

Alfred Schmidts materialistische Schopenhauer- Interpretation

von Matthias Koßler (Mainz)

Es ist bemerkenswert, daß Alfred Schmidt in seinen beiden bedeutendsten und wirkungsvollsten Schriften zu Schopenhauer den Philosophen mit Denkrichtungen in Verbindung setzt, gegen die dieser selbst in schärfsten Ausdrücken polemisiert hat. Zum einen gilt das für die erste dieser beiden Schriften, den 1977 zum ersten Mal erschienenen Aufsatz *Schopenhauer und der Materialismus*, auf dem das Gewicht bei dem folgenden Beitrag liegt. Als „roh“ und „platt“ (G, VII; W I, 147) bezeichnet Schopenhauer den Materialismus, und die Materialisten nennt er „abgeschmackt“ oder „stupide“ (N, Xf.). Ähnlich verhält es sich bei dem 1986 erschienenen Buch *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, denn Schopenhauer spricht von der Religionsphilosophie als einem „seltsamen Zwitter oder Kentauren“ (W II, 185), weil hier zwei unvereinbare Dinge, Religion und Philosophie, zusammengeschmolzen werden. Es scheint so, als habe ein gewisses Vergnügen daran, Schopenhauer gegen den Strich zu lesen – sowohl gegen den des Philosophen als auch den seiner Anhänger und traditionellen Interpreten – hier auch eine Rolle gespielt.

Dazu paßt auch, daß Schmidt immer die provokative Rolle des Materialismus betont hat: Der Materialismus ist für ihn keine Weltanschauung, sondern im Gegenteil ein Mittel, verfestigte Weltanschauungen zu erschüttern. Das gilt auch für den Pessimismus, den Rudolf Malter als „kritischen Begriff“¹ bezeichnet hat; und so ist es nicht zu verwundern, daß für Alfred Schmidt Materialismus und Pessimismus eng zusammenhängen. Auch in der Schopenhauerforschung kam diese verunsichernde Funktion des Materialismusbegriffs zum Tragen, zumal Schmidt Schopenhauer nicht nur mit dem klassischen französischen Materialismus der Aufklärung in Verbindung brachte, sondern insbesondere mit dem von Marx und Engels geprägten. In der Folge etablierte sich in der Forschung der Begriff einer „Schopenhauerschen Linken“², der bei der traditionell bürgerlich-weltanschaulichen Schopenhauer-Auslegung als Provokation wirken mußte.

1 Malter, Rudolf: *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie A. Schopenhauers*. Darmstadt 1988, 102ff.

2 Vgl. Lütkehaus, Ludger: Ist der Pietismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob. In: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Hrsg. von Lore Hühn. Würzburg 2006, 225–238, hier 226.

Weniger auffällig tritt die Intention bei dem Buch über Schopenhauers Religionsphilosophie hervor. Der Versuch, Philosophie und Religion bei Schopenhauer näher zusammenzubringen als es der als „erste[r] eingeständliche[r] und unbeugsame[r] Atheist“³ von Nietzsche überlieferte Denker vermuten läßt, hatte schon eine lange Tradition; Paul Deussen und Hans Zint, an den Schmidt in wesentlichen Punkten anknüpft, sind hier zu nennen. Aber Schmidt geht es nicht wie diesem darum, Schopenhauer mit dem Christentum zu versöhnen. Ihn interessiert sowohl der „Philosoph, der die – wie immer gefährdete – Wahrheit höher stellt als traditionelle Glaubenslehren“ als auch der „ketzerische Erwecker, der ihnen einen neuen Sinn abzugewinnen sucht“⁴. Man könnte es vielleicht so sehen, daß die „immanente ‚Religiosität‘“⁵, die Schmidt mit Zint bei Schopenhauer aufzeigt, wiederum als ein Heilmittel gegen einen selbstgenügsamen Materialismus fungieren soll, der seinerseits zu einer Weltanschauung sich zu verfestigen tendiert. Es gibt kein Zurück zur Religion, aber die „Religiosität“, die sich von allen bestimmten Formen frei gemacht hat, bleibt als Provokation gegen einen flachen Materialismus, gegen die „Perversität“ (P II, 108) einer „absoluten Physik“ (W II, 194f., 361), von der Schopenhauer selbst sprach.

