

DER EPISTEMOLOGISCHE WERT VON SCHOPENHAUERS PESSIMISMUS UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE GEGENWART

EL VALOR EPISTEMOLÓGICO DEL PESIMISMO DE SCHOPENHAUER
Y SU SIGNIFICADO PARA EL PRESENTE

SIMONE CAVALLINI
JOHANNES-GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ

RESUMEN: Este artículo examina dos aspectos frecuentemente tratados, aún por separado, de la filosofía de Schopenhauer –el pesimismo y su pensamiento sobre las ciencias naturales–, y saca a la luz la correlación entre ellos para analizar su significado en la actualidad. El análisis de la literatura secundaria sobre los dos temas revela y sigue las pistas de la relación entre ellos. El decurso que así se va delineando pasa por el estudio de la relación entre pesimismo y gnoseología (teoría de la conocencia) trascendental y termina con la explicación de la influencia de ese pesimismo sobre las ciencias y su relación con la epistemología (teoría de la conocencia científica). Esta reflexión demuestra que el pesimismo de Schopenhauer tiene valor epistemológico que influye de forma positiva sobre el proceso de la conocencia científica, corrige sus posibles errores y rectifica su desarrollo. Merced a la reflexión de Horkheimer (y secundariamente de Adorno) sobre la actualidad de Schopenhauer se analiza el significado del valor epistemológico actual del pesimismo señalando como éste se opone manera crítica a una forma de conocencia insuficiente (si considerada por su cuenta) y como demuestra su integración, y indicando sus posibles aplicaciones en la investigación y en la sociedad.

PALABRAS CLAVE: pesimismo, gnoseología, epistemología, crítica, ciencia.

ABSTRACT: The article deals with two often but always separately treated aspects of Schopenhauer's philosophy – pessimism and his thought about science – and brings to light their correlation in order to analyse its meaning nowadays. The analysis of the critical literature on these subjects unveils the tracks of their bond and follows them. This path passes through the study of the relationship between pessimism and transcendental gnosiology (study of knowledge) and ends by clarifying the influence of this pessimism on the sciences and of its connection with epistemology (study of scientific knowledge). This reflection shows that the schopenhauerian pessimism has an epistemological meaning that positively affects the scientific process of knowledge by correcting its possible errors and rectifying its execution. Today's relevance of the epistemological meaning is shown thanks to Horkheimers (and secondary Adornos) reflection on Schopenhauer's topicality by pointing at how it critically takes place against an insufficient (if not duly completed) form of knowledge and by indicating its possible application fields in the philosophical research and in the society.

KEYWORDS: pessimism, gnosiology, epistemology, criticism, science.

Im Rahmen einer Reflexion über die Aktualität der Philosophie Schopenhauers¹ ist die berühmte Metapher, die sie Theben mit hundert Toren gleichsetzt, wo man «von allen Seiten [...] hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen»² kann, besonders hilfreich. Die Metapher besteht aus zwei Elementen, nämlich der Stadt Theben und ihren Toren – erstere repräsentiert die Philosophie Schopenhauers, letztere ihre einzelnen Gedanken. Wenn man Schopenhauers Aktualität betrachten will, darf man das Verhältnis zwischen diesen beiden Elementen nicht ignorieren. Die Philosophie ist laut Schopenhauer «so sehr ein zusammenfassendes Ganzes, dass es unmöglich ist, irgend einen Theil derselben erschöpfend darzulegen, ohne alles Uebrige mitzugeben»³, also etwas Einfaches, Ausdruck eines einzigen Gedankens: Eine einzelne Überlegung aus der Philosophie verweist

¹ Die in der vorliegenden Arbeit verwendeten schopenhauerschen Texte sind aus Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke*, Brockhaus: Wiesbaden 1966, Schopenhauer, Arthur, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, DTV: München 1985 und Schopenhauer, Arthur, *Gesammelte Briefe*, Bouvier: Bonn 1978 entnommen. Die folgenden Abkürzungen werden hier benutzt:

W I, II: *Die Welt als Wille und Vorstellung* Bd. I und II.

P I, II: *Parerga und Paralipomena* Bd. I und II.

G: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*.

E: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*.

N: *Ueber den Willen in der Natur*.

F: *Ueber das Sehnen und die Farben*.

HN III: *Der handschriftliche Nachlaß* Bd. III.

GBr.: *Gesammelte Briefe*.

² E, s. VI.

³ E, s. 109.

also auf deren Ganzheit, die wiederum aus den einzelnen Überlegungen besteht; die Tore existieren nur in einem Mauerring, und der Mauerring hat nur mit Toren Sinn.

Je nachdem, welcher Seite man mehr Bedeutung zuspricht, dem Tor oder dem Mauerring, bilden sich zwei unterschiedliche Überlegungsmodelle zur Aktualität: Eins, das sich fragt, was Schopenhauers Philosophie unserer Zeit heute insgesamt geben und sagen kann, und eins, das darüber nachdenkt, welche Bedeutung bestimmte Gedanken des Philosophen in der Gegenwart haben können. Die im Folgenden dargestellte Reflexion versucht, zwischen den zwei Seiten zu vermitteln und beiden das gleiche Gewicht zu geben. Das Tor sind hier Schopenhauers Gedanken über Naturwissenschaft, der Mauerring sein Pessimismus.

Ziel dieser Arbeit ist also, die Aktualität von Schopenhauers Auffassung der Naturwissenschaften im Zusammenhang mit seinem Pessimismus zu betrachten, um deren Position zu jener und unserer Zeit einheitlich an den Tag zu bringen. Die vorliegende Arbeit ist in vier Teile unterteilt.

Der erste betrachtet einzeln die kritische Literatur zu den obengenannten Seiten der Philosophie Schopenhauers (Pessimismus und Überlegung zur Naturwissenschaft) und zeigt, dass es, obwohl diese beiden Aspekte nie miteinander verbunden wurden, eine latente Konvergenz in der jeweiligen Forschungsliteratur gibt – und zwar bezüglich des Verhältnisses zu ihrer Zeit, d.h. zur Epoche Schopenhauers und den folgenden bis zur heutigen.

Der zweite Teil folgt dieser Konvergenz, um die verdeckte erkenntnistheoretische Übereinstimmung der beiden Aspekte aufzudecken; dieser Teil gliedert sich in zwei Abschnitte (A und B): Der erste zeigt die „Verwandtschaft“ zwischen Pessimismus und Erkenntnistheorie mithilfe einer Überlegung zu Schopenhauers Moralphilosophie und zu seiner Konzeption des Pessimismus und des Optimismus in der Religion, der zweite skizziert eine schopenhauersche „pessimistische Gnoseologie“.

Im dritten Teil wird betrachtet, wie der mit der Gnoseologie übereinstimmende Pessimismus die *Epistemologie* (nicht als bloße Erkenntnistheorie, sondern als *Theorie des wissenschaftlichen Wissens*) beeinflusst, um den epistemologischen Wert von Schopenhauers Pessimismus zu zeigen.

Der vierte und letzte Teil kontextualisiert diesen Wert in der heutigen Welt und erklärt, welche Bedeutung er einerseits für die Forschung, andererseits für die Gesellschaft haben kann. Zweck dieses letzten Teils ist nicht so sehr, die ursprüngliche Bedeutung von Schopenhauers Überlegungen zu verstehen, sondern vielmehr zu klären, was diese Überlegungen heute bedeuten können und inwiefern sie in unserer Gegenwart aktuell sind.

1. SPUREN EINER KONVERGENZ IN DER LITERATUR

Die kritische Literatur über Schopenhauers Pessimismus sowie die über das Verhältnis zwischen seiner Metaphysik und den Naturwissenschaften ist selbstverständlich sehr umfangreich; jedoch fehlt eine explizite Studie über die Beziehung der beiden Themen. Wenn aber, wie später gezeigt werden soll, in der Philosophie Schopenhauers Pessimismus und Betrachtung

der Naturwissenschaften miteinander verknüpft sind, so muss ein Hinweis darauf in der jeweiligen Analyse der zwei Themen auftauchen, wenn auch auf latente Weise. Für die vorliegende Arbeit sind also zunächst die Spuren dieser Konvergenz zwischen Pessimismus und Reflexion über die Naturwissenschaften wichtig.

Diese Konvergenz darf aber nicht als expliziter Bezug der beiden Seiten aufeinander gedacht werden, nicht als etwas Unmittelbares. Sie verweist eher auf ein für diese Überlegung zentrales gemeinsames Thema: Das Verhältnis von Schopenhauers Philosophie zu ihrer Zeit. Sowohl bestimmte Studien über den Pessimismus als auch einige über die Naturwissenschaften in der Philosophie Schopenhauers tragen dazu bei, die kritische Stellung des Philosophen zu seiner Epoche und seine „Unaktualität“, deren er sich selbst bewusst ist, deutlich zu machen. Dabei wird gezeigt, wie Schopenhauers Philosophie ihre eigene Zeit und spätere Epochen bis hin zu unserer beeinflusst. In beiden Strömungen der kritischen Literatur wird also der Widerstand Schopenhauers gegen seine zeitgenössische Kultur sowohl in Form von Pessimismus als auch in Form der Betrachtung zur Naturwissenschaft dargestellt. Dass sich Pessimismus und Einstellung zu den Naturwissenschaften der eigenen Epoche auf ähnliche Weise widersetzen, mag noch oberflächlich erscheinen; hier soll diese Ähnlichkeit analysiert und ihre Tiefgründigkeit aufgedeckt werden. Zunächst sollen dafür die Arbeiten über die beiden Themen separat betrachtet werden.

PESSIMISMUS: Der Pessimismus ist dank seiner „ominpräsenten“ Position in der Philosophie Schopenhauers ein guter Ausgangspunkt, um die Philosophie und ihre Beziehung zum zeitgenössischen philosophischen Hintergrund zu beobachten. Schopenhauer war davon überzeugt, dass die Ursache seines Scheiterns vor dem deutschen gebildeten Publikum die Unbequemlichkeit seines Gedankens war; in der Epoche, in der der verhasste Hegel die Vernünftigkeit der Wirklichkeit und ihre komplette Erfüllung in der Gegenwart darstellte, konnte ein auf dem einzigen Gedanken der Irrationalität des Kerns der Welt begründetes System nicht darauf hoffen, berühmt zu werden. Dass Schopenhauer seiner Idee dennoch treu geblieben ist, erklärt, wie *kritisch* der unaktuelle Pessimismus zur Zeit seiner Entstehung stand.

Die ausführliche Arbeit Invernizzi⁴ über den Pessimismus im Deutschland des 19. Jahrhunderts macht klar, dass der Unterschied zwischen den idealistischen Systemen und Schopenhauers Pessimismus darin liegt, dass sich das Gewollte bei Schopenhauer immer vom Wirklichen unterscheidet, während in diesen anderen Systemen die schmerzhaft spaltende Spaltung zwischen Gedanken und Wirklichkeit aufgehoben wird, weshalb sie als *Theodizeen* angesehen werden können. Somit zeigt Invernizzi den kritischen Zusammenhang zwischen der pessimistischen Philosophie Schopenhauers und ihrer Zeit, also ihre Unaktualität, und stellt ebenso dar, welchen Einfluss sie auf die folgende Denkergeneration hatte. Er beschreibt, wie der un-

⁴ Invernizzi, Giuseppe, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, La nuova Italia: Firenze 1994.

aktuelle Pessimismus in der unmittelbar folgenden Zeit als allgemeines Fühlen und Denken immer besser passte; wohlbekannte Beweise davon sind u.a. die pessimistischen Philosophien Bahnsens, Hartmanns und Mainländers. Für Invernizzi erklärt der Pessimismus also als Charakter der schopenhauersche Philosophie ihre Position in ihrer Zeit. Er ist, anders gesagt, je nach zeitlichem Kontext, Ausdruck der Unaktualität bzw. Aktualität Schopenhauers.

Diese Konzeption gibt eine Vorstellung davon, wie man den Pessimismus Schopenhauers bezüglich der Zeit denken kann; ihr fehlt allerdings eine explizite Überlegung darüber, worin genau dieses Verhältnis zwischen Gedanken und Zeit, also Aktualität und Unaktualität, besteht. In einer solchen Konzeption der Aktualität ist der Pessimismus in der Epoche des Optimismus nicht aktuell und wird es nur in einer, die ihm entspricht. Die vorliegende Arbeit wird hingegen die Aktualität nicht als bloße Übereinstimmung des Gedankens mit der allgemeinen Weise zu fühlen einer Epoche betrachten, sondern als Fähigkeit dieses Gedankens, in seiner eigenen sowie in anderen Zeiten sowohl im positiven als auch im negativen bzw. kritischen Sinn einen Beitrag leisten zu können.

Schubbe trifft es genau auf den Punkt, wenn er in seinem Essay *Verkannte Aktualität. Schopenhauer und die Neurowissenschaften*⁵ die Aktualität überhaupt als «Erlaubnis eines Ansatzes, die Fragwürdigkeit des Ist-Standes auf einer Ebene zu reflektieren, die weniger die Ergebnisse oder Methoden in Frage stellt, sondern vielmehr nach der Form des Denkens fragt und diese verstehen möchte» beschreibt, nicht als «Einfluss auf die Auseinandersetzung der Antworten, sondern auf die Basis der Fragen selbst»⁶. Somit bestätigt er, dass die Aktualität des Gedankens Schopenhauers nicht nur seine Übereinstimmung mit den Grundgedanken einer Epoche darstellt, sondern auch seine kritische Wirkung auf diese Epoche. Was Schubbe in seiner Arbeit behauptet, gilt im generell für den Gedanken des Danzigers und also für seinen Pessimismus, insbesondere in der Reflexion einiger Vertreter der ersten Generation der Frankfurter Schule; dies ist bei Horkheimer und Adorno der Fall.

Paradigmatisch für ihre Überlegung über die Aktualität Schopenhauers schreibt Horkheimer in seinem Essay *Schopenhauer und die Gesellschaft*: «Derselbe Gedanke, dieselbe Theorie in einem anderen geschichtlichen Augenblick ist ein anderer Gedanke, eine andere Theorie»⁷. Die Idee ist, einen Gedanken nicht als statisch anzusehen, sondern zu erkennen, dass er im Kontext einer anderen Epoche immer noch eine Bedeutung haben kann und zwar auch eine neue. Die Philosophie Schopenhauers, kritisch geboren und kritisch durch die Jahrhunderte geblieben, kommt laut Horkheimer mit ihrem Kritizismus in die Epoche der „verwalteten Welt“, um eine Zäsur in ihre Logik zu reißen; seiner Meinung nach tut sie das eben durch

⁵ Schubbe, Daniel, *Verkannte Aktualität. Schopenhauer und die Neurowissenschaften*, in: *Menschenbilder. Praktische Folgen einer Haltung des Menschen zu sich selbst*, Hrsg. v. Hendrik Wahler, Farid Darwish: London 2009, S. 87-102.

⁶ Ebd., S. 91.

⁷ Horkheimer, Max, *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972. Mi einem Anhang über Universität und Studium*, Fischer: Frankfurt am Main 1981, S. 70.

den Pessimismus. In *Schopenhauer und die Gesellschaft*, sowie in den anderen von der schopenhauerschen Philosophie handelnden *Sozialphilosophischen Studien*, vertritt Horkheimer die These der modernen Gesellschaft als soziale Bestätigung und konkrete Verwirklichung der von Schopenhauer pessimistisch charakterisierten Existenz. Diese gesellschaftliche Existenz spiegelt sich in der Philosophie Schopenhauers wider, die das Böse in ihr so deutlich ausdrückt. Parallel zu einer in der *Dialektik der Aufklärung*⁸ umrissenen dialektischen Dynamik kann sich diese Gesellschaft, nachdem sie sich vor ihrem eigenen Spiegelbild der schopenhauerschen Philosophie erschrocken hat, in Richtung einer der optimistischen Philosophie entsprechenden Welt wenden. In der kapitalistischen Gesellschaft wird Schopenhauers Pessimismus als kritische Sichtweise wieder aktuell und zwar in dem Sinn, dass seine Unaktualität (seine Unangemessenheit der Zeit, in der er zurückkommt) eben seine Aktualität ist; er kann also wieder sprechen, um einer Epoche zu widersprechen⁹.

