

Formen des Unbewußten bei Schopenhauer in ihrer Beziehung zur philosophischen Tradition

Von Matthias Kobler (Mainz)

Der Begriff „unbewußt“ taucht im Werk Schopenhauers nur selten auf, und dann sogar meist in Zusammenhängen, die für eine Theorie des Unbewußten nichts hergeben¹. Dennoch ist in der Forschung weitgehend unbestritten, daß mit der Philosophie Schopenhauers ein bedeutender Schritt in der Entwicklung einer solchen Theorie, die in der Psychoanalyse eine klassische Gestalt erhalten hat, verbunden ist. Weit mehr umstritten ist dagegen, in welcher Weise und in welchem Umfang sie dieser Entwicklung Anstoß gegeben hat. Man kann einen prinzipiellen und einen partikularen Aspekt der Diskussion in dieser Frage unterscheiden. Zum einen wird in Schopenhauers Willensmetaphysik eine entscheidende Vorbereitung gesehen, weil in ihr das Bewußtsein als abhängig und hervorgebracht von einem ganz und gar nicht-bewußtseinsartigen, irrationalen Wesen gedacht wird. Sowohl die christliche Metaphysik, die die oberste Instanz in der göttlichen Vernunft sieht, als auch die Aufklärung, die sie in der menschlichen Vernunft sieht, werden demnach erstmals von Schopenhauer in einer radikalen Weise negiert, die sich in allen Zweigen seines philosophischen Systems ausprägt.

Auf der anderen Seite gibt es eine Reihe von Einzelbetrachtungen Schopenhauers in verschiedenen Zusammenhängen, die als Vorwegnahmen späterer Theorien über das Unbewußte gewertet werden. Das bekannteste Beispiel ist wohl die Erklärung des Wahnsinns aus dem Ersetzen ungewollter Vorstellungen durch fiktive, die Freud als vollkommen übereinstimmend mit seinem Begriff der Verdrängung bezeichnete². Im folgenden sollen solche Einzelbetrachtungen, die die Rolle unbewußter Vorgänge nicht nur hinsichtlich psychopathologischer Phänomene thematisieren, vorgestellt werden. Dabei geht es weniger um Vollständigkeit als darum, die Breite der Bedeutungen, die das Unbewußte in Schopenhauers Philosophie hat, aufzuzeigen. Ich werde mich an der Gliederung, die Schopenhauer seinem Hauptwerk mit den vier Büchern gegeben hat, orientieren

¹ Typisch sind solche Verwendungen des Ausdrucks „unbewußt“ wie z. B. in E 161, wo Schopenhauer sagt, dem „Zweck an sich“ ebenso wie dem „absoluten Soll“ und dem „absoluten Werth“ in der Ethik läge „heimlich, sogar unbewußt, der selbe Gedanke als Bedingung zum Grunde: der theologische“, oder in W II 18, wenn es heißt, daß der Materialist „unbewußt“ das Subjekt und seine Bestimmungen voraussetzt.

² S. unten S. 41.

und die Rolle des Unbewußten in Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ästhetik und Ethik nacheinander skizzieren. Über diese Einteilung ist jedoch nicht zu vergessen, daß diese vier Bereiche für Schopenhauer keine eigenständigen Disziplinen ausmachen, sondern lediglich verschiedene Aspekte ein und desselben Gedankens³.

Um Schopenhauers Beitrag zur Entdeckung des Unbewußten angemessen würdigen zu können, werden diese Darstellungen mit einem Blick zurück in die philosophische Tradition, in der die jeweiligen Formen des Unbewußten stehen, verbunden. Denn nur vor dem Hintergrund dieser Tradition läßt sich die Bedeutung Schopenhauers für das moderne Bild des Menschen angemessen würdigen⁴.

Wenn das Unbewußte bei Schopenhauer nicht nur hinsichtlich eines bestimmten Verständnisses späterer Theorien aufgezeigt werden soll – etwa des Verständnisses in Freuds Metapsychologie oder Jungs Archetypenlehre –, so muß der Begriff des Unbewußten doch eingegrenzt werden. Die bloße Negation von Bewußtsein eröffnet einen zu weiten Bereich, um noch eine sinnvolle Untersuchung anstellen zu können. Um diese Eingrenzung vorzunehmen, beziehe ich mich auf den in den Forschungen zur Geschichte des Begriffs des Unbewußten allgemein anerkannten Umstand, daß das Unbewußte überhaupt erst in der Nachfolge von Descartes ins Blickfeld geriet⁵. Descartes hatte alle seelischen Vorgänge dem Bewußtsein untergeordnet, das er als *res cogitans* der *res extensa*, dem Bereich des Körperlichen, gegenüberstellte. Erst infolge dieser – dem Mittelalter ganz unbekannt – Trennung von Seele und Leib entstand in der Folgezeit das Problem, wie offenbar existierende seelische Vorgänge, deren wir uns *nicht unmittelbar bewußt* sind, einzuordnen sind. Solche Vorgänge, die nicht als körperliche gefaßt werden konnten, wurden als „unbewußte“ bezeichnet und dennoch dem Bereich des Seelischen zugeordnet. In diesem Sinne, in dem der Begriff des Unbewußten nach Descartes in Europa aufkam und nach und nach unter verschiedensten Gesichtspunkten wie Gedächtnis, Wahrnehmung, Gedan-

³ W VII: „Je nachdem man jenen einen mitzuteilenden Gedanken von verschiedenen Seiten betrachtet, zeigt er sich als Das, was man Metaphysik, Das was man Ethik und Das, was man Aesthetik genannt hat“.

⁴ In der Beziehung auf die philosophische Tradition vor Schopenhauer liegt der Hauptunterschied zu meinem Aufsatz: Wege zum Unbewussten in der Philosophie Schopenhauers. In: *Macht und Dynamik des Unbewussten. Auseinandersetzungen in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse* (ed. M. Buchholz/G. Gödde), Bd. I. Gießen 2005, S. 180-202. Eine thematische Überschneidung der beiden Aufsätze liegt auf der Hand, zumal in beiden Fällen die selbe Einteilung vorgenommen wurde. Der Schwerpunkt liegt dort jedoch auf der ausführlicheren Erörterung der Ansätze Schopenhauers und ihrer Bedeutung für die Entwicklung zur Psychoanalyse. In diesem Sinne können die beiden Aufsätze als sich ergänzende Behandlungen der Thematik betrachtet werden.

⁵ Vgl. Lancelot L. Whyte, *The Unconscious before Freud*. London 1979, S. 28; Günter Gödde, *Traditionslinien des Unbewußten. Schopenhauer – Nietzsche – Freud*. Tübingen 1999, S. 25 ff.; Johannes Oberthür, *Verdrängte Dunkelheit des Denkens – Descartes, Leibniz und die Kehrseite des Rationalismus*. In: *Macht und Dynamik des Unbewussten*, a. a. O., S. 34-69, hier S. 34 ff.

ken, Instinkt, Wille, Einbildung, Traum und Krankheit entwickelt wurde, werden im folgenden auch die Formen des Unbewußten bei Schopenhauer behandelt.

1. Erkenntnistheorie

In der Erkenntnislehre spielen Vorgänge, die mehr oder weniger explizit als unbewußt bezeichnet werden, vor allem im Zusammenhang mit der Gedankenassoziation und dem Gedächtniß eine Rolle. In dem der Gedankenassoziation gewidmeten 14. Kapitel des 2. Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* bringt Schopenhauer ein geradezu klassisch gewordenes Gleichnis vor: „Vergleichen wir ... unser Bewußtseyn mit einem Wasser von einiger Tiefe; so sind die deutlich bewußten Gedanken bloß die Oberfläche: die Masse hingegen ist das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindungen der Anschauungen und des Erfahrenen überhaupt, versetzt mit der eigenen Stimmung unsers Willens, welcher der Kern unsers Wesens ist. Diese Masse des ganzen Bewußtseyns ist nun, mehr oder weniger, nach Maaßgabe der intellektuellen Lebendigkeit, in steter Bewegung, und was in Folge dieser auf die Oberfläche steigt, sind die klaren Bilder der Phantasie, oder die deutlichen, bewußten, in Worten ausgedrückten Gedanken und die Beschlüsse des Willens“ (W II 148).

