

„WILLE ZUR ERKENNTNIS“

DIE SELBSTERKENNTNIS DES WILLENS UND DIE IDEE DES MENSCHEN

IN DER ÄSTHETISCHEN THEORIE ARTHUR SCHOPENHAUERS

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Akademischen Grades
eines Dr. phil.,
vorgelegt dem Fachbereich
11.1 Philosophie/Pädagogik
der Johannes Gutenberg-Universität
Mainz
von
Margit Ruffing
aus Bad Kreuznach

2001

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	1
1. Aspekte einer Theorie der Erkenntnis „unterworfen dem Satze vom Grunde“	8
1.1 Schopenhauers Konzeption der theoretischen Erkenntnis	10
1.1.1 Die Rangordnung der Erkenntnisvermögen: Schopenhauers philosophie- historische Argumentation	10
1.1.2 „Erkennendes Bewußtseyn“ und Vorstellungsbegriff	15
1.1.3 Erkennbarkeit des Dinges an sich	17
1.1.4 Erweiterung des Bewusstseinsbegriffes	19
1.2 Primäres Erkennen des Verstandes – Intuition	21
1.2.1 Objektiver Aspekt des Verstandes: Kausalität	21
1.2.2 Subjektiver Aspekt des Verstandes: Anschauung	25
1.2.3 Die Empfindung als Grundlage der Verstandestätigkeit	26
1.2.4 Zusammenfassung: Der Satz vom Grunde als Ausdruck wirklichkeits- konstituierenden Erkennens	31
1.3 Sekundäres Erkennen der Vernunft – Reflexion	34
1.3.1 Die Funktion der Vernunft: Begriffsbildung und Besonnenheit	34
1.3.2 Der Begriff als Wesentliches der Anschauung	39
1.4 Gefühl und /oder Wissen	43
1.4.1 „Gefühl“ als Teil des Vernunftvermögens	43
1.4.2 Erweiterung des Vernunftbegriffes	47
1.5 Selbstbewusstsein	48
1.6 Urteilskraft	53
1.7 Zusammenfassung: Die Unselbständigkeit der theoretischen Erkenntnis	56
2. Der Übergangscharakter der ästhetischen Erkenntnis	61
2.1 Die Spezifik des ästhetischen Erkennens – Forschung und Ausblick	61
2.1.1 Erweiterung des Anschauungsbegriffs	65
2.2 Konzeption der Ideenlehre: Ideen „zwischen Wille und Vorstellung“	71
2.2.1 Idee als Willensobjektivation und Objektivität des Willens	72

2.2.2	Begriff der Idee	74
2.2.3	Idee des Individuums	77
2.2.4	Die Idee als adäquate Objektivität des Willens	80
2.2.5	Idee als (Erkenntnis-)Kraft	82
2.2.6	Idee und Phantasma	88
2.2.7	Idee und Begriff	92
2.3	Zusammenfassung: Idee zwischen Wille und Vorstellung	97
3.	Ästhetische Kontemplation	100
3.1	Ästhetische Kontemplation und Genialität	101
3.2	Überwindung der Vorstellung: Einheit von Subjekt und Objekt	105
3.3	Ästhetisches Wohlgefallen	112
3.4	Rationales Selbsterkenntnis des Irrationalen	116
3.5	Zusammenfassung: Wesenserkenntnis als leidfreies Bildbewusstsein	122
4.	Keine Metaphysik ohne Ästhetik: die philosophische Erkenntnis	127
4.1	Konzept der philosophischen Erkenntnis	128
4.1.1	Philosophie des Leibes	132
4.1.2	Vergleich Leibbefahrung – ästhetische Kontemplation	135
4.1.3	Willensverneinung	137
4.2	Die Abhängigkeit der philosophischen von der ästhetischen Erkenntnis	141
4.2.1	„Kunst“ der Philosophie	144
4.3	Willensmetaphysik: Theorie der Kraft zur Erkenntnis	148
4.3.1	Der metaphysische Aspekt der Übergangsproblematik	149
4.3.2	Selbsterkenntnis des Willens und Selbstaffektion des Subjekts	152
	Zusammenfassung	159
	Anhang: Verzeichnis der verwendeten Literatur	170
	Bibliographie zur Ästhetik Schopenhauers	179

Einleitung

Die wachsende Zahl der Textausgaben und Übersetzungen der Schriften Arthur Schopenhauers sowie der Studien zu seiner Philosophie zeigt ein während der letzten beiden Jahrzehnte neu erwachtes – oder nie ganz erloschenes – wissenschaftliches Interesse am Werk eines Denkers, das so unterschiedlich beurteilt wurde wie kaum ein anderes. Tatsächlich sind unvereinbar scheinende Gegensätze, schwer aufzulösende Widersprüche, „Zweiheiten“ Kennzeichen der Schopenhauerschen Willensmetaphysik, die legitimerweise mit unterschiedlichen Argumenten kritisiert wurden, die aber auch das Spannende und Lebendige dieser Philosophie ausmachen und Ausdruck der Suche nach dem Einen und Ganzen sind, die die Geschichte des menschlichen Glaubens und Wissens prägt.

Schopenhauers System, nach dem sich die *eine* Welt als Wille und Vorstellung auffassen lässt, das den *einen* Gedanken – dass die Welt Selbsterkenntnis des Willens sei – begreifbar machen soll, und das dennoch in hohem Maße dualistisch strukturiert ist, entspricht nach Schopenhauers eigener Ansicht einem organischen Ganzen, nämlich dem Leben selbst und seiner Bedeutung, die von ihm, dem Philosophen, erfasst und in eine – systematische – Form gebracht wurde, um es der Erkenntnis anderer zugänglich zu machen. Das System ist für Schopenhauer nicht die Sache selbst, sondern eine von ihm als optimal erachtete Aufbereitung des einen Gedankens. Eine Änderung der von Schopenhauer gesetzten Schwerpunkte und Vorgehensweise scheint demnach zulässig, ohne notwendigerweise den Inhalt der Erkenntnis zu verändern oder gar den Vollzug des Erkennens zu gefährden. Denn es wäre doch immerhin denkbar, dass das, was Schopenhauer erkannt zu haben glaubt und in seine Philosophie „übersetzt“ mitteilen möchte, auch auf andere Weise eingesehen werden kann. Ein Zugang beispielsweise kann es sein, das Moment der Erkenntnis zum Ausgangspunkt der Betrachtung zu machen, und damit gleichzeitig zu einem systematischen Bezugspunkt. Denn den vier Büchern, in denen Schopenhauer seine Philosophie systematisch entwickelt, liegen lediglich zwei Fragestellungen zu Grunde: die Frage dem Was der Erkenntnis, dem Wesen, der Bedeutung der Welt, und die Frage nach dem Zugang zum Wissen des und um das Wesentliche, nach dem Wie der Erkenntnis. Antwort auf die erste

Frage gibt erst das zweite Buch mit der Metaphysik des Willens, deren praktischer Aspekt im vierten Buch als Mitleidsethik dargestellt wird. Schopenhauers erkenntnistheoretische Ausführungen finden sich wie allgemein bekannt im ersten und dritten Buch. Die Frage nach der Beschaffenheit der Wesenserkenntnis und unserer Erkenntnisvermögen, die sie hervorbringt, lässt sich aber m. E. erst vom dritten Buch her wirklich beantworten, das nicht nur eine Vertiefung, sondern eine für das angemessene Verständnis notwendige Vervollständigung der in der Dissertation und dem ersten Buch dargelegten Erkenntnistheorie ermöglicht.

Das dritte Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* nimmt demnach eine besondere Stellung ein; rezipiert wurde es – oft sogar gänzlich herausgelöst aus seinem systematischen Zusammenhang – als Ästhetik, Kunsttheorie, Ideenlehre, Lehre vom Genie. Das belegt eine Bibliographie zu Schopenhauers Ästhetik im Anhang, die zudem ihre außergewöhnliche Rezeptionsgeschichte aufzeigt.¹ Im Unterschied zu der Vielzahl der dort aufgeführten Studien, die oft aus dem Philosophischen hinausführen und nach rezeptionshistorischen Methoden der Musik- oder Kunsttheorie oder komparatistischen Literaturwissenschaft vorgehen, macht es sich die vorliegende Arbeit zur Aufgabe, die erkenntnistheoretische Dimension der Schopenhauerschen Ästhetik, d. h. ihren ausgeprägten metaphysisch-kognitiven Charakter herauszuarbeiten. Dieser wird zwar in der philosophischen Forschung nicht in Frage gestellt, aber auch nicht in der vorgesehenen Weise behandelt; am ehesten finden sich verwandte Interpretationsansätze in erkenntnistheoretischen Arbeiten zu Schopenhauers System, wobei die Bedeutung der im dritten Buch erläuterten „ästhetischen Erkenntnisart“ meist umstritten bleibt, oder gar nicht erst herausgearbeitet wird.²

¹ Wie wenig andere philosophische Werke ist Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* von Literaten, Musikern und bildenden Künstlern rezipiert worden. Insbesondere die Theorie der Genialität innerhalb der Ästhetik stieß auf großes Interesse und zeigte Wirkung in nicht-philosophischen Kreisen. Die Vielzahl der literatur- und musikwissenschaftlichen komparatistischen Veröffentlichungen spiegelt dieses Phänomen wider. Vgl. dazu erwähnten bibliographischen Anhang S. 179ff..

² Grundlegende Arbeiten zu Schopenhauers Erkenntnistheorie hat bereits Heinrich Hasse mit seiner Dissertation 1908 und einer Monographie über *Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen* 1913 vorgelegt (vgl. Literaturverzeichnis). Ihm geht es, wie es der Titel schon ausdrückt, um die Differenzierung der Erkenntnisarten als intuitive und diskursive, innerhalb derer rationale und irrationale Momente sich zu einem Gesamtsystem konstituieren; dabei wird die im 3. Buch erläuterte, von Hasse als intuitiv-irrational klassifizierte

Fasst man nämlich die Theorie der ästhetischen Kontemplation als Weiterführung der Erkenntnistheorie insofern, als ein Verstehensprozess thematisiert wird, der durch ein hohes Maß an Synthetizität und Authentizität des Bewusstseins ausgezeichnet ist, gelangt das dritte Buch zu ganz hervorragender Bedeutung für das und innerhalb des Gesamtsystems: In der Ästhetik liegt sozusagen die Bedingung der Möglichkeit theoretischer Erkenntnis in der Hinsicht, dass das erkennende Bewusstsein als Ganzes auf eine Weise präsent oder aktiv ist (was im Detail zu untersuchen sein wird), die im Sich-Verstehen das Verstehen des Gegenstandes mit meint, d. h. die Notwendigkeit der erkenntnistheoretischen Differenzierung von Subjekt und Objekt aufhebt, ohne dadurch auf Erkenntnis verzichten zu müssen. Im Gegenteil, ein reines, wesentliches Erkennen wird so erst ermöglicht, und zwar auf der Grundlage der im 1. Buch ausgeführten Struktur der Erkenntnisvermögen, aber als eine besondere Anwendung derselben, die mit einer Veränderung im Erkenntnissubjekt einhergeht, was m. E. nicht ohne Konsequenzen für die Deutung eben jener Struktur gedacht werden kann.

Eine weitere Besonderheit, die die ästhetische Erkenntnis auszeichnet, ist die Tatsache, dass sie auf das Wesentliche geht, weil und indem sie nicht vom Gesetz aller – vorstellungshaften – Erkenntnis, dem Prinzip des Satzes vom Grunde, betroffen ist. Die rationale Erkenntnis dessen, was Welt und Dasein wesentlich bestimmt, ist Aufgabe der Philosophie; das ästhetische Kontemplieren dagegen erfasst ‚ganzheitlich‘ das Wesentliche als Erkenntnis, ohne es abstrahierend rational zu be- oder verarbeiten. Wie dieses Verstehen aufzufassen ist, was rational in diesem Zusammenhang bedeutet, in welchem Maße und auf welche Weise die Vernunft an der ästhetischen Kontemplation beteiligt ist und zu dem darin liegenden Erkennen beiträgt, ohne es ihrem Tätigsein allein zuzuschreiben, ist näher zu untersuchen. Dabei soll eine Argumentation von der empirischen Theorie der Künste her möglichst nicht in Anspruch genommen werden, weil sie die inhaltliche Übereinstimmung mit Erkenntnisobjekten voraussetzt, die m. E. zwar möglich, aber nicht „selbst-verständlich“, und schon gar nicht notwendig ist.

Eine solche Untersuchung kann nur auf der Grundlage einer Analyse der Erkenntnisvermögen geschehen, wie sie von Schopenhauer in seiner Vorstellungs-

ästhetische Erkenntnisweise eher beiläufig abgehandelt.

theorie dargelegt werden (wenn auch hier die Gefahr der Wiederholung besteht, da keine ernsthafte Auseinandersetzung mit Schopenhauers Hauptwerk, unabhängig von der jeweiligen Schwerpunktsetzung, ohne eine Darstellung der erkenntnistheoretischen Aspekte auskommt – ist die Welt doch als Vorstellung gegeben). Der erste Teil folgt also Schopenhauers analytischer Betrachtung des Verhältnisses der Erkenntnisvermögen Verstand und Vernunft, wobei der systematische Kontext ihrer metaphysischen Bedeutsamkeit mit in den Blick genommen werden soll.

In Abgrenzung zum theoretischen wird die Spezifik des ästhetischen Erkennens herauszustellen sein, die schon für sich genommen geeignet scheint, die besondere Funktion des dritten Buches für das Gesamtsystem zu begründen: Sowohl formal als auch inhaltlich hat die ästhetische Theorie eine ‚Vermittlerposition‘ inne, oder anders ausgedrückt: sie kann die Auflösung der Problematik des Übergangs ermöglichen, d. h. die Aufhebung der Dichotomien, die Verbindung der ‚Pole‘ Wollen und Erkennen, die Überwindung der Duplizitätsphilosophie aus dem Einheitsprinzip heraus.

Gerade im Kontext des dritten Buches der *Welt als Wille und Vorstellung* zeigt sich nämlich deutlich die grundlegende Übergangsproblematik, die Schopenhauers Philosophie durchzieht. Sie ist symptomatisch für ein Denken, das nur aus seiner anschauungshaften Grundlage legitimiert ist und das ein Philosophieren ermöglichen soll, das die Bedeutung des Erkenntnislosen ins Bewusstsein integriert. Obwohl es von der Sache her keinen ‚Übergang zwischen...‘ geben dürfte, weil dem Wesen nach nicht in das Eine und das Andere unterschieden werden darf, muss er in der Vorstellung angenommen werden. Wie der Wille in der Vorstellung erscheint, weil er überhaupt vorstellungshaft bestimmbar ist, wie er aus der Vorstellung heraus erkannt werden kann, obwohl er wesentlich gerade nicht vorstellungshaft ist, das bleibt nicht weniger erklärungsbedürftig als die rationale Selbsterkenntnis des irrationalen An-Sich, in der dieses sich aufhebt und zugleich zu sich kommt. Schopenhauers Philosophie kann deshalb in vielerlei Hinsicht als „Philosophie des Übergangs“ bezeichnet werden, was aber nur dann sinnvoll ist, wenn ‚Übergang-Sein‘ als konstitutiv für das Wesentliche und dessen Erkenntnis herausgestellt werden kann. Genau das hat sich die vorliegende Untersuchung zur Aufgabe gemacht. In der bisherigen Rezeption ist überwiegend die Rede von Widersprüchen

und Brüchen, die Schopenhauer zur Last gelegt, als Folgen seines „Irrationalismus“ oder mangelnder Methodik aufgefasst und folgerichtig als Mängel seines Philosophierens interpretiert werden. Dass Schopenhauers dualistisch strukturiertes Denken und seine daraus resultierende Philosophie Widersprüche enthalten, die unauflösbar scheinen und es möglicherweise auch sind, soll nicht geleugnet werden; sind sie doch auch Ausdruck seines vom abendländischen Rationalismus geprägten wissenschaftlichen Selbstverständnisses, demzufolge das Leben und sein Sinn begriffen werden können, wenn nur die Erkenntnisvermögen ‚richtig‘ angewandt werden (wofür entscheidend ist – in Anlehnung an Kant – dass die Eigenschaften der Erkenntnisvermögen von denen der Erkenntnisgegenstände zu unterscheiden und subjektive Bedingungen des Erkennens nicht mit objektiven Ergebnissen zu verwechseln sind).

Wo aber das Denken sich auf etwas richtet, das nicht von der Art des Begriffes ist, muss mit Brüchen gerechnet werden; kein redlicher Philosoph würde diese in der Sache liegende Schwierigkeit negieren. Es ist nun allerdings eine Frage des Standpunktes, ob Schopenhauers Umgang mit diesen Brüchen als Versuch der Vermittlung, eben als Übergang, interpretiert wird³ oder vielmehr systematische Widersprüche und Schwächen herausgestellt werden.⁴

³ In seinem Aufsatz „Philosophie des Übergangs“ aus *Zeit der Ernte* (1982) beschreibt Walter Schulz Grundtendenzen in Schopenhauers Ethik als bezeichnend für den Übergangscharakter der Schopenhauerschen Philosophie in historischer und systematischer Hinsicht, der sich in der „Ambivalenz“ Schopenhauers, spekulativ und empirisch zugleich vorgehen zu wollen“ (s. S. 31) manifestiere. Darauf, dass Schopenhauers praktischer Philosophie die Erkenntnis zugrundeliegt, „daß wir alle Eins und dasselbe Wesen sind“ (E, 271), baut Schulz den Abschluss seiner Studie auf: Der spontanen Reaktion des Mitleids als Anlass der metaphysischen Reflexion auf die Universalität alles Leidens komme „eine erschließende Erkenntnisfunktion auf den Wesensgrund hin“ zu (vgl. S. 40). Was Schulz auf die Bestimmung des Willens und die dadurch metaphysisch begründete Mitleidsethik bezieht, kann auch erkenntnistheoretisch gedeutet und an der Ästhetik entwickelt werden.

⁴ Die erste Studie, die diesen Aspekt der Schopenhauerschen Philosophie zum Thema gemacht hat, ist Otto Jensons Dissertation aus dem Jahre 1906, *Die Ursache der Widersprüche im Schopenhauerschen System*; interessanterweise wird gerade die Ästhetik, die von Schopenhauer vertretene und selbst angewandte „intuitive Methode des Erkennens“, dafür verantwortlich gemacht, dass das „Schopenhauersche System [...] das widerspruchsvollste aller Systeme [ist]“ (S. 3); Schopenhauer habe mit seiner Philosophie „Kunst“ geschaffen; sie aber als Wissenschaft ausgegeben. Ganz anders die neueste Arbeit zur unzulänglichen Systematik der Schopenhauerschen Philosophie: Alexander Methling klammert in „Das Realitätsproblem im Denken Schopenhauers“ (Aachen 1993, zugl. Univ. Diss. Köln 1992), einer „Untersuchung zur Struktur seines Systems“, so der Untertitel, die Behandlung der Ästhetik mit der Begründung aus, dass sich ein Befassen mit der praktischen Philosophie Schopenhauers erübrige, wenn die „Unhaltbarkeit der theoretischen Prämissen“ bewiesen sei. Methlings Anliegen ist es folgerichtig, zu prüfen, „ob der Entwurf Schopenhauers sich am Seinssinn der Welt ‚bricht‘ und sich eventuell als unzureichend erweist“ (vgl. Einleitung, VIII f.). Die

Wenn man Schopenhauers Ansatz gelten läßt, dass von der Vorstellung ausgegangen werden muss, weil nur sie das erkennende Bewusstsein ausmacht, liegt im Verstehen des Erkenntnisprozesses der Schlüssel zu Schopenhauers ontologisch-metaphysischen Theorie, die in der Erkenntnis, und damit im Vorstellungshaften abgebildet wird. Sein Beharren auf der Möglichkeit und Wichtigkeit philosophischer Erkenntnis, die sich nicht etwa offenbart, sondern rational, abstrakt und vernünftig sein muss, bestätigt das. Dass sie nicht denkbar ist ohne das spezifisch ästhetische Erkennen, das einerseits empirisch belegt, dass Wesenserkenntnis möglich ist, andererseits als auf das Wesen gehende Anschauung der philosophischen Erkenntnis den Ausgangspunkt ihrer Abstraktion liefert, also erklären zu können scheint, wie philosophische Erkenntnis möglich ist, kann als weiterer Aspekt des Übergangs aufgefasst werden.

Am Beginn eines jeglichen Erkenntnisprozesses steht die unbegriffene, leibhaftige Erfahrung der Wirklichkeit, die aber schon ein Verstehen des Wesentlichen beinhaltet, das zugleich ein Sich-Verstehen ist. Die ästhetische „Erkenntnisart“ ermöglicht expliciter die Anschauung des Wesentlichen, die bereits alles, was gewusst werden kann, beinhaltet. Die theoretische, philosophische Erkenntnis schließlich bringt diesen Inhalt auf den Begriff. Das Erkennen in der ästhetischen Kontemplation ist insofern Bedingung des Begreifens, als es das Wesentliche im Ausgang von der Anschaubarkeit des Einzelnen überhaupt erst als Ausdruck des Allgemeinen vorstellbar macht, in anderen Worten, den Willen in die Vorstellung hineinolt – „Übergang“ par excellence. Die Analyse des Begriffs der Idee und der Ideenerkenntnis, wie sie Schopenhauer konzipiert, sollen das belegen. Die ästhetische Kontemplation scheint in diesem Zusammenhang etwas leisten zu können, das sich weder aus dem anschaulichen noch dem reflektierenden Tätigsein des Bewusstseins allein verstehen lässt, so dass von einer synthetischen Funktion des ästhetischen Erkennens gesprochen werden kann.

notwendige Differenzierung zwischen Erkennen und zu Erkennendem wird von Methling als Unvereinbarkeit von rationalistischen und agnostischen Momenten gedeutet: „Schon die Unterscheidung zwischen Erkenntnisergebnis und Erkenntnisgeschehen führt zu einem Bruch seines [Schopenhauers, M.R.] Denkens, der seine Ursache in den verschiedenen Denktraditionen hat, denen beide Komponenten entstammen.“ (Einleitung, Vff.). Dieser Ansatz scheint mir zu kurz zu greifen.

Die Bedeutung der ästhetischen Theorie und ihre besondere Leistung kann nun sowohl formal (wie wird erkannt?) als auch inhaltlich (was wird erkannt?) gefasst werden: Denn einerseits zeigt die Analyse ihres spezifischen Erkenntnischarakters deren unentbehrliche Funktion innerhalb des Gesamtsystems der Erkenntnisvermögen auf, andererseits lässt sich von ihrer Ausarbeitung als „Metaphysik des Schönen“ nicht nur eine Theorie der Künste ableiten, sondern auf ihr beruht auch ein Selbstverständnis des Menschen, das letztlich ein moralisches ist. Die Begriffe „Empfindung“, „Gefühl“ und „Besonnenheit“ spielen hier eine wichtige Rolle, weil sich an ihnen Schopenhauers Bemühen um eine ganzheitliche Bewusstseinsauffassung zeigen lässt. Die Art und Weise, wie Schopenhauer die Integration der Leiblichkeit in die philosophische Reflexion betreibt, ist nicht nur philosophiehistorisch bedenkenswert.

Aus diesem Ansatz ergibt sich, dass Schopenhauers Ästhetik aufgrund ihrer herausragenden erkenntnistheoretischen Funktion als grundlegendes und zentrales Moment des gesamten Systems beurteilt werden kann. Zudem ermöglicht sie ein Selbstverständnis des menschlichen Individuums, dessen zentrales Moment das ganzheitliche Wissen um die Idee des Menschen und die Bedeutung der Welt ist: „Bewusstheit“.

1. Aspekte einer Theorie der Erkenntnis „unterworfen dem Satze vom Grunde“

Die Theorie der Erkenntnis gehört zweifelsohne in den Bereich der theoretischen Erkenntnis, die sich nach Schopenhauer aber nicht aus sich heraus verstehen lässt. In ihrer Funktion und Bedeutung für die Philosophie insgesamt nimmt sie ihm zufolge die Stelle der vorkritischen Ontologie ein – im „Exordium philosophiae primae“, das seiner erkenntnistheoretischen Vorlesung vorangestellt ist, wird dies damit begründet, dass ihr Inhalt, die Welt als Gegenstand der Metaphysik, nicht anders als in der Vorstellungsform gegeben sei, die zu untersuchen wiederum Aufgabe der Erkenntnistheorie zu sein hat. Hier taucht bereits eine Schwierigkeit auf, die sich bei der kritischen Betrachtung des Schopenhauerschen Systems an verschiedenen Stellen findet: Wenn auch die Erkenntnistheorie, angesiedelt im ersten Buch des Hauptwerks (in das die Dissertation *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* an thematisch vorgegebenen Stellen hineingenommen werden muss) als „Grundlegung zur Philosophie“, wie der Titel der Vorlesung über die „Theorie der gesammten Erkenntniß“ auch lautet, verstanden werden soll, so ist sie doch abgefasst *nach* der gedanklichen Entwicklung der Metaphysik des Willens, d. h. nachdem Schopenhauer das Wesen der Welt eingesehen, das Ding an sich erkannt zu haben glaubt. Es ist von ihm von vornherein nicht intendiert, die Wesenserkenntnis als das Resultat eines als objektunabhängige Selbstreflexion der subjektiven Erkenntnisvermögen vollzogenen Erkenntnisprozesses darzustellen. Anders ausgedrückt: Die Wahrheit, die von der Theorie der Erkenntnis untersucht wird, scheint zunächst derjenigen nicht zu entsprechen, die als Metaphysik gewusst wird. Die Erkenntnistheorie hat die Formen des Vorstellens, d. h. des Anschauens und Denkens, zum Inhalt, und muss feststellen, dass diese nicht geeignet sind, das zu erfassen, was das Wesen der Welt und unseres Daseins ausmacht und so eine Metaphysik zu begründen. Damit setzt Schopenhauer einerseits die Analyse der Erkenntnisvermögen in eine aus der Sache selbst nicht notwendig hervorgehende Abhängigkeit von den Ergebnissen seines Philosophierens, andererseits die theoretisch-abstrakte Erkenntnis in Abhängigkeit von der intuitiven. In Schopenhauers Verständnis des philosophischen Systems als organisches Ganzes macht eine selbständige, von der

Metaphysik unabhängig entwickelte Erkenntnistheorie keinen Sinn; vielmehr soll sie als „Grundlegung zur Philosophie“ verstanden werden. Der *eine* Gedanke rückt die Erkenntnistheorie endgültig ins Zentrum des Schopenhauerschen Philosophierens: Die Welt ist *Selbsterkenntnis* des Willens.

Wenn die von Schopenhauer gefundenen Antworten auf die Fragen der Metaphysik im zweiten und vierten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* bewusst in den Hintergrund gerückt werden, lassen sich möglicherweise dennoch ‚mit Schopenhauer gegen Schopenhauer‘ Antworten finden auf die von ihm scheinbar weniger wichtig angesehenen Fragen „Was kann erkannt werden?“, bzw. „Wie ist Erkenntnis des Wesentlichen möglich?“. Gerade vom dritten Buch her, der Erkenntnis als, bzw. durch ästhetische Kontemplation, ergibt sich ein Verständnis von Schopenhauers epistemologischer Konzeption, aus dem die – oberflächlich durch Unterordnung unter die Intuition definierte – Rolle der Vernunft ebenso erhellt wie die – auf den ersten Blick als irrational bestimmbare – Wesenserkenntnis in der Idealanschauung.

Die theoretische Erkenntnis, wie sie von der Vernunft geleistet wird, muss nun in zweifacher Hinsicht als unselbständig aufgefasst werden: Zum einen gilt auch für sie das, was nach Schopenhauer die Vernunft selbst kennzeichnet, nämlich Unzulänglichkeit und Nachträglichkeit, insofern sie nämlich Ausdruck und Resultat des Vernunftvermögens ist. Zum anderen kann – was zu zeigen sein wird – die ästhetische Kontemplation in gewisser Weise als Bedingung der Möglichkeit theoretischer Erkenntnis aufgefasst werden, nämlich insofern sie dem Erkennen bzw. dem Erklären des Wesentlichen adäquat sein soll. So gesehen, ergänzt die Idealanschauung das Vermögen der Vernunft zu einer relativen Vollständigkeit, was nur Sinn macht, wenn etwas noch nicht ‚ganz‘ ist.

Wenn also von der Unselbständigkeit der theoretischen Erkenntnis die Rede ist, dann deshalb, weil damit schon verwiesen ist auf ein Bezogensein, auf die Möglichkeit des Zusammenwirkens, und damit zugleich dem Isolieren von erkenntnistheoretischen Betrachtungen aus dem Gesamtzusammenhang entgegen gewirkt werden soll. Innerhalb der Welt als Vorstellung lässt Schopenhauer keinen Zweifel an der nachgeordneten Funktion der Vernunft im Vergleich mit anderen Aspekten des erkennenden Bewusstseins; ihrer Bedeutung für das Gesamtsystem

entspricht das aber allein schon deshalb nicht, weil ohne das theoretische Erkennen in den Begriffen der Vernunft kein Philosophieren möglich ist; und dass allein das sein Anliegen ist, auch daran lässt Schopenhauer keinen Zweifel.

1.1 Schopenhauers Konzeption der theoretischen Erkenntnis

Im folgenden soll die Konzeption der theoretischen Erkenntnis bei Schopenhauer als Zusammenspiel von anschauendem Verstand und reflektierender Vernunft so erörtert werden, dass deutlich wird, dass und wo sie vervollständigt werden kann durch das Einbeziehen der erkenntnistheoretischen Ausführungen im dritten Buch. Insofern es darum geht, den Erkenntnisprozess in der Reflexion zu verstehen und zu erklären, ist die Rede vom theoretischen Erkennen.

1.1.1 Die Rangordnung der Erkenntnisvermögen: Schopenhauers philosophiehistorische Argumentation

Auf den ersten Blick sind die Erkenntnisvermögen des Menschen als durch Wissen ausgezeichnetes Lebewesen sowie die Art ihres Tätigseins bei Schopenhauer eindeutig bestimmbar, und sie werden von ihm auch dementsprechend bestimmt: Dem ursprünglichen Wortsinn gemäß entspricht dem ersten verstehenden Zugang zur Welt der *Verstand*, der sinnlich Gegebenes unmittelbar anschauend vorstellt. Das derart Vorgestellte wiederum kann die Vernunft im Begriff benennen, es „vernehmen“⁵, weitere Vorstellungen abstrahieren und diese in Beziehung setzen, d. h. urteilen und schließen. Die Unterscheidung des Verstandes als Vermögen der anschaulichen Erkenntnis, gekennzeichnet durch Intuition und Unmittelbarkeit, und der Vernunft als Vermögen begrifflichen Erkennens, gekennzeichnet durch Abstrak-

⁵ Im § 21 seiner Dissertation [G] bezeichnet Schopenhauer das Tasten und das Sehen als die Sinne, die dem Verstand Data liefern, während er das Hören der Vernunft zuordnet: „Das Gehör hat dagegen seinen hohen Werth als Medium der Sprache, wodurch es der Sinn der Vernunft ist, deren Name sogar von ihm stammt...“ (vgl. S. 67).

tion und Mittelbarkeit, trifft Schopenhauer bereits in seiner Dissertation.⁶ Paragraph 8 des Hauptwerkes beschreibt die Vernunft im gleichen Sinne: Zu Beginn findet sich der berühmte Vergleich der Reflexion mit dem vom „unmittelbaren Lichte der Sonne“ der anschaulichen Erkenntnis „geborgte[n] Widerschein des Mondes“⁷. Der Beschluss des Paragraphen gibt eine vergleichende Definition ausgehend von der Eindeutigkeit der erkenntnistheoretischen Funktion beider Vermögen:

„Wie der Verstand nur e i n e Funktion hat: unmittelbare Erkenntniß des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, und die Anschauung der wirklichen Welt, wie auch alle Klugheit, Sagacität und Erfindungsgabe, so mannigfaltig auch ihre Anwendung ist, doch ganz offenbar nichts Anderes sind, als Aeüßerungen jener einfachen Funktion; so hat auch die Vernunft e i n e Funktion: Bildung des Begriffs; und aus dieser einzigen erklären sich sehr leicht und ganz und gar von selbst alle jene oben aufgeführten Erscheinungen, die das Leben des Menschen von dem des Thieres unterscheiden, und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Funktion deutet schlechthin Alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat.“⁸

Was die Rangordnung der beiden Erkenntnisvermögen betrifft, lässt Schopenhauer keinen Zweifel daran, dass der Verstand als „Sonne“ über der Vernunft, die nicht aus eigener Kraft „leuchtet“, steht; hier geht er ganz konform mit der begriffsgeschichtlichen Tradition. Die inhaltliche Bestimmung der Vernunft als demjenigen Erkenntnismodus, der den Menschen vom Tier unterscheidet, der erst ermöglicht, was als zu einem menschengespezifischen Leben gehörig betrachtet werden muss, ist allerdings „modern“; hier zeigt sich Schopenhauers Prägung durch Kant, für den die Vernunft wesentlich gattungshaft ist – als solche aber „oberste Erkenntniskraft“, „über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird“⁹.

Schopenhauer bezeichnet seine eigenen Definitionen von Vernunft und Verstand als „...feste[n], scharfe[n], bestimmte[n], einfache[n] und mit dem Sprachgebrauch aller Völker und Zeiten stets übereinkommende[n] Erklärungen jener zwei Erkenntnißvermögen“¹⁰, denen „konfuse und grundlose Reden darüber“ gegenüber-

⁶ G, 22ff.; 49ff.

⁷ W I, 41f.

⁸ W I, 46.

⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, AA Bd. III, 237.

¹⁰ *Kritik der Kantischen Philosophie*, Anhang W I, 513; in diesem Zusammenhang findet sich der Hauptvorwurf, den Schopenhauer Kant macht: er habe nicht „ernstlich untersucht, inwiefern zwei solche verschiedene Erkenntnißvermögen [...] sich zu erkennen geben, und was, gemäß dem Sprachgebrauch aller Völker und aller Philosophen, Vernunft und Verstand heiße;...“.

stehen – an dieser Stelle im Kontext der Kritik an der Kantischen Philosophie noch ein gemäßigter Sprachgebrauch. Es ist aber zu beobachten, dass Schopenhauer gerade im Zusammenhang mit dieser von ihm getroffenen Unterscheidung und doktrinalen Bestimmung der Erkenntnisvermögen zum Polemisieren gegen die von ihm festgestellte und heftig kritisierte Mehrdeutigkeit und Umdeutung des Vernunftbegriffes im Sprachgebrauch seiner zeitgenössischen Kollegen neigt: Die von Kant ausgehende „heillose Vermischung intuitiver und abstrakter Erkenntniß“¹¹ macht er verantwortlich für die „Possen, welche in den letzten funfzig Jahren sämtliche Philosophaster in Deutschland mit dem Begriffe der Vernunft getrieben haben, indem sie, mit unverschämter Dreistigkeit, unter diesem Namen ein völlig erlogenes Vermögen unmittelbarer, metaphysischer, sogenannter übersinnlicher Erkenntnisse einschwärzen wollten, die wirkliche Vernunft hingegen Verstand benannten, den eigentlichen Verstand aber, als ihnen sehr fremd, ganz übersahen, und seine intuitiven Funktionen der Sinnlichkeit zuschrieben“.¹² Diese Stelle, die Schopenhauers kritischen Ansatz recht treffend zusammenfasst, sei stellvertretend als Beleg aus zahlreichen ähnlichen Passagen im gesamten Werk ausgewählt, um der Vermutung Ausdruck zu verleihen, dass die Schärfe und Ausschließlichkeit in seinen definitorischen erkenntnistheoretischen Ausführungen nicht in jedem Falle sachlich begründet sein muss. Schopenhauer sieht es bekanntermaßen als seine Aufgabe, vom Um- und Irrweg der deutschen Idealisten zurückzuführen zu s. E. bereits erkannter Wahrheit, wobei er sich auf namhafte Vorgänger und ausgewiesene Denker aus allen Epochen der Philosophiegeschichte beruft. Dieses Anliegen – das ohne Zweifel den Anspruch impliziert, die Sache durchschauen und beurteilen zu können – führt zum einen zu Schopenhauers dogmatischer Haltung, die auch seinen für Brillanz und Rhetorik bekannten Sprachstil prägt. Zum anderen aber wird von Schopenhauers massiver Kritik an der Umkehrung der gnoseologischen Funktionen und darin liegenden Rangordnung der Erkenntnisvermögen sowie der Distanzierung von der idealistischen Neubestimmung des Vernunftbegriffs verdeckt, dass seine eigenen Definitionen weniger eindeutig sind, wie der Rekurs auf die Philosophiegeschichte vermuten lässt. Hilfreich ist in

¹¹ Ibid., 514.

¹² So in den Ergänzungen zur *Welt als Wille und Vorstellung*. 6. Kapitel: „Zur Lehre von der abstrakten, oder Vernunft-Erkenntniß“. (W II, 73.)

diesem Zusammenhang die Studie Franco Volpis über die begriffsgeschichtliche Relevanz von Schopenhauers Unterscheidung von Vernunft und Verstand¹³, die den Wandel der entsprechenden Begriffsbestimmungen von der Antike bis zur Neuzeit nachzeichnet, um zu prüfen,

„[...] (1) ob Schopenhauers Rückgriff auf die traditionelle philosophische Terminologie – er zitiert selbst Pico della Mirandola, Spinoza, Locke, Leibniz und gibt die Übersetzung der in Frage stehenden Begriffe in den europäischen Hauptsprachen – bei seiner Unterscheidung von Vernunft und Verstand und bei deren Wesensbestimmung berechtigt ist; (2) ob mit Kant tatsächlich, wie Schopenhauer indirekt andeutet, eine Wandlung in der Bestimmung und dem Gebrauch der Begriffe Vernunft und Verstand eintritt“.¹⁴

Letzteres bestätigt Volpis Untersuchung, deren Gang im einzelnen hier nicht referiert werden soll, indem sie Schopenhauers Hinweisen folgt und seine Argumente nachvollziehbar macht. Was den Rückgriff auf die traditionelle philosophische Terminologie betrifft, erläutert Volpi John Lockes begriffsgeschichtlich relevante Bestimmung von Verstand und Vernunft. Hier beginne sich die Umkehrung in der Wertung der Erkenntnisvermögen abzuzeichnen, indem Locke in seinem *Essay Concerning Human Understanding* ausdrücklich die Vernunft nun als dasjenige bestimme, das den Menschen im Gegensatz zum Tier auszeichnet und das, anders als die intuitive Erkenntnis, das Auffinden und die Erkenntnis des Zusammenhangs von Mittelbegriffen möglich macht.¹⁵ Leibniz wiederum habe in seinem *Nouveaux essais sur l'entendement humain* diese Bestimmungen aufgegriffen und kommentierend übernommen, wobei die Verbindung der Merkmale „menschenspezifisch“ und „diskursiv“ zum maßgeblichen Kennzeichen des Vernunftbegriffes wurde. Das Zugleichsein dieser Merkmale wertet Volpi als „ersten Schritt auf dem Weg einer Umstülpung des herkömmlichen Vorrangs des intellectus (Verstand) über die ratio (Vernunft)“¹⁶. Es folgen weitere philosophiehistorische Belege des benannten

¹³ Volpi, Franco: Schopenhauers Unterscheidung von Vernunft und Verstand und ihre begriffsgeschichtliche Relevanz. In: *Zeit der Ernte. FS für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1982, 279–297.

¹⁴ *Ibid.*, 284.

¹⁵ Vgl. *ibid.*, 289.

¹⁶ *Ibid.*, 290. Volpi begründet das so: „Denn wenn die Vernunft als das spezifische, höchste Erkenntnisvermögen des Menschen betrachtet und zugleich als diskursive, vermittelnde und folgernde Erkenntnis bestimmt wird, so geht damit einher, daß das diskursive Erkenntnisvermögen, die Vernunft (ratio) – die in der Tradition dem intuitiven Erkenntnisvermögen, dem Verstand (intellectus), untergeordnet worden war – nun über die anderen Erkenntnisarten, namentlich über den

Bedeutungswandels, bis hin zur kantischen epistemologischen Terminologie. Bei Kant sei „mit der Änderung des Wortgebrauchs und der Neubestimmung von Vernunft und Verstand“ dieser begriffsgeschichtliche Umdeutungsprozess abgeschlossen und mit dieser Umkehrung der erkenntnistheoretischen Funktion der Vermögen gleichzeitig das vollzogen, was Volpi „eine Umstülpung der alten erkenntnistheoretischen Rangordnung“¹⁷ nennt. Schopenhauers Rückgriff auf die traditionelle philosophische Terminologie ist angesichts der von Kant ausgehenden Entwicklung des idealistischen Vernunftbegriffs als Korrektur gemeint, soll eine „Restauration des intuitiven Charakters des Verstandes“¹⁸ bewirken; durch seine Lehre von der Intellektualität der Anschauung ist aber die – bereits von Locke vollzogene und von Schopenhauer nicht hinterfragte – Neubestimmung der Vernunft als gattungshaftes, den Menschen auszeichnendes und diskursives Erkennen nicht betroffen. Das bedeutet, dass Schopenhauer mit seiner Auffassung vom Verstand als dem primären und der Vernunft als dem sekundären Vermögen auf der „alten“ Rangordnung besteht, bzw. sie wiederherzustellen versucht, während die inhaltliche (Neu-)Bestimmung der erkenntnistheoretischen Funktionen aber Elemente enthält, die in letzter Konsequenz – wie z. B. von Kant ausgeführt – zu der von Volpi belegten Umkehrung dieser Rangordnung führen müsste. Die von Schopenhauer behauptete Eindeutigkeit der Definitionen (s. o.) ist nicht ohne weiteres einzusehen; zumindest muss in Erwägung gezogen werden, die Bedeutung der Bestimmungen „primär“ und „sekundär“ weiter zu fassen. Selbst wenn sie als Erstes und Zweites zu verstehen sind, kann nicht von Erst- und Zweitrangigkeit ausgegangen werden, vielmehr müssen die Vermögen immer in ihrem Verwobensein und der darin liegenden *gegenseitigen* Abhängigkeit gedacht werden: auch das ist ein Aspekt der zentralen Bedeutung der Übergangsthematik und -problematik in Schopenhauers System.

Es kann also festgehalten werden, dass die Betrachtung von Schopenhauers philosophiehistorischer Begründung der Begriffsbestimmungen nicht ausreicht, eine

intuitiven Verstand, gesetzt wird.“

¹⁷ Ibid., 297. Volpi bezieht sich auf eine Stelle aus Kants *Kritik der Urteilskraft* (AA Bd. V, 401): „Die Vernunft ist ein Vermögen der Principien und geht in ihrer äußersten Forderung auf das Unbedingte; da hingegen der Verstand ihr immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben werden muß, zu Diensten steht.“

¹⁸ Ibid., 297.

angemessene Durchdringung seines Erkenntniskonzeptes zu bewirken. Es sollte allerdings deutlich geworden sein, dass man bei der historisch-philologischen Analyse der Begriffe Verstand und Vernunft Schopenhauers eigene Standortbestimmung nicht unhinterfragt gelten lassen kann. Ebenso wenig klar und eindeutig wie seine – von ihm selbst so dargestellte – Kritik an Kant ist die – teils durch Polemik verfärbte – philosophiehistorische Argumentation bei der Definition und Beurteilung der Erkenntnisvermögen, so dass es ratsam erscheint, die diesbezüglichen Passagen einer noch ausstehenden, von Volpi angeregten Untersuchung des terminologischen Problems der Unterscheidung von Verstand und Vernunft auf der Basis von Schopenhauers „scharfsinniger und begriffsgeschichtlich relevanter Beobachtung“¹⁹ zu überlassen. Der Sachverhalt aber, dass die inhaltliche Bestimmung des Vernunftbegriffes als den Menschen zum Menschen machende Fähigkeit nicht mit der von Schopenhauer geforderten Zurückweisung in die Grenzen ihres *Vermögens* – im wahren Wortsinn, d. h. die Beschränkung auf das, was sie vermag – zusammengeht, ist m. E. weniger als Widerspruch denn als Ausdruck seines Anspruches an die Rationalität des Philosophierens zu werten.

1.1.2 „Erkennendes Bewußtseyn“ und Vorstellungsbegriff

Vor der Untersuchung der Erkenntnisfunktionen im Einzelnen soll noch einmal hervorgehoben werden, dass nach Schopenhauer beide zusammen das erkennende Bewusstsein ausmachen, das Gegenstand einer „Theorie der gesamten menschlichen Erkenntniß“ sein soll.²⁰ Im Mittelpunkt steht das Zusammenwirken und Ineinandergreifen der „Vorstellungskräfte“, die als untrennbar von der *Vorstellung* aufgefasst werden, „da sie nur füreinander wechselseitig dasind“.²¹ Im gleichen Kontext ist die Rede von der „Untersuchung des Erkenntnißvermögens“, das hier, wie die Verwendung des Singulars zeigt, als Einheit gefasst ist. Untersuchungsgegenstand ist also das Ganze des erkennenden Bewusstseins, eben die Vorstellung, bzw. Vorstellungskräfte: „Deren nähere Beschaffenheit, Gesetze, Zu-

¹⁹ Ibid.

²⁰ Vgl. Titel und Beginn der Vorlesung Schopenhauers über die Grundlegung zur Philosophie, in den Manuskripten *Dianoilogie* genannt. Es wird Bezug genommen auf die aus dem HN von Volker Spierling unter dem Titel *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens* herausgegebenen Vorlesungsfragmente (München 1986). Hier: S. 60 f.

sammenhang, Verkettung, quasi Mechanismus wollen wir kennen lernen.“²² Es geht demnach nicht um eine Definition; denn: „Was Vorstellung überhaupt sei“, setzt Schopenhauer als bekannt voraus; er nimmt zwar Abstand von einer durchgängigen Bestimmung des Begriffs der Vorstellung, gibt aber an, dass – gegebene – „Unterabtheilungen dieses Begriffs“ zur Klärung beitragen, die den „Haupt-Arten der Vorstellung“ entsprechen. Er bezieht sich dabei auf die gewissermaßen im Bewusstsein präsenten Inhalte oder sich dort vollziehende Erkenntnistätigkeit; auch hier wird beides zusammen genannt: Anschauung und Reflexion, bzw. Anschauen und Denken. Eine Differenzierung nach Inhalt und Aktualität trägt Schopenhauers Auffassung nach offensichtlich nichts zur Sache bei; wörtlich heißt es: „Eine Haupteintheilung der Vorstellung gibt zwei Arten: die Anschauung und das Gedachte; Anschauen und Denken.“²³ Das Ergebnis der Erkenntnistätigkeit, das Objekt des Erkennens, das Erkannte, steht dabei gleichwertig neben ihrem Vollzug, der Aktivität des Subjekts, dem Erkennenden. Das entspricht Schopenhauers Doktrin, dass die allgemeinste Form der Vorstellung das Zerfallen in Subjekt und Objekt sei.²⁴ Anders ausgedrückt: Subjekt und Objekt ergeben das Ganze der Vorstellung und sollen so verstanden nicht einzeln gedacht werden können. Der Vorstellungsbegriff selbst umfasst demnach beides; ein Ansatz, der geprägt ist von Schopenhauers monistischer Grundhaltung, ja sich aus einer solchen notwendig ergibt, wenn er auch (oder weshalb er) gewisse Schwierigkeiten in sich birgt: Lässt nämlich der Begriff der Vorstellung sich verstehen als Ergebnis des Vorstellens, somit Vorgestelltes, d. h. Objekt des Erkennens, hätte das zur Folge, dass das von dem Objekt per se unterschiedene Subjekt aus dem Vorstellungsbegriff herausgelöst wäre. Denn per definitionem ist das Subjekt „Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird“²⁵; wie kann es also Teil der Vorstellung sein, wenn diese als Vorgestelltes bestimmt ist? Diese Problematik könnte dadurch aufgelöst werden, dass „Vorstellung“ gefasst wird als das Erkenntnisgeschehen in seiner Aktualität und damit das Subjekt, das Erkennende, unter sich begreift. Ein subjektiv aufgefasster Vorstellungsbegriff aber würde jegliche Selbstreflexion ausschließen, da das

²¹ Ibid., 64.

²² Ibid., 65.

²³ Ibid.

²⁴ Vgl. z. B. § 16 der Diss., § 2 der WWV.

²⁵ So lautet der erste Satz des § 2 des Hauptwerks.

erkennende Subjekt sich nicht auf sich selbst richten kann – was letztlich bedeuten würde, dass Philosophie und philosophische Erkenntnis nicht möglich sind. Denn konsequenterweise müsste jeglicher reflektierten, abstrakten Aussage über das Subjekt, auf die jede Philosophie, auch diejenige Schopenhauers, angewiesen ist, Erkenntnisqualität abgesprochen werden.²⁶

1.1.3 Erkennbarkeit des Dinges an sich

Was der Vorstellungsbegriff ausdrückt, ist die Tatsache des Gegebenseins der Welt als Objekt für das Subjekt im Bewusstsein und die darin liegende Möglichkeit ihrer Erkennbarkeit. Was er nicht ausdrückt, ist das Wie dieses Gegebenseins und damit Aufschluss über die Erkennbarkeit des Dinges an sich. Schopenhauer besteht gewissermaßen auf der Möglichkeit, die Dinge, die Materie, den Stoff ausgehend vom Bewusstsein adäquat zu erschließen. *Wie* das möglich sein soll, beantwortet er nicht, weil er, vielleicht besser: weil sich ihm die Frage nicht stellt; vermutlich, weil er das Finden einer Antwort darauf nicht als Aufgabe der Philosophie betrachtet. Doch schon an dieser grundlegenden Stelle innerhalb der Erkenntnistheorie – nämlich in bezug auf die Bestimmung des Vorstellungsbegriffes selbst – zeigt sich, dass die Problematisierung des Erkenntnisprozesses bestenfalls verschoben, aber nicht vermieden werden kann. Alle Stellen des Schopenhauerschen Systems, an denen sich ein erklärungsbedürftiger Übergang²⁷ feststellen lässt, können in letzter

²⁶ Hier stößt man an die Grenzen begrifflichen bzw. sprachlichen Ausdrucks insgesamt, es steht außer Frage, dass Schopenhauer die Möglichkeit des Philosophierens zur Disposition stellt. Darauf, dass die grammatikalische Struktur die Schwierigkeit widerspiegelt, den Vorstellungsbegriff widerspruchlos zu denken, habe ich in dem Aufsatz „Philosophische Erkenntnis bei Schopenhauer“, 82. *Schopenhauer-Jahrbuch 2001*, 51–63, hingewiesen: Zur Bestimmung des Subjektes als „Träger“ des Erkenntnisvollzugs findet das Partizip Präsens Aktiv Verwendung: *erkennend*, während das Objekt als Erkenntnisresultat bestimmt wird durch das Partizip Perfekt Passiv: *erkannt*. Die Anwendung beider Bestimmungen auf *einen* Begriff: Vorstellung ist nicht nur wegen Schopenhauers Definition des Subjektes inhaltlich, sondern auch formal widersprüchlich, weil die Partizipien keine Gleichzeitigkeit im Sinne des Zugleichseins ausdrücken. Genau dieses ist Schopenhauers Begründung für die Nichterkennbarkeit des erkennenden Subjekts. Ein Bezug im Sinne der Nachzeitigkeit ist dadurch noch nicht ausgeschlossen.

²⁷ Im 4. Kapitel dieser Arbeit wird näher erläutert, was der metaphorisch scheinende Ausdruck „Philosophie des Übergangs“ in bezug auf Schopenhauer meint; hier sei nur soviel gesagt, dass seit Kant kein Philosophieren mehr möglich ist, das die Problematik des Dinges an sich ignoriert: da das Denken nicht die Sache selbst ist, gibt es dort Erklärungsbedarf, wo die rationale Erkenntnis des Wesentlichen behandelt wird; soll doch verstanden und begriffen werden, wie das Wesentliche „ins Denken kommt“, der Reflexion zugänglich ist, auf den Begriff gebracht werden kann, usw. Voraussetzend, dass Wesenserkenntnis in der und durch die Philosophie möglich ist, vernachlässigt

Konsequenz auf dieses „Wie ist Erkenntnis überhaupt möglich?“ zurückgeführt werden. Dass Schopenhauer der Auseinandersetzung mit Aporien zuweilen dogmatische, zumindest doktrinäre Antworten auf diese nicht *expressis verbis* gestellte Frage entgegensetzt, und dass er sich damit nicht ganz zu Unrecht heftiger Kritik aussetzen musste und muss, ist eine Sache; dass es ihm dabei um ein organisches, das Wesentliche erfassendes Philosophieren in kommunizierbaren Begriffen geht, das sich nicht selbst angesichts von sachlich bedingten Schwierigkeiten und möglicherweise *per se* nicht zu schließenden Erklärungslücken – Übergängen – zum Scheitern bringt, eine andere: m. E. die entscheidende. Als Philosoph, d. h. denkend, re-flektierend, ist auch Schopenhauer immer schon in der nachträglichen Auseinandersetzung mit dem wesentlich Ersten, kann nicht damit, d. h. der Bedeutung der Welt und unseres Lebens darin, beginnen, sondern muss an dem ansetzen, was sich als erstes unserer Erkenntnis darbietet. Dessen ist er sich bewusst, und das ist für ihn auch der Grund dafür, weshalb die Erkenntnistheorie die Grundlage des Systems bildet – als „*philosophia prima*“ betrachtet wird. Dennoch zieht Schopenhauer daraus weder den Schluss, dass es sich bei der Sache selbst und ihrer Erkenntnis um zwei Prinzipien handelt, was zu einer dualistischen Philosophie führen würde, noch, dass Erkenntnis nie wirklich das Wesentliche treffen kann. Dualistische Tendenzen und eine gewisse polarisierende Haltung sind dennoch Kennzeichen des Schopenhauerschen Philosophierens – das Rudolf Malter mit dem Terminus „Duplizitätsphilosophie“²⁸ beschreibt –, die inhaltlich aber in der Metaphysik des Willens in einen monistischen Ansatz aufgelöst werden: einziges und integrierendes Prinzip ist der Wille. Diese eigentlich philosophische Erkenntnis ist allerdings *nicht* das Resultat der Erkenntnistheorie und der Analyse der Erkenntnisvermögen, wie sie von Schopenhauer in seiner Dissertation *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* und im ersten Buch der *Welt*

Schopenhauer das Wie zugunsten seiner inhaltlich ausgeführten Metaphysik und verlagert die Klärung der Möglichkeit des grundlegenden „Übergangs“, d. h. die Auflösung des Dualismus zwischen Denken und dem zu begreifenden „Stoff“, der nicht von der Art des Denkens ist, auf andere Ebenen.

²⁸ Malter verwendet die Bezeichnung Duplizitätsphilosophie im Zusammenhang mit Schopenhauers Frühphilosophie und der dort vorgenommenen Unterscheidung in empirisches und besseres Bewusstsein; der Ausdruck scheint mir aber Schopenhauers von dualistischen Tendenzen geprägtes gesamtes System treffend zu charakterisieren, zumal damit kein Entweder–Oder, sondern ein Sowohl–Als auch gedacht wird: Malter spricht von der „Doppelbetrachtbarkeit der menschlichen Existenz als Handlung des *einen* Bewußtseins“. (Malter, Rudolf: *Der eine Gedanke. Hinführung zur*

als Wille und Vorstellung vorgenommen wird, das ja nicht über das Vorstellungshafte hinausführt, lediglich den vergeblichen Versuch darstellt, „von außen dem Wesen der Dinge [...] beizukommen“²⁹. In anderen Worten: Der Erkenntnis des Wesens scheint eine eigene Qualität zuzukommen, und das sowohl in bezug auf ihren Inhalt als auch auf ihren Vollzug, sie ist – zunächst – herausgelöst aus der Erkenntnistheorie.

1.1.4 Erweiterung des Bewusstseinsbegriffes

Wenn uneingeschränkt gilt, dass die Erkenntnistheorie die Einsicht in das Metaphysische nicht erklären kann, dann aber kann sie nicht, wie zu Beginn der Vorlesung gefordert, als *philosophia prima* fungieren:

„Abgesehen davon daß die Theorie der Erkenntniß, sofern sie dieselben Gegenstände hat als die Ontologie den Namen *philosophia prima* verdient; so gebührt ihr diese Stelle schon deshalb weil die Welt, welche das Problem der Metaphysik ist, in der Vorstellung allein gegeben ist: daher diese vor allem andern kennen zu lernen ist.“³⁰

Der Kreis schließt sich: Weil die Welt nur auf die Weise der Vorstellung gegeben ist, bleibt nur das Verstehen der Vorstellungshaftigkeit als Zugang zur Erkenntnis des Wesens; eingebunden in die Vorstellungshaftigkeit, ja, gewissermaßen in ihr gefangen, scheint aus ihr heraus dem erkennenden Subjekt aber keine Möglichkeit zu ihrer Überwindung gegeben zu sein. Wenn doch, was wir einmal annehmen wollen, so müsste die Erkenntnistheorie das Bewusstsein als Ort oder Zustand – oder beides zugleich – der Wesenserkenntnis von der Vorstellung her oder als eine (besondere?) Art von Vorstellung ausweisen. Eine andere Möglichkeit wäre auch denkbar: Etwas anzunehmen, was in Verbindung zum Bewusstsein steht, aber nichts wesentlich anderes ist, oder daran teilhat, ohne ganz darin aufzugehen. Dieses Etwas wäre dann näher zu bestimmen als Beschaffenheit und/oder Zustand und/oder Bereich des menschlichen Geistes, in dem oder aus dem heraus sich Wollen und Erkennen manifestieren; das setzt einen Bewusstseinsbegriff voraus, der auch Inhalte in sich enthält, die als „unbewusste“ oder „noch-nicht-zu-wissende“ zu bestimmen sind. Ein

Philosophie Arthur Schopenhauers. Darmstadt 1988, 5 ff.).

²⁹ Vgl. W I, 118.

³⁰ *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*. Aus dem HN hrsg. von Volker

derart weit gefasster Bewusstseinsbegriff geht somit nicht nur auf das Erkennende (die Vorstellung vom Subjekt her) und das Erkannte (das Objektive der Vorstellung), sondern zugleich auf das Erkennbare. Ersteres meint das Subjekt im Erkenntnisvollzug; zum Subjektsein gehörte dann aber auch die Möglichkeit des Vollzugs, das potentiell Erkannte, noch zu Erkennende. Ob dieser Begriff von erkenntnistheoretischer Relevanz sein kann, sei (noch) dahingestellt; ist er doch erweitert um etwas, das nur negativ dadurch bestimmt ist, dass es sich dem „Bewusst-Sein“ im engeren Sinne entzieht, „Un-Bewusstes“, „Un-Gewusstes“ ist. Es stellt sich die Frage, wie es sich mit der von Schopenhauer im 1. Buch der WWV entwickelten Konzeption der Erkenntnisvermögen vereinbaren lässt, dass sie das menschliche Individuum zur Anwendung auf ‚Objekte‘ bringen kann, die nicht in vorstellungshaften Bestimmungen wie ‚sinnlich wahrnehmbar‘ oder ‚abstrakt‘ aufgehen. Dass Schopenhauer von dieser Möglichkeit grundsätzlich ausgeht, wird zum Einen daran deutlich, dass die Erkenntnis des Willens gedacht wird (in der Idee, vgl. Punkt 2), zum Anderen an seiner Einführung des Begriffs „Gefühl“ für „Nicht-Wissen“ (vgl. Punkt 1.4).

Eine besondere Bedeutung dieses erweiterten Bewusstseinsbegriffes kann sich allerdings daraus ergeben, dass dieser Bewusstseinsbereich – ganz offensichtlich von der Objektseite her, damit aber zugleich für das Subjekt geltend – etwas umfasst, was auch am wollenden Bewusstsein teilhaben kann. Diese Annahme wird im Zusammenhang mit dem Übergangscharakter der ästhetischen Erkenntnis thematisiert werden.

Wenn sich, wie gesehen, Schopenhauer zufolge das Zerfallen der Vorstellung in Subjekt und Objekt oder Erkenntnisvollzug und -ergebnis nicht zur sinnvollen weiteren Differenzierung des erkennenden Bewusstseins eignen, muss diesem Zweck die Unterscheidung zweier Arten der Vorstellung/des Vorstellens dienen, denen der Verstand, resp. die „Verstandeslehre“ als „Betrachtung der primären, anschaulichen Vorstellungen“, und die Vernunft, resp. „Vernunftlehre“ als „Betrachtung der sekundären, abstrakten Vorstellungen“ zugeordnet wird.³¹

Spierling. München 1986, 64.

³¹ Ibid., 64. Von der Urteilskraft ist bemerkenswerterweise in diesem Kontext nicht die Rede, obwohl sie im Hauptwerk, § 14 des 1. Buches, als „Vermittlerin“ zwischen beiden eingeführt wird. Siehe dazu auch Punkt 1.6.

1.2 Primäres Erkennen des Verstandes – Intuition

1.2.1 Objektiver Aspekt des Verstandes: Kausalität

Schopenhauers Definition des Verstandes ist kurz, die genannten Bestimmungen sind klar und deutlich:

„Das subjektive Korrelat der Materie oder der Kausalität, denn Beide sind Eines, ist der Verstand, und er ist nichts außerdem. Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft [...]“³²

Es wird zunächst ausgegangen vom Gegebenen, der Materie, die Schopenhauer fasst als in Zeit und Raum sich manifestierende Ursache-Wirkungs-Verhältnisse; das Gegebene entspricht dem ‚Objektiven‘, dem Material, an dem nichts bestimmbar ist außer dem wechselseitigen Ursache-und-Wirkung-Sein. Der Verstand meint Schopenhauer zufolge das Verstehen-Können von Kausalverhältnissen. Allerdings wird hier nicht gesagt, der Verstand sei die Kraft selbst, d. h. die Fähigkeit oder das Vermögen des Subjekts, Kausalität zu erkennen, sondern dieses sei die – einzige – Funktion des Verstandes, eine Kraft, die ihm zukomme. Es bleibt also offen, ob der Verstand als Träger oder Institution dieser Funktion oder Kraft nicht noch etwas anderes oder mehr sein kann. Als subjektives Korrelat des als Wirken bestimmten Materiellen ist die *Kausalitätserkenntnis* als solche denkbar. Darüberhinaus könnte sie dann näher differenziert werden in anschauliche oder reflektierte; Schopenhauer setzt aber die Erkenntnis, objektiv gefasst als das Wesen der Materie, mit dem Erkennen von Kausalität in eins. Diese lässt sich auch als Tätigsein des Subjekts auffassen, und somit werden auch Kausalrelationen und dasjenige am Subjekt gesetzt, dessen Funktion Erkenntnis von Kausalrelationen ist. Dieses ‚Ineinssetzen‘ ist dann legitim, wenn es nicht als vollständige Identifizierung, sondern als eingeschränktes, aber notwendiges Verknüpftsein gedacht wird. Diese Verknüpfung von Subjektivem und Objektivem der Erkenntnis setzt Schopenhauer mit dem Begriff der Vorstellung, dessen allgemeinste formale Bestimmung das ‚Auseinanderfallen‘ in

³² W I, 13.

Subjekt und Objekt sein soll. Auseinanderfallen kann aber nur etwas, das ursprünglich zusammengehört; dort allerdings, wo Subjekt und Objekt nicht getrennt betrachtet werden können, ist keine Vorstellung, und damit keine Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde. Dennoch muss es möglich sein, eine ‚Wiedervereinigung‘ zu denken, was gleichbedeutend wäre mit einem Überwinden der Vorstellung. Erkenntnistheoretisch ist das nur von Interesse, wenn dadurch der durch vorstellungshaftes Erkennen erlangte Inhalt nicht verlorenght, sondern in dem Zustand des Ungetrenntseins von Subjekt und Objekt vor oder nach der Vorstellung erhalten bleibt. Das scheint vorauszusetzen, dass diese Einheit von Subjektivem und Objektivem im Bewusstsein stattfindet, wenn auch – per definitionem – nicht im erkennenden: denn dieses ist ja gerade durch das „Auseinanderfallen“ der Vorstellung gekennzeichnet. (Im Zusammenhang mit der Spezifik des ästhetischen Erkennens wird zu zeigen sein, wie ein solcher Bewusstseinszustand gedacht werden kann; es sollte aber bereits jetzt deutlich geworden sein, dass das von Schopenhauer in der Dissertation und in den ersten Paragraphen der *Welt als Wille und Vorstellung* dargelegte Erkennen als Vorstellen über sich hinausweist, weil sich von Anfang an die Frage danach stellt, ob nicht doch ein erkennendes Bewusstsein vor oder außer dem Auseinanderfallen in Subjekt und Objekt denkbar ist.)

Darüber, *wie* die Erkenntnistätigkeit beschaffen sein soll, d. h. ob es sich um anschauendes oder reflektierendes Erkennen des Subjekts handelt, ist an der oben zitierten Stelle noch nichts ausgesagt. Die jeweilige inhaltliche Bestimmung des Erkannten wird dem Objekt abgenommen; dasjenige am Subjekt aber, das das Wirken der materiellen Dinge in Zeit und Raum erkennt, nennt Schopenhauer den Verstand. Auf der Objektseite lässt sich differenzieren in die vom Verstand erkennbaren Kausalitätsverhältnisse und dasjenige, was sich verhält – eine Relation besteht nur zwischen etwas, braucht das aufeinander zu Beziehende. (Diese Differenzierung nimmt Schopenhauer übrigens bereits vor, wenn er in der zweiten, überarbeiteten Fassung seiner Dissertation die Objekte in vier Klassen einteilt, denen je eine besondere Gestaltung des Kausalitätsverhältnisses entspricht.) Entscheidend ist dabei, dass Kausalität als solche – als „Verstandesform“ – nicht vorstellbar ist, weil sie immer des aufeinander als Wirkung und Ursache bezogenen Materials bedarf, wobei das „Material“ auch reine Anschauungen ohne konkrete Darstellung

und deren sinnliche Wahrnehmung sein können, wie Schopenhauer durch die Betrachtung der reinen Anschauungsformen Raum und Zeit als eigene Klasse von Objekten zeigt. Dennoch gibt es eine Erweiterung des Kausalitätsbegriffes über die vom Verstand in der jeweiligen Begegnung mit dem Wahrgenommenen erfasste Relation hinaus. Das Gesetzmäßige daran, das, was es möglich macht, vom „Satz vom Grunde“ zu sprechen, wird in die Bestimmung miteinbezogen:

„Eben so nun, wer [...] das Gesetz der Kausalität erkannt hat; der hat eben damit das ganze Wesen der Materie als solcher erkannt: denn diese ist durch und durch nichts als Kausalität [...] Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit [...] Ursache und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Seyn ist ihr Wirken.“³³

Das Gegebensein in Zeit und Raum bedeutet also zunächst und per se ein wechselweises Wirken des Gegebenen aufeinander, das Dasein des einen ist von Bedeutung für den Zustand des anderen; so lässt sich „Kausalität“ in einem sehr allgemeinen Sinn fassen. Hier nun geht es darüberhinaus um eine Konsequenz aus dieser Bestimmung, die gleichzeitig dieselbe erweitert: Wenn von Kausalität gesprochen werden kann, ist bereits ein Erkenntnis eingetreten, wenn Kausalität erkannt ist, erfasst dieses Erkennen das Gesetzmäßige an ihr mit. Im ersten Zitat werden Verstand und Kausalität in eins gesetzt, im zweiten das Wesen der Materie und das Gesetz der Kausalität, nachdem Erkenntnis stattgefunden hat. Ohne dass Schopenhauer an dieser Stelle den Erkenntnisprozess selbst thematisieren würde, unterscheidet er zwischen einem Ansichsein des Gegenstandes und seinem Sein für die Erkenntnis und kombiniert dann beides: Das Erkennen des Kausalprinzips in seiner einfachsten Form – „Wirken findet statt“ – ist gleichbedeutend mit dem Begreifen des Seins des Gegebenen, der Materie, und jegliche Erkenntnis ist somit verwiesen auf den Satz vom Grunde.

³³ W I, 9f.

