



ISSN: 2179-3786

DOI: 10.5902/2179378633257

Schopenhauers früheste philosophische Konzeption

Matthias Kossler

Professor an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Präsident der Schopenhauer-Gesellschaft

E-mail: kossler@uni-mainz.de

Zusammenfassung: Im Allgemeinen wird die sogenannte Lehre vom besseren Bewußtsein als die früheste philosophische Konzeption Schopenhauers angesehen. In den handschriftlichen Aufzeichnungen vor dem ersten Auftauchen des Begriffs „besseres Bewußtsein“ taucht aber mehrmals der Ausdruck „vollendeter“ oder „wahrer Kritizismus“ als Projekt auf. Mit diesem Vorhaben wollte Schopenhauer über Kants Kritizismus hinausgehen, indem er dessen „größten Fehler“, nämlich die Vernachlässigung der ästhetischen Kontemplation und der Bedeutung anschaulicher Erkenntnis im Unterschied zur begrifflichen, beheben wollte. Dieser Versuch, der einerseits die Auseinandersetzung mit Kant einleitete und andererseits eine Nähe zu den Philosophischen Entwürfen der Frühromantik hat, wird in dem Beitrag erörtert.

Schlüsselwörter: besseres Bewußtsein; „wahrer Kritizismus“; Frühromantik.

Im Allgemeinen wird die sogenannte Lehre vom besseren Bewußtsein als die früheste philosophische Konzeption Schopenhauers angesehen. In den handschriftlichen Aufzeichnungen vor dem ersten Auftauchen des Begriffs „besseres Bewußtsein“ wird aber bereits ein Projekt angekündigt, das sich etwas später unter der mehrmals verwendeten Bezeichnung „vollendeter“ oder „wahrer Kritizismus“ mit den Äußerungen über das „bessere Bewußtsein“ überschneidet. Es soll nun hier nicht behauptet werden, damit sei eine erste Lehre oder gar ein philosophisches System angelegt. Was ich zeigen möchte, ist aber, daß Schopenhauer mit diesen Ausdrücken einen konzeptionellen Gedanken verbindet, der zunächst nichts – oder fast nichts – mit dem moralischen Projekt des besseren Bewußtseins zu tun hat und zum anderen später zu einem konstitutiven Moment der reifen Philosophie wird. Dieser Gedanke entstand einerseits im Rahmen einer Kritik der theoretischen Philosophie Kants und andererseits unter dem Eindruck der Philosophie der Frühromantik. Man kann es – mit Beziehung auf den Titel des Colloquiums – auch so sagen: Die früheste Konzeption des „wahren Kritizismus“ ist ein *Philosophieren* in Auseinandersetzung mit zwei *Philosophien*. Dementsprechend ist mein Vortrag in drei Teile gegliedert: Im ersten Teil werde ich die Entwicklung der mit dem Begriff des „wahren Kriticismus“ verknüpften Gedanken zwischen 1810 und 1814 darlegen. Im

zweiten Teil wird dann der Aspekt der Kritik an Kant behandelt und im dritten versucht, eine Beziehung zur Philosophie der Frühromantik herzustellen.

1. „Wahrer Kriticismus“ und „Selbstmord des Verstandes“

Der Ausdruck „wahrer Kriticismus“ taucht zum ersten Mal 1812 in den Handschriften auf, und zwar in der Notiz, die Arthur Hübscher als den Wendepunkt Schopenhauers zum Atheismus betrachtet. In der Tat spricht Schopenhauer hier davon, daß die Religion „durch fortschreitende Verstandesbildung zurückgedrängt“ und schließlich „ganz fallen“ wird. Der Mensch verfügt aber – so fährt Schopenhauer fort – über „andere Kräfte“, durch die er „das Uebersinnliche“ erkennt.

Die Sonderung dieser Kräfte vom Verstande: die Mittheilung des durch sie Erkannten an den Verstand nach Maasgabe seiner Natur (auf immanente Weise) die vielleicht nur einer negativen Mittheilung empfänglich ist; welche Mittheilung den Verstand aber auf immer in seine Gränzen bannen wird, so daß sein Fortschreiten der jetzt reinen Erkenntniß des Uebersinnlichen nicht mehr schaden wird, wie es vorher der bildlichen [in der Religion] schadete – dies ist die Ph[ilosophie]. Aus diesem Begriff ergibt sich daß sie nur Eine seyn kann und daß es ein letztes System geben wird, welches der wahre Kriticismus seyn wird (HN I 20).

