

Der Platonismus in Schopenhauers Erkenntnistheorie und Metaphysik

Von Heinz Gerd Ingenkamp (Bonn)

Der folgende Beitrag nimmt Themen meines Aufsatzes „Gestalt als Gestaltung. Zum Fragenkreis ‚Schopenhauer und der Platonismus‘“, 66. Jahrb. 1985, 75-83, wieder auf und behandelt sie zusammen mit Weiterem unter einem anderen Gesichtspunkt. Sollte in dem genannten Aufsatz Schopenhauers Hauptlehre („Der Leib / die Welt ist Wille“) vor allem dadurch *interpretiert* werden, daß sie mit einem Denken konfrontiert wurde, das man nach seinem bedeutendsten Vertreter „platonistisch“ nennt, so sollen jetzt mehrere Philosopheme der Erkenntnistheorie und der Metaphysik Schopenhauers zum Platonismus mit dem Ziel in Verbindung gebracht werden, Material für die Beantwortung der Frage zu liefern, inwieweit Schopenhauer Platoniker war: Schopenhauer wird jetzt also unter dem Gesichtspunkt „Nachwirkung der Antike“ betrachtet.

Die philosophische Strömung, die wir „Platonismus“ nennen, bildete sich in der Zeit von ca. 100 v. Chr. bis 200 n. Chr. aus. Ihre Grundlage ist ein System des späten Platon, das er nicht in schriftlicher Form veröffentlicht hat; unsere Kenntnis davon beruht auf Notizen, Kritiken, Referaten bei Aristoteles und seinen Kommentatoren sowie auf Fragmenten der Werke von Platons unmittelbaren Nachfolgern in der Leitung der Akademie. Hinzu traten von Anfang an einige platonische Dialoge, besser Dialogteile oder sogar nur -stellen, die man mit dem System in Verbindung bringen konnte. Seit dem spätantiken Neuplatonismus gehört der Platonismus zu den Philosophien, die das abendländische Denken entscheidend geprägt haben; über lange Strecken hat er es, offen oder verhüllt, ausschließlich beherrscht.

Eine Folge dieser Stellung des Platonismus war es, daß er nicht eine Sache von Philosophen blieb, die ihm immer neue Aspekte abgewannen (und somit auch das überragende Niveau des originalen Denkansatzes und das ihm zustehende Interesse dokumentierten), sondern daß er auch zu einer populären Philosophie wurde. Wir finden diesen populären, auf einige „typische“ Züge reduzierten und entschieden vereinfachten Platonismus zum Beisp. in Schriften von theoretisierenden Malern und Kunstkritikern des 16. und des frühen 17. Jahrhunderts (übrigens auch in Gedichten Michelangelos); ein Anhänger dieser Denkrichtung schien in vielen Epochen der europäischen Geistesgeschichte nicht das Gefühl zu haben, sich dafür rechtfertigen zu müssen, daß er gerade *so* dachte. Diese populären Platonismen unterscheiden sich im Niveau erheblich voneinander.

Erst Anfang des 19. Jahrhunderts begann mit Friedrich Schleiermacher die Wendung zu den uns vorliegenden Schriften Platons in ihrer Gesamtheit. Nun wollte man, *gegen* die platonistische Tradition, wissen, was *Platon* gedacht hatte.

Schopenhauer hat Platon zwar intensiv gelesen; sein Platonverständnis blieb aber der Tradition verhaftet, und zwar der *populären* Tradition. Dies zeigt sich nicht nur im Großen, d. h. in seiner vom platonistischen Standpunkt aus naiven

Uminterpretation der Ideenlehre in seiner Ästhetik, sondern auch an der Art, wie platonistisches Denken — sei es als von ihm übernommener Systemteil, sei es als Folie, gegen die wir sein Denken abheben können — in seiner Erkenntnistheorie und in seiner Metaphysik erscheint.

I. Der Platonismus in Schopenhauers Erkenntnistheorie

1. Der Unterschied zwischen antiker Erkenntnistheorie und sog. Transzendentalphilosophie

Die Art und Weise, wie man in der Antike nach der Erkenntnis fragte, geht besonders gut aus einem fast naiv gehaltenen Text des Aristoteles hervor, dem ersten Kapitel von *De interpretatione*. Deutlich ist hier unser Erkenntnisvermögen ein Apparat, man könnte sagen ein Kopiergerät.¹ Die Dinge sind außer uns. Sie werden in uns hinein transportiert, und unsere Gedanken sind die Abbilder der Dinge. Deshalb sind die Gedanken bei allen Menschen gleich. Nur die Symbole, durch die wir sie darstellen, Worte und Schriftzeichen, sind überall verschieden.

Wenn die antike Wissenschaft vom Erkennen sich nun fragte, wie es zu diesem Vorgang des Abbildens kommt, so antwortete sie auf diese Frage, indem sie das Kopiergerät zu erklären versuchte.

Man kann aber fragen, ob unser Intellekt überhaupt ein Kopiergerät ist, und weiter, ob es überhaupt zu einem Ziel führt, wenn man das Erkennen wie einen anderen Vorgang in der Welt erkennen will, indem man z. B. den Erkenntniserzeugenden oder das Erkenntniserzeugende, gewissermaßen die entsprechende Maschine, untersucht. Auf diese Frage läuft die neuzeitliche Erkenntnistheorie hin. Für Schopenhauer erreicht diese ihren Höhepunkt bei Kant.

Kant fragt sich: „Wenn mir ein Satz vorliegt wie ‚Alle Ereignisse in der Natur haben eine Ursache‘ oder ‚Bei aller Veränderung der Dinge bleibt etwas unverändert‘ — Sätze, die mir ganz sicher sind — woher weiß ich sie, d. h., woher weiß ich, daß sie gültig sind? Wovon sollten sie Abbilder sein? Habe ich jemals etwas dergleichen gesehen? Habe ich es aus irgendetwas geschlossen?“ Aristoteles würde sagen: „Ich habe es in der Tat auf eine bestimmte Weise gesehen. Es gibt ein besonderes Organ, das Daten so aufarbeitet, daß Ergebnisse solcher Art herauskommen; das Organ heißt nous.“

Die modernen Philosophen, vor allem Kant, versuchen nun, unser Erkenntnisvermögen nicht als ein Ding anzusetzen, über das man sich dies und jenes denken kann, sondern: aus dem Erkannten, aus den Objekten, aus dem, *was* ich erkenne, zu erkennen, *wie* ich erkenne. Das jedenfalls ist das Moderne an ihnen. Man versucht, die Bedingungen zu finden, unter denen uns Gegenstände gegeben sind, indem man das Gegebene analysiert und auf diesem Wege implizit die Vernunft „kritisiert“, d. h. erkennt, wie man erkennt.

Wenn ich ein Bauwerk sehe, muß ich etwas über die Regeln sagen können, wonach gebaut worden ist, ohne daß ich mich etwa in den Baumeister hineinversetze oder die „Baumeister“ genannte Maschine beschreibe. Ich beschreibe *das Werk* und finde so auch die Mittel, mir die Methode zu erklären, wie es entstanden ist. So müßte ich auch an der Art, wie mir die Gegenstände meiner Vorstel-

lung gegeben sind, die Bedingungen erkennen, unter denen ich vorstelle („erkenne“), und an bestimmten gültigen Sätzen müßte ich erkennen können, wie es zu dieser Gültigkeit kommt.

Der Satz „Alle Menschen sind sterblich“ ist deswegen gültig, weil „sterblich“ im Begriff „Mensch“ liegt, ein Gattungsbegriff von „Mensch“ ist, also einfach ein Begriff auseinandergenommen ist, indem er, statt als Einheit, nun in seinen Komponenten erscheint. Aber in dem Satz „Alle Ereignisse in der Natur haben eine Ursache“ ist das nicht der Fall: Wir können nicht sagen, daß von den beiden Komponenten „alle Ereignisse“ und „eine Ursache haben“ eine die Gattung für die andere ist. Trotzdem ist aber dieser Satz, der offenbar aus einander fremden Teilen zusammengesetzt ist, gültig, und dies, obwohl wir ihn nicht der Empirie entnommen haben.

Dem gültigen Satz „Alle Menschen sind sterblich“ kann ich die Regel entnehmen, wonach er gültig ist: er ist gültig, weil er nichts ist als ein auseinandergenommener Begriff. Die Gültigkeit des Satzes ist gefunden, ohne daß ich meinen Intellekt als Ding betrachtet habe und Theorien über dies Ding entworfen hätte.

So muß auch dem Satz „Alle Ereignisse in der Natur haben eine Ursache“ entnommen werden können, warum er gültig ist, ohne daß man Theorien über ein Ding „Intellekt“ aufstellt. Der Satz ist gültig, weil er die Ausprägung, der Repräsentant einer Regel ist, die stets jedenfalls zur Verfügung steht, wenn ich etwas vorstelle: der Regel „Kausalität“. Wann immer ich denke, habe ich diese Regel zur Verfügung.

Wie ich derartige Sätze „erkenne“ (d. h. ihre Gültigkeit erfasse), ohne an ein Kopiergerät oder dergleichen zu denken, so entnehme ich auch den Objekten, von denen in solchen und ähnlichen Sätzen direkt oder in Form von Abstraktionen die Rede ist, wie ich sie erkenne (d. h. ich erkenne die Regeln, unter denen ich sie erkenne: Ich erkenne sie, Schopenhauer zu folgen, unter den Regeln Zeit, Raum und Kausalität).

