

Hartmanns Schopenhauer-Kritik

von Jean-Claude Wolf (Fribourg)

Einleitung

Eduard von Hartmann (1842–1906) gilt als Vermittler zwischen Hegel und Schopenhauer. Dieses Klischee trägt dazu bei, daß man ihn als Synkretisten und seine Philosophie als Quadratur des Zirkels betrachtet. Wie ließen sich sonst zwei so gegensätzliche und – von Schopenhauer her gesehen – antagonistische Denker zusammen spannen?

Vergessen wir dieses Klischee! Es dient nicht dem besseren Verständnis und hat Anlaß zu fruchtlosen Spekulationen gegeben, ob Hartmann mehr Hegelianer als Schopenhauerianer sei. Es gibt einen angemesseneren Zugang, nämlich Hartmanns Schopenhauer-Kritik. Sie zeigt Hartmann als kritischen und lernfähigen Leser, der es versteht, die falsch gestellt pauschale Alternative „Entweder Hegel – Oder Schopenhauer“ zu vermeiden, ohne die Polarität der beiden Denktypen zu leugnen. Die folgenden Ausführungen stellen allerdings keine Apologie von Hartmanns Metaphysik dar. Vielmehr werden grundlegende Zweifel an der Tragfähigkeit seiner Konstruktion einer universalen Teleologie zur Sprache gebracht.

Hartmanns Kritik an Hegel und an Schopenhauer ist komplementär: Beide vertreten einen abstrakten Monismus, weil sie beide den Grund der Welt mit einem einzigen Attribut ausstatten – mit Vernunft respektive Wille. Der abstrakte Monismus ist aber nicht in der Lage, die Welt als Kompromißgebilde zwischen Logischem und Alogischem in ihrer ganzen Dynamik zu erklären. Dazu braucht es das spannungsreiche Verhältnis zweier Attribute, die um die Ordnung bzw. die Veränderung in der Welt mit einander ringen. Die beiden Attribute sind immer widerstrebend, antipathisch – aber nicht berührungslose Heterogenität wie bei Spinoza (vgl. Hartmann 1910, 262, 293).

Hegel ist und bleibt wichtig als Denker der Vernunftteleologie in der Natur und in der Geschichte. Wenn Hartmann auch den Panlogismus und die gewaltsamen Konstruktionen, dialektischen Sprünge und historischen Fehldeutungen Hegels im Detail ablehnt: Hegel gebührt, insbesondere im Blick auf das ge-

* Erweiterte Fassung eines Vortrags vor der Schopenhauer-Gesellschaft Frankfurt am 25. November 2004. Für Anregungen und Kritik danke ich den dabei Anwesenden, insbesondere Dr. Thomas Regehly.

schichtliche Denken, der Vorzug vor Schopenhauer. Schopenhauers Degradierung der Historie zu einer unwissenschaftlichen Erzählung, die sogar unter der künstlerischen Erzählung steht, wurde bereits von Julius Frauenstädt beanstandet – einer der schwerwiegenden Einwände, die Frauenstädt gegen den verehrten Meister zu erheben wagt! (Vgl. Frauenstädt 1876, 34. und 35. Brief; teilweise zitiert in Hartmann 1910, 143f.)

Hartmann führt das historische Philosophieren Hegels weiter, in dem er versucht, die mehr oder weniger verborgene Lerngeschichte in der Philosophiegeschichte als Ziel gerichtet und Ziel geleitet zu deuten. Hartmann ist von der Mission erfüllt, die Geschichte der Metaphysik zu einem teleologisch vorherbestimmten provisorischen Höhepunkt zu führen. In diesem Sinne versucht er Schopenhauers Theorie des Willens in seine Systematik zu integrieren.

I Hartmanns Metaphysik im Verhältnis zu Schopenhauer

Hartmann übernimmt und modifiziert Schopenhauers monistische Ontologie. Es gibt nur einen Weltgrund, nämlich den unpersönlichen und unbewußten „Gott“ (nicht zu verwechseln mit dem Gott der theistischen Religionen), der zwei gleich ursprüngliche („koordinierte“) Attribute hat: unbewußten Willen und – und hier weicht Hartmann von Schopenhauer ab – unbewußte Vernunft. Letztere verschafft dem Willen Richtung und Inhalt und verleiht der Welt Ordnung und Zweckmäßigkeit (vgl. Hartmann 1910, 331). In der absolut unbewußten Vorstellung (die es für Schopenhauer und seine Anhänger nicht geben kann) fallen Erkennendes und Erkanntes, Subjekt und Objekt zusammen. Dieses Zusammenfallen „ist die höchste Form der Erkenntnis.“ (Hartmann 1900, II, S. 190).

Die absolut unbewußte Vorstellung ist eine Kreation Hartmanns, der Ausdruck ist synonym mit ‚unbewußter Vernunft‘, ‚unbewußter Weisheit‘, ‚unbewußter Vorsehung‘, oder ‚logischer Determination‘. Bedeutungsverwandt ist auch der Ausdruck ‚Idee‘ (im Sinne Platons und des Neuplatonismus, als „Gedanke in Gott“), ‚unbewußter‘ oder ‚absoluter Geist‘ (im Sinne Hegels). Bemerkenswert ist die terminologische Abweichung von Schopenhauer: Versteht dieser unter ‚Vorstellung‘ die bewußte Repräsentation der Welt, so versteht Hartmann unter ‚Vorstellung‘ ein Attribut des unbewußten Geistes. Aus der Sicht der strikten Anhänger von Schopenhauer ist dies nicht nur ein Mißbrauch der Sprache, sondern auch Verrat, nämlich eine Aufweichung von Schopenhauers polemischen Abgrenzungen gegen die Identitätsphilosophie Schellings und die Geistspekulationen Hegels. Wie wir noch sehen werden, wendet Hartmann einige Mühe auf, um seinen Begriff der unbewußten Vorstellungen zu verteidigen. Lange vor Walter Schulz betrachtet Hartmann Schelling, und nicht Hegel als den Vollender des deutschen Idealismus. Selbst Hegel blieb im einseitigen Idealismus

stecken, „und erst Schelling war es vorbehalten, die Wirklichkeit als Verwirklichung der Idee zu erkennen, ohne ihr damit den Charakter der Wirklichkeit zu beeinträchtigen.“ (Hartmann 1910, 83)

Hartmanns erster Aufsatz über Schopenhauer erschien in *Philosophische Monatshefte*, Bd. 2, Heft 6, 1868/9, S. 457–469, also gleichzeitig mit der ersten Auflage der *Philosophie des Unbewußten*. Hier skizziert Hartmann seine Methode der Fortbildung. In seinem Buch *Kantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus* grenzt sich Hartmann von Frauenstädt's Schopenhauer-Rezeption ab. Dieser sei der einzige treue Schopenhauerianer, und darum kein origineller Denker, sondern er leite eine Verflachung des Meisters ein. „Frauenstädt selbst repräsentiert den *common sense* auf Grund der Pietät vor der Schopenhauerschen Autorität.“ (Hartmann a. a. O., 8) Zwar finden sich Andeutungen von Kritik bei Frauenstädt, doch er hat daraus nicht „die Konsequenz der Notwendigkeit einer vollständigen Umbildung des Schopenhauerschen Systems“ gezogen. Es findet sich eine zaghafte und verspätete Umbildung beim späteren Frauenstädt. Dazu gibt es viele Berührungspunkte mit Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* (vgl. a. a. O., 9). Die Abgrenzung von Frauenstädt ist methodisch interessant, denn im Unterschied zu diesem nimmt Hartmann eine höhere Unparteilichkeit für sich in Anspruch in seiner „von Pietät und Impietät gleich unbeirrten historischen Kritik“ (a. a. O., 10). Anders gesagt: Frauenstädt betreibt Apologie durch Umdeutung, Hartmann produktive Philosophie durch Fortbildung.

Hartmann lehnt Schopenhauers subjektiven Idealismus („die Welt ist *nur* Vorstellung“) ab und hält diesen für logisch unvereinbar mit Schopenhauers Realismus des Willens und dessen Kryptomaterialismus, der etwa in der folgenden Formulierung aufblitzt. „Der Wille, als das Ding an sich, ist der gemeinsame Stoff aller Wesen [...]“ (Schopenhauer 1977, X, 651 = *Parerga und Paralipomena* II, § 336)

An die Stelle des subjektiven Idealismus setzt Hartmann einen transzendentalen Realismus, demgemäß es eine reale Kausalität gibt, mit der das Ding an sich unsere Sinne affiziert. Die Welt der Erscheinungen ist mehr als ein Traum; gleichwohl ist die Welt der Erscheinungen und Individuen nur ein Form der Einschränkung des absoluten Wesens. Das Unbewußte ist immateriell, rein geistig, überindividuell, mit den koordinierten (gleichrangigen) und konfliktbereiten Attributen Wille und Vernunft; das Bewußtsein ist das sekundäre Produkt des Unbewußten und der Gehirnfunktion. Der Intellekt als individuelles Bewußtsein ist sekundär, Werkzeug des Willens etc. In der Auffassung, das Bewußtsein sei sekundär und akzidentell, stimmen Schopenhauer und Hartmann überein. Der große Unterschied besteht allerdings darin, daß es für Hartmann etwas Geistiges gibt, das nicht bewußt ist.

II Realismus des Willens versus transzendentaler Idealismus

„Schon die Verbindung des subjektiven Idealismus mit dem Realismus des Willens enthält einen [...] Widerspruch.“ (Hartmann 1872, 58) Hartmann beruft sich auf einen seiner wenigen Anhänger der ersten Stunde, nämlich Moritz Venetianer und dessen 1872 erschienene Schrift *Schopenhauer als Scholastiker*. Venetianer hat das Spannungsverhältnis zwischen Schopenhauers transzendentalen Idealismus („Die Welt existiert im Kopf“) und seinem Realismus des Willens („Der Kopf existiert als Anhängsel des übrigen Leibes in der Welt“) festgestellt und zum unlösbaren Widerspruch dramatisiert. Nach Hartmann muß sich die Philosophie für den transzendentalen Realismus entscheiden, der den Erkenntnisprozeß als kategorial und sprachlich vermittelte Erkenntnis einer an sich seienden Realität versteht.

