

## Schopenhauers subjektive und objektive Betrachtungsweise des Intellekts\*

Von Alfred Schmidt (Frankfurt a. M.)

### *Die ethische Endabsicht*

Das hier zu behandelnde Thema steht insofern quer zu zeitgenössischen Debatten über ethische Konsequenzen neurophysiologischer Ergebnisse, als es sich mit einem Denker des neunzehnten Jahrhunderts beschäftigt, der zwar versichert, jene „Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt, in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung, und dadurch eine *moralische* Weltordnung als Grundlage der *physischen* nachzuweisen“<sup>1</sup>, zugleich aber hinzufügt, daß die „moralische Freiheit“ des Menschen, die allein es erlaubt, ihn für seine Taten verantwortlich zu machen, „nirgends in der Natur, sondern nur außerhalb der Natur zu suchen ist. Sie ist ein Metaphysisches, aber in der physischen Welt ein Unmögliches. Demnach sind unsere einzelnen Thaten keineswegs frei; hingegen ist der individuelle Charakter eines Jeden anzusehn als seine freie That. Er selbst ist ein Solcher, weil er, ein für alle Mal, ein Solcher seyn will“<sup>2</sup>. Für Schopenhauer gehören Natur und Moral zu streng getrennten Sphären. Daher sind ihm „moralische Untersuchungen ungleich wichtiger als physikalische“, da sie „diejenige Erscheinung“ des Dinges an sich betreffen, „an der es [...] sein Wesen offenbart als *Wille*. Physikalische Wahrheiten hingegen [...] zeigen bloß, wie die niedrigsten Erscheinungen des Willens sich in der Vorstellung gesetzmäßig darstellen“<sup>3</sup>.

Schopenhauer betont, daß seine im genauen Sinn über-natürliche Ethik, die nur lupenrein altruistischen Verhaltensweisen moralischen Wert zubilligt, auf der Kantischen Unterscheidung des Dinges an sich von der Erscheinung, des intelligiblen Charakters vom empirischen beruht. Der Wille zum Leben, zum Dasein und Wohlsein, eine sich im Stufengang der Natur objektivierende, schöp-

---

\* Die Abhandlung ist die überarbeitete, auch erweiterte Version eines Vortrags, den der Verfasser am 20. Januar 2005 anlässlich eines Symposiums der Frankfurter Universität gehalten hat, das unter dem Titel stand „Das Gehirn und seine Freiheit. Wird Ethik durch Hirnphysiologie überflüssig?“. – Die durch Kursivdruck in Zitaten hervorgehobenen Textstellen entsprechen ausnahmslos dem jeweiligen Original.

<sup>1</sup> W II, S. 677.

<sup>2</sup> P II, S. 241f.

<sup>3</sup> W II, S. 676.

ferische Urkraft, eine *natura naturans*, die sich bald psychoid, bald stofflich-energetisch darstellt, ist Schopenhauers Prinzip einheitlicher, das heißt metaphysischer Welterklärung. Andererseits ist er darauf bedacht, den Begriff „Metaphysik“ zu reservieren für seine als „Geistesphilosophie“ auftretende Ethik. Diese ist das „nothwendige Credo aller Guten und Gerechten“, die davon überzeugt sind, „daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei“<sup>4</sup>. Deshalb Schopenhauers scharfe Absage an allen Materialismus, der als „absolute Physik“ erkenntnistheoretisch naiv, folglich außerstande ist, *Moral* verbindlich zu begründen. Letztere ist nicht logisch ableitbar, sondern beruht als existentielle Entscheidung darauf, daß in einem begnadeten Individuum die „Freiheit des Willens an sich“ eingreift in die „Nothwendigkeit seiner Erscheinung“, wodurch die „Bestimmung des Willens durch die Motive“ erlischt. Der Wille zum Leben wird verneint vermöge der Erkenntnis des Wesens der Dinge an sich. Dieses wird im Mystiker, Asketen und Heiligen durchschaut, wobei eine jähe, durchgreifende Veränderung des Charakters eintritt, die in der christlichen Literatur als „Wiedergeburt“ und „Gnadenwirkung“<sup>5</sup> beschrieben wird. Wie dieser Wandel sich vollzieht, bleibt ein Rätsel. Schopenhauer beruft sich hier auf Malebranches Ausspruch: „*La liberté est un mystère.*“ Die „Verneinung des Wollens“, der „Eintritt in die Freiheit“, erklärt Schopenhauer, läßt sich nicht „durch Vorsatz erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie angefliegen“<sup>6</sup>. Im Gegensatz zum Tier vermag der Mensch infolge der „Besonnenheit“ seiner Vernunft, die es ihm erlaubt, „unabhängig vom Eindruck der Gegenwart, [...] das Ganze des Lebens [zu] übersehn“ und im „Konflikt der Motive“ zur „besonnenen Wahlentscheidung“<sup>7</sup> zu gelangen: „*Nothwendigkeit ist das Reich der Natur; Freiheit ist das Reich der Gnade.*“<sup>8</sup>

#### *Zum Naturalismus der Willenslehre*

Einzugehen ist jetzt auf die welt-immanente, entschieden naturalistische Seite der Schopenhauerschen Philosophie, wie sie uns unter den Rubriken „Vorstellung“ und „Wille“ entgegentritt. Als erkenntniskritisch an Kant geschulter Denker kann Schopenhauer den all-einen Willen, worunter er das intuitiv erfaßbare Wesen der Erscheinungen versteht, nicht dogmatisch einführen, obwohl er das *ontologisch* Erste ist. Vielmehr hebt seine Philosophie mit der „idealistischen

---

<sup>4</sup> W II, S. 194.

<sup>5</sup> W I, S. 477.

<sup>6</sup> W I, S. 478.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid.

Grundansicht“ an, daß unser Wissen sich zunächst auf „Thatsachen des Bewußtseyns“<sup>9</sup> beschränkt. Alles gegenständliche, anschaulich gegebene Dasein der Dinge existiert zunächst allein im Medium der „Vorstellungsformen“<sup>10</sup> Raum, Zeit und Kausalität. Es trägt den Stempel subjektiver Bedingungen, die zugleich objektiv, nämlich solche des denkenden Gehirns sind. Das subjektive Bewußtsein „ist und bleibt das Unmittelbare: alles Andere, was immer es auch sei, ist durch dasselbe erst vermittelt und bedingt, sonach davon abhängig“<sup>11</sup>. Schopenhauer bewegt sich hier auf der von Descartes über Berkeley zu Kant führenden Linie, wobei es ihm freilich mehr um die Vermitteltheit des Objekts als um cartesianische Selbstvergewisserung des Subjekts zu tun ist. Er fragt nach dem „Verhältniß des Idealen zum Realen“<sup>12</sup>, wobei er dieses mit dem Willen, jenes mit der Welt als Gehirnphänomen gleichsetzt. Letztere ist die „Welt im Kopf“, jener die „Welt außer dem Kopf“<sup>13</sup>.

Nun ist Schopenhauer erkenntnistheoretisch nicht nur Schüler Kants, sondern auch Lockes und der Franzosen des achtzehnten Jahrhunderts. Condillacs sensualistische These, Begriffe seien transformierte Empfindungen, *penser est sentir*, sagt Schopenhauer, enthält das Wahrheitsmoment, „daß jedes Denken theils das Empfinden, als Ingredienz der Anschauung, die ihm seinen Stoff liefert, voraussetzt, theils selbst, [...] wie das Empfinden, durch körperliche Organe bedingt ist; nämlich wie dieses durch die Sinnennerven, so jenes durch das Gehirn, und Beides ist Nerventhätigkeit“<sup>14</sup>. Wie Feuerbach dient auch Schopenhauer eine physiologisch unterbaute Anthropologie als Leitwissenschaft. In ihr vollendet sich die Abfolge erklärender Erkenntnisse, wie sie von Mechanik, Physik und Chemie geliefert werden. Mit besonderem Interesse verfolgt Schopenhauer daher die neuere Entwicklung der Medizin. Im Werk der Ärzte Cabanis, Bichat und Flourens geht er Spuren des Sensualismus der Aufklärungszeit nach.

Wichtig ist für Schopenhauer die Einsicht, daß Erkenntnisakte normalerweise nur dazu dienen, Sinnesdaten schematisierend in einer dem Menschen biologisch und sozial zuträglichen Weise zu ordnen. Sie gehorchen einem lebenspraktischen Zweck. Dagegen ist die metaphysische Frage, was die Welt unabhängig vom Erkenntnisapparat sein mag, dem Intellekt wesensfremd: „Bewußtseyn, Wahrnehmen, Erkennen, Denken“ sind „nichts Ursprüngliches in uns, [...] sondern ein bedingter, sekundärer Zustand“<sup>15</sup>. Was Erkenntnis genannt wird, „ist das Produkt, die Efflorescenz des cerebralen Nervensystems, welches selbst, wie ein

---

<sup>9</sup> W II, S. 5.

<sup>10</sup> Ibid., S. 6.

<sup>11</sup> Ibid., S. 5.

<sup>12</sup> Ibid., S. 4.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> P I, S. 50.

<sup>15</sup> W II, S. 276.

Parasit, vom übrigen Organismus genährt wird. Dies hängt auch [damit] zusammen, [...] daß das Erkennen um so reiner und vollkommener ist, je mehr es sich vom Wollen losgemacht und gesondert hat, wodurch die rein objektive, die ästhetische Auffassung eintritt<sup>16</sup>: eine Vorstufe des Ethischen.

Schopenhauers Metaphysik hat empirische Quellen. Sie ist naturwissenschaftlich fundiert und folgt als unausrottbares Bedürfnis des Menschen seinem physischen Bedürfnis „auf dem Fuße“. Wer zur Metaphysik vorstoßen will, zur auslegenden Dechiffrierung des Weltganzen, hat einen „weiten und mühevollen Umweg“<sup>17</sup> zurückzulegen. Die Materialisten, so Schopenhauer, bilden sich ein, das Wesen der Welt erschöpfend zu erklären, während sie bei der Schwere, dem Magnetismus, der Elektrizität, das heißt bei „*Qualitates occultae*“ verharren, die sie als Letztelemente der materiellen Realität betrachten. Zu dem in ihr sich objektivierenden Willen, dem Weltgrund, gelangen sie nicht. Das aber, betont Schopenhauer, kann der diskursiven, am Leitfaden der Kausalität, damit an der erscheinenden Welt orientierten Denkweise nicht gelingen, sondern allein intuitiver, subjektiv gerichteter Erkenntnis, die eine „vollständige Analyse des Selbstbewußtseyns und des in ihm gegebenen Intellekts und Willens voraussetzt“<sup>18</sup>. Ausgehend von der dranghaften Unmittelbarkeit der tief ins Somatische hinabreichenden Affekte, die das je „eigene Wohl und Wehe, Lust und Unlust“<sup>19</sup> betreffen und im Selbstbewußtsein, das sich keineswegs in „reine[r] Intelligenz“<sup>20</sup> erschöpft, aufgespürt werden, gelangt Schopenhauer durch einen Analogieschluß zu der Einsicht, daß der gesamten, im Stufengang der Natur sich darstellenden Vorstellungswelt der Wille als reales Substrat zu Grunde liegt. Seine Sichtbarkeit ist die von ihm selbst nur theoretisch ununterscheidbare Materie. Anders als der auf Daseinserhaltung beschränkte, im strengen Sinn oberflächliche Intellekt, zielt Philosophie, wie Schopenhauer sie versteht, darauf ab, mit Platon im Einen das Viele und im Vielen das Eine zu erkennen.<sup>21</sup> Sie ist „eine Summe sehr allgemeiner Urteile [...], deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesamtheit ist, ohne irgend etwas auszuschließen: also Alles, was im menschlichen Bewußtseyn sich vorfindet: sie wird seyn *eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstrakten Begriffen*, welche allein möglich ist durch Vereinigung des wesentlich Identischen in *einen* Begriff und Aussonderung des Verschiedenen zu einem andern“<sup>22</sup>.

