

Schopenhauers Erkenntnislehre

als
System einer Gemeinschaft
des
Rationalen und Irrationalen

Ein historisch-kritischer Versuch

von

Heinrich Hasse

Man sollte nie vergessen, daß die Dinge zwar einerseits ganz begreiflich und ihr Zusammenhang völlig faßlich ist (Seite der Erscheinung), daß sie aber andererseits durchweg geheimnisvoll, rätselhaft, schlechthin unbegreiflich sind (Seite des Dinges an sich). Arthur Schopenhauer.



Leipzig
Verlag von Felix Meiner
1913

Loc. Schop.
433

Dem Andenken

Raoul Richters

Die Irrtümer großer Männer sind verehrungswürdig, weil sie fruchtbarer sind als die Wahrheiten der kleinen.

Nietzsche.

Vorwort.

„Mein Werk —“, so schreibt Schopenhauer an seinen Verleger Brockhaus, — „... ist ein neues philosophisches System: aber neu im ganzen Sinn des Worts: nicht neue Darstellung des schon Vorhandenen: sondern eine im höchsten Grad zusammenhängende Gedankenreihe, die bisher noch nie in irgend eines Menschen Kopf gekommen. Das Buch, in welchem ich das schwere Geschäft, sie Andern verständlich mitzuteilen, ausgeführt habe, wird, meiner festen Überzeugung nach, eines von denen sein, welche nachher die Quelle und der Anlaß von hundert andern Büchern werden.“ (B. 24.) Eine umfangreiche Literatur hat inzwischen diese „feste Überzeugung“ des Genies in glänzender Weise bestätigt, — um der Fülle jener Einwirkungen nicht zu gedenken, in denen der Geist Schopenhauers direkt oder indirekt die philosophische Produktion gereinigt und befruchtet hat.

Wenn neben den „hundert andern Büchern“, durch welche die Weissagung des Philosophen inzwischen sich erfüllt hat, eine neue Schrift über Schopenhauers Erkenntnislehre vor die Öffentlichkeit treten darf, so liegt die Berechtigung zu diesem Schritt in Natur und Eigenart der hier geübten Betrachtungsweise.

Der Versuch, Schopenhauers Erkenntnislehre als Ganzes unter systematischen Gesichtspunkten zum Gegenstand einer selbständigen Behandlung zu machen, ist bisher nicht unternommen worden. Wo nicht ausschließlich historisch-psychologisches Interesse die Forschung leitete, wurden zumeist nur Teilgebiete dieser Lehre in Betracht gezogen, ohne daß die Frage nach dem Einklang oder Zwiespalt des Ganzen sich in ihrer vollen Schwere erhob, um eine wissenschaftlich genügende Antwort zu erhalten. Je stärker aber die Ansicht wieder sich befestigt, daß in dem Werke dieses Denkers nicht die Leistung eines „Epigonen“ zu

erblicken ist, wie eine von Kant allzu abhängige Tradition uns einreden will, noch daß das Zugeständnis formaler Lobsprüche über den „glänzenden Schriftsteller“ geeignet ist, den Wert jener Leistung zu verschleiern, desto entschiedener stellt sich auch Schopenhauers System wieder in seiner selbständigen Bedeutung dar.

Von solchen Voraussetzungen ausgehend, sucht die vorliegende Schrift in der Erkenntnislehre Schopenhauers die systematischen Wurzeln seiner Weltanschauung zu beleuchten. Indem sie den Begriff der Erkenntnis so weit faßt wie möglich, betrachtet sie gewissermaßen die gesamte Philosophie dieses Denkers unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt. Denn die Theorie der Erkenntnis ist bei Schopenhauer nur scheinbar ein mit der Theorie des Satzes vom Grunde abschließender und abgeschlossener Bezirk. In Wahrheit spielt sie in der Metaphysik der Natur wie in der Metaphysik der Kunst und der Moral eine geradezu grundlegende Rolle. Die Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde dagegen hat für die zentralen Gedanken des Systems nur sekundäre Bedeutung. Neben und über ihr entfaltet das Erkennen ein Vermögen, welches die wichtigsten Säulen des Systemes trägt. Es schlägt eine Richtung ein, die trotz ihrer Eigenart mit jener anderen Betrachtungsweise durch eine Fülle verschiedenartiger Beziehungen verknüpft ist.

Das Eigentümliche in der Begründung der Schopenhauerischen Gedankenwelt liegt demgemäß in der bewußten Synthese von rationalem Agnostizismus, welcher die wissenschaftliche Erkenntnis auf die in der Vorstellung gegebene Erfahrung beschränkt, und Anerkennung irrationaler, den Schranken dieser Lehre zum Trotz bestehender, metaphysisch aufschlußreicher, aber nicht minder allgemeingültiger Erkenntnismöglichkeiten. So entsteht ein Erkenntnisssystem des Rationalen und Irrationalen, und es ergibt sich die reizvolle, aber auch schwierige Aufgabe, scharfen und unbefangenen Ohres den allgemeinen Konsonanzen und Dissonanzen dieser Lehre zu lauschen. Die Fragen nach der Harmonie oder Diskrepanz beider Richtungen des Erkennens, die nach der Möglichkeit der Harmonie oder der Notwendigkeit der Diskrepanz sind Probleme, welche sich unmittelbar daraus ergeben. Ihre Lösungen bei Schopenhauer hat diese Untersuchung darzustellen und zu prüfen. Statt in der unfruchtbaren Würde historischer Neutralität zu verharren, sucht sie durch

kritische Stellungnahme die Gedanken Schopenhauers zu beleben, ohne doch den Bereich und die Intentionen dieser Gedanken damit prinzipiell zu verlassen. Auf solche Weise glaubt sie dem Werke des Denkers und zugleich der philosophischen Gegenwart am fruchtbarsten zu dienen.

Bei der Anordnung des Stoffes durfte die Darstellung nicht auf das Recht einer gewissen Selbständigkeit verzichten. Das Interesse der Klarheit und Übersichtlichkeit schien eine solche geradezu zu fordern. Schopenhauers Erkenntnislehre hat nur teilweise eine zusammenhängende Darstellung durch ihren Schöpfer erfahren. Ihre Elemente sind vielfach auf die verschiedensten Schriften und Kapitel verteilt und mußten aus der Vereinzelung erlöst werden, um dem allgemeinen Zweck dieser Untersuchung dienen zu können. Das Verstreute mußte gesammelt, das Verwandte nach Maßgabe seiner Gemeinsamkeiten geordnet werden. Dennoch waren auch für dieses Verfahren die leitenden Gesichtspunkte den Werken Schopenhauers selber zu entnehmen.

Reinlich sucht unsere Betrachtung zu unterscheiden zwischen der von Schopenhauer gelehrt und der von ihm geübten Erkenntnis, zwischen der von ihm dargestellten Theorie und der von ihm befolgten Praxis.¹⁾ Wie eine psychologische Untersuchung sich in erster Linie mit der zweiten zu befassen haben würde, so kommt für das logische Interesse dieser Arbeit allein die erstere in Betracht.

Die Darstellung der hier behandelten Lehre hat, soweit möglich, sich von dem Grundsatz wohlwollender Interpretation leiten zu lassen gesucht, ohne deshalb Unstimmigkeiten zu verschleiern, eingedenk der Worte Schopenhauers: „Man soll jeden Schriftsteller auf die ihm günstigste Weise auslegen: es ist in Hinsicht auf ihn billig, in Hinsicht auf unsre Belehrung nützlich.“ (N. IV, 59.) Sie rückt damit in bewußten Gegensatz zu jenem beliebten, zumeist oberflächlichen Haschen nach „Widersprüchen“, durch welches gerade die Schopenhauer-Literatur, wenn auch nicht zu ihrem Vorteil, sich auszeichnet. Die kritischen Erwägungen, welche als immanente Konsequenzen Schopenhauerscher Ge-

¹⁾ So selbstverständlich die Forderung dieser Abgrenzung erscheinen mag, so selten wird man sie in der Schopenhauer-Literatur konsequent befolgt finden.

danken deren Darstellung folgen, suchen sich auf die großen und allgemeinen Grundlinien zu beschränken, ohne irgendwie den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

Da das Ziel der vorliegenden Schrift ein philosophisches ist, so hatten sich auch die historischen Interessen den systematischen grundsätzlich unterzuordnen. Dennoch konnte die geschichtliche Betrachtungsweise für manche Entscheidungen den Boden ebnen und zu Hülfsdiensten für einzelne Punkte herangezogen werden, welche der Aufklärung besonders bedürftig schienen. Das gilt hauptsächlich von Fällen, in denen die Auffassung bei den Darstellern der Lehre Schopenhauers noch schwankt. Sodann war eine Reihe von Irrtümern, welche durch angesehene Gelehrte Verbreitung gefunden hatten, auf dokumentarischem Wege zu berichtigen. Die Differenzen der Erkenntnislehre Schopenhauers in den Schriften der späteren gegenüber denen der früheren Jahre erscheinen dadurch in einem anderen und zum Teil maßvolleren Licht, und die extremen Behauptungen enger sachlicher Verwandtschaft zwischen dem Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung“ und den von ihm befehdeten nachkantischen Idealisten waren in den erkenntnistheoretisch ausschlaggebenden Punkten auf ein bescheideneres Maß herabzustimmen.

Daneben aber entdeckt eine vertiefte Untersuchung Schopenhauers gerade in der Erkenntnislehre dieses Denkers die überzeitliche Bedeutung und den typischen Gehalt. Als systematische Verbindung eines rationalen Agnostizismus mit einer Theorie metaphysischer Erkenntnis irrationaler Natur bedeutet Schopenhauers Lehre eine klassische Repräsentation jener die Jahrhunderte durchwaltenden typischen Form von Weltanschauung, welche dualistisch auf zwei irgendwie verschiedengearteten Grundrichtungen des Erkennens sich erbaut. Als System einer solchen Verbindung aber drückt sie zugleich die monistische Tendenz aus, den Zwiespalt dieses Dualismus zu überwinden. Auch die kritische Erörterung solcher Gedanken erhebt damit unvermeidlich den Anspruch einer den individuellen Fall überragenden, zeitlich nicht gebundenen Bedeutung.

Von den prinzipiellen Ergebnissen aber, zu denen die Untersuchung der Erkenntnislehre Schopenhauers gelangt, fallen nun aufklärende Schlaglichter auf zum Teil analoge Erscheinungen neuerer und neuester Zeit; auf hartnäckig verteidigte, aber

philosophisch unhaltbare Positionen theologischer Erkenntnisansprüche, auf entsprechende Gedanken neuromantischer Intuitionphilosophie (Bergson) und Anderes mehr. —

Von besonderem Gewicht für das Ganze der vorliegenden Schrift ist die Verarbeitung der jüngsterschienenen philosophischen Vorlesungen Schopenhauers geworden, da gerade aus ihnen für die Lehre des Philosophen in systematischer wie historischer Hinsicht manche neuen Einsichten zu schöpfen, manche neuen Gesichtspunkte zu gewinnen waren. Die wissenschaftlich beachtenswerte Literatur über Schopenhauer hat eine umfassende Berücksichtigung gefunden. Unvermeidliche polemische Exkurse sind nach Möglichkeit in die Anmerkungen verwiesen worden. Ebenda findet sich auch die wichtigste Literatur zur prinzipiellen Kritik der Lehre Schopenhauers verzeichnet.

Obercassel bei Bonn, im September 1913. Hundert Jahre nach dem Erscheinen der „Vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“.

Dr. Heinrich Hasse.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	I
Erster Abschnitt: Begriff und Wesen der Erkenntnis	11
Zweiter Abschnitt: Arten des Erkennens	28
Erstes Kapitel: Intuitive Erkenntnis	28
I. Rationale Anschauung	31
A. Erkenntnistheoretischer Charakter	31
B. Psychologische Besonderheiten.	44
II. Irrationale Anschauung	50
A. Allgemeine Charakterisierung	50
1. Erkenntnistheoretischer Charakter	50
2. Psychologische Besonderheiten. Geniale Verstandesintuition	61
B. Die Arten irrationalen Erkennens	72
1. Intuitive Selbsterfassung	72
2. Intuitive Welterfassung.	80
3. Intuitives Erkennen in der Ästhetik	88
4. Intuitives Erkennen in der Ethik	100
5. Divinatorisches Erkennen im Leben der Völker und des Einzelnen	110
6. Supranaturale Formen irrationalen Erkennens	132
C. Doppelte Grundauffassung vom Wesen irrationaler Erkenntnis. Empirisches und besseres Bewußtsein	140
D. Rückblick und Zusammenfassung	158
Zweites Kapitel: Diskursive Erkenntnis	161
I. Allgemeine Charakterisierung	161
II. Begriff und Urteil	164
III. Schluß und Beweis	172
Dritter Abschnitt: Verhältnis der Erkenntnisarten zu einander	179
Erstes Kapitel: Verhältnis der diskursiven zur intuitiven Erkenntnis.	179
Zweites Kapitel: Verhältnis der irrationalen zur rationalen Erkenntnis	197
Abschließende Zusammenfassung.	212

Einleitung.

Die Probleme der Erkenntnis sind Fundamentalprobleme jeder Philosophie. Was diese zu leisten vermag, hängt ab von der Lösung jener. Geistesverrichtungen, welche in den Spezialdisziplinen nur als Mittel zu Antworten in Betracht kommen, stellt die Universaldisziplin in Frage. Als Inbegriff allgemeinsten Behauptungen setzt die Philosophie eine grundlegende Sanktionierung der Ansprüche voraus, auf denen sie sich erbaut, deren Berechtigung ihre Lehren trägt und mit deren Verbindlichkeit sie selber steht und fällt. So wird die Theorie der Erkenntnis zur Basis philosophischer Weltanschauung überhaupt und steht mit dieser in einem inneren, systematisch geforderten Zusammenhang.

Die besondere Perspektive aber, unter der das Erkenntnisproblem (verstanden als Inbegriff erkenntnistheoretischer Probleme) samt seiner Lösung bei einem Denker erscheint, zeigt sich abhängig von der historischen Konstellation, in welcher der betreffende Geist philosophiegeschichtlich sich befindet, von einem Kreise von Bedingungen, der seine gesamte geistige Optik in entscheidender Weise bestimmt. Diese Behauptung ist im Grunde nur ein spezieller Ausdruck für die Tatsache, daß jeder Kopf, den reichsten und schöpferisch größten nicht ausgenommen, irgendwie der allgemeinen geistesgeschichtlichen Lage die äußeren Antriebe zu seiner besonderen theoretischen Einstellung und zur Richtung seiner Produktion entnimmt. Das gilt nicht nur von bewußt-anknüpfender Nachfolge, sondern ebenso von unvermerkttem Einvernehmen; es gilt nicht logisch allein, sondern auch psychologisch.

Die Anwendung dieser Gesichtspunkte auf Schopenhauer führt unmittelbar zu einer Besinnung auf die erkenntnistheoretisch wichtigste Vorgängerschaft dieses Denkers. Ihre historische Vergegenwärtigung bereitet zugleich den systematischen Boden für eine fruchtbare Untersuchung seiner eigenen Lehre.

Die dogmatischen Richtungen der vorkantischen Philosophie vertreten gemeinsam die Voraussetzung, daß dasjenige, was wir unabhängig von der Erfahrung wissen (das in allgemeinsten Bedeutung Rationale), weiter reichen werde, als mögliche Erfahrung geht. Es gilt schlechthin als selbstverständlich, daß unser denkendes Erkennen in stande sei, das Seiende in sich abzubilden.¹⁾ So ist für den philosophischen Dogmatismus der Rationalismus, wie umgekehrt für den Rationalismus der Dogmatismus als nächstliegende Konsequenz gegeben.²⁾ Andererseits zeigt die empiristische Richtung vor Kant eine ausgesprochene Tendenz, die Erfahrung als maßgebende und ausschließliche Quelle der Erkenntnis zu betrachten, eine Tendenz, welche die Zuversicht, mit den Mitteln der Erfahrung über diese selbst hinausreichend ein unerfahrbares Sein zu bestimmen, in wachsendem Maße erschüttert. So tendiert der Empirismus, ähnlich wie der Rationalismus zum Dogma, seinerseits aus inneren Gründen zur Skepsis.³⁾

Die historische Großtat der Philosophie Kants liegt in der Originalität einer systematischen Aussöhnung der Ansprüche beider Richtungen durch Anerkennung beider innerhalb gewisser Grenzen.⁴⁾ Daß alle Erkenntnis mit der Erfahrung anhebe, so erklärt Kant, steht außer Zweifel, aber sie entspringt darum doch keineswegs sämtlich aus der Erfahrung.⁵⁾ Alle Erfahrungserkenntnis nämlich ist ein Zusammengesetztes, dessen allgemeine Leistungsfähigkeit sich erst aus der Zerlegung in seine Bestandteile ergibt.

Auf die Frage nach dem Zustandekommen aller Erkenntnis findet Kant die bedeutungsschwere Antwort: Alles Erkennen entsteht durch Zusammenwirken zweier Faktoren,

¹⁾ Vgl. Benno Erdmann, *Wissenschaftl. Hypothesen über Leib und Seele*, Köln 1908, S. 179—80; Fr. Alb. Lange, *Gesch. d. Materialismus*, herausg. v. H. Cohen, 8. Aufl. 1908, Bd. II, S. 34—35 u. 45.

²⁾ Vgl. Raoul Richter, *Der Skeptizismus in der Philosophie*. Leipzig 1904—08, Bd. II, S. 151.

³⁾ Vgl. Raoul Richter, *Der Skeptizismus i. d. Philos.* Bd. II, S. 150—52.

⁴⁾ Vgl. Alois Riehl, *Der philos. Kritizismus*, Bd. I. 2. Aufl. Leipzig 1908; O. Külpe, *Immanuel Kant*, 2. Aufl. Leipzig 1908, S. 28—29, 36—37. Ein Sieg und eine Neugestaltung des Rationalismus ist Kants Lehre, insofern sie die Sicherung des formal-apriorischen Gebietes der Erkenntnis zur Hauptangelegenheit philosophischer Bemühung macht und die Philosophie nahezu in ihr sich erschöpfen läßt. Vgl. E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, Berlin 1904, S. 25; O. Külpe, a. a. O., S. 36.

⁵⁾ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., S. 1.

eines materialen und eines formalen, eines empirischen und eines rationalen. Beide Bestandteile sind in jeder Erfahrungserkenntnis enthalten, beide zusammen bringen erst dieses Erkennen zustande. Die formalen Faktoren stammen a priori, d. h. vor und unabhängig von aller Erfahrung aus dem erkennenden Subjekt, welches sie dem erkannten Inhalt als ordnende Prinzipien selbständig entgegenbringt. Es sind Zeit und Raum als Formen der reinen Anschauung und die Kategorien als solche des reinen Verstandes. Als formale umfassen diese Bestandteile den Inbegriff aller Elemente des Rationalen. Ihre Harmonie aber wird garantiert durch die transzendente Einheit der Apperzeption als oberster und allgemeinsten Bedingung menschlicher Erkenntnis. Die materialen Bestandteile dagegen werden empirisch gegeben. Sie lassen sich nicht vor ihrem Gegebensein bestimmen, sondern erst a posteriori, d. h. nachdem sie gegeben sind. Es sind die Empfindungen, deren Stoff aus der transsubjektiven Sphäre der Dinge an sich stammt und unter dem Einfluss des Bewußtseins und der diesem eigentümlichen Formen des Erkennens eine tiefgreifende Umgestaltung erleidet. Sie machen inhaltlich die Gesamtheit der Erfahrung aus, die als solche sich notwendig in den a priori bewußten Formen des Erkennens darstellt und auf diese Weise empirische Realität und Objektivität erlangt. Jene Formen nämlich stammen nicht aus der Erfahrung, sondern sind Voraussetzung und Bedingung ihrer Möglichkeit.

Die Einsicht in das Zustandekommen unserer Erkenntnis gestattet nun eine Beantwortung der Frage nach ihrer Gültigkeit. Zustande kommt das Erkennen durch die Vereinigung von Stoff und Form, von aposteriorischen und apriorischen Elementen, durch den Umstand, daß der Geist die Materie der Empfindung gewissermaßen auffängt und seinen Gesetzen unterwirft. Alles dieses findet sich in der Sphäre der Erfahrung, des Bewußtseins, der Erscheinung, des empirisch gegebenen Seins. Hier also steht eine mögliche und gültige Anwendung der Erkenntnismittel außer Zweifel. Ihre Gegenstände stellen sich, den formalen Gesetzen der Erscheinung folgend, als objektive Anschauungen in Zeit und Raum geordnet, dem Bewußtsein dar. Sie sind rational und empirisch zugleich, eben weil das Empirische auf rationalen Voraussetzungen als seinen Bedingungen ruht. Die subjektiven Formen verbürgen die Objektivität des Erkennens in der Erfahrung, indem sie diese erst ermöglichen. So erkennen wir die Dinge in der konsequenten

Gesetzmäßigkeit ihrer empirischen Realität, wir erkennen sie als Erscheinung. Die Einsicht in ihre rein formalen Beziehungen erfolgt mit apodiktischer Gewißheit, wie sie auf dem Gebiete der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft tatsächlich herrscht. Da die Einsichten dieser Wissenschaften im Reich der a priori bewußten Formen der Erkenntnis stattfinden, (des Raumes, der Zeit und der Kausalität), welche der Geist gesetzgebend an die Dinge heranbringt und diese dadurch zugleich empirisch konstituiert, so haben sie, gleich den a posteriori gewissen Erkenntnissen, in der Sphäre der Erfahrung unumschränkte Gültigkeit. Sie sind Gesetze der Erscheinungen.

Damit aber, erhebt sich die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis. Diese, so lautet die bedeutsame Antwort, sind keine anderen, als die Grenzen der Erfahrung. Jeder Versuch, die Erfahrung mit den in ihrem Reiche gültigen Erkenntnismitteln zu überschreiten, erweist sich als ein grundsätzlich verfehlt. Denn da das objektive Erkennen durch Vereinigung zweier Faktoren, materialer und formaler, a posteriori und a priori bewußter, zustande kommt, stehen jenem Versuche nur zwei Wege offen: entweder die materialen Elemente der Erfahrung als Quelle überempirischer Erkenntnis auszubeuten, was die längst erkannte und anerkannte Subjektivität der Sinnesqualitäten verwehrt; oder a priori nach den Gesetzen „reiner Vernunft“ eine metaphysische Realität zu konstruieren, wie es der rationalistische Dogmatismus aller Zeiten getan. Aber auch dieser zweite Weg erweist sich als Verirrung. Die Begriffe des Verstandes samt den Formen der Anschauung sind als Eigentum des Subjektes zwar gesetzgebende Faktoren a priori, aber zugleich nur anwendbar auf mögliche Erfahrung und außerhalb dieser ohne alle Bedeutung. Wollte man die Verstandesbegriffe von ihrem Inhalt emanzipieren, um sie als Vehikel selbständiger Erkenntnis zu verwenden, so würde dieses Verfahren darauf hinauslaufen, daß man von formalen Prinzipien einen materialen Gebrauch macht. Begriff und Anschauung nehmen an der Erkenntnis gleichermaßen teil, zugleich aber bedingen sie sich wechselseitig, können nur in Verbindung mit einander Gegenstände bestimmen¹⁾ und begrenzen damit alle mögliche Erkenntnis

¹⁾ „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“. Kr. d. r. Vern. 2. Aufl., S. 75; vgl. S. 29, 125, 314.

auf das Gebiet möglicher Erfahrung. Und dazu tritt noch folgende Erwägung: Versteht man die rationalen Elemente der Erfahrung, d. h. den Inbegriff uns a priori bewußter Bestimmungen im Sinne des metaphysischen Rationalismus als aeternae veritates und Mittel zur metempirischen Erweiterung der Erkenntnis, so ist dagegen zu sagen: eine Erweiterung der Erkenntnis kann nur durch synthetische Urteile (a priori oder a posteriori) erfolgen und geschieht allein mit Hilfe der (empirischen oder transzendentalen) Anschauung, denn alle nichtanschauliche, rein begriffliche Erkenntnis ist analytisch.¹⁾ Alle Sätze, die imstande sind, unsere Einsicht zu erweitern, gründen sich demnach entweder auf den materialen Inhalt der Erfahrung oder auf die reine Anschauung als formale Bedingung, unter welcher Gegenstände überhaupt erkannt werden. Beide Möglichkeiten unsere Einsicht zu erweitern aber beschränken sich auf Erfahrung und führen grundsätzlich nicht über sie hinaus. Für uns sind die Dinge empirisch gegeben als Erscheinungen, und als solche sind sie erkennbar. Dinge an sich lassen sich zwar denken, nicht aber lassen sie sich anschauen (denn die räumlich-zeitlichen Bedingungen der Anschauung liegen a priori auf Seiten des anschauenden Subjektes); demnach lassen sie sich auch nicht erkennen, denn alles Erkennen besteht in einer Synthese von Denken und Anschauung. Die Erscheinung steht unsrer Einsicht offen, das Sein ist ihr grundsätzlich verschlossen. Die prinzipielle Unerkennbarkeit des metempirischen Seins ist neben der prinzipiellen Erkennbarkeit der empirischen Erscheinung das gewaltige Ergebnis der Kritik der reinen Vernunft. Die Metaphysik als transzendente Realwissenschaft auf rationalistischer Basis ist damit gerichtet und jeder, auch der bescheidenste Versuch der Erkenntnis, in positiver Absicht die konkrete Anschauung verlassend, aus den Elementen der empirischen Realität a priori eine metempirische zu konstruieren, verfehlt ihr Ziel.

Trotzdem enthalten selbst die entsagungsreichen Resultate der Kantischen Erkenntnistheorie gewisse metaphysische Bestimmungen, wenn auch nur solche negativer Art.

(Dem Vorschlage Benno Erdmanns folgend, zitieren wir die Kr. d. r. V. nach der Originalpaginierung der 2. Aufl. Vgl. Kants Prolegomena, herausg. v. Benno Erdmann, Leipzig 1878, Vorwort S. VI und Kr. d. r. V., herausg. v. dems. Leipzig 1889, Vorwort S. IX).

¹⁾ Vgl. Kr. d. r. V., S. 64—65.

Deutlich wird dies auf dem Wege folgender, etwas weiter ausholender Überlegung. — Die Frage nach der Leistungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens steht in engem Zusammenhang mit dem allgemeinen Problem des Idealen und Realen, d. h. der Frage, was und wieviele in unserer empirisch stattfindenden Erkenntnis dem Beitrage des Subjektes zuzuschreiben ist, und was darin einer transsubjektiven, metempirischen Wirklichkeit zukommt oder irgendwie zu ihrer Bestimmung taugt. Das philosophische Bemühen um Aussonderung des Idealen im Interesse vertiefter Einsicht in das Wesen des Realen beginnt nicht erst mit der Neuzeit. Plato schon und seine Vorgänger, die Eleaten, schließen vom realen Wesen der Dinge bestimmte sinnlich-empirisch gegebene Eigenschaften als subjektive Zutaten aus, während das reine Denken von ihnen als zuverlässiges Werkzeug zur Bestimmung metaphysischer Realität behauptet wird.¹⁾ Die antike Atomistik verfährt im Grunde nicht anders. In eminentem Sinne aber ist dieses Problem die Achse, um welche die neuere Philosophie sich dreht.²⁾ Descartes entdeckt zwischen Idealem und Realem eine grundsätzliche und tiefe Kluft³⁾, und Locke macht den ernstlichen Versuch, auf dem Wege präziser Aussonderung durch die Sinnesempfindungen erzeugter sekundärer Qualitäten den Anteil des Subjektes am Zustandekommen der Erfahrung zu bestimmen. Als Eigenschaften des Realen ergeben sich ihm die primären Qualitäten der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Bewegung usw., nämlich alles das von der konkreten Wirklichkeit, was durch die Aufweisung seiner Idealität nicht als Realität negiert ist.⁴⁾

Zu einer tiefgreifenden Weiterbildung dieser Lösung, ja zu ihrer radikalen Umgestaltung führt die Lehre Kants. War Locke bemüht gewesen, den Anteil der Sinnesempfindung als einen subjektiven vom objektiven Sein in Abrechnung zu bringen, sodaß die transsubjektive Realität der sensuellen Eigenschaften verlustig ging, so führt Kants Lehre zu der erstaunlichen Nötigung, ihr auch die rationalen, dem Subjekt a priori bewußten Bestimmungen abzusprechen, da diese nicht weniger als jene den Sinnen, ihrerseits den formalen, selbsteigenen Funktionen

1) Vgl. W IV 49, 60.

2) Vgl. W III 289, 442—43, 471; IV 15, 27, 32, 41, 42.

3) Vgl. W II 222, IV 17, 21, 31, 32.

4) Vgl. W IV 29.

des Intellektes entstammen. Ja, sie ergibt, daß den nach Locke primären Eigentümlichkeiten der Dinge als rationalen, a priori erkennbaren, ein höherer Grad von Idealität zukommt als den sekundären, die z. T. als sensuale wenigstens einen indirekten Zusammenhang mit der metempirischen Realität behaupten,¹⁾ wodurch Kant Lockes Lehre gewissermaßen auf den Kopf stellt. So bedeutet die wachsende Bereicherung in der Sphäre des Idealen eine wachsende Verarmung in der Sphäre des Realen; was jene gewinnt, geht dieser verloren. Die metempirische Realität aber, der alle Bemühung ursprünglich gegolten, rückt durch solchen Zuwachs an Negationen in immer rätselhaftere Ferne. Die Kenntnis des Dinges an sich ist nach den Grundergebnissen der Kantischen Kritik eine ausschließlich negative. Wir wissen allein, was es nicht ist (räumlich, zeitlich, kategorial bestimmbar). Aber wir wissen nicht, was es ist. Die gänzliche Diversität des Idealen und Realen ist ein Ergebnis der Kantischen Philosophie.²⁾

Die Vergegenwärtigung dieser Zusammenhänge führt mitten hinein in die Grundprobleme unserer Untersuchung. Jetzt erst ist ideengeschichtlich der Weg eröffnet zu jenem Denker, der in engem Anschluß an Kant und mit dem Anspruch sein „wahrer Thronerbe“ zu sein,³⁾ trotz des gebieterischen Veto der „Kritik der reinen Vernunft“ gegenüber jeder auf metempirische Ziele gerichteten Metaphysik, das „Wagestück“ unternimmt, „von Neuem hinzutreten vor die uralte Sphinx, mit einem abermaligen Versuch, ihr ewiges Rätsel zu lösen“. ⁴⁾ Sein Name ist Arthur Schopenhauer.

Die Lösung, welche Schopenhauers Philosophie dem „ewigen Rätsel“ zu geben versucht, erscheint ihrem Urheber wahrhaft berufen zu jener Mission, welcher die berühmtesten seiner philosophischen Zeitgenossen nur scheinbar und vorübergehend Genüge getan: „die große Leere“ auszufüllen, welche die negativen Resultate der Kantischen Philosophie herbeigeführt hatten.⁵⁾ Schopenhauer steht in wesentlichen Stücken seiner Erkenntnislehre auf den Schultern

¹⁾ Vgl. W I 534—35; II 29—30; III 272; IV 30—31; D IX 465—66.

²⁾ Vgl. W I 535; III 289.

³⁾ Vgl. B 179, 229; W I 637; III 186, 192; IV 159, 304; V 592.

⁴⁾ W IV 193; vgl. WV 630.

⁵⁾ Vgl. W I 544, 637; IV 38.

Kants.¹⁾ Er stellt seine Frage; er akzeptiert seine Antwort. Die gemeinschaftliche Frage lautet: Ist das Sein nach den Gesetzen der Erscheinung erkennbar? Die gemeinsame Antwort lautet verneinend. „Jede transzendente dogmatische Philosophie ist ein Versuch, das Ding an sich nach den Gesetzen der Erscheinung zu konstruieren; welcher ausfällt, wie der, zwei absolut unähnliche Figuren durch einander zu decken, welches stets mißlingt, indem, wie man sie auch wenden mag, bald diese, bald jene Ecke hervorragt“.²⁾ Es war „der Grundfehler des alten, durch Kant zerstörten Dogmatismus, in allen seinen Formen, . . . daß er schlechthin von der Erkenntnis, d. i. der Welt als Vorstellung, ausging, um aus deren Gesetzen das Seiende überhaupt abzuleiten und aufzubauen, . . . oder, mit andern Worten, daß er eine Ontologie konstruierte, wo er bloß zu einer Dianoilogie Stoff hatte. Kant deckte das subjektiv Bedingte und deshalb schlechterdings Immanente, d. h. zum transzendenten Gebrauch Untaugliche, der Erkenntnis, aus der eigenen Gesetzmäßigkeit dieser selbst, auf: weshalb er seine Lehre sehr treffend Kritik der Vernunft nannte“.³⁾ Aber die von Kant unterlassene Frage: Ist das Sein vielleicht unter Verzicht auf diese Gesetze erkennbar? wird erst von Schopenhauer ernstlich gestellt und auf diese neue Erwägung lautet die Antwort des Fragestellers unter gewissen Einschränkungen bejahend. Die Möglichkeit dieses Verzichtes begründet die Möglichkeit eines von den Gesetzen der Erscheinung mehr oder minder sich emanzipierenden Erkennens und eröffnet neben und trotz der Kritischen Philosophie die Möglichkeit einer positiven Metaphysik. In der Leugnung der Erkennbarkeit des Dinges an sich nach den Gesetzen der Erscheinung stimmen beide Denker überein, einig sind sie auch in der Annahme negativer Prädikate des metaphysischen Seins. Die gesetzlichen Elemente der Erscheinung gehören als Formen der Erkenntnis nur dem erkennenden Subjekte, nicht aber als positive Bestimmungen dem realen Sein.⁴⁾

¹⁾ Zugleich steht fest, daß er seine Lehre in engem Zusammenhang mit der Kantischen hat verstanden sehen wollen. Vgl. WI 533, 637; Raoul Richter, Schopenhauers Verhältnis zu Kant in seinen Grundzügen. Leipzig 1893, S. 73—74.

²⁾ W V 103.

³⁾ W II 338.

⁴⁾ WI 175; D IX 144—45, 467, 468; X 43, 90, 104—05, 115, 182—183, 184, 186; N II 58.

Dieses „muß etwas von der Vorstellung ganz und gar Verschiedenes sein“. ¹⁾ Es ist klar, daß solche metaphysischen Konsequenzen des subjektiven Apriorismus Kants in ihrem Kerne den Charakter eines negativen Dogmatismus tragen, und zugleich ist deutlich, daß die idealistische Tendenz dieses Apriorismus, zumal in der Potenzierung der Schopenhauerschen Auffassung, ²⁾ erkenntnistheoretisch eine irrationale Metaphysik vorbereitet, deren positiver Inhalt nur auf dem Wege einer entsprechenden Erkenntnis irrationalen Gepräges sich eröffnen kann. Die Zurücklassung der formalen Erkenntnisprinzipien a priori aber, welche nach Schopenhauer innerhalb der Sphäre der Erfahrung bedingungsweise sich als möglich erweist, bietet die Aussicht, einer Realität sich anzunähern, welche als metaphysisches Korrelat der Erscheinungen der phänomenalen Bestimmungen grundsätzlich entbehrt. Der negativ-dogmatische Apriorismus provoziert sozusagen den Irrationalismus metaphysischen Erkennens. Und selbst hier, wo Schopenhauers Erkenntnistheorie von der Kantischen Grundanschauung durch positive Neuerungen in handgreiflicher Weise abbiegt, ist diese Abweichung durch die Natur der Kantischen Resultate gewissermaßen logisch präformiert. Nehmen wir hinzu, daß Schopenhauer über Kant hinausgehend, mit der Kausalität und der Form des Vorgestelltwerdens überhaupt auch die des Objektseins dem Ding an sich glaubt absprechen zu müssen, ³⁾ sodann die befruchtenden Anregungen der Mystik, ⁴⁾ die zu allen Zeiten in verschiedener Weise ein durch Gesetze a priori nicht gebundenes metaphysisches Erkennen irgendwelcher Art behauptet hat, so erscheint auch das „Unkantische“ solcher Ergebnisse in gewissem Sinn als Konsequenz Kantischer Voraussetzungen.

Der tiefen Kluft zwischen Realem und Idealem, die für Schopenhauer sich ergibt, ⁵⁾ entspricht nun eine gewisse Duplizität der korrespondierenden Erkenntnis. Die objektive, empirisch sich dar-

¹⁾ D X 104; vgl. W I 163; II 224; IV 338; V 107.

²⁾ Die Verschiebung der Tendenz und des Schwerpunktes der Kantischen Erkenntnistheorie in Schopenhauers Beurteilung zu Gunsten eines radikaleren Idealismus zeigt einleuchtend Raoul Richter: Schopenhauers Verhältnis zu Kant, S. 78—136; besonders S. 90; vgl. Rudolf Lehmann, Schopenhauer, Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik, Berlin 1894, S. 138—47.

³⁾ W I 163, 240, 639; IV 12, 14; D IX 467—68, 497; X 57, 90—91, 186—87.

⁴⁾ Die frühzeitige Berührung Schopenhauers mit der Mystik zeigt H. Mühlenthaler: Die Mystik bei Schopenhauer, Berlin 1910.

⁵⁾ Vgl. W II 222. 224.

bietende Vorstellung wird überflügelt von einem Erkennen höherer Ordnung. Doch bleibt dabei das Verhältnis zu den Prinzipien logischen Denkens wie gegenständlicher Anschauung grundsätzlich ein harmonisches. Das dem rationalen, objektiv-vorstellenden übergeordnete Erkennen konstituiert mit jenem einen sinnvollen Zusammenhang. Der Irrationalismus führt niemals zu einem Antirationalismus, die Emanzipation von den rationalen Gesetzen der Erfahrung nie zu deren Verwerfung.

Diese vielfältige und oftmals problematische Rolle, welche der Erkenntnis nach Schopenhauers Lehre beschieden ist, vor Allem aber die eigenartige Verbindung von Kantischem Agnostizismus und positiver Metaphysik und die durch solche Synthese herausgeforderten Bedenken scheinen in besonderem Maße den Versuch zu rechtfertigen, die Erkenntnislehre Schopenhauers in ihren Grundzügen als Ganzes darzustellen und in systematischer Hinsicht unter dem Gesichtspunkt immanenter Kritik auf ihre Einstimmigkeit zu prüfen.

Erster Abschnitt.

Begriff und Wesen der Erkenntnis.

Was unter dem Wort Erkenntnis im Sinne Schopenhauers zu verstehen sei, aus welchen Elementen sein Bedeutungsinhalt sich zusammensetzt, und in welche Arten er sich gliedert, diese allgemeineren Fragen sind zweckmäßigerweise zu erledigen, bevor wir an die Schopenhauersche Erkenntnislehre im Einzelnen herantreten.

Verschiedene Bedeutungen, welche die Vulgärsprache traditionell mit dem Ausdruck Erkenntnis verbindet (psychologische Wahrnehmung, logische Zustimmung), werden auch von Schopenhauer mit diesem Terminus belegt und laufen nominell in ungeschiedener Einheit zusammen. Das Wort vertritt eine allgemeinere Gattung, deren Unterarten erst durch besondere Bezeichnungen (Anschauung, Wissen, Wahrheit) fixiert werden. Solche und ähnliche Ausdrücke erst klären die verbale Vieldeutigkeit und zugleich die begriffliche Vielfältigkeit, welche in dem unbestimmteren Ausdruck „Erkenntnis“ schlummert. So führt die terminologische Aufhellung gleichzeitig zu einer sachlichen und bringt eine Verständigung über die prinzipiellsten Grundbegriffe der hier zu erörternden Lehre. Aber die begriffliche Orientierung fordert zu ihrer Ergänzung eine Besinnung auf das Wesen der Erkenntnis in realer Bedeutung. Es erhebt sich die Frage nach den Elementen und Faktoren, aus denen die Erkenntnis besteht und nach den Arten, in welche gliedert sie auftritt.

Daher unternimmt dieser erste Abschnitt eine vorläufige Bestimmung der allgemeinen Fundamente der Schopenhauerschen Erkenntnistheorie.

Schopenhauer definiert den Begriff der Erkenntnis als we-

sentlich identisch mit dem der Vorstellung,¹⁾ d. h. mit dem unmittelbaren Bewußtsein der als empirische Realität phänomenal gegebenen Erfahrungswelt.²⁾ Demnach ist alle Erkenntnis Bewußtsein, wenn auch nicht alles Bewußtsein Erkenntnis ist.³⁾ Als Erkenntnis nämlich ist nur das empirische Bewußtsein im weitesten Sinne zu bezeichnen, welches bei aller Subjektivität sich als Träger eines in objektiver Bedeutung erfahrbaren Daseins bezeugt. Dieses empirische Bewußtsein, welches den Inbegriff alles Gegebenen und mit ihm den Inbegriff aller Erkenntnis umschließt, zerfällt in das „Bewußtsein des eigenen Selbst (Selbstbewußtsein) und in das Bewußtsein anderer Dinge (äußere Anschauung)“,⁴⁾ welches letztere das eigentliche „Erkenntnisvermögen“ ist.⁵⁾ Beide sind Glieder des Bewußtseins überhaupt und beide Glieder des auf Erfahrung bezogenen, also im weitesten Sinne empirischen Bewußtseins d. h. der Erkenntnis, und zwar die einzigen und erschöpfenden, denn alle sonstigen Arten und Formen des Erkennens müssen (wie später sich zeigen wird), zuletzt als Derivate aus den Quellen des empirischen Bewußtseins betrachtet werden.

Als Vorstellung setzt die Erkenntnis zwei wesentliche Faktoren als ihre Bedingung voraus: ein Vorstellendes als Subjekt und ein Vorgestelltes als Objekt. Beide finden sich durch keinerlei Kausalbeziehung verknüpft,⁶⁾ denn eine solche kann nach Schopen-

1) W II 222, 224, 580; III 61.

2) In den Erstlingsmanuskripten definiert Schopenhauer Erkenntnis, als gleichbedeutend mit Wahrheit, noch mit Anlehnung an Kant als „Übereinstimmung eines Begriffs mit einem Gegenstand der Erfahrung.“ (N III 174; vgl. Kant, Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 82—83, 236, 517, 670).

3) Wo Schopenhauer trotzdem Bewußtsein und Erkenntnis ohne Weiteres identifiziert, (W II 233, 548, 582, 588) scheint er bei laxer Terminologie das Wort „Bewußtsein“ in prägnantem Sinne zu verstehen, wonach es ein auf Erfahrungs-Realität irgendwelcher Art bezogenes Bewußtsein, nicht aber Erinnerungsvorstellungen, Phantasiegebilde u. dgl. bedeutet. Daher redet er gelegentlich geradezu von einem „erkennenden Bewußtsein“ (W II 580; III 39) schwerlich eine Tautologie begehend, sondern den engeren Begriff innerhalb des weiteren ausdrücklich fixierend. Ähnlich weicht Schopenhauer bei der Bezeichnung „zureichender Grund des Erkennens“, (eines „Grundes“, welcher allein die Beziehungen abstrakter Begriffe regelt), von seinem sonst geübten, das Wort Erkenntnis (wie dort das Wort Bewußtsein) in weiterem Sinne nehmenden Sprachgebrauch ab.

4) W II 96; Vgl. W II 233; III 389, 390, 393, 404; V 105 Anmkg.

5) W III 389, 390, 393, 404, 405; V 79.

6) W I 45—47, 51, 69; II 18; III 39—40; IV 22; N III 161; D IX 478—79; X 27. Vgl. Rud. Lehmann, a. a. O., S. 146—47.

hauer nur zwischen Objekten untereinander stattfinden;¹⁾ aber ein unlösbares Korrelationsverhältnis verbindet beide, während eine in der phänomenalen Sphäre unaufhebbare Gegensätzlichkeit sie dennoch auseinanderhält. Beide sind nur in gegenseitiger Beziehung zu denken; keines kann ohne das andere bestehen, keines ohne das andere verschwinden, beide sind miteinander gesetzt, beide fallen miteinander.²⁾ Diese Feststellungen haben erkenntnistheoretische und zugleich psychologische Bedeutung.³⁾ Das Zerfallen in Subjekt und Objekt ist die „Grund- und Urform unsers Bewußtseins“⁴⁾ und die „erste, allgemeinste und wesentlichste Form“ der Vorstellung (Erkenntnis), eine Form, unter der überhaupt jede Art von Vorstellung (Erkenntnis), mag sie abstrakt oder anschaulich, rein oder empirisch sein, allein möglich und denkbar ist.⁵⁾ Beide Glieder konstituieren in ihrer korrelativen Zusammengehörigkeit die „Welt als Vorstellung“, die jedem erkennenden Wesen unablässig angehört. Wie die beiden fundamentalen „Hälften“ der Welt als Vorstellung unzertrennlich sind, so sind sie auch unvertauschbar. Das Erkennende ist nie das Erkannte, das Erkannte nie das Erkennende. Das Subjekt und seine vorstellenden Funktionen sind als solche keiner objektiven Anschauung zugänglich und bleiben in diesem Sinne unerkennbar. Denn um eine Erkenntnis des Erkennens zu liefern, müßte das Erkennen selber gegenständlich werden, was niemals geschehen kann, da alles Gegenständliche sogleich zur Vorstellung wird, bei welcher das Subjekt des Erkennens, d. h. das erkennende Subjekt, wieder unumgängliche Voraussetzung ist.⁶⁾ So ergibt sich, „daß das Licht der Natur ein allein nach außen gerichtetes ist, welches,

¹⁾ W I 45—47, 69.

²⁾ W I 33, 36, 63, 65, 68, 69, 70, 71, 145—46, 488, 554—55; II 15, 23—25; III 158—60; N III 91, 159, 160, 161, 162; IV 39; D IX 115, 116, 117—19, 422, 468, 478—79, 488, 495. Schopenhauers Gespräche u. Selbstgespräche, herausg. v. Grisebach, 2. Aufl., Berlin 1902, S. 56.

³⁾ Zur prinzipiellen Kritik vgl. C. G. Bähr, Die Schopenhauersche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet; Dresden 1857. S. 121—25. Frauenstädt, Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie, Leipzig 1876, S. 126—31. Wundt, System der Philosophie, 2. Aufl., S. 128—30. Philosoph. Studien, Bd. XII, S. 341 ff., Bd. XIII, S. 43 f.

⁴⁾ W IV 103; vgl. W III 39—40; N III 123.

⁵⁾ W I 33, 60.

⁶⁾ W I 35—36, 54; III 158—59, 266, 647; V 46, 54; N III 162; D IX 444, 445. Der cum grano salis entsprechende Gedanke findet sich bei Kant (Prolegomena § 36, 1. Aufl. S. 111).

wenn es sich zurückbeugen und sein eigenes Inneres beleuchten möchte, dies nicht vermag, . . . sondern bloß auf dem Umwege der Reflexion . . . eine mittelbare Kunde von seinem eigenen Mechanismus und seiner eigenen Natur erhält“.¹⁾ Daß dieses ohne Aufhebung des Vorhergehenden gelingen kann, hängt an Folgendem: Die objektiven Vorstellungen zerfallen für das denkende Bewußtsein nach Maßgabe gemeinsamer und unterscheidender Merkmale ungezwungen in eine Reihe verschiedener Gruppen. Aus diesen lassen sich die ihnen korrespondierenden Erkenntniskräfte abstrahieren „mit Rücksicht auf das als Bedingung notwendige Korrelat jener Vorstellungen, das Subjekt“, sie „verhalten sich folglich zu den Klassen der Vorstellungen gerade so, wie das Subjekt überhaupt zum Objekt überhaupt.“²⁾ „Wie mit dem Objekt sofort auch das Subjekt da ist, da sie unzertrennliche Korrelate sind, und Subjektsein gerade so viel bedeutet als ein Objekt haben, und Objektsein so viel als vom Subjekt erkannt werden; genau ebenso ist mit dem auf eine gewisse Weise bestimmten Objekt sofort auch das Subjekt auf ebensolche Weise erkennend gesetzt.“³⁾ Und wie „das Objekt überhaupt nur für das Subjekt da ist, als dessen Vorstellung; so ist jede besondere Klasse von Vorstellungen nur für eine eben so besondere Bestimmung im Subjekt da, die man ein Erkenntnisvermögen nennt.“⁴⁾ „Insofern ist es einerlei, ob ich sage: Die Objekte habe solche und solche ihnen anhängende und eigentümliche Bestimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weisen: einerlei, ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu teilen; oder: dem Subjekt sind solche unterschiedne Erkenntniskräfte eigen.“⁵⁾ Auf diesem indirekten, durch die allgemeine Korrelation des Objektiven und Subjektiven eröffneten Wege ergibt sich demnach die Möglichkeit, für die durch Abstraktion gewonnenen Gruppen der objektiven Vorstellungen entsprechende subjektive Korrelata vorauszusetzen und als eigenartige Weisen des Erkennens zu betrachten, denn das erkennende Subjekt ist gewissermaßen immer in unseren Vorstellungen der Dinge mit enthalten.⁶⁾ Während sich die Objekte nach gewissen

¹⁾ W V 44.

²⁾ W III 159.

³⁾ D IX 444; fast wörtlich entsprechend: W III 159—60.

⁴⁾ W I 43.

⁵⁾ W III 160.

⁶⁾ Vgl. Bähr, a. a. O., S. 15.

allgemeinen und durchgängigen Bestimmungen (Formen) in gewisse Klassen gliedern, sind damit zugleich für das Subjekt die entsprechenden Weisen des Erkennens als Erkenntnisvermögen nachgewiesen. So ergeben sich als subjektive Korrelata der objektiven Vorstellungsklassen: Verstand, Vernunft und reine Sinnlichkeit.¹⁾ Nicht etwa werden die Erkenntniskräfte auf rätselhafte Weise aus sich selbst erkannt, sondern sie werden aus der objektiven Anschauung eindeutig herzuleiten gesucht und gemäß den Voraussetzungen der Korrelativität zwischen Objekt und Subjekt spekulativ auf das letztere übertragen. Neben diesen Erwägungen deutet Schopenhauer an, daß der objektive Ausdruck der Erkenntniskräfte, die wesentlichen und allgemeinen Formen alles Objekts, obwohl sie diesem allein zukommen, auf Grund der gemeinschaftlichen Grenze von Subjekt und Objekt auch „vom Subjekt ausgehend gefunden und vollständig erkannt werden können, d. h. in Kants Sprache, a priori in unserm Bewußtsein liegen“.²⁾

Der zusammenfassende Ausdruck der a priori uns bewußten Formen alles Objektes ist nach Schopenhauer der Satz vom Grunde, der in seiner allgemeinsten Form die Feststellung des Verhältnisses einer notwendigen Verknüpfung bedeutet, einer Verknüpfung, durch welche jede Vorstellung der objektiven Welt mit einer anderen notwendig verbunden ist, einerseits als bestimmt, andererseits als bestimmend, sodaß die gesamte Welt als Vorstellung den allgemeinen und speziellen Normen dieses Satzes unterliegt, denen gemäß die Erfahrung, als objektive Erkenntnis, überall ausfallen muß. Denn alle Objekte (Vorstellungen) stehen in einer gesetzmäßigen und ihrer Form nach a priori bestimmaren Verbindung.³⁾ So deuten die einzelnen „Gestaltungen“ des Satzes vom Grunde auf eine gemeinsame, innerlich verwandte „Wurzel“, d. h. eine der selbsteigenen Verfassung des Subjektes innewohnende

¹⁾ W I 43; III 159; D IX 444—45.

²⁾ W I 36; vgl. W I 60; 174, 176, 539; D IX 119—20, 133—34, 141—42, 146, 153, 457, 468, 488; X 89; vgl. A. Kowalewski, Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung, Halle 1908, S. 50—51. Aus dem Dargelegten geht hervor, wie verfehlt Volkelts Behauptung ist, Schopenhauer mache sich „um die Verträglichkeit mit der Unerkennbarkeit des Subjekts keine Sorge“, und die „ganze Aprioritätslehre“ sei „eine Sünde gegen jene Unerkennbarkeit“. (J. Volkelt, Arthur Schopenhauer; Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. X; 3. Aufl. 1907, S. 97.)

³⁾ W I 36, 37; III 18, 40, 175; D IX 423, 450—51, 469.

Regel des Vorstellens als auf eine „Urbeschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens“.¹⁾ Auf ihr beruht nach Schopenhauer jede Art zureichender Begründung. Der Satz vom Grunde stellt sich im Reiche sinnlicher Anschauung dar als Prinzip der Kausalität (Grund des Werdens), innerhalb der Sphäre des Urteils als logische Notwendigkeit (Grund des Erkennens), im Gebiete der reinen Anschauung als Gesetzlichkeit des Raumes und der Zeit (Grund des Seins).²⁾ Als subjektive Korrelata dieser Vorstellungsklassen ergeben sich die bereits genannten Faktoren der Erkenntnis: Verstand, Vernunft, reine Sinnlichkeit.

Unter den drei Reichen von Vorstellungen stellt das erste und dritte gemeinsam die grundlegende Gattung der unmittelbaren oder intuitiven Erkenntnisobjekte dar, während das zweite in den Begriffen die der mittelbaren oder abstrakten repräsentiert. „Der Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen“, so erklärt Schopenhauer, „ist der des Intuitiven und Abstrakten.“³⁾ Einer sauberen Trennung beider Klassen mißt er die größte Bedeutung bei. Die intuitive, das anschaulich Gegebene unmittelbar auffassende Darstellungsweise ist die allgemeinste und grundlegende Art des Erkennens, sie ist Gemeinbesitz aller vorstellenden Wesen⁴⁾ und sozusagen die primäre oder psychologische Erkenntnisstufe (wobei wir das Wort „psychologisch“ in dem landläufigen, weiteren Sinne nehmen, also den von Schopenhauer selbst befolgten Sprachgebrauch, der dem Wort Psychologie eine engere Bedeutung beilegt,⁵⁾ überschreiten). Zu dieser auf Verstand und Sinnlichkeit beruhenden, unmittelbaren Erkenntnisart durch Anschauung gesellt sich für den Menschen im Gegensatz zum Tier nun eine neue Möglichkeit: die mittelbare Erkenntnis oder die Erkenntnis durch Vernunft. Durch die Fähigkeit begrifflicher Verarbeitung des empirisch Wahrgenommenen ist der mensch-

¹⁾ W III 40, 107—08; D IX 451, 457.

²⁾ Die von Schopenhauer sogenannte vierte Klasse von Objekten und die in ihr herrschende Gestalt des Satzes vom Grunde, welche zuletzt nur eine besondere Form der ersten darstellt, kommt in diesem Zusammenhang nicht in Betracht.

³⁾ W I 37.

⁴⁾ Da aber die uns bekannten vorstellenden Wesen durchweg dem Tierreich angehören und dieses Reich des Organischen durch das erkennende Vorstellen sich von anderen unterscheidet, so ist Erkenntnis im allgemeinsten Sinne „der eigentliche Charakter der Tierheit“. (W I 54; III 61, 92—93, 267, 275; IV 295; V 311; VI 32, 33, 122; D IX 12, 19, 211, 212.)

⁵⁾ W V 27.

liche Intellekt zu einem souveränen Beherrscher weiter Gebiete geworden und nicht mehr, wie der des Tieres, an die konkrete Gegenwart gefesselt. Indem nämlich der Mensch mit der Sprache das Vermögen gewinnt, Gemeinsames als Gleiches zusammenzufassen, bildet er Vorstellungen von Vorstellungen,¹⁾ d. h. abstrakte Begriffe, und erlangt mit ihrer Hülfe die intellektuelle Herrschaft über Fernes und Nahes, Vergangenes und Zukünftiges; er kann dem Augenblick Dauer verleihen.²⁾ Der enge Bezirk unmittelbarer Wahrnehmung, in welchem der tierische Intellekt sich erschöpft, weitet sich für ihn zu der großen Sphäre des Denkbaren, zum Reich der Vernunft.³⁾ Mit ihr sind drei wichtige, dem Menschen allein eigentümliche Vorzüge gegeben: Sprache, besonnenes Handeln und Wissenschaft.⁴⁾ Entscheidend ist dabei die Tatsache, daß das vernünftige Denken in die Lage versetzt ist, seine individuellen Wahrnehmungen durch Aussagen über diese an gleichen oder ähnlichen Erfahrungen anderer Individuen zu messen und auf dem Wege vielfältiger Mitteilung ihre Allgemeingültigkeit zu prüfen. Damit hat sich nicht nur der Kreis des ursprünglichen Erkennens in gewaltigem Maße erweitert, sondern zugleich ist der Rahmen der dem Erkennen gestellten Aufgaben um ein Ungeheures gewachsen. Wie das begriffliche Denken sich von der beschränkten und zufälligen Gegenwart emanzipiert, so entzieht es sich gleichzeitig den beschränkten und zufälligen Zwecken, welche durch diese Gegenwart der Erkenntnis aufgenötigt waren. Das Reich des Individuellen verwandelt sich in das des Allgemeinen. Es entstehen Urteile, welche sich generelle Zustimmung erzwingen

¹⁾ WI 78; D IX 22, 249; N III 42; IV 33, 151. Daneben bezeichnet Schopenhauer die Begriffe als Vorstellungen aus Vorstellungen (W III 114, 168, 177) oder der Begriff ist ihm: Vorstellung einer Vorstellung (WI 80; D IX 453; J. Mühlenthaler a. a. O., S. 158).

²⁾ WI 37, 60, 73—75, 77—80, 94, 132, 617, 656—57, 659; II 68—71, 73—74, 171; III 62, 113—18, 177, 222—23, 276, 412—13, 529; V 528, 650; VI 21—22, 122; D IX 234—42; X 145—46, 402—05; vgl. Paul Deußen, *Elemente der Metaphysik*, 3. Aufl. 1902, S. 72—75.

³⁾ WI 607, 656—57; II 80, 171; III 62, 113—15, 118, 127, 222, 250, 267, 287, 412—14, 418, 529; VI 119; N IV 89, 128; D IX 21—24, 234—42, 402—08; X, 402—10. Wie Schopenhauer selber andeutet, folgt er mit der Annahme, daß die abstrakten Begriffe den unterscheidenden Charakter des Menschen gegenüber dem Tiere ausmachen, den Gedanken Lockes (WI 76; vgl. Locke, *Essay concerning human understanding*, II 11, § 10 u. 11). Zur prinzipiellen Kritik vgl. Benno Erdmann, *Wissenschaftl. Hypothesen über Leib u. Seele*, S. 73—76.

⁴⁾ WI 74, 77, 91; D IX, 240—41, 243, 366—67, 421, 498.

oder Ablehnung hervorrufen; es entsteht das Geltungsbewußtsein; es entstehen Probleme.

Die in concreto gegebene anschauliche Welt ist keinem Zweifel unterworfen, ihre Data sind weder wahr noch falsch, kennen weder Bejahung noch Verneinung.¹⁾ Sie stellt eine in diesem Sinne neutrale, näherer Bestimmungen harrende Sphäre dar. Da solche Bestimmungen aus der mit unanschaulichen Mitteln operierenden Vernunft herfließen, läge es nahe, den gesamten Umkreis intuitiver Vorstellungen, da er die eine, jenseits von wahr und falsch gelegene Hauptklasse aller Vorstellungen umfaßt, im Gegensatz zu den abstrakten, auf die ratio gegründeten Begriffen, im weiteren Sinne als irrational zu bezeichnen.²⁾ Doch werden wir dieses vieldeutige, aber auch tiefer Deutung fähige Wort aus später klar werdenden Gründen einer engeren Bedeutung vorbehalten.

Ist die anschauliche Vorstellung als solche logisch indifferent, so steht es um die isolierte abstrakte Vorstellung kaum anders. Erst bei einer Beziehung von Vorstellungen, beim aus sagenden Urteil, kann von Wahrheit und Irrtum, von Gültigkeit und Unverbindlichkeit, von Gewißheit und Zweifel die Rede sein.³⁾ Erst hier nämlich findet sich Affirmation und Negation der Aussage als fundamentale Voraussetzung jeder Art von Gültigkeit; erst hier gelangt der wichtigste aller zureichenden Gründe, der Grund des Erkennens, zu seinem Rechte;⁴⁾ erst hier tritt das Bewußtsein auf die mittelbare oder logische Stufe der Erkenntnis. Das Urteil ist eine Vorstellungs-Verbindung. Es wird gebildet durch eine eigentümliche Klasse von Vorstellungen, die Begriffe oder Abstrakta, und sein Ursprung weist auf diese als seine konstituierenden Bestandteile zurück. Da aber alle Begriffe nach Schopenhauer in der Anschauung ihre materiale Quelle haben,

¹⁾ W I 582.

²⁾ Schopenhauer selbst charakterisiert gelegentlich den die Anschauung konstituierenden Verstand als „unvernünftig“ (W I 60; VI 30, 122; vgl. W II 68—72).

³⁾ W I 48, 72, 582; II 114, 121; III 87—88; IV 128, 192; N IV 19, 32—33; D IX 43, 263, 285, 484. Auch mit dieser Betonung der reinen Urteilsnatur aller Wahrheiten folgt Schopenhauer den Spuren Lockes; vgl. Essay, II 32, § 3, 19, 25; IV 1, § 2; 5, § 2; (vgl. dazu Raoul Richter, Der Skeptizismus i. d. Philos., Bd. II, S. 190—91 u. 171). Die logische Neutralität der sinnlichen Anschauung urgiert auch Nietzsche, Götzendämmerung; Werke Bd. VIII, S. 77.

⁴⁾ W I 582.

so sind sie von dieser in dem Sinne als abhängig zu betrachten, daß das anschaulich Gegebene in seiner begrifflichen Umformung eine der Anschauung logisch adäquate Wiedergabe finden muß, woraus in psychologischer Hinsicht folgt, daß die ungetrübte Apperzeption des Angeschauten für die Übertragung in ein logisch zu Recht bestehendes System von Begriffen unerläßliche Vorbedingung ist. Wie überhaupt der Begriff der Angemessenheit zur Anschauung bedarf, so fordert die zutreffende Übertragung und Verarbeitung des intuitiv Gegebenen in abstrakte Formen durchweg angemessene Subsumption des vorhandenen Einzelnen unter das gesuchte Allgemeine, wie eine logisch gebotene Anordnung der gewonnenen Abstrakta unter, in, oder neben einander, eine Forderung, deren Erfüllung nur gelingen kann auf Grund besonnener Konfrontierung der Begriffe teils mit der Anschauung selbst, teils untereinander.¹⁾ Um dieses zu leisten, besteht nach Schopenhauer ein Vermögen von besonderer Wichtigkeit, dessen Funktionen zwischen dem Reich des Verstandes samt der Sinnlichkeit und dem Reich der Vernunft vermittelnd tätig sind: die Urteilskraft. Ihres Amtes ist es, „das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstrakte Bewußtsein zu übertragen.“²⁾ Doch ist sie „auch auf dem Gebiete des bloß abstrakten Erkennens tätig, wo sie Begriffe nur mit Begriffen vergleicht: daher ist jedes Urteil, im logischen Sinn dieses Worts, allerdings ein Werk der Urteilskraft, indem dabei allemal ein engerer Begriff einem weitem subsumiert wird. Jedoch ist diese Tätigkeit der Urteilskraft, wo sie bloß Begriffe miteinander vergleicht, eine geringere und leichtere, als wo sie den Übergang vom ganz Einzelnen, dem Anschaulichen, zum wesentlich Allgemeinen, dem Begriff, macht.“³⁾ Besteht nun eine durch die Urteilskraft gesicherte Harmonie

¹⁾ W II 138—39.

²⁾ W I 108; vgl. W I 109, 673; II 103—04, 139; III 119—20, 124; V 30; N IV 377, 382—83; D IX 260, 515—26; vgl. Th. Ruysen, Schopenhauer, Paris 1911, S. 166.

³⁾ W II 103; vgl. W I 388; III 124; VI 41. Wenn die Urteilskraft auch bei Kant zwischen Verstand und Vernunft vermittelt (vgl. Kritik der Urteilskraft 2. u. 3. Aufl., S. V u. XXI—XXV.), so ist dies zwar eine Übereinstimmung den Worten, aber keineswegs der Sache nach, und Schopenhauer stellt mit vollem Recht seine Auffassung der Kantischen als prinzipiell abweichend gegenüber (W I 673). Mit anderen Auslassungen Kants über die Urteilskraft berührt sich Schopenhauer z. T. auch sachlich wieder in auffallender Weise (z. B. Kr. d. r. V., S. 170—75).

zwischen der abstrakten Vorstellungsverbindung und etwas außerhalb ihrer, zuletzt aber notwendig als anschauliche Vorstellung Gegebenem, so herrscht, subjektiv genommen, Wissen, objektiv betrachtet, Wahrheit.¹⁾ Die Wahrheit ist demnach „eine ausschließlich den Urteilen zukommende, also logische Eigenschaft“.²⁾ Sie bedeutet indessen keinen dem Urteil selbst immanenten Sachverhalt, sondern ein spezifisches Verhältnis von Begriffen, also auch in diesem Sinne einen Beziehungsbegriff. Soll ein Urteil gültige Erkenntnis behaupten, so muß es einen zureichenden Grund haben, „wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat wahr. Die Wahrheit ist also die Beziehung eines Urteils auf etwas von ihm Verschiedenes, das sein Grund genannt wird“.³⁾ Der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens ist demnach von fundamentaler Wichtigkeit: auf ihn stützt sich die gesamte eine der beiden von Schopenhauer aufgestellten Hauptklassen unserer Vorstellungen, die der abstrakten Begriffe und ihrer logischen Verbindungen, der Urteile, in ihrer sachlichen Bedeutung. Denn auch die Einsicht in den Seinsgrund oder in das Gesetz der Kausalität wird zum Erkenntnisgrund erst durch den Eintritt in diese Gestalt des Satzes vom Grunde.⁴⁾ Das Kapitel über den Erkenntnisgrund sucht die verschiedenen Arten logischer Gründe zu ermitteln, auf welchen beruhend ein Urteil das Prädikat

¹⁾ W I 58, 91—92; II 122, 139; III 87—88, 121—22; N IV 19; D IX 18, 369. Das Wissen wird erklärt als „das abstrakte Bewußtsein, das Fixierhaben in Begriffen der Vernunft, des ursprünglich auf andre Weise überhaupt Erkannten“. (D IX 379; vgl. W I 92).

²⁾ W III 131; vgl. D IX 263—64.

³⁾ W III 122; vgl. W I 48, 58, 126; II 121; III 37, 38, 88, 124; VI 30; N IV 19; D IX 263—64; 369, 426, 507. Mit dieser Auffassung des Begriffs der Wahrheit als einer Urteileigenschaft, die subjektiv an das Vorhandensein eines urteilenden Wesens gebunden und objektiv von einer spezifischen Beziehung auf den beurteilten Gegenstand abhängig ist, also mit der grundsätzlichen Ablehnung „absoluter Wahrheit“ befindet sich Schopenhauer in genauer Übereinstimmung mit ausgezeichneten Vertretern moderner Erkenntnistheorie, deren Anschauungen seine Auffassung auf diesem Punkt z. T. zwar kritisch vertieft und vervollständigt, nicht aber grundsätzlich abgewandelt zeigen. Vgl. Raoul Richter, Einführung in die Philosophie, 3. Aufl., Leipzig 1913, S. 21—27; Der Skeptizismus in der Philosophie, Bd. I, S. 133—34, 152—58, 361—62; Bd. II, S. 17—26, 50—52, 163—65, 167; Religionsphilosophie, Leipzig 1912, S. 25—27; H. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung 1902, S. 245—46; Chr. Sigwart, Logik, 4. Aufl. 1911, Bd. I, S. 8—9, S. 256—63; Rud. Eisler, Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig 1907, besonders § 7: „Der Begriff der Wahrheit“ (S. 50—68).

⁴⁾ W III 149; vgl. W I 582.

der Wahrheit verdient.¹⁾ Unter den Arten, die als Spezialfälle der allgemeinen Bestimmung logisch gültiger Aussage auftreten, galt seit Aristoteles als wichtigste, die der logischen oder formalen Wahrheit,²⁾ bei der ein Urteil ein anderes zum Grunde hat, aus welchem es denotwendig folgt, dessen materiale Wahrheit jedoch durch diese Abhängigkeitsbeziehung völlig unentschieden und von ihr getrennt bleibt.³⁾ Hier liegt der Bereich des Schließens, des „eigentümlichen Geschäftes der Vernunft“. „Die ganze Syllogistik ist nichts weiter, als der Inbegriff der Regeln zur Anwendung des Satzes vom Grunde auf Urteile unter einander; also der Kanon der logischen Wahrheit.“⁴⁾ Aber auch die aus den logischen Axiomen herfließenden analytischen Urteile gehören hierher.⁵⁾ Materiale Wahrheit kommt einem Urteil zu, welches in der durch die Sinne vermittelten Erfahrung seinen Erkenntnisgrund besitzt. Zur empirischen wird diese Wahrheit, wenn sich das Urteil nach der Sanktion der Urteilskraft unmittelbar auf die Erfahrung bezieht.⁶⁾ Die transzendente Wahrheit vereinigt formale und materiale Elemente, indem sie denjenigen Urteilen eigen ist, welche, wie Kant gezeigt hatte, auf die reinen Formen der Anschauung und des Verstandes sich beziehen und dadurch zu synthetischen Urteilen a priori werden. Dahin gehören die Gesetze der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft. In diesem Falle sind die a priori uns bewußten Formen des Verstandes und der reinen Sinnlichkeit als Bedingungen möglicher Erfahrung der die Wahrheit des Urteils bestimmende Grund.⁷⁾ Metalogische Wahrheit endlich kommt den Sätzen zu, welche die formalen Voraussetzungen alles Denkens wiedergeben, in denen sich unser Vorstellen so notwendig bewegt, wie ein Scharnier um seine Achse, oder, wie der glücklich gewählte Ausdruck Schopenhauers lautet, denen „zuwider zu denken, so wenig angeht, wie unsere Glieder der Richtung ihrer Gelenke entgegen zu bewegen“.⁸⁾ Diese formalen Grundbedingungen unseres Denkens sind die logischen

¹⁾ Vgl. E. Koenig, Entwicklung des Kausalproblems, Bd. II, Leipzig 1890, S. 33.

²⁾ Vgl. Koenig, a. a. O., S. 33.

³⁾ W II 121, 322; D IX 265.

⁴⁾ W III 123.

⁵⁾ W III 123.

⁶⁾ W III 124; D IX 266—67.

⁷⁾ W III 124—25; D IX 267—68.

⁸⁾ W III 125—26; vgl. W I 581; D IX 268.

Axiome. — Der Überblick über diese Formen der Wahrheitsbegründung auf logischer Erkenntnisstufe zeigt die Klasse der dem Grunde des Erkennens unterworfenen Vorstellungen von demselben allgemeinen Prinzip einer a priori notwendigen Verknüpfung beherrscht, welches auf verschiedene Weise der Satz vom Grunde allen Objekten vorschreibt.¹⁾ Sodann ergibt sich, daß Wahrheit nur in Gestalt formulierter Aussage, im Urteil, möglich, und zwar nur unter der Bedingung einer durch den Satz vom Grunde des Erkennens geforderten zureichenden Begründung des Urteils durch den beurteilten Gegenstand, nämlich entweder die reinen Formen unseres Anschauens und Denkens, als die formalen Bedingungen möglicher Erkenntnis a priori oder den Stoff, welchen die Erfahrung selbst a posteriori bietet.

Die Begründung der Erkenntnis ruht also nach Schopenhauer ausschließlich in den selbsteigenen Funktionen des Intellekts. Der Satz vom Grunde des Erkennens selber ist infolgedessen einer Begründung weder bedürftig noch fähig; nicht bedürftig, weil die auf Induktion beruhende Aufstellung der einzelnen Klassen notwendiger Vorstellungsverbindungen und ihre Gliederung nichts beanspruchen will und kann als die getreue Wiedergabe der Gesetze des tatsächlichen Erkennens; nicht fähig, weil eine Begründung das Zubegründende selber voraussetzen würde und damit unvermeidlich in einen Zirkel geriete.²⁾ Die Kriterien zureichender Begründung der Erkenntnis, d. h. der Wahrheit, werden demnach in den transzendentalen Mechanismus des Intellektes selbst verlegt und grundsätzlich auf diesen beschränkt. „Es gibt also keine absoluten Wahrheiten, sondern nur relative, d. h. nur für uns, gemäß der Beschaffenheit unsres Intellektes gültige. Wir dürfen uns also nicht anmaßen, das uns Denkbare oder Undenkbare zum Maßstabe des Wesens an sich aller Dinge zu machen, sondern müssen immer und überall eingedenk sein, daß nur wir genötigt sind, uns die Sache so oder anders zu denken“.³⁾ Doch ist diese Nötigung keine zufällige und subjektiv variable, sondern waltet allgemeingültig in allen erkennenden Subjekten.

Die bisher erörterte Weise der Erkenntnis ist auf die ob-

¹⁾ W III 40, 108; D IX 423.

²⁾ W I 119; III 37; D IX 424, 440, 543—45.

³⁾ Frauenstädt, Briefe über die Schopenhauersche Philosophie, Leipzig 1854, S. 341.

ektiv in Zeit und Raum sich darstellende und durch den Satz vom Grunde a priori geregelte Welt als Vorstellung gerichtet; ja, sie fällt gewissermaßen mit dieser zusammen. Die Gliederung ihrer Erscheinungen in die beiden Hauptklassen der intuitiven und abstrakten Vorstellungen, die Aufweisung von Verstand und Sinnlichkeit als Faktoren der ersten, die Darlegung von Vernunft und von vierfach gestalteten Erkenntnisgründen als Stützen der zweiten Klasse — das Alles findet sich in systematischer Ausführlichkeit von Schopenhauer erörtert. Aber mit alledem ist der Gesamtumfang des Erkennens und daher auch der Gesamthalt des Erkannten nicht erschöpft.

Fanden wir die bisher behandelten Erkenntnismöglichkeiten in vollem Umfange gekettet an die Regeln des Satzes vom Grunde und in erweitertem Sinne des Wortes: rational,¹⁾ so gliedert sich dieser a priori bestimmbar, im Wesentlichen und trotz aller Abweichungen unter dem Zeichen der Kantischen Lehre stehenden Erkenntnisweise eine weitere, für Schopenhauer durchaus bezeichnende und für seine gesamte Philosophie grundlegende an, die wir im kontradiktorischen Sinne als irrationale bezeichnen, eine Erkenntnisweise, die zu den bisher behandelten Formen in einem keineswegs leicht zu fixierenden Verhältnis steht und eine unbeschränkte Koordinierung neben die psychologische und logische Stufe des Erkennens nicht erlaubt.²⁾ Als irrational be-

¹⁾ Wir wählen diesen Ausdruck im Anschluß an Schopenhauers eigene Worte, in Anlehnung an eine Stelle, wo die Rede ist von „dem empirischen Bewußtsein, . . . das daher ebenso gut das rationale heißen kann, am besten aber die Erkenntnis nach dem Satz vom Grund“. (N IV 26; vgl. N IV 223), während ein anderes Mal die dem Satz vom Grunde nachgehende Erkenntnis als „die vernünftige Betrachtungsart“ bezeichnet wird (W I 252). Wie an diesen Stellen, so bezeichnet der Ausdruck „rational“ im Folgenden alle Erkenntnis, die in ganzem Umfang dem Satz vom Grunde folgt. Das Wort „Rationalismus“ dagegen spielt bei Schopenhauer in anderer Bedeutung eine gewisse Rolle (W V 15—17). Überhaupt ist der Sprachgebrauch bei dem Wort „rational“ ein außerordentlich schwankender. Kant z. B. stellt rationale Erkenntnis bald der empirischen (Kr. d. r. V., S. 863, Kr. d. U., S. XLII), bald der historischen (Kr. d. r. V., S. 864) gegenüber.