Schon hier wird deutlich, daß der Begriff des Kritizismus einerseits in der ursprünglichen, von dem griechischen Wort *krinein* herrührenden Bedeutung des Unterscheidens („Sonderung der Kräfte vom Verstande“) und andererseits in dem moderneren destruierenden oder zumindest teilweise negierenden Sinne („in seine Gränzen bannen“) verstanden wird. In der ersten Bedeutung wird der „wahre Kriticismus“ als Gegenbegriff zum „Synkretismus“ im selben Jahr in den Studienheften an verschiedenen Stellen zur Geltung gebracht, wobei das zu Unterscheidende durchaus nicht immer das selbe ist. In der kleinen Schrift „Zu Kant“ etwa sind es die drei Quellen der Theologie (Furcht und Hoffnung, metaphysisches Bedürfnis und Mysterium), wobei auch hier der wahre Kritizismus als eine Art „geistiger Chemie“ die „ächte und letzte Philosophie“ ist (HN II 303 f.). In den meisten Fällen betrifft der Kritizismus aber die Unterscheidung zwischen dem Gebiet des Verstandes, dem Sinnlichen, und dem Übersinnlichen, das schließlich mit dem besseren Bewußtsein identifiziert wird. In einer Anmerkung zu Fichtes *Kritik aller Offenbarung* heißt es:

So wird der wahre Kriticismus das beßre Bewußtseyn trennen von dem empirischen, wie das Gold aus dem Erz, wird es rein hinstellen ohne

alle Beimengung von Sinnlichkeit und Verstand, – wird es ganz hinstellen, Alles wodurch es sich im Bewußtseyn offenbart, sammeln, vereinen zu einer Einheit: dann wird er das empirische auch rein erhalten, nach seinen Verschiedenheiten klassifizieren: solches Werk wird in Zukunft vervollkommnet, genauer und feiner ausgearbeitet, faßlicher und leichter gemacht, - nie aber umgestoßen werden können. Die Ph[ilosophie] wird daseyn; die G[eschichte] der Ph[ilosophie] wird geschlossen seyn (HN II 360).

Diese Stelle hat schon die Aufmerksamkeit der Literatur auf sich gezogen und ist mit Recht als der Anknüpfungspunkt der Dissertation betrachtet worden, in der die Ausmessung des empirischen Bewußtseins durch die Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde geleistet wird. Aber in dieser ersten Publikation wird nur die Bestimmung des empirischen Bewußtseins thematisiert, nicht die des besseren Bewußtseins. Von einem Sammeln dessen, wodurch sich das bessere Bewußtsein im Bewußtsein offenbart – wie es im Zitat heißt – ist in der Dissertation nicht die Rede. Es könnte nur im Anschluß an ihre Resultate ein negativer Bezug zum besseren Bewußtsein hergestellt werden, in dem Sinne, daß es das ist, was nicht in den nun in seinen Grenzen festgelegten Bereich des empirischen fällt. Damit tritt 1813 die negative Bedeutung des Kritizismus, das „in die Gränzen Bannen“ von Verstand und Sinnlichkeit in den Vordergrund. Diese Bedeutung schließt an Kants Projekt der Kritik der Vernunft an und hat Grundlagen in Schopenhauers handschriftlichen Aufzeichnungen, die lange vor dem Auftauchen des Begriffs vom besseren Bewußtsein liegen.

Der Wechsel in der Gewichtung der beiden Bedeutungen von Kritik im „wahren Criticismus“ ist von erheblicher Relevanz für Schopenhauers Verständnis von Philosophie, das er in diesem Begriff ausgedrückt sieht und nach der Dissertation in der Welt als Wille und Vorstellung weiterentwickelt. Kritik als Unterscheidung und Sonderung setzt voraus, daß das, was unterschieden wird, vorhanden und bekannt ist. Die Kundgebungen des besseren Bewußtseins, die Schopenhauer im Lauf der zwei Jahre, in denen der Begriff von ihm verwendet wird, sind so vage und trotzdem so heterogen, daß nicht zu sehen ist, was ihre gemeinsame Quelle sein könnte: künstlerisches Genie, Tugend, Heiligkeit, Kontemplation, Selbsttötung, Askese, Religion usw. Wenn in der Literatur behauptet wird, Schopenhauer habe „den Einbruch dieser ‚anderen Welt‘ in Momenten der Ekstase in Natur und Kunst selbst erlebt und in den Werken von Plato und den Mystikern beschrieben gesehen“ (App 59), so entsteht der Eindruck, als handle es sich beim besseren Bewußtsein um eine mystische Erfahrung, die Schopenhauer selbst gehabt habe und als positive übersinnliche Gegebenheit dem Kritizismus zugrundelege. Dafür gibt es aber keine Hinweise, Schopenhauer spricht nie von mystischen Erfahrungen, die er selbst gehabt habe. Es wäre dann auch schwer für ihn, sich von den Religionen zu distanzieren, wie

er es in dem ersten Zitat zum „wahren Kritizismus“ tut, wenn er von der „immanenten Weise“ des Verfahrens der Philosophie spricht. Später, im Hauptwerk, stellt er ausdrücklich fest, der Philosoph solle sich „hüten, in die Weise der Mystiker zu gerathen und etwan ... positive Erkenntniß von Dem vorspiegeln zu wollen, was, aller Erkenntniß ewig unzugänglich, höchstens durch eine Negation bezeichnet werden kann“. Es ist also für das Selbstverständnis der Philosophie Schopenhauers entscheidend, keine positiven Aussagen über das Transzendente zu machen. Daher polemisiert er gegen das Absolute im Deutschen Idealismus und deswegen verschwindet der Begriff des besseren Bewußtseins bald aus den Aufzeichnungen. Das Problem, wie eine immanente Philosophie (die ebenfalls schon in dem Zitat von 1812 gefordert ist) dennoch über den Bereich der Erfahrung hinausgehen kann, beschäftigt die gesamte Philosophie Schopenhauers. Ich werde im dritten Teil noch einmal darauf zurückkommen.

