

# **Zu Schopenhauers Theorie der Kognition bei Mensch und Tier – Betrachtungen im Lichte aktueller kognitionswissenschaftlicher Entwicklungen**

*Von Daniel A. Schmicking (Mainz)*

## *1. Warum Schopenhauer und Kognitionswissenschaften?*

Wie in den letzten Jahren in einigen Untersuchungen gezeigt worden ist, reichen die Wurzeln der zeitgenössischen Kognitionswissenschaften, wenn auch nicht immer auf direkten Wegen, tief in die philosophische Tradition zurück. Eine Sammlung von Untersuchungen dieser Wurzeln bei Klassikern wie Aristoteles, Spinoza oder Kant ist die von Smith (1990) herausgegebene. Ein solches Unternehmen ist nicht nur interessant um der historischen Spurensuche willen, die die Kontinuität der Kognitionswissenschaften mit der philosophischen Vergangenheit darzulegen vermag, es gilt auch, den Schatz ‚vortheoretischer‘ Einsichten zu sichern, um sie für wissenschaftliche Theorien der Kognition nutzen zu können. (Vgl. Smith 1990, ix.)<sup>1</sup> Dabei treten häufig fruchtbare Anknüpfungspunkte für Diskussionen und Begriffsklärungen zutage, die sonst im Alltagsbetrieb der philosophischen und kognitionswissenschaftlichen Forschungen unentdeckt bleiben würden.

Schopenhauer scheint in dieser Spurensuche und dem Abtasten der philosophischen Vergangenheit nach Anknüpfungspunkten bislang noch keine Rolle zu spielen. Dies ist vielleicht aus den historischen Umständen seiner Rezeption zu erklären, und dem teils immer noch verbreiteten Bild des ‚nicht ganz akademischen‘ Autors.<sup>2</sup> Aber gerade insofern Schopenhauer der erste europäische einflußreiche Denker gewesen ist, der sowohl dem Leib eine entscheidende Rolle für unser Leben und gleichermaßen für die philosophische Erkenntnis zugewiesen hat als auch östliche Philosophie und Religionen in das Bewußtsein einer

---

<sup>1</sup> Weitere in diesem Feld anzusiedelnde Arbeiten sind etwa Damasio (2003) zu Spinoza (wenn auch nicht aus philosophischer Perspektive), Dreyfus (1982) zu Husserl, Dreyfus' inzwischen klassische Kritik am älteren Programm der KI-Forschung, die ebenfalls phänomenologische bzw. existentialistische Auffassungen ins Feld führt (Dreyfus 1972), Kitcher (1990) zu Kant und Kitcher (1992) zu Freud, Petitot et al. (1999) ebenfalls zu Husserl, ferner einzelne Beiträge in Carman/Hansen zu Merleau-Ponty.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu etwa Russells Aussagen in seiner populären *History of Western Philosophy* (Russell 1946, 722-727), die evtl. noch nachwirken.

breiteren philosophischen Leserschaft gerufen hat, wäre es spannend zu erfahren, was etwa die Hauptexponenten der Verbindung westlicher Philosophie, kognitiver Neurowissenschaften und buddhistischer Psychologie und Meditation – Francisco J. Varela, Evan Thompson und Eleanor Rosch – zu Schopenhauer zu sagen hätten, zumal die genannten Autoren auch zu den Vorreitern des *embodied cognition approach* gehören bzw. gehörten.<sup>3</sup> Von *embodied cognition approach* oder *enactive cognitive science* spricht man in jüngerer Zeit bei Ansätzen in den Kognitionswissenschaften, die nicht nur davon ausgehen, daß menschlicher Geist nicht in beliebigen physikalischen bzw. biologischen Systemen verwirklicht werden kann, sondern die gerade auch die aktiven Funktionen des Leibs als eines dynamischen Systems für die menschliche Kognition hervorheben und erforschen, etwa wie die Motorik zur Strukturierung geistiger Funktionen und des bewußten Erlebens beiträgt. Üblicherweise werden heute auch sog. *kartesianische* von *nicht-kartesischen* (*non-Cartesian*) Positionen oder Voraussetzungen unterschieden, wobei sich die Nachwirkungen des nahezu einhellig abgelehnten kartesischen Dualismus – unbeabsichtigt und i. d. R. unbemerkt – hartnäckig in den Grundannahmen selbst solcher Theorien halten, die sich als nicht-kartesianische verstehen. In den Neurowissenschaften wird die Rolle, die der Körper für kognitive Leistungen und das Bewußtsein spielt, vereinzelt erst seit wenigen Jahren berücksichtigt, und die funktionalistischen Theorien wie der überwiegende Teil der analytischen Philosophie des Geistes haben das Gehirn ebenfalls meist nicht im Kontext des Gesamtorganismus stehend betrachtet.<sup>4</sup> Programmatisch für ein Umdenken diesbezüglich steht der Titel von Andy Clarks Monographie (1997): *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*.

Schopenhauer betrachtet bekanntlich Verstand und Vernunft als Funktionen des Leibs und damit letztlich des arationalen Willens. Der Intellekt ist sekundär, bedingt, untergeordnet. Der Leib als Objektivation des Willens hingegen ist primär und dient als Schlüssel zum Verständnis des Menschen wie der Welt.<sup>5</sup> Schopenhauer sieht sich hier in Opposition zu „Jahrtausenden des Philosophierens“ (W II, 18. Kap., 222), nicht zuletzt da er, entgegen der Grundhaltung des westlichen, christlich-jüdischen Denkens auch dem Tier nachdrücklich Verstand

---

<sup>3</sup> Vgl. Varela/Thompson/Rosch 1991, in dem Schopenhauer nicht erwähnt wird, und ferner die Beiträge in Thompson 2001 und Varela/Shear 1999, die u. a. verschiedene Formen des Buddhismus mit aktuellen Problemen der Wissenschaften vom Bewußtsein und mit Denkern wie Levinas in Verbindung bringen. Schopenhauer findet auch hier keine Berücksichtigung. Francisco J. Varela ist 2001 in Paris gestorben.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Gallagher 2005, 134-138.

<sup>5</sup> Speziell zur Rolle des Leibs in Schopenhauers Denken aus philosophischer Sicht vgl. Dörflinger 2002, Dörpinghaus 2000 und Schöndorf 1982. Die hier entwickelte Perspektive versteht sich als Ergänzung zu Untersuchungen wie den genannten und kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht in eine Diskussion dieser Interpretationen eintreten.

zuspricht, was ihn angesichts der jüngeren Entwicklungen der behavioralen Wissenschaften (hier Biopsychologie, *cognitive ethology* und *animal cognition*) zu einem interessanten historischen Vorgänger macht. Schopenhauer ist in diesen Hinsichten als ein prononciert nicht-kartesischer Denker zu charakterisieren, ungeachtet seines erkenntnistheoretischen Apriorismus und seiner Theorie der Platonischen Ideen, die ihn eher in die Nähe einer „kartesianisch“ zu nennenden Tradition rücken.

Schopenhauer ist im englischsprachigen Raum bereits als Philosoph (wieder)entdeckt – oder vielmehr: rehabilitiert – worden, weniger als Bilderstürmer der deutschen nachkantischen Philosophie, wie in Oxenforde 1853 erschienenem legendären Artikel, denn als von der analytischen Philosophie ernst zu nehmender Diskussionspartner, oft in Verbindung mit oder im Gefolge der Beschäftigung mit Wittgenstein.<sup>6</sup> Ist es nun nicht an der Zeit, Schopenhauer auch zu kognitionswissenschaftlichen Forschungen in Beziehung zu setzen? Zu diesem Zweck sollen hier verschiedene Begriffe und Auffassungen Schopenhauers vor der Folie gegenwärtiger Erkenntnisse und Diskussionen in den Kognitionswissenschaften, hauptsächlich aus dem Bereich des *embodied cognition approach* dargestellt und erörtert werden. Schopenhauers Terminus „korporisiert“ wird im Rahmen dieser Betrachtungen sowohl im Sinne seiner Theorie verwendet als auch zur Übersetzung des englischen „embodied“. Die daraus entstehende Äquivokation ist durchaus beabsichtigt, und insofern berechtigt, als sich zahlreiche Auffassungen Schopenhauers denen des *embodied cognition approach* als nahestehend erweisen werden. Ein hinzunehmendes Faktum ist dabei, daß es nicht *die* Theorie der Kognitionswissenschaften gibt, wobei es in den letzteren weit weniger idiosynkratisch zugeht als in der Philosophie, in Schopenhauers treffendem Vergleich: einem „Ungeheuer mit vielen Köpfen, deren jeder eine andere Sprache redet“ (W I, § 17, 113). Was also im Folgenden nicht geleistet werden kann ist eine Gegenüberstellung zweier vollständiger Theorien. Es sind hier solche Aspekte ausgewählt worden, die aus der Sicht gegenwärtiger Diskussionen neue Wege zu einem adäquateren Verständnis der menschlichen und tierlichen<sup>7</sup> Kognition (Leib, Verhalten, Bewußtsein, Entwicklung und Emotion umfassend) versprechen und andererseits Teile des Schopenhauerschen Systems in hoffentlich vielen Lesern neuem Licht erscheinen lassen können. Im Rahmen dieses Aufsatzes kann dabei ein Thema nicht behandelt werden, das zwar angesichts der philosophischen Debatten der letzten ca. 25 Jahre dringend erforder-

---

<sup>6</sup> Wichtig in diesem Zusammenhang sind mindestens Anscombe 1959, Hamlyn 1980, Janaway 1989 und Janaway 1999.

<sup>7</sup> Ich folge hier dem Gebrauch Volker Sommers. (Vgl. Sommer/Ammann 1998, pass.) Der Terminus „tierlich“, als Analogon zu „menschlich“ gebildet, beugt störenden Konnotationen des gebräuchlichen „tierisch“ vor, was nicht zuletzt auch den Intentionen des Schopenhauerschen Denkens entspricht.

lich wäre, aber einer systematischen umfangreicheren Behandlung bedürfte als dies hier in Form eines Aufsatzkapitels möglich wäre: Schopenhauers Begriff des Bewußtsein vor der Folie der zeitgenössischen Philosophie des Geistes und Kognitionswissenschaften.<sup>8</sup>

Folgende Aspekte werden hier als thematische Anhaltspunkte und damit auch zur Gliederung der Untersuchung dienen: Zunächst soll der Komplex unbewußter intelligenter und vernünftiger Leistungen, die in Schopenhauers Theorie eine wichtige Rolle spielen, untersucht werden (2). Daraufhin wird der Blick auf Schopenhauers Auffassung von Bewußtsein, Kognition und Empathie bei Tieren gerichtet (3). Schließlich wird die Rolle des Leibs<sup>9</sup> im Rahmen der menschlichen Kognition thematisiert (4). Den Abschluß bilden ergänzende und kritische Bemerkungen, die Schopenhauer als einen nicht-kartesianischen Philosophen des korporisierten Geistes charakterisieren (5).