²⁾ Zu einer solchen Koordinierung habe ich mich in meiner Dissertation (Die Richtungen des Erkennens bei Schopenhauer, Leipzig 1908, S. 23—27) verleiten lassen, durch Kuno Fischer, der als drei Arten der Erkenntnis bei Schopenhauer aufstellt: Verstandeserkenntnis, Vernunftkenntnis, Ideenerkenntnis, „deren jede in einem bestimmten Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt besteht“. (Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philos., Bd. IX: Schopenhauer, 3. Aufl., 1908, S. 358), eine Auffassung, welche schon deshalb unzulänglich ist, weil die Gattung anschaulicher Erkenntnisse, (die allgemeinste Klasse von Vorstellungen

zeichnen wir demnach eine Erkenntnisweise bei Schopenhauer, die sich von den Formen des Satzes vom Grunde mehr oder minder emanzipiert und dennoch innerhalb des allgemeinen Begriffes der Erkenntnis verbleibt, die sich also zu der rationalen, ohne Einschränkung innerhalb der Formen dieses Satzes verharrenden, im Verhältnis kontradiktorischer Verschiedenheit befindet.¹⁾ Während also die Ausdrücke rational und irrational in einer möglichen, aber von uns (aus guten Gründen) nicht akzeptierten Bedeutung als Synonyma mit diskursiv und intuitiv zusammenfallen würden,²⁾ werden sie uns dazu dienen, um die dem Satz vom Grunde völlig unterworfenen und die von den Regeln dieses Satzes in irgendeiner Richtung unabhängige Erkenntnis zu bezeichnen.

Der Versuch, diese dem Satz vom Grunde irgendwie abgewandte Erkenntnisweise bei Schopenhauer strenger zu fixieren und ihren spezifischen Charakter zu ermitteln, begegnet nicht geringen Schwierigkeiten, teils, weil die Schriften Schopenhauers dieser irrationalen Richtung des Erkennens nirgends eine eindringende systematische Erörterung vergönnen und doch die Lehre von ihr in meist nur kurzen, oft negativen Andeutungen und Beschreibungen die wichtigsten Glieder des Systemes trägt und fast überall, deutlicher oder leiser, als vernehmbarer Unterton des Ganzen mitspricht; teils, weil die Emanzipation von den Gesetzen rationalen Erkennens

neben der der abstrakten durch Vernunft), in Verstandes- und Ideenerkenntnis sich keineswegs erschöpft: die Anschauung des Seinsgrundes findet bei dieser Einteilung keinen Platz. Im Irrtum ist auch Frauenstädt, wenn er die Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde, also in unserer Sprache: die rationale, und die geniale Betrachtungsart (Anschauung der Ideen), d. h. die in besonderem Sinne irrationale Erkenntnis, mit der Bemerkung gegenüberstellt: „Dort herrscht die diskursive, hier die intuitive Erkenntnis“ (Neue Briefe, S. 19); denn nicht nur die rationale Erkenntnis des Seinsgrundes, sondern ebenso die der ersten Gestalt des Satzes vom Grunde unterworfenen der empirischen Welt ist nach Schopenhauer durchaus anschauend, und die Einteilung der Erkenntnis in diskursive und intuitive fällt mit der in die dem Satz vom Grunde unterworfenen und ihn verlassenden (rationale und irrationale) keineswegs zusammen.

¹⁾ Vgl. Benno Erdmann, Logik, Bd. I, 2. Aufl. Halle 1907, S. 204—05. In anderem Sinne wird das Irrationale in seinem Verhältnis zum Rationalen verstanden bei W. Sesemann: Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie; (Logos: Bd. II, S. 216—17, 219, 225, 226, 234). Hier bedeutet Irrationalität „nicht Arationalität, sondern ideale Rationalität, Rationalität höherer Ordnung“ (S. 219).

²⁾ Vgl. oben S. 18.

nach Grad und Richtung eine sehr verschiedenartige ist; bald ist sie eine gemäßigte, bald eine extreme, bald werden diese, bald jene Formen des Satzes vom Grund stärker durch sie betroffen. So zeigen sich die extremen Fälle irrationalen Erkennens mit den allgemeinen Erscheinungen des rationalen durch mehr oder minder einander berührende Zwischenstufen verbunden. Daß aber Schopenhauer den Versuch, das irrationale Erkennen in seinem positiven Charakter zu erklären und dem systematischen Verständnis näher zu bringen, versäumt hat, ist nicht als erkenntnistheoretische Nachlässigkeit zu deuten, sondern hat einen philosophisch sehr tiefen Grund. Hier nämlich wird das Prinzip aller Verständlichkeit und das Vehikel aller Erklärung, der Satz vom Grund, ausdrücklich verlassen, mit seiner Unanwendbarkeit aber zugleich jede Möglichkeit systematischer Verdeutlichung ausgeschieden, und die philosophische Charakterisierung solcher Irrationalität ist grundsätzlich genötigt, sich auf allgemeine Hindeutungen und Angabe negativer Merkmale zu beschränken.

Die angedeutete relative Unabhängigkeit von den Erkenntnisbedingungen des Satzes vom Grunde ist nun nicht dahin mißzuverstehen, daß die Ergebnisse solcher Art des Erkennens zu der jenen Bedingungen ausschließlich unterworfenen in beliebigem Verhältnis stehen, also mit der Unbestimmtheit des Einklages oder Widerstreites die Möglichkeit einer „doppelten Wahrheit“, gestatteten; vielmehr besitzt das irrationale Erkennen gerade darin seine schwer begreifliche Eigentümlichkeit, daß es trotz seiner partiellen Unabhängigkeit von den Voraussetzungen des rationalen dennoch in den Resultaten durchaus mit diesem harmoniert.

Aber die Bedeutung dieser von Schopenhauer behaupteten relativen Emanzipation von den Gesetzen vorstellenden Erkennens ist nicht nur eine formale, sondern bezieht sich in gleichem Maße auf den Inhalt der Erkenntnis. Während die Regeln des Satzes vom Grund als allgemeine, a priori bewußte Formen der Vorstellung die Grundgesetze phänomenaler Anschauung darstellen, eröffnen sie die Erkenntnis der Erscheinung, aber zugleich verschließen sie als bloße Gesetze phänomenaler Anschauung die Erkenntnis des wahren Seins. In gleichem Grade nun, wie das Erkennen einer Emanzipation von den rationalen Formen empirischer Erscheinung fähig ist, ohne seinen Charakter echter Einsicht zu verlieren, wachsen die Chancen der Bestimmung metempi-

rischen Seins. Auf einwandfreie Weise gelingt es nach Schopenhauer dem Erkennen, das strenge Netz des Satzes vom Grunde zu lockern und seine Maschen zu durchschauen. Das Faktum relativer Unabhängigkeit gewisser Erkenntnisse von den Grundformen der Vorstellung ermöglicht den Weg aus der Sphäre des phänomenalen in die Sphäre des realen Seins, den Schritt von der Physik zur Metaphysik.

Wie es aber Grade der Emanzipation von den phänomenalen Erkenntnisbedingungen gibt, so gibt es auch Grade der Gewißheit, je nach dem Maß, in welchem das Erkennen innerhalb der subjektiven Formen a priori verbleibt, in denen die Notwendigkeit aller apodiktischen Einsichten verläuft oder aber dem empirischen Gehalte der Erfahrung nahetritt. Da eine Erkenntnis irrationaler Art sich der Gesetze a priori mehr oder minder überhaupt entschlägt und sich auf empirische Data a posteriori angewiesen findet, ist der Grad ihrer Gewißheit unvermeidlich ein niedriger als der jener Erkenntnisse, welche in den reinen Formen des Denkens und Anschauens wurzeln. Ihr fehlt daher das Merkmal apodiktischer Notwendigkeit, welches die a priori bewußten Bedingungen des Erkennens liefern.¹⁾ Und wie sie allein a posteriori zustande kommt, so ist auch ihre Bewährung nur auf dem Wege der Erfahrung und durch diese zu erwarten.²⁾

Ein typischer Ausdruck irrationalen Erkennens ist die geniale Betrachtungsart, jene Auffassungsweise der Dinge, welcher das dritte Buch der „Welt als Wille und Vorstellung“ gewidmet ist.³⁾ Sie waltet in der künstlerischen wie der ihr nahestehenden philosophischen Anschauung der Welt. Diese in ihrer erkenntnistheoretischen Eigenart und sachlichen Tragweite schwer abzuschätzende Betrachtungsweise wird mit besonderem Nachdruck der am Leitfaden des Satzes vom Grunde verlaufenden gegenübergestellt.⁴⁾ Dürfen wir diese typische Form irrationalen Erkennens als eine eigentümliche Variante und Potenzierung der psychologischen Erkenntnisstufe betrachten, so steht sie gleich dieser nicht isoliert in dem Haushalt unseres Erkenntnisvermögens, sondern findet sich logisch wie psychologisch verflochten in die mannigfaltigsten Beziehungen und Zusammen-

¹⁾ W II 211.

²⁾ W II 211.

³⁾ Vgl. W I 252, 256; V 80 Anm.

⁴⁾ W I 252.

hänge. So stützt sich die logische Stufe der Erkenntnis nicht allein auf die psychologische im engeren Sinne, sondern ebenfalls auf ihre Variante, die geniale, ja allgemeiner: die irrationale Betrachtungsweise. Diese aber wirkt bereichernd und befruchtend auf beide Stufen der Erkenntnis. Aber die logische allein verleiht der psychologischen und ihrer irrationalen Potenzierung die Gestalt allgemeingültiger, also formulierter Aussage. Ohne solche vermögen jene nach Schopenhauers Terminologie zwar Erkenntnis, nicht aber Wissen und Wahrheit zu enthalten. Diese nämlich sind gebunden an die logische Erkenntnisstufe und die auf ihr herrschende Gestalt des Satzes vom Grunde, sodaß sich bei der „Wahrheit“ einer diesen Satz verlassenden Erkenntnis Rationalität und Irrationalität (wie Schopenhauer kaum bemerkt) notwendigerweise wieder mit einander verbünden. Die logische Erkenntnisstufe aber ist ihrerseits nur in ihren formalen Bestandteilen selbständig. Nimmt sie inhaltliche Bestimmungen auf, so gerät sie, wie später im Einzelnen sich zeigen wird, in Abhängigkeit von der psychologischen Stufe des Erkennens oder ihren irrationalen Varianten.

Diese vorläufigen Bemerkungen verraten bereits die Vielfältigkeit der Beziehungen, durch welche die Klassen und Arten des Erkennens in Schopenhauers Lehre miteinander verflochten sind. Demnach wird nicht nur eine Darstellung dieser einzelnen Klassen und Arten unsere Aufgabe sein, sondern im Anschluß an sie wird eine Beleuchtung der wesentlichen Beziehungen zwischen ihnen die Möglichkeit bieten, Schopenhauers gesamte Lehre vom Erkennen als Ganzes zu überschauen.

Zweiter Abschnitt. Arten des Erkennens.

Erstes Kapitel.

Intuitive Erkenntnis.

Als Grundklassen möglicher Erkenntnisarten haben sich uns nach Schopenhauers Lehre die des intuitiven und die des abstrakten Vorstellens ergeben. Daneben stellte sich heraus, daß diese Lehre noch eine zweite, von ihrem Autor weniger streng und ausdrücklich vollzogene Einteilung enthalte, die sich verrät in der Unterscheidung des Erkennens als eines irrationalen und eines rationalen. Beide Paare greifen klassifikatorisch mehrfach ineinander und gestatten daher keine gesonderte Behandlung. Das intuitive Erkennen kann sowohl irrationalen wie rationalen Gepräges sein, während das abstrakte oder diskursive als solches notwendig rationalen, das irrationale notwendig intuitiven Charakter zeigt. Alles abstrakte Erkennen ist demnach rational, aber nicht alles rationale abstrakt; alles irrationale intuitiv, aber nicht alles intuitive irrational. Da die Unterscheidung der anfangs bezeichneten Grundklassen zugleich mit dem allgemeinen Stufenbau der Erkenntnis zusammenfällt, so lassen wir die Schopenhauersche Haupteinteilung des gesamten Erkennens in ein intuitives oder anschauendes und ein abstraktes oder diskursives¹⁾ auch für die Gliederung der gegenwärtigen Untersuchung maßgebend sein.

Schopenhauer bezeichnet es als einen Grundzug seiner Philosophie und als eins ihrer besonderen Verdienste, zum erstenmal einen deutlichen Unterschied zwischen anschauender und abstrakter Erkenntnis gemacht zu haben.²⁾ Der klaren Unter-

¹⁾ Zur Gleichsetzung von abstrakt und diskursiv vgl. W I 603, 607.

²⁾ W I 37 491, 551; II 103; N IV 95—96; D IX 252; 253, 357, 366; X 547;

scheidung dieser beiden allgemeinsten Klassen aller Vorstellungen mißt er die größte Bedeutung bei. Ihre Vermengung hält er für die Quelle schwerster Verirrungen. Die erste Klasse, die der unmittelbaren oder primären Erkenntnis, stellt das Reich der Anschauung dar, in der zweiten, der Klasse der mittelbaren oder sekundären Erkenntnis,¹⁾ herrscht der Begriff. Anschauung und Denken sind die beiden typischen Grundphänomene unsres Bewußtseins. In Gestalt dieser Phänomene ist die gesamte Welt des Vorgestellten, d. h. alles unsrem Bewußtsein objektiv gegenwärtigen Seins, ohne Ausnahme enthalten.²⁾

Intuitiv ist nach Schopenhauer alle diejenige Erkenntnis, welche dem Bewußtsein ohne Hinzuziehung begrifflicher Elemente mit dem tatsächlichen Befunde unmittelbaren Erlebens gegeben ist.³⁾ Sie ist die Grundlage und eigentliche Quelle alles Erkennens, sie ist „Urerkenntnis“.⁴⁾ Wir wissen, daß es solche Erkenntnis nach Kants Lehre nicht gibt. Diese behauptet eine enge Verknüpfung anschaulicher und begrifflicher Elemente bereits in der unmittelbaren Erfahrung. Der formale Begriff ist nach ihr, wie die Materie der Anschauung, ein primäres, die empirische Realität konstituierendes Element des gegenständlichen Erkennens. Der Schwerpunkt der Vernunftkritik liegt geradezu in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandsbegriffe,⁵⁾ der Begründung jener Lehre, nach welcher jede, also auch die anschauende Erkenntnis

1) W II 82, 86; III 87, 95; V 25; D IX 44.

2) D IX 44.

3) Das intuitive Erkennen Schopenhauers ließe sich auch im Anschluß an moderne Unterscheidungen als ein unformuliertes bezeichnen. So identifiziert Benno Erdmann intuitives und unformuliertes Denken an einer Stelle, die auch das Verständnis von Schopenhauers Sprachgebrauch begünstigt: „Als ein intuitives können wir das unformulierte Denken deshalb bezeichnen, weil das Vergleichen und Unterscheiden in ihm auf den sachlichen Bestand der Gegenstände gerichtet ist, die im formulierten als Bedeutungsvorstellungen gegeben . . . sind. Wir nehmen uns dabei nur die Freiheit, den Begriff der Anschauung (intuitio) über das in der Präsenz der Gesichtswahrnehmung, ja der Wahrnehmung überhaupt Gegebene hinaus zu erweitern, also auf das ganze Gebiet der aus den Wahrnehmungen abgeleiteten Vorstellungen oder der Repräsentate zu übertragen“.
(Umriss zur Psychologie des Denkens. 2. Aufl. Tübingen 1908, S. 30).

4) W II 89, 223.

5) Vgl. Benno Erdmann, Einleitung z. Kants Prolegomena, Leipzig 1878, S. LXXXI u. XCI; Raoul Richter, Schopenhauers Verhältnis zu Kant, S. 167—68.

durch Mitwirkung begrifflicher Faktoren allererst möglich wird.¹⁾

Wenn Schopenhauer gegen Kant den Vorwurf erhebt, daß er diskursive und intuitive Erkenntnis nicht hinreichend trenne,²⁾ sondern eine „heillose Vermischung“ beider³⁾ auf dem Gewissen habe, so ist zu erwidern, daß er die geforderte Trennung gar nicht oder zum mindesten nicht im Sinne Schopenhauers gelten läßt, da er eine selbständige, von der begrifflichen Funktion unabhängige Existenz intuitiver Erkenntnis, streng genommen, überhaupt nicht anerkennt.⁴⁾ Kant nämlich lehrt nicht allein Formen der reinen Sinnlichkeit a priori, sondern auch denkende Einheitsfunktionen des reinen Verstandes, die als formgebende Elemente im Verein mit der reinen Anschauung erst die Erfahrung ermöglichen. Schopenhauer dagegen leugnet Begriffe a priori in jedem Sinn⁵⁾ und gewinnt dadurch eine die gesamte Erfahrung geschlossen umfassende intuitive Erkenntnis selbständiger Art.⁶⁾

Nach der gegebenen Bestimmung fällt diese Erkenntnis zusammen mit derjenigen, welche wir oben als psychologische Erkenntnisstufe bezeichnet haben. Sie geht auf alle Gebiete der konkreten Wahrnehmung, insbesondere aber gilt sie den anschaulichen Gegenständen der objektiven Welt.⁷⁾

¹⁾ Den gleichen Standpunkt vertritt Schopenhauer noch in den Erstlingsmanuskripten. Vgl. N III 131, 132.

²⁾ WI 551, 554, 558, 561, 579—80, 603—04, 606—07, 672.

³⁾ WI 554, 561, 577, 578, 583.

⁴⁾ Vgl. Raoul Richter, a. a. O., S. 168—74.

⁵⁾ WI 572, 579, 604; II 73, 75. Schopenhauer weicht, wie aus dem Dargelegten hervorgeht, bereits in seinen erkenntnistheoretischen Grundanschauungen von Kant in entscheidender Weise ab. Überhaupt zeigt die ganze Geistesrichtung und Methode seiner Philosophie eine Distanz von Kant, die er selber trotz des Bewußtseins der Differenz (vgl. WI 577) zeitlebens unterschätzt hat. Vgl. Herbarts Rezension, Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 12, S. 369—70. Raoul Richter, Schopenhauers Verhältnis zu Kant; besonders, S. 201—02; Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. 1885, S. 352—67; Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. I, 2. Aufl. 1908, S. 472—73; Volkelt, Arthur Schopenhauer, S. 126—27; Rud. Lehmann, a. a. O., S. 138—39; Friedr. Paulsen, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, 2. Aufl., 1901, S. 86; Georg Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907, S. 26; Th. Ruyssen, a. a. O., S. 138—39, 154—55, 159, 180.

⁶⁾ WI 560, 604.

⁷⁾ W II 20, 381, 382, 577; III 236, 288, 389, 390, 395, 401; V 15, 18, 44, 54.

I. Rationale Anschauung.

A. Erkenntnistheoretischer Charakter.

Die objektive Erkenntnis, von Schopenhauer auch „das Bewußtsein anderer Dinge“ genannt,¹⁾ besitzt ihr eigentümliches Gepräge in dem augenfälligen Charakter durchgängiger Gesetzmäßigkeit und Ordnung. Dieser Grundzug, der die Außenwelt, die Welt als Vorstellung, eindeutig beherrscht, gewährt die allgemeine Rationalität der naiven Erfahrung. Zugleich aber ermöglicht er jene Wissenschaften, deren Bestreben auf Fixierung allgemeiner Gesetze gerichtet ist.

Die Feststellung der letzten Quelle jener Regelmäßigkeit, mit der wir die Gegenstände der äußeren Erfahrung aufeinander beziehen, bedeutet für Schopenhauer wie für Kant ein erkenntnistheoretisches Fundamentalproblem, und auch in seiner Lösung bleiben sich beide Denker in wesentlichen Punkten einig. Denn trotz der Leugnung des Mitwirkens begrifflicher Faktoren beim Zustandekommen der unmittelbaren Erkenntnis stimmt Schopenhauer doch darin mit Kant vollkommen überein, daß die durchgängige Gesetzmäßigkeit, in der wir die erfahrbare Wirklichkeit erleben, das Werk unseres Intellektes ist und nur auf diese Weise die rationalen Wissenschaften ermöglicht.²⁾ „Daß also jene unwandelbare Ordnung der Dinge, welche das Kriterium und den Leitfaden ihrer empirischen Realität abgibt, selbst erst vom Gehirn ausgeht und von diesem allein ihre Kreditive hat: dies hat Kant ausführlich und gründlich dargetan.“³⁾

Es bedarf demnach keiner Wissenschaft, um die Einheitlichkeit und Ordnung der empirischen Welt zu schaffen, vielmehr ist diese selber Voraussetzung der Möglichkeit aller Wissenschaft. Sie hat ihren faktischen Grund in dem Umstand, daß alle einfachen wie alle komplexen Bewußtseinsinhalte als objektiv sich darstellende Glieder der Erfahrung, durch die von Kant gefundenen reinen Formen der Anschauung und den vorstellenden Intellekt konstituiert sind, so zwar, daß der „reine Verstand“ die sinnlichen Affektionen intuitiv und unbewußt⁴⁾ nach dem Prinzip

1) W III 389—90.

2) W II 15—16; III 67; V 45; VI 21, 22, 24, 119, 120. Vgl. Ruyssen, a. a. O., S. 158. Vgl. Kant, Prolegomena, § 36.

3) W II 16.

4) W II 32—34; III 80; D IX 172—73, 180, 182.

der Kausalität ordnet und als objektive Anschauung in den Raum hinausprojiziert.¹⁾ „Diese . . . Verstandesoperation ist jedoch keine diskursive, reflektive, in abstracto, mittelst Begriffen und Worten, vor sich gehende; sondern eine intuitive und ganz unmittelbare.“²⁾ Die Sinne allein sind außerstande, die objektive Anschauung der Dinge hervorzubringen.³⁾ Sie liefern in den Empfindungen nichts als die materialen Data, deren sich der Verstand bei der intuitiven Konstruktion der empirischen Außenwelt bedient.⁴⁾ In diesem Sinne ist die objektive Anschauung grundsätzlich intellektual.⁵⁾ Der Verstand ist der eigentliche Schöpfer der anschaulichen Welt und ohne seine Beteiligung käme die Vorstellung der Objekte nicht zustande,⁶⁾ er ist „der werkbildende Künstler“, die Empfindungen aber sind nichts als „die das Material darreichenden Handlanger“.⁷⁾ Demgemäß bekennt sich Schopenhauer als entschiedenen Gegner der sensualistischen (Lockeschen) Anschauungstheorie⁸⁾ und urgiert mit Kant den synthetischen Charakter aller vorstellenden Erfahrung, die erst aus der Gemeinschaft formaler und materialer Faktoren sich ergibt, indem der Verstand die Formen der Anschauung (Raum und Zeit), nach ihm

¹⁾ W I 43—44, 53—54; II 49—50; III 64—100, 405—06; VI 23; B 451; D IX 161—209. Zur Kritik dieser Lehre vgl. Riehl, *Der philos. Kritizismus*, Bd. II, Leipzig 1879, 2. Teil, S. 52 ff.; Wundt, *System der Philosophie*, 2. Aufl., S. 111; Logik Bd. I, 3. Aufl., S. 496—97, 583. Raoul Richter, a. a. O., S. 182—83; Volkelt, *Beiträge zur Analyse des Bewußtseins*; *Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik*, Bd. 112, S. 225 ff.; König, *Die Entwicklung des Kausalproblems*, Bd. II, S. 55—67; Möbius, *Schopenhauer*, *Ausgew. Werke*, Bd. IV, Leipzig 1904, S. 153—58; J. Rieffert, *Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer*; *Bonner Dissertation*, Halle 1910 (erscheint als 35. Heft der „*Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*“, herausg. v. Benno Erdmann). Als ein Vermögen zu urteilen wird der Verstand mit Unrecht ausgelegt von Bähr (a. a. O., S. 118), denn „urteilen“ bedeutet nach Schopenhauer Erkenntnis des Verhältnisses der Begriffe (W I 81, 560). In diesem Sinne weist Schopenhauer in einem Brief an denselben Autor darauf hin, daß „die Begriffe, als Stoff der Urteile, diesen vorhergängig“. (B 451—52.) Allerdings bemerkt auch er gelegentlich, aber wohl in metaphorischem Sinne, daß der Verstand die sinnlichen Daten kausal „beurteilt“. (W III 80).

²⁾ W III 67; vgl. W VI 22; D IX 172.

³⁾ W II 30—31.

⁴⁾ D IX 161—209.

⁵⁾ W I 45; III 67; D IX 171, 177, 183, 184, 199, 205.

⁶⁾ W I 43—44, 53; II 16; III 405—06; VI 21, 34, 124; D IX 14—18.

⁷⁾ W III 95; vgl. W VI 23, 34, 120, 124—25; D IX 15, 165, 167, 171, 172, 183.

⁸⁾ D IX 163—64, 170—71, 183.

immanenter Regel vereinigt und durch die gesetzmäßige Konkordanz dieser Elemente die Vorstellung eines zusammenhängenden Ganzen der Erfahrung herbeiführt,¹⁾ obwohl gegenüber der realen Gegenwart der Dinge im Bewußtsein jenes Ganze weniger ein Vorgestelltwerden zu nennen ist, als „ein Vorgestelltwerdenkönnen“.²⁾

Die intuitive Erkenntnis der Empfindungen als Wirkungen bestimmter Ursachen und ihre objektive Projizierung in den Raum ist zwar die für das Zustandekommen der Anschauung grundlegende Funktion des Verstandes; aber seine Leistungsfähigkeit ist damit nicht erschöpft. „Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, Vieles umfassende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Äußerungen“.³⁾ Die Erkenntnisphäre des Verstandes ist in ihrem Inhalt höchst verschieden und mannigfaltig abgestuft, aber die Art seiner Tätigkeit, die Auffassung des Kausalverhältnisses, bleibt überall die nämliche. Die logische Einheit der Kausalfunktion stellt sich nach Schopenhauer auf diese Weise als eine reale Vielheit dar. Dies zeigt ein zweiter Punkt seiner Lehre von der empirischen Anschauung. Der selbe Verstand nämlich, der die Welt der Objekte als Vorstellungen durch seine intuitive Kausalermkenntnis aufbaut, geht mit Hülfe der gleichen Funktion den kausalen Beziehungen nach, durch welche diese Objekte untereinander verknüpft sind, sodaß die Körperwelt nach demselben Gesetz in der Zeit sich verändert und im Raume bewegt, nach dem sie überhaupt für das Bewußtsein zustande kommt.⁴⁾ In beiden Fällen handelt es sich nach Schopenhauer um die Auffassung eines Kausalverhältnisses zwischen empirisch-realen Objekten, und das Verhältnis zwischen dem Leib des Erkennenden (dem „unmittelbaren Objekt“) und den übrigen Objekten, welches die empirische Anschauung begründet, ist nur ein Spezialfall der allgemeinen Kausalität.⁵⁾ Zuletzt soll diesen rationalen

¹⁾ D IX 149, 228.

²⁾ D IX 229; vgl. D III 24.

³⁾ W I 43; wörtlich so: D IX 207; vgl. W I 54—55, 76; III 67, 72, 75, 87, 93, 99; VI 22, 119; D IX 214, 217—18.

⁴⁾ Paul Deußen, der bis in viele Einzelheiten Schopenhauer folgt, nennt Ersteres den „unmittelbaren“, Letzteres den „mittelbaren Verstandesgebrauch“; a. a. O., S. 49—50.

⁵⁾ W II 28; vgl. W I 40; III 93; VI 22. Die Anerkennung eines „unmittelbaren Objektes“ als kausalen Anknüpfungspunktes für die Erkenntnis der ob-

Verstandeshandlungen sich noch eine, im folgenden Abschnitt zu besprechende dadurch anreihen, daß gewisse theoretisch fruchtbare, unwillkürliche Einfälle des Geistes als intuitive Kausalitätserkenntnisse anzusprechen sind. — Daß hier unvereinbare Dinge zusammengefaßt werden, ist bereits mit Recht bemerkt worden.¹⁾ Offenbar fließen hier zwei Hauptbestimmungen der Verrichtung des Verstandes ineinander: die intuitive Auffassung der Wirkung einer Ursache in der Empfindung und die kausale Anordnung der Empfindungen in Zeit und Raum. Die allgemeine Gattungsbestimmung der Kausalitätserkenntnis aber dient einer rein logischen, nicht einer erkenntnistheoretischen Vereinigung.²⁾ Eine spezielle Erörterung der angedeuteten Unstimmigkeiten müssen wir uns an dieser Stelle versagen. Sie würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung überschreiten.

Festzuhalten haben wir als allgemeine Konsequenz der Intellektualität der Anschauung: einmal deren Objektivität, d. h. ihren allgemeinen Charakter als Vorstellung, im Sinne der Korrelation zu einem vorstellenden Subjekte; sodann ihre Rationalität, d. h. die notwendige Einordnung in einen Zusammenhang dem Satz vom Grund unterworfenener gesetzmäßiger Relationen. Das Maß dieser Rationalität der anschaulichen Erfahrung geht genau so weit, wie ihre Auflösbarkeit in die allgemeinen Beziehungen, deren gemeinsamer Ausdruck der Satz vom Grund ist. Sie fällt zusammen mit der Gesetzmäßigkeit im weitesten Sinne, auf welcher allererst die Welt der Begriffe sich erhebt.³⁾

jektiven Welt im Allgemeinen steht im Einklang mit Schopenhauers Forderung, den Satz vom Grund nur zwischen Objekten, nicht aber zwischen Subjekt und Objekt anzuwenden; denn der Leib des Erkennenden ist bereits ein Glied der objektiven Welt. Aus diesem Gesichtspunkt erledigt sich prinzipiell im Sinne Schopenhauers der Einwand Frauenstädt's, die Ableitung der objektiven Anschauung durch Anwendung des Satzes vom Grunde sei unvereinbar mit der Warnung, diesen Satz auf das Verhältnis von Subjekt und Objekt nicht anzuwenden. Vgl. B 198, Frauenstädt, Neue Briefe, S. 6—7, 126—31; Möbius, a. a. O., S. 156—58. Vgl. W VI 22.

¹⁾ Raoul Richter, a. a. O., S. 159; Koenig, a. a. O., S. 68.

²⁾ Vgl. J. Rieffert, a. a. O., S. 20 u. 46.

³⁾ W I 56; II 96; III 390. Die Lehre Schopenhauers vom begrifflichen Erkennen kann also nicht, wie R. Haym (Gesamm. Aufsätze, Berlin 1903, S. 284) meint, einen „Rückfall in die sensualistische Erkenntnistheorie“ bedeuten, denn die Begriffe schließen sich nicht an die sinnlichen Daten als solche, sondern erst an die durch den Intellekt konstituierte, d. h. kausal und raum-zeitlich a priori geordnete Welt der Vorstellungen an. Die Vernunft erbaut sich nicht unmittelbar

Die unter diesem Gesichtspunkt charakterisierbare Erfahrung bezeichnet Schopenhauer im engeren Sinne als Vorstellung, denn es ist zu beachten, daß er die Erfahrung nicht in Vorstellung sich erschöpfen läßt. Aber die Rationalität der Anschauung beschränkt sich nicht auf die in ihr waltende kausale Gesetzlichkeit, sondern erstreckt sich auf die Totalität des a priori in ihr Enthaltene, also auch auf die reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit. Auch in ihrem Reiche zeigt sich eine notwendige und unverbrüchliche Ordnung.

Der jeweilig im Vordergrund des Interesses stehenden Beschaffenheit der Erfahrung entspricht der Charakter der einzelnen Wissenschaften, deren Erkenntnisstreben auf diese Erfahrung oder ihre Elemente gerichtet ist. Als Einteilungsprinzip dieser Wissenschaften wählt Schopenhauer ihre formale Seite, „das leitende Prinzip ihrer Erklärungen“, d. h. die in ihnen jeweilig maßgebende Gestalt des Satzes vom Grunde.¹⁾ Dieser Satz nämlich ist das Prinzip aller Erklärung, insofern unter solcher nichts Anderes verstanden werden kann, als die Zurückführung einer Erscheinung auf die Form einer notwendigen Verbindung mit einer anderen, also die Nachweisung eines dem Satz vom Grunde gemäßen Verhältnisses.²⁾ Dementsprechend tragen alle Wissenschaften irgendwie den Charakter jener Rationalität, der ihnen durch den Satz vom Grund als maßgebenden Leitfaden der Erkenntnis vorgezeichnet ist. Aber schon innerhalb der empirischen Wissenschaften zeigt sich eine bemerkenswerte Abstufung dieses rationalen Charakters je nach dem Grade, in welchem die Erkenntnis sich auf ihre Formen a priori beschränkt, oder inhaltlichen, a posteriori ihr gegebenen Bestandteilen sich nähert. Der Grad der Rationalität fällt bei den Wissenschaften wie der

auf den Empfindungen, sondern erst mittelbar unter Beteiligung der Formen der Anschauung und des Verstandes. „Den materiellen Inhalt muß die Vernunft, bei ihrem Denken, schlechterdings von außen nehmen, aus den anschaulichen Vorstellungen, die der Verstand geschaffen hat. An diesen übt sie ihre Funktionen aus“. (W III 132—33; vgl. W VI 22; DIX 45, 383; N IV 93). Vgl. dazu Schopenhauers Polemik gegen den Lockeschen Sensualismus (DIX 49—56); ferner die treffenden Bemerkungen bei A. Cornill, Arthur Schopenhauer als Übergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung, Heidelberg 1856, S. 13—15 u. 39; Bähr, a. a. O., S. 113—14; besonders aber Ruyssen a. a. O., S. 139, 180.

¹⁾ DIX 546—48.

²⁾ WI 127—28; 147; III 173; IV 132; DIX 424, 479, 543, 545; X 23.

ihnen zur Basis dienenden Anschauung zusammen mit dem Grade der Formalität.

So erweisen sich als rationale Wissenschaften par excellence die, welche den a priori der Erfahrung zugrunde liegenden Formen der Erkenntnis nachgehen: Die reine Naturwissenschaft und die reine Mathematik. Diese gehorcht den Gesetzen des Raumes und der Zeit, jene dem Gesetz der Kausalität.¹⁾ Am ausschließlichen bewegt sich in der Sphäre rationaler Anschauung die Wissenschaft, welche an Exaktheit das Vorbild aller anderen ist: die Mathematik. Die apodiktische Bestimmtheit und Unfehlbarkeit ihrer Sätze stammt aus der unmittelbaren anschaulichen Auffassung der reinen Formen der Sinnlichkeit a priori, des Raumes in der Geometrie, der Zeit in der Arithmetik, und zwar stützt sich die strikte Gesetzmäßigkeit dieser Formen auf strenges wechselseitiges Bestimmtheitssein ihrer Teile durcheinander, durch welches unter ihnen eine notwendige und unverbrüchliche Ordnung begründet ist.²⁾ Wird die unmittelbare intuitive Einsicht in den Nexus der reinen Anschauungsformen zur mittelbaren, abstrakten Erkenntnis erhoben, so entsteht die mathematische Wissenschaft.³⁾ Aber dem Erkenntnisgrunde einer mathematischen Wahrheit geht voraus der Grund des Seins, „welcher der unmittelbare, allein anschaulich zu erkennende Zusammenhang der Teile des Raumes und der Zeit ist“.⁴⁾ Die reine Anschauung faßt die ihr a priori vorgezeichneten Beziehungen des Raumes und der Zeit in selbständiger Weise auf und bedarf keiner abstrakten Begriffe und Schlüsse als Hilfsmittel dieser Erkenntnis. Daher verwirft Schopenhauer jede Beihilfe logisch-beweisender Unterstützung in der Geometrie, wo die Anschauung unmittelbar dasselbe leistet, was die logische Beweisführung auf Umwegen erreicht, und polemisiert gegen das Verfahren der Euklidischen Methode, welche logische Beweise an Stelle der unmittelbaren Anschauung setzt und dadurch „dem Lehrling die Einsicht in die Gesetze des Raumes gänzlich vorenthält“,⁵⁾ als gegen eine „glänzende Verkehrtheit“.⁶⁾

¹⁾ D X 91.

²⁾ W III 147—57, 170, 407; D IX 127—42, 428—43.

³⁾ W II 208; D IX 429—30.

⁴⁾ W I 114; vgl. W III 148—49. Schopenhauer selbst spricht gelegentlich von einer „Rationalität der Verhältnisse“ des Raumes (D X 267).

⁵⁾ W I 121.

⁶⁾ W I 116; D IX 437; vgl. W I 110, 114—23, 133; II 150—52; III 151—57; N IV 90; D IX 430—43, 528; X 214.

Sofern die Naturwissenschaft ohne mathematische Hilfsbegriffe, a priori verfährt, ist sie Ätiologie und zeigt auf Grund des allgemeinen Kausalgesetzes, „wie, gemäß einer unfehlbaren Regel, auf einen Zustand der Materie notwendig ein bestimmter anderer folgt; wie eine bestimmte Veränderung notwendig eine andere, bestimmte, bedingt und herbeiführt. . . . Indessen tut sie im Grunde nichts weiter, als daß sie die gesetzmäßige Ordnung, nach der die Zustände in Raum und Zeit eintreten, nachweist und für alle Fälle lehrt, welche Erscheinung zu dieser Zeit, an diesem Orte, notwendig eintreten muß: sie bestimmt ihnen also ihre Stelle in Zeit und Raum, nach einem Gesetz, dessen bestimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, dessen allgemeine Form und Notwendigkeit jedoch unabhängig von ihr uns bewußt ist“¹⁾ Aber die ätiologische Naturbetrachtung kann nur in formaler Beziehung als apriorische Wissenschaft gelten, indem sie durch konsequente Anwendung des Prinzips der ursächlichen Verknüpfung die gesetzmäßige Ordnung der objektiven Vorstellungen ermittelt. Schreitet sie an der Hand empirisch erkannter Gleichförmigkeit des Wirkens zur Bestimmung allgemeiner Naturkräfte und sucht sie die speziellen Regeln des Geschehens als Naturgesetze zu fixieren, so geschieht dies mit Hülfe aposteriorischer Elemente des a priori als kausal-verknüpft Erkannten auf dem Wege der Erfahrung und der Induktion.²⁾ Das auf diese Art gewonnene Allgemeine besitzt nicht die Untrüglichkeit der mathematischen Evidenz, sondern nur eine approximative Allgemeingültigkeit und kann als Erkenntnis des Grundes aus den Folgen nur durch vielfältige empirische Bestätigung der völligen Gewißheit und Unfehlbarkeit nahekomen.³⁾ Den entsprechenden aposteriorischen Einschlag zeigt die beschreibende Naturwissenschaft, welche Schopenhauer als Morphologie der Ätiologie als der erklärenden an die Seite stellt. Ihre Aufgabe ist es, die Betrachtung der Natur zu vollenden, indem sie in ihr die bleibenden und fest bestimmten Gestalten kennen lehrt und diese systematisch darstellt.⁴⁾ Doch trägt sie, obwohl der Satz vom Grunde des Er-

1) WI 147—48; fast wörtlich so: DX 23; vgl. WI 198—200, 251; DX 21—23.

2) WI 148—50, 190, 198—200; II 100; III 59; D IX 529—31; 537—38; X 24—25, 50, 113—16, 124—27.

3) WI 123—24; II 100, 104, 124.

4) WI 146—47, 200, 251; D X 127.

kennens hier eine entscheidende Rolle spielt,¹⁾ zum tieferen Verständnis der Dinge nicht das Mindeste bei.²⁾

So verschieden die hier erörterte Erkenntnis hinsichtlich ihrer Gegenstände und Gewißheitsgrade sein mag, so gleichartig ist sie doch in ihrer gemeinsamen Abhängigkeit vom Satz des Grundes als allgemeiner Voraussetzung der objektiven, den Inbegriff alles Vorgestellten umfassenden Welt.

Die positive Bedeutung der rationalen, dem Satz vom Grunde folgenden Erkenntnis beruht nach Schopenhauer auf der Einsicht in die Relationen der Dinge, welche sich als Vorstellungen, d. h. als subjektiv verbürgte Glieder der objektiven Welt uns darstellen. Die Beziehungen und Gesetze dieser Vorstellungen werden teils mit vollkommener Gewißheit, teils mit hoher Wahrscheinlichkeit erkannt. Das Verständnis des Wirklichen, welches dieser in Relationen sich bewegenden Erkenntnis gelingt, ist ein bedeutendes, zugleich aber auch ein außerordentlich begrenztes, und damit zeigen sich negativ die Schranken dieser Erkenntnis. Die als rational charakterisierte Erfahrung und die an sie anknüpfenden, dem Satz vom Grunde folgenden Wissenschaften erkennen überall nur das Wie des Erscheinenden, niemals aber das Was, den allgemeinen Beziehungszusammenhang, nicht aber die besondere Beziehungsart, sie erkennen allein die Form, nicht aber den Inhalt.³⁾ Das Was aber ist niemals auf das Wie, der Inhalt niemals auf die Form zurückzuführen.⁴⁾ Diese Erkenntnis wird daher allein bestrebt sein, „von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde gesetzten Verhältnisse kennen zu lernen, also ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kausalität nachgehen.“⁵⁾ Die Einsicht in die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse bewegt sich in extremer Weise in formalen Beziehungen a priori und kommt für eine Erkenntnis der realen Wirklichkeit nicht in Betracht.⁶⁾ Die ätiologische Betrachtung der Dinge, welche das gesamte Gebiet naturwissenschaftlicher Forschung umspannt, gewährt zwar eine bedingte Begreiflichkeit ihrer Objekte, „denn was wir aus seiner Ursache verstehen, das verstehen

¹⁾ W III 174.

²⁾ W I 200.

³⁾ W I 176, 177; V 119; D X 92, 99.

⁴⁾ W I 180, 198; D X 101.

⁵⁾ W I 242.

⁶⁾ D X 98—99.

wir so weit es überhaupt für uns ein Verständnis der Dinge gibt“. ¹⁾ Aber zuletzt vermag auch eine vollkommene ätiologische Erklärung nichts Anderes als das Eintreten bestimmter Vorgänge unter bestimmten Bedingungen in festen Regeln zu fixieren, d. h. Naturgesetze aufzufinden und ein Verzeichnis induktiv gewonnener, unerklärlicher Kräfte zu bieten. ²⁾ Sie kann die Regeln des freien Falles aufdecken, kann die chemisch konstanten Eigenschaften der Stoffe ermitteln, kann das Wachstum und Leben des tierischen Organismus kausal erforschen, aber die Kraft, mit welcher der Stein zur Erde fällt, das innere Wesen der sich suchenden und fliehenden Elemente, die Macht, welche den verwickelten Komplex von Organen trägt und beherrscht, bleibt ihr durchaus unbekannt, denn die a priori zustandekommende Frage nach Ursache und Wirkung führt der metempirischen Realität der Dinge um keinen Schritt näher. ³⁾ Einerseits nämlich läuft jede im weitesten Sinne physikalische, dem Leitfaden des Satzes vom Grunde folgende Betrachtungsweise notwendig ins Unendliche, ohne Aussicht, jemals einen sinnvollen Abschluß zu finden, ⁴⁾ andererseits rechnet sie notgedrungen überall mit einem grundsätzlich Unklärlichen und setzt überall ein solches voraus. Zu dem quantitativen Mangel der rationalen Erkenntnis gesellt sich also ein qualitativer. Keins der ihr dargebotenen Phänomene der empirischen Anschauung vermag sie von Grund aus zu verstehen und stößt überall (ausgenommen das nur-formale Gebiet reinen Denkens und reiner Anschauung) auf ein Unbegreifliches, durch rationale Mittel Nicht-Zuerschöpfendes, sodaß „in Allem und Jedem die Hauptsache ein Geheimnis bleibt“. ⁵⁾ So zeigt das Antlitz des Wirklichen eine seltsame Duplizität: „Man sollte nie vergessen, daß die Dinge zwar einerseits ganz begreiflich und ihr Zusammenhang völlig faßlich ist (Seite der Erscheinung), daß sie aber andererseits durchweg geheimnisvoll, rätselhaft, schlechthin unbegreiflich sind (Seite des Dinges an sich).“ ⁶⁾

¹⁾ W II 48.

²⁾ W I 148.

³⁾ W I 128, 129, 148; II 200—05; III 285—89, 363, 426; V 44, 106, 117—18, 153—54, 177; N IV 119; D IX 545—46; X 23—28, 50, 100—02.

⁴⁾ W I 64; II 200, 204—05.

⁵⁾ W V 44; vgl. W II 200—02; III 162, 305, 426; V 106, 118, 123, 154—56; N IV 121; D X 91—93.

⁶⁾ N IV 119.

Der eigentümliche Charakter des rationalen Erkennens entspringt aus seiner Subjektivität. Die gesamte objektive Anschauung nämlich, in der es sich bewegt, ist „im Verstande, durch den Verstand und allein für den Verstand“.¹⁾ Würden sämtliche Formen aufgehoben, in denen unser vorstellendes Erkennen verläuft, so wären für dieses Erkennen mit den Beziehungen, denen es nachgeht, auch die Objekte verschwunden, eben weil es außer Beziehungen nichts an ihnen erkannte.²⁾ Damit ist die begrenzte Natur dieser Erkenntnisweise vielleicht am treffendsten bezeichnet. Die Voraussetzungen dieses idealistisch-relativistischen Apriorismus ergeben nun eine Abstufung des auf den Formen des Satzes vom Grunde basierten (vorstellenden) Erkennens, welche sich auf folgende Weise verdeutlichen läßt.

Das wesentliche Merkmal, welches das anschauende, dem Satz vom Grund unterliegende Erkennen auszeichnet, ist der Klarheitsgrad, der es eben trotz seiner intuitiven Beschaffenheit als rationales charakterisiert. Je ausschließlicher nun eine Erkenntnis in den Formen a priori sich bewegt, welche als solche dem erkennenden Bewußtsein inhärieren, desto höher ist der Grad der Evidenz, den diese Erkenntnis erregt, desto größer ihre Notwendigkeit oder, anders ausgedrückt, desto verständlicher ist der Gegenstand dieser Erkenntnis. Das lehrreichste Beispiel liefert die Mathematik.³⁾ In dieser Wissenschaft feiert die Rationalität intuitiven Erkennens ihre höchsten Triumphe. „Rein begreiflich und ganz ergründlich ist immer nur das Mathematische; weil es das im Subjekt, in unserm eigenen Vorstellungsapparat, Wurzelnde ist: sobald aber etwas eigentlich Objektives auftritt, etwas nicht a priori Bestimmbares; da ist es sofort auch in letzter Instanz unergründlich“.⁴⁾ Die Rationalität der Erkenntnis steht demnach in gleichem Verhältnis zu ihrer Apriorität.

In je höherem Maße nun aber die Klarheit und Verständlichkeit der Anschauung gewinnt, d. h. je mehr sich die Erkenntnis von dem a posteriori ihr Gegebenen dem a priori Bewußten nähert, in ebendemselben Maße verliert die Wirklichkeit, d. h. der von den subjektiven Erkenntnisformen unabhängige reale Gehalt. Mathematik und Logik liefern das Beispiel. Je mehr

1) DIX 14, 16, 18, 183, 207, 209, 213; W VI 34.

2) W I 242; V 442; D X 189.

3) W I 176; II 43—46; V 118; D IX 431, 536.

4) W V 118; vgl. W III 283—84.

dagegen im Bestande der Erfahrung die Verständlichkeit und rationale Bestimmbarkeit verliert, je mehr also das Erkennen von der Form des Anschauens und Denkens absehend sich der Materie der Erfahrung zuwendet, desto mehr gewinnt die Realität.¹⁾ Die Rationalität steht demnach in umgekehrtem Verhältnis zur Realität. „Je näher eine Seite der Welt herantritt, desto mehr verlieren wir die andre aus dem Gesicht.“²⁾ Die Grundvoraussetzungen des rationalistischen Realismus sind auf den Kopf gestellt. Dort galt das Rationale als Maßstab objektiver Realität,³⁾ hier wird es als Merkmal subjektiver Idealität betrachtet. Damit ergibt sich für die „Diversität des Idealen und Realen“⁴⁾ eine neue Bestätigung und die Kluft zwischen beiden Reichen erscheint unüberbrückbar, denn beide sind inkommensurabel.⁵⁾

So weit die Dinge a priori bestimmbar, also rational sind, gehören sie allein der Vorstellung an und haben erkenntnistheoretisch keine Beziehungen zur Realität der Dinge.⁶⁾ Diese läßt sich nicht nach den Gesetzen der Vorstellung konstruieren, da solche nach Schopenhauer als a priori bestimmbare, allein für die Erscheinung gelten, und der metempirischen Realität grundsätzlich fremd sind. Was dagegen an den Dingen a posteriori, also nur empirisch erkannt wird, ist seinem Wesen nach nicht Vorstellung und daher in seinem spezifischen Charakter durch die Mittel des Vorstellens nicht zu erschöpfen.⁷⁾ Denn da die ratio-

¹⁾ W I 176, 178; II 104—05; III 283—84; 291; V 105, 118; N IV 92, 93, DIX 544—45; X 91—92. Vgl. O. F. Damm, Arthur Schopenhauer, Leipzig 1911, S. 261. Auch mit diesen Gedanken steht Schopenhauer in Föhlung zu Locke (vgl. Essay IV 9, § 1). Der Begriff der Realität erscheint hier in einer empirisch-metaphysischen Zwitterbedeutung, bei welcher der Akzent, je nach dem Zusammenhang, bald auf dem Empirischen, bald dem Metaphysischen liegt. Dieses Schwanken hängt zusammen mit dem schon von Frauenstädt gerügten Doppelsinn des Wortes Erscheinung, bei Schopenhauer: 1. in subjektiver, erkenntnistheoretischer Bedeutung: als Erscheinung für etwas; 2. in objektiver, metaphysischer Bedeutung: als Erscheinung von etwas, d. h. als realer Ausdruck von etwas in ihr Erscheinendem (Frauenstädt, Briefe, S. 270—74; Neue Briefe, S. 111). Vgl. Cornill, a. a. O., S. 32, 41—42, 55; Kowalewski, a. a. O., S. 92.

²⁾ W III 291.

³⁾ Vgl. A. Riehl, Philosophie der Gegenwart, 3. Aufl. Leipzig 1908, S. 47—48.

⁴⁾ W II 222, 224; III 289; IV 116—17.

⁵⁾ W II 585.

⁶⁾ Vgl. Ruysen, a. a. O., S. 187—88.

⁷⁾ W III 284; V 104; N IV 119.

nen Bestimmungen des Satzes vom Grunde nur die formale, nicht aber die materiale Seite der Erfahrung zu enträtseln vermögen und die letztere sich den Gesetzen jenes Satzes unzugänglich erweist, so stellt sich diese inhaltliche Seite der Erfahrung aus dem Gesichtspunkt des Satzes vom Grunde nicht nur als unergründlich, sondern geradezu als grundlos dar.¹⁾ Das Problem, welches sie bietet, ist kein rationales, sondern ein irrationales. So ist mit den genannten Voraussetzungen von Anfang an die Basis zu einer zwiespältigen Erkenntnislehre gelegt.

Das spezielle Betätigungsfeld des rationalen Erkennens sind die Fachwissenschaften, „als welche immer nur auf die Relationen der Dinge, nicht auf das eigene und innere Wesen derselben gerichtet sind; daher auch alle ihre Erkenntnisse am Leitfaden des Satzes vom Grunde, diesem Elemente der Relationen, fortschreiten“.²⁾ Die Wissenschaften aber, welche diesem Leitfaden folgen, setzen nach Schopenhauer durchweg Elemente voraus, deren Deutung außerhalb ihres Gebietes liegt und von diesem aus nicht unternommen werden kann. Dahin gehört zunächst die jeweilige Gestalt des Satzes vom Grunde selber, als formale Voraussetzung der einzelnen Disziplinen; sodann der materiale Gehalt, der sich innerhalb der empirischen Wissenschaften darbietet und dennoch, als ein dem Satz vom Grunde unerreichbarer, keine befriedigende Erklärung findet.³⁾

Die Nötigung zu diesem Verzicht läßt die allgemeine Beschränktheit rationalen Erkennens deutlich empfinden und das Bedürfnis nach einer ergänzenden Betrachtungsweise rege werden. Die relative und physische Erklärung der Dinge fordert zu einem umfassenden und erschöpfenden Verständnis des Wirklichen eine absolute und metaphysische.⁴⁾ Denn da es nie gelingen kann, die materialen Bestandteile der Erfahrung auf formale zu reduzieren⁵⁾ oder das Empirisch-Reale als solches zu Relationen zu verflüchtigen, so ist die größtmögliche Vollständigkeit rationaler Naturerkenntnis den sachlichen Forderungen des metaphysischen Bedürfnisses nicht gewachsen.⁶⁾ Sind diese überhaupt erfüllbar,

¹⁾ W V 106.

²⁾ W V 442; vgl. W V 81; III 40.

³⁾ D IX 545—48.

⁴⁾ W II 201, 206.

⁵⁾ W I 198; D X 124.

⁶⁾ W II 200, 206.

so muß ihnen auf dem Wege einer anders gerichteten, eigenartigen Erkenntnisweise Genüge geschehen.

Das Bedürfnis nach vertiefter Einsicht aber steigert sich, wenn wir an die innere Welt, die Sphäre des Selbstbewußtseins herantreten und die rationalen Mittel völlig ihren Dienst versagen. Denn in der Außenwelt findet das Bewußtsein „vor seinen Blicken große Helle und Klarheit. Aber innen ist es finster: . . . kein Satz a priori erhellt die Nacht seines eigenen Innern; sondern diese Leuchttürme strahlen nur nach außen“.¹⁾ So bleibt jede, auch die vollständigste Erklärung der rationalen Wissenschaft ihrem Wesen nach unzureichend. „Die Physik vermag nicht auf eigenen Füßen zu stehen, sondern bedarf einer Metaphysik, sich darauf zu stützen“.²⁾ Doch handelt es sich dabei allein um eine Vervollständigung und Vertiefung, nicht um eine Sanktionierung der Erkenntnis.³⁾

Das Verhältnis von Erkenntnis und Gegenstand, welches sich für Schopenhauer bei der Prüfung der rational-empirischen Anschauung und der an sie anknüpfenden wissenschaftlichen Betrachtung ergibt, hängt aufs Engste zusammen mit den subjektiv-aprioristischen Voraussetzungen der Schopenhauerschen Erkenntnislehre. Nach ihnen stehen die dem Subjekt zu vindizierenden Faktoren der Erkenntnis als Formen der Erscheinung a priori zum Dinge an sich in einem Verhältnis notwendiger Gegensätzlichkeit. Was als Form der Erscheinung dem vorstellenden Subjekte zuerkannt werden muß, ebendas muß dem Ding an sich als zuerkennendem Gegenstande unvermeidlich abgesprochen werden.⁴⁾ Diese negative Metaphysik betreibt Schopenhauer im Anschluß an Kant schon in engem Zusammenhang mit der Entwicklung erkenntnistheoretischer Grundgedanken,⁵⁾ seinem großen Vorgänger auch darin verwandt, daß er gleich ihm weder die subjektive Ausschließlichkeit der apriorischen Erkenntnisfaktoren noch die

¹⁾ W III 401; vgl. WI 363 Anm.; II 381—82; III 405, 647; V 44, 54; N IV 313; J. Mühlethaler, a. a. O., S. 148.

²⁾ W II 200.

³⁾ Daher kann von einer „pragmatistisch-biologistischen Erkenntnistheorie der Einzelwissenschaften“ bei Schopenhauer keine Rede sein. Dies gegen Rickert (Logos, Bd. II, S. 14).

⁴⁾ Vgl. Ruyssen, a. a. O., S. 157.

⁵⁾ WI 175; II 224, 585, IV 24; D IX 134, 140, 144—45, 467—68, 497; X 27—28, 56, 62, 90—91, 104—05, 115, 182, 184, 186.

behauptete notwendige Gegensätzlichkeit solcher Faktoren zu einer unerfahrbaren Realität überzeugend begründet.¹⁾

Diese erkenntnistheoretischen Grundannahmen Schopenhauers sind nun die logischen Vorstufen, aus denen sich mit systematischer Konsequenz ergibt seine Lehre: 1. von der „Diversität des Idealen und Realen“; 2. von den Beziehungen der rationalen Erkenntnis zu beiden Reichen: dem proportionalen Verhältnis von Rationalität und Idealität (Apriorität) und dem reziproken von Rationalität und Realität (Aposteriorität). Auf Grund dieser Zusammenhänge gelangt Schopenhauer gleich Kant zu einem rationalen metaphysischen Agnostizismus. Die irrationale Ergänzung, welche dieses negative Ergebnis bei ihm erfährt, wird uns später beschäftigen.

B. Psychologische Besonderheiten.

Schopenhauer pflegt die Erörterung einzelner Probleme nicht mit extremer Ausschließlichkeit nach logischen Direktiven zu orientieren. Er behandelt allgemeine wie spezielle Fragen gern mit Rücksicht auf die anschaulich-konkreten Zusammenhänge, aus denen sie erwachsen. So ist auch seine Erkenntnistheorie nur zum Teil eine Disziplin der Prinzipien, da sie als Ganzes, d. h. als Theorie der Erkenntnis im weiteren Sinne genommen, durch vielfältiges Hineinspielen allgemeinerer Gesichtspunkte bereichert wird, insbesondere solcher der Metaphysik und solcher der Psychologie. Dieser Umstand scheint eine Konsequenz der philosophischen Anschauungen Schopenhauers überhaupt. Vor Allem mag die von ihm behauptete Richtung der Philosophie auf das Umfassende und Allgemeine ihm die Vermeidung einzelwissenschaftlicher Exklusivität auch für die philosophische Erkenntnistheorie vorgezeichnet haben. Wie weit diese Tendenz bei ihm zu einer Vernachlässigung methodisch gebotener Unterscheidungen geführt hat, kann im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht erörtert werden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß Schopen-

¹⁾ Vgl. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Leipzig, 3. Aufl. 1870, Bd. I, S. 162—64; Fr. Alb. Lange, Geschichte des Materialismus, Bd. II, S. 36; Nietzsche, Fragment einer Kritik der Schopenhauerschen Philosophie; Das Leben Friedrich Nietzsches v. E. Förster-Nietzsche, Bd. I, Leipzig 1895, S. 346 347; Cornill, a. a. O., S. 56—58, 62; Ed. v. Hartmann, Gesch. der Metaphysik, Ausgew. Werke Bd. XII, S. 178—79, 181—82, 185—86; Volkelt, a. a. O., S. 74—76, 79—84; Möbius, a. a. O., S. 151—52; Külpe, Immanuel Kant, S. 75—84.

hauer sorgfältig die konkreten Zusammenhänge würdigt, in welche die Erkenntnis realiter gestellt ist. Dazu dienen ihm, wie schon angedeutet, besonders psychologische und metaphysische Gesichtspunkte: beide werden vielfach nicht sauber getrennt, beide aber liefern der philosophischen Einsicht in das Wesen der Erkenntnis wichtige und markante Beiträge. Bei scharfer Beleuchtung aus den genannten Gesichtspunkten nämlich sind die verschiedenen Grundrichtungen des Erkennens durch bestimmte Züge eindeutig zu charakterisieren.

Das ist in ausgesprochenem Maße bei der rationalen Erkenntnis empirischer Anschauung der Fall. Das hier stattfindende vorstellende Erkennen liefert Relationen und Fragmente der Erfahrung, aber es bietet dennoch einen geschlossenen, einheitlichen Zusammenhang, in welchem das Subjekt alles Vorge stellte als ihm eigentümlich erlebt und auf sich als Vorstellendes bezieht. Auch hier ist der Ausgangspunkt ein erkenntnistheoretischer. Aber die Andeutung des metempirischen Bandes, welches der Mannigfaltigkeit unserer Vorstellungen die Einheit ihres Bewußtseins verschafft, antizipiert bereits den Grundgedanken der Metaphysik. Der Faden, auf dem sich der wechselnde Inhalt unsres Geistes aneinanderreihet,¹⁾ „das, was dem Bewußtsein Einheit und Zusammenhang gibt, indem es, durchgehend durch dessen sämtliche Vorstellungen, seine Unterlage, sein bleibender Träger ist, kann nicht selbst durch das Bewußtsein bedingt, mithin keine Vorstellung sein.“²⁾ Dieser metempirische, das Ich und seine Identität konstituierende Einheitsfaktor unseres Bewußtseins ist nichts Anderes als der metaphysisch unwandelbare und schlechthin identische Wille.³⁾ Aber nicht als ein für sich bestehendes Wesen bringt er diesen Erfolg zustande, sondern ist als verknüpfendes Band allem Vorstellen immanent, da er es ist, welcher dem Bewußtsein „Einheit gibt und alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbaß sie begleitend.“⁴⁾ So erfährt Kants erkenntnistheoretischer Begriff der transzendenten Einheit der Apperzeption eine metaphysische Umbildung in voluntaristischem Sinne.⁵⁾

¹⁾ W II 161, 293—94.

²⁾ W II 161.

³⁾ W II 161, 279, 293—94; IV 121, 123—24; N IV 229—30.

⁴⁾ W II 161.

⁵⁾ W II 161; vgl. Kant, Kr. d. r. V., S. 131—32, 139; I. Aufl., S. 107—08.

Da dieser Wille „der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewußtseins und das Band aller Funktionen und Akte desselben“¹⁾ ist, so wird mit der metaphysischen Immanenz dieses Willens in der Sphäre vorstellender Erkenntnis auch die Rolle begreiflich, die er empirisch-psychologisch in Beziehung zu ihr spielt: er macht die geistigen Kräfte für seine Interessen rege und erteilt ihnen die Richtung, er steigert das Gedächtnis, er beherrscht die Aufmerksamkeit.²⁾ Der Intellekt aber versinkt in Untätigkeit, sobald der Wille ihn nicht antreibt.³⁾ Es gehört zu den charakteristischen Besonderheiten des rationalen, dem Satz vom Grunde folgenden Erkennens, irgendwie von einem Wollen geleitet und von ihm abhängig zu sein. Das gilt von der intuitiven Kausalerkenntnis ebenso wie von abstraktem Denken in Begriffen. Der Wille ist der belebende und dirigierende Faktor alles rationalen Erkennens.⁴⁾ Er ist als Einheitsquelle unserer Vorstellungen „das Prius des Bewußtseins und die Wurzel des Baumes, . . . davon jenes die Frucht ist“.⁵⁾ Die praktische Stärke und die theoretischen Schwächen des Intellektes haben ihren letzten und eigentlichen Grund in der Rolle, welche ihm biologisch und metaphysisch ursprünglich zukommt: ein Werkzeug zur Erhaltung des Individuums und zur Perpetuierung der Gattung im Dienste des Willens zum Leben zu sein.⁶⁾ Alle Objekte werden demgemäß ursprünglich als Motive wahrgenommen, d. h. in unmittelbarer Beziehung zum Wollen.⁷⁾ Aber auch, wo die Dinge in Beziehung zueinander aufgefaßt werden,

1) W II 162. Schopenhauer vertritt damit einen Gedanken, zu dem sich auch in der modernen Philosophie Analogien finden. Vgl. Wundt, System der Philosophie, 2. Aufl., S. 573—74.

2) W II 157, 158, 161, 257, 433—34; III 163—64; V 441—43.

3) W V 82.

4) W I 242, 244—45, 264; II 427.

5) W II 161.

6) Schopenhauer hat mit der Umordnung des überlieferten Verhältnisses von Wille und Intellekt die Vernunft — um mit Simmel zu reden — aus dem „Wurzelgrunde gerissen und durch eine gewaltige Drehung zu einem Akzidenz, einer Folge oder einem Mittel des Wollens“ gemacht, „das jenen Platz für sich beansprucht“ (a. a. O., S. 38—39).

7) W I 242, 244, 423; II 185, 333, 427; III 273; IV 206; V 81, 82; N IV 46, 229—30; D X 189, 238, 254. Ähnliche Gedanken vertritt unter modernen Epigonen Schopenhauers: Henri Bergson, Einführung in die Metaphysik, Deutsche Übertragung, Jena 1909, S. 25—26; Schöpferische Entwicklung, Deutsche Übertragung, Jena 1912, S. I, 155—56.

geschieht es, wenn auch nur mittelbar, im Dienste des Willens.¹⁾ So zeigt alles in Relationen sich bewegende, rationale Erkennen zum Willen ein konstantes positives Verhältnis.²⁾ Der Intellekt ist seiner natürlichen Bestimmung nach „Medium der Motive“,³⁾ d. h. ein komplizierter, in der Motivation sich darstellender Spezialbezirk der allgemeinen Kausalität.⁴⁾ Seine Leistungen sind am wertvollsten, wo der Wille mit seinem Interesse nicht am Resultat beteiligt ist und die Neigung das Urteil nicht besticht;⁵⁾ wo seine Wurzel, der erkenntnislose Wille, nicht nachteilig auf seine Funktionen hinüberwirkt; wo Stimmungen, Affekte und Leidenschaften des Subjektes die objektive Erkenntnis nicht entstellen.⁶⁾ Weil dieses aber nahezu immer der Fall ist, so bleibt die Verfälschung der vorstellenden Erkenntnis durch den Willen fast unvermeidlich und die beständige Gefahr solcher „Verunreinigung“ des Erkennens gehört zu den „wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts“. ⁷⁾ „Jede Leidenschaft, ja, jede Neigung oder Abneigung tingiert die Objekte der Erkenntnis mit ihrer Farbe; ... auf ähnliche Weise wirkt die Furcht; auf analoge jede vorgefaßte Meinung, jede Parteilichkeit und, wie gesagt, jedes Interesse, jede Regung und jeder Hang des Willens“. ⁸⁾ Jeder Grad von Willensbeteiligung hindert die ungetrübte, objektive Auffassung der Dinge und zieht „den Nebel der Subjektivität über alles Objektive“, ⁹⁾ und vielleicht ist es eine der schwersten, sicherlich aber

¹⁾ W II 427.

²⁾ W I 242; 264; II 427, 457; V 442; D X 189, 238, 254; N IV 103.

³⁾ W I 242—44; II 164, 185, 204, 335, 442; III 61, 222, 247, 250—51, 268—69, 270, 273, 275, 411, 420, 431, 471, 477—79; IV 206, 372; V 79, 84, 108; D X 12—13, 146, 397.

⁴⁾ W III 61—62, 222, 410—11, 427, 431, 501; VI 33; D IX 11—12, 211, 449; X 78.

⁵⁾ W V 78.

⁶⁾ W II 161; V 76—78.

⁷⁾ W II 163, 249, 252—53, 438—39, 448; V 76—78, 624; N IV 385—86; D IX 399, 519, 520—21, 523—24; X 191, 210, 225, 512. Schopenhauer berührt sich in diesen Darlegungen vielfach mit Pascal, (vgl. *Pensées*, édit. Havet, Paris 1866, Tome I, p. 12, 26, 27, 28, 41; Edit. Faugère sec. édit. Paris 1897, Tome I, p. 173—77); ebenso mit Helvetius (*Discours de l'esprit* I. Chap. 2) und Bacon (vgl. N IV 328, 385—86; D IX 521). Vgl. dazu Raoul Richter, *Einführung i. d. Philosophie*, S. 99—101; E. Meumann, *Intelligenz und Wille*, Leipzig 1908, S. 282—89.

⁸⁾ W II 163.

⁹⁾ D X 225.

die wichtigste Aufgabe des auf Wahrheit allein gerichteten Erkennens, seine Leistungen von allen trübenden Einflüssen der emotionalen Mächte abzuschneiden. Am leichtesten erfüllt sich diese Forderung, wo der Intellekt imstande ist, in reiner Anschauung, als reiner Verstand und als reine Vernunft, ohne materialen Gehalt, aber auch ohne Aussicht auf materiale Ergebnisse, nur seinen eigenen Gesetzen zu gehorchen.¹⁾ Aber auch in Fällen, wo Gemütsinteressen für den Ausfall des Ergebnisses nicht in Betracht kommen, also in Fällen willensindifferenten Art, bleiben die intellektuellen Funktionen, soweit sie dem Satz vom Grunde gehorchen, vom Willen beherrscht. Als aufmerksames Vergleichen und Unterscheiden, als Verknüpfen und Trennen von Vorstellungen, trägt die gesamte hier erörterte Richtung des Erkennens den Charakter einer bewußten Tätigkeit.²⁾

Mit der Willensuntertänigkeit des rationalen Erkennens hängt ihre durchweg spezialisierende Tendenz zusammen. Der dem Willen dienstbare Intellekt ist entsprechend dem individualisierenden Prinzip, das nach Schopenhauers metaphysischen Voraussetzungen dem Willen in der Bejahung innewohnt, durchaus auf das Einzelne gerichtet³⁾ und zur Erkenntnis allgemeiner und erschöpfender Wahrheiten grundsätzlich unfähig. Die Ergebnisse seiner Leistungen sind „physikalische“ (das Wort im weitesten Sinne verstanden), nicht „philosophische Wahrheiten“.⁴⁾ Er kann mit diesen übereinstimmen, niemals aber selber sie erwerben. In diesem Sinne gibt es nach Schopenhauer keinen „Willen zur Wahrheit“; vielmehr werden, wie später sich ergeben wird, die höchsten und letzten Aufschlüsse nur unter Voraussetzung der Unabhängigkeit vom Willen (in der partiellen oder totalen Verneinung) gefunden, da alle dem Willen gehorchende systematische Erkenntnis nach

¹⁾ N IV 386—87; D IX 521. Das gilt z. B. von den sogenannten exakten Wissenschaften. Diese sind nach Schopenhauer trotz ihrer Willensabhängigkeit einer reinen Sachlichkeit fähig. Auf die Inkonsequenz dieses Zugeständnisses gegenüber Schopenhauers Gleichung von willensfreiem und reinem Erkennen auf der einen und willensmäßigem und unreinem Erkennen auf der anderen Seite wird von Volkelt aufmerksam gemacht (a. a. O., S. 293—94).

²⁾ W II 161, 433. Diese Lehre findet in der modernen Logik und Psychologie unverkennbare Analogien. Vgl. Wundt, Logik, Bd. I, 3. Aufl., S. 14; Kleinpeter, Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart, Leipzig 1905, S. 29—37.

³⁾ W I 199, 242; II 717; V 10; D X 188, 189.

⁴⁾ W II 200—01, 206, 350, 367; V 205.

dem Satz vom Grunde nur Relationen und Einzelheiten, niemals aber Realitäten und Allgemeinheiten erkennt.¹⁾ Mit der Begründung der Erkenntnis des Guten durch die des Wahren, welche in fast platonischer Selbstverständlichkeit bei Schopenhauer auftritt,²⁾ ist auf diese Weise bereits durch die Psychologie der Erkenntnis der ethische Quietismus gewissermaßen implicite gegeben,³⁾ ein Beleg für den tatsächlichen organischen Zusammenhang, welchen das System Schopenhauers für sich in Anspruch nimmt.⁴⁾

Nunmehr haben wir die Elemente beisammen, durch deren übersichtliche Fixierung wir imstande sind, das Wesen rationalanschaulichen Erkennens in seinen Hauptzügen zu verdeutlichen:

1. Rationalität, d. h. Gebundensein an die Formen des Satzes vom Grunde und die mit ihm gegebene Phänomenalität.
2. Relativität, d. h. Beschränktsein auf die Ermittlung von Relationen.
3. Individualisierende Tendenz, d. h. Richtung auf das Einzelne der Erscheinungen.
4. Willensabhängigkeit, und praktischer Grundcharakter.—

Zusammenfassend dürfen wir demnach die auf rationaler Anschauung beruhende Einsicht erkenntnistheoretisch und psychologisch folgendermaßen charakterisieren: Indem sie nach dem Leitfaden des Satzes vom Grunde die durchgängige Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen zur Voraussetzung nimmt, betrachtet sie diese in der allgemeinen Regelmäßigkeit ihrer Veränderungen und Beziehungen und zwar lediglich in solchen, da ihr Vermögen sich hierin erschöpft. Die Erkenntnisse erreichen wachsenden Klarheitsgrad und zunehmende Bestimmtheit, je mehr sie dem Gebiete der Formen des Erkennens a priori, d. h. der bloßen Vorstellung sich nähern. In gleichem Maße aber, wie Klarheit und Apodiktizität zunehmen, verschwindet der reale Gehalt. Die höchstmögliche, weil notwendige Gewißheit bewegt sich ausschließlich in den reinen

¹⁾ W I 64, 242; V 108, 442; N IV 46.

²⁾ W I 472—73, 475, 479; II 80, 716—19; III 65; V 358; N III 102, 121, 134; IV 240, 251—52, 333; vgl. Kuno Fischer, a. a. O., S. 50; Ludwig Schemann, Schopenhauer-Briefe, Leipzig 1893, Vorrede, S. XX.

³⁾ In anderem Sinne kommt zu ähnlichem Ergebnis Alois Riehl, Philosophie der Gegenwart, S. 216—17; vgl. A. Dorner, Pessimismus, Nietzsche, und Naturalismus, Leipzig 1911, S. 36.

⁴⁾ W I 9; III 337, 350; N II 9, 16; B 24, 126, 216, 235, 295.

Formen des Vorstellens und entbehrt aller inhaltlichen Bestimmungen.¹⁾ Psychologisch aber zeigen sich wichtige Eigentümlichkeiten: Die rationale Erkenntnis geht wesentlich auf das Einzelne und wird geleitet vom Willen, der einerseits als metaphysisches Einheitsband aller Vorstellungen zugleich psychologisch das ausführende Prinzip ist, andererseits aber der „heimliche Gegner“²⁾ und „Antagonist“³⁾ des Erkennens.

II. Irrationale Anschauung.

A. Allgemeine Charakterisierung.

I. Erkenntnistheoretischer Charakter.

Die als Vorstellung dem Bewußtsein gegenwärtige Welt ist nach Schopenhauer, wie wir gesehen, durch den vorstellenden Intellekt konstituiert. Sie läßt demgemäß ohne Weiteres eine Erkenntnis zu, wie sie der Natur dieses Intellektes angemessen ist. Eine solche aber vermag nichts als die Verwirklichung der durch den Satz vom Grunde gesetzten Möglichkeiten, d. h. die Anwendung subjektiver Erkenntnisfunktionen auf die objektiven Gegenstände der Erfahrung. Diese rationale Erkenntnisweise erschöpft sich in der Ermittlung von Relationen, sie ist ihrem Wesen nach relativ.⁴⁾ Und jede dem Satz vom Grunde folgende wissenschaftliche Leistung bleibt in die Sphäre dieser Relativität gebannt, wo Eins nur vermöge eines Anderen gilt, wo das Wie, nicht das Was, die Form, nicht der Inhalt erkannt wird. Aber auch die umfassendste und erfolgreichste Bemühung rationaler Naturerkenntnis kann die qualitativen, inhaltlichen Bestimmungen der Erfahrung nicht aus der Welt schaffen. Es bleibt in jedem Objekt etwas völlig Unerklärliches, Grundloses, als unauflösliches Residuum zurück,⁵⁾ das, weil es sich den formalen Erkenntnisbedingungen nicht fügt, an Verständlichkeit arm, reich aber an Realität sein muß.⁶⁾

Auf die Frage nach dem Wesen dieser Realität indessen gibt das rationale Erkennen keine Antwort. Es kommt seinerseits allein

¹⁾ W II 209.

²⁾ N IV 386 (D IX 521).

³⁾ W II 433.

⁴⁾ W I 71, 177; II 200—01; V 43—45, 81, 442; N IV 31, 33; D X 189—90.

⁵⁾ W I 180.

⁶⁾ W I 176—78; II 225—26, 336; N IV 30.

zu dem negativen Ergebnis, daß auch die erfolgreichste und umfassendste Erkenntnis der Erfahrung nach dem Satz vom Grunde die materialen, qualitativen Bestimmungen dieser Erfahrung weder zu begreifen noch zu beseitigen vermag. Es findet etwas in den Dingen, das einer Auflösung in gesetzmäßige Beziehungen widerstreitet, eine Realität, die zwar in der Vorstellung enthalten ist, aber im Vorstellensein d. i. im Bestimmtwerden durch die Regeln des Satzes vom Grunde nicht aufgeht.¹⁾ Das ist der irrationale Gehalt der Dinge; dieser muß, wenn überhaupt, auf einem völlig anderen Wege erkannt, d. h. im Sinne Schopenhauers, dem Verständnis zugänglich gemacht werden.

Für Kant bestand der Rest, der nicht in den reinen Formen der Anschauung und des Denkens aufgeht, in den sinnlichen Affektionen, der Materie der Erscheinung. Für Schopenhauer besteht er in dem durch die rationale Betrachtungsweise in den Formen des Intellektes und den ihm koordinierten Anschauungsformen nicht zu ergründenden spezifischen Charakter alles dessen, was erscheint.²⁾ Die vorgestellte Welt, die als solche zwar lediglich in unserer Vorstellung existiert, löst sich trotz des phänomenalen Charakters der „*qualitates occultae*,“ als welche die Naturkräfte sich darstellen, doch nicht im Vorstellensein auf,³⁾ sondern hat Raum für eine transzendente Realität, indem sie eine metaphysische Ergänzung fordert und verträgt, denn physisch ist „Alles, aber auch nichts erklärbar.“⁴⁾ Der Intellekt kann mit systematischer Erkenntnis am Leitfaden des Satzes vom Grunde niemals eine erschöpfende Welterklärung leisten, da er allein für die Welt vorgestellter Objekte gültig, „nie über die Vorstellung hinaus kann, vielmehr im Grunde nichts weiter, als das Verhältnis einer

¹⁾ W I 176.

