

Copyright Acknowledgment

Publication Information

Hösle, Vittorio. 2002. "Zum Verhältnis Von Metaphysik Des Lebendigen Und Allgemeiner Metaphysik . Betrachtungen in Kritischem Anschluß an Schopenhauer". Edited by Vittorio Hösle. *Metaphysik: Herausforderungen Und Möglichkeiten*, 59–97.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

Terms of Use

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de

Vittorio Hösle (Hrsg.)

Metaphysik

Herausforderungen und Möglichkeiten

frommann-holzboog

Gedruckt mit Unterstützung der
Stiftung Forschungsinstitut für Philosophie Hannover

Redaktion: Bernd Goebel und Barbara Niemetz

BD
113
. 1748
2002

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Metaphysik : Herausforderungen und Möglichkeiten /

Hrsg.: Vittorio Hösle. – Stuttgart-Bad Cannstatt:

frommann-holzboog, 2002

(Collegium Philosophicum ; Bd. 4)

ISBN 3-7728-2205-3

© Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog

Stuttgart-Bad Cannstatt 2002

Druck und Einband: Laupp & Göbel, Nehren

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Zum Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen und allgemeiner Metaphysik

Betrachtungen in kritischem Anschluss an Schopenhauer

Vittorio Hösle

Die Frage nach dem Sein ist auf komplexe Weise verwoben mit derjenigen nach dem Seienden. Auch wenn jenes mit diesem nicht zu identifizieren ist, scheint eine Theorie vom Sein wenig überzeugend, die keinen Zusammenhang mit dem konkreten Seienden aufweist. Dies erklärt wohl, warum seit dem 19. Jahrhundert mit seiner weltgeschichtlich einzigartigen Akkumulation empirischen Wissens durch die Einzelwissenschaften und deren zunehmender Emanzipation von der Philosophie ein bestimmter Metaphysiktypus populär geworden ist, den J. Hirschberger „induktive Metaphysik“ nennt und als dessen Repräsentanten er Fechner, Lotze und E. von Hartmann anführt.¹

Grundanliegen dieser Ansätze ist, „sich bewußt auf Methoden und Ergebnisse der Einzelwissenschaften der Natur und der Geschichte“ zu stützen,² und zwar in skeptischer Abgrenzung von jenem Typus apriorischer Metaphysik, der im Deutschen Idealismus seine reinste Ausprägung gefunden hatte. In der Tat lässt sich durchaus sagen, dass erst seit Kants revolutionärer erkenntnistheoretischer Leistung einer strengen Scheidung der apriorischen von den aposteriorischen Elementen unseres Wissens die scharfe Entgegensetzung von deduktiver und induktiver Metaphysik Sinn gibt. So ist im Falle des Aristoteles nicht leicht zu sagen, ob seine Metaphysik als induktiv oder deduktiv gelten soll, weil seine Theorie der Erfassung der ersten Prinzipien auf eigenwillige Weise unmittelbares Wissen durch den Nus, Induktion aufgrund eines langen Umgangs mit einer Sache und Rechtfertigung durch

1 *Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., Freiburg, Basel, Wien 1984, 544ff.

2 W. Marcus: „Metaphysik, induktive“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Darmstadt 1980, Sp. 1280.

transzendente Argumente wie in Buch Γ der „Metaphysik“ verbindet. Seit Kant besteht eine wesentlich größere Klarheit über die möglichen Methoden der Metaphysik; und daher kann man erst seit ihm eine Metaphysik ausdrücklich als „induktiv“ bezeichnen.

Die methodische Entscheidung für eine induktive Metaphysik ist natürlich auch eine Entscheidung für bestimmte Inhalte. Zumindest kann eine Philosophie, die als erstes Prinzip eine der Welt vorausgehende Vernunft annimmt, schwerlich induktiv vorgehen; denn dann würde dieses metaphysische Prinzip nicht mit dem Prozess seiner Erkenntnis harmonieren. Es kann daher kaum überraschen, dass die erste große Metaphysik des neunzehnten Jahrhunderts, die man „induktiv“ nennen kann³ und die manchen der späteren induktiven Metaphysiken Parte gestanden hat, einen energischen und schmerzhaften Bruch mit der Logosphilosophie darstellt: Als Prinzip der Welt gilt nicht mehr die Vernunft und erst recht nicht deren christliche Weiterführung, ein personaler Gott. Prinzip der Welt ist vielmehr der Wille, und zwar nicht wie im mittelalterlichen Voluntarismus eines Duns Scotus der Wille einer geistigen Person, sondern der blinde Wille zum Leben. In Schopenhauers Philosophie wird die Philosophie des Lebens zur Grundlage der allgemeinen Metaphysik. Damit ist folgendes gemeint: Vor Schopenhauer haben zwar einzelne Philosophen Bedeutendes zur Regionalontologie des Lebendigen ausgearbeitet. Während manche Denker wie etwa Descartes und Fichte das Phänomen des Lebendigen weitgehend ignoriert haben, haben Aristoteles, Kant und Hegel eindrucksvolle Philosophien des Organischen vorgelegt. Aber bei keinem von ihnen gilt das organische Leben als entweder grundlegendes oder axiologisch höchststehendes Prinzip, auch nicht bei Aristoteles, obwohl dieser erstens eine Fülle äußerst detaillierter zoologischer Studien verfasst hat und zweitens im Rahmen seiner Substanztheorie Organismen privilegiert⁴ – denn Aristoteles erkennt auch immaterielle Substanzen an, und

3 Vgl. D. Birnbacher: „Induktion oder Expression? Zu Schopenhauers Metaphilosophie“, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 69 (1988), 7-19.

4 Zur schwierigen Frage, ob nur Lebewesen Substanzen sein können, vgl. etwa D. Morrison: „Substance as Cause: Metaphysics Z 17“, in: *Aristoteles, Metaphysik, Die Substanzbücher* (Z,H,Θ), hrsg. von Chr. Rapp, Berlin 1996, 193-208, 204ff.

die θεωρία gilt ihm als etwas Absolutes, nicht auf praktische Interessen des Organismus Zurückführbares. Die Auffassung, dass der Geist letztlich auf das Leben zu reduzieren, von diesem her zu verstehen sei, ist dagegen erstmals von Schopenhauer ausgearbeitet worden, der durchaus als Begründer der sogenannten Lebensphilosophie⁵ angesehen werden kann. Auf Nietzsche hat kein anderer Denker einen vergleichbaren Einfluss ausgeübt, und auch bei den anderen Vertretern der Lebensphilosophie wie etwa bei Bergson lassen sich oft, wenn auch in vielfacher Brechung, Gedanken Schopenhauers nachweisen.

Insofern ist es sinnvoll, die folgenden systematischen Überlegungen mit einer Darstellung der Philosophie Schopenhauers zu beginnen und dabei auch auf seine Ideen zum Zusammenhang zwischen Metaphysik und Philosophie des Lebendigen einzugehen. In einem zweiten Abschnitt will ich diese Ideen kritisch würdigen, um dann drittens sehr programmatisch zu skizzieren, wie m. E. das Verhältnis der Philosophie des Lebendigen zur allgemeinen Metaphysik zu bestimmen ist.

1.

Schopenhauer hat unter den Großen der Philosophie eine merkwürdige Zwischenstellung. Auf der einen Seite besteht wohl ein Konsens darüber, dass er nicht den Rang eines Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant oder Hegel hat – und zwar nicht, weil er, wie er ja selbst polternd rufen würde, unvergleichlich besser wäre als alle bisher Genannten mit Ausnahme Platons und Kants und es eine unerträgliche Beleidigung sei, ihn mit einem Scharlatan wie Hegel in einem Atemzug zu nennen, sondern weil er einfach nicht über die begründungstheoretische Intelligenz verfügte, die den

5 Zur Begriffsgeschichte des Terminus vgl. G. Pflug: „Lebensphilosophie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., Sp. 135-140. Pflug weist zu Recht darauf hin, dass der Terminus keine klar umreissbare Richtung oder Disziplin bezeichnet, vornehmlich im deutschen Sprachraum Verbreitung gefunden hat und hier vornehmlich in der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts benutzt worden ist.

eben Genannten zur Verfügung stand. Die non sequiturs in seinem Gedankengang sowie die inneren Widersprüche in seinem System fallen auch bei geringem logischem Training schnell auf, und man wird bei der Lektüre seiner Werke selten den Eindruck los, dass die argumentative Leistung eher gering ist.⁶ Auf der anderen Seite ist es nichtsdestoweniger vollkommen wahr, dass Schopenhauer heute unter Wert gehandelt wird – besonders in der angelsächsischen Welt, in der Nietzsche eine Hausse erlebt, aber Schopenhauer weiterhin fast vollständig ignoriert wird. Doch erlaubt schon das Ausmaß seiner Wirkung nicht, ihn einfach zu jenen zu rechnen, die nur für ihre Epoche interessant waren. Nicht nur erstrangige Künstler wie R. Wagner oder Th. Mann verdanken ihm entscheidende Anregungen, auch ein so vorzüglicher Mathematiker wie der Begründer des Intuitionismus Brouwer und kein Geringerer als Einstein⁷ haben Schopenhauer außerordentlich verehrt; und in der Tat lässt sich nicht leugnen, dass die Originalität seiner Philosophie der Mathematik ebenso wie die seiner Philosophie der Physik beträchtlich sind, obwohl sie gar nicht im Zentrum seines Interesses standen. Originalität – das ist sicher eine der Rücksichten, unter denen Schopenhauers Werk glanzvoll abschneidet. Man denke nur an das Schlusswort der ersten Auflage seines Hauptwerks „Nichts“, das markant mit dem Schlusswort der Platonischen „Apologie des Sokrates“ kontrastiert. Schopenhauers Rezeption der indischen Philosophie war gewiss dilettantisch, der philologisch kompetenten der Brüder Schlegel deutlich unterlegen – aber er bleibt der erste abendländische Philosoph, der das Bedürfnis verspürt hat, eine vom abendländischen Gedankengut nicht beeinflusste Tradition zu rezipieren und, was viel

6 Immerhin kann er auf eine bedeutende logische Erkenntnis Anspruch erheben – nämlich, Quine antizipierend, in die Schwierigkeit, analytische und synthetische Sätze voneinander zu unterscheiden („Die Welt als Wille und Vorstellung“, II, Erstes Buch, Kap. 4, in: A. Schopenhauer: *Zürcher Ausgabe*. Werke in zehn Bänden, Zürich 1977 (im folgenden zugrundegelegt), III 44).

7 Vgl. D. Howard: „A Peek Behind the Veil of Maya: Einstein, Schopenhauer, and the Historical Background of the Conception of Space as a Ground for the Individuation of Physical Systems“, in: *The Cosmos of Science*, ed. by J. Earman and J. Norton, Pittsburgh 1996, 87-150.

mehr ist, zum Teil in das eigene System zu integrieren. Seine Vertrautheit mit einer Alternative zur monotheistischen Religiosität, nämlich dem Buddhismus, hat seine metaphysische Abkehr von der Logosphilosophie ohne Zweifel begünstigt und erklärt seine Anziehungskraft für asiatische Philosophen.

