

Schopenhauers Identitätsphilosophie und ihr Verhältnis zu analytischen Identitätstheorien

von Erwin Rogler (Frankfurt am Main)

1. Materialismus und neutraler Monismus

1.1 Einleitung

Verschiedene Autoren rechnen Schopenhauer unter die Vorläufer moderner Identitätstheorien (etwa Feigl 1975, 12; Lockwood 1990, 169/170; Popper/Eccles 1977, 115). In vorliegendem Aufsatz soll das Verhältnis dieser Theorien zu Schopenhauers Identitätsthesen im Hinblick auf Gemeinsamkeiten, aber auch unterschiedliche Auffassungen in einigen Punkten näher untersucht werden. Als Ausgangspunkt empfiehlt sich ein Blick auf das in der Philosophie des Geistes der letzten Jahrzehnte viel diskutierte Qualiaproblem, d. h. die Frage, ob und falls ja, in welcher Weise qualitative Zustände und Ereignisse¹ in ein materialistisches oder, wie von einer Reihe zeitgenössischer Autoren bevorzugt, physikalistisches Weltbild integriert werden können. Der Begriff „Physikalismus“, dies vorab zur Klärung der im Weiteren verwandten Terminologie, wird in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes in der Regel im ontologischen Sinn, mithin synonym mit dem Begriff „Materialismus“ gebraucht (siehe z. B. Kim 1993, 266). Damit soll zum Ausdruck kommen, dass wir in einer materiellen Welt leben, die sich im Prinzip physikalisch, zumindest mit den theoretischen Mitteln der „harten Naturwissenschaften“, wie Physik, Chemie oder Neurobiologie, vollständig beschreiben lässt. David Lewis (1983, 361) bringt diese Auffassung wie folgt auf den Punkt: „Roughly speaking, Materialism is the thesis that physics – something not too different from present-day physics, though presumably somewhat improved – is a comprehensive theory of the world, complete as well as correct“. Davon zu unterscheiden ist ein linguistischer oder logischer Physikalismus bzw. Behaviorismus, wie er von Rudolf Carnap (zeitweise), Otto Neurath u. a. vertreten worden ist. Er postuliert, geleitet von den methodologischen Grundsätzen der intersubjektiven Verständlichkeit und Überprüfbarkeit wissenschaftlicher Aussagen, eine physikalistische oder reistische Einheitssprache aller Wissenschaften, ohne metaphysische Festlegungen.

1 Unter Zuständen versteht man gewöhnlich eher statische, unter Ereignissen prozessuale Entitäten. Dieser Unterschied ist hier jedoch ohne Bedeutung.

1.2 Zum Qualiaproblem in analytischen Identitätstheorien

Alle seit Mitte der fünfziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts aufgetretenen Identitätstheorien enthalten eine empirische Komponente: Eine notwendige Bedingung psychophysischer Typenidentität ist der empirische Aufweis von 1 – 1 Korrelationen zwischen physischen (P-) und psychischen (M-) Eigenschaften. Nach dem Vorbild empirischer Identifikationen, wie Wasser = H₂O oder Salz = NaCl, werden M–P-Korrelationen zu M–P-Identitäten verschärft. Dieser Schritt erfordert eine Rechtfertigung. Ein zentrales Argument lautet, dass bei Annahme der kausalen Geschlossenheit der physikalischen Welt, die kausale Wirksamkeit mentaler Ereignisse sowie die kausale Relevanz mentaler Eigenschaften nur durch P–M-Identitäten gewährleistet ist. Für die kausale Bedeutsamkeit des Mentalen im Hinblick auf das Verhalten höherer Organismen sprechen starke Common Sense-Intuitionen. Hingegen ist die Identität von P- und M-, insbesondere Qualiaeigenschaften durchaus nicht plausibel. Sinnesdaten, gleich ob als Träger phänomenaler Eigenschaften oder als diese selbst, sei es in der Form von Universalien oder Tropen (Eigenschaftsindividualitäten), verstanden, haben keinen Ort in einer durchgängig materiellen Welt. Auch im Menschen kann es dann keinen psychischen Innenbereich als Residuum mentaler Entitäten, wie in den dualistischen Ontologien von Descartes und Locke geben. „If materialism is true, than human beings are large collections of small physical objects, and ontologically nothing more than that“ (Lycan 1990, 109). Eliminative Materialisten leugnen deshalb und weil sie die Alltagspsychologie als eine nicht verbesserungsfähige, falsche Theorie ansehen, die Existenz mentaler Entitäten, also das, was einmal als unbezweifelbar galt.

Will man lieber den moderateren Weg der Etablierung von M–P-Identitäten einschlagen, müssen die üblichen Begriffe von M- und P-Eigenschaften in einer Weise modifiziert werden, dass ihre Identifizierung möglich wird. In materialistischen Theorien geschieht dies durch eine Neuinterpretation der M-Begriffe. Einen ersten Ansatz bei J. J. Smart (1970, 60), die ontologieneutrale (topic neutral) Beschreibung des Mentalen, hat D. Lewis (1989b) durch die funktionale Definition mentaler Terme verbessert und präzisiert. Sie werden interpretiert durch die Referenz auf Typen von Ereignissen, die bestimmte kausale Rollen einnehmen, genauer: durch ihre kausalen Beziehungen zu anderen mentalen Ereignissen sowie Inputs und Outputs. Inputs können etwa als Reizungen von Sinnesorganen, Outputs als Verhaltensweisen verstanden werden. Als Ausgangspunkt wählt Lewis die Alltagspsychologie, deren Trivialitäten er im Allgemeinen für wahr hält. Eine andere Möglichkeit ist der Psychofunktionalismus, der bei einer wissenschaftlichen psychologischen Theorie ansetzt. Die funktionalistische Interpretation der psychischen Prädikate der Alltagspsychologie versteht Lewis als Einführung theoretischer Begriffe. Das Vokabular von Inputs

und Outputs rechnet er zum überkommenen, als unproblematisch geltenden Sprachsegment.

Mit der funktionalistischen Definition mentaler Terme ist der erste, apriorische Schritt psychophysischer Identifikation getan. In einem zweiten Schritt muss empirisch gezeigt werden, dass die durch diese Definition festgelegten kausalen Rollen von Ereignissen bestimmter Typen einmalig realisiert werden. An und für sich ist der Funktionalismus ontologisch neutral. Für Materialisten kommen aber nur neurobiologische, letztlich mikrophysikalische Realisierungen in Frage.

Die Verbindung von Funktionalismus und Typenidentitätstheorie ist nicht unproblematisch, da funktionale Psychologien, insbesondere die grobkörnige funktionale Alltagspsychologie, in verschiedener Weise realisierbar sind, z. B. durch Proteine bei Menschen und Siliziumchips bei Robotern. Die von funktionalistischer Seite betonte Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit von Mehrfachrealisierung wurde in den späten sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts als schwerwiegender Einwand gegen die Typenidentitätstheorie angesehen. Ihm versuchte man gerecht zu werden, indem man sich mit Tokenidentitäten begnügte oder durch Einschränkung der Typenidentitäten auf besondere Bereiche: mögliche Welten, besondere Populationen innerhalb einer Welt, z. B. natürliche Arten oder noch speziellere Gruppierungen sowie die Ausklammerung von Anomalien. Bei allen Restriktionen sind Behauptungen einmaliger Realisierung stets hypothetisch, da durch die Entdeckung weiterer Realisierungen widerlegbar.

Angenommen, es werden einmalige Realisierungen der in einer psychologischen Theorie T mit den funktionalen Termen M_1, \dots, M_n bestimmten kausalen Rollen durch physische Ereignisse der Typen P_1, \dots, P_n gefunden. Die P -Terme gehören zu einer Theorie T^* , die kausalgesetzliche Zusammenhänge zwischen den von ihnen bezeichneten Typen beschreibt. Dann kann man T mittels Ersetzung der M - durch entsprechende P -Terme in die Theorie T^* überführen. Aus T^* und den funktionalen Definitionen der M -Terme, die einmalige Realisierung festlegen,² sind dann T und psychophysische Identitätssätze ($P_1=M_1$ usf.) logisch ableitbar. Anders ausgedrückt: T ist auf T^* funktional reduzierbar.³ Bei Mehrfachrealisierung spricht man von funktionaler Erklärung.

Funktionale Reduktionen befriedigen in höchstem Maß die mit einem materialistischen Weltbild verbundenen Intentionen, allerdings um den Preis der vollständigen Funktionalisierung des Mentalen. Während nach Ansicht verschiede-

2 Auf technische Details funktionaler Definitionen mit Hilfe des Ramsey-Verfahrens kann hier nicht eingegangen werden (s. D. Lewis 1983a und 1989b).