Diese Bewegung des Bewußtseins wird von Schopenhauer „Rumination“ (Wiederkauen) genannt. Sie „geht beinahe so unbewußt vor sich, wie die Umwandlung der Nahrung in die Säfte und Substanz des Leibes“ (ebd.). Dennoch handelt es sich dabei um ein *Denken*, das, wie Schopenhauer betont, dem Satz vom Grunde, der das Bewußtsein als solches charakterisiert, „so streng unterworfen [ist], wie die Bewegung der Körper dem Gesetze der Kausalität“ (W II 145). Es ist aber, wie in dem darauffolgenden Kapitel über die „wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts“ erläutert wird, der Zeit als der Grundform des Bewußtseins geschuldet, daß wir „nur Eines zur Zeit uns bewußt sind“, und zwar unter der Voraussetzung, „daß wir derweilen alles Andere vergessen, also uns desselben gar nicht bewußt sind“ (W II 150). Die Gedankenassoziation ist so einerseits von der Art des Bewußtseins, indem die Gedanken nach dem Satz vom Grunde (d. h. nach Grund-Folge, Ähnlichkeit und Gleichzeitigkeit) verbunden werden; sie geht aber andererseits weitgehend unbewußt vor sich. Dieses widersprüchliche Verhältnis kennzeichnet den Begriff des Unbewußten überhaupt, wie er in der Einleitung vorgestellt wurde. Für Schopenhauer liegt der tiefere Grund hierfür darin, daß der Intellekt mit seinen Formen des Satzes vom Grunde im Dienst des Willens steht. „Der Wille des Individuums aber ist es, der das ganze Getriebe in Thätigkeit versetzt, indem er dem Interesse, d. h. den individuellen Zwecken der Person gemäß, den Intellekt antreibt, zu seinen gegenwärtigen Vorstellungen die mit ihnen logisch, oder analogisch, oder durch räum-

liche, oder zeitliche Nachbarschaft verschwisterten herbeizuschaffen. Die Thätigkeit des Willens hiebei ist jedoch so unmittelbar, daß sie meistens nicht ins deutliche Bewußtseyn fällt“ (G 146). Das Gesetz der Motivation ist der „heimliche Lenker“ (ebd.) der Gedankenassoziation. Die Einheit des Bewußtseins in der Gedankenassoziation, die prinzipiell rekonstruierbar sein muß, resultiert aus der Einheit des Willens, auf den das Erkennen alle Gegenstände bezieht; die Zerstreuung und das Fragmentarische des Bewußtseins, das durch das Vergessen und Verdrängen bedingt ist, beruht auf der Entzweiung des Willens, der Raum und Zeit zur Vervielfältigung seiner Bestrebungen und zur Steigerung seiner selbst hervorbringt.

Damit sind zwei weitere Bereiche angesprochen, in denen Unbewußtes in erkenntnistheoretischer Hinsicht eine Rolle spielt: die transzendentalen Funktionen des Intellekts und das Gedächtnis. Die Handlungen des Verstandes, in denen er, Raum und Zeit verbindend, von der Empfindung zu ihrer Ursache übergeht und dadurch die Außenwelt konstituiert, sind in der Regel keine bewußten Vorgänge (W II 26 f.). Schopenhauer gibt dem Transzendentalismus Kants, bei dem es v. a. um die formale Funktion der synthetisierenden Handlungen des Verstandes geht, dadurch eine neuartige Färbung, daß er diese Handlungen auf den Willen zum Leben zurückführt⁶; denn die „Erkenntniß überhaupt, vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht ... ursprünglich aus dem Willen selbst hervor“ (W 181). Es ist allerdings zu bedenken, daß das Verhältnis zwischen Wille und Intellekt nicht auf Kausalität sondern Identität beruht (G 145). Der Satz vom Grund ist, wie Schopenhauer betont, ohne Grund (W 96). Die Konstitution der Welt als Vorstellung kann daher nicht in dem Sinne dem Unbewußten zugeordnet werden wie die auf dem Gesetz der Motivation beruhende Gedankenassoziation.

Anders verhält es sich mit dem in enger Beziehung zur Gedankenassoziation stehenden Gedächtnis. Beim Gedächtnis kommt es auf den geordneten Zusammenhang der Erinnerungen an (W II 62 ff.). Daher erfordert das Gedächtnis die Fähigkeit der Vernunft zur Bildung von abstrakten Begriffen und kommt nur dem Menschen zu, während die Tiere zwar Erinnerung, aber nur „anschauende“ Erinnerung haben. Das Tier assoziiert mit einer gegenwärtigen Anschauung Erinnerungsspuren. Der Mensch dagegen erzeugt durch das Gedächtnis Vorstellungen entlang eines geordneten Zusammenhangs der Erfahrungen. Das ist aber „nur möglich mittelst allgemeiner Begriffe, deren Hülfe sogar das ganz Individuelle bedarf, um in seiner Ordnung und Verkettung zurückgerufen zu werden“. Dieser Zusammenhang von Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart wird von Schopenhauer mit der spezifisch menschlichen Fähigkeit der „Besonnenheit“ zusammengebracht. Die Besonnenheit als ein Vermögen der Vernunft ist

⁶ Vgl. Sebastian Gardner, Schopenhauer, Will and the unconscious. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (ed. Ch. Janaway). Cambridge 1999, S. 375-421, hier S. 388 f. und 399 ff.

von großer Bedeutung nicht nur für die Einheit der Welt als Vorstellung als solcher – also in transzendentaler Hinsicht –, sondern auch für die Ästhetik und die Ethik⁷. Uns interessiert hier nur der Gesichtspunkt, daß durch die Besonnenheit im Gedächtnis die Welt als eine „Gesamtvorstellung“ (G 30, vgl. W 196) gegeben ist, in der die Erfahrungen durch einen kontinuierlichen Zusammenhang verknüpft sind. Denn vor dem Hintergrund dieser Kontinuität entwickelt Schopenhauer seine Deutungen des Wahnsinns und des Traums.

Sowohl der Wahnsinn als auch der Traum hängen für Schopenhauer damit zusammen, daß das Gedächtnis „nicht recht disponibel ist“ und der Erfahrungszusammenhang zerrissen wird. Infolgedessen entsteht in beiden Fällen ein fragmentiertes Bewußtsein, so daß sich „der Traum als ein kurzer Wahnsinn, der Wahnsinn als ein langer Traum bezeichnen“ (P 246) läßt. Der Unterschied liegt jedoch nicht allein in der Dauer, sondern vor allem darin, daß im einen Fall die Unterbrechung des Erfahrungskontinuums durch unbewußte psychische Tätigkeit, im anderen durch physiologische Vorgänge erklärt wird.