²⁾ W I 180; II 200, 202, 225—26; D X 99—100, 122—24.

³⁾ Nur die 1. Aufl. der „Vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ (S. 33; D III 24) neigt dieser Auffassung zu. Vgl. Th. Lorenz, Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers, Leipzig 1897. Das Gegenteil obiger Behauptung glaubt Haym (a. a. O., S. 253) nachweisen zu können, dessen Darstellung an vielfachen Mißverständnissen leidet, wie überhaupt dieser Aufsatz in seiner ausgesprochen destruktiven Tendenz zu den schwächsten Erscheinungen der ernsteren Schopenhauer-Literatur gehören dürfte; überboten vielleicht allein von der anmaßenden, geistreich-oberflächlichen Schrift von Graf H. Keyserling, Schopenhauer als Verbilder, Leipzig 1910, die wir weniger um ihres sachlichen Gehaltes willen als der Vollständigkeit zu Liebe erwähnen.

⁴⁾ W II 202, 205.

Vorstellung zur andern kennen lehrt“.¹⁾ Aber die „idealistische Grundansicht“ schließt den Kreis des rationalen und mit ihm scheinbar den Kreis alles Erkennens.²⁾ Nur die dem Satz vom Grunde unterworfenen Erscheinungen sind mit der Vorstellung für uns erreichbar, formale wie materiale Elemente dieser Vorstellung sind von immanentem, nicht von transzendtem Gebrauch, und keine Brücke führt von den vorgestellten Daten und ihren Gesetzen zu einem Ansich der Dinge hinüber.³⁾ Die Vorstellung „ist ein geschlossenes Ganzes und hat in ihren eigenen Mitteln keinen Faden, der zu dem von ihr toto genere verschiedenen Wesen des Dinges an sich führt“.⁴⁾

Indem so das vorstellende Erkennen niemals über sich selbst hinaus kann, sondern in den ihm eigenen Formen zu verlaufen genötigt ist, steht es den metempirischen Problemen grundsätzlich hilflos gegenüber.⁵⁾ Wäre der Mensch nichts als ein vorstellendes Wesen, so gäbe es keinen Ausweg,⁶⁾ er müßte in seinem metaphysischen Bedürfnis verschmachten oder dem theoretischen Egoismus anheimfallen,⁷⁾ einer Zuflucht, gegen welche sich weniger die vernünftige Reflexion als das instinktive Bewußtsein des denkenden Geistes sträubt.⁸⁾ Es regt sich gegen sie intuitiv „ein gewisses Widerstreben, welches ankündigt, daß diese Betrachtung doch nur eine einseitige sein kann, . . . da Jeder sich sehr fest bewußt ist, daß die Welt noch weit mehr als seine bloße Vorstellung ist; wenn er gleich nicht zu sagen weiß, was“.⁹⁾

Aber in der erfahrbaren Wirklichkeit findet Schopenhauer einen Weg geöffnet, diesem Dilemma zu entgehen. Ist auch die Welt nur

1) WI 64.

2) Vgl. Volkelt, a. a. O., S. 155—56; Ruysen, a. a. O., S. 187.

3) WI 64, 538, 638, 642; II 11, 20, 204, 226, 319, 335—36; D IX 476—77; X 28.

4) WI 638.

5) WI 537—38; II 20, 226.

6) WI 638; III 162; D X 28—29.

7) D X 39—40.

8) WI 156—57.

9) D IX 116; vgl. WI 34; D X 37—38. Frühzeitig schon hat die Kritik diesen Durchbruch durch den „Zauberkreis des Idealismus“ als einen „Machtanspruch“ bezeichnet. (Michelet, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 27, S. 227, 1855); Ruysen, bemerkt treffend: „Ce n'est pas la raison, faculté de pure abstraction, qui lui montrera la voie de l'idéal au réel; c'est la vie même qui lui paraît s'insurger contre l'illusionnisme radical“ (a. a. O., S. 192). Vgl. Ed. v. Hartmann, Gesch. d. Metaphysik, Ausgew. Werke Bd. XII, S. 188—89, 194.

als Vorstellung gegeben, so ist dies doch in höchst verschiedenem Grade der Fall, und die Einsicht in diese Verschiedenheit führt nach Schopenhauer philosophisch zu den bedeutsamsten Konsequenzen. Sie erlaubt, mit kühnem Griff den „Schleier der Maja“ zu zerreißen, um das Gebiet zu erobern, auf dem Schopenhauers Lehre ihr Glänzendstes entfaltet: die Metaphysik. Die angedeutete Einsicht in weitgehende Gradunterschiede des Vorstellungscharakters der Erfahrung trifft nämlich zusammen mit den metaphysischen Konsequenzen der idealistischen Erkenntnistheorie, deren Quintessenz dahin lautete, daß der Inbegriff der die Vorstellung konstituierenden Formen, als ein dem vorstellenden Subjekt eigentümlicher, dem erfahrungsunabhängigen Sein grundsätzlich fremd sein müsse, und daß das Wesen des letzteren daher in einer von der Vorstellung durchaus verschiedenen Seite des Wirklichen zu suchen sei.¹⁾ Das negative Wissen von der metaphysischen Realität²⁾ wird demgemäß ein bedeutsamer Wegweiser zu positiven Aufschlüssen.³⁾

Die Welt der Erscheinungen, so ist der Gedankengang, mag als solche das Seiende nicht erschöpfen, ein Dasein an sich selbst mag ihnen zukommen. Sicherlich aber besitzt dieses Seiende eine Existenz völlig anderer Art. Das Ding an sich involviert als solches, wie von Kant übersehen ist,⁴⁾ die Eigenschaft, durchaus nicht Objekt sein zu können.⁵⁾ Nicht die gegenständliche Erkennbarkeit allein, sondern die Gegenständlichkeit überhaupt wird als Prädikat metaphysischer Realität grundsätzlich gezeugnet. Und mit dieser „allgemeinsten Form aller Erscheinung“⁶⁾ fallen sämtliche Gestalten des Satzes vom Grunde dahin. Die Spur, welche zum Wesen der Dinge leitet, kann sich demgemäß nur dadurch auszeichnen, das sie von den formalen Bedingungen des Erkennens relativ frei ist. Soll ein Weg zu diesem bisher nur negativ bestimmten Etwas führen, so ergibt sich aus dem Vorausgehenden, daß dieser nur unter Verzicht auf rationale Er-

¹⁾ W I 175—76; D IX 467—68, 497.

²⁾ Vgl. oben S. 6—9, 43 und D X 104.

³⁾ W I 175—76; D IX 144—45; X 104.

⁴⁾ W I 639; D IX 467; X 186—87.

⁵⁾ W I 163, 639; II 12, 14, 227, 321, 583; D IX 467—68, 497; X 57, 90—91; 186—87. Wenn Schopenhauer bisweilen das Wort „objektiv“ im Sinne von „metaphysisch-real“ verwendet (z. B. W I 178; V 52, 118), so darf darin nur eine terminologische Inkonsequenz, nicht eine sachliche erblickt werden.

⁶⁾ D X 187.

kenntnisformen auffindbar und nur unter der Voraussetzung zu beschreiten ist, daß solche Zurücklassung der Vorstellungsformen irgendwie vollziehbar oder von vornherein durch die Tatsächlichkeit der Erfahrung irgendwo gegeben ist.¹⁾ Eine Erkenntnis, welche der Formen der Vorstellung in höherem oder niederem Grade bar ist, bezeichnen wir als eine irrationale,²⁾ wogegen wir diejenige Erkenntnis rational genannt hatten, welche in ihrem ganzen Umfang dem Satz vom Grunde folgt. Die damit bezeichnete Gegensätzlichkeit beider Richtungen ist eine solche in formalem wie in materialem Sinne, betrifft die Mittel des Erkennens wie den durch diese erworbenen Gehalt. So ergeben sich für die irrationale Erkenntnis zunächst zwei teilweise negative Bestimmungen:

1. Sie ist relativ frei von den Formen des Satzes vom Grunde.
2. Sie erkennt nicht Relationen, sondern Realitäten.

Der Grundcharakter dieses irrationalen Erkennens verspricht demnach eine Leistungsfähigkeit gerade in dem Sinne, in welchem die des rationalen versagte. Die Möglichkeit einer andersartigen Erkennensweise ermöglicht einen andersartigen Erkenntnis-ertrag: dem proportionalen Verhältnis von Rationalität und Idealität entspricht ein proportionales von Irrationalität und Realität. Demnach führt eine Emanzipation des Erkennens von den Gesetzen der Erscheinung zu einer Annäherung an den metempirischen Bestand des Seins. Da aber die Richtung dieser Emanzipation erhebliche Verschiedenheiten zeigt, so variiert diese Erkenntnis hinsichtlich der Modalität ihres irrationalen Charakters ebenso wie hinsichtlich der speziellen Natur der Ergebnisse, zu denen sie führt.

¹⁾ Treffend bemerkt Kowalewski: „Schopenhauer denkt sich eine Rangordnung unter den Erscheinungen nach dem Prinzip, daß eine Erscheinung metaphysisch um so wertvoller ist, je weniger Erkenntnisformen sie an sich trägt“. (a. a. O., S. 80); vgl. Rud. Lehmann, a. a. O., S. 183; Herbart weist schroff die Möglichkeit zurück, daß eine Erscheinung vom Dinge an sich nur dem Grade nach verschieden sein könne und erblickt in Schopenhauers Annahme einer solchen den „handgreiflichsten aller Widersprüche“. (Werke, Bd. 12, S. 384—85). Tiefblickender urteilt Ruysen (a. a. O., S. 194—95) auch bestreitet er mit Recht die Ansicht von Hartmanns und Volkelts, daß Schopenhauers Metaphysik auf einem von seiner Erkenntnistheorie grundsätzlich „verbotenen Boden“ stehe. (a. a. O., S. 194, 199; vgl. Volkelt a. a. O., S. 155; v. Hartmann, Gesammelte Studien und Aufsätze, Berlin 1876, S. 637 ff.).

²⁾ Vgl. oben S 23—24.

Da die Wissenschaften im Wesentlichen dem Leitfaden des Satzes vom Grunde folgen, so wird das der irrationalen Erkenntnis im engeren Sinne eigentümliche Reich als ein außerwissenschaftliches zu betrachten sein, was nicht bedeutet, daß ihr Verfahren damit ein unwissenschaftliches sei. Zwei stolze Geistesgebiete sind als ihre eigentlichen Domänen zu betrachten: die Philosophie und die Kunst.¹⁾ Die erste legt das Erkannte in Begriffen nieder, die zweite stellt es in anschaulichen Gebilden dar. Beide heben an mit empirischem Ausgangspunkt, beide schöpfen aus der Erkenntnis in concreto; aber während die Kunst in der Reproduktion des Erkannten in concreto ihre Aufgabe sieht, muß die Philosophie, die „Erkenntnis in concreto zum Wissen der Vernunft erheben, oder in die Erkenntnis in abstracto übertragen.“²⁾

Mit dieser Gestaltung zu philosophischem Wissen ist das irrational Erkannte in den Kreis formulierter Aussagen eingerückt und gelangt in logischen Kontakt zu jenen Erkenntnissen, welche als rationale dem Satz vom Grunde ihr Dasein verdanken und mit denen es nichts zu verbinden scheint als der gemeinsame Anspruch auf Wahrheit. Während aber jene ihren Anspruch zu rechtfertigen vermochten durch Hinweis auf eine der vier Gestalten des Erkenntnisgrundes, lautet der logische Ausweis irrationaler Erkenntnis befremdlich genug. „Sie ist eine Erkenntnis ganz eigener Art, deren Wahrheit eben deshalb nicht einmal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, in welche ich in der Abhandlung über den Satz vom Grund . . . alle Wahrheit geteilt habe, . . . denn sie ist nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abstrakten Vorstellung auf eine andere Vorstellung, oder auf die notwendige Form des intuitiven, oder des abstrakten Vorstellens: sondern sie ist die Beziehung eines Urteils auf das Verhältnis, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist,³⁾ sondern ein von dieser toto genere Verschiedenes: Wille. Ich möchte darum diese Wahrheit vor allen andern auszeichnen und sie *κατ' ἐξοχήν* philosophische Wahrheit nennen.“⁴⁾

¹⁾ Beiden war von Schopenhauer ursprünglich ein Verhältnis gegenseitiger Ergänzung zgedacht (vgl. N IV 42).

²⁾ W I 154; fast wörtlich so: D X 36; vgl. W I 129, 130, 348; N IV 43.

³⁾ Die Sperrung befindet sich nicht im Text.

⁴⁾ W I 154; fast wörtlich so: D X 37; vgl. D X 87. Vgl. dazu A. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant, Bd. II, Leipzig 1895, S. 530—31, wo versucht wird, eine Übereinstimmung zwischen Schopenhauers intuitiver Gewißheit

Zwar handelt die vorliegende Stelle über diese „Erkenntnis ganz eigener Art“ nur von einem Spezialfall irrationalen Erkennens, nämlich dem der Wesensidentität des metaphysischen Willens und des empirischen Leibes. Aber die zitierte Stelle ist die einzige, welche eine erkenntnistheoretische Sanktion irrationaler Urteile überhaupt zu liefern versucht. Sie muß deshalb für das Verständnis dieser wichtigen Seite der Lehre Schopenhauers möglichst restlos ausgebeutet werden. Und in der Tat ergibt sich eine fruchtbare Anwendung der genannten Worte, wenn wir im Sinne Schopenhauers das „unmittelbare Objekt“ als Repräsentanten des Inbegriffs aller Objekte betrachten, d. h. den Leib zum Vertreter der gesamten Welt als Vorstellung machen und diese statt seiner einsetzen. Das irrationale Urteil, welches sich im ersten Fall auf die „anschauliche Vorstellung“ des Leibes beschränkte, geht im zweiten auf die „anschauliche Vorstellung“ der gesamten Erscheinungswelt, in beiden Fällen aber — und das ist das Entscheidende — erhält die „philosophische Wahrheit“ ihren Grund durch die „Beziehung eines Urteils auf das Verhältnis, welches eine anschauliche Vorstellung . . . zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere Verschiedenes.“ Ein solches nämlich ist jedes unter Emanzipation von den Gesetzen der Vorstellung erkannte Sein.

Durch diese Erweiterung, die wir mit der zitierten Stelle, irren wir nicht, im Sinne Schopenhauers vorgenommen, hat das System irrationaler Urteile, welches die Metaphysik des Willens trägt, eine erkenntnistheoretische Basis erhalten, durch welche eine empfindliche Lücke ausgefüllt wird, denn nach dem von

und Schellings „intellektueller Anschauung“ nachzuweisen. Ferner G. Lehmann, Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer, Berner Studien, Bd. 44, S. 27—30, 38; Rud. Seydel, Schopenhauers philos. System dargestellt und beurteilt, Leipzig 1857, S. 85; A. Cornill, a. a. O., S. 115. Rud. Lehmann, a. a. O., S. 169; Simmel, a. a. O., S. 34; H. Richert, Schopenhauer; 2. Aufl., Leipzig 1909, S. 96—98. Zumeist wird bei diesen Vergleichen das Unterscheidende zu Gunsten des Gemeinsamen ungebührlich verwischt. So bei Windelband, Gesch. d. neueren Philosophie, II. Bd. 2. Aufl. S. 355—56. Über die Berührung Schopenhauers mit Schelling vgl. die besonnenen Erwägungen bei Ruyssen (a. a. O., S. 121—24), wo die zwischen beiden Denkern bestehenden historischen und sachlichen Beziehungen stark eingeschränkt werden. Zu weit geht Schopenhauer selbst, wenn er erklärt: „Was seit Kant geschehen ist, ist in meinen Augen ganz ohne Gewicht und ohne Bedeutsamkeit, wenigstens für mich, also ohne Einfluß auf mich“. (N II 25, D IX 84—85)

Schopenhauer gegebenen Begriff der Wahrheit¹⁾ ist es klar, daß auch das irrationale, inhaltlich den Erscheinungsgesetzen überlegene Urteil, wie jede Wahrheit, einem Grunde, d. h. einem logisch zureichenden Beziehungsgliede irgendwelcher Art,²⁾ seine Gültigkeit verdanken muß, um nicht haltlos in der Luft zu schweben. Zwar geht der Gebrauch des Satzes vom Grunde nicht über die erscheinende Welt hinaus, da er als Prinzip der Vorstellung nur die Art und Weise angibt, wie Objekte für ein Subjekt sich darstellen;³⁾ aber doch treten die Aussagen über das jenseits der Vorstellung gelegene Wesen der Welt mit dem entschiedenen Charakter der Begründung⁴⁾ auf, mag auch die Form dieser Begründung als Relation einer Vorstellungsverknüpfung zu etwas der Eigenart der Vorstellung Heterogenem bei der Erörterung des Erkenntnisgrundes in der „Vierfachen Wurzel“ nicht vorgesehen sein.⁵⁾ — Das Wesen dieser „Erkenntnis in abstracto“ näher zu betrachten bleibt einem späteren Abschnitt vorbehalten.

Die irrationale Anschauung ist nach Schopenhauer eine in eminentem Sinne primäre Erkenntnisquelle. Sie kann nicht bewiesen, sondern „nur nachgewiesen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtsein, aus der Erkenntnis in concreto, zum Wissen der Vernunft erhoben“ werden.⁶⁾ Da aber das auf irrationalem Wege in der empirischen Anschauung Nachweisbare philosophisch die fruchtbarsten Aussichten eröffnet, tritt Schopenhauer mit dem Ausgangspunkt seiner Metaphysik in bewußten und ausdrücklichen Gegensatz zu Kant: Er stellt die Metaphysik auf empirische Basis.⁷⁾ Die

¹⁾ Vgl. oben S. 19—22.

²⁾ W I 48, 91; III 122.

³⁾ D IX 452.

⁴⁾ Der Satz vom Grunde des Erkennens besagt ganz allgemein, „daß, wenn ein Urteil eine Erkenntnis ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß: wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat wahr. Die Wahrheit ist also die Beziehung eines Urteils auf etwas von ihm Verschiedenes, das sein Grund genannt wird“. (W III 122; vgl. W I 48).

⁵⁾ Dagegen erklärt Schopenhauer die Philosophie ausdrücklich als „eine Summe sehr allgemeiner Urteile, .. deren Erkenntnisgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesamtheit ist“. (W I 130).

⁶⁾ D X 36; W I 154.

⁷⁾ W I 546—47; II 209—11; V 25. Wie wegweisend und bedeutsam Schopenhauers grundsätzliche Eröffnung metaphysischer Möglichkeiten von empirischem Boden aus neben und trotz Kant genannt werden darf, beweist die verwandte Stellung philosophisch Berufener zu den gleichen Problemen: „Von Kant belehrt, sollten wir einsehen, daß eine Kenntnis der Welt jenseits der Erscheinungsgrenzen

rationale Erkenntnis zeigte sich dem, was a posteriori in der Erfahrung enthalten war, nicht gewachsen; jetzt wird die irrationale vor die gleiche Entscheidung gestellt. Das Problem der Metaphysik ist empirisch gegeben, so wird auch seine Lösung aus empirischem Gesichtspunkt erfolgen müssen.¹⁾

Wie der rationalen Betrachtungsweise eine Erkenntnis der Erscheinungen oblag, so wagt die irrationale eine Entschleierung des metaphysischen Seins. Nicht mehr das Wie steht hier in Frage, sondern das Was, das eigentliche, von den Formen seiner Erscheinung unabhängige Wesen der Dinge. Da aber bei diesem Unternehmen andere als phänomenale Erkenntnismittel nicht zu Gebote stehen, vermag das Erkennen auch unter günstigsten Umständen der Erscheinungsformen nicht völlig zu entraten. So kommt es, daß sich zwischen die Welt der Erscheinungen im engeren Sinne und das Ding an sich eine zweite Schicht der Phänomene einschleibt, die sich als solche der Erscheinungen zweiter Ordnung bezeichnen läßt. In jener, auf rationale Weise erkennbaren Welt haben wir ein Reich der Erscheinung höheren und der Realität niederen Grades, in dieser, auf irrationalen Wege erkennbaren, ein Reich der Erscheinung niederen und der Realität höheren Grades zu erblicken, eine Wechselbeziehung, die wieder als logische Konsequenz der Diversität des Idealen und Realen sich darstellt. Da aber auch der Inhalt der Erscheinungen zweiter Ordnung mit dem Wesen des Dinges an sich noch nicht zusammenfällt, bietet er sozusagen nur eine sekundäre Realität.

Mit der Nachweisung vorstellungsfremder Daten innerhalb der Erfahrung und dem Versuch, diese einer besonnenen Auslegung der gesamten Erscheinungswelt dienstbar zu machen, das Ergebnis aber in eindeutige Formulierung zu kleiden, ist auch die Grenze irrationalen Erkennens erreicht und die des Erkennens in engerem Sinne bereits weit überschritten. Der Intellekt, seiner natürlichen Bestimmung gemäß auf die Welt als Vorstellung und ihre Gesetze

zwar weder a priori noch mit vollendeter Gewißheit zu erreichen ist, daß aber durch die besonnene Ausdeutung der Erfahrung als Ganzes eine Theorie über die unerfahrbare Wirklichkeit innerhalb beschränkter Genauigkeitsgrenzen mit gutem Gewissen entworfen werden darf". Raoul Richter, Kant-Aussprüche, Leipzig 1909. Einführung, S. XIX; ferner: Der Skeptizismus i. d. Philosophie Bd. II, S. 523—24. Daneben auch: O. Külpe, Immanuel Kant, S. 113; A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig 1909, S. 39—41; 137—38; Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig 1912, S. 133—37.

¹⁾ W II 210.

angewiesen,¹⁾ gestattet nur eine beschränkte Loslösung von den Formen rationaler Gebundenheit. Ist trotzdem von einem metaphysischen oder irrationalen Erkennen die Rede, so kann das Wort Erkenntnis hier nur im weitesten, nahezu metaphorischen Sinne verstanden werden. Von Neubegründung eines transzendenten Dogmatismus kann keine Rede sein, selbst die Gewinnung bescheidenster Einsichten in das Wesen metempirischer Realität muß mit kostbaren Opfern teuer bezahlt werden, eine Beschränkung, die von unserer endlichen Natur unabtrennbar ist²⁾:

I. Die irrationale Erkenntnis bleibt inadäquat. Hier, wo die Entfernung von den Formen a priori am größten und das a posteriori sich verratende Maß von Realität am höchsten ist, kann es sich nach den Darlegungen des vorigen Abschnittes nicht um klare und erschöpfende Einsicht handeln, sondern nur um eine Deutung des Gegebenen.³⁾ Die aufgeworfenen Probleme der Metaphysik lassen nur so weit eine Beantwortung zu, als sie dem auf die Erscheinung gerichteten Intellekte angemessen sind.⁴⁾ Darüber hinaus sind sie nicht etwa für unser Vermögen, also relativ, sondern überhaupt und ihrem Wesen nach, also absolut unerforschlich.⁵⁾ „Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgrenzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Rätsels der Welt müßte notwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnisformen angelegt.“⁶⁾ Demnach gewährt die irrationale Erkenntnis keine adäquate Einsicht in das letzte Wesen der Dinge.⁷⁾ Die recht verstandene, durch Kant belehrte Philosophie übt eine bewußte Beschränkung, wenngleich sie die Grenzen der Einsicht anders bestimmt als die Kritik der reinen Vernunft es getan: „Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift, und die Philosophie der Entzifferung derselben, deren Richtigkeit sich durch den überall hervortretenden

1) W II 20, 321.

2) W I 547.

3) W II 212; III 500; N II 64; IV 46; B 210.

4) W II 212—13, 755, 756—57, 580; B 211, 359.

5) W II 215, 224, 229, 321, 382, 580, 583, 755—57; V 107—09; N II 66; B 359; D X 61, 582—84. Vgl. Frauenstädt, Briefe, S. 341.

6) W II 215; vgl. B 359.

7) W II 580; V 104—05.

Zusammenhang bewährt.“¹⁾ Alle Erkenntnis aber bleibt an die Form der Vorstellung gebunden, wenn auch noch so lose.²⁾ Adäquate Erkenntnis des Dinges an sich würde Abwesenheit des Intellektes und seiner Formen voraussetzen. Eine solche Erkenntnis aber gibt es nicht und kann es nicht geben; gibt es nicht, weil der gesamte Bestand unserer Erfahrung (der alleinigen Quelle alles materialen Wissens) durch die Vorstellung und ihre Formen bedingt ist; kann es nicht geben, weil Erkanntwerden dem Ansichsein widerspricht und „jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist.“³⁾ In diesem Sinne betont Schopenhauer den „immanenten“ Charakter aller echten Philosophie; „denn sie reißt sich von der Erfahrung nie ganz los, sondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derselben, da sie vom Dinge an sich nie anders, als in seiner Beziehung zur Erscheinung redet.“⁴⁾ Sein eigenes System aber charakterisiert Schopenhauer mit bedeutungsvoller Wahl der Worte als „immanenten Dogmatismus“.⁵⁾

2. Wie alles auf empirischem Wege a posteriori erreichte Wissen kann auch die irrationale Erkenntnis vom Wesen der Dinge nur hohe Wahrscheinlichkeit, nicht vollkommene Gewißheit mit sich führen,⁶⁾ da zwingende Notwendigkeit nur innerhalb der Formen des Satzes vom Grunde anzutreffen ist und der hier sich darstellende metaphysische Inhalt der Dinge in diese Formen nicht eingeht. Der bloße Wahrscheinlichkeitscharakter dieser Erkenntnis aber hindert nicht ihre Allgemeingültigkeit. Daß die beliebte Ansicht von der Gleichwertigkeit oder Gleichwertigkeit metaphysischer Annahmen durchaus

¹⁾ W II 212; vgl. W II 212—14; 754, 756; IV 59; V 26, 684—85.

²⁾ W II 212—15, 228, 338; V 104.

³⁾ W II 229; vgl. W II 321; V 54, 105; N III 47.

⁴⁾ W II 213; vgl. W I 357; II 754, 756; V 58; B 210. Es „bleibt nichts übrig zu leisten, als die Nachweisung der Erscheinung als solcher, mit samt ihren Gesetzen, sodann die Nachweisung des Dinges an sich an dem Punkte, wo es in die Erscheinung tritt, und also und in sofern erkennbar wird, und endlich die Deutung der gesamten Erscheinung in Beziehung auf diesen Punkt und dadurch auf das Ding an sich“. (N IV 46). „Objektive Bescheidenheit“ nennt Frauenstädt nicht übel diesen Standpunkt (Briefe, S. 48, vgl. daselbst 107—12, 336, 341); vgl. Lindner-Frauenstädt, Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn; Berlin 1863, S. 430.

⁵⁾ W IV 156; vgl. W II 546, 754; N IV 356; B 210; D X 369. Vgl. Frauenstädt, Briefe, S. 336. Zur Kritik vgl. P. Rée, Philosophie, Berlin 1903, S. 325—26.

⁶⁾ W II 209, 211; V 18.

ein Irrtum ist, hat Schopenhauer mit markigen Sätzen erläutert: „Wenn auch, wie viele Leute mit großem Behagen ihrer Trägheit und Anmaßlichkeit behaupten, die Gegenstände der Metaphysik solche wären, von denen Keiner etwas wissen kann, wo denn „wissen“ im strengsten Sinne zu nehmen ist; so folgt daraus nicht, daß jede Meinung darüber so fern von der Wahrheit wäre, als die andere, und daß Plato, Kant und Spinoza nicht mehr davon gewußt hätten, als jeder Karrenschieber. Eigentlich ist nur so viel wahr, daß eine erschöpfende und jeder Frage genügende Kenntnis darüber wahrscheinlich nicht erreicht werden wird.“¹⁾

2. Psychologische Besonderheiten. Geniale Verstandesintuition.

Daß die psychologische Charakterisierung der Erkenntnis für Schopenhauer eine wichtige Rolle spielt, ist schon bei Erörterung der rationalen Betrachtungsweise gezeigt worden. Auch ist bereits angedeutet, daß die Grundrichtungen des Erkennens in dieser Philosophie durch bestimmte subjektive Züge sich eigenartig hervorheben. So fordert auch die Untersuchung des irrationalen Erkennens eine Fixierung ihrer psychologischen Eigentümlichkeiten heraus. Schopenhauer hat derartige Charakterisierungen an verstreuten Stellen seiner Schriften, wo der Zusammenhang inneren Anlaß dazu bot, häufig genug unternommen. Nicht nur erkenntnistheoretisch, auch psychologisch ergeben sich für die irrationale Erkenntnis den Eigentümlichkeiten der rationalen entgegengesetzte Bestimmungen:

1. Sie geht nicht, wie die dem Satz vom Grunde folgende Erkenntnis, vorwiegend auf das Einzelne, sondern wesentlich auf das Allgemeine.
2. Sie vollzieht sich im Gegensatz zu jener unabhängig vom vollbewußten Willen.

Beide Merkmale der Erkenntnis, die universale Tendenz und die Willensunabhängigkeit, kennzeichnen nach Schopenhauer zugleich die überragende Intelligenz vor geistiger Mittelmäßigkeit. Beide haben seit jeher die Geburt aller Großtaten des Geistes begleitet.

1. Der Unterschied und das Maß universaler Tendenz der Erkenntnis liefern geradezu eine „Hierarchie der Intelligenzen“;

¹⁾ N IV 49.

vom Tier, das in der beschränktesten Auffassung des Einzelnen befangen bleibt, bis zum Genie, dem als Künstler oder Philosophen jene Gabe besonnener Kontemplation verliehen ist, welcher sich intuitiv das Ganze der Welt in seinem Wesen entschleiert.¹⁾

2. Wie das rationale Erkennen, so hat auch das irrationale zum Willen ein konstantes Verhältnis. War jenes als ein willensabhängiges zu charakterisieren, so zeichnet sich dieses durch Unabhängigkeit vom Willen, sofern er bewußt ist, aus. Wie verschiedenartig auch die spezielle Ausprägung der irrationalen Richtungen sein mag, durchgängig zeigen sie sich jener Willensdienbarkeit enthoben, welche für die rationale Betrachtungsweise ein charakteristisches Anzeichen war. Wie diese Willensunabhängigkeit der Erkenntnis, strenger genommen, psychologisch zu verstehen sei: ob sie als eine unbewußte oder minderbewußte, eine subjektive oder objektive, eine relative oder absolute, zu betrachten ist, darüber gibt Schopenhauer keine festen und eindeutigen Aufschlüsse. Es muß die allgemeine Feststellung genügen, (die sich bei der speziellen Erörterung der typischen Fälle solcher Art der Erkenntnis bestätigen wird), daß der Emanzipation dieser Geisteshaltung von den Gesetzen der Vorstellung eine solche vom Dienste des Willens parallel geht. Diese psychologische Entäußerung kommt nun aber logisch der Erkenntnis selber zugute, da „der Intellekt um so reiner, je vollkommener er vom Willen, dem er entsprossen, gesondert ist.“²⁾ —

Aber die Schilderungen willensfreien Erkennens bei Schopenhauer scheinen einer näheren Betrachtung den Rahmen der Irrationalität zu überschreiten, um sich auf die Gesamtheit jenes Erkennens zu erstrecken, welches den fälschenden Einflüssen des Willenslebens durch Ausschaltung dieser Mächte sich entzieht, also unter Umständen auch auf das rationale. Wir berühren damit einen für die Gliederung und das erschöpfende Verständnis der Schopenhauerschen Erkenntnislehre schwierigen Punkt. In der Tat besitzt die Betrachtungsweise nach dem Satz vom Grund im intuitiven Verstande einen Erkenntnisfaktor, der trotz seiner rationalen Funktion Leistungen verrichtet, die in ihrem formal-psychologischen Charakter (Unwillkürlichkeit) wie ihrer inneren theoretischen Bedeutsamkeit (Entdeckungen in den verschiedensten Reichen der Wirklich-

¹⁾ W V 86—87, 630; N IV 212—13.

²⁾ W V 53; vgl. W III 274.

keit) mit Einsichten irrationalen Gepräges eine unverkennbare Berührung verraten.¹⁾ Wir dürfen diese fragwürdige Verrichtung vielleicht bezeichnen als geniale Verstandesintuition (ein Ausdruck, welcher dem angedeuteten Doppelcharakter wohl am besten Rechnung trägt), und nehmen uns trotz mancher Bedenken die Freiheit, sie an dieser Stelle zu behandeln.

Wenn das rationale Erkennen sich bewußten Absichten gehorsam zeigte, so ist das irrationale keinerlei Vorsätzen und Zwecken unterworfen. Alle geistige Produktion höheren Stiles hat etwas Unwillkürliches und Elementares. Sie entzieht sich der Absicht ebenso wie der Berechnung. Hier scheidet sich Virtuosität von Genie, Manier von Stil. „Alles Ursprüngliche, und daher alles Echte im Menschen wirkt, als solches, wie die Naturkräfte, unbewußt . . . Was der Mensch unbewußt leistet, kostet ihm keine Mühe, läßt aber auch durch keine Mühe sich ersetzen: dieser Art ist das Entstehen ursprünglicher Konzeptionen, wie sie allen echten Leistungen zum Grunde liegen und den Kern derselben ausmachen.“²⁾ Demgemäß haben unsere Gedanken vielfach eine unbewußte Vorgeschichte, die gerade bei den tiefsten unter ihnen von besonderer Bedeutung scheint: „Selten liegt der ganze Prozeß unsers Denkens und Beschließens auf der Oberfläche, d. h. besteht in einer Verkettung deutlich gedachter Urteile; obwohl wir dies anstreben, um uns und Andern Rechenschaft geben zu können: gewöhnlich aber geschieht in der dunkeln Tiefe die Ruminatio des von außen erhaltenen Stoffes, durch welche er zu Gedanken umgearbeitet wird; und sie geht beinahe so unbewußt vor sich, wie die Umwandlung der Nahrung in die Säfte und Substanz des Leibes. Daher kommt es, daß wir oft vom Entstehen unserer tiefsten Gedanken keine Rechenschaft geben können: sie sind die Ausgeburt unsers geheimnisvollen Innern. Urteile, Einfälle, Beschlüsse steigen unerwartet und zu unserer eigenen Verwunderung aus jener Tiefe auf.“³⁾ Die „unbewußte Ruminatio“ ist die Quelle fruchtbarster Leistungen: „Unsre besten, sinnreichsten und tiefsten Gedanken treten plötzlich ins Bewußtsein, wie eine Inspiration und oft sogleich in Form einer gewichtigen Sentenz“, — und sogleich die Erklärung dazu: „Offenbar aber sind sie Resultate langer, unbewußter Meditation und

¹⁾ W I 55; III 120.

²⁾ W V 635.

³⁾ W II 156.

zahlloser, oft weit zurück liegender, im Einzelnen vergessener Aperçüs.“¹⁾ Was Schopenhauer als eigene psychologische Erfahrung von der Entstehung seines Hauptwerkes berichtet,²⁾ durchzieht in verallgemeinerter Gestalt seine ganze Lehre vom Erkennen. Eine neue, bedeutsame Wahrheit „entspringt allein aus der anschaulichen Auffassung der Dinge von irgend einer neuen Seite. Sie macht sich von selbst und nicht, wie das Denken, mittelst einer Anstrengung, die doch zuletzt vom Willen ausgeht: der bleibt dort ganz aus dem Spiel.“³⁾ Und doch scheint Schopenhauer dabei ein unformuliertes intuitives Denken anzuerkennen: „Das mit Hülfe anschaulicher Vorstellungen operierende Denken ist der eigentliche Kern aller Erkenntnis, indem es zurückgeht auf die Urquelle, auf die Grundlage aller Begriffe. Daher ist es der Erzeuger aller wahrhaft originellen Gedanken, aller ursprünglichen Grundansichten und aller Erfindungen, so fern bei diesen nicht der Zufall das Beste getan hat.“⁴⁾ In solcher Richtung zu verfahren, ist das Vorrecht irrationalen, den Satz vom Grunde verlassenden Erkennens; „denn hier taugt nur das, was der Intellekt ganz allein, ganz aus eigenen Mitteln leistet und als freiwillige Gabe darbringt. Hier muß sich Alles von selbst machen: die Erkenntnis muß absichtslos tätig, folglich willenslos sein. Denn nur im Zustande des reinen Erkennens, wo dem Menschen sein Wille und dessen Zwecke, mit ihm aber seine Individualität, ganz entrückt sind, kann diejenige rein objektive Anschauung entstehen, in welcher die (Platonischen) Ideen der Dinge aufgefaßt werden. Eine solche Auffassung aber muß es allemal sein, welche der Konzeption, d. i. der ersten, allemal intuitiven Erkenntnis vorsteht, die nachmals den eigentlichen Stoff und Kern, gleichsam die Seele eines echten Kunstwerks, einer Dichtung, ja, eines wahren Philosophems, ausmacht. Das Unvorsätzliche, Unabsichtliche, ja, zum Teil Unbewußte und Instinktive, welches man von jeher an den Werken des Genies bemerkt hat, ist eben die Folge davon, daß die künst-

¹⁾ W V 67.

²⁾ W IV 338—39, 340, 348—49; Schemann, a. a. O., S. 332: Bericht an Erdmann. — So unschätzbar diese Zeugnisse für den Biographen und Psychologen sind, dürfen sie in den Kreis der Lehren Schopenhauers dennoch nicht ohne Weiteres hineingezogen werden, obgleich hier Erlebnis und Lehre engstens zusammenhängt. Vgl. W V 64—65.

³⁾ N IV 298.

⁴⁾ W III 120.

lerische Urerkenntnis eine vom Willen ganz gesonderte und unabhängige, eine willensreine, willenslose ist.“¹⁾

Aber Schopenhauer geht weiter: Alle großen Entdeckungen sind zustande gekommen durch Einfälle, nicht durch Einsichten, sie sind „nicht das Produkt langer Schlußketten in abstracto“,²⁾ sondern „das Erzeugnis eines glücklichen Augenblicks“,³⁾ ein „ahnungsvolles Treffen des Richtigen“.⁴⁾ In ähnlicher Weise wie viele naturwissenschaftliche Entdeckungen nennt Schopenhauer Kants Lehre von der Apriorität des Raumes und der Zeit ein „Apperçü“, eine „Entdeckung“ und einen „glücklichen Fund.“⁵⁾ „Jedes Werk hat seinen Ursprung in einem einzigen glücklichen Einfall, und dieser gibt die Wollust der Konzeption“, schreibt Schopenhauer an Goethe.⁶⁾ Die wertvollste Art geistiger Produktion ist daher die spontane und aphoristische.⁷⁾ Auch ist hier auf die bedeutsame Rolle hinzuweisen, welche Schopenhauer der Phantasie im Zusammenhang mit dem Erkennen zuspricht.⁸⁾ „Der Phantasiebegabte vermag gleichsam Geister zu zitieren, die ihm, zur rechten Zeit, die Wahrheiten offenbaren, welche die nackte Wirklichkeit der Dinge nur schwach, nur selten und dann meistens zur Unzeit darlegt.“⁹⁾ Überall, wo sich bedeutsame Einsichten eröffnen, sind elementare, unwillkürliche geistige Prozesse im Spiele. „Gedanken . . . kommen nicht, wann wir, sondern wann sie wollen“.¹⁰⁾ Alles in tieferem Sinne fruchtbare Denken ist unsrem Willen nicht unterworfen und durch keine Vorsätze zu erzwingen, „die gute Stunde“ will abgewartet sein.¹¹⁾ Über die Entstehung unserer besten Einsichten sind wir zwar keiner Rechenschaft fähig,¹²⁾ aber „wer einen wirklich großen Gedanken erzeugt, wird, schon im Augenblicke der Konzeption desselben, seines Zusammenhanges mit den

1) W V 442—43.

2) W I 55.

3) W III 95; vgl. W I 55, 76; II 156; III 93; V 452, 635; D IX 20, 218—20.

4) N II 31 (D IX 90).

5) W I 572; II 44.

6) W VI 223.

7) W V 67; N IV 297.

8) W I 253; II 445—46. Vgl. analoge Gedanken bei Wundt; System der Philosophie, 2. Aufl., S. 586.

9) W II 445—46; vgl. W III 120.

10) W V 62; vgl. W IV 487; V 65.

11) W V 524—25.

12) W II 156.

kommenden Geschlechtern inne.“¹⁾ Auf der Höhe philosophischer Produktion aber gehört eine tiefe Ergriffenheit und allgemeine Erschütterung der Seele zu den charakteristischen Anzeichen echter, auf die intuitive Auffassung der unmittelbaren Erfahrung begründeter Leistungen. Es darf dabei, „so sehr auch der Kopf oben zu bleiben hat, doch nicht so kaltblütig hergehn, daß nicht am Ende der ganze Mensch, mit Herz und Kopf, zur Aktion käme und durch und durch erschüttert würde.“²⁾ Doch kann diese dem Intellekt gewissermaßen unnatürliche Betätigung nur eine zeitweilige und vorübergehende sein.³⁾

Aber auch in der Praxis des Lebens tritt nach Schopenhauer ein intuitives Erkennen auf, das psychologisch die gleichen Merkmale des Nichtbewußten und Unwillkürlichen verrät. Der unmittelbar die kausalen Zusammenhänge erfassende Verstand gilt ihm als Quelle der Lebensklugheit und des praktischen Takttes, welche ohne Aufwand bewußter Reflexion dem Weltmann seine äußere Überlegenheit sichern⁴⁾ und welche bei unserem Handeln im täglichen Verkehr praktisch vielfach von hoher Bedeutung sind. Hier hilft keine abstrakte Überlegung, da der Augenblick eine Entscheidung verlangt. Diese praktische Begabung des intuitiven Verstandes ist es, nach Schopenhauer, „welche ausgezeichnete Ärzte am Krankenbette das Richtige erkennen und ergreifen lehrt“ und durch welche im Besonderen der weibliche Intellekt „exzelliert“.⁵⁾ Der irrationale Einschlag derartiger praktischer Intuitionen bekundet sich neben ihrem allgemeinen psychologischen Charakter durch ausdrückliche Hinweise Schopenhauers, z. B. auf die enge Berührung der Erkenntnisweise des großen Generals oder Staatsmannes mit der des Genies,⁶⁾ (wogegen an anderer Stelle zwischen genialer Auffassung und praktischer Klugheit wieder scharf unterschieden wird).⁷⁾ „Es gibt etwas Weiseres in uns, als der Kopf ist. Wir handeln nämlich, bei den großen Zügen, den Hauptschritten unsers Lebenslaufes, nicht sowohl nach deutlicher Erkenntnis des Rechten, als nach einem innern Impuls, man möchte sagen Instinkt, der aus dem tiefsten Grunde unsers Wesens kommt Nach

¹⁾ W V 503.

²⁾ W V 15.

³⁾ W V 444.

⁴⁾ W I 56, 97—98; II 86, 88; III 530; D IX 20, 220—21

⁵⁾ W II 87; III 213; V 651; D IX 389—90.

⁶⁾ D IX 390 Anm.

⁷⁾ D X 211.

abstrakten Grundsätzen handeln ist schwer und gelingt erst nach vieler Übung, und selbst da nicht jedes Mal: auch sind sie oft nicht ausreichend. Hingegen hat Jeder gewisse angeborene konkrete Grundsätze, die ihm in Blut und Saft stecken, indem sie das Resultat alles seines Denkens, Fühlens und Wollens sind.“¹⁾ Deutlich präludiert der Philosoph mit den letzten Worten wichtigen Gedanken der modernen Biologie. Mit der Wertschätzung instinktiver Erkenntnis und Weisheit aber erscheint Schopenhauer als der unmittelbare Vorläufer Nietzsches.²⁾

Suchen wir alle diese überwiegend, wie es scheint, aus dem genialen Urgefühl eigensten Erlebens stammenden Auslassungen zu ordnen und durch schärfere Prüfung zu beleuchten, so wird Folgendes zu sagen sein:

Bei der durchgängigen Unwillkürlichkeit der angedeuteten Erkenntnisverrichtungen ist deren psychologische Verwandtschaft nicht zu bestreiten. Der Wille spielt als Inhalt des Bewußtseins in allen diesen Fällen keine maßgebende Rolle, mag er auch unbemerkt selbst hier die assoziativen Verbindungen dirigieren,³⁾ und nur durch die Art seiner Beteiligung nicht ins Bewußtsein fallen,⁴⁾ so daß wir etwa von einer latenten Aktivität zu reden hätten. Erkenntnistheoretisch aber sind die genannten Vorgänge nicht gleichartiger Natur: Intuitive Entdeckungen realer Zusammenhänge; vorbewußte Entstehung philosophischer oder künstlerischer Gedanken (also geniale Konzeptionen im engeren Sinne); willensfreie Anschauung des Wesens der Dinge als Ideen; praktische Energie und Schlagfertigkeit des Geistes; — dies sind die wichtigsten und sehr verschiedenartigen Äußerungen des psychologisch hier in Frage stehenden Erkennens.

Bei der Annahme, diese Erscheinungen trotz ihrer erkenntnistheoretischen Verschiedenheit durchweg als irrationale betrachten zu dürfen, bietet eine Schwierigkeit Schopenhauers Lehre, daß ein wichtiger Teil derartiger Einsichten als unmittelbare Kausalerkenntnis dem intuitiven Verstande zuzuschreiben sei, also einer eindeutig bestimmten Form des Satzes vom Grunde folge. Aber diese Kon-

¹⁾ W IV 524; vgl. W II 89; V 635.

²⁾ Vgl. Nietzsche, Werke Bd. VI, S. 47.

³⁾ W II 156, 157; III 164.

⁴⁾ W III 164. Dem würde Schopenhauers Hinweis auf Teilnahme und Erschütterung der ganzen Seele beim Zustandekommen geistig bedeutender Leistungen entsprechen. Vgl. W V 15.

zeptionen berühren sich andererseits ihrem ganzen Charakter nach eng mit der unbewußten Ruminatio auf der einen und mit der intuitiven Anschauung der Ideen auf der anderen Seite. Die geniale Verstandesintuition nimmt sozusagen eine Mittelstellung zwischen rationaler und irrationaler Erkenntnis ein. Zur ersteren scheint sie zu gehören, weil sie mit dem reinen Verstande das unwillkürliche und sichere Verfahren teilt;¹⁾ zur letzteren, weil sie mit den genialen Konzeptionen der Philosophie und Kunst eine nahe Verwandtschaft verrät.²⁾ Wir werden somit nach Schopenhauer berechtigt sein, bereits dem intuitiven Verstande ein irrationales Moment zu vindizieren, welches sich innerhalb des Satzes vom Grunde gewissermaßen als Fremdling befindet.³⁾ Als Kriterium der Irrationalität im engeren Sinne aber wird neben der Unwillkürlichkeit psychologisch immer die universale Tendenz zu berücksichtigen sein, die mit einer Emanzipation von den Formen des Satzes vom Grunde auch den Worten, nicht nur dem Geiste nach zusammenfällt.

Der Inbegriff der von Schopenhauer geschilderten, durch das Merkmal der Willensunabhängigkeit ausgezeichneten Erkenntnisvorgänge läßt sich als ein im weitesten Sinne intuitives, unformuliertes Denken betrachten.⁴⁾ Mochte Schopenhauer bei dem Stande der Psychologie seiner Zeit eine geklärte Einsicht in die genannten Erscheinungen versagt sein, so hat er doch mit der eindringlichen Betonung unwillkürlicher, elementarer geistiger Prozesse, die aller bewußten Vorstellungsverknüpfung bar und in diesem Sinne irrational sind, auf eine Tatsache hingewiesen, deren symptomatische Bedeutung als psychologischen Korrelates echter produktiver Leistungen noch immer zu wenig beachtet ist. Einige prinzipielle Bemerkungen mögen dies erläutern.

Die unwillkürlichen Prozesse genialer Konzeptionen sind tat-

¹⁾ W I 43, 76; II 32; III 67, 93.

²⁾ W I 55; III 120; V 443; D IX 390.

³⁾ Das logische Motiv, die angedeutete Erkenntnisweise dem intuitiven Verstande zuzuschreiben, scheint für Schopenhauer in der formalen Eigentümlichkeit ihres intuitiv-unwillkürlichen Charakters, wie ihres Gegensatzes zum bewußt-abstrakten Denken zu liegen. Die genialen *Aperçus*, denen hier eine rationale Deutung zuteil wird, mochten Schopenhauer deshalb als kausale Verstandesakte erscheinen, weil sie gleich der die empirische Anschauung konstituierenden Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung so unmerklich und schnell vollzogen werden, daß von ihnen nur das Resultat ins Bewußtsein gelangt. (Vgl. W III 80).

⁴⁾ Vgl. W III 120. Dazu Benno Erdmann, Umriss.

sächlich typische Vorgänge geistiger Produktivität. Entfalten sie als schöpferische Quellen der Kunst ihren größten Reichtum, so werden sie auch in der Philosophie, sofern deren von Schopenhauer behauptete Wesensverwandtschaft mit der Kunst zu Recht besteht, eine überragende Rolle spielen. Aber auch bei Preisgabe dieser Ansicht und bei Auffassung der Philosophie als reiner Wissenschaft behalten sie ihre Bedeutung, denn die Art und Form der Produktivität zeigt, wie wir annehmen dürfen, in beiden Fällen nur einen Unterschied des Grades,¹⁾ und die Ansicht, daß die Wissenschaften gemäß ihrem rationalen Grundcharakter sich nur von willensabhängigen Erkenntnissen nähren,²⁾ wird auch von Schopenhauer mit der Anerkennung der genialen Verstandesintuition grundsätzlich verlassen.

Das spezifische Merkmal künstlerischer Produktion liegt in einer eigenartigen Passivität des schöpferischen Subjektes, welches die entstehenden Bilder, Themen, Gedanken u. a. nicht bewußt und vorsätzlich erzeugt, sondern wie Eingebungen erlebt, indem sich die hier vorauszusetzenden Assoziationen in einer für das Bewußtsein latenten Sphäre mit ungewohnter Schnelligkeit vollziehen und so dem verwunderten Geiste wie ungerufen kommen.³⁾

Verwandte intuitive Prozesse werden nun von vielen Seiten ebenfalls als fruchtbarste Faktoren der Wissenschaft bezeichnet. So erklärt ein ausgezeichnete Philologe und Religionsforscher jüngster Zeit fast im Sinne Schopenhauers: „Auch in der Wissenschaft sind neue, durchschlagende Gedanken gewiß nur ausnahmsweise und zufällig einmal mit den Mitteln formaler Logik zustande

¹⁾ In dieser Richtung wird eine haltbare Deutung Schopenhauerscher Gedanken eher zu suchen sein, als wenn man mit Volkelt (a. a. O., S. 151) zwischen Wissenschaftlichem und Intuitivem (d. h. in diesem Falle: Irrationalem) eine grundsätzliche Scheidung befürwortet. Vgl. Raoul Richter, Religionsphilosophie, S. 56—57.

²⁾ W V 442.

³⁾ Vgl. Wilh. Dilthey, Die Einbildungskraft des Dichters; Philos. Aufsätze E. Zeller gewidmet, Leipzig 1887, S. 388—400; Fr. Brentano, Das Genie, Leipzig 1892, S. 7—10, 12, 18—19, 23, 32—33. O. Behaghel, Bewußtes und Unbewußtes im dichterischen Schaffen, Leipzig 1907; Benno Erdmann, Umriss zur Psychologie des Denkens, S. 46—47; Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken; Deutsche Rundschau 1907, 1. Heft, besonders S. 363—64; Wissenschaftl. Hypothesen über Leib und Seele, S. 10, 40, 52, 100, 266, 268—69; Logik, 2. Aufl. 1907, S. 2—3. E. Meumann, Ästhetik der Gegenwart, Leipzig 1908, 6. Abschn.; Rud. Eisler, Das Wirken der Seele, Leipzig 1909, bes. S. 24, 65; ferner: Ed. v. Hartmann, Ausgew. Werke, Bd VII, S. 238—48,

gekommen; der Gedanke, der wie ein Blitz aus dem Geiste hervorbricht, ist die Frucht eines schöpferischen Aktes, wie die Konzeption des Dichters, und beide vollziehen sich durch dieselben geistigen Kräfte, wie die mythologische Vorstellung“.¹⁾ In jenem Akte spontaner Produktion also liegt hiernach das Glied, welches, psychologisch genommen, Wissenschaft, Kunst und Religion verbindet, in wie vielen Punkten diese Gebiete im Übrigen auch von einander getrennt sein mögen. Zur Ergänzung diene die Interpretation der gleichen Vorgänge durch einen angesehenen Vertreter gegenwärtiger Philosophie: „Ohne Zweifel ist es ein Denken, das sich in ihnen offenbart, eine gedankliche Arbeit von nicht selten höchster Energie, deren Intensität mit allen anderen Formen produktiver Arbeit das Schicksal teilt, daß sie nicht lange andauert und nicht geringe Abspannung mit sich führt. Aber dieses Denken ist im Gegensatz zu den vordem besprochenen Arten nicht selbst ein Glied unseres Bewußtseins, sondern wird ein solches nur in seinen Produkten. Als ein unbewußtes können wir es demnach bezeichnen. Aber wir tun besser, es nach seinen Leistungen . . . als ein vorbewußtes zu charakterisieren.“²⁾

Wir haben der psychologischen Seite des irrationalen Erkennens eine besondere Ausführlichkeit zukommen lassen, da gerade sie mancherlei Unklarheiten bietet und sie andererseits aus dem Gesichtspunkt Schopenhauers betrachtet, doch von besonderer Wichtigkeit erscheint, da das Verhältnis dieses Erkennens

274; Wundt, System der Philosophie, 2. Aufl., S. 587; Völkerpsychologie, Die Kunst, Bd. III, 2. Aufl., S. 13—20; Physiolog. Psychologie, 6. Aufl. 1911, Bd. III, S. 600. (Hier nennt Wundt das logische Gefühl, durch welches das Resultat vorausgenommen wird, den „Pionier der Erkenntnis“); Max Dessoir, Ästhetik u. allgem. Kunstwissenschaft. Stuttgart 1906, S. 229—40; A. Paul, Wie empfindet, denkt u. handelt der geniale Mensch, 4. Aufl., Berlin 1907, S. 5—26. Als unübertreffliche Schilderung solcher Art der Produktion muß neben dem von Brentano (a. a. O., S. 34 ff.) zitierten Briefe Mozarts der Bericht gelten, den Schopenhauer (N IV, § 630 u. 652) von der Entstehung seines Werkes gibt. Das geniale Gepräge in Schopenhauers eigener Art zu philosophieren, betont eine neuere Arbeit: „Dieses Aufzeichnen einzelner, zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen äußeren Umständen intuitiv empfangener Gedanken zum Zwecke späterer systematischer Verarbeitung ist geradezu eine Eigenart der Schopenhauerschen Methode zu philosophieren“. Mühlethaler, a. a. O., S. 10. Ähnlich: Eugen Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie, 4. Aufl. Leipzig 1894, S. 496.

¹⁾ Usener, Vorträge u. Aufsätze, Leipzig u. Berlin 1907, S. 63—64. Vgl. Raoul Richter, Religionsphilosophie, S. 56—57.

²⁾ Benno Erdmann, Umriss, S. 47; vgl. Wissenschaftl. Hypothesen, S. 100.

zum Willen von Schopenhauer immer wieder besprochen wird und je nach der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit vom Willen die Erkenntnis im allgemeinen als rational oder irrational gelten zu können scheint. Bei dieser Auffassung sind wir allerdings gezwungen, wie bereits gezeigt worden, dem intuitiven Verstande neben seiner rationalisierenden Funktion ein irrationales Moment zuzuschreiben, ein Punkt, welcher bei Schopenhauer völlig im Unbestimmten liegt. Die Vorstellungsformen stehen im Dienste des Willens und sind als solche zur Erwerbung tiefgreifender Wahrheiten untauglich. Trotzdem soll der Träger der Kausalität, der als solcher in Beziehung zum Willen steht, ganz ähnliche willenslose Konzeptionen ermöglichen, wie die, welche das Vehikel aller tiefen und gewichtigen Wahrheiten sind,¹⁾ er führt damit im Gegensatz zu seiner ursprünglich rationalen Natur kontinuierlich hinüber zur irrationalen Erkenntnis der metaphysischen Ideen.²⁾ Allerdings bleibt sachlich immer die Möglichkeit offen, den ange deuteten intuitiven Vorgang ähnlich wie die „unbewußte Rumi nation“ als ein unformuliertes Denken zu betrachten, das sich dort nur durch seinen psychologischen Reichtum und die Intensität seiner Bewegung von rationalem Erkennen unterscheidet, nicht aber durch die Art der Prozesse, in denen es verläuft.³⁾ Die

An persönlichen Zeugnissen dieser intuitiven Konzeptionen ist in der Literatur kein Mangel. Erwähnt seien nur die bei so verschiedenen Geistern wie Lichtenberg, *Ausgew. Schriften*, Leipzig, Reclam, S. 146, 147; Goethe, *Goethes Gespräche mit Eckermann*, Inselverlag, Leipzig 1908, Bd. I, S. 114, Bd. II, 12—13, 193—94; ferner: *Weimarer Ausgabe*, II. Abt., Bd. XI, S. 128; Nietzsche, *Ecce homo*, Werke, Bd. XV, II. Ausg. 1911, S. 90—91. — Die Hochschätzung dieses intuitiven, dem bewußten Verstehen vorausseilenden Erkennens, die sich in solchen Zeugnissen ausspricht, ist also durchaus nichts spezifisch Romantisches, wie Joël anzunehmen scheint. (Joël, *Nietzsche und die Romantik*, Jena u. Leipzig 1905, S. 240—41).

¹⁾ Eine Erklärung wird versucht N IV 33; vgl. W III 120. Daneben neigt Schopenhauer gelegentlich wieder zu scharfer Trennung zwischen intuitiver Verstandesfunktion und genialer Erkenntnis. Vgl. D X 211—12.

²⁾ Vgl. W III 120; V 442—43. Dazu: Ruysen, a. a. O., S. 186. Benno Erdmann betrachtet demgemäß Schopenhauers später zu erörternde willensreine Erkenntnis der platonischen Ideen tatsächlich als „Charakteristik“ eines gesteigerten intuitiven Denkens (Umriss S. 36—37).

³⁾ Vgl. Benno Erdmann, *Umriss*, S. 36—37; Raoul Richter, *Einführung in die Philosophie*, 3. Aufl., S. 80—81; *Religionsphilosophie*, S. 56, 62; August Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie*; *Philos. Bibliothek*, Bd. 118, Leipzig 1909, S. 5—6. In diesem Sinn bemerkt Lotze: „In den plötzlichen Ein gebungen, die uns im Augenblick eine entscheidende Maßregel treffen lassen, in

geniale Intuition wäre dann ein unwillkürliches, aber rationales Antizipieren bewußtseinslatenter logischer Zusammenhänge. Doch diese auf Übereinstimmung führenden Gesichtspunkte werden bei Schopenhauer von den zur Unterscheidung zwingenden durchaus verdrängt.

B. Die Arten irrationalen Erkennens.

1. Intuitive Selbsterfassung.

Daß auf rationalem Wege keine Metaphysik zustande kommen kann, steht im Sinne Schopenhauers nach allem Vorausgegangenem fest. Die Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde ist untauglich, die Sphäre der Erfahrung zu überschreiten. Wir dürfen nicht die Erscheinungsformen (den Satz vom Grunde) gebrauchen, „um damit die Erscheinung, (welche ihnen allein Bedeutung gibt), zu überfliegen und im Gebiet leerer Fiktionen zu landen.“¹⁾ Daß auf irrationalem Wege eine Metaphysik sich als möglich erweist, ist ebenfalls bereits angedeutet. Der erste und entscheidende Schritt auf diesem Wege ist mit der Einsicht getan, die in folgender Erwägung ihren Ausdruck findet: Die Erfahrung, die Urquelle aller Erkenntnis, trägt zwar zum überwiegenden Teil objektiven, vorstellungsmäßigen Charakter, aber sie erschöpft sich nicht im „Bewußtsein anderer Dinge“, welches die Welt der Erscheinungen im engeren Sinne umschließt, sondern enthält zugleich ein Selbstbewußtsein, in welchem empirisch der Erkenntnis höchst eigenartige und folgenreiche Möglichkeiten offen stehen. Damit begegnet uns der erste und metaphysisch grundlegende Fall irrationalen Erkennens: die den Bezirk der Vorstellung verlassende intuitive Selbsterfassung.

der raschen Übersicht, welche verwickeltes Mannigfaltige fast schneller zergliedert als die bloße Wahrnehmung seiner Bestandteile möglich schien, in der künstlerischen Erfindung endlich, die sich ihrer treibenden Gründe unbewußt bleibt: in allen diesen Fällen glauben wir nicht einen Vorstellungsverlauf, welcher noch nicht Denken wäre, sondern ein verkürztes Denken wirken zu sehen. An den bestimmten Beispielen, an denen diese überraschenden Leistungen vollzogen werden, gelingen sie wohl nur, weil ein entwickeltes Denken längst an andern Beispielen die Gewohnheit jener Nebengedanken groß gezogen hatte, welche die gegebenen Eindrücke unter allgemeine Gründe ihrer Zusammengehörigkeit bringen; und wie jede Geschicklichkeit, die zur mühelosen zweiten Natur geworden ist, hat auch diese eine vergessene Zeit mühsamer Übung hinter sich“. (Logik, Philos. Bibliothek, Bd. 141, S. 9.) Vgl. Schopenhauers analoge Deutung: W V 67.

¹⁾ D X 369; fast wörtlich so: W I 357.

Als erkenntnistheoretischer Wegweiser dient dabei die Tendenz größtmöglicher Emanzipation von den Formen der Erscheinung, innerhalb des Rahmens der Erfahrung. Als metaphysische Direktive (nicht reinlich vom Erkenntnistheoretischen geschieden) der Grundgedanke des umgekehrten Verhältnisses von Rationalität und Realität als Ausdruck der allgemeineren Lehre von der Diversität des Idealen und Realen.

Die erkenntnistheoretische Eigenart der intuitiven Selbsterfassung beruht:

1. auf ihrer Unmittelbarkeit;
2. auf ihrer Irrationalität (partieller Unabhängigkeit von den Formen der Erscheinung).

Ihre metaphysische Bedeutung ergibt sich aus der zwischen Irrationalität und Realität nach Schopenhauer (metaphysisch) obwaltenden proportionalen Beziehung.

Die Lehre Kants von der Transzendenz des Dinges an sich wird zwar von Schopenhauer bestätigt, aber „dahin modifiziert, daß dasselbe nur nicht schlechthin und von Grund aus erkennbar sei, daß jedoch die bei Weitem unmittelbarste seiner Erscheinungen, welche durch diese Unmittelbarkeit sich von allen übrigen toto genere unterscheidet, es für uns vertritt, und wir sonach die ganze Welt der Erscheinungen zurückzuführen haben auf diejenige, in welcher das Ding an sich in der allerleichtesten Verhüllung sich darstellt“.¹⁾ „Die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich; daher er nur hier den Schlüssel zum Rätsel der Welt zu finden und das Wesen aller Dinge an Einem Faden zu erfassen hoffen darf.“²⁾ In jener leichtesten „Verhüllung“ nämlich erscheint das Ding an sich da, wo das Selbstbewußtsein sich als wollend vorfindet. „In der Tat ist unser Wollen die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äußerlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehen, mithin das einzige uns unmittelbar Bekannte und nicht, wie alles Übrige, bloß in der Vorstellung Gegebene.“³⁾ Alles Objektive nämlich existiert „für uns stets nur mittelbar; das Subjektive allein ist das Unmittel-

¹⁾ W II 229; vgl. W I 164; fast wörtlich so: D X 57—58; ferner W IV 338; V 54—55; D X 60—61; vgl. Simmel, a. a. O., S. 32—33.

²⁾ W II 207—08; vgl. W III 202, 229, 266; IV 33; N II 11.

³⁾ W II 227; vgl. W II 373—74; III 161—62, 229, 272, 288, 290, 291; V 120; D X 55, 58—59, 101—02.

bare: dieses darf daher nicht übergangen, sondern von ihm muß schlechterdings ausgegangen werden“.¹⁾ Auch bei dieser Belehrung durch das eigene Bewußtsein ist das Verhalten des Geistes müßig und kontemplativ.²⁾ Der Wille wird hier auf unmittelbarste Weise in seiner selbständigen Realität durch die Erkenntnis ergriffen und als metaphysische Wurzel und Basis des objektivphänomenalen Daseins erfaßt. Auch er wird von dem vorstellenden Subjekt als ein von ihm Verschiedenes aufgefaßt, welches als solches notwendig den Charakter der Erscheinung trägt. Doch handelt es sich hier in entschiedenem Gegensatz zur Vorstellung der Außenwelt um eine Erscheinung niederen und daher um eine Realität höheren Grades. Ihre phänomenale Natur manifestiert sich durch Abhängigkeit von der Anschauungsform der Zeit und den allgemeinen Grundcharakter der Vorstellung als solcher, wenn auch Subjekt und Objekt, Erkennendes und Erkanntes, hier nur undeutlich einander gegenüberstehen.³⁾ Ihr irrationaler Charakter zeigt sich in der Abwesenheit von Raum und Kausalität. Als Hauptdokument diene eine Stelle aus dem wichtigen Kapitel: „Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich“ im zweiten Band der „Welt als Wille und Vorstellung“: „Inzwischen ist wohl zu beachten, und ich habe es immer festgehalten, daß auch die innere Wahrnehmung welche wir von unserm eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntnis des Dinges an sich liefert. Dies würde der Fall sein, wenn sie eine ganz unmittelbare wäre, . . . auch in der innern Erkenntnis findet noch ein Unterschied statt zwischen dem Sein an sich ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt. Jedoch ist die

¹⁾ W IV 96; vgl. W II 367, 373—74; III 578; IV 97. Zur Kritik dieser Lehre von der Mittelbarkeit des Objektiven und Unmittelbarkeit des Subjektiven vgl. Thilo, Über Schopenhauers ethischen Atheismus, Zeitschr. f. exakte Philosophie, Bd. VII, 1866, S. 339—40; Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. II, 2, S. 60; Wundt, System der Philosophie, 2. Aufl., S. 135, 410. Dagegen wird die Unmittelbarkeit des subjektiven Wollens energisch festgehalten von Rud. Eisler, Das Wirken der Seele, Leipzig 1909, S. 29. Doch ermangelt der Begriff der Unmittelbarkeit bei diesen Kontroversen meistens einer eindeutigen Fassung.

²⁾ W V 10.

³⁾ Schopenhauers Angaben lauten auf diesem Punkte schwankend; vgl. W I 153 (fast wörtlich so: D X 36); W I 162, 165; II 227, 228, 233, V 54, 105; D X 43, 55, 59, 60. Ein direkter Widerspruch besteht zwischen W II 228, 229, 233; V 54, 105 (Bestehenbleiben von Subjekt und Objekt) und W I 165; D IX 446; D X 43, 59, 60. (Gänzlichliches Zusammenfallen beider).

innere Erkenntnis von zwei Formen frei, welche der äußern anhängen, nämlich von der des Raumes und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der Kausalität. Hingegen bleibt noch die Form der Zeit, wie auch die des Erkenntwerdens und Erkennens überhaupt. Demnach hat in dieser innern Erkenntnis das Ding an sich seine Schleier zwar großen Teils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf.“¹⁾ Indem also die der Erkenntnis zugängliche Welt gänzlich durch unser Bewußtsein konstituiert ist und die intuitive Selbsterfassung nur eine partielle aber keine totale Emanzipation von den Grundformen der Vorstellung erlaubt, gibt es nur ein metaphysisch aufschlußreiches Bewußtsein vom empirischen Willen, kein adäquates Wissen vom absoluten Willen.²⁾ Der Schlüssel zum metaphysischen Sein, welcher außen nicht zu finden war, wird innen gefunden, und das aus keinem anderen Grunde, als weil wir selbst das Ding an sich sind.³⁾ Indem dieses der rationalen Einkleidung im Selbstbewußtsein teilweise ledig ist, wird es hier, soweit möglich, als Wille zum Kunder seines eigenen Wesens.⁴⁾ „Wenn gleich Keiner, durch die Hülle der Anschauungsformen hindurch, das Ding an

1) W II 228; nach D X 60 bleibt als Erscheinungsform nur die Zeit.

2) Unter Verkennung dieses grundsätzlichen, wenn auch dem Ausdruck nach nicht konsequent festgehaltenen Vorbehaltes der Metaphysik Schopenhauers und irreführt durch mißverständliche Wendungen, kritisiert Herbart ihre Berechtigung. (Werke, Bd. XII, S. 384—85). Ähnlich: Thilo, a. a. O., S. 340—44; Haym, a. a. O., S. 265; Cornill, a. a. O., S. 40, 59, 62—63; 64, 77, 101; Seydel, a. a. O., S. 86—87: „Das Ding an sich ist jederzeit unerkennbar, ein erkanntes Ding an sich ist eine *contradictio in adjecto*, denn mit dem Erkenntsein ist es nicht mehr Ding an sich, sondern für uns“. Seydel verkennt dabei mit vielen Anderen, daß Schopenhauer an den kritisch-grundsätzlich gehaltenen Stellen eine relative oder besser: approximative aber zugleich inadäquate Erkenntnis des Dinges an sich lehrt, bei welcher Erkenntnis und Ding an sich dergestalt sich begegnen, daß beide gewissermaßen einen Teil ihres Wesens opfern, so daß der fundamentale Gegensatz von Welt als Wille und Welt als Vorstellung versöhnt erscheint. Wer aber wie Herbart, Thilo, Seydel, Haym u. a., statt eine wohlmeinende Interpretation einem großen Denker gegenüber als philosophische Pflicht zu empfinden, seine Auslegung in erster Linie auf die anfechtbaren Stellen stützt, wird niemals zu einem tieferen und gerechten Verständnis Schopenhauers gelangen. Allzu salopp urteilt Möbius, a. a. O., S. 165; besonnen die Unstimmigkeiten Schopenhauers ausgleichend: Ruyssen, a. a. O., S. 199—203. Vgl. auch die treffenden Ausführungen bei Simmel, a. a. O., S. 33, 44—47.

3) W II 212, 226, 339.

4) W II 227.

sich erkennen kann; so trägt andererseits doch Jeder dieses in sich, ja ist es selbst: daher muß es ihm im Selbstbewußtsein, wenn auch noch bedingterweise, doch irgendwie zugänglich sein“.¹⁾ In der Tat ergibt sich, „daß . . . zu jenem selbst-eigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir von außen nicht dringen können, uns ein Weg von innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrat, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war.“²⁾ Zwar liefert die objektive, empirische Anschauung nur Erscheinungen, und die ihnen entnommenen Begriffe sind ohne Beziehung auf diese Anschauung leer und bleiben untauglich, das metaphysische Sein zu konstruieren. Die intuitive Selbsterfassung aber „ist weder eine Anschauung (denn alle Anschauung ist räumlich) noch ist sie leer; vielmehr ist sie realer, als irgend eine andere. Auch ist sie nicht a priori, wie die bloß formale, sondern ganz und gar a posteriori. . . . Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, oder, wie ich gesagt habe, die einzige, enge Pforte zur Wahrheit“.³⁾ Das intime Innenwerden der Spontaneität des Wollens bezeichnet also jenen Punkt, wo die geniale Finesse des Denkers einen allgemein zugänglichen⁴⁾ und allgemein gültigen Weg metaphysischer Einsicht zu entdecken weiß. Diese Spontaneität — so ist Schopenhauers Meinung — wird unter Bedingungen konzipiert, die sich von den durch den Satz vom Grunde vorgezeichneten, im Reiche der bloßen Vorstellung unverbrüchlichen Beziehungs- und Anschauungsformen wesentlich unterscheiden. Die innere Selbsterfassung bildet dementsprechend die irrationale Gewißheitsquelle, welche das gesamte metempirische Weltverstehen speist.⁵⁾

So ergibt sich aus der erkenntnistheoretischen Eigenart der intuitiven Selbsterfassung ihre metaphysische Bedeutung. Diese hängt damit zusammen, daß Schopenhauer in bewußtem und

¹⁾ W II 212.

²⁾ W II 226—27; vgl. W III 99.

³⁾ W II 227.

⁴⁾ Dieses Moment wird mit Recht betont von Ruysen (a. a. O., S. 200); vgl. W I 639.

⁵⁾ Vgl. Volkelt, Schopenhauer, S. 147, Erfahrung und Denken, Leipzig 1886, S. 534.

ausdrücklichem Gegensatz zu Kant der Metaphysik eine erfahrungsmäßige Grundlage vindiziert.¹⁾

Schopenhauers Lehre von der inneren Selbsterfassung zeigt gewisse Schwankungen, welche die Kritik (die ernste, wie die leichtfertige) vielfach beschäftigt haben. Sie entstehen durch die unebenmäßige Beantwortung der Frage, in wie hohem Grade das Subjekt bei dieser Erkenntnis die Formen der Erscheinung abstreift.²⁾ Während im Allgemeinen diese Frage dahin beantwortet wird, daß den Erscheinungsformen hier ein geringerer Anteil zukomme und vor Allem die kausale und räumliche Ordnung, nicht aber die Korrelation von Subjekt und Objekt fehle, so wird an verschiedenen Stellen dieser intuitiven Willenserfassung alle Phänomenalität abgesprochen und dem Wortlaute nach der Wille als das Ding an sich schlechthin eingeführt. Diese Erkenntnis scheint von der vorstellenden Anschauung nicht dem Grade der Rationalität nach, sondern toto genere verschieden, eine Auffassung, welche berechtigte Kritik herausgefordert hat.³⁾ Für die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung ist es nicht von Interesse, den Schwankungen im Einzelnen nachzugehen. Es möge daher genügen, den Tatbestand im Allgemeinen zu fixieren.

Eine durch Kuno Fischer aufgebrachte und verbreitete Ansicht behauptet, Schopenhauer habe im ersten Bande seines Hauptwerkes Ding an sich und Wille einfach identifiziert, beide schlechthin als Wechselbegriffe betrachtet und diese These durch keinerlei kritische Einschränkungen modifiziert. In dem 25 Jahre später erschienenen Ergänzungsbande dagegen werde „diese Gleichung abgeschwächt und verklausuliert, um den Einwand abzuwehren, daß sie anderen Grundlehren Schopenhauers widerstreite“.⁴⁾

¹⁾ WI 546—47; II 208—10, 213; vgl. Rud. Lehmann a. a. O., S. 163.

²⁾ Vgl. Volkelt, Schopenhauer, S. 160—61; Ruyssen, a. a. O., S. 202—03.

³⁾ Vgl. Fr. Alb. Lange, a. a. O., Bd. II, S. 60; Bähr, a. a. O., S. 140—41; Rud. Lehmann, a. a. O., S. 183—87. Die Schwankungen in der Auffassung vom Grade der metaphysischen Willenserkenntnis bei der Selbsterfassung, d. h. den Wechsel zwischen einer mehr kritischen und einer metaphysisch-dogmatischen Ansicht bemerkt schon Herbart. (Werke, Bd. XII, S. 384).