3 Funktionale Theoriereduktionen sind zugleich ontologische Eigenschaftsreduktionen. Theoriereduktionen im Sinne Ernest Nagels (1974, 336ff.) erfolgen hingegen mit Hilfe empirischer Brückengesetze, die nicht aus der Basistheorie T^* ableitbar sind. Eigenschaftsreduktionen müssen deshalb durch zusätzliche Argumente begründet werden, z. B. dass sie den Postulaten der ontologischen Sparsamkeit oder der besten Erklärung maximal genügen (vgl. Kim 2005, 98ff.).

ner Autoren diese bei intentionalen Begriffen auf keine prinzipiellen Schwierigkeiten stößt, wurden bei Qualiabegriffen gravierende Bedenken geltend gemacht (S. Kripke, Th. Nagel, F. Jackson, J. Levine, D. Chalmers u. a.). Ohne auf Details einzugehen, sei hier nur ein zentraler Aspekt genannt. Funktionale Rekonstruktionen von Qualiabegriffen abstrahieren von einem wesentlichen Merkmal: ihrem phänomenalen Gehalt, der 1. Person-Perspektive der Erfahrung. Mit nicht funktionalen Qualiabegriffen erhält man nur empirische psychophysische Brückengesetze, bestenfalls in bikonditionaler Form, die sich nicht aus einer neurophysiologischen Theorie ableiten lassen. Manche Autoren akzeptieren wegen dieser „Erklärungslücke“ den psychophysischen Eigenschaftsdualismus. Anders reagieren verschiedene Materialisten, indem sie Qualia zu Fiktionen erklären. David Armstrong (1984, 178ff.) z. B. „reduziert“ Farbqualitäten auf primäre Eigenschaften externer physischer Dinge, die wir direkt, nicht durch Vermittlung interner Repräsentationen, z. B. Sinnesdaten, erfassen. Aber wir nehmen sie nicht so wahr, wie sie an sich sind, sondern in der undifferenzierten, illusionären Form sekundärer Eigenschaften. Gleiches gilt für Körperempfindungen. Sie sind fiktive Erfahrungen physischer Zustände des je eigenen Organismus. Damit soll mit einem unklaren und fragwürdigen Analogon zum Begriff des Scheins (Halluzinationen, Sinnestäuschungen etc.) in natürlichen Sprachen die kontraintuitive Elimination der Qualia ohne Abstriche am Materialismus vermieden werden. Diese Strategie überzeugt zudem nicht, weil sie die Erfahrungsbasis der Physik, also des materialistischen Paradigmas von Realitätserkenntnis, zu einer ontologischen Illusion erklärt.

Psychophysischer Eigenschaftsdualismus, Qualiaelimination oder Qualiafiktionalismus sind nicht die einzigen Möglichkeiten, der Argumentation gegen die funktionale Reduktion phänomenaler Qualitäten gerecht zu werden. Eine weitere Möglichkeit ist ein alternativer Monismus, der manchmal „neutral“, von Leopold Stubenberg (1998, 294) „The other Identity Theory“ genannt wird.⁴ Sie wurde von Bertrand Russell (in seinen nachphänomenalistischen Schriften), Moritz Schlick (in der *Allgemeinen Erkenntnislehre*), Herbert Feigl, Grover Maxwell u. a. vertreten. Michael Lockwood hat sie mit einer Version der Everett-Interpretation der Quantenmechanik verbunden. Die andere Identitätstheorie ist

4 Der Begriff „neutraler Monismus“ besagt im Kern, dass (i) die Grundelemente der Welt von einheitlicher Natur (im Gegensatz etwa zum psychophysischen Dualismus) und (ii) aus ihnen mentale und physische Phänomene irgendwie konstruiert sind. Diese Charakterisierung trifft auf Theorien zu, die sich erheblich voneinander unterscheiden, den Phänomenalismus und eine Version des kritischen Realismus. Nur in letzterer Bedeutung und damit synonym mit dem Ausdruck „die andere Identitätstheorie“ wird hier der Terminus „neutraler Monismus“ von mir verwandt.

weniger bekannt als materialistische Theorien und wird von ihnen oft nicht hinreichend genau unterschieden.⁵

Motiviert durch den hohen Abstraktionsgrad der modernen Physik beginnt die andere Identitätstheorie mit der relationalen oder funktionalen Rekonstruktion der P-Begriffe. Sie referieren auf Ereignistypen, deren Elemente in (kausal)gesetzlichen Beziehungen stehen. Die internen Eigenschaften dieser Elemente bleiben den Naturwissenschaften verborgen. Sie sind auf die Erkenntnis von Strukturen beschränkt. Dies gilt auch für die Neuropsychologie. Es gibt für Menschen nur einen Zugang zum internen Wesen der Realität: die unmittelbare Erfahrung subjektiver, phänomenaler Qualitäten oder „raw feels“, wie Feigl häufig sagt. Ihre Identifizierung mit physischen Eigenschaften wird möglich durch die strukturelle Interpretation der P-Terme. M-Prädikate bezeichnen erlebte Sinnesqualitäten. Psychophysische Identifikationen ($M_i = P_j$ -Sätze) besagen, dass die durch den Term „ P_j “ relational gekennzeichnete Eigenschaft dieselbe Eigenschaft ist, die das Prädikat „ M_i “ bezeichnet.⁶ Eine notwendige Voraussetzung von M-P-Identifikationen ist auch hier die Entdeckung von 1–1 Korrelationen. Formal entsprechen sich M-P-Identifikationen in materialistischen und neutral monistischen Theorien. Da aber einmal die M-, zum anderen die P-Terme relational bzw. funktional interpretiert werden, erfolgen die Identifikationen in entgegengesetzten Richtungen. Darin drücken sich unterschiedliche metaphysische und epistemische Ansichten aus.

Im Anschluss an Wolfgang Köhler vermutet Feigl (1967, 101, 148; 1971, 297/298), dass für M-P-Identifikationen vor allem einfache Gestalten phänomenaler Qualitäten in Frage kommen. Er versteht sie als Residuum der Einklammerung hypothetischer Geltungsansprüche, die schon die gegenständliche Wahrnehmung implizit enthält. Feigl bezieht sich in diesem Punkt auf Husserl. Die Kehrseite dieser Epoché ist die Konstitution der Alltagserfahrung durch Interpretationen, Erinnerungen, Erwartungen, Assoziationen etc. Phänomenale Daten sind, wie Feigl betont, kein Mythos, sondern fundamentale Wirklichkeitselemente sowie die Erfahrungsgrundlage aller Realitätserkenntnis. Zur transzendenten Außenwelt haben wir keinen direkten Zugang. Alles Wissen von ihr ist strukturell und beruht letztlich auf hypothetisch angenommenen kausalgesetzlichen Beziehungen zwischen externen Ereignissen und subjektiven Erfahrungen.

Feigls kritisch realistische Version des neutralen Monismus ist beeinflusst von Schlicks Allgemeiner Erkenntnislehre (insb. 324–372) und kann als deren Weiterentwicklung mit den Mitteln der modernen Sprachphilosophie und Wis-

5 Feigl wird z. B. als einer der Begründer der modernen Identitätstheorie in der Regel in eine Reihe mit den australischen Materialisten, Armstrong, Place und Smart gestellt.

6 „ M_i “ und „ P_j “ haben aber verschiedene Bedeutungen; die von „ P_j “ ist vermutlich ein Funktionswert einer neurophysiologischen Variablen. Analog: „Blau“ und „die Farbe des wolkenlosen Himmels“ sind nicht synonym, referieren aber auf dieselbe Eigenschaft.

senschaftstheorie gesehen werden. Sie stimmt auch in zentralen Punkten mit Russells Monismus in seinen nachphänomenalistischen Arbeiten überein. Russell betont verschiedentlich die Unvereinbarkeit des direkten Alltagsrealismus mit einem realistischen Verständnis der modernen Physik. Was dem Common Sense als reale Außenwelt gilt, spielt sich in Wirklichkeit in einzelnen Gehirnen ab.⁷ Das Gehirn, dem die Welt des Common Sense immanent ist, gehört zur physikalischen Welt und darf nicht mit dem verwechselt werden, was man beim Betrachten einer geöffneten Schädeldecke wahrnimmt: „the appearance of the grey mass of the brain“ (Feigl 1967, 87). Sie gilt im direkten Alltagsrealismus als reales Gehirn, ist aber in Wirklichkeit ein Immanenzphänomen. Im neutralen Monismus bleibt allerdings auch ein kleiner Rest des direkten Realismus erhalten. Er ist eingeschränkt auf die unmittelbare Erfahrung phänomenaler Qualitäten, die in bestimmten Gehirnregionen lokalisiert werden.