## 2. *Unbewußte Intelligenz, unbewußte Vernunft*

Eine der Grundauffassungen der jüngeren Kognitionswissenschaften, bezüglich derer sich zumindest ein Teil ihrer Vertreter im Widerstreit zur Philosophie sieht, ist das Verständnis unbewußter intelligenter Leistungen, das vor allem Kognitionspsychologen in den letzten Jahren entwickelt haben. Auch in den Kognitionswissenschaften herrschte zunächst eine Auffassung von einem unflexiblen, beschränkten Unbewußten, das ‚geistlose‘ Automatismen umfasse, aber nicht höherstufige, flexible intelligente Leistungen wie Sprachverarbeitung oder Erwerb und Kontrolle motorischer Fähigkeiten. Diese Geringschätzung unbewußter Leistungen wird auf eine ursprünglich philosophische Auffassung zurückgeführt, die das Geistige oder Mentale mit dem Bewußten identifizierte und das Unbewußte als ein Sammelbecken für Triebe, elementare, blinde, quasi-mechanische oder instinktive Prozesse charakterisierte, eine Auffassung, die dann in der Psychoanalyse, Psychologie und den aufkommenden Kognitionswissenschaften nachgewirkt habe. (Vgl. Allen/Reber 1998, 314.)

Wenn nun Schopenhauers Denken mit *unbewußten* Operationen in Verbindung gebracht wird, wird man zunächst auch hier an das blind treibende, dunkle, arationale Unbewußte des Willens denken, das dann etwa in Freuds Psychoana-

---

<sup>8</sup> Dabei würde sich zeigen, daß sich Schopenhauer bereits mit überraschend vielen Problemen beschäftigt, die heute im Mittelpunkt der Debatten um Bewußtsein stehen, so die Fragen, warum sich überhaupt Bewußtsein in Organismen gebildet hat, welche Rolle die Physiologie dabei spielt, ob Bewußtsein monolithisch ist, ob das Ich einfach, welche Bewußtseinsprozesse intentional sind, worin Selbstbewußtsein besteht, ob das Subjekt einen privilegierten Zugang zu seinem Bewußtsein hat, bzw. zu welchen Teilen, welche Rolle das Unbewußte spielt.

<sup>9</sup> Hier und im ganzen Text wird der Terminus „Leib“ zur Unterscheidung von „Körper“, im Sinne raumzeitlicher materieller Körper, verwendet.

lyse systematisch erforscht wird. Aber es gibt nicht nur das blinde Drängen des Willens, das sich retrospektiv als zum Unbewußten der Psychoanalyse gehörig erweist. Schopenhauers Auffassung von Wahrnehmung, Verstand und Denken hat diesbezüglich nämlich ebenfalls Interessantes zu bieten, indem der Verstand, Schopenhauer zufolge, im Rahmen der Wahrnehmung präreflektiv, vorbegrifflich und so unmittelbar und schnell arbeitet, daß uns stets nur die Ergebnisse der Verstandesoperationen zu Bewußtsein kommen. Aber sogar der überwiegende Teil der begrifflichen (und damit vernünftigen) Denkprozesse liegen nach Schopenhauers Auffassung ebenfalls im ‚Dunkel‘ des undeutlich bewußten oder vollständig unbewußten Geistes. Im zweiten Band des Hauptwerks sagt Schopenhauer, „die Masse“ des Bewußtseins liege in den Tiefen unseres „geheimnißvollen Innern“, und das (begriffliche, vernünftige) Denken geschehe gewöhnlich „beinahe so unbewußt“ wie die Verdauung. (W II, Kap. 14, 148.)

Was Schopenhauer als „anschaulichen Verstand“ bezeichnet würde heute wohl als *angeborene perzeptive Organisation* charakterisiert werden. „Physiologisch ist er [der Intellekt] eine Funktion des Gehirns, welche dieses so wenig erst aus der Erfahrung erlernt, wie der Magen das Verdauen, oder die Leber die Gallenabsonderung.“ (G, § 21, 57.) Allerdings muß der Verstand erst lernen, die apriorischen Formen auf die Empfindungsdata anzuwenden. (Vgl. G, § 21, 72.) „Das neugeborene Kind empfindet Licht und Farbe, ehe es den leuchtenden, oder gefärbten Gegenstand als solchen erkennt und anschaut.“ (F, § 1, 19f.) Demgegenüber lehnt Schopenhauer angeborene Ideen (als Grundlage materieller Erkenntnisse und des Handelns) ab. (Vgl. G, § 34.) Hat nun ein Lebewesen Wahrnehmung, hat es „folgich Verstand“, selbst der „Wasserpolyt“. (G, § 21, 76.) Was ohne Verstand von der Wahrnehmung übrig bleiben würde, wäre (im Falle der visuellen Wahrnehmung) die „Empfindung einer sehr mannigfaltigen Affektion seiner [des Menschen] Retina, den vielerlei Farbflecken auf einer Malerpalette ähnlich“ (F, § 1, 9), also farbige Felder, die nicht in einem Raum lägen und ohne gegenständliche Bedeutung für das Subjekt wären. (Vgl. a. G, § 21, 58.) Der Verstand vollzieht nach Schopenhauers Auffassung das, was in den Kognitionswissenschaften *Bild-* und *Szenenanalyse* genannt wird, zunächst die Bestimmung der „Farbflecken“, d. h., der Umrisse von Gegenständen bzw. deren Teilen und dann die Interpretation dieser zweidimensionalen Flächen als dreidimensionaler Körper (eben einer Szene), was durch zahlreiche Überlappungen, Verdeckungen, Schattenlinien und ambige Information ein hochkomplexer Prozeß ist, der uns fast nie bewußt wird und uns glücklicherweise selten täuscht (etwa wenn man eine konvexe Fläche fälschlicherweise als eine konkave wahrnimmt). Diese Verstandesoperation wird „so unmittelbar und schnell vollzogen, daß von ihr nichts, als bloß das Resultat, ins Bewußtseyn kommt.“ (G, § 21, 64.) Den Verstand faßt Schopenhauer als Funktion des gesamten Gehirns auf, „nicht einzelner zarter Nervenenden“ (G, § 21, 52). Im Intellekt, d. h. im Gehirn, liegen

prädisponiert: Kausalität, Zeit und Raum, mittels derer der Verstand Empfindungen in Anschauungen verwandelt. In Ablehnung der Fichteschen und Schellingschen intellektuellen Anschauung erklärt Schopenhauer:

Diese [...] Verstandesoperation ist [...] keine diskursive, reflektive, *in abstracto*, mittelst Begriffen und Worten, vor sich gehende; sondern eine intuitive und ganz unmittelbare. [...] Die Sinne nämlich liefern nichts weiter, als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand, mittelst der angegebenen einfachen Formen, Raum, Zeit, und Kausalität, in die objektive Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet. Demnach ist unsere alltägliche, *empirische Anschauung eine intellektuale* [...] (G, § 21, 53.)

Der Verstand arbeitet also „ganz unmittelbar und intuitiv, ohne Beihülfe der Reflexion, d. i. der abstrakten Erkenntniß, mittelst Begriffe und Worte, als welche das Material der *sekundären* Erkenntniß, d. i. des *Denkens*, also der *Vernunft*, sind.“ (G, § 21, 71.) Als einen Beweis (unter anderen) für die Unabhängigkeit des präreflektiv aufgefaßten Verstandes von der Vernunft führt Schopenhauer das bekannte Phänomen an, daß wir trotz vernünftiger Einsicht und konzeptueller Aufklärung eine Wahrnehmungsillusion nicht in der Wahrnehmung korrigieren können. (Vgl. G, § 21, 71.) Diese Tatsache der perzeptiven Unkorrigierbarkeit der Wahrnehmungstäuschungen wird auch heute noch im Zusammenhang der Diskussionen um die Modularität des Geistes herangezogen, der Auffassung, daß kognitive Teilsysteme relativ autonome Komponenten des menschlichen Geistes bilden. Als ein Kennzeichen eines solchen Moduls nennt Jerry A. Fodor, auf dessen *The Modularity of Mind* (Fodor 1983) die Debatte um Modularität zurückgeht, die *informational encapsulation*, die sich im Fall der Wahrnehmungsillusionen daran zeige, daß die korrekte explizite Hintergrundinformation über das Perzept den perzeptiven Mechanismen nicht zur Verfügung stehe. Letztere sind eben ‚informational eingekapselt‘, die illusorische Perzeption kann nicht auf perzeptiver Ebene korrigiert werden. (Vgl. Fodor 1983, Kap. III.5.)

Das Auftreten und die Abfolge unserer Vorstellungen und Gedanken unterliegen Schopenhauer zufolge den Gestaltungen des Satzes vom Grunde. Hat ein Gedanke einen *inneren* Anlass, also einen vorausgegangenen oder gleichzeitigen anderen Gedanken, so entsteht die Verbindung gemäß einem der Assoziationsgesetze, die auch Hume zugrunde legt: Grund und Folge, Ähnlichkeit oder bloße Analogie und Gleichzeitigkeit, die auch in räumlicher Nähe begründet sein kann. (Vgl. W II, Kap. 14, 145.) Der „heimliche Lenker“ der Ideenassoziationen ist der Wille, die Ideenassoziation „nichts Anderes [...], als die Anwendung des Satzes vom Grunde, in seinen vier Gestalten“ (G, § 44, 146). Der Wille treibt den Verstand, den individuellen Zwecken der Person gemäß, an, durch eine der vier Verbindungen „verschwisterte“ Vorstellungen hervorzubringen. Diese Tätigkeit des Willens ist wiederum so unmittelbar, daß sie „meistens nicht ins deut-

liche Bewußtseyn fällt“ (ebd.) bzw. so schnell, daß wir uns nicht des Anlasses der assoziierenden Verknüpfung bewußt sind und uns das Auftreten der verknüpften Vorstellung überrascht, wir keine Erklärung dafür haben, warum uns ausgerechnet dies oder jenes in den Sinn gekommen ist.

