

## Schopenhauers Naturphilosophie, metaphorisch gelesen

von Giuseppe Invernizzi (Pavia)

Bevor ich auf das eigentliche Thema meines Beitrags eingehe, möchte ich einige Voraussetzungen anführen, die meinen Erörterungen zugrunde liegen.

Zunächst bin ich der Meinung, dass Schopenhauer von seinem Standpunkt aus überzeugt war, sein System sei in sich konsequent, und alle seine Lehrsätze harmonierten.<sup>1</sup> Denkt man aber, dass das nicht der Fall ist, bleibt für uns trotzdem das Problem, zu verstehen, auf welcher Basis diese Selbstinterpretation Schopenhauers gründete.

Dasselbe gilt auch in Bezug auf die These einer vermeintlichen Entwicklung der Schopenhauerschen Philosophie. Diesbezüglich muss man einerseits seine Behauptungen, nach denen seine Lehre im Laufe der Zeit unverändert geblieben sei, ernst nehmen<sup>2</sup>; andererseits muss zugegeben werden, dass es keinen Aspekt bei Schopenhauer gibt, in dem er explizit irgendeinen seiner Grundsätze modifiziert.

Als Ausgangspunkt wollen wir uns kurz mit dem Problem des Dinges an sich befassen. Generell gilt: Wenn das Ding an sich zu einer von der phänomenalen Welt ganz verschiedenen Welt gehört, kann man die Formen der Welt der Erscheinungen auf das Ding an sich nicht anwenden, oder, anders gesagt, haben diese Formen keine Bedeutung für das Ding an sich (W I, 36, 143, 203). Darüber hinaus liefern selbst die Begriffe, indem sie notwendigerweise ihren Ursprung in den Anschauungen der phänomenalen Welt haben, nur eine „immanente“ Er-

---

1 Vgl. GBr, 397. Schopenhauer nannte sich selbst den „konsequentesten und einheitlichsten aller Philosophen“. In einem weiteren Brief gibt Schopenhauer auch einige hermeneutische Ratschläge: „Widerspruch einem Autor vorwerfen, heißt sagen, dass er ein Pinsel ist, der nicht weiß, was er redet. Daher soll man Widerspruch nie mehr annehmen und behaupten, als bis gar keine Möglichkeit ist, die Sachen auszulegen. Mir ist oft meine strenge Konsequenz nachgerühmt worden.“ (GBr 405).

2 Vgl. GBr, 328 f.: Schopenhauer kommentiert auf diese Weise Frauenstädts *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, die eine durchaus einheitliche Interpretation seines Denkens vorschlagen: „Dass aber das Alles ganz zusammenpasst und fügt, beweist die Einheit und Festigkeit meiner Lebens- und Welt-Ansicht. Wie anders z. B. Schelling; sogar Spinoza; auch Kant; – bei Keinem ließe sich Das so machen: sie Alle haben gefackelt.“

kenntnis und sind auf das Ding an sich nicht anwendbar (W I, 78). Dasselbe sollte für die Sprache im Allgemeinen gelten.<sup>3</sup>

Doch wird der Wille paradoxerweise als das für uns Bekannteste angegeben, dessen intime Kenntnis als Schlüssel für das Verständnis der Welt benutzt werden muss (W I, 132 f., 141; W II, 332).

Um beide Gesichtspunkte wenigstens partiell in Einklang zu bringen, möchte ich Folgendes in Erwägung ziehen. Was der Erkenntnis des Willens einen unbestrittenen Vorrang vor der Erkenntnis aller sonstigen Gegenstände gibt, ist ihre Stellung jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt. Anders ausgedrückt, sagt Schopenhauer auch, dass die Wahrheit im Subjektiven liegt (W II, 216, 555 f.). Doch ist es wiederum bekannt, dass das Innewerden des Willens seitens des Subjekts nicht ohne Vermittlung der Form der Zeit geschieht. Entsprechend behauptet Schopenhauer in allen seinen Schriften, der Mensch kenne nicht den Willen, sondern nur einzelne Willensakte (W I, 121, W II, 221). Mit dieser letzteren Behauptung ist die These im Einklang, nach der der Wille nicht als Substanz betrachtet werden kann (W II, 280).