Seine Theorie des Wahnsinns hat Schopenhauer schon sehr früh entwickelt, und zwar im Vergleich mit der Genialität. In seinen Notizen zu Fichtes Vorlesung über die Tatsachen des Bewußtseins von 1811 kritisiert er Fichtes Auffassung, das Genie stehe über dem gewöhnlichen Menschen, während der Wahnsinnige, sich dem Tier nähernd, unter dem gesunden Verstand anzusiedeln sei. Schon hier stellt Schopenhauer fest, daß der Wahnsinn nicht aus einem Mangel an Verstand und Vernunft zu erklären ist, sondern allein dadurch, daß „die Bedingungen der Erfahrungserkenntniß zerüttet“ und dadurch „die Erfahrungsgesetze ... zerstört“ sind. Was ihm im Unterschied zum Genie fehlt, ist die „hohe Besonnenheit“, mit der dieser das, was er über den Erfahrungszusammenhang hinausblickend in den Ideen schaut, wieder im Stoff der Erfahrung darstellt (HN II 18). In den handschriftlichen Aufzeichnungen von 1814 wird die Ursache für die Zerrüttung des Gedächtnisses genannt: „Plötzliche Unglücksfälle, die das Gemüth zu verwirren zu schwach ist veranlassen leicht Wahnsinn, indem solcher das Gedächtniss in welchem die vergangenen Uebel (deren Gewichte das Gemüth unterlag) nur allein noch leben vertilgt und dadurch die Vergangenheit mit andern, meist nach der jedesmaligen Laune ganz oder auch nur zum Theil variierenden, Bildern und Begebenheiten füllt“ (HN I 88). Im ersten Band der Welt als Wille und Vorstellung wird dieser Gedanke in die Formulierung gebracht, die Freud als Vorwegnahme seiner Verdrängungstheorie betrachtete: „Wenn nun ein solcher Kummer, ein solches schmerzliches Wissen oder Andenken so quaalvoll ist, daß es schlechthin unerträglich fällt, und das Individuum ihm unterliegen würde, – dann greift die dermaßen geängstigte Natur zum *Wahnsinn* als zum letzten Rettungsmittel des Lebens: der sosehr gepeinigte

⁷ Vgl. Matthias Koßler, Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 83, 2002, S. 119-133, S. 123.

Geist zerreißt nun gleichsam den Faden seines Gedächtnisses, fllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet so sich gleichsam von dem seine Kräfte übersteigenden geistigen Schmerz zum Wahnsinn“ (W 227 f.)⁸. Im zweiten Band schließlich wird zum einen eine Parallele zu „unbewußten“ Vorgängen der Zurückdrängung unangenehmer Gedanken auch beim normalen Intellekt gezogen, zum anderen wird dem exemplarischen Fall, bei dem „ein gewaltsames ‚Sich aus dem Sinn schlagen‘ irgendeiner Sache“ ein „Sich in den Kopf setzen‘ irgend einer andern“ zur Folge hat, der umgekehrte Vorgang an die Seite gestellt, bei dem das Gedächtnis durch das krampfhafteste Festhalten an einem Gedanken ursächlich zerstört wird (W II 457 f.).

Beim Traum ist von unbewußten psychischen Vorgängen zunächst nicht die Rede. Die Unterbrechung des Erfahrungszusammenhangs erfolgt nicht aufgrund der Verdrängung von Vorstellungen, sondern mit dem Eintritt des Schlafes. Die Bildung und der Wechsel von Vorstellungen im Traum werden durch „irgend eine rein physiologische Erregung ... aus dem Innern des Organismus“ veranlaßt (P 249). Träume gehen somit weder auf Erfahrung noch auf Gedankenassoziation zurück, so daß hier von einem psychischen Unbewußten kaum gesprochen werden kann. Indem Schopenhauer die Traumvorstellungen auf „den innern Nervenheerd“, d. h. auf die vom Gehirn getrennten Gangliensysteme des Rumpfs zurückführt (ebd.), kommt ihnen jedoch der Begriff des Unbewußten in dem Sinne zu, wie er in der im folgenden Abschnitt zu behandelnden Naturphilosophie auf die vegetativen Funktionen des Leibes angewandt wird. Dieser Begriff des Unbewußten, der im Blick auf den anfangs zugrundegelegten problematisch ist, kommt dadurch zustande, daß Schopenhauer auch den Leib und mit ihm die physiologischen Vorgänge als Objektivationen des Willens versteht. Damit wird die Trennung von Physischem und Psychischem im Metaphysischen aufgehoben. Daß der Wille die metaphysische Grundlage sowohl physischer als auch psychischer Vorgänge ist, wird von Schopenhauer zur Deutung von Wahrtrumen, Somnambulismus, Magnetismus und ähnlichen Phänomenen verwendet (P 254 ff.)⁹. Bevor ich damit zum nächsten Abschnitt meines Vortrags komme, möchte ich einen kurzen Blick auf die philosophische Tradition der erkenntnistheoretischen Funktionen des Unbewußten werfen.

⁸ Vgl. Sigmund Freud, Zur Geschichte der Psychoanalytischen Bewegung. In: *Gesammelte Werke* Bd. X. Frankfurt/M. 1946, S. 172-201, S. 53: „Was dort [bei Schopenhauer] über das Sträuben gegen die Annahme eines peinlichen Stückes der Wirklichkeit gesagt ist, deckt sich so vollkommen mit dem Inhalt meines Verdrngungsbegriffes, daß ich wieder einmal meiner Unbelesenheit für die Ermöglichung einer Entdeckung verpflichtet sein durfte.“

⁹ Vgl. Andrea Kropf, *Philosophie und Parapsychologie. Zur Rezeptionsgeschichte parapsychologischer Phänomene am Beispiel Kants, Schopenhauers und C. G. Jungs*. Münster 1999.

Die Lehre von der Gedankenassoziation geht auf den englischen Empirismus zurück und wurde erstmals von John Locke – auch hier schon in Verbindung mit einer Theorie über Wahnsinn – formuliert¹⁰. Ihre Wurzeln reichen allerdings bis auf Aristoteles zurück¹¹. Die Einteilung der Assoziationsregeln nach Ähnlichkeit, Gleichzeitigkeit und Grund-Folge hat Schopenhauer vermutlich von Hume übernommen¹². Während die im 19. Jh. führende Assoziationspsychologie als empirische Psychologie auf die Feststellung von Gesetzmäßigkeiten konzentriert war, verbindet Schopenhauer die Gedankenassoziation mit der Annahme komplexer unbewußter Tätigkeiten. Damit steht er zugleich in der anderen großen Strömung neuzeitlichen Denkens, dem Rationalismus. Der zitierte Vergleich des Bewußtseins mit der Wasseroberfläche knüpft an die Lehre von den kleinen Perzeptionen und den dunklen Vorstellungen an, die Leibniz (in Auseinandersetzung mit Problemen der Cartesischen Erkenntnislehre) entwickelte¹³. Die „kleinen Perzeptionen (petites perceptions)“ sind Veränderungen im Bewußtsein, die aufgrund ihrer Schwäche und Vielzahl nicht unmittelbar merklich sind. Leibniz setzt sie zur Erklärung in verschiedenen Problembereichen ein, u. a. bei der Erinnerung, beim Schlaf, bei undeutlichen Neigungen und Trieben, für die Ganzheit der Welterfahrung und die Kontinuität der Zeit. Aus den unmerklichen Perzeptionen entstehen stufenweise die bewußten, und dieser Stufung entspricht die Einteilung der Vorstellung in dunkle, verworrene, klare und deutliche. Die dunklen und verworrenen Vorstellungen bilden den weitaus größten Teil des Bewußtseinsinhaltes. Kant formulierte in Anknüpfung an die Leibniz-Wolffsche Lehre ein ähnliches Gleichnis wie Schopenhauer, indem er von der „großen Karte unseres Gemüths“ spricht, auf der „nur wenig Stellen illumi-

¹⁰ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. A. C. Fraser). New York 1959, II, 33 (S. 527 ff.; zur Verwandtschaft zwischen Assoziation aus Gewohnheit und Wahnsinn insbes. S. 528). Zur Theorie des Wahnsinns (madness) vgl. II, 11, 13 (S. 209 f.): „[madmen] do not appear to me to have lost the faculty of reasoning, but having joined together some ideas very wrongly, they mistake them for truths.“ Dies geschieht einem Menschen „if either by any sudden very strong impression, or long fixing his fancy upon one sort of thoughts, incoherent ideas have been cemented together so powerfully, as to remain united“. Vor allem in der Abgrenzung des Wahnsinnigen vom „idiot“ bzw. „Blödsinnigen“ (HN II 18 f.) sind sich die Theorien Lockes und Schopenhauers recht nahe.