Schopenhauer läßt sich aber nicht von der einfachen Struktur dieser assoziationalistischen Theorie täuschen: „Ueberhaupt ist in der Wirklichkeit der Gedankenprozeß unsers Innern nicht so einfach, wie die Theorie desselben; da hier vielerlei ineinandergreift.“ (W II, Kap. 14, 148.) So vergleicht Schopenhauer das Bewußtsein mit einem tiefen Wasser und dessen Oberfläche bzw. dem Erdkörper und dessen Oberfläche, um das Verhältnis von einerseits deutlichen bewußten Prozessen des Denkens und andererseits unbewußten zu illustrieren. Schopenhauer betrachtet die Masse der intelligenten Prozesse und des „ganzen Bewusstseyns“ als entweder nur undeutlich bewußt oder ganz in „dunkler Tiefe“ verborgen. Urteile, sprachlich geformte Gedanken, Entscheidungen, Einfälle „steigen unerwartet [...] aus jener Tiefe auf“ (W II, Kap. 14, 148). Kognitionswissenschaftler nennen diese Prozesse heute „unbewußte Intelligenz“ oder „kognitives Unbewußtes“. Schopenhauer kennt also nicht nur einen unbewußt arbeitenden Verstand (der perzeptiven Organisation), sondern stuft auch die Mehrheit der *Vernunftleistungen* als undeutlich bewußt oder vollkommen *unbewußt* ein. D. h., auch vom Denken bzw. der abstrakten Erkenntnis bleibt vieles im „Dunkel“ des Bewußtseins. Auch Schopenhauer vermeidet, wie oben bemerkt, nicht in allen Formulierungen eine *contradictio in adiecto*, wenn er etwa das Bewußtsein mit einem Wasser einiger Tiefe vergleicht. Zum Bewußtsein gehört die Masse undeutlicher und unbewußter, sich in der Tiefe abspielender gedanklicher Operationen, also ein ‚unbewußter Teil des Bewußtseins‘, was ein logisches Unding ist. Dies darf allerdings nicht als kleinlicher Vorwurf mißverstanden werden. Zahlreiche Autoren verfahren ebenso, indem sie unbedenklich unbewußte Prozesse unter dem Dach des geduldigen Bewußtseinsbegriffs versammeln. Hier ein Beispiel: „Consciousness certainly involves [...] the immeasurably vaster constitutive framework provided by the cognitive unconscious, which must be operating for us to be aware of anything at all.“ (Lakoff/Johnson 1999, 11.) Gegen eine solche systematische Äquivokation ist nichts einzuwenden, solange die Dinge sachlich auseinander gehalten werden, und die Mehrdeutigkeit Autor und Lesern transparent ist. Schopenhauers Einsicht, daß nur ein geringer Teil des vernünftigen Denkens deutlich oder überhaupt bewußt wird, bleibt davon ungeschmälert. Dies entspricht, wie bereits erwähnt, jüngeren Positionen in den Kognitionswissenschaften. Nach dieser Auffassung verläuft der weit überwiegende Teil der Prozesse, die zum Verständnis etwa einer sprachlichen Äußerung notwendig sind, unbewußt, obwohl es sich dabei um meist sehr komplexe Leistungen handelt, ob die phonetische oder visuelle Perzeption einer mündlichen

oder schriftlichen Äußerung oder das Verständnis ihrer syntaktischen Struktur, logischen Implikationen, situationsabhängigen Bedeutung u. a. m.

### 3. Erkenntnis, Bewußtsein und Empathie beim Tier

Welche Eigenschaften oder Fähigkeiten wie bewußtes Erleben, Intelligenz, Intentionalität oder Empathie schreibt Schopenhauer tierischer Kognition zu? Zunächst die Frage, über welche Art(en) von Bewußtsein Tiere Schopenhauers Auffassung nach verfügen.

Wenn Schopenhauer schreibt, „Bewußtseyen legen wir ihnen [den Tieren] bei, dessen Begriff folglich, obgleich das Wort von Wissen genommen ist, mit dem des Vorstellens überhaupt, von welcher Art es auch sei, zusammenfällt“ (W I, § 10, 60), dann zielt dies auf einen Begriff von Bewußtsein, der, neben höheren, abstrakten Vorstellungsformen, auch zustands- und artspezifische Grade *anschaulichen* Bewußtseins umfaßt. Aus den Textstellen, an denen Schopenhauer sich zu Bewußtsein bei Tieren äußert, geht hervor, daß er hier ein präreflexives Bewußtsein meint, das im Tierreich als ein Kontinuum von Graden eines bewußten Erlebens vorliegt, je nach Entwicklung des Nervensystems und Gehirns. Selbst der Polyp habe Bewußtsein, und sei dies noch so dunkel. „Bewußtsein“ ist hier zunächst in dem relativ unproblematischen Sinn verwendet, daß bewußte Organismen in einem Zustand der *Wachheit* sind (i.G. zu Schlaf etc.) und daß sie wahrgenommener Gegenstände ihrer Umwelt auch *gewahr* werden. Eine solche Form des Bewußtseins wird heute allgemein vielen Taxa zugeschrieben, wobei die Grenzen im Einzelnen freilich schwer bestimmbar und umstritten bleiben. Strittig ist auch, ob und welche Tiere über phänomenales Bewußtsein oder sogar Selbstbewußtsein verfügen. Wie lassen sich Schopenhauers Aussagen diesbezüglich verstehen? Dazu gibt etwa folgende Stelle Auskunft:

Was nun also in *jedem* thierischen Bewußtseyen, auch dem unvollkommensten und schwächsten, sich stets vorfindet, ja ihm zum Grunde liegt, ist das unmittelbare Innewerden eines *Verlangens* und der wechselnden Befriedigung und Nichtbefriedigung desselben, in sehr verschiedenen Graden. Dies wissen wir gewissermaßen *a priori*. [...] Wir wissen nämlich, daß das Thier *will*, sogar auch *was* es will, nämlich Daseyn, Wohlseyen, Leben und Fortpflanzung; und indem wir hierin Identität mit uns völlig sicher voraussetzen, nehmen wir keinen Anstand, alle Willensaffektionen, die wir an uns selbst kennen, auch ihm unverändert beizulegen. (W II, Kap. 19, 227f.)

Diese Aussagen können nicht anders verstanden werden, als daß Schopenhauer Tieren phänomenales Bewußtsein (Nagels *Wie-es-ist-dieser-Organismus-zu-sein*) zuschreibt, d. h., subjektives bewußtes, nicht-reflektives, unmittelbares Erleben der eigenen Zustände, oder „Willensaffektionen“, wie Schopenhauer sagt. In

Schopenhauers Terminologie könnte man hier auch von *Selbstbewußtsein* sprechen, wenn man seine Erklärung dahingehend versteht, daß es sich hierbei um eine primitive, nicht höherstufige Form des Selbstbewußtseins handelt, die keinen Begriff des Selbst einschließt. (Dies läßt zumindest die Erklärung dieses Begriffs in FW, I, „Begriffsbestimmungen“, zu. Schopenhauer sagt hier zwar, was Gegenstand des Selbstbewußtseins werden kann, aber nicht auf welche Weise. Seine Ausführungen lassen zumindest die Möglichkeit eines solchen primitiven, präreflexiven Selbstbewußtseins offen.<sup>10</sup>) Schopenhauer ist sogar optimistisch hinsichtlich dessen, was hier zu Bewußtsein kommt. Aufgrund der gemeinsamen Willensnatur von Mensch und Tier ist für Schopenhauer diese Frage durch einen Analogieschluß zu beantworten.

In jedem Bewußtsein, welcher Stufe auch immer, stelle sich außerdem das *Motiv* dar, das Objekt, das die Bewegung des Organismus veranlasst. (Vgl. FW, III, 32.) Damit schreibt Schopenhauer selbst „Zoophyten, Radiarien überhaupt, Akephalen unter den Mollusken [...] eine schwache Dämmerung von Bewußtseyn“ zu, „gerade so viel, als nöthig ist, ihre Nahrung oder Beute wahrzunehmen und sie an sich zu reißen, wenn sie sich darbietet, und allenfalls ihren Ort gegen einen günstigeren zu vertauschen“. (FW, III, 39.) Schopenhauer umgeht das Problem, wie man sich eine solche „schwache Dämmerung“ vorstellen soll, oder ob dies überhaupt möglich ist. Allerdings ist sein Kriterium, die Differenziertheit der Vorstellungen entspreche den Aufgaben der Lokomotion, Orientierung, des Erkennens und Ergreifens der Nahrung bzw. Beute, vom evolutionären Standpunkt plausibel.

Die Frage, ob und welche Tiere Selbstbewußtsein im Sinne eines höherstufigen, mittelbaren Bewußtseins der eigenen phänomenalen Zustände besitzen, wird heute kontrovers diskutiert. Im Gegensatz zur Frage, ob Tiere phänomenales Bewußtsein besitzen, wird diese Frage allerdings, besonders in der Erforschung des Bewußtseins bei Schimpansen, als empirisch behandelbar betrachtet. (Vgl. Allen 2004) Nach Schopenhauers Auffassung haben Tiere nicht das entscheidende kognitive Vermögen, um ein solches höherstufiges Selbstbewußtsein entwickeln zu können. Allerdings kann „Selbstbewußtseyn“, nach Schopenhauers Gebrauch als „unmittelbares Innewerden der Willensaffektionen“ verstanden, als *präreflexives* Selbstbewußtsein dann auch Tieren zugestanden werden.

Keinen Zweifel läßt Schopenhauer daran, daß Tiere *Intelligenz* besitzen, die sie, ebenso wie das Bewußtsein, in ein Kontinuum mit dem Menschen stellt.

---

<sup>10</sup> Diese begriffliche Unsicherheit zeigt die Notwendigkeit der eingangs angesprochenen, hier nicht durchzuführenden Analyse des Bewußtseinsbegriffs Schopenhauers, der anhand heute verbreiteter, wenn auch nicht unumstrittener Unterscheidungen wie *phänomenales Bewußtsein*, *Zugangsbewußtsein* und *Selbstbewußtsein* zu explizieren wäre. „Bewußtsein“ ist ein *cover term*, und viele Forscher und Philosophen halten ihn für ambig. Aber anhand von Unterscheidungen wie den genannten ließen sich entsprechende Unterscheidungen bei Schopenhauer aufweisen und klären.

„Die Thiere haben Verstand, ohne Vernunft zu haben, mithin *anschauliche*, aber keine abstrakte Erkenntniß [...]“ (W II, Kap. 5, 62.) Daß alle Tiere Verstand besitzen, folgt für Schopenhauer notwendig aus der Intellektualität der Anschauung. „Alle Thiere, bis zum niedrigsten herab, müssen Verstand, d. h. Erkenntniß des Kausalitätsgesetzes, haben, wenn auch in sehr verschiedenem Grade der Feinheit und Deutlichkeit; aber stets wenigstens so viel, wie zur Anschauung mit ihren Sinnen erfordert ist: denn Empfindung ohne Verstand wäre nicht nur ein unnützes, sondern ein grausames Geschenk der Natur.“ (G, § 21, 76.) Kein tierischer Organismus könnte sich seinen Bedürfnissen entsprechend verhalten, hätte er unorganisierte, rein subjektive Empfindungsdaten, wären seine Bewußtseinszustände von diesen Daten ununterschieden, würden sie raumzeitlicher Ordnung entbehren, keine konstanten Gegenstände bilden, die Motiv bilden, eine Bedeutung für den Organismus haben, und sei diese Bedeutung auch noch so primitiv verglichen mit begrifflichen Bedeutungen menschlicher Kulturen.

Angesichts der zahlreichen Beobachtungen intelligenten Verhaltens von Guppies, Tintenfischen, Krebsarten und vielen anderen Tieren, deren Gehirne, zumindest verglichen mit Menschenaffen und den „höheren“ Tieren einfach(er) sind, erweist sich die Einschätzung Schopenhauers hinsichtlich der Verbreitung von Intelligenz im Tierreich heute als nicht unplausibel. Aber man wird zögern, allen Tieren Intelligenz zuzuschreiben, wie dies Schopenhauer tut. Wobei man ihm hier, angesichts der Jahrhunderte vorherrschenden Ignoranz und Arroganz des westlichen Denkens, die auch heute noch nicht verschwunden sind, einen Bonus für seine Entschiedenheit zuerkennen möchte.

