

Philosophische Bibliothek

Arthur Schopenhauer
Vorlesung über
Die gesamte Philosophie
Band 2: Metaphysik der Natur

Meiner



ARTHUR SCHOPENHAUER

Vorlesung über
Die gesamte Philosophie oder die
Lehre vom Wesen der Welt und dem
menschlichen Geiste

2. Teil: Metaphysik der Natur

Herausgegeben von

Daniel Schubbe

unter Mitarbeit von

Judith Werntgen-Schmidt und

Daniel Elon

FELIX MEINER VERLAG

HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 702

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3177-2

ISBN eBook 978-3-7873-3643-2

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2019. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Josef Spinner, Ottersweier. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Vorwort	IX
Einleitung. <i>Von Daniel Schubbe</i>	XI
1. Zum Kontext der Vorlesung	XI
2. Zum Metaphysikverständnis und Erkenntnis- interesse des zweiten Teils der Vorlesung	XIV
3. Der Weg zum ›Willen‹	XXI
4. Konzeptionelle Probleme	XXX
Editorische Hinweise	XXXVII
1. Editionsfrage	XXXVII
2. Textkorpus und Zustand des Manuskripts	XXXIX
3. Editionsrichtlinien	XL
Zeichen und Siglen	LIII
Bibliographie	LV

ARTHUR SCHOPENHAUER

[Inhaltsübersicht]	3
<i>Cap. 1.</i> Ueber den Begriff der Metaphysik	7
<i>Cap. 2.</i> Das Problem der Metaphysik (und dessen Verhältniss zum Problem andrer Wissenschaften)	13
<i>Cap. 3.</i> Lösung des Problems durch vorläufige Nachweisung der Identität des Leibes mit dem Willen ..	24

Cap. 4. Problem des Wesens an sich der bloss in verständiger Anschauung gegebenen Objekte, und vorläufige Auflösung	33
Cap. 5. Nähere Nachweisung der Identität des Leibes mit dem Willen	39
Vorgängige Einsicht. Intelligibler Charakter und empirischer Charakter	39
Der Leib selbst ist an sich Wille	45
Cap. 6. Anwendung dieser Einsicht auf die gesammte Natur zur Erkenntniss des Wesens an sich in aller Erscheinung	54
Cap. 7. Bestimmung des Begriffes Wille in seinem Gebrauch als Grundbegriff der Metaphysik	57
Ueber den Begriff Wille	57
Cap. 8. Betrachtung des Willens als Dinges an sich und der ihm als solchem zukommenden <i>metaphysischen Eigenschaften</i> (Einheit, Grundlosigkeit, Erkenntnislosigkeit)	63
Cap. 9. Betrachtung der Erscheinung des Willens als unabhängig von der Erkenntniss, und in dieser Hinsicht Nachweisung seiner Erscheinungen in der Stufenfolge abwärts, durch die ganze Natur	67
Triebe der Thiere	67
Auch alle Bewegung auf Reize ist Erscheinung des Willens. – Blinder Bildungstrieb in Thieren und Pflanzen	77
Auch die Unorganische Natur ist Erscheinung des Willens	85
Cap. 10. Verhältniss des Dinges an sich zu seiner Erscheinung, oder der Welt als Wille zur Welt als Vorstellung	93

Falsche Natur-Ansichten der Aristoteliker und eben so falsche der Kartesianer	98
Irrthum der Aetiologie ohne Ende und falscher Zurückführung ursprünglicher Kräfte auf andre	104
Metaphysische Einheit des Willens	111
Cap. 11. Die Stufen der Objektivation des Willens	113
Erklärung des Wortes <i>Idee</i>	113
Cap. 12. Stufenleiter der Objektivation des Willens in aufsteigender Linie	116
a) Unorganische Natur	116
Naturkraft	116
Gegensatz des Organischen und Unorganischen in Hinsicht auf Individuation und Individualität	118
Naturgesetze	123
Beispiel der Maschine	128
Gelegenheits-Ursachen	130
Aufgabe und Ziel der Aetiologie	137
Falsches Bestreben der Aetiologie in der Zurückführung der Kräfte auf einander	141
Innere Verwandtschaft der Erscheinungen vermöge der Einheit des Dinges an sich	144
Daher Analogie des Typus der Organismen	145
Durchgängige Form der Polarität	145
Sieg der Erscheinungen höherer Stufen über niedrigere, besonders im Organismus	148
Kampf der Erscheinungen der verschiedenen Ideen in der Natur, auf allen Stufen	152
b) Organische Natur	156
Pflanzen	156

c) Thiere, Eintritt der Erkenntniss	159
Cap. 13. Verhältniss des Willens zur Abstufung und Vielheit seiner Erscheinungen	166
Cap. 14. Teleologie der Natur	169
Innere Zweckmässigkeit	170
Aeussere Zweckmässigkeit	181
Cap. 15. Schlusserläuterungen	190
Anmerkungen des Herausgebers (Textverweise, Übersetzungen und Zitatnachweise)	197

VORWORT

Nach der »Metaphysik der Sitten« und der »Metaphysik des Schönen« wird mit der »Metaphysik der Natur« der zweite Teil der als Studienausgabe konzipierten Neuausgabe der Berliner Vorlesung Schopenhauers über »Die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste« von 1820 vorgelegt. Als nächster und letzter Band wird der erste Teil über die »Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens« folgen. In diesem Band werden auch die »Probevorlesung: Über die vier verschiedenen Arten der Ursachen« (1820), mit der Schopenhauer die *venia legendi* erhielt und bei der es zu dem berühmten kurzen Disput mit Hegel kam, die »Declamatio in laudem philosophiae« (1820) und der Beginn der »Dianoilogie« (1821) dokumentiert.

