

# Schopenhauers Kritik des Materialismus

von Martin Morgenstern (St. Wendel)

## I.

Als erkenntnistheoretischer Idealist und Willensmetaphysiker ist Schopenhauer ein Gegner des Materialismus. Erkenntnistheoretisch wendet er sich gegen Realismus und Materialismus, indem er die gesamte raum-zeitlich-kausale Wirklichkeit zur „Welt als Vorstellung“ rechnet; metaphysisch distanziert er sich von Spiritualismus und Materialismus, insofern er das Wesen der Welt weder als (vernünftigen) Geist noch als Materie, sondern als unbewusst-irrationale Kraft oder Energie versteht. Dennoch gibt es in Schopenhauers Philosophie eine der „offiziellen“ Lehre widerstrebende realistisch-materialistische Tendenz.<sup>1</sup> Diese Tendenz ist bereits beim frühen Schopenhauer angelegt, doch deutlich hervorgetreten ist sie vor allem in seinen späteren Schriften. Unter dem Einfluss neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse über die Physiologie des Gehirns<sup>2</sup> hat Schopenhauer seiner idealistischen Grundansicht, die er ursprünglich unter dem Einfluss Kants, Fichtes und Berkeleys entwickelt hatte, später einen materialistischen Anstrich gegeben. Der Intellekt gilt ihm nunmehr als „Gehirnfunktion“ und die Welt als „Gehirnphänomen“. Dennoch wollte er durch die Einbeziehung empirisch-wissenschaftlicher Erkenntnisse seine idealistische Grundansicht nur ergänzen und erweitern, aber keineswegs preisgeben. Gleichwohl treten in seinem Spätwerk materialistische Thesen zunehmend gleichberechtigt neben die idealistische Grundansicht, wodurch die bekannte Zirkularität von Gehirn und Vorstellung entsteht, auf die Eduard Zeller 1873 erstmals aufmerksam gemacht hat.<sup>3</sup> Seitdem hat Schopenhauers Verhältnis zum Materialismus immer wieder das Interesse seiner Interpreten gefunden.

Ein besonderer Aspekt von Schopenhauers Einstellung zum Materialismus ist seine Materialismus-Kritik. Trotz seiner späteren Annäherungen hat er den Materialismus als metaphysische Position nicht nur immer strikt abgelehnt, sondern

- 
- 1 Vgl. Volkelt, J.: *Schopenhauer*. 5. Aufl. Stuttgart 1923, 70 ff., 82 ff.; Schmidt, A.: Schopenhauer und der Materialismus. In: *Drei Studien über Materialismus*. München – Wien 1977, 21 ff., 51 ff., 56 ff.; Birnbacher, D.: *Schopenhauer*. Stuttgart 2009, 18 ff.
  - 2 Vgl. die Schilderung von Schopenhauers Rezeption von Flourens, Bichat und Cabanis bei A. Schmidt: Physiologie und Transzendentalphilosophie bei Schopenhauer. In: *Jb. 70* (1989), 44 f.
  - 3 Vgl. *Materialien zu Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“*, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von V. Spierling, Frankfurt am Main 1984, 183 ff.

auch mit verschiedenen Argumenten kritisiert und zu widerlegen versucht. Ein Teil dieser Kritik, vor allem die im ersten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* geübte erkenntnistheoretisch-idealistische Kritik, gehört zu den bekannten Stücken seiner Philosophie und wurde von Ernst Bloch sogar als das „Original jeder idealistischen ‚Kritik‘ an der Materie“<sup>4</sup> gewürdigt. Diese Kritik spielt eine wichtige Rolle in Schopenhauers Verteidigung der idealistischen Grundansicht, doch ist der Umfang seiner Materialismuskritik damit keineswegs erschöpft.<sup>5</sup> Neben der erkenntnistheoretischen Kritik gibt es noch moralphilosophische, ontologische und methodologische Einwände.

Im Folgenden sollen Schopenhauers Einwände gegen den Materialismus analysiert und kritisch gewürdigt werden. Das primäre Ziel der Untersuchung besteht daher nicht darin, die Stellung der Einwände in seinem philosophischen System und ihre Vereinbarkeit mit seinen anderen Lehren zu klären, sondern sie auf ihre systematische Relevanz und argumentative Tragfähigkeit zu befragen.

## II.

Schopenhauers moralphilosophische Kritik des Materialismus ist von der Überzeugung getragen, dass jede naturalistische, auf die raum-zeitliche Natur oder das „Diesseits“ beschränkte Weltanschauung die Moral untergräbt. (vgl. N, XII) Diese Kritik findet sich nur in seinen späteren Schriften. Schopenhauer reagiert damit in den 40er Jahren auf die Junghegelianer und in den 50er Jahren auf den neuen naturwissenschaftlichen Materialismus. Offenbar wurde er, da er sich als legitimen Nachfolger Kants betrachtete und mit diesem den Materialismus überwunden zu haben glaubte, von der Renaissance materialistischen Denkens in der Jahrhundertmitte überrascht. (vgl. P I, 118) Vermutlich erklärt sich dadurch teilweise auch die Heftigkeit seiner Polemik gegen das vermeintliche moralische Defizit des Materialismus.

Im 2. Band der *Welt als Wille und Vorstellung* von 1844 wendet Schopenhauer sich gegen die Junghegelianer und wirft ihnen vor, dass sie

[...] zur absolut physischen Ansicht herabsinken, welche zu dem Resultate führt: edite, bibite, post mortem nulla voluptas [Esst und trinkt, nach dem Tode gib es keine Lust mehr], und insofern als Bestialismus bezeichnet werden kann. (W II, 530)<sup>6</sup>

---

4 Vgl. Bloch, E.: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Frankfurt/Main 1972, 272. Vgl. dazu auch Primer, H.: *Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauers*. Frankfurt am Main 1984, 39 ff.

5 Eine Darstellung von Schopenhauers erkenntnistheoretischer Materialismuskritik findet sich bei Schill, E.: *Das Problem der Materie bei Schopenhauer*. Freiburg i. Br. 1940, 17 ff.

6 Die gleiche Kritik äußert Schopenhauer in seinen Gesprächen mit ausdrücklichem Bezug auf Feuerbach. Vgl. Gespr., 218.

In der 2. Auflage des *Satzes vom Grunde* von 1847 kritisiert er den „platten Rationalismus“ der zeitgenössischen Religionskritik, womit vor allem Ludwig Feuerbach und David Strauß gemeint sein dürften, und behauptet, dass der „Bestialismus“ stets als „Begleiter des Materialismus“ auftrete. (G, 122) Unter Bestialismus versteht er dabei eine praktisch-nihilistische Haltung, die sich durch die Preisgabe moralischer Bindungen auf eine Ebene mit den Tieren stellt. In diesem Sinne spricht er auch in der Vorrede zur 2. Auflage des *Willens in der Natur* von 1854 von der „moralischen Bestialität der letzten Resultate“ (N, X) des Materialismus und sieht im moralischen Materialismus eine größere Gefahr als im naturwissenschaftlichen. (vgl. N, XII)