Das Prinzip dieser Erkenntnisart hat Schopenhauer selbst folgendermaßen formuliert:

„Wie mit dem Subjekt sofort auch das Objekt gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist) und auf gleiche Weise mit dem Objekt das Subjekt, und also Subjektseyn gerade so viel bedeutet, als ein Objekt haben, und Objektseyn so viel, als vom Subjekt erkannt werden: genau eben so nun ist auch mit einem auf irgendeine Weise bestimmten Objekt sofort auch das Subjekt als auf eben solche Weise erkennend gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage: Die Objekte haben solche und solche ihnen anhängende und eigenthümliche Bestimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weisen: einerlei, ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu theilen; oder: dem Subjekt sind solche unterschiedne Erkenntnißkräfte eigen.“²

Auch was den Satz „Alle Ereignisse in der Natur haben eine Ursache“ angeht, ließe sich Schopenhauer in extenso zitieren: ihm sind vor allem die ausführlichen Paragraphen 20 und 21 seiner grundlegenden erkenntnistheoretischen Schrift über den Satz vom Grunde gewidmet. Die somit skizzierte erkenntnistheoretische Denkmethode, die man „Transzendentalphilosophie“ oder „Vernunftkritik“ nennen kann, gab es in der Antike nicht. Als Vernunftkritiker kann Schopenhauer kein Platoniker sein.

2. Die Transzendentalphilosophie als Realwissenschaft

Wir erkennen, wie wir erkennen, indem wir die Erkenntnisobjekte analysieren. So finden wir die Regeln, nach denen die Objekte zusammengesetzt sind, und eben dadurch auch die Art und Weise, wie wir als Subjekte erkennen. Genauer müßte man aber sagen: Wir erkennen nicht, wie die Objekte zusammengesetzt sind, sondern: wie wir sie zusammensetzen.

Wenn ich ein Bauwerk analysiere, um herauszufinden, nach welchen Regeln es gebaut ist, dann entdecke ich Regeln, nach denen *ich* das Bauwerk schaffen kann. Ich weiß dann noch nicht, wie der Baumeister es gebaut hat. Vielleicht ist dessen Hand sogar von einem Gott geführt worden.

Statt zu sagen „Ich erkenne die Regeln, nach denen *ich* das Bauwerk konstruiere“, kann ich auch sagen „Ich erkenne die Regeln, nach denen mein Verstand, Intellekt oder allgemeiner: mein Erkenntnisvermögen das Bauwerk konstruiert“: Der Wechsel in der Formulierung beruht ja nur darauf, daß nun der Instanz, die konstruiert, ein eigener Name gegeben worden ist, der das allgemeine „ich“ ersetzt. Und wer so formuliert, kann auch sagen „Der Verstand schreibt der Natur ihre Gesetze vor“.

Besonders dieser häufig gehörte Satz klingt wieder wie eine Theorie über ein „Ding“ Verstand, die einfach zu der antiken Theorie über den Verstand in Konkurrenz tritt. Die Antike lehrt: Der Verstand ist ein Kopiergerät; die Moderne lehrt: Der Verstand ist ein Konstrukteur.

So gefaßt, sind beides metaphysische Lehren über ein Ding, nicht etwa Logiken, die die Regeln zeigen, nach denen Denken, und insbesondere richtiges, gültiges Denken, zustande kommt. Auf diese Weise realwissenschaftlich kann aber Schopenhauer seine Erkenntnistheorie durchaus formulieren. „Demnach hat der Verstand“, sagt er einmal, „die objektive Welt erst selbst zu schaffen: nicht aber kann sie, schon vorher fertig, durch die Sinne und die Oeffnungen ihrer Organe, bloß in den Kopf hineinspazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter, als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand, mittelst der angegebenen einfachen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, in die objektive Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet.“³

Redet die Moderne so, kann man sie erfolversprechender mit der Antike vergleichen. Man braucht jetzt nur zu fragen, ob es in der Antike die Auffassung gegeben hat, daß Erkenntnis von Konstruktion abhängt, also ob neben die Auffassung, unser Intellekt sei ein Kopiergerät, auch die Auffassung treten konnte und getreten ist, er sei ein Konstrukteur.

Die Ansicht, unser Intellekt konstruiere die Welt, die u. a. die Schopenhauers ist, kam *ansatzweise* in der Antike vor.⁴ Beeinflußt ist Schopenhauer von diesen Überlegungen am Rand mathematischer Spekulationen nicht.

3. Schopenhauers Erkenntnistheorie im Gewand herkömmlicher Realwissenschaften

Schopenhauers operationalistisch gefaßte Erkenntnistheorie findet bereits Parallelen in der Antike. Er kann seine Erkenntnistheorie aber auch noch in der Form weiterer Realwissenschaften vortragen, nämlich der Psychologie und der Physiologie, und ihr damit einen materialistischen Zug geben, der sie wiederum

ein Stück vom modernen Denkweg entfernt und antikem Denken — jedenfalls grundsätzlich und in Absehung von den jeweils spezifischen Lehrinhalten — annähert.

Realwissenschaftlich-psychologisch ist die folgende Formulierung:

„Die eine [sc. Betrachtungsweise des Intellekts] ist die subjektive, welche, von innen ausgehend und das Bewußtseyn als das Gegebene nehmend, uns darlegt, durch welchen Mechanismus in demselben die Welt sich darstellt, und wie aus den Materialien, welche Sinne und Verstand liefern, sie sich darin aufbaut.“⁵

Ein psychologisches Selbstexperiment schlägt indirekt der folgende Passus vor:

„Daß Zeit und Raum dem Subjekt anhängen, die Art und Weise sind, wie der Proceß objektiver Apperception im Gehirn vollzogen wird, hat schon einen genügenden Beweis an der gänzlichen Unmöglichkeit Zeit und Raum hinwegzudenken, während man Alles, was in ihnen sich darstellt, sehr leicht hinwegdenkt. Die Hand kann Alles fahren lassen; nur sich selbst nicht.“⁶

Auch dies Beispiel der Hand ist aufschlußreich: der realwissenschaftliche Blickwinkel wird dadurch besonders deutlich.

Wie sich für Schopenhauer der Kantianismus als Physiologie darstellen kann, erhellen die nun zu zitierenden Worte:

„...daß also jene unwandelbare Ordnung der Dinge [...], selbst erst vom Gehirn ausgeht und von diesem allein ihre Kreditive hat: dies hat Kant ausführlich und gründlich dargethan; nur daß er nicht das Gehirn nennt, sondern sagt: ‚das Erkenntnißvermögen‘.“⁷

An anderer Stelle spricht Schopenhauer von unserer Erkenntnis als von einer

„Illusion, hervorgebracht durch den Apparat zweier geschliffener Gläser (Gehirnfunktionen), durch die allein wir etwas sehn können: sie heißen Raum und Zeit, und in ihrer Wechseldurchdringung Kausalität.“⁸

4. Schopenhauers Mehrsprachigkeit

Ich habe im 66. Jb. 1985, 75-77,⁹ versucht, derartige verschiedene Formulierungen der Schopenhauerschen Erkenntnistheorie nicht als Widersprüche zu fassen, sondern als Formen eines auch sonst bei ihm feststellbaren Vorgehens: Er bedient sich mehrerer Wissenschaften, gewissermaßen mehrerer Sprachen, um zu sagen, was er meint. Diese Mehrsprachigkeit läßt seine Erkenntnistheorie aus dem Rahmen eines Dogmas heraustreten und verweist den Leser auf eine Wahrheit jenseits dieser Dogmen. Die Erkenntnis ist ein Phänomen, das sich auf verschiedene Weise deuten läßt; entscheidend für Schopenhauer ist, daß wir nicht das Wesentliche, das Wahre, den Kern, das Ding an sich sehen, sondern daß alles, was wir sehen, den dem Sehen eigenen Gesetzen folgt, die, mögen sie uns auch die Verbindung mit der Außenwelt erst ermöglichen, uns doch auch wieder vieles und Entscheidendes verhüllen. Dies ist schon keine erkenntnistheoretische Aussage mehr, sondern bereits eine metaphysische, aber Schopenhauers Philosophie ist wesentlich Metaphysik, auch die Erkenntnistheorie, und gerade deswegen

kann er sich erlauben, statt *eine* Erkenntnistheorie aufzustellen, mit einem Bündel von in der Wurzel verwandten Erkenntnistheorien auf seine ihm wichtige Hauptaussage hinzuweisen.

5. Der Platonismus in Schopenhauers Erkenntnistheorie — Die Lehre von Erscheinung und Ding an sich als Schein-Sein-Lehre

In der Transzendentalphilosophie ist die Erscheinungswelt die wirkliche Welt. Wahrheit, Wirklichkeit sind Kategorien, die auf eben diese Erscheinungswelt anzuwenden sind. Die Transzendentalphilosophie hat nicht die Absicht, mit der Lehre von Erscheinung und Ding an sich ein Reich des bloßen Scheins von einem Reich der Wahrheit zu trennen. Sie spricht nur von unseren Erkenntnistmöglichkeiten. Wir erkennen, was uns erscheint, oder, in anderer Terminologie, was wir vorstellen. Was die Dinge über die Art, in der sie uns erscheinen, hinaus sind, erkennen wir nicht. Nun kann ich für den umständlichen Ausdruck „ein Ding, unabhängig von der Art, wie es uns erscheint“ einfacher sagen „Ding an sich“. Hier sieht man ganz deutlich, daß man nicht „Erscheinung“ mit dem griechischen *doxa* („Augen“schein), „Ding an sich“ mit dem griechischen *aletheia* (Wirklichkeit, Wahrheit) verbinden kann. Alle *aletheia*, die es für uns geben kann, findet sich in derjenigen Welt, die wir vorstellen, in der Welt, wie sie uns erscheint.

„Ding an sich“ ist also dort, wo Schopenhauer eigentlich Transzendentalphilosoph ist, eine rein negative Formulierung — eben „Ding, unabhängig davon, wie wir es vorstellen“.