Der zentrale Unterschied zwischen dem Materialismus und der anderen Identitätstheorie wird sichtbar, wenn man fragt, was in beiden als unverzichtbar gilt. Nicht verhandelbar im Materialismus ist nach D. Lewis (1999, 322) sein Dogma von der durchgängigen Materialität der Welt, zu deren adäquaten Erkenntnis die Naturwissenschaften auf gutem Wege sind. Die andere Identitätstheorie hingegen ist in wesentlichen Punkten empiristisch orientiert. Feigl (1975, 33) wendet sich gegen die von Armstrong, D. Lewis und anderen Materialisten vertretenen Auffassung, Qualiagegebenheiten, wie phänomenale Farben, hätten eine verborgene physikalische Struktur und seien deshalb illusorisch. Er betrachtet sie im Gegenteil als „realities-in-themselves“ (1967, 90), deren Wesen unmittelbar erfahrbar ist. Phänomenale Aussagen, obwohl nach Feigl nicht infallibel, haben den höchsten Sicherheitsgrad, den man erhoffen kann. Alles andere Wissen, ob im Alltag oder in der Wissenschaft, ist mehr oder weniger hypothetisch und entsprechend unsicher. Allein mit Erfahrung und deduktivem Schließen führt nach Russell (1929, 420) kein Weg aus dem Solipsismus heraus und für die Annahme äußerer Ursachen der Erfahrungen haben wir „wenig mehr als eine pragmatische Rechtfertigung“ (a. a. O., 205). Schließlich ist die Typenidentitätstheorie nach Feigl nur ein Forschungsprogramm, das, falls sich z. B. das „Körnigkeitsproblem“ (Feigl 1967, 91; 1971, 307; 1975, 20, 33)⁸ nicht befriedigend lösen lässt, aufgegeben oder zum Postulat bloßer extensionaler Identität abgeschwächt werden müsste.

7 “The physical world of physics, supposing physics to be correct, exists independently of my mental life [...] Per contra, the physical world of my every day experience is a part of my mental life” (Russell 1956, 141). “I know about what is happening in the brain exactly what naïve realism thinks it knows about what is happening in the outside world (Russell 1979, 104; ebenso Russell 1929, 189/190, 205/206, 402ff.).

8 Es handelt sich um den Gegensatz zwischen einfachen, homogenen Qualiaerfahrungen und feinkörnig strukturierten, inhomogenen neuronalen Prozessen, auf den zuerst Wilfrid Sellars hingewiesen hat. Ihre Identifikation widerspräche dem Leibnizprinzip.

1.3 Bezüge zu Schopenhauer

Schopenhauers ambivalentes Verhältnis zum Materialismus und sein Materiebegriff wurden in der Literatur ausführlich diskutiert. Hier genügt es, auf einige Punkte hinzuweisen, die für das Thema des Aufsatzes von Interesse sind. Seine Ablehnung substanzieller Seelen ist materialistischer Common Sense, aber seit Humes Kritik des Substanzbegriffs und Kants Kritik der rationalen Psychologie kein Spezifikum materialistischen Denkens mehr. Schopenhauer räumt einer objektivistischen, auf die Erkenntnis materieller Prozesse in Raum und Zeit eingeschränkten Weltbetrachtung eine relative Berechtigung⁹ ein und damit auch dem Materialismus, den er als deren konsequenteste Durchführung sowie als „das Ziel und das Ideal aller Naturwissenschaften“ (W I, 57/58) betrachtet.¹⁰ Unter ihrem Aspekt stellt sich das gesamte mentale Leben von Menschen und Tieren als spätes Evolutionsprodukt dar, bestehend aus komplexen neurophysiologischen Prozessen. Noch innerhalb dieser objektivistischen Weltsicht kritisiert Schopenhauer die bisher vorherrschenden mechanistischen Spielarten des Materialismus. Sie postulieren die Zurückführung aller Naturkräfte auf mechanische Grundkräfte und damit die Reduktion aller Wissenschaften auf Mechanik. Schopenhauer ist überzeugt, dass dies aus empirischen Gründen nicht durchführbar und die Annahme einer Hierarchie von Naturkräften bis zur Lebenskraft unverzichtbar ist. Ihm schwebt eine zukünftige Konzeption der Materie vor, in die alle fundamentalen Naturkräfte inkorporiert wären. Sie ermöglichte eine Weltkonstruktion „deren der Materialismus sich nicht zu schämen brauchte“ (W II, 370). Im Prinzip vertritt Schopenhauer die Maxime, dass über die Reduktion von Naturkräften und Theorien – abgesehen von apriorischen Axiomen der Mechanik – nur empirisch und einzelwissenschaftlich entschieden werden kann, weshalb „die Metaphysik den Gang der Physik nie unterbricht, sondern nur den Faden da aufnimmt, wo diese ihn liegen läßt, nämlich bei den ursprünglichen Kräften, an welchen alle Kausalerklärung ihre Gränze hat“ (W II, 349). Wie weit er sich tatsächlich daran gehalten hat, ist eine andere Frage, auf die hier nicht eingegangen werden kann.¹¹

Die grundsätzliche Kritik Schopenhauers am Materialismus richtet sich gegen seine Hypostasierung zur *prima philosophia*, gegen die Identifikation von Materie und Ding an sich. Damit verfehle er die Erkenntnis des Vorstellungscharak-

9 Ein romantisches Motiv übernehmend, stellt Schopenhauer die Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis auf eine tiefere Stufe als die der Kunst. Erst in der willens- und interessefreien Erschaffung genialer Kunstwerke gelangt die Darstellung der Welt zur „vollkommenen Objektivierung“ (W II, 453).

10 Alle Schopenhauer-Zitate und Hinweise im Text folgen der Zürcher Ausgabe (1977) mit Ausnahme der Belegstellen aus: *Der handschriftliche Nachlaß* (HN), *Gesammelte Briefe* (GBr), *Gespräche* (Gespr).

11 Vgl. dazu Morgenstern 1985, 170/171.

ters der materiellen Welt. Deshalb charakterisiert Schopenhauer den Materialismus als „Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts“ (W II, 21). Dieser Satz lässt sich auch in einem etwas anderen Sinn verstehen, der ebenfalls seinen Intentionen entspricht. Der Materialismus wird mit seiner rein objektivistischen Weltansicht der Wirklichkeit introspektiv erfahrener psychischer Fakten, der Daten des inneren Sinns, in Schopenhauers Terminologie gesprochen, nicht gerecht. Diese sind Willenserlebnisse in einem sehr weiten Sinn, d. h. „Alles was das eigenen Wohl und Wehe, Lust und Unlust, unmittelbar ausmacht“ (W II, 235, E, 51), und Empfindungen (G, 67). Die Phänomene des inneren Sinns gehören in den Bereich der Vorstellungen. Aber sie sind nicht durch die apriorischen Formen Raum und Kausalität, sondern lediglich als zeitlich apriori bestimmt. Ihr qualitativer Gehalt weist auf das Sein an sich zurück (s. hier im Text 2.3.). Es erscheint in ihnen „in der allerleichtesten Verhüllung“ (W II, 231).

Offenkundig ist hier die Nähe zu Feigl's These, die besagt, dass wir in der Introspektion phänomenaler Gestalten Dinge an sich erfahren Sie werden „sichtbar“ aufgrund der Einklammerung hypothetischer Elemente der Alltagserfahrung. Dem entspricht bei Schopenhauer der Rückgang auf die Erlebnisse des inneren Sinns durch Abstraktion räumlicher und kausaler Bestimmungen und damit auch hypothetischer Faktoren der gegenständlichen Wahrnehmung. Übereinstimmung besteht ferner in der Ablehnung direkter Erfahrbarkeit externer Realität und der Auffassung der Alltagswelt als „Gehirnphänomen“. Den Gegenpol zur unmittelbaren Erfahrung der Daten des inneren Sinns sieht Schopenhauer in der apriorischen Mathematik und teilweise apriorischen klassischen Mechanik. Diese Wissenschaften befinden sich in größter Distanz zum Sein an sich (vgl. W I, 168/169). Mit Heinrich Hasse (1913, 41) kann man sagen: „*Die Rationalität steht demnach in umgekehrtem Verhältnis zur Realität.*“ Dem entspricht partiell die Nichterkennbarkeit der internen Eigenschaften der Realität durch die Naturwissenschaften im neutralen Monismus. Übereinstimmung besteht schließlich in der Kritik des Materialismus. Schopenhauers obiger Charakterisierung kann man Feigl's Einschätzung zur Seite stellen, dass dem Materialisten unter seinem „Hylas touch“ alles sich in physische Dinge und Ereignisse verwandelt. Dies betrifft nicht nur den zeitgenössischen Materialismus und ontologischen Behaviorismus, sondern auch frühere Materialisten, in deren Nachfolge sich jener versteht (Armstrong 1977, 417). Aus all dem wird klar, dass Schopenhauer nur als Vorläufer der neutral monistischen Identitätstheorie gelten kann: als solcher wird er denn auch von den eingangs erwähnten Autoren gesehen. Näher betrachtet, erkennt man neben Parallelen auch Unterschiede.

