

Lars-Thade Ulrichs

Das Ganze der Erfahrung. Metaphysik und Wissenschaften bei Schopenhauer und Schelling

Neither Schopenhauer nor Schelling were in any fashion proponents of a “bad metaphysics” in the sense that they undertook to overstep the limitations that Kant’s philosophy had established, with a desire to reinstitute pre-Critical metaphysics. To the contrary, they claimed to be formulating metaphysics on Critical principles. This is clear inter alia in their attitude toward the (natural) sciences, with which philosophy is not to compete but rather is supposed to supplement. Schelling and Schopenhauer hold that the sciences provide empirical data, the clarification of which is the business of metaphysics. Metaphysics is, in this respect, a theory of the “whole of experience” – in a hermeneutic, not an explicative, sense. Of course this has consequences not only for the conception of metaphysics but also for determining the role and the nature of the empirical sciences. My essay probes the rationality of these consequences with respect to three central problems especially in Schopenhauer (with some remarks about Schelling) – his understanding of the (human) body, his concept of natural force and his stance in regard to evolutionary models in science and philosophy.

In der akademischen Philosophie gilt Schopenhauer bis heute als ein radikaler – „subjektiver“ – Idealist, dessen Grundposition mit derjenigen Berkeleys übereinstimme, wonach das „esse est percipi“ im denkbar umfassendsten Sinne gelte. Doch nicht genug damit. Man hält ihn auch, insofern er das Ding an sich Kants, das dieser als grundsätzlich unerkennbar bestimmt und deshalb als bloßes X bezeichnet hat, auf rational nicht akzeptable Weise mit dem Willen identifiziere, für den Hauptvertreter des Irrationalismus und, als solcher, einer schlechten Metaphysik. Nicht viel besser ist es um die Reputation Schellings bestellt. Schon Hegel sprach bezüglich der Naturphilosophie der Schelling-Schule, der „identitätsphilosophisch“ inspirierten Potenzenlehre von „vernunftlosen Analogien und besoffenen Gedankenblitzen“.¹ Und unter den empirisch orientierten Naturwissenschaftlern stand seine Naturphilosophie im Ruch der bloßen Spekulation i. S. einer empirisch nicht haltbaren Metaphysik, die den Bezug zum wissenschaftlich Erfassten und Erfassbaren vollständig verloren habe.

¹ So wurde es von Karl Rosenkranz der Nachwelt überliefert (vgl. Hegels Leben, Berlin 1844, S. 537 ff.). Zwar nennt Hegel Schelling hier nicht mit Namen, doch war der Adressat seiner Polemik den Eingeweihten klar.

Will man diesen Vorurteilen begründet entgegentreten, so hat man Schopenhauers und Schellings Metaphysikbegriff näher zu untersuchen. Dies jedoch ist nur möglich, wenn man zugleich ihren Wissenschaftsbegriff genauer betrachtet, da beide der Überzeugung waren, dass sich nach Kant Metaphysik sinnvoller und berechtigter Weise nur mehr in permanenter Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der positiven Wissenschaften betreiben lasse. Wissenschaft heißt für beide aber in erster Linie Naturwissenschaft. Im Folgenden soll – im Anschluss an die Darstellung ihres spezifischen Metaphysikkonzepts (1–3) das Verhältnis von Metaphysik und Wissenschaft bei Schelling und Schopenhauer anhand von drei Kernproblemen der Naturphilosophie untersucht werden: dem Verhältnis des Menschen zum eigenen Leib (4), dem Konzept der Naturkraft (5) sowie der Rolle evolutionärer Modelle (6). Im abschließenden Abschnitt 7 sollen dann nochmals die methodischen Grundprinzipien der hermeneutischen Metaphysik sowie ihre Stärken und Schwächen resümiert werden.²

1. Das Konzept der hermeneutischen Metaphysik auf empirischen Grundlagen

Auf den ersten Blick schließt Schopenhauer, wie schon auf erkenntnistheoretischem Gebiet, auch bei der Formulierung seines Metaphysikkonzepts unmittelbar an den von ihm so hoch geschätzten Kant an. Sein Ziel nämlich ist es, eine *Metaphysik auf empirischen Grundlagen* zu entwickeln. In der Durchführung handelt es sich jedoch um eine „Metaphysik der Erfahrung“ in einem ganz anderen Sinne als bei Kant. Ihr geht es nicht um eine Untersuchung der Frage, ob und wie synthetische Urteile a priori möglich, was also die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung sind. Dies ist für Schopenhauer eine epistemologische Frage, die allenfalls die Voraussetzungen der Metaphysik klärt. Vielmehr geht es laut Schopenhauer in der Metaphysik um eine *Deutung* des „*Ganzen der Erfahrung*“ bzw. „der Erfahrung überhaupt“. Diese Deutung trete nicht in Konkurrenz zur empirischen Wissenschaft, da sie nicht am Leitfaden dessen

² Die Diskussion der drei Kernprobleme der Naturphilosophie erfolgt v.a. in Auseinandersetzung mit Schopenhauers Philosophie, da sie hier den Vorteil größerer Klarheit und Prägnanz besitzt. Es muss einer künftigen Untersuchung vorbehalten bleiben zu prüfen, ob und inwieweit sich die Ergebnisse der Schopenhauer-Interpretation auf Schelling übertragen lassen. Auf die ebenfalls in diesen Zusammenhang gehörige Organismustheorie wird hier nicht näher eingegangen, da sie bereits in Ulrichs, 2006, insbes. S. 260–274 eine ausführliche Behandlung erfahren hat. Gleichwohl sind im Folgenden manche Doppelungen – etwa im Hinblick auf die Bestimmung der Metaphysik als hermeneutischer Wissenschaft sowie auf die Antinomie zwischen Idealismus und Realismus – nicht zu vermeiden gewesen, sollte der Argumentationszusammenhang nicht brüchig werden.

voranschreite, was Schopenhauer den „Satz vom Grunde“ nennt: Die Metaphysik suche nicht nach kausalen Erklärungen. Ebenso wenig deduziere sie logisch aus allgemeinen Begriffen oder expliziere die reinen Formen der Anschauung Raum und Zeit – weder die Logik noch die Mathematik könnten für sie also Vorbilder abgeben. Die Metaphysik fragt nicht, so Schopenhauer, nach dem *Warum*, sondern nach dem *Was*. In der Perspektive Schopenhauers verfolgen dem gegenüber alle positiven Wissenschaften eine grundsätzlich nicht abschließbare Methode; insbesondere die empirische Naturwissenschaft verliere sich im Unendlichen ihrer Kausalerklärungen und müsse in dem, was sie „Naturkraft“ nennt, immer etwas Unerklärtes und ihr Unerklärliches voraussetzen. Aufgrund dessen ist Schopenhauer der Überzeugung, dass eine konsequent durchgeführte „absolute Physik“ in Gestalt des „Naturalismus“³ am Ende mit Notwendigkeit auf die Metaphysik führt. Die Philosophie qua Metaphysik hingegen frage nach genau dem, was die empirischen Wissenschaften an Unerklärtem übrig lassen. In diesem Geschäft hat sie freilich laut Schopenhauer die Resultate der positiven Wissenschaften zu interpretieren und auf sie beständig zurückzugreifen. Physik und Metaphysik seien also keine Konkurrenzunternehmen, sondern sollen sich wechselseitig ergänzen. Während eine Metaphysik ohne permanenten Bezug auf die empirischen Wissenschaften sich in haltlose Spekulation verliere, stehe hinter einer metaphysisch nicht legitimierten empirischen Wissenschaft „eine rechte Barbiergesellen- und Apotheker-Lehrlings-Philosophie“, die allenfalls die „Topfkucker der Natur“⁴ befriedigen könne. Man kann zur Charakterisierung des Verhältnisses von Metaphysik und Wissenschaft, wie sie Schopenhauer bestimmt, eine Analogie zu Kants bekanntem Diktum ziehen: Physik ohne Metaphysik ist blind; Metaphysik ohne Physik leer.

Die Metaphysikkonzeption Schopenhauers zeigt sich allerdings dadurch geprägt, dass sie auf die Präention von ‚Wissenschaftlichkeit‘, namentlich auf den Anspruch, ‚apodiktische Gewissheit‘ zu erreichen, verzichtet. Für ein solches Verständnis der Metaphysik als einer *hermeneutischen* Theorie, die sich zugleich aus *empirischen* Erkenntnisquellen speist, hatte Schelling die Vorgabe geleistet:

„Mein Zweck ist [...], die Naturwissenschaft selbst erst philosophisch *entstehen* zu lassen, und meine Philosophie ist selbst nichts anderes als Naturwissenschaft. Es ist wahr, dass uns Chemie die *Elemente*, Physik die *Sylben*, Mathematik die *Natur lesen* lehrt; aber man darf nicht vergessen, dass es der Philosophie zusteht, das Gelesene *auszulegen*.“ (Schelling, Werke, Bd. 1, S. 658)

³ Der Naturalismus ist für Schopenhauer ein Materialismus, der alle (unerklärbaren) Qualitäten und Kräfte in die Materie implementiert; er stelle insofern eine „absolute Physik“ dar, als er damit jede Metaphysik für überflüssig erkläre (vgl. insbes. WWV 2, S. 203 sowie S. 367 f.; s. dazu die Ausführungen in Abschn. 6).

⁴ Vgl. WWV 2, S. 205 f. u. 207; zu den verwendeten Abkürzungen s. das Literaturverzeichnis.

Auslegung aber erfordert Deutung; es ist daher kein Zufall, dass bei Schelling und Schopenhauer die alte Metapher vom „Buch der Natur“ Verwendung findet, dessen „Chifferschrift“ es in der Philosophie zu entziffern gilt:

„Das Ganze der Erfahrung gleicht 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.“ (WWV 2, S. 212)

Nicht anders als Schopenhauer hält auch der frühe Schelling die Sphäre der Erfahrung für maßgeblich und versteht entsprechend seine Naturphilosophie – den Begriff der Metaphysik vermeidet er⁵ – als eine hermeneutische Ergänzung der Naturwissenschaft, deren Eigenrecht er keineswegs bestreitet. Ganz ähnlich wie für Schopenhauer tritt also schon für Schelling diese – gleichwohl metaphysisch zu nennende – Betrachtungsweise, die er auch als eine ‚vertikal‘ ausgerichtete „absolute Erkenntnisart“ bezeichnet, niemals in Konkurrenz zur ‚horizontal‘ vorgehenden Betrachtungsart der positiven Wissenschaften.⁶ Empirische Naturwissenschaft und spekulative Naturphilosophie sollen auch bei Schelling einander ergänzen: Während die Naturwissenschaft die Natur als Objekt in ihren endlichen *Produkten*, die sich in Raum und Zeit in eine extensionale Unendlichkeit auseinanderlegen, d.h. als *natura naturata* untersuche, schreite die Naturphilosophie „theoretisch“ voran und fasse die Natur als Subjekt in ihrer unendlichen *Produktivität*, d.h. als *natura naturans* in der intensionalen Unendlichkeit ihrer dynamischen Kräfte:

„Die *Natur* als bloßes *Produkt* (*natura naturata*) nennen wir *Natur* als *Objekt* (auf dies allein geht alle Empirie). Die *Natur* als *Produktivität* (*natura naturans*) nennen wir *Natur* als *Subjekt* (auf diese allein geht alle Theorie).“⁷

⁵ Es ist in der Schelling-Forschung bislang nicht hinreichend beachtet worden, dass bei Schelling der Metaphysikbegriff – jedenfalls zur Charakterisierung der eigenen Philosophie – nicht vorkommt. Vielmehr spricht er von Naturphilosophie, der, als zweiter „Grundwissenschaft“, die Transzendentalphilosophie gegenübersteht. Beide Grundwissenschaften zusammen treten, so ließe sich sagen, das Erbe der Metaphysik an. Im Spannungsfeld zwischen positiver Wissenschaft und Philosophie beerbt aber v.a. die Naturphilosophie die allgemeine Metaphysik qua Ontologie.

⁶ Vgl. Schelling, Werke, Erg.Bd. 2, S. 124.

⁷ Schelling, Werke, Bd. 2, S. 284. Vgl. auch ebd., S. 282 f.: „Was reine Empirie ist, ist nicht Wissenschaft, und umgekehrt, was Wissenschaft ist, ist nicht Empirie. [...] Reine Empirie, ihr Objekt sei welches es wolle, ist Geschichte (das absolut Entgegengesetzte der Theorie). [...] Der Gegensatz zwischen Empirie und Wissenschaft beruht nun eben darauf, daß jene ihr Objekt im *Seyn* als etwas Fertiges und zu Stande Gebrachtes, die Wissenschaft dagegen das Objekt im *Werden* und als ein erst zu Stande zu Bringendes betrachtet.“ Für Schelling ist jedoch jede Erfahrung theoriegeleitet und -gesättigt. Dies wird deutlich in seinem Begriff vom Experiment, das er als eine ein „verstecktes Apriori“ enthaltende Frage an die Natur bestimmt (vgl. ebd., S. 276 f.).

