

Schopenhauer und der Materialismus

Von Alfred Schmidt (Frankfurt am Main)

Da Titel, in denen kaum oder schwer Vereinbares durch das unschuldige Wörtchen „und“ verknüpft wird, sich dem — oft begründeten — Verdacht des Künstlichen, auch Unverbindlichen aussetzen, scheint es geboten, zunächst kurz zu klären, wie das Thema: Schopenhauer *und* der Materialismus hier verstanden wird. Die folgende Vorerwägung mag zugleich einführen in ein wichtiges Kapitel gegenwärtigen Philosophierens. Schopenhauer verdient es einbezogen zu werden in die aktuelle Diskussion über Materialismus. Dazu bedarf es sachlicher und unbefangener Analyse dessen, was er beizusteuern hat. Seine Philosophie — das gehört zu ihrem Reiz — läßt sich unmittelbar weder für noch gegen den Materialismus in Anspruch nehmen. Sie ist der Schauplatz einer lebendigen, letztlich unabgeschlossenen Debatte — keine fertige Doktrin. In ihr arbeiten sich in eigenartiger Zirkularität und Wechselbeziehung idealistische und materialistische Tendenzen aneinander ab, und zwar auf instruktive Weise. Ein — noch keineswegs hinreichend behobener — Mangel alles bisherigen Materialismus besteht darin, daß er erkenntniskritische Fragen, nur weil sie bislang idealistisch behandelt wurden, in ihrem Sachgehalt unterschätzte, häufig gar ignorierte. An Schopenhauer hat gerade heute materialistisches Denken sich zu bewähren. Es darf hinter das bei ihm Erreichte nicht zurückfallen. Das gilt, wie gesagt, für die Erkenntnistheorie, aber auch für anthropologische und moralphilosophische Probleme. Gleichwohl scheint es wenig sinnvoll, Schopenhauers Positionen lediglich als archivarischen Bestand zu betrachten. Ein bloßes Referat genügt nicht. Unbefangenes Philosophieren besteht unter anderem darin, Überkommenes auch dann neu zu durchdenken, wenn es sich vielfach bewährt hat.

Eine Bemerkung noch zum — durchaus uneinheitlichen — Begriff des hier vorausgesetzten „zeitgenössischen“ Materialismus. Zu nennen ist einmal der marxistisch-leninistische Materialismus, vorgetragen zumeist in gestanzter, verdinglichter Sprache, handfest politischen Interessen eher verpflichtet als philosophischen. Daneben bestehen „inoffizielle“ Spielarten marxistischen Denkens, etwa Blochs spekulativer Materialismus, die Sartresche und jugoslawische Praxis-Philosophie, schließlich die Kritische Theorie, deren Horkheimersche Gestalt gerade Schopenhauer wesentliche — und zwar genuin materialistische — Gesichtspunkte verdankt. — Akademisch verbreitet sind ferner die während der letzten Jahrzehnte in den Vereinigten Staaten entstandenen Theorien der „mind-body identity“¹⁾. Bemüht, alle Aussagen über Mentales in solche über Physisches zu transponieren, versuchen sie, dem jüngsten Stand der Physik ebenso Rechnung zu tragen wie wissenschaftstheoretischen Einsichten. Wir haben es hier mit einem neuen, materialistischen, nicht aber marxistischen Frageansatz zu tun. — Letzteres gilt auch von den zahlreichen (ihre

letztlich materialistische Ausgangsposition nicht oder selten terminologisch einbekennenden) Versuchen bedeutender Biologen, eine „Naturgeschichte“ der menschlichen Erkenntnis auszuarbeiten²).

Angesichts dieser — hier nur grob umrissenen — Vielfalt materialistischen Denkens in der Gegenwart wird klar, daß die Frage nach Schopenhauers Verhältnis zum Materialismus insgesamt mehr umfaßt als das Problemfeld: Schopenhauer und der Marxismus. Wenn sich der vorliegende Beitrag gleichwohl darauf beschränkt, Schopenhauers Lehre an originären Positionen von Marx und Engels (die ja mit ihren Schülern und Anhängern nicht verwechselt werden dürfen) sowie an Einsichten „häretischer“ Marxisten zu messen und umgekehrt, so einmal, um nicht, was verwirrend wäre, zugleich auf verschiedenen Ebenen zu argumentieren; zum anderen deshalb, weil diese Konfrontation als die philosophisch ergiebigste erscheint, bringt sie doch Schopenhauers Denken in verschiedenartigster Brechung vor den Blick.

Zum Thema selbst. Es bieten sich der Diskussion drei eng miteinander verknüpfte Aspekte des Schopenhauerschen Verhältnisses zum Materialismus an.

1. Wie bestimmt Schopenhauer das Verhältnis von Idealismus und Materialismus, wie die Materie, wie das von Subjekt und Objekt? Woran denkt Schopenhauer, wenn er sich des Begriffs „Materialismus“ bedient? Welche Rolle, welches Recht billigt er dem materialistischen Denken der Vergangenheit und seiner eigenen Gegenwart zu?

2. Worin bestehen Schopenhauers erkenntniskritische Einwände gegen den Materialismus, vorgetragen unter dem Titel einer „idealistischen Grundansicht“ seiner Philosophie? Sodann: Inwieweit lassen sich jene Einwände, gerichtet nicht nur gegen einen „vorkritisch“ bleibenden Objektivismus, sondern auch gegen ein mechanistisch beschränktes Naturbild, angesichts neuerer Entwicklungen der materialistischen Philosophie wie der Wissenschaft noch halten? Anders gefragt: wenn schon ein Materialist von Schopenhauer lernen kann, was könnte ein Schopenhauerianer vom modernen Materialismus lernen?

3. Wie steht es um den „Materialismus der Sache selbst“ in Schopenhauers Denken? Sind nicht — dies die hier verfochtene These — die zahlreichen Materialismen, vielleicht besser: materialistischen Erfahrungsgehalte seines Werks aufs engste verknüpft mit dem Pessimismus der Willensmetaphysik? Verweist nicht Schopenhauers Begriff von Metaphysik insofern wieder auf die physische Welt zurück, als der Anstoß zu ihr auf der Endlichkeit und naturalen Hinfälligkeit des Menschen beruht, letztlich auf dem nagenden Bewußtsein des Todes?

Ehe wir uns dem ersten Punkt zuwenden, sei — um Mißverständnisse zu vermeiden — betont, daß hier unter „Idealismus“ und „Materialismus“ zunächst keine sittlichen Haltungen verstanden werden, sondern metaphysische Entwürfe, die, mit Heidegger zu reden, bestrebt sind, die Frage nach dem Seienden im Ganzen zu beantworten. Daß gleichwohl — gerade an Schopenhauer läßt sich das zeigen — die Option für die eine oder andere Seite ethische Konsequenzen hat, wird damit nicht geleugnet. Hier geht es lediglich darum,

daß wir uns den Blick durch die affektive Besetztheit des Wortes „Materialismus“ nicht trüben lassen.

Was den erstgenannten Aspekt betrifft, so ist festzuhalten, daß sich Schopenhauer auf der Höhe der Reflexion seines (und auch weithin noch unseres) Jahrhunderts befindet. Ihm ist gegenwärtig, was Engels und — ihm folgend — Lenin die „Grundfrage“ der Philosophie genannt haben. „Die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie“, heißt es in Engels' Schrift über Feuerbach, „ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein. Seit der sehr frühen Zeit, wo die Menschen, noch in gänzlicher Unwissenheit über ihren eigenen Körperbau und angeregt durch Traumerscheinungen, auf die Vorstellung kamen, ihr Denken und Empfinden sei nicht eine Tätigkeit ihres Körpers, sondern einer besonderen, in diesem Körper wohnenden und ihn beim Tode verlassenden Seele — seit dieser Zeit mußten sie über das Verhältnis dieser Seele zur äußern Welt sich Gedanken machen. . . . Die Frage nach dem Verhältnis des Denkens zum Sein, des Geistes zur Natur, die höchste Frage der gesamten Philosophie hat also, nicht minder als alle Religion, ihre Wurzel in den bornierten und unwissenden Vorstellungen des Wildheitszustands. Aber in ihrer vollen Schärfe konnte sie erst gestellt werden, ihre ganze Bedeutung konnte sie erst erlangen, als die europäische Menschheit aus dem langen Winterschlaf des christlichen Mittelalters erwachte. Die Frage nach der Stellung des Denkens zum Sein, die übrigens auch in der Scholastik . . . ihre große Rolle gespielt, die Frage: Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Natur? — diese Frage spitzte sich, der Kirche gegenüber, dahin zu: Hat Gott die Welt erschaffen, oder ist die Welt von Ewigkeit da? Je nachdem diese Frage so oder so beantwortet wurde, spalteten sich die Philosophen in zwei Lager. Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Welterschöpfung irgendeiner Art annahmen . . ., bildeten das Lager des Idealismus. Die andern, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus.“³⁾ Daneben, führt Engels weiter aus, hat die „Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein . . . noch eine andre Seite: Wie verhalten sich unsre Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen, vermögen wir in unsern Vorstellungen und Begriffen ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zu erzeugen?“⁴⁾ Diese — erkenntnistheoretische — Seite der von Engels zunächst metaphysisch (oder ontologisch) erörterten Alternative Idealismus-Materialismus sollte sich in der Geschichte des Marxismus als wichtig erweisen. Engels übernimmt von Hegel die (freilich auf den Erkenntnisprozeß im Sinn durchgängiger Analogie reduzierte) These der „Identität von Denken und Sein“ und bekämpft mit ihr Philosophen wie Hume und Kant, welche „die Möglichkeit einer Erkenntnis der Welt oder doch einer erschöpfenden Erkenntnis bestreiten“⁵⁾.

Engels' Ausführungen stammen aus dem Jahre 1886. Erinnern wir noch daran, wie sich Fichte, einem von Engels recht verschiedenen Denker, dasselbe Problem gestellt hat. In seiner 1797 erschienenen *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* bestimmt Fichte die Aufgabe von Philosophie dahingehend, daß sie den „Grund aller Erfahrung“⁶⁾ anzugeben hat. Der Philosoph ist, wie

„endliche Vernunftwesen“ überhaupt, angewiesen auf Erfahrung, enthält sie doch „den ganzen Stoff seines Denkens“⁷⁾). Allerdings überschreitet er insofern die Schranken des Alltagsverstandes, als er — abstrahierend — „das in der Erfahrung Verbundene durch Freiheit des Denkens trennen“⁸⁾ kann. „In der Erfahrung“, sagt Fichte, „ist das *Ding*, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein, und wonach unsere Erkenntnis sich richten soll, und die *Intelligenz*, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahieren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahiert, und über dieselbe sich erhoben. Abstrahiert er von dem ersteren, so behält er eine Intelligenz an sich, das heißt, abstrahiert von ihrem Verhältnis zur Erfahrung; abstrahiert er von dem letzteren, so behält er ein Ding an sich, das heißt, abstrahiert davon, daß es in der Erfahrung vorkommt, als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heißt *Idealismus*, das zweite *Dogmatismus*. Es sind . . . nur diese beiden philosophischen Systeme möglich. Nach dem ersten Systeme sind die von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen Produkte der ihnen in der Erklärung vorauszusetzenden Intelligenz; nach dem letzteren, Produkte eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich. . . . Es wird gar nicht geleugnet, daß es wohl möglich sei, aus Bruchstücken dieser ungleichartigen Systeme ein Ganzes zusammenzuschmelzen, und daß diese inkonsequente Arbeit wirklich sehr oft getan worden: aber es wird geleugnet, daß bei einem konsequenten Verfahren mehrere als diese beiden Systeme möglich seien.“⁹⁾

Fügen wir dem hinzu, daß Fichte — darin Engels verwandt — die Möglichkeit bestreitet, eine Parteinahme, sei's für den Idealismus, sei's für den Dogmatismus (worunter er das System Spinozas, im weiteren Sinn die materialistische Philosophie versteht) theoretisch zu begründen; denn der „Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker“ ist „eigentlich der, ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbständigkeit des Dinges, die des Ich aufgeopfert werden solle.“¹⁰⁾ Zwar handelt es sich bei Fichtes Alternative zunächst um die „Notwendigkeit des Denkens“ selbst, „die . . . zu der Frage treibt: welches ist der Grund der Vorstellungen, oder, was ganz dasselbe heißt, welches ist das ihnen Entsprechende?“¹¹⁾ Da aber Ich und Ding als selbständige Größen bloß im Denken, nicht jedoch realiter, koexistieren können und nur „eines . . . das Erste, Anfangende, Unabhängige sein“¹²⁾ kann, bedarf es einer — keineswegs rational begründbaren — Entscheidung; „denn es ist nicht von Anknüpfung eines Gliedes in der Reihe, wohin allein Vernunftgründe reichen, sondern von dem Anfangen der ganzen Reihe die Rede, welches, als ein absolut erster Akt, lediglich von der Freiheit des Denkens abhängt. Er wird daher durch Willkür, und da der Entschluß der Willkür doch einen Grund haben soll, durch *Neigung* und *Interesse* bestimmt. Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers, ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesses.“¹³⁾ Glaubt dieser an die Dinge „um ihrer selbst willen“, weiß er sich als ein „nur durch die Objekte getragenes Selbst“¹⁴⁾, so bedarf jener, in unmittelbarer Selbstgewißheit, keiner ihn stützenden Außenwelt. „Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessiert, . . . glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, er ergreift sie mit Affekt.“¹⁵⁾

Engels und Fichte — zwei nach Lehre und geschichtlichem Ort kaum vergleichbare Autoren — wurden hier mit charakteristischen Textstellen vorgeführt, um zu belegen, daß die „höchste Frage der gesamten Philosophie“, wie Engels sie nennt, keine marxistische Erfindung ist. Jedes einigermaßen konsequente Denken, vollends das Schopenhauersche, stößt — bei aller terminologischen Eigenart — auf das nämliche Sachproblem: die strenge Unterscheidung von Idealismus und Materialismus. Daß sie sich nicht im Erkenntnistheoretischen erschöpft, sondern einen metaphysischen, damit auch ethischen Hintergrund hat, erhellt aus Fichtes Eintreten für den Idealismus, der ihm zufolge Freiheit voraussetzt und verbürgt¹⁶⁾. Jener — auf Kant zurückgehende — Hintergrund fehlt auch bei Schopenhauer nicht; er verwirft den krassen Naturalismus als „absolute Physik“ und verweist ihr gegenüber auf die metaphysische, für alle gerecht und gut Denkenden verbindliche Überzeugung, daß „die Ordnung der Natur“ nicht „die einzige und absolute Ordnung der Dinge“¹⁷⁾ ist. — Was das Engelssche Verfahren betrifft, die Frage nach dem genetischen und kognitiven Verhältnis von Geist und Natur nicht allein im Medium abstrakter Begrifflichkeit zu stellen und zu beantworten, sondern stets auch auf praktisch-geschichtlichem Boden, so ist es Schopenhauer weniger fremd als man zunächst vermuten möchte. „Der Mensch“, heißt es im *Handschriftlichen Nachlaß*, „ist . . . ein praktisches Wesen: denn das Primäre in ihm, der *Wille*, prädominirt über den Intellekt.“¹⁸⁾ Dieser ist sekundär. Seine Funktionen stehen, normalerweise, im Dienste des Lebens, das unentwegt danach trachtet, sich zu erhalten und zu steigern. Selbst die Inhalte von Religion und Metaphysik entspringen nicht bloßer Reflexion, sondern sind „vortheoretisch“ gegeben. Wenn Engels betont, die „höchste“, das heißt nicht hinterschreitbare „Frage der gesamten Philosophie“ habe, „nicht minder als alle Religion, ihre Wurzel in den . . . Vorstellungen des Wildheitszustands“, so pflichtet dem Schopenhauer — der Sache nach — ebenso bei wie der grundsätzlicheren These von Engels, daß die durch das unentrinnbare Faktum des Todes hervorgerufene Verlegenheit das Aufkommen dualistischer (oder spiritualistischer) Metaphysiken begünstigt. Ist einmal der einzelne Mensch aufgespalten in einen edleren, überdauernden Teil und einen weniger edlen, hinfälligen, so bietet sich, religiös wie in philosophisch vermittelter Form der — von Engels verworfene — Gedanke einer „Weltschöpfung“ von selbst an.

Auch Schopenhauer geht davon aus, daß das „metaphysische Bedürfnis des Menschen“ — erörtert wird es im ergänzenden Teil des Hauptwerks — eher mit den empirischen Bedingungen seiner Existenz gesetzt ist als mit dem (für sich betrachteten) Denkvermögen. Der Mensch, sagt Schopenhauer, ist „das großen und kleinen Unfällen, ohne Zahl, täglich und stündlich Preis gegebene, hülfsbedürftigste Wesen . . ., welches daher in beständiger Sorge und Furcht zu leben hat“¹⁹⁾. Es ist „das Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den stärksten Anstoß . . . zu metaphysischen Auslegungen der Welt giebt. Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt dasei und gerade diese Beschaffenheit habe; sondern eben auch sich Alles von selbst verstehn.“²⁰⁾ Engels' Definition, Materialismus sei die Erklärung der Welt ohne Zuhilfenahme eines ihr Vorgängigen und Frem-

den, gilt — *mutatis mutandis* — auch für Schopenhauer. „Der ernstlich gemeinte Theismus“, heißt es im ersten Teil der *Parerga*, „setzt nothwendig voraus, daß man die Welt einteile in *Himmel* und *Erde*: auf *dieser* laufen die Menschen herum; in *jenem* sitzt der Gott, der sie regiert. Nimmt nun die Astronomie den Himmel weg; so hat sie den Gott *mit* weggenommen: sie hat nämlich die Welt so ausgedehnt, daß für den Gott kein Raum übrig bleibt. Aber ein persönliches Wesen, wie jeder Gott unumgänglich ist, das keinen Ort hätte, sondern überall und nirgends wäre, läßt sich bloß sagen, nicht imaginiren, und darum nicht glauben.“²¹⁾ Fragwürdig ist die Annahme eines Hervorgangs der Welt aus Gott nicht nur angesichts naturwissenschaftlicher Resultate — sie ist vor allem moralisch verwerflich. Die Welt, konzediert Schopenhauer, mag einzelwissenschaftlich, obschon nicht restlos, erforschbar sein. Aus sich selbst zu rechtfertigen ist sie nicht. Es läßt sich keine „Endursache ihres Daseyns“²²⁾ angeben. Wir können nicht nachweisen, daß „sie zu ihrem eigenen Vortheil dasei“²³⁾. Zum theoretischen Problem wird sie eben dadurch, daß sie, „praktisch ausgedrückt, nicht seyn sollte“²⁴⁾. Aus ihrer metaphysischen Beschaffenheit folgt zwingend, daß „nur ein blinder, kein sehender Wille sich selbst in die Lage versetzen (konnte), in der wir uns erblicken. Ein sehender Wille würde vielmehr bald den Ueberschlag gemacht haben, daß das Geschäft die Kosten nicht deckt, indem ein so gewaltiges Streben und Ringen, mit Anstrengung aller Kräfte, unter steter Sorge, Angst und Noth, und bei unvermeidlicher Zerstörung jedes individuellen Lebens, keine Entschädigung findet in dem so errungenen, ephemeren, unter unseren Händen zu nichts werdenden Daseyn selbst.“²⁵⁾

Die sich „hinter einem Bollwerk schallender Worte“²⁶⁾ verschanzende Theologie, zumal von Philosophieprofessoren, will — offenbar unberührt vom Elend dieser Welt — nicht von dem Dogma lassen, das Ganze der Dinge sei einem Logischen, einer Intelligenz entsprungen. Es gehört zu Schopenhauers Redlichkeit, sich mit derlei verbalen Künsten nicht abspeisen zu lassen. So bringt er seine Gegner gerade dadurch in Bedrängnis, daß er ihnen gegenüber am streng traditionellen Gottesbegriff festhält: „Ein Gott ist nothwendig ein persönliches Wesen: ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern nur ein mißbrauchtes Wort . . . Persönliche Wesen aber, d. h. individuell erkennende und wollende Wesen, sind eine Erscheinung, die uns schlechterdings nur aus der animalischen Natur bekannt ist und die wir uns als von dieser getrennt nicht ein Mal vorstellen können.“²⁷⁾ Daß ein persönliches Geistwesen „Ursprung der Welt“ sei, ist für Schopenhauer „an sich selbst ein so kolossaler Gedanke, . . . daß außerordentliche Dreistigkeit dazu gehört, den Leuten aufbinden zu wollen, er verstehe sich von selbst“²⁸⁾. Schopenhauer — das folgt aus dem Angeführten — lehnt ebenso den allemal optimistischen Pantheismus ab. Die „Hegelsche Weisheit, . . . daß die Welt ein *krystallisirter Syllogismus* sei“²⁹⁾, ist ihm nicht weniger verdächtig als Versuche, den Naturlauf theologisch zu verklären. Auch eine „*Natura naturans*“ — Schopenhauer denkt an seine Willensmetaphysik — ist kein sich „unmittelbar von selbst“ verstehender Gott; „denn dem Demokrit, Epikur, Lukrez und *systeme de la nature* war die *Natura naturata* Alles in Allem: und jeder von diesen Männern ist mehr werth als eine Legion Wetterfahnen, deren Philosophie sich nach

dem Winde dreht.“³⁰⁾ — Bezeichnend, daß Schopenhauer angesichts konformistischer, nach Kants Kritik philosophisch untauglicher Rettungsversuche vage theologisierender Kreise sich bei großen Materialisten immer noch in besserer Gesellschaft weiß.