Sowohl mit der Verknüpfung von Materialismus und Pessimismus als auch mit dem Gedanken einer „philosophischen Rettung christlichen Glaubens durch diesem widersprechende Theoreme“⁶ knüpft Schmidt an seinen Lehrer Horkheimer an, aber er bearbeitet – wie das seine Art war – die Themen wesentlich gründlicher. Wo Horkheimer im Rahmen sehr summarischer Charakterisierungen der Philosophie Schopenhauers bleibt, stellt sein Schüler die Ansätze auf ein breites und solides Fundament historischer Analysen und immer wieder Erstaunen erregender Kenntnisse aller verfügbaren Texte Schopenhauers, wodurch freilich diese Ansätze eine ganz eigenständige Fortführung erfahren. Speziell zu der Thematik ‚Schopenhauer und der Materialismus‘ dürften die Analysen zum Naturbegriff bei Marx, die intensive Auseinandersetzung mit Bloch, insbesondere mit dessen fundamentaler Untersuchung zur Geschichte und Substanz des Materialismusproblems⁷ und die Beschäftigung mit Feuerbach entscheidende Impulse gegeben haben. Denn hier ist ein Begriff von Materialismus zu finden, dem die Lehre Schopenhauers zugeordnet werden könnte, ohne daß man dessen Argumente und Invektiven gegen den ‚Materialismus‘ verleugnen müßte, weil sie

3 Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, Nr. 357, KSA, 599.

4 Schmidt, Alfred: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. München 1986, 18.

5 Ebd., 131ff.

6 Horkheimer, Max: Philosophie und Religion. In: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt/M. 1974, 229–238, hier 234.

7 Bloch, Ernst: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (= Gesamtausgabe Bd. 7). Frankfurt/M. 1972.

nämlich nur eine unentwickelte bzw. simplifizierte Gestalt desselben betreffen. Eine Bestätigung dieser These und eine Spur, die von bestimmten Formen des Materialismus zu Schopenhauer führt, fand Alfred Schmidt dann bei den philosophischen Ärzten des 18. Jh., vor allem bei Jean Georges Cabanis und Marie François Xavier Bichat⁸. Schriften beider Wissenschaftler fanden sich in Schopenhauers nachgelassener Bibliothek. Daß Schopenhauer sie – folgt man Hübscher⁹ – 1824 (Cabanis) bzw. 1838 (Bichat) kennengelernt hat, fügt sich in den Augen Schmidts zu seiner These, daß die materialistische Seite in der zweiten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* (1844) wesentlich deutlicher hervortritt.

Man muß also bei der Rede von einer materialistischen Schopenhauer-Interpretation Alfred Schmidts zuvor seine Materialismus-Interpretation beachten. Das läßt sich freilich in einem kurzen Aufsatz nur recht grob und skizzenhaft bewerkstelligen. Einen ersten Hinweis kann man gewinnen, wenn man betrachtet, welche Art von Materialismus Schmidt nicht für sich beanspruchen will. Und das ist der „mechanische Materialismus“, der „das Sein mit körperlichem Sein identifiziert“, wobei ‚Körperlichkeit‘ bedeutet, daß die Natur durchgängig quantifizierbar und mathematisierbar ist und alle Bewegung sich auf Ortsveränderung reduziert¹⁰. Diese Bestimmung entspricht dem Bild, das Schopenhauer hat, wenn er die „plumpen“ und „täppischen“ Materialisten angreift, die keine andere Realität zu denken fähig sind „als eine gefabelte eigenschaftslose Materie“, keine andere „Thätigkeit, als Bewegung und Stoß“, weshalb sie alles, auch das Leben, auf „Mechanismus“ zurückführen wollen (W II, 359f.). So wie Schmidt und Schopenhauer darin übereinstimmen, daß der mechanische Materialismus theoretisch unzureichend ist, so billigen ihm beide lediglich die provokative Funktion zu, die ihn immerhin noch über die „Rettungsversuche vage theologisierender Kreise“¹¹ bzw. staatstragender „Philosophenprofessoren“ (HN III, 614) erhebt.