---

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid., S. 177; 361.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., S. 225.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> W I, cf. S. 98.

<sup>22</sup> Ibid., S. 99. – Schopenhauer orientiert sich hier an Francis Bacons Lehre von der Erkenntnis als „Abbild der Welt“, das er als „*simulacrum et reflectio [...] mundi*“ charakterisiert.

*Exkurs zu Feuerbach:*

*Physiologie und Psychologie, ihrer Differenz und Einheit*

Feuerbach, im neunzehnten Jahrhundert einer der wichtigsten Befürworter einer physiologischen Psychologie, hat in der Abhandlung „Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist“ (1846), ausgehend vom cartesianischen Dualismus, ein Thema erörtert, das in Schopenhauers Werk, erkenntnistheoretisch gewendet, besondere Brisanz gewinnen sollte. Es geht hier um das Verhältnis der psychologisch zu untersuchenden „Gegenstände des inneren Sinns“ zu den „raumerfüllenden Materialien der äußeren Sinne“<sup>23</sup>, mit denen die Physiologie sich beschäftigt. Wenn es in der Psychologie, führt Feuerbach aus, nichts „Raumerfüllendes“ gibt, so aus einem subjektiven Grund: „Im [...] Genuß der Speise weiß ich nichts vom Magen, in der Empfindung als solcher, wie sie Gegenstand der Psychologie, nichts von Nerven, im Denken als solchem nichts vom Hirn“<sup>24</sup>. Aber, fährt Feuerbach fort, aus „dieser *subjektiven* Nerven- und Hirnlosigkeit [...] auf ein hirn- und nervenloses, überhaupt unkörperliches Wesen schließen [zu] wollen, das ist gerade soviel, als wenn ich daraus, daß ich nicht aus mir selbst weiß und fühle, daß ich Eltern habe, schließen wollte, daß ich von mir selbst bin“<sup>25</sup>. In introspektiv verfahrenender Psychologie wissen wir nichts von der „Genealogie unsrer Gefühle, Vorstellungen und Willensbestrebungen und wollen nichts von ihnen wissen“<sup>26</sup>. Subjekt und Objekt sind hier identisch, in der Physiologie verschieden; „psychologisches Objekt bin *ich mir selbst*, aber physiologisches [...] in einem *andern*; die Empfindung, die mein Magen während des Essens, mein Hirn während des Denkens mir verursacht, ist nur mir selbst Objekt, aber Objekt der Physiologie und Anatomie“<sup>27</sup>. Anschaulich gegebenes Objekt kann mein Gehirn oder Magen nur einem anderen werden. Psychologie und Physiologie – dies das Fazit Feuerbachs – haben verschiedene Erkenntnisquellen, aber diese Differenz betrifft nicht ihren Gegenstand als solchen, der in der *Einheit der Natur* gründet, sondern die jeweilige Art und Weise ihrer Erkenntnis. Dort, in der Psychologie, ist diese eine „unmittelbare, mit dem Gegenstand identische, lebendige“, hier, in der Physiologie, „eine mittelbare, tote, historische“<sup>28</sup>. Für sich selbst ist der Frosch ein Subjekt; der Vivisektion unterworfen, nur ein „materielles Wesen, nur *Objekt*“<sup>29</sup>.

---

<sup>23</sup> Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Werner Schuffenhauer, Band 10, Berlin 1971, S. 122.

<sup>24</sup> *Ibid.*, S. 123.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

### *Der Intellekt in doppelter Betrachtung*

Obwohl Kant verpflichtet bleibend, unterwirft Schopenhauer dessen Subjektivismus einer Revision, die an die vom frühen Schelling an Fichtes *Wissenschaftslehre* geübte Kritik erinnert: „Man erkennt [...] nichts ganz und vollkommen, als bis man darum herumgekommen und nun von der andern Seite zum Ausgangspunkt zurückgelangt ist. Darum muß man, [...] nicht bloß, wie *Kant* gethan, vom Intellekt zur Erkenntniß der Welt gehen, sondern auch [...] von der als vorhanden genommenen Welt zum Intellekt.“<sup>30</sup> Die eine Betrachtungsweise leitet das Objektive aus dem Subjektiven ab, die andere das Subjektive aus dem Objektiven, wobei beide, betont Schopenhauer, so sehr sie voneinander abweichen, „in Uebereinstimmung gebracht“<sup>31</sup> werden müssen. Die eine, subjektive, geht von *innen* aus und nimmt „das Bewußtseyn als das Gegebene“ und legt dar, durch welchen „Mechanismus“ des Bewußtseinszusammenhangs sich die Welt in unserem Kopf darstellt und wie sie sich aufbaut aus den „Materialien, welche Sinne und Verstand liefern“<sup>32</sup>. Schopenhauer spricht auch drastisch von der „Vorstellungsmaschine“ in unserem „Hirnkasten“<sup>33</sup>. Kant, erklärt Schopenhauer, hat diese auf Locke zurückgehende Betrachtungsweise des Intellekts vollendet, indem er gezeigt hat, daß alles gegenständlich Gegebene ein „nur relativ Vorhandenes“ ist; „denn es ist hindurchgegangen durch die Maschinerie und Fabrikation des Gehirns und also eingegangen in deren Formen, Zeit, Raum und Kausalität, vermöge welcher allererst es sich darstellt als ausgedehnt im Raum und wirkend in der Zeit“<sup>34</sup>. Anderswo versichert Schopenhauer, die „Basis der [...] Kantischen Philosophie“ sei die Darstellung der „traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt“<sup>35</sup>. Kant habe die „Maschinerie unsers Erkenntnißvermögens“ zergliedert, „mittels welcher die Phantasmagorie der objektiven Welt zu Stande kommt“<sup>36</sup>. Diese subjektive Ansicht des Intellekts, deren mechanistisches Vokabular auffällt, ist gleichbedeutend mit dem, was Schopenhauer sonst die „idealistische Grundansicht“<sup>37</sup> seiner Philosophie nennt.

Diametral entgegengesetzt ist dem die objektive, von *außen* an die Welt und die in ihr vorhandenen Subjekte herantretende Betrachtungsweise des Intellekts. Ihr empirischer Standpunkt setzt die „durchgängige und gänzliche Abhängigkeit

---

<sup>30</sup> W II, S. 329.

<sup>31</sup> Ibid., S. 307.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> P II, S. 45.

<sup>34</sup> W I, S. 33.

<sup>35</sup> Ibid., S. 497. – Es ist dies, wohl gemerkt, Schopenhauers, die Außenwelt moralisch abwertende Ansicht, die kaum als angemessene Kant-Interpretation gelten kann.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> W II, cf. S. 3ff.

des erkennenden Bewußtseyns vom Gehirn“<sup>38</sup> voraus. Sie verfährt, so Schopenhauer, „zunächst zoologisch, anatomisch, physiologisch“. Philosophische Bedeutung gewinnt sie erst durch die „Verbindung“ mit der subjektiven Betrachtungsweise des Intellekts, die ihr zu einem „höhern Standpunkt“<sup>39</sup> verhilft. Reflexion, unterstreicht Schopenhauer, muß – orientiert an der Einheit der Natur – beide Betrachtungsweisen verknüpfen. Dabei beruft er sich auf das Werk *Des rapports du physique au moral de l'homme* des Arztes Cabanis. Befremdlich findet er, daß man dessen Auffassung des Materialismus bezichtige, während er doch selbst versichert, daß Cabanis, „sich rein an die Erfahrung haltend, die immaterielle Substanz, Seele, nicht kennt“<sup>40</sup>. Die *anima rationalis* der älteren Metaphysik, die Spiritualität, Substantialität und Unsterblichkeit der Seele lehrte, ist für Schopenhauer ein seit Kant überholter Begriff. Da alle Naturkräfte, die auf den Willen als Weltgrund verweisen, für sich genommen, unergründlich sind, bleibt Schopenhauer unbeeindruckt von der (nicht nur seine Zeitgenossen) quälenden Frage, wie die Denkfähigkeit der hochorganisierten Materie des Gehirns zu verstehen sei. „Das Streben der Schwere im Steine“, stellt er fest, „ist gerade so unerklärlich wie das Denken im menschlichen Gehirne [...] Kann die Materie, ihr wißt nicht warum, zur Erde fallen, so kann sie auch, ihr wißt nicht warum, denken.“<sup>41</sup>

Auch Kant, seinem erkenntnistheoretischen Gewährsmann, kann Schopenhauer den Vorwurf nicht ersparen, die physiologische Basis des Intellekts vernachlässigt zu haben. Seine Philosophie „ist einseitig und eben dadurch unzureichend. Sie läßt zwischen unserm philosophischen und unserm physiologischen Wissen eine unübersehbare Kluft, bei der wir nimmermehr Befriedigung finden können.“<sup>42</sup> Dahin gestellt bleibe, ob Schopenhauers Aufnahme physiologischer Sachverhalte die transzendente Grundlage seiner Philosophie – ihrer Intention zuwider – nicht eher *ersetzt* als ergänzt. Vieles spricht für erstere Annahme. Vorstellende Erkenntnis erweist sich als Naturprozeß, ist sie doch ein „sehr komplizierter *physiologischer* Vorgang im Gehirne eines Thieres, dessen Resultat das Bewußtseyn eines Bildes eben daselbst ist“, wobei freilich „die Beziehung eines solchen Bildes auf etwas von dem Thiere, in dessen Gehirn es dasteht, gänzlich Verschiedenes nur eine sehr mittelbare seyn (kann)“<sup>43</sup>. Andererseits wird deutlich, daß Schopenhauer, indem er über Kant hinausgeht und das Ding an sich als Wille, das heißt als erkennbare, transsubjektive Wirklichkeit bestimmt, insgeheim eine vorkritisch-abbildrealistische Absicht verfolgt, die sich mit dem phy-

---

<sup>38</sup> Ibid., S. 223.

<sup>39</sup> Ibid., S. 308.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> P II, S. 111.

<sup>42</sup> W II, S. 308.

<sup>43</sup> Ibid., S. 214.

siologischen, aber subjektiv bleibenden Idealismus seiner Erkenntnislehre schlecht vereinbaren läßt.

Im Einklang mit Hegel versichert Schopenhauer, daß die hierarchische Stufenfolge von der mineralischen über die pflanzliche und animalische zur menschlichen Welt zeitlos zu denken sei, während er andererseits, wenn er den ans Gehirn gebundenen Intellekt als ein abgeleitetes, spätes Produkt bezeichnet, einräumen muß, daß es eine reale Naturgeschichte gibt, die jener Korrelation von Subjekt und Objekt vorangeht, von der er behauptet, sie mache allen Materialismus endgültig zunichte.<sup>44</sup> Die aus dem Kausalgesetz sich ergebende Betrachtung der Natur, muß Schopenhauer zugeben, „[leitet] uns nothwendig zu der sichern Annahme [...], daß, in der Zeit, jeder höher organisirte Zustand der Materie erst auf einen roheren gefolgt ist: daß nämlich Thiere früher als Menschen, Fische früher als Landthiere, Pflanzen auch früher als diese, das Unorganische vor allem Organischen dagewesen ist; daß folglich die ursprüngliche Masse eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehn gehabt, bevor das erste Auge sich öffnen konnte“<sup>45</sup>.