Kommen wir jetzt auf Schopenhauers Behandlung dessen zurück, was in der marxistischen Schulsprache die „Grundfrage der Philosophie“ heißt. Wir werden dabei auf Parallelen zu Engels stoßen, die freilich, wenn wir den Blick von den Personen auf die Sachen lenken, weniger erstaunlich sind als es zunächst den Anschein hat. Hebt Engels hervor, daß jene Grundfrage „in ihrer vollen Schärfe“ erst nach dem „langen Winterschlaf des christlichen Mittelalters“ gestellt werden konnte, so läßt auch Schopenhauer seine knappe Geschichte der „Lehre vom Idealen und Realen“ mit Descartes beginnen, mit einer Zeit also, die über die Autorität der Bibel und des Aristoteles hinausgelangt war. „Cartesius“, sagt Schopenhauer, „gilt mit Recht für den Vater der neuern Philosophie, . . . weil er zuerst sich das Problem zum Bewußtseyn gebracht hat, um welches seitdem alles Philosophieren sich hauptsächlich dreht: das Problem vom Idealen und Realen, d.h. die Frage, was in unserer Erkenntniß objektiv und was darin subjektiv sei, also was darin etwanigen, von uns verschiedenen Dingen, und was uns selber zuzuschreiben sei.“³¹⁾ Im weiteren schildert Schopenhauer die vorkritisch-abbildrealistisch gegebene Situation und die mit ihr sogleich einhergehenden Schwierigkeiten: „In unserm Kopfe nämlich entstehn, nicht auf innern, — etwan von der Willkür, oder dem Gedankenzusammenhange ausgehenden, — folglich auf äußern Anlaß, Bilder. Diese Bilder allein sind das uns unmittelbar Bekannte, das Gegebene. Welches Verhältniß mögen sie haben zu Dingen, die völlig gesondert und unabhängig von uns existirten und irgendwie Ursache dieser Bilder würden? Haben wir Gewißheit, daß überhaupt solche Dinge nur dasind? und geben, in diesem Fall, die Bilder uns auch über deren Beschaffenheit Aufschluß? — Dies ist das Problem, und in Folge desselben ist, seit 200 Jahren, das Hauptbestreben der Philosophen, das Ideale, d.h. Das, was unserer Erkenntniß allein und als solcher angehört, von dem Realen, d.h. dem unabhängig von ihr Vorhandenen, rein zu sondern, durch einen in der rechten Linie wohlgeführten Schnitt, und so das Verhältniß Beider zu einander festzustellen.“³²⁾

Sowenig es sich hier darum handeln kann, Schopenhauers Überlegungen aus dem ersten Band der *Parerga* ausführlich zu kommentieren — sie enthalten, worauf es uns ankommt, eine klare Exposition der für die neuzeitliche Philosophie und ihr gegenwärtiges Fortwirken entscheidenden Problematik. Ihre von Schopenhauer vorgetragene Lösung liegt beschlossen im Titel seines Hauptwerks. Dieses — Metaphysik und Gnoseologie zugleich — ist bestrebt, alles Sein und Erkennen auf etwas zurückzuführen, „worüber hinaus es kein Erklärungsprincip mehr geben kann; weil es das Unmittelbarste und also Letzte ist“³³⁾. Dabei folgt Schopenhauer insofern der durch Descartes eröffneten Entwicklungslinie, als auch er das Selbstbewußtsein für allein gewiß, alles Übrige jedoch für problematisch hält. Da wir ein für allemal dem Umkreis des „Idealen“, das heißt unserer Subjektivität verhaftet sind, kann uns das „absolut Reale, oder das Ding an sich selbst, . . . nimmermehr geradezu

von außen, auf dem Wege der bloßen *Vorstellung* gegeben werden“³⁴). Es muß deshalb, „weil doch wir selbst unstreitig real sind, aus dem Innern unsers eigenen Wesens die Erkenntnis des Realen . . . zu schöpfen seyn“³⁵). Worin aber besteht in uns dieses nicht diskursiv, sondern intuitiv zu erfassende „Reale“? Es ist dasjenige, was die Identität der Person ausmacht. Gestiftet wird sie, nach Schopenhauer, weder durch den — im Verlauf eines Lebens wandelbaren — Leib noch durch die Einheit des Bewußtseins: „Im *Herzen* steckt der Mensch, nicht im Kopf. Zwar sind wir, in Folge unserer Relation mit der Außenwelt, gewohnt, als unser eigentliches Selbst das Subjekt des Erkennens, das erkennende Ich, zu betrachten . . . Dieses ist jedoch . . . bloße Gehirnfunktion und nicht unser eigenstes Selbst.“³⁶) Fragen wir im Ernst, wie es darum bestellt ist, so stoßen wir auf den Willen als einheitlichen Wesenskern; er ist erkenntnislos, jedoch „unveränderlich, unzerstörbar . . . , nicht physisch, sondern metaphysisch, nicht zur Erscheinung gehörig, sondern das Erscheinende selbst“³⁷).

Andererseits bedarf es immer auch des Physischen, wenn man darauf abzielt, sich des Metaphysischen zu versichern. Zwar werde ich des Willensprimats als einer (auf anderes irreduktiblen) Tatsache meines Selbstbewußtseins unmittelbar inne. Doch ist, wie Schopenhauer betont, diese Erkenntnis des Willens keineswegs abzulösen von der meines Leibes: „Ich erkenne meinen Willen . . . nicht als Einheit . . . , sondern allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts ist: daher ist der Leib Bedingung der Erkenntnis meines Willens“³⁸) oder, anders gewendet, was anschaulicher Vorstellung sich als Leib darstellt, „nenne ich, sofern ich desselben auf eine . . . keiner andern zu vergleichende Weise mir bewußt bin, meinen Willen“³⁹).

Bezogen auf seinen Leib, ist das Subjekt der Erkenntnis empirisches Individuum; es erfährt sich „über sein Wirken und Bewegen auf Motive“ sowie „über sein Leiden durch äußere Einwirkung“⁴⁰) in seinem An-sich. Unter allen möglichen Vorstellungen ist es nur die seines Leibes, welche ihm dazu verhilft, seiner selbst als Wille bewußt zu werden, das heißt als etwas, das den Bezirk bloßer Vorstellungen transzendiert. Wird nach der „Realität der Außenwelt“ gefragt, so kann es lediglich darum gehen, ob die dem Individuum „nur als Vorstellungen bekannten Objekte“ zugleich — analog zu seinem Leib — „Erscheinungen des Willens sind“⁴¹). Wir müssen, laut Schopenhauer, annehmen, daß dem so ist; anderenfalls wäre das Gespenst des Solipsismus, der rein argumentativ kaum widerlegt werden kann, nicht zu bannen. Was von unserem Leibe gilt: daß wir von ihm zwei gänzlich verschiedene Arten der Erkenntnis besitzen, muß entsprechend von allen sonstigen Objekten gelten. Wille und Vorstellung sind die beiden Letztelemente des Selbstbewußtseins. Soll der — zunächst nur ihm gegebenen — Körperwelt zugleich die „größte uns bekannte Realität“ zukommen, so kann sie nur diejenige sein, „welche für Jeden sein eigener Leib hat: denn der ist Jedem das Realste.“⁴²) Seine Realität analysierend, stellen wir fest, daß er, abgesehen von der vorstellungsmäßigen Seite, Wille ist. „Wir können daher“, schlußfolgert Schopenhauer hieraus, „eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden. Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr seyn soll, als bloß

unsere Vorstellung, so müssen wir sagen, daß sie . . . an sich und ihrem innersten Wesen nach . . . Das sei, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden.“⁴³⁾

Hieraus ergibt sich, daß die von Schopenhauer (im Sinn der philosophiegeschichtlichen Entwicklung seit Descartes) geforderte Demarkationslinie zwischen Realem und Idealem so ausfällt, daß „die ganze anschaulich und objektiv sich darstellende Welt, mit Einschluß des eigenen Leibes eines Jeden, sammt Raum und Zeit und Kausalität, . . . als *Vorstellung*, dem *Idealen* angehört; als das *Reale* aber allein der *Wille* übrig bleibt . . . *Wille* und *Vorstellung* allein sind von Grund aus verschieden, sofern sie den letzten Gegensatz in allen Dingen der Welt ausmachen . . . Das vorgestellte Ding und die Vorstellung von ihm ist das Selbe, aber auch nur das *vorgestellte* Ding, nicht das Ding *an sich* selbst: dieses ist stets *Wille*, unter welcher Gestalt auch immer er sich in der Vorstellung darstellen mag.“⁴⁴⁾

In Schopenhauers Scheidelinie zwischen den Sphären des Idealen und des Realen reflektiert sich die eigentümlich verwickelte Problemlage seines Philosophierens. Mit Kant hält er an der Distinktion von Erscheinung und Ding an sich fest. Sofern er jedoch, im Einklang mit den (sonst von ihm souverän mißachteten) Vertretern nachkantisch-spekulativen Denkens, das Ding an sich für erkennbar erklärt, überschreitet auch er die kritizistische Grenze von Erkenntnis. Dies freilich nicht im Sinn eines schlechten Widerspruchs. Daß Schopenhauer die Erkennbarkeit des Dinges an sich mit dessen Getrenntheit von der Erscheinungswelt zu vereinbaren sucht, beruht auf seiner entschiedenen Absage an ein positiv Unendliches. Schopenhauer hütet sich, jene Erkennbarkeit mit der „Vergeistigung“ des an sich Erkannten zu erkaufen. Ihm ist das apologetische, den Weltlauf verklärende Moment aller Identitätsphilosophie bewußt⁴⁵⁾. Gleichwohl besteht auch für Schopenhauer keine unvermittelte Dualität der Bereiche; beide gehören, obzwar ihnen verschiedene Erkenntnisweisen zugeordnet sind, der nämlichen Welt an. Vorstellung und Wille (mit deutlichem Vorrang des letzteren innerhalb der Vermittlung) sind ihre Attribute.

Daß Schopenhauer die gemeinhin „materiell“ genannte, raumzeitlich und kausal strukturierte Welt dem „Idealen“ zurechnet, dessen Wesen dagegen: das „Reale“ im Willen erblickt, ist in der Literatur immer wieder als *objektiv-idealistischer* Grundzug seiner Lehre verstanden worden. Schopenhauer selbst legt diese Interpretation nahe, wenn er sich in seiner naturphilosophischen Schrift folgendermaßen äußert: „Die wahre Physiologie . . . weist das Geistige im Menschen (die Erkenntniß) als Produkt seines Physischen nach; . . . aber die wahre Metaphysik belehrt uns, daß dieses Physische selbst bloßes Produkt, oder vielmehr Erscheinung, eines Geistigen (des Willens) sei“⁴⁶⁾. Die „materialistische“ Abhängigkeit des Geistigen von Hirn- und Nervenprozessen wird so ihrerseits zum bloßen Derivat. Verglichen mit dem, was Schopenhauer anderswo über den alogischen, blind-dranghaften, rast- und ruhelosen Charakter des Willens sagt, nimmt sich die Rede, auch er sei ein „Geistiges“, zunächst befremdlich aus. Sieht man näher zu, so wird jedoch klar, daß das von Schopenhauer als Wille bezeichnete „Geistige“ keineswegs gleichgesetzt werden darf mit dem „Geistigen“ als Erkenntnis, von dem er zuerst spricht;

„Begriffliches“ im Hegelschen Sinn ist dem Willen fremd⁴⁷⁾. Wenn Schopenhauer ihn trotzdem ein „Geistiges“ nennt, so deshalb, weil er nicht „materiell“ ist, sondern *natura naturans*: eine allem dinglich-körperhaft verstandenen Stoff gegenüber vorrangige, ihn aber durchdringende Ur- oder Naturkraft.

Verdeutlichen wir uns den letzteren Zusammenhang genauer. — Die „Realität“ des Willens (im Sinn der Demarkationslinie zwischen Idealem und Realem) beruht darauf, daß er unabhängig vom menschlichen Erkenntnisapparat und der durch ihn konstituierten Objektwelt existiert. Dies allerdings nicht in freier Schweben. Stets ist der Wille relativ auf Materie, die das Band zwischen seiner Welt und der Welt als Vorstellung bildet und ihm derart zu drastischer Sichtbarkeit verhilft. So sind „Zähne, Schlund und Darmkanal . . . der objektivirte Hunger; die Genitalien der objektivirte Geschlechtstrieb.“⁴⁸⁾ Vom Willen konkret sprechend, ist Schopenhauer unentwegt genötigt, sich auf die erscheinende Natur (*natura naturata*) einzulassen. Diese gewinnt so eine Objektivität, die ihr von der phänomenalistischen Erkenntnislehre gerade entzogen wird. Materie, sonst Vordergrund und Staffage, gelangt dadurch zu Eigengewicht, daß der Wille, obgleich primär, durchgängig auf sie verwiesen bleibt. „Was also Schopenhauers andere Seite“, schreibt Bloch, „die *zentrale Willensmetaphysik* angeht, da gibt es sehr viel Materialismus, sogar der Intellekt erscheint . . . als ‚Gehirnphänomen‘. Die Willenswelt steigt durchaus vom Mechanismus über Chemismus, Animalität und dergleichen zum Bewußtsein auf; die Stufen dieses Aufstiegs aber heißen — ganz ohne Bezug zum Subjekt — ‚Objektivitäten‘ oder ‚Objektivationen‘ des Willens. Hier kehrt auch Materie wieder, eine *zweite Materie*, sozusagen, vom bloßen Kausalitätsschein verschieden. Statt des ‚bloß Formellen der Vorstellung‘ wird Materie hier zum Kern der Sache, statt des abstrakten Begriffs sogar zur Anschauung.“⁴⁹⁾

Hüten wir uns jedoch vor Mißverständnissen. Festzuhalten bleibt nämlich, daß Materie auch hier noch „Sichtbarkeit“ des Dinges an sich ist — nicht es selbst. Zur Erscheinungswelt gehörig, ist sie deren (subjekteigenen) Formen unterworfen. Gleichzeitig aber geht Schopenhauer — darin Metaphysiker nachkantischen Typs — von der so bestimmten Materie über zum Willen als dem Ding an sich. Formale Gemeinsamkeiten beider (die auf die „Strukturiertheit“ auch des Willens verweisen) werden deutlich; sie beziehen sich, woran Bloch nachdrücklich erinnert, auf „Einheit, Ganzheit, Substanz“ und „Unzerstörbarkeit“⁵⁰⁾. Bloch kennzeichnet das schwierige Neben- und Ineinander von Kantianismus und nachkantischer Spekulation bei Schopenhauer folgendermaßen: „Wenn das Ding an sich in der Selbsterfahrung, nur unter dem dünnen Schleier der Zeit verborgen, als Wille erscheint, so erscheint dieser in der äußeren Erfahrung, mit Zeit, Raum und Kausalität tingiert, als Materie, *differenziert* aber ist diese Materie in den Stufen der Willenswelt, eben in den natürlichen *Objektivationen des Willens*.“⁵¹⁾ Sie bilden eine Abfolge, welche, gesteigert zum Organischen, der Materie eine qualitativ neue Funktion verleiht. In Tier und Mensch ist sie nicht länger nur Sichtbarkeit des Willens, sondern dessen *Material*. Hieraus entwickelt Bloch, der (anders als Schopenhauer, der dies jedoch nicht durchhalten kann) Materialismus und Metaphysik einander nicht unversöhnbar entgegensetzt, die Konsequenz einer vitalistisch-materialistischen Metaphysik: Materie „wird das Fleisch, das das fressende

Tier, als Objektivation des stärkeren Willens, der gefressenen des schwächeren Willens entreißt, und um das hier aller Streit geht. . . . Freilich tritt die unterjochte Materie auch am starken Sieger im Tod wieder hervor; dieser macht . . . den bloßen Pyrrhussieg der Unterjochung, Assimilation kenntlich. Erst recht aber zeigt sich in dem durch Überwältigung entstandenen Stufenbau die Leerheit des Willens selbst: denn da außer ihm nichts existiert, so zerreißt der Wolf, der das Lamm zerreißt und dessen Materie frißt, allemal sich selbst, in bloßer Entzweiung des Einen Willens. Hier wird die Überraschung groß: *Materie und Wille rücken endgültig zusammen*; denn es ist eben ja Wille, den der Wille in Gestalt von Materie frißt, immer der gleiche, der Eine Wille, ohne Täuschung der Vielheit, der verschiedenen Individuationen, wo nicht gar der Objektivationen.“⁵²⁾

Die zunächst — unter dem Aspekt der Materie als Sichtbarkeit des Willens — eher formalen Übereinstimmungen jener Sichtbarkeit mit dem Willen selbst erweisen sich nunmehr als *inhaltlich*. Erfolgt ist ein (im Hegelschen Sinn) logischer Übergang vom erscheinenden Wesen zur wesentlichen Erscheinung. Der Wille in der Natur wird von dieser — letztlich — ununterscheidbar; die „kontemplative Schranke“, sagt Bloch, „zwischen Sichtbarkeit des Willens und dem Inhalt der Sichtbarkeit“⁵³⁾ entfällt. Materie, einerseits Substrat immer höherer Objektivationen, ist „der zentral-metaphysischen Hauptsache nach fressender Wille und gefressene Materie zugleich“⁵⁴⁾. Eine Identität, die Schopenhauer im zweiten Band der *Parerga* selber ausgesprochen hat: „Der Wille, als das Ding an sich, ist der gemeinsame Stoff aller Wesen, das durchgängige Element der Dinge. . . . In ihm, als solchem, sind wir sonach Jedem gleich; sofern Alles und Jedes vom Willen erfüllt ist und davon strotzt.“⁵⁵⁾ — Von hier aus gewinnt das (an späterer Stelle nochmals zu erörternde) Verhältnis von Physischem und Metaphysischem bei Schopenhauer eine weitere, bislang kaum beachtete Dimension. Heißt es im zweiten Teil des Hauptwerks, die Materialisten seien zu Recht um den Nachweis bemüht, „daß alle Phänomene, auch die geistigen, physisch sind“, nur entgegen ihnen dabei, „daß alles Physische andererseits zugleich ein Metaphysisches ist“⁵⁶⁾, so tritt — gemäß obigen Überlegungen — zu diesem Verhältnis das gerade umgekehrte hinzu. Erschöpft sich nämlich das Sein des Physischen nicht darin, als bloßer Vor-Schein des Metaphysischen zu fungieren, erweist es sich, obschon auf vielfach vermittelte Weise, zugleich als dessen realer Gehalt, so stellt das Metaphysische sich dar als das Physische im Ganzen — gedeutet unter dem Aspekt perennierenden Leidens.