Darüber hinaus gelangt der Mensch zur eigentlichen Erkenntnis eines Willensakts nur, indem er sich die Äußerung des Willensakts vorstellt, d. h., nur indem er eine Vorstellung der entsprechenden Körperbewegung hat (W I, 119 f.). Ich glaube, dass dies ein wichtiger Punkt in der Philosophie Schopenhauers ist. Manchmal interpretiert man Schopenhauer, als ob er meine, dass der Mensch sozusagen *zuerst* getrennte Vorstellungen der Willensakte und der entsprechenden Körperbewegungen hat und *hinterher* die beiden Erkenntnisse identifiziert. Wenn eine solche Deutung korrekt wäre, sollte man eine selbständige Vorstellung des Willensakts haben können. Diese These wird aber ausdrücklich von Schopenhauer zurückgewiesen (W I, 121), und es ist ziemlich leicht, den Grund dafür einzusehen: Wenn wir unmittelbare und selbständige *Vorstellungen* von den Willensakten hätten, würden wir uns immer in der Welt der Erscheinungen befinden, und es wäre hierdurch für uns unmöglich das Ding an sich zu erreichen.

Andererseits ist es unmöglich, das Bewusstsein eines Willensakts zu haben, ohne sich dabei den Inhalt dieses Willensakts vorzustellen: Ich kann nicht wollen, ohne etwas zu wollen, d. h. ohne die (phänomenale) Vorstellung des Gewollten zu haben. Da ferner der Willensakt nach Schopenhauer darin besteht, nicht in der Entscheidung etwas zu tun, sondern in der konkreten Handlung selbst, ist es schwer, irgendeine Erkenntnis eines Willensakts zu haben, ohne auch gleichzeitig die Vorstellung einer Körperbewegung zu haben (W I, 120).

---

3 Vgl. P II, 10. Schopenhauer bezieht sich hier eigentlich auf die Unfähigkeit der Sprache, den Inhalt der Mystik auszusprechen. Doch ist die Mystik für ihn die unmittelbare Erfahrung des von der Welt der Erscheinungen losgerissenen Dinges an sich.

Haben wir also keine spezifische „Kenntnis“ unseres Willensakts? Hat diese Erkenntnis keinen spezifischen Inhalt? Vorläufig würde ich auf diese Weise antworten: Was ich in einer Körperbewegung als das Spezifische meines Willensaktes wahrnehme, ist nur jener dunkle Inhalt meines Bewusstseins, durch den ich zwischen der Vorstellung meiner Körperbewegung und der Vorstellung der Körperbewegung einer anderen Person unterscheide. Der besagte Inhalt, der den Unterschied zwischen den beiden Arten der Körperbewegung ermöglicht, ist jedermann sonnenklar, aber es ist praktisch unmöglich, sich ihn isoliert vorzustellen.

Daher kann Schopenhauer sagen, dass der Wille unmittelbar zugänglich, aber zugleich rätselhaft und mysteriös ist. Aber wie kann ein solches geheimnisvolles Ding als Schlüssel für das Verständnis der ganzen Welt gelten?

Ausdrücklich sagt Schopenhauer, dass die Anwendung des Willensbegriffs auf die Welt insgesamt durch die Analogie erfolgt (W I, 121). Der Nachweis läuft folgendermaßen ab: Die Ähnlichkeiten, die zwischen unseren Willensakten und den verschiedenen Naturphänomenen bestehen, zwingen uns anzunehmen, dass das Prinzip, das in uns wirkt, dasselbe ist, wie das Prinzip, das in der Natur wirkt. Da wir, wie gesehen, sehr wenig über den Willen wissen, und da die Erkenntnis in unserem Bewusstsein nur für eine spezielle Erscheinung des Willens gilt, ist das Analogieverfahren eher problematisch und nicht besonders sicher.