Schopenhauer – so lautet der Vorwurf – schwankt zwischen subjektivem Idealismus und Materialismus. Gegen Schopenhauers halben Materialismus verteidigt Hartmann das Unbewußte, „die unbewußte Geistestätigkeit als rein immaterielle Funktion“ (Hartmann 1872, 60) Schopenhauer deutet Kants transzendentes Subjekt um zu einem quasi physiologischen Prozeß. „Was ist Vorstellung? – Ein sehr komplizierter physiologischer Vorgang im Gehirne eines Tiers, dessen Resultat das Bewußtsein eines Bildes eben daselbst ist.“ (Schopenhauer 1977, III, 224 = *Die Welt als Wille und Vorstellung* Band II, Zweites Buch, Kapitel 18 „Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich“) Seine bevorzugte Bezeichnung für den Erkenntnisprozeß ist die Stoffwechselmetapher ‚Rumination‘ (Wiederkäuen). Der Intellekt wird zum Werkzeug und Organ des Willens degradiert. Dieser Intellekt ist nützlich für die praktische Lebensorientierung, doch er ist ungeschickt zur Metaphysik oder zur Erkenntnis des Dinges an sich. Hartmann ist die physiologische Radikalisierung des transzendentalen Idealismus ein Gräu! Diese Umdeutung besagt, daß der Geist auch als Hirntätigkeit verstanden werden kann und daß uns die Gehirntätigkeit eine Welt konstruiert, die nur in unserer Vorstellung existiert. Mit Schopenhauers salopper Rede von einer „Welt im Kopf“ wird die Frage virulent, ob und wie denn dieser Kopf selber in der Welt sei.

Schopenhauer neigt dazu, den Willen und seine materiellen Manifestationen zu vermischen. Dies ist jedenfalls der Eindruck, den Hartmann gewinnt. Schopenhauer hat den strikt unbewußten Charakter des Willens nicht konsequent behauptet, sondern eine bewußte Kenntnis oder Bekanntschaft mit dem Willen in der Erfahrung des eigenen Leibes angenommen. Doch nur die Vorstellung des Willens könne im Bewußtsein vorkommen, nicht der Wille selber, meint Hartmann. Es sei charakteristisch, „daß gerade der dilettantischste aller namhaften Philosophen, Schopenhauer, sich über diese Anforderung des strengen Denkens hinwegsetzend, den Willen als Kern des eigenen Willens unmittelbar im Bewußtsein zu finden behauptet.“ (Hartmann 1869, 361) Dieser harte Vorwurf findet

sich auch noch wörtlich in der 12. und letzten Auflage der Philosophie des Unbewußten (vgl. Hartmann 1923a, II, 51). Er ist nicht ganz fair, drückt sich doch Schopenhauer sehr vorsichtig aus. Die Erkenntnis, die jeder von seinem Wollen hat, ist unmittelbar, aber nicht völlig, weil sie doch an die Form der Vorstellung und die Form der Zeit gebunden ist. (Vgl. Schopenhauer 1977, III, 320 = *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, Zweites Buch, Kapitel 18 „Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich“.)

Der Vorwurf des Dilettantismus hat einen Bumerang-Effekt. Das Argument ist nicht überzeugend, aber charakteristisch für Hartmanns dilettantisches Philosophieren. Im Bewußtsein gibt es nur Vorstellungen; das heißt jedoch nicht, daß alles Vorgestellte, weil extra mente, unbewußt sei. Das Bewußtsein von Peter ist auch nicht im Bewußtsein von Jacques. Daraus folgt nicht, daß das Bewußtsein von Peter unbewußt sei. Hartmanns Doktrin vom an sich seienden und strikt Unbewußten, das sowohl vom Bewußtsein kausal unabhängig als auch für das Bewußtsein unzugänglich ist und das nicht einmal nachträglich oder teilweise bewußt werden kann, verleitet zur Selbstimmunisierung gegen alle Einwände und Bedenken. Es ist das Ganz Andere, von dem nach Belieben behauptet werden kann, es sei immateriell und materiell, weise und unbewußt.

Hartmann hat vielleicht gehnt, daß die Metaphysik die Sprache an ihre Grenzen treibt. In seinen umständlichen Ergänzungen zur Philosophie des Unbewußten verheddert er sich in die Behauptung, der absolute Geist sei zugleich unbewußt und bewußt. Ließe sich da nicht sein Einwand als Selbsteinwand formulieren – wer so spekuliert, „der muß überhaupt zu reden aufhören“? (Hartmann 1923a, II, 527) Der Gipfel der Sprachverwirrung wird erreicht, wenn Hartmann behauptet, die Rede von einem ‚bewußten Willen‘ sei „nur ein uneigentlicher Ausdruck“. (Hartmann 1869, 355; 1923a, II, 45) Damit wird meines Erachtens kräftig gegen den normalen Sprachgebrauch verstoßen. Denn woher sonst kennen wir den Willen als aus dem Phänomen des bewußten Wollens? Wenn von Willen die Rede ist, dann fragen wir nach den Standards der gewöhnlichen Sprache nach dem individuellen Organismus, zu welchem dieser Wille gehört.

III Unbewußte Vorstellungen

Einen ähnlichen Verstoß gegen den normalen Sprachgebrauch begeht Hartmann in seinem Rettungsversuch der unbewußten Vorstellungen. Hartmann schreibt: „Dem Verbum ‚vorstellen‘ fehlt jeder reflexive, rückzügliche Charakter, der ihm erst durch Hinzufügung des ‚sich‘ wächst; ‚vorstellen‘ heißt auch ‚zur Erscheinung bringen‘ (z. B. ‚er will etwas vorstellen‘), ist also in seiner Bedeutung ganz objektiv ohne Rückbeziehung auf das Subject der Tätigkeit. Erst ‚sich vorstellen‘ heißt so viel wie ‚sich bewußt werden‘ oder ‚inne werden‘; vorstellen

allein dagegen besagt nur eine ganz objektive, d. h. ganz ins Objekt ergossene Tätigkeit.“ (Hartmann 1891a, 15)

Daß ‚vorstellen‘ nicht notwendigerweise Selbstbewußtsein voraussetzt oder mitbezeichnet, mag zutreffen. Doch Hartmann verfehlt hier seinen Punkt. Es geht ja nicht darum, ob Vorstellung ohne Selbstbewußtsein möglich ist (was ich gerne zugebe), sondern ob Vorstellung ohne Bewußtsein (oder Absichten) möglich sei. Abgesehen davon, daß Hartmann hier offenbar direktes Bewußtsein und reflexives Selbstbewußtsein vermischt, kann seine Bemerkung kaum als Beitrag zur Klärung der alltäglichen Verwendung des Ausdrucks ‚vorstellen‘ akzeptiert werden. Bestenfalls hat er auf eine für seine Argumentation irrelevante Äquivokation des Ausdrucks ‚vorstellen‘ zwischen ‚innewerden‘ und ‚darstellen‘ hingewiesen. Eine Vorstellung im Sinne einer theatralischen Darstellung ist primär eine Vorstellung für das Publikum und nicht ein ‚Innewerden‘ für die Darstellenden. Keines von beiden scheint prinzipiell unbewußt zu sein, auch die publikumsbezogene Darstellung nicht.

Die Bezugnahme auf den normalen Sprachgebrauch (‚ordinary language‘) kann in der Philosophie ohnehin nur einen propädeutischen Charakter haben, um die größten Mißverständnisse zu vermeiden. Normative Kraft hat die Alltagssprache nicht. So betrachtet wäre es besser, Hartmann hätte die Bezugnahme auf den normalen Sprachgebrauch nicht dazu verwendet, seine stark revisionistische, vom Alltagsverstand abweichende Metaphysik des Unbewußten zu verteidigen. Werden im Alltag Akte des Vorstellens und Wollens primär bewußten Wesen zugesprochen, so erscheint die Anwendung der Ausdrücke ‚Vorstellung‘ und ‚Wille‘ auf Wesen ohne Bewußtsein ungewöhnlich und erklärungsbedürftig.

Hartmann versucht, die unbewußten Vorstellungen als in sich verständliche und notwendige Annahme zu verteidigen (vgl. Hartmann 1910, 190). Seine Argumentation lautet:

- 1) Es gibt einen unbewußten Willen (Strebungen, Impulse, Energien).
- 2) Es gibt keinen Willen ohne Inhalt/Ziel; ein leerer Wille ist eine Vorstufe zum Wollen (potentieller Wille, Wollen-wollen), aber kein aktuelles Wollen (Wollen-können).
- 3) Auch der unbewußte Willen hat einen Inhalt.
- 4) Dieser Inhalt kann nur eine Vorstellung, Idee bzw. Antizipation des Ziels sein. (Vgl. Hartmann 1869, 84f.) „die einfachste aller philosophischen Grundwahrheiten, daß der Willensinhalt Vorstellung ist“ (Hartmann 1910, 190, 192).
- 5) Dieser Inhalt kann nur eine unbewußte Vorstellung sein.

Angreifbar ist nicht nur die Vieldeutigkeit des Begriffs ‚Willen‘ (vgl. 1), sondern auch und vor allem der Schritt 4) und 5). Warum muß der Inhalt des Willens (sofern es unbewußtes Streben ist), eine Vorstellung oder Antizipation sein? Ist dies „die einfachste aller philosophischen Grundwahrheiten“? Immerhin mußte

sie Hartmann gegen die meisten zeitgenössischen Kritiker verteidigen. Julius Bahnsen (vgl. Bahnsen 1870) und Julius Frauenstädt (vgl. Frauenstädt 1876, siebter und achter Brief) bezeichnen eine ‚unbewußte Vorstellung‘ als *contradictio in adjecto* (vgl. Hartmann 1910, 91, 139). Zur Verteidigung der unbewußten Vorstellung bringt Hartmann vor, es gebe keinen Willen, auch keinen unbewußten, ohne Repräsentation als Inhalt. Warum wird diese vermeintliche Grundwahrheit dann gleichwohl von den Kritikern sogar als *contradictio in adjecto* abgelehnt? Warum gibt es so zahlreiche Gegenstimmen, nicht nur aus dem Lager der Schopenhauerianer, sondern auch aus jenem der Hegelianer? (Vgl. Volkelt 1873.) Was bleibt übrig von Schopenhauers radikaler Charakterisierung des Willens als „Drängen ohne Zweck und Ziel“? Beruht Hartmanns vermeintliche „Grundwahrheit“ etwa nur auf einem „Machtspruch“ Hartmanns? Solche Dogmen werden durch ihre häufige Wiederholung weder klarer noch wahrer!