Derart in die Defensive geratend, versichert Schopenhauer, auch wenn dem so sei, bleibe das „Daseyn jener ganzen Welt“ abhängig „von diesem Auge, das sich öffnete, und habe es einem Insekt angehört“<sup>46</sup>. Wohl bedarf die Wahrnehmungswelt „als solche“ des wahrnehmenden Subjekts, aber Schopenhauer kann, wenn er zugleich den schlechthin transsubjektiven Charakter des Willens als des Dings an sich behauptet, daraus nicht ableiten, „Wahrnehmung als Medium der Erkenntniß“<sup>47</sup> bilde den *Existentialgrund* des Erkannten. Nun ist die Einheit des erkennenden Bewußtseins ein Derivat des Willens, der eigentlichen Realität. Schopenhauers Schwierigkeit beruht darauf, daß er glaubt, elementare Wahrheiten des Materialismus ungeschmälert seiner „idealistischen Grundansicht“<sup>48</sup> einverleiben zu können. Allerdings ist hier, was Schopenhauer nicht leugnen kann, mit einer „*Antinomie* in unserm Erkenntnißvermögen“<sup>49</sup> zu rechnen. Einerseits nämlich erweist sich die erscheinende Welt als abhängig vom „ersten Wesen“, wie unvollkommen es auch gewesen sein mag, andererseits jedoch setzt eben dieses „erste erkennende Thier“, Vorstufe des Subjekts, die reale Existenz jener Welt insofern bereits voraus, als es Produkt einer „langen Kette von Ursachen und Wirkungen“ ist, in die es „selbst als [...] kleines Glied eintritt“<sup>50</sup>.

---

<sup>44</sup> W I, cf. S. 35.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid., S. 36; 35.

<sup>47</sup> Ibid., S. 36.

<sup>48</sup> W II, cf. S. 2-22.

<sup>49</sup> W I, S. 36.

<sup>50</sup> Ibid.



Seine These, daß beide Ansichten mit „gleicher Nothwendigkeit“<sup>51</sup> gelten, sucht Schopenhauer mit dem Hinweis abzusichern, daß die phänomenale Welt, worin jene vom erkennenden Subjekt unabhängige Evolution sich zutrug, nur die „äußere Seite der Welt“<sup>52</sup> bilde, deren Wesenskern der Wille sei. Dieser aber transzendiert die subjektiven Faktoren Raum, Zeit und Kausalität; er verhält sich zur anschaulichen Wirklichkeit wie Kants Ding an sich zur Erscheinung. Dem aber steht entgegen, daß Schopenhauer gleichzeitig lehrt, der Wille sei keineswegs außerweltlich zu verstehen, sondern werde „immer nur in seinen Verhältnissen [...] zur Erscheinung selbst erkannt“<sup>53</sup>. Schopenhauers aposteriorische Metaphysik überschreitet die in Alltag und Wissenschaft gegebene Natur, in dem sie diese deutet und auslegt. Das „Ganze der Erfahrung“ dechiffrierend, gewinnt sie Einblicke, „welche sonst nicht ins Bewußtseyn kommen“<sup>54</sup>. Das „in oder hinter“ der Natur Verborgene ist stets nur das „in ihr Erscheinende“<sup>55</sup>. Schale und Kern der Dinge sind real wie kognitiv ineinander verwoben. – Alldies steht materialistischen Traditionen näher als Schopenhauers Selbstverständnis vermuten läßt.

Was Schopenhauer aus erkenntniskritischen wie ethischen Gründen verwirft: die Annahme, der empirischen Welt komme „absolute Realität“<sup>56</sup> zu, muß seine Metaphysik der Natur akzeptieren. Hält er einerseits am Kantischen Dualismus von Determinismus und Freiheit, physischer und moralischer Weltordnung fest, so lehrt er andererseits, spinozistischer Tradition folgend, die All-Einheit der Natur, ist diese doch, wie er betont, „das ohne Vermittelung des Intellekts Wirkende, Treibende“, identisch mit dem, „was wir in uns als *Willen* finden“<sup>57</sup>. Natur ist „ein Seyn an sich, unabhängig vom Erkanntwerden“<sup>58</sup>. Gilt es, das Wesen des Willens „an sich selbst“ zu erfassen und damit, soweit möglich, ins „Innere der Natur“ vorzudringen, so haben wir die „Beihülfe des *Intellekts* [...] wegzudenken“<sup>59</sup>.

Erkenntnis entsteht aus Erkenntnislosem, der Intellekt als „höchstes Produkt der Natur“<sup>60</sup>. Dieser Gedanke tritt in Schopenhauers Schriften geradezu leitmotivisch auf. „Im metaphysischen Sinn“, erklärt er, „bedeutet *Geist* ein immaterielles, denkendes Wesen. Von so etwas zu reden, den Fortschritten der heutigen

---

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*

<sup>53</sup> W II, S. 203.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid., S. 4.

<sup>57</sup> Ibid., S. 304.

<sup>58</sup> Ibid., S. 309f.

<sup>59</sup> Ibid., S. 304.

<sup>60</sup> HN I (I), S. 134.

Physiologie gegenüber, die ein *denkendes Wesen ohne Gehirn* gerade so ansehen muß wie ein verdauendes Wesen ohne Magen, ist sehr dreist<sup>61</sup>. Die Folgen hieraus sind für Schopenhauer, nicht zuletzt für seinen Atheismus, erheblicher als die trivial klingende Formulierung nahelegt. Der uns allein aus der animalischen Natur bekannte Intellekt ist ein „untergeordnetes Princip in der Welt, ein Produkt spätesten Ursprungs: er kann nimmermehr die Bedingung ihres Daseyns gewesen sein“<sup>62</sup>. Selbst Kants „subjektiver und idealistischer Standpunkt“, stellt Schopenhauer fest, erweist sich als „bedingt, sofern er von der Intelligenz ausgeht, welche doch selbst die Natur zu ihrer Voraussetzung hat, in Folge von deren Entwicklung bis zum thierischen Wesen sie allererst eintreten kann“<sup>63</sup>.

### *Zweierlei Naturalismus*

So drastisch er die materielle Bedingtheit des Intellekts hervorhebt – Schopenhauers zunächst neurophysiologisch sich bekundender Naturalismus bleibt, nach heutiger Terminologie, insofern „schwach“, als er sich darin erschöpft, seine ungeschmälert idealistische Erkenntnislehre mit einer realen Basis zu versehen. Wohl stand die Welt als „*Gehirnphänomen*“<sup>64</sup> lange im Mittelpunkt von Interpretationen Schopenhauers, die eine sei's latente, sei's uneingestandene Affinität seines Denkens zum naturwissenschaftlichen Materialismus nachzuweisen suchten.<sup>65</sup> Mit dem Aufkommen psychoanalytischer Fragestellungen mußte sich das

---

<sup>61</sup> HN IV (I), S. 265.

<sup>62</sup> N, S. 39.

<sup>63</sup> Ibid., S. 73.

<sup>64</sup> W II, S. 4.

<sup>65</sup> So heißt es in Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten*: „Den ersten Versuch, den Materialismus in die Philosophie [...] aufzunehmen, machte Schopenhauer, und es liegt in diesem Versuche nicht der geringste Theil [...] seines Verdienstes“ (Zweiter Theil, Leipzig 1904, S. 17). Mit Schopenhauer ist Hartmann davon überzeugt, daß „nur eine Philosophie, welche allen Resultaten der Naturwissenschaften volle Rechnung trägt, und den an sich berechtigten Ausgangspunct des Materialismus ohne Einschränkung *in sich aufnimmt*, [...] (hoffen) kann, dem Materialismus Stand zu halten“ (ibid.). Dahingestellt bleibe, daß Hartmann, ganz wie Schopenhauer, die dem in ein idealistisches Lehrgebäude eingegliederten Materialismus innewohnende *Sprengkraft* unterschätzt. Hartmann, der darauf bedacht ist, spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode zu erzielen, folgt Schopenhauer, unbeeindruckt von dessen Selbstverständnis, ohne Vorbehalt *nur* auf der neurophysiologischen Ebene: Den „ersten Fundamentalsatz des Materialismus“, der besagt, „bewusste Geistesthätigkeit kann nur durch die Function des Gehirns zu Stande kommen“ (ibid., S. 18), hält Hartmann für unumstößlich wahr. Anders dagegen steht es um die „organischen Functionen des körperlichen Lebens“, für die das „Großhirn keine unmittelbare Bedeutung“ (ibid., S. 19) hat. Sie sind verwoben in eine „unbewusste Geistesthätigkeit“, die Hartmann „als ursprüngliche und erste Form derselben“ (ibid., S. 18) betrachtet. Da seine Metaphysik des Unbewußten, Freudsche, aber auch idealistische Wege beschreitend, Schopenhauers Willenslehre von vornherein modifiziert, erörtert er sie nicht ausdrücklich unter der Rubrik „Materialismus“.

Interesse der Interpreten Schopenhauers vom physiologischen Idealismus auf dessen Willenslehre verlagern, die – als einheitliche Welterklärung – einen „starken“ Naturalismus enthält.<sup>66</sup> Wenn neuere Autoren Freuds Verhältnis zu Schopenhauer untersuchen, geht es ihnen mehr um einander wechselseitig erhellende Sachbezüge im Werk beider Denker als um philologische Nachweise von Einflüssen Schopenhauers auf Freud.<sup>67</sup> Freilich mußte Freud die Nähe seines Lehrgebäudes zu dem des pessimistischen Metaphysikers auffallen, zumal dieser sich keineswegs mit genialen, aber vorwissenschaftlich bleibenden Vermutungen begnügt. „Es sind namhafte Philosophen“, schreibt Freud, „als Vorgänger anzuführen, vor allem der große Denker *Schopenhauer*, dessen unbewußter ‚Wille‘ den seelischen Trieben der Psychoanalyse gleichzusetzen ist. Derselbe Denker übrigens, der [...] die Menschen an die noch immer unterschätzte Bedeutung ihres Sexualstrebens gemahnt hat.“<sup>68</sup> Freud erfaßt spontan, daß die *triebnaturalistische* Seite der Metaphysik Schopenhauers wissenschaftlich relevanter ist als seine phänomenalistische Erkenntnislehre.<sup>69</sup>

Schopenhauer geht davon aus, daß der Mensch die „letzten Grundgeheimnisse“ in „seinem Innern“ trägt, das ihm am „unmittelbarsten zugänglich“ ist, weshalb „er nur hier [...] das Wesen aller Dinge an Einem Faden zu erfassen hoffen darf“.<sup>70</sup> Allerdings ist Vorsicht angebracht, wenn wir uns analytisch „in die stille, wiewohl dunkle Tiefe des Subjekts versenken“; leicht können wir dabei „in Mysticismus [...] gerathen“<sup>71</sup>. Es empfiehlt sich, „aus dieser Quelle nur Das [zu] schöpfen, was als thatsächlich wahr, Allen und Jedem zugänglich, folglich durch-

---

<sup>66</sup> Hans Naegelsbachs Dissertation *Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer* (Heidelberg 1927) dürfte erstmals pointiert haben, daß „zwischen dem konsequent durchgeführten Willensgedanken“ und dem Materialismus Beziehungen bestehen, angesichts derer Schopenhauers schneidende Kritik an materialistischen Zeitgenossen wenig überzeugend wirkt. Der „naturalistische Willensgedanke“, betont Naegelsbach, „wird gerade zum Hüter des Materialismus“ (S. 104; cf. auch 113). Demgegenüber nimmt sich Schopenhauers unablässiger Hinweis darauf, daß die Physiologie „das Geistige im Menschen (die Erkenntniß) als Produkt seines Physischen“ (N, S. 20) nachweise, einigermmaßen harmlos aus. Hinter der *triebnaturalistischen* Materialisierung des Willens tritt die physiologische des Intellekts zurück.