Das Gesetzmäßige an der Kausalität also, gefasst als Satz vom Grunde, bildet das Kernstück der Schopenhauerschen Erkenntnistheorie: Der Satz vom zureichenden Grunde ist nämlich dadurch besonders ausgewiesen, dass er einen „Hauptgrundsatz in aller Erkenntniß“³⁴ darstellt, geeignet zu „höchst verschiedenen Anwendungen, in deren jeder er eine andere Bedeutung erhält, und welche daher seinen Ursprung aus verschiedenen Erkenntnißkräften verrathen“³⁵. Die „höchst verschiedenen Anwendungen“ zielen auf die mannigfaltigen Objekte; die Bedeutung, die je nach Anwendung unterschiedlich wird, ergibt sich aus dem jeweiligen Verstandenwerden durch das Subjekt. Wenn Objekt und Subjekt als Konstanten betrachtet werden, ergibt sich daraus, dass mehr als eine „Erkenntnißkraft“ tätig ist. Nun geht Schopenhauer nicht so weit, den Modi oder Gestaltungen des Satzes vom Grunde je eine „Erkenntnißkraft“ zuzuordnen – oder ebenso viele Erkenntnisarten, die sich aus unterschiedlichem Zusammenwirken der Vermögen ergäben – vielmehr relativiert er die Unterschiede, indem er sie in einer einzigen „Wurzel“ des Satzes vom Grunde zusammenfasst, die allerdings als „vierfache“ gekennzeichnet ist, eben um den notwendigen Differenzierungen Rechnung zu tragen. Von Belang scheint hier vor allem die Tatsache zu sein, dass von einem Satz oder Grundsatz der Erkenntnis gesprochen werden muss, dass also nicht nur die vom Verstand als Kausalitätsverhältnisse erkannte Materie als Ausdruck von Gesetzmäßigkeit aufgefasst wird, sondern sich auch dieses Erkenntnisgeschehen selbst gesetzmäßig vollzieht. Das würde bedeuten, dass nicht nur Aufschluss über die Beschaffenheit des sinnlich vermittelten, zunächst bestimmungslosen Materiellen gegeben wird, indem es in der Anschauung durch den Verstand zur „Wirklichkeit“ wird, sondern auch Aufschluss über die Erkenntnisvermögen selbst. Dieses „nicht nur – sondern auch“, auch denkbar als „sowohl – als auch“, ist es, das Schopenhauer daran hindert, Kants Auffassung zu teilen, Kausalität komme als Kategorie des Verstandes allein der Struktur des Erkenntnisvermögens, nicht dem Objekt zu. An anderer Stelle heißt es:

„Hingegen ist die Verstandesform der Kausalität nicht für sich und abesondert ein Gegenstand des Vorstellungsvermögens, sondern kommt erst mit und an dem Materiellen der Erkenntniß ins Bewußtseyn.“³⁶

³⁴ G, 14.

³⁵ Ibid.

³⁶ G, 147.

Hier wird die Bedeutung des Erkenntnisvollzuges betont, in dem sich erst der Verstand in der ihm eigenen Form der Kausalität zum Gegenstand des Bewußtseins als „Materielles der Erkenntniß“ realisiert. Wenn auch Kausalität als gesetzmäßig erkannt wird, so sind doch das Gesetzmäßige und seine Erkenntnis nicht immer Kausalität – und damit Gegenstand und/oder Form der Verstandeserkenntnis. Es scheint leichter denkbar zu sein, die „Verstandesform der Kausalität“ zu einem „Gegenstand des Vorstellungsvermögens“ zu machen, als sie notwendig mit dem Material, dem zu Erkennenden, verknüpft zu denken, das, sobald es denn erkannt ist, dem Bewusstsein das Verstehen von Kausalverhältnissen gleich mitliefert. Dabei bleibt dunkel, *wie* das im Einzelnen geschehen soll; es ist aber davon auszugehen, dass es *im* und *am Einzelnen* geschieht, aber gewissermaßen als einziges allgemeingültiges, da *objektives*, Ergebnis der Verstandestätigkeit gefasst werden muss. Das ist m. E. nur denkbar unter der Voraussetzung, dass ein Denken mit der Fähigkeit zur Synthesis in diesen Vollzug eingeht, das ebensowenig wie die „Verstandesform der Kausalität für sich und abgedeutelt ein Gegenstand des Vorstellungsvermögens“ ist. Diese Voraussetzung einer synthetisierenden Funktion des (Kausalitäts-, d. h. Verstandes-)Erkennens scheint Schopenhauer in gewisser Weise auch zu machen, wenn er nämlich den Verstand als Vermögen ansieht, im bloßen Material, im Einzelnen, die sogenannte ‚Wirklichkeit‘, das Wirken des Satzes vom Grunde in Zeit und Raum sowie als Grundsatz des Erkennens selbst, zu erfassen.

1.2.2 Subjektiver Aspekt des Verstandes: Anschauung

Im Kontext der zentralen Stelle im vierten Paragraphen, deren Beginn bereits zitiert wurde, finden sich weitere Aspekte der Definition des Verstandes. Bisher wurde ausgeführt, was er ist – subjektives Korrelat der Materie, gleichgesetzt mit Kausalität – und welches seine Funktion ist, nämlich Kausalität erkennen. Eine weitere Bestimmung ist die ihm eigene Weise der „Äußerung“, wie Schopenhauer es nennt. Äußerung im Sinne von dem, was der Verstand hervorbringt, was er „äußert“, scheint schon bekannt zu sein: das Ergebnis seines Tätigseins als subjektives Vermögen soll nach Schopenhauer das objektive Verstehen des Gegebenen, der Materie, sein, und zwar derart, dass sich das Zusammennehmen der räumlichen und

zeitlichen Bestimmungen des Gegebenen als Ursache-Wirkungs-Verhältnisse darstellt. Damit ist der Verstand an sich erschöpfend definiert; Schopenhauer fährt aber fort:

„[...] Die erste, einfachste, stets vorhandene Aeüßerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt: diese ist durchaus Erkenntniß der Ursache aus der Wirkung: daher ist alle Anschauung intellectual.“³⁷

Die Konstitution von Wirklichkeit durch den Verstand ist demnach mehr als die „Erkenntniß der Ursache aus der Wirkung“: zu ihm gehört die Anschauung als dasjenige, als das der Verstand sich äußert. Damit ist ein weiterer Schlüsselbegriff der Schopenhauerschen Philosophie eingeführt, der auch die ihr eigentümliche Bestimmung des Verstandes zur Folge hat. Offen ist nämlich immer noch die Frage nach dem Wie des Erkennens, oder anders ausgedrückt, die Frage danach, wie denn das Materielle ‚in den Verstand hineinkomme‘. Man erfährt hier: das geschieht, indem angeschaut wird. Aus komplexen Erlebnissen der Erfahrung, sinnlichen Affektionen, nach Schopenhauer: Anschauungen, wird durch das Einbringen der im Verstand begründeten reinen Formen derselben in den Affektionsprozess, d. h. durch die Tätigkeit des vorstellenden Intellekts, „Wirklichkeit“, die Vorstellung der Welt als einer einheitlichen und nach dem Kausalprinzip geordneten. Anschauung meint demnach beides: ähnlich wie der Vorstellungsbegriff enthält sie *als Begriff* Aktualität und Ergebnis in einem. Auch „intellectual“ ist sie in beiderlei Hinsicht – indem sie nämlich die Erkenntnis von Relationalität meint und zugleich Effekt, Äußerung, des Intellekts ist. Diese Intellektualität der Anschauung weist sie als rationale Erkenntnis aus.

1.2.3 Die Empfindung als Grundlage der Verstandestätigkeit

Ein weiteres Merkmal, das die Rationalität der Anschauung belegt, ist die Intensität ihrer Klarheit, ihre Evidenz. An zahlreichen Stellen hebt Schopenhauer ihren Klarheitsgrad hervor: Anschauung ist ausgezeichnet durch ein hohes, wenn nicht gar höchstmögliches Maß an Evidenz und Gewissheit, die anschauliche Vorstellung wird beschrieben als „sich selbst vetretend und verbürgend“³⁸. Diese Eigenschaften der

³⁷ W I, 13.

³⁸ W I, 41.

Anschauung lassen sich empirisch feststellen, wenn nicht-begriffliches Erkennen stattfindet; sie werden ergänzt durch negative Bestimmungen, die dazu dienen, den Gegensatz zum begrifflichen Erkennen zu konstituieren. Aber die wichtigste Feststellung besteht in der Wertung, im Urteil, dass in der Anschauung immer die Wahrheit liegt, weil sie die Sache selbst meint – d. h. ‚objektiv‘ ist. Dem gegenüber steht die ‚Meinung‘ als bloß Subjektives. Problematisch ist allerdings das Belegen dieser Aussagen, da zum Einen im Zustand des Anschauens das Erkannte – Objektive – nicht mitteilbar ist, weil es keinen Begriff hat, zum Anderen ein empirischer Zustand, in dem reines Anschauen stattfindet, beim Menschen kaum denkbar ist, da de facto die Vermögen des Verstandes und der Vernunft sich durchdringen und zusammenwirken. Die Trennung ihrer Tätigkeit ist abstrakt und theoretisch und nicht empirisch erfahrbar.³⁹ Es heißt:

„So lange wir uns rein anschauend verhalten, ist Alles klar, fest und gewiß. Da gibt es weder Fragen, noch Zweifeln, noch Irren [...] Die Anschauung ist sich selber genug; daher was rein aus ihr entsprungen und ihr treu geblieben ist [...] niemals falsch seyn [...] kann: denn es giebt keine Meinung, sondern die Sache selbst.“⁴⁰

Was Schopenhauer letztlich herausstellt, ist die Überzeugung, dass die anschauliche Vorstellung die erste Tatsache des – erkennenden – Bewusstseins ist. So gesehen ist die Anschauung das Primäre der Erkenntnis, und sie macht als solche die Verstandeserkenntnis zur primären. Es ist nicht möglich, noch weiter hinter sie zurückzugehen, ein noch Früheres der Erkenntnis auszumachen, denn die Rede von bloßen Sinnesdaten macht in diesem Zusammenhang keinen Sinn – ist „leere“ Abstraktion. Denn der menschliche Verstand⁴¹ fasst immer schon in einem einzigen Prozess die Wirksamkeit, das Zusammenwirken des sinnlich Wahrgenommenen mit dem beteiligten Organismus, auf. Da in der Empfindung das Ganze enthalten ist, was und wie es ist, weshalb Schopenhauer in diesem Zusammenhang von der „Sache

³⁹ Diese Vermischung der Argumentationsebenen findet sich bei Schopenhauer öfter; im einzelnen wird diese Problematik uns im nächsten Kapitel beschäftigen, weil die philosophische Betrachtung der Ideenschau ebenfalls einen apriorischen Aspekt der Erkenntnistheorie a posteriori begründet.

⁴⁰ W I, 41.

⁴¹ Die Betrachtung der Anschauung bei Tieren im Unterschied zum menschlichen Verstand soll hier nicht weiter diskutiert werden; es ist ja bekannt, dass Schopenhauer auch Tieren Verstand zuspricht, lediglich das Vermögen der Begriffsbildung, des Begreifens, d. h. die Vernunft, fehle den Tieren. Da eine Untersuchung des Sachverhaltes aus der Perspektive des tierischen Verstandes per se nicht möglich ist, kann auf jegliche Äußerung über tierisches Wahrnehmen und „Erkennen“ aus menschlicher Sicht verzichtet werden.

selbst“ spricht, ist auch die aus der Empfindung hervorgehende oder auf ihr beruhende Anschauung durchgängig bestimmt und evident. Mit dieser speziellen Thematik befasst sich Heinz Gerd Ingenkamp in seinem Aufsatz „Das Seiende als Empfindung“, in dem er ausführt, dass das Seiende als eine „letzte, einsamste Erkenntnis, [...] ein einsamstes, unterstes Subjekt“ bezeichnet werden kann, das dort zu finden ist, wo die Erscheinung aufhört, und das sich seiner selbst bewusst wird als das, was es an sich ist – als Ding an sich, als „letztes Objekt“.⁴² Ingenkamp wertet verschiedene Stellen aus den *Parerga* und den Ergänzungen zum Hauptwerk als gelungenen Versuch Schopenhauers, die transzendentalphilosophische Introspektion durch eine naturwissenschaftlich fundierte physiologische Affektionstheorie der „inneren“ Empfindung zu ergänzen; und kommt zu dem Ergebnis, dass durch das Aufzeigen von Objektivität im als Empfindung ausgewiesenen Seienden ein evidenten, gewisses, irrtumsfreies Erkennen gegeben ist, und damit eine „Verifikationsform“ für Aussagen aller Art:

„Introspektion, also eine Erkenntnisweise, die durch den Wegfall mindestens einer Funktion, des Raumes, gekennzeichnet ist, liegt [...] nichtsdestoweniger auf einer und derselben Linie mit dem Erkennen äußerer Objekte, und das bedeutet, daß sie, als subjektive Funktion ihrem Objekt gegenübergestellt, stets der Täuschung (bei introspektiver Wahrnehmung) oder dem Irrtum (bei introspektivem Urteil) ausgesetzt ist. Das Seiende als Empfindung aber kann nicht irren. Auf diesen Punkt bezogen, in dem alles, was ist, eines ist, können sich Aussagen aller Art, gewissermaßen metaempirisch, als gültig oder ungültig erweisen.“⁴³

Wenn es auch von der Gewissheit der Empfindung zur Gültigkeit der Aussage noch ein Schritt ist, der sich aus den Ausführungen Ingenkamps nicht lückenlos erklärt, so ist doch das im zitierten Absatz festgehaltene Ergebnis der Überlegungen bedenkenswert: Es ist die Rede von einem Bezugspunkt, der etwas wie ein Ort im Bewusstsein zu sein scheint, an dem nicht nur die ursprüngliche Affektion anzutreffen ist, die jeder Erkenntnis des Subjekts zugrundeliegt, sondern in der auch der Beginn des zweifelsfreien Sich-Selbst-Verstehens „des Dinges an sich“ festgemacht werden kann. Es geht letztlich um den Übergang zwischen den Dingen,

⁴² Ingenkamp, Heinz Gerd: Das Seiende als Empfindung. In: *Zeit der Ernte. Festschrift für Arthur Hübscher*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, 355–363; hier S. 361. Ingenkamp interpretiert die Zeilen 4–7 des § 64 der *Parerga und Paralipomena*: „Wo das Ding an sich anfängt, hört die Erscheinung auf, folglich auch die Vorstellung und mit dieser das Verstehn. An dessen Stelle tritt aber hier das Seiende selbst, welches sich seiner bewußt wird als Wille.“

der äußeren Welt, und dem zu rationaler Erkenntnis fähigen Subjekt, um die „Vermittlung“ zwischen Materie und unstofflichem Erkennen. Schopenhauer nimmt in der folgenden, an die letzte Textstelle aus W I anschließende Passage eine weitere Spezifizierung der Anschauungsgenese vor; er spricht von der „unmittelbaren Erkenntnis“, bzw. vom „unmittelbaren Objekt für das Subjekt“, dem Leib:

„Es könnte dennoch nie zu ihr [der Anschauung, M.R.] kommen, wenn nicht irgend eine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkte diene. Dieses aber ist die Wirkung auf die thierischen Leiber. Insofern sind diese die unmittelbaren Objekte des Subjekts: die Anschauung aller andern Objekte ist durch sie vermittelt. Die Veränderungen, welche jeder thierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. *empfunden*, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letzteren als eines Objekts.“⁴⁴

Hier findet sich zum ersten Mal die Bestimmung „unmittelbar“, bezogen zum Einen auf den Modus des Erkennens, d. h. genauer: auf das Subjekt in seinem Bezogensein auf ein Objekt zum Zwecke der Erkenntnis, zum Anderen auf das Objekt selbst. „Unmittelbar erkannt“ wird gleichgesetzt mit „empfunden“; ‚Empfindung‘ entspräche demnach nicht gemeinhin ‚Sinneswahrnehmung‘, sondern ‚unmittelbarer Erkenntnis‘, weil am Objekt dieser unmittelbaren Erkenntnis direkt, ohne Vermittlung (einer ‚Trägersubstanz‘ o. ä.), verstanden wird, dass Ursache-Sein für das Empfundene bezeichnend ist. Wo genau dieser Übergang stattfindet, wo die Grenze zwischen Anorganischem und Organischem, zwischen Somatischem und Mentalem, zwischen Irrationalem und Rationalem verläuft, kann Schopenhauer ebensowenig durchgängig erklären wie andere. Es ist aber Ausdruck seines konsequenten Denkens, die mentale Erkenntnistätigkeit des Verstandes bis an die Grenzen des jeweiligen einzelnen Organismus des Subjekts ‚auszudehnen‘: Der Verstand braucht einen Zugang zum Material, an dem die Veränderungen stattfinden, die sich gegenseitig Ursache und Wirkung sind; und der besteht in der ‚Sensibilität thierischer Leiber‘, wie Schopenhauer es in § 6 ausdrückt.⁴⁵ Ob dieser ‚Zugang‘ dem Objekt oder dem Subjekt zugerechnet wird, ist in diesem Zusammenhang gar nicht entscheidend. Vielmehr kommt es darauf an, dass Unmittelbarkeit stattfindet, damit und indem der Verstand Verstehen, d. h. Anschauung, hervorbringt. Im Anschauen

⁴³ Ibid., 363.

⁴⁴ W I, 41. Kursive Hervorhebung von mir, M. R.

kommt dem Verstand schöpferische Selbsttätigkeit des Erkennens zu, indem das Körpergeschehen als sinnliche Empfindung, die selbst Vorstellung und damit der Erkenntnis zugehörig ist, unmittelbar bewusst wird. Empfindung heisst damit Anschaulichkeit der Sinnesdaten, die erst in der Realisation durch den Verstand zur Anschauung selbst wird. Wenn auch die sinnliche Wahrnehmung für sich betrachtet als irrationales Erkenntnismoment gewertet werden kann, so liegt doch in ihrer Anschaulichkeit der Grund der Rationalität. Heinrich Hasse beschreibt diesen Sachverhalt in seiner Dissertation von 1908 folgendermaßen:

„[...]die anschauliche Erfahrung der Außenwelt [ist] als solche nach Schopenhauer das Werk des Verstandes, sie ist intellektual. Rational aber ist sie in dem Maße, als ihr Inhalt in die Beziehungen, deren gemeinsamer Ausdruck der Satz vom Grunde ist, aufgelöst werden kann. Diese Auflösbarkeit aber fällt zusammen mit der Gesetzmäßigkeit im weitesten Sinne und bildet damit zugleich die Grundlage für die Welt der Begriffe.“⁴⁶

Die „Auflösbarkeit“ des Inhalts anschaulicher Erfahrung ist die Anschaulichkeit der Empfindung; Hasse stellt gleichzeitig die Verbindung zur Kausalität heraus, indem er die Auflösbarkeit näher bestimmt durch Relationalität: auflösbar nämlich in Kausalbeziehungen hinein. Dadurch ist am Einzelnen das Allgemeingültige als „Gesetzmäßigkeit im weitesten Sinne“ *verstanden*, also die Voraussetzung geschaffen für ein *Begreifen*, das, was Hasse „die Grundlage für die Welt der Begriffe“ nennt.

⁴⁵ W I, 23.

⁴⁶ Hasse, Heinrich: *Die Richtungen des Erkennens bei Schopenhauer unter besonderer Berücksichtigung des Rationalen und Irrationalen*. Diss.: Leipzig 1908, hier S. 32. Hasse unterscheidet bei Schopenhauer drei Erkenntnisstufen: die psychologische Stufe der Erkenntnis, gemeint ist die unmittelbare „Wahrnehmungserkenntnis“, die der (einfachen) Vorstellung entspricht, hervorgebracht vom Verstand; die logische Stufe der Erkenntnis, die mittelbar bzw. vermittelt ist, d. h. Vorstellungen von Vorstellungen, Begriffe und Urteile als Resultate der Vernunft, und letztlich die geniale Erkenntnisstufe, die die logische „überflügelt“ und ein Erkennen höherer Ordnung bedeutet, das aufs Wesentliche geht. Wenn wir auch Hasse nicht den Aufbau seiner Studie betreffend folgen mögen, so gibt es doch in seinen Ausführungen zahlreiche Gedankengänge, mit denen zu befassen es auch in der heutigen Forschungssituation lohnt.

1.2.4 Zusammenfassung:

Der Satz vom Grunde als Ausdruck wirklichkeitskonstituierenden Erkennens

Kommen wir daher noch einmal auf den Satz vom zureichenden Grunde selbst zurück. Seine Definition findet sich im § 5 der Dissertation: „Der Satz selbst“. Dort heißt es, außer dem „Hauptgrundsatz in aller Erkenntniß“ soll der Satz vom zureichenden Grunde „gemeinschaftlicher Ausdruck mehrerer *a priori* gegebener Erkenntnisse“⁴⁷ sein – die Stelle übrigens, auf die Hasse oben Bezug genommen hat. Das heißt mit anderen Worten, dass ihm Gültigkeit auch für Erkenntnisse zugesagt wird, die nicht empirisch, also nicht Resultat der am sinnlich wahrgenommenen Objekt vollzogenen Verstandestätigkeit sind. Damit kommt ihm eine Bedeutung zu, die über das anschauliche Erkennen des Verstandes hinausreicht: Als „Hauptgrundsatz in aller Erkenntniß“ ist der Satz vom Grunde zwar nichts anderes als die Verstandesform der Kausalität, die subjektive Seite des Erkennens von Wirklichkeit im Schopenhauerschen Sinne; deren Präsenz im Bewusstsein hängt aber gerade ab vom Vollzug des Erkennens am Material. Das ist bislang alleinige Zuständigkeit des Verstandes, er ist geradezu ausgewiesen als das explizit dafür geeignete Erkenntnisvermögen. Nun sollen aber auch Erkenntnisse im Satz vom Grunde ihren Ausdruck finden, die beispielsweise die reinen Anschauungsformen oder abstrakte Reflexionsbegriffe betreffen, also nicht Materie und damit Gegenstand der Verstandeserkenntnis sind. Wenn Kausalität als Verstandesform – wie Schopenhauer fordert – nicht dem Verstand angehören, sondern am materiellen Erkenntnisgegenstand, den der Verstand erfasst, ins Bewusstsein gelangen soll, müsste im Falle anders beschaffener Erkenntnisgegenstände analog dazu Kausalität als Form des nunmehr tätigen Erkenntnisvermögens bewusst – gewusst – werden. Das wirft zwei Fragen auf: Was zeichnet den Verstand tatsächlich noch aus, wenn nicht ihm allein die Form der Kausalität eigen ist? Und welches Vermögen ist es schließlich, das Kausalität als Form des Erkennens weiß, die Schopenhauer ja thematisiert, wenn er von der „Verstandesform“ spricht? Man kann das Vernachlässigen vollständiger Klärung durch Schopenhauer als Beleg für den oft nachgewiesenen Mangel an Differenziertheit in bezug auf seine Erkenntnistheorie werten; es geht hier aber nicht darum, einen Standpunkt zu vertreten, der sich mit dem

Aufzeigen von Schwächen und Brüchen begnügt, sondern, wie einführend dargelegt, die Unvollständigkeit der erkenntnistheoretischen Erörterungen bei der Konzeption von Verstandes- und Vernunftkenntnis als Verwiesensein auf Ergänzung durch einen weiteren erkenntnistheoretischen Ansatz zu verstehen, wie ihn das dritte Buch des Hauptwerks mit der Konzeption der ästhetischen Erkenntnis bietet. Bis hierher lässt sich vermuten, dass erstens der Verstand nicht das einzige Vermögen sein kann, das Wirklichkeit konstituiert, und damit zweitens eine Möglichkeit der Selbstreflexion des Bewusstseins gegeben sein muss, die als Zusammenwirken verschiedener Vermögen und Ausdruck einer Synthesis unterschiedlicher Bewusstseinsgehalte gedacht werden könnte.

Die eben dargelegte besondere Bedeutung des Satzes vom zureichenden Grunde, durch die er sich qualitativ von „bloß logischen“ Sätzen unterscheidet, fasst Schopenhauer in folgender Stelle der Vorlesung über Erkenntnistheorie zusammen:

„Die allgemeinsten Sätze in unserer Erkenntniß sind der Satz vom Widerspruch und der vom Grunde. Aber der Satz vom Widerspruch ist ein bloß logisches Prinzip welches die Uebereinstimmung der Begriffe bestimmt wo welche dasind; nicht aber selbst Begriffe giebt. Der Satz vom Grund ist in vier Gestaltungen das Gesez der nothwendigen Verbindungen der Erscheinungen unter einander; er bestimmt also die Verhältnisse der Erscheinungen unter einander und so weit erklärt er sie: kann aber nicht dienen das Ganze aller Erscheinungen zu erklären, und darüber hinauszuführen zu dem was nicht Erscheinung ist.“⁴⁸

Der Satz vom Widerspruch gehört als „logisches Prinzip“ in den Bereich des begrifflichen Erkennens; es wird betont, was dieses Prinzip leistet – dass es vorhandene Begriffe ordnet –, und wo seine Grenzen sind – es bringt keine neuen Begriffe hervor. Ebenso wird mit dem Satz vom Grunde verfahren: seine „Leistung“ ist es, innerhalb der Vorstellungshaftigkeit Gesetzmäßigkeit auszudrücken. Das Begriffliche ist als Teilbereich der Vorstellungswelt auch betroffen: Was nämlich als Vorstellung bezeichnet werden kann, ist Objekt für ein Subjekt in Zeit und Raum, dadurch Relationalität, Aufeinander-Bezogen-Sein, und das macht jegliche Erscheinung aus.

⁴⁷ G, 17.

⁴⁸ *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, 569.

Kein Satz aber, ob er Ausdruck der Realität und des Materials oder logisches Prinzip oder beides ist, gibt Begriffe; das Kommunizieren und Philosophieren, letztlich das Begreifen selbst bleiben ohne Erklärung, bei aller Evidenz der anschaulichen Erkenntnis. Hier liegt eine der großen Stärken, und, je nach Standpunkt, zugleich Schwächen der Schopenhauerschen Philosophie: ohne die Vernunfttätigkeit wäre sie nicht möglich, gleichzeitig inhaltsleer ohne Intuition des Verstandes, also nicht nötig. Möglichkeit und Notwendigkeit des Begreifens auf die Erkenntnisvermögen zu „verteilen“, mag fragwürdig sein; es ist aber gleichzeitig der geistreiche Versuch, den irrationalen Aspekten des Menschseins Rechnung zu tragen, die wiederum in der Auffassung von einer Vernunft, die sich eigene Gesetze gibt, nachrangig bleiben; handelt es sich dabei doch um Vernunftgesetze, deren praktische Verbindlichkeit sich ebenso wenig theoretisch nachweisen lässt wie das intuitive Erfassen von Gesetzmäßigkeit.

Zusammenfassen und (vorläufig) abschließen lässt sich dieses Kapitel über die Intuition, das primäre Erkennen des Verstandes, am besten anhand Schopenhauers eigener Ausführungen am Beginn des § 16 der Dissertation:

„Unser erkennendes Bewußtseyn, als äußere und innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subjekt und Objekt, und enthält nichts außerdem. Objekt für das Subjekt seyn, und unsere Vorstellung seyn, ist das Selbe. Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen. Nun aber findet sich, daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und a priori bestimmbaren Verbindung stehn, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom Grund in seiner Allgemeinheit ausdrückt.“⁴⁹

Was also bereits auf der untersten Stufe der Erkenntnis – im Sinne von grundlegend oder zugrundeliegend – dem erkennenden Bewusstsein in seinem Vorstellen zukommt, ist das Auffassen der Welt in ihrer Einheitlichkeit, als Ganzes, deren Bestandteile immer nur in ihrem Aufeinanderwirken, als in Verbindung stehende Objekte für das Subjekt dasind. „Nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges“, „Einzelnes und Abgerissenes“ kann ursprünglich erkannt werden; derartige

⁴⁹ G, 41. Der gesamte Text des Zitats bis auf den letzten Satz ist gesperrt gedruckt, d. h. schon von Schopenhauer als zentrale Stelle hervorgehoben.

Vorstellungen können nur nachträglich und abstrakt sein, sie entsprechen nicht dem, was „unmittelbar“ rezipiert und angeschaut wird. Der Verstand leistet die Erkenntnis von Wirklichkeit als anschauliche, auf das Ganze gehende, nach einem allgemeingültigen Gesetz in Verbindung stehende Vorstellungen, die dem Subjekt Welt sind, deren Teil es ist und zu der es durch seine Leiblichkeit unmittelbaren Zugang hat. Dieses Erkennen, so grundlegend es sein mag, ist dennoch für sich genommen nicht möglich: Immer schon, sofern es ein menschliches ist, geschieht es unter Beteiligung der Vernunft.

1.3 Sekundäres Erkennen der Vernunft – Reflexion

1.3.1 Die Funktion der Vernunft: Begriffsbildung

Der Verstand, wie wir gesehen haben, ist das Vermögen unmittelbaren *Verstehens*, dem im Anschauen schöpferische Selbsttätigkeit des Erkennens zukommt, das seinen Ausdruck in der anschaulichen Vorstellung findet. Die Vorstellungen, die die Vernunft hervorbringt, sind nicht unmittelbar verstanden, sondern abstrahiert von anschaulichen, somit Erkenntnis *in abstracto*. Gleichwohl bilden sie mit denen des Verstandes zusammen das, was Schopenhauer „erkennendes Bewußtseyn“ nennt, bzw. dessen Inhalt. Das erkennende Bewusstsein tritt also auf als die Vermögen Verstand und Vernunft, deren jedes eine einzige Funktion hat; Schopenhauer betont das, deshalb sei nochmals an die eindeutige Stelle erinnert:

„Wie der Verstand nur e i n e Funktion hat: unmittelbare Erkenntniß des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, und die Anschauung der wirklichen Welt [...]; so hat auch die Vernunft e i n e Funktion: Bildung des Begriffs; und aus dieser einzigen erklären sich sehr leicht und ganz und gar von selbst alle jene [...] Erscheinungen, die das Leben des Menschen von dem des Thieres unterscheiden, und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Funktion deutet schlechthin Alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat.“⁵⁰

Jegliche spezifische Vernunfttätigkeit lässt sich demnach fassen als Begriffsbildung; ist der Verstand „subjektives Korrelat“ materialisierter Kausalität, so steht die Ver-

nunft als subjektiver Teil dem Begrifflich-Objektiven der Vorstellung selbst gegenüber, ist subjektives Korrelat des Begriffes:

„Die Begriffe bilden eine eigenthümliche, von den bisher betrachteten, anschaulichen Vorstellungen *toto genere* verschiedene Klasse [...] Worte [bezeichnen] jene ganz eigenthümliche Klasse von Vorstellungen [...], deren subjektives Korrelat die Vernunft ist [...]“⁵¹

An dieser Stelle – wie auch im folgenden Text – weist Schopenhauer auf die Bedeutung hin, die das Vermögen der Vernunft aus seiner spezifischen Funktion erhält: die Fähigkeit zu begreifen, zu denken und zu urteilen, nicht die zur Anschauung ist es, die den Menschen zum Menschen macht.⁵² Dieses Vermögen ist über den bloßen Wortsinn hinaus, demzufolge „Vernunft“ mit „vernehmen“ einhergeht, auch und besonders eines der Mitteilung; zum passiven Vernehmen bezeichnet Vernunft im Schopenhauerschen Sinne das aktive Mitteilen, ganz konkret im Sinne von Reden, aber auch als non-verbales Kommunizieren denkbar, im Sinne von überlegtem, gerichtetem Verhalten. Dazu gehört auch das zeitlich und räumlich versetzte Mitteilen von Begriffssystemen, in denen durch die Tätigkeit der Vernunft Erkenntnisse – Urteile – als Wissen fixiert und durch Zeit und Raum transportiert werden können. Im Vergleich zum Verstand verliert die Zeit an Relevanz für die Vernunftkenntnis; die Begriffsbildung, das vernünftige Erkenntnisgeschehen, muss nicht gleichzeitig mit der ihm zugrundeliegenden Anschauung stattfinden.

In *abstrakter* Hinsicht also wird hier Zeitlichkeit bedeutungsvoll; denn Vernunft und Begriffsbildung ermöglichen ein spezifisch menschliches Bewusstsein, das „Gedächtniß“, „eine geordnete, zusammenhängende, denkende Rückerinnerung“ (W II, 63). Mit ihm geht eine besondere Bewusstseinsverfassung oder -eigenschaft einher, die Besonnenheit, die für Schopenhauer nicht nur untrennbar von der Vernunft, sondern sogar Voraussetzung echten Philosophierens ist und damit die

⁵⁰ W I, 46. S. auch Kontext der Anm. 7.

⁵¹ Vgl. W I, 46 und 47.

⁵² Hier handelt es sich um eine positive Aussage, die wohl als unbestritten gilt, während die Behauptung, das menschliche Verstandes-, bzw. Anschauungsvermögen unterscheide sich nicht von dem des Tieres sich nicht belegen lässt und erkenntnistheoretisch nicht relevant ist. In bezug auf die metaphysische Erkenntnis, dass alles dem Wesen nach eines sei, mag ein solcher Vergleich dazu beitragen, die Gemeinsamkeiten des Lebendigen herauszustellen und die Besonderheit des Menschen sinnvoll zu relativieren.

Bedingung, die Bedeutung unserer menschlichen Existenz zu durchschauen.⁵³ In Kap. 5 der Ergänzungen zur WWV, „Vom vernunftlosen Intellekt“, heißt es:

„Die vollkommene *Besonnenheit* nämlich beruht auf dem deutlichen Bewußtseyn der Vergangenheit und der eventuellen Zukunft als *solcher* und im Zusammenhange mit der Gegenwart.“⁵⁴

Die Besonnenheit ist demnach eine Eigenschaft des Menschen, die auf sein Vernunftvermögen zurückgeht, die „Beschäftigung des Intellekts mit *Begriffen*, also die Gegenwart [der Begriffe] im Bewußtseyn, welche eigentlich und im engern Sinne *Denken* heißt“; „dieses Denken, diese Reflexion ertheilt nun dem Menschen jene *Besonnenheit*, die dem Thiere abgeht“.⁵⁵ Es ist auffällig, dass Schopenhauer immer wieder die Abgrenzung zur Intellektualität der Tiere, also das Überindividuell-Gattungshafte an der „Besonnenheit der Vernunft“ betont; dennoch provoziert gerade dieser Terminus die Assoziation mit einer individuellen Eigenschaft, einer persönlichen Begabung gar, was im Gebrauch von ‚Besonnenheit‘ im Kontext des 3. und 4. Buches bestätigt wird. Ein deutlicher Hinweis findet sich aber bereits im zitierten Kontext in der Dissertation:

„Diese Besonnenheit [...], also die Fähigkeit sich zu *besinnen*, zu sich zu kommen, ist eigentlich die Wurzel aller seiner theoretischen und praktischen Leistungen, durch welche der Mensch das Thier so sehr übertrifft [...].“⁵⁶

Der Hinweis auf das spezifisch Menschliche fehlt zwar auch hier nicht, er bezieht sich aber auf aus Besonnenheit hervorgebrachte „Leistungen“; ‚Besonnenheit‘ wird hier jedoch gefasst als Tätigsein, als Anwendung einer Fähigkeit, und erhält dadurch einen individuellen Aspekt: ‚sich besinnen‘ wird hervorgehoben, gleichgesetzt mit ‚zu sich kommen‘, um dann ‚bei sich zu sein‘, könnte man ergänzen. Die reflexive Verwendung des Verbes setzt im hergestellten Bezug des ‚Sich‘ ein ‚Ich‘, ein handelndes Individuum voraus, und ein ‚Zu-Sich-Kommen‘ impliziert eine Änderung

⁵³ Vgl. W I, § 70: „Denn eben Das, was die Christlichen Mystiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, ist uns die einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens. [...] Die Möglichkeit der also sich äußernden Freiheit ist der größte Vorzug des Menschen, der dem Thiere ewig abgeht, weil die *Besonnenheit der Vernunft*, welche, unabhängig vom Eindruck der Gegenwart, das Ganze des Lebens übersehn läßt, Bedingung derselben ist.“ (S. 478; Sperrungen im Original, kursive Hervorhebung von mir, M. R..)

⁵⁴ W II, 62f.

⁵⁵ G, 117.

⁵⁶ Ibid.

der Bewusstseinsverfassung zum Wesentlichen hin. Im Zusammenhang mit der ästhetischen Erkenntnis ist gerade dieser Aspekt der Besonnenheit von Bedeutung.

Unter den „theoretische[n] und praktische[n] Leistungen“, für die Besonnenheit erforderlich ist, versteht Schopenhauer „die Sprache, das überlegte planmäßige Handeln und die Wissenschaft“⁵⁷. Sie sind Wirkungen des Denkens von Begriffen, erfahrbare Phänomene, für die die Vernunft eine unabdingbare Voraussetzung ist. Dabei aber bleibt die Vernunfttätigkeit selbst einzig bestimmt als Begriffsbildung; dadurch wird sie gewissermaßen eingeschränkt und auf sich selbst verwiesen:

„Es ist die Vernunft, die zur Vernunft spricht, sich in ihrem Gebiete hält, und was sie mittheilt und empfängt, sind abstrakte Begriffe, nicht-anschauliche Vorstellungen, welche ein und für alle Mal gebildet und in verhältnißmäßig geringer Anzahl, doch alle unzähligen Objekte der wirklichen Welt befassen, enthalten und vertreten.“⁵⁸

Eine „Vernunft, die zur Vernunft spricht“ und „sich in ihrem Gebiete hält“, scheint sich demnach „woanders“ als der Verstand zu befinden, wenn man Schopenhauers räumliche Metapher des Gebietes aufgreifen möchte. Weiterhin scheint sie nur sich selbst zu korrespondieren, wobei Schopenhauer hier von der Bestimmung des abstrakten Erkenntnisvermögens des Subjekts im allgemeinen wechselt zu einem Vernunftbegriff, der dem individuell auftretenden Subjekt zukommt; sonst würde diese Aussage wenig Sinn machen. Dennoch bleibt der Eindruck, es handele sich um eine Instanz, die gewissermaßen überindividuelle Selbstgespräche führt, indem sie Vorstellungen austauscht, die von einer Art sind, dass nur diese Instanz selbst sie herstellen kann. In dieser Hinsicht muss auch hier von einem aktiven, kreativen Vermögen ausgegangen werden: Während die anschaulichen Vorstellungen nach Schopenhauer die Leistung und das Ergebnis eines „aus unzähligen Objekten“ und ihrer Verknüpfung Wirklichkeit konstituierenden Verstandes sind, wie oben ausgeführt, bildet die Vernunft nichtanschauliche Vorstellungen. An diesem Hervorbringen sind die anschaulichen Vorstellungen insofern beteiligt, als sie den „Stoff“ liefern; das ergibt keine quantitative Modifikation, indem sie etwa Teil des Begriffes werden, sondern die anschaulichen Vorstellungen werden gewissermaßen durch Begriffe ersetzt, repräsentiert, eben *vorgestellt*.⁵⁹ Ist einmal ein Begriff

⁵⁷ W I, 47.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Schopenhauer nennt Begriffe ja bekanntermaßen auch „Vorstellungen von Vorstellungen“.

gebildet, *gibt* es ihn, d. h. er kann unabhängig von der Situation seiner Bildung mitgeteilt und empfangen werden als das Gegebene der Vernunft.

Für die Bestimmung der Vernunft folgt daraus, dass sie mindestens zwei Funktionen hat, nämlich zum Einen das schöpferische, aktive Bilden des Begriffes auf der Grundlage unmittelbarer Anschauung bzw. durch sie vermittelt, und zum Anderen das passive „Bereitstellen“ und Empfangen des gebildeten Begriffes. Beides zusammen macht erst das spezifische Vorstellen der Vernunft aus, das ein anderes sein muss als das des Verstandes. Wenn Schopenhauer vom Begriff als Vorstellung von Vorstellungen spricht, suggeriert er, dass ein Prozess, an dessen Ende „Vorstellung“ steht, wiederholt wird, was dann „Vorstellung von Vorstellung“ ergibt. Es muss aber beachtet werden, dass es sich anfangs um die durch Verstandestätigkeit hervorgebrachte anschauliche Vorstellung handelt, aus der durch Vernunfttätigkeit eine *andere* wird, die Schopenhauer als „abstrakt“ bezeichnet. Seiner Deutung nach ist der Begriff als Abstraktion von der Anschauung – wörtlich genommen – „weggezogen“, und damit auch von der Gewissheit, Klarheit und Evidenz des Anschaulichen. Das schließt aber nicht aus, dass dem Begriff selbst nicht eine spezifisch „abstrakte“ Gewissheit eignet. Die Evidenz des Anschaulichen geht zurück auf die Unmittelbarkeit, die die Auffassung der „wirklichen“ Dinge als sich materiell manifestierende „Produkte aus Zeit und Raum“, d. h. Kausalität als ursächlich/wirkungshaftes Bezogensein kennzeichnet. Das Auffassen des von der Vernunft in der Vernunft gegebenen Begriffs ist aber auch gekennzeichnet von Unmittelbarkeit, eine Bestimmung, die Schopenhauer ausdrücklich nur der anschaulichen Vorstellung zugesprochen hat. „Der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen, genau und bestimmt aufgefaßt [...]“⁶⁰ heißt es hier allerdings – „Sinn der Rede“ ist Sprache, Wirkung des Denkens von Begriffen, die, wenn sie bereits gebildet sind, offensichtlich auf die gleiche Weise ausgezeichnet sind wie die Anschauung, nämlich „unmittelbar“ vernehmbar, „genau und bestimmt“ aufzufassen. Die Erkenntnisqualität von Anschauung und Begriff ist in dieser Hinsicht nicht unterschiedlich, verschieden sind die Funktionen und Wirkungen des jeweiligen Erkennens. Im Vollzug am Erkenntnisobjekt lassen sich aufgrund ihrer Fähigkeit zum unmittelbaren Tätigsein Verstand und Vernunft nicht trennen, in der Reflexion

⁶⁰ W I, 47.

des Erkenntnisvollzuges dagegen betont Schopenhauer mehr die Differenzen oder gar Gegensätze als die Übereinstimmungen der Vermögen; zahlreiche Textstellen wie die folgende erwecken den Eindruck, sowohl das Erkenntnisvermögen der Vernunft (häufig dargestellt in Abgrenzung von anderen Bewusstseinsweisen) als auch ihre Wirkungen ließen sich genau bestimmen:

„So ist die Sprache, wie jede andere Erscheinung, die wir der Vernunft zuschreiben [...] durch dieses Eine und Einfache als seine Quelle zu erklären: die Begriffe, die abstrakten, nicht anschaulichen, allgemeinen, nicht in Raum und Zeit individuellen Vorstellungen.“⁶¹

Genau genommen stellt hier Schopenhauer nur die Behauptung auf, dass sich alle Erscheinungen, die mit der Vernunft in Zusammenhang gebracht werden können, auf Begriffe zurückführen lassen, oder andersherum: Wo Begriffe sind – wo Begreifen stattfindet – drückt sich Vernunft aus.

1.3.2 Der Begriff als Wesentliches der Anschauung

Die entscheidenden Merkmale des Begriffes sind im letzten Zitat benannt: Der Begriff ist durch Abstraktion von der Anschauung entstanden, insofern „abstrakt“; deshalb nicht mehr von der Art der Anschauung, also „nicht anschaulich“ – was wohlbemerkt nichts darüber aussagt, ob bzw. dass er als Begriff selbst angeschaut werden kann.⁶² Eigenschaften, die eine gewisse Autarkie des Begriffes bezeichnen, werden durch die Prädikate „allgemein“ und „nicht in Raum und Zeit individuell“ ausgedrückt. Im Gegensatz zur Anschauung ist der Begriff dadurch als etwas ausgewiesen, das nicht auf das Einzelne geht und nicht auf das Einzelne angewiesen ist. Während die anschauliche Vorstellung nur am konkreten Objekt zustande kommt, braucht die Vernunft zur Bildung des Begriffes nicht die Situation des individuellen Objektes in Raum und Zeit; das heißt mit anderen Worten, es muss ihr möglich sein, die Anschauung auch nach deren Vollzug zu repräsentieren, was voraussetzt, dass die anschauliche Vorstellung über ihre Aktualität hinaus – ver-

⁶¹ W I, 47/48.

⁶² Die Anschauung des Begriffes soll nach Schopenhauer im Trauerspiel möglich sein. Dass auf der Bühne abstrakte Zusammenhänge anschaulich dargestellt werden können, steht außer Frage; ob man die „Anschaubarkeit“ von potenzierten Vorstellungen mit der von einfachen, d. h. mit der von Sinneswahrnehmungen gleichsetzen kann, ist nicht sofort einzusehen. Darauf wird in den nächsten Abschnitten über Wissen und Gefühl noch eingegangen.

gleichbar mit Erinnertem – besteht, so dass sie überhaupt im Begriff repräsentierbar ist. Die Begriffsbildung ist demnach nicht in gleicher Weise unselbständig wie die Anschauung im Vollzug, die immer des konkreten Objektes bedarf; ganz im Gegenteil: Sie ist in dieser Hinsicht sogar autark und selbsttätig. Das Material der Vernunft ist sozusagen schon „mental aufbereitet“, insofern als der Verstand schon eine Erkenntnis am Objekt gewonnen hat, die mehr ist als es selbst, nämlich eine anschauliche Vorstellung des Subjekts. Diese allein kann wegen ihrer durch die Abhängigkeit vom Objekt in Zeit und Raum bedingte Flüchtigkeit nach Schopenhauer noch nicht die *Erfahrung* ausmachen, dazu braucht es den Begriff.⁶³

„Der äußere Eindruck auf die Sinne, sammt der Stimmung, die er allein und für sich in uns hervorruft, verschwindet mit der Gegenwart der Dinge. Jene Beiden können daher nicht selbst die eigentliche *Erfahrung* ausmachen [...] Das Bild jenes Eindrucks, welches die Phantasie aufbewahrt, ist schon sogleich schwächer als er selbst [...] Weder jenem augenblicklichen Verschwinden des Eindrucks, noch dem allmähigen seines Bildes unterworfen, mithin frei von der Gewalt der Zeit, ist nur Eines: der *Begriff*. In ihm also muß die belehrende Erfahrung niedergelegt seyn [...]. Er [vermag] alle Resultate der Anschauung in sich aufzunehmen, um sie, auch nach dem längsten Zeitraum, unverändert und unvermindert wieder zurückzugeben: erst hiedurch entsteht die *Erfahrung*.“⁶⁴

Es wird zunächst die Sinneswahrnehmung charakterisiert, und zwar als Einheit von „äußeren Eindruck“ und „Stimmung“, die eine innere Entsprechung dieses Eindrucks sein soll. Dieses als Ganzes ist Anschauung, ein vorbegriffliches Bewusstseinsgeschehen, das nur mit dem Objekt zugleich da ist. Erst wenn der Begriff dazukommt, d. h. wenn dieser Sinneseindruck reflektiert wird im Denken, kann von Erfahrung im eigentlichen Sinne gesprochen werden. Wenn Schopenhauer hier auch zweifelsohne den nicht-philosophischen, allgemeinen Begriff der Erfahrung meint – sondern von den „Erfahrungen“ spricht, aus denen man „klug“ wird – so ist doch bemerkenswert, dass auch diese Erfahrung ein Erkenntnisgeschehen voraussetzt, das als Zusammentreffen von den Dingen der Wirklichkeit

⁶³ In den 30 Jahre nach dem Hauptwerk veröffentlichten Ergänzungen nimmt Schopenhauer einen weniger schroffen Standpunkt bei der Beurteilung des Begriffsvermögens ein als im Hauptwerk. Hier wird der Vernunft doch eine ihr angemessene Bedeutung zugesprochen, die ihren „Nachteilen“ gegenübersteht, nämlich Quelle von Irrtum und Zweifel, Reue und Sorge – vgl. W I, 42 – zu sein: Im 6. Kapitel von W II, 68, ist beispielsweise die Rede vom „unschätzbaren Werth der Begriffe, und folglich der Vernunft“.

⁶⁴ W II, 67.

mit dem vorstellenden Subjekt derart beschrieben wird, dass ein äußeres und inneres Wirken der Dinge über die sinnliche Empfindung und den Verstand mittels der Vernunft begrifflich erfasst wird. Erst im Begriff wird daher das Angeschaute verfügbar, und mehr als das, es wird in einer neuen Qualität erkennbar bzw. erkannt. Das Wesentliche, Ideale am Objekt findet als begriffene Anschauung ins Bewusstsein:

„Dennoch ist der B e g r i f f sowohl von dem W o r t e , an welches er geknüpft ist, als auch von den Anschauungen, aus denen er entstanden, völlig verschieden. [...] Aber nicht das Angeschaute, noch das dabei Empfundene, bewahrt der Begriff auf, sondern dessen Wesentliches, Essentielles, in ganz veränderter Gestalt, und doch als genügenden Stellvertreter Jener.“⁶⁵

„Völlig verschieden“ meint hier nicht etwas gänzlich Neues, sondern betont, dass der Begriff mehr ist als ein auf eine konkrete Anschauung bezogenes Wort, das diese bezeichnet, und zwar deshalb, weil er eben das Resultat eines ausgezeichneten Bewusstseinsprozesses, der Reflexion, ist. Wenn man dieser Stelle einige Bedeutung zumisst, ergibt sich aus ihr, dass zwar Schopenhauer zufolge der Begriff nie in der Anschauung aufgeht, wohl aber die Anschauung im Begriff, insofern sie befreit von dem raum-zeitlichen Bedingtheit ihres Entstehens in ihrer Essenz in den Begriff eingeht, von ihm „genügend“ vertreten wird. Das an der Anschauung, was geeignet ist als ihr Wesentliches im Begriff aufgenommen zu werden, ist demnach das eigentlich kognitive Moment an ihr; das bedeutet, dass der Anschauung als Teil des erkennenden Bewusstseins entweder eine bedeutungsbildende Funktion eigen sein oder sie selbst so beschaffen sein muss, dass sich ihre Bedeutung auf den Begriff bringen lässt. Als Aktualität gefasst heißt das, dass aus dem Anschauen unter Aktivierung bzw. Aktiv-Sein des Vernunftvermögens per se das Begreifen des Angeschauten entsteht.

Hier stellt sich die Frage des Übergangs auf verschiedene Weise: Wie wird das Angeschaute in den Begriff „hineingearbeitet“? In welcher Form liegt etwas im Bewusstsein vor, das heute am Ort X angeschaut und morgen am Ort Y begriffen wird? Und von welcher „Form“ ist es in seiner gebrochenen Beziehung zu Zeit und Raum geprägt? Gibt es einen Modus der Vorstellung, die nicht mehr Anschauung

⁶⁵ Ibid.

und noch nicht Begriff ist, oder handelt es sich um eine Verfassung des Bewusstseins, die dadurch bestimmt ist, um mit Franziska Esser zu reden, dass das „vorstellende[s] Bewusstsein mit seinen konstitutiven Denkkategorien“ immer „verwoben mit dem erlebenden Bewußtsein und seinen intuitiven Anschauungskategorien“⁶⁶ ist? Dass menschliches Bewusstsein nicht anders vorkommt als in diesem Verwobensein anschaulichen Erlebens und der begrifflichen Reflexion desselben, ist ein Aspekt der Philosophie Schopenhauers, auf die immer wieder mit Nachdruck verwiesen wird, indem der Leib, das unmittelbare Objekt, nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch als Ort der ‚Selbstverwirklichung‘ des Willens, d. h. in metaphysischer Hinsicht, in das Zentrum des Systems gerückt wird. Wenn aber unsere Reflexion auf der potentiell begreifbaren Anschauung beruht, sie reflektiert, wörtlich genommen widerspiegelt, ergibt sich aus der Struktur der Reflexion über das Bewusstsein die des Bewusstseins selbst. Solange diese Reflexion nicht stattgefunden hat, muss man davon ausgehen – was auf den ersten Blick paradox scheint –, dass es aus präreflexiven oder vorbegrifflichen Erkenntnismomenten besteht oder solche enthält; beide Verben sollen gelten, weil sie ein metaphorisches Modell provozieren, das die Sache nicht angemessen ausdrückt. Nicht nur das „wollende Bewußtseyn“, das Schopenhauer dem erkennenden gegenüberstellt, ließe sich demnach als „unterbewusst“ oder gar „unbewusst“ bezeichnen, eben weil es als wollendes nicht-erkennend fungiert. Schopenhauers Begriff des „erkennenden Bewußtseyns“ selbst, insofern er Anschauung und Denken unter sich begreift, bietet eine Möglichkeit der Erklärung: Wenn das Bewusstsein kein künstliches Reflexionsprodukt, kein heterogenes Etwas sein soll, das sich – wenn auch nur theoretisch – in klar bestimmte, sich gegenseitig ausschließende Bereiche unterteilen lässt oder aus wesentlich unterschiedenen Qualitäten zusammengesetzt ist, sondern eine Reflexion (vielleicht sogar bloßer Reflex) der Wirklichkeit ist, muss der Übergang zwischen Anschauen und Denken ein fließender sein in der Art, dass der Unterschied zwischen beiden Modi des Erkennens ein gradueller und kein absoluter ist, und dass sie als Modi des objektiven Erkennens immer auch Modi des subjektiven Sich-Selbst-Innewerdens des Bewusstseins

⁶⁶ Esser, Franziska: *Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers*. Diss. Münster 1991, hier S. 135.

meinen. Ergänzt werden soll dieses Konzept eines Bewusstseins, das sich durch Übergangshaftigkeit auszeichnet, durch folgende Überlegungen:

Es ist bemerkenswert, dass Schopenhauer im Zusammenhang mit der Vernunftkenntnis diese Übergangsthematik indirekt anspricht, nämlich dadurch, dass er in § 11 des ersten Buches den Begriff des Gefühls erläutert, das er dem Begriff des Wissens – behandelt in den Paragraphen 10 und 12 – gegenüberstellt. Sein Anliegen scheint hier zwar weniger das Einbeziehen des Irrationalen in die Tätigkeit der Vernunft zu sein als eine abstrakte und theoretisch korrekte Ableitung des Gefühlsbegriffes vom Wissensbegriff; dennoch erfolgt auch hierdurch gleichzeitig die Einbindung dessen, was mit „Gefühl“ bezeichnet werden kann, in das Erkenntnisgeschehen. Nun besteht aber von der Sache her weder die Notwendigkeit, dies überhaupt zu tun – die Analyse des Gefühlsbegriffes ist keine spezifisch philosophische bzw. erkenntnistheoretische Aufgabe – noch es in diesem Kontext zu tun, der „Gefühl“ als Entgegensetzung zu „Wissen“ zu einer besonderen Art Erkenntnisresultat macht. Durch Schopenhauers Vorgehensweise und aus der philosophischen Aufwertung, die dem Gefühlsbegriff in diesem Zusammenhang zukommt, ergibt sich ein neuer Bedeutungsaspekt dessen, was erkennendes Bewusstsein ausmachen kann. Wenn man Schopenhauers Ausführungen konsequent weiterdenkt, führt das dazu, das Fühlen dem erkennenden Bewusstsein als weitere Funktion zuzusprechen, in Ergänzung zu der des Anschauens und des Denkens.

1.4 Gefühl und/oder Wissen

1.4.1 „Gefühl“ als Teil des Vernunftvermögens

Zweierlei ist hier zu unterscheiden: Die Definition des Gefühlsbegriffes, die Schopenhauer im o. g. Kontext vornimmt, fortgesetzt als eine Theorie des Gefühls oder besser: der Gefühle (die er vor allem im 19. Kapitel der Ergänzungen zur *Welt als Wille und Vorstellung* entwickelt – überschrieben „Vom Primat des Willens im Selbstbewußtseyn“), und die Bedeutung des Fühlens als Funktion des Bewusstseins. Es soll daher zunächst Schopenhauers Definition des Gefühls genauer betrachtet

werden, was in Abgrenzung zum Begriff des Wissens geschieht, um daraufhin zu zeigen, dass und welchen bedeutenden erkenntnistheoretischen Status das Fühlen in Schopenhauers Philosophie innehat.⁶⁷

Bemerkenswerterweise finden sich also Schopenhauers erste Ausführungen über das Gefühl im Kontext des Wissensbegriffes, der bestimmt wird wie folgt: Indem nicht-begrifflich Erkanntes im Begriff fixiert und aufbewahrt wird, wird es zu „abstraktem Bewußtseyn“, und damit zu Wissen. Es heißt in § 10:

„W i s s e n überhaupt heißt: solche Urtheile in der Gewalt seines Geistes zu willkürlicher Reproduktion zu haben, welche in irgend etwas außer ihnen ihren zureichenden Erkenntnißgrund haben, d. h. w a h r sind.“ – „W i s s e n also ist das abstrakte Bewußtseyn, das Fixirhaben in Begriffen der Vernunft, des auf andere Weise überhaupt Erkanntes“.⁶⁸

Wissen ist demnach bestimmt, wie die Vernunft, aus deren Reflexionstätigkeit es hervorgeht, durch die Abhängigkeit vom „auf andere Weise überhaupt Erkanntes“. In dieser Formulierung bleibt offen, ob es sich dabei ausschließlich um Angeschautes handeln muss; denn wenn auch dargelegt wurde, dass jeder Begriff auf Anschauung beruht, insofern er in gewissem Sinne eine Weiterverarbeitung der Empfindung ist, die verstandesmäßig aufgefasst zur anschaulichen Vorstellung und vernünftig reflektiert zum Begriff wird, folgt daraus nicht, dass *nur* als Anschauung Gegebenes begreifbar ist. „Auf andere Weise Erkanntes“ ist in jedem Fall auf die Weise des Begriffes im Bewusstsein, sobald es gewusst wird, d. h. als Begriff verfügbar, zu Wissen geworden ist; bis dahin allerdings scheint es sich um irgendwie „anders“

⁶⁷ Im 76. *Schopenhauer-Jahrbuch 1995*, 53–71, findet sich unter dem Titel „Schopenhauer, Feeling, and the Noumenon“ eine bemerkenswerte Analyse der Thematik: Moira Nicholls stellt den Zusammenhang zwischen Fühlen und Wissen heraus, sowie die sich daraus ergebenden epistemologischen und moralphilosophischen Konsequenzen. Ich teile ihre Auffassung, dass der Gefühlsbegriff eine in der Forschung nicht ausreichend herausgearbeitete, aber überaus bedeutende Rolle in Schopenhauers Philosophie spielt, insofern er eine Erklärung dafür sein kann, dass der Wille als Ding an sich in seiner nicht-begrifflichen „Anwesenheit“ im Bewusstsein („non-conceptual awareness“, vgl. S. 67) erkannt werden kann. Nicholls betont in ihrem Aufsatz über die erkenntnistheoretische Fundierung der Wesenserkenntnis hinaus außerdem, dass die ausgezeichnete Bedeutung des Fühlens in der ästhetischen Kontemplation, aber auch im Konzept der Mitleidsethik evident wird. Gleichwohl nimmt sie keine unkritische Haltung ein, sondern weist auch darauf hin, dass es zum Einen Schopenhauer nicht durchgehend gelingt, Klarheit darüber zu verschaffen, *wie* wir durch das Gefühl das Ding an sich erkennen, zum Anderen sein Gefühlsbegriff dem der deutschen Romantik verpflichtet zu sein scheint.

⁶⁸ W I, 60.

geartete Erkenntnis zu handeln – möglicherweise, aber nicht notwendig anschauliche.⁶⁹

Hier nun wird der Gefühlsbegriff relevant: Als Gefühl werde, so Schopenhauer, alles bezeichnet, was „*nicht Begriff, nicht abstrakte Erkenntniß der Vernunft*“ ist; weiter heißt es, alles, was unter Gefühl begriffen werden könne – „die heterogensten Dinge“ – stimme lediglich „in dieser negativen Rücksicht“ überein, „*nicht abstrakte Begriffe*“⁷⁰ zu sein. Es findet sich also eine rein formale Bestimmung des Begriffs Gefühl, der dem des Wissens entgegengesetzt ist (weshalb er an dieser Stelle des Systems behandelt wird). Zweifelsohne will Schopenhauer durch diese negative Zuordnung des Gefühls zur Vernunft von vornherein der – romantischen – zeitgenössischen Auffassung entgegenreten, dass von einem „besonderen Gefühlvermögen“⁷¹ auszugehen sei. Dass diese Auffassung sich entwickeln konnte, führt er auf eine Art Verfahrensfehler der Vernunft zurück, die sich selbst gegenüber unkritisch „Einseitigkeit [...] zu Schulden kommen“ lässt, „indem sie unter den einen Begriff Gefühl jede Modifikation des Bewußtseyns befaßt, die nur nicht unmittelbar zu ihrer Vorstellungsweise gehört, d. h. nicht abstrakter Begriff ist.“⁷² In der Vorlesung heißt es dazu:

„Indem wir denken sind wir die Vernunft selbst: hier nun ist der Begriff, die abstrakte, deutliche, nicht anschauliche Vorstellung, das *positive*, das bestimmte, das naheliegende, das Einheimische; – sie wirft nun alles andre was sonst noch im Bewußtseyn vorkommt zusammen in den Begriff [sic!] Gefühl, geleitet durch nichts weiter als daß es nicht zu ihrer Erkenntnißweise gehört [...]“⁷³

Was Schopenhauer der Vernunft ‚vorwirft‘, könnte man als nicht sachgemäßes Vereinfachen und eine ihrem Vermögen unangemessene Undifferenziertheit bezeichnen; möglich ist dieser Fehler der Vernunft deshalb, „[...] weil ihr eigenes Verfahren ihr nicht durch gründliche Selbstkenntniß deutlich geworden war“⁷⁴, d. h. weil sie sich selbst, ihre eigene Tätigkeit nicht reflektierte. In anderen Worten: Die

⁶⁹ Das Insistieren auf der Möglichkeit, dass „auf andere Weise“ Erkanntes nicht notwendig aus der Anschauung hervorgehen muss, soll darauf aufmerksam machen, dass auch andere „Wissensquellen“ denkbar sind, wie z. B. Phantasiebilder und Träume.

⁷⁰ W I, 61. Die kursiv gesetzten Stellen sind im Originaltext gesperrt gedruckt.

⁷¹ Vgl. W I, 62 unten; s. auch: *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, 400.

⁷² W I, 62.

⁷³ *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, 400.

⁷⁴ W I, 62.

Abstraktionstätigkeit, die das Spezifische der Vernunft ausmacht, führt nicht immer zu einem ‚optimalen‘ Begreifen. Die begriffsbildende Abstraktion, d. h. Bearbeitung anschaulicher Vorstellungen durch die Vernunft, hat Schopenhauer aber als ihr einziges, grundlegendes Vermögen definiert; wenn eben dieses Vermögen nun den Begriff des Nicht-Wissens von Gefühlsinhalten abstrahiert, scheint das von seinem Standpunkt aus nichts als die Quelle von „Mißverständnisse[n] und Verirrungen“⁷⁵ zu sein, nämlich eine fehlerhafte Bearbeitung anschaulicher Vorstellungen. Andererseits scheint die Vernunft aber doch (wenn auch aufgrund eines Verfahrensfehlers) etwas hervorbringen zu können, was „nicht abstrakter Begriff“ ist, was zwar im Bewusstsein gegenwärtig, aber anders oder gar mehr als anschauliche Vorstellung ist; sie geht auf eine „Modifikation des Bewußtseyns“, die nicht unmittelbar sie – die Vernunft – selber ist, bzw. nicht zu ihrer Erkenntnisweise gehört. Wenn nun solche Bewusstseinsinhalte, die gefühlten nämlich, dennoch der Vernunft zugänglich sind, und gleichzeitig Schopenhauer folgend neben dem erkennenden und dem wollenden Bewusstsein weder einen eigenständigen Bewusstseinsbereich noch neben Verstand und Vernunft ein eigenes „Gefühlvermögen“ ausmachen sollen, dann sind Gefühle ‚vernünftig‘, zwar unvollkommen und fehlerhaft, aber potentiell im Begriff auflösbar. Wenn der Begriff als abstrakte deutliche Vorstellung für die Vernunft „das positive, das bestimmte, das naheliegende, das Einheimische“⁷⁶ ist, trifft auf das, was für die Vernunft all das nicht ist – was sie unter dem Begriff Gefühl zusammenfasst – das Gegenteil zu: Gefühltes ist der Vernunft das Negative, Unbestimmte, Entfernte, Fremde. Aber als solches ist es ihr dennoch zugänglich. Wenn sie zudem ihr Erkenntnisvermögen auf sich selbst richtete, könnte sie dieses undifferenzierte Nicht-Wissen möglicherweise begreifen als das, was es wesentlich ist, es also bestimmen, näherbringen, „einheimisch“ machen. Das Aufgabengebiet der Schopenhauerschen Vernunft wäre damit ein viel weiter gefasstes, als es zunächst den Anschein hat: Sie konserviert nicht nur das in der Anschauung Gewisse als Wissen, indem sie es durch Abstraktion auf den Begriff bringt, sondern sie hat auch Zugang zu allen anderen Bewusstseinsinhalten, die sie nicht weiß, und deshalb unter „Gefühl“ fasst. Diesen Zusammenhang kann sie durchschauen, d. h. sie ist auch das Vermögen der

⁷⁵ Ibid.

Selbstreflexion, und als solches nicht angewiesen auf die Anschauung als Kern des Begriffes, denn insofern sie sich selbst begreift, muss sie das tun, ohne eine anschauliche Vorstellung von dem zu haben, was sie ausmacht. Diese Selbstreflexion wiederum wäre nach Schopenhauer Voraussetzung dafür, dass das zunächst nicht gewusste „Gefühl“ reflektiert, begriffen und schließlich gewusst werden kann.

1.4.2 Erweiterung des Vernunftbegriffes

Ein derart erweiterter Vernunftbegriff ist bei Schopenhauer angelegt, aber nicht von ihm *expressis verbis* vertreten – bekanntermaßen neigt er ja dazu, die sich s. E. selbst überschätzende Vernunft (Resultat des absoluten Idealismus) in ihre Schranken zu verweisen. Es ist aber für den Verlauf der Untersuchung bedeutend, dass die Abstraktionsfähigkeit, die allein das Vernunftvermögen ausmachen soll, zu unterschiedlich differenziertem Wissen, sozusagen zu mehreren Qualitäten, führt, und auf diese Weise auch etwas ins bzw. zu Bewusstsein bringt, das bestenfalls als potentiell Wissen bezeichnet werden kann: Gefühl. Insofern es die Vernunft als den Menschen auszeichnendes Erkenntnisvermögen ist, die Zugriff auf gefühlte Bewusstseinsinhalte hat, macht sie etwas zu rationaler Erkenntnis, das gemeinhin als irrationales Bewusstseinsmoment gilt. Es ist allerdings denkbar und innerhalb dieser Konzeption auch nicht widersprüchlich, dem Gefühlten als dem „auf andere Weise Erkannten“ und potentiell zu Wissenden Rationalität zuzusprechen.

Ausgehend von einem nicht notwendig irrationalen Gefühlsbegriff lässt sich eine weitere Schwierigkeit in Schopenhauers Bewusstseinskonzeption auflösen: Es muss eine Möglichkeit geben, die „Bestandteile“ erkennendes und wollendes Bewusstsein anders aufzufassen als sich ausschließende, um ein im raum-zeitlichen Erkenntnisprozess vollzogenes Erkennen des Wollens (und damit des Willens) überhaupt zu erklären. Es scheint zunächst selbstverständlich zu sein, dass ein Bewusstseinsinhalt, der als Willensäußerung stattfindet, nachträglich zum Objekt der Erkenntnis gemacht werden kann. Bei näherer Betrachtung ergibt sich, dass dabei aber eine Instanz vorausgesetzt wird, die das ehemals willensmäßige Moment mit dem dafür gefundenen Begriff identifiziert – wie kann etwas, das nur da ist, wenn

⁷⁶ Vgl. Anm. 73.

kein Erkennen stattfindet, sich sogar im gleichen Maße verringert, wie die Aktivität der Erkenntnisvermögen zunimmt, von diesen aufgefasst werden als das was es ist, und das ist (noch) nicht der Begriff davon? Insofern aber das Willensmäßige *gefühl* wird, ist es in dieser Modifikation potentiell dem Vernunftvermögen zugänglich, und durch diesen Zugang wäre auch ein „Übergang“ denkbar, ein Übergang zwischen erkennendem und erkanntem Bewusstsein derart, dass das Erkannte als ursprünglich Wollendes, jeweils inhaltlich bestimmtes Gefühltes *formal* in den Gefühlsbegriff eingeht. Damit wird es zur Vorstellung für die Vernunft, und zwar zu eben dieser unklaren, unfertigen, die irrationale Bewusstseinsinhalte als vorhanden feststellt, sie unterscheidet und bezeichnet und dadurch anzeigt, dass hier etwas ist, das sich wissen ließe, und für die Vernunft durch weitere Reflexion in ihrer Bedeutung begreifbar werden kann:

„Was nun aber nicht mehr bloßes Gefühl ist, sondern eingegangen in die deutliche, d. h. in ihre Bestandteile zerlegbare abstrakte Erkenntnis und folglich ein Objekt der Vernunft geworden ist, dieses heißt *Wissen* [...]“⁷⁷

Oder metaphorisch gesprochen:

„So entsteht der Begriff Gefühl, als ein großes x für die Vernunft, das sie erst durch fernere Gleichungen für jeden besonderen Fall sich näher kenntlich machen kann.“⁷⁸

Immanente Erkennbarkeit kommt, wie die beiden Zitate zeigen, sowohl der spezifischen Modifikation des Bewusstseins „Gefühl“ zu als auch dem Begriff.