Wenn er dann aber die Frage stellt: „Gibt es einen Schlüssel zum Ding an sich?“ oder „Habe ich einen Schlüssel zum Ding an sich?“, dann zeigt sich allein schon an der Frage, daß unter „Ding an sich“ nun nicht mehr rein negativ das Ding, unabhängig von meiner Vorstellung, gemeint sein kann, sondern daß es potentiell in die Vorstellungswelt einbezogen ist. Denn die Frage „Habe ich einen Schlüssel zum Ding an sich?“ lautet ja in anderer Formulierung „Kann ich die Dinge irgendwie erkennen, wie sie unabhängig von meinem Erkennen existieren?“. Entweder erklärt man diese Frage für sinnlos, oder man versteht, daß der Ausdruck „Ding an sich“ oder „Ding, wie es unabhängig von meiner Vorstellung existiert“ seine Bedeutung verändert hat, so daß die Frage nach der Erkennbarkeit des Dinges an sich oder nach einem Schlüssel dazu nun bedeutet, ob es eine Möglichkeit gibt, hinter die Welt als Vorstellung oder Erscheinung vorzustoßen.

Versteht man „Ding an sich“ aber so, dann ist es erstens kein rein negativer Begriff mehr, sondern irgendwie erkennbar und insofern eben im transzendentalphilosophischen Sinn nicht mehr Ding an sich, sondern Erscheinung. Zweitens ist das, was in dem Satz „Kann ich hinter die Erscheinung vorstoßen?“ „Erscheinung“ heißt, nicht mehr das, was in der Transzendentalphilosophie diesen Namen trägt, sondern es bedeutet „Das, was wir *nur* erkennen, da unsere Augen gehalten sind“, „Dasjenige, was uns das wahre Ding verbirgt“.

Die Ausdrücke „wahr“ und „wirklich“ sind jetzt anders anzuwenden als in der Transzendentalphilosophie: Das Ding an sich ist das wahre Sein, die Erscheinung ist der Schein. Prinzipiell ändert sich nichts, wenn wir in Schopenhauers Sinn vorsichtiger formulieren: „der Schlüssel zum Ding an sich ist der Schlüssel zum wahren Sein, die Erscheinung ist jedenfalls barer Schein.“

Schopenhauer kann nun transzendentalphilosophisch sagen „...alle Kausalität, also alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit, [ist] nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande“.¹⁰ Er kann aber auch platonistisch sagen: „Wenn ich also sage ‚Wille, Wille zum Leben‘ [sc. Ding an sich oder Schlüssel dazu]; so ist das kein *ens rationis*[...]: sondern wer mich frägt, was es sei, den weise ich an sein eigenes Inneres, wo er es vollständig, ja, in kolossaler Größe vorfindet, als ein wahres *ens realissimum*.“¹¹ Erscheinung und Ding an sich, „Wille“, treten als platonistisches Begriffspaar einander gegenüber in Sätzen wie „...woraus dem Unbefangenen auf die einfachste Weise die Einsicht entspringt, daß sein Leib bloß die äußerliche [!] Erscheinung seines Willens ist, d. h. die Art und Weise wie, in seinem anschauenden Intellekt, sein Wille sich darstellt;...“¹². Der Leib, die Dinge, die ganze Welt — all das ist *doxa*; der Wille, Ding an sich, ist *aletheia*. Es gibt viele Formulierungen Schopenhauers dieser Art; hier soll nur noch eine weitere folgen, andere werden an späterer Stelle erwähnt werden. Schopenhauer schreibt:

„Denn wenn schon unsere Anschauung, mithin die ganze empirische Auffassung der sich uns darstellenden Dinge, wesentlich und hauptsächlich durch unser Erkenntnißvermögen bestimmt und durch dessen Formen und Funktionen bedingt ist; so kann es nicht anders ausfallen, als daß die Dinge auf eine von ihrem selbst-eigenen Wesen ganz verschiedene Weise sich darstellen und daher wie in einer Maske erscheinen, welche das darunter Versteckte immer nur voraussetzen, aber nie erkennen läßt; weshalb es dann als unergründliches Geheimniß durchblinkt...“¹³

6. Platonismus und Kantianismus in Schopenhauers philosophischer Entwicklung

Man wird sich wohl scheuen, aus Schopenhauer nun einen Platoniker zu machen, der nur durch Befolgung damals moderner Sprachkonventionen und Verbeugungen vor dem princeps philosophorum Kantianer zu sein scheint. Andererseits ist aber auch zu bedenken, daß es der platonischen *doxa-aletheia*-Lehre nicht schadet, wenn sie durch moderne Philosopheme angereichert wird, etwa durch die Aussage, die *doxa* beruhe auf der Konstruktion durch die Funktionen der Organe Raum, Zeit und Kausalität: sie bleibt eine reine platonistische Theorie. Aber die kantische Lehre von der Identität von Erscheinung und Ding an sich ist eben dies nicht mehr, wenn in der Erscheinung eine Maske gesehen wird, hinter der sich das Ding an sich verbirgt. So *kann* sich die Erkenntnistheorie Schopenhauers als platonische *doxa-aletheia*-Lehre mit materialer und äußerlicher Anreicherung durch kantische Elemente darstellen. Ein solches Urteil wäre aber unvollständig. Wie wir sahen, hält Schopenhauer *auch* die reine transzendentalphilosophische Lehre von Erscheinung und Ding an sich aufrecht. Will man dem Philosophen kein „transzendentalphilosophisches Selbstmißverständnis“ unterstellen, so bietet sich die Auffassung von Schopenhauers Mehrsprachigkeit an. Da diese Auffassung aber als gemeinsame Grundlage der erkenntnistheoretischen Sprachen Schopenhauers die metaphysische Hauptlehre des Philosophen ansieht, d. h. da sie die Erkenntnistheorie auf die Realwissenschaft Metaphysik bezieht, muß sie letztlich auch die rein-transzendentalphilosophischen Formulierungen Schopenhauers, ihrem letzten Sinn gemäß, von Kant trennen und sie also auch metaphysisch verstehen.

Auch der Werdegang des schopenhauerschen Systems kann den Gedanken nahelegen, daß es sich erstlich um ein platonisches System handelt. Schopenhauer beginnt als Platoniker. Die frühesten Aufzeichnungen, die wir von ihm haben, sind platonisch und nur dies. So der erste philosophische Aphorismus des Zwanzigjährigen:

„Alle Philosophie und aller Trost, den sie gewährt, läuft darauf hinaus, daß eine Geisterwelt ist und daß wir in derselben, von allen Erscheinungen der Außenwelt getrennt, ihnen von einem erhabenen Sitz mit größter Ruhe ohne Theilnahme zusehen können, wenn unser der Körperwelt gehörender Theil auch noch so sehr darin herumgerissen wird.“¹⁴

Als dann allmählich aus dem Suchenden der wurde, den wir heute unter dem Namen Schopenhauer begreifen, in den Jahren 1814 und 1815, er also die Frage nach dem Ding an sich stellte und sie mit „Ding an sich ist der Wille“ beantwortete, da stand für ihn zuerst fest, daß das Ding an sich, der Wille, nichts anderes sei als die platonische Idee, und erst allmählich trennten sich Idee und Ding an sich für ihn.¹⁵ Vor Schopenhauer regierte Platon in Schopenhauer.

An den bisher vorgelegten Zitaten, aus denen hervorging, daß auch die ausgereifte Lehre vom Ding an sich immer noch wenigstens platonistisch formuliert werden konnte, zeigte sich, daß Platon auch weiterhin in ihm zumindest mitregierte.

7. Schopenhauers philosophiehistorische Einordnung des Kantianismus unter den Platonismus

Ein Teil der philosophiehistorischen Bemerkungen Schopenhauers gibt der modernen Philosophie seit Descartes die Originalität, die ihr meistens konzediert wird. So kann er schreiben:

„C a r t e s i u s gilt mit Recht für den Vater der neuern Philosophie [...], weil er zuerst sich das Problem zum Bewußtseyn gebracht hat, um welches seitdem alles Philosophiren sich hauptsächlich dreht: das Problem vom Idealen und Realen, d. h. die Frage, was in unserer Erkenntniß objektiv und was darin subjektiv sei, also was darin etwanigen, von uns verschiedenen Dingen, und was uns selber zuzuschreiben sei. [...] Wirklich scheinen weder die Philosophen des Alterthums, noch auch die Scholastiker, zu einem deutlichen Bewußtseyn dieses philosophischen Urproblems gekommen zu seyn...“¹⁶

Eine Andeutung des Kantianismus findet er in einer Plotin-Stelle, wiederholt aber dann, daß erst Descartes das Problem deutlich erkannt und deutlich ausgesprochen habe.^{16a}

Anderswo ist größere Bereitschaft zu erkennen, bereits den Alten den neuen Idealismus zuzuschreiben. In wieder anderen Passagen ist der Lauf der Philosophiegeschichte als im wesentlichen kontinuierlich angesehen. Ich zitiere einige von ihnen:

„Das [...] Nachdenken wird bald zu der Ueberzeugung geführt, daß in allen [...] Erscheinungen das innere Wesen, das sich Manifestirende, das Erscheinende, Eines und das Selbe sei [...]; und daß demnach was sich in Millionen Gestalten von endloser Verschiedenheit darstellt und so das bunteste und barockeste

Schauspiel ohne Anfang und Ende aufführt, dieses Eine Wesen sei, welches hinter allen jenen Masken steht, so dicht verlarvt, daß es sich selbst nicht wiedererkennt [...]. Daher ist die große Lehre vom *έν και παν*, im Orient wie im Occident, früh aufgetreten und hat sich, allem Widerspruche zum Trotz, behauptet, oder doch stets erneuert.“¹⁷

Kants Lehre, kann Schopenhauer schreiben, werde von Platon und von den Veden poetisch, mythisch vorgetragen; er selbst sei der erste, der sieht, daß Kants und Platons Philosophie im wesentlichen dasselbe sind.¹⁸ Sodann:

„Die Eleatischen Philosophen sind wohl die ersten, welche des Gegensatzes inne geworden sind, zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten, *φαινόμενα* und *νοούμενα*. Das Letztere allein war ihnen das wahrhaft Seiende, das *οντως ον* [...]. Sie unterschieden also eigentlich schon zwischen Erscheinung, *φαινόμενον* und Ding an sich, *οντως ον*.“¹⁹

Dann auch:

„Eine auffallend deutliche und bestimmte Unterscheidung des Dinges an sich von der Erscheinung, eigentlich sogar schon im Kant'schen Sinne, finden wir in einer Stelle des *Porphyrius*, welche Stobäos uns aufbewahrt hat im drei- und vierzigsten Kap. seines ersten Buches, Fragment 3.“²⁰

Trennung *und* Nichttrennung des Kantianismus vom Platonismus also auch beim Philosophiehistoriker Schopenhauer.

