

## Rezensionen

MATTHIAS KOBLER: Substantielles Wissen und subjektives Handeln, dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer [= Europäische Hochschulschriften Reihe XX, Bd. 327]. Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris: Peter Lang 1990. 309 S.

Die 1990 an der Universität Mainz vorgelegte Dissertation von Matthias Köbler, den Jahrbuch-Lesern als Rezensent bekannt, leistet Erstaunliches: Im Vergleich zweier Denker, die lange Zeit als unversöhnlich angesehen wurden — und es heute noch werden —, Hegel und Schopenhauer, wird die Antwort gesucht auf eine grundlegende Frage der Ethik, nämlich die nach dem Verhältnis von Wissen und Handeln.

Köblers Buch läßt sich in zweierlei Hinsicht lesen: Zum einen als Versuch — einen von zahlreichen — etwas Erhellendes zum ethischen Selbstverständnis des Menschen beizutragen, zum anderen als aktuellen Beitrag zur philosophischen Forschung, die sich erst in den letzten fünf Jahren ernsthaft der vergleichenden Betrachtung der beiden großen Denker zugewandt hat. In der Verknüpfung dieser Anliegen ist die Originalität der vorl. Untersuchung begründet, die den bislang intensivsten Vergleich des Schopenhauerschen und des Hegelschen Systems erarbeitet: „Den Kern der Philosophie bildet bei Hegel der Begriff, bei Schopenhauer der Wille [...]. Der Begriff setzt den Menschen in Beziehung zum Wissen, der Wille zum Handeln; in dem Verhältnis von Wissen und Handeln ist also der übergreifende Gesichtspunkt gefunden, unter welchem Hegel und Schopenhauer zu vergleichen sind.“ (Einleitung, S. 23)

Die besondere Problematik dieses Vergleichs, die darin liegt, daß Schopenhauers Denken ein transzendentes ist (und von der Erkennbarkeit des Wesens ‚in dem einen Gedanken‘ ausgeht), und Hegels Denken ein dialektisches (d. h. Wissen sich im Vollzug des dialektischen Denkprozesses selbst manifestiert), thematisiert Verf. in der Einleitung. Er will dieser Problematik durch den Aufbau seiner Arbeit gerecht werden:

Der erste Teil expliziert die beiden philosophischen Systeme unabhängig voneinander und schafft die Grundlage des Vergleichs (auf diesen Teil werde ich ausführlich eingehen), im zweiten Teil wird der Vergleich in inhaltlich miteinander verwobenen Kapiteln durchgeführt, im dritten Teil behandelt Verf. als Resultat des Vergleichs seinen eigenen Begriff der ethischen Erfahrung.

Erwartungsgemäß bringt es einige Schwierigkeiten mit sich, Hegels umfangreiches Werk unter einem speziellen Aspekt zu betrachten — hier auf die Begriffe „Substanz und Subjekt“ hin —, ohne es durch Isolation von Aussagen zu verzerren. Verf. zeigt sich dieser Problematik bewußt und stellt den drei Abschnitten des I. Kapitels, „Hegel“ (S. 31-85), eine Einleitung voran, in der er seine Auffassung des Hegelschen Denkens als ganzheitliches System erläutert: dessen Entwicklung manifestiere sich in drei Konzeptionen des Wissens, nämlich 1. dem System der Wissenschaft (zu dem die *Phänomenologie des Geistes* von 1807 und die *Wissenschaft der Logik* von 1812, sowie die „Philosophie der Natur“ und die „Philosophie des Geistes“ gehören, die Hegel zu diesem Zeitpunkt noch nicht ausführte), 2. die *Enzyklopädie*, in der Hegel, 1817 beginnend, das System der Wissenschaft weiterentwickelt; als 3. Konzeption werden die Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte aufgefaßt.

Die Einleitung gibt auch einen kurzen Überblick über die — kaum vorhandene — Sekundärliteratur zum Vergleich Hegel — Schopenhauer, auf der Verf. seine Untersuchung nicht aufbauen kann. Von den Hegel-Auslegungen namhafter Philosophen, wie z. B. Heideggers, setzt sich Kofler ohne falsche Scheu und Arroganz ab: Er belegt, daß Hegel kein systematischer Bruch vorzuwerfen ist und wird auch die in der Philosophie selbst liegenden Möglichkeiten des dogmatischen Mißbrauchs aufzeigen (vgl. 193ff.)