2. Schopenhauers Identitätsthesen

2.1. Willensakt und Handlung

Wenn von Schopenhauers Identitätslehre die Rede ist, denkt man wahrscheinlich zunächst an die von ihm behauptete Identität von Willensakten und willkürlichen Leibesbewegungen oder Handlungen. Für diese Identität liefert Schopenhauer keine argumentative Begründung, sondern reklamiert sie als „κατ' ἐξοχην *philosophische* Wahrheit“ (W I, 146). Ihre Versicherung aufgrund intuitiver Evidenz garantiert keineswegs allgemeine Zustimmung; psychophysische Dualisten etwa werden sie nicht akzeptieren. Zu prüfen ist, ob sie, entgegen Schopenhauers Ansicht, als Konsequenz anderer Thesen seiner Philosophie begriffen werden kann und dadurch möglicherweise Überzeugungskraft gewinnt. Die fragliche Identitätsbehauptung steht im Kontext von Schopenhauers Handlungstheorie, d. h. der kausalen Erklärung von Handlungen durch Motive und einen individuellen Charakter. Kausalität versteht er ausschließlich als Ereigniskausalität in der äußeren Erfahrungswelt. Ursachen und Wirkungen sind Veränderungen materieller Objekte, die in einem gesetzlichen Zusammenhang stehen (G, 51; E, 23, 66). Dies gilt für alle Arten von Ursachen, auch für Motive. Ausdrücklich wird betont, dass sich „die ganze Kausalität [...] in der in äußerer Anschauung gegebenen Körperwelt“ (G, 161) abspielt. Dies besagt ihre kausale Abgeschlossenheit und die Eliminierung des psychophysischen Interaktionismus als theoretischer Möglichkeit. Dem entspricht, dass die Daten des inneren Sinns für sich – Schopenhauer sagt auch: vor dem Selbstbewusstsein – betrachtet, nicht räumlich und kausal, sondern lediglich als zeitlich apriori bestimmt sind. Andererseits erscheinen sie in der objektiven Sicht alltäglicher wie wissenschaftlicher Erfahrung und Erkenntnis nicht als kausal irrelevante Epiphänomene, sondern als Glieder von Kausalketten. Schopenhauer sucht dieser Betrachtungsweise durch die Annahme einer besonderen Art der Kausalität, dem „Gesetz der Motivation“ (G, 161/162) gerecht zu werden. Beim Menschen sind Motive zumeist Gedanken und Verbindungen von Gedanken, die z. T. halb- oder fast unbewusst auftreten (W II, 157/158) sowie Erkenntnisse. Als psychische Phänomene gesehen, gehören sie zum Bereich des inneren Sinns. Motive verursachen Willensentschlüsse und zugleich die mit ihnen identifizierten Handlungen. Damit wird ein Kausalnexus zwischen beiden vermieden. Die kausale Abgeschlossenheit der materiellen Welt verbietet ebenfalls eine Interaktion zwischen einem Motiv als psychischem Datum und einer Handlung. Dies erfordert die Identität von Motiven und Leibeszuständen, die Schopenhauer auch tatsächlich insofern annimmt, als er das Großhirn zum „Ort“ der Motive erklärt (W II, 290) und an vielen Stellen seines Werks Denken mit bestimmten Gehirnprozessen identifiziert (z. B. P, 59). Die Kausalkette, die von bestimmten Prozessen im Großhirn zu willkürlichen Leibesbewegungen führt (W II, Kap. 20, 388) darf an keiner Stelle

rein psychische Faktoren enthalten. Aber der Innenaspekt bestimmter Glieder ist bei Mensch und Tier der Erfahrungsperspektive der 1. Person zugänglich. Dies meint die Charakterisierung der Motivationskausalität als „*Kausalität von innen gesehen*“ (G, 162).

An einigen Stellen identifiziert Schopenhauer den Entschluss nicht mit der Muskelkontraktion äußerer Glieder, sondern mit der Anfangsphase einer Handlung nach Motivationsprozessen: „[...] worauf der Wille sich, seinem individuellen und unwandelbaren Charakter gemäß, entscheidet, und so der *Entschluß* hervorgeht, welcher nunmehr, mittels des Cerebellums, des Marks und der Nervenstämmen, die äußeren Glieder in Bewegung setzt“ (W II, 293, ebenso N, 227)¹². Die Identifikation von Entschluss und Anfangsstadium der Handlung im Gehirn kann nur durch neurophysiologische Forschungen gestützt werden. Bei Schopenhauers Rückgriff auf evidente Intuition können lediglich unspezifizierte Handlungen gemeint sei. Die genaue Bestimmung ihrer Identität mit Entschlüssen bleibt offen.

Unwillkürliche Bewegungen, wie Niesen oder Gähnen, werden durch physiologische Reize verursacht. Die Kausalkette – Schopenhauer folgt hier der Reflextheorie von Marshall Hall – verläuft nicht über das Gehirn, sondern über das Rückenmark oder das verlängerte Rückenmark. Auch unwillkürlichen Bewegungen schreibt er, wie allen organischen Veränderungen, letztlich allem äußeren Geschehen einen inneren, willensartigen Aspekt zu. Bei Reflexen besteht dieser aus Manifestationen der Irratibilität (W II, 290ff.). Anders als Motive und Entschlüsse bleiben sie unbewusst.

Wie nun sind psychophysische Identitäten bei Schopenhauer zu verstehen? Da der Leib als Anschauungsgegenstand und Willensakte „*toto genere*“ verschieden sind (W I, 146), kommt Typenidentität wie im neutralen Monismus nicht in Frage, sondern nur Tokenidentität. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass die erörterten Identitäten Vorstellungen, während neutral monistische Typenidentitäten Eigenschaften an sich betreffen. Die Tokens, die einen psychischen und einen physischen Aspekt instantiieren, müssen als Glieder von Kausalketten raum-zeitliche Ereignisse im Organismus sein; und zwar im Sinn eines grobkörnigen Ereignisbegriffs, wie ihn Quine und Davidson verwenden.¹³

Schopenhauer teilt jedoch nicht Davidsons mentalen Anomalismus. Einmal nimmt Schopenhauer an, dass der mentale Aspekt psychophysischer Ereignisse nomologisch determiniert ist. Die Illusion freier Entschlüsse könnte nicht ent-

12 Schopenhauers Theorem ist durchaus verträglich mit den experimentell ermittelten Ergebnissen Benjamin Libets, wonach der Entschluss durchschnittlich 550–350 ms nach dem Beginn des Bereitschaftspotentials zu einer Handlung auftritt.

13 Siehe hierzu Rogler/Preyer 2003, 104/105. Durch psychophysische Tokenidentität wird der Ereignisephenomenalismus vermieden. Ob und unter welchen Bedingungen die kausale Irrelevanz mentaler Eigenschaften, d. h. der Eigenschaftsepiphenomenalismus, ausgeschlossen werden kann, ist eine andere Frage (vgl. a. a. O., 107/108).

stehen, wenn wir individuelle Charaktere so gut kennen würden wie die Gesetze der Mechanik (E, 80/81). Zum anderen unterstellt er psychophysische Regularitäten. Er behauptet etwa, „daß jede Einwirkung auf meinen Leib sofort und unmittelbar auch meinen Willen afficirt [...] und auch, daß umgekehrt jede heftige Bewegung des Willens [...] den Leib erschüttert“ (W I, 151), dass „jeder Gedanke im Gehirn, von einer chemischen Stoffumsetzung begleitet seyn müsse“ (P II, 120). Psychophysische Gesetze dürfen wegen der kausalen Abgeschlossenheit der physischen Welt nicht kausal verstanden werden. Wie sie näher zu bestimmen sind, bleibt offen. Denkbar ist starke oder schwache Supervenienz von M- über P-Eigenschaften oder deren Parallelität als Spezialfall von Supervenienz und somit extensionale Identität dieser Eigenschaften.¹⁴ In letzterem Sinn interpretieren Heinrich Michelis (1903) und Wolfgang Weimer (1988, 75) die P-M-Korrelationen.

Da psychophysische Tokens sowohl physische als auch psychische Eigenschaften instantiieren, können sie mit physischen und psychischen Begriffen beschrieben werden. Bei der vorgeschlagenen Interpretation stellen die in Schopenhauers Texten verschiedentlich sich findenden psychischen Deskriptionen keinen inkonsequenten Rückfall in den psychophysischen Interaktionismus dar.

2.2. Empfindung und Sinnenreiz

Die Identität von Empfindungen und Sinnenreizen bzw. durch sie ausgelösten Nervenreizen im Gehirn ist weitgehend analog zu der von Willensakten und Handlungen.¹⁵ Empfindungen wie Willensakte stellen sich in der Perspektive der 1. Person als Elemente des inneren Sinns dar. „Die Empfindung enthält nichts von dem leiblichen Organ, in welchem sie entsteht, wenn wir sie lediglich vor dem Selbstbewußtsein betrachten“ (Gespr, 261). Seh- und Tastempfindungen sind das empirische Fundament der Konstitution der gegenständlichen Wahrnehmungswelt. Sie erfolgt, indem der Verstand primär mittels eines unbewussten Kausalschlusses äußere Objekte und deren Zustände als Ursachen jener Empfindungen und sekundär als Ursachen anderer Objektzustände „konstruiert“ (G, 43–112). Wenn aber Kausalität auf Veränderung in der Körperwelt eingeschränkt ist,

14 Die damit festgelegte Dependenz der M- von P-Eigenschaften gilt für Vorstellungen und ist unabhängig von der metaphysischen Priorität des Willens an sich. Da die Supervenienzrelationen nicht asymmetrisch sind, wird die umgekehrte Supervenienz von P- über M-Eigenschaften nicht ausgeschlossen.