Mein besonderer Dank gilt Judith Werntgen-Schmidt und Daniel Elon für ihre Mitwirkung an der Erstellung des Manuskripts. Marcel Simon-Gadhof, der die Neuausgabe anregte, und Jens-Sören Mann bin ich für das engagierte Lektorat und die herstellerische Betreuung ebenfalls zu großem Dank verpflichtet. Für ihre Unterstützung und hilfreiche Hinweise danke ich zudem Teresa S. Åkerlund, Matteo d'Alfonso, David Fischer, Søren R. Fauth, Nicole Hausmann, Heinz Gerd Ingenkamp, Matthias Koßler, Jens Lemanski und Ludger Lütkehaus.

Hagen, im April 2019

Daniel Schubbe

EINLEITUNG

1. Zum Kontext der Vorlesung

Schopenhauers Poltern gegen die »Universitäts-Philosophie«¹ ist berühmt-berüchtigt. Die sachliche Begründung für seine ablehnende Haltung sucht er hauptsächlich in einem vermeintlichen gegenseitigen Ausschließungsverhältnis von freierlichem Denken und staatlicher Besoldung. Dass Schopenhauer diesbezüglich aber scheinbar nicht immer so dachte bzw. in dieser Einstellung nicht zeitlebens konsequent war,² zeigt der Umstand, dass es in seinem Leben zu einem »akademischen Zwischenfall« kam: Schopenhauer begann 1819 – durchaus mit großem Einsatz –, eine Universitätskarriere in Angriff zu nehmen. Der Zeitpunkt dieses Versuchs war wohl nicht ganz zufällig: Schopenhauer erlebte mit der Fertigstellung und Publikation der *Welt als Wille und Vorstellung* 1818/19 eine Zäsur – hatte er doch nach eigenen Angaben den »Hauptzweck« seines Lebens »völlig erreicht«.³ Auch die ersehnte Reise nach Italien war abgeschlossen. Das Streben nach einer »bürgerliche[n] Existenz«⁴ sollte neue Türen öffnen:

»Nachdem nun besagtermaßen die Lehrjahre und auch die Wanderjahre vorüber sind, glaube ich mir nunmehr den Doktorgrad auch selber bestätigen zu dürfen und fange an zu meinen, daß jetzt wohl Einer und der Andre Manches von mir möchte lernen können. Daher ist jetzt mein Plan mich auf einer Universität zu habilitiren, um denen die es etwa hören möchten, spekulative Philosophie nach meiner Weise vorzutragen. Meine Absicht schwankt

¹ Vgl. u. a. P I, S. 139–199.

² Vgl. u. a. auch Matthias Koßler: Art. »Ueber die Universitäts-Philosophie«, S. 129.

³ Schopenhauer an M. H. C. Lichtenstein, 13. Dezember 1819, GBr, S. 46.

⁴ Ebd.

zwischen Göttingen, Berlin und Heidelberg. Jedoch neigen meine Wünsche sich am meisten nach Göttingen [...].«⁵

Doch hatte die Entscheidung, an einer Universität zu lehren, vermutlich nicht nur existentiell-persönliche Gründe. Vorübergehende finanzielle Unsicherheiten dürften das Ihrige dazu beigetragen haben, auch wenn Schopenhauer versichert, dass diese nicht im Vordergrund stünden:

»Von Seiten der Frequenz und Einnahme der Vorlesungen machen Sie mir keine glänzenden Versprechungen. Ich vertraue aber in dieser Hinsicht ganz auf mich selbst und will mir schon ein Auditorium schaffen. Uebrigens fällt es mir nicht ein, vom Ertrag meiner Vorlesungen leben zu wollen. Ich habe bis jetzt immer von den Zinsen meines Erbtheils höchst bequem und anständig gelebt. Durch einen Bankerott in Danzig werden diese jetzt beträchtlich geringer werden: jedoch werden sie für das eigentlich nöthige noch hinreichen. Sollte der Ertrag meiner Vorlesungen mir den eingetretenen Abgang ersetzen, so ist das alles was ich wünsche; wo nicht, so müßten nöthigenfalls die Kapitalien herhalten und das können sie eine sehr lange Weile. Mir liegt hauptsächlich daran, persönlich wirksam zu werden [...].«⁶

Wenige Monate später klingt dies in einem Brief an Abraham Muhl, den Inhaber des Handelshauses, bei dem Schopenhauer einen Teil seines geerbten Vermögens angelegt hatte, allerdings schon ganz anders: »Ihre Stockung zwingt mich mit meinem Wissen Handel zu treiben [...].«⁷

Wie dem auch sei, Schopenhauer entschied sich schließlich für Berlin, legte dort die erforderlichen Vorleistungen ab und erhielt 1820 die *venia legendi*.⁸ Schon im Sommersemester 1820 sollte die erste Vorlesung stattfinden:

⁵ Schopenhauer an J.F. Blumenbach, [Anfang Dezember 1819], GBr, S. 43.

⁶ Schopenhauer an M.H.C. Lichtenstein, 13. Dezember 1819, GBr, S. 46.

⁷ Schopenhauer an A.L. Muhl, 28. Februar 1820, GBr, S. 61.

⁸ Zur Geschichte der Vorlesung vgl. u. a. Arthur Hübscher: Schopenhauer als Hochschullehrer; Thomas Regehly: Art. »Die Berliner Vor-

»Im Katalog wünschte ich sodann folgendermaßen angezeigt zu werden: ›A. S., *privatim, senis per hebdomadem horis, universam tradet philosophiam, sive doctrinam de essentia mundi & mente humana*.[<] – Im Teutschen: ›A. S. wird die gesammte Philosophie, d. i. die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste vortragen, sechs Mal wöchentlich.«⁹

Das Selbstbewusstsein, mit dem Schopenhauer seinen Platz im Lehrbetrieb anstrebte, zeigt sich nicht zuletzt auch darin, dass er anregte, diejenige Uhrzeit zu wählen, zu der »Herr Prof: Hegel sein Hauptkollegium liest«¹⁰. Die Vermessenheit dieses Wunsches spiegelt sich in dem ausbleibenden Erfolg. Auch wenn hinsichtlich der genauen Zahlen keine Gewissheit besteht, so wird doch von nur fünf Zuhörern berichtet.¹¹