Tatsächlich ist das Verhältnis zwischen der inneren Erfahrung des Willens und der Natur komplizierter. Ich schicke eine Bemerkung voraus: Gewöhnlich sagt man, nach Schopenhauer sei die Welt der Erscheinungen ein Blendwerk, ein Trugbild, das sein Wesen vollständig verbirgt. Das ist meiner Meinung nach eine falsche Vorstellung des Schopenhauerschen Denkens. Die Welt ist ein Blendwerk nur insofern ihr Wesen durch die Formen des Verstandes vorgestellt wird, Formen die diesem Wesen nicht angehören. Aber was in diesen Formen erscheint, ist doch das Ding an sich. Anders gesagt: Die Welt ist nur in Bezug auf die Form trügerisch; was den Inhalt betrifft, bietet sie ein treues Bild des Dinges an sich, und wir können somit aus ihr viel über das Ding an sich lernen. Von diesem Standpunkt aus – wenn man davon ausgeht, dass die Erkenntnis des Willens unsere innere Welt (Mikrokosmos) darstellt – kann man Schopenhauer zustimmen, wenn er sagt:

Das Wesen an sich des Menschen kann nur im Verein mit dem Wesen an sich aller Dinge, also der Welt, verstanden werden. [...] Mikrokosmos und Makrokosmos erläutern sich nämlich gegenseitig, wobei sie als im Wesentlichen das Selbe sich ergeben. (P II, 20)

Daraus folgt, dass bestimmte Welterscheinungen uns zwingen anzunehmen, im Willen befinde sich etwas Gleichartiges. Da aber der Wille einheitlich ist, wird der so entdeckte Charakter notwendig ein allgemeiner Charakter der gesamten Wirklichkeit. Folglich könnte man sagen, dass Schopenhauer eine induktive

Methode anwendet – das Wort im allgemeinsten Sinne genommen. Aber man kann auch Spuren des umgekehrten Verfahrens finden: Da der Wille so und so charakterisiert ist, müssen alle seine Eigenschaften den Dingen zukommen, auch wenn das nicht offenkundig ist. In diesem Falle sollte man eher von einer deduktiven Methode sprechen.

Durch das Zusammenspiel beider Methoden verfolgt Schopenhauer das Ziel einer vollständigen und überzeugenden Dechiffrierung der Welt und ihrer Bedeutung.<sup>4</sup>

Bevor ich zum zweiten Teil meines Beitrags übergehe, möchte ich betonen, dass Schopenhauer die Möglichkeit einer transzendenten Erkenntnis des Dings beständig leugnet, und dass diese Leugnung den höhnischen Beschimpfungen über die spekulative Philosophie der Idealisten zu Grunde liegt (W II, 206). Man muss Schopenhauer ernst nehmen, wenn er sagt, er habe die Geschichte des Dinges an sich nicht geschrieben.<sup>5</sup>

In meiner Besprechung der Philosophie der Natur beabsichtige ich, einige wichtige Lehren in Betracht zu ziehen, um darzulegen, inwieweit sie unsere Erkenntnis des Dinges an sich erweitern und auf welche Weise diese Kenntnis ausgelegt werden soll.

Zuerst ziehe ich die Schopenhauersche Ideenlehre in Erwägung. Diese Lehre kann offenbar nur einen empirischen Ursprung haben, d. h. sie kann nur aus der Beobachtung der äußeren Natur abgeleitet werden: Das innere Bewusstsein unseres Willens charakterisiert sich als eine Reihenfolge von einzelnen Willensakten, die auf keine Weise das Dasein der Ideen zeigen. Außerdem wissen wir, dass nach Schopenhauer unser Charakter – das Wesen jedes Menschen – eine Idee ist (W I, 156). Also, dass der Wille sich in bleibenden Formen ausdrückt, ist eine These, die Schopenhauer nur behaupten kann, indem er feststellt, dass sich in der Natur bestimmte Formen ständig wiederholen. Von einem logischen Standpunkt aus wäre es möglich, eine Welt zu ersinnen, in der jedes Individuum von jedem anderen total verschieden wäre, in der sich also die schöpferische Kraft des Willens zügellos ausbreiten würde. Stattdessen lehrt die Erfahrung, dass die verschiedenen Arten der Tiere ungefähr immer dieselben sind, dass die Kräfte immer in derselben Weise wirken und so weiter. Aus diesem Grund kann

---

4 Selbstverständlich bin ich mit den Kritikern einverstanden, die mit verschiedenen Schattierungen die Metaphysik Schopenhauers als eine „Gesamthermeneuthik seines [=des Menschen] Daseins sowie der Natur“ interpretieren (Spirling, Volker: Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus. In: *Materialien zu Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“*. Frankfurt a. M., S. 59).