1.5 Selbstbewusstsein

Ein derart umfassender Gefühlsbegriff hat Auswirkungen auf das Verständnis von Schopenhauers Bewusstseinskonzeption vom wollenden und erkennenden Bewusstsein. Als einziger Inhalt des Begriffes Gefühl lässt sich, wie ausgeführt, das „nicht-abstrakter-Begriff-Sein“ festhalten, als das Gemeinsame all dessen, worauf der Begriff angewendet wird, nämlich auf „Alles was in uns vorgeht und dessen wir

⁷⁷ *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, 401.

uns ganz *unmittelbar* bewußt sind, nicht in der Reflexion, nicht *in abstracto*, d. h. mittelbar, sondern *in concreto* [...]“⁷⁹ – eine Aussage, die über die negative Definition als Nicht-Wissen hinausgeht. In bezug auf die spezifische Bewusstseinsmodifikation scheint es also sehr wohl möglich zu sein, den Gefühlsbegriff positiv zu bestimmen: Es muss etwas an dem im wollenden Bewusstsein Präsenten sein, was sich selbst in der Erkenntnis gleichbleibt; dieses „Sich-selbst-Sein in der Erkenntnis“ ist eine Möglichkeit das zu fassen, was Schopenhauer mit „Selbstbewußtseyn“ meint, von dem ausführlich im bereits erwähnten 19. Kapitel der Ergänzungen⁸⁰ die Rede ist. Selbstbewusstsein ist hier zunächst negativ bestimmt als Bewusstsein „*nicht* [...] von *andern* Dingen, d. i. die Wahrnehmung der *Außenwelt*“⁸¹, dem entspreche positiv ausgedrückt das Bewusstsein selbst, des oder vom Selbst, die Wahrnehmung der Innenwelt.⁸² Das ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil eine solche positive Bestimmung den Terminus der Selbsterkenntnis – als Erkenntnis des oder vom Selbst – nahelegt und damit eine Reflexion, die Schopenhauer entschieden verneint, dass nämlich das Subjekt sich selbst erkennen können müsste. Um seine Argumentation aufrecht zu halten, dass Erkennendes und Erkanntes sich auch in bezug auf das Selbstbewusstsein ausschließen, muss er etwas zum Erkenntnisobjekt für das Selbstbewusstsein bestimmen, das ja insofern es Bewusstsein ist, *per se*, und immer schon Erkennendes ist: „Denn B e w u ß t s e y n besteht im Erkennen.“⁸³

⁷⁸ Ibid., 400.

⁷⁹ Vgl. *ibid.*, 389f.

⁸⁰ W II, 224–276.

⁸¹ W II, 225, Hervorhebung von mir, M. R.

⁸² Einen aktuellen Beitrag zur Diskussion um die Bedeutung des Selbst bei Schopenhauer leistet Günter Zöllers Aufsatz „Schopenhauer on the Self“ in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, hrsg. von Christopher Janaway, Cambridge 1999, 19–43. Zöller unterscheidet zwei gegensätzliche, sich ergänzende Konzeptionen des Selbst (*selfhood*) bei Schopenhauer: eine, die den Willen als Wesenskern des Menschen ausmacht, die andere, in der das menschliche Wesen durch sein intellektuelles Vermögen im umfassenden Sinne zu sich selbst kommt. Beide Konzeptionen sind verknüpft durch die Möglichkeit der Entwicklung des Selbst “from a will-centered to an intellect-centered self” (S. 20). Diese Entwicklung lässt sich am besten am Aufbau des Gesamtsystems nachvollziehen. Der Duplizität des Selbst entspricht die des wollenden und erkennenden Subjekts, die in einer “original, internal, subjective subject-object-relation” (S. 24) vereint sind als leeres, objektloses Subjekt der Erkenntnis und blindes Subjekt des Wollens ohne Bewusstsein seiner selbst. Die Reflexion über das Selbst kulminiert in einem “worldless and selfless self and a will that wills its own ending” (S. 38).

⁸³ Ibid.

Daraus folgt aber, dass das Selbstbewusstsein auch etwas von sich, d. h. dem Erkennen, Verschiedenes enthalten muss, nämlich das zu Erkennende oder bereits Erkannte. Es handelt sich somit um ein Bewusstsein, dass sich selbst nicht vollständig kennt, oder sich nicht bekannt ist, oder sich – noch? – nicht erkannt hat. Genau dadurch wird aber das Bewusstsein zum Selbst-Bewusstsein, dass es nicht „andere Dinge“, Gegenstände der Außenwelt, erkennt, sondern sich in dem zum Objekt wird, was es zunächst als von sich als Erkennendem verschieden wahrnimmt, dennoch aber als zu sich gehörig weiß, und zwar in der Hinsicht, dass das Erkennen dieses anderen es zum Selbst macht, oder das Erkenntnissubjekt bestimmt. Nach obigen Ausführungen trifft all das auf das nicht erkannte, potentiell zu erkennende Gefühl zu, und indem Schopenhauer dem Gefühlsbegriff an dieser Stelle doch etwas wie eine inhaltliche Bestimmung zuspricht, insofern nämlich das Erkannte des Selbstbewusstseins als Anwesenheit des Willens aufgefasst wird, die sich als Gefühl im Bewusstsein äußert, stellt er eine für die Erkenntnis insgesamt unverzichtbare Verbindung zwischen den nicht-reflektierten und nicht-begriffenen Bewusstseinsinhalten her:

„Als das Erkannte im Selbstbewußtseyn finden wir nun aber ausschließlich den Willen. Denn nicht nur das Wollen und Beschließen, im engsten Sinne, sondern auch alles Streben, Wünschen, Fliehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hassen, kurz, Alles was das eigene Wohl und Wehe, Lust und Unlust, unmittelbar ausmacht, ist offenbar nur Affektion des Willens [...]“⁸⁴

Ein theoretischer Nachweis dieser Behauptungen – der auf der Grundlage psychologischer Forschung zu erbringen wäre – liegt nicht in Schopenhauers Absicht: hält er es doch für einen Denkfehler, Gefühlsinhalte dem Begriff zuzuschreiben, d. h. eine positive Bestimmung vorzunehmen, die ein „besonderes Gefühlsvermögen“ und dessen Theorie postulierbar machte. Allerdings gibt er eine beispielhafte Aufzählung von Gefühlen, die jedem menschlichen Wesen vertraut sind, und die insofern als offenbar und Beleg für die Ausschließlichkeit des Willens als Erkenntnisobjekt des Selbstbewusstseins gelten. Dieses wird zwar demnach durch die Präsenz des Willens konstituiert; es bedeutet aber auch, dass das wollende Bewusstsein als Ganzes in das erkennende integriert wird, sonst könnte nicht von *Selbstbewusstsein* die Rede sein. Anders ausgedrückt: Es ist eine Vermittlung erforderlich zwischen dem Bewusstsein

von anderen Dingen, der Außenwelt, deren Gegenstände in durchgängiger Beziehung stehen zu allen Bewegungen des Willens, die wiederum alleiniger Inhalt des Selbstbewusstseins, die Wahrnehmungen des inneren Sinnes, sein sollen.⁸⁵ Nach Schopenhauer gibt es nur eine einzige Weise, auf welche das Bewusstsein sich seiner selbst bewusst sein kann: indem es „sich“ zum Objekt des erkennenden Subjekts macht. Dabei handelt es sich um eine Aktivität des – subjektiven – Erkenntnisvermögens; was inhaltlich im Bewusstsein vorgefunden wird, ist Wille. Nur so lässt sich eine Stelle am Ende des § 1 des ersten Buches der *Welt als Wille und Vorstellung* widerspruchsfrei deuten, die besagt, dass die hinter der Erscheinung, der Vorstellung liegende Wahrheit (dass nämlich die Welt ihrem Wesen nach Wille sei) das Resultat einer Erkenntnistätigkeit – des Abstraktionsvermögens – sei, einer Erkenntnistätigkeit, die innerhalb des Vorstellungshaften mit der Einschränkung der Einseitigkeit stattfindet, aber grundsätzlich zu besserer Leistung im Stande sei:

„Daß jedoch diese Betrachtung [der Welt als Vorstellung, M. R.], ihrer Wahrheit unbeschadet, eine einseitige, folglich durch irgend eine *willkürliche Abstraktion* hervorgerufen ist, kündigt Jedem das innere Widerstreben an, mit welchem er die Welt als seine Vorstellung annimmt; welcher Annahme er sich andererseits doch nimmermehr entziehen kann. Die Einseitigkeit dieser Betrachtung aber wird das folgende [das zweite: Die Welt als Wille, M. R.] Buch ergänzen, durch eine Wahrheit, welche nicht so unmittelbar gewiß ist, wie die, von der wir hier ausgehn; sondern zu welcher nur *tieferer Forschung, schwierigerer Abstraktion, Trennung des Verschiedenen und Vereinigung des Identischen* führen kann [...].“⁸⁶

„Irgend eine willkürliche Abstraktion“ führt zu der notwendigen Annahme, dass die Welt (meine) Vorstellung sei; ein Gefühl – „inneres Widerstreben“ – korrigiert diese Annahme, wenn sie absoluten Geltungsanspruch einnimmt; etwas bestimmt demzufolge diese Annahme als „einseitig“ und sucht nach erweiterter Erkenntnis dessen, was die Welt bedeutet. Die zweite Wahrheit, die in Ergänzung zur ersten Betrachtung erst zu einem vollständigen Verstehen führt, kann dieser Textstelle nach durch „*tieferer Forschung, schwierigerer Abstraktion, Trennung des Verschiedenen und Vereinigung des Identischen*“ gefunden werden. In der relativ späten Schrift *Ueber den Willen in der Natur* (1836) spricht Schopenhauer dagegen von zwei

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Vgl. Ende des Kapitel I der *Preisschrift über die Freiheit des Willens*.

⁸⁶ W I, 4f. Kursive Hervorhebungen von mir. M. R.

„grundverschiedenen Erkenntnisweisen“, die den ‚beiden Wahrheiten‘ entsprechen, deren eine „von außen, ganz mittelbar, ganz durch den Verstand“ auf Kausalität, die andere „ganz von innen, ganz unmittelbar“ auf den Willen geht, was die entscheidende Einsicht erschwere: dass „[...] Wille und Kausalität, in einem und dem selben Vorgange, zugleich und zusammen bestehn können und müssen.“⁸⁷ Die Wesenserkenntnis „von innen“ ist an dieser Stelle keinem Vermögen zugeordnet; aus obigem Zitat geht allerdings hervor, dass die Vernunft an der Findung der „zweiten Wahrheit“ beteiligt sein muss, da sie das leistet, was „tiefere Forschung“ genannt wird, und dabei zu einer Erkenntnis führt, die im Vergleich zur Anschauung „nicht so unmittelbar gewiß“ ist, nämlich durch Abstraktion und Reflexion gewonnen. Das entscheidende Moment liegt in der Verbindung beider Erkenntnisweisen zu *einem* Bewusstsein, die die Einsicht in die Identität ihrer Resultate, beider „Wahrheiten“, in *einem* Bewusstsein bedingt: dem Selbstbewusstsein. Das bringt Schopenhauer in frappanter Deutlichkeit in einer Passage der Schrift zum Ausdruck, die er selbst als „wesentlichste Ergänzung“ zum 2. Buch, das den „von Kant als unmöglich aufgegebenen Uebergang von der Erscheinung zum Dinge an sich enthält“ beurteilt, „so daß ich nicht hoffen darf, jemals einen richtigeren und genaueren Ausdruck jenes Kernes meiner Lehre zu finden, als der daselbst niedergelegte ist“⁸⁸. Dort heißt es:

„Die zwei urverschiedenen Quellen unserer Erkenntniß, die äußere und die innere, müssen an diesem Punkte *durch Reflexion* in Verbindung gesetzt werden. Ganz allein aus dieser Verbindung entspringt das Verständniß der Natur und des eigenen Selbst: dann aber ist das Innere der Natur unserm Intellekt, dem für sich allein stets nur das Äußere zugänglich ist, erschlossen, und das Geheimniß, dem die Philosophie so lange nachforscht, liegt offen. Dann nämlich wird deutlich, was eigentlich das Reale und was das Ideale (das Ding an sich und die Erscheinung) sei [...].“⁸⁹

Eindeutig also ist es die Reflexion der Vernunft, die dem auf Äußeres gerichteten Verstand – „unserm Intellekt“ – das Wesen, das Innere des Äußeren, erschließt, indem sie willensmäßiges Selbstbewusstsein und das Bewusstsein anderer Dinge in

⁸⁷ Vgl. N, 92f.

⁸⁸ Vgl. W II, 213. Auf die hervorragende Bedeutung, die von Schopenhauer an dieser Stelle insbesondere dem Kapitel „Physische Astronomie“ der Schrift *Ueber den Willen in der Natur* beigelegt wird, hat wiederholt Matthias Köbler hingewiesen, in: *Substantielles Wissen und subjektives Handeln dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer*, Frankfurt a. M. u. a., 1990 [zugl. Univ.-Diss. Mainz], 210f.; Empirie, Transzendentalismus und Transzendenz. Neuere Literatur zu Schopenhauer, in: *Philosophische Rundschau* (Tübingen) 43, 1996, 273–296, bes. 296.

Verbindung bringt, und zwar derart, dass Wesensidentität eingesehen wird: das „Verständniß des eigenen Selbst“, aus dem heraus auch die Welt (selbst)verständlich wird. Das „Verständniß des eigenen Selbst“ ist demnach integriertes Bewusstsein, ganzheitliches Selbst-Bewusstsein, in dem die vorstellungshafte Duplizität aufgehoben ist.

Als Funktion der Vernunft, die Vermittlungsfähigkeit besitzt, charakterisiert Schopenhauer die Urteilskraft. Sie ist ihm zufolge eine spezielle Art der Reflexion, die besonders geeignet zur „Trennung des Verschiedenen und Vereinigung des Identischen“ sein soll und deshalb im Kontext der theoretischen Erkenntnis zu behandeln ist.

1.6 Urteilskraft

Das „anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstrakte Bewußtseyn zu übertragen“ ist Schopenhauer zufolge die spezifische Leistung der Urteilskraft, von der bei ihm insgesamt nur marginal, im § 14 der WWV, die Rede ist. Wenn die Tätigkeit der Vernunft sich auf das Verknüpfen von Begriffen im logischen Urteil beschränkte, wäre in Schopenhauers Erkenntnistheorie die Annahme eines Vermögens, das die Vermittlung von anschaulich und begrifflich Erkanntem leisten könnte, notwendig. Die Tätigkeit der Vernunft als Reflexion aber steht bei der Begriffsbildung nicht nur notwendig in Beziehung zur Anschauung, die dem Begriff zugrundeliegt, sondern ist „nothwendig Nachbildung, Wiederholung, der urbildlichen anschaulichen Welt“, wie im § 9 (W I, S. 48) ausgeführt wird. Schopenhauer hält es an dieser Stelle nicht für nötig, die Urteilskraft zu erwähnen und zu erklären; später aber, im § 14, taucht sie im Kontext einer besonderen Weise der Vernunfttätigkeit, der Wissenschaftlichkeit, resp. Wissenschaft, auf. Das lässt darauf schließen, dass er die Urteilskraft nicht als eigenes Erkenntnisvermögen auffasst, sondern gewissermaßen als Modus der Vernunfttätigkeit. Es heißt:

⁸⁹ N, 91. Kursive Hervorhebung von mir.

„Hingegen das anschaulich Erkannte in *angemessene* Begriffe für die Reflexion absetzen und fixiren, so daß einerseits das Gemeinsame vieler realen Objekte durch e i n e n Begriff, andererseits ihr Verschiedenes durch eben so viele Begriffe gedacht wird, und also das Verschiedene, trotz einer theilweisen Uebereinstimmung, doch als verschieden, dann aber wieder das Identische, trotz einer theilweisen Verschiedenheit, doch als identisch erkannt und gedacht wird, Alles gemäß dem Zweck und der Rücksicht, die jedesmal obwalten: dies Alles thut die Urtheilskraft.“⁹⁰

Das Absetzen des anschaulich Erkannten in Begriffe entspricht der Begriffsbildung überhaupt, ist das, was Schopenhauer Abstraktion nennt; die Tätigkeit der Urteilskraft unterscheidet sich von der der Vernunft nun aber dadurch, dass sie aus der Vielzahl der von der Vernunft zur Verfügung gestellten Begriffe die dem Erkannten *angemessenen* sucht. Die Voraussetzungen, die zum Erkennen der wesentlichen Wahrheit am Ende des § 1 genannt werden: „tiefere Forschung, schwierigere Abstraktion, Trennung des Verschiedenen und Vereinigung des Identischen“, sollen mit der Urteilskraft, wie Schopenhauer sie bestimmt, erfüllbar und gegeben sein. Sie scheint die Qualitäten des Vernunftvermögens in größerer Quantität zu haben, soll das, was die Vernunft überhaupt leistet, in gesteigerter Form leisten können: nämlich „angemessen“ statt irgendwie, „tiefer“, „schwieriger“. So gesehen ist es nur konsequent, wenn auch das Ergebnis ihrer Tätigkeit eine Differenzierung und Verbesserung der vernunftgemäßen Abstraktion und Begriffsbildung ist, nicht nur Wissen und Begreifen einzelner Sachverhalte bedeutet, sondern Systematisierung und Archivierung der Einzelergebnisse zu „Wissenschaft“:

„Unmittelbar aus der Anschauung die Wahrheit solcher ersten Urtheile zu begründen, solche Grundvesten der Wissenschaft aus der unübersehbaren Menge realer Dinge herauszuheben; das ist das Werk der Urtheilskraft [...]“⁹¹

Mit „ersten Urteilen“ sind welche gemeint, die nicht logisch – durch die Vernunft – bewiesen, sondern „unmittelbar geschöpft“ aus der Anschauung und „auf sie, statt alles Beweises, gegründet“ sind.⁹² Daraus ergibt sich die eigentliche Bestimmung der Urteilskraft; es heißt weiter:

⁹⁰ W I, 77. Kursive Hervorhebungen von mir, M. R.

⁹¹ Ibid.

⁹² Vgl. ibid.

„[...] das ist das Werk der Urtheilskraft, welche in dem Vermögen, das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstrakte Bewußtseyn zu übertragen, besteht, und demnach die Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft ist.“⁹³

Wie diese Vermittlung im einzelnen vor sich geht, führt Schopenhauer nicht aus.⁹⁴ Die beiden letzten Zitate geben lediglich an, dass die Urteilskraft in beide Richtungen tätig ist: sie begründet Wahrheit aus der Anschauung heraus, und sie überträgt anschaulich Erkanntes „ins abstrakte Bewußtseyn“. In bezug auf die Vernunft ist sie daher entweder nachträglich, sekundär, weil sie mit bereits vorhandenen Begriffen operiert; oder das ihr zugesprochene „Vermögen“, dessen inhaltliche Bestimmung sich auf den ersten Blick mit der der Vernunft deckt – anschaulich Erkanntes ins abstrakte Bewusstsein zu übertragen – ist in qualitativer Hinsicht von der Vernunft zu differenzieren: die Aufgabe wird „richtig und genau“ gelöst. Wenn die zweite Möglichkeit stimmt, zeichnet es die Urteilskraft aus, die Verbindung zum anschaulichen Ursprung des von der Vernunft gebildeten Begriffes wiederherstellen zu können, während die Vernunft nach dem Erfüllen ihrer (einzigen) Funktion der Begriffsbildung in der Reflexion selbst die Anschauung ‚aus den Augen verloren hat‘. Das würde zu der Annahme führen, dass die Urteilskraft letztlich ein Modus der Vernunft ist, der diese besonders leistungsfähig macht und optimale Ergebnisse hervorbringt, sie in gewisser Weise erst vervollständigt oder gar vervollkommenet, indem erst durch ihre Mitwirkung die Evidenz und materiale Wahrheit der Anschauung in die „Welt der Reflexion“ hineinkommt; und dann ist auch folgerichtig, was Schopenhauer zusammenfassend sagt: sie gehört zu eben dieser „Welt der Reflexion“, die in ihrem Gegründetsein auf empirische oder apriorische Anschauung immer „nur immanente, nicht transcendente Erkenntniß“ liefert.⁹⁵

Sogar gedacht als Bewusstseinsfunktion, die in der Synthese von Verstand und Vernunft optimale Erkenntnisresultate hervorbringt, ist die Urteilskraft kein

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Zur Problematik der Urteilskraft bei Schopenhauer siehe auch: Malter, Rudolf: Abstraktion, Begriffsanalyse und Urteilskraft in Schopenhauers Erkenntnislehre. In: *Schopenhauer. New Essays in Honor of His 200th Birthday*. Hrsg. von Eric von der Luft. Lewiston u. a. 1988, 257–272. Der Beitrag bezieht sich allein auf Schopenhauers analytische Betrachtung des Verhältnisses von Verstand und Vernunft, nicht auf dessen transzendentalphilosophische, metaphysische oder soteriologische Bedeutsamkeit.

⁹⁵ Vgl. W I, 78.

eigenes, *wesentlich* anderes Vermögen, da sie ebensowenig wie die Vernunft zur Transzendenz der Vorstellungswelt geeignet sein soll. Es bleibt also Erklärungsbedarf, denn es entsteht offensichtlich ein Widerspruch zu der oben zitierten Passage am Ende von § 1, in der ein vom Gefühl des „inneren Widerstrebens“ ausgelöster erweiterter Erkenntnisprozess beschrieben wird. Ohne dass die Urteilskraft *expressis verbis* genannt würde, bedarf es doch gerade ihrer spezifischen Fähigkeiten, um zu einer die Welt als Vorstellung transzendierenden „zweiten Wahrheit“ zu führen, die im zweiten Buch der WWV als metaphysische bezeichnet werden wird. Nur wenn diese Wahrheit als Prinzip: „Die Welt ist Wille“, d. h. als erstes, nicht zu beweisendes, aus der Anschauung geschöpftes und auf ihre unmittelbare Evidenz gegründetes Urteil gedacht wird, scheint der Widerspruch auflösbar zu sein. Dann aber würde tatsächlich die Urteilskraft als Ausdruck des Zusammenwirkens der Erkenntnisfunktionen des Bewusstseins auch metaphysische Erkenntnis ermöglichen, unter bestimmten Voraussetzungen allerdings: Dass diese in irgendeiner Weise anschaulich erkennbar und damit evident ist; oder dass es Objekte gibt, die mehr als sich selbst repräsentieren, gewissermaßen ideale Vorstellungen sind. Wenn es aber gelingt, von unserem Selbst ausgehend die Identität des „unbekannten x“ in allen Erscheinungen einzusehen, ist in jedem Falle die Urteilskraft beteiligt; denn diese „unmittelbare Belehrung“ über das Wesen ist dem Umstand zu verdanken, „daß wir, die Urtheilenden, gerade hier die zu beurtheilenden Objekte selbst sind“⁹⁶.

1.7 Zusammenfassung: Die Unselbständigkeit der theoretischen Erkenntnis

Das Zusammenwirken der Erkenntnisvermögen als Ausdruck des Einen ist es, was Schopenhauer zufolge den Wert unseres Erkennens ausmacht. Die Welt, zu der wir gehören, stellt sich dem Bewusstsein dar, ist Vorstellung, lässt sich anschauen, verstehen und begreifen. Das allein wird aber der Situation des Menschen nicht gerecht: Er weiß mehr von seinem Wesen als er vorstellungshaft, wie im 1. Buch

⁹⁶ Vgl. N, 90f.

dargelegt, erkennt; dieses Wissen um sein eigentliches Sein findet paradoxerweise vor oder außerhalb aller Erkenntnistätigkeit von Verstand und Vernunft statt, nämlich dort, wo gerade nicht erkennendes Bewusstsein ist. Die Präsenz eines solchen Wissens, obwohl es zunächst die von etwas von der verstandesmäßigen und begrifflichen Erkenntnis Verschiedenem im Bewusstsein ist, oder als gefühlsmäßige Verfasstheit des Bewusstseins beschrieben wird, kann dennoch nur wahrgenommen, verstanden und begriffen werden – sofern sie dem *menschlichen* Bewusstsein angehört. Wenn Bewusstsein zu sich selbst kommt, ist es als Selbst-Bewusstsein immer schon ein Reflex dieser Präsenz sowohl rationalen Nicht-Wissens, d. h. potentiellen Wissens, als auch des bereits realisierten, das als ein reflektiertes, von der Vernunft bearbeitetes die Wirksamkeit des Satzes vom Grunde schon in sich aufgenommen hat.

Schopenhauer hat großen Wert auf die Differenzierung der Erkenntnisvermögen gelegt, ohne dabei auf die Bedeutung der Einheitlichkeit des Erkenntnisgeschehens zu verzichten. Mit dem Anspruch analytischer Rationalität entwickelt er eine Erkenntnistheorie, die die Möglichkeit des Erkennens eines metaphysischen Prinzips in der Erscheinung erklären soll, das eben dadurch bestimmt ist, dass es sich dem direkten Zugriff von Verstand und Vernunft entzieht. Deshalb liegt die besondere Bedeutung dieser Erkenntnistheorie im Bestimmen des Übergangs zwischen dem zunächst als Gegensätze aufzufassenden Wesen und seiner Erscheinung, zwischen gefühlten und erkannten Bewusstseinsinhalten, oder in anderen Worten ausgedrückt, den Bewusstseinsverfassungen (Noch-)Nicht-Wissen (Gefühl) und Wissen. Nicht nur ist das Erkennen als solches von der Sache her gesehen, d. h. philosophisch betrachtet, unzureichend, dem Wesen der Welt und dem Menschen als Teil der Welt zu entsprechen – es ist nicht das Wesentliche, oder besser: es ist es nicht für sich genommen. Insofern ist theoretische Erkenntnis unselbständig, bis in die Aktivitäten der jeweiligen Vermögen, die nicht einmal abstrakt betrachtet als selbständig und unabhängig voneinander bestimmt werden können (und es im empirischen Vollzug auch nicht sein können). Um wesentlich zu werden, muss das Erkennen Wesentliches hervorbringen, es muss das „Äußere“ durchschaubar werden lassen, was ausgehend von der per se das Wesen nur repräsentierenden Vorstellung dem 1. Buch des Hauptwerkes zufolge schwierig bis

unmöglich zu sein scheint. Schopenhauer bietet einen Lösungsversuch für dieses Dilemma in seiner Konzeption der ästhetischen Kontemplation. Die Idee(n), durch die der Übergang zwischen Wesen und Erscheinung bestimmt wird, die für das Eingehen des Willens in die Vorstellung stehen, können innerhalb der Vorstellungswelt geschaut werden und über sie hinaus im Zusammenspiel der Erkenntnisvermögen zur philosophischen Erkenntnis führen. Die Schopenhauersche Erkenntnistheorie ist deshalb erst vollständig durch das Einbeziehen der ästhetischen Kontemplation als besonderem und eigentlichem Ausdruck des erkennenden Bewusstseins. In dem bereits zitierten Aufsatz Ingenkamps, „Das Seiende als Empfindung“, in dem die Empfindung als der Punkt angesehen wird, an dem „alles, was ist, eines ist“, an dem Irrtumslosigkeit herrscht, die „quasi metaempirisch“ die Gültigkeit von Aussagen erweist, stellt der Autor in einer Schlussbemerkung fest, dass „die Irrtumslosigkeit des metaempirischen Wissens der Irrtumslosigkeit der Ideenerkenntnis symmetrisch gegenüber[liegt]“⁹⁷. Diese Aussage gibt treffend wieder, was auch m. E. die überragende Bedeutung der Schopenhauerschen Ästhetik für die Erkenntnistheorie ausmacht: das Aufzeigen der Möglichkeit von Wahrheitsfindung, der Wahrheit, dass unser Sein im Erkennen wird.

⁹⁷ Ingenkamp, Heinz Gerd: Das Seiende als Empfindung. In: *Zeit der Ernte*. Festschrift für Arthur Hübscher. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, 355–363; hier 363.

2. Der Übergangscharakter der ästhetischen Erkenntnis

In den ersten beiden Büchern seines Hauptwerkes legt Schopenhauer den Grund seiner Philosophie: Die Welt stellt sich unserer Erkenntnis als „Vorstellung“ dar, ist dennoch ihrem Wesen nach mehr als das, nämlich „Wille“. Die vielbesprochene, das Gesamtsystem kennzeichnende Duplizitätsstruktur liegt offen zutage. Das vierte Buch deutet das leidvolle Dasein des Menschen in der Welt als Folge dieser Zweiheit, die letztlich auf die Entzweiung des Willens mit sich selbst zurückzuführen ist, d. h. ihre Ursache im metaphysischen Prinzip hat, das in seiner jeweiligen Realisation ungeteilt und individuiert zugleich ist. Allein die Philosophie, somit nach Schopenhauer die höchste menschliche Erkenntnis, befähigt zur Überwindung des Gespaltenseins und ermöglicht die empirische Bewältigung dieses metaphysischen Konfliktes durch Mitleidsethik und Askese im praktischen Umgang mit Welt. In den ersten beiden Büchern und dem vierten findet sich also die Erörterung dessen, was gemeinhin für Schopenhauers Philosophie steht: die Willensmetaphysik und eine ihr entsprechende Deutung der empirischen leidvollen Existenz des Subjekts, die philosophische Erkenntnis der Zusammenhänge und die darin liegende Möglichkeit der Erlösung.⁹⁸

Die Ästhetik nun ist Thema des dritten Buches, angesiedelt zwischen theoretischer und praktischer Philosophie: einerseits der Erkenntnistheorie zugehörig, insofern es sich bei der ästhetischen Kontemplation um einen ausgezeichneten Modus der Erkennens handelt, nämlich das ideale Erkennen und das

⁹⁸ Es sei hier ausdrücklich hingewiesen auf Rudolf Malters fundamentale Untersuchung *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart 1991. Erstmals ist in der Forschung durch die Analyse des soteriologischen Aspekts der Erkenntnis in Schopenhauers Philosophie deren transzendentaler Charakter ausgewiesen worden. Nur wenig mehr als 30 Seiten des 476 Seiten starken Werkes widmet Malter der Ästhetik, in der die „dritte Krise der Reflexion“ zum Ausdruck kommt – nach der „Unzulänglichkeit des Transzendentalismus der Vorstellung für die Wesenserkenntnis“ als erster und der „Leidensexistenz“ als zweiter Krise der Reflexion. Unter soteriologischem Aspekt ist Schopenhauers Ästhetik negativ bestimmt durch die „Unvollständigkeit der ästhetischen Befreiung“ und wird gefasst als „Grenze der Kunst“. Malter folgt dem Aufbau der *Welt als Wille und Vorstellung* und geht nicht so weit, eine systematische Notwendigkeit der ästhetischen Erkenntnis anzunehmen. Als Entgegnung auf Malter kann die Monographie *Erlösung durch Erkenntnis? Studien zu einem Grundproblem der Philosophie Schopenhauers* von Gisela Sauter-Ackermann (Cuxhaven 1994) gelten; auch hier wird die Rolle der Ästhetik weder für das Erkenntnis- noch für das Erlösungsgeschehen als zentral erachtet.

Erkennen des Idealen, oder der Ideen; als solche andererseits auch struktureller Bestandteil der Metaphysik, besteht doch eine besondere Schwierigkeit derselben darin, zu erklären, wie der Wille in die Vorstellung tritt, ungeteilt in die Vielheit eingeht, sich selbst und seine Erscheinung zugleich ist, ohne dass ein Drittes angenommen werden soll. Das eigentliche Thema des dritten Buches also ist dieses nicht wirkliche Dritte, deshalb nicht wirklich, weil es nicht etwas aus Zweien – Wille und Vorstellung – Zusammengesetztes und kausal aufeinander Bezogenes, sondern nur das Eine gibt, das aber in mannigfaltiger Erscheinungsweise auftritt. Der Gedanke eines Überganges aber trifft den Sachverhalt der Willensobjektivierung selbst ebensowenig wie der eines statischen Dritten, weil „Übergang“ den Wechsel von Zuständen und dadurch Zeitlichkeit impliziert; wesentlich gibt es aber nichts anderes als den immer schon objektivierten, d. h. in die Erscheinung eingegangenen Willen, und die Rede vom Übergang ist damit zumindest erklärungsbedürftig.

Schopenhauers ästhetische Theorie ist zum Verständnis dieser schwierigen Reflexion einer nicht aporetisch gedachten Ambiguität oder Duplizität unabdingbar; sie soll in Folge als Beleg für die Möglichkeit der Ideenerkenntnis aufgefasst werden, zugleich diese selbst als wesentliche aufzeigen, aus der die Vorstellungshaftigkeit des Unvorstellbaren erkenntnistheoretisch erhellt. Von Schopenhauer wird die Ästhetik zwar der Willensmetaphysik systematisch nachgeordnet, bereitet aber die „eigentlich philosophische Erkenntnis“ vor, wie sie im 4. und letzten Buch erläutert wird, und bildet insofern zu ihr einen notwendigen Übergang, dabei von der Erkenntnis in der Welt gegebener Objekte ausgehend. Im Vollzug der ästhetischen Kontemplation wird das Übergangshafte zudem noch erfahrbar, in der Flüchtigkeit eines spezifischen Bewusstseinszustandes nämlich, der trotz kognitiver Intensität nur kurzfristig und momenthaft als „Erlösung“ oder „Befreiung“ erlebt wird, wegen seiner kognitiven Qualität und aus ihr heraus aber – um den Preis der Einbindung in rationales Begreifen – Wirkung zeitigt, zum Wesentlichen hin veränderte Wirklichkeit bedeutet.

2.1 Die Spezifik des ästhetischen Erkennens

Schopenhauer bietet in einiger Hinsicht Anlass zu Missverständnissen, was die Auffassung seiner ästhetischen Theorie anbelangt. Obwohl er keinen Zweifel daran lässt, dass es sich um eine Fortführung der Erkenntnistheorie des ersten Buches handelt – der erste Teil des Titels des dritten Buches lautet: „Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung: Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes“ –, erfährt man weniger über das Verfahren in concreto des im Subjekt vollzogenen Erkenntnisprozesses als über die Eignung spezieller Objekte, unterschiedliche ideale Erkenntnisresultate zu ermöglichen, entsprechend dem zweiten Teil des Titels: „die Platonische Idee: das Objekt der Kunst“.⁹⁹

Die wichtigsten und umfangreichsten Studien des vergangenen Jahrzehnts, die sich ausschließlich mit Schopenhauers Ästhetik befassen, stammen von Barbara Neymeyr und Karsten Predel.¹⁰⁰ Beiden ist ein negativer Ansatz gemeinsam: Die Ästhetik sei nicht geeignet, Widersprüche des metaphysischen Systems aufzulösen, sondern verschärfe sie eher noch, da, so Predel, „[...] die Platonischen Ideen [...] auf Grund einer zuvor gänzlich gegensätzlichen metaphysischen Aussage von der prinzipiellen Unfähigkeit des Intellekts zur Überwindung des Scheins auf der einen Seite, und dem ziellosen, jeder formhaften Idealität widersprechenden Wirken des Willens auf der anderen Seite nicht die Möglichkeit in sich [tragen], zum Ziel einer befriedigenden Vermittlung zu werden“¹⁰¹. Bei Neymeyr finden sich zahlreiche Nachweise der „Negativität der von Schopenhauer begründeten Ästhetik, die sich allerdings [...] im rein Sprachlichen der Negation durchaus nicht erschöpft“, es ist die Rede von „Pseudo-Positivität“ in bezug auf die Fähigkeit des ästhetischen Intellekts, „Autonomie und Zurechnungsfähigkeit des ästhetischen Subjekts“ zu gewährleisten.¹⁰² Ebenfalls auf konzeptionelle Negativität abhebend argumentiert

⁹⁹ Siehe dazu auch: Löhneysen, Wolfgang Frhr. von: Die Überschrift des dritten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung“. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1991, 119–127.

¹⁰⁰ Neymeyr, Barbara: *Ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik*. Berlin 1996. [Univ.-Diss.: Freiburg i. Br. 1993.] Vgl. auch Literaturverzeichnis. – Predel, Karsten: *Idealanschauung und Wesenserfahrung. Schopenhauers Metaphysik des Schönen*. Aachen 1998 [Univ.-Diss.: Berlin 1996].

¹⁰¹ Predel: *Idealanschauung und Wesenserfahrung*, 9.

¹⁰² Vgl. Neymeyr, Barbara: Schopenhauers „objektives Interesse“. Kritische Überlegungen zu volun-

Neymeyr in einem Beitrag „Zur Bewußtseinsproblematik in Schopenhauers Ästhetik“, indem aus dem Postulat ästhetischer Willenlosigkeit die „Ent-selbstung“ oder „Selbst-losigkeit“ des Bewusstseins abgeleitet wird, letztlich die Möglichkeit der Selbsterkenntnis des Willens reduziert wird auf eine Art „Selbsttäuschung des Intellekts“.¹⁰³ Beide Ansätze betrachten an der Schopenhauerschen Ästhetik nicht das Zusammentreffen des an sich Erkenntnislosen mit dem Bewusstsein des erkennenden Subjekts, vorstellbar als Idee des menschlichen Individuums, sondern verharren in der „dualistischen Figur“ (Predel, *ibid.*) oder sprechen der selbst-täuschenden ästhetischen Kontemplation ‚echte‘ Wesenserkenntnis ab, selbst wenn in einer „verborgenen, essentiellen Tiefensphäre“ des ästhetischen Selbstbewusstseins die Negativität letztlich doch als „Positivität“, nämlich die „des Willens“ augemacht wird (Neymeyr, vgl. Anm. 103).

Kunstschaffen, Kunstbetrachtung und Kunstgegenstände belegen nach Schopenhauer gleichermaßen auf ausgezeichnete Weise empirisch die Möglichkeit der Ideenerkenntnis, dennoch reicht es in epistemologischer Hinsicht nicht aus, die ästhetische Kontemplation lediglich als Erfahrungsmoment zu fassen. Ein rein empirischer Standpunkt, wie ihn z. B. Martin Hielscher vertritt, greift nicht tief genug: so lässt sich die „Durchlässigkeit der Erkenntnisvermögen“, die Hielschers Auffassung nach die Selbsterkenntnis des Willens erfordert, vielleicht bestätigen, aber nicht erklären.¹⁰⁴ Die Ausführungen Schopenhauers und damit sein gesamtes System müssten sich zudem „von den ausgezeichneten Erfahrungsmomenten her in Frage stellen lassen; die philosophische Konstruktion muß sich von der ästhetischen, nämlich subjektentgrenzenden Erfahrung her kritisieren und relativieren lassen“; und das deshalb, weil die ästhetische Kontemplation u. a. „Erfahrungsmomente“ vertritt, die „nicht als Elemente im System postuliert, sondern umgekehrt so gedacht [sind],

tativen Reminiszenzen in seiner Ästhetik der Willenlosigkeit. In: *71. Schopenhauer-Jahrbuch 1990*, 136–147; bes. 144.

¹⁰³ Vgl. Neymeyr, Barbara: Selbstbewußtsein ohne Selbst? – Zur Bewußtseinsproblematik in Schopenhauers Ästhetik. In: *Das Bewußtsein – philosophische, psychologische und physiologische Aspekte*. Hrsg. von Jörg Albrecht. Berlin 1994, 113–146.

¹⁰⁴ Hielscher, Martin: Der Rang der Kunst in der Philosophie Schopenhauers, in: *Schopenhauer in der Postmoderne*. Schopenhauer-Studien 3. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1989, 187–193. Vgl. hier S. 191; an gleicher Stelle spricht Hielscher von dem „logisch“ bestehenden „Abgrund“ „zwischen der Kontemplation der Ideen und der philosophischen Reflexion“: Entweder wird ein „Abgrund“ oder der von Schopenhauer selbst verworfene ‚mystische‘ Gebrauch des Begriffes der „intellektuellen Anschauung“ gedacht; weitere Möglichkeiten der Wesenserkenntnis am ästhetischen Objekt durch

daß das System ihre Möglichkeit erklärt“.¹⁰⁵ Die systematische Einbindung dieser Erfahrungsmomente macht aber gerade ihre philosophische Bedeutung aus, insofern nämlich als das ästhetische Erleben von Schopenhauer als intuitives Auffassen von Dingen der Welt (das sich empirisch vollzieht) bestimmt wird, und dieses intuitive Auffassen wiederum besondere anschauliche Erkenntnis¹⁰⁶, nämlich als „geniale Erkenntniß“, die „in der Auffassung der (Platonischen) Ideen der Dinge besteht, daher wesentlich intuitiv ist“¹⁰⁷.

„Diese nun [die intuitive Vorstellung, M. R.] befaßt die ganze sichtbare Welt, oder die gesammte Erfahrung, nebst den Bedingungen der Möglichkeit derselben.“¹⁰⁸

Demnach handelt es sich bei der intuitiven Vorstellung nicht um irgendeine Form der Erfahrung von Welt, sondern sie macht jegliches Erfahren überhaupt aus, mehr noch: bedingt es sogar seiner Möglichkeit nach. Erfahrung ist nach Schopenhauer grundsätzlich bestimmt als Kausalität, Zusammenwirken von Zeit und Raum, formal – als reine Anschauungsformen – von „Vorstellung“ nicht abzulösen; in dieser Hinsicht ist der Satz vom Grunde auch „Grund des Seyns“, der die Erfahrbarkeit von Objekten bedingt. Im Gegensatz zu Objekten der Alltagswelt ermöglicht das Erfahren von „Kunst“-Gegenständen eine *wesentliche* Erkenntnis von Welt im umfassenden Sinn, die ganz entscheidend auf das System zurückwirkt, indem sie nämlich als empirischer Beleg der ‚Ideenwelt‘ gelten kann und dafür, dass Wesenserkenntnis aus der Welt heraus über sie hinausgehend möglich ist.

Einen anderen kritischen Standpunkt legen Schopenhauers dezidierte und geistreiche Analysen der Künste nahe, nämlich die Kritik am „Erkenntnisauftrag“ dieser Ästhetik insgesamt, vertreten z. B. von Michael Pauen. Demzufolge wird durch

das Zusammenwirken der Vermögen des erkennenden Bewusstseins werden nicht angenommen.

¹⁰⁵ Ibid., 192. Das ist insofern richtig, als das erste Buch die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen für die ästhetische Erkenntnis behandelt; die „subjektentgrenzende Erfahrung“ in der ästhetischen Kontemplation ist keine absolute, sondern nur aus dem systematischen Kontext heraus zu verstehen, der zwar einerseits ihre Möglichkeit erklärt, andererseits aber selbst als Bedingung der Möglichkeit von Wesenserkenntnis überhaupt aufgefasst werden kann, was in diesem Kapitel geschehen soll.

¹⁰⁶ Schopenhauer spricht bereits in den ersten beiden Büchern von der anschaulichen als der intuitiven Erkenntnis; insbesondere wenn es um den Gegensatz zum abstrakten, theoretischen Erkennen geht: Erstmals taucht diese Gegenüberstellung auf in W I, § 3: „Der Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen ist der des Intuitiven und Abstrakten.“ (S. 7) Im dritten Buch bevorzugt er den Terminus „Intuition“ im Zusammenhang mit der ästhetischen Kontemplation.

¹⁰⁷ Vgl. W II, 80.

¹⁰⁸ W I, 7.

eine Theorie vom Schönen, aufgefasst als Medium der Erkenntnis, dargelegt, wie die Kunst den vom Genie geleisteten und im Kunstwerk erfahrbar gemachten Akt des Durchbrechens des „Verblendungszusammenhanges“ wiederholt, wodurch eine folgenschwere Festlegung der Kunst auf ihre Rolle als Erkenntnismedium erfolgt: „[...] das Werk *selbst* als eigenständige Existenzform von Aussagen, Anschauungen oder Wahrnehmungen [...] findet in diesem Konzept ebensowenig Platz wie die Lust des Rezipienten. Mehr noch: diese Theorie bringt sich um die Möglichkeit, den Unterschied zwischen einem realen Gegenstand und seiner Darstellung in der Kunst anzugeben – alles gilt ihr gleich, sofern es sich nur in den Dienst der Ideenerkenntnis stellt.“¹⁰⁹ Eine derartige Kritik an Schopenhauers ästhetischer Theorie bleibt nicht zuletzt deshalb erklärungsbedürftig, weil sie eine Auffassung von der spezifischen Aufgabe und potentiellen Leistung der Ästhetik als philosophischer Disziplin zugrundelegt, die erst genauer zu bestimmen wäre, da sie abweicht von der auf A. G. Baumgarten zurückgehenden Grundlegung einer „Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis“ und deshalb nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann.¹¹⁰

Im Gegensatz zu den oben genannten exemplarischen Standpunkten, die den Erkenntnisgehalt oder die -bedeutung der in der ästhetischen Erfahrung auszuweisenden Erkenntnisart in Abrede stellen oder als einer Kunsttheorie nicht angemessen kritisieren, muss m. E. Schopenhauers Ästhetik als notwendiger Bestandteil der Erkenntnistheorie und somit konstitutives Element seines philosophischen Gesamtsystems aufgefasst werden. Dass die von Hielscher geforderte „Durchlässigkeit der Erkenntnisvermögen“ nachweisbar ist, dass sie sogar schon in deren Struktur angelegt ist, sollte bereits das erste Kapitel dieser Arbeit zeigen. Insofern Schopenhauers Ästhetik durch das Aufzeigen der Möglichkeit der Ideenerkenntnis gewissermaßen die menschliche Erkenntnis als Vermögen des Transzendierens des dem Wesentlichen unangemessenen ‚Alltagsbewusstseins‘ zu sich selbst bringt, geschieht keine Einschränkung durch Festlegung, wie sie Pauen

¹⁰⁹ Pauen, Michael: *Schellengeklingel oder Offenbarung*. Münster/Hamburg 1991 [Univ.-Diss. Marburg 1989], bes. S. 105–124. Vgl. hier S. 123f.

¹¹⁰ Nach Baumgarten ist die Ästhetik die „scientia cognitionis sensitivae“: „Die Ästhetik (als Theorie der freien Künste, als untere Erkenntnislehre, als Kunst des schönen Denkens und als Kunst des der Vernunft analogen Denkens) ist die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis.“ (Zitiert nach A. G. Baumgarten: *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der ‚Aesthetica‘ [1750/58]*. Hamburg 1983, 2f. – Es ist durchaus legitim, Ästhetik zu differenzieren in Theorie der ästhetischen Erfahrung und Theorie der Kunst; ein solcher Standpunkt ersetzt aber keine erkenntnistheoretische

konstatiert, sondern eine hermeneutische Aufwertung der Kunst und der dem Kunstwerk innewohnenden je eigenen Aussage.

2.1.1 Erweiterung des Anschauungsbegriffs

Wie lässt sich nun das Besondere an der ästhetischen Erkenntnis fassen? Insofern es sich um Erkenntnis handelt, geht es um Vorstellung. Nun sind aber sowohl anschauliche als auch abstrakte Vorstellung bestimmt durch die – kausalen – Beziehungen, in denen sie zueinander stehen, und aus ihrem Bezogensein aufeinander geht das hervor, was für Verstand und Vernunft als Wirklichkeit erkennbar ist. Wenn Erkenntnis nicht bei der Relationalität des Vorstellungshaften stehen bliebe, sondern etwas außer den Beziehungen der Dinge zueinander in den Blick zu nehmen vermöchte, könnte sie als „unabhängig vom Satze des Grundes“ bezeichnet werden. Von dieser Möglichkeit der Erkenntnisvermögen geht Schopenhauer grundsätzlich aus; unter welchen Bedingungen sie möglich ist, schildert er im dritten Buch der WWV und den entsprechenden Ergänzungen. Dort heißt es einleitend in Kapitel 29:

„Wie also daselbst, § 33 [W I, M. R.], ausgeführt worden, erkennt der [...] in seiner natürlichen Funktion thätige Intellekt eigentlich bloße *B e z i e h u n g e n* der Dinge: zunächst nämlich ihre Beziehungen auf den Willen, dem er angehört, selbst, wodurch sie zu Motiven desselben werden; dann aber auch, eben zum Behuf der Vollständigkeit dieser Erkenntniß, die Beziehungen der Dinge zu einander. Diese letztere Erkenntniß tritt in einiger Ausdehnung und Bedeutsamkeit erst beim menschlichen Intellekt ein [...].“¹¹¹

Der „in seiner natürlichen Funktion thätige Intellekt“ ist Gegenstand der im ersten Buch ausgeführten Erkenntnistheorie, in dieser Hinsicht erfahren wir nichts Neues. Interessant ist aber der Schwerpunkt, den Schopenhauer setzt: Die leiblich-sinnliche Empfindung, Grundlage jeder Anschauung, dem Wesen am nächsten, nämlich in direkter Beziehung zum Willen stehend, wird hier als *unvollständige* Erkenntnis dargestellt: vollständig wird sie nämlich erst durch das Erfassen der Beziehungen der Dinge zueinander. Schopenhauer spricht in diesem Zusammenhang vom „menschlichen Intellekt“, der die Beziehungen der Dinge zueinander erst in quantitativer und

Begründung und erlaubt eine Kritik an dieser nur nach einer grundsätzlichen Auseinandersetzung.
¹¹¹ W II, 415f.

qualitativer Hinsicht bedeutend zu erfassen vermag; dabei lässt er offen, um welches spezifische Erkenntnisvermögen es sich handelt: *Intellekt* wird von ihm üblicherweise als Synonym für Verstand verwendet, die Vernunft ist es aber, die *menschliches* Erkennen auszeichnet. Offenbar ist es also nicht die Differenzierung von Verstand und Vernunft, auf die es hier ankommt, sondern die Tatsache, dass der „menschliche Intellekt“ zu einer gewissen Abstraktion vom Sinnlichen, gleichbedeutend mit einer Distanzierung vom Willensmäßigen, in der Lage ist, indem er die Beziehungen der Dinge zueinander zu seinem Gegenstand macht. Das wird auch im anschließenden Text deutlich:

„Offenbar geschieht die Auffassung der Beziehungen, welche die Dinge zu einander haben, nur noch mittelbar im Dienste des Willens. Sie macht daher den Uebergang zu dem von diesem ganz unabhängigen, rein objektiven Erkennen: sie ist die wissenschaftliche, dieses die künstlerische.“¹¹²

An dieser Stelle nun kommt ein neuer Aspekt hinzu: die oben beschriebene Fähigkeit des „menschlichen Intellekts“, Beziehungen der Dinge zueinander zu erkennen, ist nicht nur – wie bereits in den ersten beiden Büchern der WWV ausgeführt – Voraussetzung für Wissenschaftlichkeit überhaupt und somit Grundlage der empirischen (Natur-)Wissenschaften, sondern dient gewissermaßen zugleich der Vorbereitung eines „von diesem [dem Willen, M. R.] ganz unabhängigen, rein objektiven Erkennen[s]“, was als „künstlerische“ Auffassung der Objektbeziehungen bezeichnet wird. Schopenhauer spricht hier von einem „Uebergang“, bezogen auf die Weisen des Auffassens von Relationen: Wo der Bezug des Gegenstandes zum Willen unmittelbar aufgefasst wird, ist der Wille auch im Bewusstsein des Subjekts präsent, so dass das wollende Bewusstsein das erkennende dominiert; diese Art der Auffassung hat keine oder wenig Distanz zum Willen, findet als sinnliche Empfindung oder Anschauung statt, ist zunächst nicht reflektiert. Dem gegenüber steht eine – im folgenden näher zu bestimmende – „künstlerische“ Auffassung der Beziehungen der Dinge zueinander, die vom Willen ganz unabhängig sein soll, was bedeuten muss, dass das Subjekt mit dem erkennenden Bewusstsein identisch ist, bzw. nicht oder nicht mehr vom wollenden Bewusstsein bestimmt wird. Den Übergang „macht“ eine bisher als „wissenschaftlich“ gekennzeichnete, vom unmit-

¹¹² W II, 416.

telbaren Willenszusammenhang absehbende Auffassung der Beziehungen von Objekten untereinander, die folgerichtig – wie die Vernunft, bzw. als deren Ausdruck – vom Unmittelbaren ihren Ausgang nehmend eine „mittelbare“ ist. Was zwischen Wille und objektiver Erkenntnis steht, ist der um Unabhängigkeit ringende menschliche Intellekt, der sich reflektierend und abstrahierend vom Affiziertsein durch den Willen entfernt. Die Erkenntnisvermögen schaffen Distanz zum Willen, indem sie möglichst viele Beziehungen eines Objektes zu anderen auffassen; dieses Beziehungsgeflecht ist Ausdruck der Beschaffenheit des Gegenstandes selbst (vielleicht vorstellbar wie eine Figur, die erst sichtbar wird, wenn man Punkte miteinander verbindet), und aus ihm geht seine eigentliche Gestalt, sein Charakter, hervor:

„Wenn nämlich von einem Objekte viele und mannigfaltige Beziehungen unmittelbar aufgefasst werden; so tritt aus diesen, immer deutlicher, das selbsteigene Wesen desselben hervor und baut sich so aus lauter Relationen allmähig auf; wiewohl es selbst von diesen ganz verschieden ist. Bei dieser Auffassungsweise wird sogleich die Dienstbarkeit des Intellekts unter dem Willen immer mittelbarer und geringer.“¹¹³

Obwohl die Wortwahl – „immer deutlicher“, „allmähig“ u. a. – die Vorstellung eines Verlaufs nahelegt, beschreibt Schopenhauer in den Ergänzungen, auf die hier Bezug genommen wird, nicht einen linearen Erkenntnisprozess, der vom Phänomen der sinnlichen Empfindung über die – Kausalität mitverstehende – Anschauung und den abstrakten Begriff zu Wissen und am Ende zu objektiver Erkenntnis in der künstlerischen Auffassung der Dinge führt; vielmehr scheint es so zu sein, dass in der Identifikation des Subjekts mit Erkenntnis, oder des Bewusstseins mit seiner erkennenden Funktion, schließlich Selbst-Bewusstsein als erkennendes Subjekt entsteht, aus dem heraus die Dinge als das angesehen werden können, was sie sind. Die beschriebenen Auffassungsweisen entwickeln sich nicht notwendig und nacheinander eine aus der anderen, sondern sind im menschlichen Intellekt gleichermaßen und gleichzeitig gegeben und entsprechen der Struktur des Bewusstseins. Von ihrer Dynamik hängen die jeweiligen Bewusstseinsinhalte ab, die auch als verschiedene Arten von Vorstellungen angesehen werden können, in unterschiedlich engem Bezug zum Willensmäßigen. Im 7. Kapitel der Ergänzungen, das „Vom Verhältniß der anschauenden zur abstrakten Erkenntniß“ handelt, gibt

Schopenhauer einen – wertenden – Überblick über die Spezifika der Erkenntnisarten, wobei er das jeweilige Bewusstseinsgeschehen thematisiert:

„Genau genommen hat alles Denken, d. h. Kombinieren abstrakter Begriffe, höchstens E r i n n e r u n g e n aus dem früher Angeschauten zum Stoff [...]: ein wirkliches, d. h. unmittelbares Erkennen hingegen ist allein das Anschauen, das neue frische Percipiren selbst. Nun aber können die Begriffe, welche die Vernunft gebildet und das Gedächtniß aufbehalten hat, nie alle zugleich dem Bewußtseyn gegenwärtig seyn, vielmehr nur eine sehr kleine Anzahl derselben zur Zeit. Hingegen die Energie, mit welcher die anschauliche Gegenwart, in der eigentlich immer das Wesentliche aller Dinge überhaupt *virtualiter* enthalten und repräsentirt ist, aufgefaßt wird, erfüllt, mit ihrer ganzen Macht, das Bewußtseyn in Einem Moment. Hierauf beruht das unendliche Ueberwiegen des Genies über die Gelehrsamkeit [...]“.¹¹⁴

Das Erkenntnisresultat der Vernunft, die Vielzahl der Begriffe, verhält sich zum ursprünglich anschauend und unmittelbar Erkannten wie die Erinnerung zum Erlebten; außerdem kann es auch nie in seiner Ganzheit im Bewusstsein präsent sein und erhält damit den Charakter des Fragmentarischen. In der anschaulichen Vorstellung, durch Intuition, geschieht dagegen das Auffassen der Präsenz des Wesentlichen, da sie die „anschauliche Gegenwart“ repräsentiert, die immer schon „das Wesentliche aller Dinge überhaupt“, enthält. Nicht von der Anschauung als Erkenntnisresultat – wie im Falle der Vernunft von den Begriffen – sondern von der ihr innewohnenden Energie ist hier nun bemerkenswerterweise die Rede; auch das Adverb ‚virtualiter‘, darauf bezogen, auf welche Art und Weise das Wesentliche aller Dinge gegenwärtig ist und repräsentiert, d. h. vorgestellt wird, ist von Belang: bedeutet es doch der Möglichkeit nach und/oder der Kraft nach. Demzufolge stehen Objekte in ihrer Verschiedenheit *virtualiter* in der Gegenwart enthalten als ‚anschaulich‘ der Auffassung durch das anschauende Subjekt zur Verfügung. Der Vollzug dieser Auffassung drückt sich auf der Subjektseite als ‚energiegeladenes‘ Bewusstsein aus; in anderen Worten, die der anschaulichen Vorstellung in objektiver und subjektiver Hinsicht entsprechende, zugehörige, innewohnende, zukommende (die Attribute betonen jeweils einen Aspekt) Energie, ist bewusstseinsbestimmend und -verändernd, und zwar „mit ihrer ganzen Macht“ und „in Einem Moment“: vollständig unverzüglich, bzw. ohne wahrzunehmenden zeitlichen Übergang. Dieses

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ W II, 79.

Erkenntnisgeschehen erfolgt also nicht prozessual, sondern als ‚Ausstieg‘ aus der Relevanz von Zeitlichkeit; die Anschauungsform der Zeit trägt nichts zur Einsicht in das Wesentliche bei, aber das Bewusstsein ihrer Bedeutungslosigkeit, ihrer Irrelevanz für die Ideenschau begleitet diese. Die intuitive Auffassung der ästhetischen Erkenntnis führt zu einer besonderen Verfassung des Bewusstseins, das als Einheit von gefühltem und wissendem Verstehen frei von der Wahrnehmung zeitlicher Bestimmungen ein hohes Maß an „Energie“ ausweist.

Die Energie des Angeschauten verändert das Bewusstsein des erkennenden Subjekts, indem sie dasselbe gänzlich ausfüllt und nicht nur die Wahrnehmung von Zeitlichkeit, sondern vor allem auch die der Relationalität aufhebt: die ästhetische Anschauung soll unabhängig vom Satze des Grundes sein. Das Erkannte wird nicht aufgefasst als in Relationen Eingebundenes, sondern hat absoluten, im Wortsinne: ‚losgelösten‘ Charakter, losgelöst nämlich vom Willen und seinem Wirken. In Kap. 8 der von Volker Spierling unter dem Titel *Metaphysik des Schönen* edierten Vorlesung zur Ästhetik beschreibt Schopenhauer den „subjektiven Antheil des ästhetischen Wohlgefallens“; es heißt dort:

„Das Erkennen muß hiezu ein anschauliches seyn und kein Abstraktes Denken: weil nur das Anschauen den Satz vom Grund und dadurch alle Relationen ganz verlassen kann: das abstrakte Denken aber immer dem Satz vom Grund gemäß vor sich geht, daher in den Relationen befangen bleibt, welche stets irgend einen Weg zum Willen haben [...]“¹¹⁵

Während im 1. Buch der WWV die Anschauung grundsätzlich auf Ursache-Wirkungs-Verhältnissen gerichtet ist und als Ausdruck der Verstandestätigkeit und damit kausalitätsbezogener Erkenntnismodus zu denken, wird sie hier dargestellt als einziges potentiell kausalitätsunabhängiges Erkennen. Auf den ersten Blick scheint das eine logisch unzulässige Erweiterung des Anschauungsbegriffes zu sein: entweder gehören Anschauung und Kausalität untrennbar zusammen oder nicht. Im Vergleich zum abstrakten Denken, der hier angestellt wird, macht Schopenhauer deutlich inwiefern gerade die Anschauung „alle Relationen verlassen“ kann: sie ist Erkennen als Bildbewusstsein, das den Satz vom Grund nicht braucht, um überhaupt

¹¹⁵ Schopenhauer, Arthur: *Metaphysik des Schönen. Vorlesung über Die gesammte Philosophie d. i. Die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste*. In vier Theilen. Dritter Theil. (1820) Hrsg. und eingeleitet von Volker Spierling. München 1985, s. bes. Cap. 8: „Vom subjektiven Antheil des ästhetischen Wohlgefallens“, 90–101, hier S. 100.

erfolgreich vollzogen zu werden bzw. stattzufinden, sondern ihn „nur“ als wirklichkeitsstiftendes Gesetz wahrnimmt, nach dem alle Erscheinungen in Zeit und Raum in Verbindung stehen; das Denken dagegen „funktioniert“ in Anwendung dieses Gesetzes in seiner Form als „Satz vom Grunde des Erkennens“, der wahre und falsche Urteile über die erscheinungshafte Wirklichkeit begründet. Wenn aber nicht das Vordergründige, Erscheinungshafte Objekt der Erkenntnis sein soll, muss das zu Erkennende aus seiner Relationalität herausgelöst werden können; das ist deshalb nur im Anschauen möglich, weil allein diese Art der Vorstellung ein isoliertes Bild im Bewusstsein schaffen kann, etwas, das sich selbst genug ist und sich selbst erklärt, dessen einzige Relation die zum Wesen ist – und zwar nicht die Relation der Kausalität, sondern der Identität.

Die für die ästhetische Erkenntnis spezifische Vorstellung ist also bestimmt durch größtmögliche Nähe des Objekts und größtmögliche Distanz des Subjekts zum Willen: das Erkenntnisresultat ist das allen Objekten gemeinsame Wesentliche in seiner jeweiligen Erscheinung, von Schopenhauer in Hinsicht auf das Objekt gefasst als Idee, in Hinsicht auf den Willen als dessen Objektivität. Was das ‚Auseinanderfallen‘ von Subjekt und Objekt verhindert, oder auch ihre Trennung aufhebt, indem es die Spannung zwischen Nähe und Distanz aushält, ist das menschliche Bewusstsein.

Innerhalb der Art und Weise, wie uns die Welt anschaulich zur Vorstellung wird, handelt es sich in bezug auf das ästhetische Erkennen um den besonderen Fall, dass es zwar auch am einzelnen, aber ausgezeichneten Objekt stattfindet, nämlich dem so beschaffenen, dass es als Einzelding seine Einbindung mit ausdrückt in das, was Welt wesentlich bedeutet. Grundsätzlich ist nach Schopenhauer jedes Ding des Lebens, der Natur oder der Kunst dazu geeignet, dessen Anschauung ein gewisses Gefühl, nämlich das des ästhetischen Wohlgefallens, auslöst, das dem Bewusstseinszustand entspricht oder ihm angehört, der von Schopenhauer als der des „reinen Subjekts der Erkenntnis“ gekennzeichnet wird – dieser Aspekt der ästhetischen Theorie wird im Abschnitt über die ästhetische Kontemplation näher betrachtet. Grundsätzlich ist daher jedes Ding „schön“.¹¹⁶ Es gibt aber auch geradezu

¹¹⁶ Vgl. W I, 247f.

ideale Objekte, Repräsentanten ihrer Idee, um die es im folgenden als Symptom des Übergangscharakters der ästhetischen Erkenntnis geht.

2.2 Konzeption der Ideenlehre: Ideen „zwischen Wille und Vorstellung“

Wenn das erlösende Durchschauen des Willens und seiner Bedeutung für uns auch nicht mit Notwendigkeit geschehen muss, so führt der Weg dahin, wenn es denn geschieht, doch notwendig über die Erkenntnis des Willens im Erscheinungshaften, das jeweils unterschiedlichen Aspekten des Wesentlichen entspricht und ihm als Einzelnes nicht adäquat, deshalb an diesem nicht oder nur unvollständig erkennbar ist. Vorausgesetzt, es gibt eine Weise, auf die der Wille optimal in Erscheinung tritt und zur Vorstellung wird, so läßt er sich an ihr auch optimal – idealiter – erkennen, weil Vorstellen Erkennen bedeutet. Schopenhauers System ist nur dann stimmig, wenn man diese Voraussetzung akzeptiert, und damit auch die Ideenlehre als bedenkenswerte Möglichkeit des adäquaten Erkennens von Übergangshaftigkeit. Das ändert nichts daran, dass eine nicht zu leugnende Schwierigkeit besteht, die Idee *nicht* als ein Drittes, selbständig Existierendes, zu begreifen, sondern als Form, die ermöglicht, zwei scheinbar Verschiedene in Eins zu denken. Grundsätzliche Zweifel an dieser Auffassung stellen das Kernstück der Schopenhauerschen Ästhetik in Frage, was zwar legitim sein mag, aber zur Folge hat, dass auf für das Denken der Welt als Wille und Vorstellung wichtige und konstitutive Elemente verzichtet und in Kauf genommen werden muss, dass das Gesamtsystem entscheidende Einbußen seiner Plausibilität erfährt.¹¹⁷

¹¹⁷ In der nun schon bald 200jährigen Schopenhauer-Rezeption hat ein z. T. recht undifferenziertes Infragestellen der Ideenlehre allerdings Tradition: Waldemar Oehlke schreibt in seiner Studie über *Schopenhauers Ideenlehre* (München 1921): „Entweder darf [...] von einer Abstreifung der Individualität und des Satzes vom Grunde nicht die Rede sein, [...] oder aber die Ideenlehre widerspricht Schopenhauers Erkenntnistheorie. Ein Mittleres zwischen der Welt als Wille und der als Vorstellung ist Null.“ (S. 101, Sperrung vom Autor); es heißt weiter, dass weder die Ethik noch die Ästhetik in der Ideenlehre eine positive Grundlage besäßen (vgl. S. 108ff.). Und doch kommt Oehlke letztlich zu dem Schluss, dass „die Ideenlehre [...] der einzige Weg zu Einführung seiner [Schopenhauers] Philosophie [war]“ (S. 110): Bei aller Widersprüchlichkeit im Detail scheint ihm die Ideenlehre fürs Gesamtsystem unverzichtbar. – Auch in neuerer Zeit findet Schopenhauers Konzeption der Ideenlehre zahlreiche Gegner. Bryan Magee macht den Vorschlag, die Ideen vollständig aus Schopenhauers Philosophie zu „entfernen“: „And I am not convinced that the Platonic Ideas – adduced primarily to explain the existence of genera and species – are necessary to

2.2.1 Idee als Willensobjektivierung und Objektivität des Willens

In § 25, d. h. dem 2. Buch der *Welt als Wille und Vorstellung*, ist erstmalig von Ideen die Rede: Nachdem Schopenhauer den Willen als das Ding an sich „hinlänglich nachgewiesen und einleuchtend gemacht“¹¹⁸ zu haben glaubt, behandelt er dessen „Hervortreten in die Sichtbarkeit, seine Objektivierung“¹¹⁹ – als Bedingung für seine Erkennbarkeit, die erst durch und in der Vorstellung gegeben ist. So unterschiedlich und mannigfaltig die Einzeldinge in der Erscheinung sind, so differenziert geschieht das Eingehen des einen ungeteilten Wesens in das Erscheinungshafte, ohne dass es selbst davon tangiert wäre. „Objektivierung des Willens“ meint also in erster Linie dessen Sichtbarwerdung; aufgefasst als Genitivus subiectivus ist der Wille hier das Agens, sich objektivierend und dadurch etwas schaffend, worin seine Sichtbarkeit in unterschiedlichen Graden zum Ausdruck kommt, „die zum Abbilde seines Wesen gehören“¹²⁰. Deshalb ist die Rede von „Abstufungen seiner Objektivierung“, die nichts Äußerliches sind, nicht den Objekten zukommen sollen, sondern dem Willen, insofern er das Eine ist und sich ‚als Alles‘ zeigt, als „Vielheit der Dinge in Raum und Zeit“ nämlich – von der Schopenhauer weiter sagt, dass sie „sämmtlich seine Objektivität sind“.¹²¹ Unter „Objektivität des Willens“ ist demnach die Gesamtheit

Schopenhauer's philosophy at all. A careful shave with Occam's razor could, I suspect, succeed in removing these without trace.“ (In: *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford 1983, 239.) Mit ihm fragt sich Peter Welsen in seiner Monographie über *Schopenhauers Theorie des Subjekts* (Würzburg 1994), „was die Ideen für die Transzendentalphilosophie sowie die Metaphysik der Natur leisten sollen“ (S. 288) und „was die Ideen letztlich erklären“ (S. 301). Friedhelm Decher beispielweise spricht von der Ideenlehre als einer „künstlichen Konstruktion [...], die durch sachliche Motive kaum zu rechtfertigen ist“, wobei er die Idee als „seltsames Zwischengebilde mit undurchsichtigem ontologischen Status zwischen der Welt der Erscheinungen und dem Willen als dem Ding an sich“ bezeichnet (Decher, Friedhelm: *Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche*. Amsterdam 1984, hier S. 35ff.). Er beruft sich dabei auf Georg Simmel (*Schopenhauer und Nietzsche*, München und Leipzig, 3. Aufl. 1923) und K. Czernak (*Schuld, Leiden, Tod. Eine Studie zu Schopenhauer und Nietzsche*. Diss. Graz 1970). Hierbei ist allerdings anzumerken, dass Simmel (hier zitiert nach: *Die Metaphysik der Kunst*, in: *Schopenhauer und Nietzsche. Tendenzen im deutschen Leben seit 1870*. Hamburg: Junius 1990) zwar die „Verdeutlichung“ der Idee für die „zentrale Schwierigkeit dieser Theorie“ (S. 165) hält, sich ihr aber stellt und versucht, zur Verdeutlichung beizutragen. Auch die Stelle, auf die Decher sich zu beziehen scheint, legitimiert die von ihm vorgenommene Abwertung nicht ohne weiteres; wohl heißt es: „Die Ideen bilden so ein gewisses Mittleres zwischen dem transzendenten Willen und den empirischen Gegenständen, ein drittes Reich, dessen Realitätsgrad Schopenhauer undeutlich läßt – wie überhaupt erkenntnistheoretische Klarheit nicht seine Stärke ist.“ (S. 169f.) Der Kontext belegt aber Simmels Bemühungen um Verständnis.