¹¹ Aristoteles, *Peri mnemes kai anamneseos*, 451 b ff. (dt. Über Gedächtnis und Erinnerung, in: *Kleine naturwissenschaftliche Schriften* (ed. Eugen Dönt), Stuttgart 1997, S. 87-100, hier S. 94 ff.).

¹² Vgl. David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford 1902, S. 24: “To me, there appear to be only three principles of connexion among ideas, namely, Resemblance, Contiguity in time or place, and Cause or Effect”.

¹³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l’entendement humain par l’auteur du Systeme de l’Harmonie Praestable*, in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (ed. C. J. Gerhardt) Bd. 5, Hildesheim 1960, S. 39-509, hier S. 46 ff. Vgl. Oberthür, a. a. O., S. 48 ff.

nirt sind“¹⁴. Auch im Deutschen Idealismus findet sich die Verknüpfung dunkler Vorstellungen mit der Gedankenassoziation. So spricht Hegel von der Intelligenz als einem „nächtlichen Schacht, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen aufbewahrt ist, ohne daß sie im Bewußtsein wären“¹⁵. Die Assoziation dieser zufällig hervorgehenden Bilder und Vorstellungen bildet bei ihm die Vorstufe zum Gedächtnis, doch ohne, daß ihr schon eine Gesetzmäßigkeit – und damit eine komplexe unbewußte Tätigkeit wie bei Schopenhauer – zuzusprechen wäre.

Die Annahmen von unmerklichen Perzeptionen und dunklen Vorstellungen haben einen aus der mittelalterlichen Spekulation stammenden religiösen Hintergrund: Die mittelalterliche Erkenntnislehre beruht auf der Voraussetzung einer Einheit von Denken und Sein in Gott. Wenn in Gott alles klar und deutlich erkannt ist, können die Bewußtseinsgrade beim Menschen als mehr oder weniger verdunkelte Abpiegelungen des göttlichen Wissens interpretiert werden. So ist bei Augustinus die Seele ein verdunkelter Spiegel, in dem die von Gott vollkommen erkannten Dinge auf unvollkommene Weise aufgefaßt werden¹⁶. Eine besondere Rolle spielt dabei das Gedächtnis, das bei Augustinus im Unterschied zu späteren Differenzierungen auch die Gebiete der Phantasie und des Wissens umfaßt. Aus ihm werden Vorstellungen und Empfindungen „entnebelt“ und aus dem Dunkel ins Helle des Bewußtsein gebracht; es enthält aber auch „geheime, unergründliche Winkel“¹⁷. In seiner Unvollkommenheit bezeichnet Augustinus, vergleichbar mit Schopenhauers „Rumination“, das Bewußtsein als eine „sich umwälzende Bewegung“¹⁸, bei der bald dies, bald jenes gedacht wird, wie es sich gerade trifft. Von Thomas von Aquin wird das Verhältnis des menschlichen

¹⁴ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: AA VII, Berlin 1907, S. 117-333, hier S. 135: „Daß das Feld unserer Sinnesanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewußt sind, ob wir gleich unbezweifelt schließen können, daß wir sie haben, d. i. dunkeler Vorstellungen im Menschen (und so auch in Thieren), unermesslich sei, die klaren dagegen nur unendlich wenige Punkte derselben enthalten, die dem Bewußtsein offen liegen ...“. Vgl. Birgit Althans/Jörg Zirfas, *Die unbewusste Karte des Gemüts – Immanuel Kants Projekt der Anthropologie*. In: *Macht und Dynamik des Unbewussten*, a. a. O., S. 70-94.

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* Bd. III (Werke in zwanzig Bänden Bd. 10), Frankfurt/M 1970, S. 260 (§ 453).

¹⁶ Augustinus, *De Trinitate* (*Corpus Christianorum. Series Latina* Bd. 50/50A). Turnhout 1968, XV, 8, 14 (S. 480).

¹⁷ Augustinus, *Confessiones* (*Corpus Christianorum. Series Latina* Bd. 27), Tournhout 1981, X, 8, 12 f. (S. 161 f.): „... donec enubiletur quod uolo atque in conspectum prodeat ex abditis (... bis das, was ich will, entnebelt wird und aus der Verborgenheit ins Licht tritt)“ – „nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius [memoriae] (ich weiß nicht, welche geheimen und unergründlichen Winkel es [das Gedächtnis] hat)“.

¹⁸ Augustinus, *De Trinitate*, a. a. O., XV, 15, 25 (S. 499) („uolubile motione“).

Denkens zum göttlichen in Analogie zu dem gesehen, das zwischen dem Instinkt der Tiere und der Vernunft besteht¹⁹.

Der metaphysische Hintergrund, der bei aller Fragmentarität des Bewußtseins die Vollständigkeit und die Einheit der Erfahrung in der Zeit gewährleistet, kehrt bei Schopenhauer wieder, jedoch ohne Rückgriff auf eine göttliche Instanz. An die Stelle einer die Welt zusammenhaltenden ontologischen Rationalität (also einer im Sein selbst verankerten Vernünftigkeit) tritt der Wille, der als Ansichsein gegen die Rationalität definiert wird. Der *Wille* ist die Einheit, die weiter reicht, als das Bewußtsein fassen kann. Er ist das, was in letzter Instanz „alle Gedanken und Vorstellungen, als Mittel zu seinen Zwecken, zusammenhält, sie mit der Farbe seines Charakters, seiner Stimmung und seines Interesses tingiert, die Aufmerksamkeit beherrscht und den Faden der Motive, deren Einfluß auch Gedächtniß und Ideenassociation zuletzt in Thätigkeit setzt, in der Hand hält“ (W II 153; vgl. a. W II 269 f.).²⁰

2. Metaphysik (Naturphilosophie)

Daß der – nicht, wie der göttliche, von irgendeinem Erkennen begleitete, sondern blinde – Wille das Wesen der Welt ist, ist von entscheidender Bedeutung für die Bewertung der Stellung Schopenhauers in der Entwicklung des Begriffs vom Unbewußten. Zunächst sind damit nicht nur alle bisher genannten Formen unbewußter seelischer Vorgänge zuletzt aus unbewußten Willensakten zu erklären, sondern auch alle bewußten, insofern an der Entstehung der bewußten Vorstellungen aus unbewußten festgehalten wird. Darüberhinaus können, wie schon angedeutet wurde, auch alle anderen Vorgänge in der Natur, seien sie biologischer, chemischer oder physischer Art, als unbewußte Tätigkeiten des metaphysischen Willens betrachtet werden. Obwohl eine eingehende Erörterung des metaphysischen Willensbegriffs für die präzise Einordnung Schopenhauers in die Entwicklungsgeschichte des Unbewußten maßgeblich ist, kann eine solche, die, wie Schopenhauer selbst betont, „tiefere Forschung“ und „schwierigere Abstraktion“ erfordert (W 5), hier nicht im Detail vorgenommen werden²¹. Ich will nur auf zwei Punkte hinweisen: Zum einen hat der Wille als Ding an sich zunächst ein bloß negatives Verhältnis zum Bewußtsein und ist daher treffender als „bewußtlos“ oder „erkenntnißlos“ zu bezeichnen. In diesem Sinne schreibt Scho-

¹⁹ Thomas von Aquin, *Quaestio de Veritate* (*Quaestiones Disputatae* Bd. I). Turin/Rom 1964, qu. 5, art. 1, (S. 140).