Untersuchen wir jetzt — überleitend zum zweiten Punkt der Diskussion — was Schopenhauer des näheren unter „Materialismus“ verstanden hat. Seine Schriften kommen auf die Ansichten seiner Vertreter häufig und an den verschiedensten Stellen zu sprechen. Neben schroff ablehnenden finden sich zustimmende Urteile. Eine bündige, formelhafte Auskunft ist deshalb unmöglich, abgesehen davon, daß wir uns bei der hier gebotenen Kürze auf wenige Fragen beschränken müssen.

Bei der umfassenden Gelehrsamkeit Schopenhauers versteht es sich von selbst, daß er mit der Geschichte des Materialismus ebenso vertraut ist wie mit den Methoden und Resultaten neuerer Naturwissenschaft. Von den antiken

Materialisten nennt Schopenhauer Demokrit, Leukipp, Epikur, auch Lukrez, von denen der bürgerlichen Neuzeit die pantheisierenden Autoren Bruno und Spinoza, schließlich Hobbes und die ihm besonders vertrauten Schriftsteller des vorrevolutionären Frankreich, insbesondere Holbach und Helvétius. Schopenhauers Anthropologie und Ethik zeugen von ihrem Einfluß. Hochgeschätzt als Bahnbrecher einer streng objektiven Betrachtungsweise des Intellekts werden von ihm ferner die Physiologen Cabanis und Bichat. Was den hiezulande während der fünfziger Jahre lautstark ausgetragenen „Materialismusstreit“ um die Büchner, Vogt und Moleschott betrifft, so hat Schopenhauer ihn verfolgt und bissig kommentiert⁵⁷).

Materialismus (wenn wir hier nur den der Neuzeit berücksichtigen) ist für Schopenhauer, nach heutiger Terminologie, *mechanischer* Materialismus, der — die antike Atomistik erneuernd — Sein mit *körperlichem* Sein identifiziert. Dieses Sein ist ewig bewegt im Sinn bloßer Ortsveränderung und durchweg mathematisch bestimmbar. Alles Qualitative: äußere Form des Stoffs, läßt sich daher auf Quantitatives reduzieren. Es handelt sich hier um dogmatischen Objektivismus, wie er zu Schopenhauers Zeiten (die allgemeine Rückbesinnung auf Kant stand noch aus) „das Ziel und das Ideal aller Naturwissenschaft“⁵⁸) bildete. Schopenhauer ist angesichts der Öde und Dürre solcher Weltansicht sogar bereit, die „Träumereien der Schellingischen Naturphilosophie und ihrer Anhänger“ zu verteidigen; waren sie „doch meistens geistreich, schwunghaft, und wenigstens witzig“⁵⁹). Die Materialisten seiner Zeit hingegen gehen „plump, platt . . . und täppisch“ zu Werke; sie vermögen „keine andere Realität zu denken . . ., als eine gefabelte eigenschaftslose Materie, die dabei ein absolutes Objekt . . . wäre, und zweitens keine andere Thätigkeit, als Bewegung und Stoß: diese zwei allein sind ihnen faßlich, und daß auf sie Alles zurücklaufe, ist ihre Voraussetzung *a priori*: denn sie sind ihr *Ding an sich*. Dieses Ziel zu erreichen“, fährt Schopenhauer fort, „wird die Lebenskraft auf chemische Kräfte . . . und alle Prozesse der unorganischen Natur auf Mechanismus, d.h. Stoß und Gegenstoß zurückgeführt. Und so wäre dann am Ende die ganze Welt . . . bloß ein mechanisches Kunststück, gleich den durch Hebel, Räder und Sand getriebenen Spielzeugen, welche ein Bergwerk, oder ländlichen Betrieb darstellen.“⁶⁰)

Schopenhauer bemängelt, daß es die Materialisten „eigentlich gar nicht . . . mit der empirisch *gegebenen* . . . Materie“ zu tun haben, sondern mit einem Produkt bloßer Abstraktion; ihre Materie hat „schlechthin keine andern, als jene *mechanischen* Eigenschaften“⁶¹). Sämtlicher, ihr wesentlich anhaftender Qualitäten entkleidet, bleibt „Materie zurück als das Eigenschaftslose, das *caput mortuum* der Natur, daraus sich ehrlicherweise nichts machen läßt“⁶²). — Schopenhauer (das verbindet seine Philosophie mit zeitgenössischen Tendenzen etwa Blochs) stellt nun die — freilich für ihn selbst hypothetisch bleibende — Überlegung an, ob nicht ein Materialismus ohne mechanistische Scheuklappen denkbar wäre, der sich an „die wirklich und *empirisch* gegebene Materie“ hielte, „ausgestattet wie sie ist, mit allen physikalischen, chemischen, elektrischen und auch mit den aus ihr selbst das Leben spontan hervortreibenden Eigenschaften“⁶³). Die solcherart *qualifizierte Materie*⁶⁴) wäre die „wahre *mater rerum*, aus deren dunkeln Schooße alle Erscheinungen und Gestalten

sich hervorwinden, um einst in ihn zurückzufallen“; so ließe „aus der vollständig gefaßten und erschöpfend gekannten Materie . . . sich schon eine Welt konstruieren . . ., deren der Materialismus sich nicht zu schämen brauchte“⁶⁵).

Dem ist beizupflichten. Nur wäre damit das strikt „physikalistische“ Verfahren aufgegeben; man hätte, wie Schopenhauer mit Recht zu bedenken gibt, „die *Quaesita* in die *Data*“ verlegt, „indem man angeblich die bloße Materie, wirklich aber alle . . . geheimnißvollen Kräfte der Natur, welche . . . mittelst ihrer uns sichtbar werden, als das Gegebene nähme und zum Ausgangspunkt der Ableitungen machte“⁶⁶). Was die Materie an höheren Daseinsweisen erst hervorbringen soll, wird ihr von vornherein zugeschrieben, womit das Problem sich verflüchtigt⁶⁷). Zustande, sagt Schopenhauer, kommt derart „kein eigentlicher *Materialismus* mehr . . ., sondern bloßer *Naturalismus*, d. h. eine absolute *Physik*, welche . . . nie die Stelle der *Metaphysik* . . . ausfüllen kann, eben weil sie erst nach so vielen Voraussetzungen anhebt, also gar nicht ein Mal unternimmt, die Dinge von Grund aus zu erklären. Der bloße *Naturalismus* ist daher wesentlich auf lauter *Qualitates occultae* basirt, über welche man nie anders hinauskannt, als dadurch, daß man . . . die *subjektive* Erkenntnißquelle zu Hülfe nimmt, was dann . . . auf den . . . mühevollen Umweg der *Metaphysik* führt, indem es die vollständige Analyse des Selbstbewußtseyns und des in ihm gegebenen Intellekts und Willens voraussetzt.“⁶⁸)

Verdeutlichen wir uns nochmals die denkstrategische Rolle des hier von Schopenhauer hypothetisch angesetzten „*Naturalismus*“ (dem freilich, wie Blochs Studien dartun, philosophiegeschichtlich wichtige Traditionen entsprechen). Er enthält, modern ausgedrückt, eine „*vitalistische*“ Kritik am reinen Mechanizismus, die (so sehr sie zunächst gegen Mängel der damaligen Naturwissenschaft gerichtet sein mag) das vermittelnde Glied darstellt zwischen diesem und der Willensmetaphysik. Ist nämlich die erkannte Materie, wovon Schopenhauer ausgeht, irreduktibel auf „*Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Form, Kohäsion, Stoßkraft, Trägheit*“ und „*Schwere*“⁶⁹), ist sie angemessener gekennzeichnet als „*Vehikel* der Qualitäten und Naturkräfte, welche als ihre *Accidenzien* auftreten“⁷⁰), und lassen diese sich auf ein intensives Agens: den Willen zurückführen, dann ergibt sich daraus die Lehre von der Materie als seiner „*Sichtbarkeit*“.

Was also Schopenhauer am naturwissenschaftlich unterbauten Materialismus der Vergangenheit und noch seiner Gegenwart auszusetzen hat, ist zunächst dies, daß dessen Verfechter ein unzureichendes Bild der Materie liefern; philosophisch unbekümmert, übersehen sie, daß Materie „mehr ein metaphysisches, als ein bloß physisches Erklärungsprincip der Dinge“⁷¹) ist. Es offenbart sich hierin die falsche Selbstgenügsamkeit von Gelehrten, die den Materialismus als unmittelbare, näherer Begründung nicht bedürftige Konsequenz ihrer Forschungspraxis betrachten. Demgegenüber sieht Schopenhauer, für seine Zeit erstaunlich früh, daß der bloß physikalische Materialismus, abgesehen von seiner philosophischen Naivität, sich auch innerwissenschaftlich nicht halten läßt; geht doch „die ganze mechanische und atomistische Naturansicht ihrem Bankrott entgegen, und die Vertheidiger derselben haben zu lernen, daß hinter der Natur etwas mehr steckt, als Stoß und Gegenstoß“⁷². — In Schopenhauers *Metaphysik des Willens*, der sich „*psychisch*“ wie „*energetisch*“

deuten läßt⁷³); die ein absolut Reales jenseits von logischem Geist und roher Dinglichkeit zu benennen sucht, setzt sich die historische und sachliche Notwendigkeit eines qualitativ neuen Naturbildes durch.

Der andere Hauptmangel des traditionellen Materialismus, den Schopenhauer mehrfach und entschieden kritisiert hat, besteht darin, daß jener annimmt, die Materie sei „ein schlechthin und unbedingt Gegebenes“⁷⁴); er ist „die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts“⁷⁵). Nun ist die Annahme einer transsubjektiven Gegenstandswelt, eines Seienden unabhängig vom Denken nichts Abwegiges; sie drängt sich der alltäglich-praktischen Erfahrung des vorphilosophischen Bewußtseins auf⁷⁶). Davon läßt auch Schopenhauers erkenntnistheoretische Analyse des Materialismus sich leiten: Das „Ausgehn vom *Objektivem*, welchem die so deutliche und faßliche *äußere Anschauung* zum Grunde liegt, (ist) ein dem Menschen so natürlicher und sich von selbst anbietender Weg, daß der *Naturalismus* und . . . der *Materialismus* . . . Systeme sind, auf welche die spekulirende Vernunft . . . zu allererst gerathen muß: daher wir gleich am Anfang der Geschichte der Philosophie den *Naturalismus*, in den Systemen der Ionischen Philosophen, und darauf den *Materialismus*, in der Lehre des Leukippos und Demokritos, auftreten, ja, auch später von Zeit zu Zeit sich immer wieder erneuern sehn“⁷⁷).

Der Materialismus bildet, so betrachtet, eine beständige, prinzipielle Möglichkeit des menschlichen Geistes; er ist, was seine erkenntnistheoretische Seite betrifft, lebensweltlich bedingt, daher relativ berechtigt. Zunächst jedoch ist er für Schopenhauer Gegenstand von Erkenntniskritik. Deren Hauptmomente sind jetzt darzustellen. — Die „Kontroverse über das Reale und Ideale“ (von ihr war hier bereits die Rede) bezieht sich letztlich auf die „Existenz der Materie“⁷⁸). Ist diese, fragt Schopenhauer, „bloß in unserer Vorstellung vorhanden, oder ist sie es auch unabhängig davon?“⁷⁹) Beide Positionen werden in der bürgerlichen Philosophie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts verfochten. Wer „eine an sich existirende Materie annimmt, muß, konsequent, auch Materialist seyn, d. h. sie zum Erklärungsprincip aller Dinge machen. Wer sie hingegen als Ding an sich leugnet, ist *eo ipso* Idealist. Geradezu und ohne Umweg die Realität der Materie behauptet hat, unter den Neueren, nur *Locke*: daher hat seine Lehre, unter *Condillac's* Vermittelung, zum Sensualismus der Franzosen geführt. Geradezu und ohne Modifikationen geleugnet hat die Materie nur *Berkeley*. Der durchgeführte Gegensatz ist also Idealismus und Materialismus, in seinen Extremen repräsentirt durch *Berkeley* und die französischen Materialisten (*Holbach*).“⁸⁰)

Derart umreißt Schopenhauer die ihm philosophiegeschichtlich vorgezeichnete Ausgangssituation seiner Erwägungen. Systematisch betrachtet, laufen diese auf die Kritik des notwendig zum Materialismus führenden Realismus hinaus. Existieren nämlich die Dinge unabhängig von jeglichem Bewußtsein und außerhalb seiner, so liefert „empirische Anschauung“⁸¹) eine an sich bestehende Struktur der Welt: die Materie und ihre Modifikationen. Der „Naturlauf“ — dies der für Schopenhauer moralisch bedenkliche Aspekt — wird „absolute und alleinige Weltordnung“⁸²). Das, was ist, behält das letzte Wort. Eine Konsequenz, der man durch die „Annahme einer zweiten . . ., einer

*immateriellen Substanz*⁸³⁾ beizukommen suchte. Allerdings vergeblich; denn man verblieb so innerhalb des Realismus. Der „von Erfahrung, Beweisen und Begreiflichkeit gleich sehr verlassene Dualismus und *Spiritualismus*“⁸⁴⁾ wird von Schopenhauer ebenso verworfen wie der Materialismus (wobei dieser, gegenüber einer Seelenhypostase, immer noch mit soliden Tatsachen der Anatomie und Physiologie des Gehirns aufwarten kann). Schopenhauer erinnert an Spinozas Naturmonismus, insbesondere aber an Kant, dessen Kritik der rationalen Psychologie umso stichhaltiger ist, als sie einhergeht mit einer Neubegründung des Idealismus: „Denn mit dem *Realismus* fällt der *Materialismus*, als dessen Gegengewicht man den *Spiritualismus* ersonnen hatte, von selbst weg, indem alsdann die Materie, nebst dem Naturlauf, zur bloßen *Erscheinung* wird, welche durch den Intellekt bedingt ist, indem sie in dessen *Vorstellung* allein ihr Daseyn hat. Sonach ist gegen den *Materialismus* das . . . falsche Rettungsmittel der *Spiritualismus*, das . . . wahre aber der *Idealismus*, der dadurch, daß er die objektive Welt in Abhängigkeit von uns setzt, das nöthige Gegengewicht gibt zu der Anhängigkeit, in welche der Naturlauf uns von ihr setzt.“⁸⁵⁾

Die erkenntnistheoretische „Grundabsurdität“ des Materialismus beruht Schopenhauer zufolge darauf, daß er „ein *Objektives* zum letzten Erklärungsgrunde nimmt“⁸⁶⁾; aus ihm läßt er „die organische Natur und zuletzt das erkennende Subjekt hervorgehen“, wohingegen „alles Objektive, schon als solches, durch das erkennende Subjekt . . . auf mannigfaltige Weise bedingt ist“⁸⁷⁾. Alles Stoffliche, gegenständlich Vorhandene, von dem die herkömmlichen Materialisten als einem *fundamentum inconcussum* auszugehen wähen, ist — näher untersucht — ein „höchst mittelbar und bedingterweise Gegebenes“⁸⁸⁾. Diese unaufhebbare Relativität der jeweils erfahrenen Gegenstände auf den Erkenntnisapparat bedeutet indessen kein Abgleiten in Solipsismus, den Schopenhauer, ohne ihn ernst zu nehmen, „theoretischen Egoismus“⁸⁹⁾ nennt. Die vielerörterte „Realität der Außenwelt“ ist ihm dadurch verbürgt, daß die individuell vorgestellten Objekte zugleich „Erscheinungen eines Willens“⁹⁰⁾ sind. Im ausdrücklichen Gegensatz zum empirischen Idealismus, vertreten etwa durch die Schottische Schule und Jacobi, der die Außenwelt zur „Glaubenssache“ herabsetzt, „läßt“ der transzendente Idealismus die „*empirische* Realität der Welt unangetastet“⁹¹⁾. Er lehrt jedoch, daß „das empirisch Reale überhaupt . . . durch das Subjekt zwiefach bedingt ist: erstlich *materiell*, oder als *Objekt* überhaupt, weil ein objektives Daseyn nur einem Subjekt gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens *formell*, indem die *Art und Weise* der Existenz des Objekts, d. h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit, Kausalität) . . . im Subjekt prädisponirt ist.“⁹²⁾

Grundgedanken der Erkenntnislehre Schopenhauers, die deren Nähe zu Kant belegen sollen: Objektivität gründet in Subjektivität. Die formale Analogie darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich hier um eine Revision des transzendentalen Denkansatzes von erheblicher Tragweite handelt⁹³⁾. Indem Schopenhauer Kants Kritik der reinen Vernunft umstandslos als „Kritik der Gehirnfunktionen“⁹⁴⁾ interpretiert (wobei es wenig verschlägt, daß diese, subjektiv betrachtet, als Funktionen des Intellekts auftreten), sprengt er die Transzendentalphilosophie „von innen“. Konstitutive Subjek-

tivität, bei Kant ein Geistiges: Bewußtsein überhaupt, Inbegriff reiner Formen, wird jetzt ein Stück eben jener Welt, deren Objektivität ihren eigenen Leistungen allererst entspringen soll. Die „unwandelbare *Ordnung* der Dinge, welche das Kriterium und den Leitfaden ihrer empirischen Realität abgiebt“, geht nach Schopenhauer vom Cerebralsystem aus und hat „von diesem allein ihre Kreditivität“⁹⁵). Dazu paßt die handfeste Sprache, deren sich Schopenhauer bedient, wenn er darstellen will, wie es zur intersubjektiv gegebenen Objektwelt kommt. Alles sinnlich, naiv-realistisch Erlebte ist ihm zufolge Material, das immer schon durch die „Maschinerie und Fabrikation des Gehirns“⁹⁶) hindurchgegangen ist. Dabei verhält sich das von den Sinnesorganen Gelieferte zu dem, was die Gehirnfunktion (Raum, Zeit und Kausalität) zum Entstehen einer anschaulichen Welt beisteuert, „wie die Masse der Sinnesnerven zur Masse des Gehirns, nach Abzug desjenigen Theiles von dieser, der . . . zum eigentlichen *Denken* . . . verwendet wird und daher den Thieren abgeht“⁹⁷).