⁴⁾ Kuno Fischer, a. a. O., S. 273; ähnlich: R. Schlüter, Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen, Leipzig 1900, wo ohne Berücksichtigung von WI 153, 162, 163—64 (D I 121, 131—32; 1819!) behauptet wird: „Im ersten Bande seines Hauptwerks ist ihm ohne Frage der Wille schlechthin das Ding an sich“ (S. 35); später soll Schopenhauer sich zu einer „Absage an die ursprüngliche Fassung jenes Dogmas“ (S. 39) verstanden und den Willen nur als „die für uns unmittelbarste Erscheinung des Dinges an sich“ (S. 87) betrachtet haben. Die

Daß diese Ansicht falsch ist, hat bereits Rudolf Lehmann durch den Hinweis auf § 22 der „Welt als Wille und Vorstellung“ gezeigt,¹⁾ wo ausdrücklich die Selbsterfassung im Sinne einer beschränkten Phänomenalität charakterisiert wird. Daß Schopenhauer bereits im ersten Stadium seiner philosophischen Reife diese phänomenalistische Auffassung der Erkenntnis des Willens im Selbstbewußtsein mit unzweideutiger Bestimmtheit vertreten hat, beweisen die jüngst veröffentlichten, wenige Jahre nach dem ersten Bande des Hauptwerkes entstandenen Vorlesungen in unwiderleglicher Weise.²⁾ Aber ebendiese Vorlesungen beweisen, daß Schopenhauer die irrationale Selbsterfassung daneben in einem Sinne charakterisiert, welcher jener kritischen Einschränkungen bar ist.³⁾

Dasselbe zwiefache Gepräge dieser grundlegenden Erkenntnis begegnet nun mit verschiedenen Nüancen in allen Schriften Schopenhauers. Bei konsequentem Festhalten an einer dogmatisch-metaphysischen Auffassung gehen dieser von Anfang an kritisch-phänomenalistisch gehaltene Einschränkungen parallel.⁴⁾ Was an den Be-

im Anschluß daran behauptete „Entwicklung“ in der erkenntnistheoretischen Fassung des metaphysischen Grunddogmas fällt aber auch hier durch den Hinweis auf WI 153, 162, 163—64 und die korrespondierenden Stellen in den Vorlesungen: D X 36, 55, 57, 60. In dem gleichen Irrtum redet von einer „Verschiebung“ bei Schopenhauer: J. Mühlethaler, a. a. O., S. 147—48, ähnlich: Höffding, *Gesch. d. neueren Philosophie* Bd. II, Leipzig 1896, S. 247—48. Mit Recht warnt Volkelet davor, den Unterschied der früheren und späteren Auffassung Schopenhauers von der Grundlegung der Metaphysik in der intuitiven Selbsterfassung zu übertreiben. Er weist nachdrücklich darauf hin, daß die extrem-metaphysische Ansicht nicht nur die früheren, sondern auch die späteren Schriften durchzieht (a. a. O., S. 156—57); aber er verkennt mit vielen Anderen, daß die kritischen Einschränkungen nicht erst in der „späteren Zeit“ bei Schopenhauer sich einstellen, sondern schon im I. Bd. des Hauptwerkes und den diesem chronologisch nächststehenden Vorlesungen begegnen (a. a. O., S. 157, 190).

¹⁾ Rud. Lehmann, a. a. O., S. 107, Anm.

²⁾ Vgl. D X 36, 55, 57, 63, 86; bes. 43 u. 60, wo der Wille im Selbstbewußtsein vom Ding an sich nachdrücklich unterschieden wird, während die Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt geleugnet und die Zeit als einzige Form der Erscheinung anerkannt wird.

³⁾ D X 168.

⁴⁾ Oft ergeben sich diese Differenzen nur aus einer gewissen Laxheit des Ausdrucks, wie sie gerade bei schöpferisch Ausgezeichneten der verschiedensten Geistesrichtung vielfach begegnet. (Man denke an Kant oder Nietzsche!) In solchen Fällen entstehen hier die angedeuteten Schwankungen anscheinend nur dadurch, daß Schopenhauer, wo er formelhaft, in Bausch und Bogen redet, den Willen als Ding an sich schlechthin bezeichnet, bei speziellerem Eingehen auf die Sache aber

hauptungen einer „Verschiebung“ der angedeuteten Auffassung Richtiges ist, beschränkt sich auf die Tatsache, daß die kritischen Einschränkungen der metaphysischen Tragweite intuitiver Selbsterfassung in den späteren Schriften sich häufen und stärker in den Vordergrund treten, nicht aber, daß sie gegen den ersten Band des Hauptwerkes eine grundsätzliche Neuigkeit bedeuten, also von einer inneren „Entwicklung“ Schopenhauers auf diesem Punkte zeugen könnten.¹⁾

Stellen wir das beiden Auffassungen wesentlich Gemeinsame nach Maßgabe oben gefundener Gesichtspunkte zusammen, so ergeben sich für die intuitive Selbsterfassung folgende allgemeine Züge:

1. Sie unterliegt nicht in vollem Umfange dem Satz vom Grunde, sondern nur in beschränktem Maße, und ist daher nur in begrenztem Sinne als Erkenntnis der Erscheinung zu bezeichnen.

2. Sie erkennt nicht, wie die rationale Betrachtungsweise, Relationen, sondern Realität, nicht Form, sondern Inhalt.

an die Notwendigkeit phänomenalistischer Modifizierung seiner These erinnert, einer Einschränkung, die also auch da, wo er mehr en bloc redend, sich einer dogmatisch-metaphysischen Abreviatur bedient, im Stillen gegenwärtig zu halten ist. Doch wird diese, unseres Erachtens psychologisch einwandfreie Interpretation den Dualismus in der uns vorliegenden Auffassung Schopenhauers nur wesentlich zu mildern, nicht aber völlig zu tilgen vermögen. — Gänzlich scheiden hier für die Theorie intuitiver Erkenntnis natürlich solche Parteien aus, in denen der Wille das transzendente, grundsätzlich unerkennbare Prinzip der Dinge bedeutet. Es bedarf bei Schopenhauer, wie man sieht, vor der Kritik einer besonnenen und logisch taktvollen Interpretation. Eine solche vermissen wir auch bei Möbius, a. a. O., S. 180.

¹⁾ Eine Konfrontierung der wichtigsten Stellen über die unmittelbare Erkenntnis des Willens als Dinges an sich ergibt folgendes Bild:

I. Eine radikale Emanzipation von den Bedingungen der Vorstellung und selbständige Eigenart dieser (adäquaten) Erkenntnis scheint behauptet zu werden: W I 154, 162, 163, 165, 639, 642; II 227, 289; III 163, 202; IV 33, 97, 204; V 120, 226; D X 168. —

II. Eine beschränkte Emanzipation von den Gesetzen der Erscheinung und Wesensverwandtschaft dieser (inadäquaten) Erkenntnis mit der rationalen wird vertreten: W I 153, 162, 163—64; II 212, 228—29, 233, 314, 339, 343—44, 374, 379, 580—81, 583; III 158, 266, 647; IV 123—24; V 54, 104—05; D X 36, 41, 43, 55, 57—58, 60, 63, 86.

Nach dieser Gegenüberstellung ist die erstgenannte Auffassung numerisch (nicht an Nachdruck) stärker im ersten Bande des Hauptwerkes vertreten als im zweiten, während sie in den chronologisch nächststehenden Vorlesungen zurücktritt. Die zweitgenannte dagegen behauptet im zweiten Bande des Hauptwerkes ein entschiedenes Übergewicht, während die Vorlesungen, welche den gleichen Standpunkt stark betonen, diesem Werke chronologisch fernstehen.

3. Sie ist nicht auf Einzelnes gerichtet, sondern erblickt bereits in der dunklen Tiefe des Willens im Selbstbewußtsein den gemeinsamen Urgrund, dem alles Leben und Dasein entquillt.¹⁾

4. Sie vollzieht sich frei vom Zustande absichtlichen Wollens, da in diesem der Intellekt allein auf Objekte der Außenwelt gerichtet ist. Der Wille aber wird nicht erkannt durch vorsätzliche Anspannung der Aufmerksamkeit. Er „entschleiert sich“ vielmehr als solcher²⁾ und „gibt sich kund“.³⁾

In ähnlicher Weise wie die intuitive Selbsterfassung verlieren nun alle Erkenntnisse, aus denen der metaphysische Einblick in das Wesen der Dinge fließt, nach irgendeiner Seite hin den rationalen Grundcharakter des Vorstellungseins, und zwar in logischer wie psychologischer Beziehung. In logischer, indem sie sich auf eigenartige Weise eines Teiles der rationalen Erkenntnismittel entäußern und ein dementsprechend anderes Verhältnis zu ihren Gegenständen⁴⁾ gewinnen, in psychologischer, indem sie sich als willensunabhängige und absichtsfreie Vorgänge vollziehen.

2. Intuitive Welterfassung.

Die Lehre von der intuitiven Selbsterfassung entschleierte ein spezielles empirisches Phänomen, wenn auch ein solches von der größten metaphysischen Bedeutung. Aber die Philosophie macht nicht Einzelglieder, sondern „das Ganze der Erfahrung“ zu ihrem Problem;⁵⁾ sie versucht der universalen Aufgabe eine universale Lösung zu geben und schöpft für das Einzelne erst wieder Interesse aus dem Gesichtspunkt einer allgemeinen Perspektive.

Die Untauglichkeit rationaler Mittel zu diesem irrationalen Zwecke ist genugsam erörtert. Führt vielleicht eine unmittelbare, den Satz vom Grund verlassende intuitive Erfassung der in der Außenwelt gegebenen Erscheinungen zu fruchtbareren Resultaten? Ist ein solcher Weg erkenntnistheoretisch möglich? Auf diese heiklen Fragen lautet Schopenhauers Antwort schlechterdings bejahend. Die Intensität und Klarheit einer besonnenen Anschauung

1) W I 162. Vgl. Volkelt, Schopenhauer, S. 147.

2) W II 335.

3) W II 48; IV 114; D X 63; vgl. W V 10.

4) Es ist klar, daß in diesem Falle von „Gegenständen“ nur *cum grano salis* zu reden ist.

5) W II 212; V 630; N IV 14; vgl. Frauenstädt, Briefe, S. 72.

der Dinge ermöglicht nicht nur eine reinere Auffassung von ihnen als empirischen Objekten, sondern geradezu eine metaphysische Erweiterung und Vertiefung der Erkenntnis. So finden wir die Lehre von einer intuitiven Welterfassung an den verschiedensten Stellen in Schopenhauers Schriften angedeutet oder entwickelt. Es handelt sich dabei durchgängig um eine Eroberung metaphysischer Welterkenntnis auf selbständigem Wege und ohne jede Art reflektierender Verknüpfung abstrakter Begriffe, also unter den oben ermittelten Gesichtspunkten um ein irrationales Erkennen von deutlicher Ausprägung.

In doppelter Weise stellt sich diese intuitive Welterfassung bei Schopenhauer dar: als eine unmittelbare und als eine mittelbare. Von unmittelbarer Welterfassung dürfen wir bei Schopenhauer reden, wo das Erkennen ohne besondere Vorstadien auf dem Wege willensreiner Kontemplation metaphysische Einsichten unmittelbar aus der Anschauung schöpft. Eine mittelbare dagegen ergibt sich, wenn die intuitive Selbsterfassung der kontemplativen Erkenntnis der Dinge den Schlüssel darreicht, um mit seiner Hülfe das Geheimnis der Welt zu lüften.

Schopenhauers Ausführungen über die unmittelbare Welterfassung in der objektiven Anschauung ermangeln vielfach einer klaren und eindeutigen Fixierung. In ihr berührt sich die Erkenntnis, wie ausdrücklich, auch in den späteren Schriften, betont wird, einerseits mit der künstlerischen Anschauung der Ideen,¹⁾ andererseits mit dem weiter unten zu betrachtenden divinatorischen Erkennen. Die objektive Anschauung in höchster Steigerung ihrer Klarheit und Intensität entäußert sich unwillkürlich der rationalen Formen, durch welche die bunte Vielheit der Erscheinungen sich darstellt, und erblickt intuitiv in den Dingen ein Allgemeines: „Dem metaphysischen Blick, der über die Formen der empirischen Anschauung hinwegsieht“,²⁾ enthüllen sich unmittelbar die Objektivationsstufen des Dinges an sich. Eine abstrakte Auffassung des Allgemeinen gilt vielfach als die einzig mögliche. „Wenn diese Auffassung des Allgemeinen nun auch in die intuitive Erkenntnis dringt und nicht bloß die Begriffe, sondern auch das Angeschaute unmittelbar als ein Allgemeines erfaßt wird; so entsteht die Erkenntnis der (Platonischen) Ideen: sie .. erreicht

¹⁾ WI 130, 359; II 148, 436, 442, 475—77, 520; V 86—87, 443; vgl. Volkelt, a. a. O., S. 135—36.

²⁾ WI 365.

den höchsten Grad, wenn sie philosophisch wird, indem alsdann das Ganze des Lebens, der Wesen und ihrer Vergänglichkeit, der Welt und ihres Bestandes, in seiner wahren Beschaffenheit intuitiv aufgefaßt hervortritt, und in dieser Form sich als Gegenstand der Meditation dem Bewußtsein aufdrängt. Es ist der höchste Grad der Besonnenheit.“¹⁾ Im Philosophen hat sich das Bewußtsein „zu dem Grade der Deutlichkeit gesteigert, daß es zum Weltbewußtsein geworden ist, wodurch die Vorstellung in ihm außer aller Beziehung zum Dienste seines Willens getreten ist und jetzt ihm eine Welt vorhält, welche ihn vielmehr zur Untersuchung und Betrachtung, als zur Teilnahme an ihrem Treiben auffordert.“²⁾ Demgemäß scheint die anschauliche Welt „durch die Klarheit, mit der sie im Bewußtsein dasteht“,³⁾ diesem zunächst das Rätsel selbst,⁴⁾ dann aber seine Lösung von allen Seiten aufzunötigen. Die Dinge scheinen freiwillig ihre Natur zu offenbaren und „die allgewöhnlichsten Gegenstände und Vorgänge“ stellen sich unter geeigneten Bedingungen „als völlig neu und unbekannt“ dar, . . . „als wodurch eben ihr wahres Wesen sich aufschließt.“⁵⁾ Voraussetzung dafür ist freilich, daß der Geist „wahrhaft müßig“ sei: „er muß keine Zwecke verfolgen und also nicht vom Willen gelockt werden, sondern sich ungeteilt der Belehrung hingeben, welche die anschauliche Welt . . . ihm erteilt.“⁶⁾ „Die Objekte sind für den Geist nur das, was das Plektron für die Lyra. . . Das Plektron sind die Objekte, die Lyra ist der Geist.“⁷⁾ Die Außenwelt ist

1) W V 86.

2) W V 630.

3) N II 29 (D IX 88).

4) N II 28—29 (D IX 87—88).

5) W V 90; vgl. N IV 298.

6) W V 10.

7) N IV 349; vgl. W V 64—65. Dieser Vergleich Schopenhauers (Lyra und Geist) wird von Joël in einem falschen Zitat zugunsten einer gewaltsamen Romantisierung Schopenhauers geradezu auf den Kopf gestellt („Die Objekte, sagt Schopenhauer, sind für den Geist nur das, was für (!) das Plektron die Lyra, d. h. der Geist spielt auf den Dingen der Welt als seinen Instrumenten“; Nietzsche und die Romantik, Leipzig 1905, S. 211), während ein richtiges Zitieren dieser Stelle, (nach welcher die Objekte auf dem Geist als ihrem Instrumente spielen) den einschneidenden Gegensatz Schopenhauers zur Romantik hätte erkennen lassen. Überhaupt scheint die Überschätzung des Romantischen in Schopenhauer trotz Volkelts treffender Einschränkungen (a. a. O., S. 287, 314, 411—12) noch immer nicht überwunden zu sein. Das zeigt neben dem eben genannten Buch von Joël eine Schrift wie: Arthur Schopenhauer als romantischer Philosoph von E. Seillièrre (übersetzt von Oppeln-Bronikowski, Berlin 1912); ferner R. M. Meyer, Die

es, die den Geist befruchtet, der danach austrägt und gebiert.¹⁾ „Es ist nicht genug, daß man verstehe, der Natur Daumschrauben anzulegen: man muß auch sie verstehn können, wenn sie aussagt.“²⁾ Machen die einzelnen Wissenschaften auf dem Wege rationaler Erkenntnis das sorgfältige Einzelstudium der Erscheinungen zu ihrer Aufgabe, so stellt der Philosoph sich der Totalität des Seienden gegenüber, „um es in der Entfernung im Ganzen zu übersehn“,³⁾ und auf irrationalen Wege die Erkenntnis zu vollenden. Das Studium des Besonderen überläßt er dem Fachmann der Spezialdisziplinen, „da nicht die sorgfältige Beobachtung des Einzelnen, sondern nur die Intensität der Auffassung des Ganzen die wichtigste und tiefste Einsicht liefert“,⁴⁾ den philosophischen Gedanken, durch welchen der Geist auf den Eindruck der Welt „reagiert“. ⁵⁾ „Ihn beschäftigen wichtigere Dinge: das Ganze und Große der Welt, das Wesentliche derselben, die Grundwahrheiten, sind sein hohes Ziel.“⁶⁾ Diese aber erschließen sich nur dem in seiner Klarheit und Empfänglichkeit gesteigerten, willens- und absichtsfrei kontemplierenden Geiste. Als einen Philosophen im Sinne Schopenhauers hat Nietzsche seinen Meister selber charakterisiert: „Das ist seine Größe, daß er dem Bilde des Lebens als einem Ganzen sich gegenüberstellt, um es als Ganzes zu deuten; während die scharfsinnigsten Köpfe nicht von dem Irrtum zu befreien sind, daß man dieser Deutung näher komme, wenn man die Farben, womit, den Stoff, worauf dieses Bild gemalt ist, peinlich untersuche.“⁷⁾ Die universale Tendenz irrationalen Erkennens tritt bei der intuitiven Erfassung der Welt mit besonderer Deutlichkeit hervor. Und andererseits ist die enge Beziehung, welche diese Erkenntnisweise mit der genialen Verstandesintuition verbindet, angesichts ihrer psychologischen Charakterisierung nicht zu verkennen.

deutsche Literatur des neunzehnten Jahrhunderts, 4. Aufl., Berlin 1910, Bd. I, S. 78. H. Richert, a. a. O., S. 102; u. A. Die unbefangene Darlegung des Gemeinsamen und Trennenden in Schopenhauers Verhältnis zur Romantik bietet Ruysen (a. a. O., S. 97—105, 184, 239, 305); hier wird nicht, wie gewöhnlich, das Trennende zugunsten des Gemeinsamen verschleiert. Vgl. auch Höffding, a. a. O. S. 234.

1) W V 522; vgl. W II 83—84; V 62, 90 Anm., 525.

2) W V 126.

3) N IV 340; vgl. N IV 14, 44; W II 210.

4) W V 89.

5) B 25.

6) W V 57—58; N IV 44, 289.

7) Nietzsche, Schopenhauer als Erzieher, Werke, Bd. I, S. 409

Die bisher erörterte unmittelbare Welterfassung gelangt zwar intuitiv zu metaphysischen Einsichten, aber der qualitative Charakter der anschaulich erkannten Wesenheiten verbleibt in schemenhafter Unbestimmtheit, und die überwiegend psychologische Tendenz jener Schilderungen vermag zu ihrem erkenntnistheoretischen Verständnis wenig beizutragen.

Diese gewissermaßen primitive anschauliche Welterfassung erfährt nun eine ungeheure Bereicherung und prinzipielle Vollendung durch das bedeutsame Ergebnis der intuitiven Erfassung des Willens im Selbstbewußtsein. Die unmittelbare Selbsterfassung führt mittelbar zu einer vertieften Welterfassung. Und auch dieser Schritt darf bei Schopenhauer als ein intuitiver charakterisiert werden. Ansätze zu ihm sind als dunkles „Gefühl“ bereits Eigentum des naiven Bewußtseins.¹⁾ Aber nur ein einziger Weg und eine enge Pforte führt zu klarer und bewußter Einsicht.²⁾ Die metaphysische Dignität, mit welcher sich der Wille im Selbstbewußtsein darstellt, bietet eine Aussicht, alles in der Objektivität der Vorstellung Gegebene und in seinem inneren Wesen, rational betrachtet, Unergründliche auf einem Umwege dennoch zu enträtseln. Es zeigt sich — wie die bereits zitierten Worte lauten —, „daß . . . zu jenem selbst-eigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir von außen nicht dringen können, uns ein Weg von innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrat, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war“.³⁾

Die Lehre von der Intellektualität der Anschauung hatte zu einer Auflösung der materiellen Außenwelt in eine Reihe mentaler und sinnlicher Funktionen geführt. Die empirische Wirklichkeit hatte sich zerlegt in einen Inbegriff von Relationen. Mit der Sublimierung der Materie zu lauter Kausalität⁴⁾ ist diese „gleichsam rational und durchsichtig geworden“.⁵⁾ Aber dasjenige, was durch das rationalisierte Gewebe der durchsichtig gewordenen Vor-

¹⁾ W I 162; D X 55.

²⁾ W II 227; IV 114—15.

³⁾ W II 226—27; vgl. W III 99.

⁴⁾ W I 39—40, 568, 602; II 62, 358; III 99; D IX 148—51, 221, 222, 425, 453. Zur prinzipiellen Kritik vgl. Otto Liebmann, Kant und die Epigonen 1865, S. 181—83.

⁵⁾ VolkeIt, Schopenhauer, S. 111; vgl. Ruysen, a. a. O., S. 176—77.

stellungswelt „hindurchsieht“, hat nicht im Geringsten an Verständlichkeit gewonnen.¹⁾ Das Problem der Physik scheint prinzipiell gelöst, das der Metaphysik erhebt sich erst in seiner ganzen Schwere. Es ergibt sich sofort, sobald man nicht mehr nach der Form, sondern nach dem Gehalt der Vorstellung fragt.²⁾ Wie die Form sich auf die Erkenntnis a priori gründete, so ist der Gehalt in dem a posteriori sich darstellenden materialen Teile der Erfahrung gegeben als ein Inbegriff rational unbestimmbarer, rätselhafter Qualitäten. Aber die intuitive Welterfassung führt auf Grund und mit Hülfe der Selbsterfassung zu einer überraschenden Lösung.³⁾ Das Ding an sich, welches in einem typischen Einzelphänomen erkannt worden, stellt sich in der ganzen Fülle seiner Erscheinungen dar.

Der Weg, auf welchem die Einsicht in die metaphysische Bedeutung des Willens im Selbstbewußtsein für das philosophische Verständnis der Welt als Vorstellung und ihrer unergründlichen Bestandteile fruchtbar zu machen ist, bietet sich durch die „philosophische Wahrheit“ der Wesensidentität des metaphysischen Willens und des allein in der Vorstellung gegebenen Leibes, einen im Reich der Erfahrung völlig eximierten Fall, in welchem die objektive Vorstellung zugleich auf eine unmittelbarere und realere Weise „von innen“ gegeben ist.⁴⁾ Dieses Grundfaktum wird nun der Schlüssel zur Erkenntnis des inneren Wesens der Erscheinungen überhaupt. Das „Selbstbewußtsein“ wird der „Ausleger des Bewußtseins anderer Dinge“.⁵⁾ „Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, oder, wie ich gesagt habe, die einzige, enge Pforte zur Wahrheit.“⁶⁾ Das angedeutete Faktum nämlich zeigt, daß wir im Leib einen Gegenstand der Außenwelt vor uns haben, wie andere mehr, ein Objekt unter Objekten, nur daß es uns in diesem Falle außer der Vorstellung, d. h. von außen und mittelbar, auch als Wille, d. h. von innen und unmittelbar bekannt ist.⁷⁾ „Sie sind Eins und das Selbe, auf doppelte Weise wahrgenommen: was nämlich der

¹⁾ W I 180.

²⁾ D X 20.

³⁾ W III 288—90.

⁴⁾ W II 227; IV 114.

⁵⁾ W IV 115.

⁶⁾ W II 227.

⁷⁾ W I 151; III 288—90, 427; IV 114; D X 29—30, 38.

innern Wahrnehmung (dem Selbstbewußtsein) sich als wirklicher Willensakt kund gibt, das Selbe stellt sich in der äußern Anschauung, in welcher der Leib objektiv dasteht, sofort als Aktion desselben dar“.¹⁾ Die gesamte Welt vorgestellter Existenzen aber erweist sich als solche dem Leibe gleichartig und enthält ihn in ihrer Sphäre als Glied eines allgemeineren Zusammenhangs.²⁾ So drängt sich die Überzeugung auf, daß der Gleichartigkeit auf der einen Seite auch eine solche auf der anderen entspricht, daß der einseitig als Vorstellung gegebenen Welt durchgängig eine solche als Wille zu substituieren ist;³⁾ — das Tor der Metaphysik scheint sich wie von selbst zu öffnen. Statt aller rationalen Spekulation „bringen wir die neue, von innen erhaltene Erkenntnis zur äußern hinzu, als ihren Schlüssel, und erkennen die zweite Identität, die Identität unsers Willens mit jenem uns bis dahin unbekanntem x, das in aller Kausalerklärung übrig bleibt“.⁴⁾ Zwar hebt Schopenhauer nicht selten die Beteiligung der Reflexion an diesem Schritt ausdrücklich hervor;⁵⁾ doch scheint ihre Rolle im Ganzen genommen beim Zustandekommen dieser Welterkenntnis sekundär und beschränkt sich auf eine kritische Revision und rationale Begründung. Denn die Vollziehung der „geforderten Vereinigung der äußern mit der innern Erkenntnis“⁶⁾ geschieht nach Schopenhauer nicht in der Weise vorsichtiger, abstrakter Überlegung, sondern als ein Akt spontaner Intuition, und nachdem das metaphysische Rätselwort gefunden ist, drängt sich des Rätsels Lösung aus allen Teilen der Natur dem Geiste unabweisbar auf.⁷⁾ Wer die Überzeugung von der metaphysischen Bedeutung des Willens im Selbstbewußtsein gewonnen hat, „dem wird sie, ganz von selbst, der Schlüssel werden zur Erkenntnis des innersten Wesens der gesamten Natur“.⁸⁾ Wir werden, nach obigem Gleichnis, „mit Einem Male in

¹⁾ W II 48; vgl. D X 30—33.

²⁾ Vgl. Simmel, a. a. O., S. 43—44.

³⁾ W I 162—63; III 290; D X 40—41, 55—56, 83—89; vgl. Simmel, a. a. O., S. 44.

⁴⁾ W III 290.

⁵⁾ W I 163; II 338; III 289.

⁶⁾ W III 290.

⁷⁾ W I 162; D X 85—86, 87; vgl. Volkelt, Schopenhauer, S. 170—71.

Doch wirft Volkelt hier Schopenhauers theoretische Lehre von der Erkenntnis und die faktische Art seines persönlichen Erkennens bunt durch einander. Vgl. Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 537; ferner Simmel, a. a. O., S. 44

⁸⁾ W I 162. (Die Sperrungen befinden sich nicht im Text.)

die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war“.¹⁾ Wenn man die Wirkung der Naturkräfte im Einzelnen und Allgemeinen sich anschaulich vergegenwärtigt, „so erkennt man deutlich und unmittelbar in der hier bewegenden Kraft eben Das, was im Selbstbewußtsein uns als Wille gegeben ist“.²⁾ Diese Auffassung aber ruht auf der Basis allgemeiner hoher Einschätzung intuitiven Erkennens überhaupt. Eine eigentlich neue Erkenntnis entspringt, wie bereits angedeutet ist, „allein aus der anschaulichen Auffassung der Dinge von irgend einer neuen Seite. Sie macht sich von selbst und nicht, wie das Denken, mittelst einer Anstrengung, die doch zuletzt vom Willen ausgeht: der bleibt dort ganz aus dem Spiel.“³⁾ „Tiefe Wahrheiten nämlich lassen sich nur erschauen, nicht errechnen, d. h. ihre erste Erkenntnis ist eine unmittelbare und wird durch den momentanen Eindruck hervorgerufen: sie kann folglich nur eintreten, so lange dieser stark, lebhaft und tief ist.“⁴⁾ Die angeführten Belege reichen aus, um zu zeigen, daß das philosophische Welterkennen in der hier betrachteten Richtung seines Verfahrens einen irrationalen Charakter trägt. Psychologisch aber ist die Unwillkürlichkeit rezeptiven Verhaltens auch für diese Betrachtungsweise charakteristisch. So lassen sich die oben fixierten (erkenntnistheoretischen und psychologischen) Hauptmerkmale irrationaler Erkenntnis unschwer für die intuitive Welterfassung nachweisen und sind deren hier versuchter Charakterisierung ohne Weiteres zu entnehmen. Das Gesamtergebnis dieser intuitiven, durch logische Reflexion nicht gewonnenen, sondern nur bestätigten und gestützten⁵⁾ metaphysischen Auffassung der empirisch vorgestellten Welt besteht aber darin, daß diese, soweit die Schranken unserer Erkenntnis hier eine Antwort erlauben, ihrem metaphysischen Kern nach im Wesentlichen nichts Anderes ist, als eben das, was wir in uns bei unmittelbarer Selbsterfassung als Wille erleben. Mikrokosmos und Makrokosmos erläutern sich wechselseitig.⁶⁾ „Demzufolge sagen wir alsdann: auch dort, wo die palpabelste Ursache

1) W II 227. (Die Sperrungen fehlen auch hier im Text.)

2) W II 351.

3) N IV 298; vgl. W II 83—84; III 121.

4) W IV 544; vgl. W III 94.

5) Über die der Intuition beigeordnete Reflexion vgl. III. Abschn., 2. Kap. dieser Untersuchung.

6) W V 26—27.

die Wirkung herbeiführt, ist jenes dabei noch vorhandene Geheimnisvolle, jenes x, oder das eigentlich Innere des Vorgangs, das wahre Agens, das Ansich dieser Erscheinung, — welche uns am Ende doch nur als Vorstellung und nach den Formen und Gesetzen der Vorstellung gegeben ist, — wesentlich das Selbe mit Dem, was bei den Aktionen unseres, eben so als Anschauung und Vorstellung uns gegebenen Leibes, uns intim und unmittelbar bekannt ist als Wille“.¹⁾ So entschleiern sich das Rätsel der Außenwelt durch die intuitive Hinzuziehung der irrational gedeuteten Innenwelt.²⁾ Das Gesetz der Kausalität, welches die Außenwelt beherrscht, ist uns weit unmittelbarer gegeben in der Motivation, welcher unser emotionales Leben untersteht. „Dort ist sie das Band der Veränderungen unter einander, indem die Ursache die von außen hinzutretende Bedingung jedes Vorgangs ist. Das Innere solcher Vorgänge hingegen bleibt uns dort ein Geheimnis: denn wir stehn daselbst immer draußen. . . . Hier stehn wir gleichsam hinter den Kulissen“.³⁾ Über den Zuwachs, welchen die intuitive Welterfassung durch divinitorische Einsichten verschiedener Richtung erhält, sucht ein besonderes Kapitel gegenwärtiger Untersuchung Rechenschaft zu geben.

3. Intuitives Erkennen in der Ästhetik.

In enger Beziehung zu der intuitiven philosophischen Welterfassung steht bei Schopenhauer die geniale Anschauung der Ideen.⁴⁾ Die Lehre von dieser findet sich am ausführlichsten niedergelegt in der Ästhetik.⁵⁾ Hier öffnet sich neben der Philosophie das zweite Hauptreich irrationalen Erkennens: die Kunst, welche nur so weit hier heranzuziehen ist, wie es das erkenntnistheoretische Interesse unsrer Untersuchung fordert.

¹⁾ W III 290.

²⁾ Die korrespondierenden Ausführungen im System der Philosophie W und ts (a. a. O., S. 412) zeigen trotz aller Abweichungen und Abwehungen (S. 386—87, 410) mit Schopenhauers Gedankengang eine frappante Analogie. Vgl. W I 156—57.

³⁾ W III 162—63; vgl. W IV 114—15. Analoge, offenbar von Schopenhauer in erster Linie inspirierte, aber wesentlich unkritischer gehaltene Gedanken finden sich bei H. Bergson, Einführung in die Metaphysik; und H. Graf Keyserling, Prolegomena zur Naturphilosophie, München 1910. Besonders S. 118—31.

⁴⁾ W I 359; II 148, 436, 442, 475—77, 520; V 86—87, 443.

⁵⁾ Wir folgen hier geflissentlich nicht Schopenhauers Unterscheidung zwischen Ästhetik und Metaphysik des Schönen (D X 175), sondern gebrauchen das Wort „Ästhetik“ in einem weiteren, umfassenden Sinne, dem Schopenhauer übrigens selber zu folgen geneigt ist. (Vgl. D X 177, 178).

Der im künstlerischen Verhalten nach Schopenhauer stattfindende Erkenntnisvorgang verdient in noch höherem Grade irrational zu heißen als die Erkenntnis des Willens im Selbstbewußtsein und die intuitive Welterfassung in der geschilderten Ausprägung, denn seine Hauptmerkmale bestehen schlechthin in Negationen dessen, was bei der rationalen Erkenntnis als positive Bestimmung auftrat, und in der positiven Umwendung dessen, was dort negiert war. Es handelt sich um nichts Geringeres als:

1. Verlassen der dem Satz vom Grunde anhängenden phänomenalen Form individuellen und wesentlich relativen Erkennens.
2. Anschauendes Innewerden der Objektivationsstufen metaphysischer Realität, der Platonischen Ideen.
3. Erschauen des Allgemeinen im Einzelnen, des Wesentlichen im Zufälligen, des Einen im Vielen, des Ewigen im Vergänglichen.
4. Willensunabhängigkeit im Zustande kontemplativer Betrachtung.

Negativ ist demnach das Verhältnis dieser Erkenntnis, objektiv: zum Satz vom Grunde, subjektiv: zum Willen; positiv: zur Realität und zur Universalität des Seienden. Es ergeben sich damit der Art nach ähnliche Hauptmerkmale, wie die, welche die Erkenntnis des Willens im Selbstbewußtsein und die intuitive Welterfassung auszeichneten und ihr vor der rationalen Betrachtungsweise den philosophischen Vorrang sicherten. Aber während dort der Zeit wenigstens ihre Gültigkeit verblieb, sind die erschauten Ideen der Zeit wie dem Raume enthoben.¹⁾

Die angedeuteten Punkte zeigen, daß Schopenhauers Ästhetik eine durch und durch metaphysische ist. Seine Ansicht über die Rolle der Erkenntnis beim künstlerischen Verhalten führt ihn zu einer ausgesprochenen Metaphysik des Schönen.²⁾ Zugleich aber gewinnt dadurch die Ästhetik einen erkenntnistheoretischen Charakter, wofern wir die Theorie des Erkennens hier im allgemeinsten Sinne verstehen. Ästhetisches Verhalten und Erkennen sind nach Schopenhauer keine Gegensätze, sondern in bestimmtem Sinne geradezu identische Begriffe.³⁾ „Das Schöne ist Sache der Er-

¹⁾ WI 245, 281—82; V 441, 445; N IV 22—23; B 125.

²⁾ D X 175.

³⁾ N II 108; Volkelt sucht daher Schopenhauers Ästhetik in gewissem Sinne als eine einseitig-intellektualistische zu charakterisieren. (Schopenhauer, S. 314—15, vgl. System der Ästhetik, Bd. I, München 1905, S. 537, Quellen der menschlichen

kenntnis“.¹⁾ Freilich ist damit nicht das empirische Begreifen nach dem Satz vom Grunde gemeint, sondern die anschauliche Auffassung in der höchsten Steigerung ihrer Klarheit und Intensität.²⁾ Mit ihr präsentiert sich die geniale Betrachtungsart³⁾ als ein intuitives Erkennen besonderer Gestalt. Die ästhetische Anschauungsweise ist „die tiefste und wahrste Erkenntnis vom eigentlichen Wesen der Welt,⁴⁾ wenngleich sie mit dem Nachteil behaftet ist, nicht durch Lehren und Worte, sondern allein durch Kunstwerke mitteilbar zu sein, d. h. nicht in abstracto, sondern nur anschaulich aufgefaßt werden zu können.“⁵⁾

Die Grundthese, welche dieser Lehre zur Voraussetzung dient, besteht in der Behauptung: es gibt eine Möglichkeit, das Prinzip aller endlichen Erkenntnis, den Satz vom Grunde, zu verlassen, ohne zugleich die Möglichkeit des Erkennens überhaupt einzubüßen.⁶⁾ Die Überzeugung nämlich von der lediglich relativen Gültigkeit der Erscheinungsgesetze „empfängt man in abstracto durch die Kritik der reinen Vernunft: aber ausnahmsweise kann sie sich auch intuitiv einstellen“.⁷⁾ „Der . . mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Übergang von der gemeinen Erkenntnis einzelner Dinge zur Erkenntnis der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntnis sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu sein“.⁸⁾

Wie bei der philosophischen Enträtselung der Welt, so ist auch hier der Ausgangspunkt ein durchaus empirischer; aber wie dort, so werden auch hier die empirisch-rationalen Gesetze (die Prinzipien der Erscheinung) auf intuitive Weise überschritten. Das Empirisch-Einzelne stellt sich unmittelbar als ein Metaphysisch-Allgemeines dar. Während das Allgemeine im Begriff nur auf

Gewißheit, München 1906, S. 118); ähnlich: Kowalewski, a. a. O., S. 116, 118; Rud. Lehmann, Große Denker, Leipzig 1911, Bd. II, S. 290; anders Simmel, a. a. O., S. 125—28.

1) N II 112; vgl. N II 108, 116; D X 176—78.

2) W II 434—35, 438, 439—40, 443, 444. B 125.

3) Vgl. W I 252, 255—57; II 436, 446; D X 203—16. Vgl. dazu Abschnitt I unsrer Untersuchung, S. 26.

4) D X 177—78.

5) D X 177—78, 301.

6) W I 234, 241, 245, 252; II 438.

7) W I 238; vgl. W II 163.

8) W I 243; vgl. B 125.

abstrakte Weise zugänglich wird, ist es in Gestalt der Platonischen Idee auf intuitivem Wege erreichbar.¹⁾

Diese Lehre von der kontemplativen Auffassung der Ideen erhält nun eine Art erkenntnistheoretischer Basis durch nähere Angabe des Verhältnisses, in dem solche Auffassung sich zu der Betrachtungsweise nach dem Satz vom Grunde befindet. Sie kommt dem rationalen Standpunkt gewissermaßen dadurch entgegen, daß sie die Eigentümlichkeiten der genialen Anschauung aus dem Gesichtspunkt der dem Satz vom Grunde folgenden Erkenntnisweise eindeutig fixiert.

Auf diese Weise ergibt sich für die intuitive Auffassung der Ideen gegenüber der rationalen Erkenntnis ein Verhältnis extremer Gegensätzlichkeit: „Wir können sie .. geradezu bezeichnen, als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist.“²⁾ Da die geniale Betrachtungsweise „dem Satz vom Grunde nicht folgt“,³⁾ emanzipiert sie sich zugleich von den Gesetzen der Erscheinung, in welchen sich, jenem Satze gemäß, die Dinge als empirische Phänomene darstellen, und erhebt sich aus dem Netzwerk der Relationen zu einer Realität höherer Ordnung. Während die Wissenschaft sich bei ihrem Forschen nach Gründen und Folgen zu einer nie endenden Betrachtung verdammt findet, ist die künstlerische Auffassung der Dinge „überall am Ziel“. ⁴⁾ Die Form der Vorstellung überhaupt scheint das Einzige, was die geniale Erkenntnis mit der rationalen teilt.

Mit dem Verlassen der Erscheinungsgesetze aber geht im Subjekt eine typische Veränderung vor, welche dem Wechsel der ganzen Betrachtungsweise ebenso entspricht, wie sie dem Wandel des erkannten Gegenstandes konform ist.⁵⁾ Das individuelle Subjekt erweitert sich zum universellen, oder, wie Schopenhauer sagt, zum reinen Subjekt des Erkennens.⁶⁾ Es ergibt sich ein Er-

¹⁾ WI 312; II 163; V 86; D X 300—01. So kann Ruyssen über Schopenhauers Theorie der Ideen mit Recht bemerken: „Elle donne une portée nouvelle à la science même et réalise l'intime union de la physique à la métaphysique“ (a. a. O., S. 241).

²⁾ WI 252; vgl. W V 443; D X 203, 213, 223, 227.

³⁾ WI 256; D X 213.

⁴⁾ WI 251—52; N IV 30—32.

⁵⁾ WI 241, 266; D X 188.

⁶⁾ WI 244—45, 266; II 431—41, 446; III 275; V 9—10, 439, 441; N IV 33, 104, 106, 108, 266, 391; D X 191—93, 229—30.

löschen aller Subjektivität zugunsten des objektiv erkannten Inhaltes, ein völliges Zurücktreten des Individuums hinter dem Gegenstande seiner Anschauung, in dem es vollkommen aufgehend sich verliert, sodaß das Subjekt als Anschauendes mit dem Objekt als Angeschautem zusammenfällt.¹⁾ Es verläßt die Schranken der Individualität und wird „klares Weltauge“.²⁾ Wie im Reiche rational-empirischer Erkenntnis Subjekt und Objekt im Verhältnis unzertrennlicher Korrelation sich befanden, so hat in der überempirischen Sphäre genialer Anschauung das reine Subjekt des Erkennens sein Korrelat, d. h. ihm als Subjekt entsprechendes Objekt in der Platonischen Idee, der adäquaten Objektivität des Willens. Es enthüllt sich „das ganze Ding an sich, nur unter der Form der Vorstellung“.³⁾ Die Auffassung von Relationen, in welcher Vermögen und Kompetenz des Satzes vom Grund sich erschöpfte, spielt hier keine Rolle.⁴⁾ Nicht mehr das Wo, Wann und Warum an den Dingen wird betrachtet, sondern einzig und allein das Was;⁵⁾ nicht mehr Verhältnisse, Beziehungen und wesenloser Schein, sondern konkrete Inhalte und wesenhafte Realität. Subjekt und Objekt aber fließen in der adäquaten Objektivität ineinander.⁶⁾ Die tiefe Kluft zwischen Idealem und Realem⁷⁾ scheint ausgeglichen, beide Reiche fallen zusammen, denn die Beziehung auf das Subjekt des Erkennens ist geschwunden und die materiale Anschauung steht in vollkommener Reinheit da, — eine Gedankenreihe, die geschöpft scheint aus psychologisch-empirischen Tatbeständen,⁸⁾ welche sie in metaphysischer Richtung umdeutet. Das einzelne, empirische Objekt nämlich wird nach Schopenhauer in der ästhetischen Kontemplation zum Repräsentanten einer von den

¹⁾ WI 244, 252, 266; V 440 Anm., 451; D X 192, 230. Die Verwandtschaft dieser Gedanken mit Schellings intellektueller Anschauung betont schon Michelet (a. a. O., S. 234); vgl. G. Lehmann, a. a. O., S. 32—38.

²⁾ WI 253, 267, 369; II 436; N IV 391; D X 204, 209, 231, 247—48. Dieser Ausdruck klingt an buddhistische Terminologie an. Vgl. H. Oldenberg, Buddha, Berlin 1881, S. 187, 189.

³⁾ WI 240, vgl. WI 244—45, 251, 266; II 429; V 9—10; D X 187, 192—96, 202, 254, 299.

⁴⁾ WI 244, 256—57.

⁵⁾ WI 244; D X 192.

⁶⁾ WI 245—46; D X 195.

⁷⁾ WI 222.

⁸⁾ Vgl. O. Külpe, Das Ich und die Außenwelt, Philosoph. Studien, herausg. v. Wundt, Bd. VIII, S. 313.

rationalen Erscheinungsformen unabhängigen Realität, d. h. eben: es enthüllt sich in ihm die Platonische Idee.¹⁾ „Wenn also solchermaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektivität des Willens auf dieser Stufe.“²⁾

Mit der angedeuteten erkenntnistheoretischen Veränderung im Subjekte, welche die Auffassung der Idee ermöglicht, hängt demnach eine psychologische zusammen: Die „Elimination des Willens aus dem Bewußtsein, die aber als solche nicht vom Willen selbst ausgehen kann, folglich nur durch eine momentane Präponderanz des Intellekts eintritt.“³⁾ Ideenanschauung und Willensunabhängigkeit bedingen sich also wechselseitig. Denn wie die Relativität aller Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde sich auch auf die Beziehung zum Willen erstreckte, so ist die relationslose Kontemplation der Ideen auch wesentlich frei vom Wollen; und wie dort der individuelle Wille das Prinzip der Trübung und Verunreinigung des Erkennens darstellte, so verdankt die ästhetische Auffassung der Dinge die völlige Reinheit und Objektivität ihrer Erkenntnisse eben ihrer Unabhängigkeit vom Willen.⁴⁾ Andererseits aber ist auch wieder die Willensunabhängigkeit dieser Erkenntnis durch ihre gesteigerte Intensität und ihre Richtung aufs Allgemeine garantiert.⁵⁾

Diese Selbständigkeit des anschaulichen Erkennens gegenüber dem Willen ist nun aber keineswegs gleichbedeutend mit Untätigkeit. Vielmehr ergibt sich für Schopenhauer hier die paradoxe Forderung einer Tätigkeit ohne Willen: „Zu jener postulierten Veränderung im Subjekt und Objekt ist nun aber die Bedingung,

¹⁾ WI 244—47, 266, 576; IV 84, 533; V 445; B 125; D X 202—03, 206, 208, 213, 220, 222, 223. Zur prinzipiellen Kritik vgl. E. v. Hartmann, Ges. Studien u. Aufsätze, S. 640—42; Ruyssen, a. a. O., S. 240. Als spezifisch mystisch wird die Lehre Schopenhauers von der Kontemplation der Ideen angesprochen von Mühlethaler (a. a. O., S. 169); als Darstellung eines religiösen Phänomens von Blüher (Die Theorie der Religionen und ihres Untergangs, Berlin 1912, S. 88); vgl. Möbius, a. a. O., S. 258—59.

²⁾ WI 244; vgl. D X 208.

³⁾ B 125.

⁴⁾ WI 243—45; II 431—34; III 274; V 76, 441—43. Zur prinzipiellen Kritik vgl. Kowalewski, a. a. O., S. 115—16.

⁵⁾ W II 432; V 10; B 125.

nicht nur, daß die Erkenntniskraft ihrer ursprünglichen Dienstbarkeit entzogen und ganz sich selber überlassen sei, sondern auch, daß sie dennoch mit ihrer ganzen Energie tätig bleibe, trotz dem, daß der natürliche Sporn ihrer Tätigkeit, der Antrieb des Willens, jetzt fehlt. Hier liegt die Schwierigkeit, und an dieser die Seltenheit der Sache¹⁾ „Willensfreie Aktivität des Intellekts“ ist die Bedingung reiner, objektiver Auffassung des Wesens der Dinge,²⁾ „denn hier taugt nur das, was der Intellekt ganz allein, ganz aus eigenen Mitteln leistet und als freiwillige Gabe darbringt. Hier muß sich Alles von selbst machen: Die Erkenntnis muß absichtslos tätig, folglich willenslos sein.“³⁾ Die Betonung der Willenslosigkeit läuft hier hinaus auf eine Urgierung psychologischer Autonomie der Erkenntnis, auf die Forderung, „daß der Intellekt bloß aus eigenem Antriebe tätig sei und, für die Zeit dieser Tätigkeit, aufhöre, dem Willen dienstbar zu sein“.⁴⁾ Das Freiwerden des Intellektes von der Dienstbarkeit des Willens ist nach Schopenhauer die erste Voraussetzung großer Kunst und wahrer Philosophie.⁵⁾ Nur, wo dem „Frohknecbt“ des Willens eine „Feierstunde“ vergönnt ist, treten jene Mächte ins Dasein.⁶⁾ Schon durch diesen Umstand wird die wertvollste Erkenntnis zur „Ausnahme“.⁷⁾

Hier also verfährt der Intellekt nach Schopenhauer selbständig, und dieser Selbständigkeit entspricht der philosophische Wert seiner Leistungen. Jetzt begreifen wir, weshalb von einem reinen Subjekt des Erkennens die Rede ist.⁸⁾ Rein ist dieses Subjekt im Sinne des Unberührtseins von allen Einflüssen emotionaler Trü-

¹⁾ W V 441; vgl. W V 85.

²⁾ W IV 206. Auch hier erneuert H. Bergson Schopenhauers Gedanken; freilich ohne ihre Quelle anzugeben. Vgl. H. Bergson, Einführung i. d. Metaphysik.

³⁾ W V 442.

⁴⁾ W IV 34; vgl. W V 81. Der Begriff des Willens in dieser Lehre bietet offenbar eine mehrdeutige Fassung. In den psychologischen Sinn des Wortes mischt sich der des metaphysischen Dogmas, und die spekulativ-schematische Entgegensetzung von Wille und Intellekt trübt die unbefangene Interpretation des psychologischen Tatbestandes und führt zur Annahme einer selbständigen Aktivität des Intellektes, die ohne Beteiligung des Willens unbegreiflich scheint. Mit Recht betont daher Frauenstädt, daß nach Schopenhauer das ästhetische Erkennen zuletzt nicht als absolut, sondern nur als relativ willensfrei zu verstehen sei. (Neue Briefe, S. 49—50; vgl. Möbius, a. a. O., S. 208—10).

⁵⁾ W IV 34.

⁶⁾ W V 81.

⁷⁾ W II 163.

⁸⁾ Vgl. N IV 22—23, 266.

bung. Wir stehen damit vor einem charakteristischen Gegensatz der Lehre Schopenhauers zur Philosophie Kants. Während diese die „reine“ Erkenntnis auf die formalen Elemente der Erfahrung beschränkt, verlegt Schopenhauer sie in die extremste Abwesenheit eben dieser Elemente: die des Rationalen, a priori uns Bewußten im höchsten Grade entkleidete kontemplative Erkenntnis wird als die reinste angesprochen.¹⁾

Fassen wir von den spezifischen Zügen dieser intuitiven Betrachtungsweise noch einmal die Koïnzidenz von Subjekt und Objekt ins Auge, so zeigt sich deutlich die innere Verwandtschaft dieser Erkenntnis mit der intuitiven Selbsterfassung, bei welcher die gleiche Eigentümlichkeit, wenn auch schwankend und mit einschränkenden Modifikationen, behauptet war. Das Gleiche ist vorauszusetzen bei der intuitiven Welterfassung, soweit sie sich mit der Erkenntnis der Ideen berührt. Da nun alle Betrachtung der Dinge nach dem Satz vom Grunde auf der Differenz von Objekt und Subjekt beruht, dürfen wir in der Koïnzidenz beider ein spezifisch irrationales Merkmal erblicken.

Die Möglichkeit jenes willensreinen anschaulichen Erkennens in der ästhetischen Kontemplation, dem sich die Dinge in ihrem metempirischen Wesen als Ideen erschließen, ergibt sich nach Schopenhauer subjektiv-psychologisch aus einem über den Bedarf des Willens hinausgehenden Maß von Erkenntniskraft.²⁾ Seine Anwendung, unterstützt durch die qualitative und quantitative Erweiterung des Gesichtskreises durch die Phantasie,³⁾ führt zu einer dem Menschen „unnatürlichen, abusiven Tätigkeit“.⁴⁾ Der lebendige Träger einer so gesteigerten Intelligenz aber ist das Genie.⁵⁾ „Dem gewöhnlichen Menschen ist sein Erkenntnisvermögen die Laterne, die seinen Weg erleuchtet; dem Genialen ist es die Sonne, welche die Welt offenbar macht“.⁶⁾ Die Betätigung dieser

1) Ein helles Licht fällt aus diesem Gesichtspunkt auf Schopenhauers Bemerkung: „Es ist vielleicht der beste Ausdruck für Kants Mängel, wenn man sagt: er hat die Kontemplation nicht gekannt“. (N IV 421; Gwinner, Schopenhauers Leben, 3. Aufl. 1910, S. 64).

2) W I 253, 255; II 428, 431, 434—35, 444, 450; III 251, 276; IV 378—81; V 81, 83—85, 89 Anm., 94, 109, 444; B 125; D X 204, 216, 226, N IV 106, 108, 114, 166, 270 Anm.

3) W I 253—54; II 83, 445—46; D X 206—07, N IV 29—30.

4) W V 443; D X 216.

5) W I 252—53; II 434, 442—50; V 85; D X 203—23.

6) D X 209; fast wörtlich so: W I 255. Die geniale Fähigkeit einer über die

Erkenntnismittel aber findet ihren wertvollsten Niederschlag als mit Besonnenheit vollzogene Wiederholung des Erkannten in den Werken der Kunst, welche alsdann jenes kontemplative Verhalten auch dem Nichtgenialen ermöglichen.¹⁾

Vom Standpunkt der oben angedeuteten Identifizierung des ästhetischen Verhaltens mit dem metaphysischen Erkennen aus begreift sich die besonders in den Erstlings-Manuskripten betonte, später modifizierte Lehre von der Wesensverwandtschaft zwischen Philosophie und Kunst.²⁾ Beide Reiche sind spezifische Wirkungskreise des genialen Geistes.³⁾ Schopenhauer behauptet nicht nur eine intime Verwandtschaft zwischen Kunst und Philosophie.⁴⁾ Er hat ursprünglich mit ausdrücklichen Worten, später nur andeutungsweise die Philosophie geradezu als Erkenntnis der Ideen bezeichnet, und dem wissenschaftlichen, auf Relationen gerichteten Erkennen das philosophische gegenübergestellt, welches nur dadurch der Wissenschaft verwandt werde, daß es die Erträge der genialen Intuition nicht wie die Kunst in concreto darstelle, sondern in abstracto niederlege, wodurch es erst ein Wissen werde.⁵⁾

Nach dem Bisherigen sind die grundlegenden ästhetischen Prädikate, vorgezeichnet durch die Lehre von der intuitiven Er-

subjektiven Interessen des Willens hinausragenden objektiven und interesselosen Erkenntnis wird von Schopenhauer an einer Stelle illustriert durch das Bild eines „doppelten Intellektes“, wo aus dem Zusammenhang hervorgeht, daß es sich um nichts als ein Bild handelt. Den einen Intellekt „für sich, zum Dienste seines Willens“, teilt der geniale Mensch mit allen übrigen, der andere, „für die Welt, deren Spiegel er wird, indem er sie rein objektiv auffaßt“ (W V 86—87), ist ihm allein eigen. Doch ist dieser zweite nach Schopenhauers anderweitiger ausdrücklicher Erklärung nichts als eine abnorme Steigerung der normalen Intelligenz. (Vgl. z. B. W V 89 Anm.). Und wenige Seiten nach der erwähnten Stelle führt Schopenhauer aus, daß der Unterschied zwischen dem Genie und den Normalköpfen nur ein quantitativer, ein Unterschied des Grades ist. (W V 88—89). Dadurch aber wird die Annahme eines doppelten Intellektes im eigentlichen Sinne, d. h. als eines zwiefachen Erkenntnisvermögens, hinfällig. Allzu metaphysisch interpretiert diesen Punkt: E. v. Hartmann, *Gesch. d. Metaphysik*, *Ausgew. Werke*, Bd. XII, S. 191.

¹⁾ W I 263—64; II 434—35; V 446—47; D X 223—26, 307. Vgl. Simmel, a. a. O., S. 108—12.

²⁾ W I 359; W II 148, 436, 442, 475—77; V 10, 15, 81, 86, 87, 443; N III 66, 157; IV 19—20, 21, 23, 28, 33 und oft. Vgl. Ruyssen, a. a. O., S. 305—06.

³⁾ D X 220.

⁴⁾ W II 475—76.

⁵⁾ W II 450, 476, 501; V 86; N III 66 Anm.; IV 19—20, 23, 39, 43. Zur prinzipiellen Kritik vgl. Frauenstädt, *Neue Briefe*, S. 21.

kenntnis, unschwer zu ermitteln. Schön ist nach Schopenhauer ein Gegenstand, wenn er zwei Bedingungen erfüllt: durch seinen Eindruck uns objektiv stimmt, d. h. zum reinen, willensfreien Subjekt des Erkennens macht; ferner uns anregt, in ihm nicht mehr das einzelne Ding, sondern sein außerempirisches, durch Raum und Zeit ungeteiltes Urbild zu erschauen.¹⁾ Schönheit „ist die unzertrennliche Eigenschaft der erkennbar gewordenen Idee: oder schön ist Alles, worin eine Idee erkannt wird; denn schön sein heißt eben eine Idee deutlich aussprechen.“²⁾ Daraus ergibt sich, daß das Schöne und seine Spielart, das Erhabene,³⁾ keine Willkür zulassen, sondern ihrem Wesen nach etwas fest Bestimmtes und Abgegrenztes sind. Die künstlerische Produktion aber fordert damit ein gesetzgebendes Vermögen, welches dem schaffenden Geist nicht durch die Erfahrung dargeboten wird, sondern ihm a priori innewohnt. Er antizipiert das Ideal.⁴⁾ Allerdings steht die apriorische Norm des Ästhetischen in fundamentalem Gegensatz zu den a priori bestimmten Gestalten des Satzes vom Grunde. Handelt es sich hier um die Form, so dort um den Inhalt des Erscheinenden. Im Gegensatz zu der a priori bewußten rationalen Form tritt in der Ästhetik die kühne These auf von einer inhaltlichen Erkenntnis a priori, d. h. von einem normativen Bestimmtwerden des Erfahrungsinhaltes durch das Subjekt unabhängig von der Form des Satzes vom Grunde, also einem a priori irrationaler Art.⁵⁾

In engem Zusammenhang mit der Willensunabhängigkeit der kontemplativen Betrachtung steht der Ursprung des ästhetischen Wohlgefallens. Der Wille, nach Schopenhauer die Quelle alles Leidens, ist hieraus dem Bewußtsein gewichen und mit seinem Ausscheiden hat alle Möglichkeit des Schmerzes aufgehört. Da aber der Schmerz nach Schopenhauer positiven, die Lust dagegen negativen Charakter trägt, ist auch der Ursprung des Lustgefühls in der ästhetischen Anschauung durch die Abwesenheit des Wollens und des mit ihm gesetzten Leidens tiefsinnig erklärt.⁶⁾

1) WI 241, 281—82; V 444—45, 447, 448—49; D X 238, 253—58.

2) N II 108; vgl. N II 116; D X 176—78.

3) WI 272, 280—81; II 441; N III 69, 77; D X 235, 238—50, 253.

4) WI 296—97; II 492; N IV 395; D X 287—90; 340—41.

5) Dieser Gedanke ist sozusagen eine irrationale Analogie zu der platonischen Lehre von der Anamnesis und ohne deren Einwirkung auf Schopenhauer historisch schwerlich zu verstehen.

6) WI 265—66, 300; IV 378 Anm., 379, 380; V 440; D X 227—35, 238, 509, 557; N IV 23—24. Zur Kritik vgl. vor Allem: Nietzsche, Zur Genealogie

Der Genuß des Schönen nämlich „ist von allen übrigen Genüssen augenscheinlich sehr weit verschieden, ja gleichsam nur metaphorisch oder tropisch ein Genuß zu nennen“. ¹⁾ Das künstlerische Verhalten erscheint somit gewissermaßen als eine Vorstufe allgemeinerer Negation des Willens. ²⁾

Wichtiger als die ästhetischen und psychologischen Eigentümlichkeiten der Kontemplation der Ideen sind für den erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt die metaphysischen Elemente, welche in ihr zum Durchbruch gelangen. Solches geschieht mit der Steigerung des objektiv und willensfrei anschauenden individuellen Subjektes zum reinen Subjekt des Erkennens, das Schopenhauer beschreibt „als das ewige Weltauge, welches, wenn auch mit sehr verschiedenen Graden der Klarheit, aus allen lebenden Wesen sieht, unberührt vom Entstehen und Vergehen derselben, und so, als identisch mit sich, als stets Eines und das Selbe, der Träger der Welt der beharrenden Ideen, d. i. der adäquaten Objektität des Willens, ist; während das individuelle und durch die aus dem Willen entspringende Individualität in seinem Erkennen getrübt Subject nur einzelne Dinge zum Objekt hat und wie diese selbst vergänglich ist.“ ³⁾ Die individuelle Erkenntnis wird also in der metempirischen Kontemplation zu einer universellen, und der physische Intellekt erhebt sich zu einer metaphysischen Potenz. Die Individuen stehen durch sie in einer ihre Individualität überragenden latenten Kommunikation, welche im Falle intuitiver Auffassung der Idee als überindividuelles Subjekt sich darstellt. Denn die Ideen liegen grundsätzlich außerhalb der Erkenntnis-sphäre des Subjektes als Individuum und fordern, um erkannt zu werden, seine Aufhebung als Individualität durch Umgestaltung seines Wesens in das „reine Subjekt des Erkennens“. In diesem aber — darin gipfelt die Metaphysik der kontemplativen Erkenntnis — wird sich der Wille seiner selbst bewußt. ⁴⁾

Es mag schwer halten, diese kühne Leistung des intuitiven Erkennens mit der rationalen Natur des Intellektes in Einklang zu

der Moral, Werke, Bd. VII, S. 409—10; daneben, in angemessenem Abstände: Frauenstädt, Neue Briefe, S. 188—89; Simmel, a. a. O., S. 124, 138—39, 142—44.

¹⁾ D X 176.

²⁾ N II 66 (D X 538); vgl. Rud. Lehmann, Große Denker, Bd. II, S. 291; A. Dörner, a. a. O. S. 39 u. 42; Ruyssen, a. a. O., S. 241.

³⁾ W II 436—37.

⁴⁾ W I 246; D X 194—95.

bringen, deren bescheidene Rolle ihm als bloßem „Gehirnphänomen“ nur erlaubt, in der objektiven Welt seine subjektiven Vorstellungen zu erblicken.¹⁾ Diese Unstimmigkeit deutet wieder, wie bei der Selbsterfassung, auf Schopenhauers Neigung, eine prinzipielle Zweiheit erkennender Funktionen gelten zu lassen: den rationalen Intellekt, welcher dem Satz vom Grunde folgend, die Welt der Erscheinungen als individuelle Vorstellungen betrachtet; daneben aber das intuitive, irrationale Erkennen, welches bald als Modifikation des rationalen auftretend, bald in seinem Ursprung dunkel und heimatlos, über die subjektiv-empirische Sphäre hinausragend, dem Reiche metempirischer Realitäten naht.

Wieder zeigt sich damit — und an dieser Stelle deutlicher als bisher — der divergierende Charakter rationalen und irrationalen Erkennens. Beide Richtungen zu vereinigen macht Schopenhauer in der Lehre von der Anschauung der Ideen keinen ernstlichen Versuch. Er führt zwischen ihnen einen glatten Schnitt²⁾ und betont mit Nachdruck ihre Divergenz.³⁾ Hier stehen schroffe Gegensätze einander gegenüber: rationales Erkennen, geleitet vom Willen und beschränkt auf die Sphäre des Satzes vom Grunde und der Individualität, erstreckt sich auf die in Relationen sich bewegende Endlichkeit; irrationales Erkennen, vom Willen frei, verläßt die durch die rationale Erkenntnistheorie gesetzten Schranken und dringt zur Realität des Ewigen vor; und zwar führen die dem Satz vom Grunde entrückten Daten zu einem positiven, wenn auch nur anschaulich mitteilbaren Wege des Er-

¹⁾ Vgl. A. Drews, a. a. O., S. 536, 541.

²⁾ Vgl. Volkelt, Schopenhauer, S. 295. Trotz des geschilderten Verhältnisses ist das ästhetische Erkennen um einen Grad rationaler als es zunächst den Anschein hat: wenn Schopenhauer die kontemplative Auffassung der Ideen auf die Erkenntnisform von Subjekt und Objekt, von Vorstellendem und Vorgestelltem glaubt beschränken zu dürfen, so übersieht er, daß diese Ansicht ihm nicht gestatten würde, eine Vielheit von Ideen einzuführen, da alle Vielheit nach seinen Voraussetzungen wieder auf der Anschauungsform der Zeit beruht (was Schopenhauer WI 245 ablehnt). Die Ideen ragen also wieder in das Reich des Satzes vom Grunde, d. h. in die empirische Welt hinein (vgl. Foucher de Careil, Hegel et Schopenhauer, Paris 1862, S. 323. E. v. Hartmann, Gesch. d. Metaphysik; Ausgew. Werke, Bd. XII, S. 192. Drews, a. a. O., S. 539—41; Kowalewski, a. a. O., S. 89—92); oder aber die Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde greift über seine phänomenale Sphäre hinaus und in die reale hinein.

³⁾ WI 252; 256; D X 203, 213, 223, 227.

kennens, welches hier sogar einen a priori gesetzgebenden Faktor birgt.

Andererseits scheint wieder die durch den verschiedenen Klarheitsgrad gegebene erkenntnistheoretische Abstufung irrationaler Kontemplation und der psychologisch mehr oder minder kontinuierliche Übergang der rationalen Erkenntnisweise in die irrationale auf der Basis des gleichen Intellektes im letzten Grunde die methodische und psychologische Einheit des gesamten Erkennens zu garantieren. Wollte man aus diesem Gesichtspunkt die irrationale Anschauung der Ideen bei Schopenhauer erkenntnistheoretisch als eigentümliche Umgestaltung, psychologisch als besondere Modifikation rationaler Erkenntnis betrachten, so wäre dennoch diese Modifikation und diese Umgestaltung als eine so radikale zu charakterisieren, daß nicht mehr ein Unterschied des Grades, sondern ein solcher der Art zwischen beiden Erkenntnisweisen behauptet werden müßte.

4. Intuitives Erkennen in der Ethik.

Eine entsprechende irrationale Betätigung wie im Reich ästhetischer Kontemplation zeigt das Erkennen auf dem Gebiet, welches Schopenhauer als den ernstesten und wichtigsten Teil seiner Lehre betrachtet¹⁾: in der Ethik. Diese hat mit der Ästhetik die Fundierung ihrer Phänomene auf einer Basis des Erkennens gemein und fordert darum gleich der Ästhetik zu einem kurzen Verweilen in ihrem Bezirk auf, um die für unseren Gegenstand entscheidenden Punkte wenigstens kurz zu beleuchten.

Wie die Ästhetik als Metaphysik der Kunst keine Anleitung zu künstlerischer Produktion oder rezeptiver Aneignung sein will, sondern eine philosophische Interpretation realer Tatsachen und Ereignisse, so lehnt es die Ethik ausdrücklich ab, in Form von Vorschriften alte oder neue Sittlichkeit dogmatisch zu vertreten, sondern sieht ihre Aufgabe darin erschöpft, die faktischen Phänomene des moralischen Bewußtseins analytisch zu erklären, auf ihren wahren Sinn zurückzuführen und das in ihnen dunkel Bewußte zur deutlichen Erkenntnis zu erheben.²⁾ Aber wie die Philosophie der Kunst im ästhetischen Verhalten die grund-

¹⁾ WI 355; N II 64 (D X 367).

²⁾ WI 355—57; 462, 480—81; III 500—02, 576; B 103—08, D X 369, 387, 503—04, 529—30, 538, 541—47. Vgl. Möbius, a. a. O., S. 233—34.

legende Rolle der Erkenntnis ermittelte, so zeigt die Philosophie der Moral in den ethischen Phänomenen ein entsprechendes Verhältnis. Wie sich die Schönheit als „Sache der Erkenntnis“ herausstellte, so stammt „Tugend und Heiligkeit ... aus der innern Tiefe des Willens und deren Verhältnis zum Erkennen.“¹⁾ Die moralischen Phänomene sind nach Schopenhauer ausnahmslos als Folgen von Erkenntnissen oder von Mangel an solchen zu betrachten.²⁾ „Das Sittengesetz ist bloß ein höheres Erkenntnisvermögen“, heißt es in einer aus der Frühzeit stammenden Anmerkung zu Fichte.³⁾ Das „bessere Bewußtsein“ — so erklärt Schopenhauer in der anfänglichen Fassung seiner Gedanken — ist „die Quelle aller Tugend“.⁴⁾ „Aus der unmittelbaren und intuitiven Erkenntnis der metaphysischen Identität aller Wesen geht ... alle echte Tugend hervor.“⁵⁾ Dem praktischen Wert der moralischen Handlung entspricht demgemäß ein gleicher theoretischer Wert der ihr zugrunde liegenden Erkenntnis. Schopenhauer gründet, wie bereits angedeutet ist, die Erkenntnis des Guten durchaus auf die des Wahren, die Ethik auf die Metaphysik.⁶⁾ Dem Grade der Tugend oder Heiligkeit entspricht Grad und Art eines irrationalen, vom Satz des Grundes unabhängigen Erkennens, als dessen Folge und Ertrag er anzusehen ist.

Nun zeigt der ursprüngliche Zustand den Menschen in einer durch keine Erkenntnis gekreuzten, blinden und grundlosen Bejahung des Willens zum Leben.⁷⁾ Diese primitive und natürliche, von empirisch-immanenter Erkenntnis allein geleitete Bejahung ergibt, daß das wollende Individuum nur sich selbst und seine Interessen will, da es innerhalb des principii individuationis (Raum und Zeit) nur sich selber unmittelbar als real gegeben findet.⁸⁾ Das ethische Korrelat zu dem in den phänomenalen Anschauungs-

¹⁾ W I 100; vgl. W I 518. Genie und Tugend stehen nach Schopenhauers ursprünglicher Auffassung durch ihre gemeinsame Beziehung zur Erkenntnis in einer intimen Verwandtschaft. Vgl. N IV 103—04.

²⁾ W I 472—73, 491—92, 510; II 708.

³⁾ N III 102.

⁴⁾ N IV 102, vgl. N IV 103—04.

⁵⁾ W II 708; vgl. D X 517.

⁶⁾ W III 336—37, 355, 488—89, 644, 651, vgl. N III 102, 121, 134. Schopenhauer fühlt sich mit diesen Gedanken in bewußtem Einverständnis mit Plato. (Vgl. N III 102).

⁷⁾ W I 372, 422—24.

⁸⁾ W I 428, 441; II 706; III 578, 647, 651, 654; D X 454—57, 473, 509.

formen des Satzes vom Grunde verharrenden, den subjektiven Standpunkt allein vertretenden theoretischen Egoismus ist daher der praktische Egoismus.¹⁾ Ihm erscheint das empirische, individuelle Dasein der Person als überaus wertvoll, bedeutsam und inhaltsschwer.²⁾ Diese Lebensansicht ist die natürliche, die empirische oder die „immanente“.³⁾

Auf der Stufe einer höheren geistigen Entwicklung dagegen tritt der Macht des egoistischen Individualwillens mit gesteigerter Erkenntnis eine folgenschwere Hemmung entgegen.⁴⁾ Die fortschreitende Verselbständigung des Intellekts und seine wachsende Loslösung vom Willen führt zu der Entstehung eines intuitiven Erkennens, welches das principium individuationis als phänomenale Schranke durchschaut und des vermeintlichen absoluten Geschiedenseins der Individuen von einander als eines nur relativen inne wird.⁵⁾ Es enthüllt sich, positiv gesprochen, die metaphysische Identität der individuellen Wesen. „Wir sehen, in jenem Vorgang, die Scheidewand, welche nach dem Lichte der Natur (wie alte Theologen die Vernunft nennen), Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewissermaßen zum Ich geworden.“⁶⁾ Der hier angedeutete Vorgang ist nach Schopenhauer „das große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Grenzstein, über welchen hinaus nur noch die metaphysische Spekulation einen Schritt wagen kann.“⁷⁾ Da die Eigenart praktischer Lebenshaltung aus dem eigentümlichen Verhältnis von Wille und Intellekt sich ergibt, entspricht der veränderten Einsicht hier auch praktisch ein besonderes Verhalten. Statt gegen das Leiden Anderer Gleichgültigkeit in sich zu nähren wie der Egoist, wird der also intuitiv Aufgeklärte jedes fremde Weh als identisch mit dem eigenen erkennen, es mitleiden und wird, bei höchster sittlicher Vollendung angelangt, das mit dem leidvollen Weltwillen gesetzte allgemeine Leiden

¹⁾ WI 156; II 706; III 577—79, 651; DX 475, 493—95, 497—98, 512—13, 527.

²⁾ WV 634.

³⁾ WV 634; vgl. W II 449.

⁴⁾ WI 477; DX 524.

⁵⁾ WI 469—70, 476, 477; II 706—08, 718; III 589, 590, 647—52, 654; V 209, 225, 226. Zur prinzipiellen Kritik vgl. Rud. Lehmann, a. a. O., S. 121—22

⁶⁾ W III 590; vgl. W III 610—11, 646, 651—52. Zur prinzipiellen Kritik vgl. Simmel, a. a. O., S. 163—69; analoge aber rational fundierte Gedanken bei Wundt, Ethik, 3. Aufl. 1903, Bd. II, S. 134—35.

⁷⁾ W III 590.

nicht mehr als ein fremdes, sondern als sein eigenes erkennen und auf sich nehmen.¹⁾ Der Wille zum Leben aber, durch vertiefte Erkenntnis über den allgemeinen Charakter des Daseins belehrt, wendet sich in dem Vollendeten selbständig auch individuell zu seiner Verneinung. Die Aufhebung des Willens ist die letzte praktische Frucht theoretischer Erkenntnis.²⁾ Uralte und klassische Phänomene weltfeindlicher Moralität finden hier philosophisch eine tiefsinnige Erklärung,³⁾ und Schopenhauer kann mit berechtigtem Stolz sagen: „Die moralischen Resultate des Christentums, bis zur höchsten Askese, findet man bei mir rationell und im Zusammenhange der Dinge begründet; während sie es im Christentum durch bloße Fabeln sind.“⁴⁾

Alle Schritte vom Egoismus bis zur Heiligkeit aber entstehen nach Schopenhauer durch nichts Anderes als mehr oder minder vollkommene Grade der Erkenntnis: aus dem Irrtum (Befangensein in dem principio individuationis) folgt das Laster (Ungerechtigkeit, Bosheit, Grausamkeit),⁵⁾ aus der erkannten Wahrheit (Durchschauen des principii individuationis) jede Art von Tugend (Gerechtigkeit, Mitleid, Heiligkeit).⁶⁾ Ihre beiden Grundformen, Gerechtigkeit und Menschenliebe, wurzeln im Mitleid, der ursprünglichen Quelle aller Moralität.⁷⁾ „Aus der Gerechtigkeit und Menschenliebe fließen sämtliche Tugenden, daher sind jene die Kardinaltugenden, mit deren Ableitung der Grundstein der Ethik gelegt ist.“⁸⁾ Wie die Skala der

¹⁾ W I 486; II 722, 752; V 330, 335; B 94; N IV 410; D X 537—66.

²⁾ W I 492, 518; II 718; V 633—34; D X 537—72.

³⁾ Vgl. H. Vaihinger, Nietzsche als Philosoph, Berlin 1902, S. 65.

⁴⁾ W IV 158; vgl. N IV 157, 258; W I 491; vgl. Rud. Lehmann, a. a. O., S. 121 u. Gr. Denker, Bd. II, S. 292; Volkelt, Schopenhauer, S. 349 und die treffenden und schönen Bemerkungen zu Schopenhauers Ethik bei R. Schlüter, a. a. O., S. 69—70.

⁵⁾ W I 467—69; II 707, 713; III 645—52; V 209; D X 497—98; 510—11.

⁶⁾ W I 475—76, 479, 481, 522; D X 521—34, 537—66, 576. Ruysen findet in diesen Stufen des moralischen Verhaltens drei Arten der Moral, „dont chacune est fortement liée avec la métaphysique dont elle procède et, cependant, ne s'accorde qu'imparfaitement avec les deux autres.“ (a. a. O., S. 344).

⁷⁾ W II 709, 713; III 586—612, 614, 618, 627, 631, 645, 646; V. 221.

⁸⁾ W III 612; vgl. W II 713; III 580, 590, 594, 597, 607, 608, 641. Eine beachtenswerte psychologische Umdeutung der Lehre von der Durchschauung des principii individuationis unternimmt Kowalewski, a. a. O., S. 216—17, vgl. Ruysen, a. a. O., S. 355. Zur prinzipiellen Kritik der Mitleidsmoral Schopenhauers vgl. E. v. Hartmann: Die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, Berlin 1879, S. 225—40; Möbius, a. a. O., S. 235.

Laster lebens- und willensbejahenden Charakter trägt, so zeigt die Skala der Tugenden in gleichem Verhältnis ein lebens- und willensverneinendes Antlitz.¹⁾ „Wenn also Der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus, befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältnis zu seiner Person erkennt, und jene dann zu immer erneuerten Motiven seines Wollens werden; so wird hingegen jene beschriebene Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv alles und jedes Wollens. Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt.“²⁾

Zu dieser den Willen quieszierenden Eigentümlichkeit des ethischen Erkennens tritt mit der Durchschauung der phänomenalen Anschauungsformen nun ein weiteres charakteristisches Moment. Der Intellekt, der im praktisch-geselligen Leben als grundsätzlich „differenzierendes, mithin trennendes Prinzip ... zwischen Mensch und Mensch eine weite Kluft“ begründet,³⁾ wird als irrationale Grundlage moralischen Wohlverhaltens zu einer „unifizierenden“ und zusammenschließenden Macht, welche nicht mehr, wie im Bewußtsein des empirischen Gegensatzes zwischen Größe und Mittelmäßigkeit, eine tiefe Kluft eröffnet, sondern im Phänomen der Herzensgüte die extremsten Verschiedenheiten überbrückt.⁴⁾ Überall ist die Erkenntnis die geheime Basis der Moralität. Schopenhauer bekennt sich zwar zu den Worten des Aristoteles, daß die Tugenden ihren Sitz in parte irrationali animi haben,⁵⁾ und verwirft Kants ethischen Rationalismus,⁶⁾ läßt aber dennoch ausdrücklich das moralische Verhalten aus einer Erkenntnis hervorgehen, wengleich diese Erkenntnis keine abstrakt reflektierende und überhaupt keine rationale ist. „Die echte Güte der Gesinnung, die uneigennützigste Tugend und der reine Edelmut gehen also nicht von abstrakter Erkenntnis aus, aber doch von Erkenntnis: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuräsonnieren und nicht anzuräsonnieren ist, von einer Erkenntnis, die eben weil sie nicht abstrakt ist, sich auch nicht mitteilen läßt, sondern Jedem selbst aufgehen muß, die daher ihren eigentlichen

¹⁾ Zur prinzipiellen Kritik: vgl. Kowalewski, a. a. O., S. 208—16.