5 GBr, 217 f. Mitunter: „[...]Vorgänge im Dinge an sich zu konstruieren habe ich mich nie vermesen: das eben unterscheidet mich von den 3 berühmten Sophisten, deren ganze Philosophie ein Konstruieren des sogenannten Absolutums ist.“

Schopenhauer sozusagen schließen, dass Ideen – diese unveränderliche Formen der Erscheinungen – existieren.

Selbstverständlich weiß jedermann, dass in Schopenhauers Schriften ein solches Verfahren schwer zu finden ist: Er bezieht sich überwiegend auf Plato als Zeugen der Wahrheit seiner Lehre, aber diese Bezugnahme ist – wie wir sehen werden – irreführend, und Schopenhauer selbst beansprucht nicht, sie als *argumentum ex auctoritate* gelten zu lassen.

Zuerst ist zu bemerken, dass die Ideen nach Schopenhauer Vorstellungen sind: Der Titel des dritten Buches lautet ja: *Der Welt als Vorstellung, zweite Betrachtung* (W I, 197). Das bedeutet, dass die Ideen, um als solche existieren zu können, eines vorstellenden Subjekts bedürfen. Die Ideen als Vorstellung – oder vielleicht könnte man sagen: die Vorstellungen der Ideen – unterscheiden sich von den anderen Vorstellungen dadurch, dass sie nicht der Zeit unterworfen, d. h. unabänderlich sind (W I, 207; P II, 452). Sind sie auch dem Raum nicht unterworfen? Indem Schopenhauer die Ideen als Bilder beschreibt (z. B. als das Bild, das der Künstler nachahmen muss), scheint es unausweichlich, ihnen auch den Raum zuzuschreiben. Doch sagt Schopenhauer ausdrücklich, der Raum betreffe nicht die Ideen (W I, 247, W II, 417). Ich glaube, Schopenhauer bezieht sich darin nicht auf die Ideen als Vorstellungen, sondern auf das, was in der Idee vorgestellt wird. Schopenhauer sagt: „[...] Form und Farbe [= die Räumlichkeit] [...] gehören im Grunde nicht dieser [= der Idee] an, sondern sind nur das Medium ihres Ausdrucks.“ (W II 417)

Dadurch werden wir zu einer richtigeren Deutung der Ideenlehre geführt. Oft wird diese Lehre so dargestellt, als ob die Ideen eine Art Zwischenstufe zwischen dem Willen und der Welt der Erscheinungen bildeten. Auf diese Weise wird der Wille völlig transzendent, und die Philosophie Schopenhauers wird zu einer Variante des christlichen Exemplarismus, auf dessen Gipfel nicht ein gütiger Gott, sondern ein boshafter Wille steht. Doch das ist nicht die Meinung Schopenhauers. Er sagt ausdrücklich, die Ideen – man könnte sagen, um Missverständnisse zu vermeiden: die Ideen als Inhalt unserer Vorstellungen der Ideen – sind spezifische Akte des Willens (W I, 184). Diese Behauptung schließt jede Hypostasierung der Ideen aus, indem sie praktisch mit dem Willen identifiziert werden: Die Ideen sind die ursprünglichen Richtungen, die ursprünglichen Bestimmungen des Willens (W I, 181, 189; W II, 506). Es gibt eine aufschlussreiche Stelle in *Der Wille in der Natur*, die ich hier zitieren möchte:

Jede Thiergestalt ist eine von den Umständen hervorgerufene Sehnsucht des Willens zum Leben: z. B. ihn ergriff die Sehnsucht, auf Bäumen zu leben, ohne Kampf mit anderen Thieren und ohne je den Boden zu betreten: dieses Sehnen stellt sich, endlose Zeit hindurch, dar, in der Gestalt (Platonischen Idee) des Faulthiers. (N, 36)

Diese Stelle beweist, dass nach Schopenhauer die Ideen Vorstellungen von ursprünglichen Willensakten sind. Übrigens ist die Identifizierung der Ideen mit

dem Ding an sich („nur unter Form der Vorstellung“) der Schwerpunkt seiner Auslegung des Verhältnisses zwischen Plato und Kant (W I, 205 f.).