Weit schwieriger als die negative Stellung gegenüber dem mechanischen Materialismus ist der positive Materialismusbegriff zu fassen, den Schmidt dann auch – in gewissem Maße – für die Philosophie Schopenhauers zutreffend hält. Zum einen müssen dafür Schopenhauers eigene dezidierte Distanzierungen vom Materialismus aus dem Weg geräumt werden, seine Argumente, die nicht nur die mechanistische Version, sondern das Grundprinzip jedes Materialismus’ betreffen; zum anderen muß eine nicht-mechanistische Form des Materialismus ge-

8 Vgl. Schmidt, Alfred: Von den philosophischen Ärzten des 18. Jahrhunderts zu Feuerbach, Schopenhauer und Nietzsche. In: *Philosophie des Leibes. Die Anfänge bei Schopenhauer und Feuerbach*. Hrsg. von Michael Jeske und Matthias Kofler. Würzburg 2012, 11–57.

9 HN V, 239, 244.

10 Schmidt, Alfred: Schopenhauer und der Materialismus. In: Ders.: *Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die Philosophie Schopenhauers (1960–2003)*. Frankfurt/M. 2004, 105–149, hier 120.

11 Ebd., 112.

funden oder entworfen werden, die mit der Philosophie Schopenhauers in wesentlichen Zügen übereinstimmt.

Den ersten Teil der Aufgabe kann Schmidt souverän lösen. Er betrifft vor allem die schopenhauersche Kritik am Materialismus als einer „Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts“ (W I, § 7). Der Begriff der Materie, den die Materialisten zum Ausgangspunkt ihrer Theorien machen, ist nach Schopenhauer bekanntlich durch ein erkennendes Subjekt bedingt, dessen Anschauungsformen Raum und Zeit hervorbringen und dessen Verstand deren Verknüpfung zu Objekten erst leistet. Diese „idealistische Grundansicht“ (W II, 3ff.) stellt Schopenhauer als Hauptargument jeder Form von Materialismus gegenüber; ein Objekt ohne Subjekt, wie es der Materialismus zugrundelegen will, kann es nicht geben, weil Subjekt und Objekt, Intellekt und Materie „Korrelata“ (W II, 19) sind und daher gar nicht gesondert gedacht werden können. Schmidt weist zu recht darauf hin, daß die Korrelation von Subjekt und Objekt als erkenntnistheoretische einen anderen Stellenwert hat als die Frage nach dem ontologischen Vorrang eines erkennenden Subjekts. Er spricht von einem „äquivoken Gebrauch des Subjektbegriffs“¹². Im einen Fall ist das Subjekt eine Bezeichnung, im anderen ein Bezeichnetes. Wenn Schopenhauer die Subjekt-Objekt-Korrelation auf das Verhältnis Intellekt-Materie überträgt, wäre das nur gültig, wenn der Materiebegriff sich vollständig im Objektsein erschöpfte, Materie also nichts anderes als Objekt bzw. Vorstellung sein könnte. Schopenhauer versucht in der Tat im ersten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* und in der Schrift über den Satz vom Grund, Materie auf die Verknüpfung von Raum und Zeit durch den Verstand zu reduzieren. Aber dadurch, daß er im zweiten Buch Materie auch als Objektivation oder Sichtbarkeit des Willens faßt, gewinnt der Begriff einen weiteren Umfang, und die Korrelation wird gesprengt.

Nun ist damit zwar Schopenhauers Hauptargument gegen den Materialismus entkräftet, aber für eine materialistische Schopenhauer-Interpretation nur erst ein Hindernis beseitigt. Um ihr Gewicht zu geben, muß gezeigt werden, daß in der Bestimmung der Materie als Objektivation des Willens ihr Vorrang gegenüber dem Intellekt begründet werden kann. Auch ohne das Korrelations-Argument wäre eine Gleichrangigkeit denkbar, wie sie Schopenhauer ja auch behauptet, wenn er Idealismus und Materialismus als gleichberechtigte, oder genauer: als gleich einseitige Weltansichten betrachtet: Der „vollkommene Materialismus“ und der „absolute Idealismus“ sind beide „wahr; aber sie sind es zugleich: folglich ist ihre Wahrheit eine nur relative. Jede solche Auffassung ist nämlich nur von einem bestimmten Standpunkt aus wahr“ (P II, 13). Die Einseitigkeit dieser Standpunkte begründet Schopenhauer damit, daß sie etwas zum Ersten und

12 Ebd., 130. Vgl. dazu auch Morgenstern, Martin: Schopenhauers Kritik des Materialismus. In: Jb. 94 (2013), 13–30, hier 22ff.