Die negative Bedeutung des „wahren Kritizismus“ war schon in dem ersten Zitat angesprochen („vielleicht nur einer negativen Mittheilung empfänglich“), doch wird bei den späteren Verwendungen des Begriffs wie auch bei der Rede vom besseren Bewußtsein stärker darauf reflektiert. Zu Beginn des Jahres 1813 wird zunächst die Negation selbst, das Nichts als „bloßer Verhältnißbegriff“ (HN I 34) in einer Weise abgehandelt, die den § 70 des Hauptwerks vorwegnimmt. Gleich darauf folgt die Gleichsetzung des „vollendeten System[s] des Criticismus“ mit dem „Selbstmord des Verstandes“, mit der – wie gleich noch zu sehen sein wird – einer der frühesten aufgeschriebenen Gedanken Schopenhauers wieder aufgenommen wird. Der etwas dramatisch klingende Ausdruck „Selbstmord des Verstandes“ geht auf die Überlegung zurück, daß die Beschränkung des Gebiets des Verstandes nicht durch etwas außer ihm Liegendes geleistet werden kann; denn „dem Verstand ist was Außer seinem Gebiet liegt ohne Beziehung auf ihn, also Nichts (...) kann ihm also nichts anhaben: soll er gemordet werden so muß er sich selbst morden: (Kant nennt es sich selbst seine Grenzen ziehn).“ (HN I 36). In den letzten Erwähnungen des „ächten Criticismus“ im Jahr 1814 erst wird die Unterscheidung zweier Bereiche noch einmal aufgegriffen, aber dann ist es nur der Bereich des Ästhetischen, der Standpunkt des künstlerischen Genies, der dem nun auch durch das Primat des Willens charakterisierten empirischen Bewußtsein gegenübergestellt wird. Diese Entwicklung wird verständlich, wenn die kritische Auseinandersetzung mit Kant betrachtet wird.

2. Schopenhauers Kritik an Kants Kritik

Die Rede vom „Selbstmord des Verstandes“ führt auf eine der frühesten handschriftlichen Aufzeichnungen Schopenhauers und die erste erhaltene Notiz überhaupt zu Kant zurück. 1810 schon schreibt Schopenhauer: „Die Kritik der reinen Vernunft könnte der Selbstmord des Verstandes (nämlich in der Philosophie) genannt

werden“ (HN I 12), und läßt sogleich eine grundsätzliche Kritik an der kritischen Philosophie Kants folgen, die den Weg zum „wahren Kriticismus“ weist: „Es ist vielleicht der beste Ausdruck für Kants Mängel, wenn man sagt: er hat die Kontemplation nicht gekannt“. Das zur Erläuterung angefügte Gleichnis zeigt, daß Schopenhauer hier unter Kontemplation eine Fähigkeit versteht, die völlig vom Verstand abgetrennt eine Instanz darstellt, die Wahrheit vermittelt, ohne von der vernichtenden Selbstkritik des Verstandes betroffen zu sein: Das Leben (im empirische Bewußtsein) wird als eine Lüge dargestellt, Kant als derjenige, der es durch Scharfsinn als Lüge entlarvt, aber die Wahrheit nicht kennt (Selbstmord des Verstandes), während Plato der ist, der die Lüge nachweist, indem er die Wahrheit weiß und präsentiert. Kant steht für den Verstand, Plato für die Kontemplation. Deswegen hält Schopenhauer zum Abschluß auch Goethe für ein notwendiges Gegengewicht zu Kant zu seiner Zeit, da letzterer sonst „auf manchem strebenden Gemüt wie ein Alp gelegen und es unter großer Quaal niedergedrückt“ hätte. Von hier aus betrachtet bedeutet der „wahre Kriticismus“ also die Vervollständigung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit durch die Kontemplation, die nicht nur völlig verschieden vom Verstand ist, sondern diesen auch als unfähig, die Wahrheit zu erfassen, herabstufte. Erst dadurch soll der kantische Kriticismus als „Selbstmord des Verstandes“ vollendet werden. Dabei ist jedoch anzumerken, daß sich Schopenhauers Kriticismus nicht wie bei Kant auf die Vernunft bezieht, insofern sie in ihrem theoretischen – nicht aber im praktischen – Gebrauch „überschwenglich“ wird; vielmehr setzt er den Intellekt als ganzen ohne Rücksicht auf die Unterscheidungen zwischen Verstand und Vernunft oder zwischen theoretischem und praktischem Gebrauch herab.