Wenn auch mit weniger direkten Bezügen als Horkheimer kann man einen solchen Gedanken auch bei Adorno herauslesen. Der ganze moralische Teil der *Negativen Dialektik*¹⁰ basiert auf der Unerträglichkeit, den Schmerz der anderen anzusehen. Für diejenigen, die diese Unerträglichkeit erleben, wird sie zu einem Trieb, der sich als freie und moralische Handlung realisiert, und zwar nach einer Dynamik, die an Schopenhauers Mitleidsethik erinnert, wie z.B. Peters¹¹ bemerkt.

Die Gemeinsamkeiten sind jedoch noch enger. Die freie Handlung widersetzt sich der verwalteten Welt, die sich als allumfassende Gesellschaft konfiguriert, in der die Notwendigkeit des Leidens der Individuen als unvermeidbares mythologisches Schicksals erscheint. Der Mechanismus, der so eine Dynamik ermöglicht, ist der abstrakte und einseitige Individualismus, nach dem die Menschen desto mehr Sklaven der gesellschaftlichen überindividuellen Dynamiken sind je mehr sie sich frei glauben. Der Kern dieses Prozesses ist zunächst gnoseologisch und das Modell dieser „falschen Individuation“ geht explizit vom *principium individuationis* Schopenhauers und seiner Verbindung mit der erscheinenden Welt als Schleier der Maya aus. Adornos pessimistische Konzeption der Gewissheit des Bösen in der Gesellschaft steht also im Zusammenhang mit einer hauptsächlich gnoseologischen Grundlage – diese pessimistische Verbindung hat das gleiche Muster, das Schopenhauer beschreibt. Diese Parallele stellt Hielscher in *Schopenhauer und Adorno oder das Unrecht, überhaupt „Ich“ zu sein*¹² dar. Auch laut Adorno

⁸ Horkheimer, Max, Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer: Frankfurt am Main 2013.

⁹ Cavallini, Simone, *Il borghese illuminato, il borghese nero. Schopenhauer come critico della società moderna nella riflessione di Horkheimer*, in *Metabasis 24 – Populismo e democrazia*, Metabasis. Filosofia e comunicazione: Milano 2018, S. 233-256.

¹⁰ Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund, *Negative Dialektik*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2015.

¹¹ Peters, Mathijs, *Schopenhauer and Adorno on bodily suffering. A comparative analysis*, Palgrave Macmillan UK: London 2014.

¹² Hielscher, Martin, *Schopenhauer und Adorno oder das Unrecht, überhaupt „Ich“ zu sein*, in *Schopenhauers Aktualität*.

nimmt die Philosophie Schopenhauers in der modernen Gesellschaft also einen Wert an und ist in ihr unaktuell, insofern sie sie kritisch erklärt und ihre Falschheit aufzeigt, was wiederum ihre kritische Aktualität bestätigt.

Die Idee der Frankfurter ist, dass der schopenhauersche Pessimismus – gerade wenn er in einer Epoche neu gedacht wird – eine Wirkung gegen die kalzifizierten Dynamiken dieser Epoche ausübt (also gegen die allgemeine Denkweise und Art und Weise zu fühlen); dass, anders gesagt, der pessimistische Gedanke Schopenhauers in der Zeit, in der er betrachtet wird, immer eine kritische Rolle spielt.

Die gemeinsame Tendenz dieser ausgewählten Arbeiten besagt also Folgendes: Der Pessimismus Schopenhauers hat in der Zeit seiner Entstehung eine klare (und teilweise von Schopenhauer selbst erkannte) kritische Wirkung, die dazu beigetragen hat, sein Scheitern vor dem deutschen Publikum und korrelativ seine Unaktualität zu zeichnen; in anderen Zeiten als der seiner Entstehung zeigt dieser Pessimismus seinen kritischen Wert gegen diese Zeit selbst, sodass er „dieser Zeit entsprechend unaktuell“ ist. Der Pessimismus Schopenhauers hat dank seiner kritischen Kraft eine bestimmte *aktuelle Unaktualität*¹³, die auf seine ganze Philosophie zutrifft. Dank dieser besonderen Aktualität wirkt Schopenhauers Gedanke in jeder Epoche auf kritische und zeitgemäße Weise gegen die Epoche selbst: Aus der Perspektive dieser kritischen Wirkung ist er unaktuell, aus der Perspektive der spezifischen Korrelation zwischen dieser Wirkung und der Zeit, in der sie ausgeübt wird, ist er aktuell.

NATURWISSENSCHAFT: Eine ähnliche, wenn nicht sogar identische Tendenz, Schopenhauers Gedanken diese Aktualität zuzuschreiben, kann man in der Literatur über seine Überlegung zum Verhältnis von Metaphysik und Naturwissenschaft erkennen.

Schopenhauer vertritt gegenüber der Naturwissenschaft eine kritische Position (die hier nur angerissen, unten aber genauer betrachtet werden soll). Diese Kritik betrifft die Einbildung der Naturwissenschaft, alles Seiende zu begreifen, d.h. die innere Essenz der Welt und die Ganzheit der Existenz. Diese Einbildung kann laut Schopenhauer verschiedene oft miteinander verbundene Gestalten annehmen, vom Materialismus bzw. Atomismus oder Mechanizismus bis hin zum Versuch, das Organische mit dem Unorganischen zu erklären oder unbekannte Naturkräfte als Essenz der Welt zu betrachten. Durch diese Vielzahl an Tendenzen zergliedert sich die Naturwissenschaft gezwungenermaßen in verschiedene Disziplinen, da sich jede mit einem anderen Thema befasst und daher unabhängig von den anderen weiterforscht.

Schopenhauers Philosophie und seine Überlegungen über das Verhältnis der Metaphysik zu den Naturwissenschaften sprechen sich gegen diese Sachlage aus: Das Erkennen der er-

Ein Philosoph wird neu gelesen. Hrsg. v. Wolfgang Schirmacher: Wien 1988, S. 133-148.

¹³ Cavallini, Simone, *Alle porte di Tebe*, in Schopenhauer, Arthur, *Sulla filosofia e sul suo metodo*, Clinamen: Firenze 2016, S. 7-41.

scheinenden Natur der Welt und korrelativ der transzendentalen Bedingung der Sinnlichkeit und des Verstands macht den Materialismus unmöglich und zeigt gleichzeitig, dass das innere Wesen der Welt, ihr Ding an sich, metaphysisch und also in der Vielfältigkeit der Natur einheitlich und identisch ist, was wiederum für die Naturwissenschaften bedeutet, dass die Materie bzw. die Naturkräfte als Wesen der Welt zu erkennen einen Fehler darstellt. Somit steht die Metaphysik durch ihren Gegenstand sowohl im Gegensatz zur Naturwissenschaft als auch in Kontinuität mit ihr. Die Metaphysik wirkt gegen die Oberflächlichkeit und die Zergliederung der Naturwissenschaft, indem sie ihre verschiedenen Forschungsobjekte vom Gesichtspunkt der metaphysischen Einheit aus betrachtet. So organisiert diese Metaphysik dank ihrer Stellung zu den Naturwissenschaften diese um sich herum und lässt sich von ihnen *bestätigen*; es ist gleichzeitig ein Verhältnis von gegenseitiger Unabhängigkeit und Unterstützung. Das schopenhauersche Beispiel des Baums¹⁴ aus dem *Nachlaß* symbolisiert dies sehr anschaulich.

Doch das soll im dritten Abschnitt genauer analysiert werden. Zunächst muss betrachtet werden, wie diese Überlegung Schopenhauers über das Verhältnis zwischen Metaphysik und Naturwissenschaften, seine Kritik gegen letztere und folglich die (Un-)Aktualität aufgefasst wurde.

Auf den ersten Blick kann es scheinen, dass die Naturwissenschaften einfach von der Stellung der Metaphysik zu ihnen profitieren, wie z.B. Bloch in *Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft*¹⁵ oder Engelhardt in *Schopenhauers Stellung zur exakten Naturwissenschaft*¹⁶ argumentieren. Das ist sicherlich wahr, aber gleichzeitig nicht genug. Das Verhältnis zwischen Metaphysik und Naturwissenschaften ist kein einseitiges. Vitillo¹⁷ drückt die echte Natur dieses Verhältnisses in seiner Arbeit über Schopenhauer und die Astronomie sehr klar aus, wenn er Kant paraphrasierend schreibt, dass bei Schopenhauer eine Naturwissenschaft ohne Philosophie blind ist und eine Philosophie ohne Naturwissenschaft leer¹⁸. Die von ihm selbst als kritisch-literarisch definierten Vorreiter seiner Arbeit sind die umfangreichen Reflexionen Segalas über Schopenhauer und die Naturwissenschaften, in der sich geschichtliche und theoretische Aspekte verknüpfen, um ein detailliertes Bild des Themas zu zeichnen.

¹⁴ «Man denke sich das ganze menschliche Wissen als eine vielzweigichten Baum, doch so, daß vom Stamm wenige Zweige ausgehn, von welchen aus, durch allmälige Verästelung, sich unzählige, zuletzt ganz kleine Zweige verbreiten. – Der Bearbeiter einer speciellen Wissenschaft ist bemüht, zwei der letzten und kleinsten Zweige zusammenzubringen; was nicht schwer hält, da sie sehr nahe beisammen stehn. – Der *Philosoph* hingegen trachtet die unmittelbar vom Stamm ausgehenden Hauptäste in Verbindung zu setzen» HN III, S. 82; Kursiv des Autors (wie in allen Zitaten dieser Arbeit).

¹⁵ Bloch, Kurt, *Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft*, in *The science of nature - Naturwissenschaften* vol. 37 issue 7, Springer: Berlin 1950, S. 145-150 (<https://doi.org/10.1007/BF00624096>).

¹⁶ Engelhardt, Victor, *Schopenhauers Stellung zu exakten Naturwissenschaft*, in *Naturwissenschaftliche Wochenschrift*, Gustav Fischer: Jena 1919 (http://hartwig.bplaced.net/text/alte_artikel/1919_nw/1919_nw_engelhardt.htm).

¹⁷ Vitillo, Fabio, *Leggi del cielo e leggi del pensiero*, Edizioni AlboVersorio: Milano 2014.

¹⁸ Ebd., S. 9.

Segala macht deutlich, dass die Überlegung über das Verhältnis zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft für Schopenhauers Zeit nicht neu war; aber auch dass sein Beitrag anders als die anderen bzw. kritisch war. Objekt des kritischen Bezugs ist Schelling. Segala erklärt, dass sich der Unterschied zwischen den beiden Denkern nicht nur auf philosophische Inhalte beschränkt, sondern auch den zeitlichen Kontext umfasst, weshalb ihr Vergleich zugleich eine Reflexion über Aktualität/Unaktualität wird. In *Schopenhauer und die Naturwissenschaft*¹⁹ sowie in *Schopenhauer è antischellinghiano?*²⁰ zeigt Segala, dass die Auseinandersetzung mit Schelling eine mit der Denkweise der Epoche selbst war. Während das Problem der Trennung zwischen Metaphysik und Naturwissenschaften zur Schellings Zeit noch nicht klar war, hat es Schopenhauer laut Segala mit seiner Kritik an Schelling ans Licht gebracht. Schelling war Ausdruck einer Zeit, in der man noch auf eine Synthese zwischen den zwei Wissensarten hoffen konnte. Gegen Schelling wird Schopenhauers Philosophie zum Ausdruck der Zeit, in der man nicht mehr über „die Wissenschaft überhaupt“ sprechen kann, sondern nur über bestimmte Wissenschaften; nämlich der Zeit der Spezialisierung und der Zersplitterung des Wissens. Vor den zentralen Philosophen jener Zeit ist Schopenhauers kritisches Verhalten Zeichen seiner Unaktualität – als Symptom einer Wende in der Denkweise ist es allerdings aktuell. Man hat hier also das gleiche Verhältnis zwischen Gedanken und Zeit, das oben beim Pessimismus erkannt wurde; d.h. eine durch die Kritik an den Naturwissenschaften hervortretende *aktuelle Unaktualität*.

Um das Verhältnis zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft angemessen zu beschreiben, genügt es nicht, eine unmittelbare Synthese zwischen ihnen zu postulieren, sondern die beiden Seiten durch das Konzept der sogenannten *Bestätigung* zu verbinden und damit die Zergliederung der Naturwissenschaften sowie deren Abkehr von der Metaphysik zu korrigieren. Dass dieser unaktuelle kritische Vorschlag gleichzeitig aktuell ist, wird genau wie beim Pessimismus vom Anbruch einer Zeit bewiesen, in der viele Naturwissenschaftler die Philosophie Schopenhauers benutzen. Canella (*Verità biologiche nel pensiero di Schopenhauer*²¹) ist in diesem Sinn emblematisch, da er in Schopenhauers Philosophie eine Versöhnung in der Auseinandersetzung zwischen Vitalismus und Mechanizismus sieht²².

Das Bild der Überlegung Schopenhauers über die Beziehung der Metaphysik zu den Naturwissenschaften geht aus der betrachteten Literatur folgendermaßen hervor: Sie war in der Zeit ihres Entstehens gleichzeitig unaktuell (da sie sich gegen die Denkweise dieser Zeit stellte) und aktuell (da diese Gegenüberstellung dieser Zeit und ihren Problemen entsprach); diese

¹⁹ Segala, Marco, *Schopenhauer und die Naturwissenschaften*, in: *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers*, Hrsg. v. Matthias Koßler u. a. Würzburg 2008, S. 109-117.

²⁰ Segala Marco, *Schopenhauer è anti-schellinghiano?*, in: *Rivista di Filosofia* 92, Il Mulino: Bologna 2001, S. 235-265.

²¹ Canella, Mario, *Verità biologiche nel pensiero di Schopenhauer*, in *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 25, Verlag Waldemar Kramer: Frankfurt am Main 1938, S. 222-237.

²² Eine Darstellung von anderen schopenhauerlesenden Wissenschaftlern und Denkern findet man in Segala, Marco, *Schopenhauer e le scienze: questioni storiografiche*, in *Filosofia e storiografia Galatina III*: Lecce 2008, S. 309-325.

aktuelle Unaktualität, die im kritischen Wert der Philosophie Schopenhauers liegt, bleibt durch die Epochen hinweg inhaltlich unverändert, d.h. sie wird in jeder Zeit aktuell, indem sie in jener Zeit unaktuell bzw. kritisch gegen ihre feste Denkweise wirkt.

Die Aktualität der Beziehung von Metaphysik und Naturwissenschaft nach Schopenhauer läuft genau mit der des Pessimismus zusammen. Nun sollen die Spuren dieser Konvergenz verfolgt werden, um ihre Natur und ihre Basis aufzudecken und zu analysieren. Dafür muss man die Verbindung zwischen dem schopenhauerschen Pessimismus und seiner Reflexion über das Verhältnis Metaphysik/Naturwissenschaft suchen und herausfinden, warum sie gleichermaßen aktuell sein können.

2. DIE GNOSEOLOGISCHE BEDEUTUNG VON SCHOPENHAUERS PESSIMISMUS

A) PESSIMISMUS UND GNOSEOLOGIE: Beim Übergang von der Betrachtung der besagten Konvergenz in der Literatur zur Suche dieser Konvergenz selbst stößt man auf eine Schwierigkeit: Die Literatur, die diese Konvergenz indirekt darstellt, stellt keine explizite Konvergenz zwischen Pessimismus und Überlegung über das Verhältnis Metaphysik/Naturwissenschaft fest, da die Konvergenz überhaupt nicht erkannt wird; vielmehr besteht die Tendenz, die zwei Gebiete einfach als unabhängig voneinander aufzufassen.

Invernizzi behauptet z.B., dass bestimmte Reflexionen des Gedankens Schopenhauers wenig oder gar nichts mit dem Pessimismus zu tun haben und charakterisiert den Pessimismus gleichzeitig als vorwiegend metaphysisch. So werden, wenn auch auf indirekte Weise, Seiten wie u.a. die Erkenntnistheorie oder die Überlegungen über das Verhältnis zwischen Metaphysik und Naturwissenschaften von der Betrachtung der Pessimismus ausgeschlossen. Das passiert auch umgekehrt, d.h. in den Werken über Schopenhauers Gedanken über die Naturwissenschaften: In *Philosophie de la nature et sciences chez Schopenhauer*²³ trennt Segala den Pessimismus von der Philosophie der Wissenschaft; auf ähnliche Weise unterscheidet er in *Schopenhauer and Monism*²⁴ den Pessimismus und den Monismus (der, wie schon oben gesehen, in enger Verbindung mit dem Verhältnis zwischen Metaphysik und Naturwissenschaften steht). Dieser Bruch soll hier überwunden werden.