Ist Schopenhauers Willensmetaphysik (wie dies im ersten Abschnitt der vorliegenden Studie dargetan wird) durchsetzt von Momenten des Materialismus, so lassen sich solche, durchaus zwanglos, auch in seiner Erkenntnislehre nachweisen. Dabei ist weniger gedacht an die soeben erörterte „anthropologische“ Revision Kants. Sie bedeutet zwar, da sie den Boden der transzendentalen Logik verläßt, einen Schritt weg vom Idealismus. Dieser bleibt jedoch bei Schopenhauer insofern ausdrücklich erhalten, als auch er die „Abhängigkeit“ des Objektiven vom Subjektiven lehrt⁹⁸); dessen physiologische Interpretation ändert daran nichts. Materialistische Momente im Bereich des Erkenntnistheoretischen sind vornehmlich solche des naiven Realismus. Auf sie muß es deshalb im folgenden ankommen, so befremdlich sich das, angesichts der erklärten Realismus-Gegnerschaft des hier behandelten Autors, zunächst ausnehmen mag.

Die Erkenntnistheorie Schopenhauers bildet (wie dies gerade bei bedeutenden Denkern vorkommt, die sich Widersprüchen in der Sache stellen) keine bruchlose Einheit; mehrere Tendenzen stoßen in ihr aufeinander. Die ältere Literatur bietet dazu manchen nach wie vor brauchbaren Hinweis. Erwähnenswert in unserem Kontext ist die sorgfältige Studie von Johannes Volkelt, der im „Phänomenalismus“, „Korrelativismus“ und „Materialismus“ Schopenhauers erkenntnistheoretische Hauptmotive erblickt⁹⁹). Freilich sind sie auf diffizile Weise ineinander verwoben. Dem ist hier nicht detailliert nachzugehen. Die folgenden Überlegungen beschränken sich auf die — allerdings lehrreiche — *Zirkularität der Argumentation* Schopenhauers dort, wo er, entgegen seinem subjektiv-idealistischen Grundansatz, Idealismus *und* Materialismus als gleichberechtigte „Gesichtspunkte“¹⁰⁰) gelten läßt.

„Die Welt ist meine Vorstellung“ — mit diesem Satz hebt die Schopenhauersche Philosophie an. Er setzt die unmittelbare, mit Descartes beginnende, über den englischen Empirismus zu Kant führende Selbstgewißheit des Denkens voraus und hat, worauf Volkelt verweist, drei verschiedene, unwillkürlich ineinander übergehende Bedeutungen¹⁰¹). Einmal drückt jener Satz die energische Absage an den naiven Realismus aus. Erfahren werden keine transsubjektiven Dinge, sondern Inhalte des je eigenen Bewußtseins. Dieses ist nicht hinterschreitbar. Eine fundamentale, keineswegs aber *per se* idealistische Ein-

sicht. Zu ihr könnte auch naives Denken bekehrt werden. Schopenhauer spitzt sie jedoch — darin besteht die zweite, weitergehende Bedeutung jenes obersten Satzes — zum erkenntnistheoretischen Subjektivismus zu. Aus diesem folgt, jedenfalls für Schopenhauer, daß das Ding an sich zwar nicht aller, wohl aber diskursiver Erkenntnis verschlossen bleibt¹⁰²). Die dritte Bedeutung nun des Satzes, daß die Welt meine Vorstellung sei, liegt darin, daß sich die zunächst erkenntniskritische Differenz von Erscheinung und Ding an sich bei Schopenhauer (wie schon vorher bei Kant) als metaphysischer Dualismus entpuppt. „Aus dem *Nichtwissen* vom Dinge an sich“, sagt Volkelt, „wird *ein verneinendes Wissen* von ihm: nämlich das Wissen, daß dem Dinge an sich keine einzige der Eigenschaften der Erscheinungswelt zukomme. . . . Die *skeptische* Beurteilung des Dinges an sich ist in eine *metaphysisch-dualistische* hinübergeglitten.“¹⁰³) Schopenhauer selbst — auch darin ist Volkelt beizupflichten — hat fraglos jenen Satz einheitlich verstanden¹⁰⁴). Er faßt sich für ihn darin zusammen, daß das Objekt mit den subjektiven Formen seines Gegeben-Sein verschwindet. Kant, Schopenhauers Gewährsmann, hat die „deutliche Erkenntniß und ruhige, besonnene Darstellung dieser traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt“¹⁰⁵) verdienstvollerweise zur Basis seiner Philosophie gemacht.

Demgegenüber findet sich im zweiten Band des Hauptwerks eine Art erkenntnistheoretischer Selbstkorrektur seines Autors¹⁰⁶). Zwar steht auch er im Zeichen der „idealistischen Grundansicht“. Aber man gewinnt doch den Eindruck einer Verschiebung des Akzents; der radikale Phänomenalismus tritt zugunsten einer „korrelativistischen“ Position zurück. — Daß etwas „unsere Vorstellung“ ist, bedeutet für Schopenhauer, wie oben ausgeführt, daß es „Objekt für uns, gedacht als Subjekt“, ist. Das aber bedeutet, umgekehrt, daß vom Subjekt zu reden nur in seiner Bezogenheit auf ein Objekt sinnvoll ist. Die Kritik des Materialismus — Schopenhauer nennt ihn das konsequenteste „der vom Objekt ausgehenden philosophischen Systeme“ — erweist „die untrennbare gegenseitige Abhängigkeit, bei nicht aufzuhebendem Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt“¹⁰⁷). Letztere sind Seiten eines in sich entzweiten Ganzen: der Welt als Vorstellung. Nun kehrt die Korrelativität von Subjekt und Objekt wieder in der von Intellekt und Materie (dem Objekt also, abzüglich subjektiver Konstituentien). Die bisherigen Systeme, sagt Schopenhauer, haben die Wahrheit mißachtet, „daß *der Intellekt und die Materie Korrelata* sind, d. h. Eines nur für das Andere da ist, Beide mit einander stehn und fallen, Eines nur der Reflex des Andern ist, ja, daß sie eigentlich Eines und das Selbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet; welches Eine . . . die Erscheinung des Willens, oder Dinges an sich ist; daß mithin Beide sekundär sind: daher der Ursprung der Welt in keinem von Beiden zu suchen ist“¹⁰⁸).

Was freilich den letzteren Gedanken betrifft, der sich für Schopenhauer zwingend aus dieser Korrelativität von Intellekt und Materie ergibt, so widerstreitet ihm die eigentümliche, anderswo pointierte Zwischenstellung der Materie zwischen der Willens- und der Vorstellungswelt. Beide Sphären verbindend und durchdringend, hat sie größere Affinität zu jener als zu dieser. Schopenhauer erinnert an den in seiner naturphilosophischen Schrift geführten

Nachweis, daß die Materie nicht bloß „Sichtbarkeit des Willens“ ist, sondern „zuletzt, in gewissem Sinne, als *identisch mit dem Willen* betrachtet werden kann“¹⁰⁹). Ist der Wille das schlechthin Reale und sind die Dinge *wirklich* allein durch die Materie¹¹⁰), so werden beide hinsichtlich des „Ursprungs der Welt“ austauschbar. Auch daran läßt Schopenhauer keinen Zweifel. „Wollen die Herren“, fragt er ironisch, „absolut ein Absolutum haben; so will ich ihnen eines in die Hand geben, welches allen Anforderungen an ein Solches viel besser genügt, als ihre erfäselten Nebelgestalten: es ist die Materie. Sie ist unentstanden und unvergänglich, also wirklich unabhängig und *quod per se est et per se concipitur*: aus ihrem Schooß geht Alles hervor und Alles in ihn zurück: was kann man von einem Absolutum weiter verlangen?“¹¹¹)

Erkenntnistheoretisch bedeutet diese — bis zur Identität gehende — Verwandtschaft von Wille und Materie, daß letztere nicht länger „als ausschließliches Vorstellungsphänomen“¹¹²) figuriert; sie nimmt *realistische* Züge an. Was, wie Schopenhauer selbst sagt, „unzerstörbare Grundlage alles Existierenden“¹¹³) ist, dessen Begriff kann sich unmöglich in einer apriorischen Erkenntnisform erschöpfen. Dieser Einwand wird auch nicht durch Schopenhauers ganz richtige Überlegung — ihr hätte selbst Marx *mutatis mutandis* beigepflichtet — entkräftet, daß „jede *empirisch gegebene* Materie, also der Stoff (den unsere heutigen unwissenden Materialisten mit der Materie verwechseln) schon in die Hülle der *Formen* eingegangen“¹¹⁴) ist. Es ist abermals Schopenhauer, der uns, auch hierin auf Kants Spuren, darüber belehrt, wie abwegig Fichtes „Ich-Lehre“ ist, die „das Objekt vom Subjekt hervorgebracht oder aus diesem herausgesponnen werden läßt“¹¹⁵). Die Materie, unausrottbares Substrat der Erscheinungen, ist irreduktibel auf die Formen, unter denen sie erscheint.

Das führt uns zurück zur Diskussion des Schopenhauerschen Korrelativismus. Es ist nicht nur formal unanfechtbar, sondern befindet sich auch im Einklang mit der vorstellungs-idealistischen Ausgangsthese; denn zum Gegenstand wird mir etwas einzig vermittels des Bewußtseins; und dieses ist vorhanden, sofern es sich auf einen Gegenstand richtet, Bewußtsein von etwas ist. Nun gibt aber Schopenhauer, worauf wiederum Volkelt verweist¹¹⁶), dem Korrelativismus mitunter eine Wendung, die ihn mit jener Ausgangsthese in Konflikt bringt. Es kommt zum äquivoken Gebrauch des Subjektbegriffs. Die Korrelativität von Subjekt und Objekt bezieht sich einmal auf die beiden, im vorstellenden Bewußtsein sich darbietenden Aspekte der Welt; sie ist, wie Volkelt hervorhebt, „von vornherein mit dem Sinn verknüpft, daß das Bewußtsein, der subjektive Boden das der Korrelativität *Vorausgesetzte und Übergeordnete* ist und demnach eine unvergleichliche Stellung hat“¹¹⁷). Eben diese geht in der zweiten, bei Schopenhauer anzutreffenden Auffassung des Subjekts verloren, derzufolge es nur die eine der beiden vom Bewußtsein umschlossenen Seiten bildet. Schopenhauer argumentiert nämlich gelegentlich so, als sei der „subjektiv-idealistiche Boden, auf dem allererst der Korrelativismus seine Geltung hat, nicht vorhanden“¹¹⁸). Er begibt sich damit, ohne jedoch die Korrelativität von Subjekt und Objekt zu leugnen, auf die Ebene des natürlichen Bewußtseins, das mit einer völlig unabhängig von ihm existierenden Dingwelt rechnet. Andererseits zögert Schopenhauer nicht, innerhalb

dieser Korrelativität dem Subjekt wieder jenen ersterwähnten Sinn beizulegen, den es nach vollzogener Trennung von Korrelativität und subjektivem Idealismus nicht mehr haben kann.

Daher die — der Sache selbst immanente — Widersprüchlichkeit der Schopenhauerschen Erkenntnislehre. In ihr arbeiten sich, unausgesprochenermaßen, zwei Denkansätze aneinander ab. Alles Objektive, sagt Schopenhauer, ist „durch das *Subjekt* zwiefach bedingt. . . : erstlich *materiell*, oder als *Objekt* überhaupt, weil ein objektives Daseyn nur einem Subjekt gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens *formell*, indem die *Art und Weise* der Existenz des Objekts, d. h. des Vorgestelltwerdens . . . , vom Subjekt ausgeht“¹¹⁹). Was hier „formelle“ Bedingtheit des Objektiven durch das Subjekt heißt, bezieht sich auf Kants transzendente, von Schopenhauer in intellektualisierter Gestalt übernommene Ästhetik. Was dagegen die „materielle“ Bedingtheit des Objektiven durch das Subjekt betrifft, so handelt es sich hier nur scheinbar um einen einheitlichen Gedanken; denn daß „ein objektives Daseyn nur einem Subjekt gegenüber . . . denkbar ist“: das einfache Faktum der Wechselbezüglichkeit zweier Begriffe, enthält keineswegs *eo ipso* eine Option für den Idealismus. Naiver Realismus setzt sich denn auch bei Schopenhauer, gleichsam naturwüchsig, innerhalb der Korrelation immer wieder durch. Indem freilich Schopenhauer die — metaphysisch vorerst neutrale — Erwägung, ein „objektives Daseyn“ sei „nur einem Subjekt gegenüber . . . denkbar“, mit dem (Berkeley entlehnten) Zusatz versieht: „und als dessen Vorstellung“¹²⁰), entsteht ein doppelter Schein. Einmal sieht es so aus, als impliziere Korrelativität von Subjekt und Objekt von vornherein dessen idealistische Interpretation; zum anderen wird suggeriert, es handle sich bei der „formellen“ und „materiellen“ Bedingtheit des Objektiven *durchweg* um das *nämliche* — bedingende — Subjekt.

Schopenhauer selbst hat fraglos seine Lehre von der Phänomenalität der Körperwelt für primär gehalten. Gleichwohl wird man, mit Volkeit, von einer, zumal im zweiten Teil des Hauptwerks, beobachtbaren „Wegwendung des Korrelativismus von seiner idealistischen Grundlage“¹²¹) sprechen können. Verdeutlichen läßt sie sich daran, daß Schopenhauer (wie oben bereits erörtert) die Korrelativität von Subjekt und Objekt häufig durch die von Intellekt („Erkennen“) und Materie ersetzt. Es kommt zur — problematischen — Verknüpfung von Aussagen, die in Wahrheit verschiedenen Ebenen zuzuordnen sind. So erklärt Schopenhauer: „Der Behauptung, daß das Erkennen Modifikation der Materie ist, stellt sich . . . immer mit gleichem Recht die umgekehrte entgegen, daß alle Materie nur Modifikation des Erkennens des Subjekts, als Vorstellung desselben ist.“¹²²) An anderer Stelle gar werden, entgegen der entschieden idealistischen Ausgangsposition Schopenhauers, Idealismus und Materialismus zu ebenso notwendigen wie beschränkten „Gesichtspunkten“, die gleichermaßen zu berücksichtigen sind: „Es ist eben so wahr, daß das Erkennende ein Produkt der Materie sei, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist auch eben so einseitig. . . . Darum eben muß der Behauptung, daß ich eine bloße Modifikation der Materie sei, gegenüber, diese geltend gemacht werden, daß alle Materie bloß in meiner Vorstellung existire: und sie hat nicht minder Recht.“¹²³)

Formale Reziprozität von Begriffen täuscht in diesen Sätzen Schopenhauers darüber hinweg, daß sie, *inhaltlich* betrachtet, Unvereinbares verbinden. Daß das erkennende Bewußtsein, wie Schopenhauer sich in der Sprache westeuropäischer Aufklärung ausdrückt, „Modifikation“, gar „Produkt“ der Materie ist — mit welcher Formulierung der Materialismus unwiderruflich vom *Problem* zum *Bestandteil* seiner Philosophie avanciert —, liegt keineswegs auf der nämlichen Ebene wie die umgekehrte Aussage, die Materie sei „Modifikation des Erkennens“, sie existiere „bloß in meiner Vorstellung“¹²⁴). Der damit benannte Sachverhalt (sowie seine Problematik) ist zweifelsfrei vorhanden und unüberspringbar; er läßt sich jedoch nicht als Wahrheit aussprechen, der gleiches Gewicht zukommt wie dem ersterwähnten, materialistischen Sachverhalt: das *Sein* des erkennenden Geistes ist *qualitativ anders* auf das der Materie bezogen als deren *Erkannt-Sein* auf ihn. Daß alles Erkennen Funktion der Materie, speziell des Gehirns ist, bildet die *real-genetische* (auf die Tierreihe zurückverweisende) Seite des hier diskutierten Zusammenhangs. Daß, umgekehrt, unsere (alltäglichen wie wissenschaftlichen) Aussagen über die materielle Welt immer schon unter der Perspektive erkennender Subjektivität stehen (die selbst jener durch sie „vermittelten“ Welt angehört), macht die *kognitive* Seite des Zusammenhangs von Intellekt und Materie aus. Schopenhauers Versuch, ihn (seinem ursprünglichen Programm zuliebe) idealistisch zu formulieren, kann sich darauf berufen, daß sich die *Differenz* von Genetischem (oder Ontologischem) und Kognitivem jeweils nur innerhalb der Einheit des Kognitiven artikulierbar ist. Das gestattet freilich nicht, sie subjektiv-idealistisch einzuebnen. Dem trägt Schopenhauer insofern Rechnung, als er seine Erkenntnistheorie zuweilen vergißt, wodurch sich, so Volkelt, der Phänomenalismus „nach der Seite des *Materialismus* hin“¹²⁵) verschiebt. Unvermerkt wird Materie als bewußtseins-unabhängiges Sein anerkannt. Das erweckt den Anschein, als könne man gleichberechtigt von der „Welt im Kopf“ und der „Welt außer dem Kopf“¹²⁶) sprechen — damit von zwei gleichberechtigten, einander notwendig ergänzenden „Ausgangspunkten“ des Philosophierens¹²⁷). Indem jedoch Schopenhauer die Korrelativität von Intellekt und Materie in die — vorweg phänomenalistisch gedeutete — Korrelativität von Subjekt und Objekt zurückübersetzt, gewinnt der Idealismus wieder die Oberhand; denn nichts erscheint einleuchtender, als daß „mit jenem wechselseitigem unabtrennbaren Haften der subjektiven und der objektiven Hälfte an einander ebensowohl das Vorstellungsdasein der Materie als auch das materielle Dasein der Vorstellung gegeben ist“¹²⁸).