Doch diese Erklärung verwendet Ausdrücke und Begriffe, die schwer mit anderen wichtigen Lehren von Schopenhauer zusammenpassen. Wie kann man z. B. – sozusagen – vor oder unabhängig von der Objektivierung des Willens – demselben Willen eine Sehnsucht beimessen, deren Inhalt von der phänomenalen Welt bestimmt ist? Wie kann der Wille auf Bäumen leben wollen, wenn die Bäume noch nicht existieren? Es wäre doch möglich, durch eine komplizierte Umformulierung den vorigen Sätzen einen Sinn zu geben; z. B. könnte man sagen, dass der Wille sich an andere seiner ursprünglichen Richtungen anpasst, aber es ist leicht zu sehen, dass eine solche Auslegung – wenigstens implizit – die Kategorie der Temporalität immer noch benutzt<sup>6</sup>. Selbst der Begriff „Willensakt“ hat ja für uns nur einen Sinn, insofern er eine Beziehung auf die Zeit hat: Wir sind nicht in der Lage, einen Akt zu denken, der in keine Zeitreihe einbezogen ist<sup>7</sup>.

Es ist klar: Erkenntnis, Begriffe und Sprache versagen hier und was hier gesagt wird, ist nur in metaphorischem Sinne annehmbar, als ein Versuch, zu einem annähernden Bild des Wesens des Willens zu gelangen. Schopenhauer versucht uns irgendwie mitzuteilen, was er an sich unaussprechlich und undarstellbar weiß. Es ist jedoch zu bemerken, dass das Problem nicht darin besteht, dass Schopenhauer nicht in der Lage ist, uns mitzuteilen was er anderweitig erkennt. Er selbst weiß nichts über das An sich des Willens; ihm steht kein spekulatives Verfahren zur Verfügung, das die Geheimnisse des Willens offenbaren kann: Der Bereich des Transzendenten ist auch ihm verschlossen.

Jetzt gehe ich zur Lehre der Objektivierungsstufen des Willens über, die eine neue und andersartige Antwort auf die Frage der Ordnung in der Natur gibt. Zuerst einige Bemerkungen über den Begriff „Philosophie der Natur“. Soweit ich weiß, verwendet Schopenhauer niemals den Begriff „Philosophie der Natur“ im allgemeinen (er benutzt freilich den Begriff „Naturphilosophie“ in Beziehung auf Schelling und auf die Schellingianer): Dagegen spricht er in dem zweiten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* von „speziellen Philosophien“ der einzelnen Wissenschaften, deren Aufgabe darin besteht, die Hauptresultate der Wissenschaften zu verallgemeinern. Diese Aufgabe scheint von jener der Wissenschaften nur quantitativ verschieden und bleibt im Bereich der Erfahrung. Solche speziellen Philosophien (Schopenhauer zählt die Philosophie der Botanik,

---

6 Vgl. W I, 189 f.: „Wir müssen annehmen, dass zwischen allen jenen Erscheinungen des *einen* Willens ein allgemeines gegenseitiges sich Anpassen und Bequemen zu einander Statt fand, wobei aber, wie wir bald deutlicher sehn werden, alle Zeitbestimmung auszulassen ist, da die Idee außer der Zeit liegt.“

7 Schopenhauer selbst sagt, dass der Begriff des intelligiblen Charakters des Menschen als „ein außerzeitlicher Willensakt“ einfach „Bild und Gleichniß [...] figurative Ausdruck der Sache“ ist (GBr, 217).

der Zoologie, der Geschichte auf) müssen unabhängig von der allgemeinen Philosophie entwickelt werden und bieten der allgemeinen Philosophie ihre Resultate, auf denen sie ihr Gebäude aufbaut. Die Thesen der allgemeinen Philosophie müssen ihrerseits mit den speziellen Philosophien und einzelnen Wissenschaften in Einklang gebracht werden und müssen in der Lage sein, die Erscheinungen verständlicher zu machen. Auch hier begegnet man einem Verfahren, das sich in gegensätzlichen Richtungen bewegt: Es wird sozusagen eine induktive Methode mit einer deduktiven Methode verbunden (W II, 140 f.).