Invernizzi gibt als Vertreter des bloß metaphysischen Charakters des schopenhauerschen Pessimismus dennoch indirekt den Anstoß, um die echte allgegenwärtige Natur dieses Pessimismus zu erkennen und folglich, um ihn auch zur Erkenntnistheorie zu erweitern. Schopenhauers Pessimismus steht im Gegensatz zu den sich als Theodizeen konfigurierenden

²³ Segala, Marco, *Philosophie de la nature et sciences chez Schopenhauer*, in *Les Études Philosophiques*, Presses Universitaires de France: Paris 2012, S. 389-408.

²⁴ Segala, Marco, *Schopenhauer and Monism*, in *Jahrbuch für europäische Wissenskultur*, Franz Steiner Verlag: Stuttgart 2008, S. 165-175.

optimistischen Philosophien seiner Zeit. In diesen Philosophien wird die Existenz der Welt im Allgemeinen mit dem Gedanken versöhnt. Im Gegensatz zu diesen Philosophien, die Schopenhauer als pessimistisch charakterisiert, hat in seiner Philosophie die Welt keine vernünftige Rechtfertigung und wird eher als das Resultat eines Fehlers angesehen. In diesem Sinn hat also Invernizzi zweifelsohne Recht. Das durch den Begriff des Willens betrachtete Ding an sich bzw. innere Wesen der Welt verurteilt jede Kreatur zum konstanten Egoismus, was Grund von ewigem Krieg und unauslöschlichem Schmerz ist; «Der Egoismus ist kolossal: er überragt die Welt»²⁵; er tut das allerdings, indem er wesentlich mit dieser Welt verbunden ist, also aus metaphysischen Gründen. Der metaphysische Pessimismus kann folglich in der These zusammengefasst werden, dass die Nicht-Existenz der metaphysisch und also gezwungenermaßen zum Schmerz verurteilten Welt ihrer Existenz vorzuziehen sei²⁶.

Begriffe wie „Ding an sich“, „Welt“ und „Existenz“ sind allerdings bei Schopenhauer nicht bloß ontologisch und ontisch. Wo sie mit ihren gegenseitigen Bezügen eine Metaphysik begründen, gehören sie auch zu einer anderen philosophischen Dimension, nämlich zur erkenntnistheoretischen.

[D]as Erste, was sie [d.h. die Philosophie] zu betrachten hat, seyn muß das Medium, in welchem die *Erfahrung überhaupt* sich darstellt, nebst der Form und Beschaffenheit desselben. Dieses Medium ist die Vorstellung, die Erkenntniß, also der Intellekt. Dieserhalb hat jede Philosophie anzuheben mit Untersuchung des Erkenntnißvermögens, seiner Formen und Gesetze, wie auch der Gültigkeit und der Schranken derselben. Eine solche Untersuchung wird demnach *philosophia prima* seyn. [...] Dieser allgemeine Theil nun begreift, oder vielmehr vertritt, zugleich Das, was man früher *Ontologie* nannte und als die Lehre von den allgemeinsten und wesentlichen Eigenschaften der Dinge überhaupt und als solcher aufstellte; indem man für Eigenschaften der Dinge an sich selbst hielt was nur in Folge der Form und Natur unsers Vorstellungsvermögens ihnen zukommt [...]. Die auf solche Untersuchungen folgende Philosophie im engern Sinne ist sodann *Metaphysik*; weil sie nicht etwa nur das Vorhandene, die Natur, kennen lehrt, ordnet und in seinem Zusammenhange betrachtet; sondern es auffaßt als eine gegebene, aber irgendwie bedingte Erscheinung, in welcher ein von ihr selbst verschiedenes Wesen, welches demnach das Ding an sich wäre, sich darstellt.²⁷

Wenn es also ein Fehler ist, die Metaphysik auf eine Erkenntnistheorie zu reduzieren, ist es ebenso falsch, sie unabhängig davon zu betrachten. Die Metaphysik, d.h. die Lehre, die die Erscheinung des einzigen Wesens in der Vielfältigkeit der Welt erklärt, kann nur dann einen wissenschaftlichen Wert haben, wenn sie sich mit der konkreten Erfahrung der Welt beschäftigt. Aber ihr Objekt ist keine bestimmte Erfahrung, sondern die Erfahrung als solche; also in der transzendentalen Perspektive Schopenhauers eben das, was die Erscheinung jenes We-

²⁵ E, S. 197.

²⁶ Vgl. W II, S. 189.

²⁷ P II, S. 18f.

sens ermöglicht und bedingt. Der Pessimismus kann, als Urteil über eine gequälte Welt, das auf deren Erkennen als Dasein des Willens gründet, also als metaphysisches Urteil, nicht ohne die Gnoseologie auskommen, die jenes Dasein als Erscheinung bestätigt und das Erscheinen als transzendente Bedingung erklärt. Insofern ist der Pessimismus eng mit der Erkenntnistheorie verbunden.

Dazu ist die Moralphilosophie Schopenhauers aufschlussreich. Wie oben gesagt entspricht dem Pessimismus die These, dass die Nicht-Existenz der Welt besser als ihre Existenz sei, da sie als Resultat eines Fehlers angesehen werden kann. Dieser Fehler kann jedoch nur das sein, was diese Existenz ermöglicht, also genau das Erkenntnisvermögen, das sie bedingt und sie als raumzeitlich bestimmte und kausal zusammengeschaltete Gesamtheit von un-freien, egoistischen und leidenden Wesens bzw. als Natur überhaupt erscheinen lässt. Nur also da ein erkennendes und wollendes Subjekt existiert, existiert auch die Welt als Dasein des Willens, in der jenes Subjekt selbst ein Teil dieses Daseins ist. Seine schuldbehaftete Existenz ist also eins mit der der Welt, die es erlebt. Das Subjekt weiß nicht, dass die Welt eine Erscheinung ist, und daher erlebt es unzählige und von ihm scheinbar getrennte Objekte, die seine Erkenntnis dem Willen vorführt, sodass sie entweder etwas Erstrebenswertes oder zu Vermeidendes und also Handlungsmotive des Subjekts werden. Folglich ist dieses Handeln notwendigerweise egoistisch. Damit wird die Welt durch die Erkenntnis Objekt des Willens des Subjekts, das somit egoistisch handelt und an der schuldbehafteten Existenz der Welt teilnimmt.

Die schmerzhafteste Erfahrung der Welt enthält allerdings auch die Möglichkeit der Erlösung. Sie wird durch die Verneinung des Willens erreicht, die das abstoßende Bild der qualvollen Welt als Dasein des Willens unmittelbar entfesselt. Das Bewusstsein (als Gefühl, also keine vernünftige Erkenntnis) einer Welt, die sich wegen ihrer wollenden Essenz als *bellum omnia contra omnes* konfiguriert, kann das Subjekt, das sie erlebt, dazu bringen, diese Welt nicht mehr zu wollen und somit nicht mehr zu ihrem Krieg beizutragen, was wesentlich die Verneinung des Willens, die Befreiung von der kausalen Notwendigkeit des Wünschens und des egoistischen Handelns und die Basis für Moral und den Weg zur Erlösung ist. Dieser Weg gipfelt im asketischen Handeln, das die Existenz selbst ablehnt und mit der Erlösung asymptotisch übereinstimmt. Für den Asketen stellt also die Welt und seine Existenz in ihr ein Nichts dar.

Von einer Welt, die wegen ihrer Verurteilung zum ewigen Schmerz und Kampf nicht existieren sollte, bis zum Erkennen ihrer Nichtigkeit durch das Bewusstsein von jenem Schmerz und Kampf, entspricht Schopenhauers Moralphilosophie seinem metaphysischen Pessimismus. Aber, und das ist der Punkt, diese Moralphilosophie wäre ohne Erkenntnistheorie unmöglich, da diese ihre Basis ist, denn die metaphysische Gewissheit der Notwendigkeit des Schmerzes auf der Welt hat eine gnoseologische Wurzel. Das egoistische Handeln ist nichts anderes als die Äußerung einer erkenntnistheoretischen Position, nämlich einer Perspektive, aus der die Welt als ein vom Subjekt unabhängiges Objekt seines Willens erscheint, also die

Perspektive des *realistischen Dogmatismus* angesehen wird. Die Gnoseologie ist also verantwortlich für eine Welt, die nicht existieren sollte; das egoistische Handeln ist eine Konsequenz der praktischen Übersetzung des Willens durch diese Gnoseologie.

Aber die Verbindung zwischen Pessimismus und Gnoseologie in der Moralphilosophie Schopenhauers geht noch weiter. Eine Welt, die nicht existieren sollte, kann als ein Nichts nur in der Perspektive erkannt werden, in der sie wirklich Nichts ist, nämlich in der transzendentalen Perspektive bzw. im Idealismus, der diese Existenz mit einem Traum vergleicht, indem er sie als Vorstellung eines Subjekts erkennt. Ein Subjekt der Welt als Dasein des Willens kann nur in dieser Perspektive die Erlösung erreichen und diese Welt wirklich als Nichts erkennen und folglich moralisch oder asketisch und generell frei handeln. Dass der Weg der Befreiung oder der Erlösung ein erkenntnistheoretischer Weg ist, das deutet Schopenhauer selbst an: «Nur indem das Leiden die Form bloßer reiner Erkenntnis annimmt und sodann diese als *Quietiv des Willens* wahre Resignation herbeiführt, ist es der Weg zur Erlösung und dadurch ehrwürdig»²⁸. Das Bewusstsein, das zur Erlösung führt, ist wie gesagt kein vernünftiges, aber es ist doch eine Erkenntnis, nämlich die Erkenntnis, die über das *principium individuationis* und den Satz des zureichenden Grundes als transzendente Bedingungen hinausgeht und die metaphysische Einheit der Welt hinter ihrer vielfältigen Erscheinung erfasst; zu diesem Bewusstsein öffnet die schmerzhaft Erfahrung der Welt, deren Schmerz allerdings gar nicht existieren würde, wenn er in Verbindung mit der besagten Erkenntnis stünde.

Die Erlösung selbst, also das Erkennen der Nichtigkeit der Welt als Vorstellung und die komplette Verneinung des Willens, hat schließlich nur in der transzendentalen Erkenntnistheorie Sinn²⁹. Im letzten Kapitel des ersten Bands der *Welt als Wille und Vorstellung* erklärt Schopenhauer das Konzept dieser Nichtigkeit anhand einer Betrachtung des Begriffes des Nichts:

Das allgemein als positiv Angenommene, welches wir das *Seiende* nennen und dessen Negation der Begriff *Nichts* in seiner allgemeinsten Bedeutung ausspricht, ist eben die Welt der Vorstellung, welche ich als die Objektivität des Willens, als seinen Spiegel, nachgewiesen habe. [...] Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauschen lassen, und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen. So lange wir aber der Wille zum Leben selbst sind, kann jenes Letztere von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden [...]. Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts.³⁰

²⁸ W I, S. 469.

²⁹ Vgl. diesbezüglich Malter, Rudolph *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Frommann-Holzboog: Stuttgart 1991.

³⁰ W I, S. 485ff.

Nur da die Wirklichkeit relativ ist, kann sie als Nichts erkannt werden, aber diese Relativität der Welt zum Subjekt ist nur denkbar, wenn man sein Erkenntnisvermögen als transzendental bedingend denkt.

Nicht nur als These braucht der Pessimismus die Erkenntnistheorie, sondern in der Ganzheit der Philosophie Schopenhauers. Es ist also nicht so, dass der Pessimismus auch die Gnoseologie enthält, weil er allgegenwärtig ist: Vielmehr stimmt er mit ihr überein, da er sie braucht, um allgegenwärtig zu sein. Nimmt man also an, dass der Pessimismus in der Philosophie des Danzigers allgegenwärtig ist, so muss man auch eine gnoseologische Bedeutung dieses Pessimismus vermuten³¹.

Bedeutend ist, dass Schopenhauer immer die Richtung der Erkenntnistheorie einschlägt, wenn er explizit über den Pessimismus spricht. Den gnoseologischen Hintergrund der Gegenüberstellung zwischen Pessimismus und Optimismus betrachtet Schopenhauer oft im Sinnzusammenhang mit der Religion. Grundsätzlich ist eine Religion optimistisch, wenn sie theistisch (d.h. entweder monotheistisch oder pantheistisch) ist und also die Idee einer Schöpfung der Welt bzw. ihrer Übereinstimmung mit Gott betrifft; hingegen ist eine Religion pessimistisch, wenn sie atheistisch (oder polytheistisch) ist und also keine Schöpfung oder Übereinstimmung der Welt mit Gott voraussetzt³².

Eine Welt, die von einem allmächtigen und allwissenden Gott erschaffen wurde oder mit ihm übereinstimmt, kann nicht schlecht sein, weder im moralischen noch im erkenntnistheoretischen Sinn³³; das bedeutet, dass eine theistische und also optimistische Religion «das Daseyn dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstell[t], mithin es lob[t] und preis[t]»³⁴ und daher «eine rechte Konzentration und Konsolidation des Realismus»³⁵ ist. Kein Aspekt der Kreatur eines höchst weisen Wesens darf in Frage gestellt werden; vor seiner Schöpfung ist das Subjekt folglich bloß ein empirischer Beobachter, der annehmen muss, dass die Welt, die es erlebt, schlechthin real ist. Im Gegenteil dazu vertritt die Religion, die keine Schöpfung betrifft, den Idealismus: Sie sieht die Existenz der Welt als Resultat eines Fehlers an, also als etwas, «das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht

³¹ Vgl. diesbezüglich das, was Schopenhauer über transzendental und metaphysisch in der kantschen Philosophie in P I, S. 87 schreibt.

³² P II, S. 401. Beispiele der ersten Kategorie sind die abrahamitischen, Beispiele der zweiten die orientalischen Religionen; wobei die Kategorisierung bei Schopenhauer nicht immer ausgeprägt ist: Das Judentum hat z.B. ein pessimistisches Element, nämlich die Erbsünde, auf dem das Christentum als Mischung von Optimismus und Pessimismus basiert. In der vorliegenden Arbeit ist es nötig, an der Definition festzuhalten, dass die Diskriminante zwischen optimistischen und pessimistischen Religionen die Idee der Schöpfung ist.

³³ Es sei denn, dass die Welt von einem bösen bzw. «übel berathenen» Gott erschaffen wurde; vgl. diesbezüglich P II, S. 106.

³⁴ W II, S. 187.

³⁵ P II, S. 40.

seyn sollte»³⁶; indem sie also die Existenz der Welt vom Menschen abhängen lässt, verkörpert sie die allegorische Übersetzung der transzendentalen Perspektive oder des Idealismus.

Eine schlechthin reale Welt, deren Realität ihre göttliche Natur gewährleistet, ist das objektive Korrelat des alles umfassen wollenden Erkenntnisvermögens des alles genießen wollenden Subjekts. Eine solche Welt, mit ihrer korrelativen realistischen Gnoseologie, in der sie als etwas Reales denkbar ist, verbindet sich also mit dem Theismus und korrelativ mit der These des Optimismus, der Mensch sei entstanden, um froh zu sein – was laut Schopenhauer der «angeboren[e] Irrthum»³⁷ des Menschen ist. Hingegen kann man eine Welt, die nur aus Schmerzen besteht und deren Existenz wenig mehr als eine von dem sie erlebenden Subjekt abhängige Illusion ist, als das Nichts erkennen, das sie eigentlich ist, sodass der Wunsch nach dieser Welt und sie allumfassend als etwas schlechthin Reales zu erkennen, totgeschwiegen wird. Diese These der Nichtigkeit der Welt repräsentiert der Pessimismus, der nur in der idealistischen bzw. transzendentalen erkenntnistheoretischen Perspektive und also mit Unterstützung der atheistischen oder polytheistischen Religionen Sinn hat. Indem der Pessimismus das Ziel der Existenz nicht ins Glück legt, sondern in die Befreiung vom Wunsch nach Glück und also vom Schmerz, ist der Pessimismus/Idealismus Ursache weniger Schmerzes als der Optimismus/Realismus; der Pessimismus erkennt, «daß Schmerz und Lob nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht seyn sollte»³⁸.

