

Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde Zum zweihundertsten Promotionsjubiläum Arthur Schopenhauers

*„Wenn wir von unserem Großvater
nichts als Schopenhauer erben
können wir uns in jedem Fall
glücklich schätzen“*

Thomas Bernhard

Die frühen Jahre

An seinem Vater lag es, dass er kein Engländer wurde. Heinrich Floris Schopenhauer, ein ebenso erfolgreicher wie freiheitsliebender Danziger Kaufmann, war 1787 mit seiner Frau Johanna zu einer Reise nach England aufgebrochen, da er der zerbrechlichen, von Preußen bedrohten Freiheit Danzigs nicht mehr viel zutraute und nach liberalen Alternativen suchte. Dass Johanna schwanger war, stellte man erst unterwegs fest, und Heinrich Floris wollte die Gelegenheit nutzen, seinem Nachkommen durch eine Geburt in England die englische Staatsbürgerschaft zu sichern: ein guter Anfang für den erwünschten angehenden Kaufmann, der ihm Vorteile in der Geschäftswelt gesichert hätte.

Johanna war weniger begeistert, sie wollte zurück nach Danzig, „um das Kind im Umkreis ihrer Familie auf die Welt zu bringen.“¹ Es half nichts, man blieb in London, und Johanna arrangierte sich mit der Situation, zumal sie begann, Gefallen am dortigen geselligen Leben zu finden. Sie blieben nicht lange. Heinrich Floris' depressive Veranlagung und seine Neigung zu starken Angstanfällen dürften ihn dazu getrieben haben, im Dezember 1787 die überstürzte Rückkehr nach Danzig anzutreten, wo am 22. Februar 1788 Arthur Schopenhauer geboren wurde. „Ein aufgewecktes Kind“² soll er gewesen sein, aber vermutlich kein glückliches. Mit sei-

nem Vater hatte er während der Kindheit wenig zu tun, die Mutter empfand das Kind als einengende Belastung. „Wie alle jungen Mütter,“ schrieb sie später, „spielte auch ich mit meiner neuen Puppe“³, aber der Reiz der neuen Puppe nahm bald ab, während die Bedürfnisse des Kindes blieben und nicht zu Johannas Bedürfnissen nach geistiger Anregung und gesellschaftlichem Umgang passten.

Viel besser passte zu ihr der Umzug der Familie nach Hamburg. Die zweite polnische Teilung machte die ehemals Freie Stadt Danzig 1793 zu einem Teil Preußens, und Heinrich Floris, der schon viele Jahre zuvor ein persönliches Angebot Friedrichs II. zur Niederlassung in Preußen abgelehnt hatte, zog es vor, Danzig gegen Hamburg einzutauschen. Die gesellschaftlichen Möglichkeiten, der Austausch mit geistig interessierten Menschen ließen Johanna aufblühen, die freiheitlich geprägte Atmosphäre kam Heinrich Floris entgegen. Arthur hatte wenig davon. Als „nachdenkliches und zurückgenommenes Kind“⁴ wird er beschrieben, dazu von der Angst beherrscht, verlassen zu werden. „Schon als sechsjähriges Kind“, wird er später in seinen privaten Aufzeichnungen festhalten, „fanden mich die vom Spaziergang heimkehrenden Aeltern eines Abends in der vollsten Verzweiflung, weil ich mich plötzlich von ihnen für immer verlassen wähnte.“⁵

Was aus ihm werden sollte, stand schon lange fest: ein solider, erfolgreicher Kaufmann, der in der Lage war, das Erbe seines Vaters anzutreten. Das Geschäftsleben aber war international geprägt, weshalb Arthur „ein tüchtiger Kaufmann und zugleich ein Mann von Welt und feinen Sitten werden sollte.“⁶ Dazu bedurfte es neben kaufmännischen Wissens vor allem der Sprachen – nicht der alten, die Arthur schon in jungen Jahren gerne gelernt hätte, sondern der modernen, also insbesondere der englischen und französischen. Zwei Jahre verbrachte Arthur deshalb ab 1797 bei einem Geschäftsfreund des Vaters in Le Havre, eine Zeit, die er später als den „weitaus frohesten Teil meiner Kindheit“ bezeichnet hat, weil der französische Geschäftsfreund ihn „ganz wie seinen zweiten Sohn“⁷ gehalten habe. Nach seiner Rückkehr wurden die Zeiten ernster. Zwölf Jahre alt war er nun und musste sich in einer kaufmännisch orientierten Privatschule mit den Grundlagen des Geschäftslebens auseinandersetzen: Mathematik, soweit man sie brauchte, Geographie, die man als Geschäftsmann kennen musste, moderne Fremdsprachen und immer wieder Religionslehre, die – wenn auch eher in Form einer religiös begründeten Morallehre – einen ausgesprochen großen Anteil der Unterrichtszeit beanspruchte.

Für Arthur war das nicht genug, aber glücklicherweise stand ihm mit der Bibliothek des Elternhauses noch eine andere Bildungsquelle offen, die er gerne nutzte. Voltaire und Rousseau, Dichter in deutscher, englischer und französischer Sprache, all das beschäftigte seinen Geist, und so ist es nicht erstaunlich, dass er immer wieder die Bitte äußerte, nicht die vorgesehene kaufmännische Lehre antreten zu

müssen, sondern ein Gymnasium besuchen zu dürfen.

Bei seinem Vater stieß er auf taube Ohren, er ließ sich, „da er nach seinem Dafürhalten einzig meinen Vorteil im Auge hatte, nicht erweichen.“⁸ Da Heinrich Floris seine Vorstellungen jedoch nicht gewaltsam durchsetzen wollte, ließ er Arthur auf eine etwas perfide Weise die Wahl. Er durfte sich entweder seinen Eltern bei ihrer schon länger geplanten mehrjährigen Europareise anschließen und nach Abschluss der Reise seine kaufmännische Lehre beginnen – oder auf die Reise verzichten und statt dessen sofort die gymnasiale Laufbahn einschlagen. Dass Arthur den Verlockungen der Reise nicht widerstand, ist nachvollziehbar. Zu weit weg war der Eintritt in die Lehre, zu gut konnte man die fernen Konsequenzen der heutigen Entscheidung verdrängen. Fast zwei Jahre dauerte die Reise durch Holland, England, Frankreich, die Schweiz und Österreich, und natürlich blieb sie nicht ohne Folgen für Arthurs Entwicklung. „Denn gerade in den Jahren der erwachenden Mannbarkeit ... wurde mein Geist nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit leeren Worten und Berichten von Dingen, von denen er noch keine ... Kenntnis haben konnte, angefüllt und auf diese Weise die ursprüngliche Schärfe des Verstandes abgestumpft und ermüdet; sondern statt dessen durch die Anschauung der Dinge genährt und wahrhaft unterrichtet“, schrieb Schopenhauer einige Jahre später, und er gab seiner Freude darüber Ausdruck, dass er sich damals daran gewöhnt habe, „die Betrachtung und Untersuchung der Dinge selbst und ihre aus der Anschauung erwachsende Erkenntnis dem Wortschwalle entschieden vorzuziehen.“⁹ Lebendige Anschauung und Verachtung leeren Geredes – zwei

Grundprinzipien seiner späteren Philosophie, die mit der Europareise seiner Jugend zusammenhängen mögen.

Nicht immer waren es schöne oder angenehme Erfahrungen, die Arthur in seinen Reisetagebüchern notierte, „auf allen Etappen der Reise begegneten ihm Tod, Leiden und menschliches Elend“¹⁰, und er wandte seinen Blick nicht ab, sondern betrachtete die dunklen Seiten der Welt sehr genau – nicht mit distanziert-überlegenem Blick, immer wieder bemerkt man in seinen Notizen Entsetzen und Mitleid. So schrieb er über die Galeerensklaven von Toulon: „Das Loos dieser Unglücklichen halte ich für bei weitem schrecklicher, wie Todes-Strafen. ... Denn während ihrer Sklaverei werden sie ganz wie Lastthiere behandelt: ... läßt sich eine schrecklichere Empfindung denken, wie die eines solchen Unglücklichen, während er an die Bank in der finsternen Galeere geschmiedet wird, von der ihn nichts wie der Tod mehr trennen kann!“¹¹ Im Gegensatz zu seiner Mutter Johanna, die sich nur über die Folgen eines möglichen Sklavenausbruchs sorgte, packte ihn das „Entsetzen über die jammervolle Welt“¹², das man später in seiner Philosophie wiederfinden sollte.

Solche Erfahrungen mussten nachwirken. Im hohen Alter schrieb er, er sei in seinem „17ten Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, vom Jammer des Lebens so ergriffen“ worden, „wie Buddha in seiner Jugend, als er Alter, Krankheit, Schmerz und Tod erblickte“, und er sei zu dem Schluss gekommen, dass „diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens seyn könnte, wohl aber das eines Teufels, der Geschöpfe ins Daseyn gerufen, um am Anblick ihrer Qual sich zu weiden.“¹³ Was ihn selbst nach Abschluss der Reise erwartete, war dazu

angetan, sein Gefühl vom „Jammer des Lebens“ zu verstärken. Getreu der Abmachung trat er seine kaufmännische Lehre an, zunächst für wenige Monate in Danzig, dann, ab 1805, in Hamburg. Es war nichts für ihn, denn nie, so schreibt er, habe es „einen schlechteren Handlungsbeflissenen gegeben als mich“¹⁴, und in seinen freien oder unbeobachteten Stunden widmete er sich seinem eigentlichen Bemühen um die Bildung, an der er teilhaben wollte. Bei den beruflichen Sorgen blieb es nicht. Der Zustand des Vaters wurde immer besorgniserregender, er verfiel zunehmend seiner Depression und verbrachte seine Tage ermattet im Lehnstuhl. Am 20. April 1805 fand man ihn tot in einem Kanal, in den er aus dem Speicher seines Geschäftshauses gestürzt war. Von Selbstmord sprach damals niemand, auch wenn ihn keiner bezweifelte. Arthur selbst schrieb, sein Vater sei ihm „durch einen jähen, von Ungefähr eingetretenen grausamen Tod plötzlich entrissen“ worden.¹⁵ Wer daran die Schuld trug, war für ihn klar. „Da mein eigener Vater siech und elend an seinen Krankenstuhl gebannt war, wäre er verlassen gewesen, hätte nicht ein alter Diener sogenannte Liebespflicht an ihm erfüllt“, äußerte er später gesprächsweise. „Meine Frau Mutter gab Gesellschaften, während er in Einsamkeit verging.“¹⁶ Und noch fünfzig Jahre später vermerkte ein junger Bewunderer Schopenhauers in seinen Gesprächsaufzeichnungen: „Seiner Mutter gab er die Schuld an dem Selbstmorde seines Vaters.“¹⁷ Der Bruch mit der Mutter zeichnete sich seit dem Tod des Vaters ab und war nicht mehr aufzuhalten.