Obwohl die einzelnen speziellen Philosophien die Voraussetzungen der allgemeinen Philosophie bieten, ist zu bemerken, dass sie auf keine Weise das Verhältnis zwischen der Welt der Erscheinungen und dem Willen als Ding an sich erläutern können. Da man nur innerhalb der phänomenalen Welt von (auf den Satz vom Grunde zurückführbaren) Verhältnissen sprechen kann (W I, 114), ist es *a priori* unmöglich, dass die Philosophien der Wissenschaften erklären können, inwieweit der Wille oder die Ideen oder wie wir sehen werden die Kräfte Ursprung, Ursache, Zweck usw. der Welt seien. Diese Einschränkung im Gebrauch des Verhältnisbegriffs stellt von Anfang an das Philosophieren Schopenhauers auf eine andere Ebene im Vergleich z. B. zur Naturphilosophie Schellings, deren Anspruch genau darin besteht, zeigen zu wollen, wie das Absolute zur Natur wird (oder wie die Natur zum Geist oder zum Absoluten wird). Wir befinden uns ebenfalls in einer ähnlichen Lage, wie vorher bei der Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Willen und seinen Akten: Unser inneres Bewusstsein und unser Vorstellungsvermögen beschreiben dasselbe Ding (den Willen, an sich und in seinen Erscheinungen) und doch sind wir nicht in der Lage, eine logische Beziehung zwischen beiden Gesichtspunkten herzustellen.

Selbstverständlich ist die Lehre, nach der in der Natur eine Stufenleiter besteht, keine neue Entdeckung von Schopenhauer, und man muss sofort davon Kenntnis nehmen, dass auch in diesem Fall das Vorhandensein einer entsprechenden Hierarchie im Willen auf der Beobachtung der empirischen Welt gegründet ist. Die Stufen sind hierarchisch geordnet. Der Maßstab, den Schopenhauer anwendet, um eine Rangstufe in der Vielfalt der Erscheinungen zu bestimmen, besteht darin: Je klarer die Phänomene den Willen ausdrücken, desto höher ist der Rang jeder Stufe. Auf diese Weise erfahren wir, dass die höchste Stufe der Natur der Mensch ist, weil in ihm das Erkenntnisvermögen im höchsten Grad entwickelt ist. Warum der Mensch dank einer solchen Eigenschaft auf den Gipfel der Stufenleiter gesetzt wird, ersehen wir aus der transzendenten – und sehr problematischen – Teleologie Schopenhauers: Die übermäßige Stärke des Erkenntnisvermögens ist die Bedingung dafür, das Ziel des Willens zu erreichen, d. h. die Erlösung des Menschen (des Willens) aus dem Leiden der Welt. Auf dieser Basis wird es für Schopenhauer leicht, eine Rangfolge der Erscheinungen in der Natur festzustellen: Die Erscheinungen, die über kein Erkennt-

nisvermögen verfügen, gehören zu den niedrigsten Stufen der Natur; darauf folgen die Erscheinungen, in denen die Erkenntnis anfängt, sich kundzugeben, u. s. w. (W I, 178 ff.).

Den verschiedenen Stufen entsprechen verschiedene Kräfte, die einigermaßen mit den Ideen zu identifizieren sind (W I, 154). Im allgemeinen versucht die Kraftlehre Schopenhauers nachzuweisen, dass in jeder Naturerscheinung jenseits der Formen des Verstandes etwas erscheint, dessen innere Natur innerhalb der phänomenalen Welt unverständlich bleibt und das auf etwas unserem Willen Analoges verweist (W I, 145). Die Paragraphen des ersten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung*, die die Stufenleiter der Kräfte behandeln, geben einen Umriss der Naturgeschichte, der sich durch graduelles Auftreten der Kräfte in der Welt charakterisiert: Die Kräfte nehmen Besitz von der Materie und manifestieren sich jeweils nach den entsprechenden Gelegenheitsursachen (W I, §§ 26–27). Es ist nicht einfach, eine konsequente Erklärung dieser Stellen zu geben, besonders was den Begriff der Materie betrifft. Jedoch scheint es unbestritten, dass diese Auseinandersetzungen wenig mit dem Ding an sich zu tun haben. Allerdings stellt Schopenhauer den Leser auf die Probe, indem er von einem Willen spricht, der sich *zuerst* als Schwerkraft manifestiert und *dann* als Elektrizität usw.: Anscheinend gibt er uns doch auf diesen Seiten die „Geschichte des Dinges an sich“, die er nicht schreiben wollte (W I, 172 ff.).

