977, 70.

bar gegeben. Wer aber das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder κατ' ἄξιοχὴν nennen.“²²²

Weiterhin wurde dargelegt, dass die anschauliche Erfahrung für Schopenhauer die Motive bereitlegt, nach welchen sodann Handlungen notwendig erfolgen. Dieser Prozess vollzieht sich quasi instinktiv, d. h. ohne begriffliche Operationen. In dieser Hinsicht behauptet Schopenhauer, dass Mensch und Tier auf diesem Erfahrungslevel gleichrangig sind. Denn Verstand haben ja die Tiere auch. Das artspezifische Merkmal des Menschen ist allein die Vernunft, d. h. die abstrakten Vorstellungen resp. Begriffe. Damit ist die vierte und letzte Schopenhauersche „Wurzel“ genannt, die im nachfolgenden Kapitel diskutiert werden soll.

II. 5. Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens

II. 5. 1. Kants Vernunftbegriff

Ehe nun die vierte Ausprägung des Satzes vom zureichenden Grunde und das damit zusammenhängende Erkenntnisvermögen der Vernunft erörtert werden, seien zunächst einige kurze Bemerkungen zum Kantischen Vernunftbegriff vorangestellt. Hierbei sollen vor allem einige Passagen der „Transzendentalen Dialektik“ leitend sein.

Es lässt sich konstatieren, dass Kant nicht bloß einen, sondern mehrere Vernunftbegriffe unterscheidet.²²³ In der Folge beschränken wir uns auf einige Aspekte der Vernunft im engeren Sinne.²²⁴ Der zweite Abschnitt der Einleitung in die „Transzendente Dialektik“ beginnt wie folgt: „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.“²²⁵ In dieser anagogischen Struktur des Erkennens nimmt sie demnach den obersten Rang ein. Sie steht über dem Verstand, indem sie das durch denselben Geformte, abermals reflektiert. Dies heißt aber, dass die Vernunft allein den Verstand zum Gegenstand hat. Kant hierzu:

²²² Arthur Schopenhauer, *G*, 171.

²²³ Vgl. Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*, Hildesheim/ Zürich/ New York: Georg Olms Verlag 1994, 572ff.

²²⁴ Ebd., 573ff.

²²⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 298/ B 355.

Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen mittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunftseinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann.²²⁶

Die Vernunft ist demnach dadurch charakterisiert, dass sie nicht erstlich auf Erfahrung geht, sondern vielmehr die Reichhaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf niedrigste Anzahl der Prinzipien zu bringen sucht. Dadurch stiftet sie die höchste Einheit. In Bezug hierauf notiert Kant: „In der Tat ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Prinzipien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt.“²²⁷ Sehr schön ist hier die Analogie zu der formenden Tätigkeit des Verstandes hergestellt. Denn beide, sowohl der Verstand als auch die Vernunft, erbringen eine Vereinheitlichungsleistung innerhalb ihrer jeweiligen Bereiche. Die Vernunft zielt allerdings auf die höchste Einheit der Verstandesbegriffe, auf die „Vernunftseinheit“. Sie legt dem Verstande die Richtung auf die genannte Einheit fest. Hieraus ergibt sich für Kant auch, dass sich die Vernunft allein mit sich selber befasst, „[...] weil ihr nur die Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. h. des ‚Zusammenhangs in einem Prinzip‘, zur Einheit des ‚Systems‘ gegeben werden [...]“.²²⁸ Somit lässt sich festhalten, dass es sich bei der Vernunft um ein nichtsinnliches, aber auf Erfahrung beruhendes Kräfte entbehrendes Erkenntnisvermögen handelt. – Dies bedeutet indes nicht, dass sie neben Sinnlichkeit und Verstand einen dritten Erkenntnisstamm bildete. Kant spricht ja ausdrücklich von zwei Stämmen der Erkenntnis. Vernunft wird vielmehr dem Verstand zugeordnet, als dessen Entgrenzung sie auftritt – und das notwendig. Der Verstand wird demnach zur Vernunft, indem er sich von sinnlich-anschaulicher Faktizität löst. Hier ergeben sich allerdings Schwierigkeiten zu erklären, wie nun diese Loslösung möglich sein können soll. Kants Auffassung nach muss sie nichtsdestotrotz gefordert werden. In dieser Wegbewegung gründen sich sodann die transzendenten Ideen „Seele“, „Welt“ und „Gott“.²²⁹ Diese haben ihre Quelle – so wie die Kategorien im