¹¹⁸ Vgl. W I, 152.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid.

seiner Erscheinungen in Raum und Zeit, d. h. in ihrer Vielheit, zu verstehen, in anderen Worten: sein Sichtbargewordensein als Welt, die Tatsache der vollzogenen Objektivierung, und dadurch vorausgesetzt auch die Möglichkeit der Sichtbarkeit des Wesens im Erscheinungshaften. Im Sinne eines Genitivus obiectivus meint „Objektivität des Willens“ die einzige Bestimmung des Wesens, das sich an sich nicht bestimmen lässt, weil es nicht anders als objektiviert zugänglich, d. h. vorstellbar und damit erkennbar ist. Genau das aber ist der Inhalt der Bestimmung des Willens als Objektivität oder durch sie: Er ist immer schon Vorstellung, Objekt für ein Subjekt geworden; quasi vom Standpunkt des Willens ist die Welt als Vorstellung Faktum der Objektivierung, als ganze oder Vielheit der Einzeldinge ist sie Objektivität des Willens. Während ein possessiver Genitiv dem eigenschaftslosen Wesen „Objektivität“ im Sinne einer ihm zukommenden Eigenschaft zuschreiben würde, was nach Schopenhauer nicht zulässig wäre, betont die hier ausgedrückte Beziehung nicht den Aspekt „Wille“, sondern stellt „Objektivität“ ins Zentrum der Betrachtung, die inhaltlich als Synonym für „Welt als Vorstellung“ und als Bezugswort des Genitivus obiectivus von „Wille“ dasjenige ist, was den Willen – schon in rein grammatikalischer Hinsicht – zum Objekt macht. Das entspricht der philosophischen Bedeutung, mit der Schopenhauer das dritte Buch beginnt, das Fazit des ersten und zweiten ziehend:

„Nachdem wir die im ersten Buch als bloße Vorstellung, Objekt für ein Subjekt, dargestellte Welt im zweiten Buch von ihrer andern Seite betrachtet und gefunden haben, daß diese Wille sei, welcher allein als dasjenige sich ergab, was jene Welt noch außer der Vorstellung ist; so nannten wir, dieser Erkenntniß gemäß, die Welt als Vorstellung, sowohl im Ganzen als in ihren Theilen, die Objektivität des Willens, welches demnach besagt: der Objekt, d. i. Vorstellung, gewordene Wille.“¹²²

Ohne die nähere Bestimmung des Willens als in der Vorstellung und gleichzeitig sie selbst seienden Wesens lässt sich „Idee“ nicht verstehen. Zwar ist ein offensichtlicher Aspekt der Schopenhauerschen Definition das Ineinsetzen seines Ideenbegriffes mit dem Platonischen. Schopenhauer beruft sich auf Diogenes Laertius, der Platons Lehre von den Ideen in einem Satz zusammenfasse, dass diese „in der Natur gleichsam als Musterbilder dastehen, die übrigen Dinge aber ihnen nur

¹²² W I, 199.

gleichen und als ihre Nachbilder bestehen“. In diesem Sinne wolle er Idee verstanden wissen.¹²³ Eine differenzierte Auseinandersetzung Schopenhauers mit Platons Ideenlehre findet nicht statt, was sich auch im Umgang mit der Thematik in der Forschungsliteratur zeigt.¹²⁴

2.2.2 Begriff der Idee

Die eigentliche Bedeutung von „Idee“ ergibt sich aus ihrer Position zwischen Wille und seiner Erscheinung und lässt sich nur mittels der diesen Übergang bezeichnenden Termini „Objektivierung des Willens“ und „Objektivität des Willens“ bestimmen.

„Ich verstehe also unter I d e e jede bestimmte und feste S t u f e d e r O b j e k t i v i e r u n g d e s W i l l e n s , sofern er Ding an sich und

¹²³ Vgl. WI, 154.

¹²⁴ Ob das, was Schopenhauer unter den Ideen begreift, dem entspricht, was bei Platon darunter verstanden wird, soll im Rahmen dieser Arbeit nicht näher untersucht werden. Schopenhauers Insistieren darauf, dass es sich in seiner Philosophie um die *Platonischen* Ideen handle, birgt schon die Problematik in sich, dass sie für seine Ästhetik von zentraler Bedeutung sind, während Platon gerade der Kunst die Nähe zur Idee, zum Wesentlichen abspricht. – In den meisten Arbeiten zur Problematik der Schopenhauerschen Ideenlehre wird das Attribut „platonisch“ oft vom Autor übernommen; in den wenigsten Fällen wird die Identifizierbarkeit der Begriffe analysiert, vielmehr geht es um inhaltliche, werkimmanente Aspekte – so z. B. bei T. G. Taylor: *Platonic Ideas, Aesthetic Experience, and the Resolution of Schopenhauer's Great Contradiction* (in: *International Studies in Philosophy* 19, 1987, 43–53) oder Yasuo Kamata: *Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer* (in: *70. Schopenhauer-Jahrbuch 1989*, 84–93). Ausnahmen machen die Aufsätze von Hilde Hein: *Schopenhauer and Platonic Ideas* (in: *The Journal of the History of Philosophy* 4, 1966, 133–144) und Gerhard Mollowitz: *Die Assimilation der platonisch-augustinischen Ideenlehre durch Schopenhauer* (in: *66. Schopenhauer-Jahrbuch 1985*, 131–152). Während Hein philologisch fundiert die Unterschiede im Platonischen und Schopenhauerschen Ideenbegriff herausarbeitet und ihre ‚systematischen‘ Konsequenzen darlegt, vergleicht Mollowitz die, wie er es formuliert, „tragende Bedeutung der vielfach modifizierten platonischen Ideenlehre für das augustinische Denk-Schema“ mit „Schopenhauers Säkularisierung und Assimilation der platonisch-augustinischen Ideenlehre, wobei das augustinische Denk-Schema als formaler Rahmen erhalten bleibt“ (S. 145). Der Vorgang der Assimilation wird auch historisch durch Recherche der Platon-Quellen Schopenhauers belegt. – Ausführlich geht auch Wolfgang Korfmacher im Kapitel „Der philosophiehistorische Hintergrund in Schopenhauers Ideenlehre“ in: *Ideen und Ideenerkenntnis in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers* (1992, Diss. Freiburg 1991), in den Abschnitten zur Legitimität von Schopenhauers Berufung auf den Ideenbegriff Platons, Affinitäten und Unterschiede beider Ideenlehren, 103–119, ein. Korfmacher belegt Ähnlichkeiten und Differenzen an Einzelaspekten, wobei er darauf abhebt, dass *die* Ideenlehre Platons als in sich geschlossene und dogmatisch aufzufassende nicht existiert, was Schopenhauer unzulässigerweise ignoriere. – In Folge wird der Terminus „Platonische Idee“ nur dort von Belang sein, wo er im Kontext mit anderen, das Attribut relativierenden Bestimmungen auftaucht, wobei ihm keine eigenständige Bedeutung zugemessen werden soll.

daher der Vielheit fremd ist, welche Stufen zu den einzelnen Dingen sich allerdings verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Musterbilder.¹²⁵

Die Vorstellung der Welt als Gesamtheit irgendwie geordneter, „abgestufter“, mannigfaltiger Erscheinungen ist Schopenhauer zufolge – wie er es im zweiten Buch darlegt – Resultat der Naturwissenschaften: Die Stufen der Objektivierung des Willens, von denen hier die Rede ist, sind Ausdruck der anorganischen sowie der erkenntnislosen und erkenntnisfähigen organischen Natur und entsprechen den klassifizierten und subsumierten Forschungsergebnissen naturwissenschaftlicher Untersuchungen der Erscheinungen, und zwar unabhängig davon, ob sie Zustände oder Veränderungsprozesse des Materiellen analysieren, d. h. morphologisch oder ätiologisch orientiert sind. Dabei sind die Erscheinungen der „unorganischen“ Natur „Aeußerungen allgemeiner Naturkräfte“, deren Unterschiede sich aus „äußern günstigen oder ungünstigen Einflüssen [...]“, also aus „Zufälligkeiten vollkommen erklären lassen“, während in der organischen Natur sich die „Stufen der Objektivierung des Willens [...] durch die Vermittelung der Verschiedenheit der Individualitäten [...] objektivieren“.¹²⁶ Schopenhauer spricht im Zusammenhang mit den Stufen der Objektivierung von „der niedrigsten“, „obern“ und „der höchsten“, er führt also die Stufenmetapher weiter und scheint eine Rangordnung innerhalb der Gesamtheit der Erscheinungen auszumachen.¹²⁷ Allerdings ist Hintergrund der Stufenordnung der Willensobjektivierung nicht der Gedanke einer ontologischen Zweckgerichtetheit innerhalb der Natur, sondern sie ergibt sich aus der Sicht des erkennenden Subjekts, ist zweck- und wertfreies Erfassen von Welt unter erkenntnistheoretischem Aspekt. Letztlich handelt es sich um nachträgliche Erklärungen, die nur von dort aus gegeben werden können und auch nur da gebraucht werden, wo der Wille als erkenntnisfähige und erkenntnisbedürftige Objektivierung daist, d. h. vom Standpunkt des Menschen aus. Erklärungen der Vielfalt der eigenen sowie aller übrigen Erscheinungen bedürfen eines differenzierten Erkenntnisvermögens, das die philosophische Erkenntnis des einen Wesens in all seiner erscheinungshaften

¹²⁵ W I, 154.

¹²⁶ Vgl. W I, 156ff.

¹²⁷ An dieser Stelle soll darauf hingewiesen werden, dass Schopenhauer bewusst nicht aus der teleologischen, schöpfungsideologischen Tradition heraus argumentieren möchte – in der er aber sehr wohl steht –, die die Welt als eine Hierarchie von der leblosen Materie über Pflanzen- und Tierreich zum Menschen ansieht; ob dieser als „Krone der Schöpfung“ oder „Zweck an sich selbst“ aufgefasst wird, bleibt sich in der Hinsicht gleich, dass in jedem Falle eine Wertung stattfindet.

Mannigfaltigkeit zu leisten geeignet ist, und um die *Erklärung* der Unterschiede der Objektivationen geht es auch Schopenhauer.¹²⁸

Wenn man fürs erste absieht von der der neuplatonischen Scala perfectionis ähnelnden inhaltlichen Interpretation der Stufenfolge, bleibt zu untersuchen, was aus dem Terminus der „Stufe der Objektivation des Willens“ für den Begriff der Idee erhellt.

Es heißt in Schopenhauers Definition (s. obiges Zitat), dass es sich um bestimmte und feste Stufen handle, die Idee genannt werden sollen, und dass die Stufen, in denen der Wille sich objektiviert, „sofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist“, in besonderer Weise in Beziehung stehen zu den Einzeldingen, indem sie sich nämlich zu diesen verhalten wie deren „ewige Formen“ oder „Musterbilder“. Es soll demnach nichts anderes geben als den Willen und seine Objektivationen, die insofern alle gleich sind, dass sie den Willen repräsentieren, und insofern voneinander verschieden, dass sie in unterschiedlichem Maße als Einzeldinge unverwechselbare Einzelheit, d. i. Individualität, an sich haben. Dort, wo am konkreten Einzelnen das allen Willensobjektivationen Gemeinsame bei einem Höchstmaß an Individualität sichtbar wird, zeigt sich etwas, was zwar ein Mehr an Erkenntnis, aber nichts wesentlich anderes oder Neues bedeutet: das, was Schopenhauer Idee nennt. Für die Erscheinungen als konkrete Dinge gilt, dass einzelne unter ihnen besonders geeignet scheinen, dieses Mehr an Erkenntnis hervorzurufen, weil sie das ungeschiedene Wesentliche in der Besonderheit optimal repräsentieren. So beschaffene Objekte sind diejenigen, an denen die Idee hervortritt, sie sind in dieser Hinsicht ideal, werden „schön“ genannt.¹²⁹ Nicht die Existenz dieser ausgezeichneten Objekte aber ist Voraussetzung für das Mehr an Erkenntnis,

¹²⁸ T. G. Taylor geht in seinem oben erwähnten Aufsatz auf die Frage ein, auf was die „grades of objectivation“ basieren, bzw. was eine Stufe höher als die andere macht, und kommt zu dem Schluss, dass eine ontologische Fundierung der Unterschiedlichkeit zu folgendem Widerspruch führe (und deshalb von Schopenhauer nicht intendiert sei): Gerade in den Erscheinungen der anorganischen Natur, die die niedrigste Stufe bilden, kommt der blinde, ziellose Wille in den Naturkräften unmittelbar seinem Wesen entsprechend zum Ausdruck; Schopenhauer insistiert aber darauf, dass der Mensch die höchste Stufe ausmacht – quasi am anderen Ende des Naturspektrums. Für Taylor ist die Stufenmetapher daher auch nur sinnvoll, wenn sie erkenntnistheoretisch aufgefasst wird: „... the difference is not ontological but epistemological. That is, it is not that the higher grades actually are better or more faithful expressions of Will, but rather that they are more easily recognized as being expressions of the Will – Will is more transparently objectified for the knowing subject.“ (S. 47)

¹²⁹ W I, 247.

sondern die Möglichkeit der intuitiven Wesenserkenntnis, die in der Beschaffenheit der – menschlichen – Erkenntnisvermögen angelegt ist. Das allerdings ist nur dann ein philosophisch sinnvoller Gedanke, wenn der Gegensatz von Wille und Vorstellung, Wollen und Erkennen nicht aporetisch, sondern so aufgefasst wird, wie Schopenhauer es tut: es muss unter den Modi des Vorstellens eine willensadäquate Weise geben, d. h. eine Möglichkeit des Bewusstseins, mit sich selbst identisch zu sein – nicht unterschieden in wollendes und erkennendes, nicht sich zum Objekt machend, sondern sich selbst in seinem metaphysischen Objektsein als In-der-Welt-Sein des Wesentlichen, Objektivation des Willens erfassend.

2.2.3 Idee des Individuums

Die beschriebene Bewusstseinsverfassung ist nur möglich auf der höchsten Stufe der Willensobjektivation, dem Menschen. Gerade das, was am Menschen nicht gattungshaft, d. h. allgemein und jenseits von Vielheit ist, seine Individualität, drückt seine Wesensidentität aus und ermöglicht Wesenserkenntnis: Jeder einzelne Mensch ist nach Schopenhauer „als eine besonders bestimmte und charakterisirte Erscheinung des Willens, sogar gewissermaßen als eine eigene Idee anzusehn“ (W I, 156). In bezug auf die Menschheit gibt es also nicht ausschließlich, wie auf allen anderen Stufen, die Idee der Gattung, sondern auch die des menschlichen Individuums. Das hat eine bedeutende Konsequenz: Das eigentlich Individuelle am Menschen ist nicht seine leibhaftige Einzelheit in Zeit und Raum, wie es dem im ersten Buch beschriebenen principium individuationis entsprechen würde, das besagt, dass durch räumliche und zeitliche Bestimmungen eines Gegenstandes – Lebendiges impliziert – seine Verschiedenheit von anderen konstituiert wird. Im 1. Buch der WWV werden unter diesem Aspekt alle Objekte gleich behandelt, d. h. „Lebendiges“ wird nicht eigens hervorgehoben. Im Zusammenhang mit der Idee des Individuums tritt ein anderer Aspekt der Einzelheit in den Vordergrund: Das *Durchschauen* des principium individuationis, das nur vom Menschen geleistet werden kann, weil er, jeder Einzelne für sich genommen, das Erkenntnishafte des Willens objektiviert. Das Besondere der menschlichen Individualität ist eben nicht die Verschiedenheit in Zeit und Raum, wiewohl auch sie gegeben ist, sondern ihre je eigene Idee. Damit ist jeder einzelne Mensch als Individuum, nicht als Teil einer wie auch immer

ausgezeichneten Gattung, *wesentlich*, indem er (s)einer Idee entspricht und das auch wissen kann. In diesem Wissen versteht der Mensch sich selbst als Willenswesen; zugleich bedeutet das, dass sich der Wille in seiner Objektivierung als menschliches Einzelwesen ausdrückt, zu dem individuelles Selbstverständnis und Selbstbewusstsein gehören, d. h. gleichsam als prinzipielle Individualität. Demnach scheint Schopenhauer, wenn auch nicht *expressis verbis*, hier von einem zweiten, wesentlichen Individuationsprinzip auszugehen: Nicht erst durch die Materialisierung des Willens in Zeit und Raum, quasi nach vollzogener Objektivierung in die Vorstellung, und als Folge oder Eigenart des Vorstellung-Seins kommen Verschiedenheit und Einzelheit zustande; vielmehr muss es dem willensmäßigen Wesen schon immer adäquat sein, in Einzelheit und Verschiedenheit repräsentierbar zu sein, wenn es in der jedem individuellen Menschen je eigenen Idee in Erscheinung treten kann.

Die Konzeption der „Idee“ als Bezeichnung für die Objektivierung des Willens in *Stufen* dient der Erklärung unterschiedlicher Erkenntnisgrade, denen unterschiedliche Erkennbarkeit korrespondiert. Wenn aber die Verschiedenheit der Erscheinungen nicht allein durch das in der Welt als Vorstellung herrschende *principium individuationis* offenbar ist, sondern durch die höchste Stufe der Willensobjektivierung, d. h. aus der Idee des Menschen, ein *wesentliches* Individuationsprinzip erhellt, sind der Möglichkeit nach nicht nur in Relationen gebundene Einzeldinge, sondern auch Ideen erkennbar. Das kann nämlich immer dort geschehen, wo der Wille selbst in einer Intensität präsent ist, die gerade das an diesem oder jenem Einzelding bewusst macht, was an ihm wesentlich ist, ohne dass dessen Individualität diese Erkenntnis verhindern würde. Das legt die Konzeption des Individuationsprinzips im ersten Buch nahe, weil demzufolge Individualität notwendig an das Nichtwesentliche gebunden zu sein scheint. Kann aber ein *principium individuationis* angenommen werden, das in der Idee des Einzelmenschen und somit im Willen selbst begründet ist, muss damit eine Verschiedenheit realisiert sein, die nicht bedeuten kann, „willensmäßig“ oder „nicht-willensmäßig“ bzw. „irgendwie andersartig“, sondern die unter Beibehaltung der wesensmäßigen Identität – Wille-Sein – Unterscheidbarkeit ermöglicht. Das ist bei einer graduellen Verschiedenheit des ursprünglich Gleichartigen gegeben, was mit dem Begriff der

Intensität ausgedrückt werden soll.¹³⁰ In höchster Intensität findet sich also Willensmäßiges im menschlichen Selbstbewusstsein, in der Idee des jeweilig individualisierten Subjekts, das sich selbst als das weiß, was es dem Wesen nach ist, weil es ihm möglich ist, sich selbst als Idee zu schauen, die, als die Weise, auf die der Wille am Einzelnen erkennbar ist, identisch ist mit den Ideen aller Erscheinungen, und deren wesentliche Erkennbarkeit ermöglicht.

Dieser Gedanke ist in anderen Worten auch von T. G. Taylor ausgeführt, der in seinem bereits zitierten Aufsatz Bezug auf den Sachverhalt der Willensobjektivierung in Stufen nimmt. Die hierarchisch gegliederte Stufenfolge der Ideen drückt ihm zufolge zweierlei aus:

“The reason, then, that humans are on the top of the *scale* is that the self-consciousness that intelligence gives them enables them to immediately realize that their inner nature is Will. So on this account the hierarchical ordering represents two things: (1) It represents a progressive movement of the Will to consciousness of itself as Will, because each progressive *grade* comes closer to achieving self-consciousness; and, because of this (2) it corresponds to how easy it is for a human knower to recognize the phenomena by analogy with himself as Will.”¹³¹

Der Intellekt, das Erkenntnisvermögen als ganzes – Taylor: intelligence – gibt dem Menschen nicht nur ein unmittelbares Selbstbewusstsein seines eigenen innersten Wesens, sondern auch grundsätzlich die Möglichkeit, Einzeldinge als das, was sie an sich sind, zu erkennen, weil sie aus ihrer Eigenheit bzw. Individualität heraus auf ihre wesentliche Identität verweisen, d. h. Objektivität des Willens sind. Ausgangspunkt für die Erklärung der Stufen ist das am Willen – so lässt sich auch Taylors unter (1) aufgeführter Aspekt interpretieren –, was unter der Form der Vorstellung Subjektsein ermöglicht, d. h. „...des Willens“ als Genitivus subjectivus aufgefasst: Es gibt ein Selbstbewusstsein des Willens, indem er sich als menschlicher Intellekt (im umfassenden Sinne) objektivieren kann, wodurch es sogleich mit dem

¹³⁰ Die Verwendung des Begriffes der Intensität in diesem Zusammenhang geht auf eine Anregung Bernd Dörflingers zurück und wurde in Gesprächen über die Thematik weiterentwickelt; bisher liegt meines Wissens keine entsprechende schriftliche Ausarbeitung vor, weder durch Dörflinger noch durch einen anderen Autor.

¹³¹ T. G. Taylor: Platonic Ideas, Aesthetic Experience, and the Resolution of Schopenhauer's Great Contradiction, 47. [Kursive Hervorhebungen von mir, M. R.] Im Englischen kann *Stufe* sowohl durch *scale* als auch durch *grade* ausgedrückt werden, wodurch einmal der Bezug auf die Objekte – das Klassifikationsschema, *scala perfectionis* – hervorgehoben, einmal der Aspekt der Erkenntnisqualität – Grad ihrer Klarheit und Deutlichkeit – betont wird.

menschlichen Selbstbewusstsein identisch ist, in der Reflexion sogar mit dem erkennenden Subjekt in eins gesetzt werden darf, weil zu dessen Bestimmung als Subjekt das zu erkennende Objekt immer mitgedacht werden muss. Dieses (Selbst-)Bewusstsein ist, als subjektiver Ausdruck des Allgemeinen, in der Mannigfaltigkeit der Objektivationen unterschiedlich realisiert, wodurch sich unter dem Aspekt der Erkenntnisfähigkeit eine Entwicklung ausmachen lässt: auf Seiten der Objektivationen eine graduelle Abstufung an Bewusstheit, d. h. an potentieller Selbsterkenntnis des Willens, was in gewisser Weise gleichbedeutend ist mit Taylors Feststellung unter (2), d. h. einer graduell abgestuften Zugänglichkeit der Erscheinungen für die menschliche Wesenserkenntnis entspricht.

2.2.4 Die Idee als adäquate Objektivität des Willens

Der andere Aspekt der Bestimmung der Idee durch Schopenhauer ist, wie bereits festgestellt, ihre Auffassung als Objektivität des Willens; die Idee steht in direktem Zusammenhang mit der Sichtbarkeit des Wesentlichen im Erscheinungshaften: einerseits derart, dass an ihr Wesentliches sichtbar und somit erkennbar werden kann, andererseits derart, dass sie das ist, was vom Wesen, dem „Ding an sich“, überhaupt als Erscheinung sichtbar sein, d. h. vorgestellt werden kann. Die Idee ist dann Ausdruck der Erkenntnisweise, die sich im erkennenden Subjekt auf die Weise vollzieht, dass nur noch Objekt ist, was bedeutet, dass Subjekt und Objekt nicht mehr unterscheidbar sind. So bleibt der Wille das Prinzip, das sich objektiviert, d. h. Formen annimmt, die ihm entsprechen und gleichzeitig Erkennen sind. Rudolf Malter gibt in seinem Aufsatz „Erlösung durch Erkenntnis“ eine Definition der Schopenhauerschen Idee, die hier als erläuternde Zusammenfassung dienen kann:

„Die Idee ist realiter der ganze Wille und zugleich ist in ihr, als der Synthesis, das Erkenntnislose mitenthalten. Dieses Moment des Erkenntnislos-Blinden, also des eigentlich Willenshaften, in der Idee zeigt innerhalb ihrer selbst als der Synthesis eine Rangfolge der Prinzipien an, die sich im Titel des Hauptwerkes programmatisch ausgesprochen hat. Der Wille ist das Wesen-Moment der Idee, das Jenerkannt-Sein ist das Akzidens-Moment, das Formale, an ihr.“¹³²

¹³² Rudolf Malter: Erlösung durch Erkenntnis. In: *Zeit der Ernte*. FS für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, 41–59; hier S. 56 f.

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wurde ausgeführt, dass weder das anschauende noch das abstrakte Erkennen für sich genommen so beschaffen ist, dass es beliebige Dinge der Wirklichkeit ihrem Wesen nach, dem nach, was sie an sich sind, auffassen könnte: das nicht vorstellbare Wesen scheint zunächst nicht durch Objekte der Welt als Vorstellung zugänglich zu sein, sondern wird unmittelbar als Wille gewusst, resp. (sich selbst) bewusst: „Er [der Wille] ist demnach das D i n g a n s i c h , so weit dieses von der Erkenntniß irgend erreicht werden kann.“¹³³ Voraussetzung für ein Erreicht-Werden-Können des Willens durch die Erkenntnis ist, dass er innerhalb der Welt als Vorstellung sichtbar ist. Genau das nennt Schopenhauer nun „die Objektivität des Willens“: sein Sichtbarwerden, seine Sichtbarkeit, sein Vorstellungwerden. De facto soll „Objektivität des Willens“ das gleiche sein wie die Gesamtheit aller Objektivationen, „die Vorstellung im Ganzen, die gesammte anschauliche Welt“¹³⁴, „die Welt als Vorstellung, sowohl im Ganzen, als in ihren Theilen“¹³⁵. Im Vergleich zum Begriff der Objektivation ist der der Objektivität allerdings abstrakt und gewissermaßen vom Willen weiter entfernt – es bedarf der Vorstellung, der Objektivation des Willens ins Erscheinungshafte, um von Vorstellungshaftigkeit als seiner Bestimmung reden zu können, als der Bestimmung von etwas, das an sich nicht Vorstellung und deshalb aus ihr heraus nicht adäquat bestimmbar („eigenschaftslos“) ist. Bisher stand die „Idee“ als Bezeichnung der Stufen der Objektivation des Willens im Mittelpunkt der Betrachtung, die nun zu ergänzen ist durch die Bestimmung der „Idee“ als „seiner ursprünglichen und allein adäquaten Objektivität“¹³⁶, als „die unmittelbare Objektivität“ des Willens „auf einer bestimmten Stufe“¹³⁷. Würde an dieser Stelle unter Objektivität ausschließlich die Welt als Vorstellung als Ganzes, in ihrer Gesamtheit, verstanden, ergäben die Attribute „allein adäquat“ und „unmittelbar“ keinen Sinn; dienen sie doch dazu, etwas – die Idee – von nicht adäquater und mittelbarer Objektivität zu differenzieren. Um der Gefahr der Widersprüchlichkeit entgegenzuwirken, ergänzt Schopenhauer zu Beginn des § 30 daher die zuvor gegebene Definition von Objektivität als „Vorstellung im Ganzen“

um

¹³³ W II, 333.

¹³⁴ Vgl. W I, 196.

¹³⁵ W I, 199; vgl. Anm. 122.

¹³⁶ Vgl. W I, 191.

¹³⁷ Vgl. W I, 201.

„Welt als Vorstellung, sowohl im Ganzen, als in ihren Theilen“ und spricht von der unmittelbaren Objektivität des Willens „auf einer bestimmten Stufe“. Eine derartige Spezifikation des Begriffes „Objektivität“ des Willens erschwert allerdings die Unterscheidung von „Objektivation“, die folgendermaßen zu treffen wäre: Während „Objektivation“ auf die Vielheit der anschaulichen Erscheinungen abzielt, deren ideale Repräsentation durch einzelne, besonders geeignete als „Stufe“ gedacht werden kann, legt die ursprüngliche Bestimmung von Objektivität die abstrakte Vorstellung einer Gesamtheit aller Erscheinungen („die Vorstellung im Ganzen“, „die gesammte anschauliche Welt“), resp. der Erscheinungshaftigkeit des Willens der Möglichkeit nach, nahe. Wenn Schopenhauer also von der Objektivität des Willens auf einer bestimmten Stufe spricht, scheint damit gemeint zu sein, dass sich die potentielle Vorstellungshaftigkeit des Willens in unterschiedlicher Intensität an der Tatsache seiner Objektivation festmacht; und der Begriff, in dem diese *beiden* Aspekte mitgedacht werden, ist der der Idee: Sie ist „jede bestimmte und feste Stufe der Objektivation des Willens“ (W I, 154), und sie ist „die unmittelbare Objektivität jenes Willens auf einer bestimmten Stufe“ (W I, 201). So gesehen erklärt sich die Idee aus sich heraus – ebenso wie der Wille selbst, von dem Schopenhauer sagt, dass er „das uns am genauesten Bekannte und deshalb durch nichts Anderes ferner zu Erklärende ist“ (W II, 333).

2.2.5 Idee als (Erkenntnis-)Kraft

Das Selbst-Verständliche entspricht dem anschaulichen Charakter der Idee, durch den ihr die Merkmale der anschaulichen Erkenntnis zukommen, wie Unmittelbarkeit, Evidenz, durchgängige Bestimmtheit. Wie jede Anschauung steht sie für sich ein, ist aus sich heraus verständlich, selbst-verständlich im doppelten Sinne: sie erklärt sich selbst, und sie ist aus sich heraus, „von selbst“, verständlich. Im Unterschied zur Anschauung eines beliebigen Gegenstandes soll bei der Anschauung einer Idee die Sichtbarkeit des Wesentlichen in den Blick genommen werden können. Was Schopenhauer hier also postuliert, ist die Möglichkeit, anschauliche Erkenntnis weiter zu fassen als im ersten Buch der WWV geschehen, wo sie als Verstandestätigkeit, als das Vermögen des Verstehens von Relationen gedacht wurde. Er geht dabei zwar nicht so weit, dass er ein weiteres Erkenntnisvermögen annimmt, das –

auf der Anschauung beruhend – zur Ideenerkenntnis fähig ist, doch es muss davon ausgegangen werden, dass der Begriff der Anschauung, und somit auch der Begriff der Erkenntnis, einen Bedeutungswandel vom ersten Buch zum dritten erfahren hat. Der offensichtliche Widerspruch, jegliche Erkenntnis als grundsätzlich von Kausalität bestimmt, d. h. in Schopenhauers Worten: „unter dem Satze vom Grunde stehend“, epistemologisch einzuführen, um dann doch die Möglichkeit eines Vorstellens „unabhängig vom Satze des Grundes“ anzunehmen, kann aber nicht den Schlusspunkt einer Betrachtung der Schopenhauerschen Ideenlehre sein. Vielmehr ist dieser Widerspruch Ausdruck der Schwierigkeit der Sache selbst, die in der WWV nicht immer offen eingestanden, im Gegenteil, oft ignoriert wird. Im 25. Kapitel der Ergänzungen der WWV, „Transcendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich“, relativiert Schopenhauer den dogmatischen Ductus seines Hauptwerks durch Ausführungen wie folgende:

„Die [...] jenseit der Erscheinung liegende Einheit jenes Willens, in welchem wir das Wesen an sich der Erscheinungswelt erkannt haben, ist eine metaphysische, mithin die Erkenntniß derselben transcendent, d. h. nicht auf den Funktionen unsers Intellekts beruhend und daher mit diesen nicht eigentlich zu erfassen. Daher kommt es, daß sie einen Abgrund der Betrachtung eröffnet, dessen Tiefe keine ganz klare und in durchgängigem Zusammenhang stehende Einsicht mehr gestattet, sondern nur einzelne Blicke vergönnt, welche dieselbe in diesem und jenem Verhältniß der Dinge, bald im Subjektiven, bald im Objektiven, erkennen lassen, wodurch jedoch wieder neue Probleme angeregt werden, welche alle zu lösen ich mich nicht anheischig mache [...].“¹³⁸

Dieses Zitat dient in seiner Ausführlichkeit dazu, das im folgenden zu erläuternde Verständnis der „Welt als Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes“ vorzubereiten, das nicht denkbar ist ohne einen weiteren Aspekt des Begriffes „Idee“ als Form der Vorstellung, die überhaupt noch Vorstellung, d. h. Erkenntnis, ermöglicht, wenn die einzig bisher bekannte Form, „unter der alle Erkenntniß des Subjekts steht, sofern dieses als Individuum erkennt“ (W I, 200), der Satz vom Grunde, seine Gültigkeit zu verlieren scheint. Das ist dann der Fall, wenn es um das Erkennen des metaphysischen Wesens in der Erscheinung geht, eine Erkenntnis, der Schopenhauer Transzendenz zuspricht, d. h. die Möglichkeit, aus dem Erscheinungshaften heraus über es hinaus zu gelangen. Hierbei handelt es sich um ein Erkennen,

das „nicht auf den Funktionen unsers Intellekts“ beruht und „daher mit diesen nicht eigentlich zu erfassen ist“; was letztlich nur bedeuten kann, dass es auf Seiten des Subjekts kein spezifisches Erkenntnisvermögen mit transzendenter Funktion gibt (sondern von einem wie auch immer gearteten Zusammenwirken von sinnlicher Wahrnehmung, Verstand und Vernunft ausgegangen werden muss), und dass auf Seiten des Objektes kein direkter Zugang zum Wesen angenommen werden kann, da es sich „jenseit der Erscheinung“ derselben entzieht. Zwar wird die Objektivität des sogenannten „Dinges an sich“ offensichtlich, was aber nicht heißt, dass das Objekt-Sein-Können oder Zum-Objekt-Werden-Können des Wesens der Welt – Objektivität des Willens – so zu verstehen ist, dass „Ding an sich“ identisch ist mit etwas, das „Objekt an sich“ genannt werden könnte.

Als „Wesen an sich der Erscheinungswelt“ ist obigem Zitat zufolge durch ein eben diese Erscheinungswelt transzendierendes Erkennen „Einheit“ auszumachen; außer der Einsicht in den metaphysischen Sachverhalt, dass alles dem Wesen nach Eines ist, nämlich Lebendig-Sein, Leben-Wollen, kurz: Wille, gibt es nach Schopenhauer keine inhaltlichen, objektiven Erkenntnisse über die Beschaffenheit dieses Wollens, da jede weitere inhaltliche Aussage eine von Zufälligem abgeleitete, mit Hilfe von der Sache nicht angemessenen Mitteln der in (Kausal-)Relationen operierenden Erkenntnisvermögen Verstand und Vernunft gewonnene sein muss. Das lässt sich nachvollziehen: Die metaphysische Einheit, die hinter aller Mannigfaltigkeit der ‚wirklichen‘ Welt steht, ist nicht begreifbar als Ursache oder Wirkung, als etwas, das sich mit beliebigen materiellen Objekten für das Subjekt gleichsetzen ließe. Daher Schopenhauers Rede von einem transzendenten Erkennen, das in der Lage sein soll, ein Überwinden des in Kausalbeziehungen verhafteten Anschauens und Denkens zu leisten. Das ist nun allerdings nicht unproblematisch – die Erkenntnistheorie, wie sie im ersten Buch als Theorie des Vorstellens entwickelt wird, sieht ja kein anderes Erkennen vor als ein vom Satz des Grundes bestimmtes. Es muss daher angenommen werden, dass Schopenhauer im dritten Buch von einem variierten Erkenntnisbegriff ausgeht, bzw. dass – wie wir annehmen möchten – das dritte Buch eben dazu dient, den Erkenntnisbegriff zur Wesenserkenntnis hin zu erweitern.

¹³⁸ W II, 367 f.

Die Notwendigkeit hierfür ergibt sich schon daraus, dass sowohl theoretisch als auch praktisch die Möglichkeit bedacht werden muss, dass an den Einzeldingen mehr als ihre materiell manifestierten Eigenschaften erkennbar ist. Materie, aufgefasst als das Produkt von Zeit und Raum, steht für Kausalität, ist, wie gezeigt, für Schopenhauer nicht denkbar ohne räumlich-zeitliche Bestimmungen gegenständlicher Objekte, die aufeinander bezogen sind und auftreten als andauerndes Aufeinander-Wirken, stetige Veränderung als Folge von etwas und zugleich anderes bewirkend. Das gilt, wie gesagt, für das Materielle an den Dingen, und ist spezifische Erkenntnisleistung des Verstandes eines Subjekts, das in dieser Konstellation zum gegenständlichen Objekt mit einem individuellen Ich identisch ist. Ausgeschlossen scheint dadurch aber nicht zu sein, dass Eigenschaften eines Objektes denkbar oder empirisch erfahrbar sind, die eben nicht Zeichen seiner Veränderbarkeit, seiner Einzelheit und Einzigartigkeit sind, sondern auf das Immaterielle am gegenständlichen Objekt gehen und damit Ausdruck des Gegenteils der materie-spezifischen Ursache-Wirkungs-Verhältnisse: d. h. Ausdruck von Zeitlosigkeit, die als Konstanz, (immerwährende) Dauer, auftritt; zudem von Allgemeinheit, Gemeinsamkeit mit allen Erscheinungen, und nicht aufgehend in Kausalrelationen, deren Existenz de facto nicht geleugnet wird, sondern die entweder gar nicht oder nicht als das erfasst werden, was das Objekt ausmacht. Auch das Subjektive eines derartigen Vorstellens zeigt sich in diesem Falle anders: nicht die Aktivität des nach dem Satz vom Grunde fungierenden Verstandes des sich als Individuum verstehenden Subjekts macht dieses Erkennen aus, vielmehr wird es von einem Bewusstsein getragen, das sich nicht oder nicht vollständig mit dem Standpunkt des Ich identifiziert.¹³⁹ Wenn ein solches nicht-materielles – d. i. ideelles – Objekt, das sich nicht als Ursache oder Grund der realen Erscheinung fassen lässt, sondern in einem anders als kausal zu bestimmenden Verhältnis zu dieser steht, auf einen Begriff gebracht werden kann, dann auf den der „Idee“, sofern darunter das zu verstehen ist, was vom Wesentlichen vorgestellt werden kann, bzw. was jedes Ding seinem Wesen nach bedeutet – und das ist nicht die unendliche Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit, sondern die Einheit in der Vielheit, deren Erkenntnis nur dann selbst wesentlich ist, wenn sie nicht nach dem Satz vom Grunde verfährt, weil das

¹³⁹ Das subjektive Erkenntnisgeschehen wird im folgenden Abschnitt im Zusammenhang mit der

immaterielle Objekt des Erkennens nicht durch Zeit und Raum bestimmt ist. In den letzten Aufzeichnungen vor Veröffentlichung des Hauptwerkes, die im Handschriftlichen Nachlass zu finden sind, geht Schopenhauer darauf ein, wie die geforderte Unabhängigkeit der Idee vom Satze des Grundes gedacht werden kann, bzw. warum die Idee nicht durch Kausalität zu verstehen ist:

„Die Platonische Idee, das Ding an sich, der Wille (denn dies Alles ist Eins) ist keineswegs der Grund der Erscheinung: denn so wäre sie (die Idee) die Ursache, und als solche eine Kraft, als solche aber erschöpflich. Es ist aber für die Idee kein Unterschied ob sie sich in einem Ding oder in Millionen ausspricht. Z. B. ob die Idee des Eichbaums sich in Einer Eiche oder in Tausenden darstelle, ob die Idee der Bosheit in Einem oder Millionen Menschen und Thieren sich ausspreche, ist für die Idee Eins, und dieser Unterschied liegt schon innerhalb der Phänomene und gehört dem Phänomen an: denn er ist durch Zeit und Raum bedingt. Ich würde in Hinsicht hierauf sagen, die Idee ist magisch, womit man etwas bezeichnet, das, ohne Naturkraft zu seyn und folglich die Grenzen der Naturkraft zu haben, dennoch über die Natur Gewalt ausübt welche Gewalt daher unerschöpflich, unendlich, ewig d. i. außerzeitlich ist. Aber das Wort magisch ist aus dem Aberglauben entstanden, ist unbestimmt und in schlechtem Ruf.“¹⁴⁰

Interessant ist, dass Schopenhauer zu Beginn des Zitats die Idee gleichsetzt mit dem Ding an sich, dem Willen, und zwar in der Hinsicht, dass es sich jeweils um das Wesen, nicht aber den Grund der Erscheinung handelt, d. h. die Idee nicht als Erscheinung(en) bewirkende Kraft – vergleichbar mit physikalischen Kräften – aufgefasst werden darf.¹⁴¹ Die Übereinstimmung mit dem Willen besteht darin, dass die Idee im Gegensatz zur Erscheinung wesentlich ist. Während jedoch „Wesen“ ein gänzlich Unbestimmtes, den abstrakten, inhaltsleeren metaphysischen Begriff des „Dinges an sich“ meinen kann, ist durch die Gleichsetzung von Ding an sich und Idee eine formale Bestimmung des Wesens erfolgt: es ist eines, dem Objektivität zukommt, das sich im Erscheinungshaften als Objektivationen seiner selbst manifestiert und so immer schon als durch die und in der Welt repräsentiertes Wollen daist. Insofern ist die Idee als vermittelnde und formstiftende die Bedingung der

ästhetischen Kontemplation im Zentrum der Betrachtung stehen.

¹⁴⁰ HN I, 187–188 [305].

¹⁴¹ Im weiteren Fortgang des zitierten Textes heißt es: „Der Wille ist die Idee“; diese Äußerung korrigiert Schopenhauer selbst in einer Anmerkung: „Dies ist unrichtig: die adäquate Objektivität des Willens ist die Idee. Die Erscheinung aber ist die in das *principium individuationis* eingegangene Idee. Der Wille selbst ist Kants Ding an sich.“ (HN I, 188). Die Gleichsetzung von Idee und Ding an

Möglichkeit der auf Form, d. i. Vermittlung in die Vorstellbarkeit, angewiesenen Erkennbarkeit des Wesentlichen, das sich an sich dem unmittelbaren *Vorstellen*, gewissermaßen der *Wirklichkeit*, entzieht, und weil sie dem Wesen nichts hinzufügt, gehört sie ihm bis zur Identität an, wodurch sie selbst *unwirklich* im Wortsinne wird. Die Idee kann also nicht Materie hervorbringen, d. h. Realität bewirken, Ursache der Phänomene sein; schon deshalb nicht, weil es dann etwas Bestimmtes an ihr geben müsste, das der Einzelheit und Vielheit der Erscheinungen korrespondiert – genau das aber ist nicht der Fall, weil ihr die Einheit des Wesens eigen ist.

Dennoch spricht Schopenhauer der Idee einen notwendigen, wenn auch nicht-kausalen, Einfluss auf die Materie zu, indem er feststellt, dass sie „unerschöpflich, unendlich, ewig d. i. außerzeitlich“ Gewalt über die Natur ausübe; er leugnet den Erklärungsbedarf hinsichtlich der Beziehung Idee – Einzelding nicht, da jene an diesem teilhat, daran erkennbar und in ihm ebenso gegenwärtig, repräsentiert ist wie sie selbst den Willen repräsentiert. Diese Beziehung bleibt auch für Schopenhauer letztlich unerklärlich; zwar finden sich vielerorts in seinen Texten Umschreibungen für den Übergang von der Einheit zur Vielheit (z. B. durch Vervielfältigung der Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen, vgl. W I, 206; durch Eingehen der Idee in das principium individuationis, vgl. Anm. 141), die Sache bleibt aber dunkel, weil es ja gerade um ein Erkennen geht, das nicht im Begrifflichen aufgeht, bestenfalls metaphorisch umschrieben werden kann, aber erst im praktischen Vollzug vollständig ist. Eine zutreffende Beschreibung dieses Einwirkens der – ideellen – ‚Vorbilder‘ auf ihre Nachbildungen in den Gegenständen der Natur scheint Schopenhauer an zitierter Stelle in dem Attribut „magisch“ zu sehen; das Wort wird aber als philosophisch nicht haltbar – „aus dem Aberglauben“ stammend und „unbestimmt“ – sogleich wieder verworfen. Die Definition von „magisch“ ist dennoch bemerkenswert: Ihr zufolge handelte es sich bei der Idee um *grenzen- und zeitlose Kraft*, die wirkt – „über die Natur Gewalt ausübt“ –, ohne dass ein Zusammenhang von Ursache und Wirkung nach dem Gesetz der Kausalität erkennbar wäre.¹⁴² Das, was bewirkt wird, ist allerdings nicht das einzelne, konkrete,

sich wird von ihm also nicht beibehalten.

¹⁴² Das gleich gilt für das Wollen, den Willen im Erscheinungshaften, dessen Übergang in die Welt als Vorstellung mittels der Idee erklärt werden soll, grundsätzlich aber ebenso dunkel bleiben muss, da er ja außerhalb des Vorstellbaren stattfindet.

materielle Ding, sondern die Erkennbarkeit des Wesentlichen an ihm durch eine Art Nicht-Wahrnehmung rein individueller Eigenschaften, gewissermaßen die ‚Ausblendung‘ des Unwesentlichen.

2.2.6 Idee und Phantasma

Wenn die Idee als eine Art *Kraft* aufgefasst werden kann, liegt der Gedanke nahe, sie mit einem spezifischen Erkenntnisvermögen neben Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft in Verbindung zu bringen, das möglicherweise von der *Einbildungskraft* bestimmt sein könnte. An anderer Stelle im HN, ebenfalls in den Manuskripten von 1814, findet sich ein entsprechender Ansatz Schopenhauers, die Herkunft der Idee aus dem Zusammenwirken von Erkenntnisvermögen heraus zu verstehen und der Versuch einer Erklärung durch das Einbeziehen der Phantasie:

„Die P l a t o n i s c h e I d e e ist eigentlich ein Phantasma in Gegenwart der Vernunft. Sie ist ein Phantasma dem die Vernunft das Siegel ihrer Allgemeinheit aufgedrückt hat; ein Phantasma bei dem sie spricht: ‚so sind sie alle‘, d. h. ‚das worin dieser Repräsentant seinem Begriff nicht adäquat ist, ist nicht wesentlich.‘ Die Platonische Idee entsteht also durch die vereinte Tätigkeit der Phantasie und der Vernunft.“¹⁴³

Indem Schopenhauer die Idee als Phantasma bestimmt, stellt er zweierlei heraus: Er verweist erstens auf ihren anschaulichen Charakter, die Bildhaftigkeit der Idee, und zweitens auf die Beteiligung des Willens an ihrer Entstehung, denn es heißt im § 44 der Dissertation unter der Überschrift „Einfluß des Willens auf das Erkennen“ eindeutig:

„Jedes unserer Phantasie sich plötzlich darstellende Bild [...] muß durch einen Willensakt hervorgerufen seyn“.¹⁴⁴

Nach Schopenhauer sind mittels der Einbildungskraft oder Phantasie anschauliche Vorstellungen erinnerbar, indem Phantasiebilder, genannt Phantasmata, einmal angeschauter Objekte unabhängig von der Anwesenheit des konkreten Objekts der ursprünglichen Anschauung ins Gedächtnis gerufen werden: Unter Phantasma ist „eine anschauliche und vollständige, also einzelne, jedoch nicht unmittelbar durch Eindruck auf die Sinne hervorgerufene, daher auch nicht zum Komplex der

¹⁴³ HN I, 130–131 [226/124a].

¹⁴⁴ G, 163.

Erfahrung gehörige Vorstellung¹⁴⁵ zu verstehen. Der entscheidende Unterschied zur ‚gewöhnlichen‘ anschaulichen Vorstellung ist demnach die Unabhängigkeit von einer aktuellen Empfindung. Als Produkt der Einbildungskraft ist das Phantasma nicht bedingt durch die unmittelbare, leibhaftig realisierte und konkret erfahrene Anschauung – „nicht zum Komplex der Erfahrung gehörig“ –, sondern sie ist entstanden aus reproduzierten und aus anderen, vergangenen zusammengesetzten Vorstellungen. Das Reproduzieren und Kombinieren, Zusammensetzen schon ‚vorhandener‘ Vorstellungen gehört nun aber eindeutig in den Tätigkeitsbereich und zu den spezifischen Fähigkeiten der Vernunft, die den Eindruck der konkreten, unmittelbaren und durchgängig bestimmten Anschauung aufbewahrt, die Möglichkeit der Wahrnehmung von Gegenwart und Vergangenheit dadurch bedingt, dass sie den Erkenntnisgehalt der anschaulichen Vorstellung von ihr abstrahiert und unabhängig vom konkreten Erleben derselben *im Begriff* verfügbar macht. Nun soll auch die Einbildungskraft etwas hervorbringen können, das zwar Anschauung bleibt, aber nicht mehr erlebte, sondern kraft der Phantasie erinnerte.¹⁴⁶ Anders als die ursprünglichen Vorstellungen ist das Phantasma dadurch in gewisser Weise frei von deren jeweiliger raum-zeitlichen Bestimmtheit, somit herausgelöst aus ihrem Kausalzusammenhang und der durch ihn konstituierten Individualität. Zugleich wird die Anbindung dieses Bewusstseinsinhaltes an den Willen besonders hervorgehoben; an der zuletzt zitierten Stelle heißt es, dass jedem Phantasiebild ein Willensakt vorausgegangen sein muss, der, da er nicht als Ursache gedacht werden kann, demnach eine Bedingung desselben darstellt: Da die Tätigkeit der Phantasie offenbar nicht von der konkreten, unmittelbar empfundenen Anschauung – wie der Verstand – ihren Ausgang nimmt, es sich dabei aber auch nicht um vermitteltes, mittelbares Denken – der Vernunft – handelt, muss etwas Nicht-Begriffliches und Unmittelbares das Phantasieren ermöglichen, das Schopenhauer als eine Willensbewegung im Bewusstsein deutet, wenn er von Willensakt spricht.¹⁴⁷ Es scheint demnach ein

¹⁴⁵ Zu Beginn § 28 der Diss. findet sich die Definition von Phantasma in Abgrenzung zum Begriff, die Schopenhauer für erforderlich hält, um Verwechslungen entgegenzuwirken: Er erläutert den Gebrauch von Phantasmata als „Repräsentanten der Begriffe“, s. auch Titel des § 28 (G, 118).

¹⁴⁶ Der Zusammenhang zwischen Idee und Begriff wird im nächsten Kapitel ausführlich behandelt.

¹⁴⁷ Zu Beginn des Kapitel II der *Preisschrift über die Freiheit des Willens*: „Der Wille vor dem Selbstbewußtseyn“, heißt es vom menschlichen Willensakt, dass er „allemal auf einen Gegenstand gerichtet“ ist und sich „nur in Beziehung auf einen solchen denken“ lässt: „der Willensakt, welcher selbst zunächst nur Gegenstand des Selbstbewußtseyns ist, entsteht auf Anlaß von etwas, das zum

spezifisches Affiziertsein des Bewusstseins durch den Willen zu geben, das sich als besonders lebendige, anschauliche Vorstellung äußert, die ohne Vermittlung durch ein konkretes Objekt, bzw. ohne Bindung an ein solches bei entsprechender Eignung der Erkenntnisvermögen oder durch bewusste Steigerung der Aufmerksamkeit ein besonderes Erkennen hervorbringen kann.

Eine andere Deutungsmöglichkeit wäre es, das Phantasma als Äußerung des Selbstbewusstseins aufzufassen, vergleichbar mit anderen Tatsachen des Selbstbewusstseins, die der „innere Sinn“ unmittelbar wahrnimmt, und die immer direkte Äußerung des Willens im Sich-Selbst-Innewerden als wollendes Wesen sind, oder was im Falle des Phantasma eher zutreffend wäre, nicht mehr im unmittelbaren Selbstbewusstsein anzutreffen sind, sondern in einem Grenzbereich, wo „es an das Gebiet des Bewußtseyns anderer Dinge stößt“.¹⁴⁸ In jedem Fall würde den Ursprung des Phantasma im Selbstbewusstsein bzw. im Übergang zwischen Selbstbewusstsein – wollendem Bewusstsein – und Bewusstsein von anderen Dingen – erkennendem Bewusstsein – zu sehen bedeuten, dass es sich bei den Produkten der Phantasie wie bei den anderen unmittelbaren Äußerungen des Selbstbewusstseins um Affektartiges oder Gefühlsmäßiges handelt, das, wie jeder andere als Gefühl präsepter Bewusstseinsinhalt durch die Vernunft begriffen und somit in Wissen verwandelt und zu einem Teil des erkennenden Bewusstseins gemacht werden kann.

Ein solches Phantasma, das von den Bestimmungen der Vorstellungswelt weitgehend unabhängig und in direktem Bezug zum Wesentlichen ist, soll die Idee also sein. Dennoch gibt es einen entscheidenden Unterschied: Die Idee ist von allgemeiner Natur, also nicht vollständig und durchgängig bestimmt wie irgendein Phantasiebild, sondern sie soll als Urbild einzelner anschaulicher Vorstellungen fungieren, was umgekehrt für die einzelne anschauliche Vorstellung bedeutet, dass sie als Abbild ihrer Idee erkannt werden kann. Auf diese Weise kann ein Ineinandergreifen vom Willensmäßig-Allgemeinen, das an sich der Vorstellung nicht zugänglich ist, und dem anschaulich erkennbaren Einzelnen stattfinden, ein

Bewußtseyn anderer Dinge gehört, also ein Objekt des Erkenntnißvermögens ist [...]“ (E, 14). Hier wird die Beziehung umgekehrt: Der Willensakt geht dem Phantasma voraus, das als Vorstellung Teil des „Bewußtseyns anderer Dinge“ ist.

¹⁴⁸ Vgl. Kapitel I der *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, „Begriffsbestimmungen“: 2) Was heißt Selbstbewußtseyn? (E, 9).

bildhaftes Repräsentiertsein des Wesens selbst in der Idee, das erst dadurch, dass es über das Vorstellungshafte hinausgeht, das erkennen lässt, was sich von ihm absetzt, die anschauliche, in Relationen verhaftete Einzelvorstellung. In diesem Sinne argumentiert auch Yasuo Kamata in seinem Aufsatz „Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer“¹⁴⁹, indem er die These erläutert, dass gerade dieses Zusammenspiel von Platonischer Idee und anschaulicher Einzelvorstellung es sei, was die Welt als Vorstellung ausmache: „Sie beide als Vorstellungen konstituieren die Welt als Vorstellung im Blick auf die Identität und Stabilität der deutlichen Vorstellung.“¹⁵⁰ Dadurch kann durch die Idee die anschauliche Welt ihrem Wesen nach erkannt und zugleich diese Erkenntnis in ihr aufbewahrt werden, was das Ewige, Unvergängliche und Allgemeine an der Idee im Gegensatz zur vergänglichen, einzelnen anschaulichen Vorstellung ausmacht. Dabei geht auch Kamata davon aus, dass der Wille „an der Entstehung und Beibehaltung der Platonischen Idee (des als allgemein anerkannten Phantasmas) [...] wesentlich beteiligt“ ist, insofern als „die Einbildungskraft als die Einwirkung des Willens auf das Vorstellungsvermögen“ aufgefasst wird.¹⁵¹

2.2.7 Idee und Begriff

Dass die Ideen trotz ihres Allgemeinheitscharakters nicht mit den Begriffen der Vernunft in Eins zu setzen sind, versteht sich von selbst; Schopenhauer hat im ersten

¹⁴⁹ Dem Aufsatz, der im 70. *Schopenhauer-Jahrbuch 1989*, 84–93, abgedruckt ist, liegt ein während des Jubiläumskongresses 1988 in Frankfurt am Main gehaltener Vortrag zugrunde.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 90.

¹⁵¹ Vgl. *ibid.*. Kamata geht an dieser Stelle soweit, den Willen „als transzendente Bedingung der Möglichkeit der Vorstellung“ zu denken; es handle sich hier nicht um den „substantiell aufgefaßten all-einen Wille[n]“ der „naturphilosophisch-pantheistischen Willensdeutung“ des Spätwerks. Die Verwendung des Begriffes ‚Ding an sich‘ für ‚Platonische Idee‘ und ‚Wille‘ in Manuskripten bis 1816 vor Aufzeichnung des Hauptwerkes und die Differenzierung in Wille als Ding an sich einerseits und Idee als vollständig innerhalb der Struktur der Welt als Vorstellung darstellbar andererseits zeige an, dass eine Umdeutung beider Begriffe stattgefunden habe: Das gewandelte Ideenverständnis – von der Identität mit dem Ding an sich zur „bewußtseinsimmanenten Einheit als Bedingung der Möglichkeit der Einheit der Erfahrung und der Welt“ (S. 92) – schaffe auch eine „Übergangsmöglichkeit von der transzendentalen zur naturphilosophischen Willensdeutung“ (S. 90). Kamata schließt seine Überlegungen ab mit der Deutung des Schopenhauerschen Ideen- und Willensverständnisses aus der Kantischen Tradition heraus: „Die Platonische Idee sollte [...] die formal-materiale Bedingung der Möglichkeit a priori der Welt als Vorstellung genannt werden. Dagegen ist der Wille die Bedingung der Möglichkeit des Zusammenhaltens der Welt aufgrund seiner Wirkung auf das Vorstellungsvermögen, dies ist aber nicht innerhalb jenes Spielraums von Idee und einzelnen Vorstellungen darstellbar.“ (S. 92) – Zum Bedeutungswandel des Ideenbegriffes, durch den die unzulässige „Konkurrenz“ zweier Prinzipien, nämlich die zwischen der frühen Konzeption der Idee als Ding an sich und dem Willen als Ding an sich, korrigiert worden ist, siehe auch die Dissertation von Tomas

Buch der WWV ausführlich dargestellt, was ihm zufolge Begriffe leisten können und was nicht: Erstens führt der Begriff sogar als quasi potenzierte Vorstellung nicht über diese hinaus, er ist demnach nicht zur transzendenten Erkenntnisleistung geeignet; zweitens ist er immer vom Anschaulichen abstrahiert, und zwar in der Weise, dass er selbst nicht mehr anschaulich, sondern „abstrakt“ ist, wodurch ein Verlust an Unmittelbarkeit und Vollständigkeit bei gleichzeitigem Zugewinn von räumlich-zeitlicher Unabhängigkeit und Allgemeinheit gegeben ist. Im ersten Buch ist das Hervorbringen von Begriffen alleinige Aufgabe der Vernunft, und zwar in doppelter Hinsicht: einzig die Vernunft ist dazu in der Lage, dies zu tun, und sie tut es notwendigerweise. Nun aber scheint das Betätigungsfeld der Vernunft eine Erweiterung zu erfahren: Im Falle der ‚Phantasmaproduktion‘, dem Hervorbringen der Idee, soll die Vernunft ‚anwesend‘, gewissermaßen als Regulativ tätig sein; die „Idee ist eigentlich ein Phantasma in Gegenwart der Vernunft“, heißt es bei Schopenhauer. Die Gegenwart der Vernunft ist es nämlich, die die Allgemeinheit der Idee bewirkt, metaphorisch gesprochen: sie drückt dem Phantasma „das Siegel ihrer Allgemeinheit“ auf. Das geschieht durch einen Vergleich des Phantasiebildes mit dem Begriff des Dinges, das durch die Einbildungskraft bildlich repräsentiert ist: an beiden Übereinstimmendes beurteilt die Vernunft als wesentlich. Schopenhauer drückt das negativ aus: *nicht wesentlich* ist dasjenige, worin „dieser Repräsentant“ – gemeint ist das Phantasma als Repräsentant des Begriffes¹⁵² – „seinem Begriff nicht adäquat ist“. Zu Beginn des § 28 der Dissertation geht Schopenhauer ausführlich auf den Unterschied zwischen Phantasma und Begriff ein. Dort heißt es:

„Beim Gebrauch aber eines solchen Repräsentanten eines Begriffs ist man sich immer bewußt, daß er dem Begriff, den er repräsentiert, nicht adäquat, sondern voll willkürlicher Bestimmungen ist.“¹⁵³

Diese Aussage lässt zwar die Annahme zu, dass Phantasmata in der Regel so beschaffen sind, dass *keine* Übereinstimmung zwischen ihnen und den zu den gleichen Gegenständen gehörenden Begriffen festgestellt werden kann, aber nicht die, dass es ein ‚Phantasieren‘ gibt, das nicht in Gegenwart der Vernunft stattfindet: Denn der Abgleich von Phantasma und Begriff, den die Vernunft vornimmt, ist

Bohinc: *Die Entfesselung des Intellekts*, Frankfurt a. M. u. a. 1989, bes. S. 176ff.

¹⁵² Vgl. Anm. 145.

¹⁵³ G, 118 [vgl. auch Anm. 145].

vorausgesetzt, wenn das Bewusstsein von Nichtadäquatheit beider festgestellt werden kann. Anhand der Beispiele „Hund überhaupt, Farbe überhaupt, Triangel überhaupt“ macht Schopenhauer klar, wie die Nichtentsprechung, die allerdings nicht Unvergleichbarkeit bedeutet, zustande kommt: Es ist seiner Auffassung nach nicht möglich, das Phantasma eines Begriffes hervorzubringen, das auf diesem Umweg die Eigenschaften der dem Begriff zugrundeliegenden Vorstellung – Anschaulichkeit, Unmittelbarkeit – und die des Begriffes selbst – Allgemeinheit – miteinander verbindet und im Phantasma erhält. Vielmehr hat das Phantasiebild „Hund“ immer die „willkürlichen“ Bestimmungen eines konkreten Hundes und entspricht insofern nicht dem *Bild* des Hundes überhaupt, dessen Möglichkeit daher negiert wird. Für die Definition der Idee als „Phantasma dem die Vernunft das Siegel ihrer Allgemeinheit aufgedrückt hat“ bedeutet das nicht etwa, dass sie dem Begriff gleichzusetzen ist, *nachdem* die Vernunft an ihr tätig war, sondern lediglich, dass es doch möglich sein muss, von den willkürlichen Bestimmungen des anschaulichen Phantasiebildes abzusehen, und somit der Eindruck eines Dinges im Bewusstsein entstehen kann, der von einem Höchstmaß an Allgemeinheit bei gleichzeitigem Höchstmaß an Anschaulichkeit gekennzeichnet ist.

Wiederum ist es also die Intensität des Wesentlichen, die das besondere des Phantasmas „Idee“ ausmacht; und nicht etwa die am Vernunftbegriff ansetzende Einbildungskraft, die gleichsam zu ihrem Ursprung zurückzukehren und vom Begriff ausgehend die diesem zugrundeliegende konkrete Anschauung eines Einzelobjekts zurückzuverfolgen versucht. Der Wille selbst ist es, der als Ursprung der Idee gedacht werden muss, und nicht eine Vermittlung durch oder Ableitung von vorhandenen Bewusstseinsinhalten, gleich ob anschaulicher oder begrifflicher Art, die immer im Zusammenhang mit Begriffen oder phantasierten Vorstellungen geschieht und nicht primär ist.

Dass die Idee im Unterschied zum Begriff auf das Wesentliche selbst geht, findet in Schopenhauers Argumentation seinen Ausdruck in den in § 49 der WWV erläuterten Termini „unitas ante rem“ und „unitas post rem“. Sowie die der Idee eigenen Allgemeinheit die des Dinges an sich ist – und nicht die durch Abstraktion erlangte Reduktion der mannigfaltigen Bestimmungen eines Dinges auf seinen

möglichst umfassenden allgemeinen Begriff –, so ist auch die Einheit der Idee die des Wesentlichen:

„Die I d e e ist die, vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension, in die Vielheit zerfallene Einheit: hingegen der B e g r i f f ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wieder hergestellte Einheit: sie kann bezeichnet werden als *unitas post rem*, jene als *unitas ante rem*.“¹⁵⁴

Demnach handelt es sich dort, wo wir kraft des Abstraktionsvermögens unserer Vernunft „Einheit“ feststellen, um die aus der Vielheit wiederhergestellte. Geht man davon aus, dass Schopenhauer grundsätzlich dasselbe meint, wenn er von der Einheit der Idee und der Einheit des Begriffes spricht, würde das für die Vernunft bedeuten, dass sie durch Abstraktion eine Annäherung an das Wesentliche erreichen könnte, indem nämlich eine jede Sache so in den Blick genommen werden könnte, wie sie *vor* aller Anschauung wäre, d. h. von den mannigfaltigen Bestimmungen des räumlich-zeitlich und in Kausalbeziehungen eingebundenen Gegenstandes abzusehen versucht würde. Die Einheit der Idee dagegen wäre eine immer schon in die Vielheit hinein Verlorene, weil sie die des Wesens selbst ist, das uns nur in seinen Objektivationen begegnet: Wille ist immer nur „Wille als...“. Eine solche Deutung widerspräche Schopenhauers bekannter Geringschätzung der begriffsbildenden Vernunft in bezug auf die Wesenserkenntnis und würde die Idee zur „zerfallenen Einheit“ abwerten; es ist daher kaum anzunehmen, dass es sich um einen identischen Begriff von Einheit handeln soll, obwohl der Gebrauch von „unitas“ das nahelegt. In anderen Worten: die Bestimmungen „ante rem“ und „post rem“ dürfen nicht getrennt werden vom Bezugswort „unitas“. Dessen Bedeutung ergibt sich demnach erst aus dem vollständigen präpositionalen Ausdruck und differiert dementsprechend.

Die *unitas* also, die der Idee eigen ist, entspricht dem Wissen um das all-eine Wesen; es handelt sich um ein „Alles-ist-eines“-Bewusstsein, das steter Bestandteil der Ideenerkenntnis und Ausdruck der Willensintensität ist, die die Besonderheit der konkreten, durch Vereinzelung in die Vielheit eingegangene Objektivation überwiegt und ihr gerade dadurch Einzigartigkeit verleiht. Ohne diese Nähe zum Willen füllen lediglich willkürliche, mannigfaltige, durchgängig in der Anschauungssituation hervorgebrachte und wahrgenommene Bestimmungen des

¹⁵⁴ W I, 277.

Objektes das Bewusstsein, dessen Erkenntnisvermögen davon ihren Ausgang nehmend tätig werden, um sich immer weiter vom Wesentlichen zu entfernen, auf eine unitas hin – vergleichbar etwa mit einer Schnittmenge der Bestimmungen –, die das Angeschaute im Begriff konserviert. Im Gegensatz zur unitas der Idee ist also die des Begriffes nicht auf die Sache selbst, sondern immer schon auf die Sache als Vorgestelltes bezogen. Gerade das Vorstellen der Vorstellung, das Re-flektieren, aber ist es, was ein Vergleichen möglich macht: Die rein anschauliche Vorstellung, in sich selbst abgeschlossen, in sich selbst ruhend, ist sich quasi selbst genug und nimmt nichts außer sich wahr. Erst das Bewusstsein von dieser Wahrnehmungssituation durch die Tätigkeit der Vernunft, durch ihr Distanzieren und Reflektieren, durch das Abgleichen des Phantasmas mit seinem Begriff, macht es möglich, über das konkrete Einzelne an der Idee hinaus das Objektiviertsein des Willens als des Wesens zu erkennen, und somit die transzendente Erkenntnis der Idee von der „gewöhnlichen“ anschaulichen Erkenntnis zu unterscheiden.

Es lässt sich demnach in diesem Zusammenhang bei Schopenhauer nicht nur Mehrdeutigkeit feststellen, was den Begriff der Einheit angeht, sondern auch den Begriff des Begriffes selbst. Seine Abwertung, wie sie aus folgender Passage „gleichnißweise“ hervorgeht, betrifft nämlich nur einen bestimmten Aspekt. Schopenhauer schreibt:

„[...] der B e g r i f f gleicht einem toden Behältniß, in welchem, was man hineingelegt hat, wirklich neben einander liegt, aus welchem sich aber auch nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytische Urteile), als man hineingelegt hat (durch synthetische Reflexion): die I d e e hingegen entwickelt in Dem, welcher sie gefaßt hat, Vorstellungen, die in Hinsicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu sind: sie gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag.“¹⁵⁵

Zunächst wird unterschieden in das Formale und den Inhalt des Begriffes, das „Behältniß“ und das durch analytische Urteile und/oder synthetische Reflexion, d. h. Vernunfttätigkeit, in das dort Hineingelegte. Schopenhauers Bild zufolge bleiben „Behältniß“ und sein Inhalt unvermittelt und unverbunden, die unterschiedlichen Inhaltsaspekte ebenso tot und starr nebeneinander liegen: Bezeichnendes und das

¹⁵⁵ Ibid. Zwar handelt es sich hier um einen Vergleich, keine analytische, strenggenommen keine philosophische Aussage über den Begriff „Begriff“; die Gegenüberstellung von Begriff und Idee ist aber so bezeichnend, dass nicht auf die Auslegung verzichtet werden soll.