Um diese Schwierigkeiten zu umgehen, müssen wir die genaue Bedeutung des Begriffs *Objektivationsstufe* festlegen. Meines Erachtens sind die Objektivationsstufen exakt was ihr Name besagt: die verschiedenen – und hierarchisch geordneten – Gestalten, die der Wille annimmt, indem er von einem Subjekt vorgestellt wird. Es gibt keine Welt der Objekte ohne vorstellendes Subjekt. Vielleicht könnte man diesen Zusammenhang auch so veranschaulichen: In der Objektivierung spielt der Wille nur eine – sozusagen – passive Rolle: Es ist nicht der Wille, der sich objektiviert, sondern es ist das erkennende Subjekt, das den Willen objektiviert. Das Subjekt stellt sich nach seinen angeborenen Formen die „ewigen“ Tendenzen des Willens vor. Die Art und Weise, wie diese ewigen Tendenzen (Ideen) vorgestellt werden (samt ihren Verhältnissen), ist eine Frage, die dem Bereich der empirischen Wissenschaften angehört. So ist z. B. die Frage, ob die Lebenskraft die elektrische Kraft oder die chemische Kraft verwendet, um sich durchzusetzen, ein Problem, das die empirischen Wissenschaften lösen müssen. Es ist klar, dass man hier – mehr denn je – die Worte Schopenhauers metaphorisch auslegen muss.

Trotzdem nimmt Schopenhauer Stellung zu einigen wichtigen wissenschaftlichen Fragen; und nebenbei gesagt entsprechen seine Positionen nicht immer den Resultaten der moderneren Wissenschaft seiner Zeit. Schopenhauer ist z. B. ein ausgesprochener Gegner des Materialismus. Sein Widerstand drückt sich unter anderem in einer hartnäckigen Verteidigung des Lebenskraftbegriffs aus.



Nach Schopenhauer ist die Lebenskraft von den anderen Kräften radikal qualitativ verschieden und auf keine Weise kann sie aus diesen abgeleitet werden (vgl. z. B. W I, 146). Um diese These zu bekräftigen, verneint er ferner, dass die Kräfte überhaupt von einander ableitbar seien. Metaphysisch gesehen bedeutet das, dass jeder Kraft ein ursprünglicher Willensakt zu Grunde liegen muss (W I, 147). Diese These steht an sich nicht im Widerspruch zu dem allgemeinen Gefüge seiner Philosophie. Doch gibt es eine gewisse Spannung zwischen dieser These und der wiederholten Behauptung, es bestehe hinter allen Erscheinungen eine gewisse „Familienähnlichkeit“, die aus der Einheitlichkeit des Willens stammt (W I, 171). Es wird somit der Grund sowohl der Ähnlichkeit als auch der Verschiedenheit innerhalb der Erscheinungen in den Willen gelegt. Es ist fast überflüssig hervorzuheben, dass Schopenhauer durch sein eigenartiges induktives Verfahren noch einmal zu diesem Schluss gelangt: Kurz gesagt, da einige Erscheinungen gleichzeitig unter einander ähnlich und verschieden sind, muss auch der Wille dieselben Eigenschaften haben.

Ich gehe jetzt auf die berühmte Lehre von dem Zwiespalt, der Entzweiung, dem Widerstreit des Willens mit sich selbst über. Auch diese Lehre scheint ihren Grund in der Betrachtung der äußeren Natur zu haben. Bei Schopenhauer steht das Thema des unumgänglichen Widerstreits des Willens im Menschen nicht im Vordergrund, wie es z. B. bei Bahnsen geschieht: Niemals ist bei Schopenhauer die Rede von einem menschlichen Willen, der zugleich etwas und dessen Gegenteil will. Welche sind also die Erscheinungen in der Natur, die uns zwingen, widerstreitende Richtungen im Wesen der Welt anzunehmen?

Wir müssen zuerst unsere Aufmerksamkeit auf den Streit zwischen den Kräften unter ihnen lenken, bei dem es darum geht, die Herrschaft über die Materie zu gewinnen (W I, 174). Auf dem Grund dieser Lehre steht ein Kraftbegriff, der wegen seiner expliziten Rückbeziehung auf die scholastischen *formae substantiales* mit der modernen Wissenschaft wenig zu tun hat. Wie gesehen, hängt diese Theorie von der Absicht ab, die Kräfte als ursprünglich unabhängig und selbstständig zu behaupten; sie ist nicht leicht verständlich und besitzt daher – wenigstens für uns – eine fragwürdige Beweiskraft. Ich wage zu behaupten, dass Schopenhauer in diesem Fall deduktiv verfährt: Aufgrund der vorhergehenden Feststellung, dass der Wille an sich widersprüchlich sei, folgert er, dass auch jede Kraft im Widerstreit mit den anderen Kräften stehen muss.