<sup>67</sup> Cf. hierzu die Abhandlung des Verfassers „Von der Willensmetaphysik zur Metapsychologie. Schopenhauer und Freud“ (1999/2003), in: *Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die Philosophie Schopenhauers (1960-2003)*, Frankfurt am Main 2004, S. 354-361.

<sup>68</sup> Freud, „Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse“, in: *Gesammelte Werke*, Band XII, London 1947, S. 12.

<sup>69</sup> Freuds Aufsatz „Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung“ hebt denn auch hervor, daß Schopenhauers psychogenetische „Erklärung des Wahnsinns“ (cf. W II, S. 456-460) mit seiner eigenen „Lehre von der Verdrängung und vom Widerstand“ (*Gesammelte Werke*, Band X, London 1946, S. 54) genau übereinstimmt.

<sup>70</sup> W II, S. 198.

<sup>71</sup> P I, S. 83.

aus unleugbar ist<sup>72</sup>. Dementsprechend ist der intuitiv erschlossene Weltkern „etwas [...] Wirkliches und empirisch Gegebenes“<sup>73</sup>.

*Tiefenpsychologische Einsichten in das Subjekt der „idealistischen Grundansicht“*

Seit Freud ergibt sich die Möglichkeit, psychoanalytische Aspekte der Schopenhauerschen Erkenntnislehre als solche zu kennzeichnen. Der „Gedankenproceß unsers Innern“ ist weit komplizierter als die Theorie vermuten läßt, „da hier vielerlei ineinandergreift“<sup>74</sup>. Deutlich bewußte Gedanken im cartesianischen Sinn, davon ist Schopenhauer überzeugt, bilden lediglich die Oberfläche des Seelenlebens: „die Masse hingegen ist das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindungen der Anschauungen und des Erfahrenen überhaupt, versetzt mit der eigenen Stimmung unsers Willens, welcher der Kern unsers Wesens ist“<sup>75</sup>. Auf der Oberfläche erscheinen „die klaren Bilder der Phantasie, oder die deutlichen, bewußten, in Worten ausgedrückten Gedanken und Beschlüsse des Willens. Selten liegt der ganze Proceß unsers Denkens [...] auf der Oberfläche, [...] in einer Verkettung deutlich gedachter Urtheile, obwohl wir dies anstreben, um uns und Andern Rechenschaft geben zu können: gewöhnlich aber geschieht in der dunkeln Tiefe die Ruminatio des von außen erhaltenen Stoffes, durch welche er zu Gedanken umgearbeitet wird; und sie geht beinahe so unbewußt vor sich, wie die Umwandlung der Nahrung in die Säfte und Substanz des Leibes.“<sup>76</sup>

Da emotional gefärbte Gedanken „Ausgeburten unsers geheimnißvollen Innern“<sup>77</sup> sind, bleibt uns ihre Genese oft genug verborgen. „Urtheile, Einfälle, Beschlüsse steigen unerwartet [...] aus jener Tiefe auf.“<sup>78</sup> Was jedoch letztlich die „Gedankenassociation“ in Gang versetzt, ist „der Wille, welcher seinen Diener, den Intellekt, antreibt, [...] Gründe und Folgen zu erkennen: denn im Interesse des Willens liegt, daß überhaupt gedacht werde“<sup>79</sup>, bedarf es doch der Orientierung für alle erwartbaren Situationen. Weil derart der „Wille des erkennenden Subjekts“ das Sensorium steuert, ist der Satz vom Grunde das „Gesetz der Motivation“<sup>80</sup>. Wie der gesetzmäßige „Ideenexus“ auf dem Willen basiert, so auch der „Kausalnexus“ von Körpern der „realen Welt“<sup>81</sup>, worin der Wille sich objektiviert. Ursäch-

---

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> W II, S. 398.

<sup>74</sup> W II, S. 148.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ibid., S. 149.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Ibid.

liche Erklärungen sind deshalb nie erschöpfend und absolut; sie verweisen auf transsubjektive Naturkräfte, das heißt auf den Willen als Ding an sich.

*Die „Egoität“ des Subjekts der Erkenntnis*

In dem Maße, wie äußere, der hier und jetzt gegebenen Sinnenwelt entstammende und innere, lebensgeschichtlich bedingte Anlässe fortwährend und unabhängig voneinander auf das Bewußtsein einwirken, kommt es zu jenen „wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts“<sup>82</sup>, die sich im häufig diskontinuierlichen Verlauf unserer Denkprozesse äußern. Schopenhauer widmet dem Thema wegen seiner prinzipiellen Wichtigkeit ein eigenes Kapitel.<sup>83</sup> Den größten Mangel des Intellekts erblickt er darin, daß wir „Alles nur successive erkennen und nur Eines zur Zeit uns bewußt werden (können), ja, auch dieses Einen nur unter der Bedingung, daß wir derweilen alles Andere vergessen [...] Der Intellekt [...] muß, um das Eine zu ergreifen, das Andere fahren lassen, nichts, als die Spuren von ihm zurückbehaltend, welche immer schwächer werden.“<sup>84</sup> Es fällt uns schwer, das Interesse „sehr lange und anhaltend auf einen Gedanken zu heften“; durch „fortgesetztes Grübeln über eine Sache“ wird unser Denken „verworren, stumpft sich ab und endigt in völliger Dumpfheit“<sup>85</sup>.

Unser Bewußtsein, lehrt Schopenhauer, ist kein festes Ding, sondern ein Strom: bald unterbrochen durch Sinneseindrücke, die ihm das „Fremdartigste“ aufnötigen, bald dadurch, daß „am Bande der Association ein Gedanke den andern“ herbeizieht und „nun selbst von ihm verdrängt“<sup>86</sup> wird. Daher das beklagenswert „Rhapsodische und oft Fragmentarische unsers Gedankenlaufs“, aus dem sich „die unvermeidliche Zerstreung unsers Denkens“<sup>87</sup> ergibt. – Zu berücksichtigen ist ferner die anthropologische Tatsache, daß nicht das Denken denkt, sondern allemal ein leibhaftiger Mensch, eine individuell geprägte, psychophysische Person, deren Wahrnehmungen und Denkakkte, worauf Schopenhauer ausdrücklich hinweist, starkem Wandel unterliegen: „Denn mit der physischen Mischung der Säfte und Spannung der Nerven, welche, nach Stunden, Tagen und Jahreszeiten, stets wechselt, ändert sich auch unsere Stimmung und Ansicht [...] Daher erscheint uns die selbe Sache zu verschiedenen Zeiten, Morgens, Abends,

---

<sup>82</sup> Ibid., S. 150.

<sup>83</sup> Ibid., cf. S. 150-162.

<sup>84</sup> Ibid., S. 150.

<sup>85</sup> Ibid., S. 150; 151.

<sup>86</sup> Ibid., S. 150.

<sup>87</sup> Ibid.

Nachmittags, oder am andern Tage sehr verschieden: entgegengesetzte Ansichten derselben drängen sich jetzt auf und vermehren unsern Zweifel.“<sup>88</sup>

Angesichts der notwendig bruchstückhaften und diffusen Beschaffenheit alles menschlichen Bewußtseins und Denkens, das sich – zunächst – in einem wirren Gemisch von Vorstellungen erschöpft, stellt sich Schopenhauer die bislang idealistisch beantwortete Frage neu, wie die von uns in Alltag und Wissenschaft vorausgesetzte Einheit des Mannigfaltigen zustandekomme. Wir müssen uns mit einer „halbe[n] Besinnung“ begnügen „und tappen mit dieser im Labyrinth unsers Lebenswandels und im Dunkel unserer Forschungen umher: helle Augenblicke erleuchten dabei wie Blitze den Weg“<sup>89</sup>. Was aber, gibt Schopenhauer zu bedenken, „läßt sich überhaupt von Köpfen erwarten, unter denen selbst der weiseste allnächtlich der Tummelplatz der abenteuerlichsten und unsinnigsten Träume ist und von diesen kommend seine Meditationen wieder aufnehmen soll?“<sup>90</sup> Feststeht, daß ein derart beschränktes Bewußtsein „zur Ergründung des Räthsels der Welt wenig geeignet“<sup>91</sup> ist. Es ist erstaunlich, daß wir im Gewirr der „Vorstellungs- und Denkfragmente jeder Art, welche sich beständig in unserm Denken durchkreuzen, uns stets noch [...] zurechtfinden und alles aneinanderzupassen vermögen“<sup>92</sup>. Es muß mithin, erklärt Schopenhauer, einen durchgängigen, Einheit stiftenden „Faden“ geben, „auf dem sich Alles aneinanderreihet“<sup>93</sup>. Worin aber besteht er? Das Gedächtnis kommt nicht in Betracht; es hat „wesentliche Beschränkungen“ und ist „überdies höchst unvollkommen und treulos“<sup>94</sup>. Auch idealistischen Begriffen wie das „logische Ich“ oder Kants „transscendentale Einheit der Apperception“ kann Schopenhauer nichts abgewinnen.<sup>95</sup> Sie erscheinen ihm kaum geeignet, den hier vorliegenden Sachverhalt zu erhellen.<sup>96</sup> Das „Ich denke“, das nach der Kritik der reinen Vernunft „alle meine Vorstellungen (muß) begleiten können“<sup>97</sup>, ist unzureichend; denn das hier unbefragt vorausgesetzte „Ich“ ist eine „unbekannte Größe“, sich selbst „ein Geheimniß“<sup>98</sup>.

---

<sup>88</sup> Ibid., S. 151.

<sup>89</sup> Ibid., S. 152.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> Ibid., S. 153. – Schopenhauer spielt hier an auf seine psychoanalytische Untersuchung der Genese des Wahnsinns, den er als „zerrissenen Faden“ der im Normalfall „vollkommenen Rückerinnerung“ (W II, cf. S. 456) bezeichnet.

<sup>95</sup> Ibid., S. 153.

<sup>96</sup> Cf. ibid.

<sup>97</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Raymund Schmidt, Leipzig 1944, B 132.

<sup>98</sup> W II, S. 153. – Schopenhauer erinnert daran, daß das „Ich“, das „pro tempore identische Subjekt des Erkennens und Wollens“, ihn schon in seiner Dissertation beschäftigt, wo er die „Identität“ des Ichs als „Wunder κατ' Ἐξοχήν“ (ibid., S. 226) bezeichnet. Das Ich, heißt es hier weiter, „bedingt zwar die

Kant zufolge stiftet die Einheit des Bewußtseins das Bewußtsein der Einheit der phänomenalen, wissenschaftlich erkennbaren, nicht aber der an sich seienden Welt. Sie bleibt jeglicher Erkenntnis entzogen.

Anders die Problemlage Schopenhauers. Wohl rekuriert auch er, in cartesianischem Geist, zunächst darauf, daß die Welt „uns allein als Vorstellung gegeben ist“<sup>99</sup>. Während aber Descartes die „Unmittelbarkeit des Subjekts“ hervorhebt, handelt es sich bei Schopenhauer in erster Linie darum, die „Mittelbarkeit des Objekts“<sup>100</sup> darzutun. Die cartesianische Selbstgewißheit des cogito ist für ihn, wie bereits angeführt, eher ein Problem als ein unumstößliches Faktum. Schopenhauers von vornherein metaphysisches Erkenntnisinteresse gilt dem Weltganzen: der all-einen, aus sich selbst zu erklärenden Natur. Sie ist „das ohne Vermittelung des Intellekts Wirkende, Treibende, Schaffende“<sup>101</sup>. Naegelsbach ist daher beizupflichten, wenn er betont, daß den erkenntnistheoretischen Darlegungen Schopenhauers etwas „seltsam Provisorisches“<sup>102</sup> anhaftet, zumal sein eigentlicher Denkansatz das Verhältnis „des Bewußtseins und einer unabhängig von diesem bestehenden Realität“<sup>103</sup> betrifft. Als Metaphysiker, der sich, wie Naegelsbach belegt, „allmählich aus den Umklammerungen der Kantschen Erkenntnistheorie herauslöst“<sup>104</sup>, bleibt Schopenhauer insgeheim an abbild-realistische Voraussetzungen gebunden<sup>105</sup>, die sich „als Elemente“ selbst seines „Vorstellungs-Idealismus nachweisen lassen“<sup>106</sup>.