B) PESSIMISTISCHE GNOSEOLOGIE: Schopenhauer selbst erklärt also Optimismus und Pessimismus genau mit der Erkenntnistheorie; aber gleichzeitig betrachtet er auch den auf der Basis der Gnoseologie gegründeten Pessimismus bzw. den Pessimismus mit gnoseologischer Bedeutung immer in Verbindung mit seiner praktischen Seite. Wie würde diese gnoseologische Bedeutung des Pessimismus eben im gnoseologischen Bereich aussehen? Oder, anders gesagt, kann eine Gnoseologie pessimistisch sein? Wenn Schopenhauer einerseits behauptet, dass der Pessimismus mit der Erkenntnistheorie zu tun hat, ist es andererseits nicht leicht zu verstehen, ob und wie eine Erkenntnistheorie pessimistisch sein kann. Dennoch helfen einige Überlegungen Schopenhauers dabei.

In *Die Universitäts-Philosophie* schreibt er gegen die seiner Meinung nach für die Apologie des Staats verantwortlichen Philosophieprofessoren:

Nie wird man in der Lösung der Probleme, welche unser so unendlich räthselhaftes Daseyn uns von allen Seiten entgegenhält, auch nur einen Schritt weiter kommen, wenn man nach einem vorgesteckten Ziele philosophirt. Daß aber Dies der generische Charakter der verschiedenen Species

³⁶ W II, S. 188.

³⁷ Ebd., S. 729.

³⁸ Ebd., S. 188.

jetziger Universitätsphilosophie sei, wird wohl Niemand leugnen: denn nur zu sichtbar kollimieren alle ihre Systeme und Sätze nach Einem Zielpunkt. Dieser ist zudem nicht ein Mal das eigentliche, das neutestamentliche Christenthum, oder der Geist desselben, als welcher ihnen zu hoch, zu ätherisch, zu excentrisch, zu sehr nicht von dieser Welt, daher zu pessimistisch und hiedurch zur Apotheose des Staats ganz ungeeignet ist; sondern es ist bloß das Judenthum, die Lehre, daß die Welt ihr Daseyn von einem höchst vortrefflichen, persönlichen Wesen habe, daher auch ein allerliebstes Ding [...].³⁹

Die Ablehnung des Pessimismus der universitären Philosophieprofessoren bzw. ihres Optimismus stimmt laut Schopenhauer mit ihrem Judentum überein, nicht als jüdische Religion betrachtet, sondern vielmehr als Glaube an die göttliche Natur der Welt. Dass dieser Glaube im Alltagsbereich den Realismus überhaupt vertritt, hat im philosophischen Bereich einen tieferen Sinn. Die Welt ist nicht nur etwas Reales, sondern – da sie von einer allgemeinen Vernunft kreiert wurde – auch im Bezug auf die Vernunft nicht heterogen. Wenn Schopenhauer die Welt dieser Professoren geringschätzig ein „allerliebstes Ding“ nennt, meint er etwas Vernünftiges, was noch klarer wird, wenn man bedenkt, dass die Universitäts-Philosophie laut Schopenhauer vor allem die sogenannte Hegelei war.

Der Optimismus wäre in diesem Sinn kein bloßer Realismus, sondern ein „Vernunfts-Realismus“ oder ein „Begriff-Realismus“ *à la* Hegel. Schopenhauers Kritik bezieht sich nicht generell auf eine Kategorie von Philosophien oder auf eine Philosophie überhaupt, sondern auf einen bestimmten Punkt der Philosophie Hegels, der ausgesprochen erkenntnistheoretisch ist. Denkt man z.B. an die *Große Logik* Hegels, die er «Darstellung Gottes [...], wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist»⁴⁰, nennt, so ist klar, was Schopenhauer meint: Die Darstellung der hegelschen Logik gipfelt in der absoluten Idee vom Erkennen des schöpferischen Charakters des Begriffes (im hegelschen Sinn) und also der vernünftigen Struktur der vernünftigen Wirklichkeit, die die Philosophie laut Hegel erklären muss⁴¹. Eben in der absoluten Idee spricht Hegel über die Methode seiner Philosophie oder, seiner Meinung nach, der Philosophie überhaupt: Nämlich das Erkennen der Vernünftigkeit der Wirklichkeit und also die Möglichkeit, alles, was Teil dieser Wirklichkeit ist, wissenschaftlich zu erkennen. Anders gesagt: Da die Wirklichkeit Gedanke ist, kann der Gedanke sie gänzlich und ausführlich und in jedem ihrer Aspekte erkennen, bis einschließlich ihrer göttlichen Natur. Die absolute Idee, die die Idee der Schöpfung enthält, erlaubt, die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* mit dem Satz «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig»⁴² zu eröffnen. Das bedeutet wiederum,

³⁹ P I, S. 204f.

⁴⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1979, Bd. 1, S. 43.

⁴¹ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2017, Bd. 1, S. 47.

⁴² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1970, S. 24.

dass sich kein Aspekt des objektiven Geistes, den die Philosophie des Rechts untersucht, sich weigern kann, von der vernünftigen Erkenntnis erkannt zu werden – auch nicht der scheinbar unvernünftige Aspekt der Schlachtbank⁴³ der Geschichte. So kann die Natur des Staats vergöttert und das Ziel, das die Philosophieprofessoren laut Schopenhauer damals hatten, erreicht werden.

Hegels Optimismus hat in diesem Sinn laut Schopenhauer auch eine gnoseologische Bedeutung. Nicht nur: Man darf sogar über eine optimistische Gnoseologie sprechen, die eine allumfassende Erkenntnis beschreibt, und die sich offensichtlich mit dem oben beschriebenen Charakter der optimistischen Philosophien jener Zeit, Theodizeen zu sein, sowie mit dem Theismus und seiner Konzeption der Schöpfung verbindet. Da Schopenhauers Pessimismus sich diesen optimistischen Philosophien widersetzt, kann man diese Position untersuchen, um seine pessimistische Gnoseologie zu umreißen.

Wenn Hegels erkenntnistheoretischer Optimismus in der Unbegrenztheit des Erkennens besteht, kann man den Pessimismus Schopenhauers zunächst als die Erkenntnistheorie denken, die die begrenzte Natur der Erkenntnis behauptet, was übrigens schon die von Kant geerbten transzendentalen erkenntnistheoretischen Perspektive enthält. Während bei Hegel die Erkenntnis alles Vollendete kennen kann, bis zum Unbedingten, ist bei Schopenhauer «der Grund und Boden, auf dem alle unsere Erkenntnisse und Wissenschaften ruhen, [...] das Unerkklärliche»⁴⁴. Das heißt, dass sich die Erkenntnis bei Schopenhauer nicht dazu eignet, sich als totale Erkenntnis zu erfüllen. Diese Erfüllung ist bei Hegel allerdings dank einer Homogenität zwischen dem Erkenntnisvermögen des Subjekts und seinem Objekt möglich, das vom Gedanken geschaffen wird und also Gedanke ist. Folglich kann man sagen, dass die Grenzen der Erkenntnis bei Schopenhauer aus einer Heterogenität zwischen erkennendem Subjekt und Objekt hervorgehen; was wiederum die transzendente Erkenntnistheorie vertritt. Genauso wie Kant spricht Schopenhauer über ein vom Erkenntnisvermögen getrenntes Ding an sich; stärker als Kant hebt Schopenhauer die Heterogenität zwischen dem Erkenntnisvermögen des Subjekts und der Natur des Dings an sich hervor, da es unvernünftiger Wille ist, den das Subjekt in sich nur durch das Gefühl erkennt, also nicht durch eine vernünftige Erkenntnisfähigkeit.

Wie sich Hegels optimistische Gnoseologie kraft der Homogenität zwischen Erkennen und Erkanntem mit dem theodizeeartigen Charakter seiner Philosophie verbindet, so ist die pessimistische Gnoseologie Schopenhauers wegen ihrer Heterogenität mit einer Theodizee unvereinbar: Eine Welt, deren Essenz – nämlich der Wille – bzw. Ding an sich der Vernunft ganz fremd ist, kann nie mit der Vernunft übereinstimmen, worauf wiederum die These des Pessimismus basiert, dass die Nicht-Existenz der Welt besser als ihre Existenz wäre.

⁴³ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2017, S. 35.

⁴⁴ P. II, S. 3.

Das erklärt aber auch einen wichtigen und oben nur angedeuteten Punkt, der die pessimistische Gnoseologie noch deutlicher bestimmt. In der vielfältigen Welt, im Dasein des einzigen Willens, ist jedes Wesen auf gleiche Weise Erscheinung dieses Willens, d.h. auch das erkennende Subjekt und sein Erkenntnisvermögen. Während bei Hegel der Wille mit dem Erkennen ein Moment des Denkens überhaupt repräsentiert, verkörpert das Erkennen bei Schopenhauer nichts mehr als einen Knecht des Willens, der in ihm auf individuelle Weise existiert. Aus diesem Grund eignet sich die Erkenntnis nur dazu, das Nötige zu erkennen, um zu überleben bzw. die Bedürfnisse des Lebens zu befriedigen. Die Erkenntnis der Wahrheit der Welt, die bei Schopenhauer nur durch das Selbstbewusstsein erreicht werden kann, da es als das Bewusstsein des Äußerlichen weniger von den Formen der Sensibilität und des Verstandes beschwert ist, lässt sich also nur schwer erlangen und bleibt auf jeden Fall unklar bzw. weniger klar als die Erkenntnis der Welt, einfach da sie nicht nützlich ist. Diesen Zusammenhang vergleicht Schopenhauer mit der Metapher des «starke[n] Blinde[n], der den sehenden Gelähmten auf den Schultern trägt»⁴⁵; was man so umformulieren kann: Das *principium individuationis* und der Satz des zureichenden Grundes, gleichzeitig Bedingungen des erkennbaren Seins und Grenzen der Erkenntnis, sind transzendente Formen des menschlichen Erkenntnisvermögens, da die Erkenntnis von scheinbar vom Subjekt unabhängig seienden Individuen zum Überleben des Menschen als erkennendes Subjekt beiträgt. Das *principium* und der Satz sind also kein Ausdruck des Willens zum Erkennen, sondern zum Leben. Deshalb weiß das erkennende Subjekt nicht, dass das Objekt seiner Erfahrung eine Erscheinung ist, also warum es sich in der gnoseologischen Position des realistischen Dogmatismus befindet. Der Realismus wird vom Optimismus verfochten, der als Überzeugung, dass der Mensch existiert, um froh zu sein, ein Produkt des Willens zum Leben und seiner Bejahung darstellt.

Das Zusammenspiel zwischen den Grenzen der Erkenntnis, ihrer Heterogenität mit dem inneren Wesen der Welt (die wiederum keine Theodizee erlaubt) und der Tatsache, dass sie sich dem Willen unterwirft, ermöglicht es, über eine pessimistische Gnoseologie zu sprechen, die, indem sie das Erkenntnisvermögen darstellt, seine Unmöglichkeit, die Wahrheit zu begreifen und alles zu erfassen, mit sich bringt. Da der Pessimismus eine gnoseologische Bedeutung hat, kann man den Einfluss dieses Aspekts der Theorie der Erkenntnis auf die Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis betrachten – also ob und wie der Pessimismus einen epistemologischen Wert haben kann.

3. DER EPISTEMOLOGISCHE WERT VON SCHOPENHAUERS PESSIMISMUS

Wenn man die These der pessimistischen Gnoseologie formulieren wollte, würde sie, mit Schopenhauers Worten, so klingen: Die Erkenntnis ist «ihrem *Wesen und Ursprung* nach [...]

⁴⁵ W II, S. 233.

ein Sekundäres, zu individuellen Zwecken Bestimmtes»⁴⁶; da aber die Wahrheit per Definition allgemein ist, folgt daraus, dass sich die Erkenntnis nicht dazu eignet, die Wahrheit zu erkennen. Wenn die Erkenntnis allerdings die Wahrheit nicht erkennen kann, was passiert also mit der wissenschaftlichen Erkenntnis, die die Wahrheit kennen sollte? Was wird aus der Naturwissenschaft, die die natürliche Welt folgerichtig darstellt? Die Konsequenz ist, dass sie in Materialismus, Atomismus oder die Oberflächlichkeit überhaupt ausartet und sich vom allgemeinen Ausdruck der Welt aus immer mehr spezialisiert und folglich unabhängig von den anderen Disziplinen wird.

Die Korrelation zwischen dem unterwürfigen Charakter des Erkennens und der Degeneration der Naturwissenschaft liegt darin, dass sich die Unterwerfung des Erkennens als seine Unmöglichkeit zeigt, über die aus Individualitäten bestehende Welt bzw. das *principium individuationis* und den Satz des zureichenden Grundes hinauszugehen. Die Erkenntnis, die der Selbsterhaltung dient, beschäftigt sich nur mit miteinander verbundenen Individualitäten; die sich auf diese dienende Erkenntnis aufbauende Naturwissenschaft hat also notwendigerweise nichts anderes als diese Individualitäten und ihre Beziehungen als Objekt.

Das führt Schopenhauer dazu, über «einen natürlichen Hang, jede Naturerscheinung wo möglich mechanisch zu erklären»⁴⁷, zu sprechen. Diese Natürlichkeit liegt aber darin, dass das Erkenntnisvermögen des Menschen aus Sensibilität und Verstand besteht, die mit ihren Formen (Raum und Zeit) und Kategorien (Kausalität) die Welt als kausal zusammenschaltete Mehrheit von Individuen bzw. als Natur transzendental bedienen, sodass jedes Ereignis laut einer bestimmten Regel aufgrund einer Ursache passiert. Somit ist die Natur ein Mechanismus und zwar ist sie es *a priori*, wegen der *apriorischen* Kenntnisse, die die Erkenntnis überhaupt ermöglichen; so ist es *natürlich*, immer nach einer mechanischen Erklärung zu suchen. Etwas zu kennen bedeutet folglich, dessen Formen in Raum und Zeit und seine kausalen Verhältnisse zu kennen. Die konsequente und systematische Organisation dieses Wissens ist die Naturwissenschaft. Ihr Vater ist das „Warum“ oder das Recht, immer „Warum“ fragen zu dürfen, das dem Menschen *a priori* garantiert ist⁴⁸; ihr Erscheinungsbild sind, je nach der Seite des Wissens der Natur, die sie untersucht, also entweder Formen der Individualitäten oder deren Beziehungen zueinander, Morphologie und Ätiologie, zwei Makrokategorien, die alle Naturwissenschaften enthalten⁴⁹.

Die Naturwissenschaft richtet sich notwendigerweise nach der Natur: Sie untersucht Formen und Beziehungen, die vom Erkenntnisvermögen transzendental auf die Welt appliziert werden und daher allgemein sind; sie untersucht die von der Erkenntnis formal bzw. transzendental konstruierte Welt.

⁴⁶ Ebd., S. 328f.

⁴⁷ Ebd., S. 342.

⁴⁸ G, S. 4.

⁴⁹ W I, S. 114.

Das bedeutet nicht die Unfehlbarkeit der Naturwissenschaft. Nicht anzuzweifeln sind die Formen, da sie der Welt als Vorstellung angehören, indem sie ihr *a priori* und also allgemein vom Erkenntnisvermögen gegeben wurden. Die Welt als Vorstellung ist allerdings auch materiell, nicht nur formal, sie ist das Dasein des Dings an sich in den Formen der Vorstellung bzw. der Erkenntnis überhaupt. Während man mit den reinen Formen und den Kausalzusammenhängen nichts falsch machen kann, bestehen desto mehr Möglichkeiten Fehler zu machen je mehr Inhalt diese Formen haben; nur die Wissenschaften *a priori* bzw. die rein formalen Wissenschaften sind gewiss (wie die Mathematik), die anderen können falsch sein, indem sie ihren Inhalt *a posteriori* bekommen, der nicht von dem Erkenntnisvermögen produziert wird⁵⁰. Nichtsdestotrotz ist die Ausdehnung der Naturwissenschaften so weit wie die von ihnen untersuchte Natur selbst.