²⁾ WI 486—87.

³⁾ WII 170.

⁴⁾ WII 170.

⁵⁾ WI 656.

⁶⁾ WI 653—56; III 518—32; NIV 148; DX 532—34. Zur Kritik vgl. E. v. Hartmann, Die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, S. 239—40.

adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Taten, im Handeln, im Lebenslauf des Menschen.“¹⁾ Eine „veränderte Erkenntnisweise“²⁾ ist die Wurzel alles moralischen Wohlverhaltens, welches zu betrachten ist als „unausbleibliches Symptom jener Erkenntnis“.³⁾ Keineswegs ist „der gute Mensch für eine ursprünglich schwächere Willenserscheinung als der böse zu halten; sondern es ist die Erkenntnis, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeistert“.⁴⁾ „Tempore, quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit“ lautet demgemäß das indische Motto, welches der Philosoph an die Spitze des vierten Buches seines Hauptwerks gesetzt hat.⁵⁾ Wenn man Schopenhauers Ethik eine emotionale⁶⁾ genannt hat, so sind diese Worte jedenfalls mißverständlich und dahin zu modifizieren, daß die Emotionen sich abhängig zeigen von einer intuitiven Erkenntnis, deren Inhalt für die Richtung des moralischen Verhaltens den bestimmenden Ausschlag gibt.

Die psychologische Eigenart dieser Erkenntnis verdient wiederum eine besondere Erwähnung: Das ethische Erkennen trägt seinem ganzen Wesen nach einen willensunabhängigen Charakter. Und zwar in doppelter Bedeutung: Diese intuitive Einsicht liegt nicht im Reiche der Willkür, ist nicht durch Vorsatz zu erzwingen und „kommt daher plötzlich und wie von außen angefliegen“.⁷⁾ Sie ist, theologisch gesprochen, eine Angelegenheit der „Gnade“.⁸⁾ Nicht wird sie durch Eifer errungen, sondern

¹⁾ WI 475; vgl. WI 472, 491; III 627; D X 517—19, 520—21, 524.

²⁾ WI 522; D X 571, 576.

³⁾ WI 479; vgl. WV 224.

⁴⁾ WI 477; vgl. N IV 201; D X 524.

⁵⁾ WI 353; vgl. N IV 198.

⁶⁾ Külpe, Einleitung in die Philosophie, 5. Aufl., Leipzig 1910, S. 313. Vgl. Rud. Lehmann, a. a. O., S. 122, Gr. Denker, Bd. II, S. 293; Volkelt, Schopenhauer, S. 348. Irreführend wäre es auch, mit Möbius (a. a. O., S. 243, 248) Gefühl und intuitives Erkennen im moralischen Verhalten zu identifizieren, obwohl Schopenhauers eigener Sprachgebrauch solche Gleichsetzung gestattet.

⁷⁾ WI 518; vgl. D X 573, 576.

⁸⁾ WI 518; D X 573, 576. In dem Umstand, daß das moralische Wohlverhalten von intuitiver, unserer Macht nicht unterworfenen Erkenntnis ausgeht, liegt der tiefe Grund, daß der Heilige kein Philosoph, und der Philosoph kein Heiliger zu sein braucht (vgl. WI 492; D X 548). Sehr oberflächlich beurteilt diesen Gedanken Fr. Jodl, Gesch. der Ethik in der neueren Philosophie, Bd. II, Stuttgart 1889, S. 237.

„geht auf“,¹⁾ ohne daß wir imstande sind, die Bedingungen ihres Eintretens zu beherrschen. Und dazu kommt ein Weiteres: Wie kein Wille die Möglichkeit dieser Betrachtungsweise herbeiführen kann, so findet sich auch bei der Wirklichkeit ihres Auftretens kein Wollen in ihrer Begleitung. Ihre Sphäre ist nicht die der Motive, sondern der Quietive.

Und auch hier wieder begegnet die universale Tendenz. Der mit der Erkenntnis Leidende „steht erst dann wirklich ehrwürdig da, wann sein Blick sich vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben hat, wann er sein eigenes Leiden nur als Beispiel des Ganzen betrachtet und ihm, indem er in ethischer Hinsicht genial wird, ein Fall für tausende gilt, daher dann das Ganze des Lebens, als wesentliches Leiden aufgefaßt, ihn zur Resignation bringt.“²⁾

Es kann kaum einem Zweifel begegnen, daß es sich bei dem hier auftretenden Erkennen um ein irrationales von höchster Ausprägung handelt. Die rationalen Formen phänomenaler Anschauung werden intuitiv auf geheimnisvolle Weise überschritten, um einer tieferen Einsicht Raum zu geben. Schopenhauer selbst nennt den Vorgang dieses Erkennens „erstaunenswert, ja, mysteriös. Er ist, in Wahrheit, das große Mysterium der Ethik.“³⁾

Mit der Lehre von der intuitiven Auffassung der Ideen berührt sich das ethische Erkennen in der verschiedensten Weise. Beide nehmen durch intuitives Überschreiten der empirischen Anschauungsformen eine extrem-metaphysische Richtung, verlassen also die Erkenntnisweise nach dem Satz vom Grunde und sind in eminentem Sinne irrational. Beide entäußern sich der beschränkten und beschränkenden Individualität, zeigen eine entschiedene Richtung aufs Allgemeine und sind trotz des Verzichtes auf rationale Erkenntnismittel imstande, Einsichten tieferer Art und realeren Inhaltes zu gewinnen, als sie durch diese Mittel ermöglicht waren. Beide lassen keine begriffliche Mitteilung zu; beide endlich zeigen sich nicht als alltägliche, sondern als exzeptionelle Erscheinungen und stehen zum Willen in einem gleichen negativen Verhältnis. Durch diese Berührungspunkte und die gemeinsame Überlegenheit über das Vermögen rationaler Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde

¹⁾ B 97; D X 518.

²⁾ W I 507.

³⁾ W III 590; vgl. W III 611, 654. Über die Berührung der Lehre Schopenhauers vom ethischen Erkennen mit der Mystik vgl. Mühlethaler, a. a. O., S. 252—53.

verraten Heiligkeit und Genie trotz ihrer entschiedenen Eigenart eine unleugbare Verwandtschaft.¹⁾ Daneben aber zeigt die Rolle der Erkenntnis in der ästhetischen und ethischen Sphäre, d. h. in der Metaphysik der Kunst und der der Sitten²⁾ eine charakteristische Verschiedenheit. Während nämlich die Anschauung der Ideen durch ein besonderes Übergewicht intuitiver Erkenntnis-kraft zustande kam, spielt die Kräfteverteilung beim ethischen Erkennen anscheinend keine Rolle. Zwar geht auch alle echte Tugend aus unmittelbarer intuitiver Erkenntnis hervor; „sie ist aber deswegen nicht die Folge einer besonderen Überlegenheit des Intellekts; vielmehr ist selbst der schwächste hinreichend, das principium individuationis zu durchschauen, als worauf es dabei ankommt.“³⁾ Gemeinsam dagegen ist beiden Erkenntnisarten der fundamentale Gegensatz zu der Betrachtungsweise nach dem Satz vom Grunde. In einem Fragment aus der Zeit der ersten philosophischen Reife erklärt Schopenhauer geradezu, „daß wir zwei verschiedene, ja einander gerade widersprechende Erkenntnisweisen haben: die eine nach dem principio individuationis, diese zeigt uns alle Wesen als uns völlig fremd... Die andre Erkenntnisweise dagegen möchte ich nennen, die nach dem Tat-twam-asi; sie zeigt uns alle Wesen als identisch mit unserem Ich.“⁴⁾ Zwar scheint es sich sachlich nicht zwingenderweise zu verbieten, die im zweiten Fall angedeutete Auffassungsart als ein abgekürztes intuitives Denken zu interpretieren, welches in seinem wahren Charakter nicht zum Bewußtsein gelangend, nur den Anschein einer eigenartigen und selbständigen Erkenntnisweise erweckt. Aber diese in den von Schopenhauer gemeinten Fällen sachlich vielleicht gegebenen Beziehungen zum rationalen Erkennen werden in seiner Lehre nicht gesucht, sondern vermieden. Ein Bemühen um Reduktion des behaupteten irrationalen Erkennens auf die Prinzipien des Satzes vom Grunde kommt in der Ethik ebensowenig in Betracht wie in der Ästhetik. In beiden Fällen bleibt zwischen rationalem und irrationalen Erkennen eine grundsätzliche, unüberbrückte Kluft.

Dagegen bestätigt alles Bisherige unsere Erwartung, auch bei dieser Art der Intuition wieder auf entsprechende allgemeine

¹⁾ N IV 103—04, 165, 167; W I 391, 456, 507; D X 563—64.

²⁾ Vgl. D X 367.

³⁾ W II 708; vgl. N IV 165—66.

⁴⁾ N IV 159; vgl. N IV 165; W III 652.

Merkmale zu stoßen, wie sie uns bei früheren Fällen irrationalen Erkennens begegnet sind:

1. Emanzipation von den phänomenalen Gesetzen relativen und individuell begrenzten Erkennens.
2. Intuitives Innwerden metaphysischer Realität.
3. Universale Tendenz.
4. Unabhängigkeit vom Willen.

Noch einmal aber und in besonderem Sinne tritt die Erkenntnis in den Dienst der ethischen Weltauffassung. Neben die gewissermaßen psychologische Begründung des Pessimismus bei Schopenhauer, nach welcher die illusionsfreie metaphysische Totalansicht des Wirklichen so beschaffen ist, daß sie von selbst zum Quietiv des Willens wird,¹⁾ ohne daß diese Willensverneinung einer anderen als empirisch-psychologischen Sanktion fähig ist, tritt der entsprechende Versuch einer logisch-dogmatischen Begründung. Es wird gewagt, die Realität des Übels als solche zum Erkenntnisgrund des Pessimismus zu machen. Die Tatsache des mit dem Leben notwendig gesetzten Leidens soll für das vom Willen unbestochene philosophisch vertiefte und geklärte Erkennen Bestimmungsgrund sein, die Bejahung des Willens zum Leben verwerflich, seine Verneinung hingegen gut zu heißen. Die Erkenntnis deckt hiernach nicht etwa allein die Leidensfülle, sondern geradezu die Wertlosigkeit des Lebens in seinem vollen Umfange auf.²⁾ Sie vermag sich bis zu dem Grade zu steigern „wo ihr die Nichtigkeit alles Wollens und Strebens aufgeht und in Folge davon der Wille sich selbst aufhebt.“³⁾ Nicht die Bilanz von Gut und Übel, Lust und Schmerz ist maßgebend, „denn schon das bloße Dasein des Übels entscheidet die Sache; da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gut getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann. . . . Wenn daher des Übels auch hundert Mal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist; so wäre dennoch das bloße Dasein desselben hinreichend, eine Wahrheit zu begründen, welche sich auf verschiedene Weise, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt, nämlich, daß wir über das Dasein der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu be-

¹⁾ W I 431, 486—87, 502, 508, 513, 516—17; II 716, 717, 722; B 97, 99; N IV 21.

²⁾ W II 546, 676, 681; V 634. Zur Kritik: vgl. die wichtigen Stellen bei Nietzsche: Werke, Bd. VIII, S. 69, 88—89.

³⁾ W V 633—34. (Die Sperrung fehlt im Text).

trüben haben; — daß ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehen wäre.“¹⁾ Die bloße Tatsache des Übels begründet demnach eine „Wahrheit“, welche über die ethisch-wertvolle Stellung zum Dasein in allgemeingültiger Weise entscheidet.²⁾ Einer ähnlichen Argumentation dient das typische Faktum der Langeweile, welche den Menschen in jedem glücklichen, d. h. schmerzlosen Zustand erwartet, sobald der Wille zu seiner Befriedigung gelangt ist und „welche dann geradezu beweist, daß das Dasein an sich selbst keinen Wert hat: denn sie ist eben nur die Empfindung der Leerheit desselben. Wenn nämlich das Leben, in dem Verlangen nach welchem unser Wesen und Dasein besteht, einen positiven Wert und realen Gehalt in sich selbst hätte; so könnte es gar keine Langeweile geben: sondern das bloße Dasein, an sich selbst, müßte uns erfüllen und befriedigen.“³⁾ Aber nicht „die Empfindung der Leerheit“ als solche entscheidet nach Schopenhauer über den Wert des Lebens, sondern erst die allgemeine Einsicht, welche aus ihr sich ergibt.⁴⁾ Endlich erhält die Erkenntnis ihre Alles übertragende metaphysisch-teleologische Bedeutung, indem sie das Mittel zur partiellen oder totalen Erlösung vom Dasein an die Hand gibt. Ihre teleologische Bestimmung gipfelt in dem Satz: „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“,⁵⁾ und der Wille erkennt sich selber als ein Nichtseinsollendes. Die ethisch-metaphysische Einsicht zeigt die im Wollen verharrende Individualität in Wahn und Verirrung befangen, als ebendasjenige, wovon der Wille „zurück-

¹⁾ W II 678. (Die Sperrung fehlt im Text).

²⁾ W II 199, 679, 713; V 329; N IV 207. Vgl. Simmel, a. a. O., S. 12; 88—89. Daß Schopenhauers Ethik mit der Berücksichtigung von Lust und Leiden nicht „negativ eudaimonistisch“ fundiert ist, geht aus unseren Darlegungen zur Genüge hervor, denn das Leiden bildet bei Schopenhauer nicht als solches den Maßstab sittlicher Wertschätzung, sondern nur den sachlichen Orientierungspunkt für das moralische Bewußtsein. Dies gegen Dorner (a. a. O., S. 42—44), Windelband (a. a. O. S. 361) und Volkelt (a. a. O., S. 247—48). Vgl. Rud. Lehmann, a. a. O., S. 103—04; Gr. Denker, Bd. II, S. 287.

³⁾ W V 298; (Auch hier fehlt die Sperrung im Text.) vgl. W V 301; N IV 204.

⁴⁾ So unterscheidet sich Schopenhauers Versuch einer philosophischen Gesamtwertung des Lebens von allem Stimmungspessimismus in grundsätzlicher Weise. Treffend sagt Ruysen: „Enfin, si son pessimisme même est romantique d'accent, il ne l'est pas en théorie; il est quelque chose de beaucoup plus profond et de plus logique“ (a. a. O., S. 104—05). Vgl. Simmel, a. a. O., S. 75.

⁵⁾ N IV 343; W I 525; vgl. W I 250, 356, 359, 364, 375; II 377; V 336; N IV 171.

gebracht, korrigiert werden soll.“¹⁾ Der asketische Standpunkt ist der Gipfel dieser Philosophie.²⁾

Damit aber ist die Deutung der ethischen Phänomene in einen ethischen Dogmatismus umgeschlagen, und die ihn darstellenden Urteile vermögen keine objektive Verbindlichkeit zu behaupten.³⁾ Das Erkennen hört auf, das Bekennen beginnt.

5. Divinatorisches Erkennen im Leben der Völker und des Einzelnen.

Konnte die bisherige Untersuchung sich unmittelbar auf die Elemente der Lehre Schopenhauers in der eingehenden Darstellung ihres Autors stützen, so nötigt dieser Abschnitt uns, einen Kreis von Erscheinungen zu erörtern, deren ausführliche Behandlung der Meister uns versagt hat, Erscheinungen, die bei allem Mangel einer näheren Ausdeutung doch immer aufs Neue so entschieden angedeutet werden, daß sie in einer Untersuchung, welche die Arten der Erkenntnis und ihren systematischen Zusammenhang behandelt, unmöglich übergangen werden dürfen.

Schopenhauer rechnet durchweg mit dem Vorhandensein einer geistigen Fähigkeit des Menschen, welcher sich, so groß auch das Reich des Irrtums sein mag, die Wahrheit spontan und unvermerkt, wenn auch nur dunkel und inadäquat enthüllt. „Intuitiv nämlich, oder in concreto, ist sich eigentlich jeder Mensch aller philosophischen Wahrheiten bewußt: sie aber in sein abstraktes Wissen, in die Reflexion zu bringen, ist das Geschäft des Philosophen, der weiter nichts soll, noch kann.“⁴⁾ Die Welt als bloße Vorstellung hat für

¹⁾ W V 671.

²⁾ W V 437.

³⁾ Das verkennt durchgängig die Schrift von G. Weng, Schopenhauer-Darwin, Pessimismus oder Optimismus? Berlin 1911. Vgl. Otto Liebmann, Gedanken und Tatsachen, Bd. II, Trilogie des Pessimismus; besonders: Simmel, a. a. O., S. 88—89, 100—01. Beachtenswert ist, daß nach dem eigenen Urteil Schopenhauers, nach welchem das Merkmal der Allgemeingültigkeit die Lehren der Philosophie von denen der Mystik trennt (vgl. W II 719—20; IV 98), seine eigene Begründung des Pessimismus, streng genommen, aus dem Kreise der ersten ausscheidet. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Schopenhauers Polemik gegen den Illuminismus (W V 16—17) zu wichtigen Bestandteilen seiner Lehre in einem ähnlichen Verhältnis steht. Vgl. Volkelt, a. a. O., S. 150—51; Rud. Lehmann, a. a. O., S. 58—59.

⁴⁾ W I 491; fast wörtlich so: D X 547; ähnlich: W I 162; N II 64; D IX 50—51; X 55, 367, 380, 383; vgl. Simmel, a. a. O., S. 32, 34—35. Eine früher

uns eine Bedeutung „die wir alle fühlen, d. h. unmittelbar erkennen, aber nicht in abstracto davon Rechenschaft zu geben wissen.“¹⁾

Es steht in vollem Einklang mit Schopenhauers hoher Meinung von der Leistungsfähigkeit des intuitiven, vorbewußten Denkens, wenn er in den Dokumenten der menschlichen Geistesgeschichte aller Völker und Zeiten, wie in den Tiefen des individuellen Bewußtseins vielfach auf spontan errungene, bedeutungsvolle Wahrheiten stößt.²⁾ Da hierbei in der Regel Fähigkeiten auftauchen, die nicht auf die Sphäre der durch den Satz vom Grunde vorgezeichneten empirischen Zusammenhänge beschränkt bleiben, sondern eine ausgeprägt metaphysische Tendenz bezeigen und da die hierher gehörigen phänomenal begrenzten Einsichten den gleichen intuitiven Charakter tragen, so werden wir die hier vorauszusetzenden Erkenntnisse auch ihrem Ursprunge nach als irrationale bezeichnen dürfen.³⁾ Da ferner die Einsichten ohne Leitung bewußter Reflexion mit spontaner Sicherheit erfolgen, so wird es zulässig sein, sie in Anlehnung an den populären Sprachgebrauch zunächst als instinktive⁴⁾ zu charakterisieren. Gegen die früher erörterte geniale Verstandesintuition lassen diese intellektuellen Leistungen sich dahin abgrenzen, daß durch sie und in ihnen der Erkenntnis-

entstandene Stelle spielt den gleichen Gedanken ins Metaphysische hinüber. Es heißt da vom „denkenden Menschen“: „Das Feste, woran er sich hält, ist das . . . nur in den Hintergrund getretene Wissen der ewigen Wahrheit, welche das ist, was ihn jeden Augenblick im Leben hält; und wie das Atemholen dem Körper, damit er dem Geist den Dienst nicht versage, notwendig ist, so jenes dem Geist, daß er das Band nicht zerreiße. Tritt jenes Wissen in den Vordergrund, so gibt es Kunst und Wissenschaft“. (N IV 489.)

¹⁾ D X 27.

²⁾ Vgl. Ruyssen, a. a. O., S. 192—93.

³⁾ Die mangelnde Trennung zwischen Erkenntnistheoretischem und Psychologischem bei Schopenhauer läßt den Versuch einer reinlichen Scheidung der Ordnungen des Erkennens an dieser Stelle ebenso aussichtslos erscheinen, wie bei der genialen Verstandesintuition. Es scheint daher in solchen Fällen erkenntnistheoretischer Unklarheit nicht nur erlaubt, sondern geboten, den psychologischen Gesichtspunkt als maßgebenden zu wählen.

⁴⁾ Schopenhauer definiert in einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1812 den Instinkt als „die a priori gegebene Regel eines Handelns, dessen Zweck also unbekannt sein kann, da der Begriff desselben nicht erfordert wird, um zu ihm zu gelangen“. (N IV 144; vgl. W I 168; II 634.) Überträgt man diese Definition vom Handeln aufs Erkennen, so wird es berechtigt erscheinen, im Sinne Schopenhauers von instinktivem Erkennen zu reden. Vgl. Cornill, a. a. O., S. 94.

inhalt nicht deutlich bewußt wird, sondern entweder in bildlicher Verkleidung oder als dunkles „Gefühl“, in beiden Fällen also inadäquat auftritt.

Eine erkenntnistheoretische Rechenschaft über das Wesen solcher instinktiven Einsichten ist uns Schopenhauer ebenso schuldig geblieben, wie eine psychologische Analyse. Ihr Vorhandensein aber setzt er als zweifellose und keineswegs gleichgültige Tatsache voraus und macht von den Inhalten derartiger Errungenschaften durch Hinweisungen auf sie als Bestätigungen seiner eigenen Lehre und als Erläuterungen zu ihr den ausgedehntesten Gebrauch. Die Erträge solches unmittelbaren Innewerdens bedeutsamer Wahrheiten bieten die Urkunden der Vergangenheit in reichem Maße dar. Aber nicht minder sind sie für den dazu Geschaffenen gegenwärtig wie künftighin zu ernten.

Von Leistungen der angedeuteten Art zeugen nach Schopenhauer fast alle Blätter der Geschichte. Divinatorisch — dahin geht seine Annahme — sind auf intuitivem, vorbewußtem Wege, in verschiedenster Weise seit Urzeiten dunklere und klarere Vorstufen der in der „Welt als Wille und Vorstellung“ gebotenen Lösung des metaphysischen Welträtsels und des ethischen Lebensproblems erreicht worden. Und zwar im Geistesleben der Gemeinschaft wie im individuellen Denken. Langsam sind im Laufe der Geschichte verborgene Schätze intuitiver Weisheit herangereift und ohne auf das sichere Fundament systematischer Ableitung gestützt zu sein, haben sie sich mit erstaunlicher Zähigkeit behauptet. Denn was Schopenhauer in der Vorrede zu seinem Hauptwerk über die eigene Philosophie bemerkt, gilt bereits von ihren ältesten Vorläufern: die einmal gefundene Wahrheit „wirkt ferne und lebt lange“,¹⁾ und selbst die zeitweise verdunkelte Einsicht bricht sich zuletzt immer wieder Bahn.²⁾ Es gibt bereits uralte Vorklänge zu den philosophischen Glanzleistungen des 18. und 19. Jahrhunderts: Einsichten, die von Kant und Schopenhauer zu deutlichem Bewußtsein und abstrakter Klarheit erhoben sind, haben eine lange, dämmernde Vorgeschichte, in welcher das instinktive Denken zahlreicher Geschlechter durch Kundgebungen des unmittelbaren Bewußtseins der klaren Einsicht des überragenden Kopfes unbewußt vorausgeeilt ist.³⁾

¹⁾ WI 15; vgl. W III 244—45; B 29.

²⁾ WI 73; VI 244—45; DX 483.

³⁾ Vgl. WI 536—37; III 560; NIV 342—43.

Das gilt zunächst und in besonderem Maße von den pessimistisch gerichteten Weltreligionen, in deren kindlich-unbefangenen und doch tiefsinnigen Vorstellungskreisen nach Schopenhauer sich der Niederschlag einer uralten ethischen und metaphysischen Weisheit offenbart.¹⁾ Die Gedanken der Weisen erscheinen nicht selten, eingekleidet in Allegorien und Mythen und dadurch mit Irrtum und Aberglauben verquickt, als Religionen.²⁾ Sie sind ein Ausdruck „mehr bloß geahndeter, als deutlich gedachter Wahrheiten“,³⁾ unter deren stillem Einfluß sie zustande gekommen sind.⁴⁾ Im Gegensatz zu dem Gedanken einer langsam fortschreitenden Annäherung an den Inbegriff philosophischer Wahrheit im Laufe der Geschichte, den Schopenhauer gelegentlich vertritt,⁵⁾ äußert er angesichts der indischen Urweisheit die kühne Vermutung, „daß Die, welche der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur bedeutend näher standen, als wir, auch noch teils größere Energie der intuitiven Erkenntniskräfte, teils eine richtigere Stimmung des Geistes hatten, wodurch sie einer reineren, unmittelbaren Auffassung des Wesens der Natur fähig und dadurch im Stande waren, dem metaphysischen Bedürfnis auf eine würdigere Weise zu genügen: so entstanden in den Urvätern der Brahmanen, den Rischis, die fast übermenschlichen Konzeptionen, welche später in den Upanishaden der Veden niedergelegt wurden.“⁶⁾

Die Übereinstimmung, in der Schopenhauer seine Lehre mit dem atheistischen Buddhismus, dem Brahmanismus und wichtigen Ideen des ursprünglichen Christentums findet, steht fest; aber sie ist eine Übereinstimmung allein des Resultates, nicht eine solche der Methode, da der spezielle Weg zur Lösung des Welträtsels, wie er systematisch in Schopenhauers Lehre sich darstellt, vor Kants Vernunftkritik für jene geistigen Richtungen naturgemäß

¹⁾ Vgl. Cornill, a. a. O., S. 94, 98; Ruyssen, a. a. O. S. 192—93.

²⁾ WV 379.

³⁾ WV 432.

⁴⁾ WV 381.

⁵⁾ N II 23, 24, 30 (D IX 81—84).

⁶⁾ W II 187; vgl. N II 30. Die enge Verwandtschaft dieser Konzeptionen mit der genialen Anschauung der Ideen wie mit der intuitiven Welterfassung ist evident. Die „Energie der intuitiven Erkenntniskräfte“, die „richtige Stimmung des Geistes“, die „reine, unmittelbare Auffassung des Wesens der Natur“, all dieses berührt sich aufs Genaueste mit den Bedingungen genialer Welterkenntnis, wie sie nach Schopenhauer in Kunst und Philosophie ihren Ausdruck findet.

nicht in Betracht kommen konnte. Da aber Schopenhauer jene uralten und zahlengewaltigen Mächte nicht etwa als *quantité négligeable*, sondern als wichtige Bundesgenossen der philosophischen Überzeugung betrachtet, so scheint mit der Bewertung der als leistungsfähig anerkannten divinatorischen Erkenntnismittel die Voraussetzung unabweisbar, daß die gleichen Wahrheiten, die das kritische Bewußtsein durch Reflexion erobert, dem naiven Bewußtsein grundsätzlich durch Intuition zugänglich sind.

Schon die hohe Einschätzung des *consensus gentium*, den Schopenhauer gelegentlich als bestätigenden Faktor für seine Lehre geltend macht,¹⁾ setzt eine entsprechende Einschätzung der Erkenntnismittel voraus, die jene generell verbreiteten Überzeugungen ermöglicht haben. So kommt es, daß oft die Erkenntnisse hochbegabter Einzelner in den Gedankenkreisen der Gemeinschaft die verschiedenartigsten Vorläufer und Parallelen finden und der selbständige Denker zwischen seinen Ansichten und den Äußerungen des Gemeinbewußtseins die frappantesten Berührungspunkte antrifft. Scheint sich Schopenhauer mit solchen Ansichten für den oberflächlichen Blick einer Philosophie des *common sense* in gefährlicher Weise zu nähern, so scheint es eben doch nur so. Ein Blick auf den speziellen Inhalt der angedeuteten Erkenntnisse belehrt sofort darüber, daß es sich um seltenere und tiefere Dinge handelt als simple Einsichten des gesunden Menschenverstandes. In entscheidenden Punkten sind es vielmehr geradezu „dem gemeinen Menschenverstande zum Trotz“ unvertilgbare Gedanken.²⁾ Die metaphysischen Grundideen des pessimistischen Monismus, der Phänomenalismus, die metempirische Identität der Individuen und vieles Andere ist, so gesteht Schopenhauer, lange vor ihm, ohne philosophisches Raisonement, spontan gefunden und seit alter Zeit mehr oder minder energisch vertreten worden. Das Dasein der Welt verrät sich als durch sich selber nicht gerecht-

¹⁾ Vgl. z. B. W IV 52; V 234—35. An anderer Stelle weist Schopenhauer auf die Gefahr und zugleich auf den Fehler hin, die Allgemeinheit eines Glaubens als Argument für seine Richtigkeit zu betrachten und betont, daß das *argumentum e consensu gentium* „ein für alle Mal verwerflich“ ist. (N IV 133.) Wenn Schopenhauer trotzdem bedeutungsvoll auf die Verbreitung und das hohe Alter gewisser Gedanken hinweist, so geschieht es nicht wegen der numerischen Überlegenheit ihrer Träger, sondern wegen der philosophischen Leistungsfähigkeit jener dunklen, intuitiven Erkenntnisgabe, die er, ohne es ausdrücklich zu betonen, durchgängig voraussetzt. (Vgl. auch N IV 246.)

²⁾ W III 307, 308; N IV 136—37.

fertigt, es trägt seinem Wesen nach durchgängig den Stempel der Schuld und des Nichtseinsollenden. Diese „von Jedem tief und schmerzlich gefühlte Wahrheit“¹⁾ hat nach Schopenhauer der christlichen Religion den Sieg über das Heidentum der Griechen und Römer verschafft.²⁾ Die christliche Mythologie aber denkt sich der Philosoph entstanden „aus dem Konflikt der gefühlten Wahrheit mit dem gegebenen Jüdischen Monotheismus, der ihr wesentlich entgegensteht.“³⁾

Überhaupt erreicht das mythische Denken oftmals tiefe, selten aber unverhüllte Einsichten. Philosophisch geniale Treffer zählt im Besonderen die intuitive Erkenntnis im indischen Mythos. „Es ist unendlich treffend und tiefsinnig, daß grade Schiva den Lingam zum Attribut hat. Denn Vernichtung des Individui und Erhaltung der Spezies sind notwendige Korrelate; der Tod macht die Fortpflanzung notwendig, und wäre diese nicht, so dürfte auch jener nicht sein.“⁴⁾ Die Möglichkeit der Erlösung und deren Verscherzung drückt die christliche Glaubenslehre im Dogma vom Sündenfalle Adams mit nicht weniger ahnungsreichem Tiefsinn aus als der griechische Mythos in der Fabel von der Persephone.⁵⁾ Ein drastisches Beispiel für die mythische Vorgeschichte einer bedeutsamen Wahrheit ist nach Schopenhauer die Lehre von der Metempsychose, deren alles Mythischen entkleideten philosophischen Gehalt er in seiner Lehre nachdrücklich zur Geltung bringt.⁶⁾ „Nie hat ein Mythos und nie wird einer sich der so Wenigen zugänglichen, philosophischen Wahrheit enger anschließen, als diese uralte Lehre des edelsten und ältesten Volkes. . . . Jenes non plus ultra mythischer Darstellung haben daher schon Pythagoras und Platon mit Bewunderung aufgefaßt, von Indien, oder Ägypten, herübergenommen, verehrt, angewandt und, wir wissen nicht wie weit, selbst geglaubt.“⁷⁾ Eine Reihe tiefer, grundlegender Wahrheiten liegt in diesem Mythos

¹⁾ Die Sperrungen befinden sich in diesem Falle wie in ähnlichen folgenden nicht im Text, sondern sind im Interesse der Übersichtlichkeit nur hier gesetzt worden.

²⁾ W II 197.

³⁾ N IV 259. Ähnliches besagt die Bemerkung: „So kämpfte in den Scholastikern philosophisches Genie mit tiefgewurzelter Vorurteil“. (N IV 57).

⁴⁾ N IV 228; vgl. W I 360—62, 427; N IV 214; D X 371—72, 452.

⁵⁾ W I 425—26; vgl. W I 319; D X 449—50.

⁶⁾ W I 458—59; III 560; D X 513, 566.

⁷⁾ W I 459; fast wörtlich so: D X 502—03; vgl. N IV 241—253.

beschlossen.¹⁾ Aber er ist nicht als Ergebnis begrifflicher Erwägungen zustande gekommen, sondern als Frucht divinatorischer Erkenntnis langsam gewachsen und gereift. Das abstrakte Denken dagegen entdeckt ihn erst in seinem echten Gehalt und bringt diesen in eine philosophisch vertiefte und begrifflich geklärte Form. Hervorgegangen aber ist das Dogma von der Metempsychose aus dem „Gefühl“, daß die Vergangenheit an sich von der Gegenwart nicht verschieden ist,²⁾ also aus einem dunklen, heimlichen Bewußtsein des wahren metaphysischen Sachverhaltes.³⁾ Und Entsprechendes wäre über die christliche Lehre von der Erbsünde und der Prädestination auszuführen.⁴⁾ Die philosophische Hochschätzung auch dieser Anschauungen durch Schopenhauer setzt bei ihren Urhebern ein instinktives, divinatorisches Erkennen verwandter Art zwingenderweise voraus. So fällt auf Schopenhauers scheinbar gewaltsame, künstlichen Umdeutungen bisweilen nicht unähnliche Auslegungen überlieferter Dogmen (Sündenfall, Erlösung u. dgl.) aus dem Gesichtspunkt einer derartigen, philosophisch bedeutsamen, aber inadäquaten Divination ein völlig neues und überraschendes Licht. Die stillschweigende Voraussetzung eines im Gattungsbewußtsein wirksamen intuitiven Faktors öffnet zu diesen Auslegungen sozusagen die erkenntnistheoretische Pforte.

Der Ausgangspunkt dieses dunklen, irrationalen Erkennens ist häufig das moralische Bewußtsein. Eine lehrreiche Auslassung Schopenhauers lautet: „Von jeher haben alle Völker erkannt, daß die Welt, außer ihrer physischen Bedeutung, auch noch eine moralische hat. Doch ist es überall nur zu einem undeutlichen Bewußtsein der Sache gekommen, welches, seinen Ausdruck suchend, sich in mancherlei Bilder und Mythen kleidete. Dies sind die Religionen. Die Philosophen ihrerseits sind allezeit bemüht gewesen, ein klares Verständnis der Sache zu erlangen, und ihre sämtlichen Systeme, mit Ausnahme der streng materialistischen, stimmen, bei aller ihrer sonstigen Verschiedenheit, darin überein, daß das Wichtigste, ja allein Wesentliche des ganzen Daseins, das, worauf Alles ankommt, die eigentliche Bedeutung, der Wende-

¹⁾ W I 470; II 590—93, 622—23, 780; III 560; V 246, 285—86, 382—83.

²⁾ W II 563—64 Anm.

³⁾ Vgl. W II 593.

⁴⁾ Vgl. W I 518—20; W II 596; III 440; V 234, 382; N IV 259—60; D X 449—50, 495—96, 533, 574—77

punkt, die Pointe (sit venia verbo) desselben, in der Moralität des menschlichen Handelns liege.“¹⁾ Jener Punkt, meint Schopenhauer, ist „durch das Gewissen festgestellt“ und wird dadurch „zum Proberstein der Systeme.“²⁾ Diese Möglichkeit besteht, „weil jeder Mensch die wahre Ethik als Gefühl in sich trägt, d. h. sie kennt, aber sie nicht in allgemeine und abstrakte Begriffe übertragen kann, wohl aber an jener bloß gefühlten Ethik einen sehr richtigen und genauen Maßstab zur Beurteilung aller einzelnen Fälle in sich trägt, sowohl in seinem eignen als in Anderer Wandel. In jede falsche Ethik, die aufgestellt wird, bricht diese wahre, aber bloß gefühlte Ethik (welche eben aus dem Gefühl in den Begriff zu übertragen die Aufgabe des Philosophen ist) mit Gewalt ein, ihr wird mittelst Inkonsequenzen und falschen Schlüssen Platz verschafft.“³⁾ Denn im Bewußtsein eines Jeden liegt „eine dunkle Ahndung“ von der „bloßen Scheinbarkeit“ der ganzen empirischen Ordnung der Dinge, welche sich in der Stimme des Gewissens kundgibt.⁴⁾ Aber der profunde Inhalt dieser Kundgebungen beweist, daß es wiederum etwas Anderes ist als eine Apologie des common sense, wenn Schopenhauer „durch die Erfahrung und die Aussprüche des allgemeinen Menschengefühls“ seine ethischen Anschauungen nicht nur zu bestätigen und zu prüfen, sondern geradezu von ihnen den Ausgangspunkt seiner ethischen Erörterungen nehmen zu sollen glaubt.⁵⁾ Jene Data, die als faktische Äußerungen des Gewissens empirisch sich darbieten, spielen im Zusammenhang mit irrationalem Erkennen eine besonders wichtige Rolle. Ja, zum Teil sind die hier gegebenen Erscheinungen, wie überhaupt die Phänomene der Moral, schon als „Symptome“ stattgefundenener Erkenntnis zu betrachten.⁶⁾ Die Aussage des Verantwortlichkeitsbewußtseins verrät nach Schopenhauer nichts Geringeres als die metaphysische Freiheit des Willens.⁷⁾ Überhaupt hat nach ihm der metaphysische Freiheitsbegriff seine Quelle nicht in spekulativer Reflexion, sondern in einer unmittelbaren Kundgebung des Bewußtseins, deren

¹⁾ W III 336; vgl. W V 274.

²⁾ W III 336; vgl. W I 459—60; N IV 411; D X 472—73, 500, 503.

³⁾ D IX 410—11.

⁴⁾ D X 499, 512; N IV 411.

⁵⁾ W III 612; B 103—08; vgl. D X 458.

⁶⁾ W I 479; D X 528.

⁷⁾ W III 404, 472—74, 476—77, 556—57, 559, 638; IV 82; V 241; D X 63, 390—91.

Inhalt nur aus Mangel an philosophischer Besonnenheit fälschlich auf die Freiheit der einzelnen Akte, statt auf die des ganzen Daseins, bezogen wird.¹⁾ Das Bewußtsein des von der eigenen Person ausgeübten Unrechts, der sogenannte Gewissensbiß, besteht nach Schopenhauer in dem „dunklen Gefühl“ von der metaphysischen Einheit des Weltwillens, der im Ausüben des Unrechts (der extremen Bejahung des eigenen Willens, die mit der Verneinung des fremden verknüpft ist) gegen sich selber streitet.²⁾ „Woher das verborgne Entsetzen des Verbrechers über seine eigne Tat? — Daher, daß er tief im Innersten sich bewußt ist, daß der Gequälte vom Quälenden bloß durch Zeit und Raum verschieden ist.“³⁾ Die Selbsterkenntnis des Willens ist das, was dem Gewissen den Stachel gibt.⁴⁾ Der Mensch „fühlt“ nach Schopenhauer nicht nur den ethischen, sondern auch den metaphysischen Wert seiner Handlung, was seiner Meinung nach durch zahlreiche Beispiele zu belegen ist.⁵⁾ Wie eng diese intimen Erkenntnisvorgänge sich mit denen berühren, die uns als Voraussetzungen der moralischen Phänomene in der Ethik begegnet sind, leuchtet ohne Weiteres ein. Sie sind zweifellos ihnen durchaus verwandt. Und doch scheint das Vermögen irrationalen Erkennens hier in einer allgemeineren Weise sich zu äußern. Auf ein latentes und trotz seiner Latenz wirksames, ja höchst folgenreiches ahnendes Bewußtwerden bedeutender Wahrheiten spielt Schopenhauer auch unabhängig von ethischen Betrachtungen immer wieder an.

Vor Allem nimmt das divinatorische Erkennen eine entschiedene im engeren Sinne metaphysische Richtung. So ist nach Ansicht des Philosophen „die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält, das Bewußtsein, daß das Nichtsein dieser Welt ebenso möglich sei, wie ihr Dasein.“⁶⁾ Als Funktion des Bewußtseins, die solche Einsichten vermittelt, erwähnt Schopenhauer „eine dunkle Unterscheidung der Urteilskraft“, die der gemeine Menschenverstand „Gefühl“ nennt.⁷⁾

1) W I 640—41.

2) W I 432, 440, 470, 472; vgl. W I 386; D X 458—59, 472, 495, 512—17.

3) N IV 189 Anm.

4) W I 440, 469—70, 471; III 559, 638; D X 458—59, 472, 516; vgl. Simmel, a. a. O., S. 96—97, 183.

5) W III 643; vgl. W II 510.

6) W II 198.

7) W III 306; N IV 90.

Auch dieser ist der Anlage nach jener Gabe teilhaftig, obwohl sie in höchst verschiedenem Grade entwickelt ist. Tatsächlich redet Schopenhauer gelegentlich unumwunden von einer „gefühlten Metaphysik“,¹⁾ wobei das Wort „gefühlte“, wie in anderen Fällen, nicht in der allgemeinen, rein negativen Bedeutung gemeint zu sein scheint, nach welcher es ein vom abstrakten kontradiktorisch verschiedenes Erkennen bezeichnet,²⁾ sondern in bedenklicher Weise sich dem vieldeutigen vulgären Sprachgebrauche nähert, nach welchem das Wort schon etwas mehr bedeutet, als die logisch unbearbeitete und unformulierte Erfahrung,³⁾ ohne daß dieses Mehr sich einer klaren Fassung zugänglich erweist. Diese „gefühlte Metaphysik“ bildet nach Schopenhauer die Vorstufe der abstrakten, welche indessen diese Stufe höherer Klarheit und Bestimmtheit nur in seltenen Fällen erreicht, meistens verfehlt hat.⁴⁾

Ein solches Vermögen gibt sich bereits kund in dem natürlichen „Widerstreben“ gegen die Endgültigkeit eines antimetaphysischen Idealismus, „welches ankündigt, daß diese Betrachtung doch nur eine einseitige sein kann, auf einer willkürlichen Abstraktion beruhen muß, da Jeder sich sehr fest bewußt ist, daß die Welt noch weit mehr als seine bloße Vorstellung ist; wenn er gleich nicht zu sagen weiß, was.“⁵⁾ Aber das divinatorische Vermögen reicht weiter. Der Mensch ist sich im Innern seiner als Mikrokosmos bewußt und „fühlt, daß der Wille in ihm das innerste

¹⁾ WV 209—10, 274; N IV 260, 364. Mit solcher Wendung scheint Schopenhauer keinerlei Besorgnis zu verbinden, in eine Linie gestellt zu werden mit jenen Köpfen, deren metaphysische Prätensionen (Intellektuelle Anschauung u. dgl.) als „Windbeutelien“ zu charakterisieren er niemals müde wird (vgl. WI 19, 60—61, 535, 616, 648, 660—61; II 79, 216, 339, 720; III 53, 67, 128—30, 131, 140, 206, 289, 464, 527—28; IV 35, 37, 221; V 16, 17; N III 111, 131, 141, 142; IV 64, 66, 67; D IX 184, 236—37, 401, 495, 496; X 167—68). Tatsächlich sind Schopenhauers metaphysische Erkenntnisansprüche im Allgemeinen prinzipiell maßvollere und besonnenere als die seiner von ihm befehdeten philosophischen Gegner. Dies gegen Windelband, a. a. O. S. 355—356. Vgl. Frauenstädt, Briefe, S. 47—49.

²⁾ Vgl. WI 92—94, 130, 133; N IV 90; D IX 379—82; vgl. Kuno Fischer, a. a. O., S. 230—32.

³⁾ „Man will Wahrheiten fühlen, wenn man sie einsieht und doch nicht in abstracto sich und Andern davon Rechenschaft geben kann“. (D IX 380.) Aber das Einsehen von Wahrheiten beginnt nach Schopenhauers eigenen Voraussetzungen erst mit der Anerkennung einer gültigen, d. h. zureichend begründeten Vorstellungsbeziehung, so daß der negative Gefühlsbegriff schon aufgegeben scheint.

⁴⁾ Vgl. N IV 260, 364; WI 491; Simmel, a. a. O., S. 32.

⁵⁾ D IX 116; vgl. D IX 207—08; WI 34.

und schöpferische Prinzip aller Dinge ist.“¹⁾ „Undeulich und im Gefühl“ ist uns das innere Wesen der Dinge ohne alle Hilfsmittel philosophischer Interpretation bereits bekannt.²⁾ Der Mensch trägt von Natur eine heimliche Gewißheit in sich, „daß er in Allen, ja in Allem, eben so wohl existiert, wie in seiner eigenen Person, deren Tod ihm daher wenig anhaben kann.“³⁾ Auf verschiedene Weise gibt sich gelegentlich der metaphysische Sachverhalt bald von dieser, bald von jener Seite dem empirischen Bewußtsein leise aber unverhohlen kund: „In der Tat, wenn man, in begünstigten Augenblicken, das Tun und Treiben der Menschen, in der Realität, rein objektiv ins Auge faßt; so drängt sich Einem die intuitive Überzeugung auf, daß es nicht nur, den (Platonischen) Ideen nach, stets das selbe ist und bleibt, sondern auch, daß die gegenwärtige Generation, ihrem eigentlichen Kern nach, geradezu, und substantiell identisch ist mit jeder vor ihr dagewesenen. . . . Die erwähnte intuitive Überzeugung kann man sich denken, als dadurch entstehend, daß die Vervielfältigungsgläser, Zeit und Raum, momentan eine Intermittenz ihrer Wirksamkeit erlitten.“⁴⁾ Die Möglichkeit eines unmittelbaren Innewerdens der Idealität der Zeit hat Schopenhauer auch sonst behauptet: „Wenn wir auf die Gefahr hin, an Schwärmerei zu streifen, uns noch mehr in die Sache vertiefen; so kann es uns vorkommen, als ob wir, bei sehr lebhafter Vergewärtigung unserer eigenen, weit zurückliegenden Vergangenheit, eine unmittelbare Überzeugung davon erhielten, daß die Zeit das eigentliche Wesen der Dinge nicht antastet, sondern nur zwischen dieses und uns eingeschoben ist, als ein bloßes Medium der Wahrnehmung, nach dessen Wegnahme Alles wieder dasein würde.“⁵⁾ Ferner: Jeder trägt die tiefe Überzeugung von der Unvertilgbarkeit unsres metaphysischen Wesens durch den Tod „im Grunde seines Herzens“ zugleich mit dem tiefen Bewußtsein unserer Ursprünglichkeit und Ewigkeit.⁶⁾ Es ist, „eine unmittelbare, intuitive Erkenntnis jedes Menschen,“ daß der Tod nicht der metempirischen Wurzel seines Wesens, sondern nur seiner Erscheinung in der Zeit ein Ende macht, „daher man es zu allen

¹⁾ N IV 133.

²⁾ W II 429.

³⁾ W V 209—10; vgl. D X 246, 381.

⁴⁾ W II 593.

⁵⁾ W IV 105—106; vgl. W IV 540—41.

⁶⁾ W II 572.

Zeiten, in den verschiedensten Formen und Ausdrücken, die aber alle, der Erscheinung entnommen, in ihrem eigentlichen Sinn, sich nur auf diese beziehen, auszusprechen bemüht gewesen ist. Jeder fühlt, daß er etwas Anderes ist, als ein von einem Andern einst aus Nichts geschaffenes Wesen. Daraus entsteht ihm die Zuversicht, daß der Tod wohl seinem Leben, jedoch nicht seinem Dasein ein Ende machen kann.“¹⁾ „Je deutlicher Einer sich der Hinfälligkeit, Nichtigkeit und traumartigen Beschaffenheit aller Dinge bewußt wird, desto deutlicher wird er sich auch der Ewigkeit seines eigenen innern Wesens bewußt.“²⁾ Es lebt in uns ein „heimliches Bewußtseins“, „daß uns der nie zu erschöpfende Born der Ewigkeit gehört, um immerdar die Zeit des Lebens daraus erneuern zu können.“³⁾ „Wer nun auf solche intuitive Weise inne wird, daß die Gegenwart . . . ihre Quelle in uns hat, also von innen, nicht von außen quillt, der kann an der Unzerstörbarkeit seines eigenen Wesens nicht zweifeln.“⁴⁾ Den gleichen Sinn bekundet ein persönliches Bekenntnis Schopenhauers: „Es entsteht in mir bisweilen das lebhafteste Bewußtsein, daß ich von jeher dagewesen sei, und es wirkt große Erhebung und Stärkung in mir.“⁵⁾ Oder allgemeiner: „Wir haben eigentlich alle eine bleibende Ahnung oder Vorgefühl, daß auch unter dieser Wirklichkeit, in der wir leben und sind, eine zweite ganz andre verborgen liegt.“⁶⁾

Selbst dem „rohen Verstande“ muß angesichts gewisser Tatsachen „eine Ahnung der Idealität der Zeit aufgehn.“⁷⁾ Und so zeigen sich nach Schopenhauer auch in den Vorstellungskreisen der breiten Masse primitive metaphysische Intuitionen entwickelt: Das Volk spricht in seinem Glauben an „natürliche Magie“ „auf seine Weise die, wenn auch nur gefühlte, Überzeugung aus, daß was wir wahrnehmen und auffassen, bloße Erscheinungen sind, keine Dinge an sich.“⁸⁾ „Das Streben nach Zauberei hat seinen Grund in dem Bewußtsein, daß wir und auch die ganze Welt, neben unsrer und ihrer zeitlichen Natur, noch eine außerzeit-

1) W V 279—80.

2) W V 280.

3) W V 295.

4) W V 281.

5) N IV 115.

6) N IV 116.

7) W V 294—95.

8) W III 306.

liche haben, von welcher aus der Weg nach jedem Punkt in Raum und Zeit, folglich auch nach jeder Materie, gleich kurz ist.“¹⁾ Den zu allen Zeiten und in allen Ländern verbreiteten paradoxen und „unvertilgbaren“ Gedanken von einer kausalitätslosen Kommunikation der Dinge durch einen nexus metaphysicus „von innen“, statt eines nexus physicus „von außen“, den Gedanken zugleich von einer „Aufhebung der individuellen Isolation des Willens“ sucht Schopenhauer zu erklären als entstanden aus „dem innern Gefühl der Allmacht des Willens an sich, jenes Willens, welcher das innere Wesen der Menschen und zugleich der ganzen Natur ist“, und aus „der sich daran knüpfenden Voraussetzung, daß jene Allmacht wohl einmal auf irgend eine Weise, auch vom Individuo aus geltend gemacht werden könnte. Man war nicht fähig zu untersuchen und zu sondern, was jenem Willen als Ding an sich und was ihm in seiner einzelnen Erscheinung möglich sein möchte; sondern nahm ohne Weiteres an, er vermöge, unter gewissen Umständen, die Schranke der Individuation zu durchbrechen: denn jenes Gefühl widerstrebte beharrlich der von der Erfahrung aufgedrungenen Erkenntnis.“²⁾ Ein anderes Mal sucht Schopenhauer das Phänomen des „Grauens“ bei der Vorstellung übernatürlicher Ereignisse aus einer „dunklen Ahnung“ abzuleiten, die plötzlich an der Unverbrüchlichkeit der Formen der Erscheinung, des principii individuationis irre wird.³⁾ Und Analoges gilt von dem allverbreiteten Glauben an Gespenster;⁴⁾ endlich auch von der interessanten Erscheinung, „daß fast alle großen Männer“ (d. h. die geistig Einsichtigsten), „unabhängig von Zeit und Nation, einen gewissen Anstrich von Aberglauben verraten haben.“⁵⁾ Durch den ganzen Reichtum dieser metaphysischen Divinationen erhält die oben behandelte intuitive Welterfassung einen bedeutsamen Zuwachs, einen solchen, der sich von jener Welterfassung nur durch drei Merkmale deutlich unterscheidet: seine kühneren Ansprüche, seinen exzeptionellen Charakter und die Tatsache, daß bei der metaphysischen Divination die subjektive Gewißheit nicht sowohl aus der unmittelbaren Anschauung objektiver Dinge als aus einer heimlichen Kundgebung des Selbst-

¹⁾ N IV 132.

²⁾ W III 307—08.

³⁾ W I 454—55; N IV 411—12; D X 499—500.

⁴⁾ W IV 303.

⁵⁾ W III 305.

bewußtseins entspringt. Um vage Subjektivität handelt es sich in diesem Fall so wenig wie in jenem.

Die im divinatorischen Erkennen vorausgesetzten Einsichten sind zwar metaphysisch, aber nicht transzendent, was für Schopenhauer keineswegs dasselbe bedeutet.¹⁾ „Die Entgegensetzung eines Natürlichen und Übernatürlichen spricht schon die dunkle Erkenntnis aus, daß die Erfahrung mit ihrer Gesetzmäßigkeit bloße Erscheinung sei, hinter welcher ein Ding an sich steckt“,²⁾ denn wie in Jedem eine „dunkle Ahndung“ von der Phänomenalität des empirischen Daseins schlummert, so wird die metaphysische Grundlosigkeit des Willens, d. h. seine Unabhängigkeit von den Formen des Satzes vom Grunde und der Erscheinung schon im naiven Bewußtsein unmittelbar erkannt, wie durch die verbreitete (wenn auch irrtümliche) Ansicht von seiner empirischen „Freiheit“ bezeugt ist.³⁾ Demnach wird das Bewußtsein, auch außerhalb der ethischen Sphäre, empirisch, wenn auch nur dunkel und wie von fern, gelegentlich metempirischer Zusammenhänge, in denen es wurzelt, inne, und die Ordnung des Dinges an sich klingt heimlich und dennoch unwiderstehlich in die Erscheinungswelt hinein.⁴⁾

Annahmen dieser Art, welche alle ein divinatorisches, irrationales Erkennen voraussetzen, werden von Schopenhauer häufig stillschweigend gemacht, wo er mit den Ergebnissen seiner Metaphysik das menschliche Leben philosophisch durchleuchtet und zu seinem Gedankenbau vielfach glänzende und überraschende, oft freilich auch nur blendende Belege zeigt. Auf der Voraussetzung solcher allgemein verbreiteten intuitiven Erkenntnisse minderbewußter Art beruhen die mannigfachen, oft gewagten, zumeist aber überaus geistvollen Interpretationen, die Schopenhauer den Erscheinungen des konkreten Lebens zuteil werden läßt. Etwa die Deutung des sexuellen Schamgefühls als Symptom dunkler Einsicht in die Verwerflichkeit der Bejahung des Willens zum Leben und der diesmaligen Verscherzung seiner Erlösung;⁵⁾ des

¹⁾ Vgl. W II 213, 754—55. Ein metaphysischer Erkenntnisanspruch kann freilich transzendent werden, d. h. die Leistungsfähigkeit der intellektuellen Funktionen übersteigen (vgl. W II 379; B 205, 211), aber er braucht es nicht zu sein.

²⁾ N IV 120; vgl. W IV 303.

³⁾ D X 63.

⁴⁾ Vgl. Simmel, a. a. O., S. 32.

⁵⁾ W I 425; II 669—71; V 331—32; D X 449.

Stolzes der Frau auf ihre Schwangerschaft als Ausdruck erneuter, durch die Konzeption entstandener Erlösungsmöglichkeit;¹⁾ der instinktiven Abneigung aller Völker gegen die Geschwisterehe, mit welcher „die hoffnungslose Wiederholung der schon vorhandenen Erscheinung“ gegeben und der Fortschritt der Erlösung notwendig vereitelt wäre.²⁾ Und vieles Andere. Als intellektualistisch darf man diese Deutungen nur cum grano salis bezeichnen, denn von bewußter Erkenntnis ist hier in keinem Falle die Rede. Indessen gibt es nach Schopenhauer ein unmittelbares, instinktives Erkennen, das „ins Handeln übergeht, ohne ins deutliche Bewußtsein gekommen zu sein“.³⁾

Ist mit solchen Annahmen ein extrem-irrationales, dem Satz vom Grunde, wie es scheint, in keiner Weise unterworfenen Erkennen anerkannt, so nähern sich andere von Schopenhauer berührte Fälle instinktiver Intuition unverkennbar wieder dem Rationalen: so die Überzeugung von der Konstanz und Unveränderlichkeit des Charakters, eine zwar nicht überall in klarem Bewußtsein lebendige, aber allgemein im praktischen Verkehr der Menschen beobachtete und instinktiv gegenwärtige Voraussetzung,⁴⁾ also ebenfalls eine Erkenntnis, die „ins Handeln übergeht, ohne ins deutliche Bewußtsein gekommen zu sein“. Ebenso ist die empirische Unfreiheit des Willens ein Gedanke, dessen instinktive Anerkennung der praktische Verkehr der Menschen unter einander überall beweist.⁵⁾ Und analog behauptet Schopenhauer ein intuitives Bewußtsein von der universellen Notwendigkeit, die alle Vorgänge der Welt verkettet: „Auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Überzeugung von der strengen Notwendigkeit alles Geschehenden beruht auch die bei den Alten so fest stehende Ansicht vom Fatum, der *εἰμαρμένη*, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, sogar auch der überall unvertilgbare Glaube an Omina, weil eben selbst der kleinste Zufall notwendig eintritt und alle Begebenheiten, so zu sagen, mit einander Tempo halten, mithin Alles in Allem wiederklingt.“⁶⁾

Überhaupt neigt Schopenhauer, wie wir bereits oben gesehen,

1) W V 331—32.

2) W II 622.

3) W IV 236; vgl. W III 430.

4) W III 430—40; D X 44—45.

5) W III 420.

6) W III 440; vgl. W IV 247, 249—50, 252—53; V 242, 463; N IV 136—37.

mit Entschiedenheit dazu, solchen Überzeugungen, welche mehr oder minder zu allen Zeiten und bei allen Völkern bestanden und sich trotz ihres oft paradoxen Charakters hartnäckig behauptet haben, durch die Annahme eine Bedeutung beizumessen, daß in ihnen eine instinktive, wenn auch primitive und ungeläuterte Erkenntnis tief sinniger Zusammenhänge sich geltend macht. Die Wahrheit sucht spontan ihr Recht zu behaupten.¹⁾ Konstanz und Verbreitung einer Anschauung oder eines Inbegriffs von Gedanken, d. h. seine Extensität in Zeit und Raum, gelten Schopenhauer als Hinweis darauf, ja fast als Beweis dafür, daß er nicht „eine willkürlich ersonnene Grille“ ist.²⁾ Die Heranziehung solcher Überzeugungen mit Berufung auf ihre Verbreitung und Dauerhaftigkeit, deren sie genießen oder genossen haben, ist bei Schopenhauer um so bemerkenswerter, als seine Einschätzung geistiger Leistungen im Allgemeinen eine entschieden antidemokratische Tendenz verrät, da er grundsätzlich geneigt ist, im Einklang mit Platons *φιλόσοφον πλήθος αδύνατον εἶναι*³⁾ die Kompetenz der Majorität zu leugnen, Massenurteilen überhaupt einen geringen Wert beizumessen und den Irrtum als Regel, die Wahrheit als Ausnahme hinzustellen.⁴⁾

¹⁾ N IV 67.

²⁾ W III 306, 307; vgl. W I 616; II 195, 592—93, 723—24; III 301, 356, 492; IV 235, 239, 249—50, 287, 303; D IX 487; X 555—56; N IV 133; Mühlethaler, a. a. O., S. 98—99. Hierher gehört auch Schopenhauers Hinweis auf gewisse praktisch-politische Institutionen, die „nicht in einem müßigen Kopfe ausgeheckt, sondern allmählich aus der Macht der Umstände und der Weisheit des Lebens selbst erwachsen, und daher ihnen, als Nation, angemessen sind.“ (W V 265.) Die Entfernung vom Zentraldogma des metaphysischen Irrationalismus ist in diesen Worten ebenso unverkennbar wie die Annäherung an eine optimistische gefärbte Lehre vom Weltwillen. Und zu ähnlichen Konsequenzen, scheitert es, drängen die spezielleren Gedanken der „Metaphysik der Geschlechtsliebe“, vgl. N IV 232—33; Möbius, a. a. O., S. 185.

³⁾ W II 193; V 339, 351; N IV 36.

⁴⁾ Vgl. W III 438, 466, 469, 471, 494 Anm., 654; N IV 51, 278, 332; D X 439—40, 439 Anm. Der scheinbare Widerspruch löst sich am einfachsten in folgendem Sinn: Der Unverstand der Masse kann den relativen Verstand des in dieser Masse wirksamen intuitiven Erkennens nicht völlig ersticken. Daher wirkt letzterer ebenso wie sein stärkerer Gegner mit einer gewissen Universalität. Demgemäß huldigt Schopenhauer geradezu der theoretisch sehr optimistischen Ansicht, daß in der Regel jedem Irrtum ein Wahres zugrunde liege. (W IV 123.) Hier berührt er sich wiederum mit Pascal, der in ähnlicher, wenn auch nicht gleicher Art ausdrücklich die Koexistenz von Torheit und Vernunft, von Wahn und Weisheit in den Anschauungen der breiten Masse behauptet.

Wie im Leben der Völker und Geschlechter nach Schopenhauer generell sich bedeutsame Wahrheiten auf intuitivem Wege anbahnen, so werden auch individuell, vom Geiste begünstigter Einzelner, seit jeher entscheidende Einsichten dunkel und ahnungsvoll empfunden. „In allen Dingen ist zu allen Zeiten von Einzelnen die Wahrheit gefühlt worden und hat in vereinzeltten Aussprüchen ihren Ausdruck gefunden, bis sie von mir im Zusammenhang erfaßt wurde“;¹⁾ lautet eins der stolzesten Fragmente aus Schopenhauers Nachlaß. „Im Allgemeinen aber ist über diesen Punkt zu sagen, daß von jeder großen Wahrheit sich, ehe sie gefunden worden, ein Vorgefühl kund gibt, eine Ahndung, ein undeutliches Bild, wie im Nebel, und ein vergebliches Haschen, sie zu ergreifen; weil eben die Fortschritte der Zeit sie vorbereitet haben. Demgemäß präluieren dann vereinzeltte Aussprüche.“²⁾ So dämmerte schon dem Geiste Augustins die Einsicht in die Identität des Strebens aller Dinge mit dem menschlichen Wollen.³⁾ Aus diesem Gesichtspunkt wagt Schopenhauer die Annahme, „daß Kant, so oft er vom Ding an sich redete, in der dunkelsten Tiefe seines Geistes, immer schon den Willen undeutlich dachte.“⁴⁾ „Kanten leitete die sicher gefühlte Wahrheit, daß hinter jeder Erscheinung ein an sich selbst Seiendes, . . . also hinter der Vorstellung ein Vorgestelltes liege.“⁵⁾ Leibniz, der den Gedanken einer metaphysischen Existenz der Objekte festhielt, „fühlte“ dennoch, meint Schopenhauer, das Bedingtein des Objektes durch das Subjekt.⁶⁾ Selbst in irrümlichen Behauptungen großer Denker gibt sich bisweilen eine „Ahndung der Wahrheit“ kund, „daß das innre Wesen der Dinge an sich mit unserm innern Wesen identisch sei.“⁷⁾ Überhaupt ist es kein seltener Fall, daß große Geister „die Wahrheit intuitiv erkannten, sie aber nicht rein und isoliert auszusprechen vermochten und sie daher mit den Schlacken der Absurdität zu Tage brachten.“⁸⁾ Ähnlich nimmt Schopenhauer an, daß die Denker früherer Jahrhunderte, die den Kern des Menschen

1) N IV 364; vgl. N IV 260, 342—43.

2) W IV 159.

3) W I 183.

4) W I 641; vgl. W III 513; IV 159, 304.

5) W IV 110.

6) W III 45—46

7) D X 41—42; vgl. W I 183; D X 84.

8) N IV 342 Anm.; vgl. W III 160; D IX 487; X 120—21.

im erkennenden Bewußtsein erblickten, „sämtlich die Absicht hatten, den Menschen als vom Tiere möglichst weit verschieden darzustellen, dabei jedoch dunkel fühlten, daß die Verschiedenheit Beider im Intellekt liegt, nicht im Willen; woraus ihnen unbewußt die Neigung hervorging, den Intellekt zum Wesentlichen und zur Hauptsache zu machen, ja, das Wollen als eine bloße Funktion des Intellekts darzustellen.“¹⁾ Diese psychologische Interpretation historisch gegebener Metaphysik, die in ihrer geistreichen Finesse selbst Nietzsche Ehre gemacht haben würde, setzt wiederum ein im engeren Sinne irrationales, instinktives Erkennen, so verborgen es auftreten mag, als wirklich voraus. Aber nicht allein das Wahre, auch das Falsche wird „gefühl“.²⁾ „Ausprüche des allgemeinen Menschengefühls“ sind für Schopenhauer nicht allein Material für die philosophische Analyse des moralischen Bewußtseins, sondern werden geradezu herangezogen, um die ethischen Grundnormen zu bestätigen. Auch hier wird angesichts der metaphysischen Wurzeln des sittlichen Gewissens ein überempirisches, instinktives Erfassen der Wahrheit stillschweigend vorausgesetzt. — So bekundet sich in den Gebilden der religiösen Phantasie, der philosophischen Spekulation, wie in den Phänomenen des moralischen Bewußtseins allem Dargelegten zufolge nach Schopenhauer ein dunkles, zwar nicht unfehlbares, aber doch zielgewisses irrationales Erkennen.

Aber der Umkreis der Betätigung dieses versteckten intuitiven Faktors ist damit nicht erschöpft. Am verblüffendsten stellt seine Mitwirkung sich in ihren Ergebnissen vielleicht in drei Erscheinungen des geistigen Lebens dar: in Sprache, Sprichwort und Dichtung.

Es steht nach Schopenhauer fest, daß der Sprachgebrauch aller Völker „nicht zufällig, sondern das Werk der allgemeinen menschlichen und daher übereinstimmenden Erkenntnis ist.“³⁾ „Unsere instinktmäßig sprachbildenden Vorfahren“⁴⁾ haben auf vielen Punkten einen sehr feinen intellektuellen Takt bewiesen. Die hier wirksame Erkenntnis aber beschränkt sich nicht auf Bewältigung der praktischen Zwecke, welchen zunächst die Sprache dient, sondern verrät oft genug eine tiefe, überraschende Weisheit. Es be-

¹⁾ W II 230—31.

²⁾ W II 138.

³⁾ W III 531; vgl. W I 577, 659; D IX 408.

⁴⁾ W V 563—64; vgl. W V 597.

deutet für Schopenhauer jedesmal eine besondere Genugtuung, wenn er Gelegenheit findet, auf „die Weisheit aller Sprachen“¹⁾ in irgend-einem Falle sich beistimmend zu beziehen, und mit Befriedigung verzeichnet er Senecas Worte: „Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat“²⁾; oder Lichtenbergs Bemerkung: „Wenn man viel selbst denkt, so findet man viele Weisheit in die Sprache eingetragen. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß man Alles selbst hineinträgt; sondern es liegt wirklich viel Weisheit darin.“³⁾ Das gilt nach Schopenhauer zunächst von Fällen, wo die instinktive Treffsicherheit der Sprache sich im Reiche des Empirischen bewährt; z. B. wenn im Deutschen „überaus treffend und mit unbewußtem Tiefsinn“⁴⁾ der Inbegriff alles Materiellen „Wirklichkeit“ genannt wird, während nach dem Ergebnis philosophischer Analyse tatsächlich das Wesen der Materie im Wirken sich erschöpft;⁵⁾ oder wenn das begrifflich-abstrakte Erkennen „sehr treffend und mit ahndungsvoller Richtigkeit“ als „Reflexion“ bezeichnet wird. „Denn es ist in der Tat ein Widerschein, ein Abgeleitetes“ von der ursprünglichen, anschaulichen Erkenntnis.⁶⁾ Der alte und populäre Ausdruck „Mutterwitz“ bezeugt nach Schopenhauer die frühzeitige, unbewußte Anerkennung eines Grundgedankens seiner Vererbungstheorie.⁷⁾ Die doppelseitige Bedeutung des italienischen *pietà* (Mitleid, reine Liebe) ist ihm eine willkommene Bestätigung seiner Lehre von der reinen Liebe als Mitleid.⁸⁾ Hierher gehört auch die feinsinnige Beobachtung, daß die Vernunft in vollem Einklang mit ihrem rezeptiven Charakter in den lateinischen wie den germanischen Sprachen als weiblich auftritt,⁹⁾ während der Verstand, der aus selbständigen Mitteln die anschauliche Wirklichkeit

1) W V 46, vgl. W V 564.

2) W I 40 Anm.

3) W III 292; vgl. W V 597. Mit der Überzeugung, daß der Sprache ein scharfer wenn auch latenter Instinkt der Erkenntnis innewohnt, steht Schopenhauer auch heute nicht allein; vgl. Raoul Richter, Einführung in die Philosophie, 3. Aufl., S. 5; Essays, Leipzig 1913, S. 228. Möbius, a. a. O., S. 177.

4) W VI 34.

5) Vgl. W I 40, 597—98, 602; II 59, 62, 223, 357, 361; III 99; IV 31, 107; VI 34; N IV 37 Anm., 300; D IX 150.

6) W I 73; vgl. W I 101; III 117; D IX 249.

7) W II 613; D X 376

8) W I 483; D X 535.

9) W I 91, 134; III 133.

erbaut, männlichen Geschlechts ist.¹⁾ Daß im Englischen das Wort *sensible* auch „verständlich“ bedeutet, beruht angesichts der allgemeinen Korrelation von geistiger Begabung und sensibler Empfindlichkeit „auf einer richtigen und feinen Beobachtung.“²⁾ Die Torheit der Eitelkeit ist in fast allen Sprachen durch ein Wort fixiert, welches sie als solche bezeichnet, so durch *vanitas*, welches ursprünglich Leerheit und Nichtigkeit bedeutet.³⁾

Aber die instinktive Weisheit der Sprache greift nach Schopenhauer selbst über das Gebiet des Empirischen hinaus. „In sehr vielen, vielleicht in allen Sprachen wird das Wirken auch der erkenntnislosen, ja der leblosen Körper durch Wollen ausgedrückt, ihnen also ein Wille vorweg beigelegt; hingegen niemals ein Erkennen, Vorstellen, Wahrnehmen, Denken.“⁴⁾ Mit sorgfältigem Eifer sammelt Schopenhauer eine interessante Reihe linguistischer Beobachtungen, die ihm seine philosophische Grundüberzeugung zu bestätigen scheinen. Er sieht die Hauptgedanken seiner Lehre in der Sprache gewissermaßen präformiert. Die philosophisch orientierte Linguistik wird damit zu einer Bundesgenossin der Metaphysik des Willens. „Die Sprache also, dieser unmittelbarste Ausdruck unsrer Gedanken, gibt Anzeige, daß wir genötigt sind, jeden innern Trieb als ein Wollen zu denken; aber keineswegs legt sie den Dingen auch Erkenntnis bei. Die vielleicht ausnahmslose Übereinstimmung der Sprachen in diesem Punkt bezeugt, daß es kein bloßer Tropus sei, sondern daß ein tiefwurzelndes Gefühl vom Wesen der Dinge hier den Ausdruck bestimmt.“⁵⁾

Wie nach Schopenhauer einzelne Worte, in bestimmtem Sinne gebraucht, die Weisheit der Sprache offenbaren und ein dunkles, aber scharfes, oft sogar tiefsinniges Erkennen voraussetzen, so findet er in den verschiedenen Sprachen Wendungen und feststehende Formeln, von denen das Gleiche gilt. Die pessimistische Einsicht, daß das Leben nicht eigentlich da sei, „um genossen, sondern um überstanden, abgetan zu werden“, findet er in analogen Wendungen verschiedenster Sprachen ausgeprägt.⁶⁾ Die wahre Qualität des Daseins spiegelt sich „in Prosa und Versen, in

¹⁾ W III 133.

²⁾ W II 42.

³⁾ W I 421; IV 399; N IV 300; D X 443.

⁴⁾ W III 292.

⁵⁾ W III 294; vgl. Simmel, a. a. O., S. 32; Möbius, a. a. O., S. 178.

⁶⁾ W IV 455.

Büchern und im gemeinen Leben, so oft die Rede ist von einer „bessern Welt.“¹⁾ Ein dunkles Bewußtsein vom Generationsakt als dem Brennpunkt des Willens scheint sich auszudrücken „in der sehr bezeichnenden Redensart: ‚er verlangte von ihr, sie sollte ihm zu Willen sein.‘“²⁾ Ebenso tritt in dem sinnvollen Ausdruck „sich gemein machen“ die auf andere Weise erkannte Wahrheit hervor, daß die Allgemeinheit im Grunde die Gemeinheit darstellt.³⁾ Und entsprechende Belege findet Schopenhauer in feststehenden Redensarten der verschiedenen Sprachen für andere Punkte seiner Lehre, u. a. solche, die übereinstimmend die allgemeine Überzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters beweisen.⁴⁾

An den Wahrheitsgehalt solcher formelhaften Wendungen schließt sich die volkstümliche Spruchweisheit, von der Schopenhauer eine nicht geringe Meinung hegt. Die Philosophie selbst ist bisweilen beschämt worden von jener Volksweisheit, die instinktiv auf intuitivem Wege die Wahrheit erriet.⁵⁾ Sprichwörter des Deutschen und Spanischen sind nach Schopenhauer hierfür ein überzeugender Beleg.⁶⁾ Selbst das Vorgefühl gewichtiger Theorien drückt sich ahnungsvoll in altüberlieferter Spruchweisheit aus.⁷⁾

Zuletzt gilt die dichterische Begabung Schopenhauer als eine Quelle unmittelbar und instinktiv erworbener Einsichten. Das Zeugnis der Dichter ist für ihn von ungemeinem Gewicht, und ehrfürchtig gedenkt er ihrer „intuitiven Weisheit“⁸⁾: „Sie reden nicht nach systematischer Untersuchung, aber ihrem Tiefblick liegt die menschliche Natur offen: daher treffen ihre Aussagen unmittelbar die Wahrheit.“⁹⁾ Die ästhetische, durch Kunstwerke vermittelte Anschauungsweise bedeutet „die tiefste und wahrste Erkenntnis vom eigentlichen Wesen der Welt“,¹⁰⁾ so lehrte bereits die Metaphysik des Schönen. Großes leistet vor Allem die dramatische Poesie. „Die Geschöpfe des echten Dichtergenies gehn aus einer

1) N IV 204; vgl. D X 441, 443.

2) W II 671.

3) Vgl. W IV 500; N IV 311—12.

4) W III 430, 639.

5) W III 557.

6) W III 430, 557.

7) W V 200—01.

8) W V 239.

9) W III 466—67; vgl. D X 340—42, 395.

10) D X 178; vgl. W II 475—76.

so tiefen und unmittelbaren Erkenntnis des innern Wesens der Menschheit hervor, daß sie an Wahrheit den wirklichen Personen gleich zu setzen sind.“¹⁾ So haben die großen Dichter vielfach der pessimistisch-quietistischen Weltanschauung, der „resignierten Erhebung des Geistes“²⁾ intuitiv genialen Ausdruck verliehen, ohne diese Anschauung bewußt und prinzipiell in entsprechender Weise zu vertreten. So fast alle Meister der Tragödie.³⁾ Demgemäß ist die Poesie „eine Stütze und Hülfe der Philosophie“ und „eine Fundquelle von Beispielen.“⁴⁾ Von hier aus erst begreift sich die häufige Berührung mit der poetischen Weltliteratur, die Schopenhauer in vielfältiger Weise nicht eigentlich sucht, sondern — findet. Seine Neigung, dichterische Zitate einzuflechten, trägt niemals den Charakter innerer Hülfbedürftigkeit oder äußerer Prunksucht. Sie gründet sich auf die Voraussetzung der Tatsache eines approximativen intuitiven Erkennens der gleichen Wahrheiten, die er als Philosoph adäquat begrifflich vertritt, eines Erkennens, mit dessen Ergebnissen er nur beiläufig, nachträglich und wie im Vorübergehn Föhlung zu suchen pflegt. Daher jener Zug souveräner Selbstverständlichkeit, wo Schopenhauer zitiert. Die angedeutete Voraussetzung philosophisch qualifizierbarer dichterischer Intuition ist für das Verständnis dieses Denkers unentbehrlich. Seine Neigung zu poetischen Zitaten innerhalb theoretischer Erörterungen hat hier ihre tiefste sachliche Wurzel. Die genialen Konzeptionen der Dichter erläutern und ergänzen die begrifflichen Reflexionen und zugleich werfen diese wieder auf die intuitiven Divinationen des poetischen Genies ihr klärendes Licht. Die Möglichkeit solcher Ergänzung aber beruht zuletzt wieder auf der Voraussetzung der innigen Verwandtschaft künstlerischer und philosophischer Intuition. War bei den oben erörterten metaphysischen Einblicken, wie sie nach Schopenhauer das sittliche Bewußtsein vermittelt, die enge Berührung mit den intuitiven Grundlagen der moralischen Phänomene nicht zu verkennen; zeigte die mythische und philosophische Divination eine nahe Beziehung zu der genialen Ver-

¹⁾ D IX 378; vgl. D X 325—31, 340—42; W I 323—30.