Mit der Anerkennung einer metaphysischen Grundlage der Moral fühlt sich Schopenhauer solidarisch mit den Religionen. Als Atheist sieht er diese Basis freilich nicht in der Existenz Gottes, sondern in der Annahme der „transzendenten moralischen Bedeutsamkeit unseres Handelns“. (P I, 129) Ohne die Aussicht auf ein Dasein nach dem Tode, einschließlich einer Vergeltung für die Taten ihres Lebens, fehle den meisten Menschen das entscheidende Motiv moralischen Handelns. Schopenhauer findet in diesem Zusammenhang sogar eine Entschuldigung für den von ihm sonst zurückgewiesenen Atheismus-Vorwurf. In diesem Vorwurf sieht er nämlich als wahren Kern die Einsicht, dass Ethik ohne Metaphysik – insbesondere ohne die metaphysische Annahme der Unvergänglichkeit des Ich – nicht begründet werden kann. Daher sei zwar nicht der Theismus, wohl aber Metaphysik überhaupt mit der Ethik notwendig verknüpft. Entscheidend für die Moral ist für ihn die Einsicht,

[...] dass die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei. Daher kann man als das nothwendige Credo aller Gerechten und Guten dieses aufstellen: „Ich glaube an eine Metaphysik“. (W II, 194)

Die von Schopenhauer gegen den Materialismus ausgespielte metaphysische „Grundlage der Moral“ kann sowohl im Sinne einer metaphysischen Motivation moralischer Handlungen als auch im Sinne einer metaphysischen Begründung oder Rechtfertigung moralischer Normen verstanden werden. In der ersten Bedeutung, die Schopenhauer wohl vor allem vor Augen hatte, besagt seine Kritik, dass die Menschen nur durch metaphysische Ideen – wie die Aussicht auf ein Dasein nach dem Tode – zu moralischem Handeln motiviert werden können. Nun mag dieses Argument im Rahmen von Moralpsychologie und Moralpädagogik nicht von der Hand zu weisen sein; für die eigentlich ethische Frage der Rechtfertigung moralischer Normen ist es allerdings irrelevant. Selbst wenn moralisches Handeln tatsächlich metaphysisch motiviert werden müsste, wäre damit die Möglichkeit, moralische Normen rational, d. h. ohne Bezug auf Metaphysik, zu begründen, noch keineswegs ausgeschlossen.

Vor dem Hintergrund von Schopenhauers Ethik des Mitleids ist zu beachten, dass eine metaphysische Motivation moralischen Handelns nur einen uneigentlichen, indirekten moralischen Wert beanspruchen kann. Dies zeigt auch seine Kritik des Theismus. Dem Theismus billigt Schopenhauer ebenfalls zu, eine Stütze der Moral zu sein. Da jedoch das religiös motivierte Handeln letztlich durch die Erwartung von Lohn und Strafe im Jenseits bestimmt wird, basiert es auf Egoismus und hat daher, im Gegensatz zum selbstlosen Handeln aus Mitleid, keinen eigentlich moralischen Wert. Ein durch die Aussicht auf Lohn und Strafe motiviertes Handeln kann zwar moralkonform sein, aber es hat keinen wahrhaft moralischen Antrieb und Ursprung. (vgl. P I, 129 f.) Die von Schopenhauer gegen den Materialismus ausgespielte „transzendente moralische Bedeutsamkeit“ des Handelns hat nun aber, da ein solches Handeln von der Sorge um das Dasein nach dem Tode motiviert wird, ebenfalls einen egoistischen Charakter und kann daher nur moralkonformes Handeln gewährleisten. Eine ausdrückliche Einschränkung seiner moralphilosophischen Materialismuskritik in diesem Sinne nimmt er freilich nicht vor.

In ihrer zweiten Interpretationsmöglichkeit besagt Schopenhauers Kritik, dass moralische Normen metaphysisch begründet werden müssen. Also nur durch Bezugnahme auf eine metaphysische Instanz – wie Gott, ein an sich seiendes Reich der Werte oder eine andere metaphysische Wesenheit – kann die universale Gültigkeit der Normen nachgewiesen werden. Nun ist es freilich zweifelhaft, ob diese zweite Deutung Schopenhauer gerecht wird, denn schließlich steht diese Deutung im Widerspruch zu seinem Anspruch, keine „imperative“ Ethik zu betreiben. Doch von diesem immanenten Problem einmal abgesehen, ist unter systematischen Gesichtspunkten festzustellen, dass der Versuch einer metaphysischen Moralbegründung mit dem Selbstverständnis moderner philosophischer Ethik nicht vereinbart werden kann. Da philosophische Ethik den Anspruch hat, moralische Werte und Normen rational, also in einer für alle einsehbaren Weise zu begründen, sind religiöse und metaphysische Lehren für eine solche Begründung ungeeignet, da sie sich auf Dogmen oder „höhere Einsichten“ stützen und sich eben damit einer intersubjektiven Kontrolle entziehen. Eine metaphysisch begründete Ethik, die sich auf einen geoffenbarten Willen Gottes oder ein ideales Sein der Werte beruft, verfügt also wegen ihres spekulativen Charakters über keine konsensfähige intersubjektive Basis. Es ist daher der Grundkonsens nahezu aller ethischen Positionen der Gegenwart, dass „Ethik ohne Metaphysik“ – so der programmatische Titel eines Buches von Günter Patzig<sup>7</sup> – begründet werden muss. Also kann Schopenhauers Kritik auch in ihrer zweiten, genuin ethischen Bedeutung gegen den Materialismus kaum etwas ausrichten.

---

7 Vgl. Patzig, G.: *Ethik ohne Metaphysik*. 2. Aufl. Göttingen 1983.

### III.

Schopenhauers ontologische Kritik wendet sich gegen das reduktionistische Programm des Materialismus, alle Veränderungen der Natur auf mechanische Gesetze zurückzuführen. Gegen den Reduktionismus hält er im Anschluss an die aristotelische Tradition an der Natur als einem Stufenreich fest, das von der anorganischen Materie über Pflanzen und Tiere bis zum Menschen reicht. Jede höhere Stufe der Natur hat jeweils spezifische Eigenschaften, Gesetzmäßigkeiten und Kräfte, die sich nicht aus den tieferen Stufen erklären lassen. (vgl. W I, 168 f.; W II, 357 ff.)