Das Grundprinzip der empirischen Wissenschaften beschreibt Schelling entsprechend folgendermaßen:

„Jedes einzelne Seyn ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Seyn, welches gleichfalls wieder durch anderes einzelnes Seyn bestimmt ist, u. s. f. ins Endlose.“ (Schelling, Werke, Erg.Bd. 2, S. 124)

Dies führt laut Schelling auf den Begriff der „empirischen Unendlichkeit“, wobei das Kausalgesetz als „der höchste Ausdruck der Negation, des Nichtseyns der einzelnen Dinge“ bestimmt wird.⁸ Diese empirische Unendlichkeit ist deshalb für Schelling nur „das falsche Scheinbild der wahren oder der aktuellen Unendlichkeit und ein bloßes Produkt der Imagination“ (ebd., S. 162). Gleichwohl ist auch in den Augen Schellings die Metaphysik auf die Resultate der empirischen Wissenschaften angewiesen – wissen wir doch „ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittelst der Erfahrung“, sodass „unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen“ bestehe (Schelling, Werke, Bd. 2, S. 278). Wie für Schopenhauer ist auch noch für den späten Schelling die „Anschauung“ die Basis aller Erkenntnis.⁹ Entsprechend soll Schellings wie Schopenhauers hermeneutische Metaphysik, die das kritische Unternehmen Kants zwar in vielerlei Hinsicht voraussetzt, gleichzeitig aber die Kantischen Restriktionen überschreiten will, keine bloß formale Metaphysik aus Begriffen *a priori* sein, sondern die Kantische Vernunftidee von der Einheit und Totalität der Natur in einer Weise realisieren, die über deren bloß regulativen Gebrauch hinausgeht. Durch den beständigen Bezug zur Erfahrung verzichtet die so verstandene Metaphysik allerdings auf jeden Gewissheitsanspruch. Sie beschränkt sich auf ‚weiche‘ Wahrheitskriterien wie Kohärenz und Plausibilität und bewährt „ihre Richtigkeit“, wie Schopenhauer sagt, „durch den überall hervortretenden Zusammenhang“ (WWV 2, S. 212), sodass sie „ihre Bewährung aus sich selbst erhalte[]“ (WWV 2, S. 214). Als eine „Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt“ (ebd., S. 210) bemüht sie sich um eine Auslegung dessen, was die Erfahrung insgesamt (inklusive die empirischen Wissenschaften) an Daten zur Verfügung stellt: Sie bleibt also trotz ihrer *empirischen* Orientierung eine *hermeneutische* Wissenschaft, die es zudem nicht mit Einzelproblemen zu tun hat, sondern auf *das Ganze* einer umfassenden Weltinterpretation geht.

Was heißt es nun aber, das Ganze der Erfahrung zu deuten? Man muss, um darauf eine Antwort zu geben, zwei Teilfragen beantworten: 1. *Was* wird gedeutet? 2. *Mit Hilfe von was* wird es gedeutet? Die Antwort auf die erste Frage lautet: die äußere Erfahrung, also in Kurzform: die Welt oder die Natur. Auf die

⁸ Vgl. Erg.Bd. 1, S. 392 ff. Die Nähe dieser Bestimmung zu Fichtes sogenanntem „Reflexionsgesetz“ ist offenkundig.

⁹ So Schelling in den philosophiegeschichtlichen *Münchener Vorlesungen*, in denen er sich v.a. gegen die Auszeichnung des Begriffs durch Hegel stellt (vgl. Schelling, Werke, Bd. 5, S. 209 ff.).

zweite: mit Hilfe der inneren Erfahrung oder des Selbstbewusstseins. Diese Antworten haben, bei allen Differenzen im Detail, ihre Gültigkeit sowohl für Schellings als auch für Schopenhauers Metaphysikkonzeption. Erst jedoch wenn beide Fragen hinreichend beantwortet sind, lässt sich verstehen, was hier überhaupt mit ‚Deutung‘ gemeint ist und welche – sachlichen und methodischen – Konsequenzen es hat. Ehe ich dies aber anhand v.a. der Überlegungen Schopenhauers zu leisten versuche, möchte ich mich dieser Doppelfrage auf einem Umweg nähern, indem ich zunächst frage, welche *Grundprobleme* die hermeneutische Metaphysik lösen helfen soll und mit welchem Recht sie sich dabei für die dazu allein befähigte Erkenntnisart hält.

2. Die Antinomie von Idealismus und Realismus

Diese Fragen zu beantworten, kann uns die Darstellung eines weiteren Charakteristikums dieser Metaphysik helfen. Sie ist nämlich nicht nur eine hermeneutische Wissenschaft und beruht auch nicht bloß auf empirischen Erkenntnisquellen, sondern sie ist auch in eigentümlicher Weise *dialektisch* verfasst: Die philosophischen Systeme Schellings und Schopenhauers gehen in den beiden Betrachtungsrichtungen vom Menschen zur Natur und von der Natur zum Menschen vor. Damit wollen sie der antinomischen Struktur dessen entsprechen, was Thomas Nagel als Kluft zwischen der „particular“, d.h. subjektiven auf der einen und der objektiven Perspektive auf der anderen Seite beschrieben und Dieter Henrich als das „Grundverhältnis“ bezeichnet hat.¹⁰ Mit diesem Grundverhältnis ist die ursprüngliche Erfahrung gemeint, dass sich der Mensch als Subjekt und damit als Mittelpunkt der Welt begreift und zugleich als eine einzelne Person unter vielen anderen – d.h. sowohl unter anderen Personen, die sich gleichermaßen als Subjekte auffassen, als auch unter einem Viel anderer Entitäten –, als ein Einzelner also, der innerhalb der eigenen Spezies und erst recht im Weltganzen eine verschwindende Bedeutung hat.¹¹ Der Gegensatz dieser beiden Selbstverhältnisse als Subjekt und Person, die sich darin äußert, dass jeder gegenüber sich selbst die Perspektiven sowohl der 1. wie der 3. Person einnehmen kann, ist nicht ohne Weiteres aufzulösen und verlangt nach einer Deutung. Diese Deutung muss entsprechend der antinomischen Struktur des Grundverhältnisses ebenfalls in zwei Richtungen erfolgen: Sie muss zum einen den Sachverhalt auslegen, dass die Welt in meinem Kopfe ist, also vom (‚ideellen‘) Subjekt ausgehend zu dem gelangen, was *für* dieses Subjekt ist (die

¹⁰ Vgl. hierzu Nagel, 1986, passim sowie Henrich, 1982, v.a. S. 20 f., 91 f. u. 154 f. S.a. die Nagel-Rezension Henrichs: „Dimensionen und Defizite einer Theorie der Subjektivität“. In: Philosophische Rundschau 36 (1989), S. 1–24.

¹¹ Eine eindruckliche Schilderung dieses Sachverhaltes findet sich bei Schopenhauer (WWV 2, S. 11 ff.).

Gesamtheit der Natur als Objekt), zum anderen aber eine Interpretation des Umstands leisten, dass dieser Kopf, in dem sich die Welt darstellt, wiederum *in* der Welt ist und von der Natur hervorgebracht wurde, d.h. vom (,reellen‘) Objekt ausgehend zu dem fortschreiten, was in dieser Hinsicht zwar ebenfalls ein Objekt unter anderen ist, aber die besondere Eigenschaft hat, Träger eines erkennenden und handelnden Subjekts zu sein: zur Person. Schelling ordnet beiden Deutungsrichtungen zwei sich ergänzende „Grundwissenschaften“ zu:

„Wenn es nun Aufgabe der Transcendentalphilosophie ist, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen, so ist es dagegen Aufgabe der Naturphilosophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären: beide Wissenschaften sind also Eine, nur durch die entgegengesetzten Richtungen ihrer Aufgaben sich unterscheidende Wissenschaft.“¹²

In demselben Sinne, jedoch prägnanter schreibt Schopenhauer:

„Es giebt zwei von Grund auf verschiedene Betrachtungsweisen [...], welche auf der Verschiedenheit des Standpunkts beruhen und, so sehr sie auch, in Folge dieser, einander entgegengesetzt sind, dennoch in Übereinstimmung gebracht werden müssen. – Die eine ist die subjektive, welche, von innen ausgehend und das Bewußtseyn als das Gegebene nehmend, uns darlegt, durch welchen Mechanismus in demselben die Welt sich darstellt, und wie aus den Materialien, welche Sinne und Verstand liefern, sie sich darin aufbaut. [...] Die dieser entgegengesetzte Betrachtungsweise [...] ist die objektive, welche von aussen anhebt, nicht das eigene Bewußtseyn, sondern die in der äußern Erfahrung gegebenen, sich ihrer selbst und der Welt bewußten Wesen zu ihrem Gegenstande nimmt, und nun untersucht, welches Verhältniß der Intellekt derselben zu ihren übrigen Eigenschaften hat, wodurch er möglich, wodurch er nothwendig geworden, und was er ihnen leistet. Der Standpunkt dieser Betrachtungsweise ist der empirische: sie nimmt die Welt und die darin vorhandenen thierischen Wesen als schlechthin gegeben, indem sie von ihnen ausgeht.“ (WWV 2, S. 316 f.)

Die beide Betrachtungsweisen umfassende Deutung muss jedoch eine metaphysische sein, wenn Metaphysik diejenige Wissenschaft ist, die auf das Ganze des Seins und seinen Grund geht. Die Durchführung dieses Theorieprogramms führt dazu, dass zugleich und in eins mit einer Klärung der Begriffe von Subjekt und Person ein Welt- bzw. Naturbegriff entwickelt wird, der nicht derjenige der empirischen Wissenschaften (oder der Kantische in der *Kritik der reinen Vernunft*) ist, da er den Menschen als Subjekt *und* Person einbeziehen soll. Mit Hilfe der empirischen Wissenschaft allein und/oder rein epistemologisch ist

¹² Schelling, Werke, Bd. 2, S. 272. Vgl. auch § 1 des *Systems des transcendentalen Idealismus* und §§ 1–4 der *Einleitung zu einem ersten Entwurf der Naturphilosophie*. In welcher Weise diese wechselseitige ‚Unterordnung‘ oder ‚Erklärung‘ von Ideellem und Reellem bei Schelling im Einzelnen erfolgt, kann hier nicht näher untersucht werden. Die beiden wichtigsten daraus resultierenden Theorieprogramme sind auf der einen Seite die genetische Subjektivitätstheorie in Form einer „Geschichte des Selbstbewusstseins“, auf der anderen eine – von Schelling freilich nicht konsequent durchgeführte – spekulative Evolutionstheorie (vgl. dazu auch Abschn. 6).

dem doppelten Selbstverhältnis hingegen nicht beizukommen. Dies führte vielmehr zu dem, was Schopenhauer die „Antinomie in unserem Erkenntnißvermögen“¹³ nennt, d. h. zur Antinomie zwischen subjektivem Idealismus und – letztlich als Materialismus auftretendem – Realismus, wie sie bereits Fichte dargestellt hat.¹⁴ Zumindest hinsichtlich dieses erkenntnistheoretischen Problems herrscht innerhalb der nachkantischen Philosophie seltene Einigkeit: Hier hat für Fichte, Schelling und Schopenhauer die idealistische Option das logische Primat. Gleichwohl billigte gerade Schopenhauer der realistischen bzw. materialistischen Option auch als einer Theorie der Erkenntnis eine gewisse Legitimität zu. In ihr artikuliere sich das intuitive Ungenügen an der Reduzierung der Wirklichkeit auf eine bloße Erscheinung resp. Vorstellung, wie sie ein konsequent durchgeführter Idealismus vornimmt.¹⁵ Genauer und aus der Perspektive des erkennenden Subjekts betrachtet, stellt der Realismus bzw. Materialismus eine Explikation dessen dar, was man das ‚Selbstanwendungstheorem‘ nennen könnte: Wenn das Subjekt seine eigenen Erkenntniskategorien (bei Schopenhauer sind dies Raum, Zeit und Kausalität) auf sich selbst anwendet – und dazu ist es in seiner ‚natürlichen‘¹⁶ Explikationstätigkeit genötigt –, dann gelangt es, will es die Existenz und Genese des Gehirns, als das es sich in dieser objektiven Hinsicht gegeben ist¹⁷, erklären, zwangsläufig zu einer Betrachtungsweise, in der es die gesamte (erkenntnislose) Natur als zeitlich vorausliegend und für das eigene Vorhandensein kausal notwendig ansetzen muss. Eine einseitige Analyse des eigenen (materiell gegebenen) ‚Personseins‘ führe also das erkennende Subjekt notwendig auf eine materialistische Theorie – u. zw. auf eine evolutionistisch verfasste. Aber diese materialistische Analyse erweise sich, ebenso wie die idealistische, als einseitig, ja, sie sei im Grunde eine „enorme *petitio principii*“, insofern sie das letzte Resultat der materialistischen Erklärung, das erkennende Subjekt, bereits an ihrem Ausgangspunkt, dem einfachsten Zustand der Materie, der ja ebenfalls nur in der Vorstellung existiere, voraussetzen müsse.¹⁸ Zudem beruhe sie auf einem transzendenten Gebrauch

¹³ Vgl. WWV 1, S. 65 sowie die dortigen Ausführungen (ebd., S. 58 ff.).

¹⁴ Vgl. etwa Fichte, Bd. 3, S. 16 f.

¹⁵ Das intuitive „innere Widerstreben“, mit welchem jeder Mensch „die Welt als seine bloße Vorstellung annimmt“ (WWV 1, S. 32), stellt sich, so Schopenhauer, v. a. bei der eigenen Leibbesserfahrung ein (vgl. HN 1, S. 170).