Schopenhauer unterschätzt aber in jedem Fall die Fähigkeiten von Tieren hinsichtlich ihres Gedächtnisses und eines im weiteren Sinne symbolischen oder begrifflichen Denkens. Da Tiere nach Schopenhauers Verständnis keine Begriffe bilden können, bilden sie auch kein eigentliches Gedächtnis aus, was den hauptsächlichsten Unterschied zwischen dem tierischen und menschlichen Bewußtsein ausmache. So sei das Bewußtsein der Tiere „eine bloße Succession von Gegenwart, deren jede aber nicht vor ihrem Eintritt als Zukunft, noch nach ihrem Verschwinden als Vergangenheit dasteht; als welches das Auszeichnende des menschlichen Bewußtseyns ist.“ (W II, Kap. 5, 64.) Hier ist allerdings zu bedenken, was Schopenhauer unter „Gegenwart“ wohl verstanden wissen will. Sicher sind letztere nicht so kurz bemessen, daß sie bereits keine einfache Folge von Bellen, Rufen etc., keine Muster eines Vogelgesangs umfassen könnten. Beständen „Gegenwart“ nur aus Einzeltönen (oder etwa Zeitsegmenten von Einzelklängen), dann könnten Tiere nie komplexere Klangfolgen wahrnehmen und unterscheiden, was sie aber offensichtlich tun, und was ihnen auch Schopenhauer nicht bestreitet. Daß Tiere sehr wohl Apperzeptionen von Zeichenfolgen und

Gedächtnisleistungen erbringen, ist inzwischen in zahlreichen Experimenten nachgewiesen worden. (Vgl. Roitblat 1998.)

Schopenhauer argumentiert weiter, daß aufgrund des fehlenden Gedächtnisses sich im Tier auch keine „Vormauer“ aus Gedanken zwischen Bewußtsein und Umgebung bilde, weshalb Tiere nicht der Verstellung fähig seien. Auch diese Einschätzung muß inzwischen aus verschiedenen Gründen als widerlegt gelten. De Waal (1996, Kap. 2) beschreibt etwa verschiedene Fälle von Täuschungen unter Primaten, Sommer (2000, Kap. 5) führt daneben auch Fälle von Täuschungen an, die an Schwalben beobachtet worden sind. Neben Rousseau und der älteren Verhaltensforschung, die noch vom falschen „Primat des Artwohls“ (Sommer 2000, 124) ausgegangen ist, kritisiert Sommer daher auch Schopenhauers „emphatischen Freispruch der nicht-menschlichen Fauna“. (Sommer 2000, 123.)

Auch weisen Tiere Schopenhauers Auffassung gemäß nicht Handlungsintentionen im eigentlichen Sinne auf: „Eines eigentlichen Vorsatzes nämlich ist kein Thier fähig; ihn zu fassen und zu befolgen ist das Vorrecht des Menschen“. (W II, Kap. 5, 65.) Trotzdem stellt sich die Frage, ob nicht auch Schopenhauer, entgegen eigenen Aussagen, tierischen Willensakten Intentionalität in einem gewissen Sinn zuschreibt. Im zweiten Abschnitt der Preisschrift über die Freiheit des Willens erklärt Schopenhauer, der menschliche Willensakt ist „allemaal auf einen Gegenstand gerichtet und läßt sich nur in Beziehung auf einen solchen denken“. (FW, II, 14.) Ein solcher Gegenstand ist ein Objekt des Erkenntnisvermögens und, ruft es einen Willensakt im Subjekt hervor, wird es „Motiv“ genannt. Ein Willensakt ist damit offensichtlich notwendigerweise intentional. Darauf definiert Schopenhauer ein Tier als einen Körper, „dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene, äußere Bewegungen und Veränderungen alle Mal auf Motive, d. h. auf gewisse, seinem hiebei schon vorausgesetzten Bewußtseyn gegenwärtige Vorstellungen erfolgen.“ (FW, III, 32.) Die Äußerungen Schopenhauers zeigen, daß er ein Gerichtet-Sein auch ohne Vernunft annimmt, und das heißt eine präreflektive und vorbegriffliche Intentionalität, die auch Tieren zukommt, was Schopenhauer auch „vorzüglichen“ Vertretern der höheren Tierarten zugesteht, worauf gleich zurückzukommen ist. Je höher man der Entwicklungsleiter des Tierreichs folgt, umso weniger ist das auslösende Motiv dem Reiz verwandt, umso mehr trennt sich das Motiv von der Handlung, so daß Schopenhauer die „Verschiedenheit der Entfernung zwischen Motiv und Handlung“ (FW, III, 39) als Maßstab tierischer Intelligenz vorschlägt. Dies wird man heute nur als *ein* Kriterium zur Bewertung der Intelligenz von Lebewesen betrachten. Ein anderes ist etwa die eben genannte Fähigkeit zu situationsangemessenen Täuschungen, die Schopenhauer nur dem Menschen qua Vernunftwesen zuschreibt. (Vgl. W I, § 26, 156.)

Tiere haben aufgrund ihrer Beschränkung auf die anschauliche unmittelbare Erkenntnis einen „einfachen“ (W II, Kap. 5, 66) Intellekt, derjenige des Menschen hingegen, der über die weitere Dimension der abstrakten, mittelbaren Erkenntnis verfügt, ist als ein doppelter Intellekt zu charakterisieren, „nämlich neben dem anschauenden noch den denkenden; und die Operationen beider gehen oft unabhängig von einander vor sich: wir schauen Eines an und denken an ein Anderes [...]“ (W II, Kap. 5, 66) Diese generelle Charakterisierung schränkt Schopenhauer allerdings ein. Obgleich der Schritt vom tierischen zum menschlichen Intellekt der weiteste in der belebten Natur sei, zeige sich doch eine „schwache Spur von Reflexion, Vernunft, von Wortverständnis, von Denken, von Vorsatz, von Ueberlegung [...] in den vorzüglichen Individuen der obersten Thiergeschlechter“ (W II, Kap. 5, 66.) Die Leistungen etwa von Kanzi, einem Bonobo (Zwergschimpanse), der mehrere hundert gesprochene englische Wörter versteht und recht komplexe syntaktische Formen unterscheidet, und auch von Delphinen, Seelöwen und anderen Tieren zeigen mindestens eine „schwache Spur“ von *Wortverständnis* und Denken, selbst wenn man keinem Tier ein eigentliches *Sprachverständnis* zuschreiben will, weil seine Leistungen nicht die Beherrschung rekursiver Syntax erkennen lassen. (Vgl. hierzu Roitblat 1998.) Wenn Schopenhauer dem einfachen Intellekt des Tiers kategorisch den doppelten des Menschen gegenüberstellt, erscheint er hier überraschend kartesisch, indem er eine unverrückbare Grenze zieht zwischen Intelligenz und Handeln des Menschen einerseits und des Tieres andererseits. (Vgl. W I, § 8 und G, § 26.) Letztere seien durch das Unvermögen, (menschliche!) abstrakte Vorstellungen zu bilden, prinzipiell eingeschränkt in ihrer Motivation, immer an das perzeptive Präsenzfeld des Organismus gebunden und nicht der Planung fähig. Neuere Beobachtungen zeigen demgegenüber, daß zumindest Schimpansen auch Handlungen planen, etwa wenn sie über mehrere hundert Meter Werkzeuge heranschleppen, um Nüsse o. ä. zu öffnen (vgl. Sommer/Ammann 1998, 104), und daß es Verstehen und Kommunikation unter Tieren gibt, die zwar keiner menschlichen Sprache bedürfen, aber weit über dem liegen, was traditionelle Sichtweisen dem Tier zutrauen. Schopenhauers Urteil ist sicher eine reparable Fehleinschätzung, da er selbst immer wieder die „höheren“ oder „klügeren“ Tiere von seiner allgemeinen Charakterisierung ausnimmt. Erinnerung sei an die „große Sagacität“, die er Säugetierarten zuspricht (etwa in W I, § 6, 27), und die Fähigkeit, Eigennamen zu verstehen (vgl. G, § 26, 99). Sein Denken scheint in diesem Punkt bereits in Bewegung, um angesichts der Daten, die die zeitgenössische Verhaltensforschung liefert, leicht korrigiert werden zu können. Schopenhauer hat schließlich die traditionelle Unterscheidung zwischen Mensch und Tier verworfen und durch ein Kontinuum ersetzt. Nun scheint es an der Zeit, auch diese letzte (für manchen Zeitgenossen immer noch absolute) Grenze, die

man entlang der menschlichen Sprache gezogen hat, aufzuheben oder in ein weites Übergangsfeld aufzulösen.

Schopenhauers Ethik ist hier zwar nicht Thema, aber ein Aspekt ist doch im vorliegenden Zusammenhang zu behandeln. Bekanntlich bildet in Schopenhauers Ethik das Mitleid das Fundament der Moral. Mitleid besteht für Schopenhauer darin, daß Menschen das Leiden (oder auch die Freude) anderer Lebewesen unmittelbar empfinden, was laut Schopenhauer dadurch zustande kommt, daß der Unterschied zwischen ihnen „wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei“ (GM, § 16, 208). Dieses Fundament stellt letztlich vor ein metaphysisches Problem und findet eine Erklärung in Schopenhauers Voraussetzung, daß die Vielheit und Verschiedenheit der Lebewesen und Dinge überhaupt nur scheinbar ist, durch das Prinzip der Individuation bedingt, weshalb im Mitleid „das *eine* Individuum im *andern* unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wiedererkenne“ (GM, § 22, 270). Dieses Wesen ist letztlich der Wille, das Ding an sich, das nur ein einziges ist. Eine solche starke metaphysische Annahme ist heute nicht akzeptabel, für Verhaltensforscher so wenig wie für die meisten Philosophen, aber einige Punkte an dieser Position seien hervorgehoben, die vielleicht eine unvermutete Nähe Schopenhauers metaphysischer Basis der Moral zu zeitgenössischen Ansätzen erkennen lassen und darüber hinaus eine Möglichkeit, auch von der Schopenhauerschen Philosophie aus eine Antwort auf das erst im 20. Jahrhundert akut gewordene Problem der Intersubjektivität liefern zu können.

