



ISSN: 2179-3786

DOI: 10.5902/2179378633638

## Die transzendente Idealität und die empirische Realität der Welt als Wille und Vorstellung – Philosophieren und Philosophie bei Schopenhauer

**Yasuo Kamata**

*Professor an der Kwansai Gakuin Universität (Nishinomiya-Japan)*

*Mitglied der Japanischen Schopenhauer-Gesellschaft*

*Email: [emailbox@yasuo.kamata.de](mailto:emailbox@yasuo.kamata.de)*

**Zusammenfassung:** Kants Unterscheidung zwischen Philosophie und Philosophieren bezieht sich auf die zwei traditionellen Fragen, nämlich die Frage nach den Relationen der Seienden und die nach dem Seienden als solchem, wobei Letztere nun transzendentalphilosophisch als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung umgedeutet wird. Schopenhauer führte diese Gedankenlinie fort. In dieser Abhandlung soll gezeigt werden, dass die methodisch bewusste Unterscheidung zwischen dem transzendentalen Idealismus und dem empirischen Realismus eine in sich konsistente Schopenhauer-Interpretation ermöglicht.

**Schlüsselwörter:** Schopenhauer; Kant; transzendente Idealität; empirische Realität; Philosophie und Philosophieren; transzendentaler Wille und empirischer Wille; Analogie.

### 1. Philosophie und Philosophieren

Das bekannteste Beispiel für dieses Begriffspaar stammt wohl von Immanuel Kant, der sagte: Die Philosophie kann man nicht lernen, sondern man kann nur philosophieren lernen<sup>1</sup>. Diese Unterscheidung zwischen Philosophie und Philosophieren betonte Kant wiederholt - in seiner vorkritischen Phase, dann in der *Kritik der reinen Vernunft*, namentlich in der Methodenlehre, wie auch in der 1800 erschienenen *Logik*, die der junge Schopenhauer aufmerksam studierte. Kant teilte einmal die Wissenschaften nach den Quellen ihrer Objekte in die rationale Wissenschaft aus Prinzipien und empirische Wissenschaft aus Daten<sup>2</sup>. Da es nach Ansicht Kants die Philosophie im Sinne eines rationalen Systems aller philosophischen Erkenntnis noch nicht gab und

<sup>1</sup> Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 866.

<sup>2</sup> Vgl. Kant: *Logik*, 1800, IX, 27, auch vgl. IX, 45.

sie insofern eine bloße Idee blieb, konnte man sie nicht lernen<sup>3</sup>. Man kann auch nicht erwarten, dass die Erkenntnis, die man bereits zu besitzen glaubt, tatsächlich ein Bestandteil des zukünftigen rationalen Systems der Philosophie wäre, wie dies die mathematische Erkenntnis in Anspruch nehmen kann oder die empirisch-szientistische Naturwissenschaft sich naiv einbildet<sup>4</sup>.

Nach Kant kann die Philosophie nicht nur nicht gelernt werden, sondern sie *soll* auch nicht gelernt werden. Denn dann würde die Philosophie nach ihrem subjektiven Ursprung nicht mehr rational, da sie nicht durch die Vernunft des aufgeklärten, autonomen Menschen erworben, sondern bloß historisch, d. h. wie sie bereits als System der Philosophie beschrieben vorliegt, erlernt. Dieses heteronome Lernen würde dem Menschen seine geistige Mündigkeit nehmen und ihn wieder in den Gängelwagen einsperren<sup>5</sup>.

„Der also eigentlich Philosoph werden will, muß sich üben, von seiner Vernunft einen freien und keinen bloß nachahmenden und, so zu sagen, mechanischen Gebrauch zu machen“<sup>6</sup>. „Der den Schulunterweisungen entlassene Jüngling war gewohnt zu lernen. Nunmehr denkt er, er werde Philosophie lernen, welches aber unmöglich ist, denn er soll jetzt philosophieren lernen“<sup>7</sup>.

Kants Geringschätzung der „historisch“ genannten, bloß deskriptiven Wissenschaft - diese Bedeutung der Historie finden wir noch z. B. in der „naturalis historia (Naturgeschichte)“ wieder - wurde bei Schopenhauer mit dem Terminus „Morphologie“ weitergeführt, während er „Historie“ nach dem neueren Verständnis der Geschichte, nämlich im Sinne der kausal-genetischen Erklärung der Dinge, verwandte und der Ätiologie zuordnete. Schopenhauer kritisierte bekanntlich Hegel - nicht ganz zu recht - als Vertreter einer solchen Geschichtsphilosophie. In Wirklichkeit wurde seine Hegel-Kritik hinter dieser strategisch-populistischen Polemisierung viel tiefer angelegt, wie wir unten sehen werden.

Kants Unterscheidung zwischen Philosophie und Philosophieren zeigt jedenfalls sein Philosophie-Verständnis deutlich, dass nämlich zur Philosophie die Selbstreflexion des Denkens und seiner Gegenstände wesentlich gehört.

Nach Schopenhauer gibt die Ätiologie mit ihrer kausal-genetischen Erklärung der Dinge das theoretisch begründete Herstellungswissen (τέχνη) ab und dient so dem Willen zum Leben als dessen Instrument. Insofern lebt man nicht mehr *für* die

---

<sup>3</sup> Vgl. B 865f.

<sup>4</sup> Vgl. B 865.

<sup>5</sup> Vgl. Kant: *Was ist die Aufklärung*, VIII, 35.

<sup>6</sup> *Logik*, IX, 22.

<sup>7</sup> Kant: *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, II, 306.