Schopenhauer kündigte noch bis zum Sommersemester 1822 und dann wieder vom Wintersemester 1826/27 bis zum Wintersemester 1831/32 weitere Vorlesungen in Berlin an. Doch keine dieser Vorlesungen kam mehr zustande. Auch Versuche, an anderen Universitäten zu lehren, waren nicht erfolgreich.¹² Schopenhauers akademische Karriere war gescheitert. Für das Verständnis der Philosophie Schopenhauers – auch ihrer Genese – sind die Vorlesungsmanuskripte aber nicht zu unterschätzen. Die Vorlesung aus dem Sommersemester 1820 lehnt sich zwar inhaltlich und strukturell eng an *Die Welt als Wille und Vorstellung* an, aber Schopenhauer formuliert zahlreiche Zusätze und Appendices, die das Vorlesungsmanuskript gegenüber der *Welt als Wille und Vorstellung* entscheidend erweitern

lesungen«; Robert Zimmer: Art. »Akademische Karriere und das Verhältnis zur akademischen Philosophie«.

⁹ Schopenhauer an A. Boeckh, 31. Dezember 1819, GBr, S. 55.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. u. a. Robert Zimmer: Art. »Akademische Karriere und das Verhältnis zur akademischen Philosophie«, S. 16; Rüdiger Safranski: *Schopenhauer*, S. 375f.

¹² Vgl. Robert Zimmer: Art. »Akademische Karriere und das Verhältnis zur akademischen Philosophie«.

und so zu einer unveröffentlichten Variante des Hauptwerks werden lassen.

2. *Zum Metaphysikverständnis und Erkenntnisinteresse des zweiten Teils der Vorlesung*

Die in diesem Band dokumentierte »Metaphysik der Natur« bildet den zweiten Teil der Vorlesung, ebenso wie die entsprechenden Ausführungen in *Die Welt als Wille und Vorstellung* dort das zweite Buch bilden. Schopenhauers »Metaphysik der Natur« lässt Lesarten zu, die diesen Teil seines Denkens auf eine triviale Weise von vornherein nicht nur falsch, sondern auch uninteressant werden lassen. Im Zentrum solcher Deutungen steht eine einfache Gleichsetzung, der die Auffassung zu Grunde liegt, dass das von Kant her verstandene ›Ding an sich‹ von Schopenhauer übernommen und geradewegs mit einem ›Willen‹, einem blinden Streben identifiziert würde. Infolge einer solchen Gleichsetzung ist der Weg nicht weit zu einer ebenso klaren wie unter diesen Voraussetzungen auch schlagenden Kritik, wie sie beispielsweise von Friedrich Nietzsche formuliert wurde:

»Schopenhauer verlangt also, daß etwas, was nie Objekt sein kann, dennoch objektiv gedacht werden soll: auf welchem Wege wir aber nur zu einer scheinbaren Objektivität gelangen können, insofern ein durchaus dunkles unfaßbares x mit Prädikaten wie mit bunten Kleidern behängt wird, die einer ihm selbst fremden Welt, der Erscheinungswelt entnommen sind. [...] Der Begriff ›Ding an sich‹ wird also ›weil es so sein soll‹ heimlich bei Seite geschafft und uns dafür ein anderer in die Hände gedrückt.«¹³

¹³ Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864 – Frühjahr 1868*, S. 423 f.

Die Frage ist aber, ob dies tatsächlich »heimlich« geschieht oder ob dieser Denkbewegung nicht vielmehr eine Verschiebung der metaphysischen Fragestellung unterliegt, in der die eigentliche Leistung Schopenhauers zu suchen ist. Man kann dann immer noch David Wellbery in seiner grundlegenden Fortführung der Kritik Nietzsches folgen,¹⁴ aber die Bewertung ändert sich, so dass Schopenhauers Denkbewegung zwar durchaus als problematisch, aber angesichts seiner Neuerungen nicht zwingend als »rhetorische[r] Taschenspielertrick«¹⁵ gedeutet werden muss.

Eine generelle Schwierigkeit für ein Verständnis der Philosophie Schopenhauers besteht darin, dass er sich zwar einerseits rühmt, sich von der Tradition abzusetzen, aber andererseits diese Neuausrichtung weder terminologisch noch methodologisch konsequent durchdekliniert. Schopenhauer ist daher zu Recht als ein Philosoph des Übergangs bezeichnet worden,¹⁶

¹⁴ David E. Wellbery: *Schopenhauers Bedeutung für die moderne Literatur*, S. 19: »Will man der Tragweite von Nietzsches Einsicht gerecht werden, sollte man daher im zur Diskussion stehenden Fall [der Bezeichnung ›Wille‹; D.S.] nicht von einer Metapher reden, sondern von einer Katachrese, und zwar von einer Katachrese im Doppelsinn des Terminus: a) als Metapher für etwas, das – wie das Bein des Tisches – selbst keinen Namen hat, und b) als mißbrauchte Metapher, die das durch sie Gemeinte verfälscht. Beides trifft auf den Schopenhauerischen Willensbegriff zu, denn außer dem im übertragenen Sinn verwendeten Wort ›Wille‹ hat der Wille kein *nomen proprium*, und dieses Wort deformiert sein Gemeintes, weil es seine eigentliche Bedeutung im Bereich der Erscheinungen, der möglichen Objekte hat, und daher den Willen selbst, der ›nimmermehr Objekt sein kann‹ und als Erscheinung ›nicht mehr (er) selbst ist‹, verfehlt. Schon als Name – das heißt: unabhängig von seiner besonderen semantischen Bestimmung – trägt das Wort ›Wille‹ Implikationen gegenständlicher Feststellbarkeit mit, die dem Willen als solchem fremd sind. Beim Begriff des Willens handelt es sich um eine Bezeichnung, die aus dem Grunde scheitert, daß sie überhaupt Bezeichnung ist.«

¹⁵ Ebd., S. 18.

