

des Mitleids oder das Verhältnis von intelligiblem, empirischem, erworbenem, Gattungs- und Individualcharakter angeht, Möglichkeiten offen, durch Einbeziehung solcher Bereiche der Schopenhauerschen Philosophie, die in dieser problemorientierten Untersuchung nicht zur Sprache kommen, erweitert zu werden. Diesen Umstand sieht der Verf. selbst, wenn er mit den Worten schließt: „... this study has been limited to Schopenhauer's theory of the human character, and thus has not gone into his theory of, say, 'the riddle of the world'. I hope to devote a future work to that theory“ (S. 223). Man darf nach dieser eine wirkliche Bereicherung der Schopenhauerliteratur darstellenden Arbeit auf das nächste Werk gespannt sein.

Matthias Koßler (Mainz)

HEINRICH GÜNTHER: Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer [= Europäische Hochschulschriften Reihe XX, Bd.291]. Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris: Peter Lang 1989. 170 S..

Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer zu schreiben, ist immer eine knifflige Sache, denn es gibt kaum einen Begriff, der, betrachtet man seine Philosophie als Ganzes, weniger klar und vollständig von Schopenhauer behandelt worden wäre. Dieser Umstand hat dazu geführt, daß in der Schopenhauerliteratur der Begriff der Vernunft meist nebenher unter bloß erkenntnistheoretischem Aspekt abgehandelt wurde, und daß mit der hier zu betrachtenden Arbeit erstmals eine monographische Untersuchung dieses Themas vorliegt. Der Verf. versucht in ihr nachzuweisen, „daß der Vernunft in Schopenhauers Gesamtkonzeption eine wesentlich größere Bedeutung zukommt, als Schopenhauer selbst zuzugeben bereit ist, und daß sie im willensfreien Erkennen Funktionen ausübt, wodurch Schopenhauers philosophisches System überhaupt erst getragen wird“ (Umschlagtext). Sie unterscheidet sich insofern von anderen Behandlungen dieses Themas, als der Verf. sich nicht auf Schopenhauers erkenntnistheoretische Betrachtung stützt, denn diese ist, wie der Verf. nach einer kurzen einleitenden Betrachtung derselben feststellt, „untauglich, das Ursprungsproblem der Vernunft zu lösen“ und „auch nicht anzugeben fähig, was die Vernunft ihrem Wesen an sich nach ist. Dies kann nur die metaphysische Betrachtungsweise“ (S. 13).

Der Hauptteil ist gegliedert in vier Kapitel, deren letztes sowohl vom Umfang her als auch inhaltlich mit Abstand das bedeutendste ist. Im ersten Kapitel „Die Stellung der Vernunft im Stufenreich der Objektivationen des Willens“ (S. 14) wird auf wenigen Seiten ohne weitere Problematisierung die Metaphysik Schopenhauers, d.h. das zweite Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* zusammengefaßt. Ausgehend von der Schlüsselfunktion des Leibes über den Analogieschluß und die Stufen der Objektivationen des Willens bis zur Ideenlehre legt der Verf. bei aller Kürze klar und umfassend die Stellung und metaphysische Bedeutung der Vernunft als das „Vermögen bzw. Medium zur Erhaltung der Individuen und der Gattung auf der höchsten und deutlichsten Stufe der Objektivationen des Willens“ (S. 24) dar. In gleicher Weise wird im zweiten Kapitel „Die Vernunft als Produkt des Willens und als Ausdruck des Willens zu abstraktem Erkennen“ (S. 30) erläutert, daß nach Schopenhauer der Intellekt gerade so wie die Angemessenheit der Tierleiber an ihre jeweilige Lebensart „Werk einer bewußtlosen Zweckmäßigkeit der Natur“ (S. 31), d. h. ein Produkt des Willens ist, daß er als solcher dem Willen zu Diensten steht und sowohl als Verstand wie auch als Vernunft Ausdruck des Willens zum Erkennen ist.