Bezeichnete sind dieser Stelle zufolge keine durch die Vernunft hervorgebrachte ‚Denkeinheit‘; es gibt demnach auch offensichtlich keine Einheit des Denkens, die geeignet wäre, Lebendiges angemessen aufzufassen – wobei der formale Charakter des Begriffes, das ‚Behältniß‘, es hier ist, was das Tote ausmacht. Über das Inhaltliche kann nichts Allgemeines gesagt werden, weil es das jeweils Einzelne ist, das von außen kommt, das eben, was *hineingelegt* wird. Dem Begreifen selbst entspricht in dem Bild das Hineinlegen und Herausnehmen des Inhalts aus dem ‚Behältnis‘, was durch ‚analytische Urteile‘ und ‚synthetische Reflexion‘ geschehen soll. Diese Auffassung bleibt aber hinter Schopenhauers im ersten Buch der WWV ausgeführten Bestimmungen des begriffsbildenden Vernunftvermögens zurück: Ihnen zufolge sollte das, was hier als ‚todtes Behältniß‘ bezeichnet wird, selbst durch die Vernunft geschaffen, dadurch der in der Anschauung unmittelbar gegebene Inhalt durch Abstraktion im Begriff vermittelbar gemacht werden können, wobei ‚Begriff‘ die Ganzheit von bezeichnendem Wort und dem darin Begriffenen meint. Mit der so definierten Vernunfttätigkeit geht zweifelsohne ein Verlust von Eindeutigkeit und Unmittelbarkeit einher. Was den Begriff selbst aber weniger lebendig, der Sache weniger angemessen als deren anschauliche Auffassung erscheinen lässt, ist jedoch lediglich die durch Abstraktion entstandene Distanz zwischen Begriff und ursprünglicher Anschauung – oder, anders ausgedrückt, der Mangel an Willensintensität. Die Begriffsbildung als solche kann dagegen als Ausdruck der Aktivität und Kreativität des Vernunftvermögens gedeutet werden.

Dass sich Schopenhauer des Bildes vom ‚todten Behältniß Begriff‘ bedient, sollte im Zusammenhang gesehen werden und ist m. E. nicht überzubewerten. In obigem Zitat wird der Begriff nämlich der Idee gegenübergestellt, um das Lebendige, Dynamische, Kreative an ihr besonders hervorzuheben: Der Idee wird ein innovatives Moment zugesprochen. Auf der einen Seite geht es darum, Wissen zu fixieren und kommunizierbar zu machen: am Ende dieser Bemühungen steht der Begriff. Auf der anderen Seite wird das, was der Begriff bezeichnet, erst als das, was es ist, erkannt, wenn das erkennende Individuum die Idee der Sache erfasst hat. Die Idee steht in diesem Erkenntnismodus am Anfang: sie löst Bewusstseinsvorgänge im weitesten Sinne aus, indem Vorstellungen entstehen, ‚die in Hinsicht auf den ihr [der Idee, M. R.] gleichnamigen Begriff neu sind‘. Der Vergleich der Idee mit einem

„lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus“ legt nahe, sie nicht als Form oder „Behältniß“ der Erkenntnis, sondern als Kraft aufzufassen, die im Bewusstsein etwas bewegt und verändert, um ein Wissen um die Sache hervorzubringen, die über ihren Begriff hinausgeht. Ohne den Abgleich mit diesem würde sie aber ein ‚unwesentliches‘ Phantasma bleiben, eine anschauliche Vorstellung von vielen, der nicht die ausgezeichnete Bedeutung zukäme, das Wesen in die Erscheinung so zu vermitteln, dass es unmittelbar an ihr aufgefasst werden kann.

Der absolute Gegensatz zwischen Leben und Tod, den Schopenhauer durch seine Vergleiche zwischen Idee und Begriff konstruiert, ist daher von der Sache her relativierbar. Die Funktion der Idee ist insgesamt gesehen eine integrierende; denn die Einbildungskraft trägt nicht per se zur Wesenserkenntnis bei, sondern produziert ohne „Anwesenheit der Vernunft“, quasi unkontrolliert, Phantasmata voller willkürlicher Bestimmungen. Die Bedingung dafür, dass von der Idee ein Impuls zu neuer Erkenntnis ausgehen kann, ist, dass sie selbst „gefaßt“ wird, dass Vorstellung überhaupt stattfinden kann, d. h. Objekt für ein Subjekt ist. Eine rein anschauliche, in sich selbst ruhende Vorstellung lässt Neues nicht als solches wahrnehmen; erst vor einem Bewusstsein des Ungenügens, des Eingeschränktheits, vielleicht auch, bildlich gesprochen, des Erstarrtheits in „todtem Behältniß“, das Schopenhauer mit dem Begriff und dem Vernunftvermögen verbindet, erwächst die Bedeutung der Idee als Bedingung der Möglichkeit von Wesenserkenntnis und deren Resultat gleichermaßen.

2.3 Zusammenfassung: Idee zwischen Wille und Vorstellung

Der Titel des Schopenhauerschen Hauptwerkes *Die Welt als Wille und Vorstellung* lässt sich nun mittels des als Kraft gefassten Begriffs der Idee angemessen erläutern: Die Welt ist wesentlich „Welt des Willens als Vorstellung“, die Idee steht dabei für höchste Willensintensität in reinster Vorstellungshaftigkeit. Für uns ist die Welt, sofern wir sie, notwendigerweise ausgehend vom Erscheinungshaften, ihrem Wesen nach erkennen, „Welt der Vorstellung als Wille“ – den Blick aufs Wesentliche am

und innerhalb des Vorstellungshaften gewährt wiederum die Idee. So gesehen ist allein die Idee der Garant für die Sinnhaftigkeit von Aussagen über die „Welt als Wille *und* Vorstellung“.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Schopenhauers Ideenlehre im dritten Buch tatsächlich einen vorher noch nicht thematisierten Aspekt der Erkenntnistheorie beschreibt: Der Begriff der Idee bedeutet die objektive Seite, und zwar sowohl als Ausgangspunkt als auch aufgefasst als Resultat, der Tätigkeit eines zur Transzendenz der materiellen, kausal bestimmten Wirklichkeit geeigneten Erkenntnisvermögens des Subjekts als menschliches Individuum. Möglich wird die Überwindung des bloßen Vorstellungseins dadurch, dass der Wille sich in unterschiedlicher Intensität objektiviert, wodurch die einzelne Erscheinung auch in dem, was sie zum individuellen und besonderen Objekt macht, ihrem Wesen nach erkennbar ist. Die Transzendenzleistung des erkennenden Subjekts nimmt ihren Ausgang vom Ganzen eines in Verstand und Vernunft resp. Anschauung und Reflexion differenzierbaren Erkenntnisvermögens; ihren Ausdruck findet sie in einer von zeitlichen und räumlichen Bestimmungen nicht betroffenen Kraft des Verstehens, der Idee. Sie ist nicht im absoluten Sinne aufzufassen als erzeugende Kraft, die Neues hervorbringen kann; auch nicht ist sie selbst Neues im Sinne eines weiteren Prinzips. Wohl aber ist das Verstehen des Wesens im Auffassen der Idee lebendiges Selbst-Verständnis, in dem das Einssein mit sich und der Welt in Zeitlosigkeit das gesamte Bewusstsein ausfüllen, Wollendes und Erkennendes als ungeschiedenes Ganzes bewusst erlebbar werden.

Dieses Erleben, seiner Wirklichkeit und Möglichkeit nach, ist die ästhetische Kontemplation: als Geschehen, als Bewusstseinsverfassung, und als Modus des Erkennens, das von einer Rationalität ist, die nicht auf den Begriff angewiesen zu sein scheint, bzw. nicht bei ihm stehenbleibt, sondern das Relationale transzendiert. In diesem Sinne ist auch die Rede vom Übergangscharakter der ästhetischen Erkenntnis zu verstehen: Die Flüchtigkeit des Erlebens der Ideenschau ist gemessen an ihrem Transzendenzpotential nur von äußerlicher Natur, die Position der Ideentheorie im 3. Buch der WWV als Vorbereitung auf die Ethik, die jene Flüchtigkeit zu einer dauerhaften Bewusstseinshaltung hin überwindet, stellt sich so gesehen auch als Nebenaspekt dar.

Die Ideenerkenntnis ist eine besondere Art des Verstehens des Wesentlichen aus der Welt der Vorstellung heraus, der Erkenntnisvorgang, oder die Bewusstseinsverfassung, aus der er hervorgeht, wird von Schopenhauer auch als „ästhetische Kontemplation“ bezeichnet. Wenn seine Ausführungen auch überwiegend empirisch begründet sind, gibt es keinen Zweifel daran, dass es sich hier um einen Schlüssel zur Willensmetaphysik handelt. Die theoretischen Aspekte der ästhetischen Kontemplation und ihre Bedeutung in bezug auf den Übergangscharakter der Ästhetik ist Thema des folgenden Abschnitts.

3. Ästhetische Kontemplation

Schopenhauer verwendet den Terminus der „ästhetischen Kontemplation“ ausschließlich im Kontext der Ideenerkenntnis. „Ästhetisch“ weist darauf hin, dass es sich dabei 1. um ein Erkennen durch sinnliche Wahrnehmung handeln soll (in der Tradition der von Baumgarten begründeten klassischen Ästhetik), dass 2. der Gesichtssinn dabei eine besondere Rolle spielt (bei Berücksichtigung der Bedeutung des griechischen Wortstammes: sehen), und dass 3. durch „Schönheit“ ausgezeichnete Gegenstände – im weitesten Wortsinne „Ästhetisches“ – Objekte der Betrachtung sein werden. Dabei steht der empirische Aspekt im Vordergrund, da es sich bei der ästhetischen Kontemplation objektiv um das *Schauen* der Idee in der erlebten Situation am konkreten Gegenstand, bzw. das „Übertragen“ der Ideenerkenntnis in den Stoff, handelt (im Unterschied zum von der jeweiligen Gegebenheit unabhängigeren reflektierenden oder analysierenden Erkennen). Subjektiv findet diese Ideenschau zugleich auf die Weise einer besonderen Verfassung des Betrachterbewusstseins – und aus ihr heraus – statt. Unter „Kontemplation“ ist daher immer auch der subjektive Modus objektiver, d. i. das Ding an sich im Objekt erfassender, Erkenntnis zu verstehen, der Modus der größtmöglichen Entsprechung von Subjekt und Objekt: „Nur durch die [...] im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt...“¹⁵⁶.

Während also der Begriff der Idee als solcher nicht mit theoretischer Notwendigkeit auf ein konkretes, spezifisches Objekt geht, macht die Rede von der ästhetischen Kontemplation keinen Sinn ohne einen Gegenstand der Betrachtung; das durch Idealität ausgezeichnete Objekt ist immer mitgemeint, und Schopenhauer bestimmt es bekanntermaßen als „das Objekt der Kunst“¹⁵⁷. Er identifiziert aber nicht nur die Platonische Idee mit dem Objekt der Kunst, sondern bestimmt die Ideenschau als „Erkenntnißart“, deren Spezifikum das Schauen, das Betrachten ist, als

¹⁵⁶ W I, 218.

¹⁵⁷ Vgl. Titel des dritten Buches: „Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung: Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes: Die Platonische Idee: das Objekt der Kunst.“

ästhetische Erkenntnis, ästhetische Betrachtungsweise, d. h. Erkenntnis durch ästhetische Kontemplation, die er gleichsetzt mit „Kunst“:

„Welche Erkenntnißart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das keinem Wechsel Unterworfenen und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkantete, mit einem Wort, die Ideen, welche die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an sich, des Willens, sind? – Es ist die Kunst, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende der Erscheinungen der Welt. [...] Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntniß der Ideen; ihr einziges Ziel Mittheilung dieser Erkenntniß.“¹⁵⁸

Kunst ist demzufolge in erster Linie die Erkenntnisart, die durch Kontemplation der Ideen Wesenserkenntnis ermöglicht, und als solche gebunden ist an ein Vermögen des Subjekts, ein besonderes *Können* – ein nicht unwichtiger Bedeutungsaspekt des Begriffes *Kunst*. Kunst ist auch „Werk des Genius“, wobei „Genius“ wenige Zeilen weiter näher bestimmt wird: „[...] das Wesen des Genius besteht [...] in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation“¹⁵⁹. Als zentrales Moment von Schopenhauers kunsttheoretischen Ausführungen wird im folgenden die subjektive Seite der Ideenschau angesehen werden: die Fähigkeit des Individuums zur ästhetischen Kontemplation, die die Erkenntnis des Wesentlichen in der Welt an idealen Objekten von besonderer Willensintensität bedingt.

3.1 Ästhetische Kontemplation und Genialität

Die Fähigkeit zur ästhetischen Kontemplation nennt Schopenhauer auch Genialität. Im Unterschied zu Verstand und Vernunft soll es sich dabei aber nicht um einen weiteren Bereich des erkennenden Bewusstseins handeln, sondern um eine besondere Quantität des Erkennens: Schopenhauer spricht von einer „Steigerung des Intellekts über das gewöhnliche Maaß hinaus“ (W I, 225), einem „Maaß der Erkenntnißkraft

¹⁵⁸ W I, 217. (Diese Stelle ist bezeichnend für Schopenhauers stilistische Brillanz und wurde deshalb nahezu ungekürzt zitiert, obwohl von der Sache her dabei Wiederholungen in Kauf zu nehmen sind.)

¹⁵⁹ W I, 218.

[...] welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt“ (W I, 219), und einem „Ueberschuß der Erkenntniß“ (W I, 219). Zu diesem außergewöhnlich hohen Maß an Erkenntniskraft kommt gleichzeitig ihre besondere Ausrichtung hinzu: „[...] so ist Genialität nichts Anderes, als die vollkommenste O b j e k t i v i t ä t , d. h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen, gehenden“ (W I, 218). Damit werden zwei Voraussetzungen der Genialität formuliert: Das „kontemplationsfähige“ Individuum darf zum Einen nicht in der Identität mit seinen Willensregungen verharren, sondern muss sich seiner selbst bewusst sein als Erkennendes, zum Anderen geneigt sein, seine Erkenntnisvermögen aktiv anzuwenden und auf Dinge außerhalb seiner selbst zu richten, d. h. auf Objekte; und das soll derart geschehen, dass dem Individuum das Objekt wie das Erkennen selbst wichtiger ist als das, was es will, wichtiger als die Bedürfnisse seines individuellen Willens – wozu ein ungewöhnlich hohes Maß an Erkenntniskraft erforderlich ist, was die zweite Voraussetzung darstellt.

Wenn Schopenhauer von einem „Ueberschuß der Erkenntniß“ spricht, weist das auch auf das Vorhandensein einer Kraft des Bewusstseins hin, die stärker ist als zum Zwecke der willensgemäßen Bedürfnisbefriedigung nötig, insofern überschüssig; Schopenhauer nennt den Erkenntnisüberschuss in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise „frei geworden“ (W I, 219), d. h. die Erkenntnistätigkeit ist nicht (mehr) zweckgebunden und gewollt eingesetzt, um etwas zu erreichen, sondern lediglich da als präsent, quasi potenziertes erkennendes Bewusstsein, oder anders ausgedrückt, Kunst im Sinne der „Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes“¹⁶⁰.

Was diese Betrachtungsart vor allem ausmacht und zugleich bedingt, ist die Distanz zum individuellen Willen bei gleichzeitiger Nähe zum Willen als Ding an sich. Erst wenn das Individuum sein eigenes Wollen kraft seiner Erkenntnisfähigkeit überwindet, ist es in der Lage an der vereinzelt erscheinenden Erscheinung ihr Wesen als Willensobjektivation aufzufassen. Dieses Auffassen ist ein Zulassen von Wirkung, die nicht in Kausalverhältnissen aufgeht: Zwar löst das „Schöne“ im Betrachter etwas aus (was Schopenhauer mit der „Veränderung im Subjekt“ beschreibt), das

Bild steht aber ganz für sich und wird nicht in Beziehung gesetzt zu individuellen Zwecken; das Geschehen der Kontemplation ist ein zweckfreies und interesseloses. Schopenhauer benutzt zur Verdeutlichung der Unabhängigkeit der durch ästhetische Kontemplation bestimmten „Betrachtungsart“ von Ursache-Wirkungs-Verhältnissen die Metapher des Herausreißen „aus dem Strohme des Weltlaufs“, wodurch ihr „Relationen verschwinden“¹⁶¹ – auch diese Metapher steht für Kraft und gewaltiges Wirken, was aber nicht gleichgesetzt werden darf mit der durch den Verstand aufgefassten Kausalität, die uns die Welt als Ganzes komplexer Relationen vorstellbar macht. Ebenso wenig gleichzusetzen sind der Begriff der Anschauung, wie er sich aus dem ersten Buch der WWV generieren lässt, und der der (Ideen-)Schau, des reinen Anschauens, der die Genialität charakterisiert als „die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren“¹⁶². Die Anschauung, die als ästhetische Kontemplation stattfindet, ist zwar grundsätzlich keine andere als die bereits behandelte Erkenntnisweise des Verstandes, doch auch hier sind es ihr Maß, ihre Intensität, möglicherweise auch die Dauer der objektgerichteten Aufmerksamkeit, die ihre Besonderheit ausmacht und somit Kunst ermöglicht. Sie heißt deshalb „reine“ Anschauung; sich in die Anschauung verlieren, bedeutet, den Standpunkt des Verstehenwollens aufzugeben, und bedeutet auch – zumindest kurzzeitig – den Standpunkt des wollenden Subjekts, das allein sich seiner Identität in Ganzheit bewusst ist, d. h. das primäre Selbstverständnis des Individuums als „Ich will“, aufzugeben. Schopenhauer beschreibt das Heraustreten des Kontemplierenden aus dem weltkonstituierenden Beziehungsgefüge beiläufig als die Fähigkeit, „seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern“, und zwar „um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben“.¹⁶³ Die besondere Leistung des genialen Individuums besteht demnach darin, sein individuelles Bewusstsein zu überwinden, zu vergessen, „aus den Augen zu lassen“, zu erweitern oder wie auch immer man den Sachverhalt zum Ausdruck bringen mag, dass hier, in der und durch die ästhetische Kontemplation eine außergewöhnliche und erkenntnistheoretisch ausgezeichnete Situation gegeben ist,

¹⁶⁰ Ibid., im Originaltext gesperrt gedruckt.

¹⁶¹ Vgl. *ibid.*, aber auch § 39, über das Erhabene, wo vom Losreißen „vom Willen und dessen Verhältnissen“ die Rede ist: W I, 238.

¹⁶² W I, 218.

¹⁶³ W I, 219.

empirisch erfahrbar wie auch theoretisch notwendig, um die Konzeption der Idee zu vervollständigen, dem idealen Objekt ein ideales, geniales, eben das „rein erkennende“ Subjekt gegenüberzustellen.

Wenn Genialität also bisher vor allem bestimmt ist durch „den viel höhern Grad, die lang anhaltende Dauer jener Erkenntnißweise“ (W I, 229), so betrifft das zunächst die rezipierende Seite des Erkenntnisvorgangs, das zu betrachtende Objekt ist als vorhanden vorausgesetzt. Um das aktive, kreative Hervorbringen idealer Objekte, das Kunstschaffen also, zu erklären, bedarf es einer weiteren Eigenschaft des Kontemplierenden, die den quantitativ-formalen Bestimmungen ‚Grad‘ und ‚Dauer‘ eine inhaltliche hinzufügt: es geht um „Besonnenheit“, die während des Betrachtens nicht verloren, d. h. beibehalten werden soll, als zur Vernunft gehörig in einem gewissen Gegensatz zum rein anschaulichen Erkennen der Idee steht, zur Mitteilung derselben aber *notwendig* ist.¹⁶⁴ Der vermeintliche Gegensatz ergibt sich also daraus, dass jegliches Erkennen nach dem Satz vom Grunde in der ästhetischen Kontemplation überwunden sein soll, die Besonnenheit aber Ausdruck des Vernunftvermögens ist, das ja gerade dazu nicht in der Lage sein soll, weil der Satz vom Grunde die Regel ist, nach der es ‚funktioniert‘, das schopenhauersche Vernunftgesetz gewissermaßen. Aus einer längeren Passage im Kapitel 31 der Ergänzungen zum Dritten Buch, „Vom Genie“, geht hervor, dass im Zusammenhang mit der Ideenerkenntnis auch die Besonnenheit eine umfassendere Bedeutung hat: sie geht einher mit einer Steigerung der „Deutlichkeit des Bewußtseyns“:

„Wie nun, in unendlichen Abstufungen, die Deutlichkeit des Bewußtseyns sich steigert, tritt mehr und mehr die Besonnenheit ein...“¹⁶⁵

¹⁶⁴ Es heißt in der im Text teilweise zitierten Passage, dass „Genialität die Fähigkeit [sei], sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren [...], als klares Weltauge übrig zu bleiben: und dieses nicht auf Augenblicke; sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nöthig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen [...] (W I, 219); „Der Genius hat [...] den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnißweise voraus, welche ihn bei derselben die Besonnenheit behalten lassen, die erfordert ist, um das so Erkannte in einem willkürlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunstwerk ist.“ (W I, 229). An anderer Stelle allerdings wird die Besonnenheit als Bedingung des Auffassens von Schönheit *vor* der künstlerischen Wiedergabe genannt: „Vermöge seiner Objektivität nimmt das Genie mit Besonnenheit alles Das wahr, was die Andern nicht sehn. Dies giebt ihm die Fähigkeit, die Natur so anschaulich und lebhaft als Dichter zu schildern, oder als Maler darzustellen.“ (Vgl. P II, 446).

¹⁶⁵ W II, 437.

Sie wird spezifiziert als Beschaffenheit des Bewusstseins, das auf die „ganze und richtige Bedeutung der Welt“ konzentriert ist, die nur von besonnenen Individuen erfasst werden kann – Schopenhauer spricht von Philosophen und Künstlern:

„Dieserhalb also hat der hohe Beruf dieser Beiden seine Wurzel in der Besonnenheit, die zunächst aus der Deutlichkeit entspringt, mit welcher sie der Welt und ihrer selbst inne werden und dadurch zur Besinnung darüber kommen.“¹⁶⁶

Besonnenheit führt zur „Besinnung“, auch zu verstehen als Be-Sinnung; der besonnene Mensch ist fähig, den Sinn der Welt wie den seiner selbst aus dem deutlichen Bewusstsein der reinen Anschauung heraus in sich zu finden, „inne [zu] werden“.

Im Unterschied zum Hauptwerk ist ‚Besonnenheit‘ in den Ergänzungen sowohl auf das Erkennen des Wesentlichen als auch die Wiedergabe und Mitteilung des Erkannten im Kunstwerk oder philosophischen System bezogen; hier wird deutlich, dass es sich um eine – „geniale“ – Eigenschaft oder Fähigkeit handelt, die das Bewusstsein als ganzes betrifft, erkennendes wie wollendes, und die ermöglicht, das Wesentliche an den Dingen objektiv, d. h. so zu erfassen, dass daraus ein Verstehen von Welt erwächst, zu dem das Verständnis des eigenen Selbst gehört:

„Dem Genie hingegen, dessen Intellekt vom Willen, also von der Person, abgelöst ist, bedeckt das diese Betreffende nicht die Welt und die Dinge selbst; sondern es wird ihrer deutlich inne, es nimmt sie, an und für sich selbst, in objektiver Anschauung, wahr: in diesem Sinne ist es b e - s o n n e n .“¹⁶⁷

3.2 Überwindung der Vorstellung: Einheit von Subjekt und Objekt

Der intensiv wahrnehmbaren Willenspräsenz der dem Wesen adäquaten Objektivität, der als Kraft aufgefassten Idee, steht in folgender Betrachtung die Fähigkeit des Individuums zu dieser Wahrnehmung und ihre Deutung als Wesentliches der Welt gegenüber, ebenfalls aufzufassen als Kraft, aber eine entgegengesetzt ausgerichtete –

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ W II, 436f.

wobei die inhaltliche Festlegung der Richtungen eine Frage des Standpunktes ist. Relevant ist die Gegensätzlichkeit, da sie nämlich zur zentralen Problematik der Schopenhauerschen Willensmetaphysik führt, zur Selbstentzweiung des Willens, die den Leidcharakter allen Lebens bedingt, und zugleich die Möglichkeit, diese aufzuheben, wie sich eben gegensätzliche Kräfte kompensieren oder aufheben. Denn sowohl die als Idee in die und in der Vorstellung wirkende Objektivationskraft des Willens als auch die aus der Vorstellung heraus als Erkenntnis der Idee wirkende und in letzter Konsequenz Selbst-Erkenntnis bewirkende Kraft der ästhetischen Kontemplation, die geniale Fähigkeit zur Transzendenz der willensbestimmten Betrachtungsart nach dem Satz vom Grunde, sind Ausdruck des Willens selbst. Diese spezifische Fähigkeit, die Kraft der Ideenschau durch ästhetische Kontemplation, macht die Idee des Individuums aus, die ja gerade darin besteht, *einzig* Objektivierung – und daher *adäquate* Objektivität des Willens – mit so beschaffenem erkennendem Bewusstsein zu sein, dass dessen Vermögen in ihrem Zusammenwirken und der Intensität der Wirksamkeit zur Selbst-Erkenntnis führen.

Das kann unterschiedlich ausgelegt werden; im allgemeinen wird davon ausgegangen, dass bei Schopenhauer der Widerspruch zwischen dem blinden Drängen des Willens und der Möglichkeit seiner Selbsterkenntnis im Bewusstsein des menschlichen Individuums ein aporetischer ist: Wenn es dem Willen entspricht, mit sich selbst im Streit zu liegen, ein selbst-entzweiter zu sein, und seine einzige inhaltliche Bestimmung eine negative ist, die sich in dem Satz ausdrücken lässt „Wollen ist Nicht-Erkennen“, dann lässt sich tatsächlich kaum erklären, wie die Selbsterkenntnis des Willens aus der Separation heraus gedacht werden kann. Wenn aber der Wille als metaphysisches Prinzip der Einheit im Blick gehalten wird, in dem alle objektivationsbedingte Vielheit, d. h. die gesamte Vorstellungswelt, wesentlich aufgehoben ist, dann gilt das auch für diejenigen Objektivierungen, die als dem Willen völlig entgegengesetzt und mit ihm unvereinbar in die Erscheinung treten – sie *erscheinen* widersprüchlich, können nicht anders vorgestellt werden, sind aber wesentlich mit dem Einen identisch und gerade wegen ihrer vermeintlichen Andersartigkeit besonders geeignet, das metaphysische Prinzip erkennen zu lassen, das ja gerade nicht in logischen, rationalen, dem Kausalgesetz entsprechenden Beziehungen erfasst werden kann. Dasjenige, was in der Vorstellung am weitesten

vom Willen entfernt ist, die denkbar „reinste“ Erkenntnissituation, an der „reines“ Subjekt und ideales Objekt gleichermaßen teilhaben, genau das lässt aus der Vorstellung heraus erkennen, dass Wille immer in der Vorstellung, als Vorstellung ist, mit anderen Worten: seine – adäquate – Objektivität.

Schopenhauer beschreibt die Bedingungen der Bewusstseinsituation in der ästhetischen Kontemplation folgendermaßen: es muss eine Veränderung im Subjekt eintreten, die „der ganzen Art des Objektes entsprechend und analog ist“ (vgl. W I, 207), und die „Dienstbarkeit der Erkenntnis unter dem Willen“ (W I, 209) muss aufgehoben werden. Die Rede von der Veränderung im Subjekt ist erklärungsbedürftig. Bislang sollte das Subjekt gedacht werden als „Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts“ (W I, 5). Als solches ist es in jedem Individuum präsent – „als dieses Subjekt findet Jeder sich selbst“ (ibid.) – und zwar so, dass das Individuum sich selbst auf unbestimmte Weise „als Subjekt findet“; es ist aber auch möglich, dass es sich als erkennendes Subjekt weiß, was wir als einen Aspekt des Selbstbewusstseins bezeichnet haben, der den Übergang darstellt zwischen dem Bewusstsein von anderen Dingen und der unmittelbaren nicht erkenntnismäßigen Willenspräsenz im Bewusstsein.¹⁶⁸ Bekanntermaßen gelten für das Subjekt die gleichen Bestimmungen wie für den Willen: beide sind der Erkenntnis nicht zugänglich, beide liegen außerhalb von Raum und Zeit, beide sind „ganz und ungeteilt in jedem vorstellenden Wesen“¹⁶⁹. Doch nur, wo ein Subjekt ist,¹⁷⁰ ist Vorstellung, ist Erkenntnis, ist Selbsterkenntnis des Willens möglich. Subjektsein ist nicht möglich ohne das menschliche Individuum, bedeutet aber mehr als konkretes einzelnes „vorstellendes Wesen“ in Raum und Zeit zu sein: es ist das, was die Idee des Individuums ausmacht.

Für die Situation der ästhetischen Kontemplation ergibt sich daraus, dass im Vollzug der Idee des idealen Objekts das erkennende Individuum seiner eigenen Idee

¹⁶⁸ Vgl. 1.5 und 2.1 dieser Arbeit.

¹⁶⁹ W I, 6; diese Aussage ist hier zwar nur auf das Subjekt bezogen, lässt sich aber auch für den Willen treffen, für den gelten soll, dass er ganz und ungeteilt das Wesen aller Dinge ist, auch der erkenntnis- d. i. vorstellungslosen.

¹⁷⁰ Schopenhauer meint hier das konkrete Individuum als „Repräsentant“ des metaphysischen erkennenden Subjekts: die Existenz eines einzigen Menschen reicht aus, die gesamte Welt als Vorstellung hervorzubringen.

entsprechen muss, die auch „reines Subjekt der Erkenntniß“ genannt werden kann; genau genommen geschieht die Veränderung, von der Schopenhauer spricht, nicht im immer gleichen metaphysischen Subjekt, sondern besteht in einem Wechsel des Standpunktes im Bewusstsein des individuellen Subjekts. Indem sich das Individuum nicht mehr seiner selbst als vereinzelt, dem Materiellen verhaftetes Wesen erlebt, sondern ästhetisch kontemplierend das nicht-materielle Ansich-Sein des idealen Objekts, seine Idee, schaut und auf diese Weise in ihrer Ganzheit erfasst, transzendiert es sein Bestimmtheit von Willensregungen und identifiziert sich mit der Idee seiner selbst, wird zum „reinen“ Subjekt der Erkenntnis. Das geschieht ausdrücklich nicht auf die Weise des Begriffes, ist also nicht direkter Ausdruck der Erkenntnistätigkeit von Verstand und Vernunft, wie bereits gezeigt wurde. Die Erkenntnis der Idee ist keine analytische – im Gegenteil ist sie nicht nur ‚synthetisch‘, sondern auch ‚synthetisierend‘, indem sie für Nicht-Unterschiedenheit im Sinne von Einheit steht anstelle von Differenzierung. Diese Einheit entsteht, bzw. wird wiederhergestellt, im Vollzug des ästhetischen Erkennens:

„Wie, indem die Idee hervortritt, in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterscheiden sind, weil erst indem sie sich gegenseitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektivität des Willens, die eigentliche Welt als Vorstellung, erstet; ebenso sind dabei das erkennende und das erkannte Individuum, als Dinge an sich, nicht unterschieden.“¹⁷¹

Nur vom Standpunkt des analytischen Denkens her gesehen ist Nicht-Unterscheidbarkeit ein Mangel an Erkenntnis; eindeutig wird die Idee und die mit ihr einhergehende oder aus ihr hervorgehende Einheit von Subjekt und Objekt hier als Bedingung der Welt als Vorstellung aufgefasst, weil die Reduktion darauf, Subjekt für ein Objekt und Objekt für ein Subjekt zu sein, Vorstellung an sich ist – Vorstellungsein aber ist die Objektivität des Willens. Die Erkenntnis der Objektivität des Willens, d. h. des Vorstellungseins selbst, ist das höchste aus der Vorstellung heraus erreichbare Maß an Wissen über das und um das Ding an sich. Dabei obliegt es dem Subjekt nicht, den Willen in die Erkennbarkeit, in die Vorstellbarkeit aktiv hineinzuholen: der Wille bleibt nur in der Selbsterkenntnis er selbst. Zugleich weiß der Vorstellende angesichts der der ästhetischen Kontemplation innenwohnenden Kraft des Objektes, der außergewöhnlichen Intensität der Idee, sich selbst als reines

Subjekt des Erkennens, wodurch er, wie Schopenhauer es ausdrückt, zugleich unmittelbar innewird, „daß er als solches die Bedingung, also der Träger, der Welt und alles objektiven Daseyns ist, da dieses nunmehr als von dem seinen abhängig sich darstellt“ (vgl. W I, 213).

Das ist es, was Einheit von Subjekt und Objekt meint: Rücknahme des Auseinanderfallens – in Vielheit und Relationalität, positiv ausgedrückt: Wahrnehmung und Erkenntnis, in anderen Worten: Bewusstwerdung der Separation als einer unwesentlichen, des gegenseitigen Bedingtheits und unauflösbaren Zusammengehörens zweier Hälften eines Ganzen. Schopenhauer lässt, wenn das dritte Buch so gelesen wird, keinen Zweifel daran, dass es ihm um den einheitlichen, ganzheitlichen Aspekt der Weltbetrachtung geht, die zwar notwendig von Separation und Gegensätzen handelt, insofern unsere Vorstellung von den Dingen nicht mit den Dingen identisch ist. Diesem Grundproblem der Philosophie, etwas im Denken zu erfassen, was nicht von der Art des Denkens ist – die Welt zu begreifen –, muss auch er sich stellen; seine Fassung der Doppelung von Sein und Erscheinung ist Wille und Vorstellung, die aber als Zweiheit falsch verstanden wäre. Was auch immer auf Separation hinweist, ist letztlich aufgehoben in *einem* Prinzip des Lebendigen, dem Willen, der immer er selbst bleibt, ob er sich nun selbst erkennt oder mit sich selbst im Streit liegt: beides geschieht auf die Weise des lebendigen Menschseins, drückt sich aus in der Idee des leiblich-willensmäßig bestimmten, zur Selbsterkenntnis fähigen Individuums. Dem metaphysischen Prinzip der Einheit *des Wesens* – genitivus subiectivus – entspricht die in der Erkenntnis *des Wesens* – genitivus obiectivus – realisierte Ganzheit; das individuelle Bewusstsein ist nicht mehr als wollendes und erkennendes, sondern wird ganz zum erkennenden, zu *Erkenntnis des Willens* – den Bezug auffassend als genitivus subiectivus und genitivus obiectivus zugleich. Die Realisation der Ganzheit bedarf eines einzigen – im schopenhauerschen Sinne – genialen Individuums, sowie die gesamte Welt als Vorstellung nur gegeben ist, wenn mindestens ein individuelles Subjekt das Subjektsein als solches gewährleistet; insofern kann man im Zusammenhang mit der ästhetischen Kontemplation von einer empirischen Wahrheit sprechen, die im Vollzug der Ideenschau vom Einzelnen erfahren wird. Das heißt aber nicht, dass sie

¹⁷¹ W I, 212.

von jedem Einzelnen auf die von Schopenhauer beschriebene Weise des Sich-Verlierens in der Anschauung eines Kunstwerkes erfahren werden muss, um gültig zu sein, sondern lediglich, dass die Idee des Individuums die Möglichkeit der Wesenserkenntnis in der reinen Anschauung idealer Objekte enthält und diese grundsätzlich auch erfahrbar ist.

Um auf die Rede von der notwendigen Veränderung im Subjekt zurückzukommen: Sie wird vom individuellen Subjekt momenthaft erfahren, ist aber eigentlich keine echte Veränderung, sondern ein Wechsel des bewussten Standpunktes. Das individuelle Subjekt *wird* nicht erst zum „reinen Subjekt“, sondern *ist* es der Möglichkeit nach *immer schon*. Das Transzendieren des individuellen Standpunktes zum Wesentlichen wird als Veränderung im Subjekt wahrgenommen.

Nicht, indem das erkennende Subjekt den Willen zum Objekt der Erkenntnis gemacht wird – das käme einem ‚verbotenen‘ Sich-Erkennen des Subjekts gleich –, kann er geschaut werden, sondern weil er selbst es ist, der Subjekt und Objekt zusammenhält: er ist Ansich des Erkannten wie des Erkennenden, und er erkennt sich selbst, indem er sich schauen lässt:

„Der Wille ist das Ansich der Idee, die ihn vollkommen objektiviert; er ist auch das Ansich des einzelnen Dinges und des dasselbe erkennenden Individuums, die ihn unvollkommen objektivieren. Als Wille, außer der Vorstellung und allen ihren Formen, ist er einer und der selbe im kontemplierten Objekt und im Individuo, welches sich an dieser Kontemplation emporschwingend als reines Subjekt seiner bewußt wird: jene Beiden sind daher an sich nicht unterschieden: denn an sich sind sie der Wille, der hier sich selbst erkennt [...]“¹⁷²

Die ästhetische Kontemplation ist demnach die Situation des Ansich: Wille selbst in vollkommener Objektivität findet statt, d. h. Präsenz des Willensmäßigen in der Vorstellung in größtmöglicher Intensität, was gleichbedeutend ist mit optimaler Erkennbarkeit – Vorstellen ist Erkennen – des Wesens, des Willens selbst. Entscheidend ist, dass für den Willen grundsätzlich immer Vorstellbarkeit, Erkennbarkeit, angenommen wird, dass er „in Objektivität“ ist, und er nicht im Gegensatz zur Vorstellung gedacht wird, sondern in einem apriorischen Bezogensein auf Erkenntnis, und somit das einzige Prinzip der Welt bleibt. Rudolf Malter beschreibt

dieses Bezogensein derart, dass es dem Willen zukomme, „sich unvorgreiflich je schon Formen der Erkenntnis, seine ideehafte Objektität, geschaffen zu haben“.¹⁷³ Es heißt dort weiter:

„Die Synthesis a priori von Wille und Erkenntnis ist nicht die Vereinigung zweier urverschiedener Weltprinzipien, sondern die vom Willen selbst ausgehende Vereinigung der eigenen formalen Andersheit (Erkenntnis) mit dem eigenen identisch (d. i. erkenntnislos) bleibenden Wesen.“¹⁷⁴

Die immanente ‚Zweigleisigkeit‘ der Willens- und Vorstellungswelt mit all ihren scheinbar notwendigen dualistischen Konsequenzen ist aufgehoben in der Synthesis a priori von Wille und Erkenntnis. Schopenhauers Duplizitätsphilosophie muss vor dem Hintergrund des Ansich gesehen werden, das das Verbindende meint, nämlich einheitliches und gemeinsames Wesen kontemplierter Objekte und des Subjekts als kontemplierender Individuen. Insofern ist die Rede von der Selbsterkenntnis des Willens nur konsequent: Sie geschieht als Selbst-Erkenntnis des Individuums, das im eigenen Selbst das Wesen der Welt erkennt, und jegliche empirische Verschiedenartigkeit im Mannigfaltigen der Erscheinung als der bloßen Form anhängend und damit unwesentlich.

Der Zustand der ästhetischen Kontemplation als erfahrbare Situation des Ansich, das Form angenommen hat, ist somit auch Raum und Zeit unterworfen und hängt von äußeren Faktoren ab. Was sich empirisch feststellen lässt, ist daher immer nur Annäherung an das Ideal, das nur theoretisch erreicht wird. Was das ästhetische Kontemplieren allerdings auszeichnet, ist das *Erleben* der Ganzheit: Es wird erfahren als Einssein mit sich und der Welt, als Abwesenheit des Leidens, als Unabhängigkeit von der Wirklichkeit des Materiellen. Dieses Erleben begleitet aus dem besonderen Zustand heraus das Wissen um das Wesen der Welt, bedingt es aber nicht, denn das

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Rudolf Malter: Erlösung durch Erkenntnis, s. Anm. 132, 57. In diesem Aufsatz entwickelt Malter die Interpretationsthese, dass Schopenhauers Ideenlehre „die Bedingung der Möglichkeit der Lehre von der Selbstverneinung des Willens im 4. Buch“ sei, weil aus ihr heraus eingesehen werden kann, dass der Wille „immer schon bei der Erkenntnis“ und „uranfänglich vor aller Erscheinung auf Erkenntnis bezogen“ ist und nicht etwa erst durch „empirisch feststellbare Prozesse“ – wie die ästhetische Kontemplation oder asketische Lebensführung – die Beruhigung des Willens eintritt und so Befreiung der Erkenntnis vom Willen ermöglicht wird (vgl. S. 54f.). Im Zusammenhang mit der Willensobjektität spricht Malter von der „metaphysischen Fundamentalität des Willens [...]“: auch das Sein der Idee, so unbetroffen es von der Dienstbarkeit des Willens ist, verdankt sich dem Willen.“

¹⁷⁴ Ibid.

Wissen um den Willen und seine Objektivität kann auch auf andere Weise gewonnen werden.¹⁷⁵ Deshalb scheint Schopenhauer zwar die erkenntnistheoretische Reflexion des Ästhetischen zu relativieren, was in der Hauptsache darin zum Ausdruck kommt, dass er sich immer wieder eines literarischen, nahezu poetischen Stiles bedient, von einer ebenso eindringlichen wie unphilosophischen Metaphorik;¹⁷⁶ die Bedeutung der Situation des Ansich wird davon aber nicht zurückgenommen – repräsentiert sie doch geradezu den Übergang und jegliche Übergangshaftigkeit, die für sich als Wollende erkennende menschliche Individuen symptomatisch ist.

3.3 Ästhetisches Wohlgefallen

Jenes das Wissen begleitende und von jenem Wissen begleitete nichtreflektierte Erleben also ist es, das erst die Besonderheit der ästhetischen Kontemplation ausmacht. Es wird ausgedrückt in der oben dargestellten besonderen Verfasstheit des Bewusstseins, mit der zudem ein spezifischer und außergewöhnlicher Gefühlszustand einhergeht: Gemeint ist das „ästhetische Wohlgefallen“. Die §§ 37 und 38 handeln davon ausführlich.

Das Empfinden ästhetischen Wohlgefallens ist zunächst ein Indiz für das Vermögen der Ideenerkenntnis, das jedem menschlichen Individuum zukommt – „diese Fähigkeit [reines Subjekt des Erkennens zu sein] [muß] in geringerem und verschiedenem Grade auch allen Menschen einwohnen; da sie sonst eben so wenig fähig wären die Werke der Kunst zu genießen, als sie hervorzubringen...“. Die einzige Einschränkung folgt im nächsten Satz: „Wir müssen daher in allen Menschen, wenn es nicht etwan welche giebt, die durchaus keines ästhetischen Wohlgefallens fähig sind, jenes Vermögen in den Dingen ihre Ideen zu erkennen

¹⁷⁵ Nicht allein das ästhetische Kontemplieren ist geeignet, zu erkennen, dass alles Eines ist, sondern auch die Philosophie.

¹⁷⁶ Dazu gehören das „klare Weltauge“ oder die Spiegelmetapher für das reine Subjekt des Erkennens; Zitate aus der Literatur und die vergleichenden Schilderungen: „[...] so daß es ist, als ob der Gegenstand allein dawäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern Beyde Eines geworden sind;[...]“ (W I, 210).

[...], als vorhanden annehmen.“¹⁷⁷ Da also die Menschen trotz ihres – metaphysisch begründeten – leidvollen Daseins zu zweckfreiem (Kunst-)Genuss fähig sind – eine empirische Tatsache –, müssen sie das Vermögen besitzen, die Ideen und damit das Wesentliche zu erkennen, „reines Subjekt des Erkennens zu seyn“, wie Schopenhauer sagt. Wenn es nun tatsächlich Menschen gäbe, „die durchaus keines ästhetischen Wohlgefallens fähig“ wären, würde dadurch angezeigt, dass das Vermögen der Wesenserkenntnis durch die ästhetische Kontemplation nicht in der Idee des menschlichen Individuums angelegt wäre. Das schließt Schopenhauer aus, wenn auch aus *empirischen* Gründen: es scheint keine Menschen zu geben, die nicht entweder Kunst schaffen oder sie genießen können, d. h. keine Schönheit kennen, und somit nicht zur Ideenerkenntnis fähig sind. Aus Schopenhauers Konzeption der Idee und ihrer Erkenntnis durch das individuelle Subjekt geht aber hervor, dass die ästhetische Kontemplation sich ebenso *metaphysisch* begründen lässt wie das Leiden am Dasein selbst: Das Leiden entsteht dann, wenn der Wille Form annimmt, sich materialisiert, seiner Objektivität gemäß in der Vorstellung ist, weil er in der Vereinzelung nicht realiter allumfassend sein kann – wohl aber idealiter: Dort, wo die Vorstellung ganz und allumfassend ist, dann nämlich, wenn das Individuum zum reinen Subjekt der Erkenntnis wird, ist auch der Wille wieder bei sich als Erkenntnis seiner selbst, und das Leiden endet. Da das erkennende Subjekt aber realiter Individuum bleibt (es hört ja nicht auf zu existieren) kann es sich seiner „Persönlichkeit“ nur idealiter „entäußern“¹⁷⁸, d. h. nur die Idee des Individuums kann sowohl erkannt als auch vergessen werden. Die Möglichkeit, innerhalb der willensbestimmten, leidbringenden Wirklichkeit Kunstgegenstände ohne Warum und Wozu – d. h. ohne Grund (im Sinne des Satzes vom Grunde) und Zweck („ohne Interesse“¹⁷⁹) – zu schaffen, und in deren Betrachtung die Welt der Kausalität zur Erkenntnis ihrer Sinnes, des Weltprinzips, zu transzendieren, ist demnach grundsätzlich gegeben und zeigt sich empirisch an im individuellen Erleben der ästhetischen Kontemplation als Gefühl des Wohlbefindens, als Empfindung von Wohlgefallen am Kunst-Objekt.¹⁸⁰

¹⁷⁷ W I, 229.

¹⁷⁸ Vgl. W I, 229.

¹⁷⁹ Vgl. W I, 231.

¹⁸⁰ Es sei erinnert an die umfassende Bedeutung von „Kunst“, wie sie aus der Passage S. 101 hervorgeht: Kunst als *Können*, d. h. Vermögen einer Erkenntnisart bzw. Vermögen zum genialen Werk. Vgl. auch Punkt 4.2.1.

Die Entstehung des ästhetischen Wohlgefallens sieht Schopenhauer bedingt durch die Situation der ästhetischen Kontemplation mit ihrer subjektiven *und* objektiven Besonderheit; es handelt sich also nicht um ein rein subjektives Phänomen wie ein gewisses begrenztes Wohlgefühl nach der Befriedigung eines Willensbedürfnisses – die Ebene der gefühlsbegleiteten Wahrnehmung eines „Ich will (dieses oder jenes)“ wird verlassen.¹⁸¹ Was stattfindet, das Schopenhauer auch als „Säligkeit des willenlosen Anschauens“ (W I, 233) bezeichnet, kann bestenfalls als ‚formales Gefühl‘ aufgefasst werden: es begleitet das Wissen um das Wesen, das Verstehen des eigenen Selbst über die Erkenntnis der Idee, ist aber unabhängig vom konkreten Erkenntnisinhalt und damit nicht gebunden an die inhaltlichen Bestimmungen des jeweiligen Objekts. Allein die grundsätzlich gegebene, aber unterschiedlich ausgeprägte Eignung zur Ideenschau ist objektive Bedingung, nicht etwa die inhaltlich als Ausdruck von Harmonie, Glück, etc. bestimmte Idee. Das Nicht-Wahrnehmen von Willensregungen kommt einem Gefühl der Freiheit gleich, die Abwesenheit des Leidens schafft Raum für ein Gefühl von „Säligkeit“, das aber ein anderes Empfinden sein muss als das gemeinhin gewünschte, ersehnte Glück innerhalb des willensbestimmten Daseins: Vom Standpunkt des kontemplierenden Subjekts aus, das sich vollständig mit seinem erkennenden Bewusstsein identifiziert, ist dieses persönliche Glück als Gegenstück zu Unglück, Antipode zum „Jammer des Lebens“, ebenso weit entfernt wie das individuelle Leid.¹⁸²

Was hier im Zusammenhang mit der Ideenerkenntnis in Schopenhauers WWV erstmals thematisiert wird, ist die „ästhetische Freude [...], welche, der Hauptsache nach, ganz im subjektiven Grunde des ästhetischen Wohlgefallens wurzelt und Freude über das reine Erkennen und seine Wege ist“¹⁸³; diese „Freude über das reine Erkennen und seine Wege“ ist das Gefühl, das Erlösung bedeutet, die Schopenhauer dem Erkennenden in Aussicht stellt, dem es gelingt, den „Willen sich wenden zu lassen“, wie Rudolf Malter es ausdrückt; d. h. Erlösung besteht in unserem – wenn auch nachträglichem – Wissen um die „erscheinungshafte Rückkehr

¹⁸¹ Das wird ganz deutlich in Schopenhauers Vorlesung über die „Metaphysik des Schönen“ (s. Anm. 115), wo der subjektive und der objektive Anteil des ästhetischen Wohlgefallens getrennt voneinander in je einem Kapitel behandelt werden.

¹⁸² Es heißt beispielsweise: „Glück und Unglück sind verschwunden“, „Denn weder Glück noch Jammer wird über jene Gränze mit hinübergeworfen.“ (W I, 233).

¹⁸³ W I, 236.

in die ursprüngliche Synthesis von Wille und Intellekt“¹⁸⁴. In einer Notiz aus dem Jahre 1816, überliefert im Handschriftlichen Nachlass, beschreibt Schopenhauer die Freude am Erkennen aus eigener Erfahrung; die Stelle ist aber durchaus über ihre autobiographische Aussage hinaus von Bedeutung:

„Mein Leben in der Welt ist ein bittersüßer Trank. Es ist nämlich, wie mein Daseyn überhaupt, ein stetes Erwerben von Erkenntniß, Gewinnen von Einsicht, das hier diese wirkliche Welt und mein Verhältniß zu ihr betrifft. Der Gehalt dieser Erkenntniß ist traurig und niederschlagend: aber die Form der Erkenntniß überhaupt, das Gewinnen an Einsicht, das Eindringen in die Wahrheit ist durchaus erfreulich und mischt fortwährend seine Süße in jene Bitterkeit, seltsamerweise.“¹⁸⁵

Entscheidend ist die Differenzierung in Gehalt und Form der Erkenntnis, die von widersprüchlichen Gefühlen begleitet werden. Die Freude des Erkennens scheint gänzlich oder weitgehend unabhängig vom Erkenntnisinhalt zu sein, gewissermaßen – wie oben schon einmal vom ästhetischen Wohlgefallen ausgesagt – ein ‚formales‘ Gefühl. Für die kritische Beurteilung der Bedeutung der Wesenserkenntnis in der Ideenschau ist diese Unterscheidung überaus relevant: Ein wichtiger Argumentationsstrang der Kritik an Schopenhauers Ästhetik baut nämlich gerade darauf auf, dass sich von der prinzipiellen Leidhaftigkeit des Daseins ausgehend ein quasi metaphysisch fundiertes Glücksgefühl in der ästhetischen Kontemplation nicht erklären ließe. Barbara Neymeyr beispielweise behandelt in ihrem Aufsatz zur Problematik des ästhetischen Selbstbewußtseins bei Schopenhauer¹⁸⁶ das Phänomen der Selbsttäuschung des Intellekts. Es werde vom Willen evoziert und bilde eine wesentliche Komponente der ästhetischen Kontemplation; dabei seien Schopenhauers Thesen vom Wohlgefühl des ästhetischen Subjekts nichts anderes als Symptome dieser das vollkommene Durchschauen des „Schleiers der Maja“ verhindernden Selbsttäuschung. Das werde evident darin, dass „essenzbezogener Erkenntnisanspruch und Glücksversprechen der Kunst [...] in ein konfliktträchtiges Konkurrenzverhältnis [geraten]“¹⁸⁷; Neymeyr spricht in diesem Zusammenhang von der „Dualität von Wesenserkenntnis und Eudämonie in ästhetischer Einstellung“, die

¹⁸⁴ Vgl. Rudolf Malter: Erlösung durch Erkenntnis, s. Anm. 132, 59.

¹⁸⁵ HN I, 375.

¹⁸⁶ Barbara Neymeyr: Selbstbewußtsein ohne Selbst? – Zur Bewußtseinsproblematik in Schopenhauers Ästhetik. In: *Das Bewußtsein – philosophische, psychologische und physiologische Aspekte*. Hrsg. von Jörg Albertz. Berlin 1994, 113–146.

¹⁸⁷ Vgl. *ibid.*, 134.

sich bis „zum Konflikt inkompatibler Perspektiven“ verschärfe und dadurch „die systemimmanenten Spannungen, die in Schopenhauers Ästhetik sichtbar werden“, auslöse.¹⁸⁸ Wenn wir nun aber davon ausgehen, dass das ästhetische Wohlgefallen aus dem Formalen der Erkenntnis hervorgeht, stellt sich der von Neymeyr elaborierte Widerspruch so nicht dar: Zum einen begründet Schopenhauer den „Zustand der Freude“ durch die „Abwesenheit alles Schmerzes, und hier sogar die Abwesenheit der Möglichkeit desselben“ mit dem „Verschwinden alles Wollens aus dem Bewußtseyn“.¹⁸⁹ Zum anderen ist die „Welt als Wille [...] an sich selbst wesentlich schmerzlos“, d. h. wo nur Wille ist, gibt es kein Leid.¹⁹⁰ In letzter Konsequenz handelt es sich also um das Glück des sich selbst erkennenden und zu seiner adäquaten Objektivität findenden Willens selbst, das sich in der ästhetischen Freude des erkennenden Subjekts ausdrückt.

3.4 Rationale Selbsterkenntnis des Irrationalen

Wenn von den Schwierigkeiten gehandelt werden soll, die sich dem Denken der Möglichkeit der Wesenserkenntnis in der ästhetischen Kontemplation zweifelsohne stellen, lassen sie sich besser fassen als die Problematik begrifflosen Erkennens denn als Widerspruch zwischen dem Erkenntnisinhalt – der leidbringende Wille – und der Erkenntnisfunktion – die von Glücksempfinden begleitete Erlösung. Die Problematik begrifflosen Erkennens besteht darin, dass es als solches nicht kommunizierbar ist; es ist nur fassbar im Geschehen selbst, in seinem Vollzug, und es bleibt immer gebunden ans Erleben des individuellen Subjekts – unabhängig davon, ob die Bedingungen seiner Möglichkeit theoretisch bestehen oder nicht.

¹⁸⁸ Vgl. *ibid.*, 136f.

¹⁸⁹ Vgl. § 205 in Kap. 19 der „Vereinzelte[n], jedoch systematisch geordnete[n] Gedanken über vielerlei Gegenstände“ ist ganz der Frage gewidmet, wie „Wohlgefallen und Freude an einem Gegenstande möglich [ist], ohne irgend eine Beziehung desselben auf unser Wollen?“ (P II, 442).

¹⁹⁰ In einer Anmerkung dazu, dass die „Welt als Wille [...] ein sehenswerthes Schauspiel [enthält], durchweg bedeutsam, aufs Wenigste belustigend“, in dessen „Genuß [...] die ästhetische Freude [besteht]“ (P II, 443), heißt es: „Das vollkommene Genügen, die finale Beruhigung, der wahre wünschenswerthe Zustand stellen sich uns immer nur im Bilde dar, im Kunstwerk, im Gedicht in der Musik. Freilich könnte man hieraus die Zuversicht schöpfen, daß sie doch irgendwo vorhanden seyn müssen.“ (*Ibid.*)

Zunächst also scheint begriffloses Erkennen ‚rein subjektiv‘ zu sein, womit wegen des erwähnten Mangels an Kommunizierbarkeit eine Relativierung in bezug auf den Wahrheitsgehalt des Erkannten einhergeht. Wenn Schopenhauer meint, dass seine Philosophie dennoch und zugleich Objektivität in höchstem Maße erreichen kann, liegt das begründet in der Objektivität des Wesens, in dem „Immer-schon-bei-der-Erkenntnis-Sein des an sich erkenntnislosen Willens“, das „bei Schopenhauer *adäquate Objektivität* des Willens [heißt]“¹⁹¹, um mit Rudolf Malter zu sprechen. Die Objektivität des Willens macht ihn überhaupt vorstellbar, erkennbar, und wo sie ihm adäquat ist, ist er bei sich und bei der Erkenntnis zugleich. Als adäquate Objektivität kann die Idee gedacht werden, und als Phantasma ist diese immer zunächst bildhaft und anschaulich. Aber nicht in der Möglichkeit der begrifflosen anschaulichen Erkenntnis der Idee liegt das eigentlich Irrationale der ästhetischen Wesenserkenntnis – ist doch in jedem Falle von Erkenntnis die Rede –, sondern in dem sie begleitenden Gefühl der ästhetischen Freude, die aus dem interesselosen Wohlgefallen am Objekt der Kunst hervorgeht. Dieses Gefühl zeichnet die ästhetische Kontemplation aus: es tritt notwendig auf, wo zweckfreies, „willensfreies“ Erkennen stattfindet, weil es an dessen Form gebunden ist. Das Nicht-Wahrnehmen von Willensregungen tritt als erlösendes Gefühl, als Freiheit, im Bewusstsein auf. Da aber das Bewusstsein – als wollendes und erkennendes ein Ganzes bildend – in der ästhetischen Kontemplation nur erkennendes, und zwar rein erkennendes, wird, sich selbst aber nicht zum Objekt machen kann, muss es ausgefüllt sein von der Wahrnehmung eines Objektes außer sich. Dazu besonders geeignete Objekte sind diejenigen, die durch die ihnen innewohnende Willensintensität das subjektive Bewusstsein gänzlich ausfüllen und jegliche individuelle Willensäußerung überlagern: solche Objekte sind die (beispielsweise in Kunstwerken zum Ausdruck gebrachten) Ideen. Wenn derart Kontemplation ‚geschieht‘, findet „ästhetische Freude“ statt. Das so entstehende Wohlbefinden des individuellen Subjekts ist nicht vergleichbar mit dem Empfinden von Lust, die direkt vom Willen des Individuums herrührt und eintritt, wenn seine Bedürfnisse befriedigt werden; und zwar deshalb nicht, weil der ‚Ort‘ dieser Lust derselbe ist wie der des Leidens an der Welt überhaupt: das mit dem wollenden Bewusstsein identifizierte

¹⁹¹ Rudolf Malter: Erlösung durch Erkenntnis, s. Anm. 132, 55.

Individuum. Vielmehr muss dieses Wohlbefinden als ‚gefühlsmäßiger Teil‘ des erkennenden Bewusstseins gedacht werden, oder als Art und Weise, wie sich reines Erkennen für das individuelle Subjekt *anfühlt*.¹⁹² das Gefühl, das sich im interesselosen Wohlgefallen des reinen Subjekts des Erkennens am idealen Objekt des Erkennens ausdrückt, ist symptomatisch für das Verfasstsein des Bewusstseins des ästhetisch Kontemplierenden; es ist das Wohlbefinden des Erlöstseins, das Erleben von Freiheit. Die situativ bedingte zeitliche Begrenztheit ist dabei nicht relevant; entscheidend ist vielmehr die grundsätzliche Möglichkeit dieses Erlebens, die sich insofern metaphysisch begründen lässt, als sie nicht für das Sich-fremd-Sein des Wesens, sondern für dessen Immer-schon-bei-sich-Sein steht; nicht der sich entäußernde Wille, der in der Vorstellung nicht mehr oder besser: nicht *nur* er selbst ist, sondern der sich selbst erkennende und somit *ganz* werdende, was er auch immer schon ist. Der Wille an sich ist erkenntnislos, er ist blinder Drang, zielloses Streben, das ‚Irrationale‘. Zugleich ist er die Idee des erkenntnisfähigen, vernunftbegabten menschlichen Individuums: er ist das Ganze. Wenn er also in adäquater Objektivität potentiell immer schon Erkenntnis ist, bedarf es des gelebten Erkennens, um das Willensmäßige vollständig zu repräsentieren, in anderen Worten: um ganz Wille zu sein, muss er das Immer-schon-bei-der-Erkenntnis-Sein realisieren, in die Realität des Erscheinungshaften hineinnehmen, indem er seine Selbsterkenntnis in realiter vollzieht. Nur der Akt der Selbsterkenntnis des Willens, möglich durch seine adäquate Objektivität und notwendig durch seine Objektivierung im lebendigen Material, gewährleistet die Ganzheit des Willens, die Einheit des Wesens, und nichts anderes ist es, das erkannt werden kann. Wenn man aber den Erkenntnisinhalt in Worte zu fassen versucht, muss das bereits aus der Distanz der Reflexion geschehen; die Minimalformel entspricht etwa dem Satz „Alles ist Eines“.¹⁹³ Die Bedeutung dieser Erkenntnis für das sie vollziehende Subjekt ist in der ästhetischen Kontemplation unmittelbar und offenbar: sie besteht im Fühlen des Einsseins mit

¹⁹² Untrennbar übrigens vom Erkannten, das ebenfalls als Gefühl da ist und nur durch die Besonnenheit des Künstlers begreifbar und mitteilbar gemacht wird; vgl. dazu W II, 437: „Diese Besonnenheit ist es, welche den Maler befähigt, die Natur, die er vor Augen hat, treu auf der Leinwand wiederzugeben, und den Dichter, die anschauliche Gegenwart, mittels abstrakter Begriffe, genau wieder hervorzurufen, indem er sie ausspricht und so zum deutlichen Bewußtseyn bringt; *imgleichen Alles, was die Übrigen bloß fühlen, in Worten auszudrücken.*“ [Kursive Hervorhebung von mir, M. R.]

¹⁹³ Schopenhauer zitiert zur Verdeutlichung des Inhaltes der Wesenserkenntnis am Ende des § 34 u. a.

sich und der Welt, im Wissen um das Wesentliche, das nicht als Begriff, sondern als Wohlbefinden statthat. Dieses „reine Erkennen“ in der Ideenschau muss als reine Anschauung ein begriffloses sein, kann „nur“ als gefühltes Sich-selbst-Verstehen gefasst werden; es ist aber der einzige Erkenntnismodus, der ausgehend von der Vorstellung Wissen um das Wesen der Welt hervorbringen kann. Die Einsicht in die wesentliche Identität alles Lebendigen ist notwendigerweise Selbsterkenntnis des Individuums, die darin besteht, dass das Wesentliche *nicht* das Individuelle ist – das Eingeschränktsein auf vermeintliche Eigenart entfällt dem Bewusstsein und lässt das All-eine Lebendige als Freude am Freisein durch Erkenntnis spürbar werden. Dass die Transzendentalität des Willens nur der Idee des Individuums korrespondiert, ist konsequent: idealer Einzelheit und Einzigartigkeit kommt es zu, reale Vereinzelung erkenntnishaft zu transzendieren zum allumfassenden mit sich selbst identischen Einen, da die Überwindung der Vereinzelung diese voraussetzt.¹⁹⁴

Dass Gefühl und Vernunftserkenntnis in direkter Verbindung stehen, hat bereits das 1. Buch der WWV gezeigt, in dem Gefühle als unklare, unbestimmte, dem Begriff vorläufige Bewusstseinsinhalte charakterisiert wurden: etwas, das die Vernunft nicht versteht und nicht auf einen bestimmten, klaren Begriff bringen kann, bezeichnet sie mit dem Sammelbegriff „Gefühl“; Fühlen und Begreifen bilden keine unvereinbaren Gegensätze, sondern Weisen, wie die Vernunft sich selbst versteht, Modi des Wissens, zu denen eben auch Nicht-(begrifflich-)Wissen gehört. Die in der ästhetischen Kontemplation gefühlte spezifische Wesenserkenntnis „Alles ist Eines“ enthält in sich „Ich bin mit allem eins“: mit dem Ende des *aktuellen* ästhetischen Erkennens ist sofort das „Ich...“ wieder Agens des Bewusstseins; eines Bewusstseins, das für das Tätigsein aller Erkenntnisvermögen, das Zusammenwirken von Anschauung und Denken steht, das ja als bezeichnend für die Ideenerkenntnis nachgewiesen wurde (vgl. 2.2.3). Das Wohlbefinden wird erst in der unwillkürlich

Gedichtzeilen Lord Byrons und das Oupnekhat; vgl. W I, 213.

¹⁹⁴ Schopenhauer geht sogar so weit, das „Bedürfnis der Erkenntnis überhaupt [...] aus der Vielheit und dem getrennten Daseyn der Wesen, also aus der Individuation“ zu erklären: „Denn denkt man sich, es sei nur ein einziges Wesen vorhanden; so bedarf ein solches keiner Erkenntnis: weil nichts daist, was von ihm selbst verschieden wäre, und dessen Daseyn es daher erst mittelbar, durch Erkenntnis, d. h. Bild und Begriff, in sich aufzunehmen hätte. Es wäre eben selbst schon Alles in Allem, mithin bliebe ihm nichts zu erkennen, d. h. nichts Fremdes, das als Gegenstand, Objekt, aufgefaßt werden könnte, übrig. Bei der Vielheit der Wesen hingegen befindet jedes Individuum sich in einem Zustande der Isolation von allen übrigen, und daraus entsteht die

erfolgenden Reflexion näher bestimmt als Gefühl der Freiheit und der Erlösung, nämlich dem des Freiseins von... und Erlöstseins von..., das nur vor dem Hintergrund der „alltäglichen“ willensbestimmten Bewusstseinsverfassung als kurzfristige, aber grundsätzlich mögliche Überwindung des Willens verstanden werden kann.

Gerade die Bedeutung des gefühlten Wissens im Kontext der ästhetischen Kontemplation als Symptom der Wesenserkenntnis des Individuums und Selbsterkenntnis des Wesens hebt den Übergangscharakter des ästhetischen Erkennens hervor: das Gefühl der Erlösung begleitet das reflektierte Selbstverständnis oder geht ihm voraus; es kann vom stets „anwesenden“ Vernunftvermögen aufgegriffen und begriffen werden, da in der das ästhetische Wohlgefallen auslösenden Anschauung der Idee die gleiche Frage beantwortet wird, deren Beantwortung sich der denkende Mensch auch in Begriffen zu nähern sucht:

„Nicht bloß die Philosophie, sondern auch die schönen Künste arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daseyns zu lösen. [...] Dieserhalb ist das Ergebnis jeder rein objektiven, also auch jeder künstlerischen Auffassung der Dinge ein Ausdruck mehr vom Wesen des Lebens und Daseyns, eine Antwort mehr auf die Frage: ‚Was ist das Leben?‘ – Diese Frage beantwortet jedes ächte und gelungene Kunstwerk, auf seine Weise, völlig richtig. Allein die Künste reden sämtlich nur die naive und kindliche Sprache der *A n s c h a u u n g*, nicht die abstrakte und ernste der *R e f l e x i o n*: ihre Antwort ist daher ein flüchtiges Bild, nicht eine bleibende allgemeine Erkenntniß.“¹⁹⁵

Die in der Anschauung der Idee liegende Selbst-Erkenntnis des Willens wie des erkennenden Subjekts als eines mit dem Wesen identischen ist sehr wohl eine allgemeine im Sinne von ‚nicht-das-Individuelle-betreffend‘; Schopenhauer spricht hier von der durch Reflexion und Abstraktion gewonnenen Allgemeinheit des Begriffes, die auch er als Denker zu erreichen sucht, um „das Problem des Daseyns“ philosophisch zu lösen. An dieser Stelle aber wird auch der Übergang zwischen anschaulichem Verstehen und Begreifen des „Wesen[s] des Lebens und Daseyns“ indirekt thematisiert, indem „die Verwandtschaft der Philosophie mit den schönen Künsten“ untersucht wird, um aufzuzeigen, „inwiefern auch die Fähigkeit zu Beiden, wiewohl in ihrer Richtung und im Sekundären sehr verschieden, doch in der Wurzel

Nothwendigkeit der Erkenntniß.“ Vgl. W II, 310.

¹⁹⁵ Ergänzungen zum dritten Buch, Kap. 31: Vom Genie; hier W II, 463.

die selbe ist“.¹⁹⁶ – Der Übergang zwischen beiden Formen des Erkennens in ihrem jeweiligen Medium ist also nirgends so essentiell wie in der besonnenen ästhetischen Kontemplation, wo erst im nicht vernunftgesteuerten und nicht willentlich herbeifühbaren Zusammenspiel der Erkenntnisvermögen der Bewusstseinszustand entsteht, der Voraussetzung für Selbst- und Wesenserkenntnis ist. Trotz der durch nichts zu ersetzenden Funktion der Vernunft, einmal erlangtes oder erlebtes Wissen zu erhalten, bleibt die Anschauung das primäre Vermögen: „Die A n s c h a u u n g aber ist es, welcher zunächst das eigentliche und wahre Wesen der Dinge, wenn auch noch bedingterweise, sich aufschließt und offenbart.“¹⁹⁷ – mit den genannten Einschränkungen: „zunächst“ und „noch bedingterweise“. „Zunächst“ bedeutet primär, als erstes, impliziert aber auch, dass eine Fortführung, eine Weiterbearbeitung oder -entwicklung der anschaulichen Erkenntnis „des eigentlichen und wahren Wesens der Dinge“ zu erwarten ist; „noch bedingterweise“ meint das Angewiesensein der Anschauung auf das konkrete Objekt, stellt aber die Aufhebung dieser Abhängigkeit in einer anders gearteten Erkenntnis in Aussicht. Folgerichtig fährt Schopenhauer in seinen Ergänzungen zum 3. Buch fort mit der Beschreibung der Vermögen und Erkenntnisvorgänge im erkennenden Bewusstsein, die ineinandergreifend und erst als Ganzes wirkend das Transzendieren der nach dem Satz vom Grunde geordneten Erscheinungswelt zu ihrem metaphysischen Prinzip ermöglichen. Anschauung ist – wie bereits im 1. Buch ausgeführt – immer notwendig als Ausgang für das Denken; hier wird sie metaphorisch bezeichnet als „Zeugungsproceß, in welchem [...] jeder unsterbliche Gedanke den Lebensfunken erhielt“¹⁹⁸. Das Attribut „unsterblich“ wird hier auf das Resultat der Reflexion bezogen, während es sonst die Idee als Lebendiges auszeichnet; es soll zum Ausdruck bringen, dass auch durch Denken (Besonnenheit!) etwas hervorgebracht werden kann, das sich von dem bloßen Verknüpfen abstrakter Begriffe nach logischen Gesetzen dadurch abhebt, dass es auf Wesentliches – von Raum und Zeit in seinem An-sich-Sein unbetroffen – geht, dem allein Bestimmungen wie „ewig“, „unsterblich“ u. a. zukommen. Der „unsterbliche Gedanke“ könnte demnach dort

¹⁹⁶ Vgl. W II, 464.