¹⁶ Vgl. Matthias Koßler: *Schopenhauer als Philosoph des Übergangs*.

der mit einem Bein in der philosophiehistorischen Vergangenheit und mit dem anderen in der philosophiehistorischen Zukunft steht. So ist er bei der Darstellung seines Denkens der traditionellen Terminologie verpflichtet, geht aber in deren Ausdeutung weit über diese hinaus. Dies birgt auch auf Seiten der Rezipienten die Gefahr, wohlbekannte Terminologien allzu schnell mit den bekannten Bedeutungshorizonten anzuwenden, ohne dabei auf die Nuancen zu achten, mit denen Schopenhauer diese variiert – häufig genug durch widersprüchlich anmutende Kombinationen von unterschiedlichen Zielsetzungen und Formulierungen. Dies gilt auch für die metaphilosophische Darstellung seiner Metaphysik,¹⁷ was überdies erhebliche Auswirkungen auf die Anlage und Gedankenschritte dieses Theorieteils hat. Hinsichtlich der Metaphysik bewegt sich Schopenhauer in einem Spannungsfeld, das vier Eckpunkte aufweist:

1. Er versteht den Menschen als *animal metaphysicum*, das notwendig – durch sein leidvolles Dasein ausgelöst – metaphysische Fragen stellt.¹⁸
2. Er hält vordergründig an Kants Unterscheidung zwischen ›Ding an sich‹ und ›Erscheinung‹ fest und akzeptiert – bei aller Kritik an Kants Philosophie im Einzelnen – die Unmöglichkeit vorkantischer Schulmetaphysik.¹⁹
3. Er ist durch die Kant-Kritik seines Lehrers Gottlob Ernst Schulze geprägt und betont infolge dessen, dass das Ver-

¹⁷ So arbeitet Martin Morgenstern drei metaphilosophische Ansätze heraus, mit denen Schopenhauer seine Metaphysik zu explizieren versucht: 1. Metaphysik als »Abbildung« der Erscheinungswelt, 2. Metaphysik als »Entzifferung« der Erscheinungswelt, 3. »Immanente« Metaphysik (Martin Morgenstern: Schopenhauers Begriff der Metaphysik, S. 598 ff.).

¹⁸ Vgl. W II, S. 185.

¹⁹ Vgl. u. a. Martin Morgenstern: Schopenhauers Begriff der Metaphysik, S. 594 ff.

hältnis zwischen ›Ding an sich‹ und ›Erscheinung‹ nicht als Kausalrelation verstanden werden kann.²⁰

4. Er versteht die metaphysische Aufgabe als philosophische Aufgabe und lehnt es ab, die metaphysische Fragestellung durch Anlehnung an naturwissenschaftliche Methoden zu lösen²¹ oder gar aufzulösen.²²

Die Kombination dieser vier Eckpunkte verlangt ein eigenes Verständnis des metaphysischen Erkenntnisprogramms. Angesichts dieser komplexen Ausgangslage ist es daher unumgänglich, zunächst den Metaphysikbegriff und das Erkenntnisinteresse zu umreißen. Nicht ohne Grund beginnt auch Schopenhauer den zweiten Teil seiner Vorlesung genau mit diesem Thema:

»Metaphysik« – Es ist ein schöner Name! ›das was jenseit der Natur und des bloss Natürlichen, jenseit der Erfahrung liegt‹, – oder (♢)die Erkenntniss desjenigen dessen Erscheinung die Natur ist, das sich in der Natur offenbart; – (♢)die Erkenntniss des Kerns, dessen Hülle die Natur ist; – die Erkenntniss dessen wozu sich die Erfahrung als blosses Zeichen verhält(♢); – [...] Diesen Sinn giebt schon die Etymologie des Worts an und in diesem Sinne überhaupt nehme auch ich das Wort Metaphysik.« (141Aa)

Solche Formulierungen – von denen es verschiedene Parallelstellen im veröffentlichten Werk gibt – suggerieren eine Lehre,

²⁰ Vgl. diesbezüglich u. a. Daniel Elon: Gottlob Ernst Schulzes skeptizistische Kant-Kritik in ihrer Relevanz für Arthur Schopenhauers Systemkonstitution; Valentin Pluder: Art. »Jakob Friedrich Fries, Gottlob Ernst Schulze, Friedrich Heinrich Jacobi«, S. 223.

²¹ Vgl. diesbezüglich Schopenhauers Diskussion der Ätiologie (Mechanik, Physik, Chemie, Physiologie, Geologie) und Morphologie (Zoologie, Botanik, Mineralogie, (vergleichende) Anatomie) in Kapitel 2 der vorliegenden Vorlesung.

²² Vgl. N, S. 192 ff.; Daniel Elon: Schopenhauer und die Suche nach der Weltformel.

die sich vorzunehmen scheint, die Grenzen der Erfahrung (zumindest ansatzweise) überschreiten zu müssen. Allerdings verschiebt sich diese Auffassung, wenn man den Blick auf die Fragen richtet, die Schopenhauer zur genaueren Bestimmung des Erkenntnisziels stellt. Im zweiten Kapitel heißt es:

»Jetzt entsteht uns die Frage nach dem *Gehalt* der anschaulichen Vorstellung. Wir wollen ihre näheren Bestimmungen, das was an ihr nicht formell, sondern materiell, was nicht a priori uns bewusst ist, sondern empirisch gefunden wird, kennen lernen. Besonders aber wollen wir über die Bedeutung jener ganzen als Vorstellung in uns sich darstellenden Welt einen Aufschluss. Wir sehn dass diese Bilder, aus denen sie besteht, nicht etwa fremd und nichtsagend an uns vorüberziehn, sondern dass sie uns unmittelbar ansprechen, und so sehr wohl von uns verstanden werden, dass sie ein Interesse erhalten welches unser ganzes Wesen oft stark und heftig bewegt. Darum nun fragen wir: was ist diese Welt noch ausserdem dass sie unsre Vorstellung ist? was bleibt übrig, wenn man vom Vorgestelltwerden, d. h. vom Vorstellung-seyn absieht? Was bedeutet diese ganze Welt der Vorstellung? Was ist von dieser Erscheinung das Wesen, das Erscheinende, das Ding an sich? – Diese Frage ist das Hauptproblem der Philosophie.« (141a–b)