Die o.g. Wissenskonzeptionen legt Verf. in seinem Hegel-Kapitel seiner Auffassung gemäß dar, daß das Verhältnis von Substanz und Subjekt aus seinem Werden innerhalb der Phänomenologie des Geistes heraus begriffen werden muß; der Hegelschen Betrachtungsweise gemäß wird der Gedanke der Identität von Substanz und Subjekt in drei Abschnitten entwickelt: „A. Die Wahrheit des Verhältnisses von Substanz und Subjekt *für uns*“, „B. Die Verwirklichung des *wahren* Verhältnisses von Substanz und Subjekt“ und „C. Dasein und *Begriff* des Verhältnisses von Substanz und Subjekt“ [Hervorhebungen von mir, M. R.].

Im Abschnitt A. stellt sich die Frage nach dem Geist, den wir uns zunächst als Identität von Substanz vorstellen, ohne einen Begriff davon zu haben. Der Geist ist also zum einen „an und für sich seiend“, wirklich im Subjekt, zum anderen für uns, die wir uns eine Vorstellung machen. Das ist die geistige Substanz, unsere „Zutat“, die Wahrheit, wie wir sie durch „Zusehen“ verstehen (vgl. S. 44ff.). Der Erkenntnisprozeß, d. h. die Entwicklung des natürlichen Bewußtseins aus seiner ersten Gestalt, der sinnlichen Gewißheit, heraus zum Verstand, kommt in Gang, indem das Bewußtsein sich selbst zum Gegenstand wird und somit zum Selbstbewußtsein, zum Subjekt, wird. Diesem Prozeß entspricht die Entäußerung der Substanz an das Subjekt.

Im Abschnitt B. führt Kofler die Auslegung der *Phänomenologie des Geistes* weiter: Es geht nun um den Übergang vom Selbstbewußtsein zur Vernunft, aber nicht hinsichtlich der Bedeutung innerhalb des Hegelschen Systems, das sich an dieser Stelle mit der Religion, der Welt der Sittlichkeit und der Bildung befaßt.

Indem sich das Bewußtsein in den Gegenständen der Realität nicht findet, sich sogar als etwas von ihnen Unterschiedenes erfährt — nämlich als Subjekt — wird es zur Vernunft, die den Satz „Ich bin ich“ hervorbringt. Diese Einsicht wird erst *wirklich*, wenn sich das Selbstbewußtsein nicht mehr nur zuseht, sondern sich aktiv zu den Dingen in Beziehung setzt, d. h. „vernünftig“ handelt. Aber auch hierin findet sich das Bewußtsein nicht, denn es handelt zwangsläufig im und als Individuum, während es als Vernunft um seine Allgemeinheit weiß. Das Wissen darum, wesentlich Allgemeines zu sein — Hegel spricht vom „Gesetz des Herzens“ (vgl. S. 61f.) — hebt die Individualität auf: sie wird dem reinen Allgemeinen, dem an sich Wahren und Guten aufgeopfert (ibid.). Auch das Tun des tugendhaften Bewußtseins bleibt letztlich individuell; dennoch liegt in ihm die Wirklichkeit des Allgemeinen. Von diesem Tun der einzelnen Individuen, Hegel: „das Tun Aller und Jeder“, wird ausgesagt, daß es die „sittliche Substanz“, die von der Individualität durchdrungene Substanz, die „absolute Sache“ ist; als Subjekt nennt Hegel sie „das Selbst oder der Willen“ (vgl. S. 64). Damit ist die konkrete unmittelbare Gewißheit des Bewußtseins *wirklich* erreicht, von der immer schon ausgegangen werden mußte (vgl. Einleitung). Das „wahre Verhältnis von Substanz und Subjekt als Einheit des Selbstbewußtseins“ realisiert sich im Begriff des Gewissens: „Das Gewissen ist [...] nicht nur ein Sprechendes, sondern ebensosehr das eine bestimmte Handlung vollziehende Bewußtsein.“ (S. 74) Die Erkenntnis, daß Wissen und Handeln zwei Seiten der gleichen Sache, des Ganzen, sind, bewirkt die „Versöhnung“ des Geistes mit sich selber.