²⁾ W II 511.

³⁾ Vgl. W I 334—35; II 508—11; D X 345—46, 348. Noch einen Schritt weiter geht der Komponist; er „offenbart das innerste Wesen der Welt und spricht die tiefste Weisheit aus, in einer Sprache, die seine Vernunft nicht versteht“. (D X 355—56.)

⁴⁾ N IV 265; D X 257.

standeserkenntnis; so stellt sich bei der erkenntnistheoretischen Würdigung der poetischen Intuition die Verwandtschaft mit der kontemplativen Erkenntnis der Ideen augenfällig dar.¹⁾

So gleicht das irrationale Erkennen in Schopenhauers Lehre einem reichverzweigten Baume, der, wie verschieden auch die Richtungen sind, in die er seine Äste erstreckt, doch den inneren Zusammenhang deutlich bewahrt und bei aller Vielfältigkeit der Einzelglieder überall auf typische Grundformen zurückleitet und sich dadurch als innere Einheit bewährt.

6) Supranaturale Formen irrationalen Erkennens.

Eng an die zuletzt erörterten Fälle irrationaler Erkenntnis in Schopenhauers Lehre schließt sich eine Gruppe besonderer intuitiver Vorgänge an, die wir in Ermangelung eines treffenderen Ausdrucks als supranaturale bezeichnen möchten.²⁾ Sie unterscheiden sich von den vorher behandelten Formen weniger durch ihren spezifischen Erkenntnischarakter als durch ihre regelmäßige Zuordnung zu bestimmten äußeren Vorgängen, welche dem gesetzmäßigen Geschehen der natürlichen Ereignisse zu widersprechen scheinen und dadurch eine besondere Abgrenzung der korrespondierenden Erkenntnisvorgänge herausfordern und ermöglichen. Der Annahme dieser supranaturalen, empirisch nach Schopenhauer nicht deutbaren Phänomene entspricht die Annahme eines supranaturalen, in keiner Weise nach dem Satz vom Grunde verfahrenen, sondern in eminentem Sinne als irrational zu charakterisierenden Erkennens. Emanzipierte sich das intuitive Erkennen bei der Selbst- und Welterfassung von den Gesetzen des Raumes und der Kausalität, in der ästhetischen Anschauung von Raum, Zeit und Kausalität (aber nicht von der Form der Vorstellung überhaupt), in der ethischen Intuition von Raum, Kausalität und Form der Vorstellung überhaupt, im divinitorischen Erkennen teils von

¹⁾ Psychologisch werden wir daher beim divinitorischen Erkennen angesichts solcher engen Berührungen eine Ausschaltung des bewußten Willens ebenso voraussetzen haben, wie in anderen Fällen irrationalen Erkennens.

²⁾ Die Wahl dieses Ausdrucks für die hier zu erörternden Vorgänge der Erkenntnis empfiehlt sich, da Schopenhauer in ihnen geradezu eine Widerlegung des Naturalismus erblickt (W IV 303; vgl. W IV 301; N IV 119—20), „denn eine Leistung solcher Art ist nur metaphysisch begreiflich, physisch ist sie eine Unmöglichkeit“ (W IV 341; vgl. W IV 282—83, 342; N IV 119—20; Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche; herausg. v. E. Grisebach, 2. Aufl. Berlin 1902, S. 19).

diesem, teils von jenem; so emanzipiert sich das supranaturale Erkennen in seinen extremen Fällen von den Gesetzen des Raumes, der Zeit, der Kausalität und zugleich von der Form der Vorstellung überhaupt. Kein Zweifel, daß die Erörterungen Schopenhauers über diesen Gegenstand tief in das fragwürdige Reich des Okkultismus hineinführen und der Philosophie die kühne Aufgabe stellen, den dunklen Kreis jener Phänomene weder skeptisch zu übergehen noch empirisch zu begreifen, sondern auf metaphysischem Wege ihre Deutung zu wagen. Andererseits aber läßt Schopenhauer der Kritik doch einen zu breiten Raum, um auf solchem Wege in eine vage Phantastik zu geraten. Selbst überkühne Voraussetzungen möglichen Erkennens stehen, wie in anderen Fällen, auch hier unter der allgemeinen Kontrolle des rationalen Gewissens.

Eine Reihe vom natürlich-empirischen Standpunkte aus unerklärbarer Tatsachen liegt nach Schopenhauer vor. Ihre Deutung ist zu leisten, und zwar im Gegensatz zu allen bisherigen Erklärungsversuchen: mit Hülfe der idealistischen Erkenntnistheorie.¹⁾ Hatte Kant in den „Träumen eines Geistersehers“ okkultistische Ansprüche auf ein supranaturales Erkennen philosophischen Blickes gemustert, um seine Prüfung mit einem kritischen, satirisch gefärbten Skeptizismus zu beschließen, so geht Schopenhauer von einer Reihe für ihn fest bezeugter, in ihrer Tatsächlichkeit undiskutierbarer Fakta aus und deutet sie unter der Voraussetzung und als Bestätigung seiner idealistischen Theorie der Erkenntnis,²⁾ ungetroffen, wie er glaubt, durch wissenschaftliche Bedenken und ohne Rücksicht auf den „Skeptizismus der Ignoranz“ und seine „superklugen Gebärden“.³⁾ Diese Deutungen laufen sämtlich darauf hinaus, daß sich die Relativität der empirisch-rationalen Erkenntnisformen durch die augenscheinliche Tatsache ihrer Aufhebbarkeit bei gewissen Phänomenen dem Bewußtsein faktisch manifestiert; und als Korrelat dieser Aufhebbarkeit: die Fähigkeit eines überempirischen Erkennens,⁴⁾ dessen Vermögen der Überschreitung des einschränkenden Bezirkes empirisch gültiger Gesetze wohl die extremste und frappanteste ist. In ihm gipfelt gewissermaßen das irrationale Erkennen. „Jede Mantik, sei es

¹⁾ W III 305, 339; IV 261, 330; N IV 119.

²⁾ W IV 299—302; 341; V 50—52; vgl. Ruysen, a. a. O., S. 153.

³⁾ W IV 261.

⁴⁾ W IV 299.

im Traum, im somnambulen Vorhersehn, im zweiten Gesicht, oder wie noch etwan sonst, besteht nur im Auffinden des Wegs zur Befreiung der Erkenntnis von der Bedingung der Zeit.“¹⁾ Aber die Emanzipation des Erkennens von seinen rationalen Grundformen erstreckt sich in gleicher Weise auf Raum und Kausalität,²⁾ ja auf die Vorstellungsform überhaupt. So sucht Schopenhauer das Geheimnis dieser dunklen Phänomene zu lüften in engstem Zusammenhange mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen seiner Philosophie.³⁾

Schon im vorausgehenden Abschnitt wurden Erscheinungen berührt, deren supranaturaler Charakter nicht zu verkennen war; schon hier lautete die kühne Deutung dahin, daß die „Vervielfältigungsgläser“, Zeit und Raum, „eine Intermittezz ihrer Wirksamkeit erlitten.“⁴⁾ Ja, selbst die Grundphänomene der Moral und der künstlerischen Anschauung, d. h. die fundamentalsten Gegenstände der Ethik und Ästhetik, beruhen ihrerseits auf Erkenntnistatsachen, die im weitesten Sinne als supranaturale bezeichnet werden müssen. Demgegenüber handelt es sich an dieser Stelle um einen Supranaturalismus der Erkenntnis in engerem Sinne, um „eine von der gewöhnlichen, physischen, gänzlich verschiedene Art unserer Verbindung mit der Außenwelt.“⁵⁾ Die „individuelle Isolation der Erkenntnis“⁶⁾ ist in dem Grade aufhebbar,⁷⁾ daß angesichts der daraus entspringenden Tatsachen die phänomenale Ordnung der Dinge fast gestürzt scheint. Das gilt vor Allem auf zwei Gebieten, dem der Mantik und dem der Magie.⁸⁾ „In Beiden leisten wir . . . unabhängig von den Beschränkungen, welche Raum, Zeit und Kausalität herbeiführen, was wir sonst und alltäglich nur unter diesen vermögen.“⁹⁾ In solchen Fällen gelingt es uns, „mit Umgehung des principii individuationis, den Dingen von einer ganz andern Seite und auf einem ganz andern Wege, nämlich geradezu von innen, statt bloß von außen, beizukommen,

1) W IV 300.

2) W IV 299, 301.

3) Vgl. Damm, a. a. O., S. 262—65.

4) Vgl. oben S. 120.

5) W IV 319. Dies gilt nicht nur von der Deuteroskopie, auf die es sich hier bezieht, sondern von der ganzen Klasse verwandter Phänomene.

6) W IV 300.

7) W III 307; IV 300—01.

8) W IV 300—01.

9) W IV 301; vgl. W IV 286.

und so uns derselben, im Hellschn erkennend, in der Magie wirkend, zu bemächtigen“.¹⁾ Uns interessiert nur das erste, obgleich Schopenhauer es meist unter gemeinsamem Gesichtspunkt mit der zweiten, der „praktischen Metaphysik“, wie er im Anschluß an Bacon sagt,²⁾ behandelt.³⁾ „Animalischer Magnetismus, sympathetische Kuren, Magie, zweites Gesicht, Wahrträumen, Geistersehn und Visionen aller Art sind verwandte Erscheinungen, Zweige Eines Stammes, und geben sichere, unabweisbare Anzeige von einem Nexus der Wesen, der auf einer ganz andern Ordnung der Dinge beruht, als die Natur ist, als welche zu ihrer Basis die Gesetze des Raumes, der Zeit und der Kausalität hat; während jene andere Ordnung eine tiefer liegende, ursprünglichere und unmittelbarere ist, daher vor ihr die ersten und allgemeinsten, weil rein formalen, Gesetze der Natur ungültig sind, demnach Zeit und Raum die Individuen nicht mehr trennen und die eben auf jenen Formen beruhende Vereinzlung und Isolation derselben nicht mehr der Mitteilung der Gedanken... unübersteigbare Grenzen setzt“.⁴⁾ Voraussetzung dabei ist: 1. die strenge Notwendigkeit der Formen des empirischen Geschehens, die ein Vorhersehn des Zukünftigen allein ermöglicht;⁵⁾ 2. die bedingte Aufhebbarkeit dieser Formen für ein überempirisches Erkennen⁶⁾ auf Grund ihrer Idealität.⁷⁾ Daß trotz der Aufhebung der empirisch-phänomenalen Formen ein Erkennen überhaupt, ja selbst eine „Mitteilung der Gedanken“ möglich sei, ist dabei vorausgesetzt; wie dies möglich sei, bleibt unerörtert. Wir hören nur, daß „die auf jenen Anschauungsformen beruhenden Trennungen sich nicht als absolute erweisen, sondern für die in Rede stehende, durch Umgestaltung ihres Organs im Wesentlichen veränderte Erkenntnisweise, keine unübersteigbare Schranken mehr darbieten.“⁸⁾

¹⁾ W IV 340.

²⁾ W III 300, 322; IV 304, 341.

³⁾ Vgl. W III 307; IV 301; Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, S. 55.

⁴⁾ W IV 301; vgl. W IV 308.

⁵⁾ W III 440—41; Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, S. 54.

⁶⁾ „Überempirisch“ nennen wir dieses Erkennen im Gegensatz zur normalen Empirie. Denn zuletzt ließe es sich als eine extreme Abart des Empirischen verstehen, wie sich das irrationale Erkennen oft als eine solche vom rationalen darstellte.

⁷⁾ Vgl. Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, S. 54.

⁸⁾ W IV 299.

Wie das „Organ“ nach seiner „Umgestaltung“ beschaffen und in welcher Weise es fungiert, wird nicht gesagt. Nur daß eine solche Umgestaltung geschieht, und daß diese die angedeutete Funktion zur Folge hat, steht nach Schopenhauer fest.

Der Arten solches supranaturalen Erkennens begegnen verschiedene. „In uns steckt ein heimlicher Prophet, der laut wird im Somnambulismus und Hellsehn, wo er verkündet, was vor- und nachher, im wachen Zustande, uns unbewußt ist. Auch im tiefen Schlaf weiß er Alles und sucht bisweilen es dem Gehirn in allegorischen Träumen, seltener in theorematischen, beizubringen. Oft aber kann er ihm nicht mehr als eine dumpfe Ahnung zukommen lassen.“¹⁾ Ja, vielleicht reicht der Einfluß solcher Traumgewißheiten, ohne daß wir es merken, bis tief in die Praxis des Lebens hinein. „Es gibt etwas Weiseres in uns, als der Kopf ist. Wir handeln nämlich, bei den großen Zügen, den Hauptschritten unsers Lebenslaufes, nicht sowohl nach deutlicher Erkenntnis des Rechten, als nach einem innern Impuls, man möchte sagen Instinkt, der aus dem tiefsten Grunde unsers Wesens kommt. . . . Vielleicht steht jener innere Impuls unter uns unbewußter Leitung prophetischer, beim Erwachen vergessener Träume“.²⁾ Also auch hier wiederum eine Erkenntnis, die „ins Handeln übergeht, ohne ins deutliche Bewußtsein gekommen zu sein“.³⁾

Nicht im Schlafen allein, sondern selbst im Wachen lüftet sich bisweilen flüchtig der zeitliche Schleier, der normalerweise die Zukunft uns verhüllt. „Innere Signale“ sind anzuerkennen, denen die noch problematischer anmutenden „äußeren“ gegenüberstehen; aber nur aus dem Gesichtspunkte der idealistisch-monistischen Philosophie gelingt es, „die Möglichkeit hiervon zu ahnden“.⁴⁾ Ferner treten Visionen den fatidiken Träumen an die Seite.⁵⁾ Nicht selten entschleiern sich in ihnen (dank der Idealität der Zeit), subjektiv oder objektiv wichtige zukünftige Ereignisse. „Es ist . . . Alles schon jetzt, was noch kommen wird; wir sehen es bloß mit unsern gewöhnlichen Augen nicht. Der Hellsehende schiebt aber gleichsam die Brille der Zeit voran und sieht es“.⁶⁾

¹⁾ N IV 139.

²⁾ W IV 524.

³⁾ W IV 236.

⁴⁾ N IV 135.

⁵⁾ W IV 316.

⁶⁾ Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, S. 54.

„Der Ursprung dieser bedeutungsvollen Visionen ist darin zu suchen, daß jenes rätselhafte, in unserm Innern verborgene, durch die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse nicht beschränkte und insofern allwissende, dagegen aber gar nicht ins gewöhnliche Bewußtsein fallende, sondern für uns verschleierte Erkenntnisvermögen,¹⁾ — welches jedoch im magnetischen Hellsehn seinen Schleier abwirft, — ein Mal etwas dem Individuo sehr Interessantes erspäht hat, von welchem nun der Wille, der ja der Kern des ganzen Menschen ist, dem zerebralen Erkennen gern Kunde geben möchte; was dann aber nur durch die ihm selten gelingende Operation möglich ist, daß er ein Mal das Traumorgan im wachen Zustande aufgehn läßt und so dem zerebralen Bewußtsein, in anschaulichen Gestalten, entweder von direkter, oder von allegorischer Bedeutung, jene seine Entdeckung mitteilt.“²⁾ Das Traumorgan! — Schopenhauer vermeidet es nicht, von einem solchen zu reden! „Ich habe bereits darauf aufmerksam gemacht, — heißt es in dem „Versuch über Geistersehn und was damit zusammenhängt“ — daß Traum, somnambules Wahrnehmen, Hellsehn, Vision, Zweites Gesicht und etwaniges Geistersehn, nahe verwandte Erscheinungen sind. Das Gemeinsame derselben ist, daß wir, ihnen verfallen, eine sich objektiv darstellende Anschauung durch ein ganz anderes Organ, als im gewöhnlichen wachen Zustande, erhalten; nämlich nicht durch die äußern Sinne, dennoch aber ganz und genau eben so, wie mittelst dieser: ich habe solches demnach das Traumorgan genannt. Was sie hingegen von einander unterscheidet, ist die Verschiedenheit ihrer Beziehung zu der durch die Sinne wahrnehmbaren, empirisch-realen Außenwelt. Diese nämlich ist beim Traum, in der Regel, gar keine, und sogar bei den seltenen fatidiken Träumen doch meistens nur eine mittelbare und entfernte, sehr selten eine direkte: hingegen ist jene Beziehung bei der somnambulen Wahrnehmung und dem Hellsehn, wie auch beim Nachtwandeln, eine unmittelbare und ganz richtige; bei der Vision und dem etwanigen Geistersehn eine problematische.“³⁾

¹⁾ Daß durch dieses uns unbewußte, „für uns verschleierte Erkenntnisvermögen“ die absolute Irrationalität des metaphysischen Weltwillens ernstlich in Frage gestellt ist, sei hier nur nebenbei bemerkt.

²⁾ W IV 316; vgl. W IV 309—10; Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, S. 54—55.

³⁾ W IV 308—09; vgl. W IV 271—72, 277, 281, 282, 285—86, 311, 312, 316, 319, 322, 323, 326, 329, 336—37, 338, 341, 342—43, 345.

Die ganze Klasse dieser Phänomene, vom simpelsten Traum- bild bis zu visionärem Schauen, ergibt sich nach Schopenhauer aus einem vom äußeren Eindruck auf die Sinne unabhängigen, eigen- tümlichen Anschauungsvermögen.¹⁾ Der Jedem bekannte Traum ist seine geläufigste Betätigung. Diese kann ein Wahnträumen sein, dessen Inhalte beim Erwachen sich als subjektiv-willkür- lich und objektiv-illusorisch entpuppen; aber als Ausnahme kann es auch ein Wahrträumen sein, dessen transsubjektive Tragweite sich aufs Erstaunlichste bewährt.²⁾ Aus diesen Aufstellungen ergibt sich zunächst, was das „Traumorgan“ nicht ist. Es ist kein spezifisches Instrument metaphysischer Erkenntnis, prä- disponiert, um Leistungen zu verrichten, an deren Ausführung das rationale Erkennen scheitert. Denn was sich ihm darstellt, sind Gegenstände der sinnlichen Anschauung, — gleichviel, ob sie dabei den empirischen Gesetzen des Raumes und der Zeit sich fügen oder nicht. Es ist überhaupt kein Organ, welches zu enger begrenzten Leistungen prädestiniert scheint, denn nur in be- sonderen Fällen und bei besonders dazu geeigneten Personen³⁾ wird das Traumorgan zu einem Organ des Wahrträumens, d. h. einem Medium der Anschauung, bei der eine Beziehung auf etwas Empirisch-Objektives zustande kommt.⁴⁾ Positiv aber ist zu sa- gen: Es ist ein geistiges Vermögen, das einen besonders günstigen Boden bietet, um unter geeigneten Umständen die Aufhebbar- keit oder Umgehbarkeit der Erscheinungsgesetze zu einer eminent-extensiven werden zu lassen. Dagegen sind intensive, d. h. qualitativ neue, positive Einsichten metaphy- sischer Art, etwa des Schlages, wie sie das „divinatorische Er- kennen“ vermittelte, dem Traumorgan gänzlich verschlossen. Nichts Anderes als eine, wenn auch extreme Umgestaltung der natürlichen, rationalen Wahrnehmungsbedingungen, eine „verän- derte“ Erkenntnisweise,⁵⁾ vergleichbar den intuitiven Vorgängen in der Ethik, liegt nach Schopenhauer bei den sachlich bedeutsamen Leistungen des Traumorganes vor. So bedenklich die Annahme einer solchen „Umgestaltung“, so anfechtbar im Besonderen der Gedanke eines Erkennens ohne korrespondierende Erkenntnis-

1) W IV 272.

2) W IV 271—75, 308.

3) W IV 320—21, 323, 396.

4) W IV 329, 337.

5) Vgl. W I 522; IV 299.

form sein mag, ist trotzdem das Ergebnis nicht gleichbedeutend mit der Aufstellung eines spezifisch neuen Vermögens irrationaler Erkenntnis, sondern bedeutet trotz aller Entfernung von den Prinzipien des Satzes vom Grunde anscheinend doch nur eine wenn auch extreme und außerordentlich problematische Variation des rationalen.

Diese Feststellungen schützen Schopenhauer ein für allemal vor dem Vorwurf des Widerspruches, der darin zu liegen scheint, daß er auf der einen Seite unerbittlich gegen „erlogene innere Erkenntnisquellen“ kämpft,¹⁾ während er auf der anderen selber irrationale Erkenntnismöglichkeiten verschiedenster Art, ja selbst die Annahme eines „Traumorganes“ vertritt, dem unter geeigneten Bedingungen die Gesetze der Erscheinung weichen. Sie schützen Schopenhauer zugleich vor der kritiklosen Einreihung in die Klasse solcher Geister, die ein spezifisches Vermögen metaphysischer Erkenntnis tatsächlich akzeptiert und vertreten haben, eine Verwechslung, zu der kurzsichtige Historiker bis heute oft genug geneigt waren.

Dagegen ist zu betonen, daß nach Schopenhauer die „Veränderung“ und „Umgestaltung“ der rationalen Erkenntnisfähigkeit auch hier, wie in anderen Fällen, das Korrelat einer entsprechenden Verschiebung ist, die sich an dem Erkenntnisgegenstand (in weitester Bedeutung) ereignet, in dem Sinne zwar, daß die Grenze zwischen Empirie und Metaphysik nicht als eine schlechthin und grundsätzlich unverschiebbare, sondern trotz aller „Notwendigkeit“ der intuitiven Formen a priori und letzten Endes gerade wegen derselben als eine relativ variable sich darstellt.²⁾

Und wieder wird das Ergebnis solcher Verschiebungen unter völlig rationale Gesichtspunkte gestellt. Die verwegenen Annahmen exzeptioneller Erkenntnisse sind an keinerlei anderem Maßstabe zu prüfen und aus keinerlei anderem Gesichtspunkt zu begreifen, als dem der allgemeinen und allverbindenden Prinzipien rationaler Begründung, wie sie, entsprechend der oben angedeuteten, im Sinne Schopenhauers unerläßlichen Erweiterung des Satzes vom Grunde, auch auf metaphysischem Gebiete durch die Forderung eines sachlich fundierten, logisch widerspruchsfreien Erkennt-

¹⁾ W II 79; IV 221.

²⁾ Vgl. W III 440—41; V 463. Daß es sich dabei um keine plumpe Vermengung von Immanentem und Transzendente handelt, braucht keinem Kenner Schopenhauers beteuert zu werden.

niszusammenhanges gegeben sind. Das Rationale wird gleichsam zum Prüfstein des Irrationalen, wird gewissermaßen zum Gefäß, in welchem die Philosophie das kritisch gesicherte Irrationale aufhängt und bewahrt. — Das aber läßt sich nur begreifen unter der Voraussetzung eines zwischen Beiden bestehenden graduellen, nicht aber prinzipiellen Unterschiedes, — eine Voraussetzung, welche gemacht wird, ohne deutlich erfüllt zu sein.

Die Irrationalität der von uns als „supranatural“ bezeichneten Einsichten, die sich erkenntnistheoretisch als Emanzipation von Raum, Zeit, Kausalität und allgemeiner Form der Vorstellung überhaupt darstellt, besitzt ihr psychologisches Korrelat in einer relativen Unabhängigkeit vom Willen, d. h. einer eigentümlichen Verbindung von Tätigkeit und Ruhe. „Der Schlaf nämlich ist die Ruhe des Gehirns, der Traum dennoch eine gewisse Tätigkeit desselben: sonach müssen wir, damit kein Widerspruch entstehe, jene für eine nur relative und diese für eine irgendwie limitierte und nur partielle erklären.“¹⁾ Damit ergibt sich psychologisch eine analoge Verbindung von Ruhe und Tätigkeit, wie sie uns beim irrationalen Anschauen der Ideen begegnet ist und wie sie in der Formel der „willensfreien Aktivität des Intellekts“²⁾ ihren paradoxen, aber präzisen Ausdruck gefunden hatte. So laufen die Zweige irrationalen Erkennens bei Schopenhauer selbst in den Details ihrer Psychologie auf interessante Weise zusammen.

C. Doppelte Grundauffassung vom Wesen irrationalen Erkennens. Empirisches und besseres Bewußtsein.

Nehmen wir das Bisherige zusammen, so scheint es, daß bei Schopenhauer zwei Gedanken über das Wesen des irrationalen Erkennens mit einander um die Herrschaft ringen. Nach der einen Auffassung gibt sich das Metaphysisch-Seiende dem willensfreien Erkennen selbständig und in völlig eigenartiger Weise kund. Hierauf deuten die Fälle, wo die irrationale Erkenntnis der dem Satz vom Grunde folgenden ausdrücklich entgegengesetzt wird,³⁾ aber auch die Stellen, in denen von „zwei gänzlich verschiedenen Weisen“, von zwei „heterogenen

¹⁾ W IV 271.

²⁾ W IV 206.

³⁾ Z. B. W V 443.

Erkenntnisquellen“¹⁾ oder von „einer Erkenntnis ganz eigener Art“²⁾ die Rede ist. Die Natur dieses Erkennens scheint mit der rationalen, dem Satz vom Grunde folgenden Betrachtungsweise kaum eine Gemeinschaft zu haben und ihr völlig heterogen zu sein. Nicht allein der Inhalt, sondern auch das Verfahren scheint von dem der rationalen Auffassung *toto genere* abzuweichen. Die Emanzipation von den Gesetzen empirischer Vorstellung ist eine radikale.

Nach der anderen Auffassung fließt alle Erkenntnis offenkundig aus einer Quelle, dem rationalen Bewußtsein, welches als solches das Erkennen involviert³⁾ und mehr oder minder, deutlicher oder undeutlicher, bewußter oder unbewußter dem Satz vom Grunde Folge leistend, in den Formen der Vorstellung sich bewegt. Die innere Selbsterfassung gewinnt hiernach den Sinn, daß von dem die Objekte der Außenwelt vorwiegend beleuchtenden Intellekt ein schwacher Lichtschimmer das unmittelbare Faktum des Wollens trifft,⁴⁾ welches, obschon nicht adäquat erkannt,⁵⁾ durch die Eigenart relativer Vorstellungslosigkeit dieser Erkenntnis der irrationale Schlüssel wird zum metaphysischen Verständnis der Welt. Und als analoge Abwandlung dem Satz vom Grunde folgender Betrachtungsweise stellt sich vielfach das irrationale Erkennen bei der intuitiven Welterfassung und im divinatorischen Erkennen dar, ohne daß sich jedesmal der einzelne Fall mit Bestimmtheit auf diese oder jene Seite verweisen ließe. Hiernach wäre das irrationale Erkennen nichts Anderes als eine Modifikation des rationalen. Es arbeitet lediglich mit den Mitteln des letzteren, gelangt aber dadurch zu irrationaler Bedeutung, daß es zwar mit rationalen, aber in spezifischer Weise zur Anwendung gebrachten Mitteln das Ding an sich nachweist, wo es empirisch in leichtester Verhüllung sich darstellt, um sodann die gesamte Erfahrung „in Beziehung auf diesen Punkt und dadurch auf das

1) W I 151, 547; III 289; vgl. W I 165; II 368, III 288—90, 418; IV 115.

2) W 154, vgl. W III 418.

3) Vgl. W II 233.

4) Vgl. W I 164; II 314, 381—82; III 401, 647; V 44.

5) Mit dieser Auffassung von der Erkenntnis des Willens im Selbstbewußtsein nähert sich Schopenhauer wieder Kant und seiner Lehre von der Phänomenalität der inneren Anschauung (vgl. W III 647), im Gegensatz zu der sonst festgehaltenen Anschauungslosigkeit des Willens. (vgl. Kant, Kr. d. r. V. S. 53—55, 67—69, 152—58, 520; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Aufl., S. 106—07). Vgl. Raoul Richter, Schopenhauers Verhältnis zu Kant, S. 104—05.

Ding an sich“ zu deuten.¹⁾ Es überfliegt nicht die Grenzen der Erscheinung, da es über keine aparten, erscheinungsunabhängigen Quellen verfügt, und beschränkt sich darauf, die innerhalb der empirischen Sphäre a posteriori sich kundgebenden Spuren metempirischer Realität zu ermitteln und durch ihre systematische Deutung das Verständnis des Ganzen zu vertiefen. Das Ding an sich ist nach dieser Auffassung von der Erscheinung (im weitesten Sinne) nur dem Grade nach verschieden, und eine Steigerung dessen, was in der Erfahrung sich als den Formen der Vorstellung relativ entrückt und dennoch dem Bewußtsein vertraut erweist, führt in der Tat auf den transzendenten, erscheinungsunabhängigen Weltgrund,²⁾ ähnlich wie (um einen optischen Vergleich zu gebrauchen), der allmähliche Übergang vom Weiß zum Grau einen Hinweis auf das Schwarze gibt, obschon das letztere niemals die Gegenwart des Weißen gestattet.³⁾ Nur muß bei dieser Auffassung, was Schopenhauer zwar häufig, aber nicht immer tut: der inadäquate Charakter solcher Erkenntnis grundsätzlich festgehalten werden.

Zweifellos ist die erste Auffassung reicher an mystischer Färbung. Am stärksten kommt sie in der Ästhetik, der Ethik und der Lehre von den Erscheinungen supranaturalen Erkennens im engeren Sinne zum Durchbruch, während die zweite in der Lehre vom philosophischen Erkennen, trotz der Berührung zwischen Philosophie und Kunst die herrschende bleibt. Den Gegensatz beider Auffassungen haben wir wissentlich stärker urgiert als es von Schopenhauer geschehn ist, um die vorliegenden typischen Verschiedenheiten in ein klareres Licht zu rücken. Beide Ansichten sind keineswegs klar getrennt und auch nicht völlig trennbar von einander; dennoch scheint eine Art von Verschmelzung beider, mit mehr oder minder starkem Hervortreten der einen oder anderen Seite, Schopenhauers Lehre vom irrationalen Erkennen zugrunde zu liegen.

Vom Standpunkt der Voraussetzungen Schopenhauers müssen wir der zweiten, gemäßigeren Ansicht, nach welcher alles Erkennen aus einer gemeinsamen (rationalen) Quelle fließt und das irrationale

¹⁾ N IV 46.

²⁾ „Le voile de Maia reste tendu entre l'esprit et la chose en soi; mais l'épaisseur en est diminuée et, par delà ses plis incertains, on pressent et l'on croit palper déjà les proches contours de l'inaccessible absolu“. Ruysen, a. a. O., S. 203.

³⁾ Die scheinbar solcher Auffassung widerstreitende Lehre von der Diversität des Idealen und Realen bezöge sich dann auf die extremen Glieder dieser Reihe.

nur eine spezifische Modifikation rationaler Auffassungsweise bedeutet, gegenüber der ersten entschieden den Vorzug einräumen. Bei dieser bliebe es unbegreiflich, wie eine dem Ursprung nach der rationalen völlig heterogene Weise des Erkennens (vorausgesetzt, daß sie als vorhanden nachgewiesen ist), in ihren Resultaten doch mit dieser übereinstimmen und in eine zu ihr hinführende, kontinuierliche Kette von Wahrheiten auslaufen kann.

Dennoch bleibt bestehen, daß auch die erstbezeichnete Auffassung Schopenhauers Lehre durchzieht, — ein Zeugnis dafür, daß der tiefgehende Dualismus, der das monistische System dieses Denkers durchwaltet,¹⁾ auch in der Erkenntnislehre seinen Ausdruck findet, indem sich in ihr immer aufs Neue die Neigung verrät, eine der rationalen gegenüberstehende eigenartige Auffassungsweise zu behaupten.

Eine der anziehendsten Aufgaben würde es für den Historiker sein, die Entwicklung dieses Zuges in der menschlichen Geistesgeschichte zu verfolgen: von den primitiven Formen des religiösen Vorstellens an über die indische Religion, den Neuplatonismus, die deutsche Mystik²⁾ bis in unsere Zeit zu den jüngsten und subtilsten Formen des christlichen Mystizismus.³⁾ Auch Schopenhauer würde er von dieser Strömung nicht unberührt finden. Während aber der Historiker die Lehren, welche er antrifft, ohne ernstliche Rücksicht auf ihren Wahrheitsgehalt betrachtet und zu einander in Beziehung setzt, drängt sich dem systematisch-kritischen Standpunkt das Unhaltbare solcher Doppellehren unabweisbar auf. Denn bei grundsätzlicher Diskrepanz der Wurzeln und Quellen des Erkennens verliert der Gedanke einer logischen Einheit des Zusammenhanges seiner Ergebnisse jede Berechtigung. Es würden zwei Gruppen von Urteilen entstehen, welche ohne sinnvolle Beziehung neben einan-

¹⁾ Vgl. Rud. Lehmann, a. a. O., S. 59.

²⁾ Als charakteristisch muß die Vorliebe bezeichnet werden, welche Schopenhauer für die mittelalterliche Mystik kundgibt. Vgl. WI 488—89, 496; II 720—24; V 43; B 193. Vgl. Mühlethaler, a. a. O.

³⁾ Vgl. Sabatier, Theologische Erkenntnistheorie; ins Deutsche übertragen von A. Baur, Freiburg u. Leipzig 1896, bes. S. 29—33; F. R. Lipsius, Kritik der theologischen Erkenntnis, Berlin 1904; Raoul Richter, Der Skeptizismus i. d. Philosophie, Bd. II, S. 50, 415, 507—24; Religionsphilosophie, S. 49—67. Die Haupterscheinungen der Mystik aller Zeiten und Völker behandelt in kurzer historischer Monographie: Edvard Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, Leipzig 1908.

der herliefen. Eine Übereinstimmung zwischen solchen, ihren Quellen (nicht etwa ihrem Gewißheitsgrade) nach verschiedenen Erkenntnisarten würde zu ihrer Voraussetzung der Annahme einer prästabilierten Harmonie zwischen den beiden selbständigen Reihen bedürfen, einer Annahme, so ungeheuerlich und in ihrer spekulativen Willkür so offenbar, daß wir getrost auf sie verzichten dürfen. Diese Erwägungen stürzen zugleich alle Ansprüche des theologischen Glaubensdogmatismus, sofern dieser (wie in der Regel) ein besonderes Organ irgendwelcher Art für metaphysisches Erkennen voraussetzt, welches angebliche Wahrheiten vermittelt, die auf rational-natürlichem Wege nicht zu erarbeiten sind.¹⁾ Schopenhauer selbst aber verwirft diese und ähnliche Ansprüche einer willkürlichen Metaphysik ohne Gnade und verspottet die intellektuell anschauende Vernunft der nachkantischen Idealisten als „den sechsten Sinn der Fledermäuse“.²⁾ Er selber hat eine

¹⁾ Die Kluft zwischen rationalem „Wissen“ und irrationalen „Glauben“ zu überbrücken oder Beiden noch einander Geltung zu verschaffen, ringen auch angesehenen Theologen der Gegenwart noch mehr oder minder vergeblich. Z.B. Sabatier, a. a. O.; ferner Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Tübingen 1905, F. Traub, *Theologie und Philosophie*, Tübingen 1910.

Zur Kritik vgl. Locke, *Essay IV*, 19; ferner Raoul Richter, *Der Skeptizismus i. d. Philosophie*, Bd. II, S. 521—23, *Einführung i. d. Philosophie*, S. 79—82; Wundt, *System der Philosophie*, 2. Aufl., S. 4. Die klarste und gründlichste Kritik der theologischen Erkenntnisdualismen bietet August Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, S. 154—88 und Raoul Richter, *Religionsphilosophie*, S. 49—74. Diese Kritik entzieht in der Tat den erkenntnistheoretischen Sonderbestrebungen der Theologie jeden Boden.

Psychologisch ist die alte, aber noch immer verbreitete Annahme einer Duplizität der Quellen unsrer Erkenntnis vermutlich dahin zu deuten, daß man die eine Gruppe von „Wahrheiten“ überwiegend dem Intellekt verdankt, die andere, ohne sich dessen bewußt zu werden, durch Gefühl und Wille diktiert werden läßt (vgl. Locke, *Essay*, IV 19, § 1; ferner H. Maier, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen 1908, bes. S. 499—555). Die Zähigkeit aber, mit welcher sich vielfach die zweite Gruppe bei allem Mangel an sachlicher Rechtfertigung selbständig behauptet, wird daraus begreiflich, daß die hier gegebenen Vorstellungen für ihre Anhänger eine starke suggestive Kraft besitzen, welche die intellektuellen Bestrebungen, soweit solche sich geltend machen, in ihre Dienste zwingt und keine Kritik gestattet. Eine logisch-scientifische Einheit aber ist nur möglich, indem eine der beiden Bewerberinnen der anderen das Feld räumt, und welcher der Sieg erkenntnistheoretisch gebührt, darüber ist kein Zweifel möglich. Das Gleiche aber gilt mutatis mutandis von der Lehre Schopenhauers.

²⁾ Vgl. WI 660—61. Vgl. WII 79; IV 221. Ähnlich würde Schopenhauers Urteil vermutlich über die „Intuition“ moderner Erkenntnisdualisten vom Schläge H. Bergsons gelautet haben.

in ihrer Weise vielleicht unübertreffliche Kritik solcher ausschweifenden Erzeugnisse des metaphysischen Bedürfnisses geschrieben,¹⁾ eine Kritik, welche fast keinen Zweifel an der prinzipiellen Einheitlichkeit seiner eigenen Erkenntnislehre zu gestatten scheint und jedenfalls zeigt, wie stark er sich der Notwendigkeit einer solchen bewußt ist und wie energisch er die Forderung sachlicher Allgemeingültigkeit jeder philosophischen Lehre zu vertreten weiß.

Die Annahme aber, daß Schopenhauer dennoch dazu neigt, die irrationale (metaphysische) Erkenntnis von der rationalen (physischen) nicht allein ihrem inhaltlichen Charakter nach, sondern auch methodisch, nicht allein dem Grade, sondern auch der Art nach, also wie den Inhalt „toto genere“ zu unterscheiden, erhält eine überraschende Bestätigung bei Betrachtung der philosophischen Vorstudien, welche der Abfassung des Hauptwerkes chronologisch vorausliegen, vor Allem durch die dort vertretene Lehre von der Kontemplation der „Ideen“ und vom „besseren Bewußtsein“. Das Entwicklungsgeschichtliche ist indessen hier gerade nur soweit zu berücksichtigen, als es für das systematische Interesse unserer Untersuchung von Bedeutung ist.

Zwei Grundrichtungen des Erkennens werden bereits in den (von Grisebach veröffentlichten) Erstlingsmanuskripten Schopenhauers einander gegenübergestellt: die Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde und die Erkenntnis der Ideen.²⁾ Die zweite betrachtet das Was und Wie der Dinge, die erste das Warum. Diese führt ins Unendliche, jene ist immer am Ziel.³⁾ Diese Gegenüberstellung bezeichnet zugleich den Gegensatz von Wissenschaft und Kunst. Während die Betrachtungsweise der ersten dem Satz vom Grunde gehorcht, entsteht die zweite durch Kontemplation der Ideen. Da nun die Philosophie sich bewußtmaßen um metaphysische Realität bewirbt, der gegenüber die Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde nichts ausrichtet, so betritt sie den Weg irrationaler Kontemplation, auf dem die Künste

¹⁾ W III 531—32; vgl. auch W III 140—47. Schopenhauer sieht mit Recht in dem Mangel an Übereinstimmung der Inhalte dieser angeblichen metaphysischen Erkenntnisse einen Hinweis gegen ihre Gültigkeit und gegen die Methode durch welche sie erworben sind. Vgl. dazu Raoul Richter, Einführung i. d. Philosophie, S. 70—80.

²⁾ N IV 19 Anm., 23, 26, 27, 31, 35, 36, 37—38, 40, 43, 62, 103, 156, 211.

³⁾ N IV 23, 27.

wandeln und wird selbst zu einer Art Kunst: „Sofern die Philosophie nicht Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde ist, sondern Erkenntnis der Idee, ist sie allerdings den Künsten beizuzählen: allein sie stellt die Idee nicht, wie die andern Künste, als Idee, d. h. intuitiv dar, sondern in abstracto. Da nun alles Niederlegen in Begriffen ein Wissen ist, so ist sie in sofern doch eine Wissenschaft: eigentlich ist sie ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft, oder vielmehr Etwas, das beide vereinigt.“¹⁾ Soll es eine metaphysische Erkenntnis geben, so fordert schon die Heterogenität des Gegenstandes gegenüber der phänomenalen Welt des Verstandes und der Vernunft eine diesen Erkenntnismitteln ebenso heterogene Quelle des Erkennens: „dies ist das widersprechende Beginnen, das Ding an sich nach den Gesetzen der Erscheinung erkennen zu wollen: die Sonderung und Erkenntnis beider ist die wahre Philosophie.“²⁾ „Die Wissenschaften sind eben die Betrachtung der Dinge nach ihren Beziehungen gemäß den vier Gestaltungen des Satzes vom Grunde. . . . Was aber nach Abzug dieses von den Dingen übrig bleibt, das ist die Platonische Idee, das ist der Gegenstand aller Kunst. So ist also jedes Objekt einem Teile nach Objekt der Wissenschaft, dem andern nach Objekt der Kunst, und beide tun sich niemals Eintrag.“³⁾ Zwei Arten von Erkenntnis stehen einander hier mit unerbittlicher Schroffheit gegenüber: die nach dem Satz vom Grunde und die der Kontemplation, und eine Berührung beider scheint nur da gegeben, wo das intuitiv Geschaute in Begriffen „niedergelegt“ und zugleich dem rationalen Erkenntniszusammenhange eingegliedert wird. Die Schwierigkeit, eine Zweiheit des Ursprungs zu einer Einheit des Ergebnisses zu führen, scheint Schopenhauer als solche zu übersehen.

Aus der angedeuteten Verwandtschaft mit der Kunst folgt für die Philosophie nach der ursprünglichen Auffassung Schopenhauers eine grundsätzliche Exklusivität. Jeder wird von ihr nur soviel zu fassen imstande sein, „als er selbst wert ist“. Die Philosophie ist, wie die Kunst, notwendig paucorum hominum, wie es Platons Ausspruch *φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι* andeutet.⁴⁾ Diese Beschränkung der Philosophie auf einen kleinen Kreis von der

¹⁾ N IV 43; vgl. N IV 39, 40.

²⁾ N IV 41.

³⁾ N IV 23.

⁴⁾ N IV 36; W II 193; V 339, 351; vgl. N IV 42; D X 500, 502.

Natur Berufener folgt aus dem Umstande, daß die Erkenntnis der Ideen, aus welcher die Philosophie nach dieser Ansicht erwächst, an spezielle und nur selten gegebene Bedingungen geknüpft ist. „Die Idee ist nur für das höher gesteigerte Bewußtsein zugänglich.“¹⁾ Diese Zugänglichkeit der Philosophie für Wenige und ihre Unzugänglichkeit für die große Masse der Menschen beschränkt sich aber nicht auf die Produktion philosophischer Leistungen, sondern gilt ebenso von der Rezeption dessen, was bereits geschaffen ist. Sie bedeutet zunächst eine Beschränkung ihrer Erreichbarkeit, während ihre Gültigkeit dabei eine uneingeschränkte verbleibt. Es gibt eine wahre, allverbindliche Philosophie. „Aber die Hoffnung soll man aufgeben, daß eine genügende Philosophie, das Abbild der Vollendung der Besinnung des Menschen, je dem dumpfen, besinnungslosen, taumelnden Pöbel einleuchten könne, und à la portée de tout le monde sein werde. Sie wird Kunst sein und, wie diese, nur Wenigen wirklich da sein. Denn für die Meisten sind weder Mozart noch Raphael, noch Shakespeare je dagewesen: eine unübersteigbare Kluft trennt diese auf immer von der Menge: wie die Nähe der Fürsten dem Pöbel unzugänglich ist.“²⁾ Ebenso ist die Philosophie „das unerreichbare Maß, an dem Jeder seine eigne Höhe mißt“.³⁾ Dem Mangel an Besinnung und unzureichender Einsicht also ist es zuzuschreiben, daß „eine genügende Philosophie“ der großen Masse nicht einleuchtet. Demnach ist es der exzeptionelle Charakter aller willensfreien Besinnung, der zuletzt die exklusive Stellung der Philosophie begründet. Der Mangel an Anerkennung einer solchen Philosophie tut jedoch ihrer allverbindlichen Gültigkeit keinerlei Eintrag. Eine Erkenntnis, aus der diese Philosophie stammt, teilt daher bei aller ihrer Irrationalität mit der ihr gegenüberstehenden, dem Satz vom Grunde folgenden, durchaus den Charakter allgemeingültiger Wahrheit. Von dieser logisch wohl motivierten Beschränkung der Erreichbarkeit philosophischer Erkenntnis bei Festhalten an ihrer uneingeschränkten Gültigkeit scheint Schopenhauer in einigen (später entstandenen) Fragmenten abzuweichen, um hier einer Neigung zu unverhülltem metaphysischen Relativismus Raum zu geben, einer Neigung, die den Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung“ kaum verrät. Ein

¹⁾ N IV 36; vgl. N IV 43; D X 500.

²⁾ N IV 41.

³⁾ N IV 43; vgl. D X 301.

Fragment des Nachlasses erklärt, „daß es gar keine für alle Menschen vorhandne und allgemeingültige Philosophie geben kann. Denn der Unterschied im Grade der Intelligenz ist viel zu groß. Die wahre Philosophie, wann sie erscheint, wird nur für Wenige, für Köpfe erster Gattung, wirklich gültig sein. . . . Neben ihr wird es immer noch andre Philosophien für die zweite, dritte, vierte Klasse geben müssen. . . . Es kann nicht eine Philosophie für Alle geben, wie es eine Mathematik, eine Physik für Alle gibt. . . . Hier ist für verschiedene Klassen von Menschen eine von Grund aus verschiedene Philosophie nötig, und die höchste ist natürlich für die Wenigsten.“¹⁾ Aber diese Ausführungen klingen relativistischer als sie vermutlich gemeint sind, da Alles dafür spricht, daß Schopenhauer bei seiner beständigen Neigung, Psychologisches und Erkenntnistheoretisches zu mischen, Gültigkeit und Einsicht in die Gültigkeit mit laxem Sprachgebrauch identifiziert. Eine „allgemeingültige Philosophie“ wäre dann eine allgemein als gültig anerkannte. Das Festhalten an der „wahren Philosophie“ auch in diesem Fragment scheint solche Annahme zu rechtfertigen und erlaubt kaum von Relativismus ernstlich zu reden.

Mag also nach Schopenhauers ursprünglicher Auffassung die irrationale Erkenntnis (Anschauung der Ideen) mit der rationalen (dem Satz vom Grunde folgenden) als Erkenntnis den Charakter der Allgemeingültigkeit teilen, — der Gegensatz beider steht in den frühen Aufzeichnungen fest und wird vielfach ausdrücklich betont.

Neben diesen ursprünglichen Gegensatz von rationaler und kontemplativer Erkenntnis tritt nun in den Erstlingsmanuskripten die Gegenüberstellung von empirischem und besserem Bewußtsein.

Wenn Schopenhauer das Wort „Bewußtsein“ beinahe als synonym mit „Erkenntnis“ gebraucht,²⁾ so ist von vornherein zu erwarten, daß mit dem Ausdruck „besseres Bewußtsein“ eine Weise des Erkennens gemeint sei, welche vor der landläufigen Art der Betrachtung etwas voraus hat. Und in der Tat besitzt dieser Ausdruck die Bedeutung eines selbständigen und eigentümlichen Verhaltens unserer geistigen Natur. Er bezeichnet in jenen Vorstudien ein spezifisches Vermögen mystisch-metaphysischer Erkenntnis mit

¹⁾ N IV 47—48.

²⁾ Vgl. W II 233, 548, 582, 588.

starkem teils ästhetischem, teils ethischem Einschlag.¹⁾ Das „bessere Bewußtsein“ wird dem „empirischen Bewußtsein“²⁾ als etwas schlechthin Entgegengesetztes gegenübergestellt³⁾ und als selbständige Macht gefeiert, welche auftritt als Quelle der Wahrheit in der Philosophie, der Schönheit in der Kunst, der Tugend im Leben.⁴⁾ Es überragt alle Erfahrung und berührt diese nur „vermöge seiner geheimnisvollen Verbindung mit ihr in Einem Individuo“,⁵⁾ durch welche eine „Duplizität des Bewußtseins“ seltsamerweise zusammenbesteht mit der „Identität Eines Ichs“,⁶⁾ einer Verbindung, welche dieses Individuum vor eine bedeutungsschwere Wahl stellt.⁷⁾

Von Schwankungen, die wie bei Schopenhauer fast überall, so auch hier sich finden, muß in diesem Zusammenhange abgesehen werden. Ebenso müssen wir dem Reize widerstehen, die imposante Gewalt, mit welcher hier das metaphysische Bedürfnis des jungen Schopenhauer durchbricht, zu schildern. Dagegen können wir es uns nicht versagen, den Philosophen in diesem Stadium seiner Entwicklung selber mit einigen Stellen reden zu lassen, welche die selbständige Eigenart dieser irrationalen Erkenntnisquelle besonders deutlich hervorheben und sie der rationalen als wesensverschieden gegenüberstellen:

„Wir wännen durch Sukzession Das zu erhaschen, was nur mit Einem Schlage ergriffen werden kann, durch das Übertreten aus der Zeit in die Ewigkeit, aus dem empirischen ins bessere Bewußtsein. Wir laufen rastlos an der Peripherie herum, statt zum ruhigen Centro zu dringen. Jener Grundirrtum erzeugt praktisch Sündhaftigkeit, theoretisch Mangel an Genialität,

¹⁾ Vgl. Lindner-Frauenstädt, a. a. O., S. 309—16. Frauenstädt betont einseitig den ethischen Charakter der Lehre vom besseren Bewußtsein. Vgl. dagegen: N III 81. Über die historischen Beziehungen dieser Lehre vgl. E. v. Hartmann, *Gesch. d. Metaphysik*. Ausgew. Werke Bd. XII, S. 174—78.

²⁾ „Vernunft so gut als Sinne und Verstand“ gehören „dem empirischen Bewußtsein“ an, „das daher ebenso gut das rationale heißen kann, am besten aber die Erkenntnis nach dem Satz vom Grund“ (N IV 26; vgl. N IV 223).

³⁾ N III 81, 84, 94, 96, 152, 153, 155; IV 26, 145, 147, 179, 180, 188, 189, 197, 198, 217, 218, 219, 220, 221—24, 264.

⁴⁾ N III 69—70, 77, 78, 81, 82—83 Anm., 84, 86, 87, 88, 96; IV 145, 146 bis 148, 263.

⁵⁾ N IV 145.

⁶⁾ N IV 178—79, 221.

⁷⁾ N IV 145; 179—80, 220—21.

Polymathie statt Philosophie.“¹⁾ Es gibt einen „wahren Kritizismus, der uns lehrt, daß der Verstand die bedingte, das bessere Bewußtsein aber (und nicht jener) die absolute Erkenntnisweise ist.“²⁾ Beides aber ist genau und sorgfältig zu unterscheiden:

„So wird der wahre Kritizismus das bessere Bewußtsein trennen von dem empirischen, wie das Gold aus dem Erz, wird es rein hinstellen ohne alle Beimengung von Sinnlichkeit oder Verstand, — wird es ganz hinstellen, Alles, wodurch es sich im Bewußtsein offenbart, sammeln und vereinen zu einer Einheit: dann wird er das empirische auch rein erhalten, nach seinen Verschiedenheiten klassifizieren: solches Werk wird in Zukunft vervollkommenet, genauer und feiner ausgearbeitet, faßlicher und leichter gemacht, — nie aber umgestoßen werden können.“³⁾ Schopenhauer will also die Aufgabe, welche Kant sich im Gebiete der reinen Vernunft, d. h. des rationalen Erkennens, gestellt hatte, auf dem Gebiete des irrationalen lösen. Kant suchte die Erkenntnisse aus reiner Vernunft von empirischen Bestandteilen zu läutern und in systematischer Ordnung festzustellen; Schopenhauer gedenkt eben diese formalen Erkenntnismittel der Erscheinungswelt als zu metaphysischer Einsicht untaugliche Bestandteile des empirischen Bewußtseins zu eliminieren, um die Reinheit der überempirischen Daten zu sichern.

Die Inkommensurabilität beider Erkenntnisarten läßt eine Anmerkung zu Schelling deutlich hervortreten: „Nach Schellings eigener Aussage ist das Absolute dem Verstand durchaus unerkennbar, und zu seiner Erkenntnis kann die Philosophie nichts tun, als „die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zeigen“. — Gut und ganz meine Meinung! Da begnüge sich aber die Philosophie, die Begrenztheit des Verstandes zu zeigen, wie Kant getan, und füge hinzu, daß in uns ein ganz anderes Vermögen, als der Verstand ist, zeige dessen Äußerungen dem Verstande auf, empirisch und historisch: denn Anderes gibt es für den Verstand nicht.“⁴⁾ Der ursprüngliche Dualismus in Schopenhauers Auffassung von empirischer und metempirischer Erkenntnis verrät sich bereits in einer Randbemerkung zu Fichtes Kolleg „Über die Tatsachen des Bewußtseins“: „Der Punkt der absoluten Besonnenheit, zu dem

¹⁾ N IV 189.

²⁾ N III 38.

³⁾ N III 114—15; vgl. N III 109—10, 152, 156—57; IV 26.

⁴⁾ N III 152.

Fichte sie (die Zuhörer) leiten will, ist, wie es mir scheint, der eines für sich bestehenden, von der Wahrnehmung nicht abhängigen und nicht durch sie gegebenen Bewußtseins, aus welchem das philosophische Befremden über die Welt, d. h. über jenes zweite Bewußtsein in der Wahrnehmung (das dem gemeinen Sinn das einzige ist). Dies Befremden macht den Philosophen; und der Philosoph ist ein Mensch, welcher jene zwei ganz verschiedenen Bewußtseine zu vereinigen strebt. . . . Je nachdem einer, bei einiger philosophischer Anlage, zu den Realisten oder Idealisten mehr hinneigt, fragt er: „Wie läuft in mein Bewußtsein durch die Wahrnehmung Jenes, das nicht in ihr ist?“¹⁾

Aber die Scheidung beider Erkenntnisarten ist zunächst die philosophisch wichtigste Aufgabe:

„Der vollkommene Philosoph stellt theoretisch das bessere Bewußtsein rein dar, indem er es genau und gänzlich vom empirischen sondert. Der Heilige tut dasselbe praktisch. Beiden ist es charakteristisches Merkmal ihrer Vollkommenheit, daß sie keinen Teil des empirischen Bewußtseins schonen, unter welcher Gestalt es auch erscheinen mag.“²⁾ Oder: „Ich aber sage: in dieser zeitlichen, sinnlichen, verständlichen Welt gibt es wohl Persönlichkeit und Kausalität, ja sie sind sogar notwendig. — Aber das bessere Bewußtsein in mir erhebt mich in eine Welt, wo es weder Persönlichkeit und Kausalität noch Subjekt und Objekt mehr gibt. Meine Hoffnung und mein Glaube ist, daß dieses bessere (übersinnliche, außerzeitliche) Bewußtsein mein einziges werden wird.“³⁾ Soll es eine metaphysische Erkenntnis geben, so fordert schon die Heterogenität des Gegenstandes gegenüber der phänomenalen Welt des Verstandes und der Vernunft eine diesen Erkenntnismitteln ebenso heterogene Quelle des Erkennens: „Dies ist das widersprechende Beginnen, das Ding an sich nach den Gesetzen der Erscheinung erkennen zu wollen: die Sonderung und Erkenntnis beider ist die wahre Philosophie.“⁴⁾

Ja, Schopenhauer geht so weit, das irrationale Erkennen geradezu als eine Durchbrechung der Naturgesetzlichkeit hinzustellen. Das eigentlich Widergesetzliche im Aufleuchten dieser

¹⁾ Abgedruckt bei Mühlethaler, a. a. O., S. 41—42. (Die Sperrung fehlt im Text.)

²⁾ N IV 224.

³⁾ N IV 236.

⁴⁾ N IV 41.

metaphysischen Einsicht wird an zwei später entstandenen¹⁾ Stellen folgendermaßen charakterisiert:

„Es gibt etwas, das jenseit des Bewußtseins liegt, aber zu Zeiten in dasselbe hereinbricht wie ein Mondstrahl in die umwölkte Nacht... Es ist unser außer der Zeit liegendes Wesen an sich.“²⁾ Da die Gesetze der Erfahrung keine absoluten, sondern durch die Form der Vorstellung bedingte sind, „so ist das Übernatürliche, d. h. das jenen Gesetzen zuwider dennoch Erfolgende, Äußerung des Dinges an sich als solchen, welche in den Zusammenhang der Erfahrung gesetzwidrig einbricht.“³⁾ Wir haben diese beiden Stellen hier eingerückt, weil sie mit der radikalen Gegensätzlichkeit der beiden heterogenen Erkenntnisweisen einen unverkennbaren Nachklang der ersten Jugendphilosophie enthalten und in den von Tendenzen der Ausgleichung beherrschten Gedankenkreis des Hauptwerkes zwar zeitlich, nicht aber sachlich hineingehören. Am deutlichsten spricht für diesen Umstand die scheinbar unwesentliche Korrektur, die Schopenhauer der Fortsetzung der letztgenannten Stelle später beigefügt hat: „Die Entgegensetzung eines Natürlichen und Übernatürlichen spricht schon die dunkle Erkenntnis aus, daß die Erfahrung mit ihrer Gesetzmäßigkeit bloße Erscheinung sei, hinter welcher ein Ding an sich steckt, das ihre Gesetze jeden Augenblick aufheben könnte.“ Zu den letzten sieben Worten nämlich hat Schopenhauer später im Manuskript drei Fragezeichen gesetzt,⁴⁾ und keine der beiden Stellen ist in seine Werke aufgenommen. In ihrem ganzen Charakter berühren sie sich mit einer Randbemerkung Schopenhauers zu Schleiermachers Vorlesung „Über Geschichte der Philosophie“: „Jeder, der eines übersinnlichen Selbstbewußtseins fähig ist, weiß, daß es nicht immer ihm offen steht, sondern nur selten durchbricht.“⁵⁾

Vielleicht den bezeichnendsten Ausdruck der ursprünglich mit unzweideutiger Klarheit vertretenen Duplizität der Erkenntnis in Schopenhauers Lehre bietet eine Stelle in den Anmerkungen zu Schelling: „Ebenso löst der echte kritische Philosoph sein bessres Erkennen ab von den Bedingungen des empirischen, trägt diese

1) N IV 435, 437; vgl. auch N IV 416.

2) N IV 116; ähnlich N IV 489.

3) N IV 120.

4) Vgl. N IV 437.

5) Abgedruckt bei Mühlethaler, a. a. O., S. 33.

nicht hinüber in jenes, ... braucht diese nicht als eine Brücke, beide Welten zu vereinigen, ... sondern läßt kalt und unerschüttert die Bedingungen seiner empirischen Erkenntnis hinter sich, zufrieden, die bessere Erkenntnis rein von jener gesondert zu haben, die Duplizität seines Seins erkannt zu haben, und erscheint sie ihm als zwei Parallellinien, so krümmt er sie nicht, um sie zu einer zu vereinigen“.¹⁾ Wir wissen, — und haben bereits die Belege dafür gesehen, — daß Schopenhauer die beiden Parallellinien bei der systematischen Grundlegung seiner Metaphysik dennoch zu „krümmen“ versucht hat, „um sie zu vereinigen“ und daß diese Vereinigung jedenfalls in gewissem Grade als gelungen zu betrachten ist, sodaß ihr Ergebnis nur dem achtsamen und spähenden Kritiker Stellen bietet, welche mit den Zügen der anfänglichen Auffassung den dualistischen Ursprung verraten.

Aber bei näherer Betrachtung zeigt sich in jenen früheren Aufzeichnungen bereits eine Unterströmung, welche die später gesuchte Vereinigung der gegensätzlichen Erkenntnisquellen vorzubereiten scheint und selber zu ihr schon wichtige Ansätze aufweist, indem sich zunächst das Streben geltend macht, den Antagonismus zwischen empirischem und besserem Bewußtsein²⁾ zu tilgen und damit die Vereinbarkeit beider, wenn auch noch nicht ihre Vereinigung zu erweisen: Der Zweck unserer Anlage zur Metaphysik ist der, „den Widerspruch des Verstandes gegen das bessere Bewußtsein aufzuheben oder wenigstens zu mäßigen“.³⁾ Ein weiterer Schritt⁴⁾ ist es dann, wenn sich die Tendenz geltend macht, die beiden heterogenen Erkenntnisquellen auf eine, im Wesentlichen homogene, zurückzuführen. Der irrationale Charakter einer Erkenntnis besteht nach dieser Auffassung nur darin, daß die empirisch-rationale Betrachtung ein Unbegreifliches, dem Verstand wie der Vernunft schlechthin Unzugängliches aufzeigt, ohne daß dieses Unbegreifliche seinerseits zu einer selbständigen Auskunftswelt wird: „Können wir denn nicht über

¹⁾ N III 156—57.

²⁾ Vgl. N III 83—84, 86; IV 145, 179, 188.

³⁾ N III 38.

⁴⁾ Der Versuch einer chronologischen Fixierung dieser einzelnen Schritte kann nach den bisherigen Publikationen der Nachlaßfragmente Schopenhauers kaum unternommen werden. Wir verstehen unter „Schritten“ an dieser Stelle nichts Anderes als sachlich verschiedene Stufen der Auffassung, deren Gleichzeitigkeit oder Aufeinanderfolge im Einzelnen dahingestellt bleiben mag.

die Natur hinaus? — O ja, aber dann müssen wir den Verstand zurücklassen, denn er ist nur für die Natur, wie die Natur nur für ihn: es gibt ein bessres Bewußtsein: dem Verstande läßt sich dies bloß zeigen durch seine Wirkungen, doch kann der Verstand nie mehr, als die Außenseite sehn“, — lautet eine Anmerkung zu Jakobi.¹⁾ „Eben daß es ein Unbegreifliches gibt, daß dieser Jammer des Verstandes und seiner Begriffe begrenzt, bedingt, endlich, trüglich ist; diese Gewißheit ist Kants großes Geschenk.“²⁾

Endlich die wichtigste und für die angedeutete Unterströmung bezeichnendste Stelle aus der Zeit der ersten schriftlich fixierten philosophischen Bemühungen Schopenhauers³⁾: „Die Philosophie ist das bedingte Wissen vom Absoluten. Beweis: Wäre es nicht bedingt, so wäre es absolut, und das Absolute ist, seinem Begriffe nach, nur Eins, ein Sein, kein Wissen, auch keines Wissens bedürftig. Wo also Wissen nötig ist, da ist Bedingtheit, Wissen gibt es nur für Verstand und Vernunft, also sind diese bedingt. Sie sind die Vermögen der Begriffe und des Schaffens neuer Begriffe aus schon vorhandnen. Also ist der Begriff bedingt: folglich dem Absoluten nie adäquat. . . . Das höchste Wissen ist das vom Absoluten, d. h. die Philosophie: doch bleibt, laut dem Vorhergehenden, auch diese, als Wissen, notwendig bedingt; ist also ein bedingtes Wissen vom Absoluten.“⁴⁾ Dieser Aphorismus ist nichts Anderes als das Programm für die gereifte Lehre Schopenhauers, und zwar in dem Sinne, wie sie im Hauptwerke des Philosophen in ihrer prinzipiell haltbarsten Gestalt vorliegt.

Wir wenden uns von dieser Abschweifung zu den Dokumenten der ersten Entwicklung des Denkers zurück zu seiner vollendeten Lehre mit der Gewißheit, daß Schopenhauer tatsächlich einen ausgesprochenen Dualismus unseres Erkenntnisvermögens einmal vertreten hat, daß sich zunächst die deutliche Tendenz der Trennung beider Erkenntnisarten, später die minder deutliche der Verbindung beider geltend macht, und werden mit der Annahme nicht irren, daß der oben geschilderte, zwiespältige Charakter des von Schopenhauer gelehrteten Erkennens, welcher uns mehr oder minder

1) N III 96.

2) N III 99.

3) Diese Niederschriften (Anmerkungen zu Locke, Kant, Jakobi, Fichte, Schelling, Fries) fallen nach Grisebach in die Jahre 1811—13. (Vgl. N III 209).

4) N III 140.

klar aus den Hauptschriften entgegenblickt, als ein Nachklang jener ursprünglichen Anschauung zu betrachten ist.

Bei dem Versuch, in Schopenhauers gereifter Lehre die prinzipielle Ansicht des Philosophen über Wesen und Berechtigung irrationaler Erkenntnis zu ermitteln, kommen uns die aufschlußreichen Bemerkungen entgegen, welche im zweiten Bande der „Parerga und Paralipomena“ über den sogenannten Illuminismus niedergelegt sind.¹⁾ Unter diesem Schlagwort werden alle jene metaphysischen Richtungen verstanden, welche sich auf subjektiv-eigenartige Erkenntnisquellen ohne objektiv-strenge Rechenhaftigkeit über dieselben gründen. Dazu gehören alle jene Ansichten, die auf „innere Erleuchtung, intellektuelle Anschauung, höheres Bewußtsein, unmittelbar erkennende Vernunft, Gottesbewußtsein, Unifikation u. dgl.“ sich berufen.²⁾ Zumal gehören dahin die Formen des echten Mystizismus, der als religiöses Phänomen eine Erscheinung von welthistorischer Bedeutung geworden ist. Was Schopenhauer von diesem Illuminismus trennt, ist nicht sowohl die spezifische Natur der dort anerkannten Wirklichkeit oder der irrationale Charakter der zu ihr führenden Erkenntnis³⁾ als die spezielle formale Beschaffenheit jener mystisch-illuministischen Erkenntnisrichtung, welche, philosophisch genommen, deren Ertrag auch material entwertet.

Zwei fundamentale Einwände macht Schopenhauer gegen diesen metaphysischen Subjektivismus geltend: 1. Er ist bei seiner subjektiven Ausschließlichkeit nicht imstande, die Identität des Objekts bei verschiedenen Subjekten zu verbürgen.⁴⁾ 2. Er ist außerstande, die von ihm behaupteten Einsichten durch Mitteilung fruchtbar zu machen, ja als wahr zu erhärten, da die Sprache, das Organ der Mitteilung, nur der Welt gemeinsamer Erfahrungen dient: „Als nicht mitteilbar ist nun eine dergleichen Erkenntnis auch unerweislich.“⁵⁾ Da aber die Philosophie allgemeingültige und mitteilbare Erkenntnis anstrebt,⁶⁾ so darf sie bei mangelndem Kriterium der Identität des Gegenstandes und bei mangelnder Mitteilbarkeit der angeblichen Einsichten über den Illuminismus

1) Vgl. Rud. Lehmann, a. a. O. S. 56—57.

2) W V 16.

3) Vgl. E. L. Schmidt, Schopenhauer und die Mystik, Halle 1909, S. 11.

4) W II 719; V 16.

5) W V 16; vgl. W II 216, 719; Mühlethaler, a. a. O. S. 95—96.

6) W II 216; V 17.

zur Tagesordnung übergehen: „Jede so gewonnene Erkenntnis muß als subjektiv, individuell und folglich problematisch, abgewiesen werden.“¹⁾ Schopenhauer verkennt nicht die Gefahr, bei seiner Lehre von der Versenkung „in die stille, wiewohl dunkle Tiefe des Subjekts“ in Mystizismus zu geraten, aber er begegnet ihr mit der besonnenen Forderung, aus dieser Quelle nur Das zu schöpfen, „was als tatsächlich wahr, Allen und Jedem zugänglich, folglich durchaus unleugbar ist.“²⁾ Schopenhauers Lehre verzichtet auf den Anspruch, „die letzten Aufschlüsse über das Dasein der Welt zu geben“ und beschränkt sich darauf, so weit zu gehen, „als es auf dem objektiven, rationalistischen Wege möglich ist.“³⁾ Dabei stellt sich für ihn ebenso wie für die Vertreter des Illuminismus heraus, daß der auf die Vorstellung der Außenwelt gerichtete Intellekt metaphysisch versagt.⁴⁾ Ferner findet Schopenhauer im Einklang mit den Anhängern jener Richtung in der innenweltlichen Erfahrung einen positiven Anknüpfungspunkt für metaphysische Gedanken. Während aber auf jener Seite ein problematisches, durch allgemeine Kriterien unkontrollierbares subjektives Verfahren die Brücke zum metaphysischen Ufer darstellt, weicht Schopenhauer jetzt bewußt und in fundamentaler Weise von ihr ab: Als einzig zulässige und „objektiv gültige Art“, die innenweltliche Erfahrung metaphysisch auszubeuten, gilt ihm die, welche sich im Einklang befindet mit den allgemeinen rationalen und empirischen Voraussetzungen der Philosophie, nämlich, „daß man die empirische Tatsache eines in unserm Innern sich kund gebenden . . . Willens auffasse, und

¹⁾ W II 216; vgl. W II 719—20. Angesichts dieser Feststellungen erscheint die Darstellung Joëls (a. a. O., bes. S. 247), in deren Tendenz es liegt, auf Parallelen mit den Romantikern Jagd zu machen, als außerordentlich einseitig und irreführend. Ähnliches gilt von Windelband, *Gesch. d. neueren Philosophie*, Bd. II, 2. Aufl. S. 355—356. Vgl. dagegen Ruysen, a. a. O. S. 97—105.

²⁾ W IV 97—98. Diese bei Erörterung der Grundlegung der Metaphysik urgierte allgemeine Zugänglichkeit irrationaler Erkenntnis trennt Schopenhauers Lehre prinzipiell von Schelling und Fichte (vgl. Rud. Lehmann, a. a. O., S. 169; G. Lehmann, a. a. O. S. 20), während sich der exzeptionelle und exklusive Charakter der ursprünglichen Lehre Schopenhauers vom besseren Bewußtsein und der aus ihr später entstandenen von der ethischen, ästhetischen und der im engeren Sinne supranaturalen Intuition stärker mit den Ansichten jener Denker berührt.

³⁾ W V 17.

⁴⁾ W V 18.

sie zur Erklärung der objektiven äußern Erkenntnis anwende“.¹⁾ Wie immer das Verhältnis der inneren Selbsterfassung zur außenweltlichen Erkenntnis bei Schopenhauer sich darstellen mag, so ist nach dem Beigebrachten das Verfahren der ersteren jedenfalls in dem Sinne ein modifiziert-rationales, daß eine allgemeine, allen Subjekten zugängliche empirische Tatsache den grundlegenden Ausgangspunkt bildet, um mit den Mitteln allgemeingültiger, rationaler Betrachtungsweise ausgedeutet und dem universellen Erkenntniszusammenhange eingegliedert zu werden. „Die Philosophie hat ihren Wert und ihre Würde darin, daß sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur Das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Außenwelt, in den unsern Intellekt konstituierenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allen gemeinsamen Bewußtsein des eigenen Selbst sicher nachweisen läßt.“²⁾

Aber ein anderer bei der Grundlegung der Metaphysik obwaltender Zwiespalt der Erkenntnis wird durch die angedeutete Rationalisierung nur verdeckt, nicht aufgehoben. Die Annahme, daß der außenweltlichen Erfahrung (der Vorstellung als „Bewußtsein anderer Dinge“) keine transzendente Realität zukomme, während die innenweltliche (des Willens im „Selbstbewußtsein“) ohne Weiteres solche zu beanspruchen habe, deutet mit Entschiedenheit auf eine fundamentale Diskrepanz in der Auffassung vom Erkennen. Soll hier, wie es bisweilen den Anschein hatte, nur eine graduelle, keine prinzipielle Differenz der Erkenntnisweisen vorliegen, so ist keineswegs einzusehen, mit welchem Recht dem in der Selbsterfassung sich darstellenden Willen eine metaphysische Bedeutung beigelegt wird, welche der in der Vorstellung allein gegebenen Außenwelt als solcher grundsätzlich gebricht. Denn das Maximum von Vorstellungsformen im „Bewußtsein anderer Dinge“ und das Minimum solcher im „Selbstbewußtsein“ würde nach Schopenhauers Voraussetzungen immer nur zu einem Realitätsunterschied des Grades führen, während der Philosoph die gesamte Erfahrungseinsicht in zwei heterogene Hälften teilt.³⁾

¹⁾ W V 18.

²⁾ W II 720. Ausdrücklich erklärt Schopenhauer: „Es gibt keine besondere Geisteskraft, die der Erkenntnis des eignen Willens gegenüberstände: sondern auf eine weiter nicht zu erklärende Weise, ist hier das erkennende Ich mit dem als wollend erkannten, dasselbe“ (D IX 446).

³⁾ „Der Idealismus — sagt in kritischem Sinne Eduard von Hartmann —

Dem Idealismus rationaler Erkenntnistheorie verbindet sich auf diese Weise ein Realismus irrationaler Metaphysik.¹⁾ Denn die metaphysische Interpretation der gegenständlichen Erscheinungswelt beseitigt bei Schopenhauer nicht den Umstand, daß diese, erkenntnistheoretisch betrachtet, sich als eine Scheinwelt darstellt. Soll aber von der Selbsterfassung nicht das Gleiche gelten, so ist unvermeidlich wieder eine Duplizität der Erkenntnisarten als Voraussetzung eingeführt. Dennoch wird (trotz dieser Diskrepanz) eine relative Einheitlichkeit des Erkennens und die entschiedene Tendenz zu einer absoluten bei Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik zu konstatieren sein.

In der Metaphysik der Kunst wie der der Sitten dagegen fußt die intuitive Erkenntnis, analog wie in der Lehre vom besseren Bewußtsein, auf Ausnahmebedingungen, welche die Sphäre rationaler Auffassung der Erscheinungen grundsätzlich verlassen. Hatten die besonderen Bedingungen der genialen Verstandesintuition nur (oder fast nur) psychologischen Charakter, so greifen sie in der Ästhetik und Ethik offenkundig hinüber in die Theorie der Erkenntnis.

D. Rückblick und Zusammenfassung.

Werfen wir einen kurzen, zusammenfassenden Rückblick auf die Gesamtheit der Erscheinungen irrationalen Erkennens in Schopenhauers gereifter Lehre, so zeigen die einzelnen Zweige dieser Erkenntnisrichtung eine auffallende Übereinstimmung auf den vier immer wiederkehrenden Punkten:

1. Der relativen Unabhängigkeit von den Formen des Satzes vom Grunde.
2. Dem unmittelbaren Habhaftwerden metaphysischer Realität.
3. Der universalen Tendenz.
4. Der Freiheit vom Willen.

läßt keine Kompromisse mit sich schließen; entweder ist alles von mir Vorgestellte nur meine Vorstellung, dann ist auch der von mir vorgestellte Wille nur meine Vorstellung ohne transzendente Realität, also der realistische Willensmonismus ein falsches System; oder aber ich bin berechtigt, aus meiner bewußten Perzeption meines Willens auf die reale Existenz meines Willens zu schließen, dann bin ich auch gerade ebenso berechtigt, aus meiner bewußten Perzeption meiner Uhr auf die reale Existenz meiner Uhr zu schließen, und dann ist der subjektive Idealismus falsch". (Gesammelte Studien und Aufsätze, Berlin 1876, S. 637).

¹⁾ Vgl. Rud. Lehmann, a. a. O. S. 190—91; Mühlethaler, a. a. O. S. 128, 137—38.

Minder deutlich traten diese Punkte hervor bei dem divinatorischen Erkennen, nicht weil es ein grundsätzlich anderes Gepräge trägt, sondern weil seine erkenntnistheoretischen und psychologischen Merkmale nur gestreift, nicht näher erörtert werden, und den supranaturalen Formen der Intuition, deren geheimnisvolle Eigenart, wie es scheint, alle festen Bestimmungen ausschließt.