15 Schopenhauers Empfindungsbegriff wird ausführlich erörtert bei Rieffert 1910, 21ff. – Sinnenreize, d. h. Affektionen der Sinnesorgane, sind zu unterscheiden vom Reiz als spezieller Kausalform, die Schopenhauer neben physikalisch-chemischer und Motivationskausalität annimmt. (G, 61ff., E, 68ff., W II, 290ff.). Zum Bereich der Reizkausalität rechnet er alles Geschehen in der Pflanzenwelt sowie organische Prozesse, die nicht übers Gehirn laufen, z. B. Reflexe.

können primäre Wirkungen äußerer Ursachen nicht Empfindungen per se sein, sondern nur organische Zustände, deren physiologische Eigenschaften mit Sinnesqualitäten korrelieren. Solche Zustände müssen in Schopenhauers Wahrnehmungstheorie als notwendige Gegenstücke äußerer Wahrnehmungsobjekte angenommen werden. Diese sind nicht nur notwendigerweise auf das ungegenständliche Subjekt des Erkennens, sondern auch auf jene Zustände, d. h. Elemente des „empirischen Ichs“ bezogen. Da physische Merkmale und sensuelle Qualitäten als Eigenschaften singulärer Vorstellungen nicht identisch sind, ist wieder bloß Tokenidentität, d. h. Identität der Zustände möglich, die physische Eigenschaften und Empfindungsqualitäten instantiieren. Mit dieser Interpretation erübrigt sich der Einwand eines Kategorienfehlers (Schulte 2007, 57).

Eine Spezifizierung der physischen Eigenschaften der zur Diskussion stehenden psychophysischen Zustände ist wie bei der Identifikation von Entschlüssen und Handlungen wissenschaftlicher Forschung vorbehalten. In der Alltagserfahrung glauben wir, Dinge unserer Umgebung und phänomenale Farben als Eigenschaften ihrer Oberflächen wahrzunehmen. Farbempfindungen als solche sind gewöhnlich nicht bewusst. Wahrgenommen werden z. B. gelbe Zitronen und keine Gelbempfindungen. Das liegt nach Schopenhauer an der unbewussten Konstitution der Wahrnehmungsobjekte (G, 69; W II, 31/32). Erst durch erkenntnistheoretische Analysen erkennt man, „daß das Unmittelbare nur die *Empfindung* seyn kann“ (ebd.). Und erst seine Konstitutionstheorie der Wahrnehmungswelt und deren kausale Abgeschlossenheit erfordern die Identifikation von Empfindungen und physischen Zuständen/Prozessen. Diese spezifiziert Schopenhauer bei Farbempfindungen als Affektionen der Retina.¹⁶ Nach heutigem Wissensstand entstehen Farbwahrnehmungen nicht allein durch Reizungen der Photorezeptoren der Netzhaut. Wesentlich hierfür sind auch Erregungen nachgeschalteter Zellverbände bis zu den visuellen Arealen des Großhirns (siehe z. B. Roth 1997, 108ff.). Andere Empfindungen gehören zur Alltagserfahrung, die sie aber nicht oder nicht richtig lokalisiert. Zum Beispiel entstehen Schmerzen nicht im verletzten Körperteil, in dem sie gefühlt werden, sondern korrelieren bzw. sind tokenidentisch mit bestimmten Gehirnprozessen (W II, 35).

¹⁶ Schopenhauer illustriert zweidimensionale Farbempfindungen als „[...] Palette, mit vielen bunten Farbkleksen“ (G, 73). Etwas Derartiges würden wir wahrnehmen, wenn alle objektivierenden Gehirnprozesse blockiert wären. Psychologen unterscheiden Oberflächen- und Flächenfarben. Letztere entsprechen etwa Schopenhauers Farbpalette. David Katz (1911, 9/10, 36) beschreibt eine experimentelle Vorrichtung, bei der man zwischen dem Auge und dem Licht aussendenden Gegenstand in geeigneter Entfernung einen gelochten Schirm einschiebt. Damit lassen sich alle Oberflächen- in Flächenfarben überführen.

2.3. Pluralistische und realistische Tendenzen

Alle Objektivierungen bis zur Konstitution einer Welt aus „Lockescher Materie“ und Kräften (P I, 23/24, 50, 91/92, 102) sind Schopenhauer zufolge Produkte des Intellekts als Inbegriff von Verstandes- und Vernunftaktivitäten. Den Intellekt begreift er in späteren Schriften (nach der ersten Auflage von W) unter dem Einfluss der damaligen Hirnforschung als Gehirnfunktion. Wird das Gehirn als gegenständliche Vorstellung gedacht, erhält man das viel diskutierte Gehirnparadox. Zweifellos wird es von Schopenhauer verschiedentlich ausgesprochen. Andererseits sucht er das Gehirnparadox mit der Unterscheidung von Erkennenwollen qua Gehirn an sich und Gehirnvorstellung aufzulösen (W II, 302/303). Dies lässt sich mit einer ähnlichen Unterscheidung bei Feigl und Russell parallelisieren (s. 1.2). Während aber diese Autoren die strukturelle Erkennbarkeit des Gehirns an sich hypothetisch annehmen, wird sie bei Schopenhauer durch die wissenschaftliche Unerkennbarkeit des Seins an sich ausgeschlossen. Und wenn er ihm als monistischem Weltwillen an zahlreichen Stellen seines Werks die Vorstellungswelt unvermittelt gegenüberstellt, kann es auch keine strukturellen Gliederungen in ihm geben. Allerdings wird dieser Gegensatz zur anderen Identitätstheorie – vor allem – in Schopenhauers späteren Schriften abgeschwächt; denn er ist, wie Eduard von Hartmann richtig bemerkt, „weit entfernt davon, die strenge Einheit des gesamten Willens jenseits des Bewusstseins festzuhalten“ (1899, 195). Bemerkenswert hierbei sind vor allem drei Punkte:

a) Allein der Begriff des intelligiblen Charakters impliziert Individualität. Da Schopenhauer jedem Menschen einen möglicherweise „rein *physisch*“ erklärbaren empirischen Charakter zuschreibt (P II, 104) und in ihm ein transzendenter intelligibler Charakter sich in der Erfahrung manifestiert, müsste es zumindest so viele intelligible Charaktere wie Menschen geben. Die Individualisierung des Weltwillens im Ansichsein spricht Schopenhauer auch explizit aus: „[...] daß die *Individualität* nicht allein auf dem *principio individuationis* beruht und daher nicht durch und durch *Erscheinung* ist; sondern daß sie im Dinge an sich, im Willen des Einzelnen, wurzelt: denn sein Charakter selbst ist individuell. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehn, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme“ (P II, 248). Die von Schopenhauer praktizierte hermeneutische Metaphysik als Auslegung von Fakten der äußeren und inneren Erfahrung erlaubt höchstens zu sagen, dass die Wurzeln der Individualität „so tief [reichen – E. R.], wie die Bejahung des Willens zum Leben; wo die Verneinung eintritt, hören sie auf“ (W II, 751, ebenso 713/714). Die Vielheit intelligibler Charaktere würde demnach nur bei universeller Willensverneinung verschwinden.

Intelligible Charaktere sind nach Schopenhauer höchst spezielle Naturkräfte. Es ist deshalb konsequent, auch Naturkräfte generell als Entitäten an sich zu verstehen. Zu erwarten wäre ein Pendant in der Vorstellungswelt, das sich zu

ihnen so verhält wie der empirische Charakter zum intelligiblen. Ein empirischer Charakter ist am besten als eine Gesamtheit von Verhaltensdispositionen zu begreifen. Dem entspricht eine Naturkraft als theoretische Entität der Physik und anderer Wissenschaften (vgl. Morgenstern, a. a. O., 164). Denn auch immanent verstandene Naturkräfte sind weder Wahrnehmungsobjekte noch apriori erkennbar.