Zwei Jahre später wird die Unterscheidung zwischen Verstand und Kontemplation zur Differenzierung zwischen abstrakter und intuitiver Erkenntnis weiterentwickelt. Schopenhauer stellt zwei Typen von Menschen gegenüber: diejenigen, die „beim Verfahren mit Begriffen meistens bleiben“ und die, die „gerne alles durch die Phantasie darstellen“. Der erste ist der Typus des Wissenschaftlers und wird Kant zugesprochen, der andere ist der des Genies, dessen intuitives Denken „wahrhaft gründlicher, den Gegenstand erschöpfender, allseitiger“ ist und daher zu neuen Entdeckungen gelangt. Das wissenschaftliche Erkennen hängt vom intuitiven ab, insofern „Anschauungen der Phantasie“ das sind, „worauf alle Begriffe zurückgeführt werden müssen um Werth zu erhalten“. Im Blick auf das im selben Jahr formulierte Projekt des „wahren Kriticismus“ kann man festhalten, daß die Kritik des Verstandes für Schopenhauer keine reine Selbstkritik („Selbstmord“) sein kann, sondern eine andere Erkenntnisweise erfordert, die als ein Jenseits des Gebiets des Verstandes betrachtet wird und die Gegenüberstellung von empirischem und

besserem Bewußtsein präzisiert. Die Voraussetzung der anderen Erkenntnisweise, um das empirische Bewußtsein im Sinne der Kritik als Traum zu entlarven, wird von Schopenhauer am Ende der Dissertation von 1813 angedeutet, wenn er Seneca mit „*somnia narrare vigilantis est* (vom Traum kann nur der Wache reden)“ zitiert. Der Zusammenhang wird deutlich in einer zeitgleichen Notiz, in der Schopenhauer schreibt, daß „der Kriticismus ein Versuch ist uns aus dem Traum des Lebens zu wecken, der Dogmatismus hingegen ein nur noch viel festeres Einschlafen“ (HN I 72). Alessandro Novembre hat mit guten Argumenten zu zeigen versucht, daß Schopenhauer mit diesen Bemerkungen ein Werk angekündigt habe, das in Ergänzung zur Dissertation auch die positive Seite des besseren Bewußtseins als Ethik und Ästhetik zu behandeln hätte und damit das System des wahren Kritizismus darlegen würde. Mein einziger Einwand dagegen betrifft die Gleichsetzung der Lehre vom besseren Bewußtsein mit dem „wahren Kriticismus“; denn während die Lehre vom besseren Bewußtsein 1814 wieder fallengelassen wird, führt das ältere Projekt des wahren Kritizismus der Sache nach weiter zur reifen Philosophie, auch wenn der Begriff selbst nicht mehr auftaucht. Das bessere Bewußtsein erweist sich als eine Zwischenlösung, wenn die weiteren Konsequenzen der Kritik an Kants Kritizismus betrachtet werden.

Die Annahme einer eigenständigen intuitiven Erkenntnisweise hat zunächst zur Folge, daß Kants Lehre von den Erkenntnisvermögen radikal verändert und ihre Begrifflichkeit neu gefaßt wird. Für Kant waren die Sinnlichkeit als das Vermögen der Anschauungen und der Verstand als das Vermögen der Begriffe die „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis“ in dem Sinne, daß nur durch ihr Zusammenwirken Erfahrung und damit Erkenntnis möglich ist. Durch die Sinnlichkeit wird das in Raum und Zeit gegliederte Mannigfaltige der Anschauung gegeben, das durch die Begriffe des Verstandes, die Kategorien, zu Gegenständen der Erfahrung zusammengefaßt wird. Weder Anschauungen noch Begriffe können für sich Erkenntnis hervorbringen, Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Wenn nun Schopenhauer eine anschauliche Erkenntnis im Gegensatz zur begrifflichen behauptet, so muß er die Funktionen, die die Kategorien bei Kant als Begriffe ausüben, nämlich die Synthesis des Mannigfaltigen nach Regeln, in die Anschauung integrieren. So beginnt er im Anschluß an die Dissertation mit der Destruktion der Kategorienlehre Kants, die zu der bekannten Forderung führt, „daß wir von den Kategorien elf zum Fenster hinauswerfen und allein die der Kausalität behalten, jedoch einsehn, daß ihre Thätigkeit schon die Bedingung der empirischen Anschauung ist, welche sonach nicht bloß sensual, sondern intellektual ist [...]“ (WI, 531).