---

Erscheinung, aber ist auch durch sie bedingt“ (ibid.), da sich in ihr das Wesen der Natur manifestiert. Indessen kommt, entgegen der erklärten Absicht Schopenhauers, der *kognitiven* Rolle des Ichs keineswegs dasselbe Gewicht zu wie der *ontologischen* Tatsache seiner naturgeschichtlichen Entsprungenheit. Auf sie weist Schopenhauer – ohne sich die Konsequenz zu vergegenwärtigen – mehrfach hin: Auch Kants „subjektiver und idealistischer Standpunkt“ ist insofern bedingt, als er „von der Intelligenz ausgeht, welche doch selbst die Natur zu ihrer Voraussetzung hat, in Folge von deren Entwicklung bis zum thierischen Wesen sie allererst eintreten kann“ (N, S. 73). Cf. hierzu ferner W II, S. 326, wo es heißt: „Denn der Intellekt ist [...] durch die Natur bedingt, liegt in ihr, gehört zu ihr, und kann daher nicht sich ihr als ein ganz Fremdes gegenüberstellen“.

<sup>99</sup> P I, S. 4.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> Ibid., S. 304. – Dahingestellt bleibe, inwieweit sich hiermit der sonst von Schopenhauer gelehrt, Raum, Zeit und Kausalität betreffende Subjektivismus vereinbaren läßt. – Jedenfalls vertritt die *spinozistische Tradition* Herders, des jungen Schelling, Schleiermachers und Goethes, der sich Schopenhauer (bei allem Vorbehalt gegen Pantheismus) anschließt, erkenntnistheoretisch einen entschiedenen *Realismus*.

<sup>102</sup> Naegelsbach, *Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer*, l.c., S. 117.

<sup>103</sup> Ibid., S. 50; cf. auch S. 168.

<sup>104</sup> Ibid., S. 78.

<sup>105</sup> Ibid., cf. S. 115.

<sup>106</sup> Ibid., S. 46.

Hiernach, betont Naegelsbach, führt Schopenhauers „auf dem Boden des Realismus erwachsene Welterklärung“ zu „völligem Naturalismus“<sup>107</sup>. Dieser setzt sich, worauf es hier ankommt, auch in der Frage nach Status und Herkunft der ichhaft vorgestellten Einheit des erkennenden Subjekts durch: „Das, was dem Bewußtseyn Einheit und Zusammenhang giebt, indem es, durchgehend durch dessen sämtliche Vorstellungen, seine Unterlage, sein bleibender Träger ist, kann nicht selbst durch das Bewußtseyn bedingt, mithin keine Vorstellung seyn: vielmehr muß es das Prius des Baumes seyn, davon jenes die Frucht ist. Dieses [...] ist der Wille: er allein ist unwandelbar und schlechthin identisch, und hat, zu seinen Zwecken, das Bewußtseyn hervorgebracht. [...] Er ist es, welcher alle Gedanken [...] mit der Farbe seines Charakters, seiner Stimmung und seines Interesses tingirt [...] und den Faden der Motive [...] in der Hand hält: von ihm ist im Grunde die Rede, so oft ‚Ich‘ in einem Urtheil vorkommt.“<sup>108</sup>

Damit verabschiedet sich Schopenhauer, ungeachtet seines Selbstverständnisses, faktisch vom Idealismus. Die Einheit aller „Funktionen und Akte“ des Bewußtseins gründet nicht in ihm selbst, sondern in der Einheit des Willens, der nicht zum Intellekt gehört, aber „dessen Wurzel, Ursprung und Beherrscher“<sup>109</sup> ist. In anderem Kontext kommt Schopenhauer auf den „centralen Einheitspunkt“<sup>110</sup> des Bewußtseins zurück, ohne, wie soeben angeführt, unvermittelt auf dessen Substrat, den Willen, zu rekurrieren. Das Bewußtsein, heißt es hier, entsteht auf jenen Stufen des Organischen, die nicht mehr nur durch „bloße Reize“ gelenkt werden, sondern, infolge differenzierterer Bedürfnisse der Lebewesen, durch „Motive“<sup>111</sup>. Es mußte, als deren Medium und Ort, ein erkennender Intellekt auftreten. Objektiv betrachtet, stellt dieser sich dar als „Gehirn, nebst Dependenzien, also Rückenmark und Nerven“<sup>112</sup>. In ihm entstehen, veranlaßt durch sinnliche Eindrücke, Vorstellungen, die sich in Motive des Willens umsetzen. Dem „vernünftigen Intellekt“<sup>113</sup> obliegt es, diese Materialien durch Reflexion zu verarbeiten. Er hat die derart entstehenden Anschauungen und/oder Begriffe „in einem Punkt [zu] vereinigen, der gleichsam der Brennpunkt aller seiner Strahlen wird, damit jene Einheit des Bewußtseyns entstehe, welche das theoretische Ich ist, der Träger des ganzen Bewußtseyns“<sup>114</sup>. In dieser Eigenschaft aber, beieilt sich

---

<sup>107</sup> Ibid., S. 141. – Naegelsbach abstrahiert hier von der anderen, *antinaturalistischen* Seite der Schopenhauerschen Philosophie, deren ethische Intention hinausläuft auf die Dechiffrierung einer in Natur verstrickten, erlösungsbedürftigen Welt.

<sup>108</sup> W II, S. 152f.

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Ibid., S. 284.

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> Ibid.

<sup>113</sup> Ibid.

<sup>114</sup> Ibid.



Schopenhauer hinzuzufügen, ist das „theoretische Ich“, Kants „synthetische Einheit der Apperception, identisch mit dem wollenden Ich, dessen bloße Erkenntnißfunktion es ist“<sup>115</sup>. Das Gehirn, so resümiert Schopenhauer diese Erwägungen, versammelt die Motive, in dem es sie im „einheitlichen Fokus des Bewußtseyns“<sup>116</sup> bündelt. Dabei werden sie im vernunftlosen Bewußtsein angeschaut, im vernünftigen begrifflich verdeutlicht, das heißt „in abstracto gedacht und verglichen; worauf der Wille sich entscheidet, und so der Entschluß hervorgeht“, der über die Nervenbahnen „die äußeren Glieder in Bewegung setzt“<sup>117</sup>.

Nähere Betrachtung zeigt, daß Schopenhauers eigentliche „Grundansicht“<sup>118</sup> eher auf dem nachkantianisch transformierten Spinozismus der Willenslehre beruht, als auf seinem Vorstellungs-Idealismus.<sup>119</sup> In Analogie und Distanz zu Hegels absolutem Begriff erkennt Schopenhauer im Willen, einem naturalen Agens, das „Wesen an sich der Erscheinungswelt“<sup>120</sup>. Auch darin Hegel geistesverwandt, ist Schopenhauer darauf bedacht, über der Einheit von erscheinender und wesentlicher Realität deren Differenz nicht zu vernachlässigen.<sup>121</sup> Freilich konzediert er, daß der Wille seiner Beschaffenheit nach „nicht eigentlich“ intellektuell „zu erfassen“<sup>122</sup> ist. Seine Erkenntnis eröffnet „einen Abgrund der Betrachtung

---

<sup>115</sup> Ibid.

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> Ibid., S. 284; 285.

<sup>118</sup> W II, cf., S. 3ff.

<sup>119</sup> Naegelsbach (l.c., S. 141) behauptet, der „Wille als Ding an sich“ gehöre, als vorkantische Generalthese, in die „Geschichte der Lösungsversuche des Substanz-Problems“ und ver falle daher der „Kantschen Kritik“. Wichtiger indessen als die rationalistische, auch von Schopenhauer verworfene Metaphysik erscheint als Basis seiner Welterklärung die *nachkantische* Spekulation, deren Kernstück die Kritik an Kants Lehre vom Ding an sich als der unerkennbaren Ursache der Erscheinung ist.

<sup>120</sup> W II, S. 367. – Mit Recht betont Naegelsbach, daß Schopenhauer „in seiner Frage nach der Bedeutung der Welt *bewußt* nicht den Standpunkt der Frage nach dem Ding an sich verlassen [hat] und diese Frage ohne weiteres identifiziert mit der Frage nach dem Wesen der Dinge. Wille ist das ‚Wesen‘ der Erscheinungen; was ist aber eine Wesensbestimmung anders als ein gedanklicher Deutungsversuch eines Wissens um bestimmte Erscheinungszusammenhänge?“ (ibid., S. 141). Daß dieser „Deutungsversuch“, das Wesen aus seinen Erscheinungen zu erschließen, auch als stillschweigendes Zugeständnis Schopenhauers an die dialektische Denkweise der Nachkantianer verstanden werden kann, kommt Naegelsbach offenbar nicht in den Sinn. Er spricht hier – vorschnell – von einer „unio mystica“, die „als Eins-sein mit der transzendentalen Substanz des Willens außerhalb jeglicher philosophischen Debatte“ (ibid.) stehe.

<sup>121</sup> Hegel betrachtet das „Wesen“ als „Hintergrund“ des Seins. Seine Erkenntnis ist ein „vermitteltes Wissen“, da sie sich „nicht unmittelbar beim und im Wesen“ befindet, sondern „von einem Andern, dem Sein“, beginnt und „den Weg des Hinausgehens über das Sein oder vielmehr des Hineingehens in dasselbe“ (*Wissenschaft der Logik*, II, Leipzig 1951, S. 3) zurückzulegen hat. – Dem entspricht, daß Schopenhauer die Erkenntnis der „jenseit[s] der Erscheinung“ liegenden „*Einheit des Willens*“ (W II, S. 367) dahingehend charakterisiert, daß sie, die empirische Welt transzendierend, in Wahrheit vorstößt zu deren Tiefendimension.

<sup>122</sup> W II, S. 367. – Der Intellekt, betont Schopenhauer, „kann [...] Alles in der Natur verstehen, aber nicht die Natur selbst, wenigstens nicht unmittelbar“ (ibid., S. 326).

[...], dessen Tiefe keine ganz klare und in durchgängigem Zusammenhang stehende Einsicht mehr gestattet, sondern nur einzelne Blicke vergönnt, welche dieselbe in diesem und jenem Verhältniß der Dinge, bald im Subjektiven, bald im Objektiven, erkennen lassen“<sup>123</sup>. Der Wille als die eigentlich reale Tiefendimension des empirisch Gegebenen ist ebenso problematisch wie seine – bruchstückhafte – Erkenntnis, die nicht diskursiv verläuft, sondern, darin der Psychoanalyse verwandt, deutend und erklärend zugleich ist. Wir müssen uns, so Schopenhauer, damit abfinden, „daß die Dinge auf eine von ihrem selbst-eigenen Wesen ganz verschiedene Weise sich darstellen und daher wie in einer Maske erscheinen, welche das darunter Versteckte immer nur voraussetzen, aber nie erkennen läßt; weshalb es dann als unergründliches Geheimniß durchblinkt, und nie die Natur irgend eines Dinges ganz und ohne Rückhalt in die Erkenntniß übergehn kann“<sup>124</sup>.