Eine wichtige Konsequenz der Mitleidsbasis ist für Schopenhauer, daß sich Mitleid und damit moralische Verantwortung nicht auf unser Handeln gegen andere Menschen beschränkt, sondern auch die Tiere zu berücksichtigen hat. Der Unterschied zwischen Tier und Mensch ist für Schopenhauer nur ein sekundärer, indem das „Wesentliche und Hauptsächliche im Thiere und im Menschen das Selbe ist, [...] sowohl psychisch als somatisch“ (GM, §19, 240, 241). Das Primäre und Selbe ist der Wille als Kern der menschlichen und tierlichen organismischen Erscheinungen; das Sekundäre aber liegt im „Intellekt, im Grad der Erkenntnißkraft, welcher beim Menschen, durch das hinzugekommene Vermögen *abstrakter* Erkenntniß, genannt *Vernunft*, ein ungleich höherer ist, jedoch erweislich nur vermöge einer größern cerebralen Entwicklung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Theiles, des Gehirns, und namentlich seiner Quantität nach.“ (GM, § 19, 240f.) Ebenso weist Schopenhauer unmissverständlich darauf hin, daß es Zoologie und Anatomie sind, die uns jene Identität im Wesentlichen erkennen lassen. Diese grundlegenden Aussagen dürften, abgesehen vom Willenskern, Zustimmung auch unter gegenwärtigen Forschern finden. Hinzu kommt nun, daß Mitleid nur anschauliche Erkenntnis, aber keine abstrakte Vernunftkenntnis oder „weitere Gedankenvermittlung“ erfordert. (GM, § 19, 246.) Daher wäre es möglich, zumindest „höheren“ Tieren Mit-

leid zuzuschreiben. Damit aber könnte die Wurzel der menschlichen Moral auch für eine Schopenhauersche (oder ihm nahestehende) Position im Tierreich liegen. Immerhin zögert Schopenhauer nicht, den Ursprung des menschlichen Intellekts im Tierreich, lange vor Auftreten des Menschen, zu verankern. Ein Ursprung moralischen Empfindens und Handelns im Tierreich wird heute von immer mehr Biologen, Psychologen und Philosophen vertreten. Primatologen wie Frans de Waal oder die Biopsychologin Barbara Smuts schildern aus ihren Studien an Tieren sowohl in Gefangenschaft als auch in freier Wildbahn Verhaltensweisen, die kaum eine andere Interpretation zulassen, als eine Form der Empathie im tierlichen Bewußtsein anzunehmen. Diese Empathie scheint über eine bloße Erkenntnis der körperlichen Ähnlichkeit zwischen sich und anderen Lebewesen hinauszugehen. So versteht de Waal unter *kognitiver Empathie* die Fähigkeit, sich in die Lage eines anderen Individuums hineinzusetzen, was über das bloße Verständnis der Ausdrucksweisen von Emotionen hinausgeht. Aber es ist nicht nur die äußerliche Ähnlichkeit, sondern wahrscheinlich stellt ein Lebewesen eine Verbindung her zwischen der inneren Wahrnehmung und derjenigen seines Gegenübers. Auch für das Tier ist der Leib im Zusammenbestehen von Anschauung und Wille gegeben. Menschen und wahrscheinlich die nicht-menschlichen Primaten haben die Fähigkeit, auf der Basis ihres dem Bewußtsein anschaulich *und* unmittelbar gegebenen Leibs in den Leib bzw. das Selbst des anderen hineinzusetzen. Damit wäre zumindest eine partielle Identität erfaßt. Liegt hier also eine Wurzel moralischer Empathie, eine Identität, wenn auch in einem schwächeren metaphysischen Sinn als Schopenhauer voraussetzt? Man denke an das Erlebnis, das Schopenhauer in der Preisschrift über die Grundlage der Moral erwähnt: Ein Jäger berichtet, nachdem ihn der Blick eines sterbenden Affen getroffen hatte, nie mehr auf Affen geschossen zu haben. (Vgl. GM, § 19, 242.) Hauskeller sieht neben den äußeren biologischen Parallelen in dem Vermögen, sich gegenseitig anzuschauen, das unmittelbare, empirische Kriterium der Erkennbarkeit der Wesensidentität zwischen Mensch und Tier bei Schopenhauer.<sup>11</sup> Ergänzend hierzu wäre auch auf Schopenhauers Bemerkung über den Ausdruck des Blicks beim Menschen hinzuweisen, der den unveränderbaren Kern einer Person sichtbar macht, und damit die Bedeutung anzeigt, die der Blick für Schopenhauer hat. (Vgl. W II, Kap. 19, 269.) Schopenhauer zweifelt auch nicht an unserem unmittelbaren Verstehen der „Handlungen und Gebärden der Thiere, welche Bewegungen des Willens ausdrücken“ aus unserem eigenen Wesen. (W II, Kap. 19, 228.) Auf diesen gemeinsamen Bereich erstreckte sich auch unsere Sympathie mit dem Tier.

Diese Auffassungen Schopenhauers zeigen eine Nähe zu den Reflexionen Barbara Smuts'. "Each of us has inherited this capacity to feel our way into the

---

<sup>11</sup> Vgl. Hauskeller 1998, 57.

being of another, but our fast-paced, urban lifestyle rarely encourages us to do so.” (Smuts 2001, 295.) Dies darf nicht als eine Verklärung des edlen Primaten und unserer vorkulturellen Vergangenheit – à la Rousseau – mißverstanden werden. (Smuts beschreibt illusionslos auch Aggressivität und Täuschung unter den von ihr beobachteten Schimpansen.) Smuts’ Beobachtungen von Verhaltensweisen an Säugetieren, v. a. Primaten und Hunden, bestätigen auch Schopenhauers, auf weit schmälerer und weniger valider Basis beruhende, Einschätzung, daß sich „in den allerobersten, klügsten Thieren [...] sich schon ein merklicher Individualcharakter [zeigt]“. (FW, III, 48.) Smuts zieht aus ihren Beobachtungen (u. a. an ihrem eigenen Hund) ferner Konsequenzen hinsichtlich des menschlichen und tierlichen Vermögens, sich in andere einzufühlen, und kommt zu einer umfassenden Konzeption von vorsprachlicher Kommunikation und Intersubjektivität über die Grenzen von Spezies hinweg. “Trust deepens, mutual attunement grows, and that elusive quality we call consciousness seems to extend beyond the boundaries of a single mind.” (Smuts 2001, 306.) Letzterer Aspekt, ein *merging of minds*, führt auf einen Aspekt, unter dem sich Schopenhauers Mitleidskonzeption evtl. auf verhaltenswissenschaftlicher Basis explizieren oder weiterentwickeln ließe.

Während es im System Schopenhauers keinen befriedigenden Lösungsversuch der Frage nach der Existenz von Fremdbewußtsein und der Einfühlung in den anderen gibt, bietet sich somit von der Ethik, vom Mitleidsbegriff aus, mit dem die besagte Kluft verschwindet, eine Möglichkeit, eine Schopenhauersche Intersubjektivitätstheorie nachträglich zu entwickeln. Wir fühlen uns, ohne weitere Gedankenvermittlung, unmittelbar in andere Lebewesen ein, betreten den *common ground* (Smuts), den Tier und Mensch und natürlich Mensch und Mensch miteinander teilen. Einmal mehr zeigt sich darin die eminente Bedeutung, die Schopenhauer der präreflexiven, anschaulichen Erkenntnis zugeschrieben hat und die uns in ein Kontinuum mit dem Tierreich setzt. Neben den Ergebnissen der Verhaltensforschung und Biopsychologie könnte man hinsichtlich einer Schopenhauerschen Intersubjektivitätstheorie in Betracht ziehen, die Auffassung vom Mitleid als Grundlage der Ethik durch neurophysiologische Ergebnisse, die aus der Erforschung der sogenannten Spiegelneuronen stammen, noch weiter zu stützen. (Vgl. dazu etwa Gallese 2001 und Gallese/Goldman 1998.)

#### 4. Zur kognitiven Funktion des Leibs

Eine wachsende Zahl von Kognitionswissenschaftlern und Philosophen weist dem Leib eine aktive Rolle für Kognition, Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Intersubjektivität zu. Körperliche Motorik und Organisation und das komplexe Eingebettet-sein in die materielle und soziale Umwelt prägen unser Erkennen

und Handeln, von der Wahrnehmung bis hin zu Kommunikation, Selbstbewußtsein und abstrakter Begriffsbildung. Schopenhauer wird heute neben Feuerbach und Nietzsche als der einflußreichste Denker des 19. Jahrhunderts betrachtet, der den Leib aufwertet und zu einem wichtigen philosophischen Thema macht. Safranski etwa charakterisiert Schopenhauers Philosophie in einer Gegenüberstellung mit seinen idealistischen Zeitgenossen als „durch und durch existentiell; einfach deshalb, weil er die philosophische Deutung der Welt knüpft an die nicht hintergehbare und unverwechselbar einmalige Erfahrung des eigenen Leibes.“ (Safranski 1990, 391.) Legt man die wesentliche Leibbezogenheit der Teile des Schopenhauerschen Systems zugrunde, und hierunter fallen dann auch die Betrachtungen zur Philosophie der Kunst, zur Ethik und Asketik, kann die gesamte Philosophie Schopenhauers zurecht als *Philosophie des Leibes* charakterisiert werden (so etwa Dörflinger 2002). Nicht der Leib als raumzeitlicher Körper, als Objekt in der Wahrnehmungswelt, sondern der Leib als Ausdruck des Willens, spielt nach Schopenhauers Auffassung die entscheidende Rolle für unser Selbstverständnis. Wie läßt sich diese Leibphilosophie in Beziehung setzen zum gegenwärtigen *embodied cognition approach*? Maßgeblich für eine Einschätzung der Auffassungen Schopenhauers werden die folgenden Fragen sein, die natürlich nur einen Ausschnitt aus möglichen Anknüpfungspunkten darstellen: In welchem Maß erkennt Schopenhauer bereits die Abhängigkeit der (höherstufigen) Kognition von Gestalt, Motorik oder Organisation des Leibs? Und wenn er auch den Leib nur als neutralen Informationsübermittler betrachten sollte, übernimmt dann Schopenhauers Intellektualität der Wahrnehmung der Sache nach eine ähnliche Aufgabe wie der Leib nach Auffassung des *embodied cognition approach*? Welche Rolle spielt der Leib für das Selbstbewußtsein?

Zunächst zur ersten Frage, ob die Gestalt, Motorik und Organisation des Leibs und der leiblichen Erfahrung und Handlungen sich in den Formen der perceptiven und konzeptuellen Kognition niederschlagen. Hier ist daran zu erinnern, daß der Mensch nach Schopenhauers Verständnis seinen Leib auf zwei grundsätzlich verschiedene Arten auffassen kann. Zum einen erkennt er ihn als Vorstellung, als ein Objekt der empirischen Wirklichkeit, zum anderen erlebt er ihn unmittelbar als Willen. (Vgl. W I, § 18, 119.) Beide Aspekte bestehen „wesentlich zusammen“, erst die philosophische Analyse macht durch eine abstraktive Sonderung die Aspekte isoliert voneinander erkennbar. Der Leib liefert als unmittelbares Objekt das Material, aus dem die intellektuelle Organisation eigentliche Wahrnehmung macht. Damit ist die „Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt“ (W I, § 6, 23) von zwei Bedingungen abhängig: Zum einen, daß Körper aufeinander einwirken, Veränderungen aneinander bewirken (von außen betrachtet) bzw. daß der Verstand kraft seines apriorischen Kausalitätsgesetzes Veränderungen, Einwirkungen da sein läßt; zum anderen die „Sensibilität thierischer Leiber, oder die Eigenschaft gewisser Körper, unmittelbar

Objekte des Subjekts zu seyn“. (W I, § 6, 23.) Der Leib wird, nicht anders als alle raumzeitlichen Objekte, als eigentliches Objekt „erst mittelbar, durch Anwendung des Gesetzes der Kausalität auf die Einwirkung eines seiner Theile auf den andern erkannt, also indem das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet.“ (W I, § 6, 24; vgl. a. G § 22, 84.) Im Hinblick auf die äußere Wahrnehmung liefert der organische Leib zwar mittels seiner Sinnesorgane nur das Material, aus dem erst der Verstand „auf der Unterlage der apriorischen Grundanschauungen des Raums und der Zeit, das Gehirnphänomen der gegenständlichen Welt zu Stande bringt, wozu ihm die Sinnesempfindung bloß einige Data liefert“. (G, § 21, 71.) Der Leib in seiner spezifischen Gestalt, mit seinen bestimmten motorischen Möglichkeiten scheint also zumindest im Rahmen der Wahrnehmung keine in einem vergleichbaren Sinn organisierende Funktion wie der Verstand zu besitzen. Aber als ein solches Objekt unter Objekten hat der Leib zu den anderen Objekten „mannigfaltige Verhältnisse und Beziehungen nach dem Satz vom Grunde [...], deren Betrachtung also immer, auf näherem oder fernem Wege, zu seinem [des Subjekts] Leibe, also zu seinem Willen, zurückführt“. (W I, § 33, 208.) D. h., selbst unter dieser Perspektive, die alle Organisation dem Verstand zuschreibt, der über apriorische Formen verfügt, bildet der Leib eine zentrale Vermittlungsebene, über die alle Verbindungen zur Welt der Objekte abgewickelt werden müssen. Ließe sich von solcher Basis aus darauf schließen, daß die Gegebenheiten des Leibs und des leiblichen Hantierens zur Strukturierung der Begriffe und Vernunftleistungen überhaupt beitragen? Was würde Schopenhauer wohl heute sagen angesichts z. B. der kognitionswissenschaftlichen Theorie einer korporisierten Mathematik (*embodied mathematics*)?