²²⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 302/ B 359.

²²⁷ Ebd., A 306/ B 362.

²²⁸ Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*, Hildesheim/ Zürich/ New York: Georg Olms Verlag 1994, 575.

²²⁹ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 321-338/ B 377-396.

Verstand – in der Vernunft. Zuletzt sei noch eine Stelle aus der *Grundlegung zur Metaphysik des Willens* angeführt, die das Vorgebrachte ganz gut zusammenfasst:

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*. Diese, als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den *Verstand* erhoben: daß, obgleich auch dieser Selbsttätigkeit ist, und nicht, wie der Sinn, bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Tätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann, als die, so bloß dazu dienen, um die *sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen* und sie dadurch in einem Bewußsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß er dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäft darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.²³⁰

Mit diesem Zitat sei diese höchst abrisshafte Behandlung des Vernunftbegriffes bei Kant zum Abschluss gebracht. In der Folge soll Schopenhauers Vernunftverständnis im Rahmen des „Satzes vom zureichenden Grunde des Erkennens“ erörtert werden.

II. 5. 2. Erkenntnisgrund

Weiter oben wurde Schopenhauers Ansicht angedeutet, wonach Mensch und Tier in Hinblick auf den Verstandesgebrauch grundsätzlich gleichgestellt sind. Allererst die Erkenntniskraft der Vernunft verleiht dem Menschen einen ungeheuer höheren Rang, und hebt ihn damit weit über die Tierwelt hinaus. Die entscheidende Differenz besteht demnach darin, dass der Mensch eine Klasse von Objekten sein eigen nennt, die kein Tier besitzt und die der Vernunft korrespondieren: es sind dies die Begriffe. So eröffnet Schopenhauer seine diesbezüglichen Erörterungen wie folgt:

²³⁰ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 88.

Der allein wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Tier, den man von jeher einem jenem ausschließlich eigenen und ganz besonderen Erkenntnisvermögen, der *Vernunft*, zugeschrieben hat, beruht darauf, daß der Mensch eine Klasse von Vorstellungen hat, deren kein Tier teilhaft ist: es sind die Begriffe, also die abstrakten Vorstellungen; im Gegensatz der anschaulichen, aus welchen jedoch jene abgezogen sind.²³¹

Schopenhauer rekurriert hier auf die wirkmächtige ideengeschichtliche Tradition, welche den Menschen als ein vernunftbegabtes Wesen begreift. Diese Definition Wurzelt wohl im Gedankengut der alten Griechen, und findet im Aristotelischen Schrifttum ihren prominenten Platz. In dessen *Politik* finden sich nämlich jene, bis zum heutigen Tage maßgeblichen und durchaus aktuellen Definitionen des Menschen: Einerseits wird der Mensch als „zoon politikon, d. h. als ein in Gemeinschaft und Gesellschaft lebendes Wesen angesehen und zweitens als ein Wesen, das den Logos resp. Vernunft resp. Sprache hat, also „zoon logon echon“. Durch diese Anlage zur begrifflichen Überlegung, ist der Mensch befähigt die Fixierung seiner Erkenntnis an die anschaulichen Motive zu durchbrechen. Diese können durch abstraktbegriffliche Motive substituiert werden. Demnach ist die Bedeutung der abstrakten Vorstellungen nicht nur im theoretischen Bereich eminent, sondern ebenso, ja noch weit mehr, im Praktischen. Schopenhauer hierzu:

Denn durch den Hinzutritt der abstrakten Vorstellung ist nunmehr auch die Motivation eine anderartige geworden. Wenngleich die Handlungen der Menschen mit nicht minder strenger Notwendigkeit als die der Tiere erfolgen; so ist doch durch die Art der Motivation, sofern sie hier aus *Gedanken* besteht, welche die *Wahlentscheidung* [...] möglich machen, das Handeln mit Vorsatz, mit Überlegung, nach Plänen, Maximen [...].²³²

Was nun die Begriffe anbelangt, so vertritt Schopenhauer die Ansicht, dass sie erstens durch die Analyse der anschaulichen Erfahrungswirklichkeit und zweitens durch eine neuartige Verknüpfung der so resultierenden Eigenschaften gewonnen werden. Hierbei wird vom Individuellen abstrahiert, wobei allein die übereinstimmenden Merkmale und das allen Gemeinsame verknüpft wird. Die Begriffe fassen demnach zahllose Einzelgegenstände unter sich, weshalb Schopenhauer in diesem Zusammenhang vom „Inbegriff“ spricht. In Bezug hierauf bemerkt er: „Man hat solche Vorstellungen *Begriffe* genannt, weil jede derselben un-

²³¹ Arthur Schopenhauer, *G*, 120.

²³² Ebd. 120

zählige Einzeldinge in oder vielmehr unter sich begreift, also ein Inbegriff derselben ist. Man kann sie auch definieren als Vorstellungen aus Vorstellungen.“²³³

Das Erzeugnis der sinnlich-anschaulichen Erfahrung wird, so Schopenhauer, durch den Begriffsverarbeitungsprozess geschickt, dessen Regelmäßigkeit der „[...] Satz vom Grunde des Erkennens, principium rationis sufficientis cognoscendi [...]“²³⁴ ist. Er bildet das Gesetz des Vereinens und Scheidens von Begriffen, d. h. des Urteilens. Schopenhauer:

Aber auch das Denken im engeren Sinne besteht nicht in der bloßen Gegenwart abstrakter Begriffe im Bewußtsein, sondern in einem Verbinden oder Trennen zweier oder mehrerer derselben unter mancherlei Restriktionen und Modifikationen, welche der Logik in der Lehre von den Urteilen angibt. Ein solches deutlich gedachtes und ausgesprochenes Begriffsverhältnis heißt nämlich ein *Urteil*.²³⁵

Und weiter zu dem Erkenntnisgrund selbst: „Als solcher besagt er, daß, wenn ein Urteil eine *Erkenntnis* ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß: wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat *wahr*. Die *Wahrheit* ist also die Beziehung eines Urteils auf etwas von ihm Verschiedenes, das sein Grund genannt wird [...].“²³⁶

Wie bei den drei vorhergehenden „Sätzen vom zureichenden Grunde“ setzt Schopenhauer auch bei diesem fest, dass nur dann eine adäquate Erkenntnis möglich ist, wenn eine Grund-Folge-Beziehung nachvollziehbar ist. Ohne eine solche ist gar keine Erkenntnis möglich. Hinsichtlich des „Satzes vom Grunde des Erkennens“ legt Schopenhauer darüber hinaus fest, dass jede reflektierte Erfahrung, als eine höhere Ausprägung der anschaulichen Gegenstandserfahrung, in einer eigenen Form des fundierten Urteils auftreten muss. Diese Ansicht manifestiert sich in vier Typen von Erkenntnisgründen, welche die Urteile in vier mögliche Wahrheitsformen einteilen. Es lassen sich demnach vier Wahrheitsbegriffe unterscheiden: logisch-formale, empirische, transzendente und metalogische.²³⁷ Schopenhauer dazu: „Diese Gründe nun, worauf ein Urteil beruhen kann, lassen sich in vier Arten abteilen, nach jeder von welchen dann auch die Wahrheit, die es erhält, eine verschiedene ist.“²³⁸ Auffällig ist auch hier die „Vierzahl“ der in Frage kommenden spezifischen Wahrheitsarten. Hierin könnte man Schopenhauers Ablehnung der so maßgebenden geistesgeschichtlichen Konzepte, die auf ei-

²³³ Arthur Schopenhauer, *G*, 121.