Im Abschnitt „C. Dasein und Begriff des Verhältnisses von Substanz und Subjekt“ wird die Identität von Substanz und Subjekt erläutert, die sich als „wechselseitige Bewegung der Entäußerung der Substanz an das Subjekt und des Subjekts an die Substanz ergeben [hatte]“. (S. 77) Vom Bewußtsein her betrachtet, stelle sich die Einheit von Bewußtsein und

Selbstbewußtsein für Hegel als Religion dar, vom Selbstbewußtsein her betrachtet als „das absolute Wissen“ (vgl. S. 79ff.). Der „versöhnte“ Geist, der sich selbst begreift, wird im Bewußtsein zum Begriff: nach Hegel ist das „die Wissenschaft“, in der Wissen und Tun gleich sind — sie selbst sind — Geist sind. Das absolute Wissen, insofern es nicht nur für das Bewußtsein, sondern auch dessen „reine Unmittelbarkeit“ ist, kann somit „substantielles Wissen“ genannt werden (S. 83f.).

In durchgängig exakten Formulierungen, die zwar Hegels Redeweise aufgreifen, sich aber gleichzeitig von ihr um der Verstehbarkeit willen lösen, gelingt es Kofler, aus der *Phänomenologie des Geistes* einen für seine Untersuchung zentralen Begriff, den des substantiellen Wissens, herauszuarbeiten und verständlich zu machen; daran schließt er das II. Kapitel des ersten Teils an: „Schopenhauer“.

Die Einleitung dazu läuft zwar Gefahr, dem folgenden Kapitel vorzugreifen, macht aber deutlich, daß Schopenhauer anders gelesen werden wird als in der Schopenhauer-Forschung bislang üblich: indem nämlich der Begriff der Substanz (dem Schopenhauer — auf den ersten Blick — eine untergeordnete Rolle zuweist) an das philosophische System der „Welt als Wille und Vorstellung“ herangetragen und aus ihm heraus und darüber hinaus neu bestimmt wird.

Abschnitt A. behandelt die Erkenntnistheorie bezugnehmend auf Schopenhauers Dissertation und sein Hauptwerk unter dem Aspekt „Die Materie als Substanz“. Schopenhauer benutzt „Substanz“ als Synonym für „Materie“; für ihn handelt es sich dabei um einen „höchst entbehrlichen Begriff“, dessen „einzige wahre Unterart“ der Begriff der Materie sei. Verf. stellt nun allerdings in Frage, ob der Substanzbegriff von der Sache her nicht doch unentbehrlich ist und kommt zu dem Schluß, daß die Identifizierung der beiden Begriffe dazu führt, daß „Materie“ eine doppelte Bedeutung erhält: als reine Materie, gedachte *Abstraktion*, und als *vorhanden* gedacht. „Im ersten Fall ist die Materie ‚absolut‘ (W II, 55, Nr. 19; E XXIV), d. h. sie ist ein bloßer Begriff apriori, dem keine Anschauung zugrundeliegt und mit dem Begriff der Substanz identisch [...]. Im zweiten Fall ist die Materie ‚gänzlich relativ‘ (W I, 10), denn als die Verknüpfung von Raum und Zeit ist sie Kausalität und als solche immer nur Veränderung von Zuständen, d. h. von der erscheinenden Materie ebenso unterschieden wie die absolute Materie.“ (S. 103f.) Es handelt sich demnach bei „Substanz“ und „Materie“ in beiden Fällen um einen abstrakten Begriff, einen apriorischen und einen aus der Anschauung abgeleiteten, sofern die Welt als Vorstellung betrachtet wird.