Tatsächlich aber (darauf war bereits einzugehen) ist mit der Korrelativität als solcher nichts präjudiziert über die metaphysische Beschaffenheit der Korrelata. Daß die Materie bloße Vorstellung ist, geht aus ihr so wenig hervor wie, umgekehrt, die These, alles Vorstellen sei Produkt der Materie¹²⁹). Beide Male handelt es sich um zusätzliche Interpretationen¹³⁰). Wenn Schopenhauer bald diese, bald jene Interpretation bevorzugt, wenn in seinem Werk die philosophischen Grundpositionen unentwegt ineinander übergehen, so liegt das an der Schwierigkeit der Sache — nicht an subjektiver Willkür.

Schopenhauers Erkenntnislehre hat eine komplizierte, letzthin unaufheb-
bare Zirkelstruktur. Der Widerstreit ihrer idealistischen und materialistischen

Momente läßt sich nicht dadurch schlichten, daß man — gewaltsam — diese auf jene oder *vice versa* reduziert¹³¹). Immerhin wird, wie Volkelt bemerkt, Schopenhauers ursprünglicher Phänomenalismus, „schon in den grundlegenden Aufstellungen“ abgeschwächt und verunreinigt; es mischt sich ihm „eine *Neigung zum Materialismus*“¹³²) bei. Dies als Folge der von Schopenhauer bald realistisch, bald idealistisch verstandenen Korrelativität von Subjekt und Objekt, mit welcher der Anschein einhergeht, als hätte „der Phänomenalismus seine natürliche Kehrseite am Materialismus“¹³³).

Schopenhauer selbst kümmert die hier diskutierten Probleme wenig. Er vereinbart Erkenntniskritik und Physiologie, Kant und Cabanis. Ist „der Raum nur in meinem Kopf“ und entspricht dem empirisch, daß „mein Kopf im Raum“¹³⁴) ist, so lassen sich, im Rahmen vorausgesetzter Phänomenalität dinglichen Seins, materialistische Abhängigkeiten drastischster Art aussprechen. Der Begriff einer einfachen, immateriellen und unsterblichen Seele ist für Schopenhauer widersinnig, weil unverträglich mit beobachtbaren Tatsachen. „Ich hingegen“, erklärt er, „gehe davon aus, daß ich die vorausgesetzte Einfachheit unsers subjektiv bewußten Wesens, oder des Ichs, aufhebe, indem ich nachweise, daß die Aeußerungen, aus welchen man dieselbe folgerte, zwei sehr verschiedene Quellen haben, und daß allerdings der *Intellekt* physisch bedingt, die Funktion eines materiellen Organs . . . sei, . . . daß hingegen der *Wille* an kein specielles Organ gebunden, sondern überall gegenwärtig, überall das eigentlich Bewegende und Bildende . . . sei, daß er . . . das metaphysische Substrat der gesammten Erscheinung ausmache“¹³⁵). Halten wir uns zunächst nur an den Intellekt, so kann er auf zweierlei — einander notwendig ergänzende — Weisen betrachtet werden: subjektiv und objektiv. Die erstere, von Locke und Kant begründet, geht vom Bewußtsein aus und schildert, „durch welchen Mechanismus in demselben die Welt sich darstellt, und wie aus den Materialien, welche Sinne und Verstand liefern, sie sich darin aufbaut“¹³⁶). Die objektive, empirische Betrachtungsweise des Intellekts, entwickelt namentlich von französischen Physiologen wie Cabanis und Bichat, „nimmt die Welt und die darin vorhandenen thierischen Wesen als schlechthin gegeben, indem sie von ihnen ausgeht. Sie ist demnach zunächst zoologisch, anatomisch, physiologisch, und wird erst durch die Verbindung mit jener erstern und von dem dadurch gewonnenen höhern Standpunkt aus philosophisch.“¹³⁷)

Unmittelbar freilich besteht zwischen beiden Betrachtungsweisen des Intellekts ein scharfer Gegensatz. Das wird klar, „wenn man . . . sich vergegenwärtigt, daß was die eine als besonnenes Denken und lebendiges Anschauen . . . zu ihrem Stoffe macht, für die andere nichts weiter ist, als die physiologische Funktion eines Eingeweides, des Gehirns“¹³⁸). Es kennzeichnet nun Schopenhauers Grundhaltung, daß er die damit aufgeworfene Frage nach der spezifischen „Seinsart“ des — materiell determinierten — Geistigen nicht weiter verfolgt. Vielmehr akzeptiert er den von ihm sonst, nämlich erkenntnistheoretisch, so verachteten Materialismus als *allgemein-ontologische* These, die durch positive Wissenschaft bestätigt wird. Die Urschwierigkeit alles Materialismus seit dem Altertum: die Erklärung des Bewußtseins aus bewegter Materie, verflüchtigt sich für Schopenhauer dadurch, daß er nicht zwischen Geistigem und Materiellem unterscheidet, sondern zwischen dem primären,

metaphysischen Willen und dem sekundären, physischen Intellekt¹³⁹). Bedingendes und Bedingtes, Physiologisches und Psychologisches sind damit — innerhalb ihrer unleugbaren Einheit — nicht mehr als voneinander *verschieden* bestimmbar; Tatsachenforschung kennt nur das Gehirn und seine Funktionen. Sie bewegt sich im Bereich des — vom metaphysischen Willen abgehobenen — Physischen¹⁴⁰).

Wenn sich daher Schopenhauer mit der Materie beschäftigt, so in erster Linie unter dem Aspekt seiner eigenen Erkenntnistheorie. Aus ihr folgt nämlich, daß man behaupten kann, „die ganze objektive Welt . . . sei eigentlich nur eine gewisse Bewegung oder Affektion der Breimasse im Hirnschädel“¹⁴¹). Daraus wiederum erwächst die Frage: Was „ist dieses Gehirn, dessen Funktion ein solches Phänomen aller Phänomene hervorbringt? Was ist die Materie, die zu einer solchen Breimasse raffiniert und potenziert werden kann, daß die Reizung einiger ihrer Partikeln zum bedingenden Träger des Daseyns einer objektiven Welt wird? . . . Wir sagen unerschrocken: auch diese Breimasse ist, wie jeder vegetabilische oder animalische Theil, ein organisches Gebilde, gleich allen ihren geringeren Anverwandten, in der schlechtern Behausung der Köpfe unserer unvernünftigen Brüder, bis zum geringsten, kaum noch apprehendirenden, herab; jedoch ist jene organische Breimasse das letzte Produkt der Natur, welches alle übrigen schon voraussetzt.“¹⁴²)

Indem Schopenhauer, wie gesagt, die Frage nach dem Verhältnis von Gehirn und Geist, kaum ausgesprochen, sogleich in die weiterreichende, erkenntnistheoretische Frage überführt, inwiefern man es der Materie des Gehirns zutrauen könne, daß sie gegenständliche Welt: das „Phänomen aller Phänomene“ ermöglicht, entsteht eine Schwierigkeit. Beantwortet man nämlich diese Frage im Sinn Schopenhauers, so ist damit, was er offenbar unterstellt, noch nicht geklärt, was es mit dem ursprünglichen Problem auf sich hat. Die Alternative „zur Hypostase der einfachen Substanz einer immateriellen“, im Gehirn lediglich hausenden „Seele“¹⁴³) liegt nicht unbedingt in der umstandslosen Identifikation von Intellekt und Cerebralsystem¹⁴⁴). Dieses mag noch so verfeinert und durchgebildet sein — die quälende Frage, *wie* Empfinden und Denken von einem Stück der Körperwelt „produziert“ werden, bleibt offen. Darüber täuscht auch nicht hinweg, daß Schopenhauer, auf seine Metaphysik rekurrierend, andererseits erklärt: „An sich selbst aber und außerhalb der Vorstellung ist auch das Gehirn, wie alles Andere, *Wille*.“¹⁴⁵) — Ein Satz, der zwar das Rätsel der Eigenart des Bewußtseins nicht löst, dafür jedoch, worauf die Monographie von Wolff verweist, „die skeptische Tendenz“ der Schopenhauerschen Philosophie bestätigt: „Wenn das Bewußtsein durch ein physisches Organ erzeugt wird, so muß es durch die Beschaffenheit dieses Organs in seinem ganzen Wirken bestimmt sein, und gerade weil der Zusammenhang zwischen . . . der Breimasse im Hirnschädel und dem durch sie bedingten Bewußtsein . . . unerklärlich ist, besteht keinerlei Gewähr dafür, daß unser Erkennen . . . uns ein Bild dessen gibt, was sich tatsächlich außerhalb unseres Geistes abspielt, denn wie alle Organe muß auch das Gehirn auf die Bedürfnisse des Lebens berechnet sein und erkennt daher, wie es den Bedürfnissen des Lebens entspricht.“¹⁴⁶)

Dieser — später von Nietzsche radikalisierte — Gedanke einer nicht

gelegentlichen, sondern *prinzipiellen* Unzuverlässigkeit unserer Erkenntnis entspringt, wie Schopenhauer hervorhebt, der „objektiven Betrachtung des Intellekts und seines Ursprungs“; sie belehrt darüber, „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“¹⁴⁷). Unser Intellekt — auch darin nimmt Schopenhauer das positivistisch-pragmatistische Moment in Nietzsches Erkenntnistheorie vorweg — steht normalerweise im Dienste des Willens: „darauf ist er eingerichtet, mithin von durchaus praktischer Tendenz. . . . Ein solches, ausschließlich zu praktischen Zwecken vorhandenes Erkenntnißvermögen wird, seiner Natur nach, stets nur die Relationen der Dinge zueinander auffassen, nicht aber das eigene Wesen derselben“¹⁴⁸). Es wäre deshalb verfehlt, wollte man den lebensdienlichen „Komplex dieser Relationen für das schlechthin . . . vorhandene Wesen der Welt, und die Art . . . , wie sie sich, nach den im Gehirn präformierten Gesetzen, nothwendig darstellen, für die ewigen Gesetze des Daseyns aller Dinge halten“¹⁴⁹). Wie der Intellekt, so ist auch die Erkenntnis selbst ein bloßes Derivat der vor ihr und ohne sie bestehenden Welt. Das Erkenntnis erst Ermöglichende: „ihre eigene Basis, kann nicht unmittelbar von ihr gefaßt werden; wie das Auge nicht sich selbst sehen kann“¹⁵⁰). Der Intellekt vermittelt nur ein im strengen Sinn oberflächliches, äußerliches Wissen. Wenn es hoch kommt, erfährt er alles in der Natur, nie aber sie selbst; dazu ist er ihr zu sehr verhaftet. Ursprung und Beschaffenheit dieser schematisierenden Apparatur verbieten es, unseren jeweiligen Urteilen absolute Wahrheit zuzubilligen¹⁵¹). Schopenhauer nimmt diesen pessimistischen (später von Nietzsche erkenntnis-nihilistisch gewendeten) Aspekt seiner Lehre sehr ernst; er ist „entmuthigend für die Metaphysik“, hat aber auch die „tröstliche Seite“, den „unmittelbaren Aussagen der Natur ihre unbedingte Gültigkeit“ zu nehmen, „in deren Behauptung der eigentliche *Naturalismus* besteht“¹⁵²). Zudem vermag es wenigstens das Genie, obwohl nur ausnahmsweise, kraft gesteigerter Intelligenz sich der Dienstbarkeit des Willens zu entziehen und in seiner Person den „höchsten Grad der *Objektivität* des Erkennens“¹⁵³) darzustellen.

Wenden wir uns jetzt der eingangs gestellten Frage zu, wie sich Schopenhauers Kritik am Materialismus angesichts einer veränderten Problemlage in Wissenschaft und Philosophie ausnimmt. Zunächst ist festzustellen, daß die noch ins neunzehnte Jahrhundert fallende, den deutschen Idealismus voraussetzende Fortentwicklung des mechanischen zum historisch-dialektischen Materialismus sich weithin deckt mit Schopenhauers Bemühen um ein qualitativ-dynamisches, nicht mechanistisch beschränktes Naturbild.

So schreibt Marx bereits in der *Heiligen Familie*, dem ersten gemeinsam mit Engels veröffentlichten Buch: „Unter den *der Materie* eingebornen Eigenschaften ist die *Bewegung* die erste und vorzüglichste, nicht nur als *mechanische* und *mathematische* Bewegung, sondern mehr noch als *Trieb*, *Lebensgeist*, *Spannkraft*, als *Qual* — um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen — der *Materie*. Die primitiven Formen der letzern sind lebendige, individualisierende, ihr inhärente, die spezifischen Unterschiede produzierende *Wesenskräfte*.“¹⁵⁴) Weniger renaissancehaft und romantisch, aber der Sache nach

ebenso entschieden spricht sich der reife Engels in seinen naturphilosophischen Arbeiten aus. Er verwarft sich dagegen, daß man den Materialismus überhaupt verwechselt mit der „verflachten, vulgarisierten Gestalt“, worin der des Aufklärungszeitalters im neunzehnten Jahrhundert „in den Köpfen von Naturforschern und Ärzten“ fortbestand „und in den fünfziger Jahren von Büchner, Vogt und Moleschott gereisepredigt wurde“¹⁵⁵). Unter den Mängeln der materialistischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, die von den Vulgarisatoren des neunzehnten keineswegs überwunden wurden, nennt Engels an erster Stelle, daß der „pflanzliche und tierische Organismus . . . nur im groben untersucht und aus rein mechanischen Ursachen erklärt“¹⁵⁶) wurde. „Diese ausschließliche Anwendung des Maßstabs der Mechanik auf Vorgänge, die chemischer und organischer Natur sind und bei denen die mechanischen Gesetze zwar auch gelten, aber von andern, höhern Gesetzen in den Hintergrund gedrängt werden, bildet . . . eine spezifische, aber ihrer Zeit unvermeidliche Beschränktheit des klassischen französischen Materialismus.“¹⁵⁷) Im *Anti-Dühring* legt Engels dar, daß sich die Bewegung der Materie keineswegs „auf die mechanische Kraft als ihre angebliche Grundform“¹⁵⁸) reduziert. Vielmehr „begreift“ sie, wie es in der *Dialektik der Natur* heißt, „als Daseinsweise, als inhärentes Attribut der Materie . . . alle im Universum vorgehenden Veränderungen und Prozesse in sich, von der bloßen Ortsveränderung bis zum Denken“¹⁵⁹). Auf den „übermechanischen Gebieten“ — solche werden von Engels ausdrücklich anerkannt — ist Bewegung „auch Qualitätsänderung“¹⁶⁰). Engels vermeidet zwar den von Schopenhauer gegen die verabsolutierte Mechanik polemisch ins Spiel gebrachten Begriff der „Lebenskraft“, aber deutlich wird doch, daß er die qualitative Eigenart des Lebendigen gewahrt wissen will: „Indem die Chemie das Eiweiß erzeugt, greift der chemische Prozeß über sich selbst hinaus . . . , d. h. er gelangt in ein umfassenderes Gebiet, das des Organismus. Die Physiologie ist allerdings die Physik und besonders die Chemie des lebenden Körpers, aber damit hört sie auch auf, speziell Chemie zu sein, beschränkt einerseits ihren Umkreis, aber erhebt sich auch darin zu einer höheren Potenz.“¹⁶¹)

Mit der Kritik am — vormaligen — Materialismus, dessen Ding an sich, ausgestattet allein mit „Stoßkraft“, sonstige Qualitäten nur als deren Erscheinung zuläßt¹⁶²), gehen bei Schopenhauer, wie wir sahen, erkenntnistheoretische Bedenken einher. Jene „absolut objektive Welt, außerhalb des Kopfes, unabhängig von ihm und vor aller Erkenntniß“, von der die Materialisten (im Einklang mit dem naiven Bewußtsein) zu reden vorgehen, ist keine andere als die immer schon „subjektiv erkannte . . . Welt“¹⁶³). Eine Überlegung, die Schopenhauer abermals — sachlich — mit Marx verbindet. Auch ihm ist bewußt, daß die uns jeweils erscheinende Wirklichkeit „mit . . . großen, vielen und verschiedenen subjektiven Bedingungen behaftet“¹⁶⁴) ist. Allerdings werden letztere von Marx nicht, wie bei Schopenhauer erkenntnis-anthropologisch, sondern sozialhistorisch verstanden. „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus“, heißt es in Marxens berühmten *Thesen über Feuerbach*, beruht darauf, „daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv“¹⁶⁵). Marx begrüßt es

deshalb, daß die idealistische Philosophie seit Kant „die *tätige Seite*“ im Gegensatz zum objektivistischen Materialismus „entwickelt“¹⁶⁶) hat. Dies freilich um den Preis einer Entstofflichung des Subjekts; denn der Idealismus kennt die „wirkliche, sinnliche Tätigkeit“ nicht „als solche“¹⁶⁷). Menschliche Tätigkeit im philosophisch umfassenden Sinn von Weltkonstitution ist „*gegenständliche Tätigkeit*“¹⁶⁸). Ihren Begriff entfalten Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie*. Auch hier gilt die Kritik, soweit sie sich auf Feuerbach bezieht, dessen naivem Realismus. Feuerbach, schreiben die Autoren, „sieht nicht, wie die ihn umgebende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern . . . ein geschichtliches Produkt . . ., das Resultat der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen, deren Jede auf den Schultern der vorhergehenden stand, ihre Industrie und ihren Verkehr weiter ausbildete, ihre soziale Ordnung nach den veränderten Bedürfnissen modifizierte“¹⁶⁹). Diese Präformiertheit der empirischen Welt erstreckt sich auf die „Gegenstände der einfachsten ‚sinnlichen Gewißheit‘“; auch sie sind „nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie und den kommerziellen Verkehr gegeben“¹⁷⁰).

Das hat — worauf es hier besonders ankommt — Konsequenzen für das Verständnis der vom alten Materialismus zur *unmittelbaren* Grundlage dogmatischer Aussagen erklärten Naturwissenschaft. Deren „Anschauung“, wenden Marx und Engels gegen Feuerbach ein, ist hochgradig vermittelt. Sicher gibt es „Geheimnisse, die nur dem Auge des Physikers und Chemikers offenbar werden; aber wo wäre ohne Industrie und Handel die Naturwissenschaft? Selbst diese ‚reine‘ Naturwissenschaft erhält ja ihren Zweck sowohl wie ihr Material erst . . . durch sinnliche Tätigkeit der Menschen. So sehr ist . . . dieses fortwährende sinnliche Arbeiten und Schaffen, diese Produktion die Grundlage der ganzen sinnlichen Welt, wie sie jetzt existiert, daß, wenn sie auch nur für ein Jahr unterbrochen würde, Feuerbach eine ungeheure Veränderung nicht nur in der natürlichen Welt vorfinden, sondern auch die ganze Menschenwelt und sein eignes Anschauungsvermögen . . . sehr bald vermissen würde.“¹⁷¹) Heben wir hervor, daß Marx und Engels hier von der Gegebenheitsweise der *jetzt*, für und durch die Menschen, *bestehenden Gegenstandswelt* sprechen — nicht von der Natur überhaupt. Deren „Priorität“¹⁷²) bleibt unangetastet. Sie liegt aller Gesellschaft und Geschichte voraus. Ihr materialer Bestand wird von menschlicher Praxis jeweils vorgefunden, geht also in dieser nicht auf. Gleichwohl wissen wir von Natur nur insoweit, als sie in unserem menschlichen Horizont erschienen ist. Natur und Geschichte sind keine separat zu behandelnden „Dinge“; der Mensch hat stets „eine geschichtliche Natur und eine natürliche Geschichte vor sich“¹⁷³). Mit seinem — praktischen — Auftreten wird es theoretisch unmöglich, von einer subjektlosen Welt oder einem weltlosen Subjekt zu sprechen. Das dialektische Salz dieser je anders gearteten Wechselbezüglichkeit besteht darin, daß sie alles absolut Primäre und absolut Sekundäre ausschließt¹⁷⁴).