²³⁴ Ebd., 129.

²³⁵ Ebd., 129

²³⁶ Ebd., 129.

²³⁷ Vgl. Arthur Schopenhauer, *G*, 129ff.

²³⁸ Ebd., 129.

ner „Dreierzahl“ beruhen, erblicken. Paradigmatisch für diese Denktradition gilt ihm das Christentum ebenso wie sein philosophischer Erzfeind Hegel.

II. 5. 3. Schopenhauers Vernunftbegriff

Betrachtet man nun den Vernunftbegriff, so ist derselbe bei Schopenhauer durch die Denktätigkeit, welche die sinnlich-anschauliche Erfahrungswirklichkeit in abstrakte Begriffe fasst, festgesetzt. Durch diese wird in Urteilen und Schlüssen nach dem obigen „Satz“ die anschauliche Erfahrung in eine reflektierte umgebildet. Damit ist die einzige Verrichtung der Vernunft benannt, nämlich die vom Verstand geformten Gebilde abermals zu formen, wobei betont wird, dass die Vernunft nicht in der Lage sei, aus sich selber ein erkenntnisergänzendes Etwas hervorzubringen. Der folgende Passus verdeutlicht dies in aller Ausführlichkeit:

Diese anschauliche und dem Stoffe nach empirische Erkenntnis ist es, welche sodann die *Vernunft*, die *wirkliche* Vernunft zu Begriffen verarbeitet, die sie durch Worte sinnlich fixiert und dann an ihnen den Stoff hat zu ihren endlosen Kombinationen mittels Urteilen und Schlüssen, welche das Gewebe unserer Gedankenwelt ausmachen. Die *Vernunft* hat also durchaus keinen *materiellen*, sondern bloß einen *formellen* Inhalt, und dieser ist der Stoff der Logik, welche daher bloße Formen und Regeln zu Gedankenoperationen enthält. 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 Funktionen aus, indem sie, zunächst *Begriffe* bildend, von den verschiedenen Eigenschaften der Dinge einiges fallenläßt und anderes behält und es nun verbindet zu einem Begriff. Dadurch aber büßen die Vorstellungen ihre Anschaulichkeit ein, gewinnen dafür jedoch an Übersichtlichkeit und Leichtigkeit der Handhabung [...]. Dies also und dies allein ist die Tätigkeit der Vernunft: hingegen Stoff aus eigenen Mitteln liefern kann sie nimmermehr. – Sie hat nichts als Formen [...].²³⁹

Übersichtlich und klar ist hier das bisher Gesagte zusammengefasst. Was sich weiterhin anmerken lässt ist, dass sich Schopenhauers Ansichten bei diesem Punkt weitgehend mit den

²³⁹ Arthur Schopenhauer, *G*, 140f.