Nach George Lakoffs und Rafael E. Núñez' (2000) Auffassung stammen mathematische Ideen überwiegend aus der Alltagserfahrung. Sie sind auf (überwiegend zum kognitiven Unbewußten gehörige) kognitive Strukturen wie das Gruppieren und Aufteilen von Dingen im Raum, Veränderungen und Manipulationen von Objekten (wie Drehen oder Dehnen), Handlungswiederholungen u. a. m. zurückführbar. Die zentrale Funktion für die Abstraktion, die die Mathematisierung darstellt, übernimmt dabei die Metapher. Sie erlaubt der Vernunft, abstrakte mathematische Strukturen zu schaffen und mit diesen zu operieren, indem sie diese durch metaphorische Übertragung aus statischen und inferentiellen Strukturen konkreter perzeptiver Alltagsbereiche bildet, so im Rahmen des theoretischen Unternehmens, die Mathematik auf Mengenlehre zu begründen, oder auch in der Mengenlehre selbst und der mathematischen Logik. Um dies auf geeignete Weise zu illustrieren, erinnere man die Darstellungen von Begriffsrelationen durch „räumliche Figuren“, hier die Eulerschen Kreise, die Schopenhauer (W I, § 9, S. 51.) verwendet, oder die Venn-Diagramme, die häufig in Texten zur Logik und Mengenlehre verwendet werden. Lakoff und Núñez führen eine Reihe solcher Venn-Diagramme ein, die denen der entkorporisierten

(*disembodied*) Booleschen Logik zugrunde liegen. Schematische Strukturen (eine ‚räumliche Logik‘), die aus unserer Alltagserfahrung mit Gegenständen und Behältern gebildet sind (z. B. eine *Container schema Inference* wie: *wenn ein Behälter A sich im Behälter B befindet, und ein Objekt X befindet sich in A, dann befindet sich X in B*), werden in die ‚reine‘ Mathematik oder Logik übertragen. (Dem genannten Beispiel entspricht auf diese Weise die *Category Inference*, die als *Modus Ponens* bekannt ist.) Lakoff und Núñez nennen ihre korporisierte Version *folk Boolean logic*. „Folk Boolean logic, which is *conceptual*, arises from a *perceptual mechanism* – the capacity for perceiving the world in terms of contained structures. From the perspective of the embodied mind, spatial logic is primary and the abstract logic of categories is secondarily derived from it via conceptual metaphor.” (Lakoff/Núñez 2000, 45.) Schopenhauer bemerkt angesichts der Eulerschen Diagramme: „Worauf diese so genaue Analogie zwischen den Verhältnissen der Begriffe und denen räumlicher Figuren zuletzt beruhe, weiß ich nicht anzugeben.“ (W I, § 9, 50f.) Hätte Schopenhauer diese Analogie nicht doch erklären können, wenn er – weniger befangen in der klassischen Auffassung von Logik – noch konsequenter seine Ansichten vom Wesen und der Funktion des anschaulichen Verstandes einerseits und dem, wie er nicht müde wird zu betonen, daraus *abgeleiteten* Denken (der Vernunft) andererseits auf diese „so genaue Analogie“ angewendet hätte?

Bei Schopenhauer bildet die Abstraktion die zentrale Operationsweise, durch die wir etwa „die Formeln in der höheren Arithmetik“ (G, § 27, 101) bilden. Ähnlich wie die jüngeren Kognitionswissenschaften betrachtet Schopenhauer, wie oben gezeigt, die Vernunft als ein Vermögen, das überwiegend im Hintergrund (dem kognitiven Unbewußten) wirkt. Die Vernunft befähigt ein Kind, „sogar auch das roh aufgezogene“ (G, § 26, 100), die Gesamtheit sprachlicher und logischer Regeln und ihrer Feinheiten zu erlernen, ohne dabei *explizit* grammatische oder logische Regeln erfassen zu müssen. Der Mensch erwirbt nach Schopenhauer eine „wahrhaft konkrete Logik“ (G, § 26, 100) auf „Grundlage der Auffassung der anschaulichen Welt, deren ganzes Wesen in die abstrakten Begriffe abzusetzen das fundamentale Geschäft der Vernunft ist“ (G, § 26, 100.). D. h., Schopenhauer unterscheidet hier das vortheoretische, alltägliche Denken und Sprechen, dem eine „konkrete“ Logik zugrunde liegt, von einem expliziten, reflektiven Vernunftverständnis, etwa der Logik als einer Theorie. Ganz ähnlich sind auch die Untersuchungen Lakoffs und Núñez’ auf die tatsächlichen Operationen im mathematischen Denken gerichtet.

Ordinary everyday mathematical sense-making is not in the form of conscious proofs from axioms, nor is it always the result of explicit, conscious, goal-oriented instruction. Most of our everyday mathematical understanding takes place without our being able to explain exactly what we understood and how we understood it. [...] Our enterprise here is to study everyday mathematical understanding of

this automatic unconscious sort and to ask a crucial question: How much of mathematical understanding makes use of the same kinds of conceptual mechanisms that are used in the understanding of ordinary, nonmathematical domains? (Lakoff/Núñez 2000, 28.)

Der entscheidende Schritt Lakoffs und Núñez', den Schopenhauer nicht nimmt, ist, bestimmte Kategorien und Formen mathematischen Denkens konkret auf motorische und perzeptive Strukturen zurückzuführen. Allerdings steht auch nach Schopenhauers Verständnis das Denken in einer engen Abhängigkeit zum anschaulichen Intellekt. Schopenhauer charakterisiert die *Reflexion* (diesen Ausdruck verwendet er synonym mit „Denken“) bezeichnenderweise als *optischen Tropus*, der das „Abgeleitete und Sekundäre dieser Erkenntnißart“ wiedergebe. (G, § 27, 101.) Schopenhauer läßt also keinen Zweifel an der prinzipiellen Abgeleitetheit der höheren Kognition (des begrifflichen Denkens) von der Perzeption. Wenn es auch nicht Teil des Schopenhauerschen Programms ist, die einzelnen Tropen aufzusuchen, aus denen sich unsere abstrakte Begriffswelt nährt, ob wir von sozialer ‚Kälte‘ sprechen, von mathematischen ‚Punkten‘ oder vierfachen ‚Wurzeln‘, so wird doch deutlich, daß Schopenhauer mit seiner Auffassung derjenigen von Forschern wie Lakoff, Johnson, Núñez und anderen sehr nahekommt. Sieht man übrigens einmal nicht auf das, was Schopenhauer sagt, sondern *wie*, dann bleibt auch kein Zweifel daran, daß er ein Autor ist, der Tropen, d. h., bildhafte Vergleiche, Metaphern etc. systematisch und teils virtuos einsetzt, um den Blick der Leser auf gewisse Gegenständlichkeiten zu richten, Phänomene klar und seine Position verständlich, ‚einsichtig‘ zu machen. Galt der Mehrzahl der Philosophen im 20. Jh. noch der (intendierte) Gebrauch von Metaphern als Zeichen fehlender Klarheit, Wissenschaftlichkeit oder philosophischer Methode, so ist in den letzten Jahren, v. a. durch die Arbeiten Mark Johnsons, George Lakoffs und Mark Turners, viel zur Rehabilitierung der Metapher getan worden, indem immer deutlicher wird, daß der Mensch größtenteils abstrakte Begriffe anhand konkreter Termini bildet, daß seine Vernunftoperationen in Strukturen des sensorisch-motorischen Systems verwurzelt sind. Schopenhauers Texte auch unter dieser Perspektive neu zu lesen ist lohnend und aufschlußreich.

Schopenhauers Auffassung von der primären, intuitiven Verstandeserkenntnis, die die Wahrnehmung und das präreflektive Handeln (v. a. das Hantieren mit Dingen) ermöglicht, aus der unsere abstrakte Erkenntnis ‚abgezogen‘ ist, enthält also ein beträchtliches Potential zu einer Auffassung von korporisierter Kognition (*embodied cognition*), Logik und Mathematik eingeschlossen. Dies soll noch an einem weiteren Bereich, den praktischen motorischen Tätigkeiten und einer entsprechenden Gegenüberstellung mit jüngeren Verständnisweisen davon gezeigt werden.