Die zentrale Frage lautet in dieser Formulierung nicht, was ›jenseits‹ der Welt ist, sondern *was diese Welt neben* ihrer Vorstellungshaftigkeit *noch* ist. Es geht darum zu fragen, was die Welt weiterhin ist, wenn sie nicht nur Vorstellung ist. Doch warum sollte die Welt nicht nur Vorstellung sein? Die Bedeutsamkeit der meta-physischen Fragestellung verdankt sich einem *Befremden an den Konsequenzen* desjenigen Verhältnisses des Menschen zur Welt, das die Vorstellungslehre des ersten Buches skizziert. Man könnte auch sagen: Schopenhauer macht Ernst mit den Bedingungen der Erkenntnis, wie sie die Vorstellungslehre formuliert.

Zur Erinnerung: Das grundlegende Charakteristikum der Welt als Vorstellung ist nach Schopenhauer die Subjekt-Ob-

jekt-Korrelation. Die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt zeichnet das alltägliche und wissenschaftliche Erkennen maßgeblich aus. Mit dieser Gegenüberstellung ist jedoch zugleich eine gegenseitige Reduktion ausgetragen, denn ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ sind nicht einfache Variablen. Über die Begriffe ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ sind ›Mensch‹ und ›Welt‹ bzw. ›Mensch‹ und ›Natur‹ ihrerseits zu Größen fest-gestellt, die entindividualisiert und entsituiert werden.²³ Diese Reduktion ist eine Bedingung dafür, dass ein kontextfreies Experimentieren mit dem in der Welt Begegnenden überhaupt möglich wird. Das der Welt als Vorstellung inhärente Verständnis des In-der-Welt-Seins wird somit als Subjekt-Objekt-Korrelation gefasst und im Sinne einer spezifischen Mensch-Welt-Beziehung expliziert. Diese Reduktion des In-der-Welt-Seins auf die Subjekt-Objekt-Korrelation, das heißt die Aufspaltung der situativen Einheit in eine Gegenüberstellung, findet sich schließlich in der Abstraktionsbasis derjenigen Strukturen wieder, die für die Erkenntnis, die das erste Buch schildert, ausschlaggebend sind: der Satz vom Grund, Raum und Zeit. Gemäß des Satzes vom Grund wird alles hinsichtlich einer Ursache-Wirkungs-, Grund-Folge- oder Motivation-Handlungs-Kette und der räumlichen und zeitlichen Anordnung betrachtet; und dies sogar notwendig, da Schopenhauer den Satz vom Grund sowie Raum und Zeit als Formen *a priori* des Verstandes begreift. Raum und Zeit sind dabei »homogen« und bilden ein »Continuum«,²⁴ so dass der Ort zu einer Stelle ohne geschichtliche Bezüge wird, dafür ausgestattet mit einer Zeitachse: Die Welt spannt sich zu einem raum-zeitlichen Koordinatennetz auf, in dem alle Gegenstände im Sinne eines »Neben und Nach einander« (164a) individualisiert sind. Raum und Zeit sind so das *principium individuationis*.

²³ Vgl. Rudolf zur Lippe: *Sinnenbewußtsein*, S. 340.

²⁴ Vgl. die Tafel der *Praedicabilia a priori* der Zeit und des Raumes in W II, S. 66 ff.

Wenn die Welt als Vorstellung lediglich im Rahmen dieser reduktionistischen Formen von Subjekt- und Objektsein, Raum, Zeit und dem Satz vom Grund verstanden werden muss, dann bedeutet dies für Schopenhauer letzten Endes, dass die Objekte der Welt ohne unsere Anteilnahme an uns vorüberziehen müssten; er wählt zur Verdeutlichung die Metapher »gespensterhaftes Luftgebilde« (144a) oder auch »Phantom« (145a). – Dem ist aber nicht so: Die Gegenstände in der Welt ziehen unser Interesse auf sich, sie fesseln uns, bedrücken uns, erfreuen uns, kurz: sie haben eine Bedeutung für uns, die »unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt« (145a):

»Darum fragen wir nach einer abstrakten Auslegung der *Bedeutung* dieser Vorstellung, nach dem Ursprung unsers Interesses an ihr, in Folge dessen wir diesen anschaulichen Vorstellungen *Realität* beilegen: wir wollen wissen, was eigentlich diese Realität sei und bedeute.« (145b)

Schopenhauers Metaphysik ist zwar Meta-physik, insofern sie nicht in der wissenschaftlichen Denkhaltung, die nach Maßgabe des Satzes vom zureichenden Grund operiert, aufgeht, aber sie ist keine Metaphysik, wenn man unter Metaphysik ein Denken versteht, das sich um eine wie auch immer bestimmte Form von Transzendenz bemüht. Schopenhauer beschreibt seine Philosophie daher auch als immanent.²⁵ Genau in dieser im Horizont der Tradition widersprüchlich anmutenden Rede von einer ›immanenten Metaphysik‹ verbirgt sich Schopenhauers Neuerung. An die Stelle einer Kausalrelation zwischen ›Ding an sich‹ und ›Erscheinung‹ tritt eine Bedeutungsrelation, wobei ein Verständnis dieser Bedeutung »aus dem Verständniß der Welt selbst hervorgehen muß«²⁶. Die Metaphysik

²⁵ Vgl. u. a. W II, S. 744. So auch in einem Brief an Julius Frauenstädt vom 21. August 1852, vgl. GBr, S. 291.

²⁶ W I, S. 547. Schopenhauer verortet seinen »Weg [...] in der Mitte zwischen der Allwissenheitslehre der frühern Dogmatik und der Verzweiflung der Kantischen Kritik« (ebd.).

ist damit nicht nur auf ein *immanentes* Erkenntnisziel gerichtet, sondern sie verwendet zum Erreichen dieses Ziels auch noch *empirische* Mittel.