Darauf baut der nächste Abschnitt auf, der übergeht zur Betrachtung der Welt als Wille: B. Der Wille als Substanz: Metaphysik. Der Übergang von der angeschauten, vermittelten Welt zum Ding an sich liegt im Begriff der Materie: Sie ist Objektivität, Sichtbarkeit des Willens; als das „rein Substantielle“ ist sie der Körper und somit der Wille als unvermittelter (vgl. S. 106). Der Wille wie auch die reine Materie als Substanz können nicht Gegenstand der Anschauung sein, d. h. in der Welt als Vorstellung findet sich die Substanz nicht; wenn sie im Unmittelbaren zu suchen ist, dem Körper, d. h. dem Substantiellen der Materie, muß sie dann nicht Subjekt sein?, fragt Verf. sich berechtigterweise. Und das alte schopenhauerische Problem, zu verstehen, wie der subjektive Wille sich denn objektiviere, wird durch die Frage präzisiert, ob das Subjekt nicht auch als Substanz aufzufassen ist.

In einem Unterabschnitt „Abstrakte Subjektivität des Willens“ (S. 108-112) analysiert Verf. Schopenhauers Auffassung vom unmittelbaren Objekt, dem Leib, die sich in der Dissertation von 1813 noch anders darstelle als 1818 im Hauptwerk und der zweiten Auflage der Dissertation von 1847: Dort spricht Schopenhauer nämlich von der „Antinomie in unserm Erkenntnisvermögen“, die in der totalen Subjektivität der Empfindungen des einzigen unmittelbaren Objekts wurzelt. Sie gipfelt darin, daß sich Selbstbewußtsein und Gehirn gegenseitig bedingen, oder, in anderen Worten, in der Identität von erkennendem und wollendem Subjekt.

Diese Problematik ist Thema des 2. Unterabschnitts: „Abstrakte Substantialität des Willens“ (S. 112-119), in dem Koßler zwischen *Selbstbewußtsein* und *Selbstbewußtsein* differenziert: Der Wille a priori, als Ding an sich, ist Gegenstand des *Selbstbewußtseins* und bleibt als solcher unerkennbar; der Wille des Menschen a posteriori im empirischen Charakter kann mit den Mitteln des Verstandes und der Vernunft erkannt werden. Diese Differenzierung erweist sich durchaus als sinnvoll, denn sie erhellt „die Zwiespältigkeit seiner [Schopenhauers] metaphysischen Konzeption, die einerseits das Ding an sich als unerkennbares ‚en kai pan‘ (W II, 362), andererseits als in gewissem Grade an seiner bestimmten Beschaffenheit zu erkennendes und unterscheidendes Wesen bezeichnet“ (116).

Die Zwiespältigkeit bleibt bestehen, wenn man Schopenhauers Erklärung der Vielheit und Unterschiedlichkeit der Erscheinungen des Dinges an sich aus dem principium individuationis folgt: Denn das Prinzip der Individuation aus Raum und Zeit kann die qualitativen Unterschiede der Objektivationen nicht erklären. Schopenhauer selbst gesteht ein, „daß die Individualität nicht allein auf dem principio individuationis beruht [...], sondern daß sie im Dinge an sich, im Willen des Einzelnen, wurzelt[...]“ (P II, 242)“ (S. 118). Koßler macht einen interessanten Vorschlag, Schopenhauers Gedanken weiterzuführen: Während das principium individuationis „die quantitative Vielheit eines qualitativ identischen Dinges an sich“ bedingt, machten „die Ideen dagegen [...] die qualitative Verschiedenheit der Erscheinungen“ aus (S. 118). Ein Subjekt aber, dem wesentlich Individualität angehört, kann insofern nicht substantiell genannt werden.