Bei aller Trauer wäre nun der Weg frei gewesen, sich der ungeliebten Kaufmannslehre zu entledigen. Arthur Schopenhauer

dachte nicht daran. Während Johanna bald die Konsequenzen aus der neuen Situation zog, das Geschäft auflöste und nach Weimar zog, ließ Arthur alles beim Alten und setzte seine Lehre fort. Noch fühlte er sich gebunden an das Versprechen, das er seinem Vater gegeben hatte, noch fand er nicht die Kraft, „die Beschlüsse des Vaters alsbald nach seinem Tode wieder aufzuheben.“¹⁸ Zwei weitere Jahre hielt er diesen Zustand durch, nicht ohne sich intensiv um die Bildung, die ihm so am Herzen lag, zu bemühen, und nicht ohne immer wieder in Briefen nach Weimar über seine Lage zu klagen. Nur zu gut wusste er, dass er am falschen Platz war und seine Lebenszeit vergeudete, doch alleine fand er den Weg aus seiner Situation nicht heraus. Am Ende war es Johanna, die entscheidend zu seiner Befreiung beitrug. Der Altertumsforscher Fernow hatte in einem Gutachten dargelegt, dass es auch in Arthurs Alter keineswegs zu spät sei, die nötigen Voraussetzungen für den Universitätsbesuch zu erwerben, und so stellte ihn Johanna vor die Wahl: Er könne ein Kaufmann werden, in der Hoffnung auf materielle Sicherheit und Wohlstand, oder ein Gelehrter, wobei der Weg zur Wissenschaft lang und anstrengend, der Lohn dagegen ungewiss sei. Die Entscheidung liege ganz auf seiner Seite.

Und sie erfolgte prompt. Arthur kündigte die längst verhasste Lehrstelle, um sich endlich dem zuzuwenden, was er immer schon gewollt hatte: der Beschäftigung mit Wissenschaft und Gelehrsamkeit. Dass die zwei Jahre seiner kaufmännischen Ausbildung nicht völlig ohne Sinn gewesen waren, dürfte ihm erst später klar geworden sein. Als 1819 das Bankhaus, bei dem er ein Drittel des väterlichen Erbes angelegt hatte, zusammenbrach, bewahrten ihn sei-

ne Kenntnisse des Geschäftslebens davor, sich auf einen unvoreilhaften Vergleich einzulassen, weshalb er sein Vermögen vollständig retten konnte. „Sie sehn,“ schrieb er an den Bankier, „daß man wohl ein Philosoph sein kann, ohne deshalb ein Narr zu seyn.“¹⁹ Ein Narr ist er allerdings zeit seines Lebens nie gewesen, weder in philosophischer noch in ökonomischer Hinsicht, und sein Vermögen, von dem er Jahrzehnte lang lebte, hat er dabei nicht etwa verbraucht, sondern durch geschickte Anlagen verdoppelt.²⁰

Die für den Besuch der Universität notwendigen Kenntnisse sollte er sich in Gotha aneignen, denn erstens verfügte man dort über ein ausgezeichnetes Gymnasium mit gutem Ruf, und zweitens war es weit genug entfernt von Weimar, um die nötige Distanz zwischen Arthur und Johanna zu schaffen. Seine schulischen Leistungen ließen nichts zu wünschen übrig, sein Verhalten schon eher, da er zu einem „Gefühl der intellektuellen und gesellschaftlichen Überlegenheit“²¹ neigte, aus dem er keinen Hehl machte. Ein Spottgedicht auf einen Gothaer Lehrer führte schließlich nach wenigen Monaten zum Bruch mit dem Gymnasium: „Noch hatte ich nicht gelernt“, schrieb er in seinem Lebenslauf, „mich gefährlicher Scherze zu enthalten, was mich zu Fall brachte.“²² Seine Neigung zu Spott und „gefährlichen Scherzen“ hat er allerdings nie abgelegt.

Bis 1809 lebte er nun in Weimar, wenn schon nicht im Haus seiner Mutter Johanna, so doch in der gleichen Stadt, und widmete sich den Vorbereitungen auf das Universitätsstudium. 1809 war es so weit. Nicht nur, dass er im Alter von 21 Jahren volljährig wurde und man ihm das väterliche Erbe auszahlte, er verließ auch Weimar wieder, um sich an der Göttinger Universität

zu immatrikulieren. Trotz seiner philosophischen Neigungen entschied er sich zunächst für ein Studium der Medizin – einerseits, um sich die Möglichkeit eines Berufs zur Finanzierung des Lebensunterhaltes offen zu lassen, andererseits aber auch, um sich eine solide naturwissenschaftliche Grundlage für seine philosophischen Interessen zu verschaffen. Denn ein Medizinstudium, und insbesondere ein Medizinstudium in Göttingen, „war viel mehr als eine Vorbereitung auf den Arztberuf“²³, sondern vermittelte den Studenten umfangreiche naturwissenschaftliche Kenntnisse. So hörte Arthur Vorlesungen über „Naturgeschichte und Mineralogie, Physik, Chemie, Botanik und vergleichende Anatomie, daneben auch Mathematik, Staatengeschichte, alte Geschichte“; auch die antiken Autoren fanden weiterhin sein Interesse.²⁴ Doch wurde es ihm während des ersten Studienjahres immer deutlicher, dass es ihn zur Philosophie zog. „Nachdem ich aber mich selbst und zugleich die Philosophie, wenn auch nur oberflächlich ... kennen gelernt hatte, änderte ich meinen Vorsatz, gab die Medizin auf und widmete mich ausschließlich der Philosophie.“²⁵ Geprägt hat ihn während seiner Göttinger Zeit vor allem der Philosoph Gottlob Ernst Schulze, der ihn an seine beiden großen philosophischen Lehrer heranführte: Platon und Kant. Platons Welt der Ideen faszinierte Arthur, in seinem Studienbuch notierte er, „Plato der göttliche strebt durchweg nach Einheit und ergründender Tiefe, und alle Dinge sind ihm nur Buchstaben, in denen er die göttlichen Ideen liest.“²⁶ Aber auch Kant hat ihn nie wieder losgelassen, der im Rahmen seines transzendentalen Idealismus die Lehre vertrat, die uns umgebende Welt sei eine Welt der Erscheinungen, über die unsere Erkenntnis nicht

hinausgehen könne, weshalb es auch unmöglich sei, das Ding an sich zu erkennen. Er war es, „der die Philosophie aus der Spekulation, in die sie verfliegen gewesen, in den menschlichen Geist selbst zurückrief, diesen zu ihrem Gegenstand machte und der Vernunft ihre Grenzen setzte,“²⁷ indem er die grundlegenden Anschauungsformen und die Grundkategorien des Verstandes aufzeigte, auf denen jede Erkenntnis beruhen musste. Schulze war aber kein kritikloser Kantianer, sondern hatte bereits 1792 Einwände gegen Kant formuliert, die darauf hinausliefen, dass man, ausgehend von der uns gegebenen Welt der Erscheinungen nicht auf ein Ding an sich als Ursache dieser Erscheinungen schließen dürfe, da das Prinzip von Ursache und Wirkung auf eben diese Welt der Erscheinungen beschränkt sei und daher nicht als Verknüpfung zwischen dem Ding an sich und der Erscheinungswelt erhalten dürfe.²⁸ Sowohl Kants transzendentalen Idealismus als auch Schulzes Kritik würde Arthur Schopenhauer später für seine eigene Philosophie verwenden. Seine Entscheidung, sich fortan nur noch der Philosophie zu widmen, vertrat Arthur auch in Weimar. Anfang 1811 traf er sich dort mit dem Dichter Christoph Martin Wieland, der ihn auf Bitten Johannas beraten sollte. Wieland, philosophisch durchaus gebildet, äußerte sich skeptisch und meinte, Philosophie sei wohl nicht unbedingt ein solides Fach, musste aber feststellen, dass es dem jungen Studenten ernst war. „Das Leben,“ antwortete Arthur, „ist eine missliche Sache. Ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken.“ Dem war nichts hinzu zu fügen, und Wieland riet ihm, bei der Philosophie zu bleiben.²⁹

Bei der Philosophie blieb er dann auch, in Göttingen aber blieb er nicht. Er wollte ins Zentrum der großen deutschen Philosophie, das er in Berlin zu finden hoffte, an der 1809 gegründeten Universität. Vor allem auf einen kam es ihm an: „1811 siedelte ich nach Berlin über,“ so schrieb er, „in der Erwartung, einen echten Philosophen und großen Geist in Fichte kennen-zulernen.“³⁰ Kants vernichtendes Urteil von 1799 über Fichtes Wissenschaftslehre kannte er da offenbar noch nicht, aber es sollte ihm nicht für immer verborgen bleiben. Fichte war zu dieser Zeit der wohl bekannteste Philosoph Deutschlands und galt in weiten Kreisen als legitimer Nachfolger Kants. Kants selbst hatte das anders gesehen. 1799 hatte man ihn aufgefordert, sich über Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ zu äußern, und dieser Aufforderung kam er in aller Deutlichkeit nach. Er erklärte, „dass ich Fichtes Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte“, meinte, er wolle an einer „Metaphysik nach Fichtes Prinzipien“ nicht teilhaben und gab Fichte öffentlich den Rat, er solle „statt der fruchtlosen Spitzfindigkeiten seine gute Darstellungsgabe“ kultivieren. Es war aber nicht nur Fichtes Philosophie, die er ablehnte. Das Sprichwort „Gott bewahre uns vor unseren Freunden, vor unseren Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen“ münzte er auf seinen vermeintlichen philosophischen Nachfolger, indem er erläuterte, es gebe nämlich „bisweilen betrügerische, hinterlistige, auf unser Verderben sinnende ... sogenannte Freunde, vor denen und ihren ausgelegten Schlingen man nicht genug auf seiner Hut sein kann.“³¹

Schopenhauer bemühte sich, Fichtes Ausführungen zu folgen, aber es gelang ihm

nicht. Eine Zeit lang dachte er, es liege an seinem eigenen mangelnden Verständnis oder an Fichtes Ausdrucksvermögen, doch kam er bald zu einem anderen Schluss. Fichtes absolutes Ich, in dem zunächst Subjekt und Objekt identisch sind, bis dieses Ich dann ein erkennendes Ich sowie ein Nicht-Ich setzt, war dem naturwissenschaftlich vorgebildeten Studenten zu sehr aus der Luft gegriffen und inhaltsleer. Formulierungen wie „Es ist, weil es so ist, wie es ist“³² oder „Das Ich ist, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist,“ konnten bei Schopenhauer nur zu beißendem Spott führen, weshalb er beispielsweise in seiner Mitschrift die Skizze eines Stuhls aufzeichnete, auf den sich Fichtes „Ich“ setzen sollte³³, und zu Fichtes Wissenschaftslehre meinte er: „Vielleicht ist die richtige Lesart Wissenschaftsleere.“³⁴ Nach einer Weile konnte er den berühmten Philosophen, den zu hören sein Ziel gewesen war, nicht mehr ernst nehmen, Fichtes „rasender Unsinn“ und sein „wahnsinniges Geschwätz“³⁵ verdienten nichts anderes als ironische Randbemerkungen. Auch Schleiermachers Vorlesungen erwiesen sich nicht als so erhellend, wie Schopenhauer gehofft hatte. Dessen Grundhaltung, Philosophie und Religion könnten nicht ohne einander bestehen, kommentierte sein Hörer mit der Bemerkung, keiner, der wirklich philosophiere, sei religiös; „er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei!“³⁶ Und was die Redlichkeit von Schleiermachers Denken betraf, so hatte Schopenhauer allen Grund zu einem gewissen Misstrauen, nachdem er gemerkt hatte, dass der Gelehrte es fertig brachte, sich über die mittelalterlichen Scholastiker zu verbreiten, ohne auch nur einen von ihnen im Original gelesen zu haben³⁷.