Ursprünglichen machen – nämlich Intellekt bzw. Materie –, was selbst nur ein vom Willen als dem Wesen der Welt Abhängiges bezeichnet.

Um bei Schopenhauer von Materialismus sprechen zu können, müßte also gezeigt werden, daß es einen Begriff von Materie gibt, der der Konzeption des Willens als Ding an sich nahe kommt. Und das ist auch der Weg, den Alfred Schmidt einschlägt. Dabei kommen ihm, wie bereits erwähnt, die zeitgenössische Entwicklung des Naturbegriffs und die Vorarbeiten von Ernst Bloch zu Hilfe.

Was den ersten Punkt betrifft, so sind Schmidt Gewährsleute vor allem die „philosophischen Ärzte“ des 18. und beginnenden 19. Jh., unter ihnen vor allem Pierre-Jean-Georges Cabanis, weil dieser mit seinem Gedanken einer „wollenden Intelligenz“, die „die ewige Bewegung der Materie“¹³ hervorbringt, eine deutliche Nähe zu Schopenhauer aufweist. Diese ewige Bewegung der Materie wird dabei von Cabanis nicht mechanistisch verstanden, sondern organistisch bzw. vitalistisch, entsprechend der naturwissenschaftlich begründeten Anthropologie, die er als Arzt aus den medizinischen Forschungen zog und in der Praxis umzusetzen suchte. Diese Ersetzung „der Metaphysik durch Physiologie“¹⁴, wie Schmidt es ausdrückt, ist im größeren Zusammenhang der Abkehr vom mechanistischen Naturverständnis in den Naturwissenschaften am Ende des 18. Jh. zu sehen, die u. a. von der Entdeckung des Galvanismus beflügelt wurde, insofern durch ihn ein Zusammenhang von Physik und Physiologie auf der Grundlage von Naturkräften sich andeutete. Die Kräfte als qualitative Bestimmungen rückten gegenüber den Vorstellungen einer atomistisch aufgebauten Natur, wie sie dem französischen Materialismus zugrunde lagen, in den Vordergrund: „Lebenskraft“ (Friedrich Casimir Medicus), „Bildungstrieb“ (Johann Friedrich Blumenbach) und „Nervenkraft“ waren zentrale Begriffe der damaligen medizinischen Diskussionen, magnetische und elektrische Kräfte konnten als das Gemeinsame von physischen und organischen Erscheinungen ausgemacht werden¹⁵. Dabei ist aber zu beachten, daß es nicht darum ging, den Naturbegriff zu spiritualisieren und hinter die aufklärerischen Resultate des französischen Materialismus zurückzufallen. Die Intention ging vielmehr dahin, die Naturkräfte, die in der mechanistischen Weltansicht ein Residuum theologischer Vorstellungen blieben – etwa die „*qualitates occultae*“¹⁶ bei Newton –, so weit wie möglich auf naturwissenschaftliche Weise zu erfassen. So entstanden neue Wissenschaften wie Chemie, Elek-

13 *Œuvres philosophiques de Cabanis*. Seconde partie. Hrsg. v. Claude Lehec und Jean Cazeneuve. Paris 1956, 277; zitiert nach Schmidt, Alfred: Von den philosophischen Ärzten des 18. Jahrhunderts zu Feuerbach, Schopenhauer und Nietzsche, a. a. O., 36.

14 Schmidt, Alfred: Von den philosophischen Ärzten des 18. Jahrhunderts zu Feuerbach, Schopenhauer und Nietzsche, a. a. O., 33.

15 Vgl. Schmidt, Alfred: Von den philosophischen Ärzten des 18. Jahrhunderts zu Feuerbach, Schopenhauer und Nietzsche, a. a. O., 14.