Die Schopenhauersche Philosophie beruht auf der grundlegenden Einsicht, „daß die ursprünglich erkenntnißlose und im Finstern treibende innere Kraft der Natur, welche, wenn sie sich bis zum Selbstbewußtseyn emporgearbeitet hat, sich diesem als Wille entschleiert“<sup>125</sup>. Daß es uns nicht gelingt, die Welt durch „direkte Anwendung des Intellekts und seiner Data“ zu begreifen, beruht darauf, daß die „Erkenntniß selbst“, was Schopenhauer nicht müde wird hervorzuheben, ein naturgeschichtliches Spätprodukt ist; zeugt sie doch von einem „Durchbruch ans Licht aus der dunkeln Tiefe“ eines „erkenntnißlosen Strebens“<sup>126</sup> der Natur. Dasjenige aber, wodurch Erkenntnis „erst möglich wurde, also ihre eigene Basis, kann nicht unmittelbar von ihr gefaßt werden; wie das Auge nicht sich selbst sehen kann“<sup>127</sup>.

Schopenhauer räumt ein, daß die „wesentliche“, mit dem physischen Ursprung des Intellekts verbundene „Beschränkung desselben [...] entmuthigend für die Metaphysik“ ist, sieht aber ihre „sehr tröstliche Seite“ darin, daß sie „den unmittelbaren Aussagen der Natur ihre unbedingte Gültigkeit entzieht, „in deren Behauptung der eigentliche Naturalismus besteht“<sup>128</sup>. Schopenhauer akzeptiert, anders gesagt, einen hirnhysiologischen Naturalismus, sofern dieser, idealistisch gewendet und dadurch entschärft, dem „eigentlichen“, Ethik ausschließenden Naturalismus Einhalt gebietet. Was wir nämlich als „unmittelbare und unverfälschte Aussage der Natur“<sup>129</sup> anerkennen müssen, kann, weil bedingt durch unsere cerebralen Erkenntnisfunktionen, nur relative Wahrheit beanspru-

---

<sup>123</sup> Ibid., S. 367f.

<sup>124</sup> Ibid., S. 218.

<sup>125</sup> Ibid., S. 325.

<sup>126</sup> Ibid., S. 326.

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> Ibid., S. 327.

chen. Insofern ist, woran Bloch erinnert, Schopenhauer bestrebt, seiner „metaphysischen Willenslehre“ einen „erkenntnistheoretisch-idealistische[n] Blick“<sup>130</sup> zuzuordnen. Das aber ist schwierig, weil er damit ganz verschiedenen Absichten gerecht zu werden sucht. Seine Verwendung des (von ihm sonst mit „Vorstellung“ gleichgesetzten) Terminus „Erscheinung“ ist äquivok. Diese bildet einerseits, woran Schopenhauer aus moralischen Gründen festhält<sup>131</sup>, den unvermittelten Gegensatz zum Ding an sich, dessen Erkennbarkeit er andererseits, auch darin abweichend von Kant, ausdrücklich lehrt. Der Wesenskern der Dinge kann nie „als ein ens extramundanum für sich betrachtet werden, sondern immer nur in seinen [...] Beziehungen zur Erscheinung selbst“<sup>132</sup>. Metaphysik, wie Schopenhauer sie aposteriorisch begründet, geht dergestalt über die erscheinende Natur hinaus, daß sie vorstößt „zu dem in oder hinter ihr Verborgenen“<sup>133</sup>. Sie entziffert die Geheimschrift ihrer empirischen Quellen.

Der Wille, „Träger der objektiven Außenwelt“<sup>134</sup>, und *primum movens* der Natur, ist mit deren Dasein bis zur Ununterscheidbarkeit verbunden. Er manifestiert sich in jeder Erscheinung, „auch der vegetabilischen und unorganischen“, und tritt erst spät „im menschlichen und thierischen Leibe als [...] bewußter Wille“<sup>135</sup> auf, dessen komplizierte Vorgeschichte in ihm nachwirkt. „Bewußtlosigkeit“ ist nämlich „der ursprüngliche und natürliche Zustand aller Dinge, mithin auch die Basis, aus welcher, in einzelnen Arten der Wesen, das Bewußtseyn, als die höchste Efflorescenz derselben, hervorgeht, weshalb [...] dann jene immer noch vorwaltet.“<sup>136</sup> Der größere, trüb ins Somatische übergehende Seelenanteil bleibt auch auf der entwicklungsgeschichtlich erreichten Stufe unbewußt.<sup>137</sup> Die

---

<sup>130</sup> Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt am Main 1972, S. 170.

<sup>131</sup> W II, cf. S. 193f.

<sup>132</sup> *Ibid.*, S. 203. – Wenn Schopenhauer lehrt, das Wesen manifestiere sich in der Erscheinung, die der einzige innerweltliche Zugang zu jenem sei, so leuchtet ein, daß es ihm Mühe bereiten mußte, seinen Schritt über die von Kant gezogene Grenze gegen den – durchaus erwartbaren – Vorwurf zu verteidigen, er beuge sich aufs Gleis idealistischer Spekulation. Das erklärt seine emphatische Versicherung, stets habe er sich „auf dem Boden der Reflexion, mithin der Redlichkeit“, bewegt und sei daher ohne „das windbeutelnde Vorgeben intellektualer Anschauung, oder absoluten Denkens“ ausgekommen, das die „Periode der Pseudophilosophie“ (W II, S. 328) zwischen Kant und seiner Lehre charakterisiere. – Cf. hierzu auch die instruktive Abhandlung *Die Differenz zwischen Schopenhauer und den Nachkantianern*, Kiel und Leipzig 1919, von Cay von Brockdorff, welche die Unvereinbarkeit der idealistischen, von Fichte zu Hegel führenden Denkentwicklung mit Schopenhauers Positionen herausarbeitet.

<sup>133</sup> W II, S. 293.

<sup>134</sup> *Ibid.*, S. 283f.

<sup>135</sup> *Ibid.*, S. 156.

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> Cf. zu der in neuerer Literatur intensiv erörterten Rolle der Kategorie des Unbewußten im Denken Schopenhauers die Studie des Verfassers „Von der Willensmetaphysik zur Metapsychologie. Schopenhauer und Freud“, in: Alfred Schmidt, *Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die*

meisten vormenschlichen Lebewesen wirken ohne Bewußtsein; sie gehorchen den „Gesetzen ihrer Natur, d. h. ihres Willens“<sup>138</sup>. Pflanzen haben ein „ganz schwaches Analogon von Bewußtseyn“, die niedersten Tiere „bloß eine Dämmerung desselben“<sup>139</sup>. Metaphysisch bedeutsam ist für Schopenhauer, daß sich die Einheit der Natur anhand der Geschichte des Bewußtseins durch die gesamte Tierreihe hindurch nachweisen läßt. Auch nachdem sich das Bewußtsein zu dem des vernünftigen Menschen gesteigert hat, „bleibt die Bewußtlosigkeit der Pflanze, von der es ausgieng, noch immer die Grundlage“<sup>140</sup>. Sie setzt sich durch im Schlafbedürfnis des Menschen sowie in den Unvollkommenheiten „jedes durch physiologische Funktionen hervorgebrachten Intellekts: von einem andern aber haben wir keinen Begriff“<sup>141</sup>.

Auf der erkalteten, erstarrten Erdrinde hat „ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt“<sup>142</sup>. Eine ernüchternde Wahrheit, bei der Schopenhauer nicht stehenbleibt, haben doch Berkeley und Kant dargetan, daß die objektive, in Alltag und Wissenschaft stillschweigend vorausgesetzte Welt zunächst „nur ein Gehirnphänomen“ ist, das unhinterschreitbaren, „subjektiven Bedingungen“ unterliegt, wodurch jene Welt ihre „absolute Realität“ einbüßt und Raum entsteht für eine „ganz andere Weltordnung“, die sich zur empirischen „verhielte, wie zur bloßen Erscheinung das Ding an sich“<sup>143</sup>. Deutlich wird hier, daß schon der idealistische Auftakt der Philosophie Schopenhauers im Dienst ihrer moralischen Grundtendenz steht. Erkenntniskritik ist hier kein Selbstzweck, sondern läuft hinaus auf die moralische Abwertung der Erscheinungswelt, deren sekundären Charakter sie nachweist. Daher auch die (exegetisch fragwürdige) These Schopenhauers, Kants „allergrößtes Verdienst“ sei seine Darstellung der „traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt“<sup>144</sup>.

Andererseits ist „bloße Moralphilosophie ohne Erklärung der Natur, wie sie Sokrates einführen wollte“<sup>145</sup>, unzulänglich; auch die ethisch motivierte Abkehr von aller Natur, wie Schopenhauer sie lehrt, bleibt auf letztere bezogen, sosehr die „Quelle“ der Moralität „über die Natur hinaus liegt“ und „daher [...] zu den

---

*Philosophie Schopenhauers*, Frankfurt am Main 2004, S. 317-427; ferner die systematische Untersuchung „Wege zum Unbewußten in der Philosophie Schopenhauers“ von Matthias Kober, in: Michael B. Buchholz/Günter Gödde (Hrsg.), *Macht und Dynamik des Unbewußten. Auseinandersetzungen in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse*, Gießen 2005, S. 180-201.

<sup>138</sup> W II, S. 156.

<sup>139</sup> Ibid.

<sup>140</sup> Ibid.

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> W II, S. 3.

<sup>143</sup> Ibid., S. 4.

<sup>144</sup> W I, S. 497.

<sup>145</sup> Ibid., S. 313.

Aussagen derselben in Widerspruch steht“<sup>146</sup>. Was nun Schopenhauers Überzeugung betrifft, eine zweite, moralische Weltordnung werde ermöglicht durch seine transzendentalphilosophische, die Realität der gegenständlichen Welt relativierende Einsicht, so liegt auf der Hand, daß diese ihrerseits relativ ist auf die naturale Bedingtheit des Intellekts, die Schopenhauer unentwegt hervorhebt.<sup>147</sup> Da der Intellekt selbst ein Bestandteil der Natur ist, kann er sich dieser, was seinen transzendentalen Anspruch schmälert, nicht „als ein ganz Fremdes gegenüberstellen“<sup>148</sup>.

Schopenhauer sieht den bemerkenswertesten Vorzug seiner Lehre darin, daß sie, das Wesen des Menschen mit seinem Willen gleichsetzend, „der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen läßt“<sup>149</sup>, weshalb er auch den „nach innen“ gerichteten Blick auf die „intellektuellen und ethischen Phänomene“ dem Studium der „physischen“<sup>150</sup> vorzuziehen empfiehlt. Zugleich aber offenbart jener die „Tiefen unsers eigenen Innern“<sup>151</sup> erschließende Blick eine allem Ethischen schroff entgegengesetzte Realität: die der universellen, im Willen verkörperten Natur. Diese nötigt uns, „als das einzig Bleibende die *Materie* an[zu]erkennen, [...] welche, unentstanden und unvergänglich, Alles aus ihrem Schooße gebiert, weshalb ihr Name aus *mater rerum* entstanden scheint, und neben ihr, als den Vater der Dinge, die *Form*, welche, eben so flüchtig, wie jene beharrlich, eigentlich jeden Augenblick wechselt und sich nur erhalten kann, so lange sie sich der Materie parasitisch anklammert“<sup>152</sup>. Der Kenner Brunos, Spinozas und der französischen Materialisten weiß, daß wir eben dies als „unmittelbare und unverfälschte Aussage der Natur“<sup>153</sup> akzeptieren müssen. Dennoch, versichert Schopenhauer, „können wir dieser Aussage *keine unbedingte Wahrheit* zugestehn“<sup>154</sup>, erkennen wir doch die Natur zunächst nur so, wie sie unserem (freilich selbst naturbedingten) Intellekt erscheint.<sup>155</sup> Immerhin gelangen wir unbeschadet dieses

---

<sup>146</sup> W II, S. 241.