So konzentrierte sich der Student der Philosophie auf Veranstaltungen ganz anderer Art: die antike Literatur, Magnetismus und Elektrizität, Zoologie, Chemie, Physik und Astronomie, sowie Physiologie und Anatomie – naturwissenschaftliche Kenntnisse, die ihm später bei der Ausarbeitung seiner Dissertation und auch bei der Entwicklung seiner Metaphysik gute Dienste leisten konnten.

Eigentlich wollte er für zwei Jahre in Berlin bleiben, um dann sein Studium mit der Verleihung des Doktorgrades abzuschließen. Die Zeiten waren nicht danach. 1812 waren Napoleons Truppen – damals noch hegemoniale Verbündete Preußens – auf dem Weg zum russischen Schlachtfeld durch Berlin gezogen. Geschlagen kamen wenige von ihnen 1813 aus Russland zurück, und in Deutschland breitete sich patriotische Stimmung aus; die drückende französische Oberherrschaft, die Jahre zuvor mit der preußischen Niederlage bei Jena und Auerstedt begonnen hatte, wollte man endlich abschütteln. In Preußen organisierte sich der Landsturm, in Berlin waren zwei Drittel der Studenten und nicht wenige Professoren eingerückt und man musste damit rechnen, dass der noch immer bedrohliche Napoleon nach Berlin marschierte.

Schopenhauer ließ sich von den Wellen patriotischer Begeisterung ebenso wenig beeindrucken wie vorher von den napoleonischen Erfolgen. Später würde er Napoleon als einen „gewaltigen Spiegel des Willens zum Leben“ bezeichnen, der „die ganze Bosheit des menschlichen Willens“ offenbart habe.³⁸ Und einer Nation gehörte man zwar an, aber welche das sei, beruhe auf reinem Zufall, und nur, wer sonst keinen Grund zum persönlichen Stolz habe, ver falle auf den Nationalstolz.³⁹ Von

Bedeutung war für ihn nur die Ausarbeitung seiner philosophischen Ideen, an die in der kriegerisch aufgeladenen Unruhe Berlins nicht zu denken war. Er hatte, wie er kurz darauf schrieb, nur zu den Fahnen der Philosophie und zu keinen anderen geschworen.⁴⁰ Dem Zeitgeist gab er, was man verlangte, indem er die Ausrüstung eines Soldaten finanzierte, und im Mai 1813 verließ er Berlin. Wohin es gehen sollte, war zu Beginn der Reise noch nicht klar. In Dresden, das er bevorzugt hätte, saßen bereits französische Truppen; dort war die Lage der Philosophie noch weniger günstig als in Berlin. Auch Weimar, das er kurz besuchte, kam für einen längeren Aufenthalt nicht in Frage, weil er und seine Mutter Johanna nicht ohne schwere Konflikte in der gleichen Stadt leben konnten. Und so zog er sich in den Thüringer Wald zurück, nach Rudolstadt, „wo ich im Gasthause, als dem in jenen unruhvollen Zeiten für einen heimatlosen Menschen passendsten und eigens angemessenen Aufenthaltsort, den übrigen Teil des Jahres verbrachte.“⁴¹ Hier konnte er sich weitgehend ungestört dem widmen, was ihm nun am wichtigsten war: der Untersuchung der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, die im Folgenden vorgestellt werden soll.⁴²

Die Dissertation

Noch ist Schopenhauer nicht der „rationalste Philosoph des Irrationalen.“⁴³ Nicht etwa, weil er dem rationalen Denken den Abschied geben will; das tat er nie. Sondern weil er in seiner Dissertation den Weg zur Metaphysik des Willens, der sich der Rationalität entzieht, noch nicht oder doch nur ansatzweise beschreitet und sich zunächst darauf beschränkt, den Gesetzmäßigkeiten der Welt, so wie sie sich uns dar-

stellt, nachzugehen. Denn wie diese Welt tatsächlich ist, können wir – in Anlehnung an Kant – nicht wissen, uns stehen nur Daten darüber zur Verfügung, wie sie uns erscheint: Die Welt ist eine Welt der Erscheinungen, der Vorstellungen, die das Subjekt selbst hervorbringt. Kein Objekt ohne wahrnehmendes Subjekt; damit etwas ist, muss es von einem Subjekt vorgestellt werden. Wie nun die Erkenntnis in dieser Welt der Vorstellungen vor sich geht, welche Werkzeuge der Verstand bereitstellt, damit Erkenntnis überhaupt erfolgen kann, das will Schopenhauer in seiner Dissertation ausloten. Dabei geht er zwar von Kants philosophischem Idealismus aus, vereinfacht ihn aber gründlich. Zwölf Kategorien hatte Kant gebraucht, um im Rahmen von Raum und Zeit, den grundlegenden Formen der Anschauung, die Sinnesdaten zu Objekten der Erkenntnis zu machen. Schopenhauer begnügt sich mit Raum, Zeit und Kausalität, mehr wird nicht benötigt. Und diese Kausalität drückt sich aus in dem Satz vom zureichenden Grunde, den er in seiner Dissertation analysiert.

In der Vorrede zur zweiten Auflage der Dissertation von 1847⁴⁴ beschreibt Schopenhauer sein Ziel: „eine kompendiose Theorie des gesammten Erkenntnisvermögens“ will er geben, die „immer nur dem Satz vom Grunde nachgeht“ und deshalb „die Sache von einer neuen und eigenthümlichen Seite vorführt.“⁽¹¹⁾⁴⁵ Seine Methode führt er auf Plato und Kant zurück, die zwei Gesetze wärmstens zur Anwendung empfohlen hatten: die Gesetze der „Homogenität“ und der „Specification“, nach denen einerseits durch Beachtung von Übereinstimmungen übergeordnete Begriffe gebildet werden sollen, andererseits aber auch darauf geachtet werden muss, vorkom-

mende Verschiedenartigkeiten nicht durch überzogene Vereinheitlichung zu verwischen.⁽¹³⁾ In Bezug auf den Satz vom Grunde hat man aber das Prinzip der Specification zu selten angewendet und seine „höchst verschiedenen Anwendungen“ unterschätzt.⁽¹⁴⁾ An der Wichtigkeit dieses Satzes ist nicht zu zweifeln, denn Wissenschaft „bedeutet ein System von Erkenntnissen, d.h. ein Ganzes von verknüpften Erkenntnissen, im Gegensatz des bloßen Aggregats derselben.“⁽¹⁶⁾ Jede Erkenntnis folgt aus einer anderen, und da man berechtigt ist, „überall Warum zu fragen; so darf man das Warum die Mutter aller Wissenschaften nennen.“⁽¹⁶⁾ Immer gilt dabei der Satz vom Grunde, den Schopenhauer kurz und klar formuliert: „Nichts ist ohne Grund warum es sei.“⁽¹⁷⁾

Um den Stand der Dinge darzustellen, geht Schopenhauer nun auf die bisher in der Philosophie aufzufindenden Varianten des Satzes vom Grunde ein und findet ihn in einer frühen Fassung schon bei Platon und Aristoteles. Insbesondere Aristoteles hat bereits vier Arten von Gründen dargestellt, die den „Ursprung der von den Scholastikern durchgängig angenommenen Eintheilung“ der Ursachen bilden.⁽¹⁹⁾ Dennoch hat Aristoteles die „wichtige Unterscheidung zwischen Erkenntnißgrund und Ursache“ nicht klar gesehen ⁽²⁰⁾, und man muss feststellen, dass „die Alten es noch nicht zur deutlichen Unterscheidung zwischen der Forderung eines Erkenntnißgrundes zur Begründung eines Urtheils und der einer Ursache zum Eintritt eines realen Vorganges gebracht haben.“⁽²¹⁾ Dieses Problem zieht sich durch die gesamte Philosophiegeschichte. Auch Cartesius – René Descartes – hat auf verhängnisvolle Weise den Unterschied zwischen Ursache und Erkenntnisgrund ignoriert, um

damit die Existenz Gottes zu beweisen, indem er die Unendlichkeit von Gottes Natur als die Ursache oder den Grund bezeichnet hat, „wegen dessen er keiner Ursache bedarf, um zu existieren.“(22) Das ist aber ein Taschenspielertrick; „er hätte sagen müssen: die Unermesslichkeit Gottes ist ein Erkenntnißgrund, aus welchem folgt, daß Gott keiner Ursache bedarf. ... Wo das Kausalitätsgesetz eine Ursache fordert,“ schiebt Cartesius einen Erkenntnisgrund ein und tut so, als habe er damit eine Ursache gefunden.(22) Der ontologische Gottesbeweis beruht nur auf einer Verwechslung, da man aus einem beliebig erdachten Begriff nicht die Existenz eines dem Begriff entsprechenden Gegenstandes folgern kann.(23) Im Übrigen wollte – dies eine Ergänzung in der zweiten Auflage der Dissertation – „ein so durchweg erbärmlicher Patron wie Hegel“ den ontologischen Beweis gegen Kants Kritik verteidigen, weswegen sogar „der ontologische Beweis sich selbst schämen würde, so wenig sonst das Schämen seine Sache ist.“(24)

Auch Baruch Spinoza blieb von einer „Verwechslung und Vermischung des Verhältnisses zwischen Erkenntnißgrund und Folge mit dem zwischen Ursache und Wirkung“ nicht verschont, tatsächlich ist diese Verwechslung „die Grundlage seines gesamten Pantheismus geworden.“(25) Schopenhauer zeigt, dass „durch dasselbe Argument, womit Cartesius das Daseyn Gottes bewiesen hatte,“ nun Spinoza „das absolut notwendige Dasein der Welt“ nachweist (28), aber mit der Einführung der „*causa sui*“ nur ein willkürliches Machtwort zum Abbruch der Kausalkette spricht. „Das rechte Emblem der *causa sui* ist Baron Münchhausen, sein im Wasser sinkendes Pferd mit den Beinen umklammernd

und an seinem über den Kopf nach vorn geschlagenen Zopf sich mit sammt dem Pferde in die Höhe ziehend; und darunter gesetzt: *Causa sui*.“ (29)