²⁰ Vgl. Michel Henry, La question du refoulement. In: *Présences de Schopenhauer* (ed. Roger-Paul Droit). Paris 1989, S. 296-315.

²¹ In groben Zügen habe ich Schopenhauers Willensbegriff mit Bezug auf die Problematik des Unbewußten in dem in Anm. 4 erwähnten Aufsatz dargelegt.

penhauer: „Der Wille, als das Ding an sich, macht das unzerstörbare Wesen des Menschen aus: an sich selbst ist er jedoch bewußtlos“ (W II 224). Zu einer bewußtseinsartigen Intentionalität, der man dann auch das Prädikat „unbewußt“ beilegen kann, wird er erst in der Lehre von den Ideen als der Stufenfolge von Objektivationen des Willens, die von der anorganischen Natur über die Pflanzen und Tiere zum Selbstbewußtsein des Menschen führt und in deren Verlauf der Wille, „der bis hieher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte“, sich selbst „ein Licht“ anzündet (W 179)²². Die Ideenlehre wird zum anderen von Schopenhauer mit einer Theorie der Evolution des Bewußtseins als einer „bloßen *mechané*, ein[em] Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art“ (W 181) verbunden. Im Hinblick auf den Zusammenhang dieser Entwicklung kann dann der Begriff des Unbewußten auf alle Erscheinungen als Vorstufen des Bewußtseins und damit auch auf organische, physiologische, sogar mechanische Vorgänge ausgedehnt werden. An verschiedenen Stellen (W II 371, 286, N 24) wird das Unbewußte geradezu mit dem Vegetativen gleichgesetzt: Mit dem Unterschied zwischen Handlungen, die durch das Gehirn gelenkt werden und „Lebensprocessen“, die von den untergeordneten Knoten und Ganglien des Nervensystems ausgehen, „ist der Unterschied des Bewußten und Unbewußten, und mit ihm der des Willkürlichen und Unwillkürlichen in den Bewegungen des Leibes vollkommen erklärt ...“ (N 24 f.)

Auch wenn dieses metaphysisch begründete Verständnis vom Unbewußten problematisch ist, so hat die Willensmetaphysik doch Konsequenzen, die auch für einen psychologischen Begriff des Unbewußten relevant sind. Denn in Schopenhauers Lehre vom Primat des Willens vermischen sich metaphysische und psychologische Aspekte. Auf der einen Seite wird, wie im letzten Abschnitt schon erwähnt wurde, die Metaphysik herangezogen, um psychische Phänomene wie Hypnose und bestimmte Träume zu erklären: „... der unbewußte Theil, das vegetative Leben, mit seinem Gangliensystem, darin im Schlaf das Gehirnbeußtseyn, gleich einem Lotus, der sich nächtlich in die Fluth versenkt, untergeht, ist ein gemeinsames Leben Aller, mittelst dessen sie sogar ausnahmsweise communiciren können, welches z. B. Statt hat, wann Träume sich unmittelbar mittheilen, die Gedanken des Magnetiseurs in die Somnambule übergehn, endlich auch in der vom absichtlichen Wollen ausgehenden magnetischen, oder überhaupt magischen Einwirkung“ (W II 371). Auf der anderen Seite sammelt

²² Vgl. a. W 323; „Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Theil unsers eigenen Lebens erscheinen sehn, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntniß von seinem Wollen und von dem was es sei, das er will, daß es nämlich nichts Anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht“. Aus diesem Zitat wird auch deutlich, daß der Wille ganz an sich selbst betrachtet aufgrund seiner Intensionslosigkeit nicht einmal als „Wille zum Leben“ bezeichnet werden kann.

Schopenhauer umgekehrt psychologische Beobachtungen, die den Willensprimat bestätigen. Insbesondere in dem Kapitel „Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein“ führt er eine Fülle verschiedenster Beispiele als Belege für den „unmittelbaren und unbewußten ... Einfluß des Willens auf die Erkenntniß“ an (W II 245).

Auf der Grundlage seiner als Stufenfolge von Objektivationen des Willens konzipierten Naturphilosophie begreift Schopenhauer instinktive Handlungen als unbewußte gattungsspezifische Willensakte. Beim Menschen ist der so verstandene Instinkt vor allem in der Geschlechtsliebe wirksam. In ihr meint das Individuum seine eigenen Interessen, seine Lust zu befördern, während es in Wirklichkeit die Zwecke der Gattung verfolgt, nämlich die Hervorbringung und Zusammensetzung der nächsten Generation. Der Wille, der sich in der ganzen Gattung als der zeitlichen Erscheinungsform der Idee objektiviert, gaukelt dem Individuum, ein falsches Motiv vor, das das wahre Motiv ins Unbewußte verdrängt. Formal handelt es sich um den selben Vorgang wie beim Wahnsinn, und daher spricht Schopenhauer auch davon, daß die Natur den Liebenden „einen gewissen Wahn einpflanzt“ (W II 616). Die Verbindung des metaphysischen Willensbegriffs mit der Lehre vom Willensprimat führt dazu, daß nach Schopenhauer der Intellekt insbesondere durch unbewußte sexuelle Antriebe beeinflusst und gesteuert wird. Dabei ist „sexuell“ im wörtlichen Sinne als „das Geschlecht, die Gattung betreffend“ zu verstehen, und für die Begründung der Macht der sexuellen Antriebe ist freilich vorausgesetzt, daß das Wesen des Menschen „an sich mehr in der Gattung als im Individuo liegt“ (W II 641). Dafür spricht Schopenhauers Lehre vom *principium individuationis*, nach der die Individualität durch den Intellekt bedingt, dieser selbst aber sekundär, ja eigentlich sogar tertiär gegenüber dem Willen ist (W II 315). Demnach gehörte die Individualität gar nicht zum Wesen des Menschen, sondern wäre nur der zeitlichen und räumlichen Erscheinungsform desselben geschuldet. Auf der anderen Seite lehrt Schopenhauer jedoch, daß das Wesen des Menschen als intelligibler Charakter individuell ist, so daß jeder einzelne Mensch „sogar gewissermaßen als eine eigene Idee anzusehn ist“ (W 156). Die Frage nach dem Einfluß des Geschlechtstriebes auf das Denken führt also über die metaphysische Bestimmung des Wesens des Menschen in das Gebiet der Ethik, und es ist in daran zu erinnern, daß die „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ als Ergänzung nicht zur Naturphilosophie, sondern zur Ethik verfaßt wurde.

Psychologische Beobachtungen über unbewußte Einflüsse des Willens auf Wahrnehmung, Erinnerung und Denken sowie über instinktive Handlungen sind überall in der Philosophiegeschichte zu finden, verstärkt aber im 18. Jh., etwa bei