Die unmittelbar nach der Promotion in der Schrift *Ueber das Sehn und die Farben* entwickelte Lehre von der intellektualen Anschauung (die nichts mit der intellektuellen

Anschauung bei Kant, Fichte oder Schelling zu tun hat) wirft die anfängliche Konzeption des Kritizismus um: Würden zunächst Verstand und Anschauung als zwei verschiedene Erkenntnisweisen gegenübergestellt, so wird nun der Verstand selbst geradezu zum Vermögen der Anschauung; wie die Anschauung intellektual wird, so wird der Verstand intuitiv. Gleichzeitig treten Verstand und Vernunft, die noch 1812 als *ein* Vermögen [...], nur mit mehr oder minder Fertigkeit“ (HN II, 303) betrachtet wurden, auseinander. Der Verstand ist weder ein Vermögen der Begriffe, Urteile und Schlüsse noch der Regeln. All dies wird der Vernunft zugeschlagen, während für den Verstand als „einzige Funktion“ bleibt „Kausalität erkennen“. Insofern diese Funktion aber nicht auf Begriffen beruht, sondern in der „Anschauung der wirklichen Welt“ durch unmittelbare Konstruktion zeit-räumlich bestimmter Ursachen von Empfindungen besteht, erfüllt er eher die Aufgabe, die Kant der Sinnlichkeit zugeordnet hatte. Die Vernunft steht nun als abstraktes Erkennen dem intuitiven Verstand so gegenüber, wie zuvor Wissenschaft und Genialität.

Aber es ging in dem Projekt des „wahren Kriticismus“ ja darum, das empirische Bewußtsein „in seine Grenzen zu bannen“. Es schien zunächst, als könne es als Sphäre des Verstandes durch ein anschauliches Erkennen, die Kontemplation oder die geniale intuitive Erkenntnis, eingeschränkt werden. Nun zeigt sich die Sphäre des Verstandes ebenfalls als ein anschauliches Erkennen, dem allenfalls das abstrakte Erkennen der Vernunft gegenübersteht. Diese gehört aber zweifellos auch zum empirischen Bewußtsein, dessen einschränkendes Gegenüber daher kein anderes Erkenntnisvermögen, sondern eine Erkenntnisart sein muß. Genialität verhält sich gegenüber dem Verstand nicht als intuitives Erkennen gegenüber abstraktem, sondern als ein *anderes* intuitives Erkennen.

Der Unterschied zwischen Anschauung durch den Verstand und Anschauung in der Kontemplation muß also auf die einzige Funktion des Verstandes bezogen werden, die Schopenhauer aus der Kategorienlehre Kants übernommen, aber in die Anschauung gelegt hat: die Vereinigung von Raum und Zeit, durch die Zeitlichkeit, Räumlichkeit und der kausale Zusammenhang in der empirischen Realität konstituiert werden. In der Zeit nach der Dissertation und parallel zur Schrift *Ueber das Sehnen und die Farben* entwickelt Schopenhauer seine Lehre vom principium individuationis, durch das die empirische Anschauung gekennzeichnet ist. Die ästhetische Anschauung bzw. Kontemplation unterscheidet sich dann dadurch von ihr, daß sie die Dinge unabhängig von dem principium individuationis, d. h. unabhängig von Raum und Zeit und damit auch von der Kausalität auffaßt. Damit ist aber die radikale Trennung des empirischen Bewußtseins von einem anderen im Hinblick auf die Kunst aufgegeben. Noch deutlicher wird die Vermittlung in bezug auf die Ethik und Religion, die ja beide zusammen mit der Kunst das bessere Bewußtsein ausmachen sollten: Das Mitleid und

die Heiligkeit werden durch eine „Durchschauung des principii individuationis“ erklärt, bei der die empirische Realität nicht etwa verschwindet, sondern nur auf ihre Bedingtheit durch den Verstand hin betrachtet wird.

Von dem für den Verstand ganz und gar unzugänglichen Übersinnlichen bleibt noch das Ding an sich. Es ist dasjenige, was sich in der Anschauung der ästhetischen Idee und in der Durchschauung des principium individuationis kund gibt – aber insofern es sich kund gibt, ist es gerade nicht das Ding an sich. Schopenhauer zieht die Konsequenz aus dem Anspruch auf Immanenz, den er schon in der ersten Erwähnung des „wahren Criticismus“ erhoben hatte, indem er im reifen Werk vom Willen sagt, daß er „blos relativ, d.h. in seinem Verhältnis zur Erscheinung“ (GBr. 291) das Ding an sich ist. Die Frage was es außer dieser Beziehung ist – schreibt Schopenhauer schließlich in der zweiten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* – „ist nie zu beantworten“ (W II 221). Das Genie und der Heilige stehen nicht mehr für ein „besseres Bewußtsein“ als Bewußtsein des Übersinnlichen, sondern sie stehen für ein Bewußtsein davon, daß das Übersinnliche sich nur insofern offenbart, als es sich zugleich entzieht; das Übersinnliche ist – so kann man den letzten Paragraphen des Hauptwerks lesen – aber es ist „Nichts“. Methodologisch versucht Schopenhauer diesem Umstand mit dem hermeneutischen Ansatz der „Entzifferung der Welt“ gerecht zu werden. Der Wille als Ding an sich meint nicht eine jenseits aller Faßbarkeit liegende Substanz, sondern er ist ein „Schlüssel“ zur Deutung der Welt auf einen inneren Zusammenhang aller disparat erscheinenden Phänomene hin. Denn das ist das, was sich aufgrund der bloßen Negation des principium individuationis vom Übersinnlichen sagen läßt: daß ihm keine Vielheit (in diesem Sinne), keine Kausalität, kein Werden und Vergehen usw. zukommt. Der Schlüssel muß uns eine Sicht – eine Anschauung – auf die Welt eröffnen, die in aller Zersplitterung und Vergänglichkeit das Eine und Unvergängliche durchscheinen läßt und damit die Welt verständlich macht. Wenn in der Philosophie der Wille diese Schlüsselfunktion erfüllen kann, dann kann er das nur insofern er „überhaupt erscheint“ (W II 221), während von dem Ding an sich außer dieser Erscheinung nicht die Rede ist.