(b) Eine weitere Pluralisierung im Ansichsein folgt aus Schopenhauers Ausführungen zum empirischen Gehalt von Wahrnehmungen und Erkenntnissen. Er enthält nicht nur Willenserlebnisse, sondern in erster Linie Sinnesempfindungen, die der Konstitution von Wahrnehmungsgegenständen zugrunde liegen. Alle Verschiedenheit zwischen ihnen beruht auf Unterschieden ihrer empirischen Eigenschaften. Dabei „ist Das, was die Unterschiede [...] bestimmt, das Ding an sich selbst“ (P I, 107, ebenso W II, 213/214). Es manifestiert sich in den aposteriorischen Eigenschaften der Vorstellungsobjekte „nicht [als – E. R.] ein *Objekt überhaupt*“, sondern als „*durchweg Bestimmtes*“ (HN III, 658). Hinzuzufügen ist, dass der empirische Gehalt in einer Weise bestimmt sein muss, dass er die Anwendung apriorischer Formen auf ihn ermöglicht. Hier stellt sich das so genannte Affinitätsproblem, das Kant (1944, A198, 212) andeutet, aber nicht löst.¹⁷

Den empirischen Gehalt der Erkenntnis nennt Schopenhauer „objektiv“ im Gegensatz zu den subjektiven apriorischen Formen. Er ist in einem anderen Sinn „subjektiv“ im Gegensatz zu dem durch diese Formen konstituierten objektiven Erfahrungs- und Erkenntniskontext (HN III, 660/661). Die zweite Art von Subjektivität indiziert, dass der direkte Zugang zur Realität an sich – bei Schopenhauer vermittelt durch die Zeitlichkeit der Daten des inneren Sinns – wie bei der anderen Identitätstheorie eingeschränkt ist auf kleine Regionen: Teilbereiche bewusster Wesen, zu deren Konstituenten auch ein intelligibler Charakter und objektivierende Funktionen des Erkennenwollens gehören.

(c) Die realistische Tendenz in Schopenhauers späteren Schriften ist am stärksten ausgeprägt in der an einigen Stellen angedeuteten strukturellen Repräsentation von an sich Seiendem durch Vorstellungen, so in der Parallelisierung von Weltwille und Materie:

Was daher in der Erscheinung [...] *Materie* ist, das ist an sich selbst *Wille*. Daher gilt von ihr unter den Bedingungen der Erfahrung und Anschauung, was vom Willen an sich selbst gilt, und sie giebt alle seine Beziehungen und Eigenschaften im zeitlichen Bilde wieder [...]. Die Gestalten sind unzählig, die Materie ist Eine; eben wie der Wille Einer ist in allen seinen Objektivationen. (W II, 361)

17 Das Problem der Affinität wird ausführlich erörtert bei Reiningger (1947, Bd. 1: 267–322). – Die Betonung der Eigenbestimmtheit des empirischen Gehalts trennt Schopenhauer von Fichte, der jedoch von dem extremen Rationalismus seiner frühen Schriften (z. B.: 1972, 57) in späteren Arbeiten (etwa ab 1797) abgerückt ist.

Die den Vorstellungsgestalten entsprechenden Objektivationen können hier nur als Willenspartikularitäten verstanden werden.¹⁸ Klar wird die genaue Abbildung von Dingen an sich durch Vorstellungen in P II, 192 ausgesprochen:

Im Ganzen jedoch läßt sich sagen, daß in der objektiven Welt, also der anschaulichen Vorstellung, sich überhaupt nichts darstellen kann, was nicht im Wesen der Dinge an sich, also in dem der Erscheinung zum Grunde liegenden Willen, ein genau dem entsprechend modificirtes Streben hätte.

Dass es sich hierbei um strukturelle (isomorphe oder homomorphe) Abbildungen handelt, legt ein Brief an Julius Frauenstädt nahe: Es „müssen die speciellen und individuellen *Unterschiede* dieser Eigenschaften [von Vorstellungen – E. R.], die *Unterschiede in abstracto* genommen, irgendwie ein Ausdruck des Dinges an sich seyn“ (GBr, 326). Schopenhauer gibt keinerlei Begründung für diese repräsentationistische These. Vermutlich hat er sie als eine plausible metaphysische Hypothese verstanden.

Sein Repräsentationismus zeigt ähnliche Züge wie Schlicks Hypothese der strukturellen Entsprechung von Bewusstseinsdaten und der Realität an sich, „daß jedem Bestimmungsstück der ‚Erscheinungen‘ etwas an den Dingen an sich korrespondiert, eindeutig zugeordnet ist“ (1979, 274). Dies genügt, um auch die wissenschaftliche Erkennbarkeit von transzendenten Strukturen zu postulieren.¹⁹ Nach Schopenhauer ist zwar das gegenständliche Erkennen wesentlich auf Relationen gerichtet (vgl. P II, 44), was am klarsten in der mathematischen Formulierung von Naturgesetzen zum Ausdruck kommt. Aber für ihn müssen, wie für Kant, Objekte möglicher Erkenntnis im euklidischen Anschauungsraum lokalisierbar sein. Und dieser ist bloß eine Form von Vorstellungen. Damit wird die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis transzendenter Strukturen und damit auch des Erkennenwollens qua Gehirn an sich unterbunden. Sie erforderte, dass man das Postulat nach anschaulichen Modellen fallen lässt. Damit wäre auch die Schranke gegenüber der anderen Identitätstheorie aufgehoben. Denn strukturelle Beschreibungen von Gehirnprozessen eröffnen die Möglichkeit psychophysischer Typenidentität.

Die Entsprechung von Strukturen in der Vorstellungswelt und im Sein an sich bleibt ein rätselhafter Parallelismus ohne die Annahme der Einwirkung externer Prozesse auf wahrnehmende Wesen. Und dies erforderte die Hypothese einer transzendenten Zeit und Kausalität. Sie müsste nicht, wie die Vorstellungskausalität, einen strengen Determinismus implizieren. Eine solche Modifikation

18 Den Ausdruck „Objektivation“ gebraucht Schopenhauer nicht eindeutig. Vielfach steht er für Erscheinung oder Vorstellung; so schon einige Sätze weiter: „In der Erscheinung, oder Objektivation des Willens repräsentiert sie [die Materie – E. R.] seine Ganzheit“ (ebd.).

19 Probleme des strukturalen Realismus wurden erst in den letzten Jahrzehnten ausführlich erörtert. Eine instruktive Zusammenfassung gibt Peter M. Ainsworth (2009).

würde die zentralen Gehalte der Philosophie Schopenhauers nicht berühren. Auch die wissenschaftliche Nicht-Erkennbarkeit der Dinge an sich bliebe bezüglich ihrer internen Eigenschaften gewahrt.

2.4. Selbstbewusstsein

Ein besonderer Fall von Identität liegt nach Schopenhauer im Selbstbewusstsein vor. Er versteht Bewusstsein als Subjekt-Objekt-Korrelation ($S-O$) und Selbstbewusstsein als einen speziellen Fall von Bewusstsein. S ist das ungegenständliche Subjekt des Erkennens, O umfasst alle „Bewusstseinsinhalte“ oder Vorstellungen. Im Selbstbewusstsein stehen nach Schopenhauer Willenserlebnisse in der O -Position. Er behauptet, im Gegensatz zu allen anderen Bewusstseinsformen, für Selbstbewusstsein die Identität von S und O , erkennendem und wollendem Subjekt, und zwar aufgrund unmittelbarer Evidenz (G, 160).

Die relationale Beschreibung des Selbstbewusstseins scheint auf den ersten Blick eine Version des von Kant und im Neukantianismus vertretenen Reflexionsmodells zu sein. Die genauere Betrachtung zeigt jedoch wesentliche Unterschiede. Im Reflexionsmodell entsteht Selbstbewusstsein, indem sich S einer Selbstobjektivierung S' bewusst wird: $S-S'$. Bewusst sind nur Relata in der Objektposition, im Fall des Selbstbewusstseins S' , nicht S und die Beziehung zwischen S und S' .²⁰ Soll die Beziehung $S-S'$ bewusst werden, muss man sie auf die Objektseite rücken. Dazu bedarf es einer zweiten Objektivierung von S , S'' : $S-(S''-S')$ usf. ad infinitum, ohne dass S von sich und der Beziehung zu seinen Objektivierungen jemals Bewusstsein erlangen könnte. Bei Schopenhauer hingegen wird nicht S , sondern an sich seiender Wille zu Willensphänomenen im inneren Sinn objektiviert. S ist nicht wie bei Natorp „Grund und Ursprung aller Objekt-erkenntnis“ (a. a. O., 77), sondern gehört als Korrelat aller Vorstellungen zur Vorstellungswelt als Ganzer (W II, 27/28). Insofern charakterisiert es Schopenhauer als „Erscheinung des Willens, der das Substrat [...] des Subjekts der Erkenntnis ist“ (P I, 118).