Wie vollbringen Menschen Tätigkeiten wie Billard spielen, ein Instrument stimmen oder sich rasieren (Beispiele Schopenhauers)? Nach dem klassischen kognitivistischen Verständnis muß ein Mensch dazu Repräsentationen der Gegenstände, mit denen er hantiert, besitzen. Die computationalen Prozesse, die an diesen Repräsentationen ansetzen, werden dann in motorische Vorgänge übersetzt. Das Problem, ein Rasiermesser im richtigen Winkel anzusetzen, mit dem richtigen Druck und der geeigneten Geschwindigkeit über die Haut zu führen, wird nach dieser Auffassung letztlich auf der Basis von zentral gesteuerten Symbolmanipulationen gelöst. Konnektionistische und auf die Phänomenologie gestützte Kritiker dieser klassischen Auffassung haben daran unter anderem kritisiert, daß die menschliche Kognition nicht ausschließlich repräsentationaler und computationaler Natur ist, besonders motorische Fähigkeiten ließen sich nicht auf dieser symboltheoretischen Basis, die zudem einer zentralen Kontrollinstanz bedarf, modellieren. (Vgl. Clark 1997, Dreyfus 1972 und 2005.) Interessant ist, Schopenhauers Gewichtung von Wissen als abstrakter Erkenntnis und demgegenüber intuitiver Verstandeserkenntnis vor diesem Hintergrund neu zu lesen. Den größten Wert abstrakten Wissens sieht Schopenhauer in seiner Mitteilbarkeit und späteren Verfügbarkeit durch das Fixieren seiner Gehalte in Begriffen. Dies ermöglicht erst die Planung, Kooperation und Vermittlung von praktischen Tätigkeiten. In Fällen jedoch, in denen letztere Faktoren keine Rolle spielen, ist das intuitive Verständnis vollkommen ausreichend. (Vgl. W I, § 12, 66.) „So kann z. B. ein geübter Billardspieler eine vollständige Kenntniß der Gesetze des Stoßes elastischer Körper auf einander haben, bloß im Verstande, bloß für die unmittelbare Anschauung, und er reicht damit vollkommen aus“. (W I, § 12, 66.) Hier sei noch einmal daran erinnert, daß Schopenhauer den Verstand als ein nichtdiskursives, präreflexives Vermögen auffaßt, dessen Arbeitsweise uns nicht bewußt wird. D. h., der Spieler hat keine explizite (begriffliche, bewußte) Kenntnis der Gesetze. Weiter beobachtet Schopenhauer, daß in der unmittelbaren, vorthoretischen Ausführung motorischer Fertigkeiten die Reflexion sich negativ, störend auswirken kann. Die anschauliche, implizite, präreflexive Kenntnis leitet unsere Tätigkeiten weitaus sicherer. Beginnen wir darauf zu reflektieren, was wir tun, kommen wir ins Stocken. Man stelle sich vor, man sollte sich während des Eintippens eines Texts die Positionen oder Funktionsweisen der Tasten explizit klarmachen. (Auf dieses Beispiel Merleau-Pontys ist gleich noch zurückzukommen.) Schopenhauer nennt nun zwei Gründe für diese Behinderung der habitualisierten präreflexiven Tätigkeiten durch die Vernunft: Zum einen muß sich die Aufmerksamkeit auf zwei Operationen aufteilen; die Reflexion zieht damit Aufmerksamkeit von der praktischen Tätigkeit ab. Zum anderen ist das Raster der Begriffe zu grob, um alle Nuancen wiedergeben zu können, „daher das abstrakte Wissen sich zu ihnen verhält, wie ein musivisches Bild zu einem *van der Werft* oder *Denner*“ (W I, § 12, 67.) Kurz, um sich rasieren

zu können, nützt das theoretische, abstrakte Wissen über Winkel etc. überhaupt nichts, solange die intuitive Kenntnis nicht gebildet ist, und diese hat man „im Griff“ (ebd.). Letztere Stelle in WI § 12 scheint geradezu Merleau-Pontys Erklärung habitualisierter Fähigkeiten wie des Gebrauchs einer Tastatur zu antizipieren.<sup>12</sup> Merleau-Ponty sagt: „Il s'agit d'un savoir qui est dans les mains [...].“ (Merleau-Ponty 1945, 168.) Auch was das Verständnis motorischer und praktischer Fertigkeiten angeht, zeigt Schopenhauer also eine überraschende Nähe zu neuesten Ansätzen in der Kognitionswissenschaft (wie auch zur Phänomenologie), wenn er auch nicht soweit geht, Leib und Umwelt (v. a. die Gegenstände, mit denen man hantiert) als *ein* System zu betrachten. (Vgl. dazu Clarke 1997, der auf S. 85 Merleau-Ponty als Motto zitiert.)

Die Frage, welche Rolle der Leib für das Selbstbewußtsein spielt, kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht mehr behandelt werden, obwohl sie mindestens ebenso wichtig wäre im Hinblick auf die hier begonnene Gegenüberstellung der Schopenhauerschen Theorie und des *embodied cognition approach*. Ein knapper Hinweis soll wenigstens eine mögliche Richtung andeuten, die zukünftige Untersuchungen einschlagen könnten: Nach Schopenhauers Verständnis können Gegenstand des Selbstbewußtseins werden: (1) die eigentlichen Willensakte und „förmlichen Entschlüsse“, (2) Affekte und Leidenschaften und (3) Gefühle der Lust und Unlust. (FW, I, 11f.) Des Leibs wird man sich somit *unmittelbar* bewußt (d. h. als Gegenstands des Selbstbewußtseins) nur „als des nach Außen wirkenden Organs des Willens und des Sitzes der Empfänglichkeit für angenehme, oder schmerzliche Empfindungen“; letztere bilden ihrerseits unmittelbare „Affektionen des Willens“ (FW, I, 12). Zum so verstandenen Selbstbewußtsein dürfte damit für Schopenhauer das gehören, was heute als *sense of agency* bezeichnet wird, ein präreflexives, phänomenales Bewußtsein, willentlicher Initiator oder jedenfalls ‚Verursacher‘ einer „nach Außen wirkenden“ Bewegung, Handlung oder eines Gedankens zu sein. Von dieser *agency* ist ein *sense of ownership* (das präreflexive, phänomenale Empfinden, daß ich die Bewegung oder den Gedanken erlebe) zu unterscheiden, eine Distinktion, die besonders im Zusammenhang mit bestimmten disfunktionalen Bewußtseinsformen hervortritt. (Vgl. Gallagher 2005, 173-178 u.ö.) Zu fragen wäre, ob Schopenhauers Konzeptionen von Selbstbewußtsein, von Leib als Objekt und Leib als Willensobjektivierung diese Unterscheidung auch zu ziehen gestattet. Einen *sense of agency* haben wir offensichtlich mittels des *Selbstbewußtseins* (im Sinne Schopenhauers). Was das Bewußtsein, das man vom eigenen Leib hat, angeht, wäre weiter zu untersuchen, ob von Schopenhauer aus Unterscheidungen hinsichtlich des propriozepti-

---

<sup>12</sup> Ein Desiderat sowohl der Schopenhauer-Forschung als auch der Merleau-Ponty-Forschung scheint eine Untersuchung der Konvergenzen und Divergenzen dieser zwei wohl einflußreichsten Philosophen des Leibs zu sein. Ein solcher systematischer Vergleich ist mir aus der Literatur nicht bekannt. Für alle Hinweise diesbezüglich bin ich daher dankbar.

ven Empfindens, auf den Leib bezogener Information und zugehöriger leibinterner und leibexterner Informationssysteme nachzuvollziehen sind. (Vgl. Eilan/Marcel/Bermúdez 1995, 13f.) In diesem Zusammenhang ist auch möglichen Ansätzen zur Unterscheidung des Körperbildes und Körperschemas bei Schopenhauer nachzugehen. (Vgl. dazu ebenfalls Gallagher 2005.) Schopenhauers psychologische Analyseinstrumente könnten sich hier als teils zu kurz greifend erweisen, da sie vergleichsweise zu ‚intellektualistisch‘ sind, worauf abschließend noch einmal einzugehen ist.

##### 5. Schopenhauer als Philosoph des korporisierten Geistes

Die voranstehende Untersuchung rechtfertigt zwar nicht, Schopenhauer rundweg als einen Denker des *embodied cognition approach* avant la lettre zu bezeichnen. Aber seine Philosophie weist bereits auf wesentliche Dimensionen dieser gegenwärtigen Tendenzen in den Kognitionswissenschaften voraus. Dies scheint bislang noch nicht bemerkt oder zumindest nicht systematisch untersucht worden zu sein.<sup>13</sup> Die Vertreter dieser Entwicklung haben, wenn sie philosophische Positionen als Ausgangspunkte gewählt haben, bislang vornehmlich Einsichten der Leibphänomenologie, insbesondere Merleau-Pontys, wiederentdeckt und teils auf der Basis neurowissenschaftlicher Evidenz explizieren oder weiterentwickeln können. Gegenüber diesen Ansätzen erscheinen Schopenhauers Dichotomien von Leib als mittelbarer Vorstellung eines raumzeitlichen Objekts unter anderen und Leib unmittelbar erlebt als Wille, ebenso die von willkürlichen Bewegungen (auf Motive hin) und unwillkürlichen Bewegungen (auf Reize hin) sowie die Unterscheidung in instinktive und vernunftgeleitete Handlungen als noch nicht ausreichend differenziert. Etwa die wichtigen Bereiche kinästhetischen und propriozeptiven Bewußtseins fallen durch Schopenhauers breiteres begriffliches Raster hindurch, Schopenhauer unterzieht sie auch nicht einer umfassenden Deskription. Aber wie an Schopenhauers Auffassungen vom anschaulichen Intellekt, dessen unbewußtem Operieren und seiner Rolle im Erwerb und der Kontrolle praktischer, motorischer Fertigkeiten gezeigt worden ist, verbirgt sich hinter dem eher spartanisch konzipierten ‚Verstand‘ ein weitreichendes Vermögen, das präreflektiv und meist unbewußt arbeitet – und das insgesamt vielleicht intellektualistischer klingt als es konzipiert ist, aber der idealistischen Grundansicht noch verpflichtet bleibt. Hinter Etiketten wie „(kritischer) Idealismus“, „Pessimismus“ oder „19th century continental philosophy“, unter de-

---

<sup>13</sup> In diesem Zusammenhang ist auf die Monographie von Julian Young hinzuweisen, in der Young auf bislang unbeachtete oder kaum beachtete Antizipationen Schopenhauers aufmerksam macht, allerdings im Hinblick auf die evolutionäre Psychologie und die Soziobiologie. (Vgl. Young 2005, bes. 241-244.)

nen Schopenhauers Philosophie firmiert, liegen also Einsichten, die durchaus vor der Folie zeitgenössischer kognitionswissenschaftlicher Theorien bestehen können, allen voran Schopenhauers nicht-kartesianische Grundhaltung bezüglich der Herkunft und Funktionen von Verstand und Vernunft.

Das Selbstbewußtsein, der Blick nach innen, der nach Schopenhauers Überzeugung nur wenig und dies inadäquat auffassen läßt, gibt jedoch mehr preis als Schopenhauer diesem „einfache[n], ja, einfältige[n]“ (FW, II, 374) Vermögen zutraut. Es enthüllt, wenn es systematisch erforscht wird, reiche phänomenologische Unterscheidungen, die häufig in einen Bereich führen, der weder dem Cogito noch der Materie/Physiologie zugewiesen werden kann. Im Rückgriff auf Merleau-Ponty erklärt etwa Gallagher:

The prenoetic operations of the body schema are not reducible to physiological function. Even if various physiological events are necessary conditions, the body *actively organizes* its sense experience, the incoming stimuli, in relation to pragmatic concerns [...]. How the body reacts to a particular environment, even if automatic, is not a matter of simple mechanics or reflex. [...] Precisely because the brain in its neurophysiological performance does not originate, but at best can only mediate the various performances of body schemata and the individual's linguistic, cultural, historical, and personal experience, what is fed forward to define the body's perceptual attunement can neither be reduced to physiology nor inflated to conscious control. (Gallagher 1995, 235, 236.)