16 Vgl. Newton, Isaac: *Philosophiæ naturalis rincipia mathematica*. London 1785 (Nachdr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964), 174.

trochemie, Biologie. In diese Bestrebungen fügt sich nun auch Schopenhauer ein, für den aber die Naturkräfte als „qualitates occultae“ der Punkt sind, an dem die Naturwissenschaft in Metaphysik übergeht (vgl. W I, 96f.). Die Metaphysik bleibt jedoch nach Schopenhauer auch dann noch „immanent“, indem sie die Natur als Sichtbarkeit oder Objektivation des Willens deutet. Der Wille ist Ding an sich „blos relativ, d. h. in seinem Verhältniß zur Erscheinung“ (GBr., 291), wie es in einem Brief an Frauenstädt heißt¹⁷.

Diese notwendige Beziehung des Willens auf seine Erscheinung, deren allgemeiner Ausdruck die Materie ist, hat Ernst Bloch vor allem in der naturphilosophischen Lehre von dem in sich entzweiten, sich selbst zerfleischenden Willen als ein Zusammenrücken bis zur Identität von Wille und Materie betrachtet¹⁸. Schmidt folgt dieser Interpretation, wenn auch vorsichtiger und mit einigen Vorbehalten, wenn er von einem „Übergang vom erscheinenden Wesen zur wesentlichen Erscheinung“¹⁹ spricht. Ein Zusammenfallen von Wille und Materie würde freilich den Begriff der letzteren um die dynamischen Bestimmungen des blinden, in sich entzweiten Drangs erweitern. Gerade eine solche Bestimmung der Materie würde die Einordnung Schopenhauers in die Geschichte des Materialismus rechtfertigen. Schmidt kann sich dabei durchaus auch auf Schopenhauer selbst berufen, der im zweiten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* die Überlegung anstellt, was wäre, wenn man die Materie über die mechanischen Eigenschaften hinaus „mit allen physikalischen, chemischen, elektrischen und auch mit den aus ihr selbst das Leben spontan hervortreibenden Eigenschaften“ ausgestattet zugrundelege würde, als eine „wahre *mater rerum*, aus deren dunkeln Schooße alle Erscheinungen und Gestalten sich hervorwinden, um einst in ihn zurückzufallen“ (W II, 360). Schopenhauer gesteht zu, daß sich auf dieser Basis „eine Welt konstruieren“ ließe, „deren der Materialismus sich nicht zu schämen brauchte“ (ebd.). Aber ein derartiger Materiebegriff beruht für ihn auf einer *petitio principii*, indem „die Quaesita in die Data“ (ebd.) verlegt wurden, mit anderen Worten: man hat die Eigenschaften der Erscheinungen in die Materie gelegt, um dann die Erscheinungen aus ihr ableiten zu können; man hat aber damit nichts erklärt und keinen Schritt zur Metaphysik gemacht. Schopenhauer bezeichnet daher eine solche Auffassung im Unterschied zum Materialismus, der eine metaphysische Position einnimmt, als „bloßen Naturalismus“ bzw. „absolute Physik“, d. h. als eine Haltung, die auf Erklärung der Voraussetzungen verzichtet, die es „gar nicht unternimmt, die Dinge von Grund aus“ zu verstehen und daher auf „lauter Qualitates occultae basirt“ (W II, 361).

Dieser hypothetische Naturalismus, der einige Ähnlichkeit mit der Naturauffassung Cabanis' hat, und dem, wie Bloch gezeigt hat, philosophiegeschichtlich