Einer zwiespältigen Auffassung dagegen unterliegt diese Erkenntnisrichtung hinsichtlich ihres Verhältnisses zum rationalen Erkennen. Sie tritt bei der Grundlegung der Metaphysik und im divinatorischen Erkennen teilweise auf als eine eigentümliche Abart rationalen Erkennens, dagegen wird sie in der Ästhetik und Ethik, als supranaturale Intuition, wie in der Lehre vom „besseren Bewußtsein“, ihm diametral entgegengesetzt. Zugleich trägt sie in diesen Fällen einen exzeptionellen Charakter und schließt formulierte Mitteilung aus.

Aber trotz der damit betonten Unterscheidung und Loslösung dieser Auffassungsweise von der rationalen, dem Satz vom Grunde folgenden, ist hier ein wichtiger Zusatz vonnöten, welcher den immer wieder hervortretenden Dualismus der Erkenntnis bei Schopenhauer aufs Neue in Frage stellt. Selbst mit den extremen Fällen irrationaler Erkenntnis wird ersichtlich nur die gleiche Richtung fortgesetzt, in welcher die gemäßigten Formen dieser Gattung verliefen. Es handelt sich um nichts Anderes als eine Steigerung des negativen Verhältnisses zu den Formen des Satzes vom Grunde als den Prinzipien empirisch-rationalen Erkennens. Diese gesteigerte Emanzipation von den formalen Grundbedingungen räumlich-zeitlicher Anschauung erzeugt eine „veränderte Erkenntnisweise“, ohne daß zur Einführung eines neuen, besonderen „Vermögens“ und diesem entsprechenden absolut-eigenartigen Verfahrens, sei es intellektueller Anschauung Schellingscher Art,¹⁾ sei es Hegelscher Überlogik, geschritten würde. Die Möglichkeit irrationaler Erkenntnis bleibt bei Schopenhauer, zumal in diesen extremen Fällen, zwar ein Problem, — dessen Lösungsversuch gerade deswegen aussichtslos erscheinen muß, weil die zu solchem Versuch allein tauglichen Mittel hier keine Anwendung erleiden und nur die Wirklichkeit

¹⁾ Dies gegen Windelband (a. a. O. S. 355—56); und Volkelt (a. a. O. S. 149).

dieses Erkennens auf empirischem Wege auszumachen ist; aber diese Wirklichkeit irrationalen Erkennens wird, wie in anderen Fällen, auch hier zu begreifen gesucht: 1. durch rationale Mittel; 2. aus der Abwesenheit rationaler Formen. Es muß und kann sich vor dem „intellektuellen Gewissen“¹⁾ legitimieren und wandelt keine erkenntnistheoretisch souveränen Sonderwege. Zwar reicht die Erkenntnis nach Schopenhauer über die Sphäre des Satzes vom Grunde weit hinaus. „Jedoch hat er sich nie zu jener Torheit verirrt, welche auf eine besondere Erkenntnisart und auf die Verbindlichkeit derselben für Alle, die sie nicht haben, Anspruch macht... Er verfuhr also auch in dieser Beziehung mit jenem ehrlichen Freimut, der mit dem Ansinnen, sich einer speziellen, höheren Einsicht als solcher und daher ohne Beweise anzuvertrauen, stets unverträglich gewesen ist.“²⁾ So abenteuerlich und gewagt auch Schopenhauers Annahmen irrationalen Erkennens vielfach sein mögen — hier liegt vielleicht der entscheidende Punkt, welcher ihn von den größten seiner philosophischen Zeitgenossen trennte, seine Verachtung gegen diese innerlich motivierte und ihn selbst mit dem stolzen Bewußtsein überragender Ehrlichkeit erfüllte.³⁾

Dem negativen Verhältnis zu den Formen des Satzes vom Grunde entspricht im irrationalen Erkennen bei Schopenhauer durchweg ein solches zum Willen, aber der Begriff des Willens schillert hier offenkundig in verschiedener Bedeutung,⁴⁾ und die psychologischen Schilderungen der Erkenntnis, in welchen er eine (und fast immer die zentrale) Rolle spielt, leiden durchgängig an mangelnder logischer Differenzierung. Bald ist der Wille verstanden als subjektives, empirisches Faktum, bald als objektives metaphysisches Dogma. Die Willensunabhängigkeit irrationaler Erkenntnis erhält dementsprechend zweierlei von Schopenhauer nicht reinlich geschiedene Bedeutung:

¹⁾ W III 620; N IV 224.

²⁾ Eugen Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie 4. Aufl. Leipzig 1894, S. 497. Das Gegenteil dieser Auslassung gilt von H. Bergson, der mit der Proklamierung einer unkontrollierbaren „Intuition“ als Quelle der Metaphysik auf eine durch Schopenhauer bereits überwundene Epoche des philosophischen Denkens zurückweist.

³⁾ Vgl. W II 339.

⁴⁾ Vgl. Möbius, a. a. O., S. 208.

1. Den Sinn subjektiv-psychologischer Unwillkürlichkeit und Spontaneität (die mit objektiv-metaphysischer Abhängigkeit vom Willen grundsätzlich durchaus vereinbar ist).¹⁾

2. Die Bedeutung objektiven Enthobenseins von der Dienstbarkeit des metaphysischen Willens (welche eine zwar spekulativ mögliche, aber nicht notwendige Voraussetzung ist: a) psychologischer Unwillkürlichkeit, b) logischer Autonomie der Erkenntnis).²⁾

Die Vermengung dieser Gesichtspunkte aber fließt offenbar aus der unzureichenden Abgrenzung psychologisch-empirischer Erfahrung von ihrer logisch-metaphysischen Deutung und Bedeutung.

Zweites Kapitel.

Diskursive Erkenntnis.

I. Allgemeine Charakterisierung.

„Der Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen ist der des Intuitiven und Abstrakten. Letzteres macht nur eine Klasse von Vorstellungen aus, die Begriffe: und diese sind auf der Erde allein das Eigentum des Menschen, dessen ihn von allen Tieren unterscheidende Fähigkeit zu denselben von jeher Vernunft genannt worden ist.“³⁾ War jene Erkenntnisweise als unmittlere zu charakterisieren, so stellt sich diese als mittelbare dar.⁴⁾ Während der tierische Intellekt auf die erste Vorstellungsart sich beschränkt, tritt für den menschlichen die zweite hinzu: „Die Tiere haben bloß einen einfachen Intellekt, wir einen doppelten; nämlich neben dem anschauenden noch den denkenden“.⁵⁾

Unmittelbare oder intuitive Erkenntnis bedeutet bei Schopenhauer die anschauliche Auffassung der empirischen Realität des Gegebenen, gleichviel ob dieses sich a priori oder a posteriori darstellt. Erstreckt diese Auffassungsweise sich auf die materiale Wirklichkeit der Dinge, so sind Sinne und Verstand gleichermaßen an

¹⁾ Vgl. z. B. W V 443.

²⁾ Vgl. z. B. W I 245, 252.

³⁾ W I 37; vgl. D IX 118, 234.

⁴⁾ W II 71.

⁵⁾ W II 71.

ihr beteiligt. Sie ist zugleich sensual und rational. Aber sie liefert nur den Stoff für eine zweite, wichtige Gestalt der Erkenntnis: die abstrakte Auffassung durch Vernunft, welche jenen Stoff erst im diskursiven¹⁾ Denken zu bewußtem Eigentum des Geistes erhebt. Dieses zu leisten, also den unmittelbaren Eindruck des anschaulich Gegebenen mit Hilfe der Urteilskraft in abstrakte Formen zu kleiden, zur mittelbaren Erkenntnis umzugestalten und damit zum Wissen der Vernunft zu erheben, ist Sache der Philosophie.²⁾

Dieses Geschäft bietet die vornehmsten Aufgaben, aber auch die drohendsten Gefahren der Verirrung. Während nämlich zum Folgern und Schließen jeder gesunde Kopf ausreicht, ist zum Urteilen, d. h. zur angemessenen Übertragung der anschaulichen Erkenntnis in die abstrakte, nur der auserlesene befähigt.³⁾ „Falsche Urteile sind häufig, falsche Schlüsse höchst selten.“⁴⁾ Die Gefahr sich einschleichender Irrtümer liegt nicht eigentlich objektiv im Wesen dieses unmittelbaren Verhältnisses zwischen Begriff und Anschauung begründet, sondern hat ihre Quelle in dem häufigen subjektiven Mangel an Urteilskraft in Verbindung mit trübenden und verwirrenden Einflüssen des Willens und der willensverwandten Affekte. Fast nie liegen die Fehler unserer Gedankengänge in den Schlüssen, „noch sonst in der Form, sondern in den Urteilen, also in der Materie des Denkens.“⁵⁾ Alles kommt demnach an auf die primären, unmittelbar auf die Anschauung und ihre objektiv reine Auffassung gegründeten Urteile. Sie tragen die erkenntnistheoretische Verantwortung für alle aus ihnen abgeleiteten Folgerungen und Schlüsse.⁶⁾ Denn die unmittelbare Anschauung lügt nicht; sie spricht sich selber aus: alle Negation wie alle Affirmation, alle Wahrheit, wie aller Irrtum ist ihrem Wesen fremd, da solche allein im Reiche diskursiven Denkens zu finden sind.⁷⁾

¹⁾ Benno Erdmann schlägt mit einleuchtenden Gründen vor, den Ausdruck „diskursiv“ in der Bedeutung „formuliert“ (d. h. prädikativ gegliedert) durch diesen Terminus zu ersetzen (Umriss, S. 54). Trotzdem möchten wir hier an dem älteren Sprachgebrauch mit Schopenhauer festhalten, da für ihn selbst die an jener Stelle geltend gemachten Erwägungen nicht ins Gewicht fallen. Vgl. W I 77.

²⁾ W I 130, 492, 577—78.

³⁾ W I 108; II 80, 81, 83, 103—04, 120; III 95, 120, 494; V 30; VI 238; N II 76; IV 377—78, 383, 385; D IX 344, 360—61, 518—19, 520, 525—26.

⁴⁾ N II 76.

⁵⁾ W II 120; vgl. W II 121.

⁶⁾ W II 121, 138—39.

⁷⁾ W I 72, 582; II 79, 114—15, 121; IV 128, 192; V 20, 57; D IX 484.

Den höchsten Wert erreicht die abstrakte oder mittelbare Erkenntnis, wenn sie in Gestalt formulierter Aussage eine angemessene Übertragung des unmittelbar Erkannten in abstrakte Begriffe ist. Diese aus der Anschauung unmittelbar geschöpften Urteile sind grundsätzlich nicht zu beweisen, da hier die empirische Realität, auf die sie sich beziehen, die Stelle des Beweisgrundes vertritt. Ihr theoretischer Wert indessen ist nicht geringer, sondern größer als der aller bewiesenen Wahrheit, da sie zur Anschauung, der Grundlage alles Erkennens, das nächste und unmittelbarste Verhältnis haben und allen Beweisen zuletzt (abgesehen von den Sätzen der reinen Logik) eine unbewiesene und lediglich erwiesene Wahrheit zugrunde liegt.¹⁾ Es ist ein alter aber schlimmer Irrtum, „daß nur das Bewiesene vollkommen wahr sei und jede Wahrheit eines Beweises bedürfe; da vielmehr im Gegenteil jeder Beweis einer unbewiesenen Wahrheit bedarf, die zuletzt ihn, oder auch wieder seine Beweise, stützt“.²⁾ Demgemäß hat eine Summe von Urteilen jederzeit von ihrem Verhältnis zur Welt in concreto ihre maßgebende Beglaubigung zu erwarten. Die Übereinstimmung ihrer Teile unter einander kann lediglich als „Bekräftigung“ hinzukommen.³⁾

Neben dieser von Schopenhauer höchstbewerteten Art abstrakten Erkennens, welches sich unmittelbar durch Hinweis auf die Erfahrung zu legitimieren vermag und als erweisendes Erkennen sich bezeichnen läßt, hat seit alters her eine andere Richtung in hohem Ansehn gestanden, welche dieser Anlehnung an die Erfahrung nicht zu bedürfen vorgab und auf selbständigem Wege seine Ergebnisse zu erwerben trachtete. Diese Erkenntnisrichtung ist im Gegensatz zur erweisenden als beweisende zu bezeichnen. Sie hat in der Geschichte der Philosophie eine Rolle von sehr verschiedener Bedeutung gespielt. Ihre Voraussetzung liegt, wie die des erweisenden Erkennens, in dem Vermögen, welches den Menschen intellektuell vom Tiere unterscheidet: der Fähigkeit, abstrakte, aus diskursiver Auffassung der Anschauung herfließende Vorstellungen zu bilden.⁴⁾

Der wesentliche Charakter abstrakten Erkennens ist Allgemeinheit und Unanschaulichkeit. Daher unterscheidet

¹⁾ WI 108—09, 113, 617; II 90, 104; V 9; D IX 514—15, 526—27, 538.

²⁾ WI 108, 109; vgl. D IX 514.

³⁾ WI 131; D IX 441.

⁴⁾ WI 37, 71, 73, 77, 132; II 68, 71; III 113—15, 117, 127, 412—13.

es sich fundamental von der empirischen Anschauung, die immer nur Einzelnes und dieses als ein Intuitives darbietet;¹⁾ aber auch von der kontemplativen Erkenntnis der Ideen, welche ein Anschaulich-Allgemeines ergibt. Die abstrakte oder logische Stufe der Erkenntnis besitzt demnach gegenüber der intuitiven oder psychologischen eine durchaus selbständige und unveräußerliche Eigenart, eine Auffassung, mit welcher Schopenhauer sich in bewußten und ausdrücklichen Gegensatz zu Kant stellt.²⁾ Diese Eigenart begrifflicher Erkenntnis ergibt sich nach ihm aus der allgemeinen Natur abstrakter Vorstellungen überhaupt.

II. Begriff und Urteil.

Als Material diskursiver Erkenntnis stellen sich die Begriffe dar. Wahrheit aber kommt erst zustande durch ihre Verknüpfung zu Urteilen.³⁾ Begriff und Urteil gründen sich aber nach Schopenhauer auf Abstraktion,⁴⁾ sodaß alle diskursive Erkenntnis die Umgestaltung der Vorstellungen in concreto zu solchen in abstracto zur Voraussetzung hat.

Das abstrahierende Verfahren geschieht nach Schopenhauer in der Weise, daß aus der Summe ähnlicher, wiederholt gegebener Wahrnehmungen, die sich der Anschauung darbieten, die gleichen Merkmale festgehalten, die unterscheidenden dagegen fallen gelassen werden, eine Operation, welche die ursprüngliche und vollständige Anschauung nach festen, sächlichen Gesichtspunkten in ihre Bestandteile zerlegt.⁵⁾ Die so durch Denken bearbeitete Erfahrung führt zur Bildung der Begriffe. Diese machen eine spezifische, dem Menschen allein eigentümliche Klasse von Vorstellungen aus, die von der der anschaulichen *toto genere* verschieden ist.⁶⁾ Sie sind „Vorstellungen aus Vorstellungen“.⁷⁾

Als abstrakte Vorstellung unterscheidet sich der Begriff von der intuitiven grundsätzlich nach zwei Richtungen, einerseits

¹⁾ W I 561, 565—66; II 76.

²⁾ W I 561, 565—66.

³⁾ Vgl. oben S. 18—22.

⁴⁾ Dieser Standpunkt wird noch abgelehnt in den aus der Frühzeit stammenden Anmerkungen zu Schelling. Dort heißt es: „Die Sinne ohne den Verstand erkennen nicht, also gehört der Begriff schon zur ersten Wahrnehmung. Ohne Kategorien kein Vorstellen“. (N III 131; vgl. N III 132).

⁵⁾ W III 114—15.

⁶⁾ D IX 242.

⁷⁾ W III 114.

durch ein Minder, andererseits durch ein Mehr; ein Minder, indem er bei Preisgabe des logisch Unwesentlichen¹⁾ der Anschaulichkeit durchgängig entbehrt²⁾ und von allen Individual- und Spezial-Differenzen frei ist;³⁾ ein Mehr, indem er den Vorzug der Allgemeinheit vor ihr besitzt, d. h. die Eigentümlichkeit, daß eine mehr oder minder große Zahl anschaulicher Einzelvorstellungen in ihm gedacht wird.⁴⁾ Keine dieser Vorstellungen ist dem Begriff, unter den sie fällt, jemals adäquat, und findet gelegentlich ein Übergang statt vom abstrakten Begriff zur anschaulichen Einzelvorstellung, so geschieht es allein in der Weise repräsentativer Versinnlichung, denn Begriffe können ihrem Wesen nach nur gedacht, nicht angeschaut werden.⁵⁾

Trotz dieses unanschaulichen und allgemeinen Charakters aber sind die Begriffe psychologisch und erkenntnistheoretisch empirischen Ursprungs. „Das eminente Verdienst Lockes“ besteht darin, durch das Dringen auf eine systematische Untersuchung des Ursprungs der Begriffe dem „dogmatischen Unwesen“ des Begriffsrealismus entgegengewirkt und durch seine eigene Leistung in dieser Richtung die sekundäre Natur abstrakter Vorstellungen dargetan zu haben.⁶⁾

Demgemäß stehen die Begriffe trotz des „völlig heterogenen Stoffes“, aus dem sie gebildet sind,⁷⁾ als abstrakte zur Anschauung in einer notwendigen und psychologisch wie erkenntnistheoretisch für ihr Wesen grundlegenden Beziehung.⁸⁾ Psychologisch, indem alle haltbaren Begriffe genetisch in der Anschauung ihre letzte Quelle haben, aus der sie durch Abstraktion mittelbar oder un-

1) W I 604.

2) W I 77—78, 95; II 78, III 114—15, 133; IV 42; D IX 242.

3) W II 163; III 115, 117, 535.

4) W I 78, 80; II 74; D IX 249—59, 277. Schopenhauers Erklärung: „Die Abstraktion besteht im Wegdenken der näheren Bestimmungen“ (W I 104) und die Bemerkung, daß „die Allgemeinbegriffe nur durch Wegdenken und Auslassen vorhandener Bestimmungen entstehen“ (W II 74; vgl. W II 75, 163), nicht in positivem Hervorheben des Gemeinsamen, zeigen mit aller Deutlichkeit, daß der Philosoph bei seiner Lehre von der Abstraktion mehr das Negative als das Positive dieses Verfahrens in Betracht zieht.

5) W I 77—78, 573—75; III 114, 118—19, 133; N III 42—43, 173; D IX 250.

6) W II 54; vgl. W II 95—96; III 134.

7) W I 78, vgl. W I 94; II 73.

8) W I 78, 91, 101, 132, 572, 582, 604; II 95, 335; N II 10, 29; IV 90; D IX 251.

mittelbar gewonnen sind; erkenntnistheoretisch, indem ihr sachlicher Zusammenhang ein kontinuierlicher und progressiver ist, so zwar, daß immer der weitere Begriff den engeren als seinen Erkenntnisgrund voraussetzt, der engste aber zuletzt notwendigerweise auf die Anschauung führt.¹⁾ „In ihrem gesetzmäßigen Gange bildet die Vernunft einen höhern Geschlechtsbegriff immer nur dadurch, daß sie mehrere Artbegriffe neben einander stellt, nun vergleichend, diskursiv, verfährt und, durch Weglassen ihrer Unterschiede und Beibehalten ihrer Übereinstimmungen, den sie alle umfassenden, aber weniger enthaltenden Geschlechtsbegriff erhält: woraus folgt, daß die Artbegriffe immer dem Geschlechtsbegriff vorhergehen müssen.“²⁾

Die Bedeutung, welche der Satz vom Grunde den Begriffen anweist, liegt in der Beziehung, welche diese zum Grunde des Erkennens haben. Erkenntnisgrund aber kann für sie nichts sein als eine andere Vorstellung, und zwar entweder wiederum ein Begriff, also eine abstrakte, oder aber eine Anschauung, also eine intuitive Vorstellung, so zwar, daß ein fortgesetzter Regressus innerhalb der ersten Gattung zuletzt unvermeidlich auf die zweite führt.³⁾ „Die Reife der Erkenntnis, d. h. die Vollkommenheit, zu der diese in jedem Einzelnen gelangen kann, besteht darin, daß eine genaue Verbindung zwischen seinen sämtlichen abstrakten Begriffen und seiner anschauenden Auffassung zu stande gekommen sei; so daß jeder seiner Begriffe, unmittelbar oder mittelbar, auf einer anschaulichen Basis ruhe, als wodurch allein derselbe realen Wert hat; und ebenfalls, daß er jede ihm vorkommende Anschauung dem richtigen, ihr angemessenen Begriff zu subsumieren vermöge.“⁴⁾ Diese Reife der Erkenntnis erwächst also aus Deutlichkeit des Begriffes, welche besteht, „wann man nicht nur ihn in seine Merkmale zerlegen, ihn analysieren, definieren kann; sondern wenn man auch diese Merkmale, falls sie wiederum Abstrakta sind, abermals analysieren kann und so fort bis herab auf die Konkreta, und sodann diesen entsprechende klare Anschauungen hat und sie damit belegen kann.“⁵⁾

1) W II 74—75; III 390; IV 42, 61, 62, 91, 157; V 662—63; D IX 251—52.

2) W I 624.

3) W I 79, 617; D IX 264, 426, 453.

4) W V 667.

5) D IX 254—55; vgl. W II 75.

Das für die Erkenntnis wertvolle Verhältnis zwischen zwei abstrakten Vorstellungen, vor Allem aber das zwischen einer abstrakten und einer intuitiven wird, wie oben gezeigt worden, bestimmt durch die Urteilskraft,¹⁾ welche durch Bildung der primären, auf Anschauung unmittelbar basierten Aussagen zur Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft wird.²⁾ Durch genaue intuitive Auffassung und abstrakte Fixierung des Gemeinsamen und Unterscheidenden im Anschaulich-Erkannten bringt sie eine systematische Begriffsbildung zustande³⁾ und führt zur Entstehung wissenschaftlicher Hypothesen.⁴⁾ Die Möglichkeit von Beidem gründet sich auf den Umstand, daß dem Begriff gewissermaßen eine überzeitliche Bedeutung zukommt.⁵⁾

„Jedes Urteil besteht im Erkennen des Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat, die es trennt oder vereint mit mancherlei Restriktionen.“⁶⁾ Die Möglichkeit solcher Trennung oder Vereinigung beruht auf Folgendem: Da der Begriff eine nur in seiner Allgemeinheit, nicht aber im Einzelnen bestimmte Vorstellung ist, kommt ihm ein gewisser Umfang oder eine „Sphäre“ zu, deren Relation zu anderen sich als das entsprechende Verhältnis der Begriffe zu einander anschaulich symbolisieren läßt. Die Sphären der verschiedenen Begriffe nämlich liegen entweder getrennt von einander oder aber sie decken oder durchschneiden sich wechselseitig mit irgendwelchen Teilen ihres Umfanges, da eine bestimmte Reihe von Merkmalen des einen Begriffs vielfach in der Sphäre des andern mitgedacht wird. Die Selbständigkeit jedes Begriffes aber besteht in allen Fällen darin, daß er neben dem Ausschnitte seines Umfangs, welchen er etwa mit anderen teilt, einen Kreis von Merkmalen besitzt, der ihm ausschließlich zukommt. Aus der Einsicht in diese Koinzidenz oder Diskrepanz der Begriffssphären ergibt sich nun ohne Weiteres die urteilende Aussage. „Jedes Urteil ist also die Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Begriffen, ihrer Verbindung oder auch Nicht-Verbindung, d. h. die Erkenntnis, daß in einem Begriff ein anderer entweder ganz oder zum Teil mitgedacht ist (oder aber

¹⁾ W I 108—09; II 103—04, 139; III 119—20; D IX 260, 360—61, 515—26.

²⁾ W I 108—09; D IX 260.

³⁾ W I 108—09.

⁴⁾ W I 111; II 140.

⁵⁾ W II 73, 76.

⁶⁾ W I 609.

umgekehrt, daß er gar nicht mit ihm verbunden ist; dann ist das Urteil negativ).“¹⁾

Aus dem Reichtum der verschiedenen, logisch möglichen Kombinationen der Begriffssphären unter einander lassen sich nach Schopenhauer unter Zugrundelegung der logischen Axiome die Hauptregeln der Logik ohne Schwierigkeit ableiten.²⁾ Bemerkenswert ist, daß Schopenhauer die ursprünglichen Denkgesetze auf zwei einschränken zu können glaubt: den Satz vom ausgeschlossenen Dritten,³⁾ welcher nichts Anderes erklärt, als daß zwei Begriffssphären entweder getrennt oder vereint gedacht werden müssen, niemals aber beides zugleich; und den Satz vom zureichenden Grunde, welcher besagt, daß ein urteilendes Vereinigen zweier Begriffssphären in etwas von beiden Verschiedenem seinen Grund haben muß, nämlich einer reinen oder empirischen Anschauung oder einem bereits als gültig vorausgesetzten Urteil.⁴⁾

Die Stufe des Erkennens, auf der es sich um die Ermittlung des Verhältnisses von abstrakten zu intuitiven Vorstellungen oder von abstrakten Vorstellungen zu einander handelt, ist demnach diejenige, welche wir als logische Erkenntnisstufe bezeichnet haben. Der logische Wahrheitsbegriff (im Gegensatz zu psychologischer Wahrnehmungserkenntnis) tritt nach Schopenhauer in dem Augenblick hervor, wo die unmittelbare, intuitive Vorstellung in abstrakte Gestalt übersetzt, als formuliertes Urteil seinen Erkenntnisgrund in irgendwelchem Gegenstande hat, also bereits bei der diskursiven Form des erweisenden Erkennens. Demnach wird nicht allein das beweisende, sondern das abstrakte oder diskursive Erkennen überhaupt, das allein durch Relation zu einem von ihm Verschiedenen seine Gültigkeit darzutun vermag, dem rationalen beizurechnen sein, also auch da, wo über einen Erkenntnisinhalt ausgesagt wird, der nicht eigentlich unter den Begriff des Rationalen fällt. In diesem Sinne nennt Schopenhauer in der Tat seine wie alle auf Allgemeingültigkeit zielende Philosophie, welche als formulierte der rationalen Mittel nicht entraten kann, mit einer etwas willkürlichen Terminologie „Rationalismus“

1) D IX 261; vgl. D IX 264, 269—70, 272—74, 278, 283—84; W I 81—90, 583.

2) W I 81—90, 581; D IX 269—366.

3) W II 121; vgl. Wundt, Logik, Bd. I, 3. Aufl., S. 555.

4) W II 121, III 122; N III 51.

und stellt sie dem subjektivistisch gerichteten Illuminismus gegenüber.¹⁾ Die Tatsache aber, daß jede auf Gültigkeit abzielende und Wahrheit beanspruchende formulierte Aussage mit solchem Ziele und Anspruch auch bei irrationaler Materie dieser Aussage, sachlich genommen, in die Sphäre des Erkenntnisgrundes einrückt, — mag ihr auch kein ausdrücklicher Platz hier eingeräumt sein, hat Schopenhauer, wie es scheint, in ihrer Tragweite übersehen. Daß er sie nicht völlig verkannt hat, zeigt seine Definition der Philosophie als „Summe sehr allgemeiner Urteile, . . . deren Erkenntnisgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesamtheit ist.“²⁾ Aber auch hier beruht die Wahrheit (falls sie besteht), auf Beziehung eines Urteils zu etwas von ihm Verschiedenem, welches seinen Grund ausmacht, unterliegt also, wie jede andere, den Prinzipien rationaler Begründung.

Das abstrakte Erkennen ist nach Schopenhauer nichts als eine andere, allerdings von Grund aus andere Gestalt des anschauenden.³⁾ Es ist sein höheres „Stockwerk“.⁴⁾ Der Name Reflexion besagt eben, daß es ein Widerschein, ein Reflex, ein Abgeleitetes der unmittelbaren, anschauenden Erkenntnis ist.⁵⁾ „Der Begriff aber kann nie mehr enthalten als die Anschauung, deren reflektierte, abstrakte Vorstellung er ist.“⁶⁾ Damit ist die später zu erörternde grundsätzliche Abhängigkeit des Abstrakten vom Intuitiven und die sekundäre Natur des ersteren bereits angedeutet.

Die allgemeine Bedeutung, welche die abstrakte Erkenntnis nach Schopenhauer besitzt, läßt sich unter sechs Gesichtspunkten zusammenfassen: der Fixierung und Konservierung des Erkenntnisinhaltes; der Erweiterung des Erkenntnisgebietes; der Erleichterung des Erkenntnisverfahrens; der Mittelbarkeit; der Vollständigkeit und der Bestimmtheit des Erkannten.

„Die intuitive Erkenntnis gilt immer nur vom einzelnen Fall, geht nur auf das Nächste und bleibt bei diesem stehen, weil Sinnlichkeit und Verstand eigentlich nur ein Objekt zur Zeit auffassen können.“⁷⁾ Demgegenüber bringt das abstrakte Erkennen

1) WV 15—17.

2) WI 130.

3) WI 73, 78, 94—95; II 73.

4) WI 80.

5) WI 73, 101; III 117; D IX 249, 391.

6) N IV 29.

7) WI 94.

durch Vernunft eine Konservierung und allgemeine Fixierung des nur vorübergehend und einmalig Erkannten zustande, welche theoretisch wie praktisch von ungeheurer Bedeutung ist.¹⁾ „Der Begriff gleicht dem blechernen Futteral, das, selbst leblos, doch dient die lebenden Pflanzen aufzubewahren und sicher nach Hause zu tragen.“²⁾ Durch die begriffliche Fassung des Materials unserer Erkenntnis wächst der Umfang des Erkenntnisstoffes um ein Ungeheures. Während alles intuitive Erkennen auf die unmittelbare Gegenwart beschränkt ist, öffnet das abstrakte den Zugang nach allen Richtungen. Eine zeitliche und räumliche Erweiterung des Erkenntnisgebietes ist unmittelbare Folge der Begriffsbildung.³⁾ Durch planmäßige Leitung der Übersicht an der Hand allgemeiner Begriffe⁴⁾ bringt sodann die abstrakte Erkenntnis eine Erleichterung mit sich, welche darin besteht, daß sie ein technisch gekürztes Verfahren darstellt, indem sie die individuellen Differenzen der Gegenstände unseres Vorstellens über ihre generellen Gemeinsamkeiten zu vergessen erlaubt, so daß „mittelst ihrer der ursprüngliche Stoff der Erkenntnis leichter zu handhaben, zu übersehen und zu ordnen ist.“⁵⁾ Sie ist ein „Abwerfen unnützen Gepäckes.“⁶⁾ Ein weiteres Merkmal der abstrakten Erkenntnis ist die durch die Allgemeinheit der Sprache gegebene begriffliche Mittelbarkeit des Anschaulich-Erkannten⁷⁾ und mit eben dieser hängt zusammen, was im Gegensatz zur individuellen Erfahrung allererst die Grundlage systematischer Wissenschaft ausmacht, die Vollständigkeit des Wissens.⁸⁾ Zuletzt bleibt zu erwähnen, daß dem abstrakten Erkennen nach Schopenhauer nicht, wie von vielen Denkern vor ihm angenommen war, ein höheres Maß von Gewißheit,⁹⁾ wohl aber ein solches von Bestimmtheit zukommt, welche das Wissen der Vernunft durch bewußte Zuordnung der Begriffe zu einander vor der Anschauung

1) WI 94, 97, 100, 130; II 88, 163; III 535; D IX 379, 386—87.

2) D X 87—88; vgl. N IV 301.

3) WI 605; III 413.

4) WI 107, 113, 132—133; II 69, 95; III 117—18; 413.

5) W II 95; vgl. WI 113, 617; N III 42.

6) W II 74; vgl. WI 242, 617; II 69; III 117, 133, 535; N III 64—65; D IX 251, 258, 403, 506.

7) WI 55—56, 74—75, 77, 94, 97; II 86; D IX 383, 386.

8) WI 105, 107; D IX 506.

9) WI 107, 113; D IX 506—07.

voraus hat.¹⁾ Der letztgenannte Punkt wird allerdings nur angedeutet und keineswegs in dem Grade betont, wie er es sachlich vom Standpunkt Schopenhauers aus verdient.

Aus dem Zwecke der Erleichterung und Vollständigkeit der Erkenntnis erwächst ihre wissenschaftliche Vollkommenheit. „Wissenschaftlich ist unsre Erkenntnis dann, wann sie vom Allgemeinen auf das Besondere herabgeht, wann wir den vorliegenden Fall durch Anwendung einer Regel entscheiden, und daher, durch Anwendung derselben Regel tausend ähnliche Fälle entscheiden können.“²⁾ Die gleichmäßige Berücksichtigung des Gesetzes der Homogenität und Spezifikation ergibt ohne Weiteres die Entstehung der wissenschaftlichen Form der Erkenntnis.³⁾ „Das Wesen und Eigentümliche der Wissenschaft, was sie von allem andern Wissen unterscheidet, ist also nicht etwa eine größere Gewißheit, . . . sondern es ist die Form, bestehend in der systematischen Einheit des Wissens, der zufolge alle Erkenntnisse einer Art im Allgemeinen gefaßt sind und nun aus diesem Allgemeinen alles Einzelne als darunter begriffen erkannt wird. Das Wesen der Wissenschaft als solcher ist also eben ihre Form.“⁴⁾ „Den unschätzbaren Wert der Begriffe“⁵⁾ sucht Schopenhauer eindringlich zu schildern. Und doch knüpft sich an die positive Bewertung des Abstrakten sogleich eine schroffe Geringschätzung: „Unbedingt mitteilbar ist nur die schlechteste Erkenntnis, die abstrakte, die sekundäre, der Begriff, der bloße Schatten eigentlicher Erkenntnis.“⁶⁾

Denn neben den bedeutsamen Vorzügen, welche das abstrakte Erkennen besitzt, ist es nach Schopenhauer mit ebenso gewichtigen Schwächen behaftet. Es ist nämlich nicht zu verkennen, daß die Bestimmtheit eines Urteils, welches seine Gültigkeit durch Hinweis auf den Erkenntnisgrund darzutun vermag, mit einer Unbestimmtheit dessen erkaufte ist, was die Begriffe in sich enthalten.⁷⁾ Denn diese gelangen niemals dazu, die Welt der Anschauungen vollkommen bestimmt und adäquat widerzuspiegeln.

1) W I 55—56; 91—92, 95, 97; III 119; D IX 384.

2) D IX 506.

3) D IX 506.

4) D IX 507; vgl. W I 105—08, 113.

5) W II 74.

6) W II 86; vgl. W II 163.

7) W II 76, 85, 88.

Sie haben, vom Standpunkte der Anschauung aus betrachtet, durchaus negativen Charakter, da ein Inbegriff gleicher Merkmale nur unter Wegdenken anderer in der Anschauung zugleich mit jenen gegebener Merkmale, im Fallenlassen der „Individual- und Spezialdifferenzen“¹⁾ für das abstrakte Denken zustandekommt. So bleibt alle diskursive Erkenntnis trotz der bestimmten und überzeugenden Art, welche dem Wissen der Vernunft eigen ist, notwendig fragmentarischer Natur.

Ein weiterer Nachteil der Vernunftkenntnis erwächst aus dem störenden Einfluß der Reflexion auf praktischem oder theoretischem Gebiete da, wo das anschauliche, vom intuitiven Verstande und seinem natürlichen Takt geleitete Erkennen selbständig die größte Leistungsfähigkeit entwickelt.²⁾ Und ebenso ist für die Kunst der Begriff im Wesentlichen durchaus „unfruchtbar“.³⁾ Die Nachteile aber häufen sich, wenn das begriffliche Erkennen die Anschauung verläßt und aus eigenen Mitteln zu schöpfen bemüht ist, also beim abstrakten Erkennen im engeren Sinne. „Das Verhängliche und Insidiöse der Abstrakta“⁴⁾ trägt hier die verhängnisvollsten Früchte.⁵⁾

III. Schluß und Beweis.

Wie das Urteilen nach Schopenhauer im Vergleichen zweier Begriffe besteht, so besteht das Schließen und Beweisen nach ihm im Vergleichen mehrerer Urteile mit einander.⁶⁾ „Ein Schluß ist die Operation unserer Vernunft, vermöge welcher aus zwei Urteilen, durch Vergleichung derselben, ein drittes entsteht, ohne daß dabei irgend anderweitige Erkenntnis zu Hülfe genommen würde.“⁷⁾ Das Verhältnis der Begriffssphären zu einander, aus welchem das Urteil sich ergibt, bildet auch für den Schluß die logisch entscheidende Grundlage. Die Gesetze des Schließens folgen also aus denen des Urteilens, sodaß diese in jedem Sinn

1) W III 115, 117, 535.

2) W I 98, 99—100, 101; II 87, 88; D IX 387—88.

3) W I 99, 100, 103, 312; V 239; N IV 35; D IX 389; X 302—03; 355.

4) W II 54.

5) W I 113; II 53—58, 74—76, 79—80, 83, 85, 88—89, 96, 97—103, 122, 167, 207; III 170—71; IV 192; D IX 258—59 (N IV 378—79); 535, 539. Vgl. Ruyssen, a. a. O., S. 183—84.

6) W II 128, 129, 135; III 122—23; D IX 294—97, 323, 331, 333—34, 339.

7) W II 125.

als allgemeine Denkgesetze zu betrachten sind.¹⁾ „Jeder Schluß ist die Determination des Verhältnisses zweier Begriffe (Minor und Major) zu einander aus dem gegebenen Verhältnisse jedes derselben zu einem Dritten (Medius)“.²⁾ Oder allgemeiner: „Ein Schluß ist die Erkenntnis der Wahrheit eines Urteils aus seiner Subsumtion unter eine allgemeine Regel.“³⁾ „Urteile aus Urteilen ableiten ist Alles, was die Logik lehrt und was die Vernunft allein und abgesondert durch sich selbst vermag.“⁴⁾ War die Bestimmtheit des in einem Urteil ausgedrückten Erkennens bereits mit einem Verzicht erkaufte, so liegt ein ähnliches Verhältnis vor beim Übergang vom Urteil zum Schluß. „Schlüsse sind zwar der Form nach völlig gewiß: allein sie sind sehr unsicher durch ihre Materie, die Begriffe“.⁵⁾ Die Zuverlässigkeit dieser, d. h. ihre vollständige und gesicherte Harmonie mit der Erfahrung bildet die unbedingte Voraussetzung aller fruchtbaren Fortschritte der Erkenntnis. „Ist aber bei der ersten Funktion, also bei der anschauenden Auffassung der Dinge und Verhältnisse, irgend ein wesentlicher Punkt übersehen worden; so kann die Richtigkeit aller nachfolgenden Operationen des Geistes doch nicht verhindern, daß das Resultat falsch ausfalle: denn dort liegen die Data, der Stoff der ganzen Untersuchung.“⁶⁾ Ferner sind die Begriffe ihrer Natur nach zahlreichen Täuschungen ausgesetzt durch das komplizierte Verhältnis der sich teils gegenseitig durchschneidenden, teils ein- oder ausschließenden Begriffssphären zu einander, wie durch die Vieldeutigkeit der sie vertretenden sprachlichen Symbole, sodaß eine schwankende Bestimmung fast unvermeidlich wird und der Irrtum unablässig auf der Schwelle lauert.⁷⁾

Für diese Nachteile entschädigt zwar die bündige und zwingende Form, über welche die formale Logik gebietet, aber diese steht allem Gehalt der jeweiligen Prämissen gleichmäßig und unparteiisch zur Verfügung, und der Erkenntniswert jener stringenten Form ist nichtig, solange der Inhalt der Begriffe, welche die Prämissen konstituieren, nicht aus gesicherter Quelle fließt;

¹⁾ D IX 294—95.

²⁾ D IX 328.

³⁾ D IX 339.

⁴⁾ N IV 376 (D IX 360).

⁵⁾ W I 113; fast wörtlich so: D IX 535.

⁶⁾ W II 139; vgl. W II 216; N IV 377—78 (D IX 361—62).

⁷⁾ W I 85, 113—14; II 88; D IX 535.

denn eine formale Wahrheit kann unter Umständen sehr wohl mit einem materialen Irrtum zusammenbestehn.¹⁾ Schlüsse und Beweise sind daher lediglich ein „Notbehelf“ und dienen gleichsam nur als „Brücken“, wo die unmittelbare Anschauung dem urteilenden Subjekte sich entzieht.²⁾ Denn ein selbständiges schöpferisches Erzeugen neuer Wahrheiten ist dem abstrakten Denken grundsätzlich versagt. „Es kann keine Wahrheit geben, die unbedingt allein durch Schlüsse herauszubringen wäre; sondern die Notwendigkeit, sie bloß durch Schlüsse zu begründen, ist immer nur relativ, ja subjektiv.“³⁾ Wenn der syllogistische Schluß aus zwei gegebenen Urteilen ein neues Ergebnis schöpft, so ist dieser Vorgang nach Schopenhauer dahin zu deuten, daß die Konklusion lediglich explicite darlegt, was bereits implicite in den Prämissen enthalten war, indem sie den versteckten Gehalt der letzteren ausgebreitet und verdeutlicht zum Bewußtsein bringt.⁴⁾ Der Schließende erfährt nichts schlechthin Neues: „Was er erfährt, lag in dem, was er wußte: also wußte er es schon mit. Aber er wußte nicht, daß er es wußte, welches ist, wie wenn man etwas hat, aber nicht weiß, daß man es hat; wo es so gut ist, als hätte man es nicht. Nämlich er wußte es nur implicite, jetzt weiß er es explicite: dieser Unterschied aber kann so groß sein, daß ihm der Schlußsatz als eine neue Wahrheit erscheint.“⁵⁾ Die Bedeutung richtiger Schlüsse aus sicheren Prämissen ist oftmals hoch angeschlagen und nachdrücklich hervorgehoben worden. „Allein durch rein logische Schlußketten wird man, seien die Prämissen auch noch so wahr, nie mehr erhalten, als eine Verdeutlichung und Ausführung Dessen, was schon in den Prämissen fertig liegt.“⁶⁾ Der Syllogismus erscheint demnach als ein „Mittel, sich seiner eigenen Erkenntnis deutlicher bewußt zu werden, näher zu erfahren, oder inne zu werden, was man weiß. Die Erkenntnis, welche der Schlußsatz liefert, war latent, wirkte daher so wenig, wie latente Wärme

1) W II 121; III 122; D IX 342—43, 359—60.

2) W I 111; D IX 527, 531, 549.

3) W I 109, fast wörtlich so: D IX 527.

4) W I 110; II 83—84, 95, 97, 125. Eine ausführliche Erörterung der Syllogistik bringen die philosophischen Vorlesungen Schopenhauers in der neuen Gesamtausgabe. (Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, herausg. v. Paul Deussen, Bd. IX, 293—356).

5) W II 125.

6) W I 110.

aufs Thermometer wirkt.“¹⁾ Nach Analogie derartiger physikalischer Verhältnisse ist das Verfahren syllogistischen Schließens und sein Ergebnis zu verstehen: „Eine vorher gebundene oder latente Erkenntnis wird dadurch frei.“²⁾

Damit reiht sich Schopenhauer der nicht unbedeutenden Klasse von Denkern an, welche geneigt sind, den selbständigen Wert syllogistischen Schließens entweder, wie Sextus Empiricus³⁾ und Bacon,⁴⁾ überhaupt zu leugnen; oder, wie Locke,⁵⁾ Mill,⁶⁾ Schleiermacher⁷⁾ und von Hartmann,⁸⁾ auf ein geringes Maß herabzusetzen.

Bei der Erörterung des Beweises dürfen wir uns kurz fassen, wie Schopenhauer selber es tut. Als Beweis bezeichnet er die mittelbare Zurückführung eines unbekanntes oder in Frage stehenden Satzes auf einen bereits als gültig anerkannten,⁹⁾ also die logische Verknüpfung einer mittelbaren Erkenntnis mit einer anderen, die jedoch bei fortgesetztem Verfahren unvermeidlich in eine unmittelbare und anschauliche (empirische oder transzendente) einmündet.¹⁰⁾ Der Beweis ist demgemäß eine Art Schluß, nämlich „die Ableitung eines bezweifelten Urteils als Schlußsatz, aus schon zugestandenen Urteilen, als seinen Prämissen.“¹¹⁾ Demnach sind alle Beweise Schlüsse,¹²⁾ wenn auch nicht alle Schlüsse Beweise sind. Indem wir aber nach der Zurückführung eines Zweifelhafte auf ein Anerkanntes „von diesem, was es auch sei, immer wieder einen Beweis fordern, so werden wir zuletzt auf gewisse Sätze geraten, welche die Formen und Gesetze, und daher die Bedingungen alles Denkens und Erkennens ausdrücken, aus deren Anwendung mithin alles Denken und Erkennen besteht; so daß Gewißheit nichts weiter ist, als Übereinstimmung mit ihnen,

1) W II 125—26.

2) W II 126; vgl. W II 135, 136; V 29.

3) Sextus Empiricus, Pyrrh. hypot. II 14.

4) Bacon, *Novum Organon* I 13 u. 14.

5) Locke, *Essay* IV 17, § 4—6.

6) Stuart Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*; Deutsch von Schiel, 4. Aufl. 1877, Bd. I, S. 195—279.

7) Schleiermacher, *Dialektik*, § 327—29.

8) Eduard v. Hartmann, *Ausgewählte Werke*, Bd. VII, S. 269.

9) W I 129; II 139; III 37; V 29; D IX 549.

10) W I 617; II 90; III 172; D IX 514—15.

11) D IX 527.

12) W I 109; D IX 527.

folglich ihre eigene Gewißheit nicht wieder aus andern Sätzen erhellen kann.“¹⁾ Alles beweisende Erkennen setzt daher wie alles schließende zuletzt ein erweisendes und unerschlossenes voraus. Wird etwa im wissenschaftlichen Beweise das Besondere aus dem Allgemeinen abgeleitet, statt auf selbständigem Wege erreicht zu werden, so handelt es sich um nichts Anderes als eine formale Erleichterung der Erkenntnis.²⁾ Alle generellen empirischen Sätze nämlich sind allein durch Induktion zur Allgemeinheit erhoben. „Wenn also auch in Erfahrungswissenschaften das Einzelne aus dem Allgemeinen bewiesen wird; so hat doch wieder das Allgemeine seine Wahrheit nur vom Einzelnen erhalten, die Regel ist nur aus den Fällen abstrahiert; die allgemeinen Wahrheiten und obersten Sätze der Wissenschaft sind nur ein Speicher gesammelter Vorräte, kein selbsterzeugender Boden. Die Quelle der Wahrheit liegt wieder nur im Anschaulichen, welches hier immer ein Einzelnes ist.“³⁾ So führen alle Arten diskursiven Erkennens zuletzt auf das intuitive zurück. Die „aus der Anschauung unmittelbar geschöpften und auf sie, statt alles Beweises, gegründeten Urteile sind in der Wissenschaft das, was die Sonne im Weltgebäude: denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet die anderen wieder leuchten.“⁴⁾

Allgemein betrachtet ist der Beweis nach Schopenhauer weniger sachlich als technisch von Bedeutung. Er dient vor Allem dem Disputierenden dazu, seine widerstrebenden Gegner zur Anerkennung begründeter Einsichten zu zwingen: „Weil nun die Wahrheit allein (eben wie die Natur, deren Spiegel sie ist) nach allen Seiten konsequent sein kann; so muß man Jenen zeigen, daß sie unter einer Gestalt und mittelbar zugeben, was sie unter einer andern Gestalt und unmittelbar leugnen; also den logisch notwendigen Zusammenhang zwischen dem Geleugneten und dem Zugestandenem. Ein Hauptzweck des Beweisens ist also das Überführen.“⁵⁾

Ein letzter Punkt ist bei der abstrakten Erkenntnis zu erwähnen, welcher sie zu dem rationalen Teil des anschauenden Erkennens in nahe Beziehung rückt. Die Begriffsbildung gehört

¹⁾ W III 37.

²⁾ D IX 534—35.

³⁾ D IX 538—39; vgl. W I 125.

⁴⁾ W I 108; fast wörtlich so: D IX 515.

⁵⁾ D IX 534; fast wörtlich so: W I 112; vgl. W V 30.

nämlich nach Schopenhauer dem Kreise geistiger Vorgänge an, welcher psychologisch durch das Merkmal bewußter Aktivität gekennzeichnet ist. Zwar lag auch der Funktion des Verstandes eine Tätigkeit zugrunde, aber sie erfolgte zunächst intuitiv und ohne Beimischung bewußter Willkür oder Absicht. Begriffe dagegen sind „das künstliche Produkt der Vernunft und schon daher ein Werk der Absichtlichkeit.“¹⁾ Das Operieren mit Begriffen „ist nicht rein objektiv: denn sie werden uns nicht ganz gegeben, wir bilden sie vielmehr: und dies ist subjektiv.“²⁾ Alle Subjektivität aber steht im Banne des Willens.³⁾ Und so ist auch „bei aller abstrakten Geistesbeschäftigung der Wille der Lenker, als welcher ihr, seinen Absichten gemäß, die Richtung erteilt“,⁴⁾ ein Urteil, welches durch neuere Anschauungen in gewissem Sinne seine Bestätigung erhält.⁵⁾

Aber auch diesem, auf abstraktem Boden sich abspielenden rationalen Verfahren scheint sich ein anderes, dem irrationalen Erkennen verwandtes Moment beizugesellen, wo Schopenhauer die unbewußt verlaufenden Schlüsse erörtert. Das psychologische Moment des Plötzlichen und Unfreiwilligen in der Entstehung der Gedanken erinnert hier an die spontanen, intuitiven Leistungen des Verstandes. Auch im Reiche der Vernunft nämlich begegnet die Erscheinung unbewußter und unwillkürlicher Produktion. Die Elemente des Schlusses können in einer dem Bewußtsein latenten Sphäre jene Verbindung eingehen, aus welcher sich mit Notwendigkeit die Konklusion ergibt. Es können „in einem Kopfe zwei Prämissen lange Zeit ein isoliertes Dasein haben, bis endlich ein Anlaß sie zusammenführt, wo dann die Konklusion plötzlich hervorspringt, wie aus Stahl und Stein, erst wann sie aneinanderschlagen, der Funke. Wirklich liegen . . . die von außen aufgenommenen Prämissen oft lange in uns und werden, zum Teil durch undeutlich bewußte, selbst wortlose Denkakte, mit unserm übrigen Vorrat von Erkenntnissen verglichen, ruminiert und gleichsam durcheinander geschüttelt, bis endlich die rechte Major auf die rechte Minor trifft, wo diese alsbald sich gehörig stellen und nun die

¹⁾ W II 433.

²⁾ N IV 34; vgl. N IV 271.

³⁾ W II 433.

⁴⁾ W II 433; vgl. W I 254—55, 447; N IV 34, 271, 306; D X 209, 238.

⁵⁾ Vgl. Wundt, Logik, Bd. I, 3. Aufl., S. 47, 74—75; System der Philosophie, 2. Aufl., S. 38—39.

Konklusion mit Einem Male dasteht, als ein uns plötzlich aufgegangenes Licht, und ohne unser Zutun, als wäre sie eine Inspiration“.¹⁾

Sehen wir von dieser Ausnahme ab, so tritt die abstrakte oder diskursive Erkenntnis völlig auf die Seite der vom Willen abhängigen und mit allen Schwächen dieser Abhängigkeit behafteten rationalen Betrachtungsweise und in schroffen Gegensatz zu dem philosophisch wertvollen anschauenden Erkennen irrationalen Gepräges. Auch hieraus ergibt sich, daß der Philosoph nach Möglichkeit sich der abstrakten Mittel zu enthalten, nicht etwa von Begriffen auszugehen, sondern diese lediglich als Material zu betrachten habe, in welche er seine intuitiven Erkenntnisse bettet. „Allgemeine Begriffe sollen zwar der Stoff sein, in welchen die Philosophie ihre Erkenntnis absetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, aus der sie solche schöpft: der Terminus ad quem, nicht a quo.“²⁾

¹⁾ W II 126; vgl. W II 156.

²⁾ W II 54—55; vgl. W II 83, 97, 99, 213, N IV 19, 28, 29, 33, 39, 58, 74, 75—76, 271, 340.

Dritter Abschnitt.

Verhältnis der Erkenntnisarten zu einander.

Vorbemerkung.

Nachdem wir die Arten des Erkennens in der Lehre Schopenhauers einer getrennten Betrachtung unterzogen haben, legt sich die Frage nach dem Verhältnis nahe, in welchem diese Erkenntnisarten zu einander stehen.

Aus dem Dargelegten geht bereits hervor, daß es sich bei ihnen nicht um schlechthin verschiedenartige Geistesäußerungen handelt, welche einander koordiniert unter dem gemeinsamen Oberbegriff der Erkenntnis gedacht werden können etwa wie die Begriffe des Blauen und Roten unter dem der Farbe. Denn auch das ist bereits deutlich geworden, daß die verschiedenen Arten der Erkenntnis, so sehr sie auch im Einzelnen von einander abweichen mögen, dennoch in mannigfachen Beziehungen zu einander stehen, in Beziehungen, welche durch Übereinstimmung in einigen und Verschiedenheit in anderen Merkmalen keineswegs erschöpft sind.

Erstes Kapitel.

Verhältnis der diskursiven zur intuitiven Erkenntnis.

Als erste erhebt sich die Frage nach den Beziehungen der beiden allgemeinsten Gattungen des Erkennens zu einander, der abstrakten zur anschauenden, der mittelbaren zur unmittelbaren, oder, wie wir gesagt haben, der logischen zur psychologischen Erkenntnisstufe.

Die prinzipielle Wichtigkeit dieser Frage ist Schopenhauer nicht entgangen. Neben den vielfachen verstreuten Bemerkungen über diesen Punkt geht ein besonderer Abschnitt der Vorlesungen „über

das Verhältnis der abstrakten Erkenntnis zur anschaulichen¹⁾ näher auf sie ein und sucht bedeutsame Relationen zwischen beiden Reichen aufzudecken. Aber eine erschöpfende systematische Fixierung des Verhältnisses von diskursiver und intuitiver Erkenntnis finden wir bei Schopenhauer nicht, trotz des siebenten Kapitels im Ergänzungsbande zum Hauptwerk, welches den gleichen Gegenstand behandelt.²⁾

Beide Klassen von Vorstellungen sind nach Schopenhauer *toto genere* verschieden,³⁾ und dennoch stehen beide sachlich und psychologisch in bedeutsamster Kommunikation. Die sachlichen Beziehungen ergeben sich zum Teil als unmittelbare Konsequenzen der geschilderten Eigenart beider Vorstellungsweisen. Und andererseits fließt aus der Einsicht in die Relationen beider zu einander neues Licht zurück auf den typischen Charakter jeder einzelnen.

Die materiale Selbständigkeit der Anschauung und die ihr korrespondierende materiale Unselbständigkeit des Begriffes führt sogleich auf die Abhängigkeit der abstrakten Erkenntnis von der intuitiven. Diese Abhängigkeit ist eine unbedingte und grundsätzliche. Ein für alle mal ist nach Schopenhauer das Vorhandensein einer Erkenntnis ausgeschlossen, welche nicht in der Anschauung, d. h. in den konkreten Tatsachen der Erfahrung ihre Quelle hat.⁴⁾ Die Anschauung ist „Urquelle“⁵⁾ und „Basis aller Erkenntnis“.⁶⁾ Abgesehen von den gehaltlosen Axiomen der reinen Logik ist kein einziges Urteil möglich, welches zuletzt anders als in den sinnlichen Erlebnissen der empirischen oder transzendentalen Anschauung oder in den Daten des Selbstbewußtseins verifizierbar ist. Die Abstrakta nämlich sind bloße Abbreviaturen der Anschauung und können nur als solche von Bedeutung sein. Der gesamte Stoff und Inhalt der Begriffe stammt aus den vollständigen anschaulichen Vorstellungen, auf die allein sie sich beziehen. „Objekte sind zunächst nur für die Anschauung da, und Begriffe sind allemal Abstraktionen aus dieser Anschauung. Daher muß das ab-

1) D IX 382—91.

2) W II 82—105.

3) W I 77.

4) W I 72—73, 108—09, 114, 125, 551, 565, 577—78; II 12, 54, 75, 90, 96, 103—04, 208, 209, 323; III 120, 390, 412; IV 42, 61, 62, 91, 157; V 15, 662; N IV 29; D IX 264, 499, 527, 539.

5) W II 84.

6) W III 275; V 57; vgl. W I 108; III 120—21; IV 534; D IX 264.

strakte Denken sich genau nach der in der Anschauung vorhandenen Welt richten, da bloß die Beziehung auf diese den Begriffen Inhalt gibt, und wir dürfen für die Begriffe keine andere a priori bestimmte Form annehmen, als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt, deren Wesen die Bildung der Begriffe, d. i. abstrakter, nichtanschaulicher Vorstellungen ist, welche die einzige Funktion der Vernunft ausmacht.“¹⁾ Die abstrakte Gestalt der Erkenntnis ist nur der „Reflex“ der intuitiven;²⁾ „Begriffe haben nur, wie der Mond, geborgtes Licht“³⁾ und durch die Anschauung allein wird eigentlich die Vernunft bereichert.⁴⁾ „Der Stoff unseres Denkens ... ist kein anderer, als unsere Anschauungen selbst, und nicht etwas, welches, in der Anschauung nicht enthalten, erst durch das Denken hinzugebracht würde: daher auch muß von Allem, was in unserem Denken vorkommt, der Stoff sich in unserer Anschauung nachweisen lassen; da es sonst ein leeres Denken wäre. Wiewohl dieser Stoff durch das Denken gar vielfältig bearbeitet und umgestaltet wird; so muß er doch daraus wieder hergestellt und das Denken auf ihn zurückgeführt werden können“⁵⁾ Anschauliche Belege erst sichern daher abstrakten Begriffen ein volles Verstehen, und klare Repräsentationen dieser Art sind überall zu fordern.⁶⁾ „In dieser Hinsicht gleicht unser Intellekt einer Zettelbank, die, wenn sie solide sein soll, Kontanten in Kassa haben muß, um erforderlichenfalls alle ihre ausgestellten Noten einlösen zu können: die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe die Zettel.“⁷⁾ „Da nun aber die Vernunft ... immer nur das anderweitig Empfangene wieder vor die Erkenntnis bringt; so erweitert sie eigentlich nicht unser Erkennen, sondern gibt ihm bloß eine andre Form. Es wird durch sie zur Reflexion, geht in eine höhere Potenz der Erkenntnis über. Was im Bewußtsein vorkommt als Anschauung, als Empfindung des Leibes, als Bewegung des Willens, also alles, was intuitiv, was in concreto erkannt wurde, ... das schafft sie um zur abstrakten, deutlichen, allgemeinen Erkenntnis.“⁸⁾

1) W I 572.

2) W I 73, 101.

3) N IV 34; vgl. W I 72.

4) N IV 34.

5) W I 605.

6) W II 90—91, 95; V 56—57.

7) W II 82; vgl. W II 88, 91; III 121; N III 94; IV 381; D IX 403.

8) D IX 382—83; vgl. W I 94.

Aber die Steigerung der Dimensionen, welche das Erkennen mit solcher Umgestaltung zur Deutlichkeit und Allgemeinheit abstrakter Einsicht erfährt, darf nicht darüber täuschen, daß solche Erweiterung und Bereicherung lediglich eine quantitative ist, ja es wird sich herausstellen, daß diese in qualitativer Hinsicht eine Verengung und Verarmung bedeuten.

Die genannte Abhängigkeit der abstrakten Erkenntnis von der intuitiven besagt demnach, daß alle Begriffe ihren Inhalt von der Anschauung mittelbar oder unmittelbar entlehnen.¹⁾ Die Vernunft ist — wie die geistreichen Worte lauten: — „weiblicher Natur: sie kann nur geben, nachdem sie empfangen hat: sie hat nicht in sich selbst eine Quelle der Erkenntnisse. Aus und durch sich selbst hat sie gar nichts als die inhaltlosen Formen ihres Operierens, deren Betrachtung die Logik ausmacht.“²⁾ Ihr fundamentales Geschäft ist es, das ganze Wesen der anschaulich aufgefaßten Welt abzusetzen in abstrakte Begriffe, in ihnen „niederzulegen.“³⁾ So stellt sich das vernunftmäßige Wissen in seinem Verhältnis zur anschaulichen Auffassung dar als „das abstrakte Bewußtsein, das Fixierhaben in Begriffen der Vernunft, des auf andere Weise überhaupt Erkannten.“⁴⁾ Die abstrakte oder logische Stufe der Erkenntnis erbaut sich also auf der intuitiven oder psychologischen. Sie ist bei aller Eigenart der Form material nichts als eine Umgestaltung der letzteren, ohne welche sie weder erkenntnistheoretisch noch psychologisch gedacht werden kann.

Aber das Hörigkeitsverhältnis, in welchem die diskursive Erkenntnis zur intuitiven sich befindet, gewährt jener die Möglichkeit prinzipieller Zuverlässigkeit und Bedeutung: „Keine, aus einer objektiven, anschauenden Auffassung der Dinge entsprungene und folgerecht durchgeführte Ansicht der Welt kann durchaus falsch sein; sondern sie ist, im schlimmsten Fall, nur einseitig: so z. B. der vollkommene Materialismus, der absolute Idealismus u. a. m. Sie alle sind wahr; aber sie sind es zugleich: folglich ist ihre Wahrheit eine nur relative.“⁵⁾ „Alles dieses hat seinen Grund

¹⁾ WI 73, 78, 91, 105, 108—09, 113, 125, 604; II 82, 89, 95, 222—23; III 415; V 15; D IX 369.

²⁾ D IX 368; vgl. WI 91, 134; III 133; N IV 34; D IX 368, 499. Ein ganz ähnliches Gleichnis begegnet bereits bei Meister Eckhart. (Pfeiffers Ausgabe 1857, Bd. I, S. 591.)

³⁾ WI 105; III 116.

⁴⁾ WI 92; wörtlich so: D IX 369.

⁵⁾ W V 19.

darin, daß jede folgerecht durchführbare Ansicht nur eine in Begriffe übertragene, und dadurch fixierte, anschauliche und objektive Auffassung der Natur ist, die Natur aber, d. i. das Anschauliche, nie lügt, noch sich widerspricht, da ihr Wesen dergleichen ausschließt. Wo daher Widerspruch und Lüge ist; da sind Gedanken, die nicht aus objektiver Auffassung entsprungen sind“.¹⁾

So hat die abstrakte Erkenntnis einen ausgesprochen differenzierenden Charakter. Was die Anschauung als Einheit darbietet, tritt im Gedanken zur Vielheit aus einander. So sind die Begriffe des Möglichen, Wirklichen, Notwendigen, nicht, wie Kant glaubte, ursprüngliche Formen der Erkenntnis, sondern kommen erst in der Sphäre des diskursiven Gedankens zustande „durch den Konflikt des abstrakten Erkennens mit dem intuitiven“.²⁾ In concreto ist „zwischen Wirklichkeit und Notwendigkeit kein Unterschied; und ebenso keiner zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit: denn was nicht geschehen, d. h. nicht wirklich geworden ist, war auch nicht möglich“.³⁾ Anders in der begrifflichen Erkenntnis: „Betrachten wir hingegen, mittelst der Vernunft, die Dinge im Allgemeinen, sie in abstracto auffassend; so treten Notwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit wieder auseinander: wir erkennen dann alles den unserem Intellekt angehörenden Gesetzen a priori Gemäße als überhaupt möglich; das den empirischen Naturgesetzen Entsprechende als in dieser Welt möglich, auch wenn es nie wirklich geworden, unterscheiden also deutlich das Mögliche vom Wirklichen.“⁴⁾ Mit dieser differenzierenden Tendenz bildet die diskursiv verfahrenende Reflexion ein diametrales Gegenstück zu der unifizierenden irrationalen Intuition.

Eine Illustration der Relativität alles Begrifflichen und seiner Abhängigkeit von der Anschauung bietet die Vergleichung teils übereinstimmender, teils differierender Bedeutungen der entsprechenden Worte verschiedener Sprachen. Die einzelne Sprache nämlich bedeutet trotz aller ihrer Vorteile zugleich ein ungeheures Hemmnis für den Intellekt „weil sie den unendlich nüancierten, beweglichen und modifikabeln Gedanken in gewisse feste, stehende Formen zwingt und indem sie ihn fixiert, ihn zugleich fesselt.

¹⁾ W V 20.

²⁾ W I 590; vgl. W I 595.

³⁾ W I 595.

⁴⁾ W I 595—96.

Dieses Hindernis wird durch die Erlernung mehrerer Sprachen zum Teil beseitigt. Denn indem, bei dieser, der Gedanke aus einer Form in die andere gegossen wird, er aber in jeder seine Gestalt etwas verändert, löst er sich mehr und mehr von jeglicher Form und Hülle ab; wodurch sein selbst-eigenes Wesen deutlicher ins Bewußtsein tritt und er auch seine ursprüngliche Modifikabilität wieder erhält.“¹⁾

Aber das Verhältnis gestaltet sich weiter zugunsten der anschauenden und zuungunsten der begrifflichen Erkenntnis bei Vergleichung des qualitativen Charakters beider Erkenntnisstufen. Beide nämlich zeigen sich qualitativ keineswegs kongruent. Es besteht zwischen ihnen eine sachlich unvermeidliche Diskrepanz: wie das Einzelne als solches niemals allgemeine Wahrheiten darstellen kann,²⁾ so ist auch niemals das Allgemeine dem Einzelnen konform. Vielmehr ergibt sich, „daß die anschauliche Erkenntnis bei ihrer Aufnahme in die Reflexion beinahe so viel Veränderung erleidet, wie die Nahrungsmittel bei ihrer Aufnahme in den tierischen Organismus“.³⁾ Es zeigt sich, „daß die Reflexion sich zur anschaulichen Erkenntnis keineswegs verhält, wie der Spiegel im Wasser zu den abgespiegelten Gegenständen, sondern kaum nur noch so, wie der Schatten dieser Gegenstände zu ihnen selbst, welcher Schatten nur einige äußere Umrisse wiedergibt, aber auch das Mannigfaltigste in dieselbe Gestalt vereinigt und das Verschiedenste durch den nämlichen Umriß darstellt; so daß keineswegs von ihm ausgehend sich die Gestalten der Dinge vollständig und sicher konstruieren ließen.“⁴⁾ So führt eine Untersuchung des Verhältnisses der abstrakten Erkenntnis zur intuitiven unmittelbar zu einer „Kritik der Vernunft“.⁵⁾ Es liegt im Wesen begrifflicher Vorstellungsweise begründet, niemals die anschauliche Welt adäquat widerspiegeln zu können, da der Begriff jederzeit auf Abstraktion beruht, neben dem abstrahere aliquid ein abstrahere ab aliqua re voraussetzt und damit ein für alle mal der Anschauung gegenüber durch ein negatives Merkmal gekennzeichnet ist, für welches die quantitative

1) W II 77; vgl. D IX 245—47; W V 598, 602.

2) W I 94; II 163; D IX 383 Schopenhauer verkennt keineswegs, „daß die Anschauung nicht zu allgemeinen Wahrheiten führt“. Dies gegen Richert (a. a. O. S. 101).

3) W I 579.

4) W I 579.

5) W I 615.

Überlegenheit keine Entschädigung zu bieten vermag. „Das wäre törichte Hoffnung, wenn wir erwarten wollten, die Worte und der abstrakte Gedanke sollten das werden und leisten, was die lebendige Anschauung war und leistete, die den Gedanken hervorrief: er selbst ist nur ihre Mumie und die Worte der Deckel des Mumiensarges.“¹⁾ Mit stärkeren und geistreicheren Mitteln ist schwerlich jemals die Schwäche des Abstrakten gegenüber dem Angeschauten namhaft gemacht worden. Kein System von Begriffen vermag nach Schopenhauer die anschauliche Welt in der reichen Mannigfaltigkeit und Fülle ihrer individuellen Eigenschaften und Verhältnisse völlig oder auch nur annähernd zu erreichen: „Da zeigt sich denn bald die Inkongruenz des Begriffs zur Realität, zeigt sich, wie jener nie auf das Einzelne herabgeht und wie seine Allgemeinheit und starre Bestimmtheit nie genau zu den feinen Nüancen und mannigfaltigen Modifikationen der Wirklichkeit passen kann.“²⁾ Er nähert sich dieser immer nur an „wie die Musivarbeit der Malerei“.³⁾ Die abstrakten Vorstellungen sind zwar bemüht, dem Bestande der Erfahrung nach Möglichkeit sich anzupassen, aber sie erreichen niemals ihr Ziel, bleiben notwendig hinter ihm zurück, und immer behält die Anschauung recht. Grundet sich doch ebenfalls die ganze Theorie des Lächerlichen bei Schopenhauer auf die Diskrepanz zwischen abstrakten und anschaulichen Vorstellungen, bei welcher die Anschauung ausnahmslos das Spiel gewinnt.⁴⁾

Endlich stützt sich die Abstraktion, da nur eine anschauliche Vorstellung in einem bestimmten Zeitpunkte gegeben sein kann, zwingenderweise auf die Erinnerung und hat damit bereits zur Grundlage ein Mittelbares und Abgeleitetes, auf welchem das begriffliche Erkennen sich allererst erbaut, ohne doch durch den Charakter der Begrifflichkeit zum Werte der Erkenntnis selber etwas beizusteuern.⁵⁾ So wagt Schopenhauer die These: „Die Anschauung ist nicht nur die Quelle aller Erkenntnis, sondern sie selbst ist die Erkenntnis *κατ' ἐξοχήν*, ist allein die unbedingt wahre, die echte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntnis: denn

1) N IV 301; fast wörtlich so: D X 87; vgl. D X 306, 340.

2) W I 103.

3) W I 101; vgl. W I 98—99, 103; II 77, 115; V 259, 446; D IX 388—89, 391.

4) W I 101—03; II 106—07, 114—16; V 185; D IX 391—99; Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, 2. Aufl., S. 43.

5) W II 68—69, 85.

sie allein erteilt eigentliche Einsicht“.¹⁾ „Die vollkommenste und genügendste Erkenntnis ist die anschauende“;²⁾ sie ist „Urkenntnis“³⁾ und die „alleinige Quelle aller Evidenz“.⁴⁾ Die abstrakte dagegen ist „eine sehr unvollkommene Art des Vorstellens“⁵⁾ und „der bloße Schatten eigentlicher Erkenntnis“.⁶⁾ Aber die unbefangene Vergleichung beider Vorstellungsweisen zeigt, daß „die abstrakte Erkenntnis oft mannigfaltige intuitive Erkenntnisse in eine Form oder einen Begriff so vereint, daß sie nun nicht mehr zu unterscheiden sind: daher sich die abstrakte Erkenntnis zur intuitiven verhält, wie der Schatten zu den wirklichen Gegenständen, deren große Mannigfaltigkeit er durch einen sie alle befassenden Umriß wiedergibt.“⁷⁾ Bringen wir diese Ergebnisse zusammen mit den von Schopenhauer anerkannten Vorzügen begrifflicher Erkenntnis, so besteht eine quantitative Überlegenheit des begrifflichen Erkennens, während das anschauende die qualitative Überlegenheit behauptet.

Aus diesem Verhältnis beider Erkenntnisstufen ergeben sich wichtige Konsequenzen:

1. aus der qualitativen Überlegenheit anschauender Erkenntnis folgt, daß die begriffliche kein Vehikel spezifisch verschiedener (etwa metaphysischer) Einsichten darstellt, die der Anschauung als solcher grundsätzlich verschlossen sind;

2. aus der quantitativen Überlegenheit begrifflicher Erkenntnis wird klar, daß die anschauende auf die abstrakte als unersetzliche Hilfe angewiesen ist: einmal bei der theoretischen Fixierung und Formulierung ihres Inhaltes; sodann bei der praktisch-bewußten Gestaltung des menschlichen Lebens.⁸⁾

Als allgemeine Regel aber folgt aus dieser Eigenart beider Erkenntnisstufen und ihrer Beziehungen zu einander, daß der anschaulichen Auffassung der Dinge als Quelle wie als Kriterium

1) W II 89.

2) W II 163.

3) W II 223.

4) W I 577.

5) W II 163.

6) W II 86; vgl. N IV 151. Dieser Vergleich (Begriff — Schatten anschauender Erkenntnis) begegnet vor Schopenhauer bei Schelling (Sämtl. Werke I. Abt. Bd. III. S. 427) und neuerdings wieder bei Bergson (Einführung i. d. Metaphysik. S. 11).

7) W I 613; vgl. W I 559.

8) W I 73—75; II 73—74.

der Erkenntnis überall der Vorrang gebührt, eine Regel, die in möglichst extremem Umfang zu befolgen philosophische Pflicht ist. Da Begriff und Urteil, Schluß und Beweis als sekundäre Ableitungen aus der Anschauung als primärer Erkenntnis fließen, so folgt ohne Weiteres, daß „eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch einen Beweis begründeten so vorzuziehen ist, wie Wasser aus der Quelle dem aus dem Aquädukt.“¹⁾ Alle abstrakte Erkenntnis ist abhängig von intuitiver und setzt diese als primäre Quelle aller Einsicht voraus.²⁾ „Überall folglich ist unmittelbare Evidenz der bewiesenen Wahrheit weit vorzuziehen, und diese nur da anzunehmen, wo jene zu weit herzuholen wäre, nicht aber, wo sie ebenso nahe oder gar näher liegt, als diese.“³⁾ „Die Begründung durch den Beweis ist immer nur mittelbar, stellvertretend.“⁴⁾ Da aber alle Begriffe, wie alle aus ihnen gebildeten Urteile, Schlüsse und Beweise, Wert und Dasein allein von einer (wenn auch sehr vermittelten) Beziehung zu der Sphäre anschaulicher Vorstellung zu Lehen tragen, so „muß es irgendwie möglich sein, jede Wahrheit, die durch Schlüsse gefunden und durch Beweise mitgeteilt wird, auch ohne Beweise und Schlüsse unmittelbar zu erkennen.“⁵⁾ Diese Tendenz, das mittelbar Gewisse durch ein unmittelbar Gewisses zu ersetzen, ist auch der Nerv der Lehre Schopenhauers von der Methode mathematischer Erkenntnis. Auf diesem Gebiete „tritt die Selbständigkeit und Klarheit der intuitiven Evidenz mit der Nutzlosigkeit und Schwierigkeit der logischen Überführung in einen Kontrast, der nicht weniger belehrend, als belustigend ist.“⁶⁾

In der Philosophie ist die Erkenntnis, wie in allen Wissenschaften, genötigt, abstrakte Gestalt anzunehmen. Die Gesamtheit des Erfahrbaren wird hier in einer Form wiedergegeben, durch welche Mitteilung allein erreichbar ist, die Form der Aussage. „Dem Philosophen muß bei aller Lebhaftigkeit der Anschauung die Reflexion immer ganz nahe liegen: ja er muß einen gleichsam instinktartigen Trieb haben, alles, was er anschaulich erkennt, sogleich in Begriffen auszudrücken, wie geborene Maler bei allem,

1) WI 108.

2) WI 114.

3) WI 113; vgl. D IX 527, 535.

4) D IX 526.

5) WI 109—10.

6) W II 151.

was sie sehn und bewundern, sogleich zum Griffel greifen.“¹⁾ Aber diese abstrakte Gestalt der Erkenntnis ist ein Notbehelf, ein unvermeidbares Mittel, welches als Selbstzweck aufzutreten keinerlei Berechtigung besitzt, denn der gesamte Inhalt der Begriffe ist „nichts Anderes, als was darin niedergelegt worden, nachdem man es der anschaulichen Erkenntnis abgeborgt und abgebettelt hatte, dieser wirklichen und unerschöpflichen Quelle aller Einsicht.“²⁾ Kant gegenüber urgiert Schopenhauer mit allem Nachdruck, daß die Philosophie nicht Wissenschaft aus Begriffen, sondern Wissenschaft in Begriffen sei.³⁾ „Begriffe sind . . . das Material der Philosophie, aber nur so, wie der Marmor das Material des Bildhauers ist.“⁴⁾

Wenn aber schon jede begriffliche Fixierung anschaulicher Einsichten auf Schwierigkeiten stößt, so hat in besonderem Maße der Philosoph ein sprödes Material in den Begriffen zur Verfügung: er muß innewerden, daß die Grundlage und der Kern seines Erkennens aller Versuche formulierter Mitteilung spottet, und sieht sich genötigt, mit dem „Schatten“ fürlieb zu nehmen. Es gibt Gedanken, welche niemals den Weg zur Deutlichkeit der Begriffe finden „und leider sind dies die besten: quae voce meliora sunt.“⁵⁾ „Hier ist die Grenze der geistigen Mitteilung: das Beste schließt sie aus.“⁶⁾ Und da die begriffliche und verbale Fassung einer Erkenntnis nach Schopenhauer gewissermaßen sekundär ist, so kommt ihrem lebendigen, unmittelbaren und subjektiven Dasein auch objektiv die höchste Bedeutung zu: „Das eigentliche Leben eines Gedankens dauert nur bis er an den Grenzpunkt der Worte gelangt ist: da petrifiziert er, ist fortan tot, aber unverwüsthch, gleich den versteinerten Tieren und Pflanzen der Vorwelt. Auch dem des Krystalls, im Augenblick des Anschießens, kann man sein momentanes eigentliches Leben vergleichen. Sobald nämlich unser Denken Worte gefunden hat, ist es schon nicht mehr innig, noch im tiefsten Grunde ernst.“⁷⁾ Daher sind tiefe

¹⁾ N IV 35.