8. Paul Deussens Konzept der Philosophiegeschichte

Die Interpreten Schopenhauers haben es nicht leicht, zu einer Einigung zu kommen. Ist Schopenhauer ein Kantianer, der platonische Formulierungen und Denkweisen übernimmt, um damit bestimmte Ziele zu erreichen, oder ist er ein Platoniker, der, sobald er Kant kennenlernt, dazu neigt, dessen Denken im platonischen Sinn umzudeuten, obwohl er durchaus in der Lage ist, das Eigene Kants deutlich zu erkennen und darzustellen? Wer von Kant her zu Schopenhauer kommt, wird wohl der erstgenannten Deutung den Vorzug geben, der Historiker des Platonismus oder erst recht der, der sich mit der Nachwirkung der Antike im allgemeinen befaßt, der zweiten. Er kann nicht nur mehr Belege anführen als der Vertreter der anderen Auffassung; er hat sogar noch einen Zeugen für sich, der in Schopenhauers Wirkungsgeschichte einen der klangvollsten Namen hat.

Paul Deussen schreibt eine Philosophiegeschichte im Geiste Schopenhauers. Er beginnt mit dem indischen Denken und endet bei Schopenhauer. Schopenhauers System wird, so Deussen in seiner Einleitung, „für absehbare Zeiten die Grundlage alles wissenschaftlichen und religiösen Denkens der Menschheit werden und bleiben [...]“.²¹ In derselben Einleitung fragt er, was das Wesen der Philosophie ist; die Antwort darauf erzwingt dann die Mitbehandlung des indischen Denkens. Deussen charakterisiert philosophisches Forschen wie folgt:

„[...] während alle empirischen Wissenschaften sich damit begnügen, das tatsächlich Vorhandene zu beobachten und zu beschreiben, zu ordnen und aus seinen Ursachen zu erklären, so wurzelt Philosophie von jeher in dem, wenn auch zuert nur undeutlichen, dann aber immer klarer hervortretenden Bewußtsein, daß durch alle diese Bemühungen der empirischen Wissenschaften nie

etwas anderes erkannt und klargelegt werden könne als die äußere Erscheinungsweise der Dinge, gleichsam die *Außenseite der Natur*, über welche die Philosophie, als solche, hinausgeht, indem sie versucht, in *das Innere der Natur* einzudringen, um das eigentliche, tiefste und letzte Wesen dessen, was uns in der Gesamtheit der Natur zur Erscheinung kommt, — um ‚*das Selbst*‘ (âtman) der Welt, wie der Vedânta, um ‚*das Ding an sich*‘, wie Kant sagt, um, nach einem beides zusammenfassenden Ausdrucke Platons, das, was ‚*selbst an sich selbst*‘ (αὐτὸ κατ’αὐτό) ist, zu ergründen. [...] alle andern Wissenschaften sind p h y s i c h, d. h. sie bleiben bei der Betrachtung der Natur (φύσις) und ihres kausalen Zusammenhanges stehen, die Philosophie allein ist m e t a p h y s i c h, nicht insofern sie (transcendent) über die Erfahrung hinausgeht, sondern sofern sie (immanent) durch dieselbe hindurchgreift, um den Kern zu erfassen, während alle physischen Wissenschaften bei der Schale stehenbleiben.“²²

Über die Einheit der Philosophiegeschichte sagt er wie Schopenhauer:

„Schon seit den Zeiten der Upanishaden in Indien und seit den Zeiten des Xenophanes und Parmenides in Griechenland hat man erkannt, daß in aller Vielheit, allem Werden der Natur eine ewige, unwandelbare Einheit zum Ausdruck kommt. Von jeher fühlte man die Wahrheit des eleatischen Satzes, daß das Seiende Eines und zugleich Alles, ἓν καὶ πᾶν, sei, aber der Beweis dieses Satzes läßt sich nur aus der kantischen Lehre führen, daß Raum und Zeit als die Prinzipien der Vielheit und daß die Kausalität als das Prinzip des Werdens nur für die Erscheinungswelt Gültigkeit haben, hingegen auf das Ding an sich, den Willen, keine Anwendung finden. [...] Und wie Lavoisier das bis auf ihn für ein einfaches Element gehaltene Wasser in Sauerstoff und Wasserstoff zerlegte und dadurch die ganze moderne Chemie begründete, so hat Schopenhauer durch seine Zerlegung des Bewußtseins in Wille und Intellekt in dem unbewußten Willen das Prinzip der vegetativen, in dem unbewußten unorganischen Willen das Prinzip aller in der unorganischen Natur wirkenden Kräfte gefunden, das eleatische ἓν καὶ πᾶν durch die ganze Natur durchgeführt und ist dadurch zum Begründer einer neuen Epoche im Verständnis der Natur, zum Urheber einer streng wissenschaftlichen Metaphysik für alle zukünftigen Zeiten geworden.“²³

II. Der Platonismus in Schopenhauers Metaphysik

1. Schopenhauers Schein-Sein-Metaphysik und der Platonismus

„Platonisch“ kann also Schopenhauers Lehre von Erscheinung und Ding an sich oder einer ihrer Züge genannt werden, weil sie eine Schein-Sein-Lehre darstellt oder darstellen kann.

Aber der als Platoniker verstandene Schopenhauer lehrt ja nicht nur abstrakt, daß es eine Welt des Seins gibt, der eine Welt des äußeren Scheins gegenübersteht. Er lehrt einen Blick in die Welt des Seins werfen oder er zeigt einen Schlüssel zu ihr und sagt konkret: Die Welt des Seins ist die Welt als Wille, die Welt des Scheins ist die Welt als Vorstellung. Diese Lehre gewinnt er, indem er von einem besonderen Teil der Welt als Vorstellung ausgeht, dem eigenen Leib; es ist zunächst diese Vorstellung, als deren „Ding an sich“, d. h. verborgenen Kern, eigenes Wesen, wir den Willen erfassen können, oder: Es ist diese Vorstellung, die uns

den Schlüssel zum Ding an sich in unserem Willen an die Hand gibt.

Für Platon und den größten Teil der Platonisten ist diese unsere Welt die Scheinwelt; so auch für den Schein-Sein-Philosophen Schopenhauer. Die Welt des Seins aber ist für den traditionellen Platonismus eine dieser Scheinwelt gegenüber *transzendente* Welt, die wir erreichen, indem wir uns in ein und demselben Formungsprozeß sittlich reinigen und geistig formen. Zweck dieser Arbeit an uns selbst ist höchste Ausbildung unserer geistigen Fähigkeiten und entschiedenste Unterdrückung alles Körperlichen und was damit zusammenhängt sowie unser schließliches Auge-, Geist- oder Intellekt-Werden, damit dies sittlich und geistig geläuterte Auge die Welt der Ideen, die ja die Welt der vollkommenen Ordnung ist, zu schauen vermag. Kein Wunder, wenn Leser Schopenhauers gelegentlich meinten oder meinen, der platonisierende Schein-Sein-Philosoph wolle mit seiner Metaphysik auf etwas irgendwie Ähnliches, jedenfalls etwas Transzendentes hinaus.

Wem dies geschieht, für den ist die humorvoll formulierte, aber ernst gemeinte Strafpredigt gedacht, die Schopenhauer seinem Apostel Frauenstädt eines Tages halten mußte. Ihm muß er ins Gedächtnis rufen, was *nicht* Ding an sich ist, nämlich „z. B. das Uebersinnliche, die G o t t h e i t, das Unendliche, das Unvordenkliche, oder am schönsten, mit Hegel: ‚die Uedäh!‘“ Und er sagt ihm, was das Ding an sich denn ist: „Vergebens z. B. habe ich geschrieben, daß Sie das Ding an sich nicht zu suchen haben in Wolkenkukuksheim [...], sondern in den Dingen dieser Welt, — also im Tisch, daran Sie schreiben, im Stuhl unter Ihrem Werthesten. [...] Meine Philosophie redet nie von Wolkenkukuksheim, sondern von d i e s e r W e l t, d. h. sie ist i m m a n e n t, nicht transcendent.“²⁴ Das Verdikt „transzendent“ richtet den gesamten herkömmlichen Platonismus, dem überdies auch eins der temperamentvollsten Kapitel des Hauptwerks die Leviten liest, dasjenige vom „Primat des Willens im Selbstbewußteyn“, das fast auch als eine Satire auf die äonenlange, eben platonistische Überschätzung des Geistes ist, des armen Büttels, der sich stets nur zu gern zum Herrn seines Herrn hätte machen wollen. Im selben Sinn heißt es in einer der zitierten Äußerungen Paul Deussens, die Philosophie sei metaphysisch nicht, insofern sie transzendent sei, „sondern sofern sie (immanent) durch dieselbe [sc. die Erfahrung] hindurchgreift, um den Kern zu erfassen, während alle physischen Wissenschaften bei der Schale stehenbleiben“. Diese Beziehung seiner Metaphysik zur „physischen Wissenschaft“ hat Schopenhauer in seiner von ihm selbst hochgeschätzten Abhandlung *Ueber den Willen in der Natur* dargelegt. In dieser Schrift läßt er sich von den empirischen Wissenschaften bestätigen, daß das „Substrat aller Erscheinungen“ das ist, „was wir im Innern unsers eigenen Selbst als W i l l e n finden“, und ferner, „daß dieser Wille, als das alleinige Ding an sich, das allein wahrhaft Reale [!], allein Ursprüngliche und Metaphysische, in einer Welt, wo alles Uebrige nur [!] Erscheinung, d. h. bloße [!] Vorstellung, ist, jedem Dinge, was immer es auch seyn mag, die Kraft verleiht [!], vermöge deren es daseyn und wirken kann“.²⁵ Schopenhauer drückt sich so aus, als sei der Wille ein natürliches Prinzip hinter der Natur und somit den Gegenständen der „physischen Wissenschaften“. Wie nun Schopenhauers Platonismus einige Leser dazu verführt hat, das Ding an sich als transzendent aufzufassen, so waren es Stellen wie die eben zitierte, die andere veranlaßt hat, in ihm einen mehr oder weniger offenen Materialisten zu sehen. Aber wie der Philosoph sich gegen das eine Mißverständnis zur Wehr gesetzt hat, so

hat er sich auch implizit überall da gegen das andere verwahrt, wo er mit Gründlichkeit und Eifer gegen den Materialismus zu Felde zieht.