Allerdings ist Originalität weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung für Wahrheit, auf die es in der Philosophie doch in erster Linie ankommt. Aber Schopenhauers Philosophie kann auf drei weitere Eigenarten Anspruch erheben, die in der Philosophie durchaus zählen, und zwar noch mehr als Originalität: phänomenologische Kraft, Systematizität, Stil. Idealtypisch kann man Philosophien u. a. danach einteilen, ob sie primär analytische Klarheit oder phänomenologischen Reichtum aufweisen – Leibniz' Philosophie wäre ein gutes Beispiel für erstere, Kierkegaards für zweitere (wobei es durchaus auch Denker wie Platon, Aristoteles oder Hegel gibt, die beide Vorzüge vereinen). Es liegt nun auf der Hand, dass Schopenhauer als erster bestimmte Phänomene – besonders, aber nicht nur solche, die mit dem sexuellen Triebe zusammenhängen, von dem er in hohem Maße gepeinigt war – mit einer Intensität analysiert hat, die ihnen vor ihm keiner gewidmet hat, und mehrere Aspekte ihres Wesens adäquat erfasst hat. Gleichzeitig hat Schopenhauer nicht nur isolierte Phänomene erörtert, sondern versucht, Ordnung in das Ganze seiner Welterfahrung zu bringen. Sein System hat offenkundige Schwächen, aber die Bemühung um eine umfassende Erkenntnistheorie, Metaphysik/Naturphilosophie, Ästhetik und Ethik in den vier Teilen seines Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung“ ist in hohem Maße achtungsgebietend, zumal sie keinem zwanghaften Wunsch entstammt, über alles Mögliche sich zu äußern, sondern einer stets echten und in ihrer Breite erstaunlichen Neugierde entspringt. Ein weiterer Vorzug seiner Philosophie ist ferner die Brillanz seines Stils, der u.a. durch seine polemische Kraft, den Reichtum an treffend gewählten Metaphern, das Fehlen jeder Rücksichtnahme auf akademische und gesellschaftliche Üblichkeiten besticht. Man kann zwar zu Recht einwenden, dass Schopenhauers brutale Offenheit weniger Differenzierungen erlaubt als der sich aus

dem Bewusstsein einer unumgänglichen Differenz zwischen esoterischer und exoterischer Dimension der Philosophie speisende Stil der ständigen Andeutungen, den man bei vielen seiner größten Vorgänger findet; aber wenigstens scheint mir sein Stil aufgrund seiner bulligen Ehrlichkeit, die sogar fast jede Ironie fernhält, demjenigen des anderen oft gerühmten Stilisten unter den deutschen Philosophen, Nietzsches, deutlich überlegen. Nietzsches Sprache mag faszinierender, weil schillernder und nuancierter sein – aber ihre Vorzüge sind, in der Terminologie von Nietzsches Psychologie, Resultat einer Krankheit des Weltverhältnisses. Zwar rühmt sich Nietzsche, den Schopenhauerschen Pessimismus überwunden zu haben; aber damit ist nicht unverträglich, dass Schopenhauer die weitaus robustere, gesündere Natur war als Nietzsche, dessen Vitalität empfindlich gestört war. Schopenhauer, den Goethe schätzte, steht als Schriftsteller wie als Person Nietzsches Idol Goethe weitaus näher als Nietzsche selber. Das Exzentrische und oft auch Geschmacklose an Nietzsche hängt natürlich auch damit zusammen, dass der Bruch mit der Tradition, wie wir sehen werden, bei Nietzsche in der Tat viel weitgehender ist als bei Schopenhauer; und für so etwas muss man seinen Preis bezahlen. Nietzsche hatte sich am Ende seines Denkweges jeder Möglichkeit beraubt, den Geltungsanspruch der eigenen Philosophie, ja letztlich sich selbst ernst zu nehmen, während Schopenhauer, hierin anders als Nietzsche treuer Kantianer, sowohl dem eigenen Unternehmen als auch, was wichtiger ist, den Fragen, die es zu lösen versuchte, stets unbedingten Ernst entgegenbrachte.⁸ Schopenhauers moralisches Pathos, seine außerordentliche Fähigkeit zum Mitleid (etwa mit den Tieren), der freilich keine vergleichbare Liebesfähigkeit entspricht, sein vorzüglicher ästhetischer Geschmack, seine breite, die Naturwissenschaften einschließende, philosophiehistorisch abgestützte, nicht zuletzt polyglotte Bildung sind Vorzüge, die diese Übergangsfigur zwischen der klassischen Metaphysik und der modernen Weltanschauung den meisten seiner Nachfolger als durchaus überlegen erscheinen lassen. Sie können seine Schwächen nicht wettmachen – neben seinem schon gerügten Mangel an logischer

8 S. nur die an Kierkegaard erinnernde Stelle II, Drittes Buch, Kap. 31 (IV 455).

Schärfe etwa auch sein völliges Unverständnis für die relative Wahrheit der historischen Betrachtungsweise, in der ja nicht nur Hegel, sondern auch der von Schopenhauer hochgeschätzte Hume Meister waren –, aber sie rechtfertigen zweifelsohne ein gründliches Studium seines Werkes, nicht nur, aber besonders wenn man an den Beziehungen zwischen Philosophie des Lebendigen und allgemeiner Metaphysik interessiert ist.

Was ist Schopenhauers Ausgangspunkt? Trotz des Hohnes, den Schopenhauer über Fichte ausgegossen hat, ist die Tatsache nicht unwesentlich, dass Fichte der bedeutendste der Philosophen ist, bei denen der junge Schopenhauer gehört hat – wenn er in „Ueber das Sehn und die Farben“ letztere aus der vollen, intensiv, extensiv und qualitativ geteilten Tätigkeit der Retina, die Finsternis aus Untätigkeit hervorgehen lässt, ist der Einfluss der Fichteschen Kategorien naheliegend (obzwar bei einem Goetheschen Thema, das Fichte nicht interessiert hätte, und bei Berücksichtigung der Ergebnisse der empirischen Physiologie und Psychologie, doch immerhin in so starkem Maße, dass Schopenhauers subjektiv-idealistische Farbentheorie Goethe enttäuschte). In der Tat gehört das Schopenhauersche System zur Bewegung des Deutschen Idealismus im weiteren Sinne: Es ist ein Versuch, auf der Grundlage der Kantischen Erkenntnistheorie die Philosophie neu zu konzipieren.⁹ Kants Lehre vom subjektiven Ursprung von Raum und Zeit ebenso wie der Kausalität, der einzigen von Schopenhauer anerkannten Kategorie, wird von letzterem übernommen und spielt die entscheidende Rolle bei seiner Lösung der Antinomie von Freiheit und Determinismus. Gleichzeitig erkennt Schopenhauer wie der frühe Schelling die Komplementarität des idealistischen und des naturalistischen Ansatzes in der Philosophie an:

Man erkennt aber nichts ganz und vollkommen, als bis man darum herumgekommen und nun von der andern Seite zum Ausgangspunkt zurückgelangt ist. Daher muss man, auch bei der hier in Betracht genommenen, wichtigen Grund-

9 Vgl. Vorrede zur zweiten Auflage, I 20: „Denn Kants Lehre bringt in jedem Kopf, der sie gefaßt hat, eine fundamentale Veränderung hervor, die so groß ist, dass sie für eine geistige Wiedergeburt gelten kann.“

erkenntniß, nicht bloß, wie Kant gethan, vom Intellekt zur Erkenntnis der Welt gehen, sondern auch, wie ich hier unternommen habe, von der als vorhanden genommenen Welt zum Intellekt. Dann wird diese, im weitem Sinn, physiologische Betrachtung die Ergänzung jener ideologischen, wie die Franzosen sagen, richtiger transscendentalen.¹⁰

Materialismus und Idealismus seien, so heißt es an einer anderen Stelle,

höchst einseitige Auffassungen und daher, trotz ihrer Gegensätze, zugleich wahr, nämlich jede von einem bestimmten Standpunkt aus: sobald man aber sich über diesen erhebt, erscheinen sie nur noch als relativ und bedingt wahr.¹¹

Das innerste Wesen der Welt sei daher nicht mit dem unauflöslichen Gegensatz von Subjekt und Objekt behaftet.¹²

Schopenhauer akzeptiert allerdings, im Unterschied zu den deutschen Idealisten, Kants weitgehenden Empirismus und seine Lehre von der reinen Anschauung – seine eigene Philosophie der Mathematik ist eine Radikalisierung des Kantischen Intuitionismus, sogar um den Preis einer weitestgehenden Zurückdrängung der logisch-deduktiven Momente in einem mathematischen Beweis. Um so entschiedener verwirft Schopenhauer Kants praktische Philosophie, weil er in ihrem Apriorismus eine Spannung zum weitgehenden Empirismus der ersten Kritik erkennt und weil er theologische Konsequenzen aus dem Kantischen Ansatz befürchtet.¹³ Aber gehört dann Schopenhauer nicht – trotz objektiv-idealistischer Momente – wesentlich zu jenen Nachfahren Kants, die seine Philosophie psychologistisch umgedeutet haben? Sprechen nicht für die These, er habe Kant einfach anthropologisiert – und damit sich für die derjenigen des Deutschen Idealismus entgegengesetzte Kantdeutung entschieden –, seine identitätstheoretische Lösung des Leib-Seele-Problems, die es ihm erlaubt, die Abhängigkeit von Raum, Zeit und Kausalität nicht nur vom Bewusstsein, sondern

10 II, Zweites Buch, Kap. 22 (III 339).

11 II, Viertes Buch, Kap. 41 (IV 554).

12 I, Erstes Buch, § 7 (I 62).

13 S. den Anhang zur ersten Auflage *Kritik der Kantischen Philosophie*, II 509ff., besonders 627ff. gegen den Begriff einer mehr als zweckrationalen Vernunft und 637ff. gegen den kategorischen Imperativ.

sogar vom Gehirn zu behaupten, sowie seine Polemik gegen Kants Verbindung von Metaphysik und Apriorizität?¹⁴ Diese Zuordnung wäre dann plausibler, wenn Schopenhauers einziges Thema die Vorstellung wäre, also die Analyse unseres theoretischen Bewusstseins. Doch der Titel seines Hauptwerks deutet an, dass es ihm neben der Vorstellung auch um den Willen geht. Auf diesen kommt er, weil er mit den deutschen Idealisten über Kant hinaus das Ding-an-sich positiv zu bestimmen und zu erkennen unternimmt. Die Antwort auf die Frage, was das Ding-an-sich eigentlich sei, fällt bei Schopenhauer freilich ganz anders aus als bei den deutschen Idealisten: Es sei nicht Vernunft oder Geist, sondern blinder Wille – was als Kurzausdruck für „Wille zum Leben“ fungiert.¹⁵ Wie kommt Schopenhauer zu dieser Bestimmung? Entscheidend ist sein empiristischer Ausgangspunkt. Da er die traditionellen Gottesbeweise im Gefolge Kants verwirft und aufgrund seiner Ethikkonzeption auch das Programm einer Ethiktheologie ablehnt, kommt für ihn eine apriorische rationale Theologie als Basis der Metaphysik nicht in Frage. Wenn man die Welt ansehe, wie sie nun einmal sei, dann sei es völlig ausgeschlossen, die mannigfaltigen Erscheinungen der Wirklichkeit auf die Vernunft oder auf ein allgütiges, allwissendes und allmächtiges Wesen zurückzuführen; die Brutalität und Widervernünftigkeit dessen, was wir täglich erleben könnten, spreche nur zu deutlich dagegen. „An diesem Beispiel“ – so heißt es in Arthur Schopenhauers anekdotenreichem Hauptwerk nach der Geschichte von einem Eichhörnchen, das, von einer Schlange magisch angezogen, sich in deren Rachen stürzt –

ersieht man, welcher Geist die Natur belebt, indem er sich darin offenbart [...] Diese Geschichte ist [...] wichtig [...] auch als Argument zum Pessimismus: daß ein Thier von andern überfallen und gefressen wird, ist schlimm, jedoch kann man sich darüber beruhigen: aber dass so ein armes unschuldiges Eichhorn,

14 *Ebd.*, II 526: „man hatte zum voraus Metaphysik und Erkenntniß *a priori* als identisch angenommen.“

15 I, Viertes Buch, § 54 (II 347): „Da was der Wille will immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter, als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist; so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen, ‚der Wille‘, sagen ‚der Wille zum Leben‘.“

neben dem Neste mit seinen Jungen sitzend, gezwungen ist, schrittweise, zögernd, mit sich selbst kämpfend und wehklagend dem weit offenen Rachen der Schlange entgegenzugehen und mit Bewusstsein sich hineinstürzen, – ist so empörend und himmelschreiend, daß man fühlt wie Recht Aristoteles hat zu sagen: ἡ φύσις δαιμονία μὲν ἔστι, οὐ δὲ θεία. – Was für eine entsetzliche Natur ist diese, der wir angehören!¹⁶

Die grundlegende Kraft, die sich hinter allem Organischen einschließlich des Menschen manifestiere, sei der Selbst- und Arterhaltungstrieb, der nicht auf irgendeiner vernünftigen Kosten-Nutzen-Rechnung, auf einer objektiven Erkenntnis des Wertes des Lebens beruhe,

sondern von aller Erkenntnis unabhängig sei; oder, mit andern Worten, dass jene Wesen nicht als von vorne gezogen, sondern als von hinten getrieben sich darstellen.¹⁷

„Das innere Wesen an sich der Dinge ist kein erkennendes, kein Intellekt, sondern ein erkenntnißloses.“¹⁸ An Schopenhauers sorgfältig ausgearbeiteter Philosophie des Organischen fällt eine überraschende Nähe zur Darwinschen Konzeption auf. Zwar scheint er Charles Darwins „Origin of Species“, welches 1859 in erster Auflage erschien und schon 1860, einige Monate vor Schopenhauers Tod, ins Deutsche übersetzt wurde, bloß aus zweiter Hand gekannt zu haben, und nur aufgrund dieser flüchtigen Kenntnis äußert er sich in einem Brief an Adam von Doß vom 1.3.1860 recht kritisch über die Theorie als philosophisch unwesentlich¹⁹ (immerhin zitiert er Darwins Großvater Erasmus und seinen Vater Robert Waring in der Einleitung von „Über das Sehn und die Farben“ und im „Prooemium“ der „Theoria colorum physiologica“). Umgekehrt nennt Darwin Schopenhauer, dessen Weltruhm ja in England, früher als in Deutschland, begann, meines Wissens nie. Aber

16 II, Zweites Buch, Kap. 28 (III 417). Vgl. auch III 409, wo dieselbe Aristotelesstelle (De divin., cap. 2) zitiert wird.