Das dritte, schon bedeutendere Kapitel „Die Objektivität der Vernunft in der anschaulichen Welt“ (S. 35) beginnt mit Schopenhauers Unterscheidung von subjektiver bzw. transzendentalphilosophischer und objektiver bzw. empirischer Ansicht des Intellekts. In seiner Darstellung weist der Verf. ganz zu recht auf „die Vorrangigkeit der transzendentalphilosophischen Betrachtungsweise vor der ihr nachgeordneten objektiv-empirischen bzw. realen physiologischen Ansicht des Intellekts“ (S. 36) und die daraus resultierende Ab-

wegigkeit, „Schopenhauer als einen Vertreter des Materialismus bezeichnen zu wollen“ (S. 37). Es ist auch klar, daß die objektive Ansicht des Intellekts „neben ihrer Nachordnung hinsichtlich der transzendentalphilosophischen Betrachtungsweise zusätzlich noch auf die Willensmetaphysik gestützt“ (S. 39) ist. Der Behauptung jedoch, auch der Willensmetaphysik sei wiederum „ebenfalls die transzendentalphilosophische Betrachtungsweise vorgeordnet“ (S. 40), kann in der kurzen, allgemeinen Form, in der sie hier vorgetragen wird, nicht ohne weiteres zugestimmt werden; denn zwar trifft es zu, daß „zuerst [...] eine Welt in einem Intellekt sich darstellen“ (ebd.) muß, damit sie als Stufenreich gefaßt werden kann, in dem dann der Wille das Primäre und der Intellekt das Sekundäre ist, aber das Fundament der Willensmetaphysik ist eine Erkenntnis, die, wie der Verf. selbst im ersten Abschnitt des Hauptteils ausgeführt hat (S. 14), ganz außerhalb der transzendentalphilosophischen Betrachtungsweise liegt. Es hätte hier auf die grundsätzliche Problematik, daß die Willensmetaphysik auf einer Vermischung von unmittelbarer und vermittelter Erkenntnis beruht, eingegangen werden müssen, ohne die die „Antinomie“ des Erkenntnisvermögens, von der Schopenhauer spricht (W I, 36), keine wäre.

Im folgenden stellt der Verf. Schopenhauers Lehre von der objektiven Ansicht des Intellekts vor, nach der das Gehirn „die Objektivität des Intellekts, der sichtbar gewordene Wille zum Erkennen, das sichtbar gewordene Medium der Motive“ (S. 41) ist, und speziell die Vernunft ihren objektiven Ausdruck im Großhirn findet; diese Ansicht will er durch die Einbeziehung von Erkenntnissen der neueren Gehirnforschung, der Humanevolution, der Evolutionslehre überhaupt und der Paläontologie stützen und präzisieren. Bevor diese Aufgabe in Angriff genommen wird, schiebt der Verf. noch einen bemerkenswerten Abschnitt zur „Verträglichkeit von Evolutionslehre und Ideenlehre“ (S. 44) ein, indem er bezugnehmend auf die häufig in der Schopenhauerliteratur geäußerte Kritik, die Ideenlehre sei unvereinbar mit der Evolutionslehre, zeigt, daß, unterscheidet man nur deutlich zwischen Ding an sich, platonischer Ideenwelt und Erscheinungswelt, „beide Lehren durchaus nebeneinander bestehen können“ (S. 45). Denn die Evolution, d.h. die in der Erscheinung stattfindende Abwandlung der Formen einer Spezies und Entstehung neuer Arten widerspricht in keiner Weise der Auffassung, daß die jeweilige Idee, „selbst unbetroffen von Zeit, Raum und Kausalität, völlig unberührt bleibt von dem Zeitpunkt ihres Eintritts in und ihrer Entfaltung durch die Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde, die allein ihre Erscheinungen betreffen“ (S. 47).

Der Abschnitt, in dem es um „die Entstehung und Entwicklung des Vermögens der Vernunft im Laufe der Evolution“ (S. 48) unter Berücksichtigung der neueren naturwissenschaftlichen Forschung geht, beginnt mit einer Aufzählung der Funktionen der Vernunft, durch die sich der Mensch vom Tier unterscheidet: Bildung von Begriffen, Sprache, Besonnenheit, Gedächtnis und Voraussicht. Was die darauf folgenden naturwissenschaftlichen Erörterungen angeht, so enthält sich der Rez. als Nichtfachmann der Kritik, zumal in ihnen von der Philosophie Schopenhauers nicht mehr die Rede ist. Es handelt sich dabei um Ausführungen über die Evolution des Menschen, die quantitative und qualitative Entwicklung des Gehirns, die Lokalisation der genannten Funktionen der Vernunft in bestimmten Hirnbereichen und die Frage nach dem Zusammenhang der Entstehung der Vernunft mit dem Erwerb des aufrechten Gangs (Bipedie).