Philosophie, sondern *von* der Philosophie<sup>8</sup>. Man bejaht und verstärkt die bereits bestehende Ordnung der Dinge reflexionslos-unbewusst oder bewusst-absichtlich, um von ihr zu profitieren, und unterdrückt beziehungsweise vergisst so die der Philosophie auferlegte, kritische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer vergangenen, vorgegebenen und zukünftigen Seinsordnung. Jene Philosophie, die sich wie manche andere Wissenschaften in der (oft bewussten) Selbstverblendung des Willens zum Leben in dessen Dienst betätigt, verdient die Bezeichnung der Philosophie als Wissenschaft. Im Gegensatz zu dieser Philosophie als Wissenschaft betrachtete Schopenhauer die kritische Reflexion über die sonst so selbstverständlich vorausgesetzte Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung als die eigentliche Aufgabe der Philosophie, als des transzendentalen Idealismus.

Für Schopenhauer, der sich als genuinen Nachfolger Kants verstand und in Anspruch nahm, die Kantische Philosophie zu Ende zu denken<sup>9</sup>, war die Frage nach der Philosophie selbst von großer Bedeutung. In der Darlegung seines Philosophie-Verständnisses verwendete er zwar nicht das Begriffspaar Philosophie und Philosophieren wie bei Kant. In unseren Überlegungen werden wir uns aber des Kantischen Begriffspaares bedienen und die Gedankenebene, in der Schopenhauer sich mit seinem Philosophie-Verständnis beschäftigt, als *Philosophieren*, die Gedankenebene, in der die Konstitution der Welt seinem bereits feststehenden Philosophie-Verständnis gemäß als rationales System des Wissens dargelegt wird, als *Philosophie* bezeichnen.

## 2. *Philosophieren als prima philosophia und der transzendentalen Idealismus*

Schopenhauer schrieb: „Die Philosophie hat das Eigene, daß sie gar nichts als bekannt voraussetzt, sondern Alles ihr in gleichem Maaße fremd und ein Problem ist, nicht nur die Verhältnisse der Erscheinungen, sondern auch diese (=die Erscheinungen, YK) selbst, ja der Satz vom Grunde selbst, auf welchen Alles zurückzuführen die anderen Wissenschaften zufrieden sind“<sup>10</sup>. Diesem Satz steht z. B. der folgende Satz entgegen: „Was den Inhalt der Wissenschaften überhaupt betrifft, so ist dieser eigentlich immer das Verhältniß der Erscheinungen der Welt zu einander, gemäß dem Satz vom Grunde und am Leitfaden des durch ihn allein geltenden und bedeutenden Warum“<sup>11</sup>. Die Philosophie „sucht keineswegs, woher oder wozu die Welt dasei; sondern bloß, was die Welt ist. Das Warum aber ist hier dem Was untergeordnet: denn es (=das Warum, YK) gehört schon zur Welt, da es allein durch die Form ihrer Erscheinung, den Satz vom Grund, entsteht und nur

<sup>8</sup> Vgl. PI. 192, vgl. auch Schopenhauer: *Specilegia*, Hrsg.: Ernst Ziegler, München, 2015, S. 334 (=HN IV, 274).

<sup>9</sup> Vgl. PI, 142, W I, 595 (in der 2. und 3. Auflage).

<sup>10</sup> W I, 97.

<sup>11</sup> W I, 95.

insofern Bedeutung und Gültigkeit hat“<sup>12</sup>. Dieses Philosophie-Verständnis erinnert uns an die Tradition der abendländischen Metaphysik seit der griechischen Antike, vor allem die Aristotelische Bestimmung der Ontologie als *prima philosophia*. „Doch alle diese (Fach-)Wissenschaften handeln nur von einem bestimmten Seienden und einer bestimmten Gattung, deren Grenzen sie sich umschrieben haben, aber nicht vom Seienden schlechthin und insofern es Seiendes ist, und geben über das Was keine Rechenschaft, sondern von ihm ausgehend, indem sie es entweder durch Anschauung verdeutlichen oder als Voraussetzung das Was annehmen, erweisen sie dann mit mehr oder weniger strenger Notwendigkeit dasjenige, was der Gattung, mit der sie sich beschäftigen, an sich zukommt“<sup>13</sup>. Insofern steht die Philosophie als Metaphysik, die nach dem Seienden als solchem fragt und das Seiende allgemein und das erste Wesen (*την πρώτη ουσία*) betrachtet, höher als die Physik, die zwar „über die ganze Natur und über das Seiende Untersuchungen (anstellt)“<sup>14</sup>, aber sie handelt bloß von einer „Physis“ genannten, bestimmten und begrenzten Gattung des Seienden<sup>15</sup>.

Diese Aristotelische Tradition der ersten Philosophie wurde über das abendländische Mittelalter in die Neuzeit weitergeleitet, auch wenn diese Frage nach dem Sein dann auf die an sich bekannte und beharrende Substanz begrenzt wurde<sup>16</sup>. Aber seit dem Übergang vom Mittelalter zur immer mehr aktionsbetonten Neuzeit verlor die Frage nach dem Seienden ihr komplementäres Gleichgewicht mit dem nach dem Seienden fragenden Denken. Die Kluft zwischen den beiden tritt immer deutlicher zu Tage in der Gestalt des Dualismus von Denken und Sein bzw. Ausdehnung, bis das Sein als Objekt des Cogito in den Herrschaftsbereich des Selbstbewusstseins hineingenommen wurde. Die Frage nach dem Seienden verwandelte sich in die Frage nach dem Seienden, sofern es im Bewusstsein vorgestellt wurde – nach dem Vorstellungsvermögen als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und der Erscheinung. Kant schrieb in der *Kritik der reinen Vernunft*: „Seine (=des Verstandes, YK) Grundsätze sind bloß Principien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse *a priori* in einer systematischen Doctrin zu geben (z.E. den Grundsatz der Causalität), muß dem bescheidenen (Namen, YK) einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen“<sup>17</sup>. Die Frage nach der, zwar auf die möglichen Gegenstände der Erfahrung beschränkten, Herrschaft des Denkens über das Sein als Vorstellungsein bereitete über die Kritik und Gegenkritik

<sup>12</sup> W I, 98.