3. Der Weg zum ›Willen‹

Das Erfordernis einer Metaphysik ergibt sich aus der defizitären Erkenntnis(form) der Vorstellungslehre und den defizitären Erkenntnismöglichkeiten der naturwissenschaftlichen Abstraktionsbasis und Methodologie. Der Blick auf das Andere dieser Erkenntnisfundamente eröffnet schließlich die Möglichkeit einer zusätzlichen Erkenntnisform:

»In der That würde der begehrte Uebergang nie gemacht werden können und die Welt ewig als ein Bild ohne Deutung, ein Phantom das nichts sagt, vor uns stehn, – wenn der Forscher eben nichts weiter, als *rein erkennendes Subjekt* wäre; gleichsam geflügelter Engelskopf ohne Leib. – Aber er selbst *wurzelt* ja in eben jener Welt: er ist nicht nur das Subjekt; sondern ist zugleich *Individuum*, und als solches selbst zugleich Objekt, Theil der objektiven Welt.« (145 d)

Damit kommt eine neue Perspektive ins Spiel: Der Mensch steht der Welt nicht nur als Subjekt erkennend gegenüber, sondern ist auch in ihr, ist durch eine spezifische Teilhabe an und in der Welt ausgezeichnet. Diese Teilhabe ist durch seinen Leib bedingt. Schopenhauers Metaphysik wird getragen durch diese Wende zum Leib, die eine weitere Perspektivierung des Blicks auf den Menschen ermöglicht: Aus der rein erkennenden Perspektive ist der Leib ein Objekt unter Objekten, er ist Körper.²⁷

²⁷ Schopenhauer verwendet die im Deutschen mögliche Unterscheidung zwischen Leib und Körper nicht, zumindest nicht systematisch und konsequent. Diese wird erst mit den phänomenologischen Untersuchungen zur Leibproblematik ausschlaggebend. Umgekehrt lässt sich mit dieser Unterscheidung aber das Phänomen, das Schopenhauer im Blick hat, einsichtiger machen. Zur Leib-Thematik bei Schopenhauer

Hätten wir nicht noch ein anderes Verhältnis zu uns als das bloß äußerliche, körperliche – das heißt über die fünf Sinne vermittelte –, dann wäre dem Menschen

»der eigne Leib so fremd als die andern Objekte, seinem innern Wesen nach unbekannt, nur als ein Objekt(,) eine Vorstellung vorhanden: es sähe die Aktionen dieses Leibes erfolgen auf dargebotene Motive, bei gleichen Motiven auf gleiche Weise mit der Konstanz eines Naturgesetzes, eben wie die Veränderungen aller andern Objekte auf Ursachen, Reize, Motive. Aber die eigentliche Beschaffenheit des Einflusses dieser Motive würde es nicht näher verstehn als die Verbindung jeder andern ihm erscheinenden Wirkung mit ihrer Ursach« (146a).

Dass Schopenhauers Verständnis der Welt als Vorstellung gegenüber der Erscheinungswelt Kants deutlich restriktiver ausfällt, zeigt beispielsweise die Thematisierung von Schmerz und Wollust in Bezug auf die Differenz von Vorstellung und Wille:

»Schmerz und Wollust Vorstellungen nennen, ist ganz falsch. Vorstellungen als solche unmittelbar sind ohne Schmerz oder Wollust. Diese aber sind ganz unmittelbare Affektionen des Willens in seiner Erscheinung dem Leibe: sie sind ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks den der Leib erfährt.« (147a)

Schmerz und Wollust sind Leibesregungen in einem anderen Sinn: Sie sind unmittelbar und erschließen uns eine andere Dimension der Leibwahrnehmung – für Schopenhauer eine innere und innigere –, in der uns unser Leib direkt bekannt und verstanden ist. Mit dieser anderen Perspektive tritt er entschieden einem Reduktionismus entgegen, der das Verhältnis des Menschen zu sich selbst auf das bloß Körperliche beschränkt, ohne die eigentümliche Leibwahrnehmung, die für

vgl. u. a. die Beiträge in Matthias Koßler/Michael Jeske (Hg.): *Philosophie des Leibes*; Bernd Dörflinger: *Schopenhauers Philosophie des Leibes*; Andreas Dörpinghaus: *Der Leib als Schlüssel zur Welt*.

unser Erleben und unsere Situierung in der Welt grundlegend und maßgeblich ist. Allerdings verfängt sich Schopenhauer dann doch wieder in einem Reduktionismus, wenn er alle diese Leibesregungen auf die Affektion des Willens zurückführt:

»Denn nicht nur das Wollen und Beschließen, im engsten Sinne, sondern auch alles Streben, Wünschen, Fliehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hassen, kurz, Alles was das eigene Wohl und Wehe, Lust und Unlust, unmittelbar ausmacht, ist offenbar nur Affektion des Willens, ist Regung, Modifikation des Wollens und Nichtwollens, ist eben Das, was, wenn es nach außen wirkt, sich als eigentlicher Willensakt darstellt.«²⁸

›Wille‹ meint bei Schopenhauer nicht ein vom Intellekt gesteuertes Wollen, sondern bezeichnet gerade dieses leiblich gespürte Triebhafte in uns. In Schopenhauers Verständnis des Willens verbirgt sich somit ein weiterer Bruch mit der philosophischen Tradition: Nicht mehr ein rationales Prinzip *ist* die entscheidende metaphysische Entität, sondern dieser blinde, arationale Wille, der sich durch ein unaufhörliches *Streben* auszeichnet. Auch für das Selbstverständnis des Menschen ist damit eine entscheidende Umkehr verbunden, insofern »der Wille allein das Ursprüngliche ist, und die Erkenntnis bloss hinzugekommen, als seine Aeusserung in einigen seiner Erscheinungen« (150d). Das Verhältnis von Wille und Intellekt wird von Schopenhauer in seiner Metaphysik umgekehrt: Der Intellekt ist abhängig vom Willen, ja bloßes Werkzeug des Willens,²⁹ der den Intellekt zu seinen Diensten hervorbringt. Es ist diese Umkehr von Intellekt und Wille, die das moderne Bild vom Menschen maßgeblich geprägt hat.³⁰ Die Entthronung des Intellekts ist eine entscheidende Konsequenz der Metaphy-

²⁸ W II, S. 233f. Zu diesem Reduktionismus vgl. Daniel Schubbe: Schopenhauers verdeckende Entdeckung des Leibes.