Das wichtigste Kapitel, dessen Umfang mehr als die Hälfte des Buchs einnimmt, und in dem der Verf. seine eigentlich philosophischen Thesen erst darlegt, trägt die Überschrift: „Die Vernunft in und außer der Dienstbarkeit für den Willen“ (S. 71). Zunächst werden die beiden Verhältnisse des Intellekts zum Willen, nämlich zum einen die Dienstbarkeit des Intellekts für den Willen und zum anderen die Trennung des Intellekts vom Willen, vorgestellt. Daran schließt sich eine Kritik an Schopenhauers „vollkommene[r] Identifizierung der Trennung des Intellekts vom Willen und somit des genialen reinen Erkennens mit der anschaulichen Ideenerkenntnis“ und damit zusammenhängend an der „gleichfalls irrtümlich völlige[n] Identifizierung der Trennung des Intellekts vom Willen und ihrer Erkenntnisweise mit der Durchschauung des principium individuationis und der vom Satz des

Grundes unabhängigen Erkenntnis“ (S. 76) an. Was den ersten Punkt angeht, ist jedoch zu fragen, ob diese vollkommene Identifizierung bei Schopenhauer tatsächlich gegeben ist; auch wenn manche Formulierungen Schopenhauers dies nahelegen können, so zeigt doch ein Blick auf seine Philosophie im Ganzen, daß in der Musik oder im Mitleid eine Trennung des Intellekts vom Willen stattfindet, die zwar inhaltlich, nicht aber formal mit der Ideenerkenntnis identisch ist. Den Grund dieser angeblich völligen Identifizierung sieht der Verf. darin, daß Schopenhauer vom „Begriff der Genialität“ ausgegangen sei, diesen „zunächst mit der Erkenntnis der platonischen Ideen“ identifiziert und von da aus dann die vom Satz des Grundes unabhängige Erkenntnisweise und die Durchschauung des principium individuationis bestimmt habe (S. 77f.). Die These wird indessen nicht vom Verf. begründet und steht so recht willkürlich gegen die Tatsache, daß Schopenhauers Werk systematisch von der erkenntnistheoretischen Betrachtung, mithin von der Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde, ausgeht und mit der Überlegung, daß die Vorstellung als Sein-für-Anderes dem Ansichsein inkommensurabel ist, zu der Frage nach der Möglichkeit objektiver Erkenntnis übergeht. Auf diese Argumentation hätte der Verf. auch eingehen müssen, als er die Unvereinbarkeit von Trennung des Intellekts vom Willen und Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde bestritt (S. 84f.). Zweifellos hat aber der Verf. in diesem Abschnitt eine Reihe wichtiger Fragen bezüglich des bei Schopenhauer keineswegs geklärten Zusammenhangs der verschiedenen Formen willenlosen Erkennens aufgeworfen. So trifft es zu, daß Schopenhauer den „Unterschied zwischen den Begriffen des Anschaulichen und Intuitiven“ (S. 82) verwischt. Ebenso ist es richtig, darauf hinzuweisen, daß in der Durchschauung des principium individuationis die abstrakte Erkenntnis eine Rolle spielen muß, insofern sie auf dem Analogieschluß aufbaut (S. 83). Dagegen ist die Interpretation der Trennung des Intellekts vom Willen, wonach diese „unmittelbar vom Willen abhängt“ (S. 80) und ein ausschließlich durch das „Schweigen des Willens“ herbeigeführter „Gemütszustand“ (ebd.) ist, strittig, nicht nur weil vom Verf. selbst angeführte Schopenhauerzitate dem entgegenstehen, sondern auch weil der Umstand, daß der Wille sich selbst zum Schweigen bringen, seinem eigenen Begriff also widersprechen soll, weitere Probleme aufwirft, die der Verf. nicht diskutiert. Auf dieser Interpretation beruht die Hauptthese der Arbeit, nämlich daß im (zeitlich durch das Schweigen des Willens begrenzten) Gemütszustand der Trennung des Intellekts vom Willen verschiedene Arten der Erkenntnis möglich sind: „1. die Kontemplation der platonischen Idee, wodurch das Subjekt des Erkennens ästhetisch genial ist; 2. abstrakte, auf das Wesen der Welt gerichtete Erkenntnisse, wodurch man das Subjekt als philosophisch bzw. metaphysisch genial bezeichnen kann; 3. dem Satz vom Grunde nachgehende Erkenntnisse, wodurch das Subjekt wissenschaftlich genial wird; 4. die Erkenntnis der Durchschauung des principium individuationis, wodurch das Subjekt ethisch genial werden kann und wovon schließlich die Verneinung des Willens zum Leben ihren Ausgangspunkt nehmen kann“ (S. 85).