¹⁶ Als „natürlich“ bezeichnete diese Weltsicht bereits Fichte im 1. Teil seiner Schrift *Die Bestimmung des Menschen*.

¹⁷ Dies rühre daher, dass die Erkenntnisvermögen äußerer und innerer Sinn sowie Verstand mit ihren Kategorien Raum, Zeit und Kausalität objektiv gewendet die gesamte materielle Wirklichkeit, insbes. das Gehirn als objektives Korrelat des erkennenden Subjekts ergeben, da in Schopenhauers Philosophie nicht bloß, wie bei Kant, die *Form*, sondern, im Gefolge Berkeleys, auch der *Stoff* der Erfahrung subjektiv ist: der Verstand, als „Werkmeister der Anschauung“, hat als sein objektives Korrelat die Materie, die in *diesem* Sinne objektivierte Kausalität ist.

¹⁸ Vgl. WWV 1, S. 61.

der Kausalität, indem sie eine kausale Verbindung zwischen Subjekt und Objekt, deren „Korrelation“ laut Schopenhauer dem Satz vom Grunde noch vorausliegt, herzustellen versuche – ein Gebrauch, den Schopenhauer, v. a. der Kantischen Philosophie gegenüber, immer wieder als illegitim gezeißelt hat. Doch trotz der eindeutigen Vorrangstellung des transzendentalen Idealismus sieht Schopenhauer den empirischen Materialismus als dessen notwendige Ergänzung an:

„Es ist eben so wahr, dass das Erkennende ein Produkt der Materie sei, als dass die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist auch eben so einseitig.“ (WWV 2, S. 23)¹⁹

Zugleich aber sieht Schopenhauer, wie Schelling, aufgrund der Inkonsistenz des Materialismus²⁰ die Plausibilität des Realismus nur im Rahmen seiner Metaphysik gesichert, in welcher der Wille als das „schlechthin Reale“ auftritt.²¹ Die Sicherung des realen Gehalts der empirischen Realität sei also nur in der Willensmetaphysik möglich, während epistemologisch dem Idealismus das Primat gebühre. Angewandt auf das doppelte Selbstverhältnis des Menschen bedeutet diese epistemologische Priorität der idealistischen vor der realistisch-materialistischen Option: Das Selbstverhältnis des Subjekts und das Selbstverhältnis der Person sind für Schopenhauer nicht gleichursprünglich. Grundsätzlich hat das Subjektsein Primat vor dem Personsein, oder anders formuliert: die Selbstzuschreibung mentaler Prädikate hat Vorrang vor der Selbstzuschreibung physischer Prädikate. *Gleichursprünglich* ist bei Schopenhauer nur die Selbstauffassung des Subjekts als *erkennend* und als *wollend*. Wird aber *dieser* Sachverhalt konsequent und bis ans Ende bedacht und gedeutet – und d. h. für Schopenhauer: per Analogieschluss vom ‚Selbst‘ auf den gesamten Weltbestand übertragen –, dann tut sich dem Subjekt nicht mehr die Kluft zwischen Subjekt- und Personsein auf (wenn ‚Personsein‘ so viel bedeutet wie ‚sich unter einer Vielzahl

¹⁹ Spierling sieht hierin die „antiidealistische Wende“ (Spierling, 1977, S. 93 ff.) oder auch die „kopernikanische Drehwende“ (Spierling, 1984, S. 37 ff.) in der Philosophie Schopenhauers.

²⁰ Eine derartige Qualifikation des Materialismus als einer berechtigten und ‚einseitig wahren‘ Konzeption erscheint angesichts der Unhaltbarkeit des ‚Selbstanwendungstheorems‘ eigentlich als unverständlich bzw. nur als eine Verbeugung vor den Leistungen der Naturwissenschaften. Wichtig ist aber, dass Schopenhauer, trotz aller Affinität zu materialistischen Denkweisen, den *mechanistischen* Materialismus heftig kritisiert und eher mit einem Naturalismus sympathisiert (vgl. dazu Abschn. 6).

²¹ Der Materie, die Schopenhauer nicht als bloßen „Stoff“, sondern als das *allem* Erscheinenden zugrundeliegende Substrat mitsamt aller seiner Qualitäten und Kräfte verstanden wissen will, kommt eine solche ‚schlechthinige Realität‘ nur mittelbar zu, insofern sie aus der Perspektive der Metaphysik Schopenhauers als die „bloße SICHTBARKEIT des Willens“ bestimmt wird (vgl. WWV 2, S. 356 ff.). Dies ist, wie hier nicht weiter ausgeführt werden kann, gegen die vorschnelle Vereinnahmung Schopenhauers für den Materialismus durch Alfred Schmidt zu sagen.

von Entitäten befinden'), sondern es tritt in ein anderes doppeltes Selbstverhältnis: einerseits als Träger der gesamten Welt (als Objekt), andererseits als in seinem „inneren Wesen“ identisch mit der gesamten Welt. Mit der Frage danach, was dies näherhin bedeutet, sind wir zurückgekehrt zu der Ausgangsfrage, *was* in der hermeneutischen Metaphysik gedeutet wird und *womit* es gedeutet wird.

3. Die subjektivitätstheoretische Grundlage der hermeneutischen Metaphysik

Schopenhauer nimmt seinen Ausgang von Kants transzendentalen Idealismus, d. h. von dessen Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. Alle unsere (Erfahrungs-)Erkenntnis gehe nur auf die Erscheinung; die *empirische Realität* ist eine Vorstellung des erkennenden Subjekts und abhängig von den subjektiven Bedingungen des Erkennens – als solche identifiziert Schopenhauer die Subjekt-Objekt-Korrelation im Allgemeinen, Zeit, Raum und Kausalität im Besonderen. Die empirische Realität ist damit zugleich von *transzendentaler Idealität*. Das Ding an sich liege hingegen jenseits der Erkenntnismöglichkeit des Subjekts. Schopenhauer radikalisiert dabei noch die Kantische Position: dem Ding an sich kommen weder Vielheit, d. h. räumliche oder zeitliche Prädikate noch Ursache-Wirkungs-Verhältnisse zu, damit aber auch keine Materialität, da Materie aus dieser Perspektive nichts anderes als das Wirkende überhaupt, also objektivierte Kausalität sei.

Nun geht Schopenhauer von der Grundannahme aus, dass dieses erkennende Subjekt zugleich Teil der Natur ist, und zwar ein solcher Teil, der ein besonderes Merkmal besitzt: es hat Selbstbewusstsein. In diesem habe es einen Zugang zu demjenigen, was jenseits der bloßen Vorstellung liegt. In der *inneren* Erfahrung des *Selbstbewusstseins* liege darum der „Schlüssel“ zur Deutung der *äußeren* Erfahrung, wie sie im „*Bewußtseyn von anderen Dingen*“ vorliegt. Beide Erfahrungsweisen haben sich im Rahmen einer metaphysischen Theorie wechselseitig zu erläutern. Grundlage der Metaphysik Schopenhauers ist also die Feststellung, dass das Subjekt, das der Welt als Objekt gegenübersteht und somit der Träger der ganzen Welt ist, zugleich selbst Teil dieser Welt und als solcher selbst das Ding an sich ist. Als ein solcher sei ihm im Selbstbewusstsein ein privilegierter Zugang zum realen Gehalt bzw. zum „inneren Wesen“ der Welt eröffnet:

„Nun aber habe ich [...] hervorgehoben, daß wir nicht bloß das ERKENNENDE SUBJEKT sind, sondern andererseits auch SELBST zu den zu erkennenden Wesen gehören, SELBST DAS DING AN SICH SIND; daß mithin zu jenem selbsteigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir VON AUSSEN nicht dringen können, uns ein Weg VON INNEN offensteht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war.“ (WWV 2, S. 226 f.)

In der inneren Erfahrung jedoch erkennen wir uns, so Schopenhauer, stets und letztthin als *Wollende*. Diese innere Erfahrung im Selbstbewusstsein wird nun zum Schlüssel für die Deutung auch der äußeren Erfahrung. Während uns alles *Andere* bloß auf *einfache* Weise gegeben sei, nämlich als und in der Vorstellung, seien wir uns *selbst* auf *doppelte* Weise zugänglich. In der Überzeugung, dass das, was uns im „Bewußtseyn von anderen Dingen“ nur in der einfachen Weise als Vorstellung gegeben ist, in Wahrheit auf dieselbe doppelte Weise existiert wie wir selbst als selbstbewusste Wesen, hält sich Schopenhauer für berechtigt, die doppelte Gegebenheitsweise unserer selbst auf alles in der äußeren Erfahrung Gegebene zu übertragen. D. h. aber das, was wir in uns als *Wille* bezeichnen, ist laut Schopenhauer der innerste reale Gehalt *aller* Entitäten. Dies ist der Sinn des Analogieschlusses, der die Basis der Metaphysik Schopenhauers bildet. Mit Bezug auf die Antinomie zwischen Idealismus und Realismus lässt sich sagen: Nach Schopenhauer steht nicht die Überzeugung von der Plausibilität des empirischen Materialismus, sondern der Wille als eine Tatsache des Selbstbewusstseins hinter dem intuitiven Ungenügen an der Reduzierung der Wirklichkeit auf eine bloße Erscheinung.

Die Bewahrung der Ansprüche des Realismus erfolgt sonach bei Schopenhauer, wie schon bei Schelling, über eine *Ausweitung* des subjektivitätstheoretischen Ansatzes, dessen Einseitigkeit die Metaphysik eigentlich beseitigen helfen sollte. Denn auch innerhalb der Metaphysik nimmt dieses Denken seinen Ausgang vom Subjekt: Während Schelling den als bloß *subjektiv* abgewerteten Idealismus Fichtes mit seiner Konzeption des *objektiven* Idealismus zu überwinden trachtet²² und dem entsprechend die Natur selbst als Subjekt resp. als Produktivität auffasst, erfolgt die Ausweitung des subjektivitätsphilosophischen Ansatzes bei Schopenhauer durch die Einbeziehung einer Tatsache des Selbstbewusstseins, nämlich des *Willens* in das spekulative Denken und dessen anschließende *analogische* Übertragung auf die äußere Realität, die uns sonst nur als Vorstellung zugänglich sei.²³

Voraussetzung eines solchen spekulativen Ansatzes ist die Annahme, dass der Mensch selbst Teil der Natur und als ein solcher in die Lage versetzt ist, in der *Innenperspektive* das Wesentliche, den ‚inneren Kern‘ dieser Natur aufzuschließen: Was die empirische Erforschung der objektiv gegebenen Realität uns niemals erkennen lässt, wird dieser Auffassung nach durch die reflektierte Verknüpfung der Sachverhalte des Bewusstseins anderer Dinge mit der singulären Tatsache des Selbstbewusstseins möglich – der Zugang zum „inneren Wesen“ der Natur selbst:

²² In der *Darstellung meines Systems der Philosophie* unterscheidet Schelling zwischen zwei Formen des Idealismus: 1) demjenigen in subjektiver Bedeutung (Fichte) mit dem Grundsatz: Ich ist = Alles und 2) demjenigen in objektiver Bedeutung (Schelling) mit dem Grundsatz: Alles ist = Ich (vgl. Schelling, Werke, Bd. 3, S. 5).

²³ Vgl. WWV 1, S. 162 ff.

„Diese Erkenntniß [dass wir in unserem inneren Wesen Wille sind] ganz allein muß dem Philosophen der Schlüssel werden zur Einsicht in das Innere aller jener Vorgänge der erkenntnißlosen Natur, bei denen zwar die Kausalerklärung genügender war, [...] jedoch auch dort noch immer ein unbekanntes X zurückließ und nie das Innere des Vorgangs ganz aufhellen konnte [...]. Dieses X hatte sich immer weiter ausgedehnt und zuletzt, auf den höchsten Stufen [der Natur], die Kausalerklärung ganz zurückgedrängt, dann aber, als diese am wenigsten leisten konnte, sich als WILLE entschleiert [...]. DIE IDENTITÄT DIESES X auch auf den niedrigen Stufen, wo es nur schwach hervortrat, dann auf den höheren [...] und zuletzt auf dem Punkt, wo es, in unserer eigenen Erscheinung, sich dem Selbstbewußtseyn als Wille kund giebt, anzuerkennen, ist in Folge der hier durchgeführten Betrachtung wohl unumgänglich. Die zwei urverschiedenen Quellen unserer Erkenntniß, die äußere und die innere, müssen an diesem Punkte durch Reflexion in Verbindung gesetzt werden. Ganz allein aus dieser Verbindung entspringt das Verständniß der Natur und des eigenen Selbst: dann aber ist das Innere der Natur unserm Intellekt, dem für sich allein stets nur das Aeußere zugänglich ist, erschlossen, und das Geheimniß [...] liegt offen.“ (KS, S. 273)²⁴

Der Analogieschluss wird also von Schopenhauer ausgewiesen als Anwendung einer *philosophischen Reflexion*. Diese Reflexion besteht in der Deutung des Ganzen der äußeren Erfahrung mit Hilfe der inneren Tatsache des Selbstbewusstseins: des Willens. Die empirischen Wissenschaften sind zu dieser Reflexion aus methodischen Gründen nicht in der Lage, da sie sich auf Kausalerklärungen beschränken und vor dem Unerklärlichen der Naturkräfte – jenem „unbekannten X“ – stehen bleiben müssen, da ihnen das Selbstbewusstsein als Erkenntnisquelle verschlossen ist. Zwar spielen sie schon im Vorfeld der metaphysischen Deutung eine wichtige Rolle, insofern sie das zu deutende empirische Material bereit stellen, doch innerhalb der philosophischen Reflexion kommen sie nur nachträglich ins Spiel, nämlich zur Legitimierung des Analogieschlusses bzw. zur Plausibilisierung der spekulativen Deutung. In ihrer explikativen Tätigkeit dürfen sich die Naturwissenschaften jedoch niemals auf den (metaphysischen) Willen berufen – das ist laut Schopenhauer der denkbar schwerste Kategorienfehler.²⁵ Dem zufolge soll durch die analogische Übertragung des menschlichen Wesens auf die Natur die Idee von der Einheit der Natur allererst realisiert und damit ihre bloß regulative Funktion überschritten werden. Gleichzeitig ist aber die Idee von der Einheit der Natur bereits eine Präsupposition für die Möglichkeit der Anwendung jenes Analogieschlusses. Dies ist ein innerhalb einer so konzipierten Metaphysik wohl unvermeidlicher Zirkel.