In der Tat ist seine Metaphysik keineswegs materialistisch; sie ist aber doch wohl eine Art Meta- oder besser Hypomaterialismus — d. h. der Versuch, hinter, und d. h. *unter* dem Materiellen (nicht *über* ihm, im Geistigen, wie der traditionelle Platonismus), das Wahre, Reale, den Kern zu suchen. Seine Metaphysik ist geradezu Hypophysik.

Man wird also sagen dürfen, daß innerhalb der Gruppe der platonistischen Schein-Sein-Lehren Schopenhauer im Gegensatz zur allgemeinen Tendenz steht, das Wahre gewissermaßen „über“ der Erscheinungswelt anzusetzen, also im Reich des Geistes; er setzt es „unter“ die Scheinwelt, als ihr, wie er sagen kann, „Substrat“, „das jedem Dinge [...] die Kraft verleiht, vermöge deren es daseyn und wirken kann“, als „Gegenstand“, auf den die empirischen, besonders die physikalischen Wissenschaften hinführen, ohne sich doch mit ihm befassen zu können. Trotz aller toto-caelo-Verschiedenheit, die dies „Substrat“ von all demjenigen, dem es zugrundeliegt, trennt, befindet es sich, als Substrat und solange die Sprache, in der von „Substrat“ die Rede ist, gilt, auf einer Linie, auf der die Gegenstände der Naturwissenschaften später folgen.

Um es zu wiederholen: Innerhalb des Platonismus steht das Schein-Sein-System Schopenhauers den im engeren Sinn platonischen Systemen diametral gegenüber.

2. Schopenhauers Schein-Sein-Mystik und der Platonismus

Aber es gibt eine weitere Art von Schein-Sein-Lehre bei Schopenhauer, die enger mit Platon selbst zu verknüpfen ist.

Wie das Ding an sich nicht selbst, sondern nur der Schlüssel dazu zu finden ist, alle Aussagen über das Ding an sich also metaphorisch zu verstehen sind, so ist auch jenes Nichts, auf das der Heilige zuschreitet, nicht direkt zu beschreiben. Aber indirekt kann der Philosoph doch das eine oder andere darüber aussagen, und da er sich dazu der Sprache dieser Welt bedienen muß, bleibt es nicht aus, daß dies Nichts nun zu einer Wirklichkeit wird, vor der die gesamte Welt der Vorstellung und des Willens zum Nichts — zum Schein — wird. Ich spiele hier natürlich auf die Schlußworte des ersten Bandes des Hauptwerkes an. Zitieren möchte ich aber eine verwandte Stelle aus dem zweiten Band, deren diskursiverer Stil eine ausführlichere Interpretation für unsere Zwecke unnötig scheinen läßt. Schopenhauer schreibt, seine Lehre müsse, „wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen *n e g a t i v e n* Charakter an[nehmen], also mit einer Negation“ endigen. Er fährt fort:

„Sie kann hier nämlich nur von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genöthigt (am Schlusse des vierten Buchs) als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei. Denn, wenn etwas nichts ist von allen Dem, was wir kennen; so ist es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es absolut nichts sei, daß es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts seyn müsse; sondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntniß desselben beschränkt sind; welches sehr wohl an der Beschränkung unsers Standpunkts lie-

gen kann. — Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Mystik übrig bleibt. Wer inzwischen zu der negativen Erkenntnis, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, diese Art von Ergänzung wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im *Oupnekhat*, sodann in den *Enneaden des Plotinos* [!]“ usw.²⁶

Hier deutet sich, vor allem auch wegen des Hinweises auf mystische Texte mit positiver Aussage, eine überphilosophische Schein-Sein-Konfrontation an; auf der Seite des Scheins steht die Welt als Vorstellung und die Welt als Wille, aus der es sich ja in die andere Welt zu retten gilt. Wenn nämlich die andere Welt von der unseren aus „Nichts“ heißt, so ist ja durch den Hauptstrang des Schopenhauerschen Denkens diese unsere Welt bereits gerichtet, selbst als Nichts entlarvt, wogegen das Nichts der Heiligen kaum verhüllt als *οὐτως οὐ* abgehoben werden kann, sofern man bereit ist, den Schritt zur Mystik zu machen.

Tun wir diesen Schritt, so fallen weitere Platonismen auf. Zu diesem mystischen Sein, dem „Nichts“, führt ein Weg, sogar, wie bei Platon, ein Weg der Erkenntnis und der sittlichen Läuterung, so daß dies mystische Sein, immer im Rahmen der mystischen Denkweise, zur Willens- und Vorstellungswelt nicht im Verhältnis des wahren Seins zur Maske, sondern, unmittelbar Platon verwandt, des durch Aufstieg erreichten höheren zum niederen Sein steht.

Paul Deussen zeigt sich weniger zurückhaltend als Schopenhauer selbst, wenn es darum geht, über jenes Nichts zu reden, auf das der Heilige zugeht. Ganz im Sinne unserer früheren Überlegungen nennt er zunächst Schopenhauers philosophischen Standpunkt „philosophischen Materialismus“. Dieser „philosophische Materialismus“ nun bliebe dies und nichts als dies, so fährt Deussen fort, hätte der „in allen Erscheinungen der Welt sich bejahende Wille nicht noch eine andere, polarisch entgegengesetzte [...] Seite, welche uns ganz unbekannt sein würde, käme sie nicht in dieser Welt der Bejahung zum Durchbruch in den moralischen Handlungen“.²⁷ Und noch deutlicher: Schopenhauer nenne „Wille [...], was man sonst als *Kraft*, und *Verneinung*, was man als *Gott* zu bezeichnen pflegte“.²⁸

Wie schon im Fall der Erkenntnistheorie sehen wir Paul Deussen auch hier den platonischen Zug in Schopenhauers Philosophie nicht eigentlich nur verstärken, sondern zur Dominanz bringen.

3. Schopenhauers metaphysische Prinzipienlehre und der Platonismus

Schopenhauers Mehrsprachigkeit erlaubt ihm selbst und seinen Interpreten, vom Willen als dem Schöpfer der Vorstellungswelt zu sprechen, oder auch umgekehrt, die Vorstellungswelt auf den Willen als ihren letzten Grund zurückzuführen.

So ist nach der einen Sprache zwar der Wille nie Ursache, nach einer anderen kann Schopenhauer aber sagen: „[...] daß der Wille den organischen Leib und, mittelst eines Theiles desselben, sich einen Intellekt schafft“.²⁹ Formulierungen dieser Art und auch Argumentationen, die den Willen als Realprinzip voraussetzen, begegnen bei Schopenhauer nicht selten. Man mag sagen, diese Sprache sei metaphorisch; gut: dann gehört eben die Metapher in die Prinzipientheorie und alles folgende gilt entsprechend. Andererseits ist zu berücksichtigen, daß die

Metapher, falls sie denn eine ist, sich oft genug verselbständigt, um den Verdacht nahezulegen, daß der Philosoph ihr mindestens einen unmittelbaren didaktischen Wert beigemessen hat.

Der Satz „Der Wille schafft sich den Leib“ läßt sich ohne Umformung nicht mit platonischem Denken vergleichen, da die beiden darin erscheinenden Hauptwörter Termini sind, die in Schopenhauers Denken einen nur im Rahmen dieses Denkens verständlichen Sinn haben. Es empfiehlt sich, der Aussage durch Verallgemeinerung ihren Charakter als spezifisch Schopenhauersches Philosophem zu nehmen, ohne ihren Sinn im wesentlichen zu verändern.

Eine Möglichkeit, die Gattung des Schopenhauerschen Begriffs „Wille“ zu bestimmen, besteht darin, eine Schopenhauersche Umschreibung dieses Begriffs auf ihre allgemeine Form zu bringen. Natürlich kann Schopenhauer nur den empirischen Wille umschreiben — aber eben dieser ist ja der Schlüssel zum Ding an sich und insofern jedenfalls der vordergründige, uns allein faßbare Gegenstand seiner Metaphysik. Am ausführlichsten umschreibt Schopenhauer das, was er unter dem Begriff des empirischen Willens zusammenfaßt, in der Einleitung seiner Schrift über die Freiheit des Willens. Dort heißt es:

„Hierunter [unter dem eigenen Wollen] hat man aber freilich nicht bloß die entschiedenen, sofort zur That werdenden Willensakte und die förmlichen Entschlüsse, nebst den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verstehen; sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerstreben, als Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und Leidenschaften, den Aeußerungen des Wollens beizuzählen; da diese Affekte und Leidenschaften nur mehr oder minder schwache oder starke, bald heftige und stürmische, bald sanfte und leise Bewegungen des entweder gehemmten, oder losgelassenen, befriedigten, oder unbefriedigten eigenen Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, und Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten, in mannigfaltigen Wendungen, beziehen: sie sind also entschiedene Affektionen des selben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist. Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Lust und Unlust nennt: diese sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich aber doch allemal zurückführen auf begehrende, oder verabscheuende Affektionen, also auf den als befriedigt, oder unbefriedigt, gehemmt, oder losgelassen sich seiner bewußt werdenden Willen selbst: ja, dieses erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen, oder schmerzlichen, und alle zwischen diesen beiden Extremen liegenden zahllosen Empfindungen; da das Wesen aller dieser Affektionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes, oder ihm Widerwärtiges, unmittelbar ins Selbstbewußtseyn treten.“³⁰

Wille ist damit dasjenige, was wir „das Innere“ des Menschen nennen können. Gewöhnlich würde man noch die geistigen Vorgänge, Zustände und Vermögen zu diesem Inneren zählen.