Meiner Meinung nach stammt die Idee eines ewigen Widerstreits des Willens mit sich selbst ursprünglich aus der Beobachtung der Lebewesen: Es handelt sich einfach um den Existenzkampf, nach dem jedes Tier auf Kosten der anderen lebt (W I, 174 f.; N, 46). Derselbe Kampf herrscht natürlich auch zwischen den Menschen – und hier bezieht sich Schopenhauer auf die Anthropologie von Hobbes (W I, 393). Das Verfahren ist immer dasselbe: Wenn in der Welt der Erscheinungen die Lebewesen überall gegeneinander kämpfen, muss auch im Wesen der

Welt ein Kampf bestehen. Und nochmals begegnen wir den schon besprochenen Schwierigkeiten: Wie können wir uns ein Außer-der-Zeit-Streiten vorstellen? Wie kann der eine Wille – der ja immer außerhalb der Zeit ist – sich in gegensätzlichen Willensakten offenbaren? Die Antwort kann ebenfalls die gleiche sein: Schopenhauer beansprucht nicht, uns eine konsequente Theorie des Absoluten zu geben, sondern er versucht ein System der Begriffe zu entwickeln, die, indem sie eine allgemeine Auslegung der phänomenalen Welt gewährleisten, auf das Wesen der Welt tentativ und metaphorisch hinweisen.

Zum Schluss eine kurze Bemerkung zum Problem der Teleologie. Dass es in der Welt eine Teleologie gibt, ist für Schopenhauer unbestreitbar. Aber diese Teleologie hängt bekanntlich nicht von einem außerweltlichen Verstand ab, sondern von den Formen unseres Verstandes (W I, 187 f.). Schopenhauer verwendet diese Auslegung der Teleologie, um die traditionelle theologische Interpretation der Teleologie zu bekämpfen: Man braucht keinen Gott um die Natur teleologisch verstanden zu erklären (W I, 608 f.).

Doch gilt eine solche Erklärung nur für die innere Teleologie. Die äußere Teleologie, die man nicht auf unsere subjektiven Vorstellungsformen zurückführen kann, konfrontiert uns mit einem schwierigeren Problem. Schopenhauer kommt nicht umhin, hier auch die Wurzel dieser Teleologie in den Willen zu setzen: Der Wille kann nur miteinander Kompatibles wollen (W I, 189 f.). Er muss z. B. wissen, dass er das Faultier nicht wollen kann, ohne zugleich die Bäume zu wollen. Der Begriff des Willens nimmt immer mehr nuancierte Eigenschaften an: wir wissen jetzt, dass der Wille oft Kontradiktorisches will, sich oft selbst zerfleischt, aber es kommt niemals so weit, dass die Willensakte sich einander aufheben oder die Bedingungen ihrer Möglichkeit nicht vorhanden sind (W I, 192). Aber freilich kann Schopenhauer dem Willen nicht die Fähigkeiten zutrauen, die Leibniz seinem Gott zuschreibt: der Wille kann nicht die schlechteste statt der besten – unter allen möglichen Welten auswählen. Ich glaube, es ist überflüssig, nochmals zu wiederholen, welche Bedeutung diesen Behauptungen beizumessen ist.

Aufgrund dieser Analyse kommt man zum Resultat, dass wir über das Ding an sich, rein in seiner inneren Natur betrachtet, sehr wenig wissen. Doch wir wissen ausreichend, welche Eigenschaften es besitzen muss: Es sind die Eigenschaften, die wir aus der Welt der Erscheinungen erschließen, wobei jene von den Formen unseres Erkenntnisvermögens affiziert werden.

Das ist der Grund weswegen jede Zuschreibung einer Eigenschaft zu dem Ding an sich nur metaphorisch verstanden werden darf. Kurz gesagt finden wir bestätigt, was Schopenhauer an mehreren aber oft unbeachteten Stellen sagt: Wir „kennen“ zwar das Ding an sich, aber nur in seinen Beziehungen zur Erscheinungswelt (GBr, 288, 291).