Diese Ausdehnung darf man allerdings nicht missverstehen oder überschätzen: Trotz ihrer Weite hat sie Grenzen – die gleichen wie die Natur, die man also *a priori* zeichnen kann. Die Naturwissenschaft, als Systematisierung des Wissens, benutzt die

Eigentümlichkeit der Begriffssphären, einander einzuschließen, und geht hauptsächlich auf die weiteren Sphären, welche innerhalb des Begriffs ihres Gegenstandes überhaupt liegen: indem sie deren Verhältnisse zu einander bestimmt hat, ist eben damit auch alles in ihnen Gedachte im Allgemeinen mit bestimmt und kann nun, mittelst Aussonderung immer engerer Begriffssphären, genauer und genauer bestimmt werden. Hiedurch wird es möglich, daß eine Wissenschaft ihren Gegenstand ganz umfasse. Dieser Weg, den sie zur Erkenntniß geht, nämlich vom Allgemeinen zum Besonderen, unterscheidet sie vom gemeinen Wissen: daher ist die systematische Form ein wesentliches und charakteristisches Merkmal der Wissenschaft. Die Verbindung der allgemeinsten Begriffssphären jeder Wissenschaft, d. h. die Kenntniß ihrer obersten Sätze, ist unumgängliche Bedingung ihrer Erlernung: wie weit man von diesen auf die mehr besonderen Sätze gehen will, ist beliebig und vermehrt nicht die Gründlichkeit, sondern den Umfang der Gelehrsamkeit.⁵¹

Was die Wissenschaft vom Wissen unterscheidet, ist die systematische Form, die nur, da die Wissenschaft in Begriffen besteht, möglich ist. Aber eben da die Wissenschaft in Begriffen besteht, kann sie sich nur sozusagen horizontal ausbreiten: Sie kann sich auf die ganze Welt ausweiten, aber nicht über sie hinaus; sie kann die Vorstellung umfassen, nicht schon das, was in ihr erscheint.

Das hängt mit der Natur des Begriffes bei Schopenhauer als ausschließlich menschliche Vorstellung zusammen, die durch die Abstraktion der anschaulichen Vorstellungen erlangt wird; um die schopenhauerschen Worte zu benutzen, sind sie «Vorstellungen von Vorstellungen»⁵². In diesem Sinn hängen sie, wie Schopenhauer oft behauptet, komplett vom Anschaulichen ab, das ihnen ihr Material gibt.

⁵⁰ Diesbezüglich vgl. z.B. N, S. 86f.

⁵¹ W I, S. 74f.

⁵² Ebd., S. 48.

Wesentlich ist also die Naturwissenschaft eine begriffliche und daher abstraktere und systematischere Version des Erkennens und sie teilt seine Grenzen. Das Erkennen dient dem Willen: Die *aprioristischen* Formen und Kategorien des Erkenntnisvermögens sind dazu geeignet, die Bedürfnisse des Subjekts als lebendiges Individuum zu befriedigen. Das Wissen ist also sein Werkzeug: Die Begriffe, die die raffiniertere Version des Erkennens, nämlich die Wissenschaft, bilden, haben zunächst eine praktische Anwendung, d.h. die Natur besser zu kennen, um sie besser zu benutzen. Die Naturwissenschaft begrenzt sich somit sowohl von ihrem Material als auch von ihrer Form her auf die Welt als Vorstellung bzw. auf die Natur; auf den Schleier der Maya.

Das bedeutet gar nicht, dass ihre Überlegungen falsch sind; hingegen ist es eben die unfehlbare Regularität der Natur als vorgestellte Welt, die den Naturwissenschaften, die sie untersuchen, Genauigkeit gibt. Das bedeutet nur, dass die Naturwissenschaften jedes Mal, wenn sie Wahrheiten über das, was hinter der Natur ist, nämlich die Metaphysik, zu geben versuchen, notwendigerweise falsch werden. Die Grenzen der Naturwissenschaften limitieren sie also auf das Physische und halten sie davon ab, das Metaphysische zu untersuchen. Folglich sind diese Grenzen in der Philosophie Schopenhauers die Materie (und ihr subjektives Korrelat, der Satz des zureichenden Grundes) und die Naturkräfte: Die Materie, da sie bei Schopenhauer nichts anderes als Kausalität darstellt, die wiederum dem objektiven Sein des Satzes des zureichenden Grundes entspricht, der sich als «das Princip aller Erklärung»⁵³ nicht selbst erklären kann; die Naturkräfte, da sie der Kausalität ihre Wirkungskraft geben bzw. ihr Wirken bestimmen⁵⁴. Die Naturwissenschaft ist durch ihre Grenzen von einem für sie gänzlich fremden Bereich getrennt, nämlich dem der Metaphysik, deren Methode und Objekt entgegengesetzt zu denen der Naturwissenschaft sind. Die Grenzen der Erkenntnis bringen somit das Verhältnis der Metaphysik zur Naturwissenschaft ans Licht, die diese Grenzen teilt. Dieses Verhältnis ist ein Gegensatz: Die eine darf ihre Methode im Bereich der anderen nicht anwenden und umgekehrt.

Der epistemologische Wert des Pessimismus Schopenhauers liegt genau in diesem Verhältnis. Er könnte als ein *Einfluss des Pessimismus auf die Wissenschaft in der Form der pessimistischen Gnoseologie* beschrieben werden, der sich in der Beziehung der Metaphysik zur Naturwissenschaft ausdrückt. Dieser epistemologische Wert des Pessimismus trägt dazu bei, nicht bloß die Grenzen der Naturwissenschaft zu zeigen, sondern sie auch zu ergänzen. Indem hier nun dieser Wert ans Licht gebracht wird, soll auch klar werden, dass die ähnlichen kritischen Wirkungen des Pessimismus und der Überlegung über das Verhältnis Metaphysik/Naturwissenschaft, von denen die Reflexion über die Aktualität Schopenhauers in seiner und in der modernen Zeit abhängt, eigentlich miteinander übereinstimmen.

Die Kontextualisierung von Schopenhauers Gedanken in seiner Zeit hilft dabei, zu verstehen, wie das Verhältnis Metaphysik/Naturwissenschaft dazu beiträgt, den epistemologi-

⁵³ W I, S. 88.

⁵⁴ Vgl. G, S. 45f.

schen Wert des Pessimismus zu erkennen. Dieser Gedanke ist kritisch, da er sich seiner Epoche entgegensetzt; diese Epoche sieht Schopenhauer im erkenntnistheoretischen Sinn als optimistisch an, was nicht nur mit Hegels Philosophie zu tun hat, sondern auch mit der Naturwissenschaft.

In *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grundes* definiert Schopenhauer Europas Realismus als sein Problem⁵⁵. Wie gesagt ist dieser Realismus das gnoseologische Gesicht des Optimismus. Im naturwissenschaftlichen Bereich führt der Optimismus/Realismus zu den degenerativen Aspekten der Naturwissenschaft, die Schopenhauer in seiner Epoche identifizierte. Da die obengenannten Grenzen der Naturwissenschaft nur in der transzendentalen bzw. idealistischen Gnoseologie und daher als pessimistische Konzeption der Erkenntnis überhaupt erkennbar sind, und da sich der Optimismus/Realismus, Ausdruck des Willens, die Welt zu beherrschen, dieser Konzeption entgegensetzt, kann man also den Grund der Degeneration der Naturwissenschaft jener Zeit als unerlaubte Überschreitung ihrer Grenzen zusammenfassen. Diese Überschreitung, die der Einbildung der Naturwissenschaften, die Essenz der Welt zu erkennen, entspricht, führt zum Verfall der Naturwissenschaft, nämlich zum Materialismus⁵⁶ und Atomismus (Überschreitung der Grenze, die dazu zwingt, die Materie nicht als etwas Physisches zu betrachten) und zum Versuch, das Organische mit dem Unorganischen zu erklären oder unbekannte Naturkräfte als Essenz der Welt zu betrachten (Überschreitung der Grenze, die dazu zwingt, die Naturkräfte bzw. in Schopenhauers Worten, die

⁵⁵ Vgl. G, S. 32.

⁵⁶ An dieser Stelle kann es so scheinen, als ob die vorliegende Überlegung zu Schmidts berühmtem *Schopenhauer und der Materialismus* (Schmidt, Alfred, *Schopenhauer und der Materialismus*, Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 58, Verlag Waldemar Kramer: Frankfurt am Main 1977, S. IX-XLVIII) gegensätzliche Ergebnisse liefert (er vertritt die These, Schopenhauers Philosophie sei ein Materialismus, was sich mit ihrem pessimistischen Charakter verbinde). Der Gegensatz zwischen diesen zwei Überlegungen ist aber nur oberflächlich: Wenn Schmidt über Schopenhauers Materialismus spricht, spricht er über eine „richtige“ und „gute“ Konzeption der Materie, die nur im Idealismus bzw. in der transzendentalen Erkenntnistheorie möglich ist. Der „schlechte“ Materialismus ist laut Schmidt der, der seine Basis im naiven Realismus hat, also eben der Materialismus, um den es in der vorliegenden Reflexion geht. Schopenhauers „materiale Metaphysik“ ist bei Schmidt dann pessimistisch, da sie den Kern der Welt nicht im abstrakten Element des Verstandes erkennt, sondern im materiellen des Willens, der die Erkenntnis des Verstandes unterwirft; der Pessimismus ist also laut Schmidt mit der Erkenntnistheorie verbunden und erlaubt der Erkenntnis nicht, die Wahrheit der Welt zu erkennen, genauso wie hier. Die pessimistische Philosophie Schopenhauers wird von Schmidt als materiell charakterisiert, nur da die Materie als die Sichtbarkeit des Willens oder als *wesentlich* eins mit ihm betrachtet wird, also auf idealistische Weise. Schopenhauers Materialismus ist für Schmidt also nicht anders als der Idealismus für die vorliegende Reflexion und deshalb stimmen sie im Pessimismus überein und widersetzen sich dem naiven realistischen Materialismus. Somit setzt die vorliegende Überlegung der Schmidts nichts entgegen, sondern entwickelt sie nur im epistemologischen Sinn weiter. Den guten Materialismus nimmt Schopenhauer in seiner dynamistischen Deklination, die gut zu den Naturwissenschaften passt und ihre Grenzen nicht überschreitet, an; er verläuft parallel zu seiner pessimistischen Gnoseologie; der Materialismus, den der Pessimismus, wie unten erklärt, kritisiert, ist der realistische, eben dank seines Optimismus.

qualitates occultae, nicht naturwissenschaftlich zu betrachten). Diese Tendenzen führen wiederum zur Zergliederung der Naturwissenschaft überhaupt, die der Einheit und Einfachheit der Welt als Erscheinung eines einheitlichen Dings an sich widerspricht.

Als Produkt des Willens ist der Optimismus etwas Natürliches, und da er mit dem Realismus übereinstimmt, ist auch der Realismus etwas Natürliches. Das hängt wiederum mit der Tatsache zusammen, dass die Erkenntnis, Produkt der Natur und Werkzeug des Willens, transzendental eine äußerliche Welt aufbaut, die das Subjekt erleben und in jeder ihrer Individualitäten wollen kann und korrelativ erkennen will. Es ist also klar, dass sowohl die Naturwissenschaften als raffiniertes Erkennen als auch die Überschreitung ihrer eigenen Grenzen natürlich sind, also Ausdruck der Selbstbehauptung des Willens, des Optimismus und des Realismus.

Gleichermaßen ist es natürlich, dass die Naturwissenschaftler, die diese Grenzen unzulässig überschreiten, in ihrer Epoche erfolgreich und „in Mode“ sind: Ihre Überlegungen verlaufen parallel zum Selbstbehaupten des Willens, das in jeder Epoche und eigentlich in der Zeit überhaupt passiert, denn die Zeit ist die Form der Erscheinung und somit eben des Selbstbehauptens des Willens. Da die Weltgeschichte in all ihren Aspekten die Geschichte des Selbstbehauptens des Willens ist⁵⁷, kommen die «bloßen Talentmänner [...] stets zu rechter Zeit: denn, wie sie vom Geiste ihrer Zeit angeregt und vom Bedürfnis derselben hervorgerufen werden; so sind sie auch gerade nur fähig diesem zu genügen»⁵⁸. Diese natürliche und deshalb nötige Überschreitung der Grenzen der Naturwissenschaft führt laut Schopenhauer allerdings zur Falschheit, welche in der obengenannten Degeneration ausgedrückt erscheint. Die Naturwissenschaften werden so mit allgemeiner Zustimmung zu nicht miteinander verbundenen Lehren, die in ihrem Verzicht, eine einheitliche und konsequente Erklärung der Welt zu geben, bloße Daten sammeln, die nicht oder fast nicht in einer festen Theorie organisiert werden.

Der Optimismus jener Zeit ist die Ursache des Scheiterns der Naturwissenschaften und gleichzeitig der allgemeinen Wertschätzung dieses als Erfolg missverstandenen Scheiterns. Schopenhauers Pessimismus wirkt dagegen also wie folgt: 1. Generell widersetzt er sich der optimistischen Tendenz seiner Epoche und hat also einen kritischen Wert; 2. Spezifisch widersetzt er sich, in der Form der Überlegung über die Grenzen der Naturwissenschaft bzw. über ihr Verhältnis zur Metaphysik, den Fehlern der Naturwissenschaft, sodass er sie korrigiert und also einen epistemologischen Wert beweist. Auf diese Weise kann man den epistemologischen Wert des Pessimismus Schopenhauers in seiner Reflexion über das Verhältnis Naturwissenschaft/Metaphysik finden und seine kritische Wirkung als identisch mit der des Pessimismus erkennen.

Gegen eine optimistische Zeit, in der sich die Naturwissenschaften überschätzen und in der Überzeugung, die Ganzheit der Welt zu erfassen, scheitern und eine bloße Aufzählung

⁵⁷ Vgl. W I, S. 455f.

⁵⁸ W II, S. 447.

von Daten werden, behauptet Schopenhauer ihre Falschheit, indem er ihre Vergänglichkeit gegenüber der Ewigkeit der echten Wahrheit zeigt. «Dieses neunzehnte Jahrhundert», schreibt Schopenhauer, ist «zur Philosophie reif [...] und eben deshalb ihrer durchaus bedürftig»⁵⁹; aber die Befriedigung dieses Bedürfnisses erscheint eher als Vorwurf. Der Pessimismus ist als Gegenteil des Optimismus, also des Sohns des Willens, unangenehm: Er sieht in der Welt etwas Schlechtes, das man sich nicht wünschen und an deren Realität man nicht glauben sollte; so stimmt er, wie gesagt, mit dem Idealismus, also mit der Perspektive, in der die Nichtigkeit der Welt überhaupt denkbar ist, überein. Der mit dem unangenehmen Pessimismus übereinstimmende Idealismus zeigt auf unangenehme Weise, dass sowohl die Erkenntnis als auch die Naturwissenschaft Grenzen haben. Die gnoseologische Form dieser Grenzen ist Schopenhauers transzendente Erkenntnistheorie, die in sich die Beziehung der Metaphysik zur Naturwissenschaft enthält. Im Gegenteil zu Kant verzichtet Schopenhauer nicht darauf, etwas über das Ding an sich zu sagen, das zuerst als metaphysisch einheitlich gezeichnet wird – da es den *apriorischen* Erkenntnisformen der Individualität und der Vielfältigkeit fremd ist – und danach mit dem Begriff des Willens aufgefasst (nicht schon identifiziert). Die Untersuchung dieses als Wille betrachteten Dings an sich und seiner Erscheinung kraft des Erkenntnisvermögens des erfahrenden Subjekts ist Thema der Metaphysik; diese kann somit behaupten, dass der Wille sich in der Welt als Materie gibt und dass seine erste und grundlegende Erscheinung die Naturkräfte sind.

So entsprechen die Grenzen der Metaphysik allerdings denen der Naturwissenschaft und ihr Gegensatzverhältnis ist gleichzeitig eine Kontinuität. Die Beziehung zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft geht also aus der transzendentalen Erkenntnistheorie hervor, die wiederum mit dem Pessimismus übereinstimmt. Das Verhältnis der Metaphysik zur Naturwissenschaft steht in der Philosophie Schopenhauers also mit dem Pessimismus in Verbindung – noch mehr: Sie ist im Pessimismus enthalten und teilt mit ihm also seine kritische Wirkung.

Die Metaphysik wirkt *kritisch* und *korrigierend* auf die Naturwissenschaften⁶⁰. Die beiden Bedeutungen sind eigentlich nur eine: Indem Schopenhauer die natürlichen bzw. optimistischen Fehler der Naturwissenschaft ans Licht bringt, schlägt er eine mögliche Korrektur vor; oder indem er die Grenzen der Naturwissenschaft zeigt, ergänzt er sie. Die Methoden und Forschungsweisen von Metaphysik und Naturwissenschaft sind laut Schopenhauer unterschiedlich und daher zunächst voneinander unabhängig. Die Naturwissenschaft verbindet kraft ihrer eigenen systematischen Form einzelne Begriffe unter größeren und erklärt damit

⁵⁹ W I, S. 55f.