Gegen alle Reflexionstheorien des Selbstbewusstseins wurde von den Vertretern der *Heidelberger Schule* (Dieter Henrich (1970) und Manfred Frank (1991, 23ff.)) eingewandt, dass sie zirkulär sind, da durch Selbstreflexion erlangtes Wissen nur als *Selbsterkenntnis* gerechtfertigt werden kann bei der Voraussetzung eines vorrangigen elementaren, nicht relationalen Selbstgewahrens von S . Dieser Einwand kann in abgewandelter Form auch gegen Schopenhauer erhoben wer-

20 „Bewußtsein heißt: Gegenstand für Ich sein; dies Gegenstand-sein läßt sich nicht selbst wiederum zum Gegenstand machen [...]. Das lautet nun freilich paradox, daß das Ich und die Beziehung auf es sich in keinem Sinne [...] selber bewußt werden können“ (Natorp 1912, 29; ähnlich Rickert 1928, 42/43).

den, da Wollen an sich als solches nicht bewusst ist. Was garantiert, so wäre zu fragen, dass Willenserlebnisse des inneren Sinns Objektivationen jenes Wollens sind. Schopenhauer hätte hierauf erwidern können, dass diese nur durch ihre zeitliche Form, d. h. eine bestimmte Dauer, Erscheinungen sind, wodurch ihr an sich seiender Gehalt nicht modifiziert wird.

Die S - O -Relation ist asymmetrisch. Wenn Erkennen im weitesten Sinn Haben von Vorstellungen heißt, dann „gibt es kein *Erkennen des Erkennens*“ (G, 158). Das besagt jedoch nicht, dass S schlechthin unbewusst ist. In diesem Fall wäre nicht einzusehen, wie die Identität von erkennendem und wollendem Subjekt „*unmittelbar gegeben*“ (G, 160) sein sollte. Dass Schopenhauer, wenn auch implizit, eine nicht relationale, nichtbegriffliche Selbstvertrautheit²¹ von S (S_B) unterstellt, wird durch seine Erwiderung auf den Einwand „Ich erkenne nicht nur, sondern ich weiß doch auch, daß ich erkenne“ nahegelegt: Der zweite Teil des Satzes besagt inhaltlich dasselbe wie der erste: Ich erkenne. „Wenn dein Erkennen und dein Wissen von diesem Erkennen zweierlei sind, so versuche nur ein Mal jedes für sich allein zu haben, jetzt zu erkennen, ohne darum zu wissen [O -Bewusstsein ohne S_B – E. R.] und jetzt wieder bloß vom Erkennen zu wissen, ohne daß dies Wissen zugleich das Erkennen sei“ [S_B ohne O -Bewusstsein – E. R.] (G, 158). Beide Fälle sind unmöglich, weil sie dem metaphysisch notwendigen Grundprinzip der Erscheinungswelt, der S - O -Korrelation, widersprechen (vgl. W I, 29ff.). Da nur aposteriorische Inhalte objektivierbar sind, aber niemals S , ist die Iteration des Erkennens, wie im Reflexionsmodell, von vornherein unterbunden.

Die Identität von erkennendem und wollendem Subjekt ist rational nicht zu begreifen. Schopenhauer nennt sie deshalb den „Weltknoten [...], das Wunder κατ' ἐξοχην“ (G, 160). Sie lässt sich keinem Typ der üblichen Identitätsaussagen zuordnen, sondern verweist auf ein Sein, in dem der S - O -Dualismus und damit auch der von erkennendem Ich und Willensakten aufgehoben ist und ihm in einer rational nicht exemplifizierbaren Weise zugrunde liegt. Direkt aufweisbar wäre ihre Identität nur in mystischer Erfahrung, intellektueller Anschauung etc., auf die sich nach Schopenhauer Philosophie nicht berufen darf. In welchem Sinn kann sie dann unmittelbar gegeben sein? Einen phänomenologischen Hinweis gibt die Abstufung des S - O -Gegensatzes. Er ist am ausgeprägtesten in gegenständlicher Erfahrung und Erkenntnis und wird abgeschwächt bei Willenserlebnissen, die dem Sein an sich am nächsten stehen. Sie sind „nicht völlig in die Form der Vorstellung, in welcher Subjekt und Objekt sich gegenüber stehen, eingegangen [...]; sondern auf eine unmittelbare Weise, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet“ (W I, 154). Umgekehrt lässt sich dann sagen, dass die erste Andeutung der S - O -Korrelation mit dem ständig

21 Henrich (a. a. O., 284) weist darauf hin, dass eine Beschreibung des elementaren Selbstbewusstseins nur negativ gegenüber dem Reflexionsmodell möglich ist.

retinierenden Absinken von Willensakten und Empfindungen aus dem Jetzt in die jüngste Vergangenheit erfolgt. „Denn bei jedem Hervortreten eines Willensaktes aus der dunklen Tiefe unseres Innern in das erkennende Bewußtseyn geschieht ein unmittelbarer Uebergang des außer der Zeit liegenden Dinges an sich in die Erscheinung“ (W II, 230).

Zu Schopenhauers Ausführungen zum Selbstbewusstsein sehe ich kein Gegenstück bei den Philosophen des neutralen Monismus; bei Russell schon deshalb nicht, weil er spätestens seit *The Analysis of Mind* (1921) das vorher hypothetisch angenommene S-O-Modell des Bewusstseins unter dem Einfluss der Hume'schen Ich-Skepsis preisgab zugunsten einer nicht-egologischen Auffassung.

2.5. Panpsychismus, Monismus

Alle neutralen Monisten distanzieren sich ausdrücklich vom Panpsychismus (s. Stubenberg 1998, 304ff.). Analogieschlüsse von der eigenen Innenerfahrung auf andere Entitäten lassen sich nach Feigl (1967, 84) bloß bei ähnlichen Verhaltensweisen und neuronalen Prozessen rechtfertigen. Er stimmt aber Schlicks Beschreibung der Welt „als ein buntes Gefüge zusammenhängender Qualitäten“ (1979, 327) zu und akzeptiert den von S. C. Pepper erfundenen Ausdruck „Panqualitismus“ auch für seine eigene Ontologie (Feigl 1971, 308).

Versteht man unter Panpsychismus, dass der gesamten Realität Bewusstsein inhäriert, dann ist Schopenhauer kein Panpsychist. Denn er schreibt Bewusstsein nur Menschen und Tieren zu. Aber er deutet das innere Wesen der gesamten Natur analog zu menschlichen Willenserfahrungen und kann in diesem Sinne als Panpsychist angesehen werden. Zu beachten ist allerdings, dass Schopenhauer schon bei der Beschreibung der Daten des inneren Sinns den Ausdruck „Wille“ in einem ungewöhnlich weiten Sinn gebraucht (vgl. 1.3.). Er erfährt mit seiner Universalisierung eine weitere Ausdehnung und es fragt sich, was er mit dem üblichen Willensbegriff, der sich auf einen Typus intentionaler Akte bezieht, noch gemein hat. Schopenhauer sieht ihren Kern nicht in der Gerichtetheit auf bestimmte Ziele, sondern in einem niemals zur Ruhe kommenden Streben, das nach jeder Befriedigung von neuem entsteht, vergleichbar einem nie zu stillenden Durst. „Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er [der Wille – E. R.] folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt“ (W I, 390). Dieses fixiert Schopenhauer nach Abstraktion aller Motive als ziellosen Drang. Er fühlt sich berechtigt, ihn von seiner deutlichsten Ausprägung im menschlichen Bewusstsein auf „alle schwächeren undeutlicheren Erscheinungen des selben Wesens [zu – E. R.] übertragen“ (W I, 156). Damit werden animistische Missverständnisse abgewehrt, ohne freilich den universalen

Analogieschluss zu legitimieren. Zieht man aber in Betracht, dass Schopenhauers Beschreibung der Willenserlebnisse einen erheblichen Bereich dessen umfasst, was man heute als Qualiaphänomene versteht, dass auch der empirische Gehalt von Empfindungen dem Ansichsein angehört, schließlich dass er die Willensmetaphysik – nachdrücklich in den späteren Schriften – nicht als direkte Erkenntnis des Ansichseins, sondern als dessen auf menschliche Erfahrung relativierte und somit letztlich metaphorische Charakterisierung versteht, dann mag der Abstand zum Panqualitismus Feigl's, der die intrinsischen Qualitäten anorganischer Dinge als unvergleichlich „farbloser“ (1971, 308) als die menschlicher Erfahrung bestimmt, abgemildert erscheinen.

Der neutrale Monismus geht von einer Vielheit fundamentaler Entitäten gleichen Wesens aus; z. B. Ereignisse qua Komplexe oder Klassen von Qualitäten. Als Pendant hierzu kann man die Annahme einer Pluralität von Willenspartikularitäten in der Realität an sich bei Schopenhauer ansehen. In ihr gibt es, wie im neutralen Monismus, keinen Gegensatz von Geist und Materie, den Schopenhauer für „grundfalsch“ hält. „In Wahrheit aber giebt es weder Geist, noch Materie, [...]. Das Streben der Schwere im Steine ist gerade so unerklärlich, wie das Denken im menschlichen Gehirne, würde also, aus diesem Grunde, auch auf einen Geist im Steine schließen lassen“ (P II, 117).