Die Identifizierung des „inneren Wesens“ *alles* Gegebenen mit dem, was wir in unserem Selbstbewusstsein als unser eigentliches Wesen erkennen, mit dem Willen, stellt jedoch laut Schopenhauer nur eine Benennung des uns bloß *mit-*

²⁴ Vgl. dazu auch WWV 1, § 21, insbes. S. 163.

²⁵ Vgl. WWV 1, S. 199.

telbar Bekannten nach dem uns intim und *unmittelbar* Bekannten vor. Wenn der Wille als der reale Gehalt aller Erscheinungen bezeichnet wird, handelt es sich also um eine „*denominatio a potiori*“ (WWV 1, S. 164 f.). Dies ist für Schopenhauer der einzig gangbare Weg für die Metaphysik: Das mittelbar Bekannte könne nur über das unmittelbar Bekannte aufgeklärt werden. So werden die Innenperspektive des Menschen zum Königsweg der Metaphysik und die Selbsterkenntnis zum Vorbild der Welterkenntnis:

„Demzufolge müssen wir die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur.“ (WWV 2, S. 227)²⁶

Allerdings muss Schopenhauer, um die Analogie rational nachvollziehbar zu machen, einen Willensbegriff entwerfen, bei dem die *Erkenntnis* dem Willen nicht wesentlich ist, sondern nur Merkmal seiner höchsten Objektivation, dem animalischen, insbesondere menschlichen Bewusstsein.²⁷ Sonst kann die Identifikation von Naturkraft und Wille keinerlei Anspruch auf Gültigkeit erheben. Doch genau in diesem Begriff von einem erkenntnislosen Willen als einer blind treibenden Kraft sah Schopenhauer das revolutionär Neue seiner Philosophie.²⁸

Das Selbstbewusstsein ist jedoch – so viel ist einschränkend zu sagen – bei Schopenhauer kein einfaches; es zerfällt, wie das Bewusstsein von Anderem, in Subjekt und Objekt: in Subjekt des Erkennens und Subjekt des Wollens. Dieser Wille ist zudem der Anschauungsform der Zeit unterworfen. Im Selbstbewusstsein tritt uns also nicht das Ding an sich als solches, d. h. unabhängig von allen subjektiven Bedingungen entgegen, sondern es unterliegt auch hier noch zwei Beschränkungen: 1. der Subjekt-Objekt-Relation, 2. der Zeit.²⁹ Aus diesem Grunde ist der Wille nicht einfachhin das Ding an sich. Schopenhauer meinte keineswegs, mit seiner Willensmetaphysik die letzten Welträtsel gelöst zu haben; vielmehr verstand er seine Philosophie als eine der *Immanenz*, die sich innerhalb des Relationsgefüges von Erscheinung und Ding an sich bewege:

„Inzwischen ist wohl zu beachten, und ich habe es immer festgehalten, dass auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unserm eigenen Willen haben, noch kei-

²⁶ S.a. WWV 1, S. 150; daher bezeichnet er die Welt als „Makranthropos“ (WWV 2, S. 747), welcher Begriff sich auch bei Novalis findet.

²⁷ Vgl. u.a. WWV 1, S. 165.

²⁸ Auch Schelling spricht bekanntlich in seiner Freiheitsschrift vom „Wollen“ als dem „Urseyn“ (vgl. Werke, Bd. 4, S. 242). Schopenhauer hat in seinem Spätwerk bereits auf den Vorwurf reagiert, dass er seinen „Grundgedanken“ von Schelling bezogen habe: Seine Bemerkung, dass diese Bestimmung in der Freiheitsschrift „ohne Folge, Zusammenhang und Durchführung auftrete[.]“ und deshalb als „bloßer Vorspuk meiner Lehre anzusehen“ sei (PuP 1, S. 134 f.), ist jedenfalls nicht ganz abwegig. Stattdessen beruft sich Schopenhauer interessanterweise auch hier auf Kant.

²⁹ Vgl. WWV 2, S. 228 f. Die Identität von Subjekt des Erkennens und Subjekt des Wollens in unserer empirischen Person, kraft derer wir uns als Individuum identifizieren, bezeichnet Schopenhauer als den unauflöselichen „Weltknoten“ (vgl. KS, S. 151 f. sowie WWV 2, S. 234).

neswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntniß des Dinges an sich liefert. [...] Demzufolge läßt [...] sich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei? d.h. was er sei, ganz abgesehen davon, dass er sich als WILLE darstellt, oder überhaupt ERSCHEINT, d.h. überhaupt ERKANNT wird. – Diese Frage ist NIE zu beantworten: weil [...] das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichseyn widerspricht und jedes Erkannte als solches nur Erscheinung ist.“ (WWV 2, S. 228 ff.)

Um eine Philosophie des Absoluten handelt es sich demnach nicht: Was die Welt außerhalb der Relation von Erscheinung und Ding an sich, *natura naturata* und *natura naturans* bzw. Vorstellung und Wille ist, darüber trifft die hermeneutische Metaphysik keine Aussagen.³⁰ Deshalb bezeichnet Schopenhauer seine Philosophie als eine *immanente Metaphysik* (vgl. WWV 2, S. 213):

„Meine Philosophie redet nie von Wolkenkuckuksheim, sondern von *dieser Welt*, d.h. sie ist *immanent*, nicht transcendent. Sie liest die vorliegende Welt ab wie eine Hieroglyphentafel (deren Schlüssel ich gefunden habe, im Willen) und zeigt ihren Zusammenhang durchweg. Sie lehrt, was die Erscheinung sei, und was das Ding an sich. Dieses aber ist Ding an sich blos *relativ*, d.h. in seinem Verhältniß zur Erscheinung: – und diese ist Erscheinung bloß in ihrer Relation zum Ding an sich. Außerdem ist sie ein Gehirnphänomen. Was aber das Ding an sich *außerhalb* jener Relation sei, habe ich nie gesagt, weil ich’s nicht weiß: *in* derselben aber ist’s Wille zum Leben.“ (Schopenhauer, Briefe, S. 291)

Schopenhauer nimmt entsprechend für seine Metaphysik in Anspruch, dass die Verknüpfung von innerer und äußerer Erfahrung, genauer: die Deutung der äußeren im Lichte der inneren Erfahrung im Medium der *Reflexion*, mithin rational kontrolliert und zugleich in stetem Kontakt mit der Anschauung bzw. den empirischen Phänomenen erfolge. Seine Metaphysik arbeite zwar nicht aus Begriffen, sehr wohl aber in Begriffe. Ihre Basis ist aber eine Selbstbewusstseinstatsache. Indem jedoch ein Faktum des Selbstbewusstseins der spekulativen Interpretation des Weltganzen dient, wird der subjektivitätsphilosophische Ansatz zugleich überschritten, insofern mit dem Willen bzw., bei Schelling, mit einer als produktivem Subjekt verstandenen Natur, die sich selbst organisiert, das Subjekt hin zu einem diesem unverfügbaren Grund transzendiert wird. Es ergibt sich so auch in dieser umfassenderen Hinsicht eine zirkuläre Struktur. Dies wird bereits bei Schelling deutlich:

„Die Aufgabe ist: das Subjekt=Objekt so objektiv zu machen und bis zu dem Punkte aus sich herauszubringen, wo es mit der Natur (als Produkt) in Eines zusammenfällt; der Punkt, wo es Natur wird, ist auch der, wo das Unbegrenzbare in ihm sich zum Ich erhebt, und wo der Gegensatz zwischen Ich und Natur, der im gemeinen Bewußtseyn gemacht wird, völlig verschwindet, die Natur=Ich, das Ich = Natur ist.“ (Schelling, Werke, Bd. 2, S. 725)

³⁰ Vgl. dazu auch – freilich inkonsequent – Schelling, Werke, Bd. 2, S. 355 f.

In diesem Kontext ist auch die oft zitierte Auffassung Schellings zu sehen, dass Natur und Geist im tiefsten Grunde ‚absolut identisch‘ seien:

„Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes *in* uns und der Natur *außer* uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sey, auflösen.“ (Schelling, Werke, Bd. 1, S. 706)

Diese These von der *natura naturans* als Subjekt scheint rational jedoch nicht gerechtfertigt: So wie man an Schopenhauers Willensmetaphysik die berechnete Frage stellen kann, was denn den Begriff eines erkenntnislosen Willens noch von dem – von Schopenhauer als semantisch leer verworfenen – Begriff der Kraft unterscheidet, so muss man Schelling in diesem Zusammenhang kritisch fragen, was im naturphilosophischen Kontext ‚Subjektivität‘ noch heißen sollte? Es geht ihm innerhalb des „objektiven Idealismus“ der Naturphilosophie offenbar um eine Art ‚performative Selbstreferenz‘, welche die Selbstorganisationsprozesse vor allem der organischen Natur deuten helfen soll und die mit einem selbstbewussten Subjekt nur mehr sehr bedingt etwas zu tun hat. Dahinter steht im Grunde dieselbe Denkfigur, die sich auch bei Schellings Bestimmung der „absoluten Vernunft“ als einer *subjektlosen* „intellektuellen Anschauung“³¹ oder der Deutung des Organismus als eines materialisierten „Subjekt-Objekts“ findet: die (vermeintliche) Objektivierung des Subjektiven, die die Spontaneität und Autonomie des Ich auf kaum mehr legitimierbare Weise in die Produktivität der Natur verwandelt. Ebenso fragwürdig – und vor dem Hintergrund der Ausführungen Schellings zu den beiden gleichberechtigten „Grundwissenschaften“ Transzendental- und Naturphilosophie auch überraschend – ist die Auszeichnung des naturphilosophischen Ansatzes:

„So können wir [...] nach ganz entgegengesetzten Richtungen – von der Natur zu uns, von uns zu der Natur gehen, aber die *wahre* Richtung für den, dem *Wissen* über alles gilt, ist die, welche die *Natur selbst* genommen hat.“ (Schelling, Werke, Bd. 2, S. 711 f.)

Dies ist jedoch aus Schellings eigener Perspektive inkonsequent, da er vorher in den Begriff der Natur die Subjektivität implementiert. Diese Inkonsistenz verweist erneut auf den zirkulären Charakter eines solchen Metaphysikkonzepts. Greifbar wird dieser auch bei Schopenhauer: In seinem Ausgang vom Selbstbewusstsein war der Wille noch vorstellungsbedingt, d. h. bewusstseinsimmanent; in der zweiten Perspektive, in welcher der Wille als metaphysisches Prinzip auftritt, ist er hingegen als vorstellungsbedingend, mithin als bewusstseinstranszendent gesetzt, nämlich als der die Vorstellung überhaupt erst hervorbringende

³¹ Schelling bestimmt die absolute Vernunft als „totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven“, in der so „vom Denkenden abstrahiert“ wird, dass die Vernunft als wahres „An-Sich“ erscheint (vgl. Schelling, Werke, Bd. 3, S. 10 f.).