Leibniz kannte zwar den Satz vom Grunde, hat aber die Unterscheidung in Ursache und Erkenntnisgrund nicht weiter beachtet. Erst Wolf hat „die beiden Hauptbedeutungen ... ausdrücklich gesondert und ihren Unterschied auseinandergesetzt“ (32), dabei aber eine Unterscheidung zwischen einem Grund des Werdens und einem Grund des Seins eingeführt, die Schopenhauer anhand eines naturwissenschaftlichen Beispiels als unhaltbar nachweist. In seiner Behandlung der Geschichte des Satzes vom Grunde geht er nun zu David Hume über, der als erster auf die Idee kam, am Gesetz der Kausalität zu zweifeln und „zu fragen, woher denn dieses Gesetz der Kausalität seine Auktorität habe ... Sein Ergebnis, daß die Kausalität nichts weiter, als die empirisch wahrgenommene und uns gewöhnlich gewordene Zeitfolge der Dinge und Zustände sei, ist bekannt.“ (35) Schopenhauer weist Humes Auffassung, Kausalität sei nur eine Folge der Gewohnheit, als leicht widerlegbar zurück, würdigt aber das Stellen der Frage selbst, denn sie wurde „der Anknüpfungspunkt zu Kants tief sinnigen Untersuchungen.“ (35) Kant seinerseits hat nun klar das formale Prinzip, dass jeder Satz seinen Grund haben müsse, unterschieden von dem materialen Prinzip, dass ein jedes Ding seinen Grund haben müsse, und auch etliche seiner Nachfolger sind hinter diesen Stand der Dinge nicht mehr zurückgefallen. (36) Zu den Ausnahmen zählt allerdings Schelling, der sein Publikum darüber belehrt, „daß die Schwere der Grund und das Licht die Ursache der Dinge sei“, wobei „ein solches leichtfertiges In-den-Tag-hinein-

Schwätzen keine Stelle unter den Meinungen ernster und redlicher Forscher verdient.“(37)

So wichtig der Satz vom Grunde auch ist – beweisen kann man ihn nicht. Schließlich ist jeder Beweis „die Darlegung des Grundes zu einem ausgesprochenen Urteil,“ und der Satz vom Grunde ist der Ausdruck der „Erforderniß eines Grundes für jedes Urteil.“ „Wer nun einen Beweis, d.i. die Darlegung eines Grundes, für ihn fordert, setzt ihn eben hiedurch schon als wahr voraus. ... Er geräth also in diesen Cirkel, daß er einen Beweis der Berechtigung, einen Beweis zu fordern, fordert.“(38)

Der Streifzug durch die Geschichte zeigt, dass man den Satz vom Grunde in zwei Ausprägungen betrachtet hat: Einerseits braucht jedes Urteil einen Grund, andererseits beruht jede Veränderung von Objekten auf Ursachen. Schopenhauer weist nun anhand von Beispielen darauf hin, dass diese Einteilung nicht ausreicht, dass „also nicht alle Fälle, in denen der Satz vom zureichenden Grunde Anwendung findet, sich zurückführen lassen auf logischen Grund und Folge und Ursache und Wirkung.“(40) Nun ist aber unsere Welt eine Welt von Vorstellungen, die untereinander in einer gesetzmäßigen Verbindung stehen, „vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grund ... ausdrückt.“(41) Je nach Art der Objekte kann aber auch die Art der Verbindung unter ihnen sehr verschieden sein, und diese spezifischen „näher nachzuweisenden Objekte sind es daher, welche ich die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde genannt habe.“(41) Vier Klassen

von Objekten gibt es, und daher ist diese Wurzel eine vierfache. Im Folgenden geht Schopenhauer daran, die vier Objektklassen und mit ihnen die vierfache Wurzel genauer zu untersuchen.

Bei weitem am ausführlichsten und gründlichsten behandelt er die „erste Klasse der Objekte für das Subjekt“, nämlich die Klasse der „anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen“(43), die zwar unsere empirische Realität ausmachen, aber dennoch immer nur Vorstellungen bleiben. Damit aber für uns eine empirische Realität überhaupt entstehen kann, bedarf es bestimmter Formen der Vorstellungen, und das „sind die des innern und äußern Sinnes, Zeit und Raum.“(44) Die Zeit alleine reicht nicht aus, denn sonst gäbe es „nichts Beharrliches und keine Dauer.“ Umgekehrt gäbe es keinen Wechsel, sofern man es mit einem zeitlosen Raum zu tun hätte. Daher ist eine „innige Verbindung beider die Bedingung der Realität.“(44) In der Klasse dieser Objekte herrscht nun das Gesetz der Kausalität oder auch der „Satz vom zureichenden Grunde des Werdens“, der besagt: „Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt; so muß ihm ein anderer vorhergegangen seyn, auf welchen der neue regelmäßig ... folgt. Ein solches Folgen heißt ein Erfolgen und der erstere Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung.“(49) Kausalität bezieht sich daher stets auf Veränderung, und da jede Ursache einer Wirkung stets wieder Wirkung einer vorhergehenden Ursache sein muss, ist die Kette der Veränderungen, die „Kette der Kausalität“ anfangslos.(49) Bei der Bestimmung von Ursachen ist allerdings Vorsicht geboten. Es wird stets ein Zustand in einen folgenden Zustand überführt, sodass nur der gesamte Zustand als Ursa-

che betrachtet werden darf, nicht aber beispielsweise das letzte hinzukommende Detail; „für die allgemeine Betrachtung darf nur der ganze, den Eintritt des folgenden herbeiführende Zustand als Ursache gelten.“(50) Objekte für sich genommen sind also niemals Ursachen, denn das Gesetz der Kausalität bezieht sich „ausschließlich auf Veränderungen, d.h. auf den Ein- und Austritt der Zustände in der Zeit.“(51)

Eine erste Ursache, eine *causa prima*, auf die der kosmologische Gottesbeweis gerne rekurriert, kann es nach Schopenhauers Analyse der Kausalität nicht geben. „Denn jede Ursache ist eine Veränderung, bei der man nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die *sie* herbeigeführt worden, nothwendig fragen muß, und so *in infinitum, in infinitum!*“ (53) Es ist nicht einmal möglich, einen ersten Zustand der Materie anzunehmen, aus dem die folgenden Zustände hervorgegangen sind, weil auch diese Annahme, wie Schopenhauer zeigt, mit Widersprüchen behaftet ist. Damit hat sich der kosmologische wie schon vorher der ontologische Gottesbeweis als ungültig erwiesen.

Schopenhauer untersucht nun die Folgen des Kausalitätsgesetzes. Zunächst stellt er fest, dass „der Begriff der Wechselwirkung, strenge genommen, nichtig ist“, da er voraussetzt, dass „die Wirkung wieder die Ursache ihrer Ursache sei“, was zeitlich nicht möglich ist.(57) Wichtiger sind aber „das Gesetz der Trägheit und das der Beharrlichkeit der Substanz.“ Da jede Zustandsveränderung nur als Wirkung einer Ursache auftreten kann, folgt nämlich sofort, dass jeder Zustand unverändert andauern muss, „wenn nicht eine Ursache hinzutritt“, die ihn verändert (58) – das ist das Trägheitsgesetz. Nun bezieht sich aber das Kausalitätsgesetz, „welches die alleinige Form

ist, unter der wir überhaupt Veränderungen denken können,“ immer nur auf Veränderungen der Zustände von Körpern und nicht auf die Existenz der zugrundeliegenden Materie, die deshalb in ihrer Gesamtheit konstant bleibt. Die Form der Materie, ihr jeweiliger Zustand in der Zeit kann sich ändern, die Substanz selbst bleibt „beharrlich“(58) – ebenso wie das Kausalgesetz eine Erkenntnis *a priori*, „welche das in aller Erfahrung irgend Mögliche vor aller Erfahrung bestimmt und feststellt.“(59)

Von den Ursachen deutlich unterscheiden muss man nicht nur die Materie – der Träger der Veränderungen, aber nicht die Veränderung selbst –, sondern auch die Naturkräfte, „die Veränderungen, oder Wirkungen, überhaupt möglich“ machen.(60) „Die Naturkräfte hingegen, vermöge welcher alle Ursachen wirken, sind von allem Wechsel ausgenommen, daher in diesem Sinne außer aller Zeit, eben deshalb aber stets und überall vorhanden, ... immer bereit sich zu äußern, sobald nur, am Leitfaden der Kausalität, die Gelegenheit dazu eintritt.“ Die jeweilige Ursache ist nur ein flüchtiges Phänomen, die zugrundeliegende Naturkraft dagegen unveränderlich, eine „ewige Thätigkeitsform“.(60)

Nun sind aber nicht alle Körper gleich, und je nachdem, mit welcher Art von Materie man es zu tun hat, tritt die Kausalität „in der Natur unter drei verschiedenen Formen auf: als Ursache im engsten Sinn, als Reiz, und als Motiv.“(61) Die Ursache im engsten Sinne ist zuständig für Veränderungen im unorganischen Bereich, die man mit physikalischen und chemischen Mitteln beschreibt. Der Reiz „beherrscht das organische Leben als solches“, wobei hier, im Gegensatz zur Ursache im engsten Sinn, die Intensität der

Wirkung nicht immer der Intensität der Ursache entsprechen muss. Und das Motiv leitet „das eigentlich animalische Leben“, was aber ein gewisses Maß an Empfänglichkeit für Erkenntnisse voraussetzt. „Das Thier bewegt sich ... allemal nach einem Ziel und Zweck: diesen muß es demnach erkannt haben. ... Demzufolge ist das Thier zu definiren ‚was erkennt‘.“(62) Bei allen Unterschieden zwischen den Kausalitätsformen, die sich im Wesentlichen auf den „Grad der Empfänglichkeit der Wesen“ beziehen, haben sie doch eine entscheidende Gemeinsamkeit: Es handelt sich immer um zureichende Ursachen, die mit Notwendigkeit zu Veränderungen führen. Auch wenn ein Mensch verschiedene Motive gegeneinander abwägen kann, wird es doch so weit kommen, dass „das stärkere ihn bestimmt und sein Thun mit eben der Nothwendigkeit erfolgt, wie das Rollen der gestoßenen Kugel.“(63) Freiheit des Willens ist daher unmöglich.

Hatte Schopenhauer bisher eher die Folgen des Kausalitätsgesetzes im Blick, wendet er sich nun dem Status des Gesetzes selbst zu. Er stellt zunächst im Sinne des Idealismus fest, dass die äußere Welt keineswegs „da draußen ganz objektiv-real und ohne unser Zuthun vorhanden wäre, dann aber, durch die bloße Sinnesempfindung, in unseren Kopf hineingelange, woselbst sie nun ... noch einmal dastände.“(67) Denn jede Sinnesempfindung ist stets „ein Vorgang im Organismus selbst“ und kann daher „nie etwas enthalten, das ... außer uns läge.“ Erst der Verstand, eine Funktion des gesamten Gehirns, macht „aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung“ unter Verwendung des Kausalitätsgesetzes – aber nicht nur.(67) Raum, der äußere Sinn, Zeit, der innere Sinn, und Kausalität sind es, mit deren

Hilfe der Verstand den rohen Stoff der Sinnesdaten „in die objektive Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet.“(68) Und da jede Erfahrung erst mithilfe von Raum, Zeit und Kausalität erfolgen kann, sind sie a priori vorhanden und können ihrerseits kein Produkt der Erfahrung sein.