Ergebnissen der „Transzendentalen Dialektik“ decken. Dies heißt konkret, dass die reine Vernunft niemals aus sich selber die anschauliche Erfahrungswirklichkeit überschreiten kann. Schopenhauer wird nicht müde zu betonen, dass jeder abstrakte Begriff sich letztlich der anschaulichen Erfahrung verdankt und deshalb auch auf diese zurückführbar sein muss, denn sonst hätte man es bloß mit Worten aber nicht mit Begriffen zu tun. Jede gewissenhafte Philosophie weist demnach, so Schopenhauer, eine gewisse Nähe zur sinnlich-anschaulichen Erfahrung. Sie ist das Primäre und die Quelle aller Erkenntnis. Diese wird durch abstrakte Begriffe zersetzt. So kann er schreiben: „Je höher man nun in der Abstraktion aufsteigt, desto mehr läßt man fallen, desto weniger denkt man noch. Die höchsten, d. i. die allgemeinsten Begriffe sind die ausgeleertesten und ärmsten, zuletzt nur noch leichte Hülsen, wie z. B. Sein, Wesen, Ding, Werden u. dgl. mehr.“²⁴⁰ Diese Eigenwillige Ansicht, dass das Denken, um als ein wirkliches zu gelten, immer einen Bezug auf die anschauliche Erfahrung haben muss, durchzieht das gesamte Werk Schopenhauers. Die Vernunft wird als ein nachgeordnetes Sekundäres Vermögen verstanden. Sie ist sozusagen bloß ein Mittel zur Selbsterhaltung des Menschen. Was in dem Zitat weiterhin zum Ausdruck kommt, ist Schopenhauers Geringschätzung gegenüber hochstufigen Grundbegriffen. Dies richtet sich wohl gegen die Systementwürfe der Protagonisten des „Deutschen Idealismus“ Fichte, Schelling und Hegel. Doch bereits bei Kant erblickt Schopenhauer die nicht gründlich vollzogene Differenzierung von abstrakter und intuitiver Erkenntnis. Dieser Umstand führte sodann zu den Abstraktionspalästen der obigen Denker, die nach Schopenhauer, auf Sand gebaut wurden.

Doch ungeachtet aller Polemik gegen abstrakte Begriffskonstruktionen sowie gegen die Vertreter der „Klassischen Deutschen Philosophie“, ist nicht zu verhehlen, dass Schopenhauers Philosophie selbst von denselben zehrt. Seine Bemühungen ein System vorzulegen, zeugt von einer Traditionsbezogenheit, die immer bestrebt war, das Ganze des Seins umgreifend und zusammenhängend darzustellen. Hierbei war die Arbeit an Begriffen, d. h. Probleme und Sachverhalte durchzudenken und damit auf eine höhere Reflexionsstufe zu bringen, wesentlich. Auch Schopenhauer, indem er die Vernunft mit Sprache resp. Begriffen, Besonnenheit und Wissenschaften in Verbindung bringt, bleibt dieser Tradition verpflichtet. Denn obwohl er fortwährend gegen die vermeintlichen Verwechslungen zwischen Verstand und Vernunft, die er seinen Vorgängern anlastet, wettet, und deren Verständnis des Vernunftbegriffes anprangert, so bleibt er dessen ungeachtet dem Vernunftbegriff verpflichtet. Diese Ambivalenz zeigt sich auch darin, dass einerseits sowohl die Erkenntnistheorie als auch die anderen Systemteile die Bedeutung der Vernunft zu schmälern suchen, andererseits aber auch die Ver-

²⁴⁰ Arthur Schopenhauer, *G*, 122.

nunft als etwas auffassen, das in ihrer Erhabenheit allein fähig ist, die aufgeworfenen Rätsel der Welt zu lösen. Hans Naegelsbach spricht in diesem Zusammenhang von einer „[...] genialen Inkonsistenz [...]“²⁴¹.

²⁴¹ Vgl. Hans Naegelsbach, *Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer*, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung 1927, 23f.