Schopenhauer, dem der Materialismus lediglich als physikalistische, dazu erkenntnistheoretisch unbedarfte Verkürzung der Wirklichkeit präsent ist, deckt überzeugend auf, was Bloch „die echte Aporie im Materialismus als einem rein mechanischen“ nennt, „dessen Welt . . . unendlich groß sein will

und dabei so klein ist, daß nicht einmal ein menschlicher Kopf darin Platz hat¹⁷⁶). Freilich kann der Satz „kein Objekt ohne Subjekt“, von dem Schopenhauer glaubt, er werde für immer allem Materialismus den Garaus machen¹⁷⁶), dem — recht verstandenen — marxistischen Materialismus wenig anhaben. Er kann jenen Satz (der *per se* keine Option für den subjektiven Idealismus enthält) akzeptieren, ohne aufzuhören, Materialismus zu sein. „Das Sein“, heißt es beim späten Engels, „ist . . . überhaupt eine offene Frage von der Grenze an, wo unser Gesichtskreis aufhört.“¹⁷⁷) Das — transsubjektiv anzusetzende — Ding an sich ist nie unmittelbar als solches thematisch; erkannt wird es einzig in dem Maße, wie es, im epochenspezifischen Rahmen gesellschaftlicher Produktionsverhältnisse erscheinend, zum „Ding für uns“ wird.

Auch die naturwissenschaftliche Praxis ist, ob dies nun den Gelehrten bewußt wird oder nicht, ihrer jeweiligen Grundform nach ein (freilich vielfach vermitteltes) Moment der allgemein-praktischen Auseinandersetzung von Mensch und Natur. Auch sie ist auf jenen geschichtlich vorgezeichneten Rahmen verwiesen. Das wird unterdessen, zumindest der Sache nach, auch von Forschern anerkannt, die mit Marx und Marxismus wenig gemein haben. So schreibt Heisenberg in einer Diskussion der neuen, durch die Quantenmechanik entstandenen Lage: „Der dogmatische Realismus behauptet, daß es keine sinnvollen Aussagen über die materielle Welt gibt, die nicht objektiviert werden können. . . . Der dogmatische Realismus ist aber, wie wir jetzt sehen, nicht eine notwendige Voraussetzung für die Naturwissenschaft. . . . Die Naturwissenschaft beschreibt und erklärt die Natur nicht einfach so, wie sie ‚an sich‘ ist. Sie ist vielmehr ein Teil des Wechselspiels zwischen der Natur und uns selbst. Sie beschreibt die Natur, die unserer Fragestellung und unseren Methoden ausgesetzt ist. An diese Möglichkeit konnte Descartes noch nicht denken, aber dadurch wird eine scharfe Trennung zwischen der Welt und dem Ich unmöglich.“¹⁷⁸)

Beschließen wir diesen Abschnitt mit einer weiteren Erwägung über das Verhältnis des marxistischen Materialismus zur Naturwissenschaft. Marx und Engels haben, nicht anders als Schopenhauer, die lautstarke, aber gedankenarme Agitation der Büchner, Vogt und Moleschott scharf verurteilt, weil sie einzelwissenschaftliche Aussagen, weltanschaulich aufbereitet, ungerechtfertigterweise in den Rang von Letztaussagen erhebt. So bezeichnet Engels Büchner als „Dogmatiker des plattesten Abspüllicht des deutschen Aufklärungs“¹⁷⁹), und Marx rügt im *Kapital* die „ideologischen Vorstellungen“ der Wortführer des „abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den *geschichtlichen Prozeß* ausschließt“¹⁸⁰). Letzterer Vorwurf trägt einen „kritizistischen“ Akzent und verbindet insofern, merkwürdig wie dies zunächst klingen mag, den Kantianer Schopenhauer mit den Begründern des historischen Materialismus. Darauf verweisen Horkheimer und Adorno: „Die Auflösung aller Realität . . . in atomare Partikel, oder was nach dem Stand der Wissenschaft jeweils als letzte Komponenten gilt, ist selbst keineswegs unbedingt. Nicht unähnlich der Kantischen Lehre, daß alle Erkenntnis auf die Leistung ordnender Funktionen des Subjekts zurückgeht, hängt sie bei Marx mit menschlicher, freilich realer gesellschaftlicher Arbeit zusammen. Damit ist der Naturbegriff des physika-

lischen Materialismus relativiert. Ihn absolut zu setzen, wäre ‚vulgär‘. Die qualifizierende Vorstellung von Natur, wie sie in Laboratorien heute herrschen muß, kann nicht unmittelbar dieselbe sein wie der Naturbegriff einer nicht mehr in sich gespaltenen, in Natur nicht durchaus mehr verstrickten Menschheit.¹⁸¹) Entsprechend ist Schopenhauer bemüht, die „Unhaltbarkeit einer *absoluten* Physik“¹⁸²) darzutun, die sich bald gebärdet, als sei sie selbst Metaphysik, bald so, als mache sie diese entbehrlich.

Unbeschadet solcher Parallelen sind Differenzpunkte zu beachten. Wohl handelt es sich bei Schopenhauer wie bei Marx und Engels um einen, wenn man so will, „materialisierten“ Kritizismus. Aber beide Male wird die Konstitutionsfrage verschieden angegangen. Hier wie dort trägt die alltäglich und wissenschaftlich erfahrene Welt immer schon den Stempel des Menschen: sie ist „Phänomen“: ein — im Gegensatz zum Ding an sich — von Erkenntnis nur relativ Unabhängiges. Schopenhauer, hinsichtlich des Raumes, der Zeit und Kausalität strenger kantianisch als Marx und Engels, erblickt in ihr ein „Gehirnphänomen“¹⁸³), diese dagegen, konkret-soziologisch gerichtet, sprechen dem im Medium *geschichtlicher Arbeit* erscheinenden Weltmaterial Eigenbestimmtheit zu. Erkenntnis ist indessen auch für sie kein bloßes Abbild an sich seiender Strukturen, sondern — als Ideelles — „das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“¹⁸⁴).

Wenn wir uns nunmehr im dritten, abschließenden Teil dieses Beitrags materialistischen Erfahrungsgehalten zuwenden, die sich in Schopenhauers Werk trotz aller Erkenntniskritik durchsetzen, so können wir uns kürzer fassen als ursprünglich vorgesehen, weil bereits in den vorangehenden Teilen einschlägige Gesichtspunkte dargelegt werden.

Auszugehen ist vom durchgängigen Bestreben Schopenhauers, den Materialismus aus dem emphatischen Begriff von Metaphysik auszuschließen. Unsere These hingegen lautet, daß ihm dies insofern nicht gelingen kann, als die Inhalte seiner eigenen Metaphysik ebenso durchgängig auf den Materialismus zurückverweisen. Der Pessimismus in Schopenhauer ist das geheime Bindeglied zwischen Materialismus und Metaphysik. In diesem Sinn heißt es denn auch beim späten Horkheimer: „Der Marxsche Materialismus, von der idealistischen Selbsttäuschung befreit, kommt Schopenhauer näher als dem Demokrit.“¹⁸⁵) Und anderswo schreibt er, seine intellektuelle Entwicklung überblickend: „Der metaphysische Pessimismus, implizites Moment jedes genuinen materialistischen Denkens, war seit je mir vertraut. Meine erste Bekanntschaft mit Philosophie verdankt sich dem Werk Schopenhauers; die Beziehung zur Lehre von Hegel und Marx, der Wille zum Verständnis wie zur Veränderung sozialer Realität haben, trotz dem politischen Gegensatz, meine Erfahrung seiner Philosophie nicht ausgelöscht. Die bessere, die richtige Gesellschaft ist ein Ziel, das mit der Vorstellung von Schuld sich verschränkt.“¹⁸⁶) Sollte es je, was angesichts des Weltlaufs fragwürdig genug ist, zu jener Gesellschaft kommen, so würden in ihr (wie dies Marx zumal in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* angedeutet hat) „die Menschen . . . nicht bloß zu ihren eigenen Helfern, sondern zu denen der Natur, und schließlich würden sie . . . an die Kreatur sich verschenkend, sich hingebend zugrunde gehen. Aber der Zerfall müßte seine Schatten vorauswerfen,

und so würden sie selbst wieder zum einem . . . primitiveren Zustand zurückkehren. Wie das höhere, edlere Individuum eine geringere Widerstandskraft besitzt und dem Tod verfällt, muß auch die Menschheit, sofern sie ihrer Bestimmung genügt, zerfallen, *sie ist selbst Natur*.¹⁸⁷⁾

Eben diese Erfahrung ist es, die — in metaphysisch höchst belastetem Sinn — Schopenhauers Philosophie durchherrscht. Sie ist die eines Mannes, der sich nichts vorgaukeln läßt; der lebendige, anschauliche Erkenntnis hohlen Wortkünsten vorzieht. Nicht anders als Marx zieht Schopenhauer — erstaunlicherweise in Marxens Sprache — gegen die gigantische „Mystifikation“ Hegels zu Felde. „Seit Locke“, betont er, „forschten die Philosophen nach dem Ursprung unsrer Begriffe. Hegel hatte den Einfall die Sache umzukehren, Alles auf den Kopf zu stellen, nämlich die Begriffe zum Ursprünglichen, zum Ersten, unmittelbar Gegebenen zu machen davon man auszugehen habe; wonach sich dann freilich aus ihnen konstruieren ließ was man beliebte, um so mehr als bloße Worte leicht an die Stelle der Begriffe treten.“¹⁸⁸⁾ Schopenhauer ist strenger Nominalist; die Begriffe entstammen samt und sonders der „anschaulichen Vorstellung, welche daher *Urerkenntniß* ist und also bei Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Idealen und dem Realen allein in Betracht kommt“¹⁸⁹⁾.

Gilt es, unsere Begriffe empirisch abzusichern, müssen wir uns davor hüten, die sinnliche Welt aus bloßen, ihr selbst immer schon entstammenden Abstraktionen zu deduzieren, so ergeben sich daraus für Schopenhauer wichtige Überlegungen zu einer Metaphysik, die Kants Werk ebenso berücksichtigt wie kritisch überschreitet. Kant hat zunächst das unbezweifelbare Verdienst, die Untauglichkeit des alten Dogmatismus dargetan zu haben, der sich anheischig machte, aus reinen Begriffen unmittelbar und verbindlich über die höchsten Gegenstände des metaphysischen Interesses zu urteilen; „daher haben alle seitdem aufgetretenen dogmatischen Versuche“ — Schopenhauer denkt namentlich an die Systeme Fichtes, Schellings und Hegels — „ganz andere Wege einschlagen müssen, als die früheren“¹⁹⁰⁾. Schopenhauers eigener Ansatz nun, sein Schritt über Kant hinaus, beruht auf der Kritik dessen, was er, § 1 der *Prolegomena* zitierend, die *petitio principii* der Kantischen Grundannahme nennt. Sie besteht darin, daß vorweg Metaphysik und Erkenntnis *a priori* identifiziert werden, woraus sich dann prompt das Scheitern jener ergibt und die Gültigkeit dieser nur für die Erscheinungswelt. Indem Kant darauf beharrt, „daß Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe“, unterstellt er insgeheim, „daß nur Das, was wir *vor* aller Erfahrung wissen, weiter reichen könne, als mögliche Erfahrung“¹⁹¹⁾. Schopenhauer dagegen bestimmt Metaphysik weit bescheidener als „richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen“¹⁹²⁾. Für ihn ist völlig unbewiesen, „daß der Stoff zur Lösung des Räthsel der Welt schlechterdings nicht in ihr selbst enthalten seyn könne“; es besteht daher keinerlei Anlaß, sich, „bei der wichtigsten und schwierigsten aller Aufgaben, die inhaltsreichsten aller Erkenntnißquellen, innere und äußere Erfahrung zu verstopfen, um allein mit inhaltsleeren Formen zu operieren“¹⁹³⁾. Die empirische Welt ist nicht (im schlechten Sinn) spekulativ zu überfliegen, sondern es kommt darauf an, sie gründlich zu erfassen. Das „Ganze der Erfahrung“, sagt Schopenhauer, „gleicht einer

Geheimschrift“¹⁹⁴). Metaphysik hat sie zu entziffern. Freilich bringt die Endlichkeit unserer Natur es mit sich, daß dieses saure Geschäft „nur innerhalb gewisser Schranken“ vonstatten geht; wir gelangen zum „richtigen Verständniß der Welt . . ., ohne jedoch eine abgeschlossene und alle ferneren Probleme aufhebende Erklärung ihres Daseyns zu erreichen“¹⁹⁵). Schopenhauer sieht sein Unternehmen gleich weit entfernt von der „Allwissenheitslehre“ rationalistischer Dogmatik und der „Verzweiflung“, die mit Kants Kritik einhergeht¹⁹⁶). Er hält sich — darin ein im strengen Sinn moderner, antitheologischer Denker — an die in sich ruhende Immanenz dieser Welt. Ihr Wesenskern fällt zwar nicht mit der unmittelbaren Weise ihres Erscheinens zusammen. Aber ebensowenig ist er ein „*ens extramundanum*“; erkannt wird er einzig vermittels der Erkenntnis seiner „Beziehungen zur Erscheinung selbst“¹⁹⁷). Wohl überschreitet Metaphysik die Natur, indem sie „zu dem in oder hinter ihr Verborgenen“¹⁹⁸) vorstößt. Sie tut dies jedoch, ohne den universellen Naturzusammenhang zu verlassen. Schopenhauer — das macht die Schwierigkeit seiner Position aus — hält einerseits an der kritizistischen Differenz von Erscheinung und Ding an sich fest und *verflüssigt* sie andererseits (wodurch er in die Nähe der sonst von ihm befehdeten nachkantisch-spekulativen Dialektiker gerät). „Ich lasse“, erklärt Schopenhauer, „Kants Lehre bestehn, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei . . . : aber ich füge hinzu, daß sie, gerade als Erscheinung, die Manifestation Desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihm herauszudeuten seyn, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung. Demnach ist Philosophie . . . das richtige, universelle Verständniß der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieser ist das Metaphysische, . . . das in die Erscheinung bloß Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte.“¹⁹⁹)

Schopenhauers — materiale — Metaphysik bietet Raum für Einsichten, für welche die akademischen Idealismen wenig Neugier bekunden. Sie entlarvt, was Nietzsche, in vielem sein Schüler, das Menschlich-Allzumenschliche genannt hat. Mit großem Materialismus, der sich nicht in einer simplen Abbildlehre erschöpft, sondern auf Eros und Thanatos versteht, teilt sie urbane Skepsis, auch gütiges Verstehen. Wo immer Materialismus positiv-„weltanschaulichem“ Anspruch entsagt, nähert er sich der Schopenhauerschen Philosophie, wird er, wie diese, Einsicht ins Sinnwidrige, vielfältig Bedingte und Brüchige unserer Existenz. Das schließt den Willen nicht aus, inmitten alles *malum metaphysicum*, das *malum physicum*: abschaffbares Leiden energisch zu bekämpfen. Insgesamt freilich wohnt materialistischer Philosophie, die etwas taugt, ein pessimistisches Moment inne. So rühmt Schopenhauer an Voltaire, sein Denken sei „von der überwiegenden Größe des Uebels und vom Jammer des Daseyns . . . tief durchdrungen“; und er nennt außerdem an Voltaireschen Resultaten den Gedanken der „strengen Necessitation der Willensakte“ sowie die (von Locke übernommene) Vermutung, daß „das Denkende auch materiell seyn könne“²⁰⁰). Beide Resultate hängen unmittelbar mit dem Pessimismus zusammen. Sind geistige Funktionen materiell determiniert und dadurch begrenzt, so leuchtet auch Schopenhauers These ein, „der Intellekt“

sei „*ursprünglich* nicht bestimmt . . . , uns über das Wesen der Dinge zu belehren“²⁰¹); er ist Werkzeug, grobes Mittel zur Orientierung im unaufhörlichen Kampf ums nackte Überleben.

Das unausrottbar „Naturgeschichtliche“ unseres Daseins: die höchst profane Unterlage aller Geschichte wird letztlich von Schopenhauer genauso beurteilt wie von Marx. Dieser bezeichnet im *Kapital* den Arbeitsprozeß, die „Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse“, als „allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur“; sie ist „ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam“²⁰²). Marx spricht in seinem Hauptwerk ferner von den unseren materiellen Verhältnissen „entquellenden geistigen Vorstellungen“²⁰³). Auch darin steckt fraglos ein Pessimistisches: die der Hinfälligkeit seiner Basis entsprechende Ohnmacht des Geistes. Engels hat darauf (wenngleich, wie aus dem Kontext erhellt, ganz ohne Absicht) deutlicher noch verwiesen. Er schreibt: „Sind unsre juristischen, philosophischen und religiösen Vorstellungen die nähern oder entfernten Sprößlinge der in einer gegebenen Gesellschaft herrschenden ökonomischen Verhältnisse, so können diese Vorstellungen sich nicht auf die Dauer halten, nachdem die ökonomischen Verhältnisse sich gründlich geändert.“²⁰⁴)

Ist der systemhaft verhärtete Materialismus absolut gesetzte Physik, so bedarf es — nach der in Schopenhauers Werk zentralen Reflexion — einer Metaphysik, welche die Ansprüche physischer Welterklärung nicht sowohl bestreitet als relativiert. Indem freilich für Schopenhauer die Basis jener Metaphysik nicht in den Formen reinen Denkens besteht, sondern in dem unmittelbar leiblich, sodann gesellschaftlich-geschichtlich erfahrenen Weltinhalt selbst, verringert sich der Abstand zwischen seiner Philosophie und einem — aufgeklärten, nicht scientistisch beschränkten — Materialismus. Das wird, in der Sache, von Schopenhauer selbst insofern anerkannt, als er das „metaphysische Bedürfnis“ des Menschen wesentlich auf die „Endlichkeit alles Daseyns“ und die „Vergeblichkeit alles Strebens“²⁰⁵) zurückführt; es folgt „dem physischen auf dem Fuße“²⁰⁶). Es ist das „Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den stärksten Anstoß . . . zu metaphysischen Auslegungen der Welt giebt“²⁰⁷). Was wir Glück nennen, ist weithin eine Funktion unserer Animalität: unserer Gesundheit, Ernährung und sonstigen Lebensweise. Auch hier geht es um höchst alltägliche, aber unentbehrliche Tatbestände. Pessimismus, der — so gesehen — in *metaphysischen* Materialismus einmündet, besagt, daß der Wesenskern des Menschen nicht Intellekt, sondern Wille ist, der sich im uner-sättlichen „Drang zum Daseyn und Wohlseyn“²⁰⁸) äußert. Anders als dem Tier ist uns jedoch die — mit dem Glück der Einsicht verbundene — Aufgabe zuteil geworden, uns genau Rechenschaft abzulegen über die essentielle Beschaffenheit der Welt. Gelingt uns dies, ist der absolute Bann des bloß Stofflichen gebrochen.