Grundlegend sind bei dieser Konstruktion der Anschauung durch den Verstand zwei Sinne: „das Getast und das Gesicht“(69), da sie zur Bestimmung der räumlichen Verhältnisse unerlässlich sind. Sie liefern aber noch keine Anschauung, sondern nur das Rohmaterial, aus dem der Verstand dann die Anschauung konstruiert, weshalb die „empirische Anschauung eine intellektuale“ ist.(68) Erst der Verstand geht „von der Empfindung zur Ursache derselben“ über und konstruiert sich „einen Körper, der die Eigenschaft der Solidität, Undurchdringlichkeit und Härte hat.“(70) Schopenhauer lässt keinen Zweifel daran, was vor aller Erfahrung liegt: Der Intellekt muss „vor aller Erfahrung die Anschauungen des Raumes, der Zeit, und damit der Möglichkeit der Bewegung, in sich tragen, und nicht weniger die Vorstellung der Kausalität“(71), sonst wäre die empirische Erfahrung nicht möglich. Diese drei Formen der Anschauung sind a priori, vor jeder Erfahrung, im Intellekt verankert.

Schopenhauer geht nun daran, die Arbeit des Verstandes beim Sehvorgang aufzufächern, indem er zeigt, wie der Verstand in mehreren Schritten aus den Sinnesempfindungen ein Objekt konstruiert. „Denn was beim Sehn die Empfindung liefert ist nichts weiter, als eine mannigfaltige Affektion der Retina, ganz ähnlich dem Anblick einer Palette mit vielerlei bunten Farbenklexen.“(73) Zunächst muss der Eindruck des Objekts, „welcher verkehrt, das Unterste oben, auf

der Retina eintrifft“(73), korrigiert werden, eine Arbeit, die der Verstand unter Verwendung des Kausalgesetzes zu erledigen hat. Nun hat der Mensch aber zwei Augen, und „das Zweite, was der Verstand bei seiner Umarbeitung der Empfindung in Anschauung leistet, ist, daß er das zwei Mal Empfundene zu einem einfach Ange-schauten macht“(74); auch das eine Lei-stung des Verstandes, die darauf beruht, dass er „zu Allem immer nur die Ursache sucht“, denn „Alles, was wir anschauen, schauen wir als Ursache an, als Ursache empfundener Wirkung, mithin im Verstan-de.“(75) Dabei bleibt es nicht. Bisher hat der Verstand nur zweidimensionale Bilder gewonnen, weshalb „das Dritte ... ist, daß er aus den bis hieher gewonnenen bloßen Flächen Körper konstruiert, also die dritte Dimension hinzufügt, indem er die Aus-dehnung der Körper in derselben, in dem ihm *a priori* bewußten Raume ... kausal beurtheilt.“(78f) Auch hier ist es erst der Verstand, der die nötige Leistung erbringt, der Eindruck von Räumlichkeit kann nicht aus den Sinnesdaten alleine entstehen. Dass wir davon nichts merken, liegt nur an der Geschwindigkeit, mit der der Verstand sei-ne Aufgaben erledigt: „Auch diese Ver-standesoperation wird ... so unmittelbar und schnell vollzogen, daß von ihr nichts, als bloß das Resultat, ins Bewußtsein kommt.“(79) Die vierte und letzte Ver-standesoperation im Verlauf des Sehvorgangs besteht dann „im Erkennen der Ent-fernung der Objekte von uns“, die „erst durch den Verstand herausgebracht werden“ muss.(80) Wie auch schon bei der Besprechung der ersten drei Arbeiten des Verstandes beschränkt sich Schopenhauer auch hier nicht darauf, einfach die sei-ner Theorie genehmen Operationen zu postulieren, sondern gibt immer wieder

konkrete Beispiele mit dem Ziel, seine Auf-fassungen auf eine naturwissenschaftliche Basis zu stellen. Die genaue Darstellung des Sehvorgangs dient ihm zur Verdeutli-chung des Umstandes, dass dabei „vor-waltend der Verstand thätig ist, welcher dadurch, daß er jede Veränderung als Wir-kung auffaßt und sie auf ihre Ursache be-zieht, auf der Unterlage der apriorischen Grundanschauungen des Raumes und der Zeit, das Gehirnphänomen der gegenständ-lichen Welt zu Stande bringt, wozu ihm die Sinnesempfindung bloß einige Data lie-fert.“(85) Gebraucht wird dazu neben den Anschauungen von Raum und Zeit nur das ebenfalls apriorische Kausalitätsgesetz, weshalb die Vernunft, die sich auf die ab-strakte Erkenntnis „mittelst Begriffen und Worten“ bezieht, hier nicht zum Einsatz kommt.(85)

Tatsächlich ist die Verstandeserkenntnis von der Vernunft völlig unabhängig, denn schließlich kommt es vor, dass die Ver-nunft eine vom Verstand konstruierte, aber dennoch unrichtige Wahrnehmung als falsch erkennt, aber dennoch „der falsche Schein unverrückt stehn bleibt.“(85) Dabei gilt immer: „Das vom Verstande richtig Er-kannte ist die Realität; das von der Ver-nunft richtig Erkannte die Wahrheit, d.i. ein Urtheil, welches Grund hat: jener ist der Schein (das fälschlich Angesehene), dieser der Irrthum (das fälschlich Gedach-te) entgegengesetzt.“(86)

Da nun aber der Verstand mit der Ver-nunft nichts zu tun hat und Wahrnehmung ohne Verstand nicht denkbar ist, müssen auch Tiere mit einem gewissen Maß an Verstand ausgestattet sein, „denn Empfin-dung ohne Verstand wäre nicht nur ein un-nützes, sondern ein grausames Geschenk der Natur.“(92) In Beispielen aus der Tier-welt findet Schopenhauer Unterstützung

für seine These, dass auch die tierische „Erkenntniß der Kausalität wirklich *a priori* und nicht bloß aus der Gewohnheit, Dies auf Jenes folgen zu sehen, entsprungen ist.“(93) Ob es sich um Menschen oder um Tiere handelt: „Immer und immer besteht die Leistung des Verstandes in unmittelbarem Auffassen der kausalen Verhältnisse,“ immer sucht der Verstand nach einer Ursache, nach einer Veränderung, die einer Wirkung zugrunde liegen muss.(93) Das „komplizierte Räderwerk der zwölf Kantischen Kategorien“ ist durchaus überflüssig(94), es geht immer nur um das Kausalitätsverhältnis, das – wie schon erwähnt – in den drei verschiedenen Formen Ursache, Reiz oder Motiv auftreten kann. Auf dieser Basis kann man auch die verschiedenen Wissenschaften einteilen. Handelt es sich um die Ursachen „im engsten Sinne“, dann gelangt man zu „Mechanik, Astronomie, Physik, Chemie und erfindet Maschinen, zum Heil und zum Verderben.“(93) Betrachtet man dagegen die Reize als „Leitfaden des Verstandes; so wird er Physiologie der Pflanzen und Thiere, Therapie und Toxikologie zu Stande bringen.“(94) Und konzentriert man sich auf die Motivation, so wird man beispielsweise „Moral, Rechtslehre, Geschichte ... zu Tage fördern“ oder praktischen Nutzen ziehen, indem man etwa Tiere abrichtet oder sogar „das Menschengeschlecht nach seiner Pfeife tanzen“ lässt. (94) Kant hatte eine andere Auffassung von Wahrnehmung und Kausalität als Schopenhauer. Er brauchte für die Wahrnehmung keine Kausalität und auch keinen Verstand, denn in Kants Theorie ist „die Wahrnehmung etwas ganz Unmittelbares, welches ohne alle Beihülfe des Kausalnexuses, und mithin des Verstandes, zu Stande kommt: er identificirt sie geradezu mit

der Empfindung“(97) – eine Theorie, die Schopenhauer ablehnen muss, ebenso wie Kants Positionierung des Kausalgesetzes im Rahmen der Erkenntnis. „Kant nimmt ferner das Kausalgesetz als allein in der Reflexion, also in abstrakter, deutlicher Begriffserkenntniß vorhanden und möglich an, hat daher keine Ahnung davon, daß die Anwendung desselben aller Reflexion vorhergeht.“(97) Dennoch ändert auch Schopenhauers „Berichtigung der Sache“ nichts daran, dass man alle „Elemente der empirischen Anschauung in uns liegend“ findet(98), worin er mit der idealistischen Grundansicht Kants übereinstimmt. Betrachtet man nun die reine Materie, unabhängig von ihrer Form und ihren sonstigen spezifischen Qualitäten, so kommt man zu dem Schluss, dass das „dann noch Übrigbleibende die bloße Wirksamkeit überhaupt ist,“ da die „besondere und speciell bestimmte Wirkungsart der Körper“ genau das ist, was ihre Verschiedenheit ausmacht, und man beim Absehen von dieser Verschiedenartigkeit auf die Materie als „durch und durch lautere Kausalität“ zurückgeworfen wird: „ihr Wesen ist das Wirken überhaupt.“(99) Genau deshalb lässt sich reine Materie auch nicht anschauen, sondern nur denken, sie ist „nur das objektive Korrelat des reinen Verstandes, ist nämlich Kausalität überhaupt und sonst nichts; so wie dieser das unmittelbare Erkennen von Ursache und Wirkung überhaupt und sonst nichts ist.“(99) In der zweiten Auflage der Dissertation kontrastiert Schopenhauer „die hier gegebene, ehrliche und tief gründliche Auflösung der empirischen Anschauung in ihre Elemente“(99) mit Fichtes Wissenschaftslehre, mit seinen „sophistischen Scheinemonstrationen, die der Hülle der Unverständlichkeit, ja des Unsinnns bedurften,

um den Leser zu täuschen,“ weist auf die bereits erwähnte Erklärung Kants über Fichtes Wissenschaftslehre hin und schließt: „Es giebt eine Kantische Philosophie und eine Fichte’sche Windbeutelerei.“(100)