⁶⁰ Außer den obengenannten Arbeiten Segalas stellen Segala, Marco, *Schopenhauer and the Empirical Confirmations of Philosophy*, in *Idealistic Studies*, Philosophy Documentation Center: Charlottesville 2010, S. 27-41, sowie Morgenstern, Martin, *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaften. Aprioritätslehre und Methodenlehre als Grenzziehung naturwissenschaftlicher Erkenntnis*, in *Schopenhauers Wissenschaftstheorie: Der "Satz vom Grund"*, Bouvier: Bonn 1985 und Malter, Rudolph, *Schopenhauer und die Biologie. Metaphysik der Lebenskraft auf empirischer Grundlage*, in *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, WILEY-VCH Verlag: Weinheim 1983, S. 41-58 dieses Thema klar dar.

die einzelnen Erscheinungen durch allgemeine Naturgesetze, die der kausalen Wirkung der Naturkräfte entsprechen. Da die Naturwissenschaft diese Kräfte nicht erklären kann, kann und darf sie nichts mehr tun als die Erscheinungen systematisch zu verbinden⁶¹. Hinter den Grenzen der Naturwissenschaft liegt der Bereich der Metaphysik. Wenn es also wahr ist, dass Metaphysik und Naturwissenschaft unterschiedliche Bereiche und korrelativ unterschiedliche Methoden haben, stehen sie dennoch, wie gesagt, auch in einer Kontinuität, die eben genau ihr Verhältnis charakterisiert. Nach diesem Verhältnis müssen sich die Gesichtspunkte der Metaphysik und der Naturwissenschaft versöhnen können. Dieses Verhältnis von Gegensatz und gleichzeitiger Kontinuität kann man als gegenseitige Begünstigung oder, wie Schopenhauer selbst schreibt, *Bestätigung* denken.

Objekt der Metaphysik ist das Einzige und Unvergängliche, nämlich das als Wille betrachtete Ding an sich; ebenso ist Objekt der Metaphysik das Erscheinen des Willens, der sich auf verschiedenen Ebenen artikuliert; die niedrigste davon sind eben die Naturkräfte. Was also die Naturwissenschaft nicht erklären kann, erklärt die Metaphysik auf nicht naturwissenschaftliche Weise. Da aber das Ding an sich und seine vielen verschiedenen Erscheinungen wesentlich das Gleiche sind, müssen Metaphysik und Naturwissenschaft miteinander versöhnbare Ergebnisse liefern. Anders gesagt: Die Welt ist etwas Einfaches und die allgemeingültige Wissenschaft, die sie erklärt, sowohl in ihrer metaphysischen Form als auch in der naturwissenschaftlichen, muss ebenso einfach sein. Diese Einfachheit ermöglicht die Gesetze der Spezifikation und der Homogenität, die laut Schopenhauer Gesetze jedes Wissens überhaupt sind⁶²; sie führt also auch dazu, die Welt unter der Kategorie der Einheit aufzufassen und durch ein auf einem einzigen Gedanken begründetes philosophisches System auszudrücken. Die Einfachheit der Welt erlaubt, kurz gesagt, dem Wissen, sich an den platonischen Standard des echten Wissens anzupassen: Nämlich «Erkenntnis des Identischen in verschiedenen Erscheinungen und des Verschiedenen in ähnlichen»⁶³ zu sein.

Trotz ihrer Unabhängigkeit voneinander, oder eben dank der Form dieser Unabhängigkeit, sind Metaphysik und Naturwissenschaft miteinander verbunden. «Die Metaphysik [unterbricht nie] den Gang der Physik [...], sondern [nimmt] nur den Faden da auf [...], wo diese ihn liegen läßt»⁶⁴. Die Ergebnisse der beiden Forschungsrichtungen müssen also zusammenlaufen. Wenn Schopenhauer das Verhältnis zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft in *Über den Willen in der Natur* einen bloßen Kontakt nennt⁶⁵, nimmt er im *Nachlaß* ein Medium an, in dem dieser Kontakt stattfindet und sich als *Bestätigung* charakterisiert, nämlich die *Philosophie der Wissenschaft*, Berührungspunkt von Philosophie schlechthin und Naturwissenschaft. Die Philosophie der

⁶¹ Vgl. W I, S. 147.

⁶² G. 1f.

⁶³ W I, S. 132.

⁶⁴ W II, S. 339; vgl. auch W I, S. 167.

⁶⁵ Vgl. N, S. 1f.

Wissenschaft ist eine «Anwendung philosophischer Wahrheiten auf Naturwissenschaft»⁶⁶ und also eine «relative und komparative Philosophie»⁶⁷, während die Philosophie schlechthin absolut ist. Diese Philosophie der Wissenschaft verknüpft sich mit der Philosophie schlechthin und gibt ihr schon bearbeitete Daten, die die Naturwissenschaft gesammelt hat. Während die Philosophie der Wissenschaft keine Beglaubigung von der Philosophie schlechthin braucht, wird die Wahrheit der Philosophie schlechthin von der Philosophie der Wissenschaft bestätigt, da diese ihre Resultate mit denen der Naturwissenschaften verbindet; gleichzeitig bekommen die Daten der Naturwissenschaften und somit die Naturwissenschaften selbst eine metaphysische Basis, die das erklärt, was sie nicht selbst erklären könnten, und ihren Resultaten auf diese Weise theoretische Solidität gibt. Ohne Philosophie wäre die Naturwissenschaft «ein Antlitz ohne Augen»⁶⁸, ebenso wie auch wahr ist, dass die Philosophie ohne Naturwissenschaft, d.h. ohne bestätigende Daten aus der Natur, nur eine abstrakte Theorie wäre⁶⁹.

So organisiert die Philosophie die Naturwissenschaften und lässt sich von ihnen bestätigen. Das Verhältnis der Metaphysik zur Naturwissenschaft besteht also in der Philosophie Schopenhauers sowohl in deren Unabhängigkeit als auch in ihrer Verbindung bzw. gegenseitigen Begünstigung. Genau darin liegt die Bedeutung von Schopenhauers Gedanken über das Verhältnis Metaphysik/Naturwissenschaft.

Die optimistischen, natürlichen und daher hochgeschätzten Tendenzen der Naturwissenschaft führen diese zu den falschen Denkweisen des Materialismus, Oberflächlichkeit und Zergliederung. Diejenigen, die in ihrer Forschung dieser Tendenz folgen, sind laut Schopenhauer unredliche Zeitdiener⁷⁰. Genau gegen diese richtet sich seine Philosophie kritisch und, indem sie sich gegen die Fehler ausspricht, korrigierend. Gegen den Materialismus, Atomismus und Mechanizismus, Zeichen des «platte[n] Geist[es]»⁷¹ jener Zeit, «Versuch, das uns unmittelbar Gegebene aus dem mittelbar Gegebenen zu erklären»⁷², «Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts»⁷³ und «stupid[e] Ablehnung der Lebenskraft»⁷⁴, erinnert Schopenhauers Philosophie daran, dass die Naturwissenschaften nichts über die Materie sagen dürfen, da sie etwas Metaphysisches ist, geschweige denn die Materie als inneres Wesen der Welt betrachten dürfen, da sie nicht geeignet für eine solche Forschung ist und da die Materie als Essenz der Wirklichkeit anzusehen zum Gegenteil dieser Essenz selbst führt,

⁶⁶ HN III, S. 86.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd., S. 82.

⁶⁹ Vgl. F, S. 2.

⁷⁰ Vgl. N, S. 17.

⁷¹ P II, S. 128.

⁷² W I, S. 33.

⁷³ W II, S. 356.

⁷⁴ W I, S. 146.

nämlich zur Verneinung des wollenden und lebenden echten Dings an sich. Gegen die Oberflächlichkeit, bestimmte Naturkräfte zum Status der Essenz der Welt anzuheben, macht Schopenhauer klar, dass die Naturkräfte *qualitates occultae* für die Naturwissenschaft sind und bleiben und dass die Existenz auf ihnen aufzubauen, als ob man sie auf der Basis eines Wunders aufbauen würde (auch wenn man sie generisch Energie oder Kraft nennt⁷⁵), falsch ist. Gegen die Zergliederung der Naturwissenschaften, die, wie gesagt, mit den obengenannten Fehlern verbunden ist, behauptet der Philosoph, dass die Vielheit der Natur Erscheinung eines einzigen Dings an sich ist und dass also die Welt einfach ist und die Disziplinen, die sie studieren, trotz ihres Unterschieds wesentlich miteinander verbunden sein müssen, um mit der Metaphysik einen systematischen Ausdruck der Welt zu bilden. Gegen die Tendenz der Naturwissenschaft, bloße Daten und Experimente aufzuzählen, zeigt Schopenhauers Philosophie, dass eine Vielheit von Daten ohne die Einheit der Theorie gar nichts aussagt, sowie eine einheitliche Theorie ohne Daten aus der Natur «einseitig und eben dadurch unzureichend»⁷⁶ bleibt. Die pessimistische Philosophie Schopenhauers stellt mit ihrem (wie gesehen pessimistischen) Gedanken über die Position der Metaphysik zur Naturwissenschaft fest – wobei sie sich generell gegen die optimistischen Tendenzen der Naturwissenschaft jener Zeit wendet, davon überzeugt, in der Lage dazu zu sein, die Wahrheit der Welt unabhängig von den anderen Wissenschaften (auch der Metaphysik) greifen zu können –, dass die Naturwissenschaften «aufhören muß, wenn sie nicht in das thörichte Bestreben verfallen will, den Inhalt aller Erscheinungen auf ihre bloße Form zurückzuführen»⁷⁷ und so eine bloße und weit von der Welt entfernte Abstraktion zu werden, und dass die Metaphysik die Naturwissenschaft braucht, um eine konkrete Beziehung zur Welt zu haben, die sie erklären will.

Die Überlegungen Schopenhauers über das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik haben also eine echte korrigierende Wirkung sowohl auf die Naturwissenschaften selbst als auch auf die Metaphysik; sie haben eine korrigierende Wirkung auf die Wissenschaft überhaupt (generell als gesamte Lehre der Wahrheit der Welt gedacht). Sie zeigen der Naturwissenschaft ihre Grenzen, aber gleichzeitig bieten sie ihr eine solide theoretische Basis, da sie Metaphysik und Physik verbinden und beide Wahrheiten durch den Begriff der *Bestätigung* verknüpfen, sodass die Metaphysik nicht abstrakt und transzendent wird⁷⁸. Die korrigierende

⁷⁵ Vgl. W II, S. 355f.

⁷⁶ Ebd., S. 308.

⁷⁷ W I, S. 165.

⁷⁸ Beispiele des gegenseitigen Bedürfnisses von Metaphysik und Naturwissenschaften findet man überall in Schopenhauers Werke. Man kann hier emblematisch zwei der naturwissenschaftlichsten Werken Schopenhauers als Beispiel heranziehen, nämlich *Ueber das Sehn und die Farben* und *Ueber den Willen in der Natur*. Im ersten sind die Kritiken an Goethe alle mit der Tatsache verbunden, dass er nur Daten gesammelt, aber keine Theorie hatte (wie der Brief vom 11.11.1815 an Goethe zeigt; vgl. diesbezüglich GBr., S. 19ff); im zweiten erklärt Schopenhauer, dass eine Wissenschaft wie beispielsweise die vergleichende Anatomie ohne die im Willen erkannte metaphysische Grundeinheit der Existenz gar nicht existieren könnte (vgl. N, S. 52).

Wirkung des Pessimismus ist also vereinigend, organisierend und homogenisierend: Dank dieser Wirkung kann die Wissenschaft sein, was sie sein soll, d.h. wahr, Ausdruck und Erklärung der Welt.

Diese korrigierende Wirkung besitzt aber auch einen kritischen Aspekt, da sie sich gegen die allgemein hochangesehenen optimistischen Aspekte der Welt richtet, die Schopenhauer als nichts mehr als mit der Epoche verbundene Moden bewertet hat. Da diese Moden bzw. Degenerationen der Naturwissenschaften aber vom Optimismus verursacht wurden, ist die Kritik und folglich die Korrektur Schopenhauers an den Naturwissenschaften nichts anderes als die seines Pessimismus: Schopenhauers Gedanke über das Verhältnis Metaphysik/Naturwissenschaft ist, durch die Einheit von Pessimismus und Idealismus, im Pessimismus selbst enthalten und seine korrigierende Wirkung auf die optimistische, realistische und korrelativ verdorbene Wissenschaft der Zeit stimmt mit ihm überein. In diesem Sinn kann man also von einem epistemologischen Wert von Schopenhauers Pessimismus sprechen: Der Pessimismus hilft der Wissenschaft dabei, ihr Ziel zu erreichen, indem er die wissenschaftliche Erkenntnis korrigiert und von ihrer optimistischen Degeneration sowie deren Konsequenzen befreit.

Die Konvergenz in der bestehenden Literatur zwischen dem Verhältnis des Pessimismus Schopenhauers und seines Gedankens zur Naturwissenschaft zu seiner Epoche oder, anders gesagt, zwischen ihren aktuellen Unaktualitäten, ist somit wirklich Ausdruck einer tiefen Übereinstimmung: Der Grund dieser Übereinstimmung liegt in der Allgegenwärtigkeit des Pessimismus in der schopenhauerschen Philosophie, der den Idealismus bzw. die Gnoseologie umfasst; aber eben durch den Idealismus bzw. die Gnoseologie umfasst der allgegenwärtige Pessimismus auch Schopenhauers Gedanken zur Naturwissenschaft; dieser Gedanke widersetzt sich den Degenerationen der Naturwissenschaft und korrigiert sie, aber diese Degenerationen sind Produkt des Optimismus, gegen den der Pessimismus Schopenhauers kritisch wirkt. Die kritische und korrigierende Wirkung des Pessimismus und des Gedankens über Naturwissenschaft stimmen also miteinander überein und es überrascht nicht, dass die Konvergenz zwischen ihnen in der jeweiligen Literatur eben im kritischen Charakter der beiden Seiten von Schopenhauers Gedanken bzw. in seiner aktuellen Unaktualität liegt.

Da Schopenhauers Pessimismus das Verhältnis seiner Philosophie zu seiner Zeit betrifft, hat er mit ihrer Aktualität bzw. Unaktualität zu tun. Pessimistisch in der optimistischen Zeit zu sein bedeutet unaktuell zu sein; der Optimismus ist allerdings – wie der Pessimismus, der sich ihm widersetzt – nicht allgemein, sondern bestimmt bzw. zeichnet er sich durch bestimmte Merkmale aus. Gegen diesen hier betrachteten bestimmten Optimismus richtet sich im Kontext der Naturwissenschaft der bestimmte Pessimismus; dieser bestimmte Pessimismus ist eben der schopenhauersche Gedanke zu Metaphysik/Naturwissenschaft oder, anders gesagt, *der epistemologische Wert* jenes Pessimismus. Die bestimmte Natur des Pessimismus im Gegensatz zum Optimismus zu erkennen erlaubt, über eine aktuelle Unaktualität der Philosophie Scho-

openhauers zu sprechen. Eine solche Unaktualität ist in jeder Epoche aktuell, nämlich in dem Sinne, dass der schopenhauersche Gedanke in jeder Zeit auf kritische Weise etwas Aktuelles sein und etwas Neues ausdrücken kann. Dank der Einheit zwischen der kritischen Wirkung des Pessimismus und der Überlegung über das Verhältnis Metaphysik/Naturwissenschaft kann man über die Aktualität Schopenhauers diesbezüglich sprechen.

4. DIE AKTUALITÄT DES EPISTEMOLOGISCHEN WERTS VON SCHOPENHAUERS PESSIMISMUS

Schopenhauer ist kein Philosoph, dessen Aktualität ausschließlich als Übereinstimmung bzw. Bestätigung der allgemeinen Denkweise einer Zeit denkbar ist; hingegen passt sein Gedanke in jener Epoche also auch zur heutigen, insofern er ihre Denkweise kritisieren kann. In diesem Sinn ist Schopenhauers Philosophie immer kritisch und daher aktuell unaktuell. Im gleichzeitig aktuellen und unaktuellen Charakter ihres Verhältnisses mit jeder Epoche liegt der Wert der schopenhauerschen Philosophie. Wenn Schopenhauer nur im weiteren Sinn aktuell wäre, also wenn er nur eine bestätigende Kraft hätte, wäre seine Aktualität auf die Zeit begrenzt, in der er etwas bestätigen könnte. Aber, wie er selbst geschrieben hat, ist «die Wahrheit allein auf alle Zeit»⁷⁹. Die aktuelle Unaktualität der schopenhauerschen Philosophie erlaubt ihr, immer aktuell zu sein und in jeder Zeit etwas Neues ausdrücken zu können.