Dem Inneren steht der Leib als Äußeres gegenüber.

Wenn nun Schopenhauer lehrt, „daß der Wille den organischen Leib und, mittelst eines Theiles desselben, sich einen Intellekt schafft“³¹, so scheint er den

Intellekt, dem Willen gegenüber, auf die Seite des Leibes zu stellen. Läßt man dies gelten, so läßt sich der Satz „Der Wille schafft sich den Leib“ verallgemeinern zu „Das Innere schafft sich das Äußere“.

Es fällt uns leicht, einen solchen Satz, sei es in allgemeiner, sei es in der speziellen Form, in der wir ihn bei Schopenhauer finden, hinzunehmen. Dabei ist er, streng genommen, unlogisch und somit unverständlich. Es gibt nämlich keine einzige Kategorie, die, auf das Innen und auf das Außen angewandt, in beiden Fällen genau dieselbe Bedeutung hat, obwohl wir viele Wörter haben, die wir sowohl für das eine wie für das andere verwenden. So können wir von einem großen (physikalischen) Druck und von einer großen Liebe sprechen; aber die Größe des Drucks ist mit der eines anderen Drucks vergleichbar, und dies so, daß der Vergleich sich unsere Zustimmung erzwingen kann; die Größe der erlebten Liebe kennt dagegen keinen intersubjektiven Maßstab. Ähnlich verhält es sich mit allen anderen Wörtern, die wir einerseits auf das Innen, andererseits auf das Außen anwenden können.

Der Grund, weswegen uns ein Satz wie „Der Wille schafft [dies Schaffen als Realprinzipiierung verstanden] sich den Leib“ akzeptabel erscheint, kann darin liegen, daß wir an metaphorisches Denken gewöhnt sind, also immer Neigung zu dem Spiel verspüren, von einer Begriffsebene auf eine andere zu wechseln und dabei vieles Einzelne cum grano salis zu nehmen. Wer immer nun aber einen Vergleich, eine Metapher oder etwas derartiges macht, braucht zunächst nur darauf zu achten, daß das, was an den verglichenen Vorstellungen inkommensurabel ist, nicht sinnfällig wird. Von dieser rein negativen Regel profitiert der Satz „Der Wille schafft sich den Leib“.

Es hat keinen Zweck zu sagen, Schopenhauer meine mit „Willen“ ja nicht den empirischen Willen, dieser sei ja nur der Schlüssel zum Gemeinten. Das Gemeinte nämlich erfassen wir nur über diesen Schlüssel, und so haften ihm die Merkmale des Schlüssels an.

Der Gedanke „Inneres prinzipiiert Äußeres“ findet sich bereits bei Platon, und zwar im Zusammenhang seiner Seelenvorstellung. Denn der griechische Seelenbegriff, den Platon übernimmt, ist bereits ein Konglomerat von „Innen“ und „Außen“.

Ich möchte betonen, daß ich hier nicht Schopenhauers „Willen“ mit „Seele“ gleichsetze; vielmehr finde ich die Schopenhauersche Relation Wille — Leib in der Beziehung zweier antiker Seelenkonzeptionen zueinander wieder.

psyché ist einmal das Leben bzw. alles das, was das Leben „trägt“, also Vermögen wie Ernährung, Wachstum, Wahrnehmung usw., somit also ein Gegenstand der Naturwissenschaft, wie wir sie heute verstehen. psyché ist dann aber auch das, was man den „inneren“ Menschen nennen kann, also „Trägerin“ unserer „personalen“ Erlebnisse wie Schmerz und Lust, Freude und Trauer, Hoffnung, Freiheit, Kreativität — eben das ganze „Ich“ in diesem „inneren“ Sinn. Beide Bedeutungen hat psyché jedenfalls in der klassischen Zeit; es ist schon öfters gezeigt worden, wie sich die beiden an und für sich sehr verschiedenartigen Begriffe mit dem Namen psyché getrennt voneinander entwickelt haben.

In der klassischen Zeit ist psyché aber nicht nur Name für das eine wie für das andere; sondern die Namensgleichheit der beiden Begriffe hat offenbar dafür gesorgt, daß man das eine mit dem anderen identifiziert hat. So wird in einer

Gerichtsrede des 5. Jahrhunderts das Gericht gebeten, dem Beklagten „die Seele, die die Tat geplant hat, zu nehmen“³². Hier ist also wenigstens indirekt die Schuld für die Tat einerseits und das Leben des Schuldigen andererseits einer und derselben Instanz zugeschrieben: der Seele. Bei Platon finden sich auffallend viele Argumentationen, die dies Seelenverständnis voraussetzen, und kritischeren Kommentatoren ist die Widersinnigkeit dieser Darlegungen Platons auch immer wieder aufgefallen. Ein Beispiel ist der berühmte Unsterblichkeitsbeweis aus *Staat X*, der auch stark an die zitierte Aussage des Advokaten erinnert: Die Seele ist unsterblich, weil ihre eigene moralische Schlechtigkeit sie nicht umbringen kann.³³

Angesichts derartiger Argumentationen stellt sich die Frage, ob Platon jemals versucht hat zu verstehen, was er da sagt. Die großen theoretischen Dialoge, in denen es u. a. um den Seelenbegriff geht, *Phaidros* und *Timaios*, helfen nicht weiter. Aber im zehnten Buch der *Nomoi* findet sich die Lösung. Platon weist nach, daß das Seelische „früher da ist“ als das Körperliche, d. h. daß Sitten, Verhaltensweisen, Wünsche, Denkprozesse, wahre Ansichten, Fürsorge, Erinnerung früher da sind als Länge, Breite, Tiefe und Kraft. Nun kann er sagen: die sich selbst bewegende Seele bewege alles am Himmel, auf der Erde und im Meer mit den ihr eigenen Bewegungen, deren Namen seien „wollen, überlegen, sich kümmern um, mit sich zu Rate gehen, richtig und falsch mutmaßen, und dies tut sie, indem sie sich freut und Unlust empfindet, guten Mutes ist und sich fürchtet, haßt und liebt“, und mit all dem „bringt sie alles zum Wachsen und Schwinden, führt es zur Trennung und Verbindung und dadurch ruft sie Wärme und Kälte, Schwere und Leichtigkeit, Rauheit und Glätte, Weiße und Schwärze, Bitterkeit und Süße hervor“³⁴.

Platon sagt also, daß „Äußeres“ von einem Innen prinzipiiert ist, indem nämlich die physischen Bewegungen (Wachsen, Schwinden, Trennen, Verbinden) von personalen Vorgängen getragen werden oder letztlich sogar personale Vorgänge sind.

Dieser Gedanke steht in der antiken Philosophie nicht ganz isoliert da — auch er ist vorbereitet³⁵ —, aber bei Platon ist er *nötig*. Platon *muß* erklären, wieso „Seele“ einerseits alles Personale und andererseits physisches Leben ist. Die umgekehrte Reduktion (Personales auf Physisches) würde das Personale vernichten: wer immer z. B. Liebe und dergleichen auf Physikalisches, Hormonales, reduziert, hebt den Begriff personaler Liebe auf. So bleibt nur der andere Weg, um die Einheit von Personalität und physikalischem Leben zu verstehen: dem Leben Personalität zugrundezulegen, seine Funktionen von Lieben, Hassen, Sorgen für..., Mit-sich-zu-Rate-Gehen usw. getragen sein zu lassen. Diese Reduktion kann Phänomene wie Wachstum, Schwinden, Trennen, Zusammenfügen usw. nicht so aufheben, daß es nun sinnlos wäre, in besonderen Wissenschaften, eben den physikalischen, danach zu fragen; diese Phänomene behalten alle ihre Merkmale und sind nur interpretiert.

Die Prinzipiierung des Leibes (und der Welt) durch den Willen ist also formal durch Platons Prinzipiierung von Lebensbewegung durch seelisch-personale Vorgänge vorweggenommen — sie ist eigentlich ein platonischer Gedanke. Platon braucht diese Prinzipiierung, weil er nur mit ihrer Hilfe einen einheitlichen Seelenbegriff erhält, den er in einer Reihe von Argumentationen voraussetzt. Es

ist also eine wesentlich platonische Lehre, keine Zufallsäußerung im Corpus Platonium, durch die Schopenhauers Lehrform „Der Wille schafft sich den organischen Leib“ vorgebildet ist.

Übrigens ist Prinzipiierung von je anderen Seinsebenen aus kennzeichnend für den Platonismus. Der Platonismus läßt z. B. Körper durch Ideen bzw. Zahlen prinzipiiert sein, sieht den Grund des Seins für etwas also darin, was der Grund dafür ist, daß er es als „etwas“ *verstehen* kann; er kann es aber als „etwas“ verstehen, weil es „Gestalt“ hat, und Ideen/Zahlen sind Gestalt oder bedingen sie. Teil unseres kulturellen Horizonts und deswegen für unsere Urteilskraft in der Regel unanständig ist dergleichen wohl nicht zuletzt durch die theologische Auffassung der Erschaffung der Welt durch das „ganz andere“ Wesen Gott.