Gibt es keine hinreichende und sparsamere Alternativen zur Annahme unbewußter Vorstellungen, um telenomische Prozesse zu erklären? Sind z. B. genetische Faktoren (insbesondere seit den Forschungen in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhundert) nicht bessere Erklärungen für zahlreiche „Zweckmäßigkeiten“ in der Natur? Immerhin ist man auf Strukturen gestoßen, welche die Weitergabe von Erbinformation erklären. Oder führen diese mit dem Begriff der ‚Information‘ des Erbgutes ein Äquivalent von unbewußten Vorstellungen ein? Oder ist es unsere begrenzte, an Bilder und Modelle gebundene Denkweise, hier mit Begriffen wie unbewußten Vorstellungen, genetischen Codes oder Information zu operieren? Unterliegen wir noch einmal der Macht unserer Bilder und Metaphern?

Hartmann setzt Idee und unbewußte Vorstellung gleich. Er glaubt, daß in der unbewußten Vorstellung Erkennendes und Erkanntes, Subjekt und Objekt zusammenfallen. Dieses Zusammenfallen „ist die höchste Form der Erkenntnis.“ (Hartmann 1899, II, 190) Wie paßt das zur Auffassung von Vorstellung als Repräsentation bzw. Antizipation eines Ziels, die in der Prämisse 4 formuliert wird? Liegt hier nicht ein eklatanter Widerspruch vor?

IV Ideen

Doch kommen wir zurück auf die kritische Diagnose von Widersprüchen bei Schopenhauer. Dessen Realismus des Willens (besser gesagt: Essentialismus, nämlich der Wille verstanden als Wesen der Welt) und seine Theorie der Ideen (als echte *universalia ante rem*) sind beide mit dem subjektiven Idealismus und dem Materialismus (Idee als Hirnprodukt) unvereinbar (vgl. Hartmann 1872, 62). „Das ewige Weltauge“, von dem bei Schopenhauer an fünf Stellen die Rede ist (Schopenhauer 1977, Band III, 440 = *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, drittes Buch, Kapitel 29 „Vom reinen Subjekt des Erkennens“; vgl.

Schopenhauer 1966, VII, 434 Register mit fünf Nachweisen), das Subjekt der reinen, von allen Interessen des Leibes unabhängigen Erkenntnis der Ideen, das die Kunst voraussetzt und vermittelt, geht über alles hinaus, was Schopenhauer sonst dem Intellekt als Werkzeug und Sklaven des Willens und damit des Leibes zutraut (vgl. Hartmann 1872, 63). Es gibt mit anderen Worten bei Schopenhauer einen unfreien Intellekt und einen freien Geist. Letzterer ist nicht aus dem erdgebundenen und dem Willen gefügigen Intellekt zu erklären. Er läßt sich auch nicht aus dem Willen ableiten, der seinem Wesen nach Drängen ohne Ziel und Ende ist.

Hartmann greift Schopenhauers Ideenlehre auf, die wie ein interessanter Fremdkörper oder wie eine Fehlentwicklung des Intellektes aussieht, eine Hypertrophie des Gehirns, wie Schopenhauer das Genie charakterisiert. Nur das Genie kann auf anschauliche und originelle Weise in den Kontakt mit den Ideen geraten. Es schöpft eben nicht mehr aus bloßen Begriffen und Überlieferungen, sondern aus der ureigenen und exzeptionellen Anschauung.

Hartmann knüpft an Schopenhauers Unterscheidung zwischen Begriffen und Ideen an: Begriffe sind sekundäre Abstraktionsprodukte. Die Idee dagegen ist ein „zeugungsfähiger Organismus“ (Hartmann 1899, II, 192). Die so charakterisierten Ideen müssen jedenfalls nach Hartmanns Urteil nicht notwendigerweise im menschlichen Bewußtsein vorkommen. Schopenhauers Auffassung der Ideen liegt nahe bei der Auffassung, die besagt, das Individuum als materielle Erscheinung in Raum und Zeit sei nur eine Einschränkung des Einen absoluten Subjekts. Läßt man Schopenhauers Kryptomaterialismus und dessen Gleichsetzung des Willens mit dem Stoff der Welt weg, so bleibt nur dessen „ewiges Weltauge“ übrig (vgl. Hartmann 1872, 63f.). Arthur Drews bezeichnet Schopenhauers Erwähnung des ewigen Weltauges als eine Plotin-Reprise (vgl. Drews 1907, 310). In den Ideen kommt es zur Aufhebung des Bewußtseins. Die ewige Idee kann als Subjekt-Objekt-Einheit charakterisiert werden. Schellings Identitätsphilosophie wird zur Verdeutlichung Schopenhauers herangezogen (vgl. Hartmann 1872, 64).

Weiter wird ausgeführt, was Schopenhauer von Schelling hätte lernen können: Er hätte, wie das Hartmann ebenfalls tut, die intellektuelle Anschauung als unbewußte Vorstellung konzeptualisieren können (vgl. a. a. O., 64f.). Schelling ist eine der wichtigsten Inspirationsquellen für Hartmanns Einführung des so umstrittenen Begriffs der ‚unbewußten Vorstellung‘. Aufschlußreich ist Hartmanns Kapitel über die intellektuelle Anschauung in seinem zweiten längeren Schellingbuch („*Schellings philosophisches System*“, 1897, Kapitel II: Die intellektuelle Anschauung als Angelpunkt der Schellingschen Philosophie, abgedruckt in Hartmann 1979).

Hartmann besinnt sich also auf das, was Schopenhauer en passant über die Ideen schreibt. Er hält sie für lebendige, sich entwickelnde und zeugungskräftige Or-

ganismen, die kategoriell verschieden sind von bloßen Begriffen und nachträglich gebildeten Abstraktionsprodukten (vgl. Hartmann 1872, 65). Hartmann ist vor allem durch seine intensive Beschäftigung mit Plotin (vgl. Hartmann 1899, I, 106–176; 1891b, 29–63; „Die Ideen des Plotin hingegen sind, wie diejenigen Hegels, lebendige geistige Kräfte“, schreibt Hartmanns Schüler Drews 1907, 94) sensibilisiert für diese Charakterisierung der Ideen bei Schopenhauer, die dem Leser leicht entgeht, weil sie fast nebenbei und nur im Kontext von Schopenhauers Kunstphilosophie angedeutet wird. Hartmanns Metaphysik ist in mancher Hinsicht von Plotin inspiriert. Drews hat ausführlich darauf hingewiesen. Plotin sei weder der Vater der Philosophie des Bewußtseins noch der Philosophie des Unbewußten, sondern bewege sich in einem Umfeld antiken Philosophierens, in dem der moderne Begriff des Bewußtseins noch gar nicht ausdifferenziert sei (vgl. Drews 1907, 96ff.; 171ff., 233). Plotins Rede davon, daß wir uns im Bewußtsein erblickten „wie im Spiegel des Dionysos“, sei ein Indiz für den sekundären und völlig passiven Charakter des Bewußtseins. „Würde die neuere Philosophie diese Einsicht Plotins mehr beherzigt haben ...“ (Drews, a. a. O., 213), so hätte sie die Verirrungen der Bewußtseinsphilosophie vermeiden können. Wird die Natur bei Schelling gleichnishaft als schlafender Geist bezeichnet, die unbewußt wirke, so sei dieser Gedanke durch Plotin vorbereitet (vgl. Drews, a. a. O., 143). Offenbar gilt selbst Schopenhauer trotz seiner Willensmetaphysik als noch nicht frei vom Einfluß der Bewußtseinsphilosophie (vgl. Drews, a. a. O., 89f.). Durch Hartmann und seine radikale Kritik am Primat des Bewußtseins sei „der Anschluß an Plotin von neuem wiederhergestellt worden.“ (Drews, a. a. O., 98) Drews Kritik am Stoffbegriff und dessen versuchsweise Ersetzung durch den Begriff des Wollens ist ein Glanzstück immanenten Plotin-Kritik im Geiste Hartmanns (vgl. Drews, a. a. O., 152–155). Die vertiefte und konsequente Auffassung von Schopenhauers Bemerkungen zu den Ideen, ihre neuplatonisch und hegelianisch inspirierte Reinterpretation verleiht Hartmanns Fortbildung von Schopenhauers Philosophie den Charakter einer immanenten und produktiven Kritik.

Hartmann bringt weitreichende Korrekturen an Schopenhauer an. Er vertieft den abstrakten Monismus zu einem konkreten Monismus. Da der Wille nur ein Ziel wollen kann, da er sich dieses Ziel vorstellen muß, da er dieses Ziel bzw. die Vorstellung desselben nicht erzeugen kann, muß die Vorstellung ein dem Willen ebenbürtiges („koordiniertes“, und nicht „subordiniertes“) und gleichermaßen unbewußtes Attribut sein (vgl. Hartmann 1872, 66). Mit anderen Worten: Unbewußte Vorstellung und Wille sind gleichrangige, aber auch interdependente Attribute. Der Wille kann ohne die Idee nicht zum wirklichen Wollen gelangen – er bliebe, für sich allein gestellt, im leeren Wollen, im Wollen zu wollen stecken. Die Idee kann dagegen ohne den Willen nicht zum wirklichen Sein und nicht zur

Entwicklung gelangen. Wirkt die unbewußte Idee als Lenkung, so wirkt der unbewußte Wille als Zünder.