²⁹ Vgl. W I, S. 383f.

³⁰ Vgl. u. a. Günter Götde: *Traditionslinien des »Unbewußten«*.

sik Schopenhauers, auch wenn er durchaus Momente – wie beispielsweise in der Kunstbetrachtung – kennt, in denen sich der Intellekt über den Willen erheben kann.

Der so verstandene Wille soll der Schlüssel zu einer anderen Perspektive auf den Menschen sein. Letztlich sind die Leibesaktionen und Willensakte aber identisch, ihre Unterscheidung mithin eine perspektivische, wie Schopenhauer entschieden betont:

»Jeder Akt seines Willens ist sofort und unmittelbar und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann gar nicht den Akt wirklich *wollen*, ohne zugleich sofort wahrzunehmen dass er, für die Vorstellung, als Bewegung seines Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht etwa 2 objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft; stehn nicht im Verhältniss der Ursache und Wirkung; sondern sie sind völlig Eins und dasselbe nur auf 2 ganz verschiedene Weisen zugleich dem Bewusstsein gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand.«
(146 c–d)

Nach dieser Perspektivierung zu urteilen, ist es für Schopenhauer gerade nicht so, dass ein Willensakt der Körperbewegung vorausgeht. Was sich auch in Schopenhauers strenger Unterscheidung zwischen Wünschen und Wollen und seiner spezifischen Auffassung von Willensfreiheit ausspricht, ist, dass das Wollen in meta-physischer Perspektive weder als Ursache noch als Bestimmungsgrund der Körperbewegung zu denken ist, sondern schlicht als die innere Wahrnehmung der Körperbewegung: Was von außen als Bewegung des Körpers wahrgenommen wird, zeigt sich von innen als Wille. Allerdings bricht mit der Beschreibung der zweifachen Perspektive über die Einteilung in ›innen‹ und ›außen‹ sofort ein Problem auf: Wie kann die zweifache Gegebenheit des eigenen Leibes dazu beitragen, auch die übrigen Lebewesen und Dinge in der Welt anders zu verstehen als bloß als Vorstellung, wenn doch

das entscheidende Selbstverständnis, das die Willenserfahrung bereithält, derart in eine Innenwelt eingesperrt ist? Hier wiederholt sich in der Metaphysik die problematische Figur der Gegenüberstellung aus der Vorstellungslehre: Es muss nun eine Brücke geschaffen werden von dem Verständnis des eigenen Selbst zum Verständnis der Welt. Die Verlegenheit, in die sich Schopenhauer mit der Figur der Gegenüberstellung von ›innen‹ und ›außen‹ manövriert hat, zwingt zu einer theoretischen Vermittlung, die Schopenhauer in einer Analogie findet. Dabei wird die Analogie nicht nur als Verhältnis von Verhältnissen verstanden, sondern auch als Verhältnis von Ähnlichem. So wie der Mensch sich als Vorstellung und Wille erkennt und erfährt, wird diese Einsicht auch auf die Natur und die übrige Körperwelt übertragen. Demnach sind auch diese perspektivisch zum einen als Vorstellung und zum anderen als Wille zu verstehen:

»Diese Erkenntniss, dass der Wille und der Leib eigentlich Eins, dass was an sich Wille ist, als Erscheinung sich darstellt als belebter und zweckmässig organisirter Leib(,) müssen wir fest halten: denn sie allein giebt uns den *Schlüssel zum Wesen der gesammten Natur*. Wir müssen sie nämlich übertragen auch auf alle jene Erscheinungen die uns nicht wie unsre eigene zwiefach gegeben und bekannt sind, nämlich in unmittelbarer Erkenntniss neben der mittelbaren; sondern die uns bloss einmal, bloss einseitig gegeben sind, nämlich bloss als Vorstellung.« (156a)

Die Übertragung, die Schopenhauer vornimmt, reicht dabei nicht nur zu den Tieren, sondern umfasst beispielsweise auch »die Kraft welche in der Pflanze treibt«, die »Kraft durch welche der Krystall anschießt«, ja zuletzt die »Schwere, die in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht«:

»Wir werden also alle diese Kräfte ansehen als nur in der Erscheinung verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als dasselbe,

als jenes uns so unmittelbar bekannte, vertrauter und genauer bekannte als alles andre, was da, wo es sich am vollkommensten manifestirt *Wille* heisst.« (156b–c)

Die Extension des Ausdrucks ›Wille‹ wird von Schopenhauer damit erheblich erweitert. Daher weist er auch ausdrücklich darauf hin, dass dieser eigentlich nur als *denominatio a potiori*, also als ›Benennung nach dem Vorzüglicheren‹, gebraucht wird:

»Wenn ich daher sagen werde: die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, ist, ihrem Wesen nach, und ausser aller Vorstellung, Wille; – so werden Sie es nicht so verstehn, als hätte ich gesagt, der Stein bewege sich nach einem erkannten Motiv, weil des Menschen Wille also erscheint.« (150c–d)³¹

Aber auch mit Blick auf diese Erweiterung des Willensbegriffs ist der Ausdruck ›Wille‹ nicht willkürlich: Sein Vorzug besteht nach Schopenhauer darin, dass er »unmittelbar Erkanntes und uns so sehr Bekanntes und Vertrautes [bezeichnet], dass wir, was Wille sei, viel besser wissen und verstehn, als sonst irgend etwas, was es auch immer sei: darum eben vermag dieser, aus der Quelle unsers innersten Wesens geschöpfte Begriff Wille, der Schlüssel zu werden, um das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufzuschliessen« (157d). Mit der Rückführung eines allgemeinen Begriffes wie den der Kraft auf den des Willens soll nach Schopenhauer somit zugleich die Rückführung von etwas Unbekanntem und Rätselhaftem auf etwas unmittelbar Bekanntes ermöglicht werden.³² Das Verstehen der Welt vollzieht sich am Leitfaden eines Verständnisses des Menschen.