4. Schopenhauers Lehre von der Identität von Wille und Leib/Welt im Verhältnis zum Platonismus

Schopenhauers Mehrsprachigkeit macht seine Philosophie, so könnte man sagen, wenn man ihre Einheit nicht in den Blick bekommen kann, zu einem Konglomerat von zwar einander thematisch verwandten, aber methodisch divergierenden Philosophien, auch z. T. Metawissenschaften, wobei die unterschiedlichen Methoden das gemeinsame materiale Thema in jeweils sehr verschiedenem Licht erscheinen lassen. Diesen Eindruck kann eine Betrachtung wie die unsrige nicht verwischen. Es ist eine andere Aufgabe, die Einheit der Philosophie Schopenhauers nachzuweisen, als ihre Beziehung zu einer anderen Philosophie darzustellen. Philosophiehistorische Fragen von der Art der unseren, so scheint mir, müssen, zum mindesten vorbereitend, an die besonderen Sprachen jeweils für sich gestellt werden, nicht an den „einen Gedanken“, dessen Denker er sein will.

Ich gehe zuletzt zum metaphysischen Philosophem Schopenhauers über, wie es sich in seiner kantischen Sprache darstellen muß: „Der Wille *ist* die Welt, die Welt *ist* der Wille, wie er unserer Vorstellung gegeben ist“, und frage nach dessen Verhältnis zum Platonismus.

Auch dieser Satz kann wegen der verwendeten speziellen Termini nicht direkt mit einer andern, erst recht nicht mit einer zeitlich und kulturell so weit von Schopenhauer entfernten Philosophie wie dem Platonismus, verglichen werden. Wieder sind wir auf eine Verallgemeinerung des Satzes angewiesen. Die Wahl dieser Verallgemeinerung hängt, wie stets in solchen Fällen, von dem anderen Glied des Vergleichs, in unserem Fall von unserem Begriff vom Platonismus, ab.

Wer wie Schopenhauer sagt, die Welt sei Wille, sagt, gemäß einer der möglichen Verallgemeinerungen dieses Satzes, auch, Ordnung sei Chaos. Denn Ordnung ist Leistung der „Maschinerie unsers Erkenntnißvermögens“³⁶, Ordnung wirft unser Intellekt mittels seiner Funktionen Zeit, Raum und Kausalität wie ein Netz über die Welt, genauer: über den Willen, und gestaltet ihn zur Welt. Der Wille als Ding an sich im strengen Wortsinn liegt nun zwar außerhalb von Zeit und Raum (und damit von Kausalität),³⁷ aber sein Schlüssel, der individuelle empirische Wille, läßt doch Aussagen über ihn nach dem Satz vom Grunde (also *als ob* er in Zeit und Raum existierte) zu, die für Schopenhauer, je nach der Sprache, die er gerade spricht, manchmal mehr metaphorischen Sinn haben, manchmal aber auch kaum metaphorisch gemeint zu sein scheinen.

Schopenhauer sagt im 4. Buch des ersten Bandes seines Hauptwerks über die Chaotik des Willens das folgende:

„Wir haben Zeit und Raum, weil nur durch sie und in ihnen Vielheit des Gleichartigen möglich ist, das *principium individuationis* genannt. Sie sind die wesentlichen Formen der natürlichen, d. h. dem Willen entsprossenen Erkenntniß. Daher wird überall der Wille sich in der Vielheit von Individuen erscheinen. Aber diese Vielheit trifft nicht ihn, den Willen als Ding an sich, sondern nur seine Erscheinungen: er ist in jeder von diesen ganz und ungetheilt vorhanden und erblickt um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens. [...] Jedes erkennende Individuum ist also in Wahrheit und findet sich als den ganzen Willen zum Leben, oder das Ansich der Welt selbst, und auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorstellung, folglich als einen Mikrokosmos, der dem Makrokosmos gleich zu schätzen ist. Die immer und überall wahrhafte Natur selbst giebt ihm, schon ursprünglich und unabhängig von aller Reflexion, diese Erkenntniß einfach und unmittelbar gewiß. Aus den angegebenen beiden nothwendigen Bestimmungen nun erklärt es sich, daß jedes in der gränzenlosen Welt gänzlich verschwindende und zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch sich zum Mittelpunkt der Welt macht, seine eigene Existenz und Wohlseyn vor allem Andern berücksichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles Andere dieser aufzuopfern bereit ist, bereit ist die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Selbst, diesen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Diese Gesinnung ist der *E g o i s m u s*, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist. Eben er aber ist es, wodurch der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt.“³⁸

Insofern etwas durch die Funktionen unseres Intellekts gestaltet ist, ist es geordnet. Wir verstehen immer nur, was unser Intellekt geordnet hat; eine andere Ordnung gibt es nicht. Diese Ordnung ist „an sich“, als Wille, Chaos, ja Mittel des Chaos, seine Chaotik — etwa im Egoismus intelligenter Wesen — auf die Spitze zu treiben. Daß der Intellekt Werkzeug des Willens ist, sagt Schopenhauer mit dieser Formulierung an zahlreichen Stellen; eben dies bedeutet, daß Ordnung Werkzeug des Chaos ist. Es soll nur noch ein Beleg für die Steigerung metaphysischer Chaotik durch Intelligenz, also durch Schaffung von Ordnung, folgen. Schopenhauer schreibt:

„In dem auf den höchsten Grad gesteigerten Bewußtseyn, dem menschlichen, muß, wie die Erkenntniß, der Schmerz, die Freude, so auch der Egoismus den höchsten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen auf das entsetzlichste hervortreten. [...] Aber am deutlichsten tritt es [dies] hervor, sobald irgend ein Haufen Menschen von allem Gesetz und Ordnung entbunden ist: da zeigt sich sogleich aufs Deutlichste das *bellum omnium contra omnes*, welches Hobbes, im ersten Kapitel *de cive*, trefflich geschildert hat.“³⁹

Es ist der Mensch mit seinem in besonderem Maße ordnungsstiftenden Intellekt, durch den sich das Chaos des Willens selbst Vorstellung wird, wenn dieser Mensch einmal nicht unter der Herrschaft einer gesetzmäßigen Ordnung steht: dann braucht er die ordnende Kraft seines Geistes so, wie es der Chaotik seines Wesens gemäß ist.

Lassen wir hier, um nicht wieder auf das Schein-Sein-Thema zurückkommen zu müssen, außer Betracht, daß für Schopenhauer die Scheinwelt geordnet, die

Welt des Seins chaotisch ist: ein Gedanke, der bereits so unplatonisch ist wie kaum ein anderer.

Wenn nun aber, in kantischer Sprache, gesagt ist, Ordnung sei Chaos (denn dies besagt, u. a., der Satz „Die Welt der Vorstellung ist Wille“), dann ist das eine Position, die dem Grundgedanken des Platonismus zuwiderläuft. Der Platonismus will die Zahl und über ihr die Ordnung, und er will diese Ordnung hinter und entgegen dem Augenschein. Der Platonismus will die Mathematik oder eine metamathematische Dialektik als Wissenschaft vom Seienden; auch die mystische Erfahrung des wahrhaft Seienden oder Überseienden entbindet nicht von dem Weg über diese Disziplinen, die vielmehr zu diesem Zweck „überstiegen“ werden müssen. Die Welt ist Ordnung; nur unsere Mischung mit dem Körperlichen und unsere darauf zurückzuführende intellektuelle und sittliche Schlechtigkeit läßt sie chaotisch erscheinen; ist die nötige Reinigung erfolgt, zeigt die Welt sich, wie sie ist: so stellt es im Bilde der Mythos des Phaidros dar.

Wenn Schopenhauer sagt „Die Welt ist Wille“ und in diesem Sinne „Ordnung ist Chaos“, so erzählt er nichts von Schein und Sein, sondern definiert unser Dasein als eine besonders entsetzliche Form von Hölle. Er stellt einen der Aspekte der Hölle heraus, die den Heiligen veranlassen, sein Nein zu sagen.

Wenn wir sagen: „Das, was uns geordnet *scheint*, ist in *Wirklichkeit* Chaos“, dann hat der Intellekt stillschweigend den Posten des Schiedsrichters erhalten, dem es gegeben ist, hinter die Maske zu blicken. Sagen wir dagegen in Schopenhauers kantischer Sprache „Die Welt ist Wille, die Ordnung ist Chaos“, dann gibt sich — und das ist unter anderem der Sinn dieser Aussage — der Intellekt mit auf. Die Aussage vernichtet den, der sie macht. Sie hat den Sinn, sich selbst den Boden zu entziehen. Es ist allerdings diese im Rahmen einer platonischen Frage platonfernste Stelle des Schopenhauerschen Systems, die dann wieder den positiven Anschluß an den Platonismus findet, indem sie sich zur Mystik hin öffnet, Mystik jedenfalls empfehlen kann, um im Nein des Heiligen ein höheres Ja, im Nichts, auf das er zugeht, ein höheres Sein zu erkennen. Darüber wurde schon gesprochen. Und so könnte man sagen, daß der rigorose Antiplatonismus im Platonismus Schopenhauers Episode bleibt, vielleicht gar nur die eine Seite einer zweiseitigen platonischen Aussage ist. Paul Deussen sieht dies zweifellos so.

III. Paul Deussen über die Entdeckung der Wahrheit in der Philosophiegeschichte

Schopenhauer findet viele Leser, aber verhältnismäßig wenig wissenschaftliches Interesse. Die Leser lassen sich anziehen von seiner genialen Beherrschung der didaktischen Prosa, seinem poetischen Bild von der Welt mit seinen vielen dunklen und wenigen, dann aber mit religiöser Inbrunst hervorgehobenen hellen Tönen, der Stimmung der Redlichkeit, die über dem ganzen Werk liegt und dem dadurch erzeugten Genuß der persönlichen Nähe gerade dieses Autors, und wohl auch von der schmeichelnden Eingängigkeit seiner Lehre, nach der wir die Welt sind und nur in die Tiefen unseres eigenen Wesens tauchen müssen, um den Schlüssel zu ihrem Kern nicht zu sehen, sondern zu erleben, ja, dieser Schlüssel

zu sein und dies Sein zu empfinden. Dem Wissenschaftler entgehen diese Qualitäten der Schopenhauerschen Werke nicht; er zwingt sich aber, davon abzusehen und auf die Machart des Gebäudes zu achten. Dabei geht er davon aus, daß er kein poetisches Werk vor sich hat, sondern ein wissenschaftliches, das auf intersubjektive Relevanz aus ist.