Im Unterschied zu Schopenhauer und Nietzsche behandelt Hartmann metaphysische Thesen als echte und wörtliche Aussagen, die wahr oder falsch sein können und die als mehr oder weniger wahrscheinlich bestätigt werden können. So liest er Schopenhauers Bemerkung zu den Ideen so, als wäre sie buchstäblich gemeint. Doch bereits Schopenhauer ist an der von Hartmann zitierten Stelle sehr zurückhaltend und leitet den ganzen Abschnitt folgendermaßen ein: „Endlich kann man den Unterschied zwischen Begriff und Idee noch gleichnisweise ausdrücken, indem man sagt: der Begriff gleicht einem toten Behältnis, in welchem, was man hineingelegt hat, wirklich neben einander liegt, aus welchem sich aber auch nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytische Urteile), als man hineingelegt hat (durch synthetische Reflexion): die Idee hingegen entwickelt in Dem, welcher sie gefaßt hat, Vorstellungen, die in Hinsicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu sind: sie gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag.“ (Schopenhauer 1977, I, 297 = *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 49) Was Schopenhauer als Gleichnis vorträgt, deutet Hartmann um als Andeutung einer buchstäblich zu verstehenden metaphysischen Doktrin.

V *Pessimismus*

Hartmanns Kritik an der Mitleidsethik habe ich an anderer Stelle ausführlich dargestellt (vgl. Wolf 2005). In der Ethik und der Religionsphilosophie weicht Hartmann von Schopenhauer ab, obwohl er diesem auch viel zu verdanken hat. Beide Philosophen sind von einem dominierenden Interesse an Erlösung im Sinne der Befreiung von allen Leiden und vom Egoismus als unvermeidbarer Folgelasten von Individualität geleitet. Gegen Schopenhauers punktuelle Erlösung, das Ausscheren einiger Heiligen und Asketen aus dem Kreislauf des Leidens, verteidigt Hartmann ein Konzept kollektiver Erlösung. Er erläutert, warum es keine private, nicht-koordinierte Erlösung geben kann (vgl. Hartmann 1872, 69). Ein einzelner Asket, der sich durch Selbstabtötung des Willens aus der Welt schleicht, läßt eine Welt der Gier und der Leiden zurück. Er ändert nichts oder kaum etwas. Nur eine kollektive Erlösung vermöchte den Lebenswillen zum Stillstand zu bringen.

Hartmann ist Optimist, sofern er an einen Zusammenhang zwischen Kulturfortschritt und kollektiver Selbsterlösung der Menschheit glaubt. In Bezug auf die Glücksfähigkeit der Menschen ist er dagegen Pessimist. Nach Hartmann muß man unterscheiden zwischen Pessimismus als Charakterzug (Dyskolie) und Pessimismus als Weltanschauung. Damit meint er den Pessimismus als Doktrin, die vertreten werden kann, obwohl vielleicht gerade der weltanschauliche Pessi-

mist als bewußter Genießer lebt (vgl. Hartmann 1872, 72 und Fußnote). Bei Schopenhauer findet man ein Gemisch von persönlichem Bekenntnis und Ansätze zur Argumentation für eine Doktrin – Argumente, die Hartmann jedoch für unzulänglich hält und vor allem einem „Empörungspessimismus“ zurechnet, der über die sittliche Verschlechterung der Welt lamentiert. Beim Schopenhauerianer Julius Bahnsen wird die Selbstquälerei „zum Selbstzweck [...] der Pessimismus hört bei ihm auf, tragisch erhebend zu wirken, und sinkt zur deprimierenden Desperation herab [zum] ‚Miserabilismus‘ [zur] hypochondrischen, um nicht zu sagen: hysterischen Weltbetrachtung [zum] überall hervorbrechenden Groll gegen die ‚Gesunden‘.“ (Hartmann 1910, 13)

Hartmann übt Kritik an Leibniz' Variante des Optimismus und an Schopenhauers Variante des Pessimismus und prägt seine eigene Formel, die lautet: „Diese Welt ist die beste aller möglichen Welten, aber sie ist schlimmer als keine.“ (Hartmann 1872, 78) Wir leben zwar in der besten aller Welten (wie Leibniz meinte), aber Nicht-Sein wäre gleichwohl besser (was Leibniz ausschließen möchte). Hartmann macht also nicht die übliche Idolatrie des Seins mit, deren Credo besagt, Sein sei immer und unter allen Umständen besser als Nicht-Sein. Seine Umkehrung, Nicht-Sein sei besser als Sein, ist meines Erachtens nicht weniger phantastisch. Man könnte sagen, daß Hartmann Weltfrömmigkeit ersetzt durch Verliebtheit ins Nichts – jedenfalls in das relative Nichts als Fluchtpunkt einer Rückkehr ins Bewußtlose und Anonyme des Weltgrundes. Hartmann nimmt nach seiner eigenen Bekundung eine Reinigung von Schopenhauers Gedanken zum Nirwana vor (vgl. Hartmann 1910, 278).

Der preußische Philosoph möchte die Fragestellung von Leibniz präzisieren: Gibt es ein notwendiges Überwiegen von Leiden über Lust? (Vgl. Hartmann 1872, 73) Bedenkt man Hartmanns eigene Kritik an Gewißheit und notwendiger Wahrheit, so scheint diese Fragestellung allerdings seltsam. Meines Erachtens ist der Sinn von ‚notwendig‘ in diesem Zusammenhang nicht klar und steht in Widerspruch zur Tatsache, daß Hartmann immer wieder auf dem induktiven und empirischen Charakter seiner Argumentation insistiert. Ich bezweifle, ob es Hartmann gelingt, seinen Pessimismus als wissenschaftlich begründet auszuweisen (vgl. Wolf 2002 und 2004b).

Der Optimismus ist abhängig von Illusionen. Der Weltprozeß besteht in Steigerung des Bewußtseins und Zerstörung von Illusionen. Schopenhauers Argumente greifen insofern, als Illusionen zerstört werden (vgl. Hartmann 1872, 74). Es scheint, daß es – neben weniger plausibeln Argumenten – bei Schopenhauer auch eine Gewichtung bzw. eine Abwägung im Sinne einer hedonistischen Bilanz gibt. Hartmanns Argumentation stützt sich vor allem auf eine solche hedonistische Bilanz, die, wie er meint, negativ ausfällt oder ausfallen müsse – die Bedeutung von ‚müssen‘ wird jedoch nicht geklärt.

Manche Kritiker Schopenhauers – so auch noch Albert Schweitzer (vgl. Schweitzer 1960) – haben gemeint, die Motive für Schopenhauers Quietismus (im Gegensatz zu einem Konzept der Kulturenergien) lägen in dessen Pessimismus. Hartmann widerspricht dieser Auffassung (ohne sich auf Schweitzer zu beziehen, dessen Kulturphilosophie er nicht mehr kennen konnte). Die drei Gründe für Schopenhauers Quietismus liegen nicht in seinem Pessimismus, sondern

- 1) im Idealismus, insbesondere in der Annahme der Idealität der Zeit. Aus dieser Annahme folge die Unmöglichkeit einer realen Entwicklung und eines historischen Fortschritts;
- 2) im Heilsegoismus, der auf vereinzelte religiöse Virtuosen baut und keine Solidarität des Erlösungsstrebens und der Erlösungsarbeit vorsieht;
- 3) im Materialismus (Atheismus) und dessen Leugnung einer Vorsehung, dem Hartmann eine unpersönliche Allweisheit entgegenstellt, die das Universum „logisch determiniere“.

Offenbar will Hartmann nicht nur die Möglichkeit des historischen Fortschritts beweisen, sondern er sucht auch nach einer übermenschlichen Garantie. Trotz seiner Kritik am Christentum bleibt seine universale Teleologie nicht bloß spekulativ, sondern auch religiös gefärbt. Es scheint mir unwahrscheinlich, daß Hartmanns Idee einer unbewußten und unpersönlichen Vorsehung viele Menschen zu begeistern und zu uneigennützigem Verhalten zu motivieren vermag.

Gibt es bei Hartmann trotz seinem Pathos der Entsagung so etwas wie eine soziale Hoffnung? Die Ideale der Gleichheit und der negativen Freiheit von Zwängen lehnt Hartmann ab – er geht damit in Distanz zu den Liberalen und den Sozialisten. Sein Kulturkonservatismus berührt sich mit dem Sozialismus in einem einzigen Punkt, nämlich in der Hoffnung auf eine Gesellschaft ohne Konkurrenz. Hartmann hat diese Utopie in seinem Aufsatz über die *Zukunft des Gefängnisses* angedeutet (vgl. Hartmann 1888, 206–232).

Der Pessimismus lähmt nicht nur nicht das Handeln, sondern er führt zu einer Läuterung der Motive, bricht den Egoismus. „Die Quelle alles Unrechttuns aber ist die Selbstsucht.“ (Hartmann 1872, 77) Dies halte ich für einen schwerwiegenden Irrtum Hartmanns. Aus heutiger Sicht (nach der Kritik der sog. schwarzen Pädagogik) ist das Mittel, den Egoismus des Kindes zu brechen, suspekt. Aus der Sicht einer modernen Psychologie wäre es angemessener, zwischen einem destruktiven und einem konstruktiven Egoismus zu unterscheiden. Der konstruktive Egoismus sucht vor allem die Selbstachtung, aber er sucht sie nicht primär oder gar ausschließlich in der Herabsetzung und Benachteiligung anderer. Auch ein konstruktiver Egoismus führt meines Erachtens zu einer Kritik an den Exzessen der Konkurrenz (vgl. Wolf 2004a). Hartmann hat in seiner Berserkerwut gegen den Egoismus die Option eines konstruktiven Egoismus nicht ernsthaft in Erwägung gezogen.