17 II, Zweites Buch, Kap. 28 (III 412; vgl. 420).

18 II, Viertes Buch, Kap. 50 (IV 752).

19 Gesammelte Briefe, hrsg. von A. Hübscher, Bonn 1987, 471 f. Ich verdanke den Hinweis B. Gräfrath (*Es fällt nicht leicht, ein Gott zu sein*, München 1998, 121), auf dessen hartnäckige und letztlich erfolgreiche Mahnungen mein gründlicheres Studium Schopenhauers zurückgeht.

nichtsdestoweniger sind die Berührungspunkte auffallend: Beide Autoren lehnen den physikotheologischen Gottesbeweis ab; beide sehen den Kampf ums Dasein, im Falle Darwins die intraspezifische Konkurrenz mehr noch als die interspezifische, als grundlegendes Datum der biologischen Welt; beide sind an dem Phänomen der Vererbung (über das sie völlig falsche Theorien haben)²⁰ und insbesondere der sexuellen Selektion interessiert, das Schopenhauer als erster Philosoph hauptsächlich, aber nicht nur²¹ für den Menschen umfassend durchdacht hat; beide gehen von einem Kontinuum zwischen höheren Tieren und dem Menschen aus.²² Allerdings sind die Differenzen nicht weniger groß: Der Evolutionsgedanke liegt dem Schopenhauer der veröffentlichten Schriften fern, da er (mit den damals üblichen Einschränkungen) von der Konstanz der Arten überzeugt ist und in ihnen Äquivalente der platonischen Ideen sieht;²³ Darwins Intimfeind Owen wird ausdrücklich wegen seiner Konzeption der Homologie gepriesen.²⁴ Schopenhauer verteidigt zudem noch 1859 in der dritten Auflage seines Hauptwerkes die *generatio aequivoca* (aufgrund der Experimente Pou-

20 Man braucht nicht Psychologie studiert zu haben, um Schopenhauers Theorie auf sein Verhältnis zu seinen Eltern, insbesondere den Hass seiner Mutter, zurückzuführen. Es ist erwähnenswert, dass alle drei großen Dichterphilosophen des 19. Jahrhunderts, in dem eine massive Veränderung im Geschlechterverhältnis erfolgte, misogyn waren, wenn auch aus sehr unterschiedlichen Ursachen. Vermutlich ist eine gewisse erotische Sensibilität – dazu kann auch eine tiefempfundene Störung im Umgang mit Frauen gehören – eine Voraussetzung dichterischer Begabung.

21 S. die kompetenten Bemerkungen über die Farbenpracht von Schmetterlingen und Vögeln II, Zweites Buch, Kap. 26, III 391 f.

22 Erwähnenswert ist auch beider Begeisterung für Christian Konrad Sprengels „Das entdeckte Geheimnis der Natur im Bau und in der Befruchtung der Blumen“ von 1793 über die Sexualität der Pflanzen und die Bedeutung von Insekten bei deren Bestäubung (II, Zweites Buch, Kap. 26, III 395; Ch. Darwin: *The autobiography and selected letters*, ed. by F. Darwin, New York 1958, 47).

23 II, Zweites Buch, Kap. 25 (III 377) heißt es ganz spinozistisch, aber mit der Rechtfertigung durch Kants transzendente Ästhetik, gegen jeden Evolutionismus, die *natura naturans* sei „in jedem ihrer zahllosen Werke, im kleinsten, wie im größten, im letzten, wie im ersten, ganz und ungeteilt unmittelbar gegenwärtig [...]“; woraus folgt, daß sie, als solche und an sich von Raum und Zeit nicht weiß.“ S. auch II, Viertes Buch, Kap. 41 (IV 561).

24 II, Zweites Buch, Kap. 26 (III 387).

chets, die schon 1860 von Pasteur zurückgewiesen wurden).²⁵ In der Sektion „Vergleichende Anatomie“ von „Über den Willen in der Natur“ radikalisiert Schopenhauer den Lamarckismus, indem er die These vertritt, dass es, metaphysisch gesprochen, der Wille ist, der sich den Körper baut (wobei er Lamarcks Evolutionsgedanken verwirft).²⁶ Schließlich verteidigt Schopenhauer die Teleologie in der Natur mit allem Nachdruck.²⁷ Aber seine Konzeption knüpft erstens ausdrücklich an Aristoteles an,²⁸ dessen Teleologiekonzeption sich von der christlichen nicht minder als von der darwinistischen unterscheidet: Nach Aristoteles gibt es in der Natur zwar objektive Zwecke, die keineswegs bloß das zufällige Beiprodukt der Wirkursachen sind, aber sie sind auch nicht das Resultat vorausgehender, etwa göttlicher Intentionen; und sie sind zudem nur lokal, da es keine die gesamte Natur übergreifende Teleologie gibt.²⁹ Und zweitens ist die Pointe von Schopenhauers System, dass diese objektiven Zwecke der Natur gerade nicht werthhaft, zu bejahen, sondern zu verneinen sind. Darwins positivistisches Wissenschaftsverständnis zwingt ihn nur dazu, sich eines objektiven Werturteils über das Lebendige zu enthalten (wobei sein persönliches bekanntlich positiv ausfiel) – aber auf jeden Fall kommen Schopenhauer und Darwin darin überein, dass ihnen das Leben nicht mehr eine notwendig positiv zu bewertende Struktur ist.

Teleologie stand bis dahin immer in einem Universalzusammenhang, in welchem das Erreichen des Zieles zugleich gedacht wurde als Erreichen von Sinn. Selbst bei Spinoza wird in der Teleologie der Selbsterhaltung diese als der sinnvolle, höchste Punkt in der Einsicht in die Struktur der Wirklichkeit erreicht. Durch die Selbstidentifikation mit dem Ganzen wird die Selbsterhaltung absolut

25 II, Zweites Buch, Kap. 24 (III 364).

26 V 241ff.

27 Interessant sind auch seine Erwägungen zu Instinkt und Kunsttrieb, etwa seine Entgegensetzung von Insekten und höheren Tieren einschließlich des Menschen (II, Zweites Buch, Kap. 27; III 402 f.), die an analoge Ausführungen bei H. Bergson erinnert (*Schöpferische Entwicklung*, Jena 1921, 140ff.).

28 II, Zweites Buch, Kap. 26: Zur Teleologie (III 382ff.).

29 Vgl. Physik II 8 und den vorzüglichen Kommentar von H. Wagner in: *Aristoteles, Physikvorlesung*, übers. von H. Wagner, Berlin '1983, 476ff. Vgl. auch W. Wieland: *Die aristotelische Physik*, Göttingen '1970, 254ff.

gesichert, und das ist gut. Für Schopenhauer aber gibt es keinen vernünftigen Grund, warum sich ein bestimmtes endliches Wesen erhalten sollte. Der Wille zur Erhaltung ist grundlos [...] ³⁰

In völliger Verkehrung des Finalismus Leibnizens äußert sich Schopenhauer sogar dahingehend, dass die wirkliche Welt „die schlechteste unter den möglichen sei“. ³¹

Die organische Welt erscheint Schopenhauer als der ununterbrochene Kampf einander verschlingender, ihren Höchstgenuss in der Kopulation habender Lebewesen; im Menschen, dessen Geschichte durch Kriege, Versklavungen und Ausbeutungen bestimmt sei, komme zum Egoismus noch die Bosheit hinzu; und selbst in der anorganischen Welt bestehe – als Ausdruck der inneren Entzweiung des Willens – ein Konflikt mehrerer Naturkräfte um die Materie. ³² Aber wieso wird dieses den ununterbrochenen Kämpfen der Realität zugrunde liegende Prinzip „Wille“ genannt? Schopenhauers Antwort hat mit seinem Kantianismus zu tun: Da die Philosophie von der Analyse des eigenen Innenlebens ausgehen, die Introspektion wenigstens die Beobachtungen der Außenwelt ergänzen müsse, könne das, was man *in sich selber* als treibende Grundkraft erfahre, als Wesen der Wirklichkeit angesehen werden, das sich in verschiedenen Formen auch in der Außenwelt manifestiere. Wir erführen uns aber keineswegs als rein erkennende Subjekte („geflügelter Engelskopf ohne Leib“ ³³), sondern primär als wollende Wesen. Unter Willen versteht Schopenhauer neben dem Begehrungsvermögen auch das, was Kant das Gefühl der Lust und Unlust nennt; keinesfalls sei es möglich, Derartiges unter Vorstellungen zu subsumieren. Der Wille sei die Innenansicht des Leibes; es sei nicht möglich, nach Art Descartes’ das Leib-Seele-Problem interaktionistisch zu lösen.

In der That ist unser Wollen die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äußerlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehen,

30 R. Spaemann, R. Löw: *Die Frage Wozu?*, München, Zürich ³1991, 191.

31 II, Viertes Buch, Kap. 46 (IV 683).

32 I, Zweites Buch, § 27 (I 195 ff.).

33 I, Zweites Buch, § 18 (I 142).

verstehn, mithin das einzige uns unmittelbar Bekannte und nicht, wie alles Uebrige, bloß in der Vorstellung Gegebene. Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, oder, wie ich gesagt habe, die einzige, enge Pforte zur Wahrheit. Demzufolge müssen wir die Natur verstehn lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur.³⁴

Eine unmittelbare Folge der Verlagerung des Seinsschwergewichts in den Willen ist das Interesse an vorbewusstem Wissen, die Angleichung des kognitiven Verhaltens des Menschen an das der Tiere und die pragmatische, instrumentalistische Deutung des Erkennens als einer letztlich den Lebensinteressen dienenden Operation. Besonders bedeutsam sind jene weiteren Konsequenzen, die Schopenhauer zur Entdeckung bzw. genaueren Analyse einer Fülle von Phänomenen befähigt haben, welche einer nachnietzscheschen und nachfreudschen Kultur vielleicht trivial vorkommen, es zu seiner Zeit aber – trotz der französischen Moralisten – kaum waren: der Mechanismen der Selbsttäuschung,³⁵ der Macht unbewusster Gedanken, zu denen sich unser Bewusstsein nur verhalte wie die Oberfläche eines Gewässers zu dessen Tiefen,³⁶ der Allgegenwart sexueller Antriebskräfte im Bewusstsein des einzelnen und in den gesellschaftlichen Usancen,³⁷ des Hervorspriessens mancher Tugend aus der Unfähigkeit zu sündigen.³⁸ Weit davon entfernt, das Prinzip der Welt zu sein, sei die Vernunft nichts anderes als ein Instrument des Willens – beim Menschen sei regelmäßig die Absicht der Vater des Gedankens.