Crusius, Rousseau, Hume und Lichtenberg²³. Die Untermauerung solcher Beobachtungen durch einen metaphysischen Willen hat indessen wieder Wurzeln in der religiösen Tradition. Auch hier ist Augustinus zu nennen, den Schopenhauer selbst in dem Kapitel über das Primat des Willens als Vorläufer zitiert (W II 225, Anm.). Nach Augustinus sind alle Kausalverhältnisse letztlich auf Willensgründe Gottes zurückzuführen²⁴. Im christlichen Mittelalter wurde der ontologische und psychologische Vorrang des Willens, der für die Problematik von Sündenfall und Theodizee eine entscheidende Rolle spielt, vor allem im Rahmen des berühmten Streits zwischen Voluntaristen und Intellektualisten vertreten. Dabei tauchen bereits sowohl die Rede vom „blinden Willen“ auf als auch das von Schopenhauer gern (z. B. W II 233, 293) verwendete und für die Psychologie des Unbewußten paradigmatische Bild vom Willen als dem Herrn und Leiter und dem Intellekt als dessen Diener, der ihm die Laterne trägt²⁵. Der Voluntarismusstreit bezieht sich im Mittelalter nicht nur auf die Verhältnisse im Gemüt des Menschen, sondern auch auf Gott, in dem aber – wie immer der Streit entschieden wurde – der Wille letztlich mit dem vollkommenen Erkennen verbunden ist. In Schopenhauers Voluntarismus fällt diese Seite weg; der Wille als Wesen der Welt ist vernunftlos, blind. Was aus der traditionellen Metaphysik übernommen wird, sind die übergreifende Einheit und die Produktivität des Willens, die aber in einer Weise mit dem Gedanken unbewußten Wirkens verbunden werden, die einen Wille und Erkenntnis vereinigenden personalen Gott ausschließt. Zudem ist der Wille in Schopenhauers „immanenter“ Metaphysik (W II 203) nicht als Substanz aufzufassen, sondern immer nur in Beziehung auf seine unmittelbarste Erscheinungsform, den menschlichen Willen. Wichtige Stationen der Entwicklung vom religiösen Voluntarismus zum atheistischen und irrationalistischen Schopenhauers sind Spinoza, Fichte und Schelling. Für Fichte ist nicht mehr der transzendente Gott, sondern das absolute Ich als transzendente Bedingung der Ursprung der Welt; und innerhalb des absoluten Ich ist der Wille dasjenige, was

²³ Vgl. Whyte, a. a. O., S. 107 ff.

²⁴ Augustinus, *De civitate Dei* (*Corpus Christianorum. Series Latina* Bd. 47). Turnhout 1955, V, 9 (S. 139): „Ac per hoc colligitur non esse causas efficientes omnium quae fiunt nisi uoluntarius, illius naturae scilicet, quae spiritus uitae est (Daraus ergibt sich, daß es von allem, was geschieht, nur willentliche Wirkursachen gibt, vom Willen jenes Wesens nämlich, das der Geist des Lebens ist)“.

²⁵ Vgl. Günter Götde, *Traditionslinien des Unbewussten*, a. a. O., S. 413. Schopenhauer selbst zitiert in W II 332 Vanini mit dem Satz: „Voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opinione (Der Wille ist eine blinde Macht, nach Ansicht der Scholastiker)“. Zur Bedeutung der christlich-mittelalterlichen Tradition für die von Freud reklamierte, aber bei Schopenhauer schon vollständig vorhandene „psychologische Kränkung“ des Menschen vgl. Volker Spierling, *Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus*. In: *Materialien zu Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung* (ed. V. Spierling). Frankfurt/M. 1984, S. 25 ff. Spierling ist die Entdeckung zu verdanken, daß Heinrich von Gent das erwähnte Bild schon verwendet hat; er behauptet, Schopenhauer habe es „vermutlich von Duns Scotus übernommen“, gibt aber leider keine Begründung dafür an.

vor allem Bewußtsein liegt, indem er dieses erst hervorbringt²⁶. Aber die Tat- handlung des Ich ist selbst noch von der Art des Denkens, ist Wille und Handeln der Vernunft²⁷. Schelling zieht daraus die Konsequenz, daß das, was dem Be- wußtsein voraus und zugrunde liegt, nicht als Ich gefaßt werden könne und gründet die (frühe) Fichtesche Lehre tiefer in einem Absoluten, das sich sowohl im bewußten Denken und Handeln manifestiert als auch im bewußtlosen Pro- duzieren der Natur. Dieses Absolute nennt er das „ewig Unbewußte“²⁸ und in der Freiheitsschrift den ganz ohne Verstand und Bewußtsein zu denkenden „Urwillen“²⁹. Den Nachweis für die Möglichkeit eines gleichermaßen im be- wußtlosen wie im bewußten Produzieren sich äußernden Urwillens findet Schel- ling in der Kunst, da das künstlerische Schaffen sowohl den Charakter bewußten Handelns als auch den eines den Künstler gleichsam überwältigenden Naturge- schehens aufweist³⁰. Damit ist bereits der folgende Gesichtspunkt angesprochen, unter dem das Unbewußte bei Schopenhauer thematisch wird.

3. Ästhetik

Bei Schopenhauer sind – im Unterschied zu Schelling und vielen anderen – die ästhetische Kontemplation, in der die Idee angeschaut wird, und das Ausführen der Idee im Stoff, das künstlerische Schaffen, separiert. Daher sind in seiner Ästhetik zwei Nuancen bei der Verwendung des Begriffs „unbewußt“ zu unter- scheiden. Die ästhetische Anschauung, die den Kern der künstlerischen Konzep- tion ausmacht, ist ein willenloses, reines Erkennen, bei dem die *Grundbedingung* des Bewußtseins, nämlich die Spaltung in Subjekt und Objekt (W 40) aufgeho- ben wird: Insofern sich das Subjekt in seinen Gegenstand „verliert“ (W 210), verliert es in diesem Sinne auch das Bewußtsein. Daher wird nach Schopenhauer

²⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo* (ed. E. Fuchs). Hamburg 1982, S. 124: „Der Wille ist ein absolut erstes, seiner Form nach durch nichts bedingtes“; ders., *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg 1963, S. 18: „Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend“.

²⁷ Der an Kant anknüpfende Willensbegriff Fichtes ist daher mit dem Schopenhauers kaum zu ver- gleichen. Dennoch dürfte Schopenhauer bei der Entwicklung seiner Willensmetaphysik auch von der Beschäftigung mit Fichte beeinflusst gewesen sein, denn in seiner Nachschrift zu Fichtes *Vorlesung über die Tatsachen des Bewußtseins* und die *Wissenschaftslehre* von 1811/12 notiert er an der Stelle, an der Fichte vom Übergang zur Selbsttätigkeit spricht: „... daß der Entschluß außer aller Zeit stehe, ließe sich sagen, insofern er ein Akt des Willens ist, der als ein Ding an sich, über alle Zeit steht“ (HN II 57).

²⁸ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg 1957, S. 269.

²⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Stuttgart 1977, S. 64; vgl. S. 62: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wol- len ist Ursein ...“.

³⁰ Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, a. a. O., S. 280 ff.

das Werk des Künstlers als unbewußt und instinktiv charakterisiert, nicht weil der Wille unbewußt *wirkt*; sondern umgekehrt, weil der Wille *schweigt* und der Künstler sich nur aufnehmend, wie ein „Spiegel“ der Dinge verhält (ebd.), entstehen ihm „unbewußt“, d. h. ohne zu wissen wie, die Bilder, die er dann mit bewußtem Willen im sinnlichen Material nachbildet. „Das Unvorsätzliche, Unabsichtliche, ja, zum Theil Unbewußte und Instinktive, welches man von jeher an den Werken des Genies bemerkt hat, ist eben die Folge davon, daß die künstlerische Uerkenntniß eine vom Willen ganz gesonderte und unabhängige, eine willensreine, willenlose ist ... Hingegen bei der Ausführung des Werkes, als wo die Mittheilung und Darstellung des also Erkannten der Zweck ist, kann, ja muß ... der Wille wieder thätig seyn: demnach herrscht hier auch wieder der Satz vom Grunde ...“ (P II 461)

Wie im ersten Abschnitt schon zu sehen war, betont Schopenhauer schon sehr früh die Verwandtschaft von Genialität und Wahnsinn und zieht gelegentlich auch eine Analogie zwischen Traum bzw. Schlaf und ästhetischer Schau (W 233). Neben dem genannten Fehlen der „hohen Besonnenheit“ beim Wahnsinnigen ist jedoch als grundlegender Unterschied festzuhalten, daß es sich bei den Formen des Unbewußten in Traum und Wahnsinn um subjektive, im Dienst des Willens stehende Vorgänge handelt, während in der Kunst Subjektivität und Wille aufgehoben und nur reine Objektivität vorhanden ist³¹. Die Parallelitäten betreffen nur die Auswirkungen, nicht aber die Erklärungen der betreffenden Phänomene.