<sup>13</sup> Aristoteles: *Metaphysik*, E [Buch VI], 1025b7-13 (deutsche Übersetzung: *Aristoteles' Metaphysik*, Hrsg.: Horst Seidl, Hamburg, <sup>3</sup>1989), vgl. auch W II, 176.

<sup>14</sup> *Metaphysik*, 1005a.

<sup>15</sup> Vgl. *Metaphysik*, 1005b, 1025b-1026a.

<sup>16</sup> Vgl. *Metaphysik*, 1017b f, 1026a.

<sup>17</sup> B303.

der Kantischen Philosophie durch Jacobi, Reinhold, Schulze und Fichte dann den Weg zum deutschen Idealismus. Diese nachkantische Frage prägte aber zugleich das Denken des jungen Schopenhauer wesentlich, als er den beiden letztgenannten, Schulze und Fichte, als seinen Lehrern begegnete<sup>18</sup>.

Schopenhauers Unterscheidung zwischen der Frage nach den Verhältnissen der Erscheinungen und der Frage nach der Erscheinung als solcher<sup>19</sup> signalisiert, dass auch und gerade Schopenhauer als Nachfolger Kants die traditionell-metaphysische Frage nach dem Seienden als der ersten, an sich bekannten und subsistierenden Substanz nun in die Frage nach dem nach Seiendem fragenden Denken umgewendet und verinnerlicht hat.

Der transzendente Idealismus ist ein in sich selbst begründetes Unternehmen der menschlichen Vernunft als Bewusst-Seiendes, wo es keinen festen Boden der Philosophie, geschweige denn den Gängelwagen für die Geistig-Unmündigen gibt, der allererst einen festen Boden bräuchte, um überhaupt rollen zu können. Der transzendente Idealismus in diesem Sinne fordert insofern den Vollzug des Philosophierens. Ein Zitat aus der *Kritik der reinen Vernunft*: „Also ist es auch falsch, daß die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganzes sei. Woraus denn folgt, daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transscendentale Idealität derselben sagen wollten“<sup>20</sup>. Man könnte diese Nichtigkeit der Welt als Erscheinung bzw. Vorstellung umkehren und sagen, dass in dieser transzendentalen Idealität das Ich das Grundgefüge der Welt als Wille und Vorstellung unter der Voraussetzung seiner Beschränktheit auf die empirische Realität quasi ex nihilo kreiert. Dieser Gedanke entsprach in der Tat dem Zeitgeist der französischen und der industriellen Revolution, sowie des deutschen Idealismus in seinen Anfängen in den 1790er Jahren. Im handschriftlichen Nachlass Schopenhauers finden sich einige Experimente, auf seine eigene Art die Bejahung des Willens darzustellen<sup>21</sup>, doch er war sich gleichzeitig und zunehmend der negativen Seite dieses „Machtspruchs der Vernunft“ bewusst<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Vgl. Yasuo Kamata, *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Freiburg/München, 1988, S.26-46.

<sup>19</sup> Vgl. W I, 97 (oben zitiert).

<sup>20</sup> B 534f.

<sup>21</sup> „Das Aendern der Richtung, der Uebergang vom Reich der Finsterniß, des Bedürfnisses, Wunsches, der Täuschung, des Werdenden und nie Seyenden, - zum Reich des Lichts, der Ruhe, Freude, Lieblichkeit, Harmonie und Friedens ist unendlich schwer und unendlich leicht. - Diese Erkenntniß hat der Dichtung zum Grunde gelegen, vom Ritter der in ein Schloß soll das eine Mauer mit einer einzigen engen Thür umgiebt, welche Mauer wirbelnd schnell sich dreht: der tapfere Ritter spornt das Roß, läßt den Zügel los, Kopf voran, Augen zu, - und sprengt in die Pforte. Dies ist das Symbol der Tugend, des Wegs des Lichts; um das ungeheuer Schwere, Unmögliche zu vollenden, braucht man nur zu wollen, aber wollen muß man.“ (HN I, 54, Berlin 1813 K)

<sup>22</sup> „Wollen! großes Wort! Zunge in der Waage des Weltgerichts! Brücke zwischen Himmel und Hölle! Vernunft ist nicht das Licht das aus dem Himmel glänzt, sondern nur ein Wegweiser den wir selbst hinstellen[,] nach dem gewählten Ziel ihn richtend, daß er die Richtung zeige wenn das Ziel selbst sich verbirgt. Aber richten kann man ihn nach der Hölle wie nach dem Himmel.“ (HN I, 55, Berlin 1813 K, ein späterer Zusatz,

Er übernahm den Gedanken der Nichtigkeit der Erscheinungen als das Hauptmoment seines künftigen Denkens der Verneinung des Willens<sup>23</sup>. Das Begriffspaar „die transzendente Idealität und die empirische Realität“ der Welt als Erscheinungen sollte dafür sorgen, dass den beiden Betrachtungsweisen der Welt je eigene Geltung zugesprochen wurde.

„Insofern ist also die angeschaute Welt in Raum und Zeit, welche sich als lauter Kausalität kund giebt, vollkommen real, und ist durchaus das, wofür sie sich giebt, und sie giebt sich ganz und ohne Rückhalt, als Vorstellung, zusammenhängend nach dem Gesetz der Kausalität. Dieses ist ihre empirische Realität. Andererseits aber ist alle Kausalität nur im Verstande und für den Verstand, jene ganze wirkliche, d.i. wirkende Welt ist also als solche immer durch den Verstand bedingt und ohne ihn nichts. Aber nicht nur dieserhalb, sondern schon weil überhaupt kein Objekt ohne Subjekt sich ohne Widerspruch denken läßt, müssen wir dem Dogmatiker, der die Realität der Außenwelt als ihre Unabhängigkeit vom Subjekt erklärt, eine solche Realität derselben schlechthin ableugnen. Die ganze Welt der Objekte ist und bleibt Vorstellung, und eben deswegen durchaus und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt: d. h. sie hat transscendentale Idealität. Sie ist aber dieserwegen nicht Lüge, noch Schein: sie giebt sich als das, was sie ist, als Vorstellung, und zwar als eine Reihe von Vorstellungen, deren gemeinschaftliches Band der Satz vom Grunde ist“<sup>24</sup>.