III. Schlussbetrachtung

Es hat sich gezeigt, dass die Erkenntnistheorie Arthur Schopenhauers einen Versuch darstellt, den Satz vom zureichenden Grunde auf eine vierfache Wurzel zurückzuführen. Dies ist das erklärte Ziel seiner erkenntnistheoretischen Bemühungen. Hierbei orientiert er sich an Kants *Kritik der reinen Vernunft*, wobei betont werden muss, dass er ausschließlich die erste Auflage jenes Werkes heranzieht. Auf diesen Umstand sind letztlich auch die zahlreichen Missverständnisse und Fehlinterpretationen der Kantischen Theorie der Erkenntnis, die immer wieder zum Vorschein kommen, zurückzuführen. Der Satz vom zureichenden Grunde ist für Schopenhauer das Erklärungsprinzip schlechthin und damit die Bedingung jeglicher Erkenntnis. Das bedeutet aber, dass er nicht nur im Kontext der Wissenschaften grundlegend ist, sondern bereits die Alltagserfahrung strukturiert und damit allererst möglich macht. Infolgedessen ist er ein Prinzip a priori, d. h. notwendig und allgemeingültig. In diesem Zusammenhang wurde ebenso aufgezeigt, in welchem hohem Ausmaße Schopenhauers Terminologie derjenigen Kants verpflichtet bleibt, sodass eine Beschäftigung mit Schopenhauers Erkenntnislehre ohne vorherige Konfrontation mit zentralen Termini Kants, höchst mangelhaft ausfallen muss. Dies ist auch der Grund, warum die Erörterung des Kantischen Standpunktes in der dargelegten Ausführlichkeit erfolgte. Dabei hat sich gezeigt, dass viele Überlegungen, die Schopenhauer explizit für die Früchte seiner eigenen geistigen Arbeit betrachtete, direkt oder verschleiert von Kant entliehen waren. Was im Laufe der vorliegenden Arbeit darüber hinaus deutlich zum Vorschein kam, war m. E. eine Seite von Schopenhauer, die gemeinhin im Verborgenen bleibt: Schopenhauer als streng verfahrenender Analytiker.

IV. Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke*. Hg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. 5 Bände. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Hg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt a. M./ Leipzig: Insel Verlag 1996.

Schopenhauer, Arthur: *Der Handschriftliche Nachlaß*. Hg. von Arthur Hübscher. 5. Bände. Frankfurt a. M.: Verlag Waldemar Kramer 1966.

Schopenhauer, Arthur: *Philosophische Vorlesungen*. Aus dem Handschriftlichen Nachlaß. Hg. und eing. von Volker Spierling. 4. Bände. München: Pieper 1986.

Kant, Immanuel: *Werkausgabe*, Hg. von Wilhelm Weischedel. 12. Bände. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.

Kant, Immanuel: *Briefwechsel*. Ausw. u. Anm. von Otto Schöndörffer. Mit e. Einl. von Rudolf Malter u. Joachim Kopper 3., erw. Aufl. Hamburg: Meiner 1986.

Eisler, Rudolf.: Eisler, Rudolf: *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*. 4., unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 1994.

Berkeley, George: *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*. Übers. und hg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart: Reclam 2005.

Hume, David: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Aus dem Engl. von Raoul Richter. Durchgesehen und überarbeitet von Lambert Wiesing. Mit einem Kommentar von Lambert Wiesing. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.

Sekundärliteratur

Alberti, Franz: *Berkeley und Schopenhauer*. Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie, Wien 1927

Birnbacher, Dieter: *Schopenhauer*. Stuttgart: Reclam 2009. (Reclam-Taschenbuch; 20327 : Grundwissen Philosophie)

Bobko, Aleksander: *Schopenhauers Philosophie des Leidens*. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers, Bd. 20. Hrsg. von Dieter Birnbacher und Heinz Gerd Ingenkamp. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.

Böhme, Hartmut/ Böhme, Gernot: *Das Andere der Vernunft*. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.

Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3. Hildesheim/New York: Olms 1971.

Günther, Heinrich: *Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer*. Europäische Hochschulschriften Reihe 20, Philosophie Bd. 291. Frankfurt am Main: Peter Lang 1989.

Grün, Klaus-Jürgen: *Arthur Schopenhauer*. München: Beck 2000. (Beck'sche Reihe; 559 : Denker)

Höffe, Otfried: *Kants Kritik der reinen Vernunft*. Die Grundlegung der modernen Philosophie. 1. Aufl., München: Beck 2011. (Beck'sche Reihe; 1972)

Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*. 7. überarb. Aufl., München: Beck 2007. (Beck'sche Reihe; 506: Denker).