²⁾ W V 15.

³⁾ W I 577; II 55, 96; IV 99; V 15. Zur Illustration dieses Verhältnisses von diskursivem und intuitivem Erkennen in Schopenhauers Lehre dient das persönliche Bekenntnis des Philosophen: N IV 340 und 351—52.

⁴⁾ W II 97; N IV 19, 20, 21, 28, 33, 58, 150—51.

⁵⁾ W III 120.

⁶⁾ N IV 301; vgl. D X 87.

⁷⁾ W V 537; vgl. W II 86. Analoge Gedanken bei Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Werke, Bd. VII, S. 274; *Götzendämmerung*, Werke, Bd. VIII, S. 137.

und originale Einsichten in gewissem Sinn an individuelle Schranken gebunden: „Nur sich selbst nämlich versteht man ganz; Andere nur halb: denn man kann es höchstens zur Gemeinschaft der Begriffe bringen, nicht aber zu der diesen zum Grunde liegenden anschaulichen Auffassung. Daher werden tiefe, philosophische Wahrheiten wohl nie auf dem Wege des gemeinschaftlichen Denkens, im Dialog, zu Tage gefördert werden.“¹⁾

Dem Gegensatz primärer, intuitiver Erkenntnis und sekundärer, abstrakter Reflexion entspricht bei Schopenhauer die glänzende Gegenüberstellung des genialen, durch lebendige Anschauung befruchteten, selbstdenkenden Geistes und des unfruchtbaren, im Reich begrifflicher Gelehrsamkeit verharrenden Kopfes, die er durch geistvolle Vergleiche treffend erläutert.²⁾ Aber auch der geniale Philosoph ist erfolgreich bestrebt, die Leistungsfähigkeit der Begriffe bis aufs Äußerste zu spannen. Dies geschieht indessen schon bei dem allgemeinen, auf Urteilskraft gestützten Bemühen um Konformität zwischen Anschauen und Denken.

In die schwierigste Lage aber gerät die Philosophie, wo sie der empirischen Welt als Vorstellung nach Möglichkeit zu entraten sucht, um eine Bestimmung gegebener Realität in metempirischem Sinne zu wagen, also in der Metaphysik. Ihr „Material“ nämlich, die Begriffe, sind gänzlich aus jener geschöpft, sie sind „von immanentem, nicht von transzendtem Gebrauch“.³⁾ Alle begriffliche Behandlung metaphysischer Probleme ist dadurch genötigt, in einer dem Gegenstande gewissermaßen fremden Sprache zu reden, sie ist „eine parabolische Übersetzung in die Formen der Erkenntnis“.⁴⁾ Das Ding an sich muß „Namen und Begriff von einem Objekt borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen.“⁵⁾ „Überall ist das Beste nicht in Worte zu fassen, man muß anschauen“,⁶⁾ und die tiefsten Wahrheiten sind nur „im Bilde und Gleichnis“ zu erfassen.⁷⁾ Die Anschauung ist nicht nur empirisch, sondern auch metaphysisch günstiger gestellt als der Begriff: „Das Denken

1) W V 13; vgl. W V 520, 586.

2) W II 86—87, 89—91; V 519—26; vgl. Volkelt, Schopenhauer, S. 132—35.

3) W II 335; vgl. N III 73.

4) W II 338; vgl. Simmel, a. a. O., S. 32.

5) W I 163—64; vgl. Cornill, a. a. O., S. 78.

6) D X 284.

7) W IV 243.

hat zunächst bloß zum Anschauen ein Verhältnis, das Anschauen aber hat eines zum Sein an sich des Angeschauten, und dieses Letztere ist das große Problem, welches uns hier beschäftigt.“¹⁾ Dem entspricht, daß die metaphysischen Korrelata ästhetischer Anschauung nur in concreto eine Mitteilung gestatten, ebenso wie die der Ethik vorgezeichnete Einschränkung damit zusammenhängt, welche es verbietet, die intuitiven Grundlagen der moralischen Phänomene in abstracto zu verdeutlichen: da diese grundsätzlich intuitive Erkenntnis keiner begrifflichen Mitteilung fähig ist und allein im Handeln ihren „adäquaten Ausdruck“ findet, kann die philosophische Theorie allein auf dieses Handeln hinweisen, und „was im Innern dabei vorgeht“, in Begriffen darlegen.“²⁾ So erweist auch hier wieder die abstrakte Erkenntnis ihre Unvollkommenheit und der Vorrang intuitiver Auffassungsweise bewährt sich aufs Neue.

Die Begünstigung der Anschauung in Schopenhauers Lehre ist erkenntnistheoretisch wie psychologisch eine konsequente. Die intuitive Auffassung des Gegebenen ist für die sachliche Legitimierung der Erkenntnis wie auch für ihr genetisches Zustandekommen von maßgebender Bedeutung. So wird die anschauende Erkenntnis zum Maßstab und zur Quelle höchster Leistungen. „Weisheit und Genie, diese zwei Gipfel des Parnassus menschlicher Erkenntnis, wurzeln nicht im abstrakten, diskursiven, sondern im anschauenden Vermögen. Die eigentliche Weisheit ist etwas Intuitives, nicht etwas Abstraktes. Sie besteht nicht in Sätzen und Gedanken, die Einer als Resultate fremder oder eigener Forschung im Kopfe fertig herumtrüge: sondern sie ist die ganze Art, wie sich die Welt in seinem Kopfe darstellt.“³⁾

Erinnern wir uns der engen Verbindung kategorialer und sinnlicher Elemente, welche die Lehre Kants für die Erfahrung vertritt, so rückt die radikale Trennung anschaulicher und begrifflicher Erkenntnis bei Schopenhauer in eine besonders helle Be-

1) W II 223; vgl. W IV 42.

2) D X 521, 538.

3) W II 86—87. Als „Apologie d'une méthode vécue“ bezeichnet Ruysen Schopenhauers Ausführungen über den Wert anschaulichen Erkennens (a. a. O. S. 186) und bemerkt in gleichem Zusammenhang treffend: „Il n'est . . . pas surprenant que l'on trouve dans les pages consacrées à l'intuition une sorte d'insistance passionnée et, disons-le, un accent personnel“ (a. a. O. S. 186).

leuchtung.¹⁾ Beide Klassen sind, wie wir schon wissen, bei Schopenhauer *toto genere* verschieden; beide bilden für sich ein relativ selbständiges Reich: die sinnliche Anschauung das Reich des (anschaulichen) Einzelnen, die Begriffe das des (unanschaulichen) Allgemeinen.²⁾ Und doch stehen beide in beständiger Kommunikation durch eine verbindende Brücke. Diese wird gebildet durch nichts Anderes als die Sprache.

„Weil nicht nur die äußere Anschauung, sondern auch die innere Wahrnehmung dieser und dessen, was in uns selbst vorgeht, an die Zeit gebunden ist, ... so müssen die Begriffe, die selbst objektive und unmittelbar gar nicht die Zeit zur Form haben, dennoch, um in die unmittelbare Gegenwart des Bewußtseins zu treten, an eine in der Zeit bestehende und daher sinnliche Vorstellung gebunden werden, diese ist das Wort: es ist das sinnliche Zeichen des Begriffs, es dient den Begriff zu fixieren, d. h. das sonst ganz abgesonderte abstrakte Bewußtsein in Verbindung zu erhalten mit dem sinnlichen, anschauenden und bloß tierischen Bewußtsein.“³⁾ Demgemäß besteht zwischen Gedanke und Ausdruck ein konstantes, von Schopenhauer oft betontes Verhältnis: die Deutlichkeit des Ausdrucks ist nach ihm ein sicheres Zeichen der Deutlichkeit des Gedankens und umgekehrt darf in fast allen Fällen von der Undeutlichkeit des Ausdrucks auf eine analoge Undeutlichkeit des Gedankens geschlossen werden.⁴⁾ Aus dem Maße, in dem eine Sprache, klarer Mitteilung fähig, dem Gedanken vielseitig zu dienen vermag, ergibt sich ihr eigener Rang. Denn die Möglichkeit der „Bestimmtheit und Präzision des Ausdrucks“ ist es, „welche einer Sprache ihren Wert gibt, indem es nur vermöge ihrer gelingt, jede Nüance, jede Modulation eines Gedankens genau und unzweideutig auszudrücken, ihn also wie im nassen Gewande, nicht wie im Sack erscheinen zu lassen, worin eben die schöne, kraftvolle und prägnante Schreibart besteht, welche den Klassiker macht.“⁵⁾

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, in eine prinzipielle Kritik der hier in Kürze entwickelten Ansichten einzutreten. Dagegen

¹⁾ Vgl. Raoul Richter, Schopenhauers Verhältnis zu Kant, S. 160—74. Vgl. WI 561, 565—66.

²⁾ W II 76.

³⁾ D IX 243; vgl. WI 611; II 76.

⁴⁾ WI 569; II 77, 166—69; IV 23; V 553—54; N IV 64.

⁵⁾ W V 562; vgl. W V 568—71, 573—74; 582.

erscheint es erlaubt, ja geboten, von der Basis Schopenhauerscher Voraussetzungen aus zu den hier dargelegten Grundansichten des Philosophen kritisch Stellung zu nehmen.

Fassen wir zunächst die These der Abhängigkeit alles diskursiven Erkennens vom anschauenden ins Auge. Diese Abhängigkeit bedeutet zweierlei: erstens, daß die Anschauung den Stoff liefert, mit welchem die begriffliche Erkenntnis arbeitet, das Material, aus dem sie sich erbaut; sodann, daß der Begriff diesen Stoff bereits als Erkenntnisinhalt übernimmt und ihm lediglich eine andere Gestalt zuteil werden läßt.

Der erste Teil dieser Behauptung kann nach der nominalistischen Voraussetzung, daß die Begriffe in der Erfahrung ihre materiale Quelle haben, keinem Widerstand begegnen. Die Abhängigkeitsbeziehung, welche den Begriff mit der Anschauung verbindet, ist eine notwendige Konsequenz der empiristischen Lehre Schopenhauers von der Abstraktion. In ähnlicher Weise ist auch von neueren Logikern¹⁾ auf die Anschauung als Grundlage alles abstrakten Denkens nachdrücklich hingewiesen.

Anders steht es mit dem zweiten Teil der These, der Behauptung, daß die abstrakte Erkenntnis lediglich eine andere Gestalt der anschauenden sei. Hier genügt zunächst ein Hinweis auf den Begriff der Erkenntnis bei Schopenhauer, um zu zeigen, daß terminologisch und scheinbar auch sachlich keine Schwierigkeit besteht, diese Annahme zu vertreten: die begriffsfreie Anschauung besitzt nach Schopenhauer vollen und ausreichenden Erkenntniswert. Der Versuch allerdings, diesen Wert näher zu bestimmen oder zu verdeutlichen, verfehlt unweigerlich sein Ziel, da alle Bestimmungsversuche notwendig ins Begriffliche führen, welches gerade vermieden werden soll. So ist es auch Schopenhauer nicht gelungen, seinen Satz, daß die Anschauung „nicht nur die Quelle aller Erkenntnis“,²⁾ sondern selber „die vollkommenste und genügendste“³⁾ und „allein die unbedingt wahre, die echte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntnis“, die „Erkenntnis κατ' ἐξοχήν“⁴⁾ sei, — ein Satz, welcher besonders eindringlich in dem berühmten Abschnitt „Vom Verhältnis der anschauenden

1) Vgl. Wundt, Logik, Bd. I, 3. Aufl., S. 78; System der Philosophie 2. Aufl. S. 76—77; Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 247—56, 365.

2) W II 89.

3) W II 163; vgl. D X 87.

4) W II 89.

zur abstrakten Erkenntnis“ vertreten wird — auf irgendeine Weise zu erhärten, und die These von der „unbestimmten Allgemeinheit“ abstrakter und der „festen Bestimmtheit“ intuitiver Erkenntnis¹⁾ oder der „Selbständigkeit und Klarheit der intuitiven Evidenz“²⁾ erscheint gerade nach Schopenhauers Voraussetzungen als unberechtigt und verfehlt. Kommt nämlich, wie Schopenhauer lehrt, Wahrheit grundsätzlich nur durch die Beziehung des diskursiven Urteils zu einer intuitiven Vorstellung zustande, so kann die anschauliche Erkenntnis (selbst wenn alle Begriffe aus ihr abgeleitet sind), nicht mehr als „alleinige Quelle aller Evidenz“³⁾ bezeichnet werden. Die logisch unbearbeitete Anschauungswelt trägt als solche den Charakter völliger Bestimmungslosigkeit,⁴⁾ aus der sie allein durch das diskursive Denken erlöst wird. Einer Evidenz⁵⁾ aber ist die Anschauung als solche niemals fähig, da jene erst durch eine beziehende Verknüpfung von Vorstellungen herbeigeführt wird.⁶⁾ Der Anerkennung dieses Sachverhaltes scheint Schopenhauer selber nahe, wenn er von der Absicht des Denkens redet, „das empirisch Gegebene und anschaulich Erfasste mit deutlich gedachten abstrakten Begriffen in Verbindung zu bringen, um es so ganz zu besitzen“.⁷⁾ Doch wird auch hier den Begriffen mehr eine technisch-ökonomische als eine sachlich-konstruktive Rolle zugewiesen. So legt sich die Vermutung nahe, daß Schopenhauer bei seiner erkenntnistheoretischen Bewertung der Anschauung als solcher ihre begriffliche Bearbeitung bereits unbewußt vorausgesetzt hat. Denn dem ausdrücklichen Wortlaut gegenüber behält die Kritik recht: „Schopenhauer hat die Mitwirkung des Denkens bei der intuitiven Erkenntnis unterschätzt und der Anschauung zu viel zugemutet“.⁸⁾ Der ästhetische Wert der Anschauung aber und die mit ihm etwa gegebene Anregung für das Denken⁹⁾ ist vom Erkenntniswerte dieser Anschauung durchaus zu unterscheiden.

1) WI 615.

2) W II 151.

3) WI 577.

4) Vgl. Volkelt, Schopenhauer, S. 130—31; Erfahrung und Denken, S. 247.

5) Vgl. WI 109, 114, 577; V 56, 550.

6) Vgl. Wundt, Logik, Bd. I, 3. Aufl., S. 80—81.

7) W III 119.

8) Kowalewski, a. a. O. S. 64.

9) Vgl. W II 84, 445, 474, V 62, 453.

So bleibt bei Festhalten an dem ersten und Preisgabe des zweiten Teils der behaupteten Abhängigkeit günstigsten Falles eine Auffassung, wie Schopenhauer sie in den Worten niedergelegt hat: „Sogar ist, wenn wir auf den Grund gehen, in jedem Wirklichen alle Wahrheit und Weisheit, ja, das letzte Geheimnis der Dinge enthalten, freilich eben nur in concreto, und so wie das Gold im Erze steckt: es kommt darauf an, es herauszuziehen.“¹⁾ Auch hier bleibt indessen charakteristisch, daß Schopenhauer die abstrakte Erkenntnis nicht als eine im Denken sich vollziehende Bearbeitung der Erfahrung durch das erkennende Subjekt, sondern als eine Art des Inempfangnehmens hinstellt.

Prüfen wir die zweite Hauptthese, die Behauptung des qualitativen Unwertes der abstrakten Erkenntnis gegenüber der intuitiven, so muß in der Tat zugegeben werden, daß bei vorausgesetztem Erkenntniswerte des Anschaulichen als solchen die Überlegenheit dieser unmittelbaren Erkenntnisweise ins Ungemessene steigt. Jeder extensive Gewinn muß mit intensivem Verlust teuer bezahlt werden, da Umfang und Inhalt des Begriffs in reziprotem Verhältnis zu einander stehen. Die extensive, scheinbar bedeutende Überlegenheit begrifflicher Erkenntnis beschränkt sich bei dieser Auffassung notwendigerweise auf formal-technische Vorteile. Aber auch ohne diese Voraussetzung bleibt der Begriff gegenüber der intuitiven Auffassung qualitativ im Nachteil. Daß die lebendige Anschauung niemals restlos in abstrakte Formen auflösbar ist, daß eine Fülle des Feinsten und Tiefsten, dessen wir in konkreter Gegenwart innewerden, durch die abstrakte Analyse und verbale Formulierung verloren geht, muß vom Standpunkt der Abstraktionstheorie Schopenhauers und wahrscheinlich von jedem Standpunkt zugegeben werden, denn „nicht bloß unser Wissen, auch unser Darstellen des von uns im Wissen Erfassten bleibt Stückwerk“.²⁾ Während aber wir geneigt sind, in der Kunst eine originale Ergänzung des Wissens und eine fruchtbare Entschädigung für die unleugbaren Mängel des abstrakten, in vielen Punkten unzulänglichen Erkennens zu erblicken,³⁾ verlegt Schopenhauer, der

¹⁾ W II 83.

²⁾ Benno Erdmann, *Umriss*, S. 35—36; vgl. *Wissenschaftl. Hypothesen über Leib und Seele*, S. 40.

³⁾ Vgl. Wundt, *System der Philosophie*, 2. Aufl., S. 683, *Völkerpsychologie*, Bd. III, 2. Aufl. 1908, S. 552; Raoul Richter, *Friedrich Nietzsche; Sein Leben und sein Werk*, 2. Aufl. 1909, S. 98. Auch Schopenhauer neigt zu einer Würdigung der Kunst im angedeuteten Sinne. (W V 446)

eine prinzipielle Grenze zwischen den Grundlagen von Kunst und Philosophie verleugnet, die Abhülfe von den Mängeln abstrakter Erkenntnis in die intuitive Auffassung der Dinge selbst, welche als solche die gemeinsame Quelle beider Geistesäußerungen ausmacht. Auch dieser Gedanke aber beruht auf der Überzeugung von dem erkenntnistheoretischen Eigenwert anschaulicher Betrachtung.

Völlig aber müssen die begrifflichen Mittel in der Tat versagen, wenn der anschaulich aufgefaßte Erkenntnisinhalt das Gebiet phänomenaler Zusammenhänge überschreitet, also in der Ästhetik, der Ethik, wie Schopenhauer beide versteht, und zum Teil in der Metaphysik. Tugend und Schönheit sind nach seinen Voraussetzungen durchaus Ergebnisse intuitiven, nicht abstrakten Erkennens.¹⁾ In beiden Fällen ist denn auch eine begriffliche Mitteilung des anschaulich Erkannten grundsätzlich un erreichbar. Zur Gewißheit aber wird diese Unmöglichkeit durch den exzeptionellen Charakter, der dieser Klasse intuitiver Erkenntnisse eigen ist. Hier, wie so oft, hängt die Entscheidung unserer Zustimmung an den ersten Voraussetzungen, mit deren Annahme wir auch den Folgen, welche jene abwerfen, uns nicht entziehen können.

Da aber der qualitativen Überlegenheit der intuitiven Erkenntnis eine quantitative der diskursiven entspricht, so stellt sich Schopenhauers Annahme einer prinzipiellen Ersetzbarkeit schließender und beweisender Erkenntnis durch unmittelbare Anschauung²⁾ als eine verfehlte dar. Denn ebensowenig wie der Begriff intensiv mit der Anschauung zu wetteifern vermag, ist diese extensiv jemals imstande, die begriffliche Erkenntnis zu ersetzen. Nicht nur Geschichtswissenschaft und Psychologie, auch Mathematik und Naturwissenschaft liefern dazu reichliche Belege.

Bei dem Versuch, das Verhältnis von anschauernder und begrifflicher Erkenntnis nach Schopenhauers Lehre klar zu präzisieren, macht sich immer aufs Neue der schon oben bemerkte Mangel an Eindeutigkeit im Begriffe der Anschauung in störender Weise geltend.³⁾ Aus der Perspektive Schopenhauerscher Voraussetzungen genommen, leidet dieser Begriff in den meisten Fällen an mangelnder Differenzierung, welche eine fragwürdige und verwirrende Vieldeutigkeit nach sich zieht. Zumal in jenen Darlegungen, welche die allgemeine Überlegenheit anschaulicher Er-

¹⁾ WI 100, 472—73, 475, 491, 668; III 627.

²⁾ WI 109—10.

³⁾ Vgl. Volkelt, Schopenhauer, S. 134—35.

kenntnis über die begriffliche feiern, durch welche jene dem Geist die entscheidende Belehrung erteilt,¹⁾ ist folgendes von Schopenhauer nicht sauber Getrennte, zu unterscheiden:

1. Die primäre und fundamentierende Natur anschaulicher Erkenntnis (a. material, b. formal) in logisch-erkenntnistheoretischem Sinne.

2. Die befruchtende Anregung intuitiver Auffassung für das Denken in psychologischer Bedeutung (Denken in Gegenwart der Anschauung, als dem Objekt, an welchem die Erkenntnis sich entzündet).

3. Die Eigenart intuitiv gerichteten, auf unbewußt-abkürzenden Verknüpfungen beruhenden Denkens.

Bei einer strengeren Berücksichtigung der tiefen Verschiedenheiten dieser Momente, in denen das Anschauliche auf irgendeine Weise sich fruchtbar bezeigt, hätte vermutlich Schopenhauers ganze Erkenntnistheorie in bemerkenswerter Weise und wahrscheinlich zugunsten ihrer philosophischen Bedeutung sich verschoben. Als wertvoll und bleibend wird in seinen Erörterungen des Verhältnisses intuitiver und diskursiver Erkenntnis (sehen wir von den speziellen psychologischen Beziehungen ab,) anzuerkennen sein: die ausdrückliche Erhebung der Anschauung 1. zum grundlegenden Ausgangspunkt philosophischer Begriffsbildung; 2. zu ihrem maßgebenden Regulativ; 3. die Betonung und hohe Bewertung intuitiven Denkens im weiteren Sinne.²⁾

Besitzt nun die unformulierte Anschauung nach Schopenhauer auch echten und selbständigen Erkenntnischarakter, so entbehrt sie im Sinne des Philosophen doch der Eigenart wissenschaftlicher und philosophischer Erkenntnis. Beides ergibt sich erst aus der angemessenen Formulierung des in der Anschauung primär Gegebenen.³⁾ Erst in dieser bewährt das intuitiv Erkannte unter Beistand der Mitteilung seine objektive Gültigkeit. Die sekundäre, diskursive Erkenntnisweise ist demgemäß berufen, die primäre, intuitive, philosophisch, d. h. allgemeingültig, zu legitimieren.⁴⁾ Und wie die intuitive Anschauung des begrifflichen Apparates zu philosophischen Zwecken bedarf, so ist gleichermaßen das intuitive Denken (die geniale Verstandesintuition) — von Schopen-

1) Z. B. W II 82, 83—84, 89; III 121; IV 544; V 62; N IV 298; D X 284.

2) Vgl. W III 120.

3) W V 16—18.

4) Vgl. Frauenstädt, Briefe, S. XI—XII.

hauer oft in engem Zusammenhange mit jener behandelt¹⁾ — einer kritischen Bewährung des hier auftretenden Erkenntnisanspruchs fähig und bedürftig.²⁾ Das intuitive Denken geht demnach, ebenso wie die intuitive Anschauung, mit innerer Notwendigkeit in das formulierte über.³⁾ Indem aber erst dieses über den Wahrheitsgehalt der Vorstellungen und Gedanken Rechenschaft zu geben imstande ist, ergibt sich aus Schopenhauerschen Voraussetzungen von selbst, daß seine erkenntnistheoretische Machtsphäre über das Geschäft abstrakter Fixierung des anschaulich Gegebenen und Gedachten in prinzipieller Weise hinausreicht.

Zweites Kapitel.

Verhältnis der irrationalen zur rationalen Erkenntnis.

Die von uns vollzogene Einteilung des Erkennens bei Schopenhauer in ein rationales und ein irrationales hatte zu einer in der Lehre des Philosophen zwar vorgezeichneten, aber nicht mit Entschiedenheit durchgeführten Trennung der gesamten Erkenntnis in zwei allgemeine Grundrichtungen geführt. Dabei aber hatte sich herausgestellt, daß die Möglichkeit solcher Scheidung eine relative bleibt, indem wir oft genug — am meisten bei der zweifelhaften Stellung des intuitiven Verstandes und des divinitorischen Erkennens — die Fäden herüber und hinüber laufen sahen und dadurch selber zu einem unerwünschten Vor- und Rückgreifen gezwungen waren.

Jetzt haben wir sozusagen die Sünde jenes gewaltsamen Verfahrens gutzumachen, indem wir die Frage nach dem tatsächlichen Verhältnis der von uns geschiedenen Erkenntnisarten bei Schopenhauer erheben, und dabei wird sich manches, was dort künstlich getrennt werden mußte, wieder zur natürlichen Einheit zusammenschließen. Zugleich laufen alle wichtigen Fäden unserer Untersuchung hier zusammen. Die Analyse ergänzt sich damit durch eine Synthese und wir nähern uns wieder dem organischen Bau des Systems.

¹⁾ Z. B. in dem Kapitel „Vom Verhältnis der anschauenden zur abstrakten Erkenntnis“ (W II 82—105).

²⁾ W VI 223; N IV 352; vgl. August Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, S. 5—6; Raoul Richter, Religionsphilosophie, S. 56—57.

³⁾ Vgl. Benno Erdmann, Logik, Bd. I, 2. Aufl., S. 2—3.

Die Tatsache einer Diskrepanz rationaler und irrationaler Erkenntnis in Schopenhauers Lehre ist eine unleugbare und unumstößliche. Die „Duplizität unsres Bewußtseins“ wird schon in den Erstlingsmanuskripten nachdrücklich betont¹⁾ und in der Lehre vom empirischen und besseren Bewußtsein findet sie einen radikalen Ausdruck. Aber auch im reifen Systeme Schopenhauers zeigt die Charakterisierung der Erkenntnisrichtungen, wenn auch in gemilderter Form, eine analoge Diskrepanz. Eine solche verrät sich vor Allem in der Gegenüberstellung von rationaler (wissenschaftlicher) Betrachtung und genialer (künstlerischer) Auffassungsart. An diese zweite, ausdrücklich von der Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde unterschiedene Betrachtungsweise gliedern sich mehr oder minder verwandte Formen an: die intuitive Selbsterfassung, die intuitive Auffassung der Welt, die ethische Durchschauung der Individuationsprinzipien und das divinatorische und supranaturale Erkennen. Dabei stellt sich das Verhältnis von rationaler und irrationaler Erkenntnis logisch so dar, daß beide (wie bei der Selbsterfassung, der Welterfassung und im divinatorischen Erkennen) bald als dem Grad, bald der Art nach von einander verschieden, oder (wie im ästhetischen, ethischen und supranaturalen Erkennen) eindeutig als heterogene Auffassungsweisen hingestellt werden. Zu diesem Verhältnis logischer Differenz aber treten weitere Beziehungen.

Beachtung verdient zunächst das philosophische Rangverhältnis beider Richtungen. Wie Schopenhauer die Frage nach dem Verhältnis des begrifflichen und anschauenden Erkennens fast bedingungslos zugunsten des letzteren beantwortet, so wird die allgemeinere Frage nach dem Verhältnis des rationalen und irrationalen Erkennens ebenso bedingungslos zugunsten des zweiten entschieden. Diese Rangunterscheidung rationalen und irrationalen Erkennens tritt am radikalsten in den Erstlingsmanuskripten hervor. „Überall erscheint der Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen: jener als der rechte, dieser als der unrechte Weg.“²⁾

Aber ebenso unleugbar wie die dualistische Diskrepanz, welche die Erkenntnisrichtungen trennt, ist die monistische Tendenz, welche sie zu systematischer Einheit verbindet. Erst auf diesem

1) N IV 178—79, 221—24; vgl. N IV 185—86, 200, 212—13.

2) N IV 212—13.

Wege kommt eine philosophische Gemeinschaft rationalen und irrationalen Erkennens zustande.

Zunächst einen sich beide Richtungen in der gleichmäßigen Unterwerfung unter gemeinsame Kriterien der Gültigkeit. Allerdings ist über den Geltungswert einer Erkenntnis erst zu entscheiden, nachdem sie die abstrakte Gestalt formulierter Aussage angenommen hat. Aber seine Voraussetzungen liegen bereits in der intuitiven Erkenntnis beschlossen. Und hier ist es von Bedeutung, daß die Richtungen irrationaler und rationaler Betrachtung keinen zwiespältigen, sondern einen einheitlichen Erkenntniszusammenhang begründen. Es kann nicht etwas aus jener Erfahrung richtig Geschöpftes mit einem formulierten Inhalt dieser in Widerstreit geraten. Die rationalen Einsichten der Mathematik reihen sich vielmehr widerspruchslos an die irrationalen der Metaphysik, der Ästhetik und Ethik. Ein Konflikt ist hier innerhalb eines Systems auf die Erfahrung gebauter Urteile ebensowenig zu befürchten wie ein Konflikt dieser Erfahrung mit sich selber. Wenn daher auch die Konformität mit der anschaulichen Welt immer als erstes Kriterium für einen Zusammenhang von Urteilen in Betracht kommt, so wird dieser Urteilszusammenhang (sein Gültigkeitsverhältnis zur Anschauung vorausgesetzt) mit sich selber doch ebensowenig in logischem Widerstreit liegen wie die Erfahrung mit sich selber in faktischem Widerstreite lag,¹⁾ und der Einklang aus der Erfahrung richtig geschöpfter Sätze wird genau so groß sein wie die Übereinstimmung der Anschauung mit sich selbst; „denn nur die Wahrheit kann durchgängig mit sich und mit der Natur übereinstimmen: hingegen streiten alle falsche Grundansichten innerlich mit sich selbst und nach außen mit der Erfahrung, welche bei jedem Schritte ihren stillen Protest einlegt.“²⁾ So kommt es, „daß nie eine Wahrheit die andere umstoßen kann, sondern alle zuletzt in Übereinstimmung sein müssen; weil im Anschaulichen, ihrer gemeinsamen Grundlage, kein Widerspruch möglich ist.“³⁾ Wird also das intuitiv Aufgefaßte philosophisch in abstrakten Formen niedergelegt, so steht auch eine Metaphysik irrationalen Ursprunges als Summe

1) W I 131; II 121; IV 86—87, 156—57; 187; V 19—20; N IV 49; D IX 534, 551; B 165. Diesen Punkt betont Schopenhauer vielleicht in bewußtem Gegensatz zu Herbart. Vgl. Frauenstädt, Briefe, S. XVIII—XIX.

2) W III 640.

3) W II 121.

formulierter Wahrheiten nicht außerhalb der Machtsphäre des Satzes vom Grunde. Die fundamentalen Gesetze des Denkens wie die allgemeinen Prinzipien der Begründung finden bei Schopenhauer mit der Formulierung irrationaler Einsichten stillschweigende Anerkennung und unbedenklichen Gebrauch.

Erst jetzt sind wir in den Stand gesetzt, über Schopenhauers Charakterisierung der Philosophie als Kunst aus dem Gesichtspunkt seiner Lehre eine kritische Entscheidung zu treffen. Beide Geistesmächte gründen sich, wie wir gesehen, in entscheidender Weise auf intuitives, den Prinzipien des Satzes vom Grunde mehr oder minder sich entziehendes Erkennen.¹⁾ Eine wichtige Gemeinsamkeit ist demnach zwischen beiden Mächten nicht zu verkennen. Dagegen vermag die Kennzeichnung der Verschiedenheiten (die Philosophie legt das anschaulich Erkannte in abstracto nieder, während die Kunst es in concreto ausdrückt)²⁾ dem spezifischen Charakter beider Reiche nicht Genüge zu leisten. Denn nicht um ein bloßes „Niederlegen in Begriffen“³⁾ handelt es sich bei der Philosophie im Sinne der Lehre Schopenhauers, sondern darum, daß die begrifflichen Aussagen über das in concreto intuitiv Gegebene einer allgemeinen Verifizierung fähig sind, während die Kunst nur implicite und symbolisch Wahrheiten darzustellen vermag. Man sieht, daß Schopenhauers These, der Satz vom Grunde habe Sinn „nur in Beziehung auf mögliche Objekte“⁴⁾ nach den Prinzipien seiner eigenen Lehre wichtigen Einschränkungen unterliegt. Vielmehr ergibt sich die Einheit der Kriterien des Erkennens und dementsprechend die Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen gerade aus der Voraussetzung, daß auch irrationale Einsichten unter Umständen (wenn auch nicht unter allen!) rationaler, auf den Prinzipien des Satzes vom Grunde beruhender Formulierung sich fügen, d. h. einer allgemeingültigen Begründung fähig sind. Durchweg aber wird, wie wir gesehen, das irrationale Erkennen unter rationale Gesichtspunkte damit gerückt, daß es zu begreifen gesucht wird: 1. durch rationale Mittel; 2. aus der Abwesenheit rationaler Formen.⁵⁾

1) Vgl. W II 475—76.

2) W II 501; N IV 19—21; 39, 431.

3) N IV 43.

4) D IX 470.

5) Vgl. oben: S. 159—60.

Mit der Unterordnung beider Erkenntnisrichtungen unter gleiche Kriterien hängt ein gewisser Parallelismus zwischen ihnen zusammen, indem die eine unter Umständen auf intuitivem Wege zu den gleichen Ergebnissen gelangt, welche die andere auf diskursivem bestätigt. Der hiermit angedeutete Zusammenhang tritt vielleicht am klarsten beim divinitorischen Erkennen im Leben der Völker und des Einzelnen und bei der genialen Verstandesintuition zutage, aber auch bei der intuitiven Welterfassung ist er nicht zu verkennen.

Diesem auf gleichen Kriterien der Erkenntnis beruhenden Parallelismus beider Richtungen entspricht das Verhältnis wechselseitiger Unterstützung, in welchem sie zu einander stehen.

Es hatte sich gezeigt, daß die intuitive Verstandesfunktion nach Schopenhauer einer Betätigungsweise fähig ist, welche zwar nominell unter die spontane Auffassung des Kausalverhältnisses fiel, sachlich aber und ihrem allgemeinen Charakter nach dem genialen, irrationalen Erkennen verwandter schien als einer der Gestalten des Satzes vom Grunde,¹⁾ weshalb wir sie dem Kreise rationalen Erkennens zu entziehen wagten, um sie der genialen (irrationalen) Erkenntnis zuzuweisen. Es war dies das spontane, unwillkürliche Erfassen intuitiver Einfälle, die Fähigkeit der *Aperçus*, und, ihm verwandt, die unbewußten Schlüsse im engeren Sinne.²⁾ Unter der Voraussetzung, daß wir diese Vorgänge des Erkennens als irrationale betrachten dürfen, bilden sie das entscheidende Bindeglied, gleichsam die Brücke zwischen den von uns getrennten Richtungen. Während die Einordnung der genannten Vorgänge in den Zusammenhang der Erkenntnislehre diese Trennung oben ungemein erschwerte, erleichtert sie jetzt in gleichem Maße die Vereinigung: Als intuitiver, willensunabhängiger Akt berührt sich die geniale Verstandesintuition mit der ganzen Klasse irrationaler Erkenntnisse und Kontemplationen,³⁾ als Verstandesfunktion gliedert sie sich und ihre intuitiven *Aperçus* (rationalen wie irrationalen Gehaltes) dem allgemeinen (rationalen) Erkenntniszusammenhang ein. Aber auch hier behauptet die Intuition (und zwar nach ihrer irrationalen Seite hin) die Überlegenheit. Denn

1) Vgl. W III 120; D IX 390; anders: D X 211.

2) Vgl. W II 126. Zur prinzipiellen Charakterisierung und Analyse der Vorgänge vgl. Benno Erdmann, Umriss, S. 50.

3) Vgl. W III 120; V 443.

nicht immer gelingt es sogleich, und vielfach niemals, das Wahr-Erschaute dem Wahr-Gedachten richtig anzureihen. Daher ist der Fall nicht selten, daß ein richtiger Schluß überhaupt ohne oder aus falschen Prämissen sich einstellt.¹⁾ „Dies entsteht allemal dann, wann wir durch ein richtiges Aperçu eine Wahrheit unmittelbar einsehn, aber das Herausfinden und Deutlichmachen ihrer Erkenntnisgründe uns mißlingt, indem wir diese nicht zum deutlichen Bewußtsein bringen können. Denn bei jeder ursprünglichen Einsicht ist die Überzeugung früher da, als der Beweis: dieser wird erst hinterher dazu ersonnen.“²⁾ Von dem gleichen Umstände zeugen viele Mitteilungen wahrer Einsichten bei Angabe keiner oder falscher Gründe. Die Geschichte liefert dazu eine Fülle von Belegen: Empedokles' Lehre von *φιλία* und *νεῖκος*;³⁾ Herschels metaphysische Ausdeutung der Gravitation;⁴⁾ Kants Nachweisung des Dinges an sich und sein Beweis für die Apriorität des Kausalgesetzes;⁵⁾ die einmütige Verurteilung des Selbstmordes vonseiten fast aller Ethiker unter Anführung sophistischer Gründe⁶⁾ und vieles Andere sind nach Schopenhauer lebendige Zeugnisse für den behaupteten Sachverhalt.⁷⁾ Ferner gehört hierher die ganze Fülle von Bestätigungen, welche Schopenhauer teils in der Mythologie der christlichen und indischen Religion, wie in religiösen Anschauungen überhaupt, sodann in Sprache, Schriften und Dichtungen verschiedenster Völker und Zeiten für seine Lehre findet.⁸⁾ Während er auf die Prämissen und Erkenntnisgründe aller dieser Analogieen bereitwillig verzichtet, mißt er ihnen selber doch die größte Bedeutung bei. Der Heranziehung aller Argumente dieser Art — denn als solche treten derartige Hinweise bei Schopenhauer vielfach

1) W I 639; II 127; V 66.

2) W III 280; vgl. W I 119, II 127; V 31; D IX 517. Auch Kant weist darauf hin, daß „dunkle Schlüsse nicht immer irren“ (Träume eines Geistersehers, Werke, Hartenstein 1867, Bd. II, S. 328; vgl. S. 333).

3) W IV 50.

4) W III 278—81.

5) W I 639; II 49; III 101—10; 406.

6) W I 512; D X 568—69.

7) Vielleicht darf auch Schopenhauer selbst hier als Beispiel genannt werden, wenn Simmels Bemerkung zutrifft, daß er Vieles „so tief sinnig behauptet und so schlecht beweist“ (a. a. O., S. 191).

8) Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß Schopenhauer die behaupteten Bestätigungen nicht selten in fremde Anschauungen willkürlich hineinlegt. Vgl. Raoul Richter, Schopenhauers Verhältnis zu Kant, S. 49 u. 63.

auf, — liegt, wie schon gezeigt worden, die Annahme eines von bewußtem Begründen prinzipiell unabhängigen, d. h. irrationalen Erkennens philosophischer Art notwendig zugrunde.¹⁾ Gleichwohl muß der Wahrheitskern solcher Intuitionen im Allgemeinen einer rationalen, methodisch einwandfreien Begründung fähig sein und Schopenhauer stellt ausdrücklich der Philosophie die Aufgabe, auf selbständigem Wege dieses zu leisten.²⁾

Aber das irrationale Erkennen dient dem rationalen gelegentlich auch da, wo es zu ihm in handgreiflichen Gegensatz gerät. Dies geschieht in jenen glücklichen Inkonsequenzen, „durch welche in jedem System die unmittelbar erkannte, oder, wie man sagt, gefühlte Wahrheit auf den rechten Weg zurückleitet, den Schlüssen Gewalt antuend“.³⁾

In der angedeuteten Weise wirkt somit irrationales Erkennen vorausseilend, befruchtend und berichtigend auf das rationale, ja es kommt jenem gewissermaßen zu, woran es diesem gebricht: eine schöpferische Tätigkeit.

In ähnlichem Sinne bietet nun auch das rationale Erkennen dem irrationalen seine Dienste an. Zur Erläuterung und als Beispiel statt anderer Fälle sei nur auf den eklatantesten Fall solcher Dienstleistung hingewiesen. Er ist in dem Gedankengange gegeben, welcher die metaphysische Selbsterkenntnis zur metaphysischen Welterkenntnis erweitert. Diese nämlich wird gewonnen „aus der unmittelbarsten Selbsterkenntnis und der Reflexion über solche“.⁴⁾ Daraus ergibt sich, daß der Ansicht von der intuitiven Welterfassung eine entsprechende Lehre diskursiven Charakters an die Seite tritt.

Die philosophische Selbstbesinnung lehrt, daß die Welt möglicher Erfahrung sich in subjektiven, mittelbaren oder unmittelbaren Modifikationen unsres Bewußtseins erschöpft. Die innere Seite dieser Erfahrung ist uns als Wille unmittelbar bekannt, während die äußere, dem Satz vom Grunde vornehmlich unterworfenen uns innerlich fremd und durch die Mittel dieses Satzes niemals in ihrer metempirischen Realität erkennbar ist.⁵⁾ Beide Arten der Erkenntnis sind nun „durch Reflexion“ in Verbin-

¹⁾ Vgl. besonders W V 379, 432; N II 30, 31; IV 259—60.

²⁾ W III 336.

³⁾ W I 135.

⁴⁾ D X 104.

⁵⁾ W I 150.

dung zu setzen,¹⁾ und zwar auf folgende Weise: Bei besonnenem Überblick über den Gesamthalt unserer Erfahrung macht sich der eigentümliche Umstand geltend, daß es unter den Objekten der vorgestellten Außenwelt eins gibt, welches neben der mittelbaren Weise (von außen) auch auf eine unmittelbare (von innen) gegeben ist, der eigene Leib,²⁾ und hier setzt die reflektierende (rationale) Erkenntnis ein. Im Anschluß an diese Einsicht nämlich ergeben sich zwei Möglichkeiten: Entweder hat unsere Erkenntnis nur zu diesem einen Objekte jene doppelte Beziehung, nicht aber ist dieses Objekt von allen anderen prinzipiell verschieden; oder es besteht zwischen beider Wesen ein fundamentaler Unterschied.³⁾ Die zweite Annahme führt zum theoretischen Egoismus, der nach Schopenhauer aus dem Kreise ernstzunehmender Möglichkeiten ausscheidet.⁴⁾ Die erste Annahme dagegen, daß die doppelte Weise, in der unser Leib uns gegeben ist, nur eine bevorzugte Beziehung zu unserer Erkenntnis zur Voraussetzung hat,⁵⁾ führt unmittelbar zum metaphysischen Verständnis und zur allgemeinen Enträtselung der Welt. Es ergibt sich damit die Befugnis, den Gegenständen, welche nur auf eine (mittelbare) Weise gegeben sind, metaphysisch ebendasjenige zu substituieren, was sich uns im Selbstbewußtsein unmittelbar als Wille darbietet. Die besonnene Reflexion über den Gesamthalt des Gegebenen nämlich läßt uns gar keine Wahl: „Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt, noch denkbar.“⁶⁾ So muß, was als metempirische Realität nicht Vorstellung ist, notwendig Wille⁷⁾ sein. „Denn alle Realität für uns hat nur

1) W II 338; III 289.

2) W I 150—51.

3) W I 155—56; D X 38—39.

4) W I 156.

5) W III 228.

6) W I 157; vgl. N IV 124. D N 41. Vgl. den korrespondierenden Gedanken bei Wundt: System der Philosophie, 2. Aufl. S. 412.

7) Über die Anwendung des Wortes „Wille“ gibt Schopenhauer terminologisch ausführliche Rechenschaft: W I 158, 164; III 221—23, 224—25, 266, 391; N IV 117; D X 57—58, 77—78. Dies gegen Windelband, welcher das Gegenteil behauptet! (a. a. O. S. 356). Eine Apologie Schopenhauers bietet zu diesem Punkte Fr. Paulsen, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, 2. Aufl. 1901, S. 78. Anders: Otto Liebmann, Kant und die Epigonen, S. 191—92; Cornill, a. a. O., S. 44—45.

jene zwei Elemente. Und der Mangel anderweitiger Begriffe läßt uns keine Wahl“.¹⁾

Der Weg des Erkennens, den Schopenhauer damit lehrt, ist der des analogischen Schließens, und zwar gilt die Analogie in unumschränktem Maße. Allem Vorgestellten kommt eine analoge Seite zu, wie sie bei unserem Leibe durch die Erfahrung gegeben ist. „Die fortgesetzte Reflexion“ führt vom Reiche des Organischen bis hinab in die Tiefen der unorganischen Welt, entdeckt überall die Identität des inneren Wesens und wird dadurch „der Schlüssel zur Metaphysik“.²⁾ — Das rationale Verfahren in dieser Gedankenreihe liegt auf der Hand.

Die genannten Erwägungen, welche die Lehre Schopenhauers vorschreibt, sind nun der deutlichste Beleg dafür, wie sehr sie rationales und irrationales Erkennen auch da zu vereinigen sucht, wo es sich um metaphysische Inhalte handelt, um Inhalte also, welche zugeständenermaßen auf rationalem Wege allein nicht erreichbar sind. Die geschilderten Erwägungen zeigen den erkenntnistheoretisch wichtigen Schritt, welcher von der Enträtselung der individuellen Realität zur Enträtselung der universellen hinüberführt. Der knappe § 19 im ersten Bande des Hauptwerkes stellt den entscheidenden Übergang dar. Dieser verbindet zwei Gegenstände irrationaler Erkenntnis, aber er verbindet sie völlig mit den Mitteln des Satzes vom Grunde, sodaß der Zusammenhang, in schulgerechte Form gebracht, ein disjunktives, oder genauer, ein alternatives Schlußverfahren³⁾ darstellt, in welchem die zweite der Prämissen ein negatives Urteil bildet, sodaß folgender Schluß entsteht:

Der auf zweierlei Weise gegebene Leib ist entweder ein Ausnahme-Objekt oder er teilt seine Duplizität mit allen Objekten der Erfahrung.

Der Leib ist kein Ausnahme-Objekt, da diese Annahme zum theoretischen Egoismus führen würde.

Der Leib teilt seine Duplizität mit allen Objekten der Erfahrung.

¹⁾ D X 41 Anm.; zur prinzipiellen Kritik vgl. Rud. Lehmann, a. a. O. S. 184—85.

²⁾ D X 56.

³⁾ Vgl. Wundt, Logik, Bd. I, 3. Aufl., S. 339.

So erledigt sich die Alternative zwischen theoretischem Egoismus und metaphysischem Voluntarismus — denn eine andere Möglichkeit kommt für Schopenhauer nicht in Betracht — auf dem Boden des rationalen Erkenntnisgrundes zugunsten der zweiten Möglichkeit, und das Ergebnis besitzt „logische Wahrheit“. ¹⁾

Gegenüber den zahlreichen Äußerungen Schopenhauers, in denen die universelle Enträtselung der Welt auf intuitivem Wege gelehrt wird, ²⁾ erscheint indessen jene „Reflexion“ fast nur als sekundäre kritische Verrichtung der reflektierenden Vernunft, als Beweis, welcher der „entdeckten Wahrheit“ nachfolgt, ³⁾ „denn die Erkenntnisse sind in der Regel früher da, als ihre Beweise“. ⁴⁾ So sehr nämlich nach Schopenhauer rationales und irrationales Erkennen in ihrer Methode von einander abweichen, stimmen sie doch, wenn wir auch nicht erfahren, wodurch die Möglichkeit dazu geschaffen ist, in ihren Resultaten mit einander überein, und die Erträge der genialen Intuition unterwerfen sich willig den Kriterien rationalen Denkens. Es ist ein ähnliches Verhältnis wie in der Mathematik das des intuitiven zum Euklidischen Verfahren, dessen logische Erkenntnisweise von der intuitiven zwar in der Methode, nicht aber in den Resultaten differiert.

Die vorherrschende Lehre vom irrationalen Wege metaphysischer Naturerkenntnis kommt bereits wenige Seiten nach Ende des genannten Abschnittes zum Durchbruch: Wer die Überzeugung vom Willenscharakter seines eigenen metaphysischen Wesens erlangt hat, „dem wird sie, ganz von selbst, der Schlüssel werden zur Erkenntnis des innersten Wesens der gesamten Natur“. ⁵⁾ Ob wir dieses intuitive Verfahren als ein enthymematisches Denken ⁶⁾ anzusehen haben oder als etwas Anderes, über diese Frage läßt uns Schopenhauer im Unklaren.

Als Ganzes zeigt die Lehre vom Fortgang empirischer Selbsterfassung zur metaphysischen Welterfassung eine charakteristische Verschlingung irrationalen und rationalen Erkennens, bei welcher

¹⁾ W III 122—23.

²⁾ Vgl. Volkelt, Schopenhauer, S. 147, 170—71; Erfahrung und Denken, S. 536—37.

³⁾ W V 31; vgl. W V 140 Anm.; N II 74—75.

⁴⁾ W II 127.

⁵⁾ W I 162. (Die Sperrung fehlt im Text.)

⁶⁾ Vgl. N IV 380; D IX 341—42; Benno Erdmann, Logik, Bd. I, 2. Aufl. S. 689—90; Umriss, S. 54—55.

das letztere in der eindeutigen Rolle diskursiver Reflexion auftritt. Diese Verflechtung ist hier, wie sonst, keineswegs zufällig, sondern hat einen überaus wichtigen Grund: jede, auch die auf irrationale Erkenntnisquellen sich gründende Lehre hat nach Schopenhauer nur dann Anspruch auf philosophische Bedeutung, wenn sie einer rationalen, diskursiven Legitimierung fähig ist. Das Bemühen um solche ist nach ihm geradezu Symptom philosophischer Ehrlichkeit, und nicht ohne Grund erklärt Schopenhauer von seiner eigenen Lehre, daß sie trotz ihres Gegensatzes zu Kant, „stets auf dem Boden der Reflexion, mithin der Redlichkeit“, sich halte.¹⁾

Das bisher erörterte Verhältnis wechselseitiger Unterstützung wird nun zu einem Verhältnis wechselseitiger Ergänzung da, wo die eine Erkenntnisrichtung den Faden aufnimmt, welchen weiterzuführen die andere nicht imstande war. Die rationale Naturbetrachtung vermag nur das Bedürfnis nach einer tiefer reichenden Erkenntnisweise anzuregen, ihr eigenes Vermögen erliegt vor der Unergründlichkeit der Erscheinungen, den individuellen Phänomenen und dem diese tragenden principio individuationis. Es ist oben gezeigt worden, wie der rationalen Kausalklärung der Außenwelt, die als solche sich in der Erforschung von Relationen erschöpfen mußte, durch die irrationale Selbsterfassung die philosophisch entscheidende, das physische Weltbild zu einem metaphysischen ergänzende Hülfe zuteil wird. Deutlicher noch wird diese ergänzende Unterstützung bei der speziellen Erörterung der Kausalität des Willens. In der Motivation nämlich, als welche hier die Kausalität erscheint, zeigt das Verhältnis von Ursache und Wirkung eine derartige Inkommensurabilität, daß seine Unbegreiflichkeit einer absoluten gleichkommen würde, „wenn wir, wie die übrigen Kausalverhältnisse, auch dieses bloß von außen kennten: so aber ergänzt hier eine Erkenntnis ganz anderer Art, eine innere, die äußere, und der Vorgang, welcher als Wirkung nach eingetretener Ursache hier statt hat, ist uns intim bekannt“.²⁾

In der Metaphysik, vor Allem aber in der Ästhetik, der Ethik und bei der supranaturalen Intuition fällt also dem irrationalen Erkennen eine ergänzende Aufgabe zu, eine Aufgabe, deren Erfüll-

¹⁾ W II 339 (die Sperrung fehlt im Text); vgl. W V 17.

²⁾ W III 418 (die Sperrung fehlt im Text).

barkeit immer nur begreiflich wäre, wenn es sich um eine einheitliche Quelle beider Erkenntnisrichtungen handelte, indem beide nur durch einen Unterschied des Grades, nicht einen Artunterschied, getrennt wären.

Ebenso ergänzt nun die rationale Erkenntnis die irrationale, indem sie ihr die Mittel des Satzes vom Grunde zur Verfügung stellt, ihr zu formuliertem, logisch gesichertem Ausdruck verhilft und damit allererst Philosophie ermöglicht. Aber die angedeutete Ergänzung der einen Erkenntnisweise durch die andere, wie die Unterwerfung beider unter gleiche Kriterien, der Parallelismus und die wechselseitige Unterstützung, — alle wesentlichen Beziehungen demnach, die eine Gemeinschaft beider Erkenntnisrichtungen begründen, setzen eine methodisch-systematische Einheit beider voraus, die mit ihrer Diskrepanz unverträglich ist, und enthalten Postulate, welche bei den schwankenden Voraussetzungen, auf denen das irrationale Erkennen nach Schopenhauer ruht, als willkürlich erscheinen.

Im Anschluß an die Erörterung des Verhältnisses beider Richtungen in logisch-erkenntnistheoretischer Beziehung erübrigt noch ein Blick auf die psychologische Seite.

Es hatte sich gezeigt, daß psychologisch der Gegensatz von rationalem und irrationalem Erkennen im Allgemeinen sich darstellt als der von willensmäßigem und willensfreiem Erkennen. Soll nun eine wechselseitige Unterstützung und Ergänzung beider Richtungen in der geschilderten Weise stattfinden, so wird auch hier eine Verbindung irgendwelcher Art erforderlich sein. Nun ist es aber undenkbar, weil gegen das erste Denkgesetz verstoßend, daß ein Erkenntnisprozeß psychologisch willensfrei und zugleich im Dienste des Willens, also nicht willensfrei verlaufe. Daher wird das Verhältnis sich psychologisch in das einer sukzessiven Ergänzung des einen Prozesses durch den anderen auflösen müssen. Und so ist es nach Schopenhauer in der Tat: die Konzeption wertvoller Gedanken geschieht unvorsätzlich und absichtslos; bei der Ausführung des konzipierten Gedankens dagegen übernimmt wieder der Wille die Leitung und kann diese nach Maßgabe des durch die irrationale Konzeption gegebenen Zweckes ohne Gefährdung des Wertes der Erkenntnis verrichten.¹⁾ Denn

¹⁾ WI 100; V 442—43; VI 223. Vgl. Eduard v. Hartmann, Ausgew. Werke, Bd. VII, S. 244. Über analoge Fälle in der Kunst vgl. Behaghel, Bewußtes und Unbewußtes im dichterischen Schaffen, Leipzig 1907.

indem der Zweck ein dem Willen heterogener ist, ordnet sich das willensmäßige Erkennen gewissermaßen einer fremden Autorität unter und verrichtet in dieser sekundären Stellung wertvolle Dienste in Philosophie und Kunst. Damit erscheint auch der psychologische Widerstreit zwischen genialem (irrationalem) und rationalem Erkennen im genialen Individuum¹⁾ auf glückliche Weise gelöst.

Das Gesamtverhältnis beider Grundrichtungen des Erkennens gestaltet sich nach Schopenhauer somit als das eines einmütigen Zusammenwirkens zu gemeinsamer Lösung der großen Weltprobleme auf Grund gleicher Kriterien und damit gegebener Möglichkeit wechselseitiger Unterstützung. Die Rolle beider Erkenntnisarten ist im Allgemeinen eine verschiedene und unvertauschbare. Aber in einer Reihe von Fällen führen beide dennoch zu den gleichen Zielen. Irrationale Intuition und rationale Reflexion fallen mit ihren Problemen wie mit ihren Lösungen zusammen (z. B. bei der metempirischen Grund-Erkenntnis der Welt und manchen Formen divinatorischen Erkennens), sodaß mit der Anerkennung rationaler Betrachtung als maßgebender Instanz die letzte, zentrale Einheit beider Gattungen gesichert und die Verschiedenheit als eine periphere erscheint. Trotzdem bleibt die Grundverschiedenheit beider Richtungen in Schopenhauers Lehre (von einer Reihe schwankender Grenzfälle etwa abgesehen) nach allem Vorausgehenden eine unaufhebbare, und die Bemühungen, den Artunterschied zu einem Gradunterschiede abzuschwächen, können nur bei einem beschränkten Teile dieser Lehre von Erfolg begleitet sein. Die Definition des Satzes vom Grunde aber als „Theorie des gesamten Erkenntnisvermögens“²⁾ schließt die rationale Erkenntnis ausdrücklich von einer grundsätzlich anderen ab und spricht über die letztere, sofern sie eine von jener prinzipiell verschiedene sein will, bereits das Urteil.

Die Möglichkeit ferner, einen wahrhaft kontinuierlichen Zusammenhang zwischen metaphysisch-irrationaler und physisch-rationaler Erkenntnis zu begründen, hat Schopenhauer durch die auf der Kantischen Basis eines negativen metaphysischen Dogmatismus behauptete extreme Diversität zwischen Mittel und Inhalt der Erkenntnis³⁾ (der Intellekt ist physisch, der Wille metaphy-

¹⁾ D X 213—16, 222.

²⁾ W III 11; vgl. W III 388—89; 406, 425.

³⁾ Vgl. Cornill, a. a. O. S. 64—65, 100; Möbius, a. a. O. S. 179—84, 192, 236; Foucher de Careil, Hegel et Schopenhauer, S. 335—38.

sisch,¹⁾ der Intellekt rational, der Wille irrational), zur Unmöglichkeit gemacht.²⁾ Ein einheitlicher Erkenntniszusammenhang aber setzt ein logisch ebenso einheitliches erkennendes Verfahren voraus, welches die innere Übereinstimmung jenes Zusammenhanges allererst sichert. „Die Logik, welche die Formen dieser wissenschaftlichen Sicherung normiert, ist daher nicht lediglich ein Prokrustesbett für das metalogische — d. h. in unsrem Falle etwa: irrational-erkennende — Denken. Sie liefert die Bedingungen für seinen wissenschaftlichen Gebrauch, für alles, was seinen Gehalt dauernd verwertbar macht. Und sie selbst bewegt sich wie jede dargestellte Wissenschaft, ausschließlich in den Bahnen des formulierten Denkens, des Aussagens in allen seinen Kombinationen und der aus ihm abgeleiteten Folgebeziehungen . . . Sie kann die . . . Arten des unformulierten Denkens nicht in ihrem grundlegenden, sondern nur in ihrem methodologischen Teil in Betracht ziehen; und auch da nur zu dem Zwecke, um in der Weise des formulierten Denkens nachzuweisen, daß sie sich den Bedingungen möglicher Formulierung fügen müssen, also keine anderen Gesetze enthalten können, als diejenigen, die auch den sachlichen Inhalt des formulierten Denkens bilden.“³⁾

Eine logische Einheit rationalen und irrationalen Erkennens aber ist nur möglich, wenn sich die Gültigkeit des Satzes vom

¹⁾ W II 233, 272, 280, 287, 587; III 203, 512; IV 346; V 109; N IV 97; vgl. Frauenstädt, Neue Briefe, S. 67—70.

²⁾ Durch diese schroffe Entgegensetzung hat Schopenhauer sich auch den Weg abgeschnitten, jenem unwillkürlich-plötzlichen Erkennen intuitiven Charakters eine metaphysische Deutung zu geben, wie es mit Hilfe der Lehre von der Phänomenalität der Zeit ein Nachfolger Schopenhauers versucht hat, um auf diesem Wege einen Ausgleich anzubahnen (vgl. Ed. v. Hartmann, Ausgew. Werke, Bd. VII, S. 274, Bd. VIII, S. 5—6 u. 259). Aber das Dogma von der absolut alogischen Natur des Weltgrundes starrt solchem Unternehmen feindlich entgegen und verbietet alle erkenntnis-metaphysischen Annäherungsversuche (vgl. Cornill, a. a. O. S. 123—24). Trotzdem erscheint die absolute Irrationalität des metaphysischen Willens mehrfach in Frage gestellt, wo Schopenhauer zur Annahme einer unbewußten Wurzel der Erkenntnis hinneigt. Obgleich aber die Ausführungen über die Vorgänge „unbewußter Ruminatio“, wie Schopenhauer sich ausdrückt (W II 156, V 67), teilweise einer metaphysischen Auslegung sich anzunähern scheinen, wird der entscheidende Schritt doch nicht getan, und die genannten Ausführungen bleiben, wie von Hartmann richtig bemerkt, auf die Grundlehren des Systems ohne jeden Einfluß. (Vgl. Ed. v. Hartmann, a. a. O. Bd. VII, S. 25.)

³⁾ Benno Erdmann, Umriss, S. 38.

Grunde nicht auf die Welt der Erscheinungen (die Welt als Vorstellung) beschränkt, sondern darüber hinaus auf jene Wirklichkeitsgebiete sich erstreckt, welche das irrationale Erkennen für sich allein in Anspruch nimmt. Damit wäre diesem die prinzipielle Gegensätzlichkeit zu der Betrachtungsweise nach dem Satz vom Grunde genommen und die grundsätzliche Einheitlichkeit des gesamten Erkennens garantiert. Zugleich aber wäre die These Schopenhauers preisgegeben, daß der Satz vom Grunde einer lediglich immanenten, empirischen Anwendung fähig ist. Es bleibt demnach nur die Wahl zwischen drei Möglichkeiten, welche sich in einer gewissen Abstufung folgendermaßen fixieren lassen:

1. Rationaler Agnostizismus bei voller Enthaltung von jeder Metaphysik. Einheitlichkeit der Erkenntnislehre.
2. Rationaler Agnostizismus bei gleichzeitiger irrationaler Metaphysik. Zwiespältigkeit der Erkenntnislehre.
3. Anerkennung einer Metaphysik auf rational-empirischer Grundlage. Einheitlichkeit der Erkenntnislehre.

Von diesen Möglichkeiten scheidet die erste aus, da sie wohl für die Philosophie überhaupt, aber nicht für die Philosophie Schopenhauers in Betracht kommt. Zwischen der zweiten und dritten Auffassung schwankt Schopenhauer hin und her, sodaß bald die zweite, bald die dritte das Übergewicht erhält. Sachlich genommen, kann nach allem Vorausgegangenen die Wahl nur zugunsten der dritten Ansicht ausfallen, welche Schopenhauer, belastet durch das Gewicht metaphysischer Konsequenzen aus Kantischen Grundgedanken, konsequent durchzuführen gehindert wurde.

Abschließende Zusammenfassung.

Werfen wir einen kurzen, zusammenfassenden Rückblick auf das Ganze unserer Untersuchung, so dürfen wir an ihre einleitenden Bemerkungen anknüpfen.

Die Kantische Lösung des Problems des Idealen und Realen hatte zu dem Ergebnis wichtiger negativer Bestimmungen des Dinges an sich geführt. Die metempirische Realität ist nach den Prinzipien der empirischen nicht zu konstruieren, folglich — unerkennbar, weil den Gesetzen der Erscheinung heterogen, — so lautete die These Kants. Schopenhauer unterschreibt diese Ansicht seines Meisters, jedoch mit der wichtigen Einschränkung, daß die rationale Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde allerdings durch die Kantische Kritik in ihren metaphysischen Ansprüchen tödlich getroffen sei, daß aber dem Erkennen, welches der Formen dieses Satzes in mehr oder minder hohem Grade sich entäußere, als irrationalen eine bedingte metaphysische Kompetenz zukomme, da zugleich mit der Entfernung von der Sphäre der Idealität eine Annäherung an die der Realität gegeben sei. Die eine Richtung dient dementsprechend der anderen zu harmonischer Ergänzung. So wird Schopenhauers gesamte Theorie der Erkenntnis zu einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen.

Als grundverschiedene Erkenntnisarten werden zunächst die diskursive oder abstrakte und die intuitive oder anschauende einander gegenübergestellt. Schopenhauer entscheidet die Frage nach dem Verhältnis beider Erkenntnisweisen zu einander und der Bedeutung jeder einzelnen auf den philosophisch wesentlichen Punkten fast bedingungslos zugunsten der anschauenden. Aber er verkennt, daß nach seinen eigenen Voraussetzungen die Anschauung als solche in völliger Bestimmungslosigkeit verharret und erst durch diskursive Vorstellungsverknüpfung in der urteilenden Aussage über sie zur „Quelle aller Erkenntnis“ wird. Schopenhauer hat die letzten Konsequenzen seiner schroffen Trennung beider Vorstellungsarten nicht gezogen. Der Anschauung werden

unvermerkt Eigenschaften beigelegt, welche sie nur dem Urteil verdankt. So gelangt die intuitive Erkenntnis zu einer bedeutungsvollen und zentralen Stellung in der gesamten Lehre.¹⁾ Diese läßt sich im Sinne Schopenhauers unter drei Gesichtspunkten zusammenfassen:

1. Die anschauende Erkenntnis ist letzter Sinn alles Erkennens überhaupt.
2. Die abstrakte Erkenntnis, welche vermöge ihrer extensiven Überlegenheit gewisse Vorteile abwirft, ist von der anschauenden auf allen Punkten abhängig und lediglich eine untergeordnete und verblaßte Gestalt derselben.
3. Der anschauenden Erkenntnis allein sind irrationale Einblicke ins Reich der metaphysischen Welt vergönnt, und die abstrakte, diskursive, vermag nur mit Mühe und bis zu einem gewissen Grade zu folgen, indem sie den ihr zugänglichen Teil anschauender Erkenntnis in begrifflicher Fassung ausdrückt.

Der Begriff der Anschauung oder der intuitiven Erkenntnis gelangt damit zu einer sehr umfassenden Bedeutung, welche Vieles gemeinsam umspannt: erstens die sinnlich-materiale wie die apriorisch-formale Anschauung; sodann die Durchschauung der Formen der Erscheinung (Anschauung der Ideen, der metempirischen Einheit der lebenden Wesen usw.); endlich das Hinüberschauen in die metaphysischen Tiefen des Seienden bei der philosophischen, aber auch (wenngleich unvollkommener) der poetischen und religiösen Divination. Die anschauende Erkenntnis wird bei Schopenhauer, bildlich gesprochen, aus einer phänomenalen Flächen-Anschauung²⁾ zu einer metaphysischen Raum- oder Tiefen-Anschauung.

Als Erkenntnisrichtung von überragender Bedeutung stellt sich nun innerhalb der intuitiven Auffassungsweise die irrationale dar. In ihr besitzt die Anschauung zum metempirischen Wesen der Dinge ein unmittelbares Verhältnis. Auf ihr beruht nach Schopenhauer die neben und trotz Kants Vernunftkritik bestehende Möglichkeit der Metaphysik; aus ihrem Vorhandensein aber erklären sich die wichtigsten Erscheinungen des künstlerischen und moralischen Lebens, wie eine Reihe interessanter, auf „natürliche“

1) Vgl. Ruyssen a. a. O. S. 186.

2) Vgl. W IV 340.

Weise nach Schopenhauer unbegreiflicher Tatsachen, und in ihr gipfeln die höchsten Leistungen menschlicher Intelligenz. Das irrationale Erkennen beruht negativ auf einer Emanzipation von den Formen der Erscheinung (dem Satz vom Grunde) in irgendwelchem Grade und in irgendeiner Richtung; positiv in einer mit solcher Emanzipation verknüpften metempirischen Erweiterung der Erkenntnis. Der Verlust empirisch-rationaler Erkenntnismittel führt gemäß der Voraussetzung heterogener Beschaffenheit von Erscheinung und Ding an sich zu einem metaphysischen Gewinn, sodaß das philosophische Rangverhältnis beider Richtungen sich durchweg zugunsten der irrationalen stellt.

Wichtige Differenzen aber ergaben sich in der Auffassung dieses irrationalen Erkennens. Bei der Grundlegung der Metaphysik war das Bestreben unverkennbar, die in Frage stehende Erkenntnisweise als nur dem Grade nach von der rationalen verschieden hinzustellen. Doch zeigten sich bereits Ansätze, welche den Grad-Unterschied in einen Art-Unterschied übergehen zu lassen drohten. Eine solche der Art nach von der rationalen verschiedene Erkenntnis stellte sich dann in der Ästhetik, der Ethik und im supranaturalen Erkennen in unzweideutiger Weise dar. Befestigt wurde diese Überzeugung durch Heranziehung von Schopenhauers Erstlingsniederschriften, aus welchen sich ergab, daß die Annahme einer Doppelheit unseres Erkenntnisvermögens (empirisches und besseres Bewußtsein), daneben allerdings bereits Ausgleichungsversuche, zu den ältesten Bestandteilen der Lehre Schopenhauers gehören.

Nirgends dagegen, selbst nicht in den extremsten Fällen irrationaler Intuition, wird in der gereiften Lehre Schopenhauers zur Approbierung eines aparten Organes oder überhaupt spezifisch neuer Faktoren der Erkenntnis geschritten, sodaß die behauptete irrationale Erkenntnis, welche auf der einen Seite als von der rationalen grundverschieden, andererseits aber doch nicht als selbständig betrachtet wird, philosophisch völlig heimatlos und außerordentlich problematisch erscheint. Die kritischen Erwägungen innerhalb des Schopenhauerschen Gedankenkreises aber ergaben, daß ein objektiver Dualismus der Erkenntnisquellen abzulehnen ist, während der subjektive Anschein eines solchen aus psychologisch eigenartiger Steigerung gewisser Vorgänge des Erkennens unschwer sich erklärt. „Aber diese Potenzierung der

Funktionen soll man nicht mit spezifisch neuen Funktionen verwechseln.“¹⁾)

Endlich erledigte sich die allgemeine Frage nach dem Verhältnis von rationaler und irrationaler Erkenntnis dahin, daß beide ebenso zusammenwirken und in ihren Ergebnissen harmonieren wie sie in der Weise ihres Verfahrens fast überall differieren, ohne daß die Möglichkeit einer solchen Harmonie der Resultate bei einer Differenz des Ursprunges und der Methode einzusehen war. Die Mittelstellung der intuitiven Verstandesfunktion und des divinitorischen Erkennens in ihrer irrationalen Färbung konnte zur sachlichen Klärung nichts Ernstliches beitragen.

So zeigt eine zusammenfassende Vergegenwärtigung dieser Erkenntnislehre als Ganzes zwischen der Richtung des rationalen und des irrationalen Erkennens neben allen Berührungen eine offenkundige Diskrepanz. Zugleich aber stellt sich diese Lehre als ein gewaltiges Ringen um die Einheit des Erkennens dar, welches bald erfolgreich, bald vergeblich, bemüht ist, den Dualismus der Prinzipien zu überwinden.

Für beide Tendenzen aber fehlt es nicht an logischen Motiven. Die prinzipiell bekämpfte, tatsächlich doch immer wieder zugelassene Diskrepanz rationaler und irrationaler Erkenntnis hängt deutlich zusammen mit der im Anschluß an Kant behaupteten „Diversität des Idealen und Realen“,²⁾ welche das dem Idealen heterogene Reale nur durch eine dem Idealen ebenso heterogene Erkenntnisweise zugänglich erscheinen läßt. Die monistische Tendenz einer systematischen Einheit der Gesamterkenntnis, welche Schopenhauer verbietet, das irrationale Erkennen aus aparten und selbständigen Voraussetzungen zu erklären, erwächst ihm aus der Einsicht in die philosophische Unhaltbarkeit jener Diskrepanz und seiner redlichen Feindschaft gegen „erlogene Erkenntnisquellen“.³⁾)

Aus beiden Komponenten aber ergibt sich zugleich die für Schopenhauers System erkenntnistheoretisch grundlegende These einer graduell abgestuften Entäußerung von den subjektiv bedingten Gesetzen der Phänomenalität, durch welche der Weg zu der irrationalen Metaphysik des Willens sich eröffnet.

¹⁾ Raoul Richter, Religionsphilosophie, S. 56.

²⁾ Vgl. N III 77; Cornill a. a. O. S. 49—50, 55.

³⁾ W IV 221.

Für den psychologischen Gesichtspunkt verrät sich die spezifische Eigenart der Erkenntnis am deutlichsten durch den jeweiligen Anteil des Willens. Die rationale Erkenntnis ist diesem im Allgemeinen unterworfen, während die irrationale sich seiner Beteiligung durchgängig entzieht. Das Erkennen erwächst aus der Sphäre der Bedürftigkeit und gipfelt in der Sphäre der Resignation. Dort sind die erkannten Inhalte Motiv des Willens; hier werden sie zum Quietiv. Während aber bei der Unterscheidung der Erkenntnisrichtungen durch unberechtigte Trennungen Gradunterschiede zu Artunterschieden verschoben wurden, verriet der Begriff des Willens in seiner Beziehung zum Erkennen eine unzureichende Differenzierung. Bald hatte er subjektiv-psychologische, bald objektiv-metaphysische Bedeutung, und spekulative Eingriffe stellten den grundsätzlichen Erfahrungscharakter dieser Philosophie ernstlich in Frage.

Trotz aller Unklarheiten und Divergenzen aber behauptete Schopenhauers Erkenntnislehre einen geschlossenen inneren Zusammenhang. Nicht nur eine Einheit der Person kommt in ihr zum Ausdruck, wie die Tradition einer kurzsichtigen Kritik dem System dieses Denkers gegenüber zu behaupten geneigt ist, sondern eine entschiedene und ausgeprägte Einheit der Sache. Wie das ganze Werk Schopenhauers nach der Meinung seines Schöpfers, so ist die ihm zur Basis dienende Erkenntnislehre „eine im höchsten Grad zusammenhängende Gedankenreihe“. ¹⁾ Und wenn es einem System kaum jemals neben seinen Einstimmigkeiten an Unstimmigkeiten gefehlt hat, so wird es berechtigt sein, auch Schopenhauers Erkenntnislehre angesichts ihres systematischen und trotz ihres „unsystematischen“ Gepräges als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen zu charakterisieren. ²⁾

Für die Gebrechen dieser Erkenntnislehre aber ist — so ergibt sich ebenfalls aus dem Rückblick auf das Ganze unserer Untersuchung — der unverkennbare Mangel einer straffen

¹⁾ B 24.

²⁾ Auf den Versuch einer historischen Eingliederung Schopenhauers im Anschluß an seine Lehre vom rationalen und irrationalen Erkennen muß im Rahmen dieser Untersuchung verzichtet werden. Vgl. dazu Rud. Lehmann, a. a. O.; G. Lehmann, a. a. O.; Volkelt, a. a. O.; Ruysen, a. a. O., u. A.

und geschlossenen Methode in erster Linie verantwortlich zu machen.¹⁾

Hören wir zum Schluß Schopenhauers charakteristische Auslassung zu diesem Punkt: „Wollte ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophieren will, sich auszudenken; so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Ästhetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten: Beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muß seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt ist, mag man den zurückgelegten Weg betrachten.“²⁾

Die letztgenannten Worte gegenüber der Erkenntnislehre Schopenhauers zu erfüllen — war der Zweck der vorliegenden Untersuchung.

¹⁾ Vgl. Raoul Richter, Schopenhauers Verhältnis zu Kant, S. 64—66; Rud. Lehmann, a. a. O., S. 198—99.

²⁾ W II 141; vgl. W V 635—36; Frauenstädt, Briefe, S. 79—82; Neue Briefe, S. 9—13.

Erklärung der Abkürzungen.

- W Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von E. Grisebach. Zweiter Abdruck, Leipzig, Reclam.¹⁾
- N Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß in vier Bänden. Herausgegeben von E. Grisebach. Zweiter Abdruck, Leipzig, Reclam.
- D Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von Paul Deußen, München, Piper, 1911 ff. (Da diese Ausgabe zur Zeit noch nicht vollständig erschienen ist, wird sie hier nur herangezogen, wo sie bisher Unveröffentlichtes oder Schwerzugängliches bietet).
- B Schopenhauers Briefe. Herausgegeben von E. Grisebach. Zweiter Abdruck, Leipzig, Reclam.

Die beigefügten römischen Zahlen bezeichnen die Bände, die arabischen die Seiten.

¹⁾ Über die (angefochtenen) Vorzüge der Grisebachschen Ausgabe vor der Frauenstädtschen vgl. F. Ohmann, Kant-Studien Bd. XV, S. 359—60; A. Schopenhauers sämtliche Werke, herausg. v. P. Deußen, Bd. IV, Vorrede des Herausgebers.