Wille. Somit setzt die Welt als Vorstellung ebenso die Welt als Wille voraus wie die Welt als Wille die Welt als Vorstellung. Der Wille erhält dadurch freilich wesentlich andere Prädikate als diejenigen, die ihm als mentales Phänomen zukommen.³²

4. Die Leibeserfahrung als Kernproblem der Metaphysik

Die letzte Grundlage der Metaphysik Schopenhauers ist demnach das Selbstbewusstsein; dadurch steht sie unter Leitung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas, und dadurch steht sie auch, ob Schopenhauer nun will oder nicht, in derselben Tradition wie seine vermeintlichen Antipoden Fichte, Schelling und Hegel. Durch die Eröffnung dieser zweiten Erkenntnisquelle und ihrer Verknüpfung mit der ersten Quelle – der äußeren Erfahrung – im Rahmen einer umfassenden Weltdeutung wird jedoch der Ansatz der empirischen Wissenschaften weit überschritten. Dies wird besonders deutlich, wenn sich Schopenhauer der „κατ' ἐξοχήν PHILOSOPHISCHE[N] WAHRHEIT“ (WWV 1, S. 154) widmet, der Identität des Leibes mit dem Willen. Dass wir uns selbst in doppelter Weise gegeben sind, exemplifiziert Schopenhauer nämlich an der Erfahrung des eigenen Leibes, der uns auf der einen Seite, in der äußeren Erfahrung, als „Objekt unter Objekten“ (allerdings, da er uns die sinnlichen Data für den Aufbau der anschaulichen Wirklichkeit liefert, als „das UNMITTELBARE OBJEKT“) erscheint und dessen wir uns auf der andern, in der inneren Erfahrung, als „OBJEKTIVITÄT“, d. h. Sichtbarkeit des Willens bewusst sind (vgl. ebd., S. 152). Zwischen beiden herrscht jedoch keine *Kausalitäts*- sondern eine *Identitäts*-beziehung. Entsprechend ist jeder Willensakt „sofort und unausbleiblich“ eine Leibesaktion. Ebenso sind Wille und Leib als Ganze identisch; sie sind nur in zwei verschiedenen Weisen gegeben.³³ Schopenhauer vertritt also hinsichtlich des Mind-body-Problems eine Identitätstheorie, u. z. w. das Modell einer *qualitativen* Identität: Mentales und Physisches sind identisch in einem Dritten³⁴, nämlich dem Willen, der sich in ihnen gleichursprünglich objektiviert. Es handelt sich also um eine dual-aspect-theory in der Tradition Spinozas, wie sie später etwa auch von Brian O'Shaughnessy und Thomas Nagel vertreten wurde. Das Problem ist freilich, dass das Mentale bei Schopenhauer ein Willensphänomen, d. h. der Wille als Selbstbewusstseinstatsache ist, während das Physische vom Leib und dessen Akten und Prozessen konstituiert wird, das Dritte hingegen, in

³² Gegenüber Schellings Begriff des Natursubjekts besitzt Schopenhauers Willensbegriff wenigstens den Vorteil größerer Anschaulichkeit; an einer gewissen semantischen Leere krankt jedoch beide Konzepte.

³³ Vgl. z. B. WWV 1, S. 151 ff.

³⁴ Als eine Kopula, würde Schelling aus der Perspektive seiner Identitätsphilosophie sagen.

dem das Mentale und Physische identisch sein sollen, ebenfalls der Wille ist, nun aber als (metaphysisches) Realprinzip. Dadurch wird Schopenhauers dual-aspect-theory i. S. eines Modells einer qualitativen Identität von Leib und Wille unmittelbar abhängig von seiner Willensmetaphysik. Die doppelte Leibese Erfahrung kann darum als Dreh- und Angelpunkt der Philosophie Schopenhauers angesehen werden. Auf ihr beruht der Analogieschluss; sie übernimmt damit in dieser Metaphysik die zentrale Begründungsfunktion. Die Deutung der äußeren mittelst der inneren Erfahrung erfolgt, wie dargelegt, über ebendiesen Analogieschluss, der die doppelte Gegebenheit unseres Leibes auf alles in der Welt überträgt.

Die empirischen Wissenschaften untersuchen hingegen, so Schopenhauer, entweder nur die mentalen Ereignisse und Prozesse – das leistet die Psychologie – oder die körperlichen Vorgänge und Funktionen – dann nimmt sie die Gestalt der Physiologie oder der Neurophysiologie an, deren Gegenstand nicht eigentlich der Leib, sondern der Körper ist. Wenn Schopenhauer hingegen eine „objektive Ansicht“ verfolgt, wie er dies insbesondere im 2. Band seines Hauptwerks unternimmt, dann geschieht das nicht im Sinne der positiven Wissenschaften seiner Zeit, auch wenn er gerade hier in besonderem Maße auf deren Erkenntnisse zurückgreift. Vielmehr erfolgt diese „von AUSSEN anheb[ende]“ Betrachtungsweise auf der Grundlage seiner Willensmetaphysik: Basierend auf der zentralen Lehre vom Primat des Willens vor dem Intellekt untersucht Schopenhauer vor allem den biologischen Funktionswert der kognitiven Fähigkeiten animalischer Wesen, wie sie sich im Gehirn objektiv manifestieren.

Im Ausgang von der These der Identität von Leib und Wille sei der Intellekt resp. das Gehirn nur das Tertiäre gegenüber dem leiblichen Organismus als dem Sekundären und dem Willen als dem Primären. D. h. näherhin, dass für Schopenhauer der Intellekt (so bezeichnet er die Gesamtheit aller kognitiven Vermögen) ein bloßes Instrument des Willens animalischer Wesen ist, das diesen nur bei der besseren Befriedigung ihrer (immer komplexer werdenden) Bedürfnisse (der Selbst- und Arterhaltung) dient.³⁵ Mit großer Scharfsinnigkeit führt er den Nachweis dieser bloß instrumentellen Funktion des Intellekts bis ins biologische Detail. Zwar erklärt Schopenhauer die Berufung auf (seine) Metaphysik bei der wissenschaftlichen Erklärung von Naturphänomen mit Bestimmtheit für unerlaubt³⁶; doch ließe sich durchaus mit Gründen behaupten, dass Schopenhauers Metaphysik des Willens damit zumindest die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Forschungsprogramms eröffnet hat – desjenigen nämlich der Verhaltensforschung, deren Gegenstand ebenfalls die biologische Funktion des (kognitiven) Verhaltens ist. Doch nicht genug damit, im Grunde hat Schopen-

³⁵ Zumindest gilt dies außerhalb der – hier nicht relevanten – Gebiete der ästhetischen und der moralischen Erkenntnis.

³⁶ Vgl. z. B. WWV 1, S. 199. Schelling ist darin deutlich weniger entschieden.

hauer dadurch bereits eine der wichtigsten Voraussetzungen der Darwinschen Evolutionstheorie formuliert: Alle Vermögen – auch und gerade die kognitiven – werden auf ihren Funktionswert innerhalb des „survival of the fittest“ geprüft und betrachtet. Flankiert wird dies bei Schopenhauer von einer „Metaphysik der Geschlechtsliebe“, innerhalb derer durch das die sexuelle Selektion scheinbar autonom vollziehende Individuum der „Genius der Gattung“ spricht und handelt, um die optimale Zusammensetzung der künftigen Generationen zu sichern (vgl. WWV 2, S. 620 ff.). Schopenhauer gelangt hier im Einzelnen zu verblüffenden Resultaten, mit denen er den empirischen Wissenschaften seiner Zeit weit voraus war.³⁷

Doch mindestens noch einem weiteren wissenschaftlichen Forschungsprogramm hat Schopenhauers Metaphysik den Weg bereitet: der Psychoanalyse.³⁸ Aus der Lehre vom Primat des Willens vor dem Intellekt folgt für Schopenhauer nämlich auch, dass sich der Mensch über die eigentlichen Motive seiner willentlichen Bestrebungen nicht immer bewusst ist. Denn der Intellekt ist vor allem nach außen gerichtet und folgt, indem er bei der Optimierung der Bedürfnisbefriedigung hilft, dem, was Freud das „Realitätsprinzip“ genannt hat. Die Selbsterforschung i. S. einer aufwändigen Motivations- und Willensanalyse hat hingegen nur einen untergeordneten Überlebenswert. Aus biologischer resp. „objektiver“ Sicht ist es deswegen klar, dass hinsichtlich der hinter allem Verhalten stehenden volitionalen Antriebe vieles unbewusst bleiben muss. Gerade auf dem Feld der menschlichen Psyche erweist sich Schopenhauer dabei als ein brillanter Analytiker.³⁹

5. Naturkraft und Wille

Für Schopenhauer wird der große Abstand zwischen den Phänomenen der unorganischen Natur und den organischen, genauer: animalischen Prozessen, die aus einem Willen heraus erfolgen, in dem „Kontrast zwischen der völlig bestimmten Gesetzmäßigkeit in der einen und der scheinbar regellosen Willkür in der anderen Art der Erscheinung“ deutlich (vgl. WWV 1, S. 174). Doch trotz dieser strengen Gesetzmäßigkeit stünde auch hinter allen unorganischen Natur-

³⁷ Dies gilt, wie hier nicht ausgeführt werden kann, für eine Reihe von Aspekten der modernen Biologie – etwa für die Ökologie oder die Instinkttheorie.

³⁸ Das lässt sich bekanntlich auch wissenschaftsgeschichtlich belegen – etwa über den Einfluss, den Schopenhauers Denken auf Sigmund Freud hatte. Freilich hat, wie hier nicht näher dargelegt werden kann, auch Schellings Naturphilosophie mehreren empirischen Forschungsprogrammen zumindest einen Horizont gegeben – so etwa der Organismusforschung, dem Elektromagnetismus oder der Ökologie. Auf letzteres wird noch in Abschn. 6 eingegangen.

³⁹ Darüber kann man sich z. B. durch die Lektüre von WWV 2, Kap. 19 in Kenntnis setzen.

erscheinungen „Etwas, daran sich keine Erklärung wagen darf, sondern das sie immer voraussetzt“ – nämlich die Naturkräfte. Darunter versteht Schopenhauer „die bestimmte Wirkungsart der Dinge, die Qualität, de[n] Charakter jeder Erscheinung“, die letztlich etwas ganz und gar „Grundloses“ darstellen, insofern sie der Kausalität nicht unterworfen sind.⁴⁰ Als Naturkräfte nennt er u. a. Schwerkraft, Kohäsion, Wärme, Magnetismus, Elektrizität, Chemismus und auch die „Lebenskraft“. Sie seien im Grunde allesamt „*qualitates occultae*“ (WWV 1, S. 177 f.). Physik, Chemie und Biologie formulieren, so Schopenhauer, immer nur „die Regeln und Gesetze [...], welche diese Kräfte in Hinsicht auf ihren jedesmaligen Eintritt in Zeit und Raum beobachten“. Demnach beschreiben die Naturgesetze laut Schopenhauer „nur das Hervortreten [...], nicht Das, was hervortritt, nur das Wie, nicht das Was der Erscheinung, nur die Form, nicht den Inhalt“ (ebd.). Sie drückten also bloß die „Einheit“ der Naturkraft in allen ihren Erscheinungen, die „unwandelbare Konstanz des Eintritts derselben“ aus – unter der Voraussetzung, dass die kausalen Bedingungen dazu vorhanden sind (vgl. ebd., S. 190). Das Naturgesetz beziehe die Naturkraft auf die Form ihrer Erscheinung, d. h. auf Raum, Zeit und Kausalität, wobei das Gesetz der Kausalität die „Ordnung“ bestimme, nach welcher die Naturkräfte in die Erscheinung eintreten. In Bezug auf seine Willensmetaphysik bezeichnet Schopenhauer das Kausalitätsgesetz auch als die „Norm“, nach welcher Raum, Zeit und Materie an die – in Stufen erfolgenden – Objektivationen des Willens „vertheilt“ sind. Die Kausalität verweise deshalb auf die Materie als das gemeinsame Substrat aller Erscheinungen, „in deren Besitz sie [die Willensobjektivationen] sich zu theilen haben“ (vgl. ebd., S. 192 f.).⁴¹ Die Leistung und die Grenzen der empirischen Wissenschaften resümierend schreibt Schopenhauer:

„[S]o ließe sich ins Unendliche die nämliche beharrende Materie verfolgen, und zusehen, wie bald diese, bald jene Naturkraft ein Recht auf sie gewinnt und es unausbleiblich ergreift, um hervorzutreten und ihr Wesen zu offenbaren. Die Be-

⁴⁰ Schopenhauer lobt es im Übrigen ausdrücklich als ein Verdienst der „Naturphilosophen der Schellingschen Schule“ darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass die „POLARITÄT, d. h. das Auseinandertreten einer [Natur-]Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten“ ein „Grundtypus fast aller Erscheinungen der Natur“ sei (vgl. WWV 1, S. 204). In der Tat behandeln schon die frühen naturphilosophischen Schriften Schellings ausführlich die Polarität; dies tun sie aber v. a. in Kontexten, die Schopenhauer nicht oder kaum reflektiert – wie chemische Gleichgewichtsphänomene oder Prozesse in Organismen.