Hartmanns Pessimismus in Bezug auf die Glücksfähigkeit der Menschen mag falsch oder schlecht begründet sein, seine ätzende Kritik der Illusionen des Glücksoptimismus ist dagegen amüsant und teilweise auch überzeugend. Unter den großen Illusionen des Optimismus, die Hartmann treffend karikiert, finden sich die konfuse Erwartungen auf Vergeltung und Belohnung bzw. ultimative Gerechtigkeit im Jenseits (vgl. Hartmann 1872, 82–86). Hartmann hat diese Kritik im furiosen Schlußteil seiner *Philosophie des Unbewußten* ausgeweitet auf alle Varianten von Glücksutopien. Philister (vgl. Hartmann 1872, 78) klammern sich an die Hoffnung individueller Unsterblichkeit. „Habt ihr denn ein Recht auf Glück?“ (A. a. O., 87) Solche Hoffnungen wären vielleicht den wirklich Verzweifelten zu gönnen. Doch als Sonntagsweltanschauung einer sich rücksichtslos bereichernden Bourgeoisie und eines spiritistischen Mittelstandes sind sie lächerlich und schäbig.

Die Kritik an Schopenhauer hält eine Tür offen für Hartmanns Kombination eines eudämonistischen Pessimismus mit einem Optimismus, der den Kulturfortschritt will und bejaht. Diese eigenartige Mischung von Pessimismus und Optimismus wurde als charakteristisch für die Gründerzeit bezeichnet. In ihr vermischen sich die Euphorie des nervösen Zeitalters mit der gedämpften Panik einer Generation, die mit der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen nationalistisches Kaisertum mit moderner Technik und militärischer Aufrüstung kombiniert und sich technisch und ideologisch auf den ersten Weltkrieg vorbereitet. Hartmann selber war als Person und Schriftsteller frei von dieser nervösen und hektischen Seite. Die verdeckte Angst oder Unsicherheit zeichnet sich jedoch auch in seinem Ideal eines Kulturfortschritts ohne Hoffnung auf Lust und Glück ab. Diese Mixtur und das in ihr normativ fest geschriebene Konzept einer systematischen Entsagung und Unterdrückung von Triebbefriedigung erweisen sich als explosiv.

VI Zur Methode und Wissenschaftlichkeit von Philosophie und Philosophiegeschichte

Hartmann formuliert die Aufgabe seiner Philosophie folgendermaßen: „Das Logische und das Unlogische zu vereinigen ist die Aufgabe jeder Philosophie, da beide sich empirisch aufdrängen, da das Weltwesen sich tatsächlich sowohl in Weisheit wie in Widersinnigkeit offenbart.“ (251)

Seine Philosophie vernimmt die Welt als eine Mischung zwischen Ordnung und Zufall, Weisheit und Absurdität, Zweckmäßigkeit und Verschwendung; die Deutung dieser Beobachtung lautet: Die Welt ist eine Kompromißbildung aus einem Prinzip, das in sich in ein logisches und alogisches Moment gegliedert ist. In der Welt als Wille und Vorstellung sind jedoch die beiden Momente gleich ursprünglich, koordiniert – es gibt keinen Primat der Vernunft, aber auch keinen Primat des Willens (wie bei Schopenhauer). Beide Momente sind begrifflich

unterscheidbar, doch ursprünglich aufeinander verwiesen und miteinander im potentiellen Konflikt. Aus dem Willen allein läßt sich keine Ordnung, keine Weisheit in der Natur und in der Geschichte, kein Bewußtsein ableiten; aus der Vernunft allein läßt sich keine Dynamik für Prozesse und kein realer Widerstreit ableiten.

Die angestrebte Synthese zwischen Idealismus und Voluntarismus wurde bereits von Schelling antizipiert – Schelling ist daher eine Schlüsselfigur für die Fortbildungen und die Vereinigung der metaphysischen Leitmotive von Hegel und Schopenhauer (vgl. Hartmann 1869 und 1897), obwohl Schellings überzogene Identitätsphilosophie auch an anderen Stellen einer scharfen und ausführlichen Kritik unterzogen wird (vgl. Hartmann 1910, 34, 263, 330, 333 und Hartmann 1882, 121ff., 142, 178f.). Schellings Fehler besteht in der Vermischung der beiden Prinzipien bzw. Attribute oder Funktionen. Idee und Wille müssen aufeinander reagieren – ihre Gegensätzlichkeit ist nicht Beziehungslosigkeit, aber auch nicht teleologisch verstandene Beziehung; die Idee sucht nicht, der Wille hat nicht selber schon Inhalt (vgl. Hartmann 1910, 263).

Von einer „notwendigen Umbildung“ der Philosophien Hegels und Schopenhauers spricht Hartmann bereits in seinen ersten zusammenhängenden Aufsätzen (enthalten in Hartmann 1872), auf die ich mich bereits ausgiebig bezogen habe. Die Umbildung (vgl. Hartmann 1910, 9, 119f., 209, 294f.) wird als Verbesserung und Fortschritt betrieben, die meist bei fundamentalen Widersprüchen der Vorgänger ansetzt. So beginnt etwa der genannte Schopenhauer-Aufsatz mit der Konstatierung: „Schon die Verbindung des subjektiven Idealismus mit dem Realismus des Willens enthält einen [...] Widerspruch.“ (Hartmann 1872, 58) Dies ist eine markante Ouvertüre, die gleich in medias res vorstößt, an die bereits erwähnte Kritik von Moritz Venetianer anschließt (vgl. Hartmann 1910, 62) und das Verhältnis zwischen der Annahme einer realen Weltessenz und einem an Berkeley orientierten subjektivem Idealismus (für den die Welt bloß im „Kopf“ existiert) als widersprüchlich offen legt. Eine ähnliche Spannung baut sich in Nietzsches „System“ zwischen Naturalismus und Perspektivismus auf – eine Philosophie, die zwischen den Extremen eines reinen Interpretationismus („alles ist Interpretation“) und einem an der Physik und Physiologie orientierten Naturalismus oszilliert (die „kleinen“ oder „häßlichen Wahrheiten“).

Schopenhauers Philosophie operiert mit radikalen Perspektivenwechseln, die Volker Spierling als „Drehwenden“ bezeichnet (vgl. Spierling 1987, 30–43; 1994, 223–240) und die zu (scheinbaren) Widersprüchen führen – etwa zum Widerspruch zwischen transzendentalen Idealismus, für den der Leib nur eine Erscheinung ist, und einem Kryptomaterialismus, für den – vereinfachend gesprochen – der Geist identisch ist mit dem Gehirn, der Leib als unmittelbare Objektivität des Willens gilt (vgl. Hartmann 1910, 338) und der Wille seinem Wesen nach mit dem Ding an sich zusammenfällt. Hartmann kommt einer Einsicht in

diese Drehwendungen vielleicht nahe, wenn er schreibt: „Die Widersprüche im Kopfe eines originellen Selbstdenkens entstehen dadurch, daß er von verschiedenen Gesichtspunkten von verschiedenen Erfahrungsgebieten aus zu Konklusionen gelangt, die einander ausschließen, und deren Widerspruch durch Synthese zu überwinden er nicht die spekulative Kraft besitzt. Den höheren Gesichtspunkt zu finden, aus welchem die relative Wahrheit der Gegensätze erkennbar wird, bleibt seinen Nachfolgern überlassen.“ (Hartmann 1910, 119f.)

Damit entwertet Hartmann Schopenhauers Drehwenden als Ausdruck von Schwäche. Er zieht nur einen harmlosen Perspektivismus in Betracht, d. h. eine Vielfalt von Perspektiven, die sich auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen, sofern man dazu die spekulative Kraft hat. Einen radikalen Perspektivismus, der die Möglichkeit oder zumindest die Tatsache einer Superperspektive zur Auflösung kollidierender Perspektiven bestreitet, scheint er auszuschließen. Hartmanns konkreter Monismus enthält die Konstruktion einer Superperspektive, die alle anderen Perspektiven harmonisch integriert. Als Historiker darf man die Widersprüche bei Schopenhauer nicht eliminieren; als Systematiker darf man sie ebenfalls nicht leugnen, sollte aber darüber hinaus die Schopenhauersche Philosophie einer „Umbildung“ unterziehen, welche der Rekonstruktion eines höheren Standpunktes entspricht – sofern man mit Hartmann an einen solchen „höheren Standpunkt“ glaubt.

Vielleicht ist Schopenhauer „moderner“ oder jedenfalls „atheistischer“ als Hartmann, sofern er nicht an die Möglichkeit einer Super- oder Zentralperspektive zu glauben scheint. Schopenhauer war sich der tieferen Problematik der Übergänge der Perspektiven (der „Drehwenden“) bewußt; nicht nur muß der Perspektivenwechsel von jeder Person selber und aktiv vollzogen werden, sondern er bringt uns auch an die „Gränze der geistigen Mittheilung“ (Schopenhauer 1984, 126). Im Text von Schopenhauers Vorlesung wird der appellative Charakter metaphysischer Gedanken im Sinne Karl Jaspers deutlich. Hier lesen wir:

Ich kann Sie nur darauf hinweisen; es Ihnen so nah und deutlich vorlegen als möglich: den Übergang von der Vorstellung zum Ding an sich müssen Sie zuletzt selbst machen: das Eine und Selbe, Ihnen Vertrauteste, wieder erkennen im Vielen und Verschiednen. Worte und Begriffe werden immer trocken seyn: denn das liegt in ihrer Natur. Das wäre thörichte Hoffnung, wenn wir erwarten wollten, daß die Worte und der abstrakte Gedanken das würden und leisteten, was die lebendige Anschauung, die den Gedanken erzeugte, war und leistete. Diese lebendige Anschauung ist allein die wahre Erkenntnis: von ihr ist der Gedanke in Begriffen nur die Mumie, und die Worte sind gar nur der Deckel des Mumiensarges. Hier ist die Gränze der geistigen Mittheilung gesteckt [...] (ibid.)

Es ist kein Zufall, daß diese Stelle, zu der es mehrere Parallelstellen in Schopenhauers Werk gibt, im rhetorischen Rahmen einer Vorlesung vorkommt, die für

die Fragen der Didaktik und der Kommunikation besonders offen ist. Ein mündlicher Vortrag ist etwas grundsätzlich anderes als das Lesen oder Deklamieren eines Textes. Der situative Kontext erleichtert es, die Schwierigkeit der Mitteilung durch Worte und Begriffe teilweise zu überwinden durch Gesten und Gebärden, Intonation, Körperstellung und Körpergeruch, Blickkontakt und Kleidung, Mimik und andere Signale und Symptome der nonverbalen Kommunikation.