Nach dieser den Intellekt im allgemeinen betrachtenden Untersuchung konzentriert sich der Verf. im folgenden auf die Vernunft in und außerhalb der Dienstbarkeit für den Willen. Im Dienst des Willens ist sie vor allem, da mit der durch die Besonnenheit ermöglichten Vielzahl der Motive auch die Enttäuschungen wachsen, „Quelle steter Leiden“ (S. 87). In dem Abschnitt „Über die Entstehung der Trennung des Intellekts vom Willen“ (S. 92) untermauert der Verf. seine oben angesprochene Auffassung vom „Schweigen des Willens“ durch eine Kritik an Schopenhauers Formulierung, die Trennung hänge von einer (intuitiven) Erkenntnis ab. Überzeugend ist dabei das Argument, daß die Durchschauung des principium individuationis bei Schopenhauer verschiedene Grade haben kann, die Trennung des Intellekts vom Willen dagegen nicht, so daß letztere „mit keiner intuitiven Erkenntnis völlig identisch oder zeitgleich“ (S. 94) sein kann. Andererseits ist aber auch nicht einsichtig, wie diesem Problem durch des Verf. Ansicht, die Trennung müsse vor der Durchschauung stattgefunden haben, besser beizukommen wäre, denn die Reinheit der genialen Erkenntnis verträgt so wenig Grade wie die Willenlosigkeit. Ein weiterer berechtigter Kritikpunkt ist der Umstand, daß nach Schopenhauer zur Ideenerkenntnis ein Über-

maß an Intellekt erfordert ist, letzteres aber bei der Durchschauung des principium individuationis im Mitleid keine Rolle spielt (S. 95 ff.). Als einzige Möglichkeit, den Übergang zur Trennung des Intellekts vom Willen zu erklären, sieht der Verf. die Formulierung Schopenhauers an, nach der sie „plötzlich, infolge äußern Anlasses oder innerer Stimmung entsteht“ (S. 99). Den Zustand der Trennung des Intellekts vom Willen kann nach dem Verf. „allein die eigene innere Beobachtung in Erfahrung bringen“ (S. 103). In diesem Zusammenhang wendet er sich gegen die Schopenhauersche Lehre von der grundsätzlichen Unerkennbarkeit des erkennenden Subjekts (S. 100).

In den übrigen Abschnitten des letzten Kapitels vom Hauptteil legt der Verf. seine Theorie von der „Vernunft im Zustand der Trennung des Intellekts vom Willen“ (S. 103) dar. Diese Funktion der Vernunft sieht er in den letzten drei der oben angeführten Möglichkeiten der Erkenntnis im Zustand der Trennung des Intellekts vom Willen gegeben; die Ideenerkenntnis zählt er nicht zu diesen Fällen, obgleich in ihr die Besonnenheit eine große Rolle spielt (vgl. W II, 136 f.) und der Verf. selbst auf die „Strittigkeit dieser Lehre“ und die Rolle der Phantasie hinweist (S. 105 f.). Im folgenden bespricht er im einzelnen die verschiedenen Formen der „reine[n] willenlose[n] Reflexion“ (S. 107) bzw. des „zweckfreien Denkens“ (S. 108).