Diese aus der Befreiung des Erkennens vom Willen hervorgehende Bewußtlosigkeit in der Ideenschau ist völlig verschieden von den bisher betrachteten Formen des Unbewußten, bei denen letztlich der Wille als der unbewußte Lenker der Ereignisse oder Gedanken auftritt. Von ihr leitet sich erst der Charakter des Unbewußten im künstlerischen *Schaffensprozeß* ab. Der Zweck bei der Ausführung der angeschauten Idee im Stoff ist die Mittheilung derselben, und insofern ist die Tätigkeit des Künstlers absichtlich und bewußt. Aber das Werk, das Resultat kann der Künstler sich nicht als Zweck vorsetzen, weil die Idee *intuitiv* bleibt und er sich keinen Begriff von ihr machen kann. Nur etwas, von dem man einen Begriff hat, kann man sich als Zweck vorsetzen. Nimmt man die von Schopenhauer systematisch getrennten, aber im realen künstlerischen Schaffen nicht auseinanderzuhaltenden Aspekte der Ideenschau und der Ausführung des Kunstwerks zusammen, so kann Schopenhauer sagen, daß auch der Schaf-

³¹ Vgl. a. Heinz Gerd Ingenkamp, Traum oder Idee – Wagner oder Rossini? Zu Schopenhauers Metaphysik des Komponierens. In: *Studi Italo-Tedeschi XI: Arthur Schopenhauer*, Meran 1989, S. 23-48, insbes. S. 33 f.

fensprozeß insofern „unbewußt“ ist, als der Künstler dabei „Regeln befolgt, ohne sie zu kennen“ (P II 638)³².

Schopenhauer selbst sagt an der zitierten Stelle, daß schon von jeher das Absichtslos-Unbewußte im genialen Schaffen bemerkt wurde. Seit der Begründung der Ästhetik durch Baumgarten ist das „ingenium“ bzw. der „genius“ des Künstlers in Analogie zur absichtslosen Produktivität der Natur gesetzt worden³³. Stand bei Baumgarten noch hinter der Analogie der Gedanke einer in der natura naturans wirkenden göttlichen Vorsehung und Erkenntnis, so blieb mit fortschreitender Aufklärung nur die negative Bestimmung der Bewußtlosigkeit für diesen Aspekt der Genialität übrig. Zugleich trat die aus der älteren empiristischen Tradition kommende Konzeption des ästhetischen Gefühls hinzu und es entstand das Bild des aus seiner Naturanlage mit Gefühl und Leidenschaft wirkenden Genies. Für den Deutschen Idealismus ist dann, wie am Beispiel Schellings schon zu sehen war, die Frage nach dem Zusammenfallen von bewußter und bewußtloser Tätigkeit nicht allein in der Kunst zentral.

Schopenhauer greift das Bild des leidenschaftlichen Genies auf, trennt aber den Aspekt des bewußtlosen Produzierens von der Leidenschaftlichkeit, indem letztere als Eigenschaft einer Künstlerpersönlichkeit zwar gegeben sein muß, mit der Kunst selbst aber unmittelbar nichts zu tun hat³⁴. Leidenschaftlich ist das Genie nur außerhalb der ästhetischen Kontemplation im alltäglichen Leben; und da die Ideenschau den alltäglichen Erfahrungszusammenhang unterbricht, ist mit dem Wechsel zugleich die Verwandtschaft mit dem Wahnsinn verbunden.

Bei der Trennung von ästhetischem Erfassen und Leidenschaft ist Schopenhauer von Kant beeinflusst, der zwar im Rahmen des dargelegten Geniebegriffs blieb, indem er das Genie bestimmte als „die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt“, aber das ästhetische Gefühl als „Wohlgefallen ohne alles Interesse“ der Leidenschaft gegenüberstell-

³² Dieser § 340 aus dem zweiten Buch der *Parerga und Paralipomena* läßt sich allerdings auch so lesen, daß der Begriff „unbewußt“ hier von Schopenhauer einfach im Sinne von „ohne Reflexion“ verwendet wird. Wenn er schreibt: „Demnach sind alle ächten und probehaltigen Eigenschaften des Charakters und des Geistes ursprünglich unbewußte, und nur als solche machen sie tiefen Eindruck. Alles Bewußte der Art ist schon nachgebessert und ist absichtlich, geht daher schon über in Affekta-tion, d.i. Trug. Was der Mensch unbewußt leistet, kostet ihm keine Mühe, läßt aber auch durch keine Mühe sich ersetzen“ (P II 637 f.), so scheint Schopenhauer eher auf Virtuosität als auf künstlerische Genialität abzuheben. Dafür ist aber nicht das Fehlen von Bewußtsein, sondern nur das Fehlen von reflexiver Besinnung auf die Handlung erforderlich.

³³ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica*. Frankfurt/M. 1750 (Nachdr. Hildesheim 1961), § 29 (S. 12); ders.: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus/Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes* (ed. H. Paetzold). Hamburg 1983, § 110 (S. 80): „... natura (...) et poeta producunt similia ... (die Natur und der Dichter bringen Ähnliches hervor)“.

³⁴ Zum Zusammenhang von Leidenschaftlichkeit des Charakters und Besonnenheit im Schaffen des Künstlers vgl. meinen in Anm. 7 erwähnten Aufsatz.

te³⁵. Auch von Goethe oder Schiller her, für den „das Bewußtlose mit dem Besonnenen vereinigt“ den Künstler ausmacht³⁶, ist ein Einfluß vorstellbar. Bei Schelling, der von der künstlerischen Tätigkeit sagt, sie sei „bewußt der Produktion nach, bewußtlos in Ansehung des Produkts“³⁷ konnte Schopenhauer die formale Differenzierung zwischen Werk und Schaffen finden, jedoch ohne daß sie dort mit einer zugleich wertenden Separierung verbunden wäre. Dagegen gehört Jean Paul, der in anderer Hinsicht auf Schopenhauers Ästhetik wirkte, eher einer Strömung an, die den künstlerischen Entwurf an einen unbewußt und instinktartig wirkenden Willen bindet³⁸. Diese Strömung in der Entwicklung des Geniebegriffs geht von Herder aus über die Romantik – und an Schopenhauer vorbei – zu Nietzsche weiter.

Die ästhetische Kontemplation steht bei Schopenhauer dadurch, daß mit ihr eine zeitweilige Befreiung vom Dienst des Willens zum Leben einhergeht, im Zusammenhang mit der Erlösungslehre, der Verneinung des Willens zum Leben, in der die Ethik Schopenhauers gipfelt. Die spezifische Form des Unbewußten, die in der Ästhetik auftaucht, ist daher auch im Rahmen der Ethik zu betrachten.

4. Ethik

Obwohl in dem Moment, in dem mit der Ästhetik die Alternative einer Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben im Raum steht, alle bisher betrachteten Formen des Unbewußten auch eine ethische Bedeutung haben³⁹, verwendet Schopenhauer in seinen Ausführungen zur Ethik den Begriff des Unbewußten oder Bewußtlosen explizit gar nicht. Sicher lassen sich die „instinktartige

³⁵ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg 1924, S. 40 ff., 160 (A 5 ff, 181).

³⁶ Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller vom 27. März und 3. April 1801, zit. nach *Tiefenphilosophie. Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud* (ed. L. Lütkehaus). Hamburg 1995, S. 73 f.. Schiller setzt sich in dem ersten der beiden Briefe kritisch mit Schellings These auseinander, daß in der Kunst der Weg vom Bewußtsein zum Bewußtlosen führe. Goethe pflichtet dem in seiner Antwort bei, verstärkt aber noch das Gewicht des Unbewußten, indem er schreibt: „Ich glaube, daß alles, was das Genie, als Genie, tut, unbewußt geschehe.“

³⁷ Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus*, a. a. O., S. 282.