ANMERKUNGEN

¹⁾ Von älteren Darstellungen wäre der von Yervant H. Krikorian herausgegebene Sammelband *Naturalism and the Human Spirit*, New York 1944 und später, anzuführen; ferner die von Roy Wood Sellars, V. J. McGill und Marvin Farber herausgegebene Aufsatzsammlung *Philosophy for the Future. The Quest of Modern Materialism*, New York 1949. Die jüngsten Entwicklungen reflektieren sich in folgenden Schriften, die in Für und Wider als typisch gelten können: *Modern Materialism: Readings on Mind-Body Identity*, herausgegeben von John O'Connor, New York 1969; James Feibleman, *The New Materialism*, The Hague 1970; Keith Campbell, *Body and Mind*, New York 1970; Norman Malcolm, *Problems of Mind*, New York 1971; einen knappen und kritischen Überblick bietet Jan Szrednickis Aufsatz *Some Objections to Mind-Brain Identity Theories*, in: *Philosophia. Philosophical Quarterly of Israel*, Band 2, Nr. 3, Jerusalem 1971, S. 205—225.

²⁾ Genannt seien wiederum einige neuere Werke, die den Stand der Diskussion charakterisieren: Konrad Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München 1973; *Bewußtsein. Ein Zentralproblem der Wissenschaften*, Sammelband, herausgegeben von Hans-Werner Klement, Baden-Baden 1975; Hoimar v. Ditfurth, *Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewußtseins*, Hamburg 1976; Hans Joachim Bogen, *Mensch aus Materie. Werden und Wesen des Homo sapiens in biologischer Sicht*, München/Zürich 1976.

³⁾ Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 21, Berlin 1962, S. 274; 275.

⁴⁾ Ibid., S. 275.

⁵⁾ Ibid., S. 276.

⁶⁾ Fichte, *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, herausgegeben von Fritz Medicus, Hamburg 1954, S. 10.

⁷⁾ Ibid., S. 12.

⁸⁾ Ibid.

⁹⁾ Ibid., S. 12; 13 (Hervorhebungen von Fichte).

¹⁰⁾ Ibid., S. 18.

¹¹⁾ Ibid., S. 19.

¹²⁾ Ibid.

¹³⁾ Ibid. (Hervorhebungen von Fichte).

¹⁴⁾ Ibid., S. 20.

¹⁵⁾ Ibid.

¹⁶⁾ Cf. *ibid.*, S. 30 ff.

¹⁷⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Arthur Hübscher, Wiesbaden ³1972, Bd. III, S. 194.

¹⁸⁾ Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, herausgegeben von Arthur Hübscher, III. Band, Frankfurt am Main 1970, S. 578 (Hervorhebungen von Schopenhauer).

¹⁹⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. III, S. 164 f.

²⁰⁾ Ibid., S. 176 f.

²¹⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. V, S. 55.

²²⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. III, S. 664.

²³⁾ Ibid.

²⁴⁾ Ibid. (Hervorhebung von Schopenhauer).

²⁵⁾ Ibid., S. 665.

²⁶⁾ Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, I. c. Bd. III, S. 614.

²⁷⁾ Ibid., S. 614 f.

²⁸⁾ Ibid., S. 615.

- ²⁹⁾ Ibid., S. 582 (Hervorhebungen von Schopenhauer).
- ³⁰⁾ Ibid., S. 614.
- ³¹⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. V, S. 3.
- ³²⁾ Ibid.
- ³³⁾ Ibid., S. 20.
- ³⁴⁾ Ibid., S. 20 f. (Hervorhebung von Schopenhauer).
- ³⁵⁾ Ibid., S. 21.
- ³⁶⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. III, S. 270 f. (Hervorhebung von Schopenhauer).
- ³⁷⁾ Ibid.
- ³⁸⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. II., S. 121.
- ³⁹⁾ Ibid., S. 122.
- ⁴⁰⁾ Ibid., S. 123.
- ⁴¹⁾ Ibid., S. 124.
- ⁴²⁾ Ibid., S. 125.
- ⁴³⁾ Ibid., S. 125 f.
- ⁴⁴⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. V, S. 21 (Hervorhebungen von Schopenhauer).
- ⁴⁵⁾ Darin strikter Gegner namentlich Hegels, sperrt sich Schopenhauer dagegen, den Weltkern zu einem Sinnstiftenden zu erheben, ihn gar zu vergotten.
- ⁴⁶⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. 4, S. 20. — Die marxistische Orthodoxie hat denn auch seit Lenin Schopenhauers Metaphysik ohne viel Federlesens dem Idealismus „objektiver“ Spielart zugerechnet. Lenin erwähnt sie polemisch in einem Atemzuge mit der von Fichte und Hegel: „Die Welt ist das *Nicht*-Ich, das von unserem Ich geschaffen wurde, sagte Fichte. Die Welt ist die absolute Idee, sagte Hegel. Die Welt ist Wille, sagte Schopenhauer. . . . Man müßte blind sein, um in den verschiedenen sprachlichen Verkleidungen nicht den gleichen idealistischen Kern zu sehen.“ In: *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlin 1967, S. 226 (Hervorhebung von Lenin); cf. auch S. 189. — T. I. Oiserman, ein bekannter Vertreter des sowjetischen Marxismus, gibt den neuesten Stand der Auseinandersetzungen wie folgt wieder: „Arthur Schopenhauer war wohl der erste idealistische Philosoph, der Bewußtsein und Geist als physiologisch bedingt betrachtet. Er solidarisiert sich in dieser Frage mit der Naturwissenschaft, verbleibt aber auf den Positionen des Idealismus. Das Wesen der idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie besteht nicht unbedingt darin, Bewußtsein, Denken und Geist als primär anzunehmen. Diese Auffassung . . . ist charakteristisch für den rationalistischen Idealismus. Sein Gegenpol innerhalb ein und derselben idealistischen Richtung ist der Irrationalismus. Letzterer lehnt die These vom Primat der Vernunft, des Denkens und des Bewußtseins ab und beweist, daß diese intellektuellen Formen des Geistigen sekundär sind; primär sind nur der Wille, das Unbewußte, der irrationale Elan vital usw. Es wäre deshalb . . . ein dogmatisches Ignorieren der wirklichen Tendenzen in der Entwicklung des Idealismus, die für ihn charakteristische Deutung des Verhältnisses von Geistigem und Materiellem auf die starre Eingleisigkeit: das Bewußtsein (das Denken) ist primär, die Materie (das Sein) ist sekundär, zu reduzieren. Die irrationalistische Interpretation des Primären stellt sich nicht selten sowohl zur materialistischen als auch zur idealistischen (rationalistischen) Lösung der Grundfrage der Philosophie in Gegensatz.“ Zu Schopenhauer schreibt Oiserman abschließend: „In dieser Konzeption ist kein Gran Materialismus enthalten, ungeachtet der ganz bewußten Ausnutzung der bekannten materialistischen Auffassung.“ In: *Die philosophischen Grundrichtungen*, Berlin 1976, S. 101 f. — Fraglos treffen Oisermans Überlegungen einen wichtigen Aspekt sowohl des Schopenhauerschen Selbstverständnisses wie der traditionellen Art der Rezeption seines Werks.

47) Auf einem anderen Blatt steht die schwierige, hier nicht näher zu erörternde Frage, inwieweit Schopenhauers Denken dem von Hegel näher steht, als ihm selbst bewußt war. Max Horkheimer — daran sei erinnert — ist ihr nachgegangen: „Auch der klassische Idealismus der Nachfolger Kants — darin sind sie Schopenhauer verwandt — hat die Utopie im Grund preisgegeben. Der Gegensatz der Welt und dessen, was sie sein soll, gilt ihnen als überwunden, wenn er im Gedanken aufgehoben ist. Nur in der verdünnten Form des vergöttlichten Subjekts überlebt die Utopie. . . . Das Ding an sich wird mit dem Subjekt ineingesetzt, doch nicht als Negativum, sondern als das positive Unbedingte. Hegel hat es als den lebendigen Begriff gesehen, die unendliche Bewegung, in welcher der Gegensatz von Sache und Gedanke sich als bedingt erweist. Aber der Schopenhauer so verhaßte Hegel ist ihm nicht so fern. Das Leben des Begriffs, des Hegelschen Absoluten, ist der Widerspruch, das Negative und der Schmerz. Was bei Hegel Begriff heißt, . . . ist nichts anderes als das Entstehen und Vergehen dessen, was es begreift. . . . Der Trost, den sein ‚ruchloser Optimismus‘ zu spenden vermag, bleibt letzten Endes die Einsicht in die notwendige Verflechtung der Begriffe zum Ganzen, jener brüchigen Einheit, die System heißt. Das Wiedererkennen der logischen Strukturen in Natur und Menschenwelt, auf das es bei Hegel . . . ankommt, ist der ästhetischen und philosophischen Kontemplation bei Schopenhauer keineswegs so fern, wie es ihm selbst geschienen hat. . . . Die Nuance, um die Schopenhauer in der Auflösung des falschen Trostes weiter geht als Hegel, liegt in seiner Weigerung, die Konsistenz des die Welt umspannenden Systems und damit die Entwicklung der Menschheit bis zu dem Zustand, auf dem solche philosophische Einsicht möglich wird, als Grund dafür anzuerkennen, das Sein zu vergotten“ (*Die Aktualität Schopenhauers*, in: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, herausgegeben von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1967, S. 259; 160; 261).

48) Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. 2, S. 129.

49) Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt am Main 1972, S. 273 f. (Hervorhebungen von Bloch).

50) *Ibid.*, S. 274. — Horkheimer hat die hier von Bloch angeführten Charaktere der Entsprechung von Materie und Wille, insbesondere die Einheit, unter dem Gesichtspunkt eines selbst in Schopenhauer noch enthaltenen „metaphysischen Optimismus“ kritisch untersucht: Die „Anwendung kategorialer Strukturen wie mein und dein intelligibler Charakter, Anfang und Ende, Schuld und Einheit auf eben das Jenseits, vor dem doch die Kategorien versagen, ist ein Traum, selbst wenn die Deutung des Inneren aller Wesen nach Analogie der Erfahrung des eigenen Innern ein wahrlich erhellender Gedanke ist. . . . Am deutlichsten tritt der metaphysische Optimismus Schopenhauers in seiner Übernahme des Mythos der Seelenwanderung hervor, wo nicht bloß ein verschiedenes transzendentes Schicksal der Einzelseelen, sondern die reale Möglichkeit eines erlösenden Ausgangs für bestimmte unter ihnen behauptet wird. Die Trennung vom Einen höre auf. Es gehört ein starker Glaube dazu, die Kategorie der Einheit für weniger scheinhaft zu halten als die der Vielheit, die Projektion des Alleinherrschers für realer als die der Aristokratie oder des Liberalismus. Ist die individuatio Resultat subjektiver Vermögen, dann ist die Einheit nicht weniger als die Vielheit ihr Produkt, und es hängt von historischen Bedingungen ab, was von beiden jeweils vorwiegend hypostasiert und was als bloßer Schein betrachtet worden ist“ (in: *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, herausgegeben von Werner Brede und mit einer Einleitung von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1974, S. 186).

51) Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, I. c., S. 274 (Hervorhebungen von Bloch).

52) *Ibid.*, S. 275 (Hervorhebungen von Bloch).

53) *Ibid.*

54) *Ibid.*, S. 275 f.

- ⁵⁵⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. 6, S. 634.
- ⁵⁶⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. 3, S. 194.
- ⁵⁷⁾ Cf. etwa *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. 4, S. X f. sowie *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. 3, S. 196, wo Schopenhauer den „Mode-Materialismus“ der fünfziger Jahre als „rechte Barbiergesellen- und Apotheker-Lehrlings-Philosophie“ bezeichnet.
- ⁵⁸⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. 2, S. 33.
- ⁵⁹⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. 3, S. 359.
- ⁶⁰⁾ *Ibid.*, S. 359 f. (Hervorhebung von Schopenhauer).
- ⁶¹⁾ *Ibid.*, S. 358 (Hervorhebung von Schopenhauer).
- ⁶²⁾ *Ibid.*, S. 360.
- ⁶³⁾ *Ibid.* (Hervorhebung von Schopenhauer).
- ⁶⁴⁾ Positiv vertreten wird dieser Begriff von Materie von Bloch, dessen Gewährsleute, neben Hegel und den Begründern des Marxismus, unter den neueren Philosophen nicht zufällig Bruno, Paracelsus, Böhme und Schelling sind.
- ⁶⁵⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. 3, S. 360.
- ⁶⁶⁾ *Ibid.*
- ⁶⁷⁾ Eine Schwierigkeit, die gerade dem marxistischen Materialismus keineswegs fremd ist. So erklärt Lenin (im Anschluß an Diderot, Haeckel und andere Naturforscher): „Der Materialismus betrachtet . . . als das ursprünglich Gegebene die Materie, als das Sekundäre — Bewußtsein, Denken, Empfindung; denn die Empfindung ist in klar ausgeprägter Form nur mit den höchsten Formen der Materie (der organischen Materie) verbunden, und in den ‚Grundsteinen des Gebäudes der Materie‘ kann man nur die Existenz einer Fähigkeit, die der Empfindung ähnlich ist, annehmen“ (in: *Materialismus und Empirio-kritizismus*, I. c., S. 37; cf. auch S. 85). Lenin sieht sich, mit anderen Worten, genötigt, eine — zumindest potentielle — „Empfindungsbegabtheit“ schon der anorganischen Materie vorauszusetzen, wenn anders das Auftreten empfindender Materie kein pures Wunder sein soll. Freilich ergibt sich daraus für den Materialismus die Gefahr überzugehen in sein Gegenteil: eine Philosophie der „Allbeseeltheit“. — Daher der in der marxistischen Literatur permanent, häufig mit mühsamen Distinktionen, geführte Zweifrontenkrieg gegen „Hylozoismus“ und „Mechanizismus“; cf. dazu etwa das Werk des bulgarischen Philosophen Todor Pawlow, *Die Widerspiegelungstheorie*, Berlin 1973, S. 70 f. „Widerspiegelung“ wird hier (S. 57) als „eine Eigenschaft“ bestimmt, „die der gesamten Materie eigentümlich, ihrem Wesen nach mit der Empfindung verwandt, jedoch nicht mit dieser identisch ist“.
- ⁶⁸⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. 3, S. 361 (Hervorhebungen von Schopenhauer).
- ⁶⁹⁾ *Ibid.*, S. 357.
- ⁷⁰⁾ *Ibid.*, S. 360 (Hervorhebung von Schopenhauer).
- ⁷¹⁾ *Ibid.*, S. 354.
- ⁷²⁾ *Ibid.*
- ⁷³⁾ Um die Jahrhundertwende kommen Schopenhauer-Interpretationen auf, die bestrebt sind, die Vereinbarkeit der Willensmetaphysik mit dem damals unter Naturforschern noch gängigen Materialismus nachzuweisen. So heißt es in einem Jugendmanuskript Blochs *Über die Kraft und ihr Wesen* aus dem Jahre 1902, „Philosophie der Kraft“ löse „alle Stoffe und Elemente in Energie auf wie die Naturwissenschaft“, sie deute „das Ding an sich als energetischen allgemeinen Willen“ (Motto zu Blochs Schrift *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1969). — Erwähnt sei ferner, mehr als Kuriosum, das reichlich apokryphe Buch *Aether und Wille oder Haeckel und Schopenhauer*, Leipzig 1901, von Richard Wagner, das Schopenhauers Werk der Haeckel-Gemeinde als „Bibel der monistischen Religion“ (S. 95) empfiehlt. Schopenhauers Lehre, daß die Materie wesentlich Wirken, die objektiv aufgefaßte Kausalität selbst sei, kehrt bei Wagner, modifiziert, wieder. Er sieht in allen Dingen „nur ver-

schiedene Bewegungsformen der Urenergie des Aethers“, der sich „ausserhalb unserer Vorstellung . . . als ein wirres Knäuel der verschiedenartigsten Bewegungen darstellt“ (S. 92; cf. S. 50). Wagner spricht der „Urenergie“, dem „Aether an sich“, von vornherein „Strebung und Fühlung“ zu (cf. S. 46 f.). Wagners Schopenhauer-Interpretation, in Haeckels „hylozoistischem“ Materialismus ebenso vorgebildet wie in Wilhelm Ostwalds „Energetik“, ist hier nicht weiter zu diskutieren. Als Zeitsymptom ist dieser Rekurs auf den Willensbegriff von einigem Interesse. Die von Schopenhauer Jahrzehnte vorher vorausgesehene „Krise der Physik“ wirft das — für Lenins philosophisches Hauptwerk entscheidende — Problem der „Entstofflichung“, ja, des „Verschwindens“ der Materie auf.

⁷⁴⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c. Bd. 3, S. 357.

⁷⁵⁾ *Ibid.*, S. 356.

⁷⁶⁾ So schreibt denn auch Lenin: „Die ‚naive‘ Überzeugung der Menschheit wird vom Materialismus *bewußt* zur Grundlage seiner Erkenntnistheorie gemacht“ (in: *Materialismus und Empiriokritizismus*, I. c., S. 62; Hervorhebung von Lenin).

⁷⁷⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, S. 361 (Hervorhebungen von Schopenhauer). — Wichtig in unserem Zusammenhang ist, daß der inhaltlich reichere, weil „hylozoistische“ Naturalismus durch einen Materialismus abgelöst wird, der sich wissenschaftlicher dünkt und, methodisch gesehen, auch ist, ohne indessen die bereits mit seiner naturalistischen Vorstufe gesetzten Probleme lösen zu können. Die Naturkräfte und -qualitäten sind für Schopenhauer ohne Annahme eines universellen, sie tragenden Willens unerklärbar.

⁷⁸⁾ *Ibid.*, S. 14.

⁷⁹⁾ *Ibid.*

⁸⁰⁾ *Ibid.*, S. 14 f. (Hervorhebungen von Schopenhauer).

⁸¹⁾ *Ibid.*, S. 15.

⁸²⁾ *Ibid.*, S. 16. — Schopenhauers Urteil über den Materialismus wird von Lenin *e contrario* bestätigt: „Der Materialist behandelt die Physik als Metaphysik. Ein bekanntes Argument! Als Metaphysik wird die Anerkennung der objektiven Realität außerhalb des Menschen bezeichnet: die Spiritualisten stimmen mit den Kantianern und Humeisten in diesen Vorwürfen gegenüber dem Materialismus überein“ (in: *Materialismus und Empiriokritizismus*, I. c., S. 278).