Es ist [...] eine Verirrung der Naturwissenschaft, wenn sie die höheren Stufen der Objektivität des Willens zurückführen will auf niedere; da das Verkennen und Leugnen urspünglicher und für sich bestehender Naturkräfte eben so fehlerhaft ist, wie die grundlose Annahme eigenthümlicher Kräfte [...]. Mit Recht sagt daher Kant, es sei ungereimt, auf einen Newton des Grashalms zu hoffen, d. h. auf Denjenigen, der den Grashalm zurückführte auf Erscheinungen physischer und chemischer Kräfte, deren zufälliges Konkrement, als ein bloßes Naturspiel, er mithin wäre [...]. (W I, 170)

Weil die mechanistisch-atomistische Naturansicht mit den Stufen der Natur unvereinbar ist, sagt Schopenhauer sogar ihren Untergang voraus. (vgl. W II, 354)<sup>8</sup>

Die Stufen der Natur deutet Schopenhauer metaphysisch als verschiedene Stufen der Objektivierung des Willens. Die Anerkennung der Stufen der Natur geht also ihrer metaphysischen Ausdeutung logisch voran und hat daher einen prämetaphysischen Status. Die Lehre von den Stufen der Natur ist aber auch kein Bestandteil seiner Aprioritätslehre. Das Stufenmodell basiert vielmehr auf empirischen Gründen und kann deswegen als eine empirisch fundierte ontologische Konzeption verstanden werden. Wenn jedoch Schopenhauers Stufenmodell sich auf empirische Erkenntnisquellen stützt, so bedeutet dies, dass dieses Modell und damit auch die auf ihm basierende Kritik des Materialismus einen empirisch-hypothetischen Zug hat.<sup>9</sup>

---

8 Eine andere Kritik Schopenhauers an der atomistischen Materiekonzeption lautet, dass die Atome (wenn es sie gäbe) „unterschiedslos und eigenschaftslos“ sein müssten und als solche nur „Bestandteile der absoluten oder abstrakten Materie“, nicht jedoch der konkreten Stoffe sein könnten, weil alles, was nicht absolut einfach ist, im Prinzip auch teilbar ist. (vgl. P I, 120) Diese Kritik ergibt sich für Schopenhauer aus seiner Aprioritätslehre, da er anders als Kant die unendliche Teilbarkeit als a priori einsehbare Eigenschaft der Materie betrachtet. Abgesehen davon, dass diese Kritik fragwürdig ist, weil sie auf rein begrifflich-apriorischem Wege – ohne die wirklichen Naturkräfte und ihre technische Verfügbarkeit in Betracht zu ziehen – die These der unendlichen Teilbarkeit der Materie beweisen will, stellt diese Zurückweisung des Atombegriffs keine grundlegende Kritik des Materialismus dar, weil sie eben nur das Wesen, aber nicht die Existenz der Materie betrifft.

9 Als eine empirisch begründete Differenzierung ist auch seine Lehre von den drei Formen der Kausalität (mechanische Ursache, Reiz, Motiv) zu verstehen.

Mit seiner Verteidigung des ontologischen Stufenmodells wendet sich Schopenhauer vor allem gegen das Bestreben des Materialismus, organische Prozesse als bloß komplexe physikalisch-chemische Prozesse zu deuten. Er will die Zweckmäßigkeit der Lebewesen, die sich in ihrer organischen Ausstattung und in ihrer Anpassung an die Natur zeigt, vor dem Zugriff des Mechanismus bewahren. Die Zweckmäßigkeit des Organischen kann nach seiner Ansicht nicht durch Zufall und planloses Zusammenspiel physikalischer und chemischer Kräfte erklärt werden, sondern erfordert eine zielstrebig agierende „Lebenskraft“. Eine solche Lebenskraft darf jedoch nicht im Sinne eines absichtlich-bewussten Handelns missverstanden werden, sondern muss als unbewusst-instinkthafes Streben gedacht werden. Mit der Anerkennung einer Lebenskraft verlieren die physikalischen und chemischen Gesetze nach Schopenhauer keineswegs ihre Geltung für den Bereich der organischen Natur, aber sie werden von der Lebenskraft für ihre Zwecke benutzt und gelenkt. (vgl. W I, 169; N, 37)

Schopenhauer hat seine ontologische Kritik des Mechanismus weitgehend auf die Verteidigung der Eigenart der organischen Natur beschränkt. Eine analoge ontologische Kritik der Reduktionsversuche des Geistigen nimmt er nicht vor. Im Gegenteil stimmt er der materialistischen Grundthese ausdrücklich zu, dass der Intellekt eine „Gehirnfunktion“ ist. Freilich steht diese Zustimmung unter dem entscheidenden – je nach Kontext verschieden formulierten – Vorbehalt, dass das physische Gehirn selbst nur eine Vorstellung oder Erscheinung eines Metaphysischen ist. (vgl. W II, 194, 224, 315; N, 20)

Im Kontext des Leib-Seele-Problems nähert sich Schopenhauer durch die These der Identität von Körper und Wille dem Materialismus sogar an. Zu dieser These gelangt er, weil er dem eigenen Leib erkenntnistheoretisch einen Sonderstatus zubilligt. Einerseits ist der Leib als Objekt unter anderen raum-zeitlichen Objekten gegeben; andererseits ist er zugleich im inneren Erleben als Wille gegeben. Was in der Außenwelt als Körperbewegung wahrgenommen wird, zeigt sich in der inneren Wahrnehmung als Willensakt. Willensakt und Körperbewegung stehen dabei nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern beide sind ein und dasselbe, das nur auf zwei verschiedene Arten wahrgenommen wird. (vgl. W I, 118 ff.) Diese Identitätsthese gehört freilich nicht zum Kontext von Schopenhauers Stellungnahmen zum Materialismus, sondern sie steht am Anfang seiner Metaphysik, ja sie wird für ihn zum Schlüssel, um das Ding an sich metaphysisch zu verstehen. Obgleich Schopenhauers Willensbegriff sich nicht in jeder Hinsicht mit dem Begriff des Psychischen deckt, weist seine Auffassung der Identität von Körper und Wille doch auf die modernen Identitätstheorien der *Philosophy of Mind* voraus.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. D. Birnbacher (2009), 40 f.

Mit seiner ontologischen Kritik, die sich auf das Stufenmodell der Natur stützt, hat Schopenhauer in gewissem Sinne Recht behalten.<sup>11</sup> Das klassische mechanistische Naturbild, das er so entschieden abgelehnt hat, ist in der weiteren Entwicklung der modernen Physik in der Tat aufgegeben worden. Allerdings sollte nicht übersehen werden, dass Relativitätstheorie und Quantenmechanik mit ihrer Revision der Begriffe von Raum, Zeit und Kausalität sich in eine Richtung entwickelt haben, mit der Schopenhauer nicht gerechnet hat. (vgl. unten Abschnitt IX) Sein ontologisches Stufenmodell ist zwar mit dem mechanistischen Materialismus unvereinbar, doch stimmt es in dem Bemühen um ein qualitatives, nicht-reduktives Naturbild mit anderen Positionen wie dem dialektischen Materialismus von Friedrich Engels, der Schichtenlehre Nicolai Hartmanns und dem emergentistischen Materialismus Mario Bunges überein.<sup>12</sup> Das Stufenmodell bleibt jedenfalls bis in die Gegenwart aktuell. Auch in den zeitgenössischen Diskussionen geht es um die Frage, ob sich die höheren (organischen und psychischen) Stufen der Natur auf physikalische Prozesse reduzieren lassen oder ob die höheren Stufen Eigenarten haben, die sich bei ihren Komponenten noch nicht finden. Freilich nimmt die Kritik des reduktiven Materialismus auch in der Philosophie der Gegenwart ganz verschiedene Formen an, wie ein Blick auf so verschiedenartige Denker wie Peter Strawson, Karl Popper oder Thomas Nagel zeigen kann. Die spezielle Form von Schopenhauers Kritik zielt auf eine Verteidigung der Lebenskraft ab.<sup>13</sup> Ein solcher Vitalismus gilt jedoch mittlerweile als Pseudoerklärung und ist daher aus der modernen Diskussion verschwunden.<sup>14</sup>