Nichts ist verdrießlicher, als wenn man, mit Gründen und Auseinandersetzungen gegen einen Menschen streitend, sich alle Mühe giebt, ihn zu überzeugen, in der Meinung, es bloß mit seinem Verstande zu thun zu haben, – und nun endlich entdeckt, dass er nicht verstehn will; dass man also es mit seinem Willen zu thun hatte, welcher sich der Wahrheit verschließt und muthwillig Mißverständnisse,

34 II, Zweites Buch, Kap. 18 (III 229).

35 I, Viertes Buch, § 55 (II 372).

36 II, Erstes Buch, Kap. 14 (III 157).

37 II, Viertes Buch, Kap. 42 (IV 601), Kap. 45 (IV 668).

38 II, Viertes Buch, Kap. 43 (IV 618).

Schikanen und Sophismen ins Feld stellt, sich hinter seinem Verstande und dessen vorgeblichem Nichteinsehn verschanzend.³⁹

Während es nach Hegel für den Kammerdiener nur deswegen keine Helden gibt, weil er der Kammerdiener ist,⁴⁰ verteidigt der Psychologe Schopenhauer mit allem Nachdruck die Perspektive des Kammerdieners:

Jeder große Mann nämlich muss dennoch oft nur das Individuum seyn, nur sich im Auge haben, und das heißt klein seyn. Hierauf beruht die sehr richtige Bemerkung, dass kein Held es vor seinem Kammerdiener bleibt [...].⁴¹

Und doch sollte dieser Umsturz der Logosphilosophie nicht übersehen lassen, dass Schopenhauers philosophisches System erstaunliche Analogien zu denen des Deutschen Idealismus hat. Diese Nähe ergibt sich nicht bloß aus dem Anspruch, das Ding-an-sich erkannt zu haben – und zwar im Selbstbewusstsein⁴², das merkwürdigerweise sogar mit dem Willen identifiziert wird.⁴³ Schopenhauer integriert in seine Philosophie neben dem subjektiv-idealistischen Ausgangspunkt in der Erkenntnistheorie und der Metaphysik des Willens als des eigentlichen Substrats aller Erscheinungen auch die Platonische Ideenlehre. Während die Vielheit der Erscheinungen sich nur Raum und Zeit, also der vervielfachenden subjektiven Deutung durch unseren Erkenntnisapparat, verdankt und nicht eigentlich *ist* – eigentliches Sein kommt nur dem einen Willen zu –, sind die Aussagen bezüglich der Ideen schwankender. Einesteils beharrt Schopenhauer ganz wie die objektiven Idealisten darauf, dass er den Terminus Idee im Sinne Platons, nicht im Sinne Kants verwende:

39 II, Zweites Buch, Kap. 19 (III 263).

40 „Phänomenologie des Geistes“, in: G. W. F. Hegel: *Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, 510.

41 II, Drittes Buch, Kap. 31 (IV 457).

42 II, Zweites Buch, Kap. 18 (III 228): „Das Ding an sich kann, eben als solches, nur ganz unmittelbar ins Bewusstseyn kommen, nämlich dadurch, dass es selbst sich seiner bewußt wird: es objektiv erkennen wollen, heißt etwas Widersprechendes verlangen.“

43 II, Drittes Buch, Kap. 30 (IV 435).

Ich erwähne es hier vorläufig, um fortan das Wort Idee in diesem Sinne gebrauchen zu können, welches also bei mir immer in seiner ächten und ursprünglichen, von Plato ihm erteilten Bedeutung zu verstehn ist und dabei durchaus nicht zu denken an jene abstrakten Produktionen der scholastisch dogmatisirenden Vernunft, zu deren Bezeichnung Kant jenes von Plato schon in Besitz genommene und höchst zweckmäßig gebrauchte Wort, eben so unpassend, wie unrechtmäßig gemißbraucht hat. Ich verstehe also unter Idee jede bestimmte und feste Stufe der Objektivation des Willens, sofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist, welche Stufen zu den einzelnen Dingen sich allerdings verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Musterbilder.⁴⁴

Im § 26 der ersten Auflage werden die verschiedenen Ideen, also die Stufenfolge der Objektivationen des Willens, erörtert – von den allgemeinsten Kräften der Natur über Pflanzen- und Tierarten bis zu den einzelnen menschlichen Individualitäten. Die Naturgesetze gelten als Kombinationen des Dinges an sich mit den subjektiven Formen der Erscheinung – „das Naturgesetz aber ist die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erscheinung“⁴⁵, ein interessanter Brückenschlag zwischen dem Grundbegriff der antiken und demjenigen der modernen Naturphilosophie. Das alles ist wesensverwandt Platons, Schellings und Hegels Programm, eine Ordnung in den grundlegenden Strukturen zu finden, die die Wirklichkeit konstituieren. Doch wo Hegel Objektivationen des Begriffs sieht, sind es bei Schopenhauer Objektivationen des Willens.

Schopenhauer zeigt sogar Sympathie für den Versuch, selbst in Raum und Zeit – die bei ihm subjektiv-idealistisch verstanden sind – etwas jenen Objektivationen Verwandtes zu entdecken.

Ihn (sc. den Grundtypus) aufzufinden ist auch ein Hauptgeschäft, oder doch gewiss die löblichste Bestrebung der Naturphilosophen der Schellingischen Schule gewesen, welche sogar darin manches Verdienst haben; wenn gleich in vielen Fällen ihre Jagd nach Analogien in der Natur zur bloßen Witzelei ausartet. Mit Recht aber haben sie jene allgemeine Verwandtschaft und Familienähnlichkeit auch in den Ideen der unorganischen Natur nachgewiesen, z. B. zwischen

44 I, Zweites Buch, § 25 (I 177).

45 I, Zweites Buch, § 26 (I 183).

Elektricität und Magnetismus, deren Identität später konstatiert wurde, zwischen chemischer Anziehung und Schwere u. dgl. m. Sie haben besonders darauf aufmerksam gemacht, dass die Polarität, d. h. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten, welches sich meistens auch räumlich durch ein Auseinandergehen in entgegengesetzte Richtungen offenbart, ein Grundtypus fast aller Erscheinungen der Natur, vom Magnet und Krystall bis zum Menschen ist. In China ist jedoch diese Erkenntnis seit den ältesten Zeiten gangbar, in der Lehre vom Gegensatz des Yin und Yang. – Ja, weil eben alle Dinge der Welt die Objektität des einen und selben Willens, folglich dem innern Wesen nach identisch sind; so muss nicht nur jene unverkennbare Analogie zwischen ihnen seyn und in jedem Unvollkommeneren sich schon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommeneren zeigen; sondern auch, weil alle jene Formen doch nur der Welt als Vorstellung angehören, so lässt sich sogar annehmen, dass schon in den allgemeinsten Formen der Vorstellung, in diesem eigentlichen Grundgerüst der erscheinenden Welt, also in Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung, Anlage alles Dessen, was die Formen füllt, aufzufinden und nachzuweisen sei.⁴⁶

Diese Stelle ist deswegen ausführlicher wiedergegeben worden, weil sie sowohl die Nähe zu Schellings und Hegels Programm als auch die Unterschiede deutlich macht: nicht nur in der inhaltlichen Bestimmung der Grundstruktur, sondern auch in der subjektiv-idealistischen Wendung am Schluss, die suggeriert, dass jener Grundtypus nicht eine Manifestation des Dings-an-sich, sondern vielmehr der subjektiven Anschauungsformen sei.

In der Tat gibt es auch Passagen, an denen Schopenhauer zu unterstellen scheint, dass jede Vielheit dem Ding-an-sich fremd sei, daher auch der Idee, die somit als objektiv, aber einzig gilt;⁴⁷ da aber andernorts von der Pluralität der Ideen wie von etwas Selbstverständlichem die Rede ist, scheinen die Ideen dann doch wieder zu einer subjektiven

46 I, Zweites Buch, § 27 (I 193 f.). Siehe auch den – ganz Hegelschen – Vergleich von Syllogismus und Voltascher Säule II, Erstes Buch, Kap. 10 (III 138) oder die Bemerkungen über die Gravitation als Sehnsucht der Körper nach Vereinigung II, Zweites Buch, Kap. 23 (III 351) und Über den Willen in der Natur, Physische Astronomie (V 276).

47 I, Zweites Buch, § 26 (I 181); Drittes Buch, § 30 (I 221).

Erscheinung zu gehören, von der sie allerdings auch wieder – offenbar als ihr vorausgehend – vorausgesetzt werden.

Die Verschiedenheit der (Platonischen) Ideen, d. i. Abstufungen der Objektivation, die Menge der Individuen, in welchen jede von diesen sich darstellt, der Kampf der Formen um die Materie: dies Alles trifft nicht ihn (sc. den Willen), sondern ist nur die Art und Weise seiner Objektivation, und hat nur durch diese eine mittelbare Relation zu ihm, vermöge welcher es zum Ausdruck seines Wesens für die Vorstellung gehört.⁴⁸

Sind also die Ideen wie bei Platon, den Neuplatonikern und Hegel objektive Manifestationen des Absoluten, die dann noch subjektiv zu interpretieren sind, oder sind sie nur Funktionen unseres Vorstellungsapparates? Mir scheint, dass Schopenhauer über diese Frage keine wirkliche Klarheit besitzt; er schwankt zwischen dem objektiven Idealismus Platons und dem subjektiven Idealismus Kants. Gleichzeitig ist sein Begriff der Idee nicht nur wegen seiner Verwendung in seiner Ästhetik wichtig, die derjenigen Schellings und Hegels erstaunlich affin ist; Schopenhauer akzeptiert auch eine Leistung der Idee, die er der Vernunft, dem Vermögen der Begriffe, im Rahmen seiner empiristischen Epistemologie abgesprochen hatte: Die Idee kann Inhalte aus sich generieren.

Die Idee hingegen entwickelt in Dem, welcher sie gefasst hat, Vorstellungen, die in Hinsicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu sind: sie gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag.⁴⁹

Von den zahlreichen weiteren Berührungspunkten mit dem System seines Lieblingsfeindes Hegel seien hier ignoriert diejenigen im ästhetischen Geschmack und nur genannt die Auffassung, dass es sich widersprechende Entitäten, etwa der Wille, gebe,⁵⁰ dass die Objektivität der

48 I, Zweites Buch, § 28 (I 205). Vgl. auch die ungewöhnliche Überordnung von Begriffen über Tatsachen II, Drittes Buch, Kap. 38 (IV 518).

49 I, Drittes Buch, § 49 (I 297).

50 I, Drittes Buch, § 52 (I 333); I, Viertes Buch, § 55 (I 363).

Zeit in der Manifestation der Nichtigkeit der Dinge liege,⁵¹ dass der Tod das Hervortreten des jeder Individualität inhärenten Widerspruchs sei,⁵² dass der menschliche Geist die höchste denkbare Manifestation des Willens sei,⁵³ dass die Philosophie höher stehe als Kunst und Religion.⁵⁴ Selbst einzelne Termini wie „Weltgericht“ und „Weltgeist“ sind beiden Antipoden gemeinsam.⁵⁵

Wesentlich wichtiger als derartige Übereinstimmungen ist freilich eine gewisse Analogie in der Systemstruktur: Zwar ist der erste Systemteil bei Hegel eine Verbindung von Logik, Ontologie, Transzendentalphilosophie und Theologie, während er bei Schopenhauer, ganz Kantisch, nur aus einer Erkenntnistheorie besteht; aber der zweite Systemteil ist bei beiden eine metaphysisch begründete Philosophie der Natur mit einem klaren Schwerpunkt in der Philosophie des Organischen. Allerdings umfasst Schopenhauers Begriff der Natur auch den Menschen, während der Geist in Hegels Terminologie nicht mehr zur Natur gehört. In der Philosophie des Geistes gipfelt Hegels System; zu ihr gehören die Philosophie des subjektiven, des objektiven und des absoluten Geistes. Während Schopenhauer die Thematik des subjektiven Geistes im wesentlich in seinem ersten, erkenntnistheoretischen Teil erörtert, widmet er dem objektiven und dem absoluten Geist seinen dritten und letzten Systemteil. Allerdings in umgekehrter Reihenfolge: Die Ästhetik geht der Ethik voran, weil Schopenhauer als guter Kantianer moralisches Verhalten für viel wichtiger hält als ästhetischen Genuss. Und innerhalb der Ethik ist, anders als bei Hegel, die Rechtsphilosophie der eigentlichen Ethik untergeordnet, die in einer Asketik gipfelt, die ein eigentümliches Funktionsäquivalent der Religion darstellt und in der die Negation des Willens, die im Kunstgenuss beginnt, ihren Höhepunkt erreicht. In manchem erinnert die Reihenfolge Ästhetik – Ethik – Askese an die Kierkegaardschen Stadien, und Scho-

51 II, Viertes Buch, Kap. 46 (IV 671).

52 II, Viertes Buch, Kap. 41 (IV 588).

53 II, Viertes Buch, Kap. 45 (IV 670) und Kap. 48 (IV 714).

54 II, Drittes Buch, Kap. 34 (IV 479f.) und Viertes Buch, Kap. 48 (IV 737f.).

55 I, Viertes Buch, § 63 (II 438) und II, Zweites Buch, Kap. 25 (III 380; die Passage steht auch inhaltlich Hegel nahe).

penhauer und Kierkegaard ist sicher der Protest gegen den Theoretizismus Hegels gemeinsam, dessen allerklärendes System die individuell gelebte Stellungnahme überflüssig zu machen scheint. Doch ist die Religion bei Kierkegaard etwas grundsätzlich anderes als die Ethik, bei Schopenhauer nur deren Vollendung.