Die erste Form zweckfreien Denkens ist „philosophisches Denken“ (ebd.), das bekanntlich von Schopenhauer auch in Entsprechung zur Kunst gesehen wird, „wobei der Philosophie die wichtigere Rolle zufällt, weil sie auf das Allgemeine, das Ganze, nicht auf ein einzelnes Beispiel ausgeht“ (S. 109). Damit wird auf die Aufgabe der Philosophie, die Wiederholung des Wesens der Welt in abstrakten Begriffen zu sein, abgehoben. Man kann Zweifel hegen, ob Schopenhauer diese Aufgabe wirklich für erfüllbar hielt, aber wenn man dies annimmt – und viele Äußerungen Schopenhauers legen dies nahe – so hat der Verf. völlig recht, wenn er sagt, daß Philosophie in diesem Sinne als willenloses Denken zu bestimmen ist, das nur „durch Besonnenheit und somit Vernunft möglich“ (S. 110) ist. Eine Schwierigkeit bleibt dabei aber, wie abstraktes Denken, das mit zeitlosen und allgemeingültigen Begriffen operiert, nur „jeweils für die Dauer der Trennung des Intellekts vom Willen in seinem Gemüte“ (S. 113) stattfinden kann.

Bezüglich des zweckfreien Denkens in der Wissenschaft stellt der Verf. eine uneindeutige, sogar widersprüchliche Haltung fest; während im ersten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* die wissenschaftliche Erkenntnis als unter den Satz vom Grund fallende und im Dienst des Willens stehende scharf gegen das willenlose Erkennen abgegrenzt wird, gibt es im zweiten Band die Formulierung, daß sie in der Auffassung der Beziehungen von Dingen untereinander nur „mittelbar“ im Dienst des Willens steht (S. 117f.), und aus den *Parerga und Paralipomena* kann der Verf. mehrere Beispiele anführen (S. 119f., 122), die die Wissenschaft neben Kunst und Philosophie zu den nicht im Dienst des Willens stehenden Formen des Denkens zählen. Willenloses Erkennen in den Wissenschaften sieht der Verf. bei der Tätigkeit der reflektierenden Urteilskraft gegeben, bei der Aufstellung von „Grundwahrheiten, wie sie jede Wissenschaft hat“, und die „Sätze von ursprünglicher Gewißheit, also unmittelbar wahre, d. h. evidente Sätze“ (S. 121) sind.

Die Betrachtung der „Vernunft und Durchschauung des principium individuationis im Zusammenhang mit Moralität“ (S. 124) beginnt mit einer kurzen Darstellung der Mitleidsethik. Verbunden mit einer Kritik an Schopenhauers Auffassung vom Mitleid als unmittelbarer, intuitiver, d. h. vernunftloser Erkenntnis spaltet der Verf. die Entstehung einer moralischen, d. h. mitleidigen Handlung in vier voneinander getrennte Phasen auf: Zunächst muß der Zustand der Trennung des Intellekts vom Willen erreicht sein, in dem die „abstrakte Durchschauung des principium individuationis“ (S. 137) stattfinden kann; letztere ist wiederum die Voraussetzung dafür, daß moralische Gesinnung entstehen kann, wenn gleichzeitig die „ursprüngliche Beschaffenheit“ des Charakters (S. 130) dazu befähigt, „durch Mitleid bewegt werden zu können“ (ebd.); ist die moralische Gesinnung gegeben, so kann, muß aber nicht, es „letztlich auch zu moralischen Handlungen“ (S. 134) kommen. Seine Differenzierung von Durchschauung des principium individuationis und moralischer