Einen Sonderstatus haben Schopenhauers Stellungnahmen zur Reduktion des Geistes. Obwohl er die materialistische Grundthese vom Intellekt als Gehirnfunktion zunächst akzeptiert, distanziert er sich doch wieder vom Materialismus durch die Deutung, dass das physische Gehirn nur Vorstellung bzw. Erscheinung von etwas Metaphysischem ist. Im ersten Fall, wenn das Gehirn also nur Vorstellung ist, verstrickt Schopenhauer sich in das bekannte Zirkelproblem; im zweiten Fall, wenn das Gehirn nur Erscheinung eines Metaphysischen ist, erhält der Intellekt eine metaphysisch tertiäre Stellung (nach Wille und Materie), die

---

11 Nach A. Schmidt (1977, 45 f.) hat Schopenhauer damit sogar die „Krise der Physik“ im 20. Jahrhundert vorausgesehen.

12 Vgl. die Darstellung dieser Positionen in meinem Buch *Metaphysik in der Moderne. Von Schopenhauer bis zur Gegenwart*. Stuttgart 2008, 32 ff., 126 ff., 269 ff.

13 Schopenhauer scheint die Lebenskraft als eine eigenständige Substanz zu fassen – statt als eine höhere Eigenschaft der Materie, wie es der moderne nicht-reduktive Materialismus tut. Dies zeigt sich, wenn er mit Bezug auf scholastische Begriffe die Lebenskraft ausdrücklich als „forma substantialis“ statt als bloße „forma accidentalis“ versteht. (Vgl. W I, 173) – Daher weist A. Schmidt (1977, 43) zu Recht daraufhin, dass Schopenhauer mit der Annahme höherer Naturkräfte etwas als ursprünglich anerkennt, was die Materie eigentlich erst hervorbringen soll.

14 Vgl. z. B. Stegmüller, W.: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*. Band I: Erklärung, Begründung, Kausalität, 2. Aufl. Berlin – Heidelberg – New York 1983, 677 ff.

mit der idealistischen Grundansicht kaum vereinbar sein dürfte, mit dem Materialismus jedoch partiell konform geht.

#### IV.

Eine methodologische Kritik des Materialismus übt Schopenhauer, wenn er die prinzipiellen Grenzen der Naturwissenschaft zu ziehen versucht. Unüberwindliche Grenzen sollen nämlich durch die wissenschaftliche Methode der kausalen Erklärung („Ätiologie“) selbst gesetzt sein. Wenn daher die Naturwissenschaft an prinzipielle Erkenntnisgrenzen stößt, dann gilt dies auch für den naturwissenschaftlich orientierten Materialismus.

Eine kausale Erklärung versteht Schopenhauer als Erklärung eines Ereignisses durch zwei Faktoren, nämlich durch ein allgemeines Naturgesetz (mitsamt der sich darin ausdrückenden Naturkraft) einerseits und durch eine konkrete (das Ereignis auslösende) Ursache andererseits. Mit dieser Auffassung nimmt er im Wesentlichen das H-O-Schema der wissenschaftlichen Erklärung vorweg.<sup>15</sup> Jede kausale Erklärung ist aber nach Schopenhauer mit zwei Mängeln verbunden. Der erste Mangel besteht darin, dass man zwar bei der Suche nach Ursachen immer weiter in die Vergangenheit zurückgehen kann, ohne jedoch jemals zu einer ersten Ursache zu gelangen. (vgl. W II, 191) Neben der Anfangslosigkeit der erklärenden Kausalkette liegt der zweite (und wichtigere) Mangel einer kausalen Erklärung darin, dass sie stets mithilfe eines Naturgesetzes und einer Naturkraft geschieht, diese selbst aber unerklärt stehen lassen muss. Dies bedeutet, dass die Suche nach Naturerklärungen, wenn sie einmal bei den grundlegenden Naturgesetzen und den sich darin äußernden Naturkräften angelangt ist, schließlich bei etwas Unerklärlichem zwangsläufig endet. Die Naturwissenschaft und damit auch der Materialismus kann daher, wie Schopenhauer nicht müde wird zu betonen, vor allem die ursprünglichen Naturkräfte, die die Voraussetzungen aller Erklärungen sind, selbst nicht erklären. (Vgl. W I, 133, 147 f.; W II, 191, 195, 357 f.)

Die mit der kausalen Erklärung gesetzten Grenzen betrachtet Schopenhauer als Mängel, die der Materialismus selbst dann nicht überwinden könnte, wenn er sich von seiner radikalen mechanistischen Form zu einer gemäßigten, nicht-reduktiven Form läutern würde. Wenn der Materialismus

[...] die wirkliche und *empirisch* gegebene Materie (d. h. den Stoff, oder vielmehr die Stoffe) genommen hätte, ausgestattet, wie sie ist, mit allen physikalischen, chemischen, elektrischen und auch mit den aus ihr selbst das Leben spontan hervortreibenden Eigenschaften, also die wahre mater rerum, aus deren dunklem Schooße alle Erscheinungen und Gestalten sich hervorwinden, um einst in ihn zurückzufallen; so hätte aus dieser, d. h. aus der vollständig gefassten und erschöpfend erkannten Materie, sich schon eine Welt konstruieren lassen, deren der Mate-

---

15 Vgl. Morgenstern, M.: *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft*. Bonn 1985, 152 ff.



rialismus sich nicht zu schämen brauchte. Ganz recht: nur hätte das Kunststück dann darin bestanden, dass man die Quaesita in die Data verlegte, indem man angeblich die bloße Materie, wirklich aber alle die geheimnißvollen Kräfte der Natur [...] als das Gegebene nähme und zum Ausgangspunkt der Ableitungen machte [...]. (W II, 360)

Auch ein solcher nicht-reduktiver Materialismus, der die qualitative Vielfalt und den Schichtcharakter der Natur anerkennen würde, könnte also die ursprünglichen Naturkräfte nicht erklären. Schopenhauers methodologische Kritik hat somit einen grundlegenden Status als seine ontologische Kritik, insofern sie sich auch gegen einen gemäßigten Materialismus aufrechterhalten lässt.

Der Nachweis der Grenzen der Naturwissenschaft bedeutet nach Schopenhauer, dass Naturwissenschaft und Materialismus zu einer vollständigen und völlig zufriedenstellenden Erkenntnis der Welt nicht in der Lage sind, sondern von sich aus zur Metaphysik drängen.

Also diese zwei unausweichlichen Mängel in jeder rein physikalischen, d. h. kausalen Erklärung, zeigen an, daß eine solche nur *relativ* wahr sein kann, und daß die ganze Methode und Art derselben nicht die einzige, nicht die letzte, also nicht die genügende, d. h. nicht diejenige seyn kann, welche zur befriedigenden Lösung des schweren Räthsels der Dinge und zum wahren Verständniß der Welt und des Daseyns jemals zu führen vermag; sondern daß die *physische* Erklärung, überhaupt und als solche, noch einer *metaphysischen* bedarf, welche den Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen lieferte [...]. (W II, 191 f.)