Wie bei Kant die Ontologie als *prima philosophia* zur transzendentalen Analytik des reinen Verstandes degradiert wurde und diese nun nicht mehr als dogmatische Philosophie, sondern als kritisches Philosophieren durchgeführt werden soll, so nimmt bei Schopenhauer der transzendente Idealismus die Stellung der transzendentalphilosophisch angepassten *prima philosophia* ein, die die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und ihrer Gegenstände, die das Wesen der Welt als Wille und Vorstellung ausmacht, mit abstrakten Begriffen darstellt.

Dem eben dargestellten transzendental-idealistischen Philosophie-Verständnis Schopenhauers im Sinne des kritischen Philosophierens scheint aber das bisher akzeptierte und verbreitete, dogmatische Verständnis der Schopenhauerschen Willensmetaphysik gründlich zu widersprechen. Dieses vermutet nämlich im Grunde oder hinter der Welt als Vorstellung einen metaphysischen Willen als Substanz der Welt und der innerweltlichen Individuen. In der Tat finden sich solche scheinbar dogmatisch-metaphysischen Darstellungen auch mehrfach in Schopenhauers *Die Welt*

---

wahrscheinlich noch in Berlin entstanden). „Machtspruch der Vernunft“ vgl. Gottlob Ernst Schulze [anonym] : *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*, o. O., 1792, S. 440.

<sup>23</sup> Vgl. Kamata, *Der junge Schopenhauer*, S. 177, 200-209.

<sup>24</sup> W I, 17. „Dieses ist ihre empirische Realität“ und „d. h. sie hat transscendentale Idealität“ sind Zusätze zur 3. Auflage (1859). Hierzu vgl. auch Yasuo Kamata: „Die transzendente Idealität der Welt als Vorstellung und die Frage nach dem Tod“, *Schopenhauer-Jahrbuch* 97 (2016), S. 83-86.

als *Wille und Vorstellung* (1818/1819) sowie seinen späteren Schriften. Wir sollten aber nicht leichtfertig der Schopenhauerschen Philosophie im Ganzen unüberbrückbare Inkonsistenzen und Widersprüche unterstellen, wie es nicht nur viele Schopenhauer-Kritiker und -Hasser sondern auch manche Schopenhauer-Freunde bedauerlicherweise taten. Vielmehr ist es wichtig klarzustellen, in welcher inhaltlichen Beziehung die scheinbar sich widersprechenden Darstellungen zueinander stehen, um ihnen die jeweils angemessene Stellung und Rolle innerhalb der Schopenhauerschen Philosophie zuzuweisen.

Ausgehend von Schopenhauers ursprünglichem Philosophie-Verständnis, das das Kantische fortführen sollte, stellt *die* Philosophie die Geschehnisse und das Schicksal der Welt als Wille und Vorstellung nicht dar, wie sie an sich unabhängig und außerhalb unserer Vorstellung in ihrer absoluten Realität wären, sondern lediglich in ihrer empirischen Realität für das menschlich-erkennende Subjekt. Die scheinbar dogmatische Metaphysik des Willens als des kosmologischen All-Einen verwechselt diese empirischen Realität mit der absoluten Realität, und verdrängt die Frage nach der transzendentalen Idealität der Welt als Vorstellung. Deshalb bedarf sie einer transzendental-idealistischen Destruktion, um nach der Bedingung der Möglichkeit ihrer Darstellbarkeit gefragt werden zu können. Insofern nimmt die systematisch-dogmatische Philosophie mit dem All-Einen Willen eine sekundäre Stellung gegenüber dem transzendental-kritisch reflektierenden Philosophieren ein. Dieses reflektiert über den Vorgang des Selbstbewusstseins in seiner Spontaneität, die Schopenhauer in transzendental-idealistischer Hinsicht „Wille“ nennt<sup>25</sup>, als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Realität der Welt als Vorstellung und drückt ihn in abstrakten Begriffen aus. Schopenhauer verwendete oft den doppeldeutigen Ausdruck „Wesen der Welt“, um den beiden Aspekten des Willens, nämlich dem transzendentalen und dem empirischen Willen gerecht zu werden, der allerdings in der Rezeptionsgeschichte einseitig zugunsten des letzteren im Sinne der dinghaft subsistierenden Ursache verstanden wurde. Der Ausdruck „Wesen der Welt“ war ursprünglich mit der (Platonischen) Idee der Welt verwandt, wobei die Idee in der transzendentalen Idealität dem Verein der Einbildungskraft (Einwirkung des Willens als Spontaneität auf die Erkenntnis) und der Vernunft entstammt<sup>26</sup>.

Schopenhauers Philosophie steht durchaus in der Tradition der nachkantisch-deutschidealistischen Philosophie und sollte auch in diesem Kontext verstanden

<sup>25</sup> *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813) [=Diss], 68.

<sup>26</sup> Zum Doppelcharakter der Platonischen Idee bei Schopenhauer vgl. Yasuo Kamata, „Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer“, *Schopenhauer-Jahrbuch* 70 (1989), S. 84-93.

werden, bevor man sie voreilig durch die Brille des seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert dominierenden Denkmusters beurteilt<sup>27</sup>.