Doch kommen wir zurück zu Hartmanns Umgang mit seinen Vorgängern und Zeitgenossen. ‚Fortbildung‘ wäre der geeignete Terminus für Hartmanns Verfahren, das Fortsetzung und Umbildung, Kontinuität und Diskontinuität kombiniert. Dieses Verfahren ist auch charakteristisch für Hartmanns Verhältnis zum Christentum. Bereits die Schrift *Die Selbstersetzung des Christentums* zeigt, wie aus der Theologie geschöpft werden kann, um diese zu überwinden. Man könnte sagen, daß beim christentumkritischen Hartmann die Rhetorik des „Endes“ aus dem Linkshegelianismus und die Rhetorik der Kontinuität aus der historischen Schule miteinander eine Verbindung eingehen.

Ähnliches gilt für die Geschichte der Metaphysik, zu der sich Hartmann in seiner Doppelrolle als Historiker und systematischer Denker verhält. Hartmann versteht sich als Systematiker und zeigt sich zugleich als umfassend gebildeter Historiker der Philosophie. Letzteres – die philosophiehistorische Kompetenz – ist ein wichtiger Legitimationsvorgang in der Philosophie Deutschlands im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Je mehr der wissenschaftliche Charakter der Philosophie selber unter Verdacht gerät, um so wichtiger wird die kompensatorische Anerkennung der gelehrten Geschichte der Philosophie als Wissenschaft. Allerdings bleibt Hartmann akademischer Außenseiter genug, um die Ersetzung von wissenschaftlicher Philosophie durch Philosophiegeschichte nicht zu akzeptieren. Er verschreibt sich nicht der schleichenden Abschaffung der Philosophie durch Philosophiegeschichte. Doch eine der wichtigsten Methoden wird die Ableitung von Problemen und Problemlösungen aus der Philosophiegeschichte. Wie kommt es dazu?

Die Geschichte selber (der Gegenstand der historischen Wissenschaften) wird wie die Natur von einer Teleologie bestimmt. Geht es bei Hegel um die Subjektwerdung der Substanz und die Selbstbewußtwerdung des absoluten Geistes, bei Dilthey um eine groß angelegte Geschichte der Individualisierung in der Ideen- und Literaturgeschichte, bei Heidegger um eine raffinierte Form der Seinsverdeckung und Seinsentdeckung, so findet man bei Hartmann eine Teleologie der Aufklärung über die letzten Prinzipien und eine Desillusionierung bezüglich der Glückserwartungen der Individuen. Hartmann versteht sein System als vorläufige Krönung einer langen Entwicklung, die er unter anderem in seiner zweibändigen *Geschichte der Metaphysik* nachgezeichnet hat.

In *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus* schreibt Hartmann kritische Philosophiegeschichte der Gegenwart, d. h. er behandelt seine

zeitgenössischen Kritiker als Objekte seiner Doxographie und der damit verbundenen systematischen Korrektur von Mißverständnissen und Entgleisungen, sei es der dialektischen Methode oder der eingleisigen Fortsetzungen von Panlogismus oder Voluntarismus. Besonders wichtig ist die Abgrenzung von Langes und Vaihingers Deutung der Metaphysik als Begriffsdichtung (vgl. Hartmann 1910, 77–111). Hartmann distanziert sich vehement von einer bewußt inkohärenten Auffassung von Metaphysik als einem System von Illusionen, die für Wahrheiten gehalten oder als Wahrheiten konserviert werden – eine Auffassung, die nicht nur Neukantianer wie Friedrich Albert Lange und Hans Vaihinger, sondern auch Nietzsche beschäftigte. Diese Auffassung von Metaphysik ist verknüpft mit einer schroffen Ablehnung von Weltlogos und Teleologie. Lange beurteilt die Erneuerung der Naturteleologie durch Hartmann als Rückfall in den Köhlerglauben (vgl. Lange 1974, II, Zweiter Abschnitt, Kapitel IV „Darwinismus und Teleologie“).

Für eine in sich inkohärente Metaphysik und ihre negative Antinomik gilt es als wahrscheinlich, daß in einer prinzipiell unerkennbaren Welt Irrtümer und Illusionen häufiger sind als kognitive Zufallstreffer. Die Annahme einer Präponderanz von (lebensdienlichen, evolutionär erfolgreichen) Irrtümern wird von Hartmann zurückgewiesen, letztlich vor dem Hintergrund seiner Restauration einer teleologischen Deutung der Welt. Neu und verwirrend an Hartmanns Ansatz ist die Annahme einer unbewußten Teleologie, die sich weder auf ein göttliches noch auf ein menschliches Bewußtsein und Planen zurückführen läßt. Im Sinne Hartmanns könnte man sagen: Der gleichmäßige Anteil unbewußter Vernunft im Weltprozeß neben dem alogischen Willen läßt eine Präponderanz von Irrtümern (Illusionen, Absurditäten u. ä.) über gelungene Erkenntnisse bzw. Wahrheiten nicht zu. Eine Welt, in der Illusionen und Irrtümer deutlich überwiegen und Wahrheiten die seltene Ausnahme wäre, gliche einer Welt, die vom unbewußten Willen (oder einem bösen Dämon) dominiert würde. Nach Hartmann ist es unwahrscheinlich, daß wir in einem reißenden Strom von Illusionen, Irrtümern, und Täuschungen schwimmen müssen. Vielmehr gibt es eine echte Chance für Erkenntnis und Korrektur unserer Irrtümer. Wenn es überhaupt einen Fortschritt gibt, so ist es ein Fortschritt der Desillusionierung, der es erlaubt, die Nichtigkeit und Vergeblichkeit des Individuums und dessen bornierten Egoismus zu durchschauen.

Hartmann glaubt, daß Schopenhauer seine guten Ansätze zur Ideenlehre nicht entwickeln konnte, weil er nicht über den Begriff der unbewußten Vorstellung verfügte. Die Annahme unbewußter Vorstellungen ist auch der Königsweg zur Rettung der Naturteleologie gegen Schopenhauers Bedenken. Nach Hartmann vertritt Schopenhauer schillernde Ansichten zur Naturteleologie und zum Hellsehen (vgl. Hartmann 1910, 130, 134 146, 149, 152, 192, 263).

Die Polemik um die sog. teleologischen Erklärungen dreht sich um die Deutung von Prozessen und funktionalen Abläufen in der Natur durch Bezugnahme auf Absichten, Pläne, Wünsche oder Gründe (eines höheren Wesens). Meist wird diese Polemik unterstützt durch die Auffassung, daß wir keine Gründe haben, Tieren oder Pflanzen Bewußtsein und bewußte Absichten zuzuschreiben. Für Hartmann dagegen ist der Panpsychismus empirisch belegt und eine sehr wahrscheinliche Hypothese; sie ist untrennbar verknüpft mit dem Pantheismus, den Hartmann ebenfalls vertritt. Die Weltseele oder der alles durchwirkende Gott ist allerdings kein Wesen mit einem separaten Bewußtsein; vielmehr handelt es sich um ein unbewußt wirkendes Wesen, das erst in unserem Bewußtsein zum Bewußtsein seiner selbst gelangt.

Im Blick auf seinen pantheistischen Monismus und die Universalteleologie stellen sich bei Hartmann eine Reihe methodischer Fragen. Rufen wir uns nochmals seine Lehre in Erinnerung: Im Unterschied zum abstrakten Monismus geht der konkrete Monismus von einer ursprünglichen Duplizität der Attribute Vorstellung und Wille im Absoluten aus. Das Eine ist demnach bereits in sich gegliedert und enthält in seinem Wesen vereinigt die Prinzipien der irreduziblen, realen Vielfalt der Phänomene. Das All-Eine muß zwiespältig sein, damit es zu einem Prozeß kommt; beide Pole – Wille und Vernunft – sind gleichberechtigt, koordiniert (vgl. Hartmann 1910, 32).

Die Methode der Metaphysik scheint häufig bei einer allgemeinen Intuition oder Vision der Welt anzusetzen. Hartmanns Pantheismus, der anknüpft an Plotin, Bruno, Schelling und Hegel ist auch etwas tief Erlebtes, ein pantheistisches Lebensgefühl, wie es sich etwa in Goethes Alterslyrik findet, und nicht lediglich eine Konstruktion oder eine mühsam aus Einzelbeobachtungen zusammen gebastelte Hypothese. Es ist das Gefühl, das einem kosmischen Urvertrauen entspricht, einem Gefühl, getragen oder zumindest auf der Heimkehr zu sein – wenn auch diese metaphysische Heimat, gemessen an der uns bekannten Wirklichkeit der Individuen, ein relatives Nichts sein wird. Für ein Fortleben des Individuums nach dem Tod gibt es weder bei Schopenhauer noch bei Hartmann eine Aussicht. Der Pantheismus ist aber bei Hartmann weniger ein Bestandteil einer Welt- und Naturfrömmigkeit als vielmehr ein tiefer Glaube an eine Bestimmung und das letzte Ziel. Wenn er auch nicht an eine Konservierung der Individualität oder gar an ein Paradies glaubt, so glaubt er doch an so etwas wie eine Wiederherstellung oder *restitutio in integrum*.

Allerdings ist der Hartmannsche Pantheismus nicht mehr Ausdruck eines ungebrochenen metaphysischen Urvertrauens. Es ist ein gebrochenes Vertrauen, das selbst eine gewisse Wahrscheinlichkeit einschließt, daß die Weltentstehung mit allen ihren Leiden und Absurditäten sich immer wieder neu entfalten könnte. Basiert Hartmanns Pantheismus nicht auf einer krassen Hypostasierung des kollektiven Unbewußten zu einem universalen und sogar vorweltlichen Popanz,

der gar nicht existiert? Das Sein des Geistes sollte nicht zu Dasein oder Existenz herabgesetzt werden, meint Hartmann. „Das ewige Sein schließt keineswegs eine Existenz in sich.“ (Hartmann 1910, 327) Die Unterscheidung zwischen ‚sein‘ und ‚existieren‘ verweist meines Erachtens das reine Sein des Geistes in eine seltsame Schattenwelt. So gesehen kann Hartmanns Gott unabhängig von der Welt zwar sein (sozusagen auf seine Realisierung warten), aber nicht existieren.