⁸³⁾ Schopenhauer, *op. cit.*, S. 16 (Hervorhebungen von Schopenhauer).

⁸⁴⁾ *Ibid.* (Hervorhebung von Schopenhauer).

⁸⁵⁾ *Ibid.* (Hervorhebungen von Schopenhauer).

⁸⁶⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 2, S. 32 (Hervorhebung von Schopenhauer).

⁸⁷⁾ *Ibid.*, S. 33.

⁸⁸⁾ *Ibid.*

⁸⁹⁾ *Cf. ibid.*, S. 124.

⁹⁰⁾ *Ibid.*; cf. hierzu auch *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, S. 8 f; sowie S. 22.

⁹¹⁾ *Ibid.*, S. 9 (Hervorhebung von Schopenhauer).

⁹²⁾ *Ibid.* (Hervorhebungen von Schopenhauer).

⁹³⁾ Eine (im weitesten Sinn) anthropologische Uminterpretation der Kantischen Transzendentalphilosophie, die im vorigen Jahrhundert — verschieden akzentuiert — auch von neukantianisierenden Autoren wie Friedrich Albert Lange, Hermann von Helmholtz und Ludwig Noiré vertreten wird. In der Gegenwart setzt Konrad Lorenz in manchem diese Traditionslinie fort.

⁹⁴⁾ Schopenhauer, *op. cit.*, S. 14.

⁹⁵⁾ *Ibid.*, S. 10 (Hervorhebung von Schopenhauer). — Wenn Raum, Zeit und Kausalität bloße Gehirnfunktionen, damit ihrerseits „mundan“ sind, dann entsteht das (in der Literatur immer wieder diskutierte) Problem, mit welchem Recht Schopen-

hauer eigentlich an Kants Terminologie festhält. So sagt er etwa (*ibid.*, S. 22): „Bei aller *transscendentalen* Idealität behält die objektive Welt *empirische* Realität: das Objekt ist zwar nicht Ding an sich; aber es ist als empirisches Objekt real. Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum.“

⁹⁶⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 2, S. 33.

⁹⁷⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, S. 23 (Hervorhebung von Schopenhauer).

⁹⁸⁾ Cf. dazu etwa *ibid.*, S. 17 f.

⁹⁹⁾ Johannes Volkelt, *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, 5. Aufl. Stuttgart 1923; cf. den 6. und 7. Abschnitt.

¹⁰⁰⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3; cf. S. 14 f.

¹⁰¹⁾ Volkelt, *Arthur Schopenhauer*, I. c.; cf. S. 63; 65; 67.

¹⁰²⁾ Dahingestellt bleibe hier, inwieweit nicht doch in der Willenswelt kategoriale Bestimmungen der Vorstellungswelt wiederkehren. — Ein Gedanke, den Horkheimers, vor allem aber Blochs Schopenhauer-Interpretation nahelegt.

¹⁰³⁾ Volkelt, *Arthur Schopenhauer*, I. c., S. 67 (Hervorhebungen von Volkelt).

¹⁰⁴⁾ Cf. *ibid.*, S. 70.

¹⁰⁵⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 2, S. 497.

¹⁰⁶⁾ Ansätze zu dieser Selbstkorrektur im Sinn dessen, was Volkelt „Korrelativismus“ nennt, sind war auch im ersten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* vorhanden. Sie treten jedoch insgesamt weniger hervor als im zweiten.

¹⁰⁷⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 2, S. 37.

¹⁰⁸⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, S. 18.

¹⁰⁹⁾ *Ibid.*, S. 51 (eigene Hervorhebung). — Schopenhauer selbst kommt also Interpretationen wie der Blochschen entgegen. Die von ihm — letztinstanzlich — zugestandene Identität von Materie und Wille schlosse freilich ein, daß jener im nämlichen Maße „Eigenstruktur“ zugesprochen werden müßte wie diesem, der — sich immerhin steigend, Stufen der Objektivierung durchlaufend — nicht *absolut chaotisch* gedacht werden kann.

¹¹⁰⁾ Cf. *ibid.*, S. 53.

¹¹¹⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 2, S. 574.

¹¹²⁾ Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, I. c., S. 276.

¹¹³⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, S. 55.

¹¹⁴⁾ *Ibid.*, S. 53 (Hervorhebungen von Schopenhauer).

¹¹⁵⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 2, S. 31.

¹¹⁶⁾ Volkelt, *Arthur Schopenhauer*, I. c.; cf. S. 83 ff. — Der Autor folgt in einigen Punkten dem Gedankengang Volkelts.

¹¹⁷⁾ *Ibid.*, S. 84 (Hervorhebungen von Volkelt).

¹¹⁸⁾ *Ibid.*

¹¹⁹⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, S. 9 (Hervorhebungen von Schopenhauer).

¹²⁰⁾ *Ibid.* (eigene Hervorhebungen).

¹²¹⁾ Volkelt, *Arthur Schopenhauer*, I. c., S. 84 f.

¹²²⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 2, S. 33.

¹²³⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, S. 15; cf. auch S. 14.

¹²⁴⁾ Man beachte auch hier Schopenhauers äquivoken Sprachgebrauch. Der Terminus „Modifikation“ wird einmal benutzt, um die *empirisch gegebene* Abhängigkeit der Denkkate von Hirn- und Nervenprozessen zu bezeichnen; andererseits aber soll sich in ihm der wesentliche Gehalt der *erkenntnistheoretischen Lehre* von der Welt als meiner Vorstellung ausdrücken. Es ist jedoch evident, daß die Materie *nicht ebenso* „Modifikation“ des Erkennens sein kann wie dieses „Modifikation“ der Materie.

¹²⁵⁾ Volkelt, *Arthur Schopenhauer*, I. c., S. 85 (Hervorhebung von Volkelt).

¹²⁶⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, S. 4.

¹²⁷⁾ Volkelt, op. cit.; cf. S. 85 f.

¹²⁸⁾ Volkelt, *ibid.*, S. 86.

¹²⁹⁾ Cf. *ibid.* — Mit Recht sagt Volkelt in diesem Zusammenhang: „Der Korrelativismus ist eine verhältnismäßig gleichgültige und mit allem Möglichen verträgliche Aussage im Vergleich zu der scharfgeprägten Eigentümlichkeit des Vorstellungsidealismus.“

¹³⁰⁾ Diese in die Korrelativität erkenntnistheoretischer Grundbegriffe einwandernden *Interpretationen* verbinden — zumal idealistische — Denker, die sonst wenig Gemeinsames haben. So hat Adorno auch bei Hegel die hier anlässlich Schopenhauers untersuchte Denkstruktur aufgespürt; sie besteht, wie wir sahen, darin, daß sich der Primat des Subjekts gerade in der durchgeführten „Vermittlung“ von Subjekt und Objekt verbirgt. Materialistische Kritik daran, die abzielt auf den „Vorrang des Objekts“, kann sich, nach Adornos Einsicht, nicht durch objektivistische Dekrete aus dem Umkreis vermittelnder Subjektivität herausbegeben. Sie kann jedoch deren Qualität innerhalb der Vermittlung insofern neu bestimmen, als sie darauf verweist, daß die wechselseitig vermittelten Momente einander nicht im nämlichen Sinn bedürfen. „Vermöge der Ungleichheit im Begriff der Vermittlung“, schreibt Adorno, „fällt das Subjekt ganz anders ins Objekt als dieses in jenes. Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich aber diesem gegenüber immer als Anderes; Subjekt jedoch ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt. . . Nicht daß Objektivität ein Unmittelbares, daß die Kritik am naiven Realismus zu vergessen wäre. Vorrang des Objekts bedeutet die fortschreitende qualitative Unterscheidung von in sich Vermitteltem, ein Moment in der Dialektik, nicht dieser jenseitig, in ihr aber sich artikulierend“ (in: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966, S. 182; 183; cf. auch S. 124 f.). — Freilich hat Adorno, allem abhold, was auch nur entfernt nach „Ontologie“ aussieht, darauf verzichtet, seine Lehre vom „Vorrang des Objekts“ so abzustützen, wie dies durchaus möglich ist. Ihm entgeht, daß jener Vorrang des Objekts vor dem Subjekt innerhalb der Vermittlung, auf *kognitiver Ebene* also, nur dann verbindlich geltend zu machen ist, wenn herausgearbeitet wird, daß ihm, auf *ontologischer Ebene*, ein Vorrang der Materie vor dem Bewußtsein entspricht. Kein Objekt ohne Subjekt, gilt im Grunde selbst dann, wenn dem Objekt Präponderanz zugesprochen wird. Wohl aber ist Materie ohne Bewußtsein denkbar. — Beide „Vorränge“ spiegeln sich ineinander; sie sind, ohne daß die ihnen zugeordneten Begriffspaare verwechselt werden dürfen, Momente der einheitlich-materialistischen Theorie.

¹³¹⁾ Große Philosophie gehorcht selten dem Gebot absoluter Widerspruchslosigkeit. Häufig genug hat sie ihr Leben an Brüchen und scheinbaren Unvereinbarkeiten. Schopenhauers Lehrgebäude ist für eine materialistische Interpretation deshalb so instruktiv, weil sich der von marxistischen Philosophiehistorikern immer wieder beschworene „Kampf“ von Idealismus und Materialismus *in ihm selbst* abspielt. Zwar bleibt er, wie im Haupttext vermerkt, letztlich ungeschlichtet. Aber hier gilt, wenn irgendwo, Adornos Wort, „auch nur eingeschränkt“, sei das idealistische Subjekt „bereits entmündigt“ (in: *Negative Dialektik*, I. c., S. 182).

¹³²⁾ Volkelt, op. cit., S. 86 (Hervorhebungen von Volkelt).

¹³³⁾ *Ibid.*, S. 87. — Cf. zu den teils latenten, teils manifesten Materialismen bei Schopenhauer auch S. 88 f. und S. 92 f.

¹³⁴⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, S. 22.

¹³⁵⁾ *Ibid.*, S. 305 f. (Hervorhebungen von Schopenhauer).

¹³⁶⁾ *Ibid.*, S. 307.

¹³⁷⁾ *Ibid.*, S. 308.

¹³⁸⁾ *Ibid.*, S. 309.

¹³⁹⁾ Cf. *ibid.*, S. 239.

¹⁴⁰⁾ Auf einem anderen Blatt steht, daß sich Schopenhauers metaphysischer Wille aus der Sicht Freuds als zwar vorwissenschaftlich formulierte, jedoch im Kern richtige Annahme darstellt, die insofern von Wissenschaft nur graduell abweicht. Immerhin setzt Schopenhauer (cf. *ibid.*, S. 304) den Willen mit der *Natur* — wenn auch im Sinn von *natura naturans* — gleich; er ist das „ohne Vermittlung des Intellekts Wirkende, Treibende, Schaffende“.

¹⁴¹⁾ Schopenhauer, *ibid.*, S. 309.

¹⁴²⁾ *Ibid.*

¹⁴³⁾ *Ibid.*

¹⁴⁴⁾ Eine solche Identifikation wird denn auch heute wissenschaftlich nicht mehr verfochten. — John C. Eccles, der zur Zeit mit Karl R. Popper eine Theorie des Bewußtseins erarbeitet, besteht in seinem Aufsatz *Objektivität in den neurobiologischen Wissenschaften: Der Dialog zwischen Philosophen über das Geist-Gehirn-Problem* darauf, daß wir bei diesem Problem genötigt sind, „zwei völlig verschiedene Gruppen von Phänomenen“ aufeinander zu beziehen. Es muß ferner „eine partielle Unabhängigkeit des Geistes von den Gehirnvorgängen angenommen werden, mit denen er in Wechselwirkung steht“. Schließlich ist das „Rätsel der personalen Existenz“ noch immer ungelöst. Worin besteht der „Ursprung des Selbst“? Wodurch wird „jeder von uns als ein selbst-bewußtes Wesen zu einer individuellen, mit einem Gehirn verbundenen Existenz“? In: *Objektivität in den Natur- und Geisteswissenschaften*, herausgegeben von Werner Becker und Kurt Hübner, Hamburg 1976, S. 148; 153. — Aus der Sicht eines — fortgebildeten — dialektischen Materialismus kennzeichnet Bloch, was er die „Bewußtseins-Crux“ nach der marxistischen Philosophie nennt, folgendermaßen: „Der dialektische Sprung vom Atom zur Zelle, von einem physischen Quantum zu einem organischen Quale ist via Aminosäure nicht schwer nachdenkbar, aber freilich von der Zelle zum Gedanken, von einem noch so organisch gewordenen Quantum zu einem psychisch sich selbst reflektierenden Quale schwierig, dergestalt daß, auch wenn man in einem Gehirn umhergehen könnte wie in einer Mühle, man nicht darauf käme, daß hier Gedanken erzeugt werden.“ Ein nicht-mechanistisches Naturbild hilft über die hier entstehende Verlegenheit keineswegs automatisch hinweg; „der Sprung von den organischen Qualitäten zu denen des Bewußtseins wird auch bei einem Schopenhauerschen Lebenskraft-Materialismus nicht geringer als bei einem bloß organisch-mechanischen, obwohl Schopenhauer kraft des Willens in seiner Materie . . . ein anderes Medium zum Licht des Bewußtseins proponiert, als dies im rein quantitativem, total qualitätsfremden mechanischen Materialismus möglich ist (in: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, I. c. S. 311 f.; 276 f.).

¹⁴⁵⁾ Schopenhauer, *op. cit.*, S. 309 (Hervorhebung von Schopenhauer).

¹⁴⁶⁾ Hans M. Wolff, *Arthur Schopenhauer. Hundert Jahre später*, Bern 1960, S. 57.

¹⁴⁷⁾ Schopenhauer, *op. cit.*, S. 322.

¹⁴⁸⁾ *Ibid.*, S. 323; cf. dazu auch S. 325; 328 f.

¹⁴⁹⁾ *Ibid.*, S. 323.

¹⁵⁰⁾ *Ibid.*, S. 326.

¹⁵¹⁾ Cf. *ibid.*, S. 327.

¹⁵²⁾ *Ibid.*, S. 326 (Hervorhebung von Schopenhauer).

¹⁵³⁾ *Ibid.*, S. 331 (Hervorhebung von Schopenhauer).

¹⁵⁴⁾ Engels/Marx, *Die heilige Familie*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 2, Berlin 1959, S. 135 (Hervorhebungen von Marx).

¹⁵⁵⁾ Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: I. c., S. 278; cf. dazu auch S. 280.

¹⁵⁶⁾ *Ibid.*, S. 278.

- 157) Ibid.
- 158) Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* („Anti-Dühring“), in: Marx/Engels, *Werke*, Band 20, Berlin 1968, S. 55.
- 159) Engels, *Dialektik der Natur*, in: *ibid.*, S. 354.
- 160) *Ibid.*, S. 517.
- 161) *Ibid.*, S. 520.
- 162) Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, cf. S. 196.
- 163) *Ibid.*, S. 11 (Hervorhebungen von Schopenhauer).
- 164) *Ibid.*, S. 4 (Hervorhebung von Schopenhauer).
- 165) Marx, *Thesen über Feuerbach*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 3, Berlin 1962, S. 5 (Hervorhebungen von Marx).
- 166) *Ibid.*
- 167) *Ibid.*
- 168) *Ibid.* (Hervorhebung von Marx).
- 169) Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, in: *ibid.*, S. 43.
- 170) *Ibid.*
- 171) *Ibid.*, S. 44. — Cf. dazu auch Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt am Main 1962, S. 23 ff.
- 172) Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, in: *ibid.*, S. 44.
- 173) *Ibid.*, S. 43.
- 174) Cf. dazu Engels, *Dialektik der Natur*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 20, I. c., S. 441.
- 175) Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, I. c., S. 273.
- 176) Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Band 2, I. c., cf. S. 35.
- 177) Engels, *Anti-Dühring*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 20, I. c., S. 41; cf. dazu auch S. 508.
- 178) Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Frankfurt am Main/Berlin 1959, S. 61 § 60 f.
- 179) Engels, *Dialektik der Natur*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 20, I. c., S. 472.
- 180) Marx, *Das Kapital*, Band I, Berlin 1955, S. 389 (Hervorhebungen von Marx).
- 181) Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, Vorbemerkung zu: Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, I. c., S. 7; cf. hierzu ferner Alfred Schmidt, *Friedrich Albert Lange als Historiker und Kritiker des vormaligen Materialismus*, Einleitung zu Langes zweibändiger *Geschichte des Materialismus*, Frankfurt am Main 1974, S. X—XXI.
- 182) Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, S. 195 (Hervorhebung von Schopenhauer); cf. auch S. 194.
- 183) *Ibid.*, S. 4.
- 184) Marx, *Das Kapital*, Band I, I. c., S. 18.
- 185) Max Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, I. c., S. 75 f.
- 186) Horkheimer, *Kritische Theorie*, herausgegeben von Alfred Schmidt, Band I, Frankfurt am Main 1968, S. XIII.
- 187) Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, I. c., S. 75 (eigene Hervorhebung); cf. auch S. 76.
- 188) Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, herausgegeben von Arthur Hübscher, IV. Band, Erster Teil, Frankfurt am Main 1974, S. 208. — Cf. dazu auch die Engelsche, ähnlich wie Schopenhauer argumentierende Hegel-Kritik: „Bei Hegel ist . . . die in der Natur und Geschichte zutage tretende dialektische Entwicklung . . . nur der Abklatsch der von Ewigkeit her, man weiß nicht wo, aber jedenfalls unabhängig von jedem denkenden Menschenhirn vor sich gehenden Selbstbewegung des Begriffs. Diese ideologische Verkehrung galt es zu beseitigen“ (*Ludwig Feuerbach und*

der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 21, I. c., S. 292).

¹⁸⁹⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, S. 215 (Hervorhebung von Schopenhauer).

¹⁹⁰⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 2, S. 505 f.

¹⁹¹⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, S. 200 (Hervorhebung von Schopenhauer).

¹⁹²⁾ Ibid., S. 201.

¹⁹³⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 2, S. 506 f.

¹⁹⁴⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, S. 202.

¹⁹⁵⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 2, S. 507.

¹⁹⁶⁾ Cf. *ibid.*

¹⁹⁷⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 3, S. 203.

¹⁹⁸⁾ Ibid.

¹⁹⁹⁾ Ibid., S. 204 (Hervorhebung von Schopenhauer).

²⁰⁰⁾ Ibid., S. 671; 672.

²⁰¹⁾ Ibid., S. 195 (eigene Hervorhebung).

²⁰²⁾ Marx, *Das Kapital*, Band I, I. c., S. 192.

²⁰³⁾ Ibid., S. 389.

²⁰⁴⁾ Engels, *Einleitung zur englischen Ausgabe der „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 22, Berlin 1963, S. 310.

²⁰⁵⁾ Schopenhauer, *Werke*, I. c., Bd. 3, S. 176.

²⁰⁶⁾ Ibid., S. 177.

²⁰⁷⁾ Ibid., S. 176 f.

²⁰⁸⁾ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, I. c., Bd. 4, S. 196.