Im folgenden Kapitel wollen wir uns mit den möglichen Konsequenzen dieser Gegenüberstellung des kritischen Philosophierens und der systematisch darstellenden Philosophie beschäftigen, unter dem Titel:

*3. Die transzendente Idealität und die empirische Realität der Welt als Wille und Vorstellung - Philosophieren als der transzendente Idealismus und Philosophie als System der Wissenschaft der innerweltlichen Dinge in ihrer empirischen Realität - Analogie des Willens statt des substanzmetaphysischen Dogmatismus des Weltwillens<sup>28</sup>*

Der Wille bedeutet im primärphilosophischen, transzendental-idealistischen Problemkreis die Spontaneität des Selbstbewusstseins und ist die Bedingung der Möglichkeit der Vorstellung jeglicher Art, sofern er mit der Aufmerksamkeit des Selbstbewusstseins alle empirische Erkenntnis und Einbildungskraft anspringen läßt<sup>29</sup>, und der dadurch entstandenen Vorstellungen im inneren Sinn in ihrer unmittelbaren Gegenwart (Vorgestelltwerden κατ' εντελεχειαν) d. h. als einer intensiven Größe bewusst wird<sup>30</sup>, ferner sie in einer latent-inaktualen Gesamtvorstellung (Vorgestelltwerden κατά δυναμιν) mit der extensiven Größe zusammenhält und so die Überleitung zum äußeren Sinn ermöglicht<sup>31</sup>. Diese inaktuale Gesamtvorstellung wird aber auf der nicht-primärphilosophischen, alltäglich-empirischen Gedankenebene gewöhnlich umgekehrt als „objektive reale Welt“

<sup>27</sup> Vgl. Rudolf Koeber, *Das Philosophische System Eduard von Hartmann's*, Breslau, 1884, S. 3-5: „Selbst ein oberflächlicher Beobachter muss es sehen, dass unter den geistigen Bedürfnissen der Gegenwart die Anwendung der monistischen Erklärungsweise und des Entwicklungsprincips (was in letzter Linie auf Eins hinauskommt) auf alle Erscheinungen der Natur und des Geistes die erste Stelle einnimmt. Die Erklärung der Welt aus Einem Princip ist nur dann möglich, wenn dieses die positive Bedingungen, die nothwendigen Voraussetzungen dieser Erklärung in sich trägt. [...] Eine Entwicklung ist nichts anderes als das allmähliche Heraustreten aus dem potentiellen Zustand in den actualen, oder die Verwirklichung der Anlagen, kraft des Triebes, die selben zu realisieren. Dieser Trieb ist „Wille“, die Bedingung jeder Entwicklung, das eine Attribut des Weltprincips oder des Absoluten. [...] Die Naturwissenschaften sind ein zu wichtiges Moment der modernen Bildung, damit der Leser nicht verlangen wollte, dass der Philosoph, in dessen Schule er geht, dem er sein Vertrauen schenkt, in diesen Wissenschaften völlig zu Hause sei. Dies trifft nun bei Hartmann in vollem Masse zu, vielleicht in grösserem als selbst bei Schopenhauer.“ Koeber war Eduard von Hartmanns Anhänger, selbst über die Philosophie Schopenhauers und Schellings promoviert, der Autor des Schopenhauer-Artikels in Albert Schwegler: *Geschichte der Philosophie im Umriß*, Stuttgart 141887 und der erste deutschsprachige Philosophiedozent an der kaiserlichen Universität Tokyo.

<sup>28</sup> Zu diesem Thema vgl. auch Yasuo Kamata: „Schopenhauer e Kant: A recepção da ‘Analítica transcendental’ da Crítica da razão pura na filosofia primeira de Schopenhauer“, tradução: Fabrício Coelho, *ethic@* v.11, n.2 (2012), eISSN 1677-2954 (deutschsprachige Originalfassung ibid.), vgl. auch „Kant-Rezeption des jungen Schopenhauer in *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*“ in: Dieter Birnbacher (Hrsg.): *Schopenhauers Wissenschaftstheorie: Der „Satz vom Grund“*, Würzburg 2015, S. 45-58. Weitere Veröffentlichungen zu den Themen finden sich unter: [http://kamata.de/yasuo/kamata\\_cv2.pdf](http://kamata.de/yasuo/kamata_cv2.pdf).

<sup>29</sup> Vgl. Diss, 80.

<sup>30</sup> Vgl. Diss, 72f (§43), auch Diss, 23.

<sup>31</sup> Vgl. Diss, § 20, insbesondere S. 23-24.



bezeichnet<sup>32</sup>. Die Geschehnisse der Vorstellungen durch den transzendentalen Willen als Spontaneität ihrerseits können in subjektiver Hinsicht ebenfalls im inneren Sinn unmittelbar als intensive Größe erfahren werden<sup>33</sup>. In diesem subjektiven Zusammenhang wird der transzendentalphilosophische Begriff des Leibs als unmittelbares Objekt angesiedelt<sup>34</sup>. In der empirischen Realität der Erscheinungswelt wird aber deren Konstitution – Zeit, Raum und der Satz des zureichenden Grundes in seiner Vierfachheit – quasi als bereits feststehendes Prinzip der objektiven realen Welt und der innerweltlichen Dinge, eben als principium individuationis betrachtet und dargestellt. Der Wille wird in diese Ordnung der Dinge integriert, analog zu den innerweltlichen „realen Objekten“ in einer verdinglichten Sprachlichkeit als blinder Wille zum Leben bezeichnet, als dessen Erscheinung die Welt als Vorstellung sein soll. Diese Darstellungsweise des Willens nenne ich den *empirischen* oder den *dialektischen Willen* im Gegensatz zu dem oben erläuterten *transzendentalen Willen* als Bedingung der Möglichkeit der Vorstellung überhaupt. „Der gewöhnliche Mensch, diese Fabrikwaare der Natur, [...] kann seine Aufmerksamkeit auf die Dinge nur insofern richten, als sie irgend eine, wenn auch nur sehr mittelbare Beziehung auf seinen (empirischen, YK) Willen haben“<sup>35</sup>. Die natürliche Einstellung des Menschen interessiert sich für die innerweltlichen Dinge, die sie besitzen, manipulieren und verbrauchen kann. Sie will sie nicht in der bloß empirischen Realität sondern sogar in ihrer vermeintlich absoluten Realität als subsistierende Existenz festhalten, was eben die Bedeutung des blinden Willens zum Leben ausmacht. Es herrscht eine allgemeine Scheu vor der radikalen, philosophischen Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Welt in ihrer transzendentalen Idealität, die bedeutet, „daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind“<sup>36</sup>. Daraus entstand seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, in der aufgehenden Massengesellschaft, die Vorherrschaft der dinghaft verständlichen Interpretation der Schopenhauerschen Philosophie als Metaphysik des All-Einen Weltwillens, weshalb umgekehrt auch Schopenhauers Philosophie oft als *Populärphilosophie* gebrandmarkt wurde<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> Vgl. Diss, 21.