¹⁹⁷ W II, 432.

¹⁹⁸ Vgl. W II, 433.

entstehen, wo von einer angeschauten Idee abstrahiert wird, wo das in der ästhetischen Kontemplation erfuhrte Wissen *gedacht* und als abstraktes Wissen „Alles ist Eines“ gefasst wird, aus dessen Reflexion philosophische Antworten auf die Frage nach dem „Wesen der Dinge, des Lebens, des Daseyns“ (W II, 463) hervorgehen. Die Differenzierung des wesentlichen Wissens ist bereits eine theoretische; im Vollzug der ästhetischen Kontemplation lässt sich kein analytisches Tätigsein der Vernunft isoliert feststellen.

Die Wesenserkenntnis in der Ideenschau repräsentiert in ihrem vorbegrifflichen anschaulichen Charakter das begrifflose – und nur insofern irrationale – Willens-Wesen selbst, wobei der Wille immer schon ‚Wille zur Erkenntnis‘ ist, indem er sich in der Idee des zur vernünftigen – begrifflichen – Erkenntnis fähigen individuellen Subjekts zeigt. Die Rationalität des Subjekts bedingt also ein Erkennen, das ausgehend vom Willen ihn selbst als den wesentlichen Gehalt der Ideenschau erst bewusst und damit begreiflich macht und zugleich das momenthafte Offenbarwerden des Wissens um das „Alles ist Eines ist Wille“ in der ästhetischen Kontemplation über diese Situation hinaus verfügbar und reflektierbar werden lässt. Das ist es, was unter rationaler Selbst-Erkenntnis des Irrationalen letztlich verstanden werden kann.

3.5 Zusammenfassung: Wesenserkenntnis als leidfreies Bildbewusstsein

Das, was geschieht, indem wir um die wesentliche Identität alles Lebens wissen, ist Resultat einer Synthesisleistung, die selbst nicht vollständig durchschaut werden kann. Das wird deutlich in Schopenhauers denk- und merkwürdigem Satz, mit dem die Überlegungen zur ästhetischen Kontemplation zusammengefasst und abschließend ergänzt werden können:

„Alles Urdenken geschieht in Bildern.“¹⁹⁹

¹⁹⁹ Ibid. – Vgl. zu dieser Passage auch den Aufsatz von Gerhard Mollowitz: Philosophische Wahrheit aus intuitivem Urdenken. In. *69. Schopenhauer-Jahrbuch 1988*, 41–56.

Diese Formulierung kann als Ausdruck der Annahme einer Bewusstseinsstruktur gelten, die von einer ursprünglichen Einheit des Anschauungs- und Denkvermögens ausgeht. Demnach gäbe es ein ursprüngliches Tätigsein der Vernunft – „Urdenken“ – in nicht- bzw. vorbegrifflicher Form. Mit der Funktion einer zusammenfassenden Reflexion des Schopenhauerschen Konzeptes der ästhetischen Kontemplation als Bedingung, Modus und situativer Vollzug der Wesenserkenntnis in der Ideenschau soll die bereits erwähnte Arbeit *Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers* von Franziska Esser²⁰⁰ dienen. Die Autorin betrachtet obiges Zitat aus dem Kapitel über das Genie in den Ergänzungen zur WWV als Schlüsselstelle und erläutert daran die These, dass Schopenhauer das „Anschauungsbewußtsein als Bilddenken“ auffasse. Ganz zu Recht besitzt ihren Ausführungen zufolge das Anschauungsbewusstsein eine „kognitive Funktion, die in der Bildung von Bedeutungen besteht“²⁰¹. Mit „Urdenken“ scheint nach Esser eben diese kognitive Funktion der Anschauung gemeint zu sein, der ein spezifisches „Denken“, das „Bilddenken“ zukäme. Unter Bilddenken könnte demnach „Bildung von Bedeutungen“ verstanden werden. Die Anschauung ist dabei ausgezeichnet durch eine doppelte Wertigkeit: zum einen soll sie die Mittlerposition innehaben zwischen Sinnlichkeit und Begrifflichkeit, zum anderen sich fassen lassen als Übergang zwischen zuständigem und gegenständlichem Bewusstsein. Daher ist nach Esser das Anschauungsbewusstsein in der Lage, Sinnzusammenhänge zu erfassen, weil es auf die Bedeutung geht, die in dem Bild liegt, d. h. die Anschauung hat per se ästhetischen Charakter – im Wortsinne verstanden, d. h. als Ableitung von griech. *esthein*, sehen. Das allerdings würde bedeuten, dass der Theorie der ästhetischen Kontemplation, wie sie sich in Schopenhauers 3. Buch der WWV findet, keine

²⁰⁰ Esser, Franziska: *Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers*. Diss. Münster 1991 (vgl. Anm. 56). Hier vgl. insbesondere Teil III: Die kognitive Funktion der Anschauung, 140f. Der Schwerpunkt der Arbeit besteht darin, die Mittlerposition des Leibes zwischen objektiver Außenwelt und subjektiver Innerlichkeit zu beleuchten. Die These von der Körperlichkeit der Vorstellungswelt ermöglicht die Interpretation des Anschauungsbewußtseins als einer bilderschaffenden Instanz. Die Bilder der Dinge enthalten das Schema der Objektwelt in sich, somit wird die Welt durch Anschauen vor allem Begreifen strukturiert und zugänglich gemacht. Als Ursprung der Bilder macht Esser „die dranghafte Vitalsphäre körperhafter Sinnlichkeit“ (S. 237) aus. Aus der Analyse der „Transformationen des erlebenden Bewußtseins“ (Teil IV) und der „Formen des zuständigen Bewußtseins“ (Teil V) erhellt Essers Fazit: „Erst im Erlebnis der Faktizität eigener Leiblichkeit, die in der Drang- erfahrung ihren Ursprung hat, eröffnet sich [...] bei Schopenhauer dem Individuum ein authentischer Anblick der Welt.“ (S. 238)

²⁰¹ *Ibid.*, 138.

spezifische Funktion innerhalb der Erkenntnistheorie zukäme, da jegliches Anschauen zum „Bilddenken“ und Auffassen der bildlicher Repräsentation inwohnenden Bedeutung geeignet sei: Entweder würde es dann des Zusammenspiels von Phantasie und Vernunft nicht bedürfen, um Erkenntnis des Wesens am angeschauten Einzelding zu erlangen, oder aber das „Bilddenken“ würde keine Wesenserkenntnis leisten können, womit der Begriff des Ästhetischen, wie ihn Schopenhauer verwendet, eine Umdeutung erführe.²⁰² Das ideale Objekt, das durch ein besonderes Maß an Willensintensität geeignet ist, das subjektive wollende Bewusstsein zurückzudrängen, zu überlagern oder in rein erkennendes umzuwandeln – je nachdem, ob das Bewusstsein als zuständig oder gegenständlich vorgestellt wird – die Idee also, spielt in Essers These vom „Bewußtsein als Transformationsprozeß“²⁰³ eine untergeordnete Rolle.

Um die Auseinandersetzung mit Esser zum Abschluss zu bringen, soll auf eine bedeutende Gemeinsamkeit der Interpretationen hingewiesen werden. Auch Esser geht davon aus, dass „das vorstellende Bewußtsein mit seinen konstitutiven Denkkategorien“ immer „verwoben mit dem erlebenden Bewußtsein und seinen intuitiven Anschauungskategorien“ und damit der „Unterschied zwischen Denken und Anschauen kein absoluter, sondern ein gradueller“ sei.²⁰⁴ Wenn auch nicht ganz deutlich wird, wieso vorstellendes Bewusstsein dem Denken zukommt, ein anderes (nur deshalb kann das eine mit dem anderen verwoben sein) als das „erlebende Bewußtsein“ (ist ein denkendes Bewusstsein nicht bzw. nichts erlebend?) sein soll, ist die Relativierung des Unterschiedes zwischen Denken und Anschauen für den Begriff des Übergangs durchaus bedeutungsvoll: Wird nämlich ein gradueller – und

²⁰² Vermutlich problematisiert Esser diese Passage deshalb nicht in vorgeschlagener Weise, weil sie eine andere Argumentation verfolgt: sie möchte den Zusammenhang zwischen dem ästhetischen Aspekt der Anschauung als „Bild- bzw. Ideenbewußtsein“ und Anschauung als „Leibbewußtsein“ und damit die „Körperlichkeit der Vorstellungen“ erklären (vgl. *ibid.*, 145ff.).

²⁰³ In Kap. V ihrer Arbeit führt Esser aus, was die These vom „Bewußtsein[s] als einem Transformationsprozeß“ aussagt, nämlich dass „Willensakt, Leibbewegung und Vorstellung nur die unterschiedlichen Objektivationsstufen des einen Willenserlebnisses“ (S. 238) seien. „Transformationsprozeß“ bedeutete demnach Umwandlung oder Verwandlung des ursprünglichen „Willenserlebnisses“, als dessen subjektiver „Objektivationsort“ das Bewusstsein fungiert. Es geht ihr dabei nicht in erster Linie um die Erkennbarkeit des Willenserlebnisses, sondern um die Rückführung der Vorstellungswelt insgesamt auf das „vorgegebene, durch den eigenen Körper repräsentierte Erlebnis-kontinuum“ (237). Dabei spielt die Anschauung eine besondere Rolle, weil sie eine „vorbegriffliche Gliederungsleistung“ vollbringt, d. i. die „Entwicklung von Bildern, die dem Konkreten einen von dem begrifflichen Denken nicht ausschöpfbaren, ideativen Sinn verleihen“ (237).

²⁰⁴ Vgl. *ibid.*, 135.

kein substantieller – Unterschied zwischen den Funktionen des erkennenden Bewusstseins angenommen, ist die Trennung, die qualitative Differenzierung, ein künstliches Reflexionsprodukt, das der Sache nicht wirklich entspricht. ‚Übergangshaftigkeit‘ erhält damit eine entscheidende Bedeutung als Bestimmung dessen, was Bewusstsein als Ganzes meint. Zunächst ist als Übergang aufzufassen das ständige In-Beziehung-Stehen und Zusammenwirken der Erkenntnisfunktionen, bezogen auf den Erkenntnisinhalt: das Ineinanderübergehen des gefühlten und begriffenen Wissens, oder in Schopenhauers Worten: des wollenden und des erkennenden Bewußtseyns – was Essers Unterscheidung zwischen vorstellendem und erlebendem Bewusstsein noch am nächsten kommen mag. Möglich ist zudem, einen Übergang der Repräsentationsformen, d. h. zwischen Bild und Gedanken, anzunehmen, was dem Konzept der Idee als „Phantasma in Gegenwart der Vernunft“ entspricht. Letztlich kann auf einer Metaebene die Übergangshaftigkeit des Bewusstseins als dessen Fähigkeit zur Transzendenz gefasst werden, die auf der Subjektseite der Transzendentalität des Willens gegenübersteht, gewissermaßen als Objektivation der adäquaten Willensobjektivität selbst. Ob „Bewusstsein“ zuständig, als Verfasstheit, d. h. gleichzeitiges Nebeneinander verschiedener Standpunkte, oder als Prozess, d. h. zeitlich bestimmbare Entwicklung unterschiedlicher Verfassungen und gegenständliches Nacheinander der Inhalte gedacht wird, ist deshalb zweitrangig, weil das Wesentliche davon unbetroffen bleibt, da es sich um formale Möglichkeiten des *Vorstellens* handelt, die den *Begriff* des Bewusstseins bestimmen und ebenso wie Zeit und Raum als Formen der Anschauung in jeder Vorstellung mitgedacht werden müssen.

Schopenhauers Satz vom Urdenken in Bildern steht für einen Erkenntnismodus, der dem Inhalt der Wesenserkenntnis – der Identität alles Seiendem dem Wesen nach als Ausdruck der begrifflich nicht fassbaren Lebenskraft selbst – angemessen ist. Wir haben uns dieser Erkenntnis von der Erkenntnistheorie her genähert, indem ihre beiden Teile, die Schopenhauer im 1. und 3. Buch seines Hauptwerks entwickelt, als Einheit betrachtet wurden, wobei das 2. Buch nicht mit der Notwendigkeit in die Argumentation einbezogen wurde, die Schopenhauer ihm zur Entwicklung seines Systems zuspricht. Es ist nun noch zu untersuchen, ob die Wesenserkenntnis, wie sie aus der Betrachtung des Leibes gewonnen werden soll,

tatsächlich eine Voraussetzung der Ideenerkenntnis oder nicht vielmehr eine Folge oder bestenfalls Variante derselben ist.

4. Keine Metaphysik ohne Ästhetik: die philosophische Erkenntnis

Schopenhauer stellt die Ideenschau in der ästhetischen Kontemplation zwar als eigenständiges, den Satz vom Grunde kurzfristig überwindendes Erkennen dar; das Kernstück seiner Philosophie bleibt aber die Willensmetaphysik, die bereits Thema des 2. Buches ist. Auch der Zugang zu ihr, d. h. zur Philosophie selbst, ist nicht das Objekt der Kunst, sondern der Leib. Wenn die Ideenlehre aber ernstgenommen und konsequent durchdacht wird, ergibt sich, wie gesehen, ein erweiterter Anschauungsbegriff und eine Konzeption der Wesenserkenntnis, die geeignet zu sein scheint, diese „Erkenntnißart“ ins Zentrum des Systems zu rücken.

Nachdem bisher gezeigt wurde, dass die Ideenerkenntnis nicht allein dadurch ausgezeichnet ist, dass sie auf das Wesen geht, sondern vor allem dadurch, dass sie eine synthetische, durch das Zusammenspiel von Anschauung und Denken hervorbrachte Erkenntnis ist, die das Immer-schon-Erkentnis-Sein des Willens in sich enthält, soll nun Schopenhauers Konzept der philosophischen Erkenntnis mit dem der ästhetischen verglichen werden. Durch das Resultat der ästhetischen Erkenntnis – „Alles ist Eines ist Wille“ – ist zwar ein enger Bezug zur philosophischen – „Die Welt ist Wille und Vorstellung“ – gegeben, Ursprung und Zustandekommen beider unterscheiden sich jedoch grundlegend: Die philosophische Erkenntnis soll nämlich nach Schopenhauer eine spezifische und ausschließliche Leistung der Vernunft sein, die sich hier – von ihrem Ergebnis her betrachtet, nämlich Philosophie hervorbringen – in Absetzung zum 1. Buch letztlich doch als das ausgezeichnete und einzig die Bedeutung der Welt als ganze erfassende Erkenntnisvermögen zu erweisen scheint. Es stellt sich deshalb die Frage, ob die Vernunft zur Wesenserkenntnis, wie sie in der Anschauung der Idee möglich ist, Neues hinzubringt, was also am Wissen um die Bedeutung der Welt nur kraft der Vernunft zugänglich ist, und ob, bzw. inwiefern philosophische und ästhetische Erkenntnis sich gegenseitig bedingen. Ausgehend von der Vollständigkeit und Unmittelbarkeit der ästhetischen Erkenntnis wird davon ausgegangen, dass in ihr der Wille, indem er sich selbst erkennt, sich zugleich zu erkennen gibt, am Objekt der Kunst nämlich, und zwar als Kraft *und* Vorstellung, eben in der Idee, als seiner adäquaten Objektität. Ist die im 2. Buch

entwickelte Willensmetaphysik ausschließlich und notwendig auf unsere Leiblichkeit und deren Verstehen angewiesen, oder ermöglicht nicht vielmehr umgekehrt das Zusammenwirken von Anschauungs- und Denkvermögen, Einbildungskraft und Reflexion, wie sich an der Ideenerkenntnis nachvollziehen lässt, den Analogieschluss vom eigenen Leib auf die Welt?

4.1 Konzept der philosophischen Erkenntnis

Antworten auf diese Fragen setzen die nähere Betrachtung der sogenannten „philosophischen“ Erkenntnis voraus. Der Inhalt derselben ist das, was bei Schopenhauer „philosophische Wahrheit“ heißt, und diese lässt sich recht genau bestimmen; es handelt sich hier um

„[...] eine Erkenntniß ganz eigener Art, deren Wahrheit eben deshalb nicht einmal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, in welche ich, in der Abhandlung über den Satz vom Grund, § 29 ff., alle Wahrheit getheilt habe, nämlich in logische, empirische, transcendente und metalogische: denn sie ist nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abstrakten Vorstellung auf eine andere Vorstellung, oder auf die nothwendige Form des intuitiven, oder des abstrakten Vorstellens; sondern sie ist die Beziehung des Urtheils auf ein Verhältniß, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser *toto genere* Verschiedenes: Wille. Ich möchte darum diese Wahrheit vor allen andern auszeichnen und sie *kat'exochen philosophische Wahrheit* nennen. Den Ausdruck derselben kann man verschiedentlich wenden, und sagen: mein Leib und mein Wille sind Eines; – oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner andern zu vergleichende Weise mir bewußt bin, meinen Willen; – oder, mein Leib ist die *Objektivität* meines Willens; [...]“²⁰⁵

Diese längere Passage enthält bereits alle entscheidenden Aspekte der Betrachtung.

1. Es geht um eine „Erkenntniß ganz eigener Art“: sie lässt sich nicht als logische oder metalogische, aber auch nicht als empirische oder transcendente bestimmen, wenn man Schopenhauers Einteilung der Wahrheit in vier Klassen folgt,

²⁰⁵ Vgl. Schluss des § 18: W I, 122.

die vier Arten von Gründen dafür entsprechen, dass ein Urteil „wahr“ ist. Der Satz „Mein Leib und mein Wille sind Eines“ lässt sich also nicht auf bekannte Weise begründen, weder durch ein anderes Urteil der Vernunft, noch aus der Erfahrung einer sinnlichen Wahrnehmung, und auch nicht von den Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung oder den „in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens“ her.²⁰⁶ In anderen Worten: Es handelt sich um eine Wahrheit, die aus sich selbst heraus besteht und die keines Beweises bedarf, die also nicht von einer wie auch immer beschaffenen Erkenntnis abgeleitet werden kann, wodurch ihr Schopenhauers Systematik zufolge jeglicher *Beweisgrund* abgesprochen ist.

2. Die philosophische Wahrheit wird hier bestimmt als „die Beziehung eines Urtheils auf das Verhältniß, welches eine [...] Vorstellung zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist [...]“. ‚Wahrsein‘ ist also in diesem Falle nicht auf ein Urteil beschränkt, sondern liegt in dem Bezug eines Urteils auf einen anderen Bezug, nämlich auf die Relation zwischen Vorstellung und Nicht-Vorstellung. Die gemeinte Relation ist die der Identität: metaphysisch betrachtet sind Vorstellung und Nicht-Vorstellung identisch, gehen auf ein Prinzip zurück. Weil es möglich ist, ein Urteil auf diese Relation zu beziehen, die über die vom Satz vom Grunde bestimmte Vorstellbarkeit auf das Wesentliche verweist, kann von Wahrheit gesprochen werden.

3. Schopenhauer gibt hier zunächst nichts anderes an als eine Erfahrung, die die Möglichkeit dieses besonderen Erkennens belegt, das sich beschreiben lässt als das In-Beziehung-Setzen eines Urteils auf die Relation einer anschaulichen Vorstellung auf etwas, das Nicht-Vorstellung ist. Es ist dies die Erfahrung der eigenen Leiblichkeit, die in doppelter Weise stattfindet: Die erste ist, dass das Individuum sich vom eigenen Körper eine anschauliche Vorstellung machen kann, was sicher außer Frage steht – der Leib wird zum Objekt des erkennenden Subjekts, und die adäquate Art des Erkennens ist die unmittelbare, auf sinnlicher Wahrnehmung beruhende Anschauung. Nun soll es außerdem eine „ganz verschiedene, keiner andern zu vergleichende Weise“ geben, sich des Leibes bewusst zu werden, was hier „mein Wille“ genannt wird, weil die anschauliche Vorstellung des Leibes in einem Verhältnis steht zu etwas, das Nicht-Vorstellung ist, und zwar im Verhältnis der Identität. Sofern also der Leib vorgestellt wird, ist er Objekt und damit Teil des

²⁰⁶ Vgl. 5. Kapitel der Diss., bes. §§ 30–33.

erkennenden Bewusstseins; die davon verschiedene Weise, wie das Individuum seinen Leib hat, ist die des Wollens: der individuelle Wille als Leibespräsenz im Bewusstsein.

Die eigentlich philosophische Erkenntnis besteht im Wissen um die Identität dessen, was als anschauliche Vorstellung ‚Leib‘ genannt wird mit etwas, das in Beziehung steht zum wollenden Bewusstsein des Individuums – oder sein wollendes Bewusstsein überhaupt ausmacht – kurz: seinem Willen. Die Präsenz des Wollens im Bewusstsein findet aber auf eine Weise statt, die nicht als Vorstellung bezeichnet werden kann. Es scheint demnach ein Wissen zu geben, das nicht zugleich Erkenntnis bedeutet, das aber die Voraussetzung schafft für das Erfassen der Bedeutung des Ganzen, das ja in der Vorstellung lediglich repräsentiert ist, d. h. nicht an sich gegeben. Formale Kriterien der Gewissheit jenseits der Vorstellung sind durch Nicht-Angewiesensein auf ein Medium die Authentizität garantierende Unmittelbarkeit und die wesentliche Bedeutung anzeigende Intensität des Gefühls.²⁰⁷ Inhaltlich betrachtet ergibt sich, dass die Gewissheit des Wollens, das wollende Bewusstsein des Individuums, Ausgangspunkt der philosophischen Betrachtung sein muss, weil die Bedeutung der Welt nur begriffen werden kann, wenn und weil wir uns „leibhaftig“ als Wille wissen.²⁰⁸ Die grundlegende Einsicht in das Wesen der Welt und die Bedeutung individuellen Lebens geschieht nach Schopenhauer also dadurch, dass wir Leib sind, und besteht darin, dass der Leib für uns nicht nur Objekt der Vorstellung, sondern die Sichtbarkeit des Willens selbst, Objektivität des Willens, ist. Aufgabe der Philosophie nun ist es, „überhaupt alles Das, was der weite Begriff Gefühl umfaßt und bloß negativ, als nicht abstraktes, deutliches Wissen bezeichnet, eben zu einem solchen, zu einem bleibenden Wissen zu erheben“²⁰⁹. Was sie dadurch zu leisten sucht und schließlich im Falle des erfolgreichen Vollzuges sein kann, ist „eine Summe sehr allgemeiner Urtheile [...], deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesammtheit ist [...]: also Alles, was im

²⁰⁷ Ausgeführt in 1.3 dieser Arbeit.

²⁰⁸ W I, 4.

²⁰⁹ W I, 98.

menschlichen Bewußtseyn sich vorfindet: sie wird seyn eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstrakten Begriffen²¹⁰.

Philosophische Erkenntnis ist demnach Vernunftkenntnis – indem sie etwas, das als Gefühl und insofern als „negatives“, nicht deutliches Wissen im Bewusstsein vorkommt, auf den Begriff bringt – und als solche folgt sie dem Satz vom Grunde, insofern ihre Urteile einen Erkenntnisgrund haben. Dass dieser „unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesamtheit“ sein soll, zeichnet das philosophische aus als ein wesentliches Erkennen, das auf Ganzheit geht: Im Unterschied zur notwendig ätiologischen oder morphologischen Struktur der Naturwissenschaften soll Philosophie quasi das eine und ganze Wesen repräsentieren, wie es sich in der *Gesamtheit* aller Erscheinungen, auch denen des menschlichen Bewusstseins, ausdrückt. Ein ganzheitliches Erkennen enthält einerseits durch den Erkenntnischarakter selbst das Vorstellungshafte in sich, muss aber andererseits, eben um das Ganze zu erfassen, in irgendeiner Weise auch Nicht-Vorstellungshafte integrieren. Dazu bedarf es – vorsichtig ausgedrückt – mindestens der Präsenz des zunächst Erkenntnisfremden, die ein potentielles Begreifen und Wandelbarkeit zu „Vertrautem“ ermöglicht, jedenfalls nicht ausschließt. In der Identität des Wesens mit dem Leib liegt nun nach Schopenhauer die Auflösung des vermeintlichen Widerspruchs, dieses Nahe, Vertraute könne gerade durch „tiefere Forschung und schwierigere Abstraktion“²¹¹ – die immer ein Sich-Entfernen von der Evidenz des Anschaulichen bedeutet – erreicht werden: Es wird hier nicht von einer beliebigen Anschauung abstrahiert, sondern von der auf nicht-vorstellungshafte Weise gewussten und bewussten Identitätsrelation Leib–Wille, die für Schopenhauer den Ausgangspunkt der Metaphysik bilden muss und daher die Rede von einer „Philosophie des Leibes“ legitimiert.²¹²

²¹⁰ Vgl. W I, 98–99.

²¹¹ Vgl. W I, 4f.; siehe dazu auch S. 51f. dieser Arbeit (Anm. 86).

²¹² Den Versuch, Schopenhauers Philosophie von seinem Leibverständnis her zu deuten, haben bereits mehrere wichtige Studien erfolgreich unternommen; als beutendste sei hier nochmals die bereits zitierte Arbeit von Franziska Esser: *Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers* (1991) genannt. Grundlegende Beobachtungen zum Thema unter Berücksichtigung des philosophiehistorischen Kontextes finden sich bei Harald Schöndorf: *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes* (München 1982). Schöndorf geht sogar so weit, dem Leibbewusstsein Apriorität zuzusprechen (was Schopenhauer selbst nicht tut), weil es notwendige Bedingung jeglicher Objekterkenntnis

4.1.1 Philosophie des Leibes

Auf die Bedeutung des Leibes in Schopenhauers Denken muss deshalb im Kontext der philosophischen Erkenntnis notwendigerweise eingegangen werden, weil in letzter Konsequenz das Leibbewusstsein als Grundlage der Willensmetaphysik fungiert. Es stellt sich allerdings die Frage, inwiefern es sich dabei um eine *Erkenntnis* der Welt als Wille handeln kann, die ausgehend von dem Wissen um die Identität von Wille und Leib zu gewinnen sein soll.

Schopenhauer berichtet zu Beginn des § 19 der WWV von einem „innern Widerstreben“, das sich einstelle, wenn der eigene Leib ausschließlich als Objekt unter anderen betrachtet, zur bloßen Vorstellung erklärt werde. Diese Erfahrung zeige an, dass wir noch eine andere Wahrnehmung unseres Leibes haben, „daß der Leib noch in einer ganz andern, *toto genere* verschiedenen Art im Bewußtseyn vorkommt, die man durch das Wort *Wille* bezeichnet“²¹³. Offensichtlich beruft sich Schopenhauer demnach auf eine Erfahrung, die jedem zugänglich ist, und auch mit der Wahl des Begriffes „Wille“ als Bezeichnung für das, was am Leibbewusstsein nicht vorstellungshaft ist, bezieht er sich – „man [...] bezeichnet“ – auf den allgemeinen Konsens. Direkt im Anschluss an diese Stelle ist die Rede von der „doppelten Erkenntniß, die wir vom eigenen Leibe haben“, wenig später von der „zwiefachen und ganz heterogenen Erkenntniß“²¹⁴.

sei. Erwähnenswert sind auch das Schopenhauer-Kapitel der Schrift von Stephan Grätzel: *Die philosophische Entdeckung des Leibes* (Wiesbaden 1989), 41–52, und der Aufsatz von Sergio Rábade Romeo: *El cuerpo en Schopenhauer*, in: *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid) 23, 1989, 135–147. Eine an der Schopenhauerschen Systematik orientierte und den Einfluss Kants thematisierende profunde Analyse findet sich im 1. Teil: *Affermazione e negazione del corpo in Schopenhauer* (27–101) des Buches von Leonardo Casini: *La riscoperta del corpo. Schopenhauer – Feuerbach – Nietzsche* (Rom 1990), die in vier Abschnitten – I. La genesi dell’idea di corporeità nel giovane Schopenhauer; II. Il corpo come pura rappresentazione; III. Il corpo come oggettivazione della volontà; IV. La corporeità nell’arte, nella morale e nell’asceti – ausgehend von frühen Aufzeichnungen aus dem Nachlass Schopenhauers Reflexionsgang über die Bedeutung des Leibes durch das Hauptwerk nachzeichnet. Als Philosoph der Moderne, der die Bedeutung der leiblichen Existenz des Menschen in seiner konkreten Lebenswelt hervorhebt, wird Schopenhauer von Heinrich Niehues-Pröbsting in seinem Artikel: *Praktische Vernunft und Leib bei Schopenhauer*, in: *Grundlinien der Vernunftkritik*. Hrsg. von Christoph Jamme (Frankfurt a. M. 1997), 184–201, erachtet. Der aktuellste Beitrag zur Leibproblematik bei Schopenhauer, auf den im folgenden noch näher eingegangen wird, stammt von Andreas Dörpinghaus: *Der Leib als Schlüssel zur Welt. Zur Bedeutung und Funktion des Leibes in der Philosophie Arthur Schopenhauers*, in: *81. Schopenhauer-Jahrbuch 2000*, 15–31.

²¹³ W I, 123.

²¹⁴ Vgl. *ibid.*

Die erste Erkenntnisweise des Leibes entspricht dem anschaulichen Vorstellen, wie es in der Erkenntnistheorie des 1. Buches ausgeführt wurde: Wenn der Leib als Objekt unter Objekten angeschaut wird, entsteht im Bewusstsein eine Vorstellung von ihm oder seinen Teilen, die als Vorstellung auch Erkenntnis ist. Im Unterschied zu allen anderen möglichen Objekten der Anschauung erwies sich der Leib als „unmittelbares Objekt“, als Einheit der Empfindungen, hinter die nicht zurückgegangen werden kann, die aber wiederum zur Vermittlung jeglicher Anschauung gebraucht werden. Ein „inneres Widerstreben“ zeigt nun an, dass diese Einsicht nicht die ganze Wahrheit ausmacht: Zugleich findet sich nämlich das Leibbewusstsein als unmittelbare Wahrnehmung des wollenden Bewusstseins; sie findet statt als Vollzug von Willensakten, die als Bewegungen des Leibes in Erscheinung treten. Dass das Subjekt als leibliches Individuum sich selbst „von innen her“ als Wille weiß, betrachtet Schopenhauer als Tatsache; wäre es nicht so, blieben wir uns selbst unserem Wesen nach fremd. Das scheint hier die entscheidende Voraussetzung zu sein:

„Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib [...] gegeben [...] nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet.“²¹⁵

Grundsätzlich muss also die Möglichkeit eines adäquaten Selbstverständnisses des menschlichen Individuums gegeben sein; es gibt etwas unmittelbar Bekanntes in seiner leiblichen Existenz, das untrennbar von ihm ist, es wesentlich bestimmt, und das im wahrsten Sinne des Wortes selbst-verständlich ist, sich aus sich selbst heraus versteht und verstehen lässt. Schopenhauer geht aber einen Schritt weiter, indem er behauptet, diese unmittelbar eingesehene Bedeutung benennen zu können: und dies nicht beliebig, sondern mit einem bestimmten, dem einzig adäquaten Begriff ‚Wille‘. Streng genommen setzt bereits hier die Vernunfttätigkeit ein, der allein – optimal vollzogen – jegliche adäquate Begriffsbildung obliegt. Wie aber der Begriff des Willens gewonnen wird, woher die Einsicht in die Bezeichnung des unmittelbar Bekannten stammt, lässt Schopenhauer offen: „[...] dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens [ist] das Wort des Räthsels gegeben: und dieses Wort

²¹⁵ W I, 119.

heißt Wille²¹⁶. Eine andere Bezeichnung dagegen – etwa Kraft, Qualität oder Charakter – wäre Ausdruck davon, dass das „innere [...] Wesen jener Aeüßerungen und Handlungen seines Leibes“ dem Individuum unverständlich bliebe und es „weiter keine Einsicht darin“ habe.²¹⁷

Die Beteiligung der Vernunft an der vom Leibbewusstsein ausgehenden bzw. in ihm innewohnenden Wesenserkenntnis, d. h. der philosophischen Erkenntnis, wird von Schopenhauer allerdings nicht im Bilden eines abstrakten Begriffes für ein noch unbegriffenes, gefühltes Wesensverständnis gesehen, sondern anders gefasst: Die Vernunft soll es sein, die die Ausweitung, oder besser: Übertragung, der unmittelbaren, durch den Leib bedingten, aber auch auf ihn beschränkten und durch ihn eingeschränkten Erkenntnis der Leibbewegungen als Willensakte, des individuellen Leibes als individueller Wille auf die Welt und ihr Wesen ermöglicht und leisten kann. Ihre Aufgabe besteht nicht nur darin, ein abstraktes Bewusstsein zu schaffen von dem, was Rudolf Malter „willensmetaphysische Elementarerkenntnis“ nennt, sondern durch den ihr allein eigenen Akt der Analogisierung die Bedeutung der anschaulich gegebenen äußeren Objekte der Welt zu erschließen.²¹⁸ Malter drückt das so aus: „Sie [die Vernunft, M. R.] führt eine metaphysische Aufgabe durch: die Aufgabe, das Reich der anschaulich gegebenen Phänomene deutend mit der willensmetaphysischen (nach Schopenhauer *ohne* produktive Vernunftmitwirkung gewonnenen) Elementareinsicht zu verbinden.“²¹⁹ Der daraufhin folgenden Argumentation kann zugestimmt werden, wenn auch gerade der Analogieschluss in der Forschung nicht unumstritten ist. Was aber hier hervorgehoben werden soll, ist Malters Feststellung in Parenthese, dass die „willensmetaphysische Elementareinsicht“, dass also die grundlegende wesentliche Einsicht, die besagt, dass das nicht

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Vgl. *ibid.*

²¹⁸ An dieser Stelle sei verwiesen auf Rudolf Malters Schopenhauer-Exegese, die in bislang an Gründlichkeit und Stringenz der Argumentation unübertroffener Weise die „Unzulänglichkeit des Transzendentalismus der Vorstellung für die Wesenserkenntnis“ (157–289) darlegt; vgl. dazu bes. seine Ausführungen zum Analogie-Argument im Abschnitt „Die Schwierigkeit der Verallgemeinerbarkeit der metaphysischen Elementareinsicht“ (223–247), in: Rudolf Malter: *Arthur Schopenhauer – Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, 223ff., hier besonders S. 226, wo die These ausgeführt wird, dass die Vernunft „nicht mehr nur in sekundärer Intention [...] an der metaphysischen Erkenntnis beteiligt [ist], sondern qua Analogie-Beurteilung [...] sie sich *explizit* als das Prinzip ins Werk [setzt].“

vorstellungshafte Leibbewusstsein unmittelbar mit dem Wissen um die wesentliche Bedeutung des Individuums gleichzusetzen ist, nach Schopenhauer „ohne produktive Vernunftmitwirkung gewonnen“ ist.

Malters Analyse des Analogie-Arguments ist fundiert und argumentiert differenziert gegen die bekannte Aporie, auf die die Duplizität des Leibesbewusstseins hinauszulaufen scheint: Das erkennende Subjekt soll fähig sein, sich als wollendes unmittelbar zu wissen, ohne sich aufzugeben – es bleibt *erkennendes* Subjekt –, und zugleich sich mit sich selbst als wollendem identifizieren – denn nur das wollende an sich selbst kann es erkennen.²²⁰ Leibbewusstsein lässt sich anschauen im Sinne des unmittelbaren Objekts; dabei ist das erkennende Subjekt Ausgangspunkt dieser Betrachtungsart des eigenen Leibes als eines ‚Fremden‘. Vom Standpunkt des Willens aus drückt der Leib das Sichtbarwerden des Wesens als und im Individuum aus, hier fungiert das wollende Subjekt als Bewusstseins-‚Standort‘, im Unterschied zum erkennenden bestimmbar als ein gefühltes, d. h. vorreflexives, wesensidentisches, gewissermaßen authentisches Selbst. Schopenhauer nennt diese Art des Leibbewusstseins Objektivität des Willens, genauer: „Mein Leib ist die Objektivität meines Willens.“²²¹

4.1.2 Vergleich Leiberfahrung – ästhetische Kontemplation

Der Begriff der Objektivität ist bereits im Zusammenhang mit der ästhetischen Erkenntnis erläutert worden: demzufolge bedeutet adäquate Willens- und damit Wesensobjektivität ideale Objektivierung („auf höchster Stufe“). Diese wird von Schopenhauer mit der Idee und der Sichtbarkeit des in Erscheinung tretenden Wesens selbst gleichgesetzt. Mit dem Satz „Mein Leib ist die Objektivität meines Willens“ – an anderer Stelle heißt es, „die Erkenntniß, welche ich von meinem Willen habe [...], [ist] von der meines Leibes nicht zu trennen“²²² – ist eine Aussage getroffen, die die Identität des Meinigen, des je eigenen Leibes und Willens,

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Damit ist auch hier die für Schopenhauers Denken typische Problematik gegeben, sich etwas anzunähern, das sich per se der Erkenntnis entzieht, weil es etwas *toto genere* von ihr Verschiedenes ist, ohne den Anspruch der philosophischen, d. i. begrifflich-vernünftigen Einsicht in das Wesentliche aufzugeben.

²²¹ W I, 122.

postuliert. Daraus ergibt sich, dass die ursprünglichste Wesensbewusstheit demnach eine ausschließliche, da auf das individuelle Subjekt beschränkte, und gleichzeitig allgemeine, da für jedes individuelle Subjekt geltende, sein muss. Diese Konjunktion von allgemeingültiger und überindividueller, aber in Einzelheit und Einzigartigkeit erscheinender Wesensgewissheit scheint indirekt die Bestimmung des Leibes als Objektivität des Willens in seiner Untrennbarkeit vom Individuum als *adäquate* Objektivität zu legitimieren: Das Wesen des Ich als Einheit meines Leibes und meines Willens aufzufassen, ist nicht nur die einzig denkbare Möglichkeit, sondern es würde auch erklären, wieso im Zusammenhang mit der Selbstwahrnehmung des Bewusstseins als einem wollenden überhaupt von *Erkenntnis* gesprochen werden kann.²²³ Denn die Annahme eines wesentlichen Ich würde implizieren, dass jeder individuelle Leib als adäquate Objektivität des individuellen willensmäßigen Wesens die Idee des jeweiligen Individuums in seiner Gesamtheit ausdrückte. In anderen Worten: Indem ich mich leibhaftig bewusst als mein Wille erfahre, weiß ich um die Idee meines individuellen Wesens als Einheit von Leib und Ich-Bewusstsein, erlebe ich ganzheitliches Selbstbewusstsein. Dieses Wissen um die Idee des Individuums ist letztlich von der gleichen Art wie das durch ästhetische Kontemplation gewonnene: es ist eine gefühlte Gewissheit des allumfassenden und allgegenwärtigen Wesens auf die Weise einer relationslosen Bewusstseinsintensität, die sich als Ganzheit im Sinne von höchster Präsenz und Grenzenlosigkeit bezeichnen lässt. Ebenso wie die nachträgliche Reflexion des in der ästhetischen Kontemplation gewonnenen Wissens die philosophische Einsicht erweitert, könnte nun die Reflexion der Vernunft am ‚leibhaftigen‘ Erleben eines ganzheitlichen Selbstbewusstseins ansetzen, um durch die Anwendung ihres Abstraktionsvermögens auf die erfahrene Bewusstheit als Schlüssel zum Selbst- und Weltverständnis philosophisches Wissen, für Schopenhauer: Weisheit, hervorzubringen.

Um die erforderliche außergewöhnliche, die Vorstellung zur Einsicht in das metaphysische Prinzip transzendierende Abstraktionsleistung zu vollbringen, bedarf es Schopenhauer zufolge bekanntermaßen nicht allein der gefühlten „Elementar-

²²² W I, 121.

²²³ In seinem Aufsatz über den „Leib als Schlüssel zur Welt“ (s. Anm. 212) schlägt Dörpinghaus vor, zwischen dem bejahten Leib als Schlüssel zum *Verständnis* der Welt und erst aus der von Schopenhauer selbst geforderten Verneinung des Leibes heraus von ihm als Schlüssel zur *Erkenntnis*

einsicht“, sondern einer besonderen inneren Haltung, die bildlich gesprochen eher einem inneren Salto zu gleichen scheint: es geht um den Zustand der Besonnenheit, der nur durch Verneinung des Willens²²⁴ erreicht werden kann. Die Verneinung des Willens entspricht einer Weigerung, die Macht der Äußerungen des erkenntnislosen Lebensdranges als vorrangig vor allen anderen Erfahrungen zu akzeptieren. Die Idee des Individuums enthält in sich die Fähigkeit des Bewusstseins, sich mit seiner Erkenntnisfunktion zu identifizieren, rein erkennendes Subjekt zu sein, für das sich der bloße Willen zum Leben als ein sich selbst erkennender, als Wille zur Selbst-Erkenntnis darstellt. Die maximale Reduktion der das Bewusstsein besetzenden Willensakte, die es – komplementär verstanden – zum wollenden auf Kosten des erkennenden machen, soll also die menschliche Erkenntnisfähigkeit optimieren. Erst unter dieser Voraussetzung ist systematische philosophische (Vernunft-)Erkenntnis möglich. Konkret stellt Schopenhauer sich diesen Zustand der Besonnenheit als Ergebnis asketischer Lebensführung vor, deren Ziel es ist, nur überlebensnotwendigen körperlichen Bedürfnissen Genüge zu tun, um Lust-Unlust-Empfindungen des Leibes weitgehend zu unterdrücken, die ja der Wille selbst sind, wie er im Bewusstsein vorkommt – kurz: als Ergebnis der Willensverneinung. Auf die Problematik der der Askese soll hier nicht näher eingegangen werden, dies bedürfte jedoch einer eigenen Untersuchung.

4.1.3 Willensverneinung

In unserem Kontext stellt sich insbesondere die Frage, ob die Verneinung des Willens notwendige Bedingung philosophischen Erkennens sein muss; dazu ist folgendes zu bemerken:

Der Wille wäre erkenntnistheoretisch betrachtet in dem Falle zu verneinen, dass er die Erkenntnis der Sache selbst beeinträchtigte, bzw. verhinderte. Das trifft sicherlich dann zu, wenn das Subjekt sich mit dem wollenden Bewusstsein identifiziert, so dass gar keine Objekte zum Zwecke der objektiven Erkenntnis der Dinge (und mit ihnen der Welt) *bewusst*, d. h. hier aus dem erkennenden

der Welt zu unterscheiden, vgl. S. 30f.

²²⁴ Die Willensverneinung aus der philosophischen Erkenntnis des Zusammenhangs von Wille und Leiden in der Welt heraus und die darauf gründende der Ethik des Mitleids stehen im Zentrum der Betrachtung im 4. Buch der WWV; s. besonders W I, 478.

Bewusstsein heraus, reflektiert werden, das Subjekt quasi aufgeht im nichtreflektierten Lebensvollzug: Identifikation des Subjekts mit dem Willen bedeutet ja immer auch, etwas zu wollen, d. h. einen auf das Individuum bezogenen – ‚subjektiven‘ – Zweck an das Objekt heranzutragen, jegliches ‚Erkennen‘ ist nachträglich und dem Wollen untergeordnet. Das scheint Schopenhauer zu meinen, wenn er der Vorstellung als Anschauung und/oder Reflexion die Möglichkeit der Wesenserkenntnis zunächst abspricht, wie die Analyse des 1. Buches gezeigt hat. Die Konsequenz aus der erkenntnistheoretischen Erweiterung um die Ideenschau durch das 3. Buch könnte nun sein, dass es gilt, den Bewusstseinszustand des „reinen Subjekts der Erkenntnis“ mit Absicht herbeizuführen, d. h. die Identifikation des Subjekts mit dem erkennenden Bewusstsein zu hervorzurufen und zu erhalten, um damit zugleich dem Objekt größtmögliche Geltung zu verleihen, es als das auffassen zu können, was es an sich ist. In anderen Worten hieße das, dass der Wille verneint werden muss – und zwar in seiner Präsenz als subjektives Wollen – um ihn objektiv erkennen zu können, und damit seine Selbsterkenntnis zu ermöglichen. Die ursprünglich philosophische Erkenntnis, der am eigenen Leib erfahrene Wille als objektiviertes Wesen der Welt, setzt nun aber gewissermaßen das Identifizieren mit dem an sich Erkenntnislosen voraus, denn sie entsteht gerade aus der Identität des Leibes mit dem Willen, die Gewissheit im Sinne von Authentizität des Subjekts garantiert: die erste Einsicht in – zunächst „mein“ Wesen – ist also gerade deshalb möglich, weil ich Wille bin und das in der Leiberfahrung wissen kann, nicht etwa, weil der Wille verneint würde.²²⁵ Schopenhauers Insistieren auf der notwendigen Verknüpfung von philosophischer Erkenntnis und Willensverneinung²²⁶ legt nahe, erkennendes und wollendes Bewusstsein komplementär zu denken, d. h. eine Relation der Ausschließlichkeit anzunehmen, die das Subjekt entweder als wollendes oder als erkennendes auffasst. Dann wäre nachvollziehbar, dass die Verneinung des

²²⁵ Was Schopenhauer übrigens so auch nicht behauptet; es soll an dieser Stelle hervorgehoben werden, was sich schon vom Titel des 4. Buches erschließen lässt, der lautet: „Der Welt als Wille zweite Betrachtung: Bei *erreichter Selbsterkenntniß* Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.“ [Kursiv von mir, M. R.] Die Selbsterkenntnis ist also nicht Folge, sondern Voraussetzung der Möglichkeit, den Willen zu verneinen.

²²⁶ Vgl. hierzu insbesondere die Definitionen der „Askesis“, W I, 449, 463: „Jener aber, der, das *principium individuationis* durchschauend, das Wesen der Dinge an sich und dadurch das Ganze erkennt, [...] sieht sich an allen Stellen zugleich [...]. – Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phaenomen, wodurch dieses sich kund giebt, ist der Uebergang von der Tugend zur Askesis.“ (449)

Willens Bedingung der *Optimierung* des Erkennens im praktischen Vollzug sein müsste, wenn Wollen und Erkennen als Aktualität gedacht werden, und sich gegenseitig „verdrängen“ würden, nicht aber theoretisch als Bedingung des (philosophischen) Erkennens. In der Abstraktion besteht also die Notwendigkeit der Verneinung nicht mehr; das erkennende Subjekt kann sich auf sich selbst als wollendes richten. – Weil er die ästhetische Erkenntnis (um die es uns letztlich geht) in den Blick nimmt, sei ein anderer Einwand gegen die Notwendigkeit der Willensverneinung als Askese, wie Schopenhauer sie in letzter Konsequenz fordert, am Rande erwähnt, den Andreas Dörpinghaus zu bedenken gibt: Er stellt in Frage, ob durch die Verneinung des Willens in der Erscheinung die leibliche Existenz des Menschen angemessen gedeutet werden kann. Ohne seinen Gedanken zu vertiefen, schlägt Dörpinghaus vor, die ästhetische Erkenntnis als die dem menschlichen Selbstverständnis angemessene in Betracht zu ziehen, da die asketisch-philosophische, wenn sie tatsächlich die Verneinung der „leidvollen, endlichen Existenz“ voraussetzt, nicht konsequent realisierbar sei.²²⁷ Aber auch diese Argumentation ist keine theoretische, sondern bezieht sich auf die Praktikabilität des Philosophierens, wie es Schopenhauer verstanden wissen will.

Vielmehr als die tatsächliche Reduktion des Willensmäßigen im Bewusstsein als Ausdruck der Haltung der Willensverneinung²²⁸ scheint es die Fähigkeit des Subjekts zu sein, im individuellen Bewusstsein einen Standort zu beziehen und ihn auch bewusst zu wählen und zu wechseln. Diese Fähigkeit ist es, die theoretisch Wesenserkenntnis ermöglicht, indem sie die Voraussetzung für das Feststellen von Identitätsrelationen ist – „mein Leib ist mein Wille“ könnte ohne die Distanzierung

²²⁷ Vgl. Andreas Dörpinghaus: „Der Leib als Schlüssel zur Welt“, s. Anm. 212, hier S. 31: „Fraglich ist aber, ob der Mensch sich der leidvollen, endlichen Existenz entziehen kann. Vielleicht bleibt ihm als leiblich Existierenden die höchste Form der Verneinung versagt. Der leiblichen Existenz als Grundlage einer lediglich anthropomorph, in Analogie zum leiblichen Selbst, erkannten Welt, ist wohl eine andere Erkenntnisweise angemessener. Diese andere Erkenntnisweise könnte die der Kontemplation sein, bei der das sich selbst präsentierende Ich zugunsten eines repräsentierenden Ich, das die einzelnen Phänomene transzendiert, das heißt, zum Sich-Zeigen bringt, abgelöst wird. Dieser interesselosen Betrachtung des Ich korreliert dann die Allgemeinheit oder Wesenheit einer Platonischen Idee in der kontemplativ erkannten Besonderheit. Auch hier wird die Leiblichkeit verneint, aber eben nicht dauerhaft, sondern punktuell.“

²²⁸ Die „Verneinung *des* Willens“ wird erst in ihrer vollständigen Bedeutung erfasst, wenn auch dieser Genitivbezug als genitivus subiectivus und obiectivus zugleich verstanden wird: es ist der Wille selbst, der sich verneint, nachdem er sich erkannt hat. Insofern ist es nicht Sache des Subjekts, zwischen Bejahung und Verneinung zu wählen.

des Subjekts von seinem leiblichen Willesein nicht erkannt werden. Erst im nächsten Schritt setzt die Reflexion ein, und für das Begreifen der Bedeutung dieser Relation braucht das Individuum all seine Erkenntnis-Kraft, die in ihrer Abstraktionstätigkeit die Abhängigkeit von der konkreten Situation löst und damit von der Notwendigkeit der jeweiligen situativen Erfahrung der Willensakte befreit. An diesem Punkt ist auch eine „Störung“ des reinen Erkenntnisvollzuges durch Willensäußerungen (seien es körperliche Bedürfnisse, seien es individuelle Handlungsmotive) denkbar, die eine Einstellung der Distanz ihnen gegenüber erforderlich macht. Ob aber tatsächlich eine Haltung der Verneinung die Bindung an erkenntniswidriges Willensmäßiges aufheben kann, oder nicht vielmehr eine Umkehrung der Relation statt einer Aufhebung bedeutet, sei dahingestellt.²²⁹

Schopenhauers Philosophie drückt mehr als jede andere die Spannung zwischen der idealistischen Grundhaltung und dem Wissen um das Angewiesensein auf das gegebene Materielle aus. Indem sie nicht nur vom leiblichen Dasein ihren Ausgang nimmt, sondern sogar von dem gefühlten Bewusstsein, dass der Leib selbst sichtbar gewordener Lebenswille sei, er somit das Prinzip allen Daseins im wahren Wortsinn ‚verkörpere‘, ist sie stets und durchgängig ein Re-flektieren dieses Gefühls, das das Selbstbewusstsein des Individuums als Ausdruck des Wesentlichen ausmacht. Die gefühlte Identität von Leib und Wille ist in ihrem Vollzug keine Erkenntnis; sie ist das Gegebensein des Prinzips selbst, das erst durch die Reflexion der Vernunft eingesehen, verstanden und durchschaut werden kann. Es bedarf also eines Erkenntnisvermögens, das aus der nicht-gewussten, aber (als Gefühl) bewussten Authentizität des Individuums als Wesentliches zum Begreifen der Identität des Willens und seiner Erscheinung gelangt, und das geschieht, wenn die Bedeutung der gesamten Welt aus der Vorstellung des individuellen Subjekts heraus in Vernunftbegriffen ausgesagt wird. Das philosophische Tätigsein der Vernunft als Abstraktionsvermögen unterscheidet sich vom „wissenschaftlichen“ Vernunftdenken dadurch, dass nicht die Relationen der Erkenntnisobjekte untereinander, d. h. ihr In-

²²⁹ Schopenhauer selbst stellt die Notwendigkeit der Willensverneinung indirekt infrage, indem er diese einerseits als Folge der vollständigen – philosophischen – Einsicht in das Wesen der Welt darstellt (vgl. Anm. 224), andererseits aber auch einräumt, dass nicht jeder Philosoph (d. h. jemand, der über diese Einsicht verfügt) die Konsequenz des asketischen Lebens aus seinem Wissen ziehen müsse (vgl. W I, 453). Die Gesamtproblematik der Willensverneinung kann hier nur angerissen werden.

Beziehung-Stehen und ihre Beurteilung nach dem Satz vom Grunde und die in dieser kausalen Relationalität liegende Beweisbarkeit der Urteile, in den Blick genommen werden und als konkreter Ausgangspunkt der Abstraktion fungieren, sondern einziger Ausgangspunkt abstrakter Aussagen über das Wesen der Welt die leiblich erfahrene „Elementareinsicht“ ist. Nur Reflexion im Sinne des Rückbezuges darauf kann philosophische genannt werden, und wegen dieses Rückbezuges ist Philosophie bei Schopenhauer immer – und zwar notwendigerweise – Philosophie des Leibes:

„Die Philosophie wird demnach seyn eine Summe sehr allgemeiner Urtheile deren Erkenntnißgrund kein Beweis, sondern unmittelbar die Welt selbst ist in ihrer Gesamtheit, ohne etwas auszuschließen, *die Welt in der wir sind und die in uns ist.*“²³⁰

4.2 Die Abhängigkeit der philosophischen von der ästhetischen Erkenntnis

Der Ausgangspunkt allen Philosophierens soll nach Schopenhauer also die Tatsache sein, dass der Mensch als Individuum in seiner leiblichen Existenz das Wesen der Welt als sichtbare Gestaltung des Lebenswillens in Zeit und Raum ausmacht; dieses Selbstverständnis ist vor aller Reflexion gegeben, wahrnehmbar als Gefühl, d. h. in einem Modus des Nicht-Wissens, das dennoch bereits Bewusstsein ist und als solches der Reflexion und Abstraktion der Vernunft ‚zugänglich‘, oder anders ausgedrückt, potentiell von gleicher Art: das Authentizitätsgefühl des individuellen Subjekts kann zur philosophischen Einsicht in die Identität des Wesens der Welt in ihrer Gesamtheit weiterentwickelt werden. Einsicht in das Wesen der Welt in ihrer Gesamtheit und allen ihren Teilen heißt in Schopenhauers Terminologie das Verstehen der Welt als Objektität des Willens. Diese findet sich nicht nur als Leib, sondern erscheint als adäquate, d. h. an geeigneten Objekten, auf ideale Weise und ist nur deshalb für uns auch ‚objektiv‘ erkennbar – nämlich als Idee in der ästhetischen Kontemplation.

²³⁰ *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, 571. Kursive Hervorhebung von mir M. R.

Auf den ersten Blick scheint es also zwei Zugänge zur Wesenserkenntnis zu geben: Zum einen abstrahiert die Vernunft von unserem leiblichen Selbstverständnis, in dem das Wissen um das Wesen der Welt *zunächst* gefühltermaßen vorhanden ist, *dann* in der Reflexion und durch sie begriffen werden kann; zum anderen erfasst das Anschauungsvermögen auf ein ideales Objekt gerichtet in dessen Idee das Wesentliche dieses Gegenstandes und der Welt *zugleich*. Erkenntnisresultat ist in beiden Fällen, dass – Schopenhauer benutzt hier die Spiegelmetapher – sich der Wille in der Welt „spiegelt“, d. h. sich das Ding an sich in seiner Erscheinung „schaut“ und somit selbst erkennt. Wenn diese abstrakte Aussage über die Selbsterkenntnis des Willens durch die Ideenschau gewonnen wird, fasst sie ein *implizites* Wissen in Begriffe, das nicht nur ein metaphysisches ist, sondern insofern mehr, als es auch das Verstehen des Ansich des angeschauten konkreten Objektes meint: die Transzendentalität der in der ästhetischen Kontemplation erlangten Wesenserkenntnis besteht paradoxerweise in dem mitbegriffenen Konkreten. Indem sie ausgeht vom Einzelnen, dem ‚schönen‘ Objekt, und gleichermaßen um dessen Ansich wie um das Ding an sich selbst weiß, bleibt sie beim Konkreten und führt zugleich über es hinaus, ohne es dabei zurückzulassen zugunsten einer ‚leeren‘ Abstraktheit. Ist die philosophische Erkenntnis, d. i. die abstrakte Aussage über die Selbsterkenntnis des Willens, dagegen *explizites* Urteil über die Bedeutung der Welt, das nach dem Analogieverfahren aus einem Gefühl abgeleitet wird, bleibt sie genaugenommen ohne objektiven Gehalt: Das Gefühl, mit dem Wesentlichen identisch zu sein (was man als Authentizität des Subjekts beschreiben könnte), hat nicht den Rang einer objektiven Erkenntnis, weil es eine ‚objektlose‘ nicht- oder vorreflexive Verfassung des Individuums beschreibt, zugleich garantiert es aber durch seine Unmittelbarkeit die Gewissheit der auf ihm beruhenden Einsicht. Dabei fungiert das ‚Selbst-Gefühl‘ als eine Art Bewusstseins-Medium, indem es Ausdruck des Wollens und potentiell Wissen zugleich ist, und somit den Zusammenhang bzw. Übergang zwischen wollendem und erkennendem Bewusstsein ermöglicht. Erst die Bearbeitung dieses Gefühls durch die Vernunft holt die derart vermittelte Einsicht in die Vorstellung hinein: Das Subjekt als erkennendes reflektiert sich als wollendes, wobei es Authentizität – und damit die Gewissheit – verliert, um aus dem (inneren) Selbst-Verstehen eine abstrakte Einsicht in die Bedeutung von (äußeren) Objekten zu gewinnen, die nicht unmittelbar erkannt werden, weil sie in ihrem

einzelnen, konkreten An-Sich-Sein nicht ins Vernunftverfahren einbezogen werden können. Während also das Leibbewusstsein gewissermaßen nicht über sich hinauskommt, weil es keinen Übergang zu äußeren Objekten gibt, sondern die Andersartigkeit des Außen von der Vernunft per Analogieverfahren ‚übergangen‘ wird, umfasst die ästhetische Erkenntnis im erkennenden Bewusstsein des Subjekts das Objekt als Konstituens der Vorstellung „Idee“ immer schon mit. Wenn Schopenhauer im 4. Buch von der *philosophischen* Betrachtung des Lebens spricht, lässt er diese von der Erkenntnis der Idee am geeigneten äußeren Objekt (das er als das Objekt der Kunst definiert) ausgehen; die Ideenerkenntnis ist es, die jeglicher Philosophie zugrundeliegt, was in einer Passage am Ende des § 54 zum Ausdruck kommt, die in ganzer Länge zitiert wird, weil hier Schopenhauer selbst Philosophie und Kunst in entscheidender Hinsicht gleichsetzt:

„Die ächte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinaus führt, ist gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, nicht als werdend und vergehend, kurz, nicht nach einer der vier Gestalten des Satzes vom Grunde betrachtet; sondern umgekehrt, gerade Das, was nach Aussonderung dieser ganzen, jenem Satz nachgehenden Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfen, immer sich gleiche Wesen der Welt, die Ideen derselben, zum Gegenstand hat. Von solcher Erkenntnis geht, wie die Kunst, so auch die Philosophie aus [...].“²³¹

Kunst und Philosophie rekurren demnach gleichermaßen auf eine Erkenntnis, die an dieser Stelle noch einmal ausführlich in Abgrenzung zur wissenschaftlichen negativ bestimmt und als transzendente ausgezeichnet ist: die Erkenntnis, die „das immer sich gleiche Wesen der Welt“ – gleichzusetzen mit „die Ideen derselben“ – „zum Gegenstand hat“. Die beiden scheinbar unterschiedlichen Weisen des Subjekts, erkennend der Welt zu begegnen (wobei einmal das Anschauungsvermögen, einmal die Vernunft im Vordergrund steht), können nur dadurch die Bedeutung der Welt erfassen, dass es *grundsätzlich* möglich ist, die Erkenntnis auf einen Gegenstand – ein Objekt – zu richten, das den Blick auf das *Wesentliche* freigibt. Das im Leibbewusstsein gegebene Authentizitätsgefühl des Subjektes allein kann nicht Erkenntnis sein, weil die entscheidende Bedingung, dass ein Objekt für ein Subjekt ist,

nur eingeschränkt erfüllt ist: nur dann nämlich, wenn man das wollende Bewusstsein als inneres Objekt auffasst. Das würde allerdings bedeuten, dass die (subjektive) Selbstwahrnehmung des wollenden Bewusstseins als objektive Erkenntnis bezeichnet werden müsste, was doch problematisch zu sein scheint und in dieser Schärfe von Schopenhauer selbst auch nicht intendiert ist. Dennoch ist dieses Gefühl unverzichtbar, indem es die unmittelbare Präsenz des Wesentlichen anzeigt – auf der begrifflichen Ebene entspricht der gefühlten Authentizität die Aussage „Ich bin Wille“ oder „Ich-Sein ist Wille-Sein“: Gefühl wie Urteil sind Ausdruck der Identität von Wesen und Erscheinung, wenn auch bezogen auf den speziellen Fall „Wille = Leib“. Jedes Wissen um das Wesentliche muss von der Gesamtheit der Bewusstseinsfunktionen her, aus dem Zusammenwirken der Erkenntnisvermögen heraus verstanden werden; die „echte“ Einsicht in die Bedeutung der Welt und des menschlichen Daseins darin ist anschaulich und konkret, gleichzeitig von höchster Abstraktion und begleitet von einem Gefühl des Wohlgefallens, das vom menschlichen Individuum empfunden werden kann, das sich als zur Selbst-Erkentnis bestimmtes Willenswesen erlebt – was sich anfühlen mag wie das, was man sich unter dem Stattfinden von Freiheit bzw. Erlösung vorstellt. Ästhetische Kontemplation wie Philosophie realisieren demnach ideale Vorstellungen auf der Grundlage eines vorreflexiven Selbst- und Wesensverständnisses, die sich lediglich durch den Grad ihrer Abstraktheit unterscheiden, und denen gemeinsam ist, dass ihnen von dem sie begleitenden „Echtheits“-Gefühl Gewissheit verliehen wird.

4.2.1 „Kunst“ der Philosophie

Das Eigentümliche der philosophischen Erkenntnis bei Schopenhauer ist, dass sie selbst den Charakter der Duplizität hat: sie ist ein gefühltes Wissen und zugleich von höchster Abstraktion. Ihre Struktur entspricht der Ambiguität des Weltverständnisses, das im metaphysischen Prinzip „Wille“ selbst begründet ist: Sein In-die-Erscheinung-Treten wird aus der Vorstellung heraus gedeutet als Entzweiung. Um das, was nur in der Vorstellung zu Zweierlei wurde, auch innerhalb ihrer selbst wieder mit sich in Eins zu bringen, bedarf es einer besonderen, ebenfalls vorstellungshaften Deutung, der Philosophie.

²³¹ W I, 323.

Dass jedes Individuum grundsätzlich am eigenen Leib zu einer „willens-metaphysischen Elementareinsicht“ (Malter) gelangt, verleiht dieser – zumindest potentiell – nicht zu übertreffende Allgemeinheit. Die rational-begriffliche Aufarbeitung durch die Vernunft aber macht erst aus dem gefühlten Wissen eine deutliche und sichere abstrakte Erkenntnis²³². Ebenso liegt allein im Vernunftakt der Beurteilung der anschaulichen Welt nach dem Analogie-Prinzip der „Schlüssel zur Erkenntniß des innersten Wesens der gesamten Natur“²³³, nur das Analogieverfahren der Vernunft garantiert das Wesensverständnis der Welt als Wille. Zu dieser Abstraktion gehört ein weiterer logischer Schluss: Wenn der Wille das Leiden in der Welt hervorbringt, endet das Leiden, wenn der Wille endet. Das kann nun nicht geschehen, solange es eine Welt gibt, deren metaphysisches Prinzip, einziges und ewiges Wesen, eben Wille ist. Was den reflektierenden Willensobjektivationen bleibt, um in ihrem leidbestimmten Leben zu bestehen, ist, dieses Leidempfinden trotz dem Wissen, dass es Ausdruck des erkennenden Lebendigen selbst ist, zu relativieren. Das „Relativieren“ kann hier durchaus wörtlich genommen werden: Es handelt sich tatsächlich um ein „In-Beziehung-Setzen“, das Beziehen des erkenntnislos-blinden Lebensdranges auf den denkenden Menschen, der, indem er Wille als erkenntnisfähiges Wesen ist, dem unbedingten Wollen ein – wenn auch bedingtes – Nicht-Wollen-Müssen entgegensetzen kann: Der Mensch als einzige Willensobjektivation ist per se adäquate Objektivität, adäquat in der Idee des Individuums, realisiert als verkörperte Sichtbarkeit, als Leib. Er allein erlebt die Zerrissenheit des Wesens mit sich selbst in einem geteilten Selbstbewusstsein: er ist wollendes und erkennendes Subjekt zugleich, und *als erkennendes muss er nicht wollen*, sondern erkennt vielmehr die Wirkungen des Wollens: Die Einschränkung des Willens durch sein Gebundensein an die Materie wird als Leiden erlebt, das um so schwächer erfahren wird, je stärker es zur Vorstellung gemacht wird, d. h. in seinem Bezogensein auf das wollende Bewusstsein erkannt und als ‚relativ‘ betrachtet wird.

²³² Vgl. Beginn § 21, W I, 130: „Wenn nun, durch alle diese Betrachtungen, auch *in abstracto*, mithin deutlich und sicher, die Erkenntniß geworden ist, welche *in concreto* Jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl besitzt, daß nämlich das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung, welche als Vorstellung sich ihm sowohl durch seine Handlungen, als durch das bleibende Substrat dieser, seinen Leib, darstellt, sein Wille ist, der das Unmittelbarste seines Bewußtseyns ausmacht [...]“

²³³ Ibid.

Die einzigartige Leistung und alleinige Aufgabe der Philosophie besteht nur darin, „das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektirtes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen“²³⁴. Durch das Schaffen dieses „reflektirte[n] Abbild[es]“ kann Philosophie das Individuum seiner eigenen Idee näherbringen, so dass es sich durch Selbsterkenntnis mit dem nichtmateriellen An-Sich identifizieren kann, wodurch das Leiden an und in der Welt zwar nicht wirklich aufgehoben ist, jedoch an Bedeutung verliert, im oben erläuterten Sinn ‚relativiert‘ wird. Wie weit dieses Selbstverständnis ein Ende des Leidens mit sich bringt, kann nicht theoretisch festgestellt und allgemein beurteilt werden, wenn auch Schopenhauer die Konsequenz zieht, dass durch die Verneinung des Willens nach „vollendete[r] Erkenntniß seines eigenen Wesens“²³⁵ in der Askese die nahezu vollständige Leidfreiheit und höchste Stabilität der philosophischen Erkenntnis im Dauerbewusstsein des Subjekts als erkennendem – mit einem Wort: Erlösung – erreichbar sei. Zu diesem Schluss kommt er, weil er von der Möglichkeit des *Nichtwollen-Müssens* ausgeht. Interpretiert man die Willensverneinung als *Nicht-Wollenmüssen*, verzichtet man auf die Notwendigkeit des Schlusses, was dem Lebensgeschehen Rechnung trägt – denn asketische Lebensführung ist keine notwendige Folge philosophischer Einsicht, wie Schopenhauer selbst einräumt.²³⁶

Der Duplizitätscharakter der Philosophie ist auf formaler Ebene, ihre Leistung, ein „reflektirtes Abbild“ der gesamten Welt zu schaffen, auf inhaltlicher Ebene dasjenige, was sie von Wissenschaft unterscheidet und vor ihr auszeichnet, obwohl beides Resultate der Vernunfttätigkeit und ihres Abstraktionsvermögens sind. Nach Schopenhauer darf die Philosophie zwar die Ergebnisse (natur)wissenschaftlicher Forschung nicht ignorieren, was er in seinem Werk durchgängig durch seine eigenen umfassenden Kenntnisse der zeitgenössischen Naturwissenschaften demonstriert, aber philosophisches Denken baut nicht auf ihr auf; die „ächte philosophische Betrachtungsweise“ ist allein bedingt durch die Möglichkeit der Ideenerkenntnis. Durch die Ergebnisse wissenschaftlicher Teildisziplinen kann die

²³⁴ W I, 453.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Im gleichen Kontext heißt es auch: „Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens seyn, oder er kann umgekehrt ein Philosoph seyn [...] Sein Thun allein bearkundet ihn als Heiligen [...] Es

philosophische Reflexion, in der die Bedeutung der Welt abstrakt erfasst und in Begriffen abgebildet werden soll, belegt und vertieft werden. Ohne die „Kunst“ der Ideenerkenntnis aber wäre sie nicht möglich, weil die Vernunft in ihrer Nachträglichkeit immer auf etwas angewiesen bleibt, wovon sie ausgeht – ob sie wie die Wissenschaft Antwort auf das „Warum“ oder wie die Metaphysik auf das „Was“ der Welt sucht. Schopenhauers Philosophie als metaphysische Deutung empirischen Kunstschaffens zu sehen, wäre allerdings zu einfach. Es scheint eher angemessen, sie ausgehend von der Auslegung des 3. Buches als Theorie der Ideenerkenntnis aufzufassen als Weiterbearbeitung derselben durch die Vernunft, die selbst einer spezifischen ‚Kunst‘ mächtig ist: sie ist das Vermögen, das ein Gefühl zu Wissen verwandeln kann, und insbesondere das Gefühl des ästhetischen Wohlgefallens als Symptom willensfrei kontemplierenden Bewusstseins erkennt, das am idealen Objekt das in Erscheinung tretende Wesen schaut. Erst das Urteil der Vernunft, das ein beliebiges Phantasiebild von der Idee zu unterscheiden weiß, macht die Ideenschau zur vollständigen Wesenerkenntnis, weil Selbst-Erkenntnis bereits ein Reflex unbegriffenen anschaulichen Wissens ist.