Die Aufgabe der Metaphysik besteht also darin, das, was die Naturwissenschaften unerklärt lassen, nämlich die Naturkräfte, auf eine andere Art weiter zu erklären. (vgl. W I, 148 f.; W II, 193 ff.; P II, 111 ff.)<sup>16</sup>

Was Schopenhauer als Grenzen von Naturwissenschaft und Materialismus herausstellt, ist als Beschreibung der logischen Struktur kausaler Erklärungen im Wesentlichen korrekt. Richtig ist, dass man bei der Suche nach den Ursachen eines Ereignisses die Kausalkette beliebig weit in die Vergangenheit zurückverfolgen kann. Ebenfalls zutreffend ist, dass man bei der Suche nach immer grundlegenden Naturgesetzen (und Naturkräften) schließlich bei einigen wenigen Naturgesetzen (und Naturkräften) ankommen wird, die als letzte Basis aller Erklärungen (wie die Axiome in einem axiomatischen System) selbst nicht weiter erklärt oder abgeleitet werden können. Die Erklärungen der Naturwissenschaft haben hier ein Ende. Soweit kann man Schopenhauers Analyse der Grenzen der Naturwissenschaft zustimmen.

Sofern er die Grenzen jedoch als Mängel wertet und damit die These begründet, dass Naturwissenschaft und Materialismus deswegen eine Metaphysik als

---

<sup>16</sup> Vgl. Morgenstern, M.: Die Grenzen der Naturwissenschaft und die Aufgabe der Metaphysik bei Schopenhauer. In: *Jb.* 67 (1986), 71 ff.

Ergänzung verlangen, geht er von einer zutreffenden Analyse zu einer fragwürdigen Kritik über. Fragwürdig ist diese Kritik, weil es eben zur logischen Struktur kausaler Erklärungen gehört, grundlegende Erklärungsprinzipien selbst nicht erklären zu können. Wenn die Naturwissenschaften also bei einigen Grundkräften ankommen sollten, so wäre dies kein Mangel in einem rational akzeptablen Sinne, sondern eine zur logischen Struktur wissenschaftlicher Erklärungen gehörende Grundtatsache. Gegen Schopenhauers methodologische Kritik lässt sich somit einwenden, dass es bei einem fundamentalen Naturgesetz (oder einer Grundkraft) schlicht keinen Sinn macht, nach weiteren Erklärungen zu suchen. Die von ihm herausgestellten Grenzen der Naturwissenschaft sind daher keine Mängel, die die Position des Materialismus untergraben würden.<sup>17</sup>

## V.

Schopenhauers erkenntnistheoretische Kritik des Materialismus läuft auf eine Kritik des Realismus hinaus, da sie den Nachweis zu führen versucht, dass die Materie kein Ding an sich, sondern bloße Erscheinung oder Vorstellung ist. Diese Kritik tritt in verschiedenen Varianten auf, wovon zwei zu seinen häufig wiederkehrenden Hauptargumenten gehören.

Schopenhauers erstes idealistisches Hauptargument, auf das sich seine Polemik häufig stützt, behauptet, dass die Materie kein absolutes Sein hat, weil es kein Objekt ohne Subjekt geben kann.

[...] „kein Objekt ohne Subjekt“ ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht. (W I, 35; vgl. ferner W I, 3, 5, 17, 32, 33, 40, 41; W II, 4 f., 14, 196)

Weil die Materie Objekt ist, als Objekt aber ein Subjekt voraussetzt, ist sie kein Ding an sich, sondern nur Erscheinung oder Vorstellung. (vgl. W I, 4, 6, 30; W II, 18, 19) Was immer Objekt ist, gehört zur Sphäre des Bewusstseins.<sup>18</sup> Der Satz „kein Objekt ohne Subjekt“ ist freilich, wie Schopenhauer selbst gesehen hat (W I, 4; W II, 5), im Wesentlichen identisch mit Berkeleys Grundgedanken „esse est percipi“. Wenn er sich daher mit diesem Satz gegen den Materialismus wendet, ohne von der transzendentalen Restriktion der apriorischen Formen auf

---

17 Außerdem könnte ein Materialist Schopenhauers metaphysische Erklärung der Naturkräfte durch den Willen, unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten, als eine bloß poetisch-anthropomorphe Deutung ohne wirklichen Erklärungswert kritisieren.

18 Damit wird keineswegs bestritten, dass der Gegensatz von Subjekt und Objekt, wie vor allem J. Volkelt (1923, 63 ff.) und A. Schmidt (1977, 55 f.) betont haben, bei Schopenhauer gelegentlich eine realistische Bedeutung bekommt. Wenn er von Intellekt und Materie spricht, erhält die Materie bisweilen einen bewusstseinstranszendenten Status. Um gegen Realismus und Materialismus ausgespielt werden zu können, muss die Subjekt-Objekt-Korrelation jedoch idealistisch verstanden werden.

die Erscheinungswelt Gebrauch zu machen, dann stimmt seine Kritik mit Berkeleys Polemik gegen die Realität der Materie ganz überein.

Ganz in diesem Sinne ist auch Schopenhauers berühmter Versuch zu verstehen, den Materialismus durch einen Vergleich mit dem Freiherrn von Münchhausen als „Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts“ (W II, 356) zu entlarven. (vgl. W I, 32 f.) Schopenhauer kritisiert auch hier die mechanistischen Reduktionsversuche, doch ist die Pointe seiner Argumentation an dieser Stelle nicht ontologischer, sondern idealistischer Natur, wenn er einwendet, dass solche reduktionistischen Bestrebungen stets erkennende Subjekte voraussetzen:

[...] der Materialist gliche dem Freiherrn von Münchhausen, der, zu Pferde im Wasser schwimmend, mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem nach Vorne übergeschlagenen Zopf in die Höhe zieht. Demnach besteht die Grundabsurdität des Materialismus darin, dass er vom Objektivem ausgeht, ein Objektives zum letzten Erklärungsgrund nimmt, – während in Wahrheit alles Objektive, schon als solches, durch das erkennende Subjekt, mit den Formen seines Erkennens, auf mannigfaltige Weise bedingt ist [...] mithin ganz verschwindet, wenn man das Subjekt wegdenkt. (W I, 32 f.)<sup>19</sup>

Das erste idealistische Hauptargument Schopenhauers hat auf den ersten Blick durchaus eine gewisse Plausibilität und wurde in ähnlicher Form immer wieder gegen Realismus und Materialismus angeführt.<sup>20</sup> Denn in der Tat ist der Satz „kein Objekt ohne Subjekt“ eine unbestreitbare, ja notwendige Wahrheit. Nun zeigt aber eine kritische Analyse, dass die notwendige Wahrheit dieses Satzes nicht auf einer apriorischen Wirklichkeitserkenntnis, sondern auf einer bloßen Begriffsexplikation beruht. Der Satz „kein Objekt ohne Subjekt“ ist nämlich nur deswegen notwendig wahr, weil die Begriffe von Subjekt und Objekt korrelativ gefasst sind. Aus der Analyse der Begriffe von Subjekt und Objekt folgt, dass es ein Subjekt nur in Bezug auf ein Objekt gibt und umgekehrt ein Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt. Der Satz „kein Objekt ohne Subjekt“ stellt daher eine bloße Explikation der logischen Korrelativität der Begriffe von Subjekt und Objekt dar. Der einfache Beweis für die Analytizität dieses Satzes besteht in der Tatsache, dass der Begriff eines „Objektes an sich“ – wie dies Schopenhauer

---

19 E. Bloch (1972, 273) hat den Vergleich mit Münchhausen umgedreht und behauptet, dass das Bild vom „Aufschneider“ besser zum subjektiven Idealismus passt, der die Welt aus dem Subjekt herausholen will.