2.

Was sind denkbare Einwände gegen Schopenhauers System? Eines der fundamentalsten Probleme Schopenhauers scheint sein Schwanken zwischen subjektivem und objektivem Idealismus zu sein, wie wir es eben anhand des Idee-begriffs sahen. So erstrebenswert es für eine umfassende Philosophie auch sein muss, unterschiedliche Perspektiven zu integrieren, so sehr muss darauf beharrt werden, dass selbst eine einseitige Philosophie besser ist als eine inkonsistente – Widersprüche sind unbedingt zu vermeiden, und auch Zirkel sind begründungstheoretisch nicht attraktiv. So sehe ich nicht, wie man gleichzeitig den naturalistischen Ansatz von der äußeren Realität hin zum Bewusstsein und den transzendentalen vom Bewusstsein zur Realität verteidigen kann.

Allerdings setzt, in meiner Erklärung, das Daseyn des Leibes die Welt der Vorstellung voraus; sofern auch er, als Körper oder reales Objekt, nur in ihr ist: und andererseits setzt die Vorstellung selbst eben so sehr den Leib voraus; da sie nur durch die Funktion eines Organs desselben entsteht.⁵⁶

Zwar hat Schelling dies im „System des transzendentalen Idealismus“ vorgemacht, aber Fichtes Einwand, das Ich werde „wieder aus dem erklärt [...], was anderswo durchaus *aus ihm* erklärt wird“⁵⁷, trifft auch Schopenhauer. An anderer Stelle habe ich zu zeigen versucht, warum nur Hegels triadischer Systementwurf, seine transzendentalphilosophisch begründete rationale Theologie, die Abhängigkeit jeder Theorie

56 II, Zweites Buch, Kap. 22 (III 323). Siehe auch II, Viertes Buch, Kap. 41 (IV 586).

57 Brief vom 27.12.1800, in: *Fichte-Schelling, Briefwechsel*, Einleitung von W. Schulz, Frankfurt 1968, 114.

der Natur, ja der Natur selbst von apriorischen Kategorien und das Hervorgehen des Geistes aus der Natur miteinander kompatibel machen kann.⁵⁸ Aber Schopenhauer ist deswegen in einer noch schwierigeren Situation als Schelling, weil er das Bewusstsein unmittelbar mit dem Gehirn identifiziert. Es ist aber schwer einzusehen, wieso die Welt eine Funktion des Bewusstseins und damit des Gehirns sein kann, wenn dieses Gehirn gleichzeitig ein Teil der Welt ist. Man kann zwar den konstruktivistischen Gedanken, dass die Welt von uns konstruiert sei, realistisch einbinden, z. B. im Rahmen einer evolutionären Erkenntnistheorie, die Schopenhauer aufgrund seiner Ablehnung des Evolutionismus natürlich fremd ist, also sagen, innerhalb einer schon bestehenden Welt gebe es Wesen, deren Bewusstsein sich unterschiedliche Vorstellungen von der Welt mache, die Kantische Erkenntnistheorie also anthropologisieren oder gar biologisieren; aber dann hat man die Transzendentalphilosophie hinter sich gelassen. Das scheint auch Schopenhauer zu tun, wenn er den Standpunkt des eigenen Bewusstseins aufgibt und die diversen Gehirne der verschiedenen Lebewesen mit ihren Bewusstseinen korreliert, das Bewusstsein also nur von außen betrachtet.⁵⁹ Gleichzeitig freilich verteidigt er den transzendentalen Gedanken, ohne dass er jedoch den Übergang des Deutschen Idealismus von einer irreflexiven zu einer reflexiven Transzendentalphilosophie mitmachen würde. Damit ist folgendes gemeint: Kant setzt voraus, dass es eine objektive Wissenschaft, ein objektives Sittengesetz, mehr als völlig subjektive Geschmacksurteile gebe, und fragt sich, was Bedingung der Möglichkeit dieser Objektivität sei. Aber seine grundlegenden Voraussetzungen bleiben bloße Voraussetzungen, und er bemüht sich nicht um die Explizierung der Bedingungen der Möglichkeit seiner eigenen kritischen Tätigkeit. Mit Fichte hingegen wird eine Theorie der Bedingungen der Möglichkeit der eigenen denkenden Tätigkeit erarbeitet, die man deswegen nicht von außen in Frage stellen kann – wie etwa das Faktum der Wissenschaft –, weil man dabei zugleich in dieser Tätigkeit befangen ist. Ja, Schopenhauer unterbietet etwa den

58 Hegels System, Hamburg 1987, 2 Bde., 47ff.

59 II, Zweites Buch, Kap. 22 (III 327).

Kantischen Ansatzpunkt in der Ethik, weil er die Richtigkeit unserer üblichen moralischen Intuitionen – oder besser: einiger unserer Intuitionen – einfach voraussetzt und sich nicht einmal bemüht, sie auf ein abstraktes Moralprinzip zurückzuführen (geschweige denn, dieses zu begründen); er sieht sich nur nach Motiven und psychischen Antriebskräften für unser moralisches Handeln um und meint, sie im Mitleid zu finden. Das moralische Handeln ist ein Teil der natürlichen Welt, und die Geltungsdimension ist dieser Welt immanent; von einer Selbstbegründung dieser Dimension kann die Rede nicht sein.

Besonders problematisch ist Schopenhauers Festhalten an der Subjektivität der Kausalitätskategorie. Der Hauptgrund dafür ist sein Wille, den Determinismus der phänomenalen Welt gut Kantisch mit der Lehre von der transzendentalen Freiheit zu verbinden. Aber ganz davon abgesehen, dass ein Kompatibilismus à la Leibniz vielleicht die weiseste Lösung unseres Problems ist, ist Schopenhauers Ansatz deswegen noch viel unplausibler als der Kantische, weil er von der Unizität des Dings-an-sich ausgeht. Daher ist mein transzendentes Ich mit dem jedes anderen identisch, und verschiedene Verantwortlichkeitszuschreibungen sind gerade nicht möglich. Das führt zwar zu seiner eigenwilligen Theorie von der ewigen Gerechtigkeit,⁶⁰ die im Grunde ein Theodizeeäquivalent ist, aber es ist unschwer zu sehen, dass diese mehr ein Hohn auf jeden normalen Begriff von Gerechtigkeit ist als ein auch nur annähernd plausibler Ansatz. Sie ist eine Theorie nach dem Motto: Der eine ist Henker, der andere Opfer, da ihre individuelle Differenz aber nur subjektiver, durch die Anschauungsformen bedingter Schein ist, ist der Henker sein eigenes Opfer, und aufs Ganze gesehen stimmt alles. Zwar kann man Schopenhauer darin recht geben, dass der Sinn für Gerechtigkeit in einer Operation gründet, in der das einzelne moralische Subjekt sich auf einen überindividuellen Standpunkt stellt; aber Gerechtigkeit ist nur denkbar, wenn auf der Objektebene eine Pluralität von Individuen existiert. (Übrigens verspielt Schopenhauer auch das Originelle in seiner Theorie der Geschlechterliebe, wenn er die Individualität metaphysisch leugnet – denn dann gäbe es dafür kei-

60 I, Viertes Buch, § 63 (II 436ff.).

ne Erklärung, warum ein Individuum gerade ein bestimmtes anderes zum Partner haben will und sich nicht einfach mit dem erstbesten zufrieden gibt.) Nun könnte ein Schopenhauerianer einwenden, diese Kritik sei nicht immanent und setze eben einen bestimmten Ethikbegriff voraus, um dessen Ablösung es Schopenhauer gerade gehe; aber erstens scheinen mir die konkreten Gerechtigkeitsintuitionen Schopenhauers eben diesen Begriff zu präsupponieren, und zweitens hat seine Subjektivierung der Kausalität eine wichtige epistemologische Folge – er beraubt sich jeder Möglichkeit, über das Ding-an-sich zu reden. Schon bei Kant bleibt das Problem ungelöst, wie er von einer Affektion unserer Sinneswahrnehmung durch das Ding-an-sich sprechen kann, da Affektion doch eine Form von Kausalität ist und „Kausalität“ nur von innerphänomenalen Zusammenhängen prädiiziert werden kann; aber bei Schopenhauer, der über eine ausgearbeitete Theorie des Dings-an-sich verfügt, potenziert sich das Problem. Wie kann er von einer Unerkennbarkeit des Subjekts reden,⁶¹ wenn dieses doch die Quelle unseres Zugangs zum Ding-an-sich ist, wie soll ein Satz wie „Die Welt selbst ist allein aus dem Willen (da sie eben er selbst ist, sofern er erscheint) zu erklären und nicht durch Kausalität“⁶² Sinn geben, wenn doch Erklärung eine Grund-Folge-Beziehung voraussetzt und ja nicht nur Kausalität, sondern alle Formen des Satzes vom Grunde der subjektivistischen Deutung unterliegen? Es scheint mir unumgänglich, Hegels Alternative – die Kategorien wieder zu objektivieren, sie aber in einen Ordnungs- und Wertzusammenhang zu stellen, der ihre partielle Kritik erlaubt – für die überlegene zu halten.

Nicht minder problematisch ist der Versuch einer induktiven Metaphysik. Ein erstes formales Problem, das sich mit der Idee einer induktiven Metaphysik (und zwar einer jeden, ganz unabhängig von ihrem konkreten Inhalt) stellt, ist folgendes: Wie sollte – nach Humes Entdeckung des Problems – die Induktion gerechtfertigt werden, um die es dabei geht, wenn es doch eine der Aufgaben der Metaphysik seit Kant ist, erst die Möglichkeit von Induktion sicherzustellen? Was den Inhalt

61 I, Erstes Buch, § 2 (I 31).

62 I, Anhang (II 618).

angeht, so ist offenkundig, dass Schopenhauer neue Phänomene ans Licht des Denkens gezogen hat. Aber seine Auswahl der Phänomene ist deutlich einseitig, um seine negative Metaphysik zu rechtfertigen, die viel düsterer ist als die des immerhin dualistischen Manichäismus.⁶³ Gewiss gehört zum Leben das schreckliche Gesetz der natürlichen Selektion aufgrund eines unbarmherzigen Daseinskampfes dazu, und man kann gerne einräumen, dass die Beobachtung etwa des „Spielens“ einer Katze mit einer Maus (und, mehr noch, des oft damit verbundenen Vergnügens auf den Gesichtern der umstehenden Menschen) oder einer Schlangenfütterung im Zoo metaphysische Erfahrungen sind, die für eine gute Philosophie ebenso fruchtbar sein können wie das Studium der verschiedenen Typen transzendentaler Argumente oder der unterschiedlichen Formen des ontologischen Gottesbeweises. Aber zum Leben gehört mehr als jener Kampf: Ich denke an Strukturen der wechselseitigen Kooperation ebenso wie an die Sorge um die Aufzucht der eigenen Nachkommen, die eine Selbsteinschränkung nach sich zieht, die zumal bei höheren Organismen all die Lust der Kopulation bei weitem aufwiegt, die man zudem nicht notwendig so bewerten muss wie Schopenhauer, der seinen unbändigen sexuellen Drang als Gefährdung seiner geistigen Autonomie und als Demütigung empfand – was er bei konstitutioneller Liebesunfähigkeit sicher ist; aber diese besondere Hölle ist mehr Schopenhauers persönliches Problem als das der Welt oder ihres Schöpfers. Ich werde später noch auf die Frage eingehen, nach welchen Prinzipien tierisches Verhalten in seinen abstoßenden wie anrührenden Formen erklärt und wie es interpretiert