Reininger, Robert: *Locke, Berkeley, Hume*. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. 22/23, Abt. V; Die Philosophie der neueren Zeit II. Nendeln/ Liechtenstein 1973 [Reprint d. Ausg. München: Ernst Reinhardt 1922]

Schnädelbach, Herbert: *Vernunft*. Stuttgart: Reclam 2007. (Reclam-Taschenbuch; 20317 : Grundwissen Philosophie)

Schubbe, Daniel: *Philosophie des Zwischen*. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer. Hrsg. von Dieter Birnbacher und Matthias Koßler. Würzburg: Königshausen & Neumann 2010. (Beiträge zur Philosophie Schopenhauers Bd. 9)

Spierling, Volker: *Schopenhauers transzendentalidealistisches Selbstmissverständnis*. Prolegomena zu einer vergessenen Dialektik. Frankfurt a. M.: München 1977.

Spierling, Volker: *Arthur Schopenhauer*. Philosophie als Kunst und Erkenntnis. Zürich: Frankfurter Verlagsanstalt 1994

Welsen, Peter: *Schopenhauers Theorie des Subjekts*. Ihre transzendentalphilosophischen, anthropologischen und naturmetaphysischen Grundlagen. Hrsg. von Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Orth. Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. (Studien und Materialien zum Neukantianismus Bd. 6)

Zeidler, Kurt Walter: *Grundriß der transzendentalen Logik*. Cuxhaven: Junghans 1992. (Transzendentalphilosophie heute; Bd. 3)

V. Abstract

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit Arthur Schopenhauers erkenntnistheoretischen Überlegungen auseinander. Dieselben bilden allenfalls ein Randthema in gegenwärtigen philosophischen Diskursen. Zu groß ist scheinbar die Anziehungskraft der übrigen Systemelemente Metaphysik, Ästhetik und Ethik. Indes kann eine Beschäftigung mit Schopenhauers Erkenntnistheorie zumindest in zweifacher Hinsicht lohnenswert sein: Zum einen finden sich hier die Fundamente zu den drei erwähnten Systemteilen gelegt, sodass eine adäquate Aneignung derselben durchaus zu einem besseren Verständnis der restlichen Teile beitragen kann. Zweitens hat sie aber auch das Potential, den verbreiteten Vorurteilen und Einseitigkeiten in Bezug auf Schopenhauers Philosophie insgesamt, den Argumentationsboden zu entziehen.

CURRICULUM VITAE

Persönliche Daten

geboren am 29.09.1979

in Kakanj (Bosnien-Herzegowina), österreichischer Staatsbürger

in Lebensgemeinschaft, 1 Sohn

Bildungshintergrund

seit Mai 2012	Masterstudium Philosophie, Universität Wien
2006 – 2012	Diplomstudium Philosophie, Universität Wien
2002 – 2006	Realgymnasium für Berufstätige, Wien
1996 – 1999	Berufsschule für Maler und Kunstgewerbe, Wien
1994 – 1996	Hauptschule, Wien
1990 – 1994	Mittelschule, Kakanj
1986 – 1990	Volksschule, Kakanj

Berufliche Erfahrungen

seit Okt. 2006	Rezeption des Wohn- und Pflegeheims „ÖJAB-Haus Neumargareten“, Wien
2005 – 2006	Zivildienst: Betreuung im Pflegebereich, ÖJAB-Haus Neumargareten, Wien
2004 – 2005	Management, Subway (Schnellrestaurant), Wien
1999 – 2004	Gastronomiekraft, Subway, Wien

Sonstiges

Sprachen	BKS (Bosnisch, Kroatisch, Serbisch), Muttersprache Deutsch, Zweitsprache Englisch, gute Kenntnisse
Interessen	Das Welt- und Zeitgeschehen in den Bereichen Literatur, Sprache, Sport und Musik aktiv zu verfolgen.