20 Auch die Marburger Neukantianer verwenden eine Version der Korrelationsthese. Ihr „logischer Idealismus“ fasst den Gegensatz von „Sein und Denken“ bzw. „Gegenstand und Begriff“ als korrelativ, woraus folgt, dass es Sein bzw. Gegenstände immer nur für das mit (selbsterzeugten) Begriffen arbeitende Denken gibt. Vgl. Natorp, P.: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig und Berlin 1910, 11 ff.; Cassirer, E.: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Darmstadt 1980 (= Nachdruck der 1. Aufl. Berlin 1910), 391 ff.; Cassirer, E.: *Philosophie der symbolischen Formen*. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt 1982, 367 ff.

sogar gelegentlich gesehen hat (vgl. W I, 5, 17) – eine *contradictio in adjecto* ist. Wenn aber der Satz „kein Objekt ohne Subjekt“ eine bloße Begriffsexplikation darstellt, dann kann das auf ihn gegründete Argument gegen den Materialismus nichts ausrichten. Denn mag das Objektsein der Materie auch an ein Subjekt gebunden sein, so ist damit über die Frage ihres An-sich-Seins noch gar nichts entschieden.<sup>21</sup> Die begriffliche Korrelativität von Subjekt und Objekt bedeutet allerdings, dass das An-sich-Seiende nicht Objekt genannt werden darf; für die Frage, ob die Materie, die als Objekt empirisch gegeben ist, auch an sich existiert, ist die Korrelativität dagegen völlig irrelevant. Das Korrelationsargument beruht daher auf einer nicht durchschauten Begriffsexplikation und kommt folglich als Argument gegen den Materialismus nicht in Betracht. Die erkenntnistheoretische Grundfrage, ob die empirisch realen Objekte, die als Objekte stets subjektiv bedingt sind, nur Vorstellungen sind oder ob ihnen (wie auch immer genau) Dinge an sich entsprechen, kann durch eine bloße Begriffsanalyse nicht gelöst werden. Das von Schopenhauers so strapazierte Korrelationsargument erweist sich damit als Pseudoargument.<sup>22</sup>

## VI.

Neben dem Korrelationsargument steht bei Schopenhauer als zweites idealistisches Hauptargument das Konstruktionsargument, das mit seiner Theorie der empirischen Anschauung verknüpft ist. Danach ist die empirische Welt der Materie ein „Konstrukt“, das der Verstand mit Hilfe der apriorischen Formen (Anschauungsformen und Kausalität) aus den vom Ding an sich stammenden Daten aufbaut.

Demnach hat der Verstand die objektive Welt erst selbst zu schaffen: nicht aber kann sie, schon vorher fertig, durch die Sinne und die Oeffnungen ihrer Organe, bloß in den Kopf hineinspazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter, als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand, mittels der angegebenen einfachen Formen, Raum, Zeit, Kausalität, in die objektive Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet. (G, 53)

Die Materie ist daher nach Schopenhauer ein durch die Formen des Subjekts mitbestimmtes Produkt, also nichts Ursprüngliches und An-sich-Seiendes. (vgl. W I, 13, 17; W II, 13)

Die Theorie der empirischen Anschauung tritt bei Schopenhauer häufig in zirkulärer Weise auf. Zirkulär wird diese Theorie nämlich, wenn als Vorausset-

---

21 Die Kritik, dass die Korrelativität der Begriffe von Subjekt und Objekt nichts über die metaphysische Beschaffenheit der Korrelata aussagt, findet sich auch bei J. Volkelt (1923, 70, 86) und A. Schmidt (1977, 56, 70).

22 Damit ist der Idealismus zwar nicht widerlegt, aber er verliert mit dem Korrelationsargument eine wichtige Stütze.

zung der empirischen Anschauung genau die raum-zeitlichen Objekte fungieren, die eigentlich erst das Resultat der empirischen Anschauung sein sollen. Diese Zirkularität kann freilich durch eine konsequente Deutung behoben werden, und zwar sowohl in idealistischem als auch in realistischem Sinne.<sup>23</sup> Interpretiert man sie realistisch, gibt es also an sich existierende raum-zeitliche Dinge als Ursachen der Sinnesdaten, dann erklärt sie nicht die Konstitution (oder Konstruktion) der raum-zeitlich-kausalen Welt, sondern nur deren Reproduktion (oder Rekonstruktion) in der empirischen Anschauung.<sup>24</sup> Als realistische Theorie setzt sie die Realität der Materie voraus und kann daher auch nicht die Basis einer (idealistischen) Materialismuskritik abgeben.<sup>25</sup> Interpretiert man die Theorie der empirischen Anschauung dagegen idealistisch als Konstitution der empirischen Realität in der Anschauung, dann müssen Schopenhauers Aussagen über die Entstehung und die materiellen Ursachen der Sinnesdaten auf transzendentalphilosophischer Ebene<sup>26</sup> als fiktiv gedeutet werden, weil das Ding an sich selbst weder raum-zeitlich noch kausal sein darf. Nur in dieser Form hat Schopenhauers Argument Relevanz für eine Materialismuskritik. Wäre die These der Ungültigkeit der apriorischen Formen für das Ding an sich korrekt, wären also Raum, Zeit und Kausalität metaphysisch schlicht ungültig, dann wäre in der Tat der Materialismus, dessen Materiebegriff sich auf die Begriffe von Raum, Zeit und Kausalität entscheidend stützt, nicht mehr aufrechtzuerhalten.

Schopenhauers Theorie der empirischen Anschauung lässt sich zwar idealistisch konsistent interpretieren, doch enthält sie selbst kein Argument für den Vorzug der idealistischen Deutung. Dies bedeutet aber, dass das Konstruktionsargument, eben weil es in idealistische und realistische Theorien eingebaut werden kann, für die von Schopenhauer intendierte Materialismuskritik ungeeignet ist. Das kritische Potenzial gegen den Materialismus verschiebt sich daher vom Konstruktionsargument ganz auf die Begründung der idealistischen Grundansicht. (vgl. unten Abschnitt IX)

---

23 Vgl. M. Morgenstern (1985) 79 ff.

24 Vgl. Cassirer, E.: *Das Erkenntnisproblem in Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 3. Band: die nachkantischen Systeme, Darmstadt 1974 (Nachdruck der 2. Aufl. 1923), 433.

25 Eine realistische Umdeutung kann die Zirkularität aber auch vermeiden: Wenn man die Prinzipien von Raum, Zeit und Kausalität für die Realität an sich gelten lässt, dann können die „apriorischen Formen“ von Raum, Zeit und Kausalität nur noch als angeborene Vorstellungen (oder Gehirnstrukturen) verstanden werden, die bei der Rekonstruktion der empirischen Anschauung verwendet werden. Eine solche Interpretation bedeutet eine anthropologische Umdeutung des transzendentalen Ansatzes, die mit einer naturalistischen Erkenntnistheorie verbunden ist. Vgl. Birnbacher, D.: Schopenhauer und die moderne Neurowissenschaft. In: *Jb.* 86 (2005), 138 f.