63 Vgl. D. Hume: *Dialogues concerning natural religion*, in: *The philosophical works*, ed. by Th. H. Green, Th. H. Grose, London 1882-1886, II 452: „There may *four* hypotheses be framed concerning the first causes of the universe; *that* they are endowed with perfect goodness, *that* they have perfect malice, *that* they are opposite and have both goodness and malice, *that* they have neither goodness nor malice. Mixt phenomena can never prove the two former unmixt principles. And the uniformity and steadiness of general laws seem to oppose the third. The fourth, therefore, seems by far the most probable.“ Was Humes vier schöpferische Kräfte innerhalb der Welt betrifft, aus denen der Theismus zu Unrecht die Vernunft als einziges Modell für die Ursache der Welt auswähle, lässt sich sagen, dass Schopenhauer den Instinkt zum Prinzip der Welt macht (II 422f.).

werden kann; hier genüge es zu betonen, dass Schopenhauers Aussagen mehr Licht auf ihn als auf das Leben werfen. Im Grunde erklärt Schopenhauers Theorie des Genies seine eigene Tendenz:

Aber wann nun wieder gelegentlich jene ganze, abnorm erhöhte Erkenntnißkraft sich plötzlich, mit aller ihrer Energie, auf die Angelegenheiten und Misere des Willens richtet; so wird sie diese leicht zu lebhaft auffassen, Alles in zu grellen Farben, zu hellem Lichte, und ins Ungeheure vergrößert erblicken, wodurch das Individuum auf lauter Extreme verfällt.⁶⁴

Dass Leiden und Langeweile abwechselnd zum Leben gehören, ist wahr; aber immerhin kann man dahingehend argumentieren, dass keines von beiden so schlimm sein kann, wenn es Platz für das jeweils andere lässt. Dass die meisten Menschen auch unabhängig von moralischen Hemmnissen keinen Selbstmord begehen, deutet ebenfalls darauf hin, dass das Leben wohl nicht ganz so schlimm ist, wie Schopenhauer behauptet, der jenen Menschen Blindheit oder Dummheit unterstellen muss. Von einer Ungerechtigkeit zu reden, die darin bestünde, in die Welt gesetzt worden zu sein,⁶⁵ ist deswegen unsinnig, weil gegen jemanden, der noch nicht ist, schwerlich ein Unrecht begangen worden sein kann – ganz unabhängig davon, dass sich das, wie man sagen könnte, metaphysische Anspruchsdenken, das sich in derartig larmoyanten Klagen ausspricht, selbst eine der Hauptursachen für die Zunahme des Unglücks in der Welt ist. Dass die wenigsten Menschen ihr Leben noch einmal leben wollten, kann auch so gedeutet werden, dass man genau damit zufrieden ist, einmal gelebt zu haben. Insbesondere ist Schopenhauers Behauptung grotesk, wir würden in der schlechtestmöglichen Welt leben. Leibniz' Behauptung kann, wenn überhaupt, nur a priori bewiesen werden.⁶⁶ Dass sie empirisch nicht gerechtfertigt werden kann, liegt auf der Hand, da wir uns, ohne die Konsequenzen zu bedenken, stets eine lokale Besserung in einem Teil der Welt vorstellen können. Der rationalistische Theismus argumen-

64 II, Drittes Buch, Kap. 31 (IV 460f.).

65 II, Viertes Buch, Kap. 46 (IV 679).

66 Vgl. V. Hösl: „Theodizeestrategien bei Leibniz, Hegel und Jonas“, in: *Die Aktualität Leibniz'*, hrsg. von H. Breger und F. Hermann, München 2002.

tiert freilich dahingehend, dass die Einfachheit der Naturgesetze ein so hohes Gut sei, dass seinetwegen auch Leiden zugelassen werden müssen, in denen man, vereinzelt, schwerlich einen Sinn entdecken könne – man denke an den Leukämietod eines Kindes. Nun ist eine spiegelverkehrte Argumentation zugunsten der These, wir würden in der schlechtestmöglichen Welt leben, offenbar unmöglich – wir könnten mehr leiden, als wir es tun, wenn ein böses Prinzip der Welt innerhalb unsinnig komplizierter Naturgesetze oder an den Naturgesetzen der Welt vorbei uns quälte, und der Unwert der Welt würde dadurch sicher nicht vermindert. (Ich setze also nicht voraus, dass die Einfachheit der Naturgesetze einen positiven Wert hat – auch wenn ich überzeugt davon bin, dass dem so ist –, sondern nur, dass der Mangel an Einfachheit keinen positiven Wert hat.)

Ein entscheidender Einwand gegen Schopenhauer betrifft die Tatsache, dass sich sein System anders als das Hegelsche nicht schließt. Damit wird nicht nur ein ästhetischer Mangel gerügt (obgleich ich in der Tat der Ansicht zuneige, dass in der Philosophie wie in den Naturwissenschaften wahre Theorien auch schön sein müssen, etwa eine bestimmte architektonische Klarheit aufweisen sollten); gemeint ist vielmehr, dass der Abschluss des Schopenhauerschen Systems, gelinde gesagt, eine Überraschung ist – um nicht zu sagen: im Widerspruch zum Anfang steht. Bei Hegel mag das Problem der Entäußerung der Idee zur Natur immer wieder Kopfzerbrechen bereiten – doch wenn man zugesteht, dass eine objektive Vernunft das Prinzip der Natur ist, dann ist es nur folgerichtig, dass aus dieser Natur Geist schäumt, der sich nach seinem Prinzip sehnt und zu ihm zurückzukehren sucht. Aber wie soll, wenn denn der Wille das Wesen des Universums ist, die Negation des Willens in Ästhetik und Ethik überhaupt möglich sein? Wieso soll gerade die Betrachtung der Ideen, die doch Objektivationen des Willens sind, vom Willen, wenn auch nur temporär, erlösen? Woher stammt die Kraft, die den Willen negiert? Und selbst wenn diese Fragen beantwortet werden könnten – etwa damit, dass der Wille im Laufe seiner Manifestation, gleichsam einer umgekehrten Emanation, an Kraft verliere –, wie ist diese Abkehr vom Prinzip der Welt zu

rechtfertigen? Zwar favorisiert Schopenhauer wie Spinoza eine Ethik, die die Seins-Sollens-Differenz einebnet; aber er bleibt diesem Ansatz nicht treu, wenn er – zu Recht – gegen den Machtpositivismus protestiert, der aus dem Spinozistischen Pantheismus folgt.⁶⁷ Schopenhauer pendelt zwischen einer Metaphysik des faktischen Seins, dessen Grund ein blinder Wille ist, und einer Ethik des moralisch geläuterten Willens hin und her, ohne zu sehen, dass diese moralische Läuterung einer Erklärung und einer Rechtfertigung bedarf, die in seinem System (aufgrund seiner Kritik an Kants praktischer Philosophie) nicht zu finden ist. Schopenhauer leitet die Reihe jener modernen Ethiken ein, die sich jedes metaphysischen Fundaments für die eigenen ethischen Aussagen berauben und die im existenzialistischen Pathos des rein subjektiven Protestes gegen eine Wirklichkeit, die nicht so ist, wie sie sein soll, gipfeln. Die Homonymie im Willensbegriff Schopenhauers – blinde Kraft auf der einen, praktische Vernunft nach Art Kants auf der anderen Seite – wird besonders deutlich an folgender Stelle:

Ich nun aber habe gezeigt und habe es zumal in der Schrift „Vom Willen in der Natur“ bewiesen, dass die in der Natur treibende und wirkende Kraft identisch ist mit dem Willen in uns. Dadurch tritt nun wirklich die moralische Weltordnung in unmittelbaren Zusammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft.⁶⁸

Wer „Vom Willen in der Natur“ gelesen hat, hat gerade nicht den Eindruck, dass das Prinzip der Welt ein moralisches ist, auch wenn Schopenhauer gelegentlich – aber gerade nicht systemkonform – metaphysische auf moralische Annahmen zu stützen sucht.⁶⁹ Die ganze Wucht in Schopenhauers Kritik an Theismus und ruchlosem Optimismus⁷⁰ basiert ja gerade auf der Annahme, dass das Prinzip der Welt, der Willen, amoralisch, wenn nicht geradezu böse sei. Dabei ist Schopenhauers generische Kritik am Willen deswegen irreführend, weil es entscheidend

67 II, Viertes Buch, Kap. 50 (IV 755 f.).

68 II, Viertes Buch, Kap. 47 (IV 692 f.).

69 II, Viertes Buch, Kap. 45 (IV 665).

70 II, Viertes Buch, Kap. 46 (IV 684): „Der Optimismus ist [...] nicht nur eine falsche, sondern auch eine verderbliche Lehre.“

auf den Inhalt des Wollens ankommt, wenn er bewertet werden soll; auch der Künstler, auch der Asket, auch der Philosoph wollen etwas, wenn auch etwas anderes als der durchschnittliche Mensch, und man kann gar nicht umhin zu wollen, wenn man z.B. argumentiert – das Wollen ist transzendental. In der Tat spricht Schopenhauer vom Erkennenwollen, um die Priorität des Willens zu beweisen.⁷¹ Aber auch wenn man Schopenhauer (und dem späteren Pragmatismus) einräumen kann, dass das Erkennen – zumindest als bewusstes Erkennen – ein recht spätes Resultat der Evolution des Organischen ist, ist es nichtsdestoweniger so, dass der theoretische Geist, ungeachtet seiner existenzialen Abhängigkeit vom Leben, eine essentielle Autonomie besitzt, die etwa Kunst und Wissenschaft überhaupt erst möglich macht. Ohne Leben gibt es vielleicht keinen Geist, aber das schließt logisch nicht aus, dass der Geist trotzdem aus eigenem Rechte gut ist und dass seine normative Affirmativität auf das Leben ausstrahlt. Es verhindert auch nicht jene metaphysische Deutung, nach der der Geist, so oft er auch im einzelnen Individuum vom Leben überlistet und instrumentalisiert wird, selbst das Produkt einer großartigen List der Vernunft ist, die die Natur und das Leben auf den Geist hin eingerichtet hat. Natürlich braucht man zusätzliche Argumente für eine solche Deutung; mir geht es hier nur darum, dass sie nicht mit Schopenhauers phänomenologischen Befunden unverträglich ist.