Bei aller Bewunderung für Kant steht Schopenhauer aber Teilen der Kantischen Philosophie kritisch gegenüber. So weist er Kants Nachweis der Apriorität des Kausalgesetzes zurück. Kant hatte behauptet, dass „die Ordnung der Succession der Veränderungen realer Objekte allererst vermittelt der Kausalität derselben für eine objektive erkannt“ werde, weshalb also das Kausalgesetz als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung dem Menschen a priori gegeben sei.(102) Schopenhauer analysiert Kants Beispiele, mit deren Hilfe er seine These verdeutlichen wollte, und zeigt, dass wir nach Kants Theorie „gar keine Folge in der Zeit als objektiv wahrnehmen, ausgenommen die von Ursache und Wirkung, und daß jede andere von uns wahrgenommene Folge von Erscheinungen bloß durch unsere Willkür so und nicht anders bestimmt sei. Ich muß gegen alles dieses anführen, daß Erscheinungen sehr wohl aufeinander folgen können, ohne aus einander zu erfolgen.“(104) Ohne Zweifel wird beispielsweise die Abfolge „von Tag und Nacht ... objektiv von uns erkannt, aber gewiss werden sie nicht als Ursache und Wirkung von einander aufgefaßt, und über ihre gemeinschaftliche Ursache war die Welt bis auf Kopernikus im Irrthum, ohne daß die richtige Erkenntniß ihrer Succession darunter zu leiden gehabt hätte.“(104) Folgt man Kant, so muss jede zeitliche Abfolge ein Erfolgen nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung sein, was Schopenhauer durch seine Gegenbeispiele widerlegen will. Dabei liegt es ihm fern, die Apriorität des Kausalgesetzes zu leugnen,

ganz im Gegenteil: Wie schon gezeigt, führt er selbst Argumente für diese Apriorität an. Was er bestreitet, ist Kants Argument, nicht aber der Sachverhalt selbst, und auch dieses Bestreiten fällt ihm schwer: „Nicht ohne große Scheu,“ schreibt er in der zweiten Auflage von 1847, „habe ich es gewagt, Einwendung vorzubringen gegen eine ... Lehre jenes Mannes, dessen Tief-sinn ich bewundernd verehere und dem ich so Vieles und Großes verdanke.“(109) Schopenhauers Untersuchung der Klasse der „anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen“(43) und der ihr gemäßen Ausprägung des Satzes vom Grunde ist damit zu ihrem Ende gekommen, und er wendet sich einer weiteren Klasse von Vorstellungen zu. Im Gegensatz zum Tier verfügt der Mensch über Vernunft, und hat deshalb „eine Klasse von Vorstellungen ..., deren kein Thier theilhaft ist: es sind die Begriffe, also die abstrakten Vorstellungen; im Gegensatz der anschaulichen, aus welchen jedoch jene abgezogen.“(113) Solche Begriffe werden dadurch gebildet, dass „von dem anschaulich Gegebenen Vieles fallen gelassen wird, um dann das Uebrige für sich allein denken zu können.“(114) Abstrahierte Begriffe sind nicht mehr anschaulich, man kann sie nur noch denken; sie sind keine Vorstellungen im bisherigen Sinne, sondern „Vorstellungen aus Vorstellungen“(114) Da nun aber abstrakte Vorstellungen ihre Anschaulichkeit verloren haben, bedarf es für sie der aus Worten bestehenden Sprache, ansonsten „würden sie dem Bewußtseyn ganz entschlüpfen und ihm zu den damit beabsichtigten Denkopoperationen gar nicht Stand halten.“(115) Nur durch das Erlernen der Sprache „wird der ganze Mechanismus der Vernunft, also das Wesentliche der Logik, zum Bewußtseyn gebracht.“(116)

Aber welchen Nutzen haben Begriffe? Sie sind leichter zu handhaben als die anschaulichen Vorstellungen, weil sie „von den vielen Vorstellungen, aus denen sie abgezogen sind, gerade nur den Theil, den man eben braucht,“ enthalten (117) und damit das Denken, also „die Beschäftigung des Intellekts mit Begriffen“, erst ermöglichen. Insbesondere sind Begriffe aber das Material der Wissenschaften, „deren Zwecke sich zuletzt zurückführen lassen auf Erkenntniß des Besonderen durch das Allgemeine“, was ohne Begriffe unmöglich ist. (117) Zu beachten ist aber die Gefahr, sich in leerem Gerede zu verlieren. „Nur so viel läßt sich behaupten, daß jede wahre und ursprüngliche Erkenntniß ... zu ihrem innersten Kern ... irgend eine anschauliche Auffassung haben muß.“ (120) Das Hantieren mit Begriffen, die dieser Voraussetzung nicht genügen, „fördert daher eigentlich nichts Neues zu Tage.“ (121)

Auch im Bereich der Begriffe, der Vorstellungen aus Vorstellungen, macht sich der Satz vom Grunde geltend, wenn auch in einer anderen Art als der bisher besprochenen, „nämlich als Satz vom Grunde des Erkennens ... Als solcher besagt er, daß wenn ein Urtheil eine Erkenntniß ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß: wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat *wahr*.“ (121) Erkenntnisgründe sind aber nicht immer gleich, sondern „lassen sich in vier Arten abtheilen“ (122), die Schopenhauer nun näher betrachtet. Zunächst kann ein bestimmtes Urteil sich auf ein anderes Urteil als seinen Grund berufen; in diesem Fall spricht man von einer logischen oder formalen Wahrheit. Solche Begründungen eines Urteils durch ein anderes beruhen stets auf einem oder mehreren der üblichen logischen Schlüsse, und daher ist die

Syllogistik „nichts weiter, als der Inbegriff der Regeln zur Anwendung des Satzes vom Grunde auf Urtheile unter einander.“ (122) Verlässt man nun die Sphäre der rein logischen Beziehungen zwischen verschiedenen Urteilen, so kann auch eine Erfahrung der Grund eines Urteils sein. In diesem Fall „hat das Urtheil materiale Wahrheit, und zwar ist diese, sofern das Urtheil sich unmittelbar auf die Erfahrung gründet, empirische Wahrheit.“ (123) Davon zu unterscheiden sind Sätze wie „Nichts geschieht ohne Ursache“ oder „Materie kann weder entstehn noch vergehn“ (124), die nicht nur auf der Erfahrung beruhen, sondern „durch die *a priori* von uns angeschauten Formen des Raumes und der Zeit, oder durch das ... Gesetz der Kausalität“ bestimmt werden; Schopenhauer spricht deshalb von transzendentaler Wahrheit. Und schließlich können auch noch „die in der Vernunft gelegenen Bedingungen allen Denkens der Grund eines Urtheils seyn,“ dessen Wahrheit Schopenhauer als „metalogische Wahrheit“ bezeichnet (124), wie zum Beispiel: „Von jeden zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten muß jedem Subjekt eines zukommen.“ (125) Es handelt sich dabei um Bedingungen allen Denkens, ohne die ein Denken überhaupt nicht möglich wäre.

Um welche Form der Wahrheit es aber auch immer gehen mag: Zum Umgang mit abstrakten Begriffen braucht man das, was den Menschen vom Tier unterscheidet, nämlich die spezifisch menschliche Vernunft, bei der man es mit der „abstrakten, diskursiven, reflektiven, an Worte gebundenen und mittelbaren Erkenntniß, nicht aber der bloß intuitiven, unmittelbaren, sinnlichen“ zu tun hat, die Sache des Verstandes ist. (126) In der neueren Philosophie erkennt Schopenhauer allerdings die Un-

sitte, das Vermögen der Vernunft als Verstand zu bezeichnen und unter Vernunft „ein Vermögen unmittelbarer metaphysischer, d.h. über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgehender ... Erkenntnisse, welches demnach vor allem ein ‚Gottesbewußtseyn‘ ist, d.h. Gott den Herrn unmittelbar erkennt,“(128) zu verstehen. Diesen übersteigerten und überdehnten Vernunftbegriff lehnt Schopenhauer aufgrund seiner Analysen ab. Den Gedanken, „wir besäßen ein Vermögen unmittelbarer ..., materieller ... übersinnlicher Erkenntnisse, ein ausdrücklich auf metaphysische Einsichten angelegtes ... uns einwohnendes Vermögen, und hierin bestände unsere Vernunft“(131), bezeichnet er als bare Lüge und setzt ihm seinen wesentlich bescheideneren Vernunftbegriff entgegen. Ausgangspunkt jeder Vernunft ist die von der Sinnesempfindung ausgehende Anschauung der Körperwelt, zu deren Konstruktion der Verstand benötigt wird. Diese anschauliche Erkenntnis ist es dann, die „sodann die Vernunft ... zu Begriffen verarbeitet, die sie durch Worte sinnlich fixiert und dann an ihnen den Stoff hat zu ihren endlosen Kombinationen, mittelst Urtheilen und Schlüssen, welche das Gewebe unserer Gedankenwelt ausmachen.“(132) Aus eigenen Mitteln kann sie keine materiellen Erkenntnisse liefern, sondern nur logische Folgerungen ziehen. Daher ist „vernünftig‘ oder ‚vernunftgemäß‘ gleichbedeutend mit ‚folgerecht‘ oder ‚logisch‘.“(132) Abgesehen von seinen bisherigen Analysen hat Schopenhauer noch ein weiteres Argument gegen eine metaphysisch orientierte Überdehnung des Vernunftbegriffs zu bieten. Gäbe es nämlich wirklich ein auf Metaphysik angelegtes Erkenntnisvermögen im Menschen, das die Möglichkeiten der Erfahrung durch reines Denken über-

schreitet, „so müßte ja nothwendig über die Gegenstände der Metaphysik ... eine ebenso große Uebereinstimmung unter dem Menschengeschlechte herrschen, wie über die Gegenstände der Mathematik. ... Aber gerade das Umgekehrte findet Statt: über kein Thema ist das Menschengeschlecht so durchaus uneinig, wie über das besagte.“(135)

Das Dasein Gottes ist also, wie man spätestens seit Kants Kritik der reinen Vernunft weiß, „Sache der Offenbarung“ und nicht etwa der menschlichen und auf Erfahrung basierenden Vernunft.(145) Da aber die Philosophie nur den Versuch darstellt, einmal „die Vernunft ... ganz allein ihren eigenen Kräften zu überlassen, – etwan wie man einem Kinde, auf einem Rasenplatz, ein Mal das Gängelband abnimmt, damit es seine Kräfte versuche, – um zu sehn, was dabei herauskommt,“(145) muss sie zwangsläufig ihren eigenen Weg gehen und darf sich von keiner Autorität beeindrucken lassen. Findet man dann auf diese Weise das Resultat Kants, so hat man keine Schleichwege zu gehen, um doch noch die gewünschten religiösen Folgerungen ziehen zu können; vielmehr hat man die Verpflichtung, nie „irgendeinem anderen Lichte, als dem der Vernunft, zu folgen,“(146) wohin auch immer sie den Philosophen führen möge. Mit dieser Charakterisierung der Philosophie als Vernunft ohne Gängelband, an die sich Schopenhauer sein Leben lang gehalten hat, endet die Analyse der zweiten Klasse von Vorstellungen und der ihnen gemäßen Form des Satzes vom Grunde.