Die spezifisch philosophische Anwendung des Vernunftvermögens steht der ästhetischen Kontemplation näher als der wissenschaftlichen Anwendung; sie ist wie das ästhetische Vorstellen frei von (Kausal-)Relationen, aber nicht „absolut“²³⁷, da ein Bezug immer erhalten bleibt: der zur „Elementareinsicht“, die sich als Authentizitätsgefühl des Subjektes oder als am idealen Objekt wahrgenommene Willensintensität im Bewusstsein findet und den Übergang zwischen wollendem und erkennendem Bewusstsein ausmacht. Insofern die Vernunft in der ästhetischen Kontemplation durch eine Art passiver Aufmerksamkeit aus beliebigen Phantasiebildern der Einbildungskraft diejenigen mit wesentlicher Bedeutung an der durch sie wahrgenommenen Willensintensität erkennt, und insofern sie die Ideenerkenntnis aktiv reflektiert, stellt sie die *zentrale* Bewusstseinsfunktion dar; anders dagegen in der Wissenschaft, wo sie sich auf ‚unwesentliche‘ Objekte und deren periphere Relationalität richtet. So betrachtet kann „Kunst“ im Gegensatz zur Wissenschaft als ein Können bestimmt werden, das eine besondere Bewusstseinsverfassung der

ist daher so wenig nöthig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei.“

²³⁷ Schopenhauer kritisiert die Kollegen des deutschen Idealismus nicht zuletzt wegen ihres Begriffes des Absoluten.

Konzentration voraussetzt. Gleich ob schaffend oder rezipierend, bringt „Kunst“ eine ganzheitliche, den Übergang von gefühlten und gewussten Inhalten integrierende Bewusstheit hervor; daher gehört zu diesem Können auch ein spezifisches Erkennen: das philosophische, das diese Bewusstheit reflektiert, und so verstanden ist die Philosophie „Erkenntniskunst“.²³⁸

4.3 Willensmetaphysik: Theorie der Kraft zur Erkenntnis

Möglicherweise ist es richtiger, nicht mehr den Anspruch einer Schopenhauer-Exegese aufrechtzuerhalten, wenn man den Willen als „Wille zur Erkenntnis“ interpretiert. Den Aspekt der adäquaten Objektivität des Willens, aufgefasst als sein Immer-schon-bei-der Erkenntnis-Sein, ins Zentrum der Auslegung zu rücken, mag Schopenhauers Intention, eine Weisheitslehre zu begründen, dann doch übersteigen. Zweifelsohne steht das erlösende Erkennen auch bei ihm am Ende aller philosophischer Anstrengungen, es entsteht ihm zufolge aber nur dann und nur dort, wenn und wo der Wille verneint wird. Folgt man aber der Argumentation dieser Arbeit, dass die ursprüngliche objektive Wesenserkenntnis als ästhetisch-kontemplierendes Erkennen stattfindet, indem in der Ideenschau das Wesen der Welt durch die Intensität des sich im Einzelding der Erscheinungswelt objektivierenden Lebenswillens erfasst wird, kommt man nicht umhin, den an sich erkenntnislosen, „blinden“ Willen nicht nur als einen Erkenntnis zulassenden, sondern sie geradezu provozierenden, implizierenden, d. h. *Erkenntnis wollenden*, zu verstehen. Wille zum Leben äußert sich in der erkenntnisfähigen Erscheinung als Wille zum Verstehen – zunächst im Sinne des Sich-Selbst-Verstehen-Wollens, das aber per se sich als ein Welt-Verstehen-Müssen herausstellt.

²³⁸ Karl Primer hat in einem 1913 gehaltenen Vortrag, veröffentlicht im *3. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1914* (S. 259–276), „Über die Bedeutung der Philosophie als Wissenschaft und als Kunst“ gesprochen. Zahlreiche Stellen aus dem Gesamtwerk, überwiegend allerdings Bd. IV des von Grisebach herausgegebenen Nachlasses entnommen, sollen belegen, dass Schopenhauer die Philosophie als Kunst angesehen habe, was auch für seine gelte und sich besonders zeige an der „Lehre vom intuitiven Erkennen, das sich keineswegs immer bloß mit dem anschaulichen Erkennen deckt, sondern außerdem ein anschauliches Erkennen höherer Art ist“ (S. 266).

Da vom Leibverständnis her das Selbst-Sein des Menschen bestimmt ist als Wille-Sein, umfasst es das „Ich denke“ und das „Ich will“, und ist in seiner Ganzheit mehr als Subjekt-„Ich“, nämlich „Selbst“ oder „An-Sich“, und zwar sowohl formaliter als auch materialiter. Dadurch entfällt die Beliebigkeit und Indifferenz einer als bloße Vorstellung aufgefassten Welt: wo sie aus ihrer Erscheinungshaftigkeit heraus für das erkennende Subjekt zum Wesentlichen wird, ist auch das Subjekt „selbst“; es ist „rein“, ganz bei sich und als solches dem An-Sich adäquat. Es ist durch sein In-der-Welt-Sein mit dem Wesen identisch und erfährt sich als authentisches Selbst, indem es erkennt.

Das lässt sich nur mit einer erneuten Betrachtung der Problematik des Übergangs erläutern. Der Übergang von wollendem und erkennendem Bewusstsein ist bisher im Zusammenhang mit den erkenntnistheoretischen Ausführungen Schopenhauers thematisiert worden; es ergibt sich in metaphysischer Hinsicht ein weiterer Aspekt.

4.3.1 Der metaphysische Aspekt der Übergangsproblematik

Die Rede vom Übergang vom Wollen zum Erkennen ist, vom metaphysischen Prinzip her betrachtet, diesem nicht angemessen. Etwas, das außerhalb des Zugriffs zeitlicher und räumlicher Kategorien ist, lässt sich in Termini des „Von–Nach“ oder „Zunächst–Dann“ nicht ausdrücken. Wo aber die Vorstellung eines Übergangs in metaphysischer Hinsicht auftaucht, zeigt sie Erklärungsbedarf an für etwas, das sich aus der Erscheinung heraus nur als voneinander Verschiedenes verstehen lässt. Das Eingehen des Willens in die Erscheinung und seine Selbsterkenntnis an und in ihr manifestiert sich im und/oder als Bewusstsein, das Bedingung der Möglichkeit von Vorstellung überhaupt ist. Der vorstellung-seiende Wille drückt sich in der Dichotomie des wollenden und erkennenden Subjekts aus, wobei das Ausgehen von *einem* Prinzip die Identität des wollenden und des erkennenden Subjekts erfordert. Diese nennt Schopenhauer selbst „das Wunder *kat'exochen*“²³⁹ und suggeriert mit dem Begriff „Wunder“ grundsätzliche Unerklärbarkeit. Letztlich mag er recht behalten, geht es doch um nichts anderes als einen weiteren Versuch, das Leib-Seele-

²³⁹ W I, 296.

Problem zu lösen, den Versuch, zu verstehen, wie der „Übergang“ des sinnlich erfahrbaren Materials ins Bewusstsein gedacht werden kann (was möglicherweise weder Philosophie noch Naturwissenschaft abschließend zu klären im Stande sein werden). Schopenhauer selbst liefert aber noch einige Anhaltspunkte der Deutung dieses wesentlichen, seiner Auffassung nach im Zentrum notwendig unverstanden bleibenden Geschehens, die es ermöglichen, sich dem „Wunder“ zumindest anzunähern.

In seinem Aufsatz „On the ‘Subjects’ of Knowing and Willing and the ‘I’ in Schopenhauer“²⁴⁰ versucht Richard E. Aquila eine Erklärung; er bezieht sich u. a. auf Schopenhauers Probevorlesung über die vier verschiedenen Arten von Ursachen (1820), in der – übrigens unter wiederholter Verwendung des Terminus „Uebergang“ durch Schopenhauer selbst – das Anschauungwerden der Empfindung als „unbewußte“ Verstandesoperation gekennzeichnet wird.²⁴¹ Aquilas Deutung aufgreifend ließe sich der „Übergang“ von Sinnesempfindungen ins Bewusstsein folgendermaßen darstellen: Es gibt keine Wahrnehmung, Empfindung, Anschauung, *auf deren Basis* etwas anderes, nämlich philosophische Erkenntnis als Wesenserkenntnis und somit vom originären Leibbewusstsein und den dazugehörigen Eindrücken Verschiedenes, stattfindet, sondern aus den Empfindungen selbst geht die Identitäts-Einsicht hervor, sie sind bereits das *Material, aus dem* Bewusstsein sich formt, weil es sich substantiell um etwas handelt, das sich immer gleich ist und bleibt. Das „Wunder“ betrifft also genaugenommen den Übergang selbst, der nicht bewusst wahrgenommen, d. h.

²⁴⁰ Aquila, Richard E.: On the “Subjects” of Knowing and Willing and the “I” in Schopenhauer. In: *History of Philosophy Quarterly* (Bowling Green, OH) 10, 1993, Nr. 3, 241–260. Vgl. bes. S. 250f.

²⁴¹ Probevorlesung, über die vier verschiedenen Arten von Ursachen (1820). In: *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, 37–53. Die entscheidende Passage lautet: „Die Sinne sind bloß Sitze einer gesteigerten *Sensibilität*, vermöge welcher auch die leisesten Einwirkungen auf den Leib sofort wahrgenommen werden. [...] Diese *Sinnesempfindungen* aber sind an sich nie mehr als unmittelbar gefühlte successive Veränderungen der Zustände der Sinnen-Organen: keineswegs sind sie schon *Anschauung*. Sie sind jedoch der *rohe Stoff*, aus dem die Anschauung wird, wenn der *Verstand* hinzukommt und von der also gegebenen *Wirkung* den *Uebergang* macht auf die *Ursache* [...] Die Empfindung einer sehr mannigfaltigen Affektion [...] [ist] gleichsam der *rohe Stoff*, aus welchem [...] der Verstand [...] Anschauung schuf. Die Empfindung wird also zur *Anschauung*, zur *Wahrnehmung*, zur *Apprehension* von *Objekten* [...] Dieser Uebergang von der Wirkung auf die Ursache ist aber ein ganz unmittelbarer, lebendiger, nothwendiger: denn er ist eben die *Erkenntniß des reinen Verstandes* [...] dieser Uebergang kommt selbst nicht als solcher ins Bewußtseyn [...].“ (S. 44f.) Weiter unten ist die Rede von dem „Unbewußte[n] dieser Verstandesoperation“, ohne die es „bei der bloßen *Empfindung* [bliebe], bei einem dumpfen, pflanzenartigen Bewußtseyn der

weder angeschaut noch begriffen werden kann, und nicht die in der Reflexion angenommene Möglichkeit der Identität von als Lust-Unlust-Empfindungen im wollenden Bewusstsein vorkommenden Sinnesaffektionen mit ihrer Erkenntnis. Diese Möglichkeit wiederum ist begründet in der Identität des wollenden und des erkennenden Subjekts, das in der Welt ist als ein Leib, zu dem jemand „Ich“ sagt, und damit das wesentliche Selbstsein des menschlichen Individuums meint – und potentiell begreift.

Wenn nun auch das Gleichsein des in der Empfindung sinnlich gegebenen Materials mit der aus ihm gewonnenen Anschauung, die die Grundlage jeder weiter differenzierten Erkenntnis ist, eingesehen oder bewusst wahrgenommen wird, ist damit zugleich – und erst dann, d. h. nachträglich – der Übergang thematisiert, und zwar im weitesten Sinne: vom Entstehen der Bedeutung am angeschauten Objekt zu ihrer Erfassung durch das erkennende Subjekt, womit Schopenhauer zufolge inhaltlich die grundlegende Einsicht in das Wesen der Welt als Wille an der Erscheinung gemeint ist. Das zeigt die Möglichkeit eines Erkenntnisgeschehens an, das selbst bedingt ist durch und zugleich bestimmt von Übergangshaftigkeit, erfahrbar als Wechsel von Bewusstseinszuständen. Die metaphysische Rede vom Übergang ist allein dem Transzendieren des Materiellen zum „Ding an sich“ angemessen, dem in der Vorstellung ein „In-Erscheinung-Treten“ des nicht-materiellen Seinprinzips im Sinne einer „Transformation“ von Wille und Materie zur Vorstellbarkeit vorausgegangen sein muss. Die ästhetische Kontemplation kann also auch in metaphysischer Hinsicht als Bedingung der Möglichkeit philosophischer Reflexion verstanden werden, die allein die Auflösung der nichtempirischen Übergangsproblematik leisten kann, weil die Ideenerkenntnis, gewissermaßen das Auffinden des Wissens um die adäquaten Willensobjektivität, die erste und grundlegende Thematisierung des „metaphysischen Übergangs“ im Bewusstsein ist.

successiven Affektionen der Sinne, ohne alle weitere Bedeutsamkeit“. (S. 45)

4.3.2 Selbsterkenntnis des Willens und Selbstaffektion des Subjekts

Zum besseren Verständnis und zur näheren Erläuterung des oben Dargelegten soll im Folgenden Bezug genommen werden auf eine These von Gerold Prauss²⁴², die zwar ansetzt am Affektionsproblem, wie es sich für Kant stellt, aber in ihrer Ausführung eine Allgemeingültigkeit anstrebt, die sie in einzelnen Aspekten anwendbar auf die Willensmetaphysik nach unserer Deutung werden lassen.

Prauss zieht zunächst die Möglichkeit in Betracht, dass das, was affiziert, nicht notwendigerweise das erkannte Objekt sein muss, sondern etwas, das zwar mit dem Objekt in kausalem Zusammenhang steht, aber nicht mit ihm identisch ist. Nun ist „affizieren“ aber mehr als „kausal beeinflussen“, weil Affektion speziell als die kausale Beeinflussung von etwas Mentalem bestimmt ist, das selbst nur von ebensolchem hervorgebracht sein kann. Daraus folgt, dass ein „Ich“ trotz der unlösbaren Bindung an seinen Körper ausschließlich in seiner Eigenschaft als Mentales affizierbar ist, und dass das, was dieses Ich affiziert, ein Teil desselben, d. h. immer des eigenen Körpers sein muss, weil nur innerhalb dessen ein ebenfalls Mentales zu finden ist. Wie dieses Mentale zu denken ist, wenn es ein Kausalverhältnis zwischen ihm und dem Somatischen geben soll, weil der Übergang irgendwo im eigenen Körper zu suchen ist, stellt die eigentliche Problematik der Affektion dar (und ist damit eine Variante des Leib-Seele-Problems). Prauss schlägt nun vor, das mentale Etwas als etwas überaus Dynamisches zu begreifen, vorstellbar als ständiges Entstehen und Vergehen.²⁴³ Das Interessante an dieser Auslegung ist der Verzicht auf die Vorstellung des Mentalen als einer von etwas Bestehendem, Beharrendem, woraus sich notwendigerweise der Begriff des Substrathaften ergibt, der aber nicht haltbar ist. Nur das Denken des Mentalen als Dynamisches im Sinne eines gewissermaßen „abstandlosen“ Wechsels der Zustände Sein–Nichtsein („ständiges Entstehen und Vergehen“) vermeidet seine nicht zulässige Verdinglichung. Dem Gedanken analog, dass Empfindungen – dem Somatischen zugeordnet – als Material, aus dem Bewusstsein sich formt, verstanden werden können, lassen sich

²⁴² Dargelegt in einem Hauptvortrag mit dem Titel „Das Affektionsproblem“ anläßl. des 9. Internationalen Kant-Kongresses 2000 in Berlin.

²⁴³ Prauss bezieht sich dabei auf die Terminologie der heutigen Physik, in der als Wellenfelder auftretende elektromagnetische Energie als „Wechsel von Feldenergie“, d. h. „ständiges Entstehen und Vergehen“ bestimmt werde.

Prauss' Formulierungen auffassen, die sich auf das Verhältnis zwischen Mentalem und Somatischem beziehen:

„Von dem Körper her, an den Mentales stets gebunden ist, soweit wir wissen, wäre dann des weiteren denkbar, solcherart Mentales trete immer wieder auf, indem ein Teil von diesem Körper sich spontan in solcherart Mentales sich immer wieder umsetzt. [...] reagieren würde dann auch immer wieder nur der Teil dieses bestehenden Somatischen, der immer wieder übrigbleibt, wenn jener andere Teil von ihm sich immer wieder umsetzt in das durch und durch Dynamische dieses Mentalen. [...] Und agieren würde somit immer wieder schon dieses Mentale auf dieses Somatische, nicht umgekehrt, weil dieses vielmehr immer wieder erst auf jenes reagieren würde und mithin auch immer erst in diesem Sinn es affizieren würde. [...] Mentales würde danach affiziert in dem Sinn, daß es durch die Art und Weise seines Auftretens *sich* affiziert, gleichsam *sich* infiziert, indem es Reagieren auf sich als Agieren auslöst.“²⁴⁴

Diese Reflexion des Entstehens von Mentalem aus Somatischem scheint geeignet, zu einem besseren Verständnis der Übergangsproblematik, wie sie sich bei Schopenhauer stellt, beizutragen.²⁴⁵ Der Wille als immaterielles Wesen selbst, indem er erscheint, sich objektiviert, wird somatisch. Die Unmittelbarkeit, die den Leib von allen anderen Objektivierungen unterscheidet, entspricht der „abstandslosen“ Dynamik, die sich jeder weiteren Bestimmung entzieht, da die Zustände des ständigen Vergehens und Entstehens nicht empirisch fassbar bzw., erkennbar sind. Allerdings soll nach Prauss „etwas Inhaltliches“ in das Mentale „durch das von ihm selbst hervorgerufene Reagieren“ eingehen, das deshalb unterschiedlich sein muss, weil die beteiligten Teile des Körpers als bestehende unterschiedlich beschaffen sind. Der Grund für Einzelheit und Mannigfaltigkeit liegt damit im Somatischen – das

²⁴⁴ Prauss, Gerold: Das Affektionsproblem. In: Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Hrsg. von Volker Grhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher. Bd.1: Hauptvorträge, 86–93. Hier S. 89f.

²⁴⁵ Selbstverständlich ist zu berücksichtigen, dass es Prauss in seiner Argumentation nicht wie in Schopenhauers System um die Verteidigung eines metaphysischen Prinzips geht, sondern um die der Autonomie des Subjekts; es soll keinesfalls der Eindruck erweckt werden, als seien seine Ausführungen direkt auf Schopenhauer zu beziehen, um die Willensmetaphysik zu belegen. Deren vermeintliche Aporien lassen sich aber in letzter Konsequenz, ebenso wie die Affektionsproblematik bei Kant, von der Prauss hier ausgeht, auf die sich im klassischen Leib-Seele-Problem (bis hin zu dessen aktuelleren Varianten wie der Problematik der künstlichen Intelligenz) ausdrückende Schwierigkeit zurückführen, wie ein Kausalzusammenhang zwischen Somatischem und Mentalem zu denken ist, bzw. wie etwas erkannt werden kann, das nicht von der Art des Bewusstseins ist, oder auch, wie in unserem Fall, wie Selbsterkenntnis des Willens möglich ist. Ähnlich wie Prauss versucht, die Heteronomie eines Subjekts, das von Gegebenem affiziert werden muss, um erkennen zu können, hineinzuholen in die Autonomie eines sich selbst affizierenden Subjekts, versucht Schopenhauer, das an sich Erkenntnislose in Selbsterkenntnis zu sich kommen zu lassen.

principium individuationis betrifft die Materie. Erst durch den Vollzug des ständigen Wechsels von Entstehen und Vergehen, das als Agieren das Reagieren bewirkt, erhält das Mentale also seinen Inhalt, wird es zu dem, was es *jeweils* ist: es realisiert sich am Material des Erkenntnislosen, aus dem Empfindungshaften heraus. Dann erst kann es zum Objekt der Reflexion werden, die seine eigene Bedeutung begreift. Ein derart verstandenes Mentales kann auch sein Bewusst-Werden wie Schopenhauers erkennendes Subjekt – das „Unbewußte des Ueberganges“ – nicht erkennen. Nach Schopenhauer entzieht sich der Wille als solcher ebenso jeglicher Erkenntnis, die eines Objektes bedarf, weil er außerhalb der Vorstellung ist; wird er aber reflektiert, dann immer schon als Mentales, denn ausgehend vom Körper und dessen Empfindungen ist er vorstellbar, d. h. zu Bewusstsein geworden, das, selbst wenn es wollendes ist, in der Reflexion immer nur als Mentales betrachtet werden kann.

Vom Leib ausgehend als Agierendes sich selbst aus dem Reagierenden Schaffendes im Sinne spontanen, selbsttätigen Bewusstseins soll nach Prauss das Mentale sein; der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand verliert dabei seine Relevanz, weil das Agieren des Mentalen zusammen mit dem Reagieren des Somatischen das *Ganze* des Bewusstseins des Subjekts in seiner Leiblichkeit betrifft und als ein „besonderer Zustand oder Eigenschaft“ gefasst werden kann, der oder die es nämlich erst zum Individuum macht. Das elementare Gebundensein an den Körper gilt auch nach Schopenhauer für das Erkennen überhaupt, und das ist ganz entscheidend für die Art von Transzendentalismus, die unter dieser Vorgabe noch möglich ist: Es kann nur ein Überschreiten des Empirischen *innerhalb* dieser einen Welt geben, und zwar – letztlich – durch philosophische Reflexion auf das Nicht-empirische, einschließlich des nichtempirischen Subjekts, die bei Schopenhauer die Abstraktion der Vernunft leisten soll. Dementsprechend erübrigt sich auch die – kantische – Unterscheidung in Noumenon und Phänomenon, während es erforderlich wird, in Inneres und Äußeres zu differenzieren, weil „sich Inneres *in* Äußerem selbst äußert“, wie es bei Prauss heißt. Zwar besteht Schopenhauer auf der Rede vom Ding an sich und der Erscheinung, und bezieht sich sogar dabei auf die kantische Terminologie, doch ist ihm die Unterscheidung in Inneres und Äußeres durchaus vertraut, wobei das „innerste Wesen“ oder „innere Wesen“ immer den Willen

bezeichnet,²⁴⁶ und ein „innerer Sinn“²⁴⁷ unmittelbar dort angenommen wird, wo das Wesen am Körperlichen sich ins Bewusstsein bringt. Die Formulierung, dass „sich Inneres in Äußerem selbst äußert“, lässt sich in diesem Sinne verstehen als eine Umschreibung dessen, was *Objektivität* meint. Zugleich ist die Selbsterkenntnis des Wesens nichts anderes als eine Selbstäußerung des Inneren in Äußeres, da von Erkenntnis im Schopenhauerschen Verständnis nur gesprochen werden kann, wo der Wille, das Erkenntnislose, als Inneres, sich in die Vorstellung, in Äußeres, hineingibt, und das in unterschiedlicher Intensität, die den Grad seiner Erkennbarkeit bedingt, bis hin zur Selbsterkenntnis als und im menschlichen Bewusstsein.

Ein weiterer Aspekt der Prauss'schen Ausführungen zum Affektionsproblem besteht in der Einführung des philosophischen Energiebegriffs. Das abstandslos Entstehende und Vergehende Etwas, d. i. die Entität „Mentales“, wird als „Energie“ bezeichnet.²⁴⁸ Dieser philosophische Energiebegriff kann der Erläuterung der Schopenhauerschen „Idee“ dienen, und zwar in der Hinsicht, dass sie als Kraft zu verstehen ist (vgl. 2.2.5).

Das, was das Subjekt affiziert, soll in es hineingeholt werden: beides, Affizierendes und Affiziertes, Agens und Reagens, bilden das „Innere“ des körperlich gebundenen Subjekts, und daher ist keines von beiden gleichzusetzen mit dem erkannten „äußeren“ Objekt im herkömmlichen Sinne. Gelingt diese Reflexion, gewährleistet sie die Autonomie des Subjekts, indem das, was es ausmacht – Selbstbewusstsein – sich verstehen lässt als das Erste, das Aktive und Spontane. Im Falle der Ideenerkenntnis geht es um ein ebenso grundsätzliches „Hineinholen“, wenn auch Schopenhauer in diesem Zusammenhang nicht explizit vom Übergang „Schönes“–Empfindung–Anschauung–Erkenntnis spricht, was letztlich auf den Übergang Somatisches–Mentales zurückgeht, sondern unter Beibehaltung der Begriffe Subjekt und Objekt den spezifischen Bewusstseinszustand der ästhetischen Kontemplation gerade als „übergangslos“ charakterisiert: er tritt „mit Einem Schlage“²⁴⁹ ein, seine Entstehung selbst ist nicht bewusst. Der Bewusstseinszustand des „rein erkennenden Subjekts“ ist dadurch ausgezeichnet, dass außer seinem

²⁴⁶ Vgl., W I, 130, 145, 148 u. a.

²⁴⁷ E, 26.

²⁴⁸ Vgl. „Das Affektionsproblem“, 6.

²⁴⁹ W I, 211. Vgl. auch W I, 218, 231 (Metapher des „plötzlichen Herausreißen“).

Selbstsein nur noch die Idee des angeschauten Objekts und nichts sonst ist, und zwar „zugleich und unzertrennlich“.²⁵⁰ Die Idee – von Schopenhauer zwar gefasst als erkanntes Objekt – unterscheidet sich aber von allen anderen möglichen Objekten dadurch, dass sie dem „Inneren“ angehört, denn sie ist gerade nicht empirisches Objekt im Sinne des angeschauten Gegenstands, sondern gewissermaßen die an dessen Körperlichkeit und Konkretheit notwendig gebundene Bedeutung, die nicht anders als bewusst sein kann, d. h. per se Mentales ist, weil sie ausschließlich als Erkenntnis vorkommt. Und weil die Idee Wesentliches repräsentiert, indem sie die einzige Bestimmung des Wesens zum Inhalt hat (d. i. seine Objektivität: erkennbare Erscheinungshaftigkeit), muss angenommen werden, dass sie das Wesen, die Bedeutung des Ganzen, „unverstellt“ in und an sich hat. Das einzig Erscheinungshafte an ihr soll formales Vorstellungsein ausmachen, verstanden als Bedingung der Erkennbarkeit; und doch liegt in diesem speziellen Fall des Vorstellungwerdens in der Umsetzung von Material in Bewusstsein das „Was“, ein Inhalt, der wortreich umschrieben werden kann, aber zunächst als Vorbegriffliches, „Ganzheitliches“, Eindeutiges im Bewusstsein ist, das dann als ästhetisches Wohlgefallen, d. i. Freude des Erkennens, wahrgenommen wird. Das Formale des Vorstellungseins ist bereits eine Reflexionsstruktur, die dem „Übergang“ Form verleiht und ihn reflektierbar macht. Das Erste aber, die Entstehung des Bewusstseins „reinen Erkennens“ – negativ ausgedrückt: ein bewusstes Selbstsein ohne jegliche Lust-Unlust-Empfindung – ist nichts anderes als das In-die-Erscheinung-Treten des Willens, des „noch nicht“ materialisierten bzw. realisierten Lebendigen selbst.

Schopenhauers *Willensbegriff*, Ergebnis philosophischer Reflexion von Leiberfahrung und ästhetischer Kontemplation, bietet sich geradezu an, die im metaphysischen Prinzip mitgedachte Objektivität als „Energie“ zu deuten, und zwar in

²⁵⁰ „Wir haben in der ästhetischen Betrachtungsweise zwei unzertrennliche Bestandtheile gefunden, die Erkenntniß des Objekts [...] als Platonischer Idee; sodann das Selbstbewußtseyn des Erkennenden, nicht als Individuums, sondern als reinen, willenlosen Subjekts der Erkenntniß.“ (W I, 230); „Denn die Idee und das reine Subjekt des Erkennens *treten* als nothwendige Korrelata *immer zugleich ins Bewußtseyn*, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterschied sogleich verschwindet, da Beide dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen völlig fremd sind und außerhalb der durch ihn gesetzten Relationen liegen [...]“ (W I, 247); „Die Erkenntniß des Schönen setzt [...] immer rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt *zugleich und unzertrennlich*“ (W I, 250) [Gesperrte Hervorhebung von Schopenhauer, kursive von mir, M. R.].

Anlehnung an die von Prauss im Zusammenhang mit dem Problem der Selbstaffektion vorgeschlagenen Verwendung dieses Begriffes. Die grundsätzliche Einsicht in eine inhaltliche Bestimmbarkeit des Dinges an sich soll hier nicht hinterfragt werden; aber als metaphysisches Prinzip vorausgesetzt ist der Wille gerade *nicht* Erscheinung, d. h. in Abgrenzung zu ihr negativ bestimmbar als stofflos, form- und gestaltlos, Eines im Sinne von „sich jeglicher Zählbarkeit entziehend“, in letzter Konsequenz auch erkenntnislos. Wenn er als dieses Prinzip gelten soll, ist seine einzige positive Bestimmung, „Etwas“ zu sein, wodurch überhaupt möglich wird, dass es uns in der Welt begegnet, und wodurch es so wird, wie es uns begegnet – erscheint – vorstellbar ist. Das scheint gemeint zu sein, wenn Schopenhauer von der Objektivität des Willens, seiner „Sichtbarkeit“, spricht. Dort, wo und dann, wenn diese Sichtbarkeit als solche ins Bewusstsein tritt, schafft sie es gewissermaßen neu, oder verwandelt es in bekannter Weise zu seiner „Reinform“: Die Erkenntnis der Idee, oder adäquate Objektivität, findet statt. Wenn diese nichts Substantielles, kein Drittes, Anderes sein soll, für Intensität des Wesentlichen, des Lebenwollens, und Intensität des Erkenntnisbewusstseins zugleich steht, repräsentiert sie das „ideale“ Erkennen-Wollen selbst, das als Mentales, von der Vorstellung her, die materielle Wirklichkeit über ihre Anschauung in reines Bewusstsein – d. i. Wesenserkenntnis – umsetzt. Der Wille ist eben nicht *ausschließlich* identisch mit seiner Realisierung in bewusster Materie, sondern er ist als solche in der Welt unserer Vorstellung; was sein Bewusstwerden ebensowenig ausschließt wie die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt ausgeschlossen ist. Seine Selbsterkenntnis ist ähnlich problematisch wie die Selbstaffektion des Subjekts, und es ist einen Versuch wert, sie beide auf die gleiche Weise zu denken: indem nämlich das Eintreten des Willens in die Sichtbarkeit aufgefasst wird als ständiges Entstehen und Vergehen von Energie, zu Bewusstwerdung drängender Lebenskraft, die sich in Ausnahmefällen als Selbsterkenntnis im Bewusstsein des Subjekts thematisiert; Ausnahmefälle, die durch das Zusammentreffen verschiedener sie bedingender Faktoren möglich sind, die im Individuellen und Situativen liegen – wie die besondere Eignung des erkennenden Subjekts oder angeschauten Objekts („Genialität“, „gelungenes Kunstwerk“). Nur in uns, wo überhaupt Bewusstsein ist, kann auch Erkenntnisloses bewusst sein, kann in Schopenhauers Terminologie in der Idee der Wille selbst zur Vorstellung selbst werden und ist „adäquate Objektivität“, die Realisierung des

„Immer-schon-bei-der-Erkenntnis-Sein“ im lebendigen, individuellen, erkennenden Subjekt.

Daher scheint es legitim, die schopenhauersche Metaphysik des Willens als Theorie der Kraft zur Erkenntnis zu verstehen, die von der Einheit und dem Prinzipiellen des Wesens ausgeht und jegliche Duplizität selbst ins Erscheinungshafte und Bedingte des Erkennens verweist. Ohne die Differenzierung in das eine und das andere ist Reflexion nicht möglich, und ohne Reflexion lässt sich das eine mit dem anderen nicht re-identifizieren; Schopenhauer betont immer wieder, dass philosophische Reflexion „Trennung des Verschiedenen und Vereinigung des Identischen“²⁵¹ bedeutet, wobei nur in unserer Vorstellung Verschiedenes und Identisches unterschieden werden können, undifferenzierte Gewissheit von Wahrheit aber immer Erkenntnisresultat in dem Sinne sein muss, dass sie aus dem Zusammenbringen von Erscheinung und Wesen im Bewusstsein hervorgeht: die Möglichkeit von Erkenntnis liegt im Willen selbst, und sind damit wesentlich; ihre Realisierung ist Aufgabe der Philosophie.

²⁵¹ Bereits im 1. Paragraphen (W I, 5) wird darauf hingewiesen, wie metaphysische Wahrheit gefunden werden kann: es bedarf „tieferer Forschung“, „schwierigerer Abstraktion“ – auf oben- genannte Weise.

Zusammenfassung

Die erkenntnistheoretische Funktion des Ästhetischen in Schopenhauers System und ihre Bedeutung darüber hinaus

Zu Beginn der Arbeit wurde darauf hingewiesen, dass die Bedeutung des dritten Buches der *Welt als Wille und Vorstellung* nicht darin besteht, dass Schopenhauer auf fraglos lesenswerte Weise die ihm bekannten Kunstformen auf seine Ideenlehre hin analysiert und die These des als Idee in Erscheinung tretenden und an ihr erkennbaren Willens damit empirisch belegt. Dass diese Annahme legitim ist, sollte gezeigt werden. Schopenhauer selbst betrachtet ja die philosophischen Reflexionen im Umfeld seiner Kunstinterpretationen unabhängig von denselben. Beispielhaft ist folgende Stelle, die eine Zusammenfassung der gesamten Ästhetik bietet, indem die Möglichkeit der Erkenntnis des Was der „Welt als Vorstellung“ als in der Apriorität der Idee des Individuums begründet dargestellt wird:

„Rein *a posteriori* und aus bloßer Erfahrung ist gar keine Erkenntniß des Schönen möglich: sie ist immer, wenigstens zum Theil, *a priori*, wiewohl von ganz anderer Art, als die uns *a priori* bewußten Gestaltungen des Satzes vom Grunde. Diese betreffen die allgemeine Form der Erscheinung als solcher, wie sie die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt begründet, das allgemeine, ausnahmslose *Wie* des Erscheinens [...] jene andere Erkenntnißart *a priori* hingegen, welche die Darstellung des Schönen möglich macht, betrifft, statt der Form, den Inhalt der Erscheinungen, statt des *Wie*, das *Was* des Erscheinens. [...] Dadurch [daß der Wille, dessen adäquate Objektivation, auf ihrer höchsten Stufe, hier beurtheilt und gefunden werden soll, ja *wir selbst* sind] allein haben wir in der That eine Anticipation Dessen, was die Natur (die ja eben der Wille ist, der unser eigenes Wesen ausmacht) darzustellen sich bemüht.“²⁵²

Es ist die Rede von einer „Erkenntnißart *a priori*“, „welche die Darstellung des Schönen möglich macht“, die Darstellung des Schönen als Werk des Künstlers, das nachträglich die zuvor vollzogene Erkenntnis des Was des Erscheinens im Stoff wiederholt²⁵³ und dadurch anschaulich macht. Hinsichtlich des apriorischen Charakters ist die ästhetische Erkenntnis vergleichbar mit dem Wissen um Kausalität und

²⁵² Vgl. W I, 261f. Schopenhauer behandelt hier die Frage, wie es dem Künstler möglich ist, menschliche Schönheit darzustellen, bzw. woher er weiß, was „ein schöner Mensch“ ist.

²⁵³ Vgl. z. B. § 37, 229.

Relationalität der von unseren Anschauungsformen geprägten Erscheinungswelt; im Unterschied zu diesem soll sie aber über das bloß Formale hinausgehen und einen Inhalt haben – sie ist sogar die einzige inhaltliche und zugleich wesentliche *Erkenntnis* a priori, die dem Menschen möglich ist: die der Idee.²⁵⁴

Die Rede von der „Idee“ bedeutet, dass die Welt und wir selbst darin und zugleich *grundsätzlich*, d. h. dem *Prinzip* nach, ein stetes Agieren und Reagieren, wechselseitiges Einflussnehmen, in diesem Sinne „Wirklichkeit“ sind, von unterschiedlicher „Stofflichkeit“; doch diese ist uns nur als Mentales, in der Vorstellung, zugänglich, d. h. wenn auch unmittelbar und unerkannt, ist das metaphysische Seinwollen *Gegenstand des Bewusstseins*, der als solcher potentiell zu verstehen und zu begreifen ist.

Das alles können wir ‚vorbegrifflich wissen‘, weil und indem wir Schönheit erkennen. Jedes menschliche Individuum weiß um Schönheit, und erkennt sie mehr oder weniger – d. h. in unterschiedlicher Intensität, abhängig von subjektiven und objektiven Bedingungen²⁵⁵ – weil es selbst das Prinzip des Agierens und Reagierens adäquat objektiviert, in seinem wollenden und erkennenden Bewusstsein, immer aber im Bewusst-Sein, also im Mentalen, als Ausdruck von „Erkenntnis-Kraft“. Schopenhauer versteht sich nun aber als Denker mit dem Anspruch, dieses potentielle Wissen auf den Begriff zu bringen, d. h. mit Hilfe der Vernunft zu begreifen, zu erklären und mitzuteilen. Nur dieses Vermögen macht *menschliches* Erkennen aus, ist erst die Objektivierung der Idee „Mensch“, zu der aber nicht der bloße Besitz von Vernunft, sondern ihre individuelle, möglichst ‚geniale‘ Anwendung gehört. Entscheidend ist deshalb der „Weg“ des Erkennens, oder die Art

²⁵⁴ Was sich denken ließe unter Voraussetzung der von Prauss gemachten Annahme, dass Inhalt durch die Dynamik der Affektion entsteht, insofern sich Somatisches reagierend in Mentales umsetzt, oder in Schopenhauers Worten die Empfindung, die in der ästhetischen Kontemplation dem idealen Objekt entspricht, sich bereits zum Was des Erkennens wandelt, sobald sie ins Bewusstsein tritt – das ja im Falle der Ideenerkenntnis ganz und eines ist: „[...] und man nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, [...] Beide Eines geworden sind, indem das Bewußtseyne von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich erfüllt und eingenommen ist“. (W I, 210)

²⁵⁵ HN III, 96 (Foliant I, Nr. 54, [76]): „Der Wille ist das Allgemeine, allen Gemeinsame: das individuelle Daseyn als solches liegt ganz im Gebiet der Vorstellung oder des Bewußtseyne [...]. Demnach wären die Grade der Deutlichkeit des Bewußtseyne, also der Besonnenheit, die Grade [der Realität] des Daseyne. Nun aber sind diese Grade der Besonnenheit, des deutlichen Bewußtseyne höchst vielfach abgestuft, auf Anlaß der natürlichen Geisteskraft, der Bildung und der Muße. [...] [Man muß] eingestehn, daß ein Mensch wenigstens einen zehnfachen Grad des Daseyne eines andern hat, zehnmal so sehr daist.“

und Weise des Wissens des Schönen, nämlich im Vollzug der Kontemplation (die sich konkret als Kunstrezeption oder Kunstproduktion beschreiben ließe): das Erkennen kann nur anschaulich sein, weil nur die Anschauung auf den Übergang vom „Fremden“ zum Eigenen, zum Selbst, geht, weil nur in ihrer Unmittelbarkeit – von „innen“ her gesehen – das Wissen darum liegt, dass das „Äußere“ im Betrachten, im zweckfreien Schauen „verinnerlicht“ wird. Im Folianten I von 1821, veröffentlicht im Handschriftlichen Nachlass, drückt Schopenhauer das so aus:

„Die *A n s c h a u u n g* ist nicht nur die Quelle aller Erkenntniß, sondern die *a n s c h a u l i c h e* Erkenntniß ist die eigentliche, wahre, ächte, des Namens vollkommen würdige, die einzige, welche zur eigentlichen Einsicht wird, *vom Menschen wirklich asimilirt wird und in sein Wesen übergeht und s e i n heißen kann* [...]“²⁵⁶

Der Abschnitt endet mit einer Spezifizierung der Anschauung, die ihrer im dritten. Buch vorgenommenen Begriffserweiterung entspricht und ihre Bedeutung für das Gesamtsystem ausweist:

„Daß die richtige anschauliche Auffassung der Welt die Quelle der Weisheit ist, nicht das abstrakte Wissen, dies ist *a priori* einzusehn, daraus, daß die Erkenntniß der Ideen (siehe 3^{tes} Buch) eine anschauliche ist, *i h r e* Erkenntniß aber die höchste Weisheit giebt, nicht die Beobachtung des endlosen Wechsels in der Zeit, noch der unzählbaren Vielheit im Raum, da dieses alles nur Erscheinung der Ideen ist und nur beachtenswerth, so lange man die Ideen nicht erkennt.“²⁵⁷

Die Erkenntnis der Ideen gibt die höchste Weisheit – sie ist die Grundlage der Philosophie, die, weil der Erkenntnisinhalt darin besteht, dass die Welt wesentlich ‚Seinwollen‘ in und bei aller Mannigfaltigkeit des Erscheinungshaften ist, sich mit dieser Erkenntnis allein nicht zufriedengeben kann: können wir uns diesen metaphysischen Willen doch nur *vorstellen*, rudimentär als ‚Subjekt will Objekt‘. Das geschieht sowohl am eigenen Leib erfahrbar und unmittelbar als bewusstes ‚Etwas-Wollen‘ als auch – aus der besonderen Bewusstseinsverfassung der Besonnenheit heraus – ‚Welt-kontemplierend‘, wobei das Wesentliche erfasst, das ‚Ganze‘ des erkennbaren Seinwollens gefühlt und gewusst wird: ‚Es ist gewollt: Subjekt erkennt Objekt‘.

²⁵⁶ HN III, 99 (Foliant I, Nr. 57, [82]). Kursive Hervorhebung von mir, M. R.

²⁵⁷ HN III, 100.

Im ersten Fall („Subjekt will Objekt“) steht „will“, der Wille, zwischen Subjekt und Objekt. Er ist im Vollzug präsent, und seine Relation innerhalb der Vorstellung wird als kausalbestimmte Wirklichkeit erkannt. Er ist gebunden an die Individualität des jeweils wollenden Subjekts. Im zweiten Fall („Es ist gewollt: Subjekt erkennt Objekt“) ist der Wille präsent als metaphysisches, überindividuelles, zeitlich und räumlich unbestimmbares Seinwollen, so weit es als solches überhaupt erkennbar sein kann. Das individuelle „Ich-Subjekt will Objekt-Etwas“ wird dadurch bedeutungslos, gewissermaßen un-wirklich, angesichts der Intensität des all-einen Seinwollens am betrachteten Objekt: „Subjekt erkennt Objekt“. Dabei steht der Wille außerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung, so dass Subjekt und Objekt ungetrennt und als Ganzes *ein* Bewusstsein bilden, was Schopenhauer als das „Freiwerden des Intellekts“ beschreibt: Die Identifizierung des Subjekts mit seinem zweckfreien, interesselosen mentalen Sein bei fortdauernder bzw. sogar (durch Besonnenheit) gesteigerter Erkenntnistätigkeit, die zugleich ein Abgetrenntsein vom Willen, wie er als individueller erlebt wird, bedeutet. „Es ist gewollt“, dass Frei-Willigkeit des individuellen Bewusstseins möglich ist, und zwar als Möglichkeit des Willens selbst, ohne die er nicht das Ganze wäre, sondern nur das, was Nicht-Bewusstsein ist. Der Frei-Willigkeit des Intellekts als Ganzheit der Erkenntnisvermögen des menschlichen Bewusstseins steht das willentliche, absichtliche Nachdenken gegenüber, das sich vom Wesentlichen entfernt, indem es, von der unmittelbaren Vorstellung zur Vorstellung der Vorstellung usw., zu „Etwas“, führen will.

„Was man das Regewerden des Genius, die Stunde der Weihe, den Augenblick der Begeisterung nennt, ist nichts Anderes, als das Freiwerden des Intellekts, wann dieser seines Dienstes unter den Willen einstweilen enthoben, jetzt nicht in Unthätigkeit oder Abspannung versinkt, sondern, auf eine kurze Weile, ganz allein, aus freien Stücken, thätig ist. Dann ist er von der größten Reinheit und wird zum klaren Spiegel der Welt: denn, von seinem Ursprung, dem Willen völlig abgetrennt, ist er jetzt die in e i n e m Bewußtseyn konzentrierte Welt als Vorstellung selbst. [...] Hingegen ist bei allem absichtlichen Nachdenken der Intellekt nicht frei [...].“²⁵⁸

Die Philosophie, wie Schopenhauer sie versteht, braucht die Idee, die frei-willige Einsicht in das Wesentliche als Mentales – Nicht-Mentales entzieht sich der

²⁵⁸ W II, 434f.

Erkenntnis –, um dieses eine, konzentrierte Bewusstsein der gesamten Welt als Vorstellung zu reflektieren: dazu gehören das Anschauungsbewusstsein selbst samt seiner Inhalte, aber auch das Zusammenwirken von metaphysischem Seinwollen und ichhaftem Wollen im Bewusstsein des menschlichen Individuums, in Form von Motiven, unmittelbaren Willensaffektionen, und Erkenntnis, das Durchschauen derselben. Philosophie ist daher per se systematisch, „ein organisches Ganzes“. Ein Denken aber, das sich seiner Identität mit der Objektivität des Willens, objektiviert im Bewusstsein des erkenntnisfähigen Individuums, nicht bewusst ist, verharrt in Relationen und verliert die Ganzheit aus dem Blick: es unterteilt die Welt in Ich und Nicht-Ich statt zum Selbst zu finden.²⁵⁹ Das kann nicht ‚wahre‘ Philosophie sein.

Schopenhauer beurteilt die ästhetische Erkenntnisweise als wesentliche, weil sie in der ästhetischen Kontemplation das unmittelbare Leib- und Anschauungsbewusstsein zu einem interesselosen, zweckfreien Bewusst-Sein von Schönheit optimiert und die darin liegende Identitätseinsicht in die nachträgliche philosophische Reflexion integriert. Dieses integrative Moment zusammen mit der Wahrhaftigkeit des Anschauens macht die „Ideenlehre“ zum Bestandteil einer umfassenden Erkenntnistheorie, die nicht nur über die der Dissertation und des ersten Buches der WWV hinausgeht, indem sie die Welt als sich materialisierende und realisierende Selbsterkenntnis des Lebendigen selbst, bzw. des lebendigen Selbst, verstehbar macht und zur „eigentlichen Einsicht“ führt. Sie ist auch Voraussetzung für „Weisheit“, womit Schopenhauer die philosophische Erläuterung des „wahren“ Selbst-Verständnisses des Menschen meint, das auf Besonnenheit beruht und „Güte der Gesinnung“ hervorbringt. So ist das dritte Buch nicht nur die

²⁵⁹ Vgl. HN III, 22 (Reisebuch von 1820, Nr. 66): „[65] Ich lehre, daß alle Güte der Gesinnung hervorgeht aus der Erkenntniß, nämlich aus der Durchschauung des *princ: indiv:* und demnach Wiederfinden seines Selbst in allen Wesen. Nun zeigt sich aber die Güte meistens nicht bloß in einzelnen Augenblicken, wo etwa die unmittelbare Erkenntniß jener Identität des Wesens durchbräche; sondern sie zeigt sich als habitueller Zustand, der derselbe bleibt und ziemlich unabhängig ist von der wechselnden Anspannung und Abspannung der Erkenntnißkraft. Dies ist folgendermaßen zu erklären. Dem Bösen ist eine absolute Scheidewand zwischen sich und allem außer ihm: die Welt ist ihm Nicht-Ich. [66] Darum empfindet er stets das Heterogene seiner Umgebung, ist stets in einem feindlichen Verhältniß zu ihr, in einem fortdauernden Kriegszustand. – Hingegen der Gute, der nicht so sehr befangen ist im *princ: indiv:*, erkennt nicht etwa nur in einzelnen Augenblicken sein eignes Wesen im fremden Individuo wieder; sondern ein für alle mal und habituell sieht er in der Außenwelt doch eben nur sein eignes Wesen: sie ist ihm Ich. Daher ist er konstant in einem befreundeten Verhältniß zu allem außer ihm, [67] er fühlt sich allen Wesen im Innern verwandt, ist stets in einer homogenen Umgebung, daher die feindselige Stimmung des Kriegszustandes gar nicht bei ihm eintritt.“

„Summe“, die Synthese, des ersten und des zweiten, sondern auch notwendige Voraussetzung des vierten Buches, in dem Schopenhauer seine Philosophie, verstanden als Weisheitslehre, erst zum Abschluss bringt:

„[110] Sobald man vom *B e g r i f f* ausgeht und rasonniert, und von ihm geleitet etwa Antithesen und Kontraste sucht, ist man *u n r e d l i c h* und unwahr (kokett statt begeistert), weil der Begriff seine Bewegung allein unmittelbar vom *W i l l e n* erhält. Aber ganz allein, wenn man stets von der *A n s c h a u u n g* ausgeht, ist man durchgängig wahr und redlich und darum unsterblich: denn nur dann ist man reines, willenloses Subjekt des Erkennens[...].“²⁶⁰

Ein sich über seine Vernunft definierender Mensch ist nicht *ganz*, auch in erkenntnisspezifischer Hinsicht nicht, was zur Folge hat, dass er „unredlich und unwahr“ ist, weil nämlich ein Teil für das Ganze ausgegeben wird – zudem noch ein „Teil“ der Erkenntniskraft, der „Vorstellungen von Vorstellungen“ hervorbringt, in dieser Funktion geradezu die Potenzierung des sich als Vorstellung objektivierenden metaphysischen Willens zu sein scheint. Dass Schopenhauer an dieser Stelle die Unredlichkeit des „Räsonnierens“ damit begründet, dass der Begriff „seine Bewegung allein unmittelbar vom Willen erhalte“, ist allerdings nur sinnvoll, wenn hier der individuelle Wille gemeint ist, nicht der metaphysische: Das individuelle Wollen braucht ein Objekt, es wird nur wahrgenommen als ‚etwas wollen‘, d. h. als interessiert, affiziert, zweckgebunden bzw. -gerichtet, und genau das ist es ja, was der „reinen Erkenntnis“ gewissermaßen Energie abzieht, sie einschränkt und vom Wesentlichen abhält. Ohne das Bewusstsein dieser Einschränkung, oder sie gar leugnend, wird die Vernunft und derjenige, der sich mit ihr identifiziert, „unredlich und unwahr“. Dagegen wäre unter ‚redlich‘ zu verstehen: ‚echt‘, ‚authentisch‘; unter ‚wahr‘: ‚wahrhaftig‘ und ‚gewiss‘; alles Attribute der Anschauung in ihrer umfassenden, d. h. durch das dritte Buch zur potentiellen Ideenschau erweiterten Bedeutung. „Wenn man stets von der Anschauung ausgeht, ist man [...] unsterblich“ – nähert man sich der Idee des Menschen, ‚realisiert‘ sie, in anderen Worten: der Wille objektiviert sich im Menschen als Erkenntnis. Die Idee des Menschen ist das Erkennen-Wollen, und zwar nicht die der Gattung, die eigens eine Idee ist, sondern die des menschlichen Individuums, dessen Bewusstsein nicht als abstraktes zu

²⁶⁰ HN III, 112 (Foliant I, Nr. 79).

Redlichkeit und Wahrheit führt, sondern als kontemplative Bewusstheit, als konkret zu vollziehendes Anschauungsbewusstsein, mit individuell unterschiedlicher Ausprägung des erkennenden Subjekts. Allein die hier ansetzende Reflexion kann Grundlage des philosophischen Systems sein.

Schopenhauer selbst hat die Theorie der ästhetischen Erkenntnis nicht als Endpunkt und Ziel seiner Philosophie angesehen, wenn sie auch schon allein durch die Position des dritten Buches eine zentrale Stellung im System einnimmt. Dadurch wird sie aber zugleich relativiert, auf das dritte folgt das vierte Buch, und erst dieses bietet die philosophische Quintessenz mit der Lehre der Willensverneinung, die dauerhafte Erlösung vom Leiden an der und in der Welt ermöglichen soll. Wenn aber jedes Individuum in seiner Idee gewissermaßen die gesamte Menschheit in sich trägt, steht ihm ein quasi – im Rahmen seiner zeitlich beschränkten Existenz – unerschöpfliches Erkenntnispotential zur Verfügung, wenn er sich ‚freiwillig‘ Selbsterkenntnis im Sinne von Wesenserkenntnis (Selbsterkenntnis des Wesens) zur Aufgabe macht. Das wäre m. E. die adäquate Konsequenz aus seiner Philosophie, die keiner Weiterführung oder Überwindung durch den Vorschlag der asketischen Lebensführung o. ä. bedarf. Schopenhauer selbst hat mit der Lehre von der Willensverneinung eine andere gezogen, die darauf zurückzuführen zu sein scheint, dass der Philosoph den Standpunkt der Erkenntnis aufgegeben hat, um den der leidenden Kreatur einzunehmen. Das setzt jedoch voraus, dass auch dem Willen selbst ein „Standpunkt“, oder besser: eine Richtung, möglicherweise sogar ein Ziel, „unterstellt“ wird, mit dem man sich identifizieren oder dem man sich entgegenstellen kann (je nachdem, wäre man nach Schopenhauer der „Fabrikwaare der Natur“ zuzurechnen oder den „Heiligen“). Ist der Wille aber tatsächlich nichts anderes als Wille zum Dasein, Wille zum Leben, metaphysisches Seinwollen, ist jede seiner Äußerungen gleichwertig, und muss von seinen erkenntnisfähigen Objektivationen als das, was sie ist, aufgefasst werden, ohne jegliche Wertung der Bedeutung für die konkrete Existenz des erkennenden Individuums. Die Notwendigkeit der Verneinung des Willens besteht nach Schopenhauer deshalb, weil ihm zufolge erst die möglichst andauernde Situation der Affektfreiheit einen Erkenntniszuwachs bis zur vollständigen Wesenserkenntnis ermöglichen kann. Ist aber grundsätzlich mehr erkennbar als die allumfassende Identität von Wille und Vorstellung, als das

ästhetische „Alles ist Eines ist Wille“? Die Empfindung von Lust und Unlust sind vom übergeordneten Standpunkt der Erkenntnis her gleich anzusehen, einem Standpunkt, der frei ist von Motiven zur Bejahung oder Verneinung von Willensimpulsen, d. h. „frei“ im Sinne von „nicht affektbestimmt“. „Motive“ treten dann von selbst in den Hintergrund, wenn der Wille sich in seinem „Immer-schon-bei-der-Erkenntnis-Sein“ im menschlichen Individuum aktualisiert, denn er bedarf zu seiner Selbsterkenntnis in der Welt adäquater Objektivität, in der seine Ganzheit als Selbstsein und Weltsein zugleich zutage tritt. Die bewusste Unterdrückung seiner erkenntnisfremden Äußerungen sind so gesehen weder eine Bedingung seiner Selbsterkenntnis noch garantieren sie eine Steigerung der Erkenntnisqualität; ebensowenig wie das Versagen von Genuss oder die Reduktion der Bedürfnisbefriedigung aufs Überlebensnotwendige die Abwesenheit des Leidens garantiert. Ein absichtliches Nicht-Wollen im Individuum ist auch ein Wollen, das philosophische Einsicht und Erlösung vom Leiden zum Zwecke hat.

Ein anderes Argument Schopenhauers für die Höherschätzung des vierten Buches betrifft den zeitlichen Aspekt: die Willensverneinung – in der Lebensform der Askese – ermögliche *dauerhafte* Erlösung, die Erfahrung vermeintlicher Freiheit in der ästhetischen Kontemplation dagegen sei nur von kurzer Dauer. Wenn aber das Erlösende in der Erkenntnis liegt, ist nicht nachvollziehbar, warum diese Erkenntnis nicht über die Situation hinaus bewahrt werden kann, in der sie gewonnen wurde. Die Vernunft als „Wissens-Bewahrer“ ist ja immer schon an ihr beteiligt, und wird sich doch von Hunger und Durst des Individuums nicht vom Versuch abhalten lassen, das präreflexive Wissen der Ideenschau in Begriffe zu fassen, möglicherweise sogar in ein philosophisches System zu bringen.

Der obengenannte übergeordnete Standpunkt der Erkenntnis ist mit größter Wahrscheinlichkeit auch in der Askese zu erfahren; das soll gar nicht infrage gestellt werden. Wenn man Schopenhauers ästhetische Theorie jedoch genauer auf ihre epistemologische Bedeutung hin untersucht, wie es das Ziel dieser Arbeit war, stellt sich heraus, dass bereits die Ideenschau die Erkenntnis des Wesens am Einzelding der Vorstellungswelt beinhaltet, aus der Vorstellung heraus und in gewissem Sinne über sie hinaus, vom „Selbst“ des Willens her und zugleich zu ihm hin. So gesehen ist sie vollständig, wenn ihr auch – noch – der Begriff fehlt. Die Syntheseleistung

besteht dabei in einem vorbegrifflichen Zusammenwirken *aller* Erkenntnisvermögen, das sich in einer Art „Bewusstseinsweiterung“ äußert – das individuelle, durch das kausalitätsverhaftete Denken eingeschränkte Bewusstsein wird geöffnet zu einem „rein erkennenden“, das nichts mehr enthält als das angeschaute Objekt als Idee (was der durch Meditationsübungen angestrebten „Leere“ des Bewusstseins entsprechen mag). Lust und Unlust sind von diesem Standpunkt aus neutral, das heißt, sie haben keinerlei Bedeutung (und werden Schopenhauer zufolge in der Situation der ästhetischen Kontemplation sogar überhaupt nicht wahrgenommen). Was aber Bedeutung hat, und auch als bedeutsam für das menschliche Dasein erkannt wird, ist die Idee des jeweils Angeschauten; die Gewissheit der Anschauung und der Wesensbezug der Idee finden sich als Gefühl der Authentizität im Bewusstsein des Individuums wieder: Es weiß die Welt, das Prinzip des Lebendigen und sich selbst als identisch. Das ist aber noch keine Philosophie; erst das abstrakte Durchdringen dieser Gewissheit im Begriff bis zur Erhaltung und Mitteilbarkeit des Erkenntnisinhaltes führt zu dem, was Schopenhauer „philosophische Wahrheit“ nennt. Aber diese durch ‚intuitives Urdenken‘ erlangte Einsicht, das gefühlte Wissen, ist nicht nur Grundlage der Philosophie, sondern, und *deshalb* für die Ethik (systematisch: das vierte Buch der WWV) so wichtig: Es ist die einzig tragfähige Basis des Mitleids. Aus dem Gefühl des Einsseins mit allem Lebendigen ergibt sich notwendig – vergleichbar mit einem instinktartigen, biologischen Gesetz – ‚Mitleid‘; genau genommen ist es dieses ja bereits.

Schopenhauers Theorie der ästhetischen Kontemplation ist eine Philosophie der Künste und des Bewusstseins zugleich, wobei letztere die zentrale Bedeutung des dritten Buches für das Gesamtsystem legitimiert. In beeindruckender Weise wird versucht, objektive Wahrheit und subjektive Wahrhaftigkeit zusammenzubringen; unter Verzicht auf die äußere Autorität der Religion wird ein philosophisches Selbst- und Weltverständnis gesucht, das seine „Beglaubigung in sich“ (W II, 533) hat, aus sich heraus glaubwürdig ist.²⁶¹ Dazu bedarf es einer adäquaten Erkenntnisweise, die den direkten Zugang zur äußeren Realität mit einer bewussten Wesenserfahrung zu

²⁶¹ Vgl. dazu die Beiträge von Gerhard Mollowitz: Philosophische Wahrheit aus intuitivem Urdenken, in: 69. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1988, 41–56, bes. S. 48–51, und ders.: Bewährung-aus-sich-selbst als Kriterium der philosophischen Wahrheit, in: 70. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1989, 205–225.

verbinden vermag: die Ideenschau. Sie wiederum geschieht, indem das Bewusstsein konzentriert ist auf *einen* Gegenstand, der wesentliches An-sich-Sein repräsentiert. Das Zusammenwirken aller Erkenntnisvermögen und des idealen Objekts ergeben eine Bewusstseinsverfassung, die die Idee des menschlichen Individuums – die Idee seiner selbst und seines Selbst – in sich enthält und zum Ausdruck bringt: die adäquate Anwendung der menschlichen Vernunft als *Besonnenheit*, wobei Besonnenheit weniger als Eigenschaft gedacht werden muss denn als *Haltung*, im Sinne einer aufmerksamen, reflektierten, integrativen Bewusstheit, aus der philosophische Erkenntnis wie auch (moralisches) Verhalten hervorgehen.

Diese Bewusstheit ist m. E. der eigentliche Erkenntnisfortschritt der schopenhauerschen Philosophie. Sie steht für psychische Integration, für die Einigung der Bewusstseinsfunktionen zu einem ganzheitlich-synthetischen „Erkenntnisvermögen“, das das menschliche Individuum zur Selbsterkenntnis befähigt und Grundlage seines Selbstverständnisses ist.²⁶² Wahrnehmung – Anschauung – Gefühl – Reflexion bilden wollendes und erkennendes Bewusstsein, das durch Überganghaftigkeit gekennzeichnet ist. Dabei ist das Angewiesen- und Bezogensein auf Objekte notwendig; das Objekt bestimmt die „Erkenntnißart“. Zugleich ist die Relationalität des ichhaften Individuums durch den Wesensbezug zum Selbst zu überwinden, in einem „konzentrierten Bewußtseyn“ nämlich, aus dem subjektiv Besonnenheit, objektiv wahre Philosophie („Weisheit“) hervorgeht, allerdings nicht ohne die oder gar gegen die begriffsbildende und urteilsfähige Vernunft, aus einem irgendwie gearteten irrationalen „Urgrund“ etwa. Eine so verstandene Rationalität ist geeignet, Zugänge zu eröffnen sowohl zu neuen

²⁶² Schopenhauer nimmt hier in gewisser Weise das Bewusstseinsmodell der durch C. G. Jung begründeten Analytischen Psychologie vorweg: Jung spricht ebenfalls von den Funktionen der (realitätskonstituierenden) Wahrnehmung, der Intuition, dem Fühlen und dem Denken, die zu einem kompensatorischen Ganzen verwoben wirken, zum Teil bewusst, zum Teil als Komponenten des persönlichen Unbewussten, das er als „das uns affizierende Unbekannte“ beschreibt. Eine detaillierte vergleichende Untersuchung wäre begründet und sicher bedenkenswert, kann aber in diesem Zusammenhang nicht durchgeführt werden. – Einen Vergleich in anderer Hinsicht nimmt Andrea Kropf vor, die unter dem Titel *Philosophie und Parapsychologie die Rezeptionsgeschichte parapsychologischer Phänomene am Beispiel Kants, Schopenhauers und C. G. Jungs* (Münster 2001) untersucht, wobei sie zeigen möchte, dass okkulte Phänomene „im Rahmen der Schopenhauerschen Willensmetaphysik eine besondere, für seine Metaphysik konstitutive Stellung“ (vgl. S. 6) einnehmen und Schopenhauer einen „integrativen Umgang mit parapsychologischen Phänomenen“ bestätigt.

anthropologischen Geistes-Wissenschaften²⁶³ als auch zu einem erneuerten Wissenschaftsverständnis²⁶⁴ überhaupt.

Das Wohlgefühl aber, das in der Situation der ästhetischen Kontemplation empfunden wird und sogar in der Erinnerung überdauert, ist mehr als die „Lust am Schönen“; es ist die Freude an der Einsicht ins Wesentliche, die jeder ‚Philosoph‘ kennt (Heureka!); es ist die Freude der gelungenen Selbstwerdung.

²⁶³ Bernd Nitzschke zeigt in seiner Studie *Die reale Innenwelt. Anmerkungen zur psychischen Realität bei Freud und Schopenhauer* (München 1978) auf, dass Freud von Schopenhauer zahlreiche Denkansätze übernommen hat, die als Voraussetzung seiner eigenen psychoanalytischen Theorie angesehen werden können. Nitzschke geht so weit, Schopenhauer als Begründer einer (möglicherweise sogar naturwissenschaftlichen) Psychologie auszulegen, indem er seine Willensmetaphysik als philosophische Grundlegung einer „psychischen Realität“ auffasst, der auch der „eigentliche Erkenntnisgegenstand einer naturwissenschaftlichen Psychologie sein [müßte]“ (vgl. S. 11). Interessant ist auch Nitzschkes Deutung des Schopenhauerschen Willensbegriffes: „Wenn wir in allgemeiner Form von psychischer Energie sprechen, so meinen wir dasselbe, was von Schopenhauer als Wille angesprochen worden ist. Der Wille als eine Naturkraft, als eine spezifische Form der Energie, deren Qualität wir nicht kennen, bestimmt für uns das, was wir als psychische Realität begreifen.“ (S. 86) – In diesem Zusammenhang sei noch darauf hingewiesen, dass die Beschäftigung mit Schopenhauers Einfluss auf Freud in den letzten Jahren zugenommen hat; zu erwähnen ist Margret Kaiser-El-Saftis Arbeit *Der Nachdenker. Die Entstehung der Metapsychologie Freuds in ihrer Abhängigkeit von Schopenhauer und Nietzsche* (Bonn 1987), die allerdings die obengenannte Studie Nitzschkes nicht nennt, und das mehr philosophiehistorisch orientierte, mit 655 Seiten umfangreichste Werk von Günther Gödde: *Traditionslinien des „Unbewußten“. Schopenhauer, Nietzsche, Freud* (Tübingen 1999).

²⁶⁴ Vgl. dazu Brigitte Scheer: „Ästhetik als Rationalitätskritik bei Arthur Schopenhauer“. In: *Schopenhauer in der internationalen Diskussion. 69. Schopenhauer-Jahrbuch 1988 zur 200. Wiederkehr seines Geburtstages*, 213–227. Dort heißt es abschließend, dass bei Schopenhauer „also die ästhetische Rationalität zu einer kritischen Standortbestimmung der Alltagserfahrung und der wissenschaftlichen Rationalität führen“ und „die Aufklärung der Vernunft über sich selbst einen entscheidenden Schritt weiter führen“ kann, zudem kann sie „indirekt zu einer Selbstkorrektur wissenschaftlicher Praxis beitragen, indem sie deren Bedeutung und Anspruch begrenzt.“ (S. 226)

VERZEICHNIS DER VERWENDETEN LITERATUR

SCHRIFTEN ARTHUR SCHOPENHAUERS

werden zitiert nach der von Arthur Hübscher besorgten Ausgabe:

Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke. Mannheim: F. A. Brockhaus 1988

W I Die Welt als Wille und Vorstellung Bd. I

W II Die Welt als Wille und Vorstellung Bd. II [Ergänzungen]

E Die beiden Grundprobleme der Ethik:

I. Ueber die Freiheit des menschlichen Willens

II. Ueber das Fundament der Moral

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

Die Dissertation wird nach der der Zürcher Ausgabe in der zweiten, von Schopenhauer überarbeiteten Fassung zitiert:

G Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

HN Handschriftlicher Nachlass, in 5 Bdn. hrsg. von Arthur Hübscher. Frankfurt a. M. 1966ff.

Die Vorlesungen werden zitiert nach der von Volker Spierling besorgten Ausgabe:

Arthur Schopenhauer: Vorlesung über Die gesammte Philosophie d. i. Die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste. In vier Theilen. Dritter Theil: Metaphysik des Schönen. (1820) Aus dem HN hrsg und eingeleitet von Volker Spierling. München 1985.

Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens. München 1986.

SEKUNDÄRLITERATUR

Aler, Jan M. M.: Zur Frage der Erfahrung vom Schönen. Marginalien zur Ästhetik des 18. Jahrhunderts. In: *53. Schopenhauer-Jahrbuch 1972*, 296–306.

Alsberg, Paul: Zur Grundbestimmung der Vernunft. In: *18. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1931*, 179–201.

Aquila, Richard E: On the “Subjects” of Knowing and Willing and the “I” in Schopenhauer. In: *History of Philosophy Quarterly* (Bowling Green, OH) 10, 1993, Nr. 3, 241–260.

Atwell, John E.: Art as Liberation. A Central Theme of Schopenhauer’s Philosophy. In: *Schopenhauer, Philosophy and the Arts*. Hrsg. von Dale Jacquette. Cambridge 1996, 81–106.

Avilla-Crespo, R.: Metafísica y arte: El problema de la intuición en Schopenhauer. In: *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid) 19, 1984, 149–167.