26 Für eine konsequent transzendental-idealistische Deutung stellen Schopenhauers physiologische Ausführungen – ebenso wie seine „objektive Ansicht des Intellekts“ – eine unstatthafte Einmischung empirischer Gesichtspunkte in transzendente Fragen dar. Vgl. Malter, R.: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 269 f.

## VII.

Eng mit dem Konstruktionsargument verwandt ist eine Kritik Schopenhauers, die dem Materialismus ein Missverstehen der apriorischen Elemente der Erkenntnis vorwirft. Schopenhauer wendet sich hier gegen das mechanistische Programm in seiner radikalen atomistischen Form, dass alles Naturgeschehen auf Druck und Stoß von Atomen zurückgeführt werden kann. Die Konsequenz dieses Programms sieht er darin, dass alle empirischen Eigenschaften der Materie, also z. B. auch Elektrizität und Magnetismus, auf Undurchdringlichkeit als ihre alleinige Eigenschaft reduziert werden. Die Konzeption der Materie als bloßer Undurchdringlichkeit ist nach seiner Ansicht jedoch mit dem apriorischen Wissen von der Welt nicht vereinbar. Denn Undurchdringlichkeit ist nach Schopenhauer eine a priori einzusehende Eigenschaft der Materie. Da nun aber alles a priori Einzusehende einen subjektiven Ursprung hat, geht durch die mechanistische Materie-Konzeption mit den Naturkräften der ganze empirische Inhalt der Erscheinungen verloren. (vgl. W II, 357) Die Materie auf Undurchdringlichkeit zu reduzieren und die eigentlichen Naturkräfte zu leugnen, bedeutet daher, die in den Naturkräften gegebene Verbindung mit dem Ding an sich abzuschneiden und die Welt aus rein subjektiven Elementen aufzubauen. (Vgl. W I, 168)

Aber aller Inhalt der Erscheinung wäre verschwunden, und bloße Form übrig geblieben: Das, *was* da erscheint, wäre zurückgeführt auf Das, *wie* es erscheint, und dieses wie wäre auch das a priori Erkennbare, daher ganz abhängig vom Subjekt, daher allein für dasselbe, daher endlich bloßes Phantom, Vorstellung und Form der Vorstellung durch und durch: nach keinem Ding an sich könnte gefragt werden. (W I, 147)

Das Fazit dieser Kritik Schopenhauers lautet daher, dass der mechanistische Materialismus, ganz im Gegensatz zu seiner Intention und seinem Selbstverständnis, die Welt zur bloßen Vorstellung macht, also in einem subjektiven Idealismus im Sinne Berkeleys oder Fichtes mündet, der kein Ding an sich kennt und daher auch keinen Platz für Metaphysik hat.<sup>27</sup>

Es ist klar, dass diese Variante der idealistischen Kritik sich ebenfalls auf zentrale Prämissen von Schopenhauers idealistischer Position stützt. Ohne die idealistischen Basisthesen, dass es apriorische Erkenntnis gibt und dass das apriorische Element der Erkenntnis einen subjektiven Ursprung hat, lässt sich die paradoxe Pointe von Schopenhauers Einwand, dass der radikale Mechanismus die Welt zur bloßen Vorstellung macht, natürlich nicht folgern. Daher bezieht auch dieser Einwand seine argumentative Kraft aus der idealistischen Grundansicht.

---

<sup>27</sup> Das apriorische Element der Erkenntnis verkennt der Materialismus nach Schopenhauer ebenfalls, wenn er versucht, die a priori (und nur a priori) einsehbare Beharrlichkeit der Materie empirisch zu beweisen. Vgl. P II, 61.

## VIII.

Zu Schopenhauers erkenntnistheoretischer Kritik kann man auch ein Argument zählen, das aus der Naturbedingtheit des Intellekts auf dessen Restriktion auf die Erscheinungswelt schließt. Dieses Argument findet sich im Kontext seiner „objektiven Ansicht des Intellekts“ (W II, 307 ff.). Hier geht er davon aus, dass der Intellekt, unter objektiven Gesichtspunkten, als ein „Produkt der Natur“ verstanden werden muss. (vgl. W II, 325) Schopenhauer denkt in diesem Kontext fast modern evolutionär. Als (evolutionäres) Produkt der Natur ist der Intellekt auf Lebensbewältigung angelegt und daher ursprünglich nur dazu fähig, die lebensrelevanten Erkenntnisse seiner Umwelt zu erfassen. Für eine rein objektive, von allen Lebensinteressen gelöste Erkenntnis ist er dagegen von Hause aus ungeeignet.

Aus dieser ganzen objektiven Betrachtung des Intellekts und seines Ursprungs geht hervor, dass derselbe zur Auffassung der Zwecke, auf deren Erreichung das individuelle Leben und die Fortpflanzung desselben beruht, bestimmt ist, keineswegs aber, das vom Erkennenden unabhängig vorhandene Wesen an sich der Dinge und der Welt wiederzugeben. (W II, 322)

Aus dem natürlichen Ursprung des Intellekts ergibt sich somit für Schopenhauer eine Begrenzung seiner Reichweite. Der Intellekt ist zwar zur Erfassung der Relationen zwischen den Dingen (sofern diese in einem Bezug zu den Lebensinteressen stehen) geeignet, doch ist er nicht imstande, ins innere Wesen der Dinge vorzudringen und die Welt von Grund auf zu verstehen. Der Intellekt ist daher gewissermaßen eine „Oberflächenkraft“, doch fehlt ihm die Kraft metaphysischer „Tiefensicht“. (vgl. W II, 325) Die Anerkennung der naturgegebenen Grenzen des Intellekts bedeutet nach Schopenhauer, dass auch der naturwissenschaftliche Materialismus keine unbedingte Geltung hat, sondern auf die Welt als Erscheinung begrenzt ist. (vgl. W II, 226 f.)