Ging es in der zweiten Klasse noch um abstrakte Vorstellungen, die aus empirischen Vorstellungen der Anschauung durch Abstraktion gewonnen werden, bildet die dritte Klasse „der formale Theil der vollstän-

digen Vorstellungen, nämlich die *a priori* gegebenen Anschauungen der Formen des äußern und innern Sinnes, des Raums und der Zeit.“(147) Schopenhauer behandelt sie in aller Kürze. Die Begriffe und logischen Schlüsse, die er bisher untersucht hat, befassten sich mit Dingen in Raum und Zeit, aber nicht mit den aller Anschauung zugrunde liegenden reinen Anschauungen von Raum und Zeit, die dem Verstand vor jeder Erfahrung gegeben sind. Der Satz vom Grund der Erkenntnis kann hier deshalb ebenso wenig zum Tragen kommen wie der Satz vom Grund des Werdens, weil die zu ihnen gehörenden Objekte nicht zur Diskussion stehen. Raum und Zeit selbst haben nun „die Beschaffenheit, daß alle ihre Theile in einem Verhältniß zueinander stehn, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen andern bestimmt und bedingt ist. Im Raum heißt dies Verhältniß Lage, in der Zeit Folge.“(148) Sie sind nicht „mittelst bloßer Begriffe“, wie sie in der zweiten Klasse untersucht wurden, zu fassen, „sondern einzig und allein vermöge der reinen Anschauung *a priori* sind sie für uns verständlich: denn was oben und unten, ... was vor und nach sei, ist aus bloßen Begriffen nicht deutlich zu machen.“ Hier greift nun der Satz vom zureichenden Grunde des Seins als das Gesetz, „nach welchem die Theile des Raums und der Zeit, in Absicht auf jene Verhältnisse, einander bestimmen.“(148) Als Beispiel nennt Schopenhauer die Aussage, dass in einem Dreieck mit drei gleichen Winkeln auch die drei Seiten gleich sind. Es kann sich dabei um keine Ursache handeln, denn schließlich hat keine Veränderung stattgefunden. Die Gleichheit der Winkel kann aber auch nicht als Erkenntnisgrund für die Gleichheit der Seiten gelten, „denn im Begriff von Gleichheit der Win-

kel liegt nicht der von Gleichheit der Seiten“, weshalb ein rein logisches Hantieren mit Begriffen und Urteilen hier nicht genügen kann. Daher liegt eine andere Variante des Satzes vom Grunde vor, „weshalb hier die Bedingung Grund des Seyns ... genannt werden mag.“(148) Natürlich kann die Einsicht in einen solchen Seinsgrund zum Erkenntnisgrund werden, da man die gewonnene Erkenntnis als Ausgangspunkt weiterer logischer Folgerungen verwenden kann. Das ändert aber nichts daran, dass auf diese Weise „keineswegs die gänzliche Verschiedenheit zwischen Grund des Seyns, Grund des Werdens und des Erkennens aufgehoben wird.“(148) Der Seinsgrund in der Zeit ist leicht zu sehen. „In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen. So einfach ist hier der Grund des Seyns, als Gesetz der Folge; weil die Zeit nur eine Dimension hat, daher keine Mannigfaltigkeit der Beziehungen in ihr seyn kann.“(150) Darauf beruht auch das Prinzip des Zählens, denn „jede Zahl setzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seyns voraus.“(150) Etwas komplizierter sind die Verhältnisse bei der Betrachtung des Seinsgrundes im Raum. Dort gibt es kein Vorher und kein Nachher, ein Punkt oder eine Linie wird in seiner oder ihrer Beziehung zu anderen Punkten oder Linien durch verschiedene Möglichkeiten bestimmt: Der Punkt kann rechts oder links von einem anderen Punkt liegen, darüber oder darunter, und man kann nicht die Lage eines oder auch mehrerer Punkte als nur bestimmend für einen anderen Punkt ansehen. Denn jeder Punkt ist zwar im Hinblick auf seine Lage im Raum bestimmt durch alle anderen Punkte; insofern liegt hier der Grund des Seins für seine Lage vor. Andererseits ist aber jeder andere Punkt unter anderem durch

die Lage des ursprünglichen Punktes bestimmt, jeder Punkt oder jede Linie trägt dazu bei, die Lage jedes anderen Punktes und jeder anderen Linie festzulegen. Somit liegt im Raum eine Art Wechselwirkung der Seinsgründe vor.(149)

Schopenhauer untersucht nun die Geometrie und stellt fest, dass sie „auf dem Nexus,“ also auf dem Gefüge, der Verbindung „der Lage der Theile im Raum beruht,“ in den man aber nur durch Anschauung Einsicht gewinnen kann.(150) Die Euklidische Geometrie wird jedoch ganz anders betrieben: „Auf die Anschauung beruft man ... in der Geometrie sich eigentlich nur bei den Axiomen,“(152) und auch das nicht einmal bei allen. Üblicherweise gibt man dagegen einen „Erkenntnißgrund des Lehrsatzes an, welcher Jeden zwingt denselben als wahr anzunehmen: also weist man die logische, nicht die transcendente Wahrheit des Lehrsatzes nach.“(152) Da es in der Geometrie aber um den Raum, die reine Form der Anschauung, geht, käme es gerade hier auf den Nachweis der transzendentalen Wahrheit an. Nach einem Beweis der üblichen Art weiß man dann zwar, dass der zur Diskussion stehende Satz wahr ist, aber man sieht nicht ein, „warum was er behauptet so ist, wie es ist.“ Man verfügt nur über einen Erkenntnisgrund, nicht aber über einen Seinsgrund.(152) Als Beispiel führt Schopenhauer Euklids Beweis des Satzes vor, dass in einem Dreieck mit zwei gleichen Winkeln auch die den Winkeln gegenüber liegenden Seiten gleich sind, der aber nur einen Erkenntnißgrund für die Wahrheit des Satzes liefert. Tatsächlich muss man aber einen „durch Anschauung erkannten Seinsgrund“ vorweisen, der mit einer „Nothwendigkeit, die sich weiter nicht demonstrieren, sondern nur anschauen läßt,“(153)

die Gültigkeit des Lehrsatzes zeigt. Sein Argument kann hier allerdings nicht überzeugen. Den beispielhaft angeführten geometrischen Lehrsatz will er etwa durch den Seinsgrund nachweisen, „vermöge welches ..., wenn von beiden Eckpunkten einer Linie sich zwei andere gleich tief gegen einander neigen, sie nur in einem Punkt, der von beiden jenen Eckpunkten gleich weit entfernt ist, zusammentreffen können, indem die entstehenden zwei Winkel eigentlich nur Einer sind, der bloß durch die entgegengesetzte Lage als zwei erscheint.“(153f) Damit hat er aber nur den Lehrsatz noch einmal und etwas ausführlicher formuliert, ihn jedoch durch nichts bewiesen. Er gibt selbst zu, dass nur bei derart einfachen Sätzen wie dem betrachteten „der Seinsgrund so leicht ins Auge“ fällt, „doch bin ich überzeugt, daß bei jedem, auch dem verwickeltesten Lehrsatz, derselbe aufzuweisen und die Gewißheit des Satzes auf eine solche einfache Anschauung zurückzuführen seyn muß.“(154) Eine Begründung für diese Überzeugung liefert er nicht.

In der letzten Klasse von Objekten, die Schopenhauer untersucht, befindet sich nur ein einziges Objekt: „nämlich das unmittelbare Objekt des innern Sinnes, das Subjekt des Wollens“(157), – hier deutet sich der Übergang an zu seinem Hauptwerk, in dem er sich ganz der Willensmetaphysik widmen wird. Zwar kann sich das Subjekt selbst erkennen, aber immer „nur als ein Wollendes, nicht aber als ein Erkennendes“(157), denn „es giebt kein Erkennen des Erkennens; weil dazu erfordert würde, daß das Subjekt sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkannte, was unmöglich ist.“(158) Das vorstellende, das erkennende Subjekt ist ja bereits Bedingung jedes Erkennens

und kann daher „nie selbst Vorstellung oder Objekt werden.“(157) Somit ist das Erkannte in uns „nicht das Erkennende, sondern das Wollende, das Subjekt des Wollens, der Wille.“(160) Zu jeder Klasse von Vorstellungen gibt eine Entsprechung im Subjekt: „Wie nun das subjektive Korrelat der ersten Klasse der Vorstellungen der Verstand ist, das der zweiten die Vernunft, das der dritten die reine Sinnlichkeit; so finden wir als das dieser vierten den innern Sinn, oder überhaupt das Selbstbewußtseyn.“(160) Das Subjekt des Wollens ist aber dem Selbstbewusstsein unmittelbar gegeben, man kann es nicht weiter definieren, „vielmehr ist es die unmittelbarste unserer Erkenntnisse.“(161) Was nun die Art des Satzes vom Grunde betrifft, die auf das Subjekt des Wollens anzuwenden ist, so kommt Schopenhauer auf die bereits früher angeführte dritte Form der Kausalität zurück: das Motiv. Handlungen werden immer durch Motive, die ihrerseits wieder Vorstellungen sind, hervorgerufen, aber „die Einwirkung des Motivs ... wird von uns nicht bloß, wie die aller andern Ursachen, von außen und daher nur mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach, erkannt. ... Hieraus ergibt sich der wichtige Satz: die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen“(162), da wir in diesem Fall gewissermaßen hinter den Kulissen stehen und zusehen können, wie die Ursache zur Wirkung führt. Der Satz vom zureichenden Grunde des Handelns ist daher nichts anderes als das „Gesetz der Motivation“(162), nach dem jede Handlung ein zu ihr führendes Motiv hat. Sowohl dieses Motiv als auch der Willensakt, den es auslöst, geraten allerdings oft nicht ins Bewusstsein, weil das Motiv dafür zu geringfügig

und die Erfüllung des Willensaktes zu einfach ist.

Schopenhauers Analyse der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde ist damit im Wesentlichen beendet, und ihm bleibt nur noch, in einem letzten Kapitel einige „allgemeine Bemerkungen und Resultate“ zu formulieren.(167) Zunächst merkt er an, dass die Reihenfolge, in der er die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde dargestellt hat, nur aus Gründen der Klarheit und Deutlichkeit gewählt wurde. Die systematische Ordnung ist die folgende: „Zuerst müßte der Satz vom Seynsgrund angeführt werden und zwar von diesem wieder zuerst die Anwendung auf die Zeit, als welche das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller übrigen Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde ... ist. Dann müßte, nach Aufstellung des Seynsgrundes auch im Raum, das Gesetz der Kausalität, diesem das der Motivation folgen und der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens zuletzt aufgestellt werden; da die andern auf unmittelbare Vorstellungen, dieser aber auf Vorstellungen aus Vorstellungen geht.“(167) Auch auf die Ausprägungen des Zeitverhältnisses zwischen Grund und Folge geht er ein. In Bezug auf Kausalität und Motivation muss nämlich „der Grund der Folge, der Zeit nach, vorangehen“(168), während der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens offenbar kein Zeitverhältnis mit sich bringt, „sondern allein ein Verhältniß für die Vernunft.“(169) Beim Satz vom Grund des Seins ist die Lage dagegen zweigeteilt: Bezieht er sich auf den Raum, die Geometrie, so gibt es kein Zeitverhältnis, bezieht er sich aber auf die Arithmetik und damit auf die Zeit, so ist er nichts anderes „als eben das Zeitverhältniß selbst.“(169)

In Bezug auf das Zeitverhältnis gibt es somit Unterschiede zwischen dem Grund des Werdens und dem auf die Geometrie bezogenen Grund des Seins, aber das sind nicht die einzigen. Während es nämlich unmöglich ist, dass die Wirkung einer Ursache gleichzeitig Ursache ihrer Ursache ist und deshalb „das Gesetz der Kausalität keine Reciprokation“ zulässt(170), kann die Lage bei geometrischen Seinsgründen eine andere sein: Eine geometrische Situation kann Grund eines Lehrsatzes sein, den man wiederum als Seinsgrund für die zuerst betrachtete geometrische Situation auffassen darf. Ein Beispiel dafür ist der schon vorher angeführte Lehrsatz, dass ein Dreieck mit zwei gleichen Winkeln auch zwei gleiche Seiten haben muss, der auch in umgekehrter Richtung gilt.