Bahr, Hans-Dieter: *Das gefesselte Engagement. Zur Ideologie der kontemplativen Ästhetik Schopenhauers*. Bonn 1970. [Univ.-Diss.: Tübingen 1968.]

Bohinc, Thomas: *Die Entfesselung des Intellekts*. Eine Untersuchung über die Möglichkeit der An-sich-Erkenntnis in der Philosophie Arthur Schopenhauers unter besonderer Berücksichtigung des Nachlasses und entwicklungsgeschichtlicher Aspekte. Frankfurt a.M. u.a. 1989. [Univ.-Diss.: Mainz 1988.]

Bruegger, Peter Andreas: Die doppelsinnige Aufhebung der negativen Wertungen in Schopenhauers Ästhetik. In: *69. Schopenhauer-Jahrbuch 1988*, 199–211.

Bykhovsky, Bernard: *Schopenhauer and the Ground of Existence*. London 1984.

The Cambridge Companion to Schopenhauer. Hrsg. von Christopher Janaway. Cambridge 1999.

Capone Braga, Gaetano: Il criterio della valutazione estetica secondo Schopenhauer e la natura dell'atteggiamento estetico in generale. In: *Sophia* (Padova) 10, 1942, Nr. 4, 406–423.

Casini, Leonardo: *La riscoperta del corpo*. Schopenhauer – Feuerbach – Nietzsche. Roma 1990.

Chansky, James D.: Schopenhauer and Platonic Ideas: A Groundwork for an Aesthetic Metaphysics. In: *Schopenhauer. New Essays in Honor of His 200th Birthday*. Hrsg. von Eric von der Luft. Lewiston / Lampeter / Queenston 1988, 67–81.

Choe, Wolhee: Style and the Aesthetic Self. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von W. Schirmacher. Wien 1991, 239–248. [Schopenhauer-Studien 4.]

Cornill, Arthur: Materialistische Weltanschauung Schopenhauers bei idealistischen Principien. In: *Materialien zu Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“*. Hrsg. von V. Spierling. Frankfurt a. M. 1984, 341–345.

Cornill, Arthur: *Arthur Schopenhauer als Übergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung*. Heidelberg 1856.

Cottier, George: Schopenhauer et le procès de la raison. In: *Revue Thomiste* (Toulouse) 87, 1979, 424–444.

Czernak, Karl: *Schuld, Leiden, Tod*. Eine Studie zu Schopenhauer und Nietzsche. Univ.-Diss. Graz 1970.

Decher, Friedhelm: *Wille zum Leben – Wille zur Macht*. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche. Amsterdam 1984.

Dederer, Alfred: Integrale Philosophie. In: *61. Schopenhauer-Jahrbuch 1980*, 51–60.

Desmond, William: Schopenhauer, Art, and the Dark Origin. In: *Schopenhauer. New Essays in Honor of His 200th Birthday*. Hrsg. von Eriv von der Luft. Lewiston / Lampeter / Queenston 1988, 101–122.

Diffey, T. J.: Schopenhauer's Account of Aesthetic Experience. In: *British Journal of Aesthetics* (London) 30, 1990, 132–140.

Djuvara, Mircea: De la contemplation esthétique dans la philosophie de Schopenhauer. In: *Revista de Filosofie* (Bukarest) 24, 139, Nr. 1, 19–37.

- Dobroleit-Helmich, Margitta: Ästhetik bei Kant und Schopenhauer. In: *64. Schopenhauer-Jahrbuch 1983*, 125–137.
- Dode, Ralf-Erik: *Ästhetik als Vernunftkritik*. Eine Untersuchung zum Begriff des Spiels und der ästhetischen Bildung bei Kant, Schiller, Schopenhauer und Hebbel. Frankfurt a. M. / Bern / New York 1985. [Univ.-Diss.: Duisburg 1984.]
- Dörflinger, Bernd: Zur Erkenntnisbedeutung des Ästhetischen. Schopenhauers Beziehung zu Kant. In: *71. Schopenhauer-Jahrbuch 1990*, 68–77.
- Dörpinghaus, Andreas: Der Leib als Schlüssel zur Welt. Zur Bedeutung und Funktion des Leibes in der Philosophie Arthur Schopenhauers. In: *81. Schopenhauer-Jahrbuch 2000*, 15–31.
- Eckert, Michael: Ästhetische Übergänge in Metaphysik und Mystik. Buddhistische Einflüsse in der Philosophie Schopenhauers. In: *Prima Philosophia* (Cuxhaven) 5, 1992, 41–59.
- Eisenlohr, Kathrin: *Die Krise des Ästhetizismus*. Die Begründung der subjektiven Ästhetik durch Kant und ihre Fortführung bei Schopenhauer. Univ.-Diss.: Köln 1974.
- Esser, Franziska: *Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers*. Univ.-Diss.: Münster 1991.
- Fauconnet, André: *L'esthétique de Schopenhauer*. Paris 1913. [Thèse de doctorat Paris 1913.]
- Fauconnet, André: Examen critique de la théorie des idées. Le paralogisme des idées éternelles hors du temps. In: *2. Jahrb. der Schopenhauer-Gesellschaft* 1913, 51–60.
- Fedi, Remo: L'intuizione nella filosofia di A. Schopenhauer. In: *Archivio di storia della filosofia italiana*, gennaio-marzo 1935, 65–73.
- Foster, Cheryl: Schopenhauer's Subtext on Natural Beauty. In: *British Journal of Aesthetics* (London) 32, 1992, 21–32.
- Foster, Cheryl: Ideas and Imagination: Schopenhauer on the proper Foundation of Art. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Hrsg. von Christopher Janaway. Cambridge 1999, 213–251.
- Frauenstädt, Julius: *Ästhetische Fragen*. Dessau 1853.
- Frauenstädt, Julius: Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung. In: *17. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1930, 155–174.
- Frohschammer, Jakob: *Wille oder Phantasie?* Kritische Parallele zur Würdigung der Philosophie Schopenhauers. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (Halle) 86, 1885, 125–157.
- Funke, Gerhard: Was ist Philosophie? In: *53. Schopenhauer-Jahrbuch 1972*, 237–259.
- Gardner, Sebastian: Schopenhauer, Will, and the Unconscious. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Hrsg. von Christopher Janaway. Cambridge 1999, 375–421.
- Gebhard, Richard: Ein Beitrag zur Ästhetik Schopenhauers. In: *3. Jahrbuch der*

Schopenhauer-Gesellschaft 1914, 92–97.

Gödde, Günther: *Traditionslinien des „Unbewußten“*. Schopenhauer, Nietzsche, Freud. Tübingen 1999.

Goedert, Georges: Schopenhauer, Nietzsche – Das SELBST-Bewußtsein oder vom Ich zum Selbst. In: *Das Bewußtsein – philosophische, psychologische und physiologische Aspekte*. Hrsg. von Jörg Albertz. Berlin 1994, 93–112.

Grätzel, Stephan: *Die philosophische Entdeckung des Leibes*. Wiesbaden 1989.

Günther, Heinrich: *Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer*. Frankfurt a. M./ Bern/New York/Paris 1989. [Univ.-Diss.: Mainz 1989.]

Hamlyn, D[avid] W[alter]: *Schopenhauer*. London 1980.

Hamlyn, David: Schopenhauer and Knowledge. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Hrsg. von Christopher Janaway. Cambridge 1999, 44–61.

Hasse, Heinrich: *Die Richtungen des Erkennens bei Schopenhauer, mit besonderer Berücksichtigung des Rationalen und Irrationalen*. Leipzig 1908. [Univ.-Diss.: Leipzig 1908.]

Hasse, Heinrich: *Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen*. Leipzig 1913.

Hein, Hilde: Schopenhauer and Platonic Ideas. In: *The Journal of the History of Philosophy* (Berkeley/Los Angeles) 4, 1966, 133–144.

Hielscher, Martin: Der Rang der Kunst in der Philosophie Schopenhauers. In: *Schopenhauer in der Postmoderne*. Hrsg. von W. Schirmacher. Wien 1989, 187–193. [Schopenhauer-Studien 3.]

Holl, Jann: Sprache und Vernunft in Schopenhauers Dissertation „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“. In: *Geteilte Sprache*. Festschrift für Rainer Marten. Hrsg. von U. Matz und W. v. Reijen. Amsterdam 1988, 203–233.

Hübscher, Arthur: Das Genie bei Schopenhauer. In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* (Bonn) 18, 1973, 103–126.

Ingenkamp, Heinz Gerd: Der Platonismus in Schopenhauers Erkenntnistheorie und Metaphysik. In: *72. Schopenhauer-Jahrbuch 1991*, 45–66.

Jain, Elenor: Ästhetische Erfahrung und Mystik bei Schopenhauer. In: *Schopenhauer in der Postmoderne*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1989, 167–175.

Janssen, Paul: Ästhetische Kontemplation als Entlastung von der Zeit. Schopenhauers Kunstverständnis zwischen Tradition und Moderne. In: *68. Schopenhauer-Jahrbuch 1987*, 41–52.

Jenson, Otto: *Die Ursache der Widersprüche im Schopenhauerschen System*. Schopenhauers Philosophie als Kunst. Rostock 1906. [Univ.-Diss.: Rostock 1906.]

Jung, C[arl] G[ustav]: Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen. In: *Grundwerk C. G. Jung*. Hrsg. von Helmut Barz u. a. Freiburg i. Br. 1984, 7–76.

Jung, C[arl] G[ustav]: Die transzendente Funktion [1916]. In: *Grundwerk C. G. Jung in 9 Bden*. Hrsg. von Helmut Barz u. a. Freiburg i. Br. 1984, 251–278.

Jung, C[arl] G[ustav]: Über Synchronizität. In: *Grundwerk C. G. Jung*. Hrsg. von

Helmut Barz u. a. Freiburg i. Br. 1984, 279–290.

Jung, Joachim: *Die Bewertungskriterien in der Ästhetik Schopenhauers*. Mainz 1985. [Univ.-Diss.: Mainz 1985.]

Kaestner, Heinz: Das Erkenntnisvermögen als Objekt seiner selbst. Dargestellt an der Lehre Kants in Vergleichung mit Schopenhauers Erkenntnistheorie. In: *Ratio* (Frankfurt a. M.) 4, 1962.

Kaiser-El-Safti, Margret: *Der Nachdenker*. Die Entstehung der Metapsychologie Freuds in ihrer Abhängigkeit von Schopenhauer und Nietzsche. Bonn 1987.

Kamata, Yasuo: Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer. In: *70. Schopenhauer-Jahrbuch 1989*, 84–93.

Klapp, Gerhard: Die Architektonik im Gesamtwerk Schopenhauers. In: *41. Schopenhauer-Jahrbuch 1960*, 82–97.

Knodt, Reinhard: Das Ästhetische und das Mystische. Zum Begriff gesteigerter Transsubjektivität bei Schopenhauer. In: *Probleme philosophischer Mystik*. FS für Karl Albert. Hrsg. von E. Jain und R. Margreiter. St. Augustin 1991, 247–260.

Knox, Israel: *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel, and Schopenhauer*. New York: Columbia University Press, 1937. [Univ.-Diss.: New York 1936.] Reprint 1978.

Knox, Isreal: Schopenhauer's Aesthetic Theory. In: *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*. Hrsg. von Michael Fox. Totowa, NJ, 1980, 132–146.

Koestenbaum, Peter: The Logic of Schopenhauer's Aesthetics. In: *Revue Internationale de Philosophie* (Paris) 14, 1960, 85–95.

Kopper, Joachim: Ist Schopenhauers Philosophie kathedertauglich? In: *69. Schopenhauer-Jahrbuch 1988*, 21–28.

Kopper, Jochim: Schopenhauer über Philosophie und Abstraktion. In: *Zeit der Ernte: Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung*. FS für Arthur Hübscher. Hrsg. von W. Schirmacher. Stuttgart 1982, 325–334.

Korfmacher, Wolfgang: *Ideen und Ideenerkenntnis in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers*. Pfaffenweiler 1992. [Univ.-Diss.: Freiburg i. Br. 1991.]

Koßler, Matthias: *Substantielles Wissen und subjektives Handeln dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer*. Frankfurt a. M. u. a. 1990. [Univ.-Diss. Mainz 1986.]

Kropf, Andrea: *Philosophie und Parapsychologie die Rezeptionsgeschichte parapsychologischer Phänomene am Beispiel Kants, Schopenhauers und C. G. Jungs*. Münster 2001.

Kuzarowa, Dimitra: *Schopenhauers Ästhetik in ihrer Beziehung zu seinem Pessimismus*. Sofia 1915. [Univ.-Diss.: Bern 1915/16.]

Löhneysen, Wilhelm von: Der Apoll von Belvedere. Kunst als Grund philosophischer Gedanken. In: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. 23 Beiträge zu seiner Aktualität. Hrsg. von V. Spierling. München / Zürich 1987, 97–121.

Löhneysen, Wilhelm von: Die Überschrift des 3. Buches der „Welt als Wille und Vorstellung“. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von Wolfgang

- Schirmacher. Wien 1991, 119–127 [Schopenhauer-Studien 4.]
- López Molina, Ana María: La experiencia estética como género supremo del conocimiento. In: *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid) 23, 1989, 149–165.
- Magee, Bryan: *The Philosophy of Schopenhauer*. New York 1983.
- Maia, Muriel W. T.: *Jenseits des Willens zum Leben*. Über Schopenhauers metaphysischen Hintergrund der Kunstanschauung. Frankfurt/M. 1989. [Diss. Kassel 1988]
- Malter, Rudolf: Erlösung durch Erkenntnis. In: *Zeit der Ernte*. FS für Arthur Hübscher. Hrsg. von W. Schirmacher. Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, 41–59.
- Malter, Rudolf: Schopenhauers Transzendentalismus. In: *Midwest Studies in Philosophy* 8, 1983: Contemporary Perspectives in the History of Philosophy, 433–455.
- Malter, Rudolf: *Der eine Gedanke*. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers. Darmstadt 1988.
- Malter, Rudolf: Abstraktion, Begriffsanalyse und Urteilskraft in Schopenhauers Erkenntnislehre. In: *Schopenhauer. New Essays in Honor of His 200th Birthday*. Hrsg. von Eric von der Luft. Lewiston/Lampeter/Queenston 1988, 257–272.
- Malter, Rudolf: Wesen und Grund. Schopenhauers Konzeption eines neuen Typus von Metaphysik. In: *69. Schopenhauer-Jahrbuch 1988*, 29–40.
- Malter, Rudolf: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
- Methling, Alexander: *Das Realitätsproblem im Denken Schopenhauers*. Eine Untersuchung zur Struktur seines Systems. Aachen 1993. [Univ.-Diss.: Köln 1992.]
- Mollowitz, Gerhard: Die besondere Erkenntnisweise des Künstlers, Heiligen, Philosophen. In: *65. Schopenhauer-Jahrbuch 1984*, 209–232.
- Mollowitz, Gerhard: Die Assimilation der platonisch-augustinischen Ideenlehre durch Schopenhauer. In: *66. Schopenhauer-Jahrbuch 1985*, 131–152.
- Mollowitz, Gerhard: Philosophische Wahrheit aus intuitivem Urdenken. In: *69. Schopenhauer-Jahrbuch 1988*, 41–56.
- Mollowitz, Gerhard: Bewährung-aus-sich-selbst als Kriterium der philosophischen Wahrheit. In: *70. Schopenhauer-Jahrbuch 1989*, 205–225.
- Naegelsbach, Hans: *Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer*. Heidelberg 1927.
- Neymeyr, Barbara: Schopenhauers „objektives Interesse“. Kritische Überlegungen zu voluntativen Reminiszenzen in seiner Ästhetik der Willenlosigkeit. In: *71. Schopenhauer-Jahrbuch 1990*, 136–147.
- Neymeyr, Barbara: Zur Problematik von Schönem und Erhabenem in Schopenhauers Ästhetik. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von W. Schirmacher. Wien 1991, 129–146. [Schopenhauer-Studien 4.]
- Neymeyr, Barbara: Selbstbewußtsein ohne Selbst? – Zur Bewußtseinsproblematik in Schopenhauers Ästhetik. In: *Das Bewußtsein – philosophische, psychologische und physiologische Aspekte*. Hrsg. von Jörg Albrecht. Berlin 1994, 113–146.
- Neymeyr, Barbara: Die Kunstsepsis des Ästhetikers: Anmerkungen zu einer singulären Parabel in Schopenhauers „Parerga und Paralipomena“. In: *76. Schopen-*

hauer-Jahrbuch 1995, 91–102.

Neymeyr, Barbara: *Ästhetische Autonomie als Abnormität*. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik. Berlin 1996. [Univ.-Diss.: Freiburg i. Br. 1993.]

Neymeyr, Barbara: Ideenschau mit Illusionen. Zu heterogenen Konzeptionen in Schopenhauers Ästhetik. In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* (München) 106, 1999, 64–84.

Nicholls, Moira: Schopenhauer, Feeling and the Noumenon. In: *76. Schopenhauer-Jahrbuch 1995*, 53–71.

Nicholls, Roger: Schopenhauer's Aesthetic Theory. In: *Schopenhauer. His Philosophical Achievements*. Hrsg. von Michael Fox. Totowa, NJ, 1980, 107–131.

Niehues-Pröbsting, Heinrich: Praktische Vernunft und Leib bei Schopenhauer. In: *Grundlinien der Vernunftkritik*. Hrsg. von Chr. Jamme. Frankfurt/M. 1997, 184–201.

Nitzschke, Bernd: *Die reale Innenwelt*. Anmerkungen zur psychischen Realität bei Freud und Schopenhauer. München 1978.

Oehlke, Waldemar: *Schopenhauers Ideenlehre*. München 1921.

Paetzold, Heinz: *Ästhetik des deutschen Idealismus*. Zur Idee ästhetischer Rationalität bei Baumgarten, Kant, Schelling und Schopenhauer. Wiesbaden 1983.

Pauen, Michael: *Schellengeklingel oder Offenbarung*. Rationalität und ästhetische Lust in deutschen Kunsttheorien bis zur Moderne. Münster 1991. [Diss. 1989.]

Pöggeler, Otto: Schopenhauer und das Wesen der Kunst. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* (Meisenheim) 14, Nr. 3, 1960, 353–389.

Pothast, Ullrich: *Die eigentlich metaphysische Tätigkeit*. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett. Frankfurt a. M. 1989.

Predel, Karsten: *Idealanschauung und Wesenserfahrung*. Schopenhauers Metaphysik des Schönen. Aachen 1998. [Univ.-Diss.: Berlin 1996.]

Primer, Karl: Über die Bedeutung der Philosophie als Wissenschaft und als Kunst. In: *3. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1914*, 259–276.

Rábade Romeo, Sergio: El cuerpo en Schopenhauer. In: *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid) 23, 1989, 135–147.

Rosset, Clément: *L'esthétique de Schopenhauer*. Paris 1969.

Sauter-Ackermann, Gisela: *Erlösung durch Erkenntnis?* Studien zu einem Grundproblem der Philosophie Schopenhauers. Cuxhaven 1994.

Schaefer, Alfred: *Probleme Schopenhauers*. Berlin 1983.

Scheer, Brigitte: Ästhetik als Rationalitätskritik bei Arthur Schopenhauer. In: *69. Schopenhauer-Jahrbuch 1988*, 213–227.

Schöndorf, Harald: *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. München 1982.

Schopenhauer in der Internationalen Diskussion. 69. Schopenhauer-Jahrbuch 1988 zur 200. Wiederkehr seines Geburtstages. Hrsg. von Rudolf Malter et. al.

Schopenhauer. New Essays in Honor of His 200th Birthday. Hrsg. von Eric von der

Luft. Lewiston 1988.

Schopenhauer, Philosophy and the Arts. Hrsg. von Dale Jacquette. Cambridge 1996.

Schopenhauer. His Philosophical Achievement. Hrsg. von Michael Fox. Totowa, NJ, 1980.

Schulz, Walter: Die problematische Stellung der Kunst in Schopenhauers Philosophie. In: *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Festschrift für R. Brinkmann. Tübingen 1981, 403–415.

Schulz, Walter: Philosophie des Übergangs. In: *Zeit der Ernte*. FS für Arthur Hübscher. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Stuttgart 1982, 30–40.

Simmel, Georg: Schopenhauer. Die Metaphysik der Kunst. In: *Schopenhauer und Nietzsche* [1907]. Hamburg 1990, 159–208.

Spierling, Volker: Objektive Zärtlichkeit. Zur Kunstphilosophie Arthur Schopenhauers. In: *Deutsches Ärzteblatt*, 83/9, 1986, 559–562.

Spierling, Volker: *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*. Frankfurt a. M. 1994. [Auch erschienen unter dem Titel: *Arthur Schopenhauer – Eine Einführung*. Leipzig: Reclam 1998.]

Taylor, Terri Graves: Platonic Ideas, Aesthetic Experience, and the Resolution of Schopenhauer's "Great Contradiction". In: *International Studies in Philosophy* (Turin), 19, 1987, 43–53.

Volpi, Franco: Schopenhauers Unterscheidung von Vernunft und Verstand und ihre begriffsgeschichtliche Relevanz. In: *Zeit der Ernte*. FS für Arthur Hübscher. Hrsg. von W. Schirmacher. Stuttgart 1982, 279–297.

Weihe, Carl: Anschauliches und begriffliches Denken. In: *5. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1926*, 207–224.

Weimer, Wolfgang: Leib und Bewußtsein: Schopenhauers Anregungen zu einer aktuellen Diskussion. In: *Schopenhauers Aktualität*. Ein Philosoph wird neu gelesen. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1988, 49–81. [Schopenhauer Studien, 1/2.]

Welsen, Peter: *Schopenhauers Theorie des Subjekts*. Ihre transzendentalphilosophischen, anthropologischen und naturmetaphysischen Grundlagen. Würzburg 1995.

Willems, Bernd: *Über Schopenhauers Erkenntnistheorie*. Eine historisch-kritische Abhandlung. Univ.-Diss.: Königsberg 1908.

Wisdom, John O[ulton]: The Unconscious Origin of Schopenhauer's Philosophy. In: *International Journal of Psychoanalysis* 26, 1945, 44–52.

Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.

Zint, Hans: Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins. In: *10. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1921*, 3–45.

Zöllner, Günter: Schopenhauer on the Self. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Hrsg. von Christopher Janaway, Cambridge 1999, 19–43.

BIBLIOGRAPHISCHES

Laban, Frederic: *Die Schopenhauer-Literatur*. Versuch einer chronologischen Übersicht derselben. Leipzig 1880.

Laban, Frederic: *Beiträge zur Schopenhauer-Bibliographie*. Erstes (und einziges) Supplement. Kolosvár / London 1882.

Rudolf, Max: Zur Schopenhauer-Literatur. In: *17. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1930*, 360–366.

Hübscher, Arthur: *Schopenhauer-Bibliographie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981.

Schirmacher, Wolfgang: Die Schopenhauer-Literatur übersehbar gemacht. In: *63. Schopenhauer-Jahrbuch 1982*, 120–122.

Aul, Joachim: *Schopenhauer-Bibliographie*. Egelsbach 1995. [Microfiche-Ausgabe]

Koßler, Matthias: Empirie, Transzendentalismus und Transzendenz. Neuere Literatur zu Schopenhauer. In: *Philosophische Rundschau* (Tübingen) 43, 1996, 273–296.

BIBLIOGRAPHIE ZUR ÄSTHETIK SCHOPENHAUERS

KOMPARATISTISCHE STUDIEN

Adamy, Berhard: Schopenhauer bei Ludwig Thoma. In: 59. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1978, 100–109.

Adamy, Bernhard: „Vom Leid, das ewig währet“. Bemerkungen über Oscar Wilde. In: 64. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1983, 165–176.

Adamy, Bernhard: Neidische Nachbarschaft. Karl Gutzkows (1811–1878) Verhältnis zu Schopenhauer. In: 74. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1993, 7–30.

Adamy, Bernhard: Nicht nur „Enkel der Aufklärung“: Schopenhauer-Anklänge bei Erich Kästner. In: 68. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1987, 122–146.

Adamy, Bernhard: Nochmals: Storm und Schopenhauer. In: 60. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1979, 271–273.

Adamy, Bernhard: Pfitzners Schopenhauer-Rezeption. In: 56. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1975, 138–157.

Adamy, Bernhard: Schopenhauer in Pfitzners „Palestrina“. In: 63. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1982, 67–79.

Adamy, Bernhard: Schopenhauer und einige Komponisten. Rezeptionsansätze bei Humperdinck, Schönberg, Berg und Weber. In: 61. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1980, 70–89.

Adamy, Bernhard: Zenta Maurina: Über Schopenhauer und Hans Zint. Ein Beitrag zur Schopenhauer-Rezeption. In: 71. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1990, 169–182.

Asher, David: *Arthur Schopenhauer als Interpret des Göthe'schen Faust*. Ein Erläuterungsversuch des ersten Theils dieser Tragödie. Leipzig: Arnoldi 1859.

Akl, M. C.: Le rencontre de Nietzsche et de Wagner dans la philosophie de Schopenhauer. In: *Extasis*. Bulletin du Cercle Philosophique (Beyrouth) 10, 1985, 23–35. *

Anschutz, H. L.: *The Road to Nirvana*. A Study of Thomas Hardy's Novels and Poems, with Special Emphasis upon the Autobiographic and Artistic Significance of "The Well-Beloved" Viewed in the Light of Schopenhauer's "The World as Will and Idea" and "The Metaphysics of the Love of the Sexes". Diss. Seattle (Washington) 1949. *

Anton, Herbert: Schopenhauer und die Dichtung der Goethezeit. In: 65. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1984, 130–135.

Arena, L. A.: *Nietzsche – Wagner – Schopenhauer*. Fermo 1981. *

Argyle, G.: Gissing's "The Whirlpool" and Schopenhauer. In: *The Gissing Newsletter*, 17/4, 1981, 3–21. *

Arnold, H.: *Lebensdrang und Todesverlangen in der deutschen Literatur von 1850–1880 im Zusammenhang mit der Philosophie Schopenhauers*. Univ.-Diss. Heidelberg 1933. [Egelsbach (Mikroreprint) 1994.] *

- Asendorf, Kurt: Ein Hinweis auf Leopardi. In: 68. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1987, 209–210.
- Baer, Joachim T.: Arthur Schopenhauer and S. A. Andreyevsky: Affinities of World View. In: *Western Philosophical Systems in Russian Literature. A Collection of Critical Studies*. Hrsg. von A. M. Mlikotin. University of Southern California Press, 1979, S. 139-152.
- Baer, Joachim T.: *Arthur Schopenhauer und die russische Literatur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts*. München 1980 (Slavistische Beiträge, 140).
- Baer, Joachim T.: Die Ästhetik des russischen Symbolismus und ihre Beziehung zu Schopenhauer. In: *Schopenhauer. New Essays in Honor of His 200th Birthday*. Hrsg. von Eric von der Luft. Lewiston / Lampeter / Queenston 1988, 24–39.
- Baer, Joachim T.: Leopold Staff and Arthur Schopenhauer. In: *The Polish Review* (New York) 24, 1979, 57–67.
- Baer, Joachim T.: Schopenhauer und Afanasij Fet. In: 61. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1980, 90–103.
- Baer, Joachim T.: Schopenhauer und Fedor Sologub. In: 69. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1988, 511–522.
- Baillot, Alexandre: Anatole France et Schopenhauer. In: 16. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1929, 67–76.
- Baillot, Alex.: Rabelais et Schopenhauer. In: 48. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1967, 225.
- Baillot, Alexandre: Renan et Schopenhauer. In: *Deutschland – Frankreich*. Vierteljahrsschrift des deutschen Instituts (Paris) 2/8, Paris 1944, 36–49.
- Bakst, James: *A Comparative Study of Philosophies of Music in the Works of Schopenhauer, Nietzsche, and Tolstoi*. Diss. New York 1942.
- Baum, Günther: Schopenhauer und die Musik der Goethezeit. In: 65. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1984, 170–174.
- Becker, Franziska: Ästhetik als Korrektiv der Vernunft. Denkmotive Schopenhauers und Nietzsches in der ästhetischen Theorie Adornos. In: *ars* (Bonn), 1989, 28–50.
- Bednal, J. B.: *Hebbel and Schopenhauer*. Diss. Cambridge 1956.
- Benz, Richard: Jean Paul und Schopenhauer. In: *Genius im Wort*. Vom deutschen Dichten und Denken. Jena 1936, 49–57.
- Berg, Christian: Le lorgnon de Schopenhauer. Les symbolistes Belges et les impostures du réel. In: *Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises* (Paris) 34, 1982, 119–135. *
- Berg, Christian: Schopenhauer et les symbolistes belges. In: *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*. Hrsg. von Anne Henry. Paris 1989, 119–134.
- Biget, Michelle: Compositeurs allemands lecteurs de Schopenhauer 1850-1920. In: *Présences de Schopenhauer*. Hrsg. von Roger Pol Droit. Paris 1989, 190–203.
- Bilek, Karol: Arthur Schopenhauer und Leo Schestow. In: 69. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1988, 523–530.

- Blittkowsky, Ralf: Schopenhauer, Kafka. Ansichten zur Theorie der Parabel oder „Die Entdeckungen haben sich dem Menschen aufgedrängt“. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1991, 227–238. [Schopenhauer-Studien 4]
- Böhringer, Hannes: Schopenhauers Position in der Produktionsästhetik der modernen bildenden Kunst. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1991, 147–151. [Schopenhauer-Studien 4]
- Boll, Karl Friedrich: Schopenhauer bei Theodor Storm. In: *59. Schopenhauer-Jahrbuch 1978*, 185–186.
- Brann, Henry Walter: Thomas Mann und Schopenhauer. In: *43. Schopenhauer-Jahrbuch 1962*, 117–126.
- Broek, Roelof van den: Wilhelm Busch und Arthur Schopenhauer. In: *Duitse kroniek*. Orgaan voor culturele betrekkingen met Duitsland 27/1, 1975, 33–34. *
- Budke, Willi: *Die Darstellung der Frau bei Thomas Hardy unter besonderer Berücksichtigung Schopenhauers*. Univ.-Diss. Münster 1934.
- Butet, A.: L’hypothèse du «sombre précurseur» dans la conception d’«Igitur» ou l’influence de Schopenhauer sur la pensée mallerméenne. In: *Les Lettres Romanes* 43, 1989, 303–314. *
- Cariddi, Walter: *Studi schopenhaueriani*. Schopenhauer e la cultura romantica, con un saggio su Novalis. Lecce 1964. *
- Chardin, Philippe: De Schopenhauer comme volonté à Schopenhauer comme simple représentation: l’exemple de Thomas Mann. In: *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*. Hrsg. von Anne Henry. Paris 1989, 173–184.
- Chardin, Philippe: Schopenhauer à l’épreuve du «télescopage des époques» et de l’ironie musilienne. In: *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*. Hrsg. von Anne Henry. Paris 1989, 193–203.
- Cheval, René: Romain Rolland und Schopenhauer. In: *54. Schopenhauer-Jahrbuch 1973*, 53–66.
- Cheval, René: Zum Thema Romain Rolland und Schopenhauer. In: *55. Schopenhauer-Jahrbuch 1974*, 53.
- Codino, Georges: Schopenhauer et Frédéric Morin. In: *33. Schopenhauer-Jahrbuch 1949/1950*, 112–113.
- Colin, René Pierre: *L’introduction de Schopenhauer en France et son influence sur les romanciers naturalistes*. Diss. Lyon 1978.
- Cysarz, Herbert: Goethe und Schopenhauer. In: *29. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1942*, 3–23.
- Damblemont, Gerhard: Edouard Rod und Schopenhauer. In: *69. Schopenhauer-Jahrbuch 1988*, 497–510.
- Damblemont, Gerhard: Zur Schopenhauer-Rezeption E. M. Ciorans. In: *67. Schopenhauer-Jahrbuch 1986*, 131–144.

- Dierkes, Hans: Der Zauber des Gegensatzes. Schopenhauer und Wilhelm Raabes „Stopfkuchen“. In: 54. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1973, 93–107.
- Dion, M.: *Une esthétique de la tragédie: Schopenhauer, Nietzsche, Wagner*. Diss. Québec 1985. *
- Dobroleit-Helmich, Margitta: Ästhetik bei Kant und Schopenhauer. In: 64. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1983, 125–137.
- Dode, Ralf-Erik: *Ästhetik als Vernunftkritik*. Eine Untersuchung zum Begriff des Spiels und der ästhetischen Bildung bei Kant, Schiller, Schopenhauer und Hebbel. Frankfurt a. M./Bern/New York 1985. [Univ.-Diss.: Duisburg 1984.]
- Döll, Heinrich: *Goethe und Schopenhauer*. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauer'schen Philosophie. Berlin 1904. [Diss. Gießen]
- Dörflinger, Bernd: Zur Erkenntnisbedeutung des Ästhetischen. Schopenhauers Beziehung zu Kant. In: 71. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1990, 68–77.
- Eisenbeiß, H.: *Schopenhauers Einfluß auf Richard Wagner*. Univ.-Diss. Erlangen 1924. *
- Emme, Dietrich: Arthur Schopenhauer und Gottfried August Bürger in Göttingen. In: 67. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1986, 145–164 [in: *Schopenhauer-Jahrbuch*, 68, 1987, 169–188].
- Emme, Dietrich: Arthur Schopenhauer und Gottfried August Bürger. Eine Einführung. In: *Göttinger Jahrbuch* 29, 1981, 225–233.
- Engel, Srul Morris: *The Aesthetics of Schopenhauer and Nietzsche*. A Comparative Study. Diss. Winnipeg (Manitoba) 1955. *
- Engelhard, H.: *Der Pessimismus bei Arthur Schopenhauer und Richard Wagner*. Univ.-Diss. Leipzig 1924. *
- Eulenberg, Herbert: Gutzkow und Schopenhauer. In: 17. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1930, 299–305.
- Fauconnet, André: Essai sur une œuvre inachevée de Richard Wagner: «Les Vainqueurs» et la genèse de Parsifal. In: 33. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1949/1950, 66–81.
- Fauconnet, André: Goethes Einfluß auf Anatole France im Lichte der Philosophie Schopenhauers. In: 14. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1927, 42–51.
- Fauconnet, André: La «Norma» de Bellini commentée par Schopenhauer et Richard Wagner. In: 30. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1943, 82–109.
- Fauconnet, André: La Fontaine et Schopenhauer. In: 43. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1962, 89–90.
- Foote, J. V.: *Gissing and Schopenhauer: A Study of Literary Influence*. Diss. Bloomington (Indiana) 1968. *
- Forman, Alfred: Robert Browning and Schopenhauer. In: 3. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1914, 73.

Frizen, Werner: Von Weibes Wonne und Wert. Über einige Frauengestalten Thomas Manns und den Misogyn Schopenhauer. In: *Etudes Germaniques* (Paris) 36, 1981, 306–317.

Frizen, Werner: *Zaubertrank der Metaphysik*. Quellenkritische Überlegungen im Umkreis der Schopenhauer-Rezeption Thomas Manns. Frankfurt a. M. u.a. 1980. [Univ.-Diss. Münster 1978]

Frizen, Werner: „Der alte Schopenhauer schlohweiß“ – Ich und Geschichte in Günther Grass' Romanen. In: *Schopenhauer. New Essays in Honor of His 200th Birthday*. Hrsg. von Eric von der Luft. Lewiston / Lampeter / Queenston 1988, 165–187.

Frizen, Werner: Drei Danziger. Arthur Schopenhauer – Max Halbe – Günter Grass. In: *68. Schopenhauer-Jahrbuch 1987*, 147–168.

Frühm, Thomas: Schopenhauers Einfluß auf Mihail Eminescu. In: *23. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1936*, 269–280.

Garwood, Helen: *Thomas Hardy: An Illustration of the Philosophy of Schopenhauer*. Philadelphia 1911.

Gebhard, Richard: Shakespeare und Schopenhauer. In: *Jahrbuch der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft 47*, 1911, 170–187.

Geishofer, H.: *Der Weltschmerz bei Giacomo Leopardi und Arthur Schopenhauer, unter besonderer Berücksichtigung der Gedanken über den Tod*. Diss. Graz 1961. *

Geißler, Horst: *Grillparzer und Schopenhauer*. Diss. München 1915.

Geißler, Horst: Grillparzer und Schopenhauer. In: *5. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1916*, 145–160.

Güntert, Georges: Schopenhauer und Nietzsche in der Ästhetik des spanischen Romans um 1900. In: *74. Schopenhauer-Jahrbuch 1993*, 115–136.

Gupta, R. K.: „Billy Budd“ and Schopenhauer. In: *73. Schopenhauer-Jahrbuch 1992*, 91–108.

Heath, A. L. D.: Phelps, Browning, Schopenhauer, and Music. In: *Comparative Literature Studies 22*, 1985, 211–217. *

Hell, Victor: Schopenhauer et le mouvement décadent en France. In: *L'Ésprit de décadence*. Paris 1984, 223–234.

Heller, Erich: Das lyrische Ich bei Schopenhauer und Nietzsche und nachher. In: *Texte und Kontexte*. Festschrift für Norbert Fierst zum 65. Geburtstag. Hrsg. von M. Durzak, E. Reichmann und U. Weisstein. Bern / München 1973, 73–87.

Hellerer, Heinz Otto: *Die Sprachwelt und das Lebensrätsel*. Der Einfluß von Schopenhauer und Tolstoi auf Ludwig Wittgensteins „Logisch-philosophische Abhandlung“. München 1985. [Univ.-Diss. München 1984.]

Hemus, G. A. H.: *The Influence of Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche on the Works of D. H. Lawrence*. Diss. Oxford 1969. *

- Henry, Anne: La Trilogie allemande – bande comique réalisée par Céline d’après une idée de Schopenhauer. In: *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*. Hrsg. von Anne Henry. Paris 1989, 205–216.
- Henry, Anne: Proust du côté de Schopenhauer. In: *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*. Hrsg. von Anne Henry. Paris 1989, 149–164.
- Henry, Anne: Proust lecteur de Schopenhauer: Le nihilisme dépassé. In: *Présences de Schopenhauer*. Hrsg. von Roger Pol Droit. Paris 1989, S. 163-178.
- Hildesheimer, Wolfgang: Schopenhauer und Marbot. In: *65. Schopenhauer-Jahrbuch 1984*, 119–129.
- Hoffmann, Paul Theodor: Richard Wagners „Tristan“ und Schopenhauers Erlösungslehre. In: *22. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1935*, 327–332.
- Hoffmann, Paul Theodor: Schopenhauers Erlösungslehre und die Erlösungsmotive bei Richard Wagner. In: *32. Schopenhauer-Jahrbuch 1945–1948*, 123–139.
- Huber, Martin: *Thomas Bernhards philosophisches Lachprogramm*. Zur Schopenhauer-Aufnahme im Werk Thomas Bernhards. Wien 1992.
- Hudson, B. F.: *Zola and Schopenhauer*. The Affinity of Some Aspects of Their Thought as Reflected in the “Rougon-Macquart” Series. Diss.: Ann Arbor (Michigan) 1959. *
- Hübscher, Arthur: Jean Paul und Schopenhauer. In: *45. Schopenhauer-Jahrbuch 1964*, 159–160.
- Hübscher, Arthur: Schopenhauer bei Wagners Zeitgenossen. In: *61. Schopenhauer-Jahrbuch 1980*, 61–69.
- Hübscher, Arthur: Schopenhauer und Chamisso. In: *39. Schopenhauer-Jahrbuch 1958*, 176–178.
- Hübscher, Arthur: Schopenhauer und Wagner. In: *37. Schopenhauer-Jahrbuch 1956*, 26–31.
- Hübscher, Arthur: Schopenhauer, Wagner, Nietzsche. In: *59. Schopenhauer-Jahrbuch 1978*, 89–99.
- Hübscher, Arthur: Thomas Manns Schopenhauer-Essay. In: *63. Schopenhauer-Jahrbuch 1982*, 117–119.
- Hübscher, Arthur: Wer war Hans Zint?. In: Zint, Hans: *Schopenhauer als Erlebnis*. München/Basel 1954, 7–14.
- Ingenkamp, Heinz Gerd: Leopardi und Schopenhauer über die Musik. In: *Giacomo Leopardi: Rezeption, Interpretation, Perspektiven*. Akten der ersten Jahrestagung der Deutschen Leopardi-Gesellschaft Bonn / Köln 9.–11.11.1990. Hrsg. von H. L. Scheel und M. Lentzen. Tübingen 1992, 109–124.
- Ingenkamp, Heinz Gerd: Schopenhauers Ästhetik bei Wieland. In: *76. Schopenhauer-Jahrbuch 1995*, 203–209.
- Ingenkamp, Heinz Gerd: Von Schopenhauer her gelesen: Rilkes 8. Duineser Elegie. In: *66. Schopenhauer-Jahrbuch 1985*, 247–252.

- Jansohn, Ch.: Zu Schopenhauers Einfluß auf Lawrence's „dark knowledge“. In: *Arcadia* 21, 1986, 263–275. *
- Jones, Kevin: Schopenhauer and Beckett's "Proust". In: *Etudes Irlandaises* 11, 1986, 71–81. *
- Jurdzinski, Gerald: *Leiden an der „Natur“*. Thomas Bernhards metaphysische Weltdeutung im Spiegel der Philosophie Schopenhauers. Frankfurt a. M. / Bern / New York / Nancy 1984. [Univ.-Diss. Bochum 1983.]
- Kalff, Gerrit: *Beethoven en Schopenhauer als Dietsers in de verstrooing: Paradox in Duitse trant*. Tevens bijdrage tot het jubileum van Vondel en zeer late tot dat van Goethe. Amsterdam 1939. *
- Kanovitch, Abraham: *The Will to Beauty: Being a Continuation of the Philosophies of Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche*. New York [1922]. *
- Karátson, André: Le Nirvana comme supplice de Tantale (Notes sur Beckett et Schopenhauer). In: *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*. Hrsg. von Anne Henry. Paris 1989, 217–223.
- Karátson, André: Rire avec Schopenhauer (la ruse de Kafka). In: *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*. Hrsg. von Anne Henry. Paris 1989, 185–192.
- Kelly, Mary Ann: Schopenhauer's Influence on Hardy's *Jude the Obscure*. In: *Schopenhauer. New Essays in Honor of His 200th Birthday*. Hrsg. von Eric von der Luft. Lewiston / Lampeter / Queenston 1988, 232–246.
- Kelly, Mary Ann: *Thomas Hardy's Reading in Schopenhauer: "Tess of the d'Urbervilles"*. Diss. University of Nebraska (Lincoln) 1980.
- Kienzle, Ulrike: *Das Weltüberwindungswerk: Wagners „Parsifal“ – ein szenisch-musikalisches Gleichnis der Philosophie Arthur Schopenhauers*. Laaber 1992.
- Knox, Israel: *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel, and Schopenhauer*. New York: Columbia University Press 1936. London: Thomas and Hudson / New York: Humanities Press 1958. [Diss. New York (Columbia University) 1937.]
- Kogelschatz, Hermann: *Wang Kuo-Wei und Schopenhauer, eine philosophische Begegnung*. Wandlung des Selbstverständnisses der chinesischen Literatur unter dem Einfluß der klassischen deutschen Ästhetik. Stuttgart 1986. [Univ.-Diss. München 1980.]
- Koopmann, Helmut: Thomas Mann und Schopenhauer. In: *Thomas Mann und die Tradition*. Hrsg. von Peter Pütz. Frankfurt a. M. 1971, *
- Korten, Herta: *Thomas Hardy's Napoleondichtung „The Dynasts“*. Ihre Abhängigkeit von Schopenhauer, ihr Einfluß auf Gerhart Hauptmann. Univ.-Diss. Rostock 1919.
- Kristiansen, Børge: Schopenhauersche Weltansicht und totalitäre Humanität im Werke Thomas Manns. In: *71. Schopenhauer-Jahrbuch 1990*, 98–124.
- Kristiansen, Børge: *Unform – Form und Überform*. Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Metaphysik. Kopenhagen 1978 [Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Metaphysik, Bonn 2. Aufl. 1986]. *

- Kritsch, E.: Schopenhauer's Philosophy in the Poetry of Joseph Weinheber. In: *Modern Languages Quarterly*, 23/1, 65–74. *
- Kuhn, Dieter: Der Philosoph und der Dichter. Zur Schopenhauer-Rezeption bei Arno Schmidt. In: 62. *Schopenhauer-Jahrbuch 1981*, 170–178.
- Kuklova, F.: *L'influence de Schopenhauer sur André Gide*. Diss. Bronx (Fordham University) 1964. *
- Kurzke, Hermann: „Bruder“ Hitler. Thomas Mann und das Dritte Reich. In: 71. *Schopenhauer-Jahrbuch 1990*, 125–135.
- Lamsfuß, Gerd: *Der Ästhetizismus André Gides in der Krisis der ästhetischen Bildung*. Seine Herkunft aus der Philosophie Schopenhauers und Fichtes und seine Entwicklung in Gides frühen Schriften. Univ.-Diss. München 1958.
- Lehmann, Günther K.: *Ästhetik der Utopie*. Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Bloch. Stuttgart 1995.
- Leistikow, Oskar: Schopenhauer und Johann Daniel Falk. In: 35. *Schopenhauer-Jahrbuch 1953/1954*, 73–74.
- Lessing, Theodor: *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche*. Einführung in moderne deutsche Philosophie. München 1906.
- Longuet-Marx, Anne: Schopenhauer – Proust: la scène amoureuse. In: *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*. Hrsg. von Anne Henry. Paris 1989, 165–172.
- Lorenzo, Giuseppe de: Divagazioni sul «Don Quichote de la Mancha». In: 32. *Schopenhauer-Jahrbuch 1945–1948*, 116–122.
- Lüssi, Walter: Schopenhauer und der Symbolismus in der Schweiz. In: 58. *Schopenhauer-Jahrbuch 1977*, 102–111.
- Lütkehaus, Ludger: Buschiaden und Schopenhaueriana in der Buschliteratur. In: 64. *Schopenhauer-Jahrbuch 1983*, 195–196.
- Märtens, Jürgen: Schopenhauer und Samuel Becketts Essay „Proust“. In: 52. *Schopenhauer-Jahrbuch 1971*, 157–162.
- Maia, Muriel Wanessa T.: Über ein Motiv Schopenhauers im Werk Prousts. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1991, 219–225. [Schopenhauer-Studien 4]
- Mainberger, Sabine: Jenseits der Illusionen und diesseits der Erlösung. Kunst und Ästhetische Erfahrung bei Leopardi. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1991, 209–217. [Schopenhauer-Studien 4]
- Malter, Rudolf: Das aszetische Erbe. Schopenhauer und Coubertin über die Leiberfahrung des Menschen. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 61, 1986, 47–64.
- Mann, Thomas: Schopenhauer. In: *Thomas Mann: Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie*. Bd. 2. Frankfurt a. M. / Hamburg 1968, 251–290. Auch in: *Über Arthur Schopenhauer*. Hrsg. von G. Haffmans. Zürich ³1981, 87–132.
- Marhold, Hartmut: Schopenhauer und Cézanne. In: 66. *Schopenhauer-Jahrbuch 1985*, 201–214; 2. Teil in: 68. *Schopenhauer-Jahrbuch 1987*, 109–121.

- Martens, Wolfgang: Lenaus Dichtung im Horizont der Philosophie Schopenhauers. In: *Lenau-Forum* 1990, 31–42. *
- Masaoka, Yasuchiyo: Ein moderner Komponist kritisiert Schopenhauer [japanisch]. In: *Schopenhauer-Studien 1. Festschrift für Dr. K. Fujita*. Hrsg. von der Japan Schopenhauer-Association. Tokyo 1993, 151–162.
- Masing-Delic, Irene.: Schopenhauer's Metaphysics of Music and Turgenev's *dvorjanskoe gnezdo*. In: *Die Welt der Slawen* 31, 1986, 183–196.
- Maurer, Sigrid Helga: *Schopenhauer in Russia: His Influence on Turgenev, Fet, and Tolstoj*. Diss. University of California, Berkeley 1966.
- Mayer, Eduard von: *Schopenhauers Ästhetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings*. Halle:Niemeyer, 1897 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. v. B. Erdmann, Nr. 9]. Reprint: Hildesheim: Olms, 1980, 1999.
- McCobb, E. A.: Daniel Deronda as Will and Representation? George Eliot and Schopenhauer. In: *Modern Language Review* 80, 1985, 533–549. *
- McCobb, E. A.: The Morality of Musical Genius. Schopenhauerian Views in “Daniel Deronda”. In: *Forum for Modern Language Studies* 19, 1983, 321–330. *
- McLaughlin, Sigrid: *Schopenhauer in Rußland. Zur literarischen Rezeption bei Turgenev*. Wiesbaden 1984. [Schopenhauer in Russia. His Influence on Tolstoj, Turgenev, and Fet. Diss. 1966.]
- McLaughlin, Sigrid: Tolstoy and Schopenhauer. In: *California Slavic Studies* 5, 1970, 187–245.
- Metz, Rudolf: Bilharz und Schopenhauer. In: *14. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1927*, 3–16.
- Minerbi, T.: *Schopenhauer's Philosophy in Italo Svevo's «La Coscienza di Zeno»*. LaFayette 1972. *
- Miwa, Shingo: Schopenhauer und die Romantik [japanisch]. In: *Schopenhauer-Studien 1. Festschrift für Dr. K. Fujita*. Hrsg. von der Japan Schopenhauer-Association. Tokyo 1993, 177–192.
- Mühlmann, Wilhelm E.: Schopenhauer und Rückert. In: *57. Schopenhauer-Jahrbuch 1976*, 145–146.
- Negrone, Bruno: Schopenhauer und Proust. In: *61. Schopenhauer-Jahrbuch 1980*, 104–126.
- Neugebauer, Paul: *Schopenhauer in England, mit besonderer Berücksichtigung seines Einflusses auf die englische Literatur*. Univ.-Diss. Berlin 1932.
- Neumeister, Sebastian: Baudelaire – Dichter, Denker und Dandy. In: *73. Schopenhauer-Jahrbuch 1992*, 117–132.
- Neymeyr, Barbara: Ästhetische Subjektivität als interesseloser Spiegel? Zu Heideggers und Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Kant. In: *Philosophisches Jahrbuch (Freiburg/München)* 102, 1995, 225–248.

- Nieten, Otto: Julius Bahnsen und das Problem der Tragikomödie. In: *18. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1931*, 214–219.
- Nikolajevic, Dusan S.: *Antifaust. Artur Schopenhauer s obzirom na Geteov „Faust“*. Belgrad 1928.*
- Nobel, Nehemias Anton: *Schopenhauers Theorie des Schönen in ihren Beziehungen zu Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft*. Köln: Kohn, 1897. [Diss. Bonn 1897.]
- Norman, M. I.: *Hardy and Schopenhauer*. Diss. Toronto 1940. *
- Oehler, Christoph: Schopenhauers und Nietzsches Ästhetik als Ausgangspunkt des modernen Irrationalismus? In: *65. Schopenhauer-Jahrbuch 1984*, 80–90.
- O'Hara, James D.: Where there's a Will there's a Way out: Beckett and Schopenhauer. In: *College Literature* 8, 1981, 249–270.
- O'Neill, K.: Gide, lecteur de Schopenhauer. In: *Cahiers de l'Association des Amis d'André Gide* (Paris) 1, 1969, 115–122. *
- Paetzold, Heinz: *Ästhetik des deutschen Idealismus. Zur Idee ästhetischer Rationalität bei Baumgarten, Kant, Schelling und Schopenhauer*. Wiesbaden 1983.
- Pankow, Edgar: Letzte und erste Worte. Schopenhauer und Beckett. In: *66. Schopenhauer-Jahrbuch 1985*, 225–238.
- Pankow, Edgar: Simulationen. Rhetorik und Präsentation im Werk Schopenhauers und Becketts. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1991, 259–267. [Schopenhauer-Studien 4]
- Paoli, Roberto: Borges y Schopenhauer. In: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 11, 1986, 173–208. *
- Passarella, Lina: Schopenhauer, Wagner e Leopardi. In: *DIESELBE? La filosofia e l'arte*. Napoli: Rindonella 1940, 97–101.
- Peacock, Ronald: Novalis and Schopenhauer: A Critical Transition in Romanticism. In: *German Studies Presented to Leonard Ashley Willoughby*. Oxford 1952, 133–143. *
- Perrot, Maryvonne: Le rôle du corps propre dans la philosophie de Schopenhauer: Résonances biraniennes? In: *69. Schopenhauer-Jahrbuch 1988*, 417–423.
- Pfalz, Franz: Goethe und Schopenhauer. In: *Grenzboten* 47, 1888, 114–128. *
- Pfeiffer, Konrad: *Zum höchsten Dasein. Goethes Faust im Lichte der Schopenhauerschen Philosophie*. Berlin/New York 3. Aufl. 1950. *
- Pfeiffer-Belli, Wolfgang: Schopenhauer und die deutsche Frühromantik. In: *Philosophisches Jahrbuch* (Freiburg/München) 58, 1948, 277–281.
- Pieper, Thomas: *Überwindung des Welt-Leids. Loerkes Lyrik im Spannungsfeld zwischen Nietzsche und Schopenhauer*. Frankfurt a. M./Berlin/Bern u.a. 1992.
- Pleister, Wolfgang: Wackenroder, E.T.A. Hoffmann und Schopenhauer. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von W. Schirmacher. Wien 1991, 199–207.
- Pothast, Ullrich: *Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett*. Frankfurt a. M. 1989.

- Pothast, Ullrich: Die Gegenwart vor dem metaphysischen Blick. Ein Drama Becketts, mit Schopenhauers Mitteln interpretiert. In: *Ethik und Vernunft – Schopenhauer in unserer Zeit*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1995, 205–219. [Schopenhauer-Studien 5]
- Prat, M.: Proust et la lanterne magique de Schopenhauer. In: *Revue de Littérature comparée* 55, 1981, 195–207. *
- Presber, Rudolf O. H.: Arthur Schopenhauer als Aesthetiker verglichen mit Kant und Schiller. Heidelberg: Hörnig, 1892. [Diss. Heidelberg 1892.]
- Prüfer, Arthur: Arthur Schopenhauers Abhandlung „Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“, im Lichte der Weltanschauung Richard Wagners („Was nützt diese Erkenntnis?“). In: *10. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1921*, 122–128.
- Pütz, Peter: Die Stufen des Bewußtseins bei Schopenhauer und den Buddenbrooks. In: *Teilnahme und Spiegelung*. Festschrift für Horst Rüdiger. Hrsg. von B. Allemann und E. Koppen. Berlin 1975, 443–452.
- Rachey, D. A.: *Raabe's "Der Schüdderump" and Maupassant's "Mont-Oriol". Schopenhauer's Influence at the Grotesque*. Diss. Edmonton (Alberta) 1982. *
- Reed, J. T.: Kafka und Schopenhauer. Philosophisches Denken und dichterisches Bild. In: *Euphorion* 59, 1965, 160–172. *
- Reinhardt, H.: Richard Wagner und Schopenhauer. In: *Richard-Wagner-Handbuch*. Hrsg. von Müller und Wapnewski. Stuttgart 1986, 101–113. *
- Rigaux, Beda: *Poésie et vérité*. Rechercher sur la référence littéraire chez Schopenhauer et Freud. Diss. Paris 1984.
- Rintelen, Fritz Joachim von: Goethes Welt- und Menschenverständnis. Mit Hinblick auf Schopenhauer. In: *47. Schopenhauer-Jahrbuch 1966*, 14–28.
- Roger, Alain: Huysmans et Schopenhauer. In: *Huysmans. Une esthétique de la décadence*. Actes du Colloque de Bâle, organisé par André Uyaux e.a. Genf 1987, 83–94. *
- Rusu, Liviu: Die Tiefendimension in der Erforschung literarischer Einflüsse. Vorgeführt anhand einer Analyse der Beziehungen zwischen dem Dichter Mihail Eminescu und Schopenhauer. In: *Lenau-Forum* 3, 1971, Nr. 1–2, 22–32. *
- Sanctis, Francesco de: Schopenhauer e Leopardi. In: *14. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1927*, 129–176. [Neudruck aus der „Rivista contemporanea“ von 1858.] Deutsche Übersetzung: 177–215.
- Sans, Eduard: *Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne*. Paris 1969. [Diss. Rennes 1973.]
- Schirmacher, Wolfgang: Ästhetik des Todes. Batailles Erneuerung der Kunstphilosophie. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1991, 175–185. [Schopenhauer-Studien 4]
- Schirmbeck, Heinrich: Das Schöne: „...des Schrecklichen Anfang“? – Die Kunstphilosophie Arthur Schopenhauers und Edgar Allan Poes und das Dilemma der

Moderne. In: *Schönheit und Schrecken*. Zum Humanismusproblem in der modernen Literatur. Mainz 1977, 11–36.

Schmidt, Friedrich: Heinrich Hoffmann und Arthur Schopenhauer. In: *47. Schopenhauer-Jahrbuch 1966*, 85–93.

Schmidt, Michael: Ekstase als Erlösung? Alexander Skrjabin zwischen den Musikphilosophien Schopenhauers und Adornos. In: *Schopenhauers Aktualität*. Ein Philosoph wird neu gelesen. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1988, 175–178. [Schopenhauer Studien 1/2]

Schmidt, Michael: Hören aus der Stille. In: *Schopenhauer in der Postmoderne*. Hrsg. von W. Schirmacher. Wien 1989, 201–203. [Schopenhauer-Studien 3]

Schneider, Daniel J.: Schopenhauer and the Development of D. H. Lawrence's Psychology. In: *South Atlantic Review* 48, 1983, 1–19.

Schneider, H.: *Die Stellung Friedrich Nietzsches zum Problem der griechischen Kulturerscheinungen in seiner Jugendphilosophie (bis zum Bruch mit Wagner) auf der Grundlage der romantischen Metaphysik Arthur Schopenhauers und Richard Wagners*. Univ.-Diss.: Jena 1932. *

Schuster, Oscar: Die Einfühlungstheorie von Theodor Lipps und Schopenhauers Ästhetik. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 25, 1912, 104–116.

Seelig, Wolfgang: Die Naturphilosophie Richard Wagners – und ihre Weiterführung mit Schopenhauer. In: *66. Schopenhauer-Jahrbuch 1985*, 53–74.

Seelig, Wolfgang: Leben und Erlösung. Über das Leiden und den Erlösungsgedanken bei Schopenhauer und Wagner. In: *64. Schopenhauer-Jahrbuch 1983*, 101–110.

Seelig, Wolfgang: Musik und Philosophie. Über Schopenhauers Willensmetaphysik in Wagners Naturdarstellung. In: *Vom Wahren und Guten*. Festschrift für Balduin Schwarz zum 80. Geburtstag. Hrsg. von : J. Seifert, F. Wenisch und E. Morscher. Salzburg 1982, 148–161.

Seelig, Wolfgang: Richard Wagners Naturphilosophie – ihre Grundlagen bei Feuerbach und ihre Weiterführung mit Schopenhauer. In: *Richard Wagner und die Musikhochschule München*. Regensburg 1983, 21–43.

Sichtermann, Siegfried: Eulenspiegel im Werk Arthur Schopenhauers. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung. In: *Hermen Bote*. Braunschweiger Autor zwischen Mittelalter und Neuzeit Bd. 37. Hrsg. von D. Schöttker und W. Wunderlich. Wolfenbüttel 1987, 229–244.

Siebke, Rolf: Arthur Schopenhauer und Matthias Claudius. In: *51. Schopenhauer-Jahrbuch 1970*, 22–31.

Siegler, Hans Georg: Schopenhauer und Goethe. Annäherung und Trennung. In: *Westpreußen-Jahrbuch*, 30, 1980, 133–138.

Smadja, Robert: Schopenhauer, l'Angleterre, et Thomas Hardy. In: *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*. Hrsg. von Anne Henry. Paris 1989, 135–147.

Sorg, Bernhard: Überlebenskunst. Zur Schopenhauer-Rezeption bei Thomas Bernhard und Arno Schmidt. In: *74. Schopenhauer-Jahrbuch 1993*, 137–150.

- Stäglich, Hans: Goethe und Schopenhauer. Eine chronologische Bibliographie. In: 33. *Schopenhauer-Jahrbuch 1949/1950*, 114–123.
- Stäglich, Hans: *Schopenhauer – Goethe*. Chronologisch geordnetes Titelverzeichnis. Leipzig 1933.
- Stahl, August: „ein paar Seiten Schopenhauer“ – Überlegungen zu Rilkes Schopenhauer-Lektüre und deren Folgen. 1. Teil. In: 69. *Schopenhauer-Jahrbuch 1988*, 569–582; 2. Teil. In: 70. *Schopenhauer-Jahrbuch 1989*, 174–188.
- Stammler, H. A.: Metamorphoses of the Will: Schopenhauer and Feth. In: *Western Philosophical Systems in Russian Literature*. A Collection of Critical Studies. Hrsg. von A. M. Mlikotin. University of Southern California Press 1979, 35–58. *
- Stancic, Mirjana: *Die Rezeption Arthur Schopenhauers in der kroatischen Literatur und Philosophie*. Wiesbaden 1994.
- Steffen, Hans: Schopenhauer, Nietzsche und die Dichtung Hofmannsthals. In: *Nietzsche. Werk und Wirkungen*. Hrsg. von Hans Steffen. Göttingen 1974, 65–90.
- Steiger, Karsten: Liebe, Tod, Erlösung: Richard Wagners „Tristan“ und der Einfluß Schopenhauers. In: 76. *Schopenhauer-Jahrbuch 1995*, 103–132.
- Stein, Thomas Michael: Die Schopenhauer-Rezeption im Romanwerk des Australiers Patrick White. In: 73. *Schopenhauer-Jahrbuch 1992*, 109–116.
- Stimmel, Ernst: *Der Einfluß der Schopenhauerschen Philosophie auf Wilhelm Raabe*. Leipzig 1919. [Univ.-Diss. München 1918.]
- Stockum, Theodorus C. van: Goethe en Schopenhauer. In: *Levende Talen*, 1943. *
- Stockum, Theodorus C. van: Schopenhauer und Raabe. In: *Neophilologus*, 6. *
- Stolte, Heinz: Der Arme Heinrich und das Quietiv des Willens. Zu Arthur Schopenhauers mittelhochdeutschen Studien. In: *Aspekte der Germanistik*. Festschrift für H.-F. Rosenfeld zum 90. Geburtstag. Hrsg. von W. Tauber. Göppingen 1989, 339–359.
- Taub, Hans: Schopenhauer und Strindberg. In: 37. *Schopenhauer-Jahrbuch 1956*, 42–54.
- Taub, Hans: Strindberg und Schopenhauer. In: 7. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1918*, 250–252.
- Teesing, Hubert P. H.: Thomas Mann en Schopenhauer. In: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* (Assen) 52, 1960, 169–181.
- Thiergen, Peter: Probleme der russischen Schopenhauer-Rezeption. In: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 238, 1986, 240–266. [Zu: McLaughlin, S.: Schopenhauer in Rußland. Zur literarischen Rezeption bei Turgenev. Wiesbaden 1984.]
- Toepfer, Helmuth: *Deutung und Wertung der Kunst bei Schopenhauer und Nietzsche*. Dresden: Risse, 1933. [Diss. Leipzig 1933.]
- Townsend, Colin D.: *Schopenhauer and the Romantics*. A Survey of Correspondences in Aesthetic Theory Between Schopenhauer and the Philosophers and Writers of the Romantic Period in Germany. Diss. Liverpool 1968.

- Treitel, R. M.: Schopenhauer's Philosophy in Italo Svevo's *La Coscienza di Zeno*. In: *Modern Fiction Studies*. A Critical Quarterly Published by the Purdu University Department of English (Lafayette, Indien) 18, 1972, 53–64. *
- Umlauf, Otto: *Die Begriffe des Schönen, der Kunst und des Genius bei Kant und Schopenhauer*. Diss. Wien 1907.
- Walicki, Andrzej: Turgenev and Schopenhauer. In: *Oxford Slavonic Papers* 10, 1962, 1–17.
- Walsh, Harry: The Place of Schopenhauer in the Philosophical Education of Leo Tolstoi. In: *Schopenhauer. New Essays in Honor of His 200th Birthday*. Hrsg. von Eric von der Luft. Lewiston / Lampeter / Queenston 1988, 300–311.
- Weiner, David A[vraham]: *Genius and Talent*. Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy. Rutherford, NJ, 1992.
- Weinhardt, Reinhold: Schopenhauer in Wilhelm Raabes Werken. In: *25. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1938*, 306–328.
- Wieninger, Gustav: Schopenhauer in seiner Stellung zu Shakespeare. In: *Jahrbuch der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft 66*, 1930, 169–181. *
- Wirth, J.: Jean Paul und Schopenhauer. In: *Jean-Paul-Blätter*, 16/2, 1941, 91–98. *
- Wysling, Hans: Der Schopenhauer-Leser Thomas Mann. In: *64. Schopenhauer-Jahrbuch 1983*, 61–79.
- Zimmermann, C.: Der Mensch, die Kunst und das Absurde. Die Kunstphilosophie Samuel Becketts anhand seines Essays „Proust“ im Vergleich mit der Ästhetik Schopenhauers. In: *Habe nun ach... Kölner studentische Zeitschrift für deutsche Sprache und Literatur 3*, 1990, 19–29. *
- Zint, Hans: Schopenhauers Goethe-Bild. In: *19. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1932*, 3–31.
- Zoccoli, Ettore: *L'estetica di Arturo Schopenhauer. Propedeutica all'estetica Wagneriana*. Milano: Agnelli, 1901. *
- Zoll, A. R.: Vitalism and the Metaphysics of Love: D. H. Lawrence and Schopenhauer. In: *D. H. Lawrence Review 11*, 1978, 1–20. *

- Alperson, Philip: Schopenhauer and Musical Revelation. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* (Baltimore) 40, 1981, 155–166.
- Altwein, Erich F. W.: Schopenhauers Äußerungen über Musik: beim Wort genommen. In: *65. Schopenhauer-Jahrbuch 1984*, 175–178.
- Asher, David: Arthur Schopenhauers Ansicht über Musik. In: *Franz Brendel's Anregungen für Kunst, Leben und Wissenschaft*. Leipzig 1856. Bd. 1, Nr. 4, 645–665.
- Bazaillas, F. A.: *De la signification métaphysique de la musique d'après Schopenhauer*. Thèse doct. Paris 1905. *
- Beierwaltes, Werner: Musica exercitium metaphysices occultum? La question philosophique de la musique chez Arthur Schopenhauer. In: *Philosophie* (Paris) 8, 1985, 29–43.
- Bekker, Paul: Die Musik im Lichte Schopenhauerscher Philosophie. In: *Allgemeine Musikzeitung* 32, 1905, Nr. 40, 635–638.
- Bennett, Virginia: Referring to Schopenhauer. In: *Music Review* (Cambridge), 1/3, 1950, 195–200.
- Boschan, Heinrich: *Schopenhauer über die Musik*. Salzburg 1952.
- Bruchmann, Kurt: Schopenhauer's Theorie der Musik. In: *Unsere Zeit* 1880, 5. Heft, 730–748. *
- Cecconi, Andrea: La dottrina della musica nella filosofia di Schopenhauer. In: *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* (Firenze) 1941, 429–454.
- Daum, E.: *Die Musikästhetik Schopenhauers in ihrem Verhältnis zu der Musikästhetik Eduard von Hartmanns*. Der Pessimismus und die Musik. Univ.-Diss. Erlangen 1924. *
- Jansen, Dorothée: Schopenhauer küßt völlig frei seinen Willen: Die Musik als Ort der Wahrheitsfindung. In: *Schopenhauers Aktualität*. Ein Philosoph wird neu gelesen. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1988, 85–88. [Schopenhauer Studien 1/2]
- Kagel, Mauricio: Marginalie zur Unerklärbarkeit der Musik. In: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. 23 Beiträge zu seiner Aktualität. Hrsg. von Volker Spierling. München/Zürich 1987, 256–257.
- Leyvraz, Jean Pierre: Variations sur Schopenhauer et la musique. In: *Revue de Théologie et de Philosophie* 121, 1989, 377–388.
- Lou't-Feisser, J.: De betekenis van Arthur Schopenhauer voor de muziekfilosofie. In: *Wijzgerig perspectief op maatschappij en wetenschap* 18, 1977/1978, 93–98. *
- Moos, Paul: Schopenhauer. In: *Die Philosophie der Musik*. Von Kant bis Eduard von Hartmann. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 2. Aufl. 1922, 152–165. [Erstauflage: *Moderne Musikästhetik in Deutschland*. Leipzig 1902.]
- Piclin, Michel: Philosophie et musique selon Schopenhauer. In: *70. Schopenhauer-Jahrbuch 1989*, 94–106.

- Ray, Sukumar: Kant, Hegel, and Schopenhauer on Musical Aesthetics. In: *Sangeet Natak* 63, 1982, 40–51. *
- Roth, Waltraud: Neues zu Schopenhauers Musikästhetik. In: 35. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1953/1954, 60–66.
- Roth, Waltraud: *Schopenhauers Metaphysik der Musik und sein musikalischer Geschmack*. Ihre Entwicklung und ihr gegenseitiges Verhältnis. Univ.-Diss. Mainz 1951/52.
- Seydel, H. Martin: *Arthur Schopenhauers Metaphysik der Musik*. Ein kritischer Versuch. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1895. [Diss. Leipzig