Es hat sich gezeigt, daß der Gedanke eines „wahren Criticismus“ infolge der Kritik an der kantischen Terminologie, der Neufassung des Verhältnisses von Verstand und Anschauung und der konsequenten Verfolgung des Anspruchs auf Immanenz über die Lehre vom besseren Bewußtsein hinausführt zu einer philosophischen Konzeption, in der Kunst, Ethik und Philosophie als Vermittlungsinstanzen auftreten, die ein Bewußtsein des Übersinnlichen jedoch nur in der Weise hervorbringen, daß zugleich das Verfehlen desselben bewußt ist. Diese Problematik hat Parallelen zu Ansätzen in der Philosophie der Frühromantik, auf die ich zum Schluß kurz eingehen möchte.

3. Der „wahre Kriticismus“ im Umfeld der Philosophie der Frühromantik

Eine Beziehung Schopenhauers zur Romantik ist schon lange bekannt und Gegenstand einer Reihe von Untersuchungen. Vor allem die Schrift *Phantasien über die Kunst, für Freunde der Kunst* von Tieck / Wackenroder und die Dramen von Zacharias Werner, von denen Schopenhauer schon sehr früh begeistert war, werden als Quellen für die jugendliche Sehnsucht Schopenhauers nach einer anderen Welt als der zeitlichen, vergänglichen und leidvollen Realität angeführt, aus der dann auch die Lehre vom besseren Bewußtsein hervorgegangen sei. Diese These vom Einfluß der Romantik auf die Philosophie Schopenhauers soll hier keineswegs bestritten werden. Es handelt sich aber in beiden Fällen um einen Einfluß der literarischen Romantik, der sehr allgemein eine gewisse Geisteshaltung betrifft, die zwar dem philosophischen Denken einen Anstoß und eine Richtung geben kann, aber für die philosophische Problematik, die in den literarischen Formen zum Ausdruck kommt und für die Verarbeitung derselben in Schopenhauers Lehre bedeutungslos ist. Ich möchte die Beziehung Schopenhauers zur Romantik unter diesem spezifisch philosophischen Gesichtspunkt betrachten und zeigen, daß unter diesem Gesichtspunkt weniger die Lehre vom besseren Bewußtsein als vielmehr ihre vorhin ausgeführte Weiterentwicklung zur reifen Philosophie Parallelen zur Philosophie der Frühromantik aufweist.

Wenn man überhaupt von einer Philosophie der Romantik sprechen kann, so ist sie bei Friedrich Schlegel, Novalis und – aber schon mit einigen Vorbehalten – Karl Wilhelm Ferdinand Solger zu finden. Es gibt keinerlei Belege dafür, daß Schopenhauer deren Schriften zur Kenntnis genommen hatte. Das macht freilich eine Schwierigkeit bei meinem Vorhaben aus und schließt von vorneherein aus, daß mit ihm der Nachweis eines Einflusses dieser Denker verbunden sein soll. Es ist trotzdem nicht ausgeschlossen, daß Schopenhauer über die Lektüre von Wackenroder, der ja ebenso wie sein enger Freund Tieck zum Jenaer Kreis gehörte, und über die persönliche Bekanntschaft mit Tieck und Werner etwas von den von Schlegel und Novalis dominierten philosophischen Diskussionen mitbekommen hatte. Außerdem stellt die Beziehung sowohl der Frühromantiker als auch des frühen Schopenhauers zu Fichte einen möglichen indirekten Vermittlungspunkt dar. In meinem Vortrag geht es jedoch, wie gesagt, nicht um den möglichen Einfluß, sondern darum zu zeigen, daß die spezifische Form von Kritizismus, die Schopenhauer bis hin zu den methodologischen Ansätzen einer „Welthermeneutik“ entwickelt hat, von einer Grundauffassung der geistesgeschichtlichen Situation seiner Zeit ausgeht, die mit der der Philosophie der Romantik einige auffällige Gemeinsamkeiten hat. Im Folgenden kann ich dazu nur ein paar Andeutungen machen, die freilich einer ausführlicheren Behandlung bedürfen.