<sup>33</sup> Vgl. Diss, Kapitel 7, insbesondere S. 68, 80. Diese Schrift gilt als Schopenhauers, leider bisher oft nicht im Sinne des Philosophen ernsthaft berücksichtigte, transzendentalphilosophische Grundlegung seiner gesamten Philosophie, wie er es auch in seinem Hauptwerk erklärte: „Ohne Bekanntschaft mit dieser Einleitung und Propädeutik (=Diss., Y.K.) ist das eigentliche Verständniß gegenwärtiger Schrift (=W I, Y.K.) ganz und gar nicht möglich, und der Inhalt jener Abhandlung wird hier überall so vorausgesetzt, als stände sie mit im Buche.“ (W I, X)

<sup>34</sup> Dieses Thema werde ich in der internationalen Schopenhauer-Konferenz an der Kwansei Gakuin Universität, Japan, im Februar 2018 näher behandeln unter dem Titel: „Die transzendente Deduktion des Leibs beim jungen Schopenhauer“.

<sup>35</sup> W I, 220f.

<sup>36</sup> B534f (oben zitiert).

<sup>37</sup> „Diese Auffassung der Sache, welche die gemeine ist, heißt bekanntlich Realismus“. (G, 32) Diese Ansicht vertrat Schopenhauer auch später mehrfach. Vgl. Brief an Frauenstädt vom 1. März 1856 (GBr, 386) und weitere Briefe.

Ohne derartige gedankliche Kurzschlüsse müssen wir aber fragen, wie sich die beiden Gedankenebenen der transzendentalen Idealität und der empirischen Realität zueinander verhalten. Es ist eben das Grundproblem oder zumindest *ein* Grundproblem der abendländischen, insbesondere der neuzeitlichen Philosophie in der Gestalt der Beziehung von Denken und Ausdehnung, das seit Kant mit zahlreichen Varianten wie Bewusstsein und Gegenstand, dem inneren und äußeren Sinn, Für-Sich und An-Sich, Subjekt und Substanz usw. eine neue philosophische Dimension erreichte. Daher kann für Schopenhauer auch die Antwort so einfach nicht zu finden gewesen sein. Obwohl Schopenhauer schon am Anfang seiner Studienzeit in Göttingen (1809-1811) und in Berlin (1811-1813) über zeitaktuelle naturwissenschaftliche Kenntnisse verfügte, hat seine transzendentalphilosophische Grundlegung der Naturphilosophie mit dem Stichwort: „denominatio a potiori“ als Knotenpunkt des zweiten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* bis Anfang 1816 gedauert. Erst danach konnte Schopenhauer mit der Niederschrift seines Hauptwerkes beginnen. Die Vorarbeiten für den dritten und vierten Band, die Kunsttheorie und die Ethik, waren dagegen früher abgeschlossen.

Die Naturphilosophie, wie sie im 2. Band des Hauptwerkes dargestellt wurde, hielt man lange Zeit für die theoretische Grundlage der Schopenhauerschen Philosophie. Aus dem oben beschriebenen Schopenhauerschen Philosophie-Verständnis ergibt sich aber, dass diese Willensmetaphysik des All-Einen nicht unreflektiert-dogmatisch, sondern in Bezug auf den transzendentalen Willen legitimiert werden muss, der auf der primärphilosophischen Ebene der transzendentalen Idealität unmittelbar in dem inneren Sinn als Objekt des erkennenden Subjekts gegeben wird<sup>38</sup>. Diese Legitimationsforderung war allgemein prägend für die nachkantisch-deutschidealistische Naturphilosophie. Wie ist es denn möglich, diese unmittelbare Gegenwart des Spontaneitätsbewusstseins als des transzendentalen Willens in dem primärphilosophischen Problemkreis, der uns also unmittelbar bekannt ist, mit dem empirischen Willen zum Leben zu identifizieren, der sich in der Welt als Vorstellung als Selbsterhaltungsprinzip verwirklicht und deshalb zum sekundären Problemkreis der empirischen Realität gehört? Den Brückenschlag der Ungleichartigen nannte man traditionell *Analogie*. Es handelt sich hier nicht um gleichartige Objekte, für die eine mathematische Analogie (proportio) mit einem konstitutiven Ergebnis eingesetzt werden könnte, sondern um qualitativ ganz verschiedene Sachverhalte, auf die nach Kant nur die philosophische Analogie

---

<sup>38</sup> Es gibt zahlreiche Erwähnungen und Darstellungsversuche dieses Problems in WII und P: „sie (=Metaphysik, Y.K.) ist ein Wissen, geschöpft aus der Anschauung der äußern, wirklichen Welt und dem Aufschluß, welchen über diese die intimste Thatsache des Selbstbewußtseyns liefert, niedergelegt in deutliche Begriffe“ (W II, 204), wobei diese Tatsache des Selbstbewusstseins das dem inneren Sinn unmittelbar gegenwärtigen Bewusstsein der Spontaneität, nämlich den transzendentalen Willen, meint. Vgl. W II, 356; W II, 362;

angewandt werden kann<sup>39</sup>, d. h. nur um mit Hilfe der subsumierenden bzw. bestimmenden Urteilskraft ein regulatives Prinzip zu finden. Das bedeutet also keine Erweiterung der Erkenntnis, und diesen regulativen Status des Weltwillens sollen die (philosophische) Analogie des Willens und „denominatio a potiori“ ausdrücken.