Die Idee, die das am besten beschreibt und also die Reflexion über die Aktualität Schopenhauers in ihren Grundzügen skizziert, ist die Horkheimers, dass ein Gedanke einer Epoche in einer anderen Epoche eine neue Bedeutung haben kann; Schopenhauers Gedanke tut das laut Horkheimer auf kritische Weise. Man muss diese Idee jedoch richtig interpretieren: Es ist nicht so, dass der Gedanke etwas von seiner ursprünglichen Bedeutung komplett Unabhängiges sagen kann; es geht eher darum, dass derselbe Gedanke seine Bedeutung beibehält und dass diese in späteren Epochen auf neuere Kontexte wirkt, was das Erscheinungsbild des Gedankens notwendigerweise verändert. Gleiches gilt auch für den epistemologischen Wert des Pessimismus in der heutigen Welt. Das soll im letzten Abschnitt der vorliegenden Arbeit untersucht werden.

Nach der Zeit der großen allumfassenden und konsequenten philosophischen Systeme ist es zweifelsohne unaktuell geworden, über die Welt als Ding an sich und Erscheinung bzw. als Wille und Vorstellung zu sprechen und ihre Ganzheit mit einem einzigen Gedanken in systematischer Form zu erfassen. Diese Tatsache schadet aber dem epistemologischen Wert von Schopenhauers Pessimismus nicht: Obwohl dieser Wert in transzendentaler Perspektive entstanden ist, drückt er seine Bedeutung trotzdem auf neue Weise aus, wobei sich auch die Bedeutung seiner unaktuell gewordenen transzendentalen Perspektive und korrelativ die des Pessimismus ändert.

⁷⁹ P II, S. 15.

Die Reflexion Horkheimers, vor allem bezüglich dessen, was er mit Adorno „Dialektik der Aufklärung“ genannt hat, bietet das Koordinatensystem, das die neue Weise, auf die Schopenhauers Gedanke sich ausdrückt, klar macht. Die Gegenwart, die die beiden Frankfurter beschreiben, hat sich in vielerlei Hinsicht geändert; die Grundaspekte eines Gedankens, nämlich dessen der Aufklärung, die die Welt durch ihre Erkenntnis beherrscht, ist nicht nur gleich geblieben, sondern auch ein Kontaktpunkt zwischen unserer Realität und der Schopenhauers. Die Erkenntnis der Aufklärung als Werkzeug zum Herrschen ist Ausdruck des Selbsterhaltungstrieb. Wegen ihres Ursprungs in diesem Trieb unterliegt die Aufklärung einem dialektischen Schicksal, ihr eigenes Gegenteil bzw. das, was Horkheimer und Adorno „Mythos“ nennen, zu werden: Da die Erkenntnis nur ein Werkzeug zur Selbsterhaltung ist und also kein Ausdruck des reinen Willens zum Erkennen, beseitigt sie in sich selbst alle Aspekte, die nicht wesentlich dem Zweck dienen, Herrschaft über das Objekt zu bekommen. Das bedeutet, dass die Erkenntnis, die alles erkennen will, um alles beherrschen zu können, nur das dafür Nützliche verstehen kann und darauf verzichtet, die Wahrheit zu suchen und also alles *wirklich* zu erkennen. Die Konzepte dieser Erkenntnis werden zu etwas Heiligem und mit den Ritualen des Mythos Vergleichbarem: Jede theoretische Überlegung, die keine unmittelbare praktische und nützliche Anwendung hat und also außerhalb dieser Konzepte liegt, wird als frevlerisch eliminiert. So stellt sich die Erkenntnis gegen sich selbst und wird zu einer bloßen und akritischen Aufzählung von Daten.

Die von Horkheimer und Adorno beschriebene Situation der Erkenntnis in der Moderne, die sich bis heute hingezogen und in bestimmten Aspekten (wie z.B. dem Misstrauen und sogar der Verbannung des theoretischen Wissens in der Form der kritischen Reflexion oder der Problematisierung der Gegebenheit) verschlimmert hat, stimmt im Wesentlichen mit der, die Schopenhauer in seiner Zeit gesehen hat, überein, und zwar aus den gleichen Gründen: Als Knecht des Willens stellt sich die Erkenntnis gegen sich selbst und erkennt nicht. Das Problem ist heute wie damals der Optimismus, der Sohn des Willens, die Welt zu beherrschen, und also Ursache des Scheiterns der Erkenntnis als Werkzeug jenes Willens. Der Unterschied zwischen unserer Zeit, der der Frankfurter und der Schopenhauers ist also oberflächlich. Dennoch ist er nicht marginal: Wenn ein philosophischer Gedanke damals berechtigterweise darauf hoffen konnte, einen Einfluss auf die tatsächlichen Umstände zu haben, hat sich die Unabhängigkeit der Wissenschaft von der Philosophie mittlerweile so sehr verstärkt, dass ihr und generell dem Theoretischen, das keine unmittelbare praktische Übersetzung hat, der Status von sinnloser Träumerei zugeschrieben wurde, wobei sie der Möglichkeit ihrer Wirkung beraubt wurden.

Aber der Pessimismus Schopenhauers ist so strukturiert, dass er immer auf irgendeine Weise gegen die Falschheit des Optimismus sprechen und somit aktuell unaktuell sein kann. Als philosophisches System, das nicht mit der modernen Zeit dialogieren kann, kann der schopenhauersche Gedanke keine Wirkung auf die heutige Welt haben; denn als in allgemein verständlichen Begriffen klar dargestellte pessimistische Erklärung der optimistischen Kor-

ruption der Welt, der Unterwerfung der Erkenntnis unter den Willen, der Zersplitterung der Wissenschaft und der Trennung der Philosophie davon ist er Spiegel dieser Welt und zeigt also, was aus ihr geworden ist. Das Selbst-Bewusstsein des kranken Charakters der Moderne, das Schopenhauers Philosophie heute mit sich bringen kann, zwingt die Moderne dazu, sich selbst zu kritisieren und ihre eigene Fehler zu korrigieren; Schopenhauers pessimistischer Gedanke trägt heute also dazu bei, ein kritisches Bewusstsein der Gegenwart zu bekommen, um die Probleme dieser Gegenwart zu lösen – auf diese Weise ist er aktuell unaktuell, so Horkheimer in den *Sozialphilosophischen Studien*. Seine Konzeption der Aktualität Schopenhauers ist fruchtbar, aber sie betrachtet nicht alle Aspekte des Gedankens des Danzigers. Der Gedanke Schopenhauers über die Naturwissenschaft ist ein spezifischer Teil des Pessimismus und steht deshalb im gleichen Verhältnis zu unserer Zeit wie der Pessimismus selbst. Das erlaubt, die Reflexion über die kritische Wirkung Schopenhauers auf die heutige Welt wiederum zu spezifizieren und so den Gedanken Horkheimers dazu weiterzuentwickeln.

Der epistemologische Wert des Pessimismus ist im Pessimismus enthalten; er ist also wie dieser aktuell unaktuell und hat eine ähnliche Wirkung auf die Moderne: Wenn der Pessimismus die Grenzen unserer Epoche aufzeigt, wirkt der epistemologische Wert des Pessimismus Schopenhauers auf ähnliche Weise im erkenntnistheoretischen und epistemologischen Sinn. Folglich zeigt diese heutige kritische Wirkung des epistemologischen Werts von Schopenhauers Pessimismus die Grenzen der modernen Ansicht der Wissenschaft überhaupt und erklärt, was sich außerhalb dieser Grenzen befindet.

Wenn die heutige Gesellschaft mit ihrem Optimismus und dem, was daraus folgt, eine Realisierung von Schopenhauers pessimistischen Bild der Welt ist, ist die Kondition der gegenwärtigen Wissenschaft eine Realisierung von Schopenhauers kritischem Bild der Wissenschaft seiner Zeit. Das gilt vor allem für ihre Verzerrung, in der sie zu einer bloßen Datensammlung wird, und für die mit dieser Verzerrung verbundenen Ablehnung des Theoretischen überhaupt, das eine kritische Reflexion über diese Daten (und die Grenzen der Form ihrer bloßen Aufzählung) bieten könnte.

Der epistemologische Wert von Schopenhauers Pessimismus wirkt heute auf neue und dennoch so wie damals kritische Weise eben gegen diese Degeneration der Wissenschaft. Grundsätzlich bedeutet dieser epistemologische Wert, dass in der Symphonie der Wissenschaften die Philosophie (heute im weitesten Sinn, also das Theoretische, die problematisierende Reflexion überhaupt) der «Grundbaß»⁸⁰ ist; wissenschaftliche Daten und Theorie haben Grenzen, die miteinander übereinstimmen, und wenn sie diese Grenzen auf optimistische Weise ignorieren und unabhängig voneinander arbeiten, werden sie notwendigerweise abstrakt und falsch. Die Botschaft des epistemologischen Werts von Schopenhauers Pessimismus zeigt allerdings nicht nur die Grenzen der Wissenschaft überhaupt auf, sondern erklärt auch auf epistemologische Weise, was außerhalb von jenen Grenzen liegt. Die Degeneration des Wis-

⁸⁰ W II, S. 140.

sens ist eine epistemologische Konsequenz der Tatsache, dass die Wissenschaft die raffiniertere Version eines Erkennens darstellt, das Sklave des Willens bzw. des Selbsterhaltungstrieb ist. Das hat dieser Aspekt von Schopenhauers Philosophie heute wie damals erklärt; neu kommt allerdings heute hinzu, dass eine solche Erklärung eine bestimmte Art von Erkenntnis zeichnet, die mittlerweile (d.h. im Laufe des 20. Jahrhunderts) erkannt und kritisch betrachtet wurde: Nämlich die Erkenntnis, die von ihrem Objekt Besitz ergreift und also ihr Material unter ihre Kategorien subsumiert.

Diese Erkenntnis hat einen erkenntnistheoretischen Namen, und zwar: Reduktionismus – im weiteren Sinn ist er also als Überzeugung gemeint, dass sich alles im Gedanken lösen und der Gedanke es komplett abdecken kann; oder, anders gesagt, als Überzeugung, dass ein Ganzes, mit allen seinen Eigenschaften, der quantitativen Summe seiner Teile reduzierbar ist und somit gänzlich erkennbar. Von seinen Verleumdern wird der Reduktionismus als Erkenntnis bezeichnet, die ihrem Objekt durch eine entstellende Kategorisierung Unrecht tut und, indem sie es zu etwas Anderem macht, es nicht echt kennt; also eben als die optimistische Erkenntnis als Werkzeug des Willens bzw. des Selbsterhaltungstrieb. Der philosophische Dialog zwischen Reduktionismus und Antireduktionismus war der Zeit Schopenhauers, zumindest in seiner expliziten Form, fremd. Wenn jedoch der schopenhauersche Pessimismus auf neue Weise gegen den Optimismus der heutigen Gesellschaft wirkt, wenn dieser Pessimismus ursprünglich einen epistemologischen Wert hatte, der die aktuelle Unaktualität des Pessimismus selbst mitteilt und wenn ein Aspekt der problematischen Gegenwart in der Degeneration des Wissens besteht, die aus einer optimistischen insofern dem Willen unterworfenen Erkenntnis resultiert, die wiederum eine epistemologische Seite hat, nämlich den Reduktionismus, ist es also legitim zu behaupten, dass sich der epistemologische Wert von Schopenhauers Pessimismus heute als Antireduktionismus ausdrücken kann. Dieser antireduktionistische Charakter ist das Erscheinungsbild der aktuellen Unaktualität von Schopenhauers Pessimismus und seines epistemologischen Werts in unserer Zeit.

Den epistemologischen Wert des Pessimismus Schopenhauers als Antireduktionismus zu erkennen stellt zunächst ein Problem dar: Die mit diesem Wert wesentlich verbundene transzendente Perspektive stimmt genau mit dem Reduktionismus im weiteren Sinn überein, also mit der Subsumption der Erkenntnis von von ihr verschiedenem Material durch ihre Kategorien. Wenn man aber annimmt, dass die Philosophie Schopenhauers heute Bedeutungen haben kann, die trotz der Verbindung mit ihrer Ursprung ganz neu sind, ist dieses Problem schon gelöst: Wie Schopenhauers Pessimismus bei Horkheimer gegen die moderne degenerierte Gesellschaft kritisch wirken kann, um sie dazu zu bringen, eine gute Gesellschaft zu werden, die eine optimistische Philosophie legitim beschreiben könnte, so kann der epistemologische Wert von Schopenhauers Pessimismus eine kritische Bedeutung haben, die sich auf antireduktionistische Weise ausdrückt. Wenn also die Suche nach einem antireduktionistischen Glaubensbekenntnis bei Schopenhauer anachronistisch wäre, könnte man trotzdem die antireduktionistische Bedeutung der Botschaft Schopenhauers in der Gegenwart betrachten und analysieren.

Bestimmte Reflexionen aus Schopenhauers Philosophie haben, wenn auch nicht auf explizite Weise, eine antireduktionistische Richtung. Schopenhauers Überlegungen zur Natur der Sprache, der Worte und der Begriffe sind im diesen Sinn paradigmatisch. «Das ganze Eigentum der Begriffe [ist] nichts Anderes, als was darin niedergelegt worden, nachdem man es der anschaulichen Erkenntnis abgeborgt und abgebetelt hatte, diese wirklichen und unerschöpflichen Quelle aller Einsicht»⁸¹. Indem er behauptet, dass Begriffe und folglich jede Kenntnis eine Abstraktion des konkreten Anschaulichen ist, macht er klar, dass jedes Wissen eines Objekts immer durch eine unüberwindbare Spaltung von diesem Objekt getrennt ist, und dass dieses Wissen also nicht die Ganzheit seines Objekts abdecken kann⁸². Die Grenzen der Begriffe erklärt Schopenhauer mit dem Unterschied zwischen Erkenntnisformen und Ding an sich als Aspekt der reduktionistischen transzendentalen Gnoseologie. Da aber Schopenhauer durch die Darstellung der transzendentalen Erkenntnistheorie ihre Grenzen eben als Grenzen zeigt, war seine Philosophie in diesem kritischen Aspekt schon damals, wenn auch nicht auf explizite Weise, antireduktionistisch.

Die Heterogenität zwischen Erkenntnis und Ding an sich macht die Erkenntnistheorie Schopenhauers pessimistisch und begründet die Überlegung zum Verhältnis Metaphysik/Naturwissenschaft, die eins mit dem epistemologischen Wert des Pessimismus ist. Diese Heterogenität, die damals latent den Antireduktionismus in Schopenhauers Philosophie darstellte, erfüllt sich in der heutigen Bedeutung des epistemologischen Werts des Pessimismus Schopenhauers als expliziter Antireduktionismus.

Die pessimistische erkenntnistheoretische Perspektive spiegelte sich damals im epistemologischen Bereich als das Aufzeigen der Degeneration der Wissenschaft überhaupt und ihrer Korrektur wider. Dieser Aspekt des Pessimismus berichtigte damals also die Wissenschaft: Er besagt, dass sie auf das (für sie) Unerklärliche gegründet sind und zeigt ihnen, wie weit sie ihren Bereich untersuchen dürfen, wobei er gleichzeitig die vereinigende Instanz der Metaphysik anbietet, die den entgegengesetzten Bereich untersucht und wissenschaftliche Untersuchungen braucht, um konkret zu sein. Anders gesagt können diese beiden Seiten der Wissenschaft in diesem Verhältnis von Naturwissenschaft und Metaphysik immer weiter forschen und, da sie in das Forschen der jeweiligen anderen nicht unrechtmäßig einbrechen, unterstützen sie sich gegenseitig. Auf diese Weise kann die Metaphysik die Wahrheit der Welt untersuchen und sich von der Naturwissenschaft immer mehr bestätigen, während die Naturwissenschaft die Phänomene der Natur und ihre Naturkräfte studiert und die Anzahl dieser Kräfte immer mehr reduziert, ohne eine davon als letzte und als innere einheitliche Essenz der Existenz zu erkennen, da die Metaphysik für diese Einheit sorgt.

Durch dieses Verhältnis hat der Pessimismus einen epistemologischen Wert: Er erlaubt der Wissenschaft, echte Wissenschaft zu sein. Dieser epistemologische Wert hat heute einen

⁸¹ P II, S. 9.

⁸² Vgl. W II, S. 71.