<sup>147</sup> Cf. hierzu N, S. 73 und *passim*.

<sup>148</sup> W II, S. 326.

<sup>149</sup> *Ibid.*, S. 676.

<sup>150</sup> *Ibid.*, S. 198.

<sup>151</sup> *Ibid.*, S. 676.

<sup>152</sup> *Ibid.*, S. 327.

<sup>153</sup> *Ibid.*

<sup>154</sup> *Ibid.*

<sup>155</sup> Ein idealistisch akzentuierter Gedanke, dessen erkenntniskritisches Gewicht Schopenhauer – bedenkt man die offenkundige Nichtigkeit des Individuums – maßlos überschätzt hat. „Angesichts der neuesten Astronomie“, bemerkt Horkheimer, „nach der die Erde nicht bloß keinem Mittelpunkt [...], sondern eher dem blitzschnell verglühenden Funken in einer Atomexplosion vergleichbar ist, erscheint die Zentrierung des Erlebens ums eigene Ich als pure Idiotie [...] Der Schopenhauersche Gegengedanke [...], daß doch das erkennende Subjekt [...] die Voraussetzung [...] der Vorstellung des Universums sei, daß die Welt *meine* Vorstellung ist, vermag gegen diese Einsicht gar nichts.“

subjektiven Faktors zu einem „gewissen Verständnis der Welt und des Wesens der Dinge“<sup>156</sup>. Damit aber kennzeichnet Schopenhauer seine metaphysische Absicht allzu bescheiden. Wohl läßt seine Lehre, was er gelegentlich einräumt, manche Frage offen. Es ist aber unbestreitbar, daß sie darauf abzielt, die Welt *einheitlich* zu erklären, indem sie, eindringend ins „innere Getriebe“<sup>157</sup> des erkennenden Subjekts, ihren Kern enthüllt.<sup>158</sup> Derart erweist sich die erscheinende Welt, ganzheitlich betrachtet, als konstitutiv für das in ihr erscheinende Wesen: das Ding an sich, der Wille. Dieser durchläuft – ohne Zutun des Intellekts – entwicklungsgeschichtliche „Objektivationen“ oder „Objektitäten“<sup>159</sup>, die von mechanischen über chemische und organische Daseinsweisen im Menschen zum Selbstbewußtsein der Natur führen. Deren „ursprünglich erkenntnißlose und im Finstern treibende innere Kraft“<sup>160</sup> wird im Intellekt ihrer Beschaffenheit ansichtig.

Neben Philosophen wie Feuerbach und Nietzsche gehört Schopenhauer zu den modernen Entdeckern der Leiblichkeit des Menschen. Was ihn von diesen Autoren vorteilhaft unterscheidet, ist seine beachtliche, durch beharrliches Studium erworbene Kenntnis anatomischer und insbesondere physiologischer Tatsachen. „Physiologie“, schreibt Schopenhauer an Frauenstädt, „ist der Gipfel gesammter Naturwissenschaft und ihr dunkelstes Gebiet. Um davon mitzureden, muß man daher schon auf der Universität den ganzen Kursus sämtlicher Naturwissenschaften ernstlich durchgemacht und sodann sie das ganze Leben im Auge behalten haben. Nur dann weiß man wirklich, *wovon überall die Rede ist*,

---

Denn eben in dieser meiner Vorstellung erscheint es ja als verrückt, meinen Glauben, mein Glück und Unglück von dem abhängig zu machen, was – in meiner Verstellung – als das Belanglose erkennbar ist. Denn das Subjekt der Erkenntnis, dem mein Individuum in derselben Nichtigkeit erscheint wie alle anderen, hat eben diese Nichtigkeit und Relativität in seine Reflexionen einzusetzen – und nach der Wahrheit sich zu richten, nicht nach dem Zufall, daß es mit *diesem* Individuum gerade verbunden ist“ (*Notizen, 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland*, hrsg. von Werner Brede, eingeleitet von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1974, S. 29).

<sup>156</sup> W II, S. 327.

<sup>157</sup> W I, S. 119.

<sup>158</sup> Schopenhauers metaphysischer, aufs Ganze gehende Anspruch ergibt sich bereits aus seiner Definition von Philosophie. Sie ist „nichts Anderes [...], als eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung des Wesens der Welt [...] in sehr allgemeinen Begriffen“ (W I, S. 312). Ausdrücklich setzt Schopenhauer sich denn auch von Kants Agnostizismus ab: Diese „wirkliche Welt der Erkennbarkeit, in der wir sind und die in uns ist, bleibt, wie der Stoff, so auch die Gränze unserer Betrachtung: sie, die so gehaltreich ist, daß auch die tiefste Forschung, deren der menschliche Geist fähig wäre, sie nicht erschöpfen könnte“ (ibid., S. 321).

<sup>159</sup> Ibid., cf. S. 111ff.

<sup>160</sup> W II, S. 325.

*sonst nicht*. So hab' ich es gemacht [...] Ueberhaupt zeugen meine Werke von gründlichem Naturstudio, wären auch sonst unmöglich.“<sup>161</sup>

Nun betrachtet Schopenhauer seine eingehende Beschäftigung mit naturwissenschaftlichen Fragen keineswegs als Selbstzweck. Sie führt ihn an die Schwelle seiner Metaphysik und ist deshalb unentbehrlich. Kausal *erklärende* Disziplinen sind bezogen auf Inhalte, die sich, auf Subjektivität nicht zurückführbar, als Substrate des Willens erweisen. Mechanik, Physik, Chemie und Physiologie stoßen auf Kräfte, deren „nothwendiges und regelmäßiges Erscheinen“<sup>162</sup> unter konstanten Bedingungen sie *Naturgesetz* nennen. Weiter reicht ihre Einsicht nicht. Das „innere Wesen“ jener „erscheinenden Kräfte“<sup>163</sup> liegt „außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärung“<sup>164</sup> – nicht aber *jenseits* aller Erklärbarkeit. Es ist „der Wille, welcher [...] in jeder Erscheinung der Natur, auch der vegetabilischen und unorganischen, sich äußert, im menschlichen und thierischen Leibe als ein *bewußter Wille* auftritt“<sup>165</sup>.

Die Differenz von Physik (im weiteren Sinn) und Metaphysik setzt insgeheim ihre Einheit voraus. Das „metaphysische Bedürfnis des Menschen“, betont Schopenhauer, ist „stark und unvertilgbar“. Es folgt „dem physischen auf dem Fuße“<sup>166</sup>. Der Mensch sucht Aufschluß über seine „räthselhafte Existenz, an der nichts klar ist, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit“<sup>167</sup>. Daher der Nachdruck, mit dem Schopenhauer die naturbedingte Ausgangslage des Menschen hervorhebt. Aus ihr erklärt er die vormenschliche Natur, nicht aber jene aus dieser.<sup>168</sup> Als „Hauptcharakter“ des Menschen, das „eigentlich Menschliche“, das ihn über jedes Tier erhebt, betrachtet Schopenhauer die „*Sensibilität*, objektivirt im Nerven“<sup>169</sup>. Die ihn auf neurophysiologischem und psychiatrischem Gebiet belehrenden wie in eigenen Auffassungen bestärkenden Gewährsleute sind Pioniere

---

<sup>161</sup> Brief vom 12.10.1852 an Frauenstädt, in: Schopenhauer, *Philosophie in Briefen*, hrsg. von Angelika Hübscher und Michael Fleiter, Frankfurt am Main, S. 332; 333. Cf. hierzu auch W I, S. 115, wo Schopenhauer betont, daß Physiologie „schon der ätiologischen Naturwissenschaft angehört“.

<sup>162</sup> W I, S. 116.

<sup>163</sup> Ibid., S. 117.

<sup>164</sup> Ibid., S. 116.

<sup>165</sup> W II, S. 283f.

<sup>166</sup> Ibid., S. 177.

<sup>167</sup> Ibid., S. 180.

<sup>168</sup> Wir sind, heißt es an berühmter Stelle, „nicht bloß das *erkennende Subjekt*, sondern [gehören] [...] auch *selbst* zu den zu erkennenden Wesen, sind also *selbst das Ding an sich*“. Da wir von der „Außenseite der Dinge [...] zu ihrem selbst-eigenen und inneren Wesen [...] nicht dringen können“, steht uns nur „ein Weg *von innen* offen, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff zu nehmen unmöglich war“ (ibid., S. 218f.).

<sup>169</sup> N, S. 31. – Schopenhauer folgt hier dem sensualistischen Zweig der französischen Aufklärung (Condillac, Helvétius), der seine Fortsetzung findet in der Schule der „idéologues“. Cabanis gehört ihr an.

der französischen Hirnforschung wie Magendie, Bichat, Pinel und Esquirol, vor allem Cabanis, auf dessen Werk *Des rapports du physique au moral de l'homme* Schopenhauer sich häufig beruft. Ferner erwähnt er englische Mediziner wie Bell und Hall, deren Schriften ihn über die seinerzeit „neuesten Fortschritte in der Physiologie des Nervensystems“<sup>170</sup> unterrichten.

So sieht Schopenhauer seine „Grundlehre“ von der die Einheit der Natur stiftenden Rolle des Willens empirisch bestätigt durch Marshall Halls Buch *On the Diseases of the Nervous System*. Diesem entnimmt er, daß der Wille das „eigentlich Bewegende“ ist, ob nun Handlungen unwillkürlich erfolgen, auf „bloße Reize“ reagieren, oder, ausgehend vom Gehirn, „auf Motive geschehn“<sup>171</sup>. Oft kommt Schopenhauer darauf zurück, daß der Wille, nichts Ausgedachtes, sondern ein „wahres *ens realissimum*“<sup>172</sup>, nicht allein im Gehirn lokalisiert ist. Vielmehr ist er „in allen Muskelfasern des ganzen Leibes als Irritabilität unmittelbar gegenwärtig, als ein fortwährendes Streben zur Thätigkeit überhaupt“<sup>173</sup>. Dabei fungiert das Nervensystem gleichsam als Inbegriff der nach außen und innen sich erstreckenden „Fühlhörner des Willens“<sup>174</sup>, der im gesamten Organismus (wie in der Natur überhaupt) präsent ist. Aufgabe des dem Willen dienstbaren Nervensystems ist es, eine „*Direktion* seines Thuns“ zu ermöglichen, „durch eine Kontrolle desselben“<sup>175</sup>. Wohl versichert Schopenhauer, der Organismus sei, wie jede Objektivation des Willens, diesem gegenüber sekundär, seine „bloße Sichtbarkeit“<sup>176</sup>. Da jedoch dessen Erscheinung von ihm selbst, dem in ihr erscheinenden Wesen, faktisch nicht getrennt werden kann, wundert es nicht, daß Schopenhauer die Formulierung entschlüpft, „Wille und Organismus“ seien „in Wahrheit Eins“<sup>177</sup>.

---

<sup>170</sup> W II, S. 308. – Schopenhauer erwähnt in diesem Zusammenhang auch Franz Joseph Gall (1758–1828), dessen Lehre über die verschiedenen Arten des Wahnsinns die Pariser Psychiatrie nachhaltig beeinflußt hat. Cabanis, Bichat und Pinel hatten um 1800 die Auffassung vertreten, daß Geisteskrankheiten ihren Sitz in der Brust beziehungsweise in den Bauchorganen hätten. Galls Betrachtung der Geisteskrankheiten als Gehirnkrankheiten bedeutete eine Wende des psychiatrischen Denkens. Die französische Schule seit Esquirol hat sich seiner Hirnlokalisationstheorie angeschlossen.