Wie oben gezeigt, spielen auch in Schopenhauers Erklärungen kognitive Leistungen, die zwischen rein physiologischen Vorgängen und voll bewußten Akten angesiedelt sind, eine essentielle Rolle, etwa in Form unbewußter perceptiver Organisation aber auch unbewußter oder nur schwach bewußter rationaler Entscheidungen und Kognitionen. Schopenhauers Leibphilosophie weist aber nicht die detaillierten Unterscheidungen auf, die inzwischen auf der Grundlage phänomenologischer, psychologischer, neurologischer und neurophysiologischer Forschungen herausgearbeitet worden sind. (Einen Eindruck hiervon vermitteln die Aufsätze in Bermúdez/Marcel/Eilan 1995. Vgl. darin bes. die Einleitung der Herausgeber.)

Ungeachtet dessen ist bemerkenswert, in welchem Maße Schopenhauer das gesamte Erkennen (zunächst die tierische und dann auch menschliche Kognition, Geschichte und Kultur überhaupt) im Dienste des Willens und damit als auf den Leib bezogen sieht, und sei es als noch so abstrakter Reflex. Damit bietet sich Schopenhauer durchaus als eine weitere Inspirationsquelle für zukünftige Forschungen zu korporisierter Kognition und leibgebundenem Selbstverständnis. Zur Klärung der aktuellen Positionen und Begriffe könnten sowohl der Widerspruch, den Schopenhauers Auffassungen heute erzeugen, als auch „Verstandesintuitionen“ aus seinen Texten beitragen, die im Rahmen heutiger empiri-

scher Theorien und Begriffe explizierbar werden. Auch im Bereich der Ästhetik dürfte Schopenhauers Werk wertvolle Anregungen bieten, etwa in seinen Ausführungen zum Gefühl des Erhabenen, die die körperliche Dimension ästhetischen Erlebens explizit thematisieren. Seine Ansichten von Kognition und Bewußtsein bei Tieren weisen gewisse Fehleinschätzungen auf, die aber wohl wesentlich auf die ungenügende Datenbasis zurückzuführen sind, die Schopenhauer vorliegt. Seine theoretische Stellung zum Tier muß insgesamt als richtungsweisend betrachtet werden, da sie den heutigen grundlegenden wissenschaftlichen Überzeugungen teils überraschend nahe kommt, wenn man Schopenhauer auch nicht darin folgen mag, allen Tieren Bewußtsein zuzuschreiben.

Schließlich sei noch einmal auf das ehrgeizige Unternehmen George Lakoffs und Mark Johnsons hingewiesen, das eine neue, empirisch verantwortungsvolle Philosophie fordert. Diese soll, gestützt auf die Ergebnisse der Kognitionswissenschaften, mit zweieinhalb Jahrtausende alten Überzeugungen brechen und einem neuen Selbstverständnis des Menschen gerecht werden bzw. diesem vorarbeiten. Eine dieser traditionellen philosophischen Auffassungen ist die von der Vernunft, zu der die beiden Autoren die folgenden Haupteinwände anführen:

- Vernunft ist nicht entkörperlicht (*disembodied*), sondern entspringt aus der Natur des Gehirns, des Leibs und der leiblichen Erfahrung
- Vernunft ist evolutionär, indem sie selbst in ihrer abstraktesten Form auf der Kognition der animalischen Natur aufbaut (wodurch wir in ein Kontinuum mit dem Tierreich gesetzt werden)
- Vernunft ist nicht universal in einem transzendenten Sinne (als Struktur des Universums), sondern ist lediglich ein unter allen Menschen auftretendes Vermögen, dessen Universalität in den Gemeinsamkeiten liegt, die die Verkörperung (*embodiment*) des menschlichen Geistes kennzeichnen
- Vernunft ist nicht vollständig bewußt, sondern überwiegend unbewußt
- Vernunft ist nicht rein wörtlich, sondern hauptsächlich metaphorisch und phantasievoll (*imaginative*)
- Vernunft ist nicht emotionsfrei, sondern emotional (Vgl. Lakoff/Johnson 1999, 4.)

Schopenhauer hätte sicher die ersten vier dieser Punkte unterschrieben, mit Einschränkungen vielleicht auch den fünften. Seine evolutionistischen Auffassungen von der Entstehung und Funktion des Verstandes, seine Entmythologisierung der menschlichen Vernunft und die in den zurückliegenden Betrachtungen aufgewiesenen bereits wirksamen Tendenzen sowie das weitere Potential einer Theorie der korporisierten Kognition weisen so weit in unser gegenwärtiges Denken oder sogar darüber hinaus, daß Schopenhauer durchaus das Anrecht zugestanden

werden könnte, neben Maurice Merleau-Ponty und John Dewey, den „two greatest philosophers of the embodied mind“ (Lakoff/Johnson 1999, xi), genannt zu werden.<sup>14</sup>

### *Literaturverzeichnis*

Schopenhauers Schriften werden zitiert nach:

Arthur Schopenhauer. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Arthur Hübscher, 7 Bde. 4. Aufl. Mannheim: F. A. Brockhaus, 1988.

Abweichend von den üblichen Siglen wird statt E (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*) unterschieden in

FW *Über die Freiheit des menschlichen Willens*

GM *Über die Grundlage der Moral*

*Weitere zitierte Literatur:*

Anscombe, G. E. M. (1959): *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library.

Allen, C. (2004): "Animal Consciousness". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2004 Edition), E. N. Zalta, ed.  
<http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/consciousness-animal/>

Allen, R. /A. S. Reber (1998): "Unconscious intelligence". In: Bechtel, W./ G. Graham, eds.: *A Companion to Cognitive Science*. Malden, MA, Oxford, UK: Blackwell, 314-323.

---

<sup>14</sup> Der vorliegende Aufsatz bildet nur einen ersten, fragmentarischen Ansatz – und vielleicht auch eine Anregung zu zukünftigen Untersuchungen. Er ist auch deshalb auf veröffentlichte Werke Schopenhauers beschränkt, wobei etwa *Über den Willen in der Natur* und *Parerga und Paralipomena* noch gar nicht berücksichtigt worden sind. Zukünftige Studien könnten das gesamte Werk Schopenhauers in solchen vergleichenden Untersuchungen einbeziehen. Schließlich sei hier auch noch einmal an die oben bereits angesprochene Lücke in der Forschung zu Schopenhauer wie Merleau-Ponty erinnert, die zu schließen sowohl unter systematischen als auch unter historischen Aspekten gleichermaßen interessant und lohnend erscheint. Ich danke Herrn Professor Dr. Matthias Koblner, der zuerst mein Interesse an Schopenhauer angeregt hat, und von dem auch die Idee stammt, diese Thematik in einem Beitrag für das *Schopenhauer-Jahrbuch* zu bearbeiten.

- Bermúdez, J. L. (2003): *Thinking without Words*. New York: Oxford University Press.
- Bermúdez, J. L. /A. Marcel/N. Eilan, eds. (1995): *The Body and the Self*. Cambridge. London: MIT Press.
- Carman, T./M. B. Hansen, eds. (2005): *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: CUP.
- Clark, A. (1997): *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, London: MIT Press.
- Damasio, A. (2003): *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando: Hartcourt.
- De Waal, F. (1996): *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Dörflinger, B. (2002): „Schopenhauers Philosophie des Leibes“. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 83, 43-85.
- Dörpinghaus, A. (2000): „Der Leib als Schlüssel zur Welt. Zur Bedeutung und Funktion des Leibes in der Philosophie Arthur Schopenhauers“. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 81, 15-31.
- Dreyfus, H. L. (1972): *What Computers Can't do. A Critique of Artificial Reason*. New York: Harper and Row.
- Dreyfus, H. L., ed., in collaboration with H. Hall (1982): *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dreyfus, H. L., (2005): „Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science“. In: Carman/Hansen, 129-150.
- Eilan, N./A. Marcel/J. L. Bermúdez (1995): „Self-Consciousness and the Body. An Interdisciplinary Introduction“. In: Bermúdez/Marcel/Eilan, eds., 1-28.
- Fodor, J. A. (1983): *The Modularity of Mind. An Essay on Faculty Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gallagher, S. (2005): *How the Body shapes the Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Gallese, V. (2001): „The 'Shared Manifold' Hypothesis: From Mirror Neurons to Empathy“. In: *Journal of Consciousness Studies* 8, No. 5-7, 33-50. [Abgedr. in Thompson 2001.]
- Gallese, V./A. Goldman (1998): „Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading“. In: *Trends in Cognitive Sciences* 12, 493-501.

- Hamlyn, D. W. (1980): *Schopenhauer*. London etc.: Routledge & Kegan Paul. (The Arguments of the Philosophers.)
- Hauskeller, M. (1998): *Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik*. München: Beck.
- Janaway, Ch. (1989): *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Janaway, Ch., ed. (1999): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kitcher, P. (1990): *Kant's Transcendental Psychology*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, P. (1992): *Freud's Dream. A Complete Interdisciplinary Science of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lakoff, G./M. Johnson (1999): *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lakoff, G./R. Núñez (2000): *Where Mathematics Comes From. How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*. Basic Books.
- Merleau-Ponty, M. (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Oxenford, J. (1853): "Iconoclasm in German Philosophy". In: *Westminster and Foreign Quarterly Review*, N.S. III, April, 388-407. [Abgedr. in *Schopenhauer-Jahrbuch* 12 (1923/25), 1151-134.]
- Petitot, J./F. J. Varela/B. Pachoud/J.-M. Roy, eds. (1999): *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford UP.
- Roitblat, H. L. (1998): "Animal Cognition". In: W. Bechtel/G. Graham, eds. *A Companion to Cognitive Science*. Malden: Blackwell, 114-120.
- Russell, B. (2000): *History of Western Philosophy*. London: Routledge. [zuerst 1946]
- Safranski, R. (1990): *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*. Frankfurt/M: Fischer. (Zuerst München, Wien: Hanser, 1987.)
- Schöndorf, H. (1982): *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. München: Johannes Berchmans.
- Schopenhauer, A. (1988): *Werke in Fünf Bänden*. Hrsg. von L. Lütkehaus. Zürich: Haffmans.

- Smith, J.-C., ed. (1990): *Historical Foundations of Cognitive Science*. Dordrecht: Kluwer. (Philosophical Studies Series. 46.)
- Smuts, B. (2001): "Encounters With Animal Minds". In: *Journal of Consciousness Studies* 8, No. 5-7, 293-309. [Abgedr. in Thompson 2001.]
- Sommer, V. (2000): *Von Menschen und anderen Tieren. Essays zur Evolutionsbiologie*. Stuttgart: Hirzel.
- Sommer, V. /K. Ammann (1998): *Die Großen Menschenaffen: Orang-Utan, Gorilla, Schimpanse, Bonobo. Die neue Sicht der Verhaltensforschung*. München, Wien, Zürich: BLV.
- Thompson, E., ed. (2001): *Between Ourselves. Second-Person Issues in the Study of Consciousness*. Imprint Academic. (*Journal of Consciousness Studies*, 8, number 5-7, 2001.)
- Varela, F. J./E. Thompson/E. Rosch (1991): *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA, London, England: MIT Press.
- Varela, F. J./J. Shear, eds. (1999): *The view from within. First-Person approaches to the study of consciousness*. Imprint Academic. (*Journal of Consciousness Studies*, 6, number 2-3.)
- Young, J. (2005): *Schopenhauer*. London, New York: Routledge.