Schopenhauers Analogie des Willens wurde aber in der klassischen Schopenhauer-Interpretation gewöhnlich als mathematische Proportion verstanden oder blieb zumindest in der Darstellungsweise derselben stehen<sup>40</sup>, obwohl Schopenhauer für die Metaphysik die Ableitung des vierten Glieds aus den drei Proportionalzahlen ausdrücklich zurückwies als Weg der vorkantischen Dogmatik<sup>41</sup>.

Das auf der natürlichen Einstellung basierende Verständnis der Schopenhauerschen Philosophie als naiv-realistische Naturphilosophie und Willensmetaphysik wurde oft unreflektiert und kritiklos übernommen und multipliziert. Dies geschah vor allem, wenn Schopenhauers Philosophie in der allgemeinen Philosophiegeschichte behandelt wurde, oder wenn es um die Einflussnahme der anderen, etwa der älteren abendländischen oder indischen Philosophie, aber auch seiner zeitgenössischen Philosophen auf Schopenhauer, oder umgekehrt um die Einflüsse Schopenhauers auf die späteren Philosophen, Forscher unterschiedlicher Fachwissenschaften, Schriftsteller, Künstler usw. ging.

Diese Tendenz verstärkte auch die Etikettierung der Schopenhauerschen Philosophie als Populärphilosophie. Durch die Etablierung dieser dogmatisch-substanzmetaphysischen Interpretation seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts<sup>42</sup> geriet die Schopenhauersche Philosophie in Widerspruch mit ihrer transzendentalphilosophischen Grundlage.

Alfred Schmidt formulierte diesen Widerspruch folgendermaßen in *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*: „Der metaphysische Aspekt seines Denkens widerstreitet dessen erkenntniskritischer Grundlage und

---

<sup>39</sup>Schopenhauer erwähnt die Kantische Analogie der Erfahrung zwar nicht ausdrücklich im Zusammenhang seiner Analogie des Willens, doch die folgende Stelle könnte als Indizienbeweis gelten, wenn wir uns daran erinnern, dass der Wille ursprünglich mit der Spontaneität des Selbstbewusstseins gleichgesetzt wurde und Selbstbewusstsein und Apperzeption synonym gebraucht werden können: „wenn man ein Mal wieder die »Grundsätze des reinen Verstandes« durchnimmt, zumal die »Analogien der Erfahrung« betrachtet und nun in den tiefen Gedanken der synthetischen Einheit der Apperzeption eindringt. [...] Die synthetische Einheit der Apperzeption ist nämlich derjenige Zusammenhang der Welt als eines Ganzen, welcher auf den Gesetzen unsers Intellekts beruht und daher unverbrüchlich ist. In der Darstellung derselben weist Kant die Urgrundgesetze der Welt nach, da, wo sie mit denen unsers Intellekts in Eins zusammenlaufen, und hält sie uns, auf Einen Faden gereiht, vor. (PI, 181-182, Ueber die Universitäts-Philosophie)

<sup>40</sup> Ekkehard Zimmermann: „Der Analogieschluß in der Lehre von Ich-Welt-Identität bei Arthur Schopenhauer“, München: Diss, 1970, S. 162ff; Wolfgang Weimer: Schopenhauer, Darmstadt 1982, S.74

<sup>41</sup> Vgl. W II, 202.

<sup>42</sup> Hierzu vgl. Kamata, *Der junge Schopenhauer*, S. 47-109.

umgekehrt<sup>43</sup>. „Dadurch, daß Schopenhauer mit dem - spekulativen - Übergang zur Metaphysik des All-Einen die kritizistische Differenz von Erscheinung und Ding an sich zu vereinbaren sucht, gefährdet er den systematischen Anspruch seiner Philosophie. Deren Brüchigkeit spricht Schopenhauer (ungewollt) selbst aus, indem er sie als ‚immanenten Dogmatismus‘ bezeichnet“<sup>44</sup>.

Wir haben allerdings gesehen, dass es kein Übergang zur Metaphysik in dem Sinne war, auf demselben Boden die Grenze zu überschreiten, wie es die mathematische Analogie als *proportio* meinte, sondern ein philosophischer Analogieschluss, der keine konstitutive sondern regulative Bedeutung hat, wobei der Gedanke des All-Einen Weltwillens per *analogiam* bzw. durch *denominatio a potiori* erschlossen wurde. Er kann allerdings trotz der transzendental-idealistischen Nichtigkeit eine gewisse Geltung als immanenter Dogmatismus in Anspruch nehmen, soweit diese Analogie des Willens wie die Kantische Analogie der Erfahrung zu den fundamentalen, verdinglichenden Umgangsweisen des, zumindest neuzeitlichen, Menschen mit der empirischen Realität gehört<sup>45</sup>.