Dem poetischen Werk nähert man sich mit der Attitüde dessen, der bei Verständnisschwierigkeiten gern die Schuld auf sich nimmt, und der, bevor er sich solche Schwierigkeiten eingesteht, hundert Arten von Bildern und Metaphern versucht hat, um das Gemeinte auszumachen und zum Sprechen zu bringen. Denn das ist das Wichtige: daß das poetische Werk spricht, wobei man gern zuläßt, daß es nicht allen dasselbe sagt, wenn nur das, *was* es sagt, mit einer wenigstens noch zu fühlenden Metapher erfaßt werden kann.

Dem wissenschaftlichen Werk nähert man sich kritisch; jede Nahtstelle des Gedankens muß unzerreißbar oder wenigstens so fest wie möglich sein, und das Urteil „poetisch“ ist eine Form der Verdammung.

Die Verbindungsstellen in Schopenhauers System sind nun oft problematisch, wohl öfter, als man es bei vielen sonst unter dem Namen „Philosoph“ zusammengefaßten Autoren gewöhnt ist: sie sind es dann, wenn man sich den mehr poetischen, unser Erleben involvierenden Argumentationen verschließt und nach dem Gedanken selbst äußeren Regeln urteilt. Schopenhauer selbst würde für sich beanspruchen, mit eben diesen seinen Gedanken und eben diesen Verbindungen zwischen ihnen *der Sache*, die er gesehen hat, gerecht geworden zu sein — andere Gedanken, andere Verbindungen zwischen ihnen wären Windbeutelereien, Liebedienereien an Zeitgeschmack, Schultraditionen und dergleichen, alles dies Richter, deren Anrufung angesichts des Ernstes des Themas schon von sich aus die Ungeeignetheit des Lesers offenbart, die für die behandelte Sache nötigen Erkenntniskräfte in sich wachzurufen. Wer zu Schopenhauer Ja sagt, und zwar zum Philosophen, oder sagen wir es noch deutlicher: zum Wissenschaftler Schopenhauer, der muß seine Konzeption der Philosophiegeschichte danach einrichten. Wer das versucht, wird schnell sehen, daß dies möglich ist. Ein Königsweg zum Verständnis der Philosophie Schopenhauers ist das Verständnis des Philosophiehistorikers Schopenhauer.

Ich bin in diesem Beitrag einen anderen Weg gegangen. Ich habe mir einen Punkt außerhalb der Schopenhauerschen Sichtweise gewählt, von dem aus ich einzelne, bewußt aus dem Zusammenhang genommene Philosopheme mit ebenso isolierten Platonismen verglichen habe. Dies ist, glaube ich, ein vernünftiger Weg, wenn man sich mit der Nachwirkung der Antike befaßt. Denn in der Regel wirkt die Antike, wenigstens nach Beginn des Industriezeitalters, nicht nach, indem sie als großer Sinnzusammenhang begriffen und amalgamiert wird — dies ist im 19. Jahrhundert allerdings noch bei Leopardi und zuletzt bei Nietzsche der Fall —, sondern indem Teile ihres Erbes verwendet werden, oft sogar durch Umdeutung oder Neuordnung verändert. Die Aufgabe des Historikers der Nachwirkung der Antike ist es dann, in Bereichen, die weitgehend, jedenfalls beim ersten Hinsehen, nicht antik wirken, den Bezug zur Antike deutlich zu machen und die Kraft dieser Epoche auf diese Weise zu verdeutlichen.

Was nun Schopenhauer angeht: Den erwähnten Königsweg zu seinem Denken ist Paul Deussen gegangen, der seine Philosophiegeschichte nach den Auffassungen des Philosophiehistorikers Schopenhauer eingerichtet hat. Von ihm aus

ist Schopenhauer alles andere als ein Gegenstand der Frage nach der Nachwirkung der Antike oder anderer vorhergegangener Epochen, sondern die vorhergehenden Epochen müssen sich der Frage stellen, inwieweit sie Schopenhauer vorbereiten. Daß eine solche Philosophiegeschichte durchaus kein apologetisches, sondern ein echt wissenschaftliches Unternehmen sein kann, hat Deussen gezeigt und damit, scheint mir, Schopenhauers Rang als Philosophen innerhalb der Tradition nachgewiesen, wie wenig man dies auch im Moment zur Kenntnis nimmt.

Paul Deussen und seiner Konzeption der Philosophiegeschichte sei auch der Schluß der Untersuchung überlassen; vielleicht können die vorhergegangenen Überlegungen, wenn sie auch von einem anderen methodischen Standpunkt aus angestellt worden sind, doch auch in diese Sicht integriert werden. Deussen schreibt:

„Sie [die Philosophie] ist nicht wie eine Pyramide, welche allmählich durch die im Laufe der Jahrhunderte zusammengetragenen und aufgeschichteten Bausteine zustande gebracht worden ist oder erst noch werden soll [...], — vielmehr gleicht die philosophische Wahrheit einer Pyramide, welche so alt ist wie die Welt selbst, und die man schon von Anfang an voll und ganz, wenn auch erst aus der Ferne, in undeutlichen Umrissen und wie durch einen Nebel gewahrte, der man dann aber immer näher kam, die man im Verlaufe von den verschiedensten Seiten und immer deutlicher erblickte, bis wir schließlich an sie heran, ja wohl gar auf dieselbe hinauf gelangt sind, ohne daß darum die Auffassungen derselben und ihrer Teile durch Frühere ihren Wert verloren hätten. Wohl ist die genauere Erkenntnis der Natur und ihrer Einzelheiten durch die Naturwissenschaften erst eine Errungenschaft der neuern Zeit, aber neun Zehntel der Natur, alle ihre großen Grundverhältnisse, der Raum und die Zeit, die Materie, die Naturkräfte, das menschliche Leben und die Abgründe unseres eigenen Innern lagen von jeher offen da, ja sie wurden von den alten Philosophen, ‚die den Göttern noch näher wohnten‘ (Plat. Phileb. p. 16 c), d. h. deren Blick noch nicht durch einen Wust von Traditionen getrübt war, oft reiner und deutlicher erfaßt als von den späteren. Wir werden daher vor allem unser Interesse der ersten Genesis der Ideen in der indischen, griechischen und christlichen Philosophie bis zu ihren Höhepunkten in den Upanishad's, in Platon, im Neuen Testamente, und wiederum der neuen Grundlegung durch die kantische Philosophie zuwenden, wohingegen wir uns über andere Zeiträume in dem Maße kurz fassen können, in welchem in ihnen das Operieren mit ererbten Traditionen überwiegt über das Schöpfen ursprünglicher Erkenntnisse aus der Natur selbst. Denn nur in diesen und ihrer Nachprüfung an der Natur der Dinge selbst liegt der eigentlich fruchtbare und fördernde Teil unserer Aufgabe, und nur dann dürfen wir in der Tat hoffen, *Philosophie* auch aus der *Geschichte der Philosophie* zu lernen, wenn wir es uns zum Grundsatz machen, alle Gedanken bis zu dem Quellpunkte zu verfolgen, an dem sie aus der auch uns vorliegenden Natur der Dinge entspringen sind [...].“⁴⁰

Anmerkungen

¹ Für diese grob vereinfachende Kennzeichnung, die sich neben dem erwähnten Text auf Aristoteles, *Analytica Posteriora* II 19 und *Metaphysik* IX (Theta) 10 bezieht, kann ich Geltung nur im Rahmen der Gegenüberstellung mit den andersgerichteten modernen Theorien beanspruchen.

- ² G, 142.
- ³ G, 53.
- ⁴ Zu den beiden Passagen (Proklos, *In primum Euclidis elementorum librum commentarii* p. 77 Friedlein; Platon, Euthydem 290 B/C) s. 65. Jb. 1984, 181 f.
- ⁵ W II, 307.
- ⁶ W II, 38.
- ⁷ W II, 10.
- ⁸ P II, 287.
- ⁹ Vgl. Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, nach der Edition von Arthur Hübscher und mit einem Nachwort von Heinz Gerd Ingenkamp, Stuttgart: Reclam 1987, 855 ff.
- ¹⁰ W I, 13.
- ¹¹ N, 144.
- ¹² W II, 280.
- ¹³ W II, 218.
- ¹⁴ HN I, 7 f.
- ¹⁵ HN I, 131, 150, 187; *Trennung* 1815: HN I, 291.
- ¹⁶ P I, 3 f.
- ^{16a} P I, 4.
- ¹⁷ W II, 362.
- ¹⁸ W I, 201 f. und 496.
- ¹⁹ P I, 36 f.
- ²⁰ P II, 96 f.
- ²¹ Paul Deussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, I 1, 4. Auflage, Leipzig 1919, 22.
- ²² *Ib.*, 7.
- ²³ *Ib.*, II 3, 3. Auflage, Leipzig 1922, 428-430.
- ²⁴ GB_r, 290 f.
- ²⁵ N, 2.
- ²⁶ W II, 703.
- ²⁷ A. a. O. (Anm. 21) II 3, 442 f.
- ²⁸ *Ibid.*, 572.
- ²⁹ P II, 98. Vgl. oben Anm. 11.
- ³⁰ E, 11 f.
- ³¹ P II, 98.
- ³² *Antiphon* IV A 7.
- ³³ *Staat* 608 D ff.
- ³⁴ *Nomoi* 896 C ff.
- ³⁵ Vgl. *Rheinisches Museum für Philologie* 118 (1975), 48 ff.
- ³⁶ W I, 497.
- ³⁷ Zum Beispiel W I, 33 f.
- ³⁸ W I, 391 f.
- ³⁹ W I, 392 f.
- ⁴⁰ A. a. O. (Anm. 21), I 1, 31 f.