Führt die Gleichsetzung von dem für uns Unbewußten mit dem Unbewußten an sich nicht zu Ungereimtheiten? Hat nicht bereits Hartmanns Zeitgenosse Carl du Prel Mittel und Wege gefunden, Hartmanns Unbewußtes für eine Tiefenpsychologie fruchtbar zu machen, ohne dessen metaphysische Hypostasierung *tel quel* zu übernehmen? (Vgl. Du Prel 1971) Du Prel ist wegweisend für die Frühgeschichte der Tiefenpsychologie und die Geschichtsschreibung der Esoterik; er hat sich direkt eingeschaltet in den Streit um Hartmanns Unbewußtes (vgl. Plümacher 1881, 16, 109f.).

Hätte Schopenhauer Gelegenheit gehabt, Hartmann zu lesen, hätte er vermutlich nochmals ausgesprochen, was inzwischen zu den geflügelten Worten der Philosophiegeschichte gehört: „Überhaupt ist Pantheismus nur ein höflicher Atheismus.“ (Schopenhauer 1864, 320; 1985, IV, 1, 126) Noch mehr hätte sich Schopenhauer über Hartmanns Religionsphilosophie (ein Wort, das er als *contradictio in adjecto* ablehnte) und dessen kosmische Christologie gewundert.

Die Bedeutung des Gefühls, der kosmischen Einsfühlung und der Intuition verweist auf einen engen Zusammenhang zwischen Mystik und Pantheismus (vgl. Wollgast 1998). Ist dieses Gefühl eines mehr oder weniger ungebrochenen Urvertrauens in einen Weltgrund mehr als ein persönliches Gefühl? Hier schließen sich Fragen an die Methode an. Ist Hartmanns pantheistische Vision, wenn sie mehr ist als ein privates Erlebnis, nämlich ein wertvolles Erbe der genannten Vorgänger und damit etwas, was historisch vorgegeben ist? Sind die Weichen der Philosophiegeschichte bereits gestellt, bevor Hartmanns nachträglicher Versuch einer Begründung beginnt? Wie kann eine Metaphysik, die eine pantheistische Gesamtvision voraussetzt, induktiv vorgehen? Kann zur Erfahrung im wissenschaftlich respektablen Sinne die Erfahrung des Denkens, d. h. die Philosophie von der Antike bis zum deutschen Idealismus als Lerngeschichte hinzugenommen werden? Oder ist der Bruch mit dieser Tradition längst vollzogen und irreversibel?

VII Buchstäbliche und metaphorische Metaphysik

Hartmann steht methodologisch betrachtet zwischen Hegels absolutem Idealismus und dem philosophischen Pragmatismus, insbesondere dessen Absage an apodiktische Gewißheiten. Für Hartmann ist das historische Philosophieren und das Datieren von Argumenten immer noch von der Zuversicht getragen, daß

auch die Geschichte der Philosophie mehr oder weniger unbewußt von einem Ziel angezogen wird; Hartmann scheint auch zu glauben, daß er sich diesem Ziel einer umfassenden Doktrin über den objektiven Endzweck des Universums mehr angenähert hat als irgend eine Philosophie zuvor. Allerdings gibt es für ihn auch ein Hindernis auf diesem Weg, nämlich den Antagonismus zwischen Weltlogos und Weltwille. Insofern rechnet Hartmann mit Rückfällen und einem schwer berechenbaren Zickzackgang der Geschichte. Überdies glaubt er, daß sich ihm der Endzweck des Lebens noch nicht vollständig entschleiert habe – er läßt mehr als Hegel künftigen Generationen von Denkern noch eine Chance, über ihn hinauszugehen. Die Methode einer induktiven Bewährung metaphysischer Hypothesen und der Verzicht auf ein Streben nach apodiktischer Gewißheit hat einiges mit Schopenhauer und Dewey gemeinsam.

Hartmann übernimmt zwar manche Anregungen von Hegel, doch keinesfalls dessen dialektische Methode. Er fordert, sich von der Dialektik ganz zur induktiven Methode zu bekehren (vgl. Hartmann 1910, 249). Hat er sich an diese Deklaration und Vorgabe gehalten? Würde eine Orientierung an der Erfahrung auch heute noch zu einem „konkreten Monismus“ führen? Wie kann eine Disziplin wie die Metaphysik, welche im Effekt über alle Erfahrung hinausgeht, konsequent induktiv verfahren? Wie oder unter welchen Bedingungen oder im Lichte welcher neuer Erfahrungen oder Entdeckungen ließe sich eine solche Theorie wie der konkrete Monismus widerlegen? Enthält das Bekenntnis zur Induktion nicht ein Bekenntnis zu einem philosophischen Fallibilismus, der metaphysische Theorien nur als wahrscheinlich ausgibt, nicht als apodiktisch? Dieser Forderung kommt Hartmann zwar entgegen; die Gleichsetzung von Metaphysik mit apodiktischem (selbstevidentem oder streng deduziertem) Wissen haben Schopenhauer und Hartmann abgelehnt. Die Metaphysik wird explizit von einer apodiktischen zu einer problematischen oder hypothetischen Disziplin degradiert (vgl. Morgenstern 1987). Diese Umdeutungen verweisen voraus auf den philosophischen Pragmatismus. Nicht alle Hypothesen lassen sich direkt und empirisch verifizieren. Gleichwohl gibt es vielleicht andere Formen der Bewährung, z. B. pragmatische Bewährungen, die den Erklärungswert oder andere Formen des Nutzens von Hypothesen betreffen. Eine solche Methodologie hat Hartmann jedoch nicht ausgearbeitet. Seine Niaiserie gegen Nutzendenken hat ihn davon abgehalten, in dieser Richtung weiter zu forschen.

Der Begriff des Unbewußten wird in der *Philosophie des Unbewußten* (Kap. C. I) angeblich induktiv eingeführt, und zwar in zunächst vermenschlichenden Beschreibungen (was nicht erkrankt, nicht ermüdet, nicht irrt). „Dieser Begriff soll erst allmählich durch weitere negative Einschränkungen und nähere positive Bestimmungen zu dem Begriff des All-Einen, des Absoluten hinaufgeläutert werden, welchem Zweck eben solche Ausschließungen anthropopathischer Bestimmungen mit dienen sollen. Die induktive Entwicklung ist zugleich eine

didaktisch-pädagogische ...“ (Hartmann 1910, 341) Jeder Organismus würde tot umfallen, sobald das Unbewußte ihm die Seele entzöge – dies ist nach Hartmann eine didaktische Rede per impossibile (vgl. Hartmann 1910, 334).

Nicht nur hier wird sichtbar, wie vage Hartmanns Methode ist – die Deklaration „Induktion“ wird weder erläutert noch praktiziert; das Vorgehen ist ein begrifflich-spekulatives „Hinaufläutern“ – was auch immer das heißen mag. Die mangelhafte wissenschaftstheoretische Reflexion rächt sich; die Philosophie verliert sich in müßige und nebelhafte Spekulationen.

Die Frage nach dem Erklärungswert von Hartmanns „induktiver“ Metaphysik bleibt meines Erachtens unbeantwortet. Hartmann hat vielleicht nachgewiesen, daß sich teleologische Erklärungen, die für sein Verständnis von Metaphysik zentral sind, zu kausalen Erklärungen komplementär verhalten können, daß es keine notwendige Konkurrenz geben muß, daß teleologische Erklärungen nicht geeignet sind, kausale Erklärungen zu ersetzen oder zu verdrängen. Doch er hat (nach den Standards der neueren Wissenschaftstheorie des zwanzigsten Jahrhunderts) nicht gezeigt, daß teleologische Erklärungen überhaupt Erklärungen sind, oder gar unverzichtbare Erklärungen. Hartmann hat kein Schema angebliher teleologischer Erklärungen ausgearbeitet.

Überdies hat er sich nicht begnügt mit einem naturalistischen Versöhnungsprogramm, d. h. dem Nachweis einer friedlichen und gleichberechtigten Koexistenz von Kausalität und Finalität (vgl. Dewey 2004, 38, mit Hinweis auf Asa Gray). Die von Hartmann verkündete Harmonie zwischen Finalität und Kausalität mag zwar diesen Eindruck erwecken, doch in Tat und Wahrheit geht es in der universalen Teleologie um eine Hierarchie von Ordnungen, in denen die Kausalität niedrigerer Ordnungen der Finalität höherer Ordnungen strikt untergeordnet werden. Die frohe Botschaft: „Einen Konflikt zwischen Finalität und Kausalität kann es nie und nirgends geben“ (Hartmann 1923b, III, 113), die auch in einem Brief an Ernst Haeckel vom 9. Juli 1875 verkündet wird (vgl. Kern-von Hartmann 1956/7, 18f.), muß eingeschränkt werden; sie betrifft nur Finalität und Kausalität auf der gleichen Ebene einer Zweckordnung. Das Verhältnis der verschiedenen Zweckordnungen dagegen ist konfliktreich. Der Zweck des individuellen Eigennutzens bzw. die Lust steht in permanentem Konflikt mit dem höheren Zweck der Familienstruktur oder der staatlichen Ordnung. Kulturfortschritt ist antihedonistisch. Die Eigenmächtigkeit von Individuen niedrigerer Ordnungen gegen solche höherer Ordnungen wird mit dem Aufstand von Anarchisten („Aufrührer im Staate“; Hartmann 1923b, III, 101) verglichen; diese seien töricht und müßten „zu ihrem Besten gezwungen werden und ihre törichten Selbständigkeitsgelüste und Übergriffe mit Gewalt niedergehalten werden.“ (ibid.) Aus dem Vorliegen einer Hierarchie von objektiven Zweckordnungen wird direkt ein Zwangsrecht des Staates gegen den Eigensinn seiner Untertanen abgeleitet. Dieses Zwangsrecht muß in keiner Weise auf die Erhaltung des Wohls

oder der Freiheit der Bürger zurück bezogen werden, denn diese Zwecke gehören zu einer inferioren Zweck- und Wertordnung. Die unverhohlenen konservative und paternalistische Politik wird mit der Idee der Hierarchie von objektiven Zwecken und Ordnungssystemen legitimiert.