ähnlich positiven Effekt mit epistemologischem, als Gegensatz der optimistischen Einbildung der heutigen Wissenschaft unaktuellem und als dieser bestimmten Einbildung gemäß aktuellem Charakter. Nicht nur: Da sich diese optimistische Einbildung nach Schopenhauers Zeit als sich allumfassend wollende Erkenntnis konfiguriert hat, die durch das reduktionistische Erkennen ihr Ziel erreicht (oder zu erreichen glaubt), vertritt der aktuell unaktuelle bzw. kritische epistemologische Wert des Pessimismus explizit den Antireduktionismus. Bedeutend ist in diesem Sinne die Tatsache, dass Schopenhauer das für die Naturwissenschaft Unerklärliche *qualitas* und Materie nennt. Wenn Naturwissenschaften aus Begriffen bestehen, sind sie logischerweise formeller Natur: Sie organisieren lediglich das nicht selbst geschaffene Material, das sie brauchen. Im Rahmen der Gegenüberstellung Reduktionismus/Antireduktionismus sind Begriffe als Abstraktionen die Form gegenüber dem Material, die Quantität oder die Quantifikation gegenüber der unquantifizierbaren Qualität⁸³. Mit seiner antireduktionistischen Botschaft erinnert der epistemologische Wert des Pessimismus Schopenhauers heute daran, dass die Wissenschaft nicht mehr weiß, wann sie sich selbst überschätzt oder ihre eigenen Grenzen überschreitet. Voraussetzung der Wissenschaft ist ja etwas zu wissen, aber dieses etwas unterscheidet sich wesentlich von ihr und ihren Instrumenten. Wenn die Wissenschaft nicht zur Kenntnis nimmt, dass sie sich von ihrem Objekt auch entfernt, indem sie es kennt, wenn sie also kein Gleichgewicht findet und auf optimistische Weise davon überzeugt bleibt, alles zu erkennen, scheitert sie notwendigerweise. Erscheinungsbild dieses Scheiterns ist das Zerfallen der Wissenschaft in eine Datensammlung und ihre Ablehnung des Theoretischen überhaupt, der Kritik.

Der Pessimismus wirkt heute gegen den Optimismus (als Ursache des Reduktionismus), der zu dieser Situation führt, und tritt ihm in spezifischen Aspekt entgegen; so begünstigt der Pessimismus auf antireduktionistische Weise die Bewusstwerdung der Wissenschaft ihrer eigenen Grenzen, sodass er sie kritisch korrigiert. Dank dieser Wirkung hat der Pessimismus heute einen epistemologischen Wert und ist daher aktuell unaktuell. Gegen die bloße Registrierung und Organisation von Daten oder, anders gesagt, gegen den Reduktionismus, der eine totale Subsumption des Materials versucht, um es komplett zu erkennen, wobei er es nur verwandelt und verliert und damit darauf verzichtet, es wirklich zu erkennen, behauptet der epistemologische Wert des Pessimismus Schopenhauers heute, dass das Erkenntnisvermögen nicht allmächtig ist, dass Qualität nicht auf Quantität reduzierbar ist und dass sie, wenn sie quantifiziert wird, wiederum zur Quantität und die Erkenntnis zu einer leeren Tautologie wird. So fördert er eine gegenseitige Immanenz von Datensammlung und kritischer Reflexion selbst, sodass die Daten nicht nur in Theorien organisiert werden, sondern auch mit ihren Organisationen selbst kritisiert werden können, um die Wissenschaft davon abzuhalten, sich von der Welt zu abstrahieren und zu entfremden; anders gesagt fördert der epistemologische

⁸³ Interessanterweise spricht Schopenhauer an bestimmten Stellen eben über Qualität und ihr (unrechtmäßiges) Zurückführen auf Quantität; vgl. z.B. W II, S. 357f.

Wert des Pessimismus eine progressive Berichtigung des Wissens und wirkt gegen den optimistischen und also natürlichen Verlauf seiner Degeneration, an deren Ende das Wissen nicht mehr Wissen ist, sondern nur formale Kenntnisse, die dem Willen dienen und deswegen degenerieren.

Eine solche Botschaft kann auf originelle Weise an der Debatte über Reduktionismus und Antireduktionismus teilnehmen und in verschiedenen gegenwärtigen Gebieten positiv angewendet werden, nämlich in allen Bereichen, in denen die bloß quantifizierende Erkenntnis ihr Objekt komplett verliert und ihr Ziel nicht erfüllt, wenn sie die Qualität nicht betrachtet. Im erkenntnistheoretischen Sinn ist der epistemologische Wert von Schopenhauers Pessimismus beispielsweise im Rahmen des Zusammenhangs zwischen Philosophie des Geistes und Neurowissenschaften besonders hilfreich, da er das Gleichgewicht von Daten und Reflexion fördert, das verhindert, dass die Theorie eine willkürliche und von den Daten unabhängige Spekulation und die Daten unabhängig von der Theorie (in Richtung eines bloßen Physikalismus) werden. Die Theorie erinnert der epistemologische Wert des Pessimismus daran, dass sie die Daten braucht; die Daten, dass sie die Theorie brauchen; die Quantität erinnert er daran, dass sie Ausdruck der Qualität sein muss, die Qualität, dass sie ohne Quantität stumm bleibt.

Außer des spezifischen erkenntnistheoretischen Forschungsgebiets sind die Bereiche, auf die der epistemologische Wert des Pessimismus kritisch wirken kann, alle Wissenschaften, in denen eine starke einheitliche theoretische Basis den kritischen Beitrag bieten kann, der ihrem Verfall zu einer Liste von Daten und in der bloßen Quantifikation ihres Materials entgegenwirkt und der die Wissenschaften dazu befähigt, ihren Zweck zu erfüllen, nämlich wirklich zu erkennen, nicht nur zu registrieren und zu katalogisieren. Beispiel dafür sind die Wissenschaften, die in der reduktionistischen Quantifikation der Qualität bzw. Reduktion des Materials zur Form das für ihr Forschen Wesentliche verlieren, z.B. die Wissenschaften, die mit der Ethik zu tun bzw. eine ethische Anwendung haben. Eine Summe von Daten ist nicht mehr als eine Sammlung von Formen und Beziehungen, die als bloße quantitative Dimension nicht mit der Ethik dialogiert; eine Wissenschaft, die auf dieser Summe basiert, entfernt sich also notwendigerweise von der ethischen Dimension. Indem sich Schopenhauers Pessimismus generell dem Optimismus als Basis der Quantifikation widersetzt, beeinflusst er spezifisch den Reduktionismus, der die epistemologische Basis jener Wissenschaft bildet, sodass er einen epistemologischen und antireduktionistischen Wert hat, der sich in der Korrektur jener Wissenschaft selbst ausdrückt, da er ihr zeigt, was sie verliert und also was ihr fehlt, um eine echte Wissenschaft zu sein; indem er das macht, verbindet er auch die ethische Dimension mit konkreten Fällen, sodass sie wiederum nicht abstrakt wird.

Das Verhältnis zwischen Medizin und Bioethik ist in diesem Sinn emblematisch: Die Medizin wäre ohne Ethik eine Mechanik des Leibs; die Bioethik wäre ohne Medizin eine leere Lehre. Schopenhauers Pessimismus kritisiert mit seinem epistemologischen Wert den Reduktionismus, die Quantifikation der Medizin – nicht da er sie für an sich falsch hält, sondern um aufzuzeigen, dass sie, wenn sie die Qualität vergisst, die Möglichkeit ihren Zweck zu er-

füllen verliert, nämlich den Menschen zu helfen; gleichermaßen zeigt er der Ethik, dass sie eine konkrete Anwendung braucht oder ansonsten keinen Sinn hat. Ein konkretes Beispiel davon ist die Sterbehilfe: Solange die Daten zeigen, dass eine Person im biologischen Sinn lebt, muss die Medizin ihr helfen, aber es gibt Fälle, in denen eine Krankheit so schmerzhaft und unheilbar ist, dass diese Person nicht mehr leben wollen kann. Es ist klar, dass in einer solchen Situation die Extreme der reinen Quantifikation bzw. der Verbindung zu den Daten und der Qualität bzw. von den Daten unabhängiger ethischer Reflexion ungenügend sind. Der Pessimismus widersetzt sich dem Optimismus der zwei Seiten, bloße Quantifikation und bloße Qualität, der behauptet, dass die eine Seite unabhängig von der anderen eine Lösung finden kann; somit hat der Pessimismus einen epistemologischen Wert und erinnert eben an das Ungenügendsein der zwei Seiten; er fördert ihren Dialog und gegenseitige Immanenz, die wiederum antireduktionistisch sind.

Gleiches gilt für die anderen Wissenschaften, die mit dem Menschen zu tun haben, wie z.B. Soziologie, Psychologie, Wirtschaft, Politikwissenschaft usw.; all diese Wissenschaften laufen Gefahr, eine optimistische Degeneration zu erleiden und bloße Sammlungen von Daten aus spezialisierten Gebieten zu werden; der epistemologische Wert von Schopenhauers Pessimismus verbindet sie mit einer theoretischen Basis, mit einer einheitlichen Reflexion, die sie korrigieren kann und die selbst nur in Verbindung mit ihnen Sinn hat. Parallel zum moralischen Gedanken Schopenhauers erstreckt sich dieser Wert nicht nur über die Wissenschaften, die mit dem Menschen zu tun haben, sondern auch über die, die sich auf andere Lebewesen beziehen, also alle Wissenschaften, die Tierethik und Umweltbewusstsein betreffen.

Wenn der epistemologische Wert des Pessimismus zur Zeit Schopenhauers die Metaphysik als vereinigende Instanz der Naturwissenschaften vertrat, vertritt er heute die Unabdingbarkeit des Theoretischen in Mitten der Daten, der kritischen Reflexion in der Kategorisierung. Der Pessimismus kann also seine vereinigende und korrigierende Wirkung auf antireduktionistische und epistemologische Weise auf jede Wissenschaft erweitern, um dieser Wissenschaft dabei zu helfen, ihren Zweck zu erfüllen. So ist Schopenhauer heute aktuell: Der epistemologische Wert seines Pessimismus wirkt im antireduktionistischen Sinn gegen den Reduktionismus und unterstützt somit die Wissenschaft. Der Pessimismus und sein epistemologischer Wert sind heute aktuell, indem sie die Fehler unserer Epoche korrigieren. Deshalb sind sie auf kritische Weise aktuell, deshalb sind sie aktuell unaktuell. Ihr Verhältnis zueinander bleibt über die Epochen hinweg unverändert, denn beide kritisieren auf gleiche Weise und haben also die gleiche Wirkung auf eine Epoche: Der Pessimismus im generellen Sinn, sein epistemologischer Wert im spezifischen; geändert hat sich das Erscheinungsbild dieser Wirkung, jetzt unserer Epoche gemäß, was der Unaktualität seines kritischen Charakters Aktualität verleiht.

Schopenhauer ist zweifelsohne in vielerlei Hinsicht aktuell. Die hier analysierte aktuelle Unaktualität des epistemologischen Werts des Pessimismus ist aber besonders interessant, da sie zeigt, dass Schopenhauer auch 200 Jahren nach der ersten Veröffentlichung seines Hauptwerks nicht nur noch aktuell ist, sondern dass seine Philosophie auch in Bereichen fruchtbar

ist, die damals einfach noch nicht existierten. Die Wirkungen seiner Philosophie in der Forschung und im wissenschaftlichen Bereich beweisen, dass Schopenhauer Recht hat, wenn er sagt, dass «die Wahrheit allein auf alle Zeit» ist; obwohl sich Epochen, Kultur, Denkweise, Philosophie, Wissenschaft und Gesellschaft ändern, kann die Philosophie Schopenhauers in jedem Gebiet der Wahrheitsforschung immer etwas Wichtiges beitragen und lehren. Wenn man dazu bereit ist, anzuerkennen, dass das schopenhauersche philosophische System wirklich eine unvergängliche Wahrheit ausdrückt, erkennt man auch, dass der Wert von Schopenhauers Philosophie in einer vergänglichen Welt wirklich unvergänglich ist.

BIBLIOGRAPHIE

PRIMÄRLITERATUR

- SCHOPENHAUER, Arthur, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, DTV: München 1985.
 SCHOPENHAUER, Arthur, *Gesammelte Briefe*, Bouvier: Bonn 1978.
 SCHOPENHAUER, Arthur, *Sämtliche Werke*, Brockhaus: Wiesbaden 1966.

SEKUNDÄRLITERATUR

- ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund, *Negative Dialektik*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2015.
 BLOCH, Kurt, *Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft*, in *The science of nature – Naturwissenschaften* vol. 37 issue 7, Springer: Berlin 1950 (<https://doi.org/10.1007/BF00624096>).
 CANELLA, Mario, *Verità biologiche nel pensiero di Schopenhauer*, in *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 25, Verlag Waldemar Kramer: Frankfurt am Main 1938.
 CAVALLINI, Simone, *Alle porte di Tebe*, in Schopenhauer, Arthur, *Sulla filosofia e sul suo metodo*, Clinamen: Firenze 2016.
 CAVALLINI, Simone, *Il borghese illuminato, il borghese nero. Schopenhauer come critico della società moderna nella riflessione di Horkheimer*, in *Metabasis 24 – Populismo e democrazia*, Metabasis. Filosofia e comunicazione: Milano 2018.
 ENGELHARDT, Victor, *Schopenhauers Stellung zur exakten Naturwissenschaft*, in *Naturwissenschaftliche Wochenschrift*, Gustav Fischer Verlag: Jena 1919 (http://hartwig.bplaced.net/text/alte_artikel/1919_nw/1919_nw_engelhardt.htm).
 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2017.
 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1970.
 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2017.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1979.
- HIELSCHER, Martin, *Schopenhauer und Adorno oder das Unrecht, überhaupt „Ich“ zu sein*, in *Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu gelesen*. Hrsg. v. Wolfgang Schirmacher: Wien 1988.
- HORKHEIMER, Max, Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer: Frankfurt am Main 2013.
- HORKHEIMER, Max, *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972. Mit einem Anhang über Universität und Studium*, Fischer: Frankfurt am Main 1981.
- INVERNIZZI, Giuseppe, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Babnsen e Mainländer e i loro avversari*, La nuova Italia: Firenze 1994.
- MALTER, Rudolph, *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Frommann-Holzboog: Stuttgart 1991.
- MALTER, Rudolph, *Schopenhauer und die Biologie. Metaphysik der Lebenskraft auf empirischer Grundlage*, in *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, Wiley-Vch: Weinheim 1983.
- MORGENSTERN, Martin, *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaften. Aprioritätslehre und Methodenlehre als Grenzziehung naturwissenschaftlicher Erkenntnis*, in *Schopenhauers Wissenschaftstheorie: Der "Satz vom Grund"*, Bouvier: Bonn 1985.
- PETERS, Mathijs, *Schopenhauer and Adorno on bodily suffering. A comparative analysis*, Palgrave Macmillan UK: London 2014.
- SCHMIDT, Alfred, *Schopenhauer und der Materialismus*, in *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 58, Verlag Waldemar Kramer: Frankfurt am Main 1977.
- SCHUBBE, Daniel, *Verkannte Aktualität. Schopenhauer und die Neurowissenschaften*, in: *Menschenbilder. Praktische Folgen einer Haltung des Menschen zu sich selbst*, Hrsg. v. Hendrik Wahler, Farid Darwish London 2009.
- SEGALA, Marco, *Schopenhauer è anti-schellinghiano?*, in: *Rivista di Filosofia* 92, Il Mulino Bologna 2001.
- SEGALA, Marco, *Philosophie de la nature et sciences chez Schopenhauer*, in *Les Études Philosophiques*, Presses Universitaires de France: Paris 2012.
- SEGALA, Marco, *Schopenhauer and Monism*, in *Jahrbuch für europäische Wissenschaftskultur*, Franz Steiner: Stuttgart 2008.
- SEGALA, Marco, *Schopenhauer and the Empirical Confirmations of Philosophy*, in *Idealistic Studies*, Philosophy Documentation Center: Charlottesville 2010.
- SEGALA, Marco, *Schopenhauer e le scienze: questioni storiografiche*, in *Filosofia e storiografia Galatina III*: Lecce 2008.
- SEGALA, Marco, *Schopenhauer und die Naturwissenschaften*, in: *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers*, Hrsg. v. Matthias Koßler u. a. Würzburg 2008.
- VITILLO, Fabio, *Leggi del cielo e leggi del pensiero*, Edizioni AlboVersorio: Milano 2014.