Schopenhauer geht allerdings über dieses Analogon zum neutralen Monismus hinaus. Mit der Annahme eines einheitlichen Weltwillens knüpft er an eine von den Eleaten, Plotin, Bruno, Spinoza, Schelling u. a. verkörperte monistische Tradition an. Sie hat *keine* Entsprechung im neutralen Monismus. Man hat Einheitsphilosophien dieser Couleur, und nicht zuletzt die Schopenhauers, weniger als theoretische Gebilde, sondern primär als Ausdruck eines subjektiven Weltgefühls, „der fundamentalen Stimmung der ganzen Persönlichkeit“ (Simmel 1923, 39/40) verstanden. Schopenhauer hätte zumindest entgegen können, dass die Hypothese eines monistischen Weltwillens, der alles Individuelle umgreift, und sein innerstes Wesen ausmacht, eine Fundierung der Mitleidsethik, im Sinne einer „metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens“ (E, 301), d. h. des Mitleids als Triebfeder faktischen moralischen Handelns, ermöglicht. Gleichwohl hinterlässt das Nebeneinander beider Monismen einen zwiespältigen Eindruck. Einmal wird der intelligible Charakter als „durchaus individuell [...], eine besondere Idee“ (W I, 211), zum anderen das einheitliche Wesen alles Individuellen behauptet. Eine hermeneutische Metaphysik kann die Spannung zwischen beiden Aussagen nicht auflösen. Die Identität alles Individuellen ist ein zweiter „Weltknoten“. Mit ihr tritt zur rational nicht fassbaren Identität von erkennendem und wollendem Subjekt eine weitere Unbegreifbarkeit auf einer metaphysisch „tieferen“ Ebene.

3. Appendix: Riehls Identitätstheorie zwischen Schopenhauer und dem neutralen Monismus

Außer sachlichen Bezügen von Schopenhauers Identitätsphilosophie zum neutralen Monismus, lässt sich auch ein indirekter Einfluss über die Identitätstheorie des Neukantianers Alois Riehl nachweisen. Riehl ist kein Freund der Willensmetaphysik und des mit ihr verbundenen Panpsychismus, des Pessimismus und der Mitleidsethik. Er stimmt aber in einigen Punkten mit Schopenhauers theoretischer Philosophie überein, z. B. mit der funktionalen Auffassung des Intellekts als Organ im Dienst des Lebens und, von einigen Einschränkungen abgesehen, mit Schopenhauers Identitätstheorie (vgl. Riehl 1926, Bd. 3, 193ff.). Andererseits war Feigl (1967, V, 79, 80; 1975, 11/12) von Riehl beeinflusst, den er für den klarsichtigsten Philosophen des Neukantianismus hielt, und in dessen Werken er die erste Bekanntschaft mit dem philosophischen Monismus machte.

Riehl (a. a. O., 167–206) vertritt eine Version der Doppelaspekt-Theorie. Im Bereich der Erscheinungen (im Sinn Kants) besteht der Gegensatz des Psychischen und Physischen, dem ein methodischer Dualismus von quantitativer und qualitativer Erklärung, einmal in den Naturwissenschaften, zum anderen in der Psychologie im weitesten Sinn zugeordnet ist. Ihm entspricht kein metaphysischer Dualismus. Sondern eineindeutig korrelierte psychische und physische Phänomene versteht Riehl als Erscheinungen ein und derselben Sache. Das Ansichsein hält er wie Kant als einzelwissenschaftlich unerkennbar. Deshalb ist die Physik auf Erscheinungen beschränkt. Riehls Konzeption unterscheidet sich vom neutralen Monismus und mit den früher erwähnten Restriktionen auch von Schopenhauers Philosophie darin, dass die Introspektion psychischer Erlebnisse keinen Zugang zum Sein an sich eröffnet. Zu ihm stehen psychische und physische Erscheinungen in „gleicher Distanz“. Die Hypostasierung des Psychischen wird genau so abgelehnt wie die des Physischen im Materialismus.

Riehl sieht in der Widerlegung des metaphysischen Dualismus das „eigentliche Verdienst der ‚Paralogismen‘“ in der *Kritik der reinen Vernunft*. Dort steht auch eine Bemerkung Kants (1944, B477), die sich nach Schopenhauer (P I, 90) und Feigl (1975, 12) auf den zentralen Punkt ihrer Identitätstheorien bezieht und deshalb als deren historischer Ursprung angesehen werden kann: Die Ungleichartigkeit psychischer und physischer Phänomene betrifft sie nur als Erscheinungen, während die ihnen zugrunde liegende Realität an sich „vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte“.

Verzeichnis der Literatur

- Ainsworth, Peter M.: Newman's Objection. In: *British Journal for the Philosophy of Science* 60 (2009), 135–171.
- Armstrong, David: Naturalism, Materialism and First Philosophy. In: *Hegel-Kongress 1975. Hegel-Studien*, Beiheft 17. Hrsg. von D. Henrich, Bonn 1977.
- Counsciousness and Causality. In: D. M. Armstrong u. N. Malclom : *Counsciousness and Causality*, 103–191, Oxford 1984.
- Feigl, Herbert: *The "Mental" and the "Physical". The Essay and a Postscript*, Minneapolis 1967.
- Some crucial Issues of Mind-Body Monism. In: *Synthese* 22 (1971), 295–312.
- Russell and Schlick. In: *Erkenntnis* 9 (1975), 11–34.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, Stuttgart 1972.
- Frank, Manfred: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart 1991.
- Hartmann, Eduard v.: *Geschichte der Metaphysik*, Leipzig 1899.
- Hasse, Heinrich: *Schopenhauers Erkenntnislehre*, Leipzig 1913.
- Henrich, Dieter: Selbstbewußtsein. In: *Hermeneutik und Dialektik I, Hans- Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von R. Bubner, Tübingen 1970, 257–284.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von R. Schmidt, Leipzig 1944.
- Katz, David: *Die Erscheinungsweise der Farben und ihre Bedeutung durch die individuelle Erfahrung*, Leipzig 1911.
- Kim, Jaegwon: The Myth of Nonreductive Materialism. In: Ders.: *Supervenience and Mind*, Cambridge 1993, 265–284.
- Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton 2005.
- Lewis, David: How to Define Theoretical Terms. In: Ders.: *Philosophical Papers*, Vol. 1, New York 1983, 78–95.
- New Work for a Theory of Universals. In: *Australasian Journal of Philosophy* 61 (1983), 343–377.
- Die Identität von Körper und Geist. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1989.
- Psychophysische und theoretische Gleichsetzungen. In: Ders.: *Die Identität von Körper und Geist.*, 21–38.
- Naming the Colours. In: Ders.: *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge 1999, 332–358.

- Lockwood, Michael: *Mind, Brain and the Quantum*, Oxford 1990.
- Lycan, William, G.: What is the "Subjectivity" of the Mental. In: *Philosophical Perspectives* 4 (1990), 109–130.
- Michelis, Heinrich: *Schopenhauers Stellung zum psychophysischen Parallelismus*, Königsberg 1903.
- Morgenstern, Martin: *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft*, Bonn 1985.
- Nagel, Ernst: *The Structure of Science*, London ⁴1974.
- Natorp, Paul: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen 1912.
- Popper, Karl R. u. Eccles, John: *Das Ich und sein Gehirn*, München 1977.
- Reininger, Robert: *Metaphysik der Wirklichkeit*, Bd. 1 u. 2, Wien ²1947.
- Rickert, Heinrich: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen ⁶1928.
- Rieffert, Johannes: *Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer*, Halle 1910.
- Riehl, Alois: *Der philosophische Kritizismus*, Bd. 1–3, Leipzig ²1926.
- Rogler, Erwin u. Preyer, Gerhard: Physikalismus und die Autonomie des Mentalen. Ungelöste Probleme in Donald Davidsons Philosophie des Geistes. In: *Metaphysica* 4 (2003), 103–122.
- Roth, Gerhard: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt am Main ⁶1997.
- Russell, Bertrand: *Philosophie der Materie*, Leipzig 1929.
 Mind and Matters. In: Ders.: *Portraits from Memory and Other Essays*, London 1956, 135–153.
An Outline of Philosophy, London 1979.
- Schlick, Moritz: *Allgemeine Erkenntnislehre*, Frankfurt am Main ²1979.
- Schulte, Günter: Gehirnfunktion und Willensfreiheit. Schopenhauers neurophysiologische Wende, Teil I. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 88 (2007), 51–70.
- Simmel, Georg: *Schopenhauer und Nietzsche*, München ³1923.
- Smart, J. J. C.: Sensations and Brain Processes. In: *The Mind/Brain Identity Theory*. Hrsg. von C. V. Borst, London 1970, 52–66.
- Stubenberg, Leopold: *Consciousness and Qualia*, Amsterdam 1998.
- Weimer, Wolfgang: Leib und Bewußtsein. Schopenhauers Anregungen zu einer aktuellen Diskussion. In: *Schopenhauers Aktualität*. Hrsg. von W. Schirrmacher, Wien 1988, 49–81.