Hartmanns Skepsis bezieht sich im übrigen nicht auf den Deszendenzgedanken, den er ebenso entschieden verteidigt wie Ernst Haeckel, sondern gegen die ausschließliche Erklärung der Evolution aus Zufall und natürlicher Selektion. Diese Diskussion kann hier nicht weiter verfolgt werden. Eine Versöhnung zwischen Kausalität und Finalität könnte die Gestalt annehmen, daß die Finalität nicht als alternative oder komplementäre Erklärung deklariert würde, sondern als symbolische Ausdeutung, die gar keinen Anspruch auf wissenschaftliche Erklärung erhebt. Aus der buchstäblich gemeinten Metaphysik, die wahrheitsfähige Aussagen aufstellt, würde eine metaphorische Metaphysik, die symbolische Ausdeutungen zur Debatte stellt – so wie Schopenhauer die Religion als „Wahrheit im Gewand der Lüge“ und Philosophie als deren problematische und unvollständige Dechiffrierung charakterisiert. (Vielleicht müßte Schopenhauers Metaphysik noch konsequenter im Sinne von Friedrich Albert Langes „Begriffsdichtung“ bzw. „Poesie der Begriffe“ „verflüssigt“ werden.) Auch die Metaphysik könnte, scheinbar im Medium von soliden Begriffen, als indirekte Form der Darstellung verstanden werden, sozusagen als Gleichnisrede über Dinge, über die es in direkter Rede nichts mehr zu sagen gibt.

Schopenhauer hat eine solche Lösung angedeutet, wenn er von einer Ausdeutung der Natur spricht, welche diese so betrachtet, als ob sie eine zu entziffernde Geheimschrift wäre. „Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift, und die Philosophie der Entzifferung derselben, deren Richtigkeit sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt.“ (Schopenhauer 1977, III, 213 = *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, Erstes Buch, Kapitel 17 „Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen“) Die Bewährung verläuft also zugleich in der Erfahrung, im symbolischen Ausdeuten derselben aus sich selbst (ohne übernatürliche Annahmen) und im Streben nach Kohärenz.

Die Finalität könnte wegen ihrer emotional bewegenden und symbolisch ansprechenden existenziellen Dimension für das Lebensgefühl der Menschen weiterhin diskutiert und geglaubt werden. Hartmann begnügt sich jedoch nicht mit einer solchen Ergänzung. Die Abweichung von einem harmlosen Versöhnungsprogramm zeigt sich darin, daß er den explanatorischen Einzigkeitsanspruch der Naturwissenschaften bekämpft und versucht, die Naturwissenschaften seiner Konzeption einer philosophia prima unterzuordnen. Es wird suggeriert, daß die Philosophie „höhere“ oder „bessere“ Erklärungen der Welt auf Lager habe als die Wissenschaften. Auch in dieser Hinsicht entpuppt sich das Hartmannsche Versöhnungsprogramm als Unterwerfungsprogramm. Die (Hartmannsche) Philosophie soll als Königin bestehen, die Naturwissenschaften sollen in der Frage der

Gesamterklärung oder Gesamtrechtfertigung kuschen. Der Verdacht, daß metaphysische Supertheorien im Stil einer universalen Finalität letztlich eher religiöse oder ästhetische oder (sinistre) politische Interessen bedienen als etwas zur besseren Erklärung oder Deutung der Wirklichkeit beitragen, ist nicht ausgeräumt.

Literatur

Bahnsen, Julius (1870): *Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv. Eine metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie*, Eschenhagen: Stolp und Lauenburg.

Dewey, John (2004): *Erfahrung, Erkenntnis und Wert* [darin: Der Einfluß des Darwinismus auf die Philosophie, Erstveröffentlichung 1909], Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Drews, Arthur (1907): *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena: Diederichs.

Du Prel, Carl von (1971): *Die Psyche und das Ewige. Grundriß einer transzendentalen Psychologie*. Herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Anton Brieger, Pforzheim: Rudolf Fischer Verlag [die beiden wieder abgedruckten Texte „Die Mystik der alten Griechen“ und „Die monistische Seelenlehre“ erschienen 1887].

Frauenstädt, Julius (1876): *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Leipzig: Brockhaus.

Hartmann, Eduard von (1869): *Philosophie des Unbewußten*, Berlin, Nachdruck Hildesheim, Zürich, New York: Olms Verlag 1869.

Hartmann, Eduard von (1872): *Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewußten*, Berlin: Carl Duncker's Verlag [enthält unter anderem die zweite Abhandlung: Über die notwendige Umbildung der Hegelschen Philosophie aus ihrem Grundprinzip heraus; die dritte Abhandlung: Über die notwendige Umbildung der Schopenhauerischen Philosophie; und die vierte Abhandlung: Ist der Pessimismus trostlos?; diese Abhandlungen sind wieder abgedruckt in Hartmann 1875 und 1888]

Hartmann, Eduard von (1874): *Die Selbstzersetzung des Christentums*, Berlin: Duncker, 3. Auflage 1888 [Diese Schrift ist bis heute noch in französischer Übersetzung lieferbar, unter dem Titel: *L'Autodestruction du christianisme et la religion de l'avenir*, présentation, traduction et notes de Jean-Marie Paul, Presses Universitaires de Nancy 1989]

- Hartmann, Eduard von (1875): *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts*, Berlin: Duncker.
- Hartmann, Eduard von (1882): *Die Religion des Geistes*, Berlin: Carl Duncker's Verlag (C. Heimons).
- Hartmann, Eduard von (1885): *Das Judentum in Gegenwart und Zukunft*, Leipzig, Berlin: Verlag von Wilhelm Friedrich.
- Hartmann, Eduard von (1888): *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts*, Berlin: Duncker, 3. Auflage.
- Hartmann, Eduard von (1891a): Zum Begriff der unbewußten Vorstellung, in: *Philosophische Monatshefte* 28, 1–25.
- Hartmann, Eduard von (1891b): *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, zweite erweiterte Auflage, Leipzig: Wilhelm Friedrich [enthält „Plotins Axiologie“]
- Hartmann, Eduard von (1899): *Geschichte der Metaphysik*, Zwei Bände, Leipzig: Hermann Haacke.
- Hartmann, Eduard von (1910): *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*, Bad Sachsa, Südharz, Hermann Haacke Verlagsbuchhandlung, dritte Auflage.
- Hartmann, Eduard von (1923a): *Philosophie des Unbewußten*, 12. Auflage, drei Bände, Leipzig: Kröner.
- Hartmann, Eduard von (1923b): *Kategorienlehre*, zweite Auflage, drei Bände, Leipzig: Kröner.
- Hartmann, Eduard (1979): *Schelling*, Aalen: Scientia Verlag [enthält *Schellings philosophisches System*, Leipzig 1897, und *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Berlin 1869]
- Kern-von Hartmann, Bertha (1956/7) (Hg.): *Metaphysik und Naturphilosophie. Briefwechsel zwischen Eduard von Hartmann und Ernst Haeckel*, in: *Kant-Studien* 48, 3–24.
- Lange, Friedrich Albert (1974): *Geschichte des Materialismus*, Zwei Bände, Frankfurt a. M.: Suhrkamp [EA 1866].
- Morgenstern, Martin (1987): Schopenhauers Begriff der Metaphysik und seine Bedeutung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41, 592–612.

- Nielsen, Kai (1985): *Philosophy & Atheism*, Buffalo, New York: Prometheus Books.
- Plümacher, Olga (1881): *Der Kampf um's Unbewußte*, nebst einem chronologischen Verzeichnis der Hartmann-Literatur als Anhang, Berlin: Duncker.
- Schopenhauer, Arthur (1864): *Aus Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*, hg. von Julius Frauenstädt, Leipzig.
- Schopenhauer, Arthur (1966): *Sämtliche Werke* in sieben Bänden. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher, Wiesbaden: F. W. Brockhaus.
- Schopenhauer, Arthur (1977): *Werke in zehn Bänden*, Zürich: Diogenes [Zürcher Ausgabe].
- Schopenhauer, Arthur (1984): *Metaphysik der Natur*, hg. und eingeleitet von Volker Spierling, München, Zürich: Piper.
- Schopenhauer, Arthur (1985): *Der handschriftliche Nachlaß*, fünf Bände, hg. von Arthur Hübscher, München.
- Schweitzer, Albert (1960): *Kultur und Ethik*, München: Beck [EA 1924].
- Spierling, Volker (1987): Schopenhauers fruchtbare Wahrheit, in V. Spierling (Hg.): *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, Piper: München, 27–51.
- Spierling, Volker (1994): *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*, Frankfurt, Frankfurter Verlagsanstalt.
- Venetianer, Moritz (1873): *Schopenhauer als Scholastiker. Eine Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie mit Rücksicht auf die gesammte Kantianische Neoscholastik*, Berlin: Carl Duncker's Verlag (C. Heymons) [enthält eine von Hartmann inspirierte Kritik Schopenhauers].
- Volkelt, Johannes (1873): *Das Unbewußte und der Pessimismus. Studien zur modernen Geistesbewegung*, Berlin: Verlag von F. Henschel.
- Wolf, Jean-Claude (2002): Stichworte zum Pessimismus, in: J.-C. Wolf: *Ethik und Politik ohne Gewissheiten*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 104–120.
- Wolf, Jean-Claude (2004a): Ethischer Egoismus (mit Kritik und Replik), in: *Erwägen, Wissen, Ethik* (vormals *Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erziehungskultur*), 15, 4, 513–590.
- Wolf, Jean-Claude (2004b): Anmerkungen zum ‚wissenschaftlichen‘ Pessimismus, in: *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie im interdisziplinären*

Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 191–205.

Wolf, Jean-Claude (2005): Mitgefühl als Fundament der Ethik? Zur Kritik Eduard von Hartmanns, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 13. Jahrgang, Heft 1, 92–111.

Wollgast, Siegfried (1998): Deus sive Natura: Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte, in: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät* 27, 8, 5–40.