Das Problem der „Individuation des substantiellen Willens“ wird folgerichtig in einem weiteren Unterabschnitt thematisiert (S. 119-128): Die Betrachtung des menschlichen Charakters dient der näheren Bestimmung der Einheit von Wollen und Erkennen, diese wiederum macht den menschlichen Charakter aus. Was die Entwicklung des Willens zur Selbsterkenntnis durch die Stufenfolge der Ideen ist, bedeutet als Erfahrung des werdenden Charakters Selbstbestimmung. Hier übersetzt Verf. aus dem „Schopenhauerischen“ ins „Hegelsche“, indem er die Selbstbestimmung als Bewegung beschreibt, „die zu ihren Extremen den an sich unvernünftigen empirischen und den erkennenden erworbenen Charakter hat [...]“. Der individuelle Charakter des Menschen, der diese seine Extreme nie erreicht, ist das sich selbst gleichbleibende Werden zu sich“ (S. 127). Analog zur Stufenfolge der Ideen läßt sich eine Stufenfolge der menschliche Charaktere feststellen, nach Schopenhauer bedingt durch das fortschreitende Auseinandertreten von Willen und Intellekt, oder, anders ausgedrückt, durch den unterschiedlichen Grad an Besonnenheit. Hier schließt nun die Untersuchung der Ästhetik an, deren Erkenntnisweise der ästhetischen Kontemplation Schopenhauer den höchsten Grad an Besonnenheit zuspricht.

Verf. überschreibt den Abschnitt C. mit „Die Wahrheit des Verhältnisses von Substanz und Subjekt in der unmittelbaren Anschauung: Ästhetik“ (S. 129-134). Diese Wahrheit beschreibt Koßler als Auflösung des Gegensatzes von Substanz und Subjekt, die in der ästhetischen Kontemplation zusammenfallen. Denn der Mensch ist — hat er den höchsten Grad an Besonnenheit erreicht — selbst die Welt als Vorstellung, das Wesen, die Welt als Wille, in der Idee schauend, ohne aber dieses Geschehen zu begreifen. Hier zieht Verf. einen Schluß, der s. E. von Schopenhauer zu erwarten wäre, aber ausbleibt: nun könnte erkannt werden, „daß die empirische Realität, nämlich die Welt als Vorstellung, als Gesamtvorstellung mit dem in der Idee angeschauten Wesen der Welt identisch ist“ (S. 132). Darin würde das Begreifen des Begriffs stattfinden, nämlich die Vermittlung der Einheit von Substanz und Subjekt, wie sie in der ästhetischen Erkenntnis liegt. Stattdessen bleibt der Mensch „verwundert“ mit dem Bewußtsein der Entfremdung zurück, wenn er in die Welt zurückkehrt, die er nun als wesentlich von Leiden, Tod und Langeweile gekennzeichnete erkannt hat: Daraus entsteht das, was Schopenhauer das „metaphysische Bedürfnis“ des Menschen nennt — Verf. schließt das Schopenhauer Kapitel mit der Ethik ab: „D. Wirk-

lichkeit und Auflösung des wahren Verhältnisses von Substanz und Subjekt: Ethik“ (S. 135-149).

Thema der Ethik sei „der Übergang von der Selbsterkenntnis des Willens [...] zur Selbsterkenntnis des Individuums“ (S. 135). Koßler interpretiert die veränderte Erkenntnisweise des Individuums, in der sich die Selbsterkenntnis des Willens manifestiert, als „Umkehrung des Bewußtseins“ (S. 142), da sich Wille und Individualität nun nicht mehr verkennen, sondern anerkennen. Inhalt der höchsten Erkenntnis ist das Mitleid, in dem die Identität von Substanz und Subjekt *begriffen* wird, ohne daß die Unterschiede aufgehoben wären (vgl. 142 ff.). Das Mitleid ist „als Vermittlung der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben der Punkt der absoluten Freiheit und Selbsterkenntnis“ (S. 143), demgegenüber für den Verf. die Verneinung des Willens „einen Rückfall in die Erkenntnisweise nach dem Satz vom Grund“ bedeutet: zumal diese Erkenntnisweise, die zur Einsicht des Mitleids führt, in dem Erkennen und Handeln eins werden, von Schopenhauer zwar „philosophisch“ genannt, aber nicht näher ausgeführt wird. Doch im Begreifen des „Verhältnis[ses] von Sichauffassen und Bestimmtwerden durch den Willen“ liegt nach Ansicht des Verf. „die selbstbewußte Freiheit des Individuums“ (S. 148) — nicht, wie Schopenhauer behauptet, in der als Askese gelebten Negation des Willens, die ja *nicht* die Philosophie selbst ist.