⁴¹ Schopenhauer unterscheidet bereits in seiner Dissertation drei Formen von Ursachen: die Ursache im engeren Sinne, den Reiz und das Motiv. Zwar bringt er diese drei Ursachenformen in einen Zusammenhang mit seinem ontologischen Stufenmodell, das zwischen Unorganischem, Vegetativem und Animalischem unterscheidet; doch werden diese ontischen Stufen keineswegs auf jene Ursachenformen reduziert (vgl. dazu u. a. KS, S. 58 ff. sowie WWV 1, S. 169 ff.). All dies kann hier ebenso wenig behandelt werden wie das Verhältnis dieser Ursachenformen zu den Phänomenen der Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität (vgl. WWV 2, S. 290 ff.).

stimmung dieses Rechts, den Punkt in der Zeit und dem Raume, wo es gültig wird, giebt das Gesetz der Kausalität; aber auch nur bis dahin geht die auf dasselbe gegründete Erklärung. Die Kraft selbst ist Erscheinung des Willens und als solche nicht den Gestaltungen des Satzes vom Grunde unterworfen, d.h. grundlos. Sie liegt außer aller Zeit, ist allgegenwärtig und scheint gleichsam beständig auf den Eintritt der Umstände zu harren, unter denen sie hervortreten und sich einer bestimmten Materie, mit Verdrängung der bis dahin diese beherrschenden Kräfte, bemächtigen kann.“⁴²

Schopenhauer hält es für einen fundamentalen Irrtum, wenn man meint, „daß die häufigsten, allgemeinsten und einfachsten Erscheinungen“ wie die mechanischen Bewegungen diejenigen seien, „die wir am besten verstehen“. Er geht sogar so weit zu behaupten, dass je vollkommener den Wissenschaften eine Kausalerklärung empirischer Phänomene gelinge, ihre Erkenntnisse „desto weniger rein objektiven Gehalt, [...] desto weniger eigentliche Realität“ enthielten, da dieser reale Gehalt eben in den Naturkräften läge, die als etwas Unerklärliches stets vorausgesetzt werden müssten. Daher sei es uns im Grunde „ebenso unerklärlich, daß ein Stein zur Erde fällt, als daß ein Thier sich bewegt“ (WWV 1, S. 181). Deshalb sei es der allein richtige Weg, auch die mechanischen, auf Ursachen erfolgenden Bewegungen unorganischer Körper „ihrem innern Wesen nach [...] aus meiner eigenen Bewegung auf Motive“ zu verstehen. Das jedoch geschehe dann, wenn wir die Naturkräfte „für der Art nach identisch mit Dem erkennen, was in mir der Wille ist, und für nur dem Grad nach davon verschieden“ (vgl. ebd., S. 182 f.). So ist die Naturkraft laut Schopenhauer „nichts Anderes, als die Objektivation des Willens auf einer niedrigen Stufe“. Während aber der Wille das uns „unmittelbar“ und „intim“ Bekannte sei, stelle die Naturkraft einen bloßen Platzhalter für etwas gänzlich Unerklärliches dar (vgl. WWV 2, S. 342). Über diese Unerklärlichkeit dürften wir uns nicht durch die strenge Gesetzmäßigkeit, Einfachheit und Offensichtlichkeit der kausalen Beziehungen – etwa zwischen den mechanischen oder chemischen Vorgängen – täuschen lassen. Verständlich (nicht erklärlich!) würden uns die Naturkräfte nur, wenn wir sie uns nach Analogie dessen begrifflich zu machen versuchten, was wir in uns selbst als unser „inneres Wesen“ fänden: den Willen. Fragt man aber danach, was uns auf diesem Wege „verständlich“ und „in seiner eigentlichen Bedeutung“ aufgeklärt wird, so erhält man bei Schopenhauer kaum eine Antwort – nur die dürre Auskunft, dass es etwas durch und durch Dynamisches sei, etwas Treibendes und Drängendes, zuletzt etwas zutiefst Agonales. Aber,

⁴² WWV 1, S. 195. Das Verhältnis zwischen Naturkraft, Naturgesetz und Kausalität ist in Schopenhauers Philosophie ein höchst komplexes, voraussetzungsreiches Thema, da es auf der einen Seite das Verhältnis von Raum, Zeit und Materie innerhalb der empirischen Realität, auf der anderen das Verhältnis zwischen dem Willen, der Materie (als der Sichtbarkeit des Willens) und den platonischen Ideen (als den Objektivationsstufen des Willens) berührt. Eine auch nur näherungsweise hinreichende Darstellung kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht geleistet werden.

lässt sich fragen, ist das mehr, als wir uns unter dem Begriff „Kraft“ vorstellen? Oder umgekehrt: wird der hier in Ansatz gebrachte Begriff eines gänzlich erkenntnislosen Willens nicht derart entleert, dass er jeglichen Deutungswert verliert? Allerdings muss man, ehe man den Stab über Schopenhauer bricht, nochmals darauf hinweisen, dass er sich keineswegs so weit versteigt, dass er die Metaphysik für einen Ersatz oder gar für eine Überwindung der Physik erklärt:

„Die Aetiologie der Natur und die Philosophie der Natur thun einander nie Abbruch; sondern gehen neben einander, den selben Gegenstand aus verschiedenem Gesichtspunkte betrachtend.“ (WWV 1, S. 200)

6. Das Problem der Evolution in Wissenschaft und Metaphysik

Laut Schopenhauer eröffnet die Identität von Naturkraft und Wille prinzipiell zwar die Möglichkeit der Reduktion einer Naturkraft auf eine andere – wie dies zu seinen Lebzeiten, auch unter Einfluss der Naturphilosophie der Schelling-Schule, im Falle von Elektrizität und Magnetismus geschehen ist; gleichzeitig warnt er jedoch davor, diesen Reduktionismus so weit zu treiben, dass man, wie der primitive Atomismus, alles auf „Stoß und Gegenstoß“, also auf mechanische Bewegungen zurückführt: Es sei „eine Verirrung der Naturwissenschaft, wenn sie die höheren Stufen der Objektivität des Willens zurückführen will auf niedere“ (vgl. WWV 1, S. 179 u. 203 ff. sowie WWV 2, S. 367 f.). Schopenhauer hat hierbei v.a. die Versuche im Auge, die Phänomene des organischen Lebens auf einfache physikalische und chemische Naturkräfte zurückzuführen. Stattdessen nimmt er eine eigenständige „Lebenskraft“ an, ohne die viele biologische Prozesse schlechterdings nicht zu erklären seien (vgl. z.B. PuP 2, S. 141 ff.). Im Rahmen seiner Diskussion des Materiebegriffs wird deutlich, dass Schopenhauer mit einer Art Hylozoismus sympathisiert: Nicht die Materie des Atomismus, die „ein bloßes Abstraktum [d]er wirklichen Materie“ sei, deren rein mechanische Eigenschaften „sich so ziemlich *a priori* konstruieren lassen, eben weil sie auf den Formen des Raums, der Zeit und der Kausalität, mithin auf unserm Intellekt beruhen“ (WWV 2, S. 368), sondern allenfalls „die wirkliche und EMPIRISCH gegebene Materie [...] mit allen physikalischen, chemischen, elektrischen und auch mit den aus ihr selbst das Leben spontan hervortreibenden Eigenschaften“, wie sie der „Naturalismus“ annimmt, stelle „die wahre *mater rerum*“ dar, „aus deren dunkelm Schooße alle Erscheinungen und Gestalten sich hervorwinden, um einst in ihn zurückzufallen“. Allerdings besteht, so wendet Schopenhauer ein, der Naturalismus im Grunde in einem „Kunststück“, insofern er „die *Quaesita* in die *Data* verlegte, indem man angeblich die bloße Materie, wirklich aber alle die geheimnißvollen Kräfte der Natur, welche an derselben haften, oder richtiger, mittelst ihrer uns sichtbar werden, als das Gegebene nähme und zum Ausgangspunkt der Ableitungen machte“ (ebd., S. 370). Dies sei jedoch „eine versteckte *petitio principii*“ (ebd., S. 371). Gleich-

wohl sieht Schopenhauer bereits in der Materie selbst das organische Leben angelegt; allerdings ist zu beachten, dass er dies nicht im Sinne einer naturalistischen „absoluten Physik“, sondern aus der Perspektive seiner Willensmetaphysik sagt, worin die Materie als die „bloße SICHTBARKEIT des Willens“ bestimmt wird. Daraus wird verständlich, dass er insbesondere im 2. Band seines Hauptwerks statt von „Wille“ immer häufiger vom „Willen zum Leben“ spricht.

Bei dem Versuch, das Phänomen des organischen Lebens sowie dessen Ort und Funktion im Ganzen der Natur philosophisch zu erfassen, wird aber das Problem der *Zeit* virulent. Sowohl Schelling als auch Schopenhauer versuchen nämlich auf eigentümliche Weise den Entwicklungsgedanken in ihre hermeneutische Metaphysik zu integrieren. Bereits für Schelling ist die Natur etwas „zwischen absoluter Evolution und Involution Schwebendes“ (Schelling, Werke, Bd. 2, S. 261). Dabei entwickelt sich laut Schelling die Natur stufenweise, wobei man dann einen bedeutenden Schritt zur „Erklärung von Organisation und Leben aus Naturprincipien“ vorangekommen sei, „wenn man zeigen könnte, daß die Stufenfolge aller organischen Wesen durch allmähliche Entwicklung einer und derselben Organisation sich gebildet habe“ (Bd. 1, S. 416). So ergäben die Erscheinungen der Natur „eine stetige, in sich selbst zurückkehrende Lebenskette, in welches jedes Glied zum Ganzen nothwendig ist“ (ebd., S. 441). Ähnliche Überlegungen finden sich auch bei Schopenhauer. Schon indem er den Willen als metaphysisches Prinzip in Ansatz bringt – ein Wille, der sich in der realen Welt auf mehreren ontischen Stufen objektiviert –, wird seine Metaphysik ebenso dynamisiert wie diejenige Schellings durch die Bestimmung der Natur als Produktivität. Dadurch aber, dass die verschiedenen Willensobjektivierungen bei dem Versuch der Realisierung ihrer Bestrebungen in einen „Kampf um die Materie“, d. h. um die begrenzten Ressourcen der Welt eintreten, wird diese dynamische Metaphysik weiter in Richtung einer evolutionären Theorie gedrängt, da dieser sich aufgrund der unendlichen Produktivität des Willens verschärfende „Kampf um die Materie“ ebendiesen Willen zu immer komplexeren Objektivationsformen nötigt, die einen solchen Kampf erfolgreicher zu bestehen vermögen (vgl. WWV 1, S. 212 f.). In diesem „Kampf um die Materie“ wird laut Schopenhauer „die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst“ (ebd., S. 208) sichtbar. Schopenhauers Konzept der „überwältigenden Assimilation“, wonach eine höhere Willensobjektivierung die niedrigeren überwältigt und sich anverwandelt und dienstbar macht (vgl. ebd., S. 206 f.), sowie sein Modell der *generatio aequivoca* zumindest „auf sehr niedrigen Stufen“ (vgl. v. a. WWV 2, S. 362 ff.) verweisen deutlich auf die Nähe dieser evolutionären Metaphysik zum Darwinismus. Schließlich wird auf der höchsten Objektivationsstufe der Mensch mit einem Intellekt ausgestattet, in dem der Wille sich selbst zu erkennen gibt.⁴³ Die Entwicklung wird somit zu einem fina-

⁴³ Vgl. u. a. WWV 2, S. 324 f.

listischen Prozess, in dem der Intellekt zu einer Art von ‚Selbstbespiegelungsinstanz‘ der Natur wird.⁴⁴ Auf allen drei Ebenen – der dynamischen, der evolutionistischen und der finalistischen – tritt also die Kategorie der Zeit als ein wesentliches Ingrediens der metaphysischen Theorie auf. Es ließe sich sagen, dass gerade diese Verzeitlichung Schopenhauers Willensmetaphysik – als eine Art ‚dynamischen Monismus‘ – von der klassischen Alleinheitslehre unterscheidet. Nun ist aber andererseits die Zeit für Schopenhauer eine bloße Anschauungsform des animalischen Erkenntnisapparates – mit dem Raum zusammen macht sie das *principium individuationis* aus – und limitiert sich daher auf die Welt der Erscheinung, wohingegen die Sphäre des Dings an sich außerhalb von Raum und Zeit steht. Schopenhauer versucht diesen Widerspruch aufzulösen, indem er seine Metaphysik in das Prokrustesbett der Platonischen Ideenlehre presst und die Dynamik seiner zu einem metaphysischen Evolutionismus führenden Theorie in einer nunmehr statischen Ontologie von Objektivationsstufen still zu stellen sich bemüht, um den transzendenten Gebrauch der Anschauungsform der Zeit und also die Einführung von evolutionistischen Modellen zu verdecken.⁴⁵ Dieser wenig überzeugende Versuch wurde auch von Schelling in seiner sogenannten „Potenzenlehre“ unternommen.

Wenn auch vieles in diesen metaphysischen Konzepten auf das darwinistische Modell vorausweist, so sind doch zugleich die Unterschiede des ‚metaphysischen Evolutionismus‘ zur wissenschaftlichen Evolutionstheorie unübersehbar. Das lässt sich insbesondere an Schellings Auffassung des – sowohl logischen als auch realen – Vorrangs des Organischen gegenüber dem Anorganischen bzw., darauf basierend, der Dynamik gegenüber dem Mechanismus erkennen. Für Schopenhauer war hingegen „die Gränze zwischen dem Organi-

⁴⁴ Dass diese ‚evolutionistische‘ Metaphysik letztlich eine teleologische Theorie darstellt, wird darin deutlich, dass jene Selbsterkenntnis des Willens laut Schopenhauer schließlich zur Verneinung des Willens zum Leben und damit zu seiner Selbstaufhebung führt – weshalb es keine höhere Objektivation des Willens als den Menschen geben könne (vgl. WWV 1, S. 491 ff.). Zumindest die Voraussetzungen dieser spekulativen Theorie teilt auch die evolutionäre Erkenntnistheorie mit ihrem „hypothetischen Realismus“: Weil unser „ratiomorpher“ Erkenntnisapparat im Prozess der Evolution als unser Überleben erfolgreich sichernd selektiert worden sei, bilde er die Realität, zumindest teilweise, korrekt ab. Nun gelte dies für jedes Lebewesen, das im „struggle for life“ besteht. Da aber der Mensch im Unterschied zum Tier nicht bloß eine begrenzte Umwelt habe, sondern in einer ‚offenen‘ Welt stehe und alle ökologischen Nischen aufbreche, gibt nach dieser Auffassung das menschliche Bewusstsein auch die Welt als Ganzes in groben Zügen korrekt wieder (wobei das „Bewusstsein“ hier jedoch nicht allein die sinnliche Wahrnehmung, sondern unseren gesamten Erkenntnisapparat mit allen Korrektur-, Experimentier- und Handlungsmöglichkeiten umfasst). Das Problem ist nur, dass zur Überprüfung dieser Korrektheit kein externes Kriterium zur Verfügung steht; dieser Realismus ist also bloß hypothetisch und, ließe sich sagen, spekulativ.