³⁸ Vgl. die in *Tiefenphilosophie*, a. a. O., S. 75 ff., angeführten Texte Jean Pauls aus der *Vorschule der Ästhetik* und *Selina*. Jean Paul verknüpft hier den Instinkt des Künstlers mit dem Instinkt der Tiere im Rahmen einer der Schopenhauerschen Ideenlehre ähnlichen Stufenfolge der Natur. Damit steht seine Ästhetik in diesem Punkte im Gegensatz zu Schopenhauer. Dennoch beruft sich Schopenhauer bei seiner Lehre von der Loslösung des Erkennens vom Willen in der ästhetischen Kontemplation auf Jean Pauls Rede von der „genialen Besonnenheit“ (W II 436).

³⁹ Die ethische Bedeutung sämtlicher Formen des Unbewußten hängt damit zusammen, daß in Schopenhauers Worten seine Philosophie „schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruiert ist; weshalb ich, mit viel besserem Recht, meine Metaphysik hätte ‚Ethik‘ betiteln können, als Spinoza ...“ (N 141).

Theilnahme am fremden Leiden, also das Mitleid“ (E 227) und die „wie von außen angefliegen“ kommende Selbstaufhebung des Willens (W 478) mit dem Unbewußten in Verbindung bringen, auch wenn Schopenhauer selbst das nicht tut. Ich beschränke mich auf einige kurze Bemerkungen zur Charakterlehre, sofern in ihr Ansätze für eine Zusammenführung der metaphysischen und psychologischen Bedeutungen des Unbewußten zu finden sind. Dabei spielt die an Kant anknüpfende Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter eine Rolle. Als „intelligibler Charakter“ steht das Wesen des Menschen an sich unveränderlich fest; doch kann er nur in der Erfahrung, durch einen Schluß von den tatsächlich vollzogenen Handlungen auf den „empirischen Charakter“, bewußt gemacht werden: „Wir müssen erst aus Erfahrung lernen, was wir wollen und was wir können: bis dahin wissen wir es nicht, sind charakterlos und müssen oft durch harte Stöße von außen auf unsern eigenen Weg zurückgeworfen werden“ (W 359). Da die Entschlüsse des Charakters erst im nachhinein durch Erfahrung bekannt werden, können also immer wieder Seiten des vorausgesetzten intelligiblen Charakters zum Vorschein kommen, die im empirischen noch nicht erfaßt, m. a. W.: die dem Handelnden nicht bewußt waren.

Interessant, wenn auch von Schopenhauer wenig ausgearbeitet, ist die Rolle, die der Wunsch bei dieser Erfahrung des Charakters spielt. Wunsch und Wille unterscheiden sich nach Schopenhauer dadurch, daß der letztere sich erst im Entschluß zum Handeln erweist, während der Wunsch ohne Tat bleibt (E 17). Da nur die Taten Zeichen für den individuellen Charakter sind, drückt sich im Wunsch nicht die Individualität aus, sondern er „deutet bloß an, was *der Mensch überhaupt*, nicht was das den Wunsch fühlende Individuum zu thun fähig wäre“ (W 354). Freilich kann der Intellekt wegen der ihn beschränkenden Zeitlichkeit nicht alle möglichen „noch so verschiedenen menschlichen Anstrengungen“ (W 358) im Bewußtsein vergegenwärtigen; aber der Wunsch führt die unendlich vielen Möglichkeiten der Realisierung des Menschseins in einem Individuum sozusagen latent als ein unerschöpfliches Reservoir unbewußter Bestrebungen mit sich. In dieser latenten Universalität des Wunsches sind die Wurzeln des Charakters verborgen, der erst durch die Handlungen ins Bewußtsein tritt. Dabei können die Motive dieser Handlungen lange Zeit ins Unbewußte zurückgedrängt bleiben: „Wir können Jahre lang einen Wunsch hegen, ohne ihn uns einzugestehn, oder auch nur zum klaren Bewußtseyn kommen zu lassen; weil der Intellekt nichts davon erfahren soll ...“ (W II 234 f.). Im Wunsch, wie er von Schopenhauer bestimmt wird, liegen Ansätze zu einer Vereinigung der Formen des Unbewußten, wie sie hier nacheinander vorgestellt wurden. Gedankenassoziation und Gedächtnis können mit dem Gedanken der Konkretisierung von Wünschen aus den möglichen menschlichen Bestrebungen verknüpft und Bejahung und Verneinung des Willens auf die Eigentümlichkeit des Wunsches, in einen Willensakt überzugehen oder in der Potentialität zu bleiben, zurückge-

führt werden. Dabei wäre der Wunsch eine Instanz, die durchaus psychischer Natur ist, mit ihrer latenten Universalität aber zugleich ins Metaphysische hinausweist.

Schopenhauer hat, wie gesagt nur wenige Andeutungen zu einer solchen für die Psychologie des Unbewußten aufschlußreiche Interpretation des Wunsches hinterlassen, die später in der Psychoanalyse eine bedeutende Rolle spielt⁴⁰. Vielleicht liegt darin aber sein originellster Beitrag zur Entdeckung des Unbewußten. Zwar hätte er die Bestimmung des Unterschieds zwischen Wunsch und Wille bei Fichte schon in der gleichen Weise finden können⁴¹, und Schelling bringt das Verhältnis von Gattung und Individuum mit dem von Bewußtlosem und Bewußtem zusammen – allerdings nicht in bezug auf die Charakterentwicklung, sondern die Menschheitsgeschichte⁴²; aber die Kombination beider Ansätze im Rahmen einer immanenten Charakterlehre bzw. Persönlichkeitsgenese scheint etwas ganz Neues zu sein.

Schluß

Obwohl Schopenhauer den Begriff des Unbewußten nicht einheitlich, und schon gar nicht terminologisch verwendet, ließ sich anhand der Gegenüberstellung mit der ihm vorangehenden philosophischen Tradition feststellen, daß seine Philosophie in mehrfacher Hinsicht neuartige Aspekte im Denken über das Verständnis und die Rolle des Unbewußten hervorbrachte, die z. T. wegweisend für die weitere Entwicklung wurden und insbesondere manches vorwegnahmen oder einleiteten, was die moderne Psychologie des Unbewußten ausmacht. Dabei zeigte sich, daß auf den verschiedenen Gebieten seines Systems, die doch nur verschiedene Seiten des „einen Gedankens“ sein sollen, unterschiedliche Formen des Unbewußten auftreten. Eine mögliche Vereinigung dieser Formen ließ sich anknüpfend an die Unterscheidung zwischen Wunsch und Wille in der Charakterlehre aufzeigen, doch wäre hier eine interpretative Weiterführung der bei Schopenhauer zu findenden Ansätze erforderlich. Diese Ansätze scheinen völlig originell zu sein, während in anderen Fällen Schopenhauer bereits in der Tradition vorliegenden Anschauungen eine neuartige und zukunftsweisende Wendung gibt. Der Grund für die Eigentümlichkeit und Neuartigkeit in Schopenhauers Deutungen des Unbewußten liegt darin, daß in Schopenhauers Willensmetaphysik Elemente der traditionellen Metaphysik mit einer zugleich atheistischen und vernunftkritischen Grundhaltung verbunden werden.

⁴⁰ Vgl. Gerd Peter Kossler, *Wunsch, Unwille und Wille. Eine Kritik der Freudschen Begriffe von Lust- und Realitätsprinzip*. Frankfurt 1983, insbes. S. 28 ff.

⁴¹ Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, a. a. O., S. 125 f.

⁴² Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, a. a. O., S. 266 ff.