Doch das stärkste Argument gegen Schopenhauer ist natürlich – Friedrich Nietzsche, sein mit Abstand klügster Schüler. Zwar ist es unzulässig, eine Philosophie an ihren Folgesystemen zu messen, wenn diese nicht logisch mit ihr verbunden sind; ist dies aber der Fall, dann kann eine intelligente Philosophiegeschichtsphilosophie durchaus im Sinne des *modus tollens* sagen: Wenn aus der Philosophie A zwangsläufig die Philosophie B hervorgeht, diese aber unhaltbar ist, dann sollten wir auch A gegenüber auf Distanz gehen. Was ist Nietzsches Hauptneuerung gegenüber Schopenhauer? Vereinfacht lässt sich folgendes Bild skizzieren: Während der Nietzsche von „Die Geburt der Tragödie“ einer romantischen Schopenhauerdeutung noch nahe steht,

71 II, Zweites Buch, Kap. 20 (III 302).

beginnt spätestens mit „Menschliches, Allzumenschliches“ eine Distanzierung, die schließlich zum Bruch führt. Nietzsche radikalisiert den von Kant übernommenen Subjektivismus Schopenhauers, der bei den beiden letzteren ja noch mit einer gewissen Universalität verbunden ist, da nach ihnen alle Menschen – aber eben auch nur die Menschen – in einer bestimmten Weise denken müssen, zu einem historistisch mitbegründeten Perspektivismus, und er führt mit aller Macht die Schopenhauersche Metaphysik weiter. Gewiss gibt es wichtige Unterschiede – nicht die Selbsterhaltung, sondern die Selbststeigerung gilt als eigentliches Wesen des Organischen, und in diesem Zusammenhang lenkt Nietzsche die Aufmerksamkeit vom Sexualtrieb auf den Machttrieb als grundlegendes Motiv des Menschen. Mir scheint (auch wenn dies zur Folge hat, dass Adler der Wahrheit in manchem näher steht als Freud) Nietzsche in der Tat den umfassenderen Begriff zugrunde gelegt zu haben; nicht nur ist es völlig aussichtslos, sehr viele Anerkennungskämpfe mit dem Sexualtrieb in Verbindung zu setzen, es liegt umgekehrt auf der Hand, dass viele Don Giovannis und femmes fatales Menschen sind, die im erotischen Bereich einen Genuss ihrer Macht suchen, der ihnen anderwärts versagt ist. Aber diese Differenzen sind nur Steigerungen der beiden wirklich originellen Teile von Schopenhauers Hauptwerk. Seine Ästhetik und seine Ethik sind dagegen traditionell, und es bleibt Nietzsches größte Leistung erkannt zu haben, dass auf der Basis von Schopenhauers metaphysischer Revolution es nicht ganz einfach ist, an einer idealistischen Ästhetik und einer christlich getönten Ethik festzuhalten. Nietzsche, so kann man sagen, hat als erster die Konsequenzen von Schopenhauers Metaphysik für Ästhetik und Ethik gezogen. Er – der ein viel subtilerer Psychologe als Schopenhauer⁷² und zudem als moderner Klassischer Philologe mit allen Wassern der Hermeneutik und des Historismus gewaschen war – hat z. B. im Rahmen seiner schmerzhaften Freundschaft mit Wagner erlebt, wie weit entfernt von interesselosem Wohlgefallen der normale Kunstgenuss und erst recht das Leben des produktiven Künstlers ist.

72 Vgl. etwa *Menschliches, Allzumenschliches* II 2, 17 (Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München 1999, II 551ff.).

Man denke nur an die Aphorismen „Künstler-Ehrgeiz“⁷³ und „Das Raub-Genie“⁷⁴: In beiden wird der Schopenhauersche Wille auch und gerade im Künstler gesehen. Und wie ist es mit der Askese? Nun, die dritte und letzte Abhandlung von „Zur Genealogie der Moral“ trägt den Titel „Was bedeuten asketische Ideale“ und versucht den Nachweis zu führen, dass auch den Asketen ein unbändiger Machtwille treibt. In Anspielung auf das Schlusswort von Schopenhauers Hauptwerk lautet der (schon einleitend mitgeteilte) letzte Satz: „lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen [...]“⁷⁵ Neben seinen moralpsychologischen und –historischen Analysen bemüht sich freilich Nietzsche auch um eine positive Ethik; und da ist die Distanz von Schopenhauer am augenfälligsten. Schopenhauers Mitleidsethik wird mit einer Fülle von Argumenten zurückgewiesen, von denen diejenigen nicht von der Hand zu weisen sind, die auf das Gefühl der Überlegenheit abheben, das der Mitleidende oft empfindet;⁷⁶ statt dessen wird zunehmend gegen Schopenhauer ein Spinozismus rehabilitiert, der „Ja“ zum Sein sagt, so wie es ist, weil er anerkannt hat, dass es keine legitime Gegeninstanz dagegen gibt – ein Sein freilich, das anders als bei Spinoza, wo Hobbesianismus und Neuplatonismus in einer problematischen Balance stehen, wesentlich durch Schmerzen und Machtkämpfe bestimmt ist. Insofern ist Nietzsches amor fati etwas ganz anderes als bei Spinoza oder gar den Stoikern.

Die Probleme der Nietzscheschen Philosophie sind zu bekannt, als dass sie hier erörtert werden müssten: Ihr Machtpositivismus protestiert – wohl im Namen einer noch zu erringenden Macht – gleichzeitig gegen die organisierte Macht der modernen universalistischen Ethik; ihr Perspektivismus beraubt sich selbst der Möglichkeit, den eigenen Geltungsanspruch ernst zu nehmen. Keine Philosophie in der Geschichte der Menschheit hat sich so schamlos in den eigenen performativen Widersprüchen gesuht; keine Philosophie hat so leicht als Recht-

73 *Menschliches, Allzumenschliches* I 170 (II 158 f.).

74 *Menschliches, Allzumenschliches* II 1, 110 (II 423).

75 V 412 (vgl. 339).

76 *Morgenröte* 133ff. (III 125ff.).

fertigung der entsetzlichsten Verbrechen missbraucht werden können. Schopenhauers Philosophie ist ihr in der Summe ihrer Aussagen natürlich überlegen. Und doch geht Schopenhauer jene unheimliche Radikalität ab, die Nietzsche kennzeichnet und auszeichnet. Was man aus der Beziehung zwischen den beiden lernen kann, ist folgendes: Wenn Schopenhauers Metaphysik in letzter Instanz zu einer Ethik à la Nietzsche führt, diese aber inakzeptabel ist, dann muss auch jene aufgegeben werden. Insbesondere muss das Verhältnis zwischen Metaphysik des Lebens und allgemeiner Metaphysik, zwischen Leben und Geist anders gefaßt werden als bei Schopenhauer. Das sollte freilich so erfolgen, dass die bedeutenden phänomenologischen Einsichten Schopenhauers und Nietzsches nicht aufgegeben, sondern in einen komplexeren Ansatz integriert werden.⁷⁷

3.

Eine plausible Metaphysik muss m. E. die folgenden Bedingungen erfüllen: Erstens und zuvörderst muss sie in der Lage sein, den eigenen Geltungsanspruch einzuholen; sie darf performativ nicht widersprüchlich sein. Metaphysiken à la Nietzsche, nach denen die Grundstruktur der Wirklichkeit aus Machtquanten besteht, die im Kampf miteinander begriffen sind und bei denen der Anspruch auf Verständlichkeit, Wahrheit und moralische Richtigkeit nichts ist als eine weitere Waffe in der Auseinandersetzung, sind damit ausgeschlossen. Impliziert ist im Gesagten, dass die Metaphysik in transzendentalen Argumenten gegründet sein muss, wie sie seit Sokrates und Platon in der Tat zu diesem Zwecke immer wieder eingesetzt wurden. Damit kann nur die bedeutendste philosophische Entdeckung des Mittelalters konkurrieren,

77 Als Vorbild dafür kann, im Rahmen der Dichtung, das Werk Thomas Manns dienen, der interessanterweise einige Anregungen Max Schellers Philosophie (insbesondere dem Werke „Die Stellung des Menschen im Kosmos“) verdankt. Vgl. V. Höfle: „Ethik des Erwählten und Metaphysik des Lebens und des Geistes: Zu Thomas Manns Philosophie“, in: *System der Philosophie? Festgabe für H.-D. Klein*, hrsg. von R. Langthaler und H. Nagl, Frankfurt am Main 2000, 51-68.

der ontologische Gottesbeweis, der einzige apriorische unter den Gottesbeweisen. Ob und wie beide Begründungsansätze miteinander verschränkt werden können, ist freilich nicht Thema dieses Beitrags.⁷⁸ Zweitens muss eine plausible Metaphysik dem moralischen Faktum gerecht werden. Eine Metaphysik, die die Sein-Sollens-Differenz einebnet, leistet dies offenbar nicht. Die Terminologie vom „moralischen Faktum“ ist allerdings insofern irreführend, als dieses keineswegs wie bei Kant ein bloßes Faktum bleiben sollte, sondern – wie uns besonders nachdrücklich Karl-Otto Apel gelehrt hat – mit reflexiven transzendentalen Argumenten eingeholt werden kann und soll. Dass die Unterscheidung von Sein und Sollen die Metaphysik komplizierter macht und ethikotheologische Konsequenzen nahe legt, ist sicher richtig, aber Einfachheit ist nur *ein* Kriterium der Wahrheit und in jedem Fall von Primitivität zu unterscheiden. Drittens muss die Metaphysik der Wirklichkeit, so wie sie sich darstellt, gerecht werden. Dies bedeutet keinesfalls notwendig eine Option für eine induktive Metaphysik; denkbar ist auch ein apriorisches Vorgehen, auch wenn natürlich die „deduzierten“ Strukturen dann in der Wirklichkeit konkret aufgezeigt werden müssen. Innerhalb dieser Wirklichkeit haben Organismen, wie ich gleich zeigen werde, eine besondere Stellung, und daher ist die Philosophie des Organischen, zu dem auch der Mensch gehört, für die Metaphysik von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Viertens kann man seit Descartes nicht umhin, der Analyse der Innenseite einen eigentümlichen Stellenwert für die Metaphysik zuzuschreiben. Die Introspektion ist als Methode sicher nicht so unproblematisch, wie der Cartesianismus unterstellt; insbesondere ist die Evidenz von Daten über das eigene Bewusstsein geltungstheoretisch von transzendentalen Argumenten streng zu unterscheiden und ihnen unterzuordnen. Aber eine Metaphysik, die keinen Platz hat für den privilegierten Selbstbezug des Subjektes, ist in einem radikalen Sinne nicht vollständig – ein Verdikt, das ungeachtet der ehrfurchtgebietenden Größe mancher unter ihnen alle antiken und mittelalterlichen Ansätze einschließt.

78 Vgl. meine Version des Letztbegründungsarguments in: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 1997.

Fünftens muss eine gute Metaphysik eine Ontologie der Intersubjektivität und des Sozialen enthalten – eine Forderung, die zur vierten in einem gewissen Spannungsverhältnis steht; an der Austarierung beider bemisst sich u. a. die Qualität einer Philosophie. Und schließlich kann angesichts der Pluralität diverser metaphysischer Positionen eine Metaphysik nicht auf eine Philosophie der Geschichte der Metaphysik verzichten.

Von allen diesen Forderungen interessiert mich hier nur eine – die nach einer Philosophie des Lebendigen, die mit den übrigen Desiderata kompatibel ist. Offenbar besteht ein eigentümlicher Reiz des Organischen darin, dass es zwischen dem Anorganischen und dem Geistigen vermittelt; wer sich mit ihm befasst, hat daher wesentlich mehr Schwierigkeiten mit einer grob dualistischen Philosophie als wer es ignoriert.⁷⁹ Insbesondere, aber nicht nur, weil nach allem, was wir sinnvoll annehmen können, die Sphäre der Innenseite sich innerhalb des Organischen eröffnet, ist dieses philosophisch von großer Bedeutung. Hinzu kommt, dass uns der Geist nur als im Leben wurzelnd bekannt ist, auch wenn meines Wissens kein zwingendes Argument gefunden wurde, das zeigt, dass der endliche Geist ein Organismus oder auch nur körperlich sein muss. Was unterscheidet Organismen von anorganischer Materie?⁸⁰ Die innere Zweckmäßigkeit seiner Teile, der Metabolismus und die Reproduktion sind die drei Wesensmerkmale des Lebendigen, wobei an eine Philosophie, die an der Aufdeckung apriorischer Strukturen interessiert ist, die Forderung zu erheben ist, den Zusammenhang zwischen diesen drei Merkmalen deutlich zu machen. Hans Jonas hat zu Recht den Metabolismus ausgezeichnet, auch wenn er zu Unrecht die Bedeutung der Reproduktion unterschätzt; aber die sich selbst replizierenden Viren sind, weil ohne eigenen Stoffwechsel, eben keine Organismen – es fehlt ihnen die Selbstheit. Die Bewahrung der eigenen Form durch das Mittel des Austausches von

79 Vgl. H. Jonas: *Organismus und Freiheit*, Göttingen 1973, 11ff., 34ff. Auch in den folgenden Überlegungen übernehme ich manches von Jonas' großartiger Philosophie des Lebendigen.