Als zentrales Problem des „wahren Criticismus“ hat sich ergeben, daß einerseits ein übersinnlicher Bereich vorausgesetzt wird, um die Begrenzung des Gebiets des Verstandes leisten zu können, daß aber andererseits jeder Versuch, einen Zugang zum Übersinnlichen zu finden, mit dem Entzug desselben ins Nichts endet. Kurz gesagt, ist es die Widersprüchlichkeit einer immanenten Metaphysik, wie sie sich schon in dem frühesten Zitat zum „wahren Criticismus“ andeutet. Die Widersprüchlichkeit wäre leicht durch den Verzicht auf eine Metaphysik aufzulösen; warum geht Schopenhauer nicht diesen Weg, den die Philosophie nach ihm eingeschlagen hat? Wie er zu Beginn des zweiten Buchs der *Welt als Wille und Vorstellung* erläutert, ist es die Bedeutungslosigkeit und Nichtigkeit der empirischen Welt, die eine Metaphysik notwendig macht. Dieses „metaphysische Bedürfnis“ ist konstitutiv für das Menschsein, und es ist, nachdem die Religion sie nicht mehr erfüllen kann, das Ziel der Philosophie, daß ein „daß ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unsers Daseyns und irgend ein Aufschluß uns würde über diese räthselhafte Existenz, an der nichts klar ist, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit“ (W II 191). Das entspricht der Grundstimmung der Romantik, die Georg Lukacs einmal als das Gefühl der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ (als Folge der Destruktion der alten Metaphysik durch Kant) bezeichnet hat, und das etwa bei Heinrich von Kleist zu einer sich auch literarisch niederschlagenden „Wahrheitskrise“ führte.

Interessant für den Vergleich mit Schopenhauer ist nun der für die Philosophie der Romantik charakteristische Umgang mit dieser Situation. Denn sie will weder das Absolute, das den Sinn und Zusammenhang der empirischen Welt gewährleistet, aufgeben, noch die für die Annahme eines Übersinnlichen vernichtenden Resultate der Aufklärung zurücknehmen. Für Novalis ist der Widerstreit dieser beiden Forderungen nur durch ein „freiwilliges Entsagen des Absoluten“ zu beheben, durch das das Absolute sich zeigen kann.

„Durch *das freywillige Entsagen des Absoluten* entsteht die unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsere Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden. Dies uns gegebene Absolute läßt sich nur negativ erkennen, indem wir handeln und finden, daß durch kein Handeln das erreicht wird, was wir suchen“ (Novalis: *Fichte-Studien* (1795)).

Es ist unschwer zu erkennen, daß der Widerstreit zwischen der Annahme eines Absoluten und der Anerkennung der Kritik desselben durch die Aufklärung mit Schopenhauer Problem einer immanenten Metaphysik zusammenfällt. Für Novalis stellt die Kunstproduktion (Poesie) die Tätigkeit dar, die das Absolute auf negative

Weise erfährt, indem sie zwar einen Zusammenhang im Ganzen hervorbringt, sich aber zugleich der Fiktionalität und Unabgeschlossenheit ihres Produkts bewußt ist. Das Organ für das Absolute ist nicht mehr, wie in der Tradition der Aufklärung, die Vernunft, sondern die produktive Einbildungskraft, die die Widersprüche in der empirischen Realität über ihnen „schwebend“ zusammenhält. Die Begriffe der Vernunft sind als bloße Fixierungen dieses Schwebens nachgeordnet. Der Begriff des Absoluten wird zwar im Unterschied zu Schopenhauers strikter Ablehnung beibehalten, aber indem das Absolute immer nur im Modus des Entzugs und des Entsagens gegenwärtig ist, ist er zugleich auch aufgehoben. In diesem Sinne schreibt auch Friedrich Schlegel: „Hat man nun einmal die Liebhaberei fürs Absolute und kann nicht davon lassen: so bleibt einem kein Ausweg, als sich selbst immer zu widersprechen und entgegengesetzte Extreme zu verbinden [...]“. In der Philosophie, die für die Frühromantiker mit der Poesie zusammenfallen soll, sind das Fragment und die Ironie Formen, in denen der Anspruch auf das Absolute und dessen Vernichtung ausgedrückt werden. Diese zugleich affirmative und kritische Haltung gegenüber dem Absoluten stellt die Romantiker den Philosophen des deutschen Idealismus – auch Schelling, obwohl er zeitweise eng mit ihnen verbunden war – gegenüber auf eine Seite mit dem jungen Schopenhauer. Ein Unterschied besteht darin, daß Schopenhauer den Begriff des Absoluten von vorneherein zugunsten des Übersinnlichen ablehnt und daß er nicht die Kunstproduktion, sondern die Kontemplation als die Fähigkeit betrachtet, die der Vernunft entgegengestellt und übergeordnet wird. Aber wie bei den Romantikern sollen zumindest für den frühen Schopenhauer Philosophie und Kunst aus diesem Grund zusammenfallen.