Doch welche Variante des Satzes vom Grunde auch zur Diskussion stehen mag: Er ist „in allen seinen Gestalten ... das alleinige Prinzip und der alleinige Träger aller und jeder Nothwendigkeit. ... Denn Nothwendig-seyn kann nie etwas Anderes besagen, als aus einem gegebenen Grunde folgen.“(170) Es kann daher kein absolut notwendiges Wesen geben, denn absolut zu sein bedeutet, von nichts anderem abzuhängen, und alles Notwendige hängt von dem Grund ab, aus dem es folgt.(171) Der „Satz vom Grunde ist das Princip aller Erklärungen“ und daher selbst nicht weiter erklärbar, „weil es kein Princip giebt, das Princip aller Erklärungen zu erklären.“(173) Er ist ein synthetischer Satz a priori, da er sich nicht auf Erfahrung stützen kann, aber dennoch – im Gegensatz zu einem analytischen Satz – weit davon entfernt ist, nur das zu entfalten, was in einem gegebenen Begriff bereits vorhanden ist. Absolutheiten schließt er aus, denn „der allgemeine Sinn des Satzes vom

Grunde überhaupt läuft darauf zurück, daß immer und überall Jegliches nur vermöge eines Andern ist.“(175) Und das auf eine der vier von Schopenhauer analysierten Arten, da „jeder Grund zu einer der angegebenen vier möglichen Arten der Gründe gehören und demnach innerhalb einer der vier angegebenen möglichen Klassen von Objekten unseres Vorstellungsvermögens ... gelten“ muss, „nicht aber außerhalb derselben, oder gar außerhalb der Objekte.“(177) Wann immer jemand also von einem Grund spricht, ist „die Forderung zu machen, daß er bestimme, welche Art von Grund er meine.“(176)

Damit beendet Schopenhauer seine Diskussion der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

Die Wirkung

Von Mitte Juni bis Mitte September hatte sich Schopenhauer in Rudolstadt der Abfassung seiner Dissertation gewidmet. Ursprünglich wollte er mit ihr an der Berliner Universität promovieren, aber die Zeiten waren unruhig und die Postwege nach Berlin nicht sicher. So entschied er sich für die Universität Jena, an deren philosophischer Fakultät er am 24. September 1813 die Arbeit in Abwesenheit einreichte. Schon am 2. Oktober stimmte die Fakultät einer Promotion mit der Bewertung „magna cum laude“ zu, am 5. Oktober erhielt Arthur Schopenhauer seine Urkunde.

Einige der fünfhundert auf eigene Kosten gedruckten Exemplare verschickte er an Universitätsphilosophen, und selbstverständlich ging eines der Bücher an Goethe, der sich beeindruckt zeigte und Schopenhauer zum ersten Mal als eigenständigen Denker zur Kenntnis nahm. Weitere Erfolge blieben aus. Nicht nur, dass seine Mutter

Johanna meinte, die Dissertation sei wohl etwas für Apotheker – Schopenhauers Arbeit erregte nirgendwo Aufsehen und wurde weder vom breiten noch vom philosophischen Fachpublikum zur Kenntnis genommen. „Es erschienen drei Rezensionen mit gönnerhaftem Lob. Kaum mehr als hundert Exemplare wurden verkauft, der Rest wurde makuliert und einige Jahre später eingestampft.“⁴⁶ Auch sein 1818 erschienenes Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ fand kein nennenswertes Publikum. Erst nach jahrzehntelanger Wartezeit begann man, sich für Schopenhauers Philosophie zu interessieren, das Hauptwerk konnte 1844 in zweiter Auflage erscheinen, die Dissertation 1847, und es fanden sich immer mehr Bewunderer von Schopenhauers Gedankenwelt ein. Der endgültige Durchbruch gelang dann 1851 mit den „Parerga und Paralipomena“, den Nebenarbeiten und dem Nachgebliebenen. Man nahm nun endlich Notiz nicht nur von seinem Spätwerk, sondern auch von der „Welt als Wille und Vorstellung“ und von der Dissertation, die Aufmerksamkeit – und auch die Aufmerksamkeit der Fachwelt –, die mehr als dreißig Jahre lang ausgeblieben war, erreichte ihn nun in seinen letzten Jahren in Form des späten Ruhms. In seiner Dissertation hatte er ausgelotet, was man über die Welt der Erscheinungen wissen kann und nach welchen Prinzipien die Erkenntnis in der dem Menschen zugänglichen Welt der Vorstellungen vor sich geht. Sie war bereits die Vorstufe zu seiner Willensmetaphysik, die er dann in der „Welt als Wille und Vorstellung“ ausgebreitet hat und die „von einem Sein handelt, von dem wir nicht allein durch Denken Kenntnis haben, sondern primär durch die Gegenwart unseres Leibes.“⁴⁷

Was ihn in all seinen Arbeiten ausgezeichnet hat, war ein unbedingter Wille zu intellektueller Redlichkeit und seine außerordentliche sprachliche Darstellungskraft, „wie dergleichen nie vorher in deutscher Philosophie gewahrt worden war.“⁴⁸ Klares Denken und ein souveräner Umgang mit der Sprache, der das Lesen zum literarischen Erlebnis macht, haben seine Werke charakterisiert; „er war zur Abwechslung einmal ein Philosoph, der sich mit Genuss lesen ließ.“⁴⁹ Dass man in der deutschen Philosophie vor und nach Schopenhauer oft genug diese beiden Prinzipien des Denkens und des Schreibens vergessen hat, war für die Philosophie nicht unbedingt von Vorteil.

Literatur:

Abendroth (1967): Walter Abendroth; Schopenhauer, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1967.

Appel (2007): Sabine Appel; Arthur Schopenhauer, Leben und Philosophie, Artemis & Winkler, Düsseldorf, 2007.

Birnbacher (2009): Dieter Birnbacher; Schopenhauer, Reclam, Stuttgart, 2009.

Funke (1900): Heinrich Funke; Das Problem des Satzes vom zureichenden Grunde bei Schopenhauer, Lightning Source UK Ltd, 2011 (Erstdruck der Dissertation 1900); auch zu finden unter <http://booksnow2.scholarsportal.info/ebooks/oca4/44/dasproblemdessat00funk/dasproblemdessat00funk.pdf>.

Grün (2000): Klaus-Jürgen Grün; Arthur Schopenhauer, Verlag C.H. Beck, München, 2000.

Kant (1799): Immanuel Kant; Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre, zu finden unter http://www.korpora.org/kant/briefe/6_oe.html.

Mann (1958): Golo Mann; Deutsche Geschichte des XIX. Jahrhunderts, Büchergilde Gutenberg, Frankfurt a.M., 1958.

Mann (1938): Thomas Mann; Schopenhauer, in: ders., Essays, Band 3, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1978, S. 193 – 234 (Erstdruck 1938).

Safranski (1990): Rüdiger Safranski; Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1990.

Safranski (1995): Rüdiger Safranski; Über Schopenhauer, in: Schopenhauer, Ausgewählt und vorgestellt von Rüdiger Safranski, Eugen Diederichs Verlag, München, 1995, S. 11-48.

Schopenhauer (1804): Arthur Schopenhauer; Im Arsenal von Toulon, in: Schopenhauer, Ausgewählt und vorgestellt von Rüdiger Safranski, Eugen Diederichs Verlag, München, 1995, S. 58-63.

Schopenhauer (1813/1847): Arthur Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, in: ders.: Kleinere Schriften I, Diogenes, Zürich, 1977 (Erste Auflage 1813, zweite Auflage 1847).

Schopenhauer (1819): Arthur Schopenhauer; Lebenslauf des Doctors der Philosophie Arthur Schopenhauer, in: Schopenhauer, Ausgewählt und vorgestellt von Rüdiger Safranski, Eugen Diederichs Verlag, München, 1995, S. 88-103.

Zimmer (2010): Robert Zimmer; Arthur Schopenhauer, Ein philosophischer Weltbürger, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2010.

Anmerkungen:

¹ Zimmer (2010), S. 21.

² Grün (2000), S. 15.

³ zitiert nach Appel (2007), S. 20.

⁴ Appel (2007), S. 21.

⁵ zitiert nach Grün (2000), S. 16.

⁶ Schopenhauer (1819), S. 89.

⁷ ebd., S. 90.

⁸ ebd., S. 91.

⁹ ebd., S. 92f.

¹⁰ Zimmer (2010), S. 36.

¹¹ Schopenhauer (1804), S. 62.

¹² Safranski (1990), S. 79.

¹³ zitiert nach Safranski (1995), S. 32ff.

¹⁴ Schopenhauer (1819) S. 93.

¹⁵ ebd., S. 94.

¹⁶ zitiert nach Zimmer (2010), S. 46.

¹⁷ zitiert nach Safranski (1995), S. 89.

¹⁸ Schopenhauer (1819) S. 94.

¹⁹ zitiert nach Appel (2007), S. 143.

²⁰ Mann (1938), S. 224.

²¹ Safranski (1990), S. 140.

²² Schopenhauer (1819), S. 95.

²³ Zimmer (2010), S. 67.

²⁴ Appel, (2007), S. 54.

²⁵ Schopenhauer (1819), S. 97.

²⁶ zitiert nach Zimmer (2010), S. 69.

²⁷ Mann (1938), S. 199.

²⁸ vgl. Appel (2007), S. 59.

²⁹ zitiert nach Appel (2007), S. 10.

³⁰ zitiert nach Zimmer (2010), S. 77.

³¹ Kant (1799); die Rechtschreibung wurde hier heutigen Gewohnheiten angeglichen.

³² zitiert nach Abendroth (1967), S. 29.

³³ Zimmer (2010), S. 78.

³⁴ zitiert nach Grün (2000), S. 20.

³⁵ zitiert nach Safranski (1990), S. 214.

³⁶ zitiert nach Abendroth (1967), S. 28.

³⁷ Safranski (1990), S. 220.

³⁸ zitiert nach Appel (2007), S. 75.

³⁹ ebd., S. 76.

⁴⁰ Safranski (1990), S. 224.

⁴¹ Schopenhauer (1819), S. 99.

⁴² Hauptzweck der folgenden Ausführungen ist es, Schopenhauers Arbeit vorzustellen, nicht aber, sie kritisch zu untersuchen. Eine frühe Kritik von Schopenhauers Dissertation findet man z.B. in Funke (1900), eine aktuelle kritische Würdigung z.B. in Birnbacher (2009), S. 60 – 71.

⁴³ So Thomas Mann über Schopenhauer, zitiert nach Safranski (1995), S. 24.

⁴⁴ Schopenhauer (1813/1847); hier wird der Text der ausführlicheren zweiten Auflage von 1847 verwendet.

⁴⁵ Die in Klammern angegebenen Zahlen beziehen sich jeweils auf die Seite aus Schopenhauer (1813/1847), in der die zitierte Stelle zu finden ist. Die Rechtschreibung wurde unverändert übernommen.

⁴⁶ Safranski (1990), S. 237.

⁴⁷ Grün (2000), S. 22.

⁴⁸ Mann (1938), S. 194.

⁴⁹ Mann (1958), S. 285.