80 Zum folgenden vgl. V. Höhle: *Moral und Politik*, München 1997, 256ff.

Stoff und Energie ermöglicht einerseits besonders komplexe Formen, erzwingt sie allerdings auch, weil zur organischen Form eben Organe gehören müssen, die den Stoffwechsel sicherstellen. Eine unmittelbare Folge der Seinsform des Organischen ist seine Gebrechlichkeit – u. a. wenn die Ernährung nicht gelingt, zerfällt die Form. Im Organismus ist die Zeitlichkeit, die die ganze Natur bestimmt, zur Sterblichkeit gesteigert – der um die eigene Sterblichkeit wissende Organismus, also der Mensch, ist daher die Wahrheit des Organischen, obgleich er sich eben dadurch von allen übrigen Organismen essentiell unterscheidet. Die Sterblichkeit kann nur durch die Reproduktion der Organismen kompensiert werden – daher müssen sie sich fortpflanzen können. Freilich steigert die Vermehrung der Organismen den Wettbewerb um Nahrung zwischen ihnen, wobei den heterotrophen andere Organismen zur Nahrung dienen. Aus der Erbllichkeit genetischer Variationen in Verbund mit der aufgrund der Superfekundität gegebenen Wettbewerbssituation ergibt sich eine natürliche Auslese der Organismen und damit in langen Zeiträumen die Evolution der Arten. Offenkundig hat die Existenz karnivorer Organismen die Evolution von Beweglichkeit und Sinneswahrnehmung gefördert.

Dies, scheint es, sind die wesentlichen Merkmale des Organischen. Wie ist dieses Phänomen zu bewerten? Mir scheint, dass weder eine pantheistische Identifikation mit dem Leben noch seine pessimistische Verurteilung die angemessene Reaktion darstellen. Verglichen mit allem Anorganischen ist selbst der primitivste Organismus etwas so ungeheuer Komplexes, dass ihm unter einem rein theoretischen Gesichtspunkt die höchste Achtung gebührt. Die Fähigkeit zur Reproduktion etwa ist eine realphilosophische Instantiierung von Reflexivität, die für jede transzendentalphilosophisch begründete Metaphysik von besonderer Bedeutung ist und notwendig bejaht werden muss. M. E. ist das Leben also nicht deswegen positiv zu bewerten, weil es nach der eigenen Selbsterhaltung strebt – das könnte, wie Schopenhauer zu Recht behauptet, in der Tat ein Irrtum sein –, sondern weil es eine unhintergehbare Struktur abbildet. Das moralisch Negative am Leben ist, dass es so oft höheres Leben opfert; so wird keiner in der Vermehrung von

Parasiten, die ein höheres Tier töten, etwas Affirmatives erkennen – aber dies doch nur deswegen nicht, weil sie eine komplexere Lebensform vernichten. Über derartiges kann man sich nur empören, wenn man am Wert des Lebens festhält – ansonsten wäre darüber nur mit den Achseln zu zucken. Nun kann man leicht gegen eine derartige Bewunderung des Lebens einwenden, sie erfolge nur im Rahmen einer externen Perspektive.

Inzwischen heißt ein Optimist mich die Augen öffnen und hineinsehen in die Welt, wie sie so schön sei, im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Thälern, Strömen, Pflanzen, Tieren u.s.f. – Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehn sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu seyn ist ganz etwas Anderes.⁸¹

Diese Bemerkung Schopenhauers trifft in der Tat einen wichtigen Punkt. Selbst wenn wir in der Entwicklung einer Jäger-Beute-Population Zusammenhänge von wunderbarer Logik entdecken können, ist damit das Leiden der gejagten und erlegten Tiere nicht im mindesten berücksichtigt – an dessen Realität man nicht aus erkenntnistheoretischen Gründen wie Descartes oder aus theodizeebezogenen Gründen wie Malebranche wird zweifeln wollen. Eine Aufrechnung des moralischen Wertes der Welt ohne Berücksichtigung der aus der Introspektion vertrauten Dimension der Innenseite ist unsinnig. Aber dann ist das, was Voraussetzung für die Entstehung von Innenseite ist, in einem bestimmten Sinne des Wortes gerechtfertigt; und es spricht viel dafür (auch wenn es wohl nicht völlig zwingend ist), dass die Bemühung um Selbsterhaltung, wie sie allein bei einem gefährdeten Organismus denkbar ist, notwendige Bedingung für Subjektivität ist. Akzeptiert man als Bauprinzipien der Welt, auch und gerade für die psychische Dimension, die zwei Prinzipien der kontinuierlichen Entwicklung und des dialektischen Aufeinanderangewiesenseins von Gegensätzen (als Korollare des Prinzips der Fülle), dann kann man erklären, was wohl zur Innenseite von Organismen gehört: zunehmende Differenzierung der Qualia und gemeinsames Auftreten von Lust und Schmerz. Kurz: Wenn die Dimension der Innenseite transzendental

81 II, Viertes Buch, Kap. 46 (IV 680).

notwendig ist und wenn jene Seinsprinzipien zutreffen, dann ist sowohl die Primitivität als auch die Schmerzbehaftetheit der organischen Subjektivität schwer zu vermeiden. Das alte Argument behält recht, dass ein leidensfähiges Tier einen höheren intrinsischen Wert hat als ein Stein und ein der tiefsten seelischen Qualen fähiger Mensch höher steht als das nur körperlichen Schmerzen ausgesetzte Huhn. Natürlich ist das Hauptproblem in diesem Zusammenhang jenes „dialektisch“ genannte Prinzip, das wohl nur mit grundsätzlichen ontologischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen zu rechtfertigen ist. Ansonsten bleibt der alte Einwand von Humes Philo:

All animals might be constantly in a state of enjoyment; but when urged by any of the necessities of nature, such as thirst, hunger, weariness; instead of pain, they might feel a diminution of pleasure, by which they might be prompted to seek that object, which is necessary to their subsistence.⁸²

Gerade wenn man das soziale Verhalten zwischen Tieren genauer analysiert, erkennt man sowohl die erhabenen als auch die ordinären Züge des Lebens. Die moderne Soziobiologie hat das Verdienst, die Fülle an unterschiedlichen Formen des tierischen Sozialverhaltens, das von der Tötung von Artgenossen bis zur Aufopferung um des eigenen Nachwuchses willen reicht, auf ein Prinzip zurückgeführt zu haben – das der Maximierung der Replikation der eigenen Gene. Damit ist jedoch eine Einschränkung des phänotypischen Egoismus in zwei Fällen kompatibel – im Fall reziproker Hilfestellungen und beim Umgang mit Verwandten. Die Argumente der Soziobiologie sind m. E. zwingend, auch weil sie sich im wesentlichen auf eine Tautologie stützen; nur ist ihre Interpretation der Ergebnisse falsch. Sie beweisen keineswegs notwendig einen Triumph des Egoismus. Wenn man darauf reflektiert, dass eine moralische Strategie evolutionär stabil sein muss, kommt man vielmehr zu dem Ergebnis, dass die Beschränkung des Egoismus auf Verwandte bzw. Kooperierende in einer ersten Phase Bedingung der Möglichkeit dafür war, dass sich derartige Strategien ausbreiten konnten. Das Leben ist also keineswegs amoralisch, sondern der mühsame

82 „Dialogues concerning natural religion“, part XI, in: D. Hume, ed.cit., II 446f.

Versuch, moralischen Prinzipien Eingang in die Wirklichkeit zu verschaffen.⁸³ Analog lässt sich bezüglich der Schönheit argumentieren. Ist Darwins Theorie richtig, dass die sexuelle auf die natürliche Selektion nicht zurückzuführen ist, dann kann man in der Auswahl der Geschlechtspartner durchaus ein Sehnen nach Schönheit erkennen, das dazu beiträgt, die Idee der Schönheit in der empirischen Wirklichkeit Fuß fassen zu lassen.⁸⁴ Die Kopulation der Organismen mag oft ordinär sein – immerhin erkennt Hegel in ihr die Überwindung der Fremdheit der natürlichen Körper, die in der Gravitation beginnt und im chemischen Prozess ihre zweite Stufe erreicht; und sie kann als Dienst an der Schönheit gedeutet werden.

Analoges gilt für die Erkenntnisprozesse im Organischen. Man kann Schopenhauer einräumen, dass der erste Ausgangspunkt des Erkennens die Notwendigkeit der Selbsterhaltung ist. Aber einerseits wird das Überleben nur erreicht, wenn eine noch so rudimentäre Angemessenheit zur Wirklichkeit besteht, und andererseits kann man schwerlich bestreiten, dass, wahrscheinlich vermittelt durch den Mechanismus der natürlichen Selektion, im Menschen eine Verselbständigung des Erkennens von den Zielen des Lebens erfolgt ist – gerade Schopenhauers Philosophie ist ein gutes Beispiel dafür. Der Geist kann sich als theoretischer ebenso für lebensfeindliche Wahrheiten interessieren, wie er als praktischer nach dem Ideal einer Gerechtigkeit zu handeln vermag, die wirklich universal ist und die Beschränkungen des tierischen Altruismus sprengt, und als ästhetischer eine Schönheit genießt, die sich von jenem Dienst an der Fortpflanzung emanzipiert hat, die zugleich Vehikel einer objektiven Schönheit war. Zwar muss der Geist, als an einem Lebendigen situiert, mit der Gefahr eines Rückfalls in rein organische Zielstellungen ständig rechnen; aber er kann sie transzendieren. Einerseits hängt das an seiner partiellen Autonomie, die jedoch ebenso prekär ist wie diejenige der organischen Form, die sich zwar im Metabolismus von diesem konkreten Stück Materie emanzipiert, aber dadurch anderer Materie um so bedürftiger ist; andererseits hat das damit zu

83 Vgl. V. Hösle: *Moral und Politik*, 258-274.

84 Vgl. V. Hösle, Ch. Illies: *Darwin*, Freiburg, Wien 1999, 126ff.

tun, dass das Leben mehr ist als primitive und brutale Geistlosigkeit. In gebrochener Form scheinen die Funktionen des Geistes in ihm durch; und deswegen kann aus dem Leben der endliche Geist entspringen, der dadurch gekennzeichnet ist, dass er die Transzendentalien der Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit präsupponiert und sie zu explizieren vermag.⁸⁵ Da der Geist die Erringung der Geltungsdimension dem Leben in ihm abringen muss, ist eine Opposition des Geistes zum Leben eine naheliegende Durchgangsstufe in der Selbsterschließung des Geistes; aber sie ist nicht sein letztes Wort. Die umfassende Vernünftigkeit weiß, dass sie, wenigstens im endlichen Geist, lebendige Vernünftigkeit ist.⁸⁶

Das Leben bringt den Geist hervor, und der Geist erfasst notwendige Wahrheiten. Aber ist jene Hervorbringung zufällig, wie eine bestimmte Deutung der darwinistischen Evolutionstheorie uns glauben machen möchte? Mir scheint eine Metaphysik zumindest unplausibel, die die Erkenntnis notwendiger Wahrheiten zu einem kontingenten Faktum macht. Aus diesem wie aus weiteren, andernorts diskutierten Gründen scheint mir eine Ontologisierung der Transzendentalien plausibler zu sein als ihre subjektivistische oder intersubjektivistische Deutung. Die Transzendentalien sind nicht nur Voraussetzungen unserer Kommunikation, sie sind auch Voraussetzungen allen Seins – sie prinzipiieren (ob vollständig oder nicht, kann hier offen bleiben) die erfahrbare Wirklichkeit, die durch das Leben hindurch sich zum Geist erhebt, der sie zu explizieren vermag. Klar ist, dass die Transzendentalien, die fundamentalsten unter allen Ideen, selbst zeitlos sind, auch wenn sie der Evolution einer Natur zugrunde liegen, in der die Zeitlichkeit an Bedeutung zunimmt. Aber eine Theorie objektiver Ideen ist hier nicht mehr thematisch, ebenso wenig wie die Frage, ob diese Ideen ein absolutes Subjekt als ihren Träger voraussetzen. Ich muss mich mit der Versicherung begnügen, dass dies der Fall ist, dass freilich auch

85 Vgl. V. Höhle: *Platonismus und Darwinismus*, Freiburg 2001 (Kleine Schriftenreihe des F. I. P. S.).

86 Vgl. das eindrucksvolle Werk von U. Pothast: *Lebendige Vernünftigkeit*, Frankfurt 1998.

umgekehrt die Theorie einer absoluten Vernunft leer wird, wenn sie diese Vernunft nicht wenigstens ansatzweise expliziert, indem sie deren notwendige Ideen zu skizzieren sucht. Innerhalb dieser Ideen wird – das können wir abschließend festhalten – die Idee des Lebens zwar nicht die grundlegende, aber doch eine unverzichtbare Rolle spielen.