⁴⁵ Vgl. dazu etwa WWV 1, S. 184 ff.

schen und dem Unorganischen die am schärfsten gezogene in der ganzen Natur“; sie sei „vielleicht die einzige, welche keine Übergänge zuläßt“: Während im unorganischen Körper die Materie „das Wesentliche und Bleibende“ sei, verhalte es sich beim organischen Körper genau umgekehrt: Hier sei allein die Form das Beständige.⁴⁶ Dass jedoch „die Uerzeugung organischer Formen“ aus der anorganischen Materie wie auch die Entstehung neuer biologischer Gattungen „der Natur fast so schwer fällt auszuführen, wie uns zu begreifen“, könne man, so Schopenhauer, an der „durchweg so ganz übermäßige[n] Vorsorge derselben für die Erhaltung der ein Mal vorhandenen Gattungen“ erkennen (vgl. WWV 2, S. 364 f.).

Zwar spricht auch Schopenhauer vom „*consensus naturae*“, sodass er mit seinen Ausführungen zur Naturteleologie ebenso wie Schelling als einer der Gründerväter der Ökologie angesehen werden kann, Schellings Begriff des „Weltorganismus“ lehnt er jedoch entschieden ab.⁴⁷ Hinzu kommt, dass sich innerhalb eines solchen „*consensus naturae*“ zwar insofern alles harmonisch zusammenfügt, als alle Willensobjektivationen aufeinander angewiesen sind und aufeinander verweisen, gleichwohl zeige sich in all dem nur die universelle „Entzweiung des Willens mit sich selbst“. Schopenhauer entwirft eine durch und durch agonale Konzeption, wonach in der Welt die Gesetze des Fressens und Gefressenwerdens herrschen und des Hauens und Stechens auf allen Objektivationsstufen kein Ende ist. Dies ist die Basis sowohl für seinen Pessimismus als auch für seine Erlösungslehre.

Zum Sonderstatus des Menschen innerhalb des Naturganzen, genauer: zur Rolle des menschlichen Intellekts als ‚Selbstbespiegelungsinstanz‘ der Natur bleibt darüber hinaus festzuhalten, dass innerhalb einer solchen evolutionistischen Metaphysikkonzeption das gesamte Universum in seiner gesetzmäßigen Struktur am Ende des Evolutionsprozesses noch einmal im Modus des Erkennens dasteht und sich im menschlichen Bewusstsein *idealiter* spiegelt:

„Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird.“⁴⁸

⁴⁶ Vgl. WWV 2, S. 345. Auf ganz ähnliche Weise unterscheidet auch Schelling zwischen Organischem und Anorganischem (vgl. dazu Ulrichs, 2006, S. 264–268).

⁴⁷ Vgl. dazu WWV 1, S. 215 ff. sowie WWV 2, S. 383 ff.

⁴⁸ Schelling, Werke, Bd. 3, S. 340. Die Hypothese von der Selbstbespiegelung des Universums im menschlichen Bewusstsein wird bis heute diskutiert – und zwar nicht allein von spekulativen Denkern wie Teilhard de Chardin. So schreibt Jay Rosenberg: „We can understand our representational activities [...] only by redescribing them in terms of the concepts of a *total* theory of the universe as a physical system which, of natural necessity, evolves subsystems which in turn necessarily project increasingly

Indem sich somit der Kreis der Entwicklung im Intellekt als der ‚Selbstbespiegelungsinstanz‘ der Natur schließt, ermöglicht die in sich zurücklaufende Struktur dieser Metaphysik eine Gesamtansicht des Universums. Denn wie haltbar die Spekulationen zur Selbstbespiegelung des Universums im Bewusstsein auch immer sein mögen⁴⁹, so ist auf diese Weise doch ein Naturbegriff gewonnen, in dem der Mensch als integraler Teil der Natur aufgefasst wird.⁵⁰ Folglich meinten sowohl Schelling als auch Schopenhauer mit der hermeneutischen Metaphysik, innerhalb derer dem Menschen zwar ein Sonder-, aber kein Ausnahmestatus zugeschrieben wird, weil in ihr die Natur als mit dem Menschen letztlich wesensgleich konstruiert wird, ein System entwickelt zu haben, in dem die Idee von der Einheit und Totalität der Natur empirisch gesättigt wäre. Mehr noch, indem der Mensch nicht nur als integraler Teil der Natur, sondern zugleich als deren höchste Objektivationsstufe dargestellt wird, auf der sie gleichsam zur Selbsterkenntnis gelangt, bewahrt diese Metaphysik dem Menschen seine Dignität, die aber, so Schopenhauer, nicht in Selbstüberhebung umschlagen kann, da, wenn überhaupt irgendetwas, so das Eine mit apodiktischer Gewissheit gesagt werden kann:

„Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgränzt bleiben.“ (WWV 2, S. 215)

adequate representations of the whole. To put it crudely, we must come to see the physical universe as an integrated physical system which necessarily ‘grows knowers’ and which thereby comes to mirror itself within itself.“ (Zit. nach: Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford 1980, S. 297)

⁴⁹ Bei Schelling wird in diesem Argumentationszusammenhang der Begriff des Bewusstseins später durch denjenigen der *Vernunft* ersetzt, die er als „heiligen Sabbath der Natur“ bezeichnet, „wo sie, ruhend über ihren vergänglichen Werken, sich selbst als sich selbst erkennt und deutet“ (Schelling, Werke, Bd. 1, S. 446). Bei Schopenhauer übernimmt diese Funktion der *Intellekt*.

⁵⁰ Den hiervon völlig verschiedenen Naturbegriff Fichtes, wonach die Natur nichts anderes als das Material zur Verwirklichung des sittlichen Menschseins zu sein scheint, traf die harsche Kritik Schellings. So schreibt er in seiner *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806): Die „Essenz seiner [Fichtes] ganzen Meinung von der Natur“ ist, „daß die Natur gebraucht, benutzt werden soll, und daß sie zu nichts weiter da ist, als gebraucht zu werden; sein Princip, wonach er die Natur ansieht, ist das ökonomisch-teleologische Princip“. (Schelling, Werke, Bd. 3, S. 611) Einschränkend ist allerdings zu sagen, dass Fichte an anderer Stelle darlegt, dass ohne einen Begriff der Natur als eines organischen Ganzen keine Auffassung des Menschen weder als eines sinnlich-leiblichen Naturwesens noch als eines frei handelnden Wesens möglich sei: „Die Natur überhaupt ist sonach ein organisches Ganzes und wird als solches gesetzt. [...] [S]o gewiß ich bin, so gewiß muß ich der Natur Kausalität zuschreiben; denn ich kann mich selbst nur als ihr Produkt setzen.“ (Fichte, Werke, Bd. 2, S. 509 f.) Auch Fichte denkt also bereits in Richtung eines ähnlichen Naturbegriffs.

7. Schlussbemerkungen

Die hermeneutische Metaphysik auf empirischen Grundlagen nimmt also gerade dadurch, dass sie es unternimmt, die äußere mit Hilfe der inneren Erfahrung, das Bewusstsein von Welt mit Hilfe des Selbstbewusstseins zu deuten, die Gestalt einer dialektischen, am Ende zirkulären Theorie an, da sie alle ihre Gegenstände stets aus zwei entgegengesetzten Perspektiven, von zwei sich einander ausschließenden Standpunkten – bei Schopenhauer: der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille – betrachtet, die sich wechselseitig ergänzen sollen. Die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser doppelten Betrachtungsweise alles Gegebenen ergibt sich aus der doppelten Gegebenheit zunächst unserer selbst qua Leibeswesen und, nach der analogischen Übertragung, auch aller Gegenstände der äußeren Erfahrung. Man kann diese Metaphysik in *diesem* Sinne als eine ‚relationistische Metaphysik‘ bezeichnen. In ihr vollzieht sich ein beständiger Standpunktwechsel zur Erläuterung des jeweils zuvor eingenommenen, einseitigen Standpunkts. Infolge dessen werden in Schopenhauers System (wie auch in demjenigen Schellings) die verschiedenen Problembereiche aus einer doppelten Perspektive betrachtet – zum einen vom transzendentalidealistischen, zum anderen vom spekulativen Standpunkt der hermeneutischen Metaphysik. So ist bei Schopenhauer der Wille einerseits eine Selbstbewusstseinstatsache, d. h. ein mentales Phänomen, andererseits ein metaphysisches Prinzip, die Materie zum einen die objektiv gewendete Verstandesform der Kausalität (WWV 1, S. 37 f.), andererseits als erste Objektivität des Willens und Medium seiner Manifestationen das Band zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille (ebd., S. 359 ff.), der Leib in der einen Hinsicht ein Objekt unter Objekten, in der anderen die unmittelbare Objektivität des Willens, mit dessen Akten die Leibesaktionen identisch seien (ebd., S. 151 ff.), und schließlich der Intellekt auf der einen Seite die erste Voraussetzung aller Weltbezüge oder der „Träger der ganzen umgebenden Welt“, auf der anderen ein bloßes Instrument des Willens zur Regulation seines Verhältnisses zur Außenwelt und zur Befriedigung seiner Bedürfnisse (WWV 2, S. 22 ff. u. S. 316 ff.). In beide Perspektiven gehen jeweils Erkenntnisse ein, die vom Standpunkt der empirischen Naturwissenschaften gewonnen wurden – die Kriterien für die Auswahl der dabei jeweils relevanten wissenschaftlichen Erkenntnisse sind freilich oft nicht deutlich. Beide Perspektiven können aber nicht aufeinander reduziert werden – nur indem sie sich wechselseitig ergänzen, ergibt sich eine vollständige spekulative Auslegung der Welt. Sowohl aus dieser engen Bindung an die Empirie als auch aus jener dialektischen Struktur erklärt sich der beschränkte Erkenntnisanspruch der Metaphysik Schellings und Schopenhauers, die sich mit den schwächeren Wahrheitskriterien der internen Kohärenz und Plausibilität begnügt, mit der „Übereinstimmung, in welche sie die so verschiedenartigen Erscheinungen der Welt zu einander setzt“ (WWV 2, S. 214). Gleichwohl erhebt sie einen universellen Anspruch. Dieser ist aber kein *Erklärungs*-, sondern ein

Deutungsanspruch: Sie will „das Ganze der Erfahrung“, „die Erfahrung überhaupt“ deuten – nicht, wie die empirischen Wissenschaften, einzelne Erfahrungsinhalte erklären. Sie ist also durchaus eine „Metaphysik der Erfahrung“ und eine „Metaphysik auf kritischen Grundlagen“ – allerdings in einem anderen Sinn als bei Kant.⁵¹ Der beständige Wechsel zwischen zwei sich wechselseitig erhellenden Perspektiven wird bei Schopenhauer geradezu zur metaphysischen Methode schlechthin:

„Jedes angeblich voraussetzungslose Verfahren in der Philosophie ist Windbeutelerei; denn immer muß man irgend etwas als gegeben ansehen, um davon auszugehen. [...] Ein solcher Ausgangspunkt des Philosophirens, ein solches einstweilen als gegeben Genommenes, muß aber nachmals kompensirt und gerechtfertigt werden. [...] Um nun also die hierin begangene Willkürlichkeit wieder auszugleichen und die Voraussetzung zu rektificiren, muß man nachher den Standpunkt wechseln, und auf den entgegengesetzten treten, von welchem aus man nun das Anfangs als gegeben Genommene, in einem ergänzenden Philosophem wieder ableitet.“ (PuP 2, S. 39)

Diese Doppelperspektive führt bei Schelling und Schopenhauer, wie gesehen, zur Dialektik von metaphysischem Realismus und transzendentalen Idealismus. Insofern sind sie ebenso sehr Realisten wie Idealisten. Die legitimen Ansprüche des Realismus sind in ihren Augen jedoch nicht innerhalb der Erkenntnistheorie oder in den empirischen Realwissenschaften, sondern nur im Rahmen der Metaphysik zu erfüllen.⁵² Wenn man ein solches System aber als ‚relationistische Metaphysik‘ bezeichnet, muss man hinzusetzen, dass sie trotz der wechselseitigen Relativierung der in ihr eingenommenen Standpunkte den Anspruch erhebt, eine spekulative Übersicht über das Seinsganze zu erlangen – eine Übersicht, die allerdings für Schelling und Schopenhauer *nur* in dieser ‚relationistischen‘ Weise gewonnen werden kann:

„Man erkennt aber nichts ganz und vollkommen, als bis man darum herumgekommen und nun von der andern Seite zum Ausgangspunkt zurückgelangt ist“ (WWV 2, Kap. 22, S. 338).

⁵¹ Wir haben gesehen, dass Schopenhauers „immanente Metaphysik“ jedoch, anders als die Identitätsphilosophie Schellings, dezidiert keine Philosophie des Absoluten sein will.