17 Vgl. W II, 221f.

18 Bloch, Ernst: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, a. a. O., 274.

19 Schmidt, Alfred: *Schopenhauer und der Materialismus*, a. a. O., 119.

wichtige Traditionen entsprechen²⁰, hat zwei Seiten: Zum einen stellt er eine berechtigte Kritik am mechanizistischen Materialismus und eine Korrektur desselben auf der Grundlage eines „qualifizierten“²¹ Materiebegriffs dar. Zum anderen übersieht er dabei aber auch die Notwendigkeit einer metaphysischen Begründung überhaupt, ohne die der Physikalismus einem Spritualismus nichts entgegenzusetzen hat; denn ob die *qualitates occultae* auf die Materie oder auf eine Intelligenz zurückzuführen sind, bleibt dann offen (so wie, um ein aktuelles Beispiel zu nehmen, die Feststellung von Korrelationen zwischen neuronalen und mentalen Zuständen noch nichts über den Vorrang eines der Korrelate aussagt). Für die Frage nach einer materialistischen Schopenhauer-Interpretation ist es also entscheidend, ob seine metaphysische Erklärung der einer naturwissenschaftlichen Erklärung entzogenen Naturkräfte geeignet ist, aus dem bloßen Naturalismus einen metaphysisch begründeten dynamischen Materialismus zu machen. Das wäre der Fall bei einer – wie Schmidt es formuliert hat – „energetischen“²² Deutung der Willensmetaphysik, bei der Wille und Materie zu einer einzigen Substanz zusammenfallen, die nicht nur, wie im mechanistischen Materialismus die Bestimmungen der Ausdehnung, Beharrlichkeit und Beweglichkeit, sondern auch des Strebens als Ursprung der Bewegung und der Kräfte selbst an sich hätte. Eine solche Deutung legt Schopenhauer durchaus in manchen Formulierungen nahe, etwa wenn er schreibt: „Daß die Materie für sich, also getrennt von der Form, nicht angeschaut oder vorgestellt werden kann, beruht darauf, daß sie an sich selbst und als das rein Substantielle der Körper eigentlich [!] der *Wille* selbst ist [...]“ (W II, 351). Ernst Bloch hat, wie schon angedeutet, aus solchen Formulierungen auf ein „endgültiges Zusammenrücken“²³ von Wille und Materie geschlossen, durch das die Materie „zum Kern der Sache“²⁴ wird. Die Materie, die erkenntnistheoretisch von Schopenhauer als nichtig und scheinhaft eingeführt wurde, wird nach Bloch durch die Willensmetaphysik zum „Willensleib“ oder „Triebfleisch“²⁵.

Alfred Schmidt folgt der Argumentation Blochs, wie gesagt, mit Vorbehalten. Er weist darauf hin, „daß Materie auch hier noch ‚Sichtbarkeit‘ des Dinges an sich ist – nicht es selbst“²⁶. Und er weiß, daß sich die Metaphysik des Willens „psychisch“ wie „energetisch“ deuten läßt²⁷, daß also die Gleichsetzung des Willens als Ding an sich mit dem dynamisch-produktiven Aspekt der Materie nicht zwingend ist. Für eine solche Gleichsetzung spricht die Irrationalität des

20 Vgl. ebd., 122.

21 Vgl. ebd., 121.

22 Ebd., 123.

23 Bloch, Ernst: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, a. a. O., 275.

24 Ebd., 273f.

25 Ebd., 270.

26 Schmidt, Alfred: *Schopenhauer und der Materialismus*, a. a. O., 118.

27 Ebd., 123.

metaphysischen Willens, der als „blinder Drang“ mit dem bewußten Wollen beim menschlichen Handeln, aus dem er auf die Natur übertragen wurde, nichts mehr zu tun zu haben scheint. Hinzukommen muß aber auch – wie Bloch gesehen hat²⁸ –, daß Materie und Wille im Charakter der Substantialität übereinkommen müssen. Und dem steht entgegen, daß Schopenhauer den Begriff der Substanz auf die Anschauungsform des Raums zurückführt und damit für die Erscheinungen reserviert; dem Ding an sich kann dieser Begriff daher nicht zugesprochen werden. Die Substanz ist ein „objektiver“ Begriff, der Wille aber wesentlich „subjektiv“ (W II, 350; vgl. P I, 82). Daher ist Schopenhauer sehr konsequent darauf bedacht, daß „Substanz“ nur die Materie als das Gemeinsame aller Objekte der Welt als Vorstellung genannt wird, niemals aber der Wille als Ding an sich²⁹; lediglich „gleichnißweise“ (W II, 225) spricht er in bezug auf das Verhältnis von Wille und Intellekt im Menschen von Substanz und Akzidens. Schließlich spricht gegen eine „energetische“ Deutung der Willensmetaphysik, daß Schopenhauer sich explizit gegen ein vom Begriff der Kraft ausgehendes Verständnis derselben wendet.