Auch wenn man die Naturphilosophie der Romantik genauer betrachtet, steht sie eher mit Schopenhauer auf einer Seite gegenüber Schelling, auch wenn dessen Naturphilosophie und die seiner Schüler häufig unter dem Begriff der romantischen Naturphilosophie gefaßt werden. Für Schelling ist die Naturphilosophie die „Wissenschaft der Natur a priori“ auf die Weise einer „Construction“ der Natur. In der auf dem Gedanken der Entsagung des Absoluten beruhenden Naturauffassung, wie sie außer bei Novalis etwa bei Johann Wilhelm Ritter und Achim von Arnim zu finden ist, muß dagegen die Naturforschung durch die „poetische Ansicht der Natur“ ergänzt werden, die den Zusammenhang der Erkenntnisse in einem Ganzen erst verständlich macht. Denn allein die „Dichtkunst“ ist es, die ein „in sich vollständiges organisches System“, in dem das „Innere mit dem Äußeren“ verbunden ist, darlegen kann, und das die Naturforschung nur anstrebt. „Die poetische Ansicht der Natur begrenzt also die naturforschende und wirkt ihr entgegen und doch macht sie das was wir eigentlich Naturlehre nennen, erst möglich“ (Achim von Arnim, *Verhältnis der chemischen Ausbildung zur poetischen*). Die Poesie hat hier also auch die Funktion eines

„Schlüssels“¹ zum Verständnis der Natur, wie sie in Schopenhauers Konzeption einer immanenten Metaphysik dem Willen zugesprochen wird, nur daß bei ihm diese Funktion nicht mehr durch die dichterische Einbildungskraft, sondern durch die auf innerer Erfahrung basierende Deutung der Welt geleistet wird. Mit dieser Einschränkung ist auch das Verhältnis der Metaphysik als Begrenzung und Ergänzung zu den Naturwissenschaften bei Schopenhauer viel eher mit dem Verhältnis von Poesie und Naturforschung in der Romantik zu vergleichen als mit Schellings spekulativer Physik.

Schließlich sei noch auf den der Romantik nahe stehenden Karl Wilhelm Ferdinand Solger hingewiesen, bei dem sich das ausführlich behandelt findet, was beim jungen Schopenhauer mit der Gegenüberstellung von begrifflicher Erkenntnis und Kontemplation angelegt, aber nicht zufriedenstellend entwickelt wurde: die Unterscheidung zweier Erkenntnisarten, die sich bei Solger nicht auf die Unterscheidung zweier Vermögen, Verstand und Anschauung, reduziert, sondern in der bei jeder der beiden Erkenntnisarten alle Vermögen zusammenwirken, beim Künstler jedoch auf eine „höhere“ Weise.

Es sind nur einige wenige Beispiele, die hier für die These angeführt wurden, daß die Genese von Schopenhauers Philosophie bis hin zur reifen Gestalt Problemfelder und Lösungsansätze der Philosophie der Frühromantik widerspiegelt. Zum einen gibt es hier noch eine Reihe weitere Parallelen zu entdecken, zum anderen gilt es, die Annäherungen und Differenzen genauer zu bestimmen und zu einem Gesamtbild zusammenzufügen, das erst Auskunft über das Verhältnis Schopenhauers zur Romantik geben kann. Sicher ist aber, daß das Resultat über die Feststellung gemeinsamer Stimmungslagen wie Sehnsucht oder genialer Einsamkeit hinaus auf einen philosophischen Kern führt, der weit in die Moderne vorausweist. Dadurch dürfte auch das Verhältnis Schopenhauers zur geistesgeschichtlichen Strömung der Romantik überhaupt auf einer festeren Grundlage beurteilt werden können und die Extreme von Schopenhauers eigener Ablehnung der Romantik als fratzenhafter Obskurantismus und seiner Einschätzung durch Arthur Hübscher als der „Philosoph der Romantik“ vermieden werden können.

Literaturverzeichnis

APP, U. *Schopenhauers Kompaß. Die Geburt einer Philosophie*. Rorschach: University Media, 2011.

¹ Novalis spricht von der Wirklichkeit als eine „Chiffrenschrift“ (n. Pikulik), deren Lesbarkeit verloren ist, der sich aber die Poesie anzunähern sucht; Schopenhauer von der Philosophie als „Entzifferung“ einer Geheimschrift.

- ARNIM, A. *Verhältnis der chemischen Ausbildung zur poetischen*. Weimar: Goethe-und-Schiller-Archiv.
- HÜBSCHER, A. Der Philosoph der Romantik. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 34 (1951/1952).
- NOVALIS. *Die Lehrlinge zu Sais*. Berlin: Buchhandlung der Realschule, 1802.
- NOVALIS. *Schriften I-VI*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977-2006.
- NOVEMBRE, A. Die Dissertation 1813 als Einleitung zu einer geplanten »größeren Schrift« über das »bessere Bewußtsein«. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 97 (2016), pp. 133-146.
- SCHELLING, F. *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 1988.
- SCHOPENHAUER. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. I u. II. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. Arthur Hübscher. Wiesbaden: Brockhaus, 1946-1950.
- SCHOPENHAUER, A. *Der Handschriftliche Nachlass*. Hrsg. Arthur Hübscher. Bb. I-V. München: Brockhaus, 1985.

Recebido: 21/11/17

Received: 11/21/17

Aprovado: 30/01/18

Approved: 01/30/18