Die Hegel- bzw. Schopenhauer-Auslegung durch den Verf. in den Kapiteln I. und II. stellt die Systeme der Denker unter dem Aspekt des Begreifens des Substanz-Subjekt-Verhältnisses dar. In der Einsicht in diese wie auch immer beschaffene Identität soll das Begreifen auf den Begriff, d. h. zu sich selbst, kommen. In diesem Zusammenhang spricht Koßler vom „Frieden“; und zwar im III. Kapitel vom „Friede[n] des substantiellen Wissens“ und im IV. von der „Wirklichkeit des Friedens im subjektiven Handeln“. Aufgrund der intensiven Vorarbeit in den ersten beiden Kapiteln gelingt es, die Übereinstimmungen beider Denksysteme deutlich zu machen: Bei Hegel wie bei Schopenhauer kann das Verhältnis von Substanz und Subjekt als eine wechselseitige Entäußerung aufgefaßt werden; das Verstehen dieses Entäußerungsprozesses geht mit einer „Umkehrung des Bewußtseins“ einher, die wiederum als bestimmte Negation ausgedrückt ist (vgl. S. 151).

Im Abschnitt „B. Der sich nicht begreifende Begriff Schopenhauers“ (S. 153-163) versucht Verf. eine möglich Erklärung der Inhalte, die Schopenhauer als Wahrheit vermitteln möchte; dazu wird das Wesen des Begriffs aus verstreuten Bemerkungen Schopenhauers erläutert, die über die Begriffsdefinition der Erkenntnistheorie des Hauptwerks hinausdeuten.

Im Abschnitt „C. Der spekulative Begriff bei Hegel und Schopenhauer“ (163-174) führt Koßler seine These aus, daß man die Hegelsche Philosophie, die auf die Versöhnung des handelnden Bewußtseins im absoluten Wissen hinausläuft, als „die Vervollkommnung des Schopenhauerschen Systems ansehen [kann]“ (S. 174), insofern sie die veränderte Erkenntnisweise des Mitleids begreiflich machen könnte.

Wie das möglich ist, zeigen die Abschnitte „D. Hegels Überschreitung des Schopenhauerschen Standpunkts, dargestellt an der Entwicklung seines Denkens seit den Frühschriften“ (S. 174-183) und „E. Die Einheit von Wissen und Handeln in Hegels Begriff“ (S. 183-192). Die Hegelsche Philosophie erscheint hier als geeignet, das Selbstverständnis des Menschen als gleichzeitig denkendes und moralisch handelndes Wesen auszudrücken: „Der sich selbst erkennende Geist schließt als Dasein der lebendigen Liebe die Versöhnung von Wissen und Handeln ein und ist so unmittelbar ethisches Bewußtsein, das nicht im Gedanken allein, sondern im Tun bei sich ist.“ (S. 183) Der Begriff der Liebe — denkbar als Konsequenz aus Schopenhauers Mitleidstheorie — wird zum absoluten Wissen des Selbstbewußtseins erhoben: wenn die in der Liebe vollzogene Entäußerung der Subjekte gegeneinander begriffen wird, liegt darin das Wissen um die Entäußerung des Subjekts an die Substanz. Nicht-begriffene Entäußerung des Subjekts ist u. a. das, was Schopenhauer als

„Wahn der Sexualität“ durchschaut — der ihm zufolge zwar verneint, aber nicht begriffen werden kann.

Damit ist für den Verf. die Sache aber noch nicht zuende gebracht. Im Begriff der Liebe mag eine inhaltliche Bestimmung der Subjekt-Substanz-Identität gegeben sein, doch findet sie sich auch bei Hegel nicht adäquat ausgedrückt: „Das Werk Hegels, insofern es in abstrakten Begriffen niedergelegt ist, ist nicht dieses lebendige Wissen, seine konkrete Existenz, sondern der Leichnam des Wissens, der zum Leben erweckt werden muß.“ (S. 190) Koßler sieht sich in der Lage, darauf hinzuweisen, daß sich Hegel in gewissem Sinne sein eigenes Grab geschaufelt hat: Nämlich indem er in den eigenen „Belebungsversuchen“, der Geschichtsphilosophie, den spekulativen Begriff mit bloßer begrifflicher Abstraktion von der Weltgeschichte vermischt und schließlich seine Lebenszeit als für das absolute Wissen des Weltgeistes reife Zeit deklariert habe. Verf. sieht den Grund für diesen Irrtum darin, daß das Willensmoment im Erkennen ignoriert worden ist — und hier schließt sich mit dem IV. Kapitel der Kreis: Für „Die Wirklichkeit des Friedens im subjektiven Handeln“ (S. 193-222) wird Schopenhauers Denken wieder fruchtbar.