Denn dem Begriffe *Kraft* liegt, wie allen anderen, zuletzt die anschauliche Erkenntniß der objektiven Welt, d. h. die Erscheinung, die Vorstellung, zum Grunde, und daraus ist er geschöpft. Hingegen der Begriff *Wille* ist der einzige, unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung nicht in der Erscheinung, nicht in bloßer anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarsten Bewußtseyn eines Jeden hervorgeht. (W I, 133)

Eine bessere Kandidatin für einen dynamischen Materialismus wäre Schellings Naturphilosophie, deren Ansatz, von der Natur als Produktivität, die sich entzweit, auszugehen, Schopenhauer durchaus in modifizierter Form aufgreift, wenn er seiner Naturlehre den in sich entzweiten Willen zugrundelegt. Freilich wird diese Nähe von der bekannten Schimpferei auf Schelling überdeckt, und auch in den Anmerkungen und Notizen zu Schellings Schriften ist fast nur Polemik und Kritik zu finden. Unter den Anmerkungen zur Naturphilosophie ist für unser Thema von Interesse, daß Schopenhauer Schelling vorwirft, er wolle „die Physik auf den Thron der Metaphysik setzen und letztere als einen verjagten Prätendenten verleugnen“ (HN V, 144). Er meint also, daß Schelling gerade das durchgeführt hätte, was er selbst als ‚bloßen Naturalismus‘ bzw. ‚absolute Physik‘ entlarvt. Inwieweit er Schelling damit gerecht wird, soll hier nicht untersucht werden; aus der Anmerkung wird aber deutlich, daß Schopenhauer einer Philosophie, die, wie Schelling erklärt, das Ideelle auf das Reelle zurückführen

28 Bloch, Ernst: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, a. a. O., 273f.

29 Vgl. dazu ausführlich Koßler, Matthias: *Substantielles Wissen und subjektives Handeln, dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer*. Frankfurt/M. 1990, 99–107.

und „die erste Maxime aller wahren Naturwissenschaft, alles auch aus Naturkräften zu erklären“³⁰, befolgen will, mit Mißtrauen und Ablehnung gegenübersteht.

Nun zählt man Schelling nicht zu den materialistischen Philosophen (und auch bei Schmidt kommt er in der Ahnenreihe des modernen Materialismus nicht vor³¹), denn die Naturphilosophie bildet bei ihm nur den einen Teil oder Aspekt des wissenschaftlichen Systems, zu dem ebenso die Transzendentalphilosophie gehört. Dem Ausgehen vom Objektiven auf der Seite der Naturphilosophie muß das Ausgehen vom Subjektiven gleichberechtigt zur Seite stehen. Das erinnert sehr an das, was wir Schopenhauer über die einseitige Wahrheit von Materialismus und Idealismus sagen hörten. Auch diese Lehre Schellings kehrt bei Schopenhauer wieder, der gegenüber der willensmetaphysisch begründeten Naturphilosophie immer auch an der Transzendentalphilosophie (wenigstens im Sinne Kants) festhält. Alfred Schmidt mißt dem erkenntnistheoretisch fundamentalen Transzendentalismus keine große Bedeutung bei, wenn er von einem „vitalistischen, den transzendentalen Vorbehalt gleichsam ‚vergessenden‘ Materialismus“ bei Schopenhauer spricht³². Aber er nimmt die Subjektivität des Willensbegriffs ernst, indem er den neuen Typus einer „immanenten Metaphysik“ berücksichtigt. Und hier eröffnet sich ihm dann auch eine überraschende Verbindung zum dialektischen Materialismus bei Marx und Engels.