Diese Gegenüberstellung der Erkenntniskritischen Grundlage und der scheinbar spekulativ-dogmatischen Darstellungsweise könnte, um Schmidts hervorragenden Hinweis auf Schopenhauers Unterscheidung von *sensu proprio* und *sensu allegorico*<sup>46</sup> aufzugreifen, in sich stimmig interpretiert werden. Die transzendental-idealistische Erkenntnislehre, wie sie in *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* dargestellt wurde, ist *sensu proprio*, als *prima philosophia* zu interpretieren, die spekulative Willensmetaphysik dagegen, deren Willensbegriff durch Analogie bzw. *denominatio a potiori* gewonnen wurde, muss dementsprechend *sensu allegorico*, genauer gesagt als *sensu analogico* verstanden werden, als regulative Interpretationsweise der Welt als Wille und Vorstellung. Allerdings betrifft die von Schmidt zitierte Stelle über die Religion, wie auch Schmidt nahezulegen scheint, Schopenhauers eigene Philosophie: „Der einzige Stein des Anstoßes hingegen ist dieser, daß die Religionen ihre allegorische Natur nie eingestehn dürfen, sondern sich als *sensu proprio* wahr zu behaupten haben. Dadurch thun sie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen Metaphysik, und rufen den Antagonismus dieser hervor“<sup>47</sup>. Von diesem Verdacht kann Schopenhauer selbst befreit werden, wie es aus den bisherigen Darlegungen des Schopenhauerschen Philosophie-Verständnisses hervorgeht. Doch die Rezeptionsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie

<sup>43</sup> Alfred Schmidt: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. München 1986, S. 176.

<sup>44</sup> *Ibid.*, S. 177.

<sup>45</sup> Vgl. Yasuo Kamata, „Der Handschriftliche Nachlass und der junge Schopenhauer“ in Daniel Schubbe/Matthias Kossler (Hrsg.): *Schopenhauer-Handbuch*, Stuttgart: 2018, S. 150-160, hier besonders S. 157-159.

<sup>46</sup> Schmidt, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, S. 15, 48-56, 164f; W II, S. 183-186, 723f.

<sup>47</sup> W II, 184, vgl. Schmidt, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, S. 50.

wird unter diesen Verdacht fallen, vor allem da seine Philosophie oft im Gewande der Pseudo-Religion verhandelt wurde.

Ich bin der Ansicht, dass die zwei Gedankenebenen - nämlich 1. die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Welt als Wille und Vorstellung im Hinblick auf ihre transzendente Idealität, in der die Begriffsbestimmung des transzendentalen Willens von großer Bedeutung ist, und 2. die Frage nach der Konstitution der Welt als Wille und Vorstellung in ihrer empirischen Realität, sofern sie bereits als feststehend betrachtet wird - im Hinblick auf die (philosophische) Analogie des Willens in sich konsistent interpretiert werden müssen. Dieses zwei- oder mehrdimensionale, flexible Philosophie-Verständnis, das nicht nur nichts als bekannt voraussetzt, sondern auch für das unbekannte und unüberbrückbare ein angemessenes Verhältnis findet, gehört im Gegensatz zum rigid-monistischen Systemanspruch sicher auch zum sanft-organischen Philosophieren Schopenhauers.

### **Literaturverzeichnis**

ARISTÓTELES. *Metaphysik*. Hrsg. Horst Seidl. Bd. I. Hamburg: Meiner (PhB), 1989.

KAMATA, Y. *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*. Freiburg/München: Alber, 1988.

KAMATA, Y. Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 70 (1989), S. 84-93.

KAMATA, Y. Schopenhauer e Kant: a recepção da “Analítica transcendental” da *Crítica da razão pura* na filosofia primeira de Schopenhauer. Trad. Fabrício Coelho. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 11, n. 2 (2012).

KAMATA, Y. Kant-Rezeption des jungen Schopenhauer in „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“. In: Dieter Birnbacher (Hrsg.). *Schopenhauers Wissenschaftstheorie: Der „Satz vom Grund“*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015, S. 45-58.

KAMATA, Y. Die transzendente Idealität der Welt als Vorstellung und die Frage nach dem Tod. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 97 (2016), S. 83-86.

KAMATA, Y. Der Handschriftliche Nachlass und der junge Schopenhauer. In: Daniel Schubbe; Matthias Kossler (Hrsg.). *Schopenhauer-Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2018, S. 150-160.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch, 1787 [=B], zitiert nach der PhB-Ausgabe Hamburg: Meiner, 1956.

KANT, I. *Logik*, 1800, Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 3 - 150, zitiert nach *Kant im Kontext II* (CD-ROM Ausgabe). Berlin: Infosoftware, 2003.

KANT, I. *Was ist die Aufklärung*, 1784, Akademie-Ausgabe Bd. VIII, S. 35 – 42, zitiert nach *Kant im Kontext*.

KANT, I. *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, Akademie-Ausgabe II, S. 305 – 313, zitiert nach *Kant im Kontext*.

KOEBER, R. *Das Philosophische System Eduard von Hartmann's*. Breslau: Verlag von Wilhelm Koeber, 1884.

SCHMIDT, A. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. München/Zürich: Piper, 1986.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Hrsg. Arthur Hübscher. 7 Bde. Wiesbaden: Brockhaus, 1972.

SCHOPENHAUER, A. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. 1 Auflage, 1813, *SW*, Bd. 7.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. I u. II, <sup>3</sup>1859, *SW* Bd. 2 u. 3.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena*, I. 1851, *SW* Bd. 5.

SCHOPENHAUER, A. *Der Handschriftliche Nachlaß*. Hrsg. Arthur Hübscher, 5 Bde. Frankfurt a. M.: Waldmar Kramer, 1966-1975.

SCHOPENHAUER, A. *Specilegia*. Hrsg. Ernst Ziegler. München: Beck, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefe*. Hrsg. Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1978.

SCHULZE, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*, o. O., 1792.

ZIMMERMANN, E. *Der Analogieschluß in der Lehre von Ich-Welt-Identität bei Arthur Schopenhauer*. München: Diss, 1970.

WEIMER, W. *Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

Recebido: 19/04/18

Received: 04/19/18

Aprovado: 08/05/18

Approved: 05/08/18