<sup>171</sup> W II, S. 292; cf. auch S. 291.

<sup>172</sup> N, S. 144.

<sup>173</sup> W II, S. 285.

<sup>174</sup> Ibid., S. 290.

<sup>175</sup> Ibid., S. 290f.

<sup>176</sup> Ibid., S. 290.

<sup>177</sup> Ibid., S. 300. – Cf. hierzu die Studie von Gorges Goedert, „Schopenhauer, Nietzsche – Das SELBST-Bewußtsein oder Vom Ich zum Selbst“, in: *Das Bewußtsein – philosophische, psychologische und physiologische Aspekte*, Band 16 der Schriftenreihe der Freien Akademie, hrsg. von Jörg Albertz, Berlin 1994, S. 99ff.



Schopenhauer nennt es eine „*Antinomie*“ unseres Erkenntnisvermögens, daß wir „einerseits nothwendig das Daseyn der ganzen Welt abhängig“ sehen „vom ersten erkennenden Wesen, ein so unvollkommenes dieses immer auch sein mag; andererseits eben so nothwendig dieses erste erkennende Thier völlig abhängig von einer langen ihm vorangegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein kleines Glied eintritt“<sup>178</sup>. Dabei bleibt Schopenhauer nicht stehen. Die im II. Band seines Hauptwerks in den Kapiteln 20-22 dargelegten medizinisch-anthropologischen Sachverhalte belegen<sup>179</sup>, daß er hier wie im Spätwerk insgesamt die Bedeutung seiner Metaphysik der Natur höher veranschlagt als die seiner erkenntniskritischen Vorbehalte, die geeignet sind, einem trüben Übergang der kognitiven Welt in die reale Vorschub zu leisten. Unübersehbar tritt der Vorrang allgegenwärtiger Natur darin hervor, daß sie im Weltgeschehen als das „ohne Vermittelung des Intellekts Wirkende, Treibende, Schaffende“<sup>180</sup> sich durchsetzt. Verglichen mit den Leistungen, die sie – „ohne Dazwischenkunft der Vorstellung“ – vollbringt, sind die „bewußten und beabsichtigten [...] Werke der Menschen [...] bloße Stümperei“<sup>181</sup>. Die „Beihülfe des Intellekts“, haben wir denn auch, so Schopenhauer, „wegzudenken, wenn wir das Wesen des Willens an sich selbst erfassen und dadurch [...] ins Innere der Natur dringen wollen“<sup>182</sup>. Ohnehin ist der Intellekt, ein „sekundäres und untergeordnetes Prin-

---

<sup>178</sup> W I, S. 36; cf. hierzu auch S. 35, wo Schopenhauer betont, „daß, in der Zeit, jeder höher organisirte Zustand der Materie erst auf einen roheren gefolgt ist“, weshalb auch der Mensch, das erkennende Subjekt, keineswegs als ein absolut Erstes fungiert, ist er doch ein naturgeschichtlich spätes Produkt. – Wohl versichert Schopenhauer, die aufsteigende Stufenfolge der Organismen sei ein der Zeit entrücktes Nebeneinander von Formen. Die angeführte Stelle zeigt jedoch, daß er *de facto* von ihrer realen Entwicklungsgeschichte ausgeht.

<sup>179</sup> W II, cf. S. 277-331. – Eine bemerkenswerte Parallele zu Schopenhauers ausgeprägt medizinischen Interessen findet sich im Spätwerk Feuerbachs, das den Materialismus im physischen Leiden des Menschen und nicht in einer *weltanschaulichen Option* angelegt sieht. „Die Medizin, die Pathologie vor allem“, heißt es hier, „ist die Heimat und Quelle des Materialismus. Und diese Quelle kann leider nicht durch philosophische Gründe verstopft werden; denn solange noch die Menschen leiden, wenn auch nur Hunger und Durst, und diese Leiden nicht durch idealistische Machtsprüche, durch wunderwirkende Worte, durch kategorische Imperative geheilt werden können, solange werden sie auch, wenn auch wider Wissen und Willen, Materialisten sein.“ Der Materialismus, betont Feuerbach, wird so lange existieren, „als es Patienten und Ärzte gab und geben wird“, weshalb, „wer die Leiden der Menschen ins Auge und Herz faßt, notwendig zum Materialisten wird“ (Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, I.c., Band 11, Berlin 1972, S. 125; 119). – Ähnlich sind materialistische Einsprengsel bei Schopenhauer zu beurteilen; sie sind diagnostisch, nicht weltanschaulich-bekennnishaft zu verstehen.

<sup>180</sup> W II, S. 304.

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> *Ibid.*

cip“<sup>183</sup>, einer solchen Aufgabe nicht gewachsen. Ihm gegenüber erweist sich der Wille als das „Urkräftige“<sup>184</sup>, gegen das er nichts vermag.

Hieraus nun ergibt sich für Schopenhauer die Notwendigkeit eines ebenso überraschenden wie folgenreichen Schritts, der die wenig befriedigende „*Antinomie*“<sup>185</sup> unseres Erkenntnisvermögens neu beleuchtet. Er folgt daraus, daß der Intellekt Teil eben jener – ohne ihn vorhandenen – Natur ist, deren „Daseyn“<sup>186</sup> sich allererst seinen kognitiven Funktionen verdanken soll. Stellt sich, wovon Schopenhauer im I. Band des Hauptwerks überzeugt scheint, der These, daß „Erkennen Modifikation der Materie“ ist, wirklich „mit gleichem Recht die umgekehrte entgegen, daß alle Materie nur Modifikation des Erkennens des Subjekts, als Vorstellung desselben, ist“<sup>187</sup>? Zwar versichert Schopenhauer, „ein völlig durchgeführte[r] Materialismus“ sei „das Ideal aller Naturwissenschaft“<sup>188</sup>. Da diese jedoch, bloßer Vorstellung verhaftet, das „innerste Wesen der Welt“<sup>189</sup> nie erreicht, gilt erkenntnistheoretisch, daß der Satz „kein Objekt ohne Subjekt“ auf immer „allen Materialismus unmöglich macht“<sup>190</sup>.

#### *Die Willenslehre als spekulativer Naturalismus*

Im II. Band des Hauptwerks wird Schopenhauer, wie gesagt, diese Problematik mit einem neuen, weiterführenden Akzent versehen. Nicht nur melden sich hier unterschwellige Zweifel an, ob sich mit der bloßen Korrelation von Subjekt und Objekt das Thema des Materialismus wirklich von selbst erledigt. Darüber, ob nicht das Subjekt auf qualitativ andere Weise auf das Objekt angewiesen sein könnte, als dieses auf das Subjekt, verlautet bei Schopenhauer nichts. Gleichwohl geht indirekt aus seinen Erwägungen hervor, daß ihn das „Hirnparadoxon“ intensiv beschäftigt hat; stellen sie doch die „idealistische Grundansicht“<sup>191</sup> seiner Philosophie zumindest in Frage. Handelt es sich bei Schopenhauers „objektiver Ansicht des Intellekts“ zunächst darum, Kants transzendentes Subjekt durch das „cerebrale Nervensystem“<sup>192</sup> zu unterbauen, um die „Kluft“ zwischen „un-

---

<sup>183</sup> N, S. 39.

<sup>184</sup> W II, S. 255.

<sup>185</sup> W I, S. 36.

<sup>186</sup> W II, S. 5.

<sup>187</sup> W I, S. 33.

<sup>188</sup> Ibid.

<sup>189</sup> Ibid., S. 34.

<sup>190</sup> Ibid., S. 35.

<sup>191</sup> W II, cf. S. 3-22.

<sup>192</sup> Ibid., S. 293; cf. hierzu auch N, S. 73, wo Schopenhauer die hier vorliegende *Zirkularität* mit aller wünschenswerten Klarheit darlegt, ohne einen ihrer Aspekte zu bevorzugen: „Unser objektiver Standpunkt ist ein realistischer und daher bedingter, sofern er, die Naturwesen als gegeben nehmend,

serm philosophischen und unserm physiologischen Wissen“<sup>193</sup> zu schließen, so erweitert Schopenhauer im Fortgang seiner Studien die reale Basis der Denkfunktion, indem er das „Cerebralsystem“ ausdrücklich als „Produkt des organischen Lebens“<sup>194</sup> insgesamt betrachtet. Damit aber gehört der erkennende Intellekt „mittelbar und sekundär zur Erscheinung des *Willens*: auch in ihm objektiviert sich der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, also als ein *Erkennenwollen*“<sup>195</sup>.

Derart integriert Schopenhauer den „schwachen“, weil idealistisch gewendeten Naturalismus seiner Erkenntnistheorie in den „starken“ Naturalismus seiner Metaphysik. Die Subjekt-Objekt-Relation verschwindet gleichsam in der höheren Objektivität des die Welt durchherrschenden Willens. Wohl ändert das nichts am fundamentalen „Unterschied des Willens vom Erkennen“. Das „letzte Substrat Beider“ bleibt jedoch der Wille, als „das Wesen an sich der ganzen Erscheinung“<sup>196</sup>. Neu hieran ist, daß nunmehr das sekundäre Erkennen nicht nur als „Accidenz“, sondern auch als „Werk“<sup>197</sup> des Willens auftritt. Ist der Intellekt, physiologisch gesehen, eine Funktion des Leibes, so ist er, metaphysisch, ein Produkt des Willens, dessen Objektivation das psychosomatische Kontinuum des Leibes ist. Schopenhauers Fazit hieraus lautet: „Das Ganze also ist zuletzt der Wille, der sich selber Vorstellung wird, und ist jene Einheit, die wir durch Ich ausdrücken.“<sup>198</sup> Entscheidend ist also der als dynamische Totalität gedachte Wille, der den Hiatus von Leib und Seele ebenso übergreift wie den von Subjekt und Objekt. Dieses steht als Mensch am Ende der Naturentwicklung, die ihrerseits den Menschen als subjektiven Anfang voraussetzt: als kognitive Grundbedingung. Schopenhauer ist bestrebt, die der Erkenntnis innewohnende „Antinomie“ durch den Hinweis zu bewältigen, daß die Natur ein Ganzes ist, das uns

---

davon absieht, daß ihre objektive Existenz einen Intellekt voraussetzt, in welchem zunächst sie als dessen Vorstellung sich finden: aber *Kants* subjektiver und idealistischer Standpunkt ist ebenfalls bedingt, sofern er von der Intelligenz ausgeht, welche doch selbst die Natur zur Voraussetzung hat, in Folge von deren Entwicklung bis zu thierischen Wesen sie allererst eintreten kann.“

<sup>193</sup> W II, S. 308.

<sup>194</sup> Ibid., S. 293.

<sup>195</sup> Ibid.

<sup>196</sup> Ibid.

<sup>197</sup> Ibid.

<sup>198</sup> Ibid., S. 294. – In der Literatur wird denn auch auf den „synthetischen“, ja „monistischen“ Charakter der Schopenhauerschen Willenslehre hingewiesen. So spricht Johannes Volkelt von einer „Synthese von Kant und Spinoza/Schelling“, in: *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart 1901, S. 343. – Carl Siegel kennzeichnet Schopenhauers Philosophie als „Synthese von Kants Phänomenalismus und Goethes Realismus“, in: *Geschichte der deutschen Naturphilosophie*, Leipzig 1913, S. 272. – Cf. hierzu auch die Dissertation von Ortrun Schulz: *Wille und Intellekt bei Schopenhauer und Spinoza*, Frankfurt am Main 1992; ferner dies., „Schopenhauers spinozistische Grundansicht“, in: *74. Schopenhauer-Jahrbuch*, (1993), Würzburg 1993, S. 51-71; mit ausführl. Literaturangaben.