Das Subjektive kommt in Schopenhauers Willensmetaphysik dadurch ins Spiel, daß die genuin subjektive Wahrnehmung des eigenen Willensakts als die innere Seite einer (objektiven) Leibesaktion zum Schlüssel für die Deutung von Natur und Welt genommen wird. „Das Ganze der Erfahrung“, schreibt Schopenhauer in dem Kapitel *Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen* in der Absicht zu zeigen, wie sein neuer Metaphysikbegriff ohne erschlichene Hinterwelten auskommt, „gleich einer Geheimschrift, und die Philosophie der Entzifferung derselben, deren Richtigkeit sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt. Wenn dieses Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird; so muß es aus sich selbst *gedeutet, ausgelegt* werden können.“ (W II, 203). Alfred Schmidt war einer der ersten gewesen, der auf diesen ‚hermeneutischen‘ Charakter der Metaphysik Schopenhauers aufmerksam gemacht hatte, die er als „Welt-Hermeneutik“³³ bezeichnet. Als Schlüssel zur Deutung der Welt ist das Subjektive nicht das Ich als abstraktes Prinzip wie im Transzendentalismus, sondern der Mensch als leibliches Wesen. Es ist mit

30 Schelling, Friedrich Wilhelm Josef: *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. Stuttgart 1988, 21.

31 Dagegen wird Schelling im Zusammenhang mit dem Naturbegriff Goethes erwähnt in Schmidt, Alfred: *Die Natur im Dichten und Denken Goethes*. In: *Durchgeistigte Natur. Ihre Präsenz in Goethes Dichtung, Wissenschaft und Philosophie*. Hrsg. von Alfred Schmidt und Klaus-Jürgen Grün. Frankfurt/M. 2000, 15–28, hier 26f.

32 Schmidt, Alfred: *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*. München/Wien 1988, 91.

33 Schmidt, Alfred: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, a. a. O., 121.

dem Objektiven, der Materie, untrennbar verknüpft, und zwar nicht auf die Weise der Korrelation, sondern im Verhältnis des Ausdrucks zum Ausgedrückten. Die Leiblichkeit des Menschen, die ihn dem Leiden aussetzt und andauernde Befriedigung verwehrt, ist der Maßstab, an dem sich der „Schlüssel zum Räthsel der Welt“ (W II, 198) bewähren muß. Der Wille in Schopenhauers Metaphysik ist weder ein ontologisches Prinzip noch eine energetische Substanz; er ist gar nichts Objektives, sondern etwas rein Subjektives. Aber das Subjekt ist das bedürftige, leidende und aufbegehrende. Indem die Natur auf dieses Subjektive hin ausgelegt wird, ist sie zweifach vermittelt: Zum einen bestimmt die Objektivität und Materialität das Subjekt, zum anderen ist ihr Wesen durch die empfindende und strebende Subjektivität bestimmt.

Diese doppelt gegründete ‚Sinnlichkeit‘ der Natur ist, denke ich, das was Alfred Schmidt ins Zentrum seiner materialistischen Schopenhauer-Interpretation stellt, und was, wie eingangs bereits angedeutet, den Pessimismus zum „geheimen Bindeglied zwischen Materialismus und Metaphysik“³⁴ macht. Eine gern und häufig von Schmidt angeführte Stelle aus der *Welt als Wille und Vorstellung* besagt, daß das metaphysische Bedürfnis „dem physischen auf dem Fuße folgt“ (W II, 177)³⁵, daß es also wesentlich auf die „Endlichkeit alles Daseyns“ und die „Vergeblichkeit alles Strebens“ zurückgeführt wird (ebd.). Ein „aufgeklärter“ und kritischer Materialismus, der die Materie nicht als objektiv Gegebenes sondern als subjektiv und gesellschaftlich Vermitteltes begreift, würde der Welt-Hermeneutik Schopenhauers in mancher Hinsicht nahekommen. Und einen solchen hatte Alfred Schmidt bei Marx herausgearbeitet, der in der ersten Feuerbachthese schrieb: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus [...] ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv.“³⁶ Hier sieht Schmidt die Rolle Schopenhauers in der Geschichte des Materialismus – nicht unbedingt als genuiner Vertreter einer materialistischen Doktrin, sondern als jemand, an dem „gerade heute materialistisches Denken sich zu bewähren“³⁷ hat.

34 Schmidt, Alfred: Schopenhauer und der Materialismus, a. a. O., 144.

35 Ebd., 148.

36 Marx, Karl: Thesen über Feuerbach. In: Marx/Engels: *Werke* Bd. 3, Berlin 1969, 5–7, hier 5; vgl.

Schmidt, Alfred: Schopenhauer und der Materialismus, a. a. O., 140.

37 Schmidt, Alfred: Schopenhauer und der Materialismus, a. a. O., 105.