Schopenhauers These, dass der Intellekt wegen seines natürlich-evolutionären Ursprungs nur eine begrenzte Reichweite hat, hat in der weiteren Entwicklung der modernen Philosophie, insbesondere bei Nietzsche und Bergson, sodann im Pragmatismus und in der evolutionären Erkenntnistheorie, große Bedeutung erlangt. Die Folgerung, dass man mit naturbedingten Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, insbesondere mit Grenzen der Anschaulichkeit und Vorstellbarkeit, rechnen muss, ist höchst aktuell.<sup>28</sup> Dass Schopenhauer die evolutionäre Sicht jedoch als Bestätigung seiner idealistischen Erkenntnistheorie deutet, ist durch seine Analyse der Naturbedingtheit des Intellekts in keiner Weise zwingend vorgegeben und führt auch sogleich wieder in die bekannte Zirkelproblematik. Um der evolutionären Sicht Genüge zu tun, reichen

---

28 Vgl. Vollmer, G.: *Was können wir wissen*. Bd. 2 : Die Erkenntnis der Natur, 1986, 100 ff.

auch vorsichtigere Folgerungen, die trotz einer Grenze des Intellekts an einer partiellen Erkennbarkeit der realen Welt festhalten.<sup>29</sup>

## IX.

Betrachtet man Schopenhauers Materialismus-Kritik als ganze, so kann man feststellen, dass keine ihrer verschiedenen Varianten den Materialismus im Kern erschüttern oder gar widerlegen kann. Die *moralphilosophische Kritik* muss, sofern sie im ethischen Sinne als Argument für eine metaphysische Begründung moralischer Normen verstanden wird, als überholt gelten. In ihrer psychologischen Variante, die die Unverzichtbarkeit einer metaphysischen Motivation moralischen Handelns behauptet, liefert diese Kritik ein diskutables, wenngleich nur empirisch entscheidbares Argument. Dieses Argument berührt zwar nicht den Materialismus als metaphysisch-naturphilosophische Position, könnte aber eine stärkere Berücksichtigung emotional-irrationaler Gesichtspunkte in der anthropologischen Komponente des Materialismus verlangen. Schopenhauers *ontologische Kritik*, die die Anerkennung der Stufen der Natur voraussetzt, wendet sich gegen das radikale mechanistische Programm, schließt aber einen gemäßigten, nicht-reduktiven Materialismus keineswegs aus. Die Identitätsthese von Leib und Wille enthält nicht nur keine Materialismuskritik, sondern stellt sogar eine Annäherung an den Materialismus dar. Durch seine *methodologische Kritik* kann Schopenhauer zwar die Grenzen der Naturwissenschaft aufweisen, doch sein Versuch, diese Grenzen als Mängel zu werten und deshalb Metaphysik als notwendige Ergänzung der Naturwissenschaft zu rechtfertigen, ist ein unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten fragwürdiger Versuch. Er läuft darauf hinaus, dort weiter nach Erklärungen zu suchen, wo es aus prinzipiellen Gründen keine geben kann, sondern wo man sich eben mit Grundtatsachen zufriedengeben muss.

Schopenhauers *erkenntnistheoretische Kritik* macht zwar den populären Teil seiner Materialismus-Kritik aus, doch bei genauerer Analyse verflüchtigt sich ihre argumentative Kraft weitgehend. Das Korrelations- und das Konstruktionsargument, sofern sie unabhängig von der idealistischen Grundansicht sind, haben sich als verfehlt herausgestellt. Das Korrelationsargument basiert auf einer missverstandenen Begriffsexplikation und ist daher unhaltbar. Das Konstruktionsargument ist idealistisch und realistisch interpretierbar und kann somit selber nicht gegen den Materialismus eingewandt werden. Die beiden anderen erkenntnistheoretischen Argumente – wovon das erste den subjektiven Idealismus als Konsequenz des mechanistischen Materialismus behauptet und das zweite aus der Naturbedingtheit des Intellekts die Begrenzung menschlicher Erkenntnis auf die

---

<sup>29</sup> Vgl. Vollmer, G.: *Evolutionäre Erkenntnistheorie*. Stuttgart 1981, 102 ff.



Erscheinungswelt ableitet – beziehen ihre argumentative Kraft ganz aus der idealistischen Grundansicht.

Die vorangegangenen Analysen haben gezeigt, dass Schopenhauers Idealismus für einen Teil seiner Einwände gegen den Materialismus die maßgebende Argumentationsbasis darstellt. Wie nun abschließend kurz gezeigt werden soll, ist jedoch seine idealistische Grundansicht von zweifelhaftem Wert für eine solche kritische Intention, da sie selber auf keineswegs unstrittigen Annahmen beruht.

Die maßgebende Begründung seines Idealismus übernimmt Schopenhauer von Kant. Kants transzendentaler Idealismus ist das Resultat des Versuchs, das (vorgebliche) Faktum der synthetischen Urteile a priori durch die konstitutive Funktion des Subjekts für die Erscheinungswelt idealistisch zu erklären. Wie Kant betrachtet auch Schopenhauer Raum, Zeit und Kausalität als apriorische Formen, die vom Subjekt bei der Konstituierung der Erscheinungswelt verwendet werden und dadurch allgemeine und notwendige Geltung für alle Erfahrung haben. Gegen diese Fundierung des transzendentalen Idealismus lassen sich verschiedene Einwände vorbringen.

Ein grundlegender, meines Erachtens entscheidender Einwand gegen den transzendentalen Idealismus Kants und Schopenhauers stützt sich auf die Entwicklung der Wissenschaften im 20. Jahrhundert. Die moderne Physik hat gezeigt, dass Raum, Zeit und Kausalität gar keine universale Geltung besitzen. Die Relativitätstheorie hat unsere an der euklidischen Geometrie orientierten Vorstellungen von Raum und Zeit korrigiert und die Quantenmechanik hat für den Bereich der subatomaren Prozesse das Prinzip der Kausalität preisgegeben. Apriorisches Wissen im Sinne Kants und Schopenhauers gibt es somit gar nicht. Die Aufhebung der universalen Geltung von Raum, Zeit und Kausalität schließt jedoch, wie die evolutionäre Erkenntnistheorie betont hat, ihre Geltung für die (unserer Wahrnehmung zugängliche) Welt der mittleren („mesokosmischen“) Dimensionen keineswegs aus.<sup>30</sup> Diese empirische Korrektur angeblich a priori geltender Prinzipien bedeutet aber die Aufhebung der zentralen Voraussetzung der Transzendentalphilosophie Kants. Haben diese Prinzipien keine universale Geltung mehr, dann wird die idealistische Erklärung dieser Geltung überflüssig. Der Idealismus Kants und Schopenhauers versucht daher, wie Popper in seiner frühen Kant-Kritik herausgestellt hat, ein Problem zu lösen, das sich gar nicht stellt.<sup>31</sup> Wenn jedoch die idealistische Grundansicht Schopenhauers durch die Entwicklung der modernen Physik ihre Legitimationsbasis verloren hat, dann kommt sie auch als Argument gegen den Materialismus nicht mehr in Frage.

---

30 Ebenso wenig ausgeschlossen wird damit die Anerkennung eines „genetischen Apriori“, wie es ebenfalls die evolutionäre Erkenntnistheorie vertritt.

31 Vgl. Popper, K.: *Die beiden Probleme der Erkenntnistheorie, aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930-33*. Hrsg. von T. E. Hansen, Tübingen 1979, 81 ff.

Der vorgetragene Einwand gegen den Idealismus Kants und Schopenhauers bedeutet jedoch keine Widerlegung des Idealismus überhaupt. Die durch die moderne Physik geforderte Preisgabe apriorischen Wissens untergräbt nämlich nur die Fundierung des Idealismus Kants und Schopenhauers in ihrer klassischen Fassung. Andere Formen des Idealismus wie der wissenschaftstheoretische Instrumentalismus, der semantische Antirealismus oder der Konstruktivismus, die auf die Anerkennung apriorischen Wissens im strengen Sinne verzichten, werden durch diese Kritik nicht getroffen. Eine Kritik dieser Formen des Idealismus muss auf andere Argumente zurückgreifen.