Gesinnung begründet der Verf. damit, daß, wenn in der Durchschauung das fremde Leiden unmittelbar zum Motiv würde, sie im Dienst des Willens stünde, denn „wirken Motive auf den Willen, dann steht der Intellekt im Dienste des Willens“ (S. 131). Diese Beobachtung trifft ein Kernproblem der Ethik Schopenhauers, aber die Theorie des Verf. löst dieses nicht, sondern verschiebt es nur. Denn entweder umgreift der Zustand der Trennung des Intellekts vom Willen alle vier Phasen (der Begriff der ethischen Genialität spricht dafür), dann bleibt das Problem bestehen, wie beim „Schweigen des Willens“ Motive und Handlungen möglich sein können; oder die Erkenntnis der Durchschauung setzt sich über die Dauer der Trennung fort (der Verf. spricht auch von der „Bewahrung gefaßter Entschlüsse“ und „Maximen“ (S. 139)), so steht die Konzeption des Verf. in Frage, nach der reine Erkenntnis nur „immer dann wann und solange wie er [der Zustand der Trennung] währt“ (S. 85), möglich ist. Daß der Verf. die zweite Möglichkeit eher im Sinn hat, dafür spricht die „Distinguierung von moralischer Handlung und bloßer moralischer Gesinnung“ (S. 134), nach der zur letzteren „sich nie eine Handlung einzustellen braucht“ (S. 139), und die direkt mit der Fassung der Durchschauung des principium individuationis als abstrakter Erkenntnis zusammenhängt (S. 134f.). Die Auffassung der Mitleidsethik durch den Verf. ist durchaus diskutabel, sie läßt jedoch einige Fragen offen und übergeht Äußerungen Schopenhauers, die in dem Zusammenhang von Bedeutung sind, so dessen Rede von der „Aufhebung des Charakters“ (W I, 477) oder die Formulierung, die „ächte Güter der Gesinnung“ finde ihren Ausdruck „ganz allein in Thaten“ (W I, 437).

Die Rolle der Vernunft bei der Verneinung des Willens ist das Thema des letzten Abschnitts in diesem Kapitel. Der Verf. konstatiert die Widersprüchlichkeit der Schopenhauerschen Aussagen hinsichtlich dem Zustandekommen der Verneinung, nämlich „daß die Verneinung des Willens zum Leben einerseits durch intuitive Erkenntnis einträte, andererseits aber nur abstrakte Erkenntnis auf dem Wege der Besonnenheit zu ihr hinführe“ (S. 147f.). Letzteres macht es „offensichtlich, daß willensfreie Tätigkeit der Vernunft die Verneinung des Willens zum Leben bedingt“ (S. 149); dies gilt für beide Wege, die Schopenhauer für das Zustandekommen der Verneinung anführt. Bei der Erklärung des Unterschieds zwischen Mitleid und Verneinung des Willens taucht zum einen mit dem Umstand, daß im Mitleid „die Erkenntnis fremder Leiden [...] immer noch als Motiv wirkt“ (S. 152) wieder das Problem einer Verschiedenheit des Grades der Erkenntnis auf, zum anderen ist es durchaus nicht „selbstverständlich klar, daß weder Dienstbarkeit des Intellekts für den Willen mit der Bejahung des Willens zum Leben noch Trennung des Intellekts vom Willen mit der Verneinung des Willens zum Leben völlig identifiziert werden dürfen“ (S. 152f.), denn wie soll der Wille anders „schweigen“, als wenn er sich verneint und wie kann der Wille bejaht werden, wenn er nicht „im Bewußtsein vorhanden“ ist?

In einer abschließenden Bemerkung faßt der Verf. die Rolle der Vernunft zusammen, die im Dienst des Willens, aber auch, abweichend von Schopenhauer, im Zustand der Trennung des Intellekts vom Willen Funktionen ausübt, wobei sie in der Verneinung des Willens „ihre größte Bedeutung erlangt“ (S. 156).

Das Buch ist eine interessante und in der zweiten Hälfte sehr eigenständige Arbeit; der Verf. nimmt in seiner Interpretation starke Eingriffe in Schopenhauers Philosophie vor. Um eine derartige Vorgehensweise kommt man bei dem Thema der Untersuchung auch kaum herum, da Schopenhauer selbst sich über die Funktion der Vernunft im willensfreien Erkennen weitestgehend bedeckt hält. Insofern Grundlehren Schopenhauers in Frage gestellt werden, hätte die Argumentation etwas ausführlicher und umfassender sein können. Insbesondere ist zu fragen, ob die erkenntnistheoretische Betrachtung nicht doch zu schnell in der Einleitung abgefertigt wurde. Doch handelt es sich bei der Untersuchung der Vernunft im willensfreien Erkennen um eine Pionierarbeit, die als eine Grundlage zur Diskussion dieser wichtigen Thematik dienen kann. Daher ist das Buch ein unverzichtbarer Beitrag zur Schopenhauerliteratur.

Matthias Koßler (Mainz)