Nach der Kritik an der „Unzulänglichkeit des Hegelschen Begriffs“ im Abschnitt A. zeigen „B. Die Vollendung des Begriffs in der Durchschauung des Willensprimats“ und „C. Die Überwindung der Unzulänglichkeit des Hegelschen Begriffs durch Schopenhauers Sprache“ einen originellen Deutungsansatz: Schopenhauer berücksichtigt den Primat des Willens nicht nur inhaltlich-systematisch, sondern macht die Einsicht in das willenhafte Ding an sich zum konstitutiven Moment seines Philosophierens selbst. Er spricht nicht, wie Hegel, den Intellekt, sondern den Willen selbst an; so „nötigt er den Leser zur Veränderung der Erkenntnisweise weitaus nachdrücklicher“ (S. 204). Schopenhauers *Sprache* ist der direkte Ausdruck der anschaulichen Erkenntnis, „praktizierte Entäußerung der Subjektivität“: in seiner geistreich-emotionalen Redeweise kommen Empörung und Wut zum Ausdruck, die in der „Überzeugung vom unendlichen Wert des Menschen wurzeln“ (vgl. S. 205f.). Dieses Reden ist Handeln, in Schopenhauers Sinn mitleidiges Handeln, wirklicher als Hegels kraftloses und nachträgliches Dozieren vom Standpunkt des (All-)Wissenden.

Letztlich müssen beide Systeme auf ihre Weise unzulänglich bleiben, da von der *Erfahrung des Bewußtseins* gesprochen wird; Erfahrung in ihrer Gesamtheit ist für die Philosophie nicht faßbar.

Koßler erläutert in einem dritten Teil, „Handelndes Wissen und wissendes Handeln: Die ethische Dimension der Erfahrung“ (S. 225-243) das Ergebnis seiner vergleichenden Untersuchung — die Feststellung der Identität von Wissen und Handeln — dahingehend, daß er den „zurücklaufenden Prozeß“ erklärt, der „die Erfahrung des Charakters und damit zugleich die Erfahrung von Welt [ist]“ (S. 226): „Erst durch die Handlung erfahre ich mein Wissen als Unabschließbares, und dies Wissen vom Wissen verändert die Handlung.“ (S. 225f.)

Um das Nachdenken über die Einsicht in die — unter ethischem Aspekt — *absolute* Identität von Wissen und Handeln voranzutreiben, schließt Verf. seine Untersuchung mit der Auseinandersetzung mit verschiedenen Philosophien ab; insbesondere geht er auf Kant, Herder und die Existenzphilosophie ein.

Koßlers Arbeit ist ein philosophischer Beitrag zu dem empirischen Lernprozeß, in den sich der Mensch im 20. Jahrhundert durch den von ihm begangenen Raubbau an der Natur gestellt hat; seiner Auffassung nach kann die „Einigkeit von Natur und Mensch, von Sein und Begriff, von Realität und Idealität“ nicht als „obskure romantische Idee“ (S. 242) abgetan werden. Der Mensch ist nun gezwungen zu begreifen, „daß das Ganze der Natur nicht ein Zusammengesetztes aus diskreten Teilen ist, sondern ein lebendiger Organismus, und daß der denkende Mensch ebenso in dieses Ganze eingebunden ist.“ (S. 243)