³¹ Vgl. auch 157b.

³² Dass Schopenhauer an dieser systematisch wichtigen Stelle seiner Metaphysik das Begriffspaar ›unbekannt/bekannt‹ verwendet, untermauert erneut die Wendung, die seinem Metaphysikverständnis eingeschrieben ist: Obgleich Schopenhauer das Verhältnis zwischen dem Realen und Idealen als eine leitende Differenz verfolgt, bezieht sich die Einlösung dieses Ansatzes zunehmend auf eine Verhältnisbestimmung des Bekannten zum Fremden. Dies ist auch insofern bedeutsam, da die

Bei der Ähnlichkeitsbeziehung bleibt Schopenhauer allerdings nicht stehen. Für den nächsten Schritt kommt ihm die Charakterisierung des *principium individuationis* in der Vorstellungslehre nach Maßgabe des Satzes vom zureichenden Grund zur Hilfe. Dadurch, dass der Satz vom Grund sowie Raum und Zeit als Individuierungsprinzip nur für die Vorstellung eine Rolle spielen, schließt Schopenhauer in der metaphysischen Perspektive *via negationis* auf die Einheit des Willens: Es ist immer der eine Wille, der sich in den Dingen zeigt oder – wie Schopenhauer auch sagt – sich objektiviert. Aus dieser ›negativ-begrifflichen‹ Wende ergibt sich allerdings betontermaßen keine positive Bestimmung, sondern nur eine negative, indem dem Willen infolge theoretischer Vorannahmen bestimmte Eigenschaften abgesprochen werden:

»Als Ding an sich liegt nun der Wille ausserhalb des ganzen Gebietes des Satzes vom Grund, in allen dessen Gestaltungen: daher ist er selbst *grundlos*; so sehr auch jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satze vom Grund unterworfen ist: Merken Sie, was dies mit sich bringt: z. B. man kann vom Willen nicht fragen welche Ursache seines Daseyns er habe; – oder welchen Zweck; – oder welchen Anfang, Ende u. dgl. m. – Ferner, ist er frei von aller *Vielheit*; so unzählig viele auch seine Erscheinungen in Raum und Zeit sind. Er aber selbst ist Einer: jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird und besteht; noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch

Unterscheidung zwischen ›bekannt‹ und ›fremd‹ für die philosophische Hermeneutik ebenfalls zentral ist; so beispielsweise die vielzitierte Formulierung Wilhelm Diltheys: »Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre. Zwischen diesen beiden äußersten Gegensätzen liegt sie also. Sie wird überall erfordert, wo etwas fremd ist, das die Kunst des Verstehens zu eigen machen soll.« (Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, S. 225.) Zum Verhältnis von Schopenhauer und Dilthey vgl. auch Sarah Kohl / Daniel Schubbe: Art. »Wilhelm Dilthey«.

Abstraktion von der Vielheit entstanden ist: sondern er ist Eins, als das was ausser dem principio individuationis liegt(,) d. h. ausser aller Möglichkeit der Vielheit.« (158 c–d)

Aus der Ähnlichkeit wird über die ›negativ-begriffliche‹ Wende in der metaphysischen Perspektive eine indifferente Einheit aller Dinge. Es ist eben dieser eine Wille, den Schopenhauer in Anknüpfung an die Terminologie Kants als Ding an sich versteht. Doch ist hier Vorsicht geboten: Die Terminologie Kants darf an dieser Stelle nicht vorschnell dazu verführen, Schopenhauers Verwendung des Terminus ›Ding an sich‹ in Bezug auf den Willen direkt mit Kants Begriff vom Ding an sich zu identifizieren.³³ Auch wenn Schopenhauer in diesem Punkt – wie noch auszuführen sein wird – nicht konsequent genug ist und sich wohl auch zu zaghaft von Kant abgrenzt,³⁴ so zeigt sich doch, dass er unter dem Ding an sich nicht schlechthin das Andere möglicher Erfahrung versteht, sondern sich zu seiner Bestimmung zunächst auf eine spezifische Erfahrungsebene bezieht, die nicht nach dem Satz vom zureichenden Grund ver-

³³ Vgl. u. a. auch Dieter Birnbacher: *Metaphysik des Willens*, S. 81: »Das Irreführungspotenzial dieses Ausdrucks besteht darin, dass er mindestens drei Sachverhalte konnotiert, die nach Schopenhauers Selbstverständnis für den Weltwillen gerade nicht gelten sollen: 1. dass es sich um ein unbekanntes x handelt, über das sich nichts sagen lässt (wohingegen sich über den Weltwillen vieles sagen lässt), 2. dass ihm eine An-Sich-Seite jenseits seiner Erscheinungsweisen zukommt (eine nach Schopenhauers Erkenntnistheorie durch nichts begründete spekulative Annahme), und 3. dass es in einer kausalen Produktivitätsbeziehung zur Erscheinungswelt steht (die Schopenhauer in seiner Kritik an Fichte durchweg als dogmatisch zurückweist). Darüber hinaus legt die Rede von einem ›Ding an sich‹ ein substanzialistisches Verständnis des metaphysischen Willens nahe, die bereits kategorial mit Schopenhauers Charakterisierung des Willens als ›freischwebendem‹ Kraftvektor unvereinbar ist.«

³⁴ Schopenhauer bezeichnet den Ausdruck ›Ding an sich‹ abgrenzend als »stehende Formel« (W I, S. 164) oder auch »toten Leichnam« (GBr, S. 290).