⁵² Vgl. WWV 1, S. 156, aber auch Schelling, Werke, Bd. 1, S. 717: „Bestimmen wir [...] die Philosophie im Ganzen nach dem, worin sie alles anschaut und darstellt, dem absoluten Erkenntnisakt, von welchem auch die Natur nur wieder die eine Seite ist, der Idee aller Ideen, so ist sie Idealismus. Idealismus ist und bleibt daher alle Philosophie, und nur unter sich begreift dieser wieder Realismus und Idealismus, nur daß jener erste absolute Idealismus nicht mit diesem andern, welcher bloß relativer Art ist, verwechselt werde. [...] Die Naturphilosophie geht dem Idealismus nicht voran, noch ist sie ihm auf irgend eine Weise entgegengesetzt, sofern er absoluter, wohl aber sofern er relativer Idealismus ist.“

Die hermeneutische Metaphysik soll also zugleich eine *synthetische* Spekulation darstellen, insofern sie den idealistischen und den realistischen Ansatz jeweils in einer Weise zu verfolgen versucht, in der beide sich wechselseitig erhellen und zu einer Gesamtdeutung beitragen sollen. Darum ist gerade Schopenhauer nirgends so empfindlich, als wo man ihm die Widersprüchlichkeit seines philosophischen Systems vorhält, denn hierin liegt gerade seine Methode:

„Widersprüche aufsuchen ist die gemeinste und von allen Strohköpfen geübte Art, ein Buch und System zu kritisieren: sie blättern bloß hin und her, bis sie Sätze finden, die aus dem Zusammenhang gerissen nicht zueinander reimen. Diese Methode aber beweist *zu viel*, nämlich nicht bloß, daß ich Unrecht habe, sondern daß ich ein Pinsel bin, der nicht weiß, was er redet, da ich bei jedem Schritt gegen das erste Denkgesetz verstoße.“ (Schopenhauer, Briefe, S. 417)

Dies entbindet den Interpreten freilich nicht, auf etwaige Widersprüche aufmerksam zu machen. Das haben wir im Vorangegangenen an verschiedenen Stellen getan. Dabei ist deutlich geworden, dass kein geringer Teil dieser widersprüchlichen Aspekte der Metaphysik Schellings und Schopenhauers auf ihre enge Bindung an die Erfahrung, insbesondere an die zeitgenössischen empirischen Wissenschaften herrührt. Denn wenn man als auszeichnendes Merkmal der hermeneutischen Metaphysik ihren Versuch identifiziert, naturwissenschaftliche Erkenntnisse in das spekulative Denken zu integrieren, so lässt sich dies einerseits zwar als ihr Verdienst, andererseits aber auch als ihre Schwäche bezeichnen. Damit nämlich setzt sie sich beständig dem Risiko der Blamage aus – der Blamage vor der Weiterentwicklung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse. Vieles von dem, was Schelling und Schopenhauer als gesicherten Wissensbestand angesehen und metaphysisch zu deuten beabsichtigt haben, ist längst obsolet geworden – so etwa die Annahme einer „Lebenskraft“, die Überlegungen zum Elektromagnetismus oder ihre Sicht der Evolution der organischen Natur. Gleichwohl kann man mit guten Gründen behaupten, dass der beständige Bezug zu den empirischen Wissenschaften vielleicht die einzige Möglichkeit eröffnet, noch Metaphysik zu betreiben. Wie Schopenhauer betont, gilt aber genauso wie die Behauptung „Keine Metaphysik ohne Physik“ die umgekehrte These „Keine Physik ohne Metaphysik“. Ohne einander enden ihrer beider Erkenntnisbemühungen zuverlässig in der Aporie.

Dennoch ist am Ende die Frage zu ventilieren, ob und inwieweit dieses Metaphysikkonzept etwelchen Rationalitätsstandards genüge. Diese Frage drängt sich vor allem im Zusammenhang mit dem Analogieschluss auf, der Schopenhauer dazu veranlasst, unser eigenes „inneres Wesen“ mit demjenigen der Welt zu identifizieren und es als „Wille“ zu bezeichnen. Man kann v.a. einwenden, dass der Begriff Wille, wenn man ihn aller kognitiven Merkmale entkleidet, semantisch so weit entleert wird, dass er jeglichen Wert bei der Deutung von Naturphänomenen einbüßt. Und erst recht gilt dies für Schellings Rede von der Natur als eines Subjekts. Ohnehin ist zu fragen, ob Schopenhauer (und noch mehr gilt dies für Schelling) überhaupt einen angemessenen Begriff von Deu-

tung entwickelt, wenn er ihn als philosophisch reflektierte Verknüpfung von innerer und äußerer Erfahrung, von Selbstbewusstsein und Bewusstsein von Anderem bestimmt. Denn gedeutet werden kann nur etwas, was eine Bedeutung hat. Was aber heißt hier „Bedeutung“? So viel ich sehe, heißt es bei Schopenhauer nur zweierlei: 1. „in ein Ganzes (der Natur) integriert sein“ und 2. „einen (metaphysisch) realen Gehalt besitzen“.⁵³ Ein umfassenderer Begriff von Bedeutung i.S. von „Sinn“ ist hingegen im Rahmen der agonalen Weltkonzeption bzw. des universellen Pessimismus Schopenhauers nicht formulierbar. Dies ist nur dann möglich, wenn man den *natur*philosophischen Kontext verlässt und eine dezidiert *moral*philosophische Perspektive einnimmt. Genau das aber tut Schopenhauer im letzten Buch seines Hauptwerks. Seine Lehre von der *Verneinung* des Willens zum Leben, in der er sein philosophisches System gipfeln lässt, konfrontiert den Interpreten jedoch mit einer Reihe von Zumutungen.⁵⁴ Dahinter steht die Überzeugung Schopenhauers, dass die Welt als Wille eine durch und durch grauenhafte, durch und durch sinnlose Welt darstellt, aus welcher „Hölle“ es dringend der Erlösung bedarf. Dieser geradezu totalen Sinnlosigkeit wird durch die Möglichkeit der Willensverneinung am Ende nun doch ein Sinn verliehen, den Schopenhauers hermeneutische Metaphysik ebenfalls zu entschlüsseln und zu deuten unternimmt.⁵⁵ Aus der Perspektive der Willensmetaphysik Schopenhauers scheint es jedoch gänzlich inkonsequent zu sein, die Möglichkeit einer Erlösung aus diesem agonalen Weltbestand anzunehmen. Konsequent ist Schopenhauer nur darin, dass er dasjenige, was der „Heilige“ durch die Verneinung des Willens erlangt, nur mehr noch negativ charakterisiert: Ist mit dem Willen das Wesen der Welt resp. das Sein des Seienden – jedenfalls soweit es uns erkennbar ist – identifiziert, so muss uns seine Verneinung als Nichts erscheinen. Dieses Nichts ist aber ebenfalls nur – man ahnt es schon – ein relatives. Am ehesten kommt ihm noch das buddhistische Nirwana nahe. Zumindest Eines sollte aber deutlich geworden sein: Dass nämlich Schopenhauer – anders als die Ununterrichteten meinen – bei der Entwicklung sei-

⁵³ Deutung wäre danach entsprechend 1. Integration des einzelnen Phänomens in das Ganze der Natur und 2. Sicherung seines realen Gehalts.

⁵⁴ Man darf aber nicht verkennen, dass sich Schopenhauer selbst diese zweifelhafte Lehre dadurch einhandelt, dass er möglichst nahe an den Phänomenen bleiben will. Es ist also direkte Folge seines Anspruchs, eine „Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen“ zu formulieren. Das Phänomen, das er hier zu deuten beabsichtigt, ist das des Heiligen und Asketen. Anders als Nietzsche, der in der Askese eine Technik der Willenskonzentration sieht, deutet Schopenhauer dieses Phänomen als Willensverneinung. Damit jedoch stellt er seine Lehre vom Primat des Willens vor dem Intellekt mindestens in Frage, wenn er nicht seine gesamte Willensmetaphysik ad absurdum führt. Eine noch größere Zumutung stellt freilich Schellings metaphysische Theorie der Willensfreiheit dar.

⁵⁵ Daraus erklärt sich die zunächst befremdliche lakonische Bemerkung Ciorans, dass er die Welt durch eine rosarote Brille betrachte, wenn er eine Seite Schopenhauer gelesen habe.

nes Metaphysikkonzepts ein ausgeprägtes methodisches Bewusstsein zeigt – wenn vielleicht auch der dialektische, letztlich zirkuläre Charakter dieses spekulativen Denkens für gängige Rationalitätsmodelle eine Zumutung darstellt.

Literatur

- Blamauer, Michael (2006): *Subjektivität und ihr Platz in der Natur. Untersuchung zu Schellings Versuch einer naturphilosophischen Grundlegung des Bewusstseins*, Stuttgart.
- Bonsiepen, Wolfgang (1997): *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische vs. spekulative Naturphilosophie*, Frankfurt a. M. (= Philosophische Abhdl.; Bd. 70)
- Cramer, Konrad (1985): „Gedanken über Spinozas Lehre von der All-Einheit“. In: Henrich, Dieter (Hrsg.): *All-Einheit. Wege eines Gedanken in Ost und West*, Stuttgart, S. 151–179.
- Cramer, Konrad/Stolzenberg, Jürgen (2010): Geist und Materie. Ein Dialog. In: Crone, Katja/Schnepf, Robert/Stolzenberg, Jürgen (Hrsg.): *Über die Seele*, Berlin, S. 353–370.
- Fichte, Johann Gottlieb (1908 ff.): *Werke*. Auswahl in 6 Bdn. Hrsg. u. eingeleitet v. F. Medicus, Leipzig.
- Hartkopf, Werner (1986): *Studien zu Schellings Dialektik*, Frankfurt a. M. (= Monographien zur philosophischen Forschung; Bd. 102/138)
- Henrich, Dieter (1982): *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt a. M.
- Henrich, Dieter (1999): *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart.
- Hühn, Lore (Hrsg., 2006): *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Beitr. d. Intern. Kongresses d. Schopenhauer-Gesellschaft 2005, Würzburg.
- Küppers, Bernd-Olaf (1992): *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Frankfurt a. M.
- Malter, Rudolf (1991): *A. Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart.
- Mutschler, Hans-Dieter (1990): *Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings*, Stuttgart u. a.
- O’Shaughnessy, Brian (1981): *The will. A Dual Aspect Theory*, Cambridge u. a.
- Nagel, Thomas (1986): *A view from nowhere*, Oxford/New York.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1927–1954): *Werke*, hrsg. v. Schröter, Manfred, München. (Zit. als: Schelling, Werke, Bd., S.)
- Schmidt, Alfred (1988): *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*, München u. a.
- Schopenhauer, Arthur (1966): *Der handschriftliche Nachlaß*. 5 Bde. Hrsg. v. A. Hübscher, Frankfurt a. M. (Zitiert als: Schopenhauer, HN, Bd., S.)
- Schopenhauer, Arthur (1978): *Gesammelte Briefe*: Hrsg. v. A. Hübscher, Bonn. (Zit. als: Schopenhauer, Briefe, S.)
- Schopenhauer, Arthur (1988): *Werke in 5 Bänden*. Nach den Ausg. letzter Hand hrsg. v. L. Lütkehaus, Zürich. (Zit. als: WWV (= Die Welt als Wille und Vorstellung 1 u. 2), KS (= Kleinere Schriften), PuP (= Parerga und Paralipomena 1 u. 2), S.)

- Spierling, Volker (1977): *Schopenhauers transzendentalidealistisches Selbstmißverständnis. Prolegomena zu einer vergessenen Dialektik*, München.
- Spierling, Volker (1984): Materialien zu Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt a.M.
- Ulrichs, Lars-Thade (2006): „Das ewig sich selbst bildende Kunstwerk. Organismustheorien in Metaphysik und Kunstphilosophie um 1800“. In: *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus 4*, S. 256–290.
- Ulrichs, Lars-Thade (2010): „Die Odyssee des Geistes durch die Natur. Die Geschichte des Selbstbewusstseins und der Roman um 1800“. In: *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. I: Haupt- und Abendvorträge, Sektion 1*. Hrsg. v. Jürgen Stolzenberg u. Oliver-Pierre Rudolph. *Fichte-Studien 35* (2010), S. 371–397.
- Ulrichs, Lars-Thade (2011 a): *Die andere Vernunft. Philosophie und Literatur zwischen Aufklärung und Romantik*, Berlin. (= Deutsche Literatur, Studien u. Quellen; Bd. 4)
- Ulrichs, Lars-Thade (2011 b): „Metaphysische Tätigkeiten. Philosophie und Literatur in der Erkenntnis- und Sprachskepsis Schopenhauers und Nietzsches“. In: Hans Feger (Hrsg.): *Handbuch Literatur und Philosophie*, Stuttgart. [im Erscheinen]
- Ulrichs, Lars-Thade (2011 c): „Niedergestreckt und gänzlich vernichtet? Luthers Schrift *De servo arbitrio* und ihre Wirkung auf Schellings und Schopenhauers Reflexionen zur Willensfreiheit“. In: *Spurenlese – Wirkungen der Reformation*. Hrsg. v. Udo Sträter u. Günther Wartenberg, Bd. 13, Leipzig. [Im Erscheinen]