Oft sieht das, was am Ende eines komplizierten Denkprozesses steht, banal aus — im Sinne von „Das hätte er doch gleich sagen können!“. Hätte er aber nicht: denn in der Natur der Sache liegt es, daß die Lektüre einer engagierten philosophischen Arbeit das Begreifen erweitert. Etwa so, wie eben die Welt ganz anders aussieht, wenn man sie von oben betrachtet hat und dann ins Tal zurückkehrt. Und Koßler mußte sehr hoch klettern, um sich einen Überblick über die „Schopenhauersche“ und „Hegelsche Systemlandschaft“ zu verschaffen. Nicht nur die „Gratwanderung“ des ersten Teils ist ihm gelungen, sondern auch der „Abstieg“... Er schließt mit einem Plädoyer für das Selbst-Denken, das in unserer Zeit überlebensnotwendig geworden ist: „... dies Begreifen *muß* [Hervorhebung von mir, M. R.] erfolgen, denn nur insofern der Begriff in Wahrheit die Realität erfaßt und nicht abseits von ihr in Modellen, Hypothese, Ideen und Überzeugungen sich umtreibt, ist der Mensch Herr über die Natur und nicht in der Gefahr, als Spezies im Weltlauf so unterzugehen, wie das diskrete Individuum der List der Vernunft oder des Willens erliegt.“ (S. 243)

Margit Ruffing (Wiesbaden)

LUDGER LÜTKEHAUS [Hrsg.]: Die Schopenhauers. Der Familien-Briefwechsel von Adele, Arthur, Heinrich Floris und Johanna Schopenhauer. Zürich: Haffmans Verlag 1991. 356 S.

Ein Familienbriefwechsel, als Ganzes genommen und inhaltlich betrachtet, skizziert eine Familiengeschichte; die der Schopenhauers hat Rüdiger Safranski in seiner Rezension des Lütkehaus-Buches für DIE ZEIT (Nr. 50, 6. 12. 1991) aufgezeichnet. Als Ergänzung zu unserer Kurzrezension wollen wir Safranskis Artikel „Die Schopenhauers. Über eine Familie, die sich nichts geschenkt hat“ an dieser Stelle für die Jahrbuch-Leser dokumentieren:

Ein Familienbriefwechsel ganz eigener Art liegt hier vor. Gewöhnlich gibt es einen Helden, dessentwegen wir uns auch für seine Familie interessieren. Wir nehmen sie als biographisches Umfeld, eine Kulisse, die um unseren Helden herumsteht und in der er agiert. So aber verhält es sich nicht bei den Schopenhauers.

Der Vater stirbt 1805, die Mutter 1838. Als die Schwester Adele 1849 stirbt, steht der große Durchbruch Arthur Schopenhauers immer noch aus. Erst zwei Jahre später beginnt seine steile Karriere. Keines der Familienmitglieder hat das erlebt. Sie sind alle vor Arthur Schopenhauers großer Zeit gestorben. „Diese Familie hat sich nichts geschenkt“, schreibt der Herausgeber dieses Familienbriefwechsels in einem instruktiven Vorwort.

Tatsächlich: In dieser großbürgerlichen Familie geht es nicht familiär zu, es fehlt das symbiotische Biotop. Diese Familie ist eine Schule des Narzißmus der kleinen und großen Differenz. Sie unterscheiden, Individualität — darauf kommt es in ihr an. „Kein Glück ohne Freiheit“, so lautete das Lebensmotto des Vaters. Das führte dazu, daß aus der Familiengeschichte ein Familiendrama wurde, dessen Zeugen wir durch diesen Familienbriefwechsel werden [...].

Der Vater, Heinrich Floris, ist ein patrizischer Herrscher, der seinen Sohn zu einem ebensolchen machen möchte: tüchtig, unabhängig, bürgerstolz. In den wenigen Briefen des Vaters an den Sohn zwischen 1799 und 1805 wird Arthur immer wieder zur aufrechten Haltung ermahnt: „Die schöne Stellung am Schreibpulte wie im gemeinen Leben ist gleich nöthig; denn wenn man ... einen so darnieder gebückten gewahr wird nimmt man ihn für einen verkleideten Schuster oder Schneider“ (23.10.1804). Bloß das nicht. Deshalb soll der Sohn seinen Prinzipal in Danzig bitten, ihm „einen Schlag zu reichen“, wenn er wieder krumm herumsteht. Nicht nur gegen krumme Haltung, auch gegen krumme Buchstaben und krummen Stil schreitet der Vater ein. Seine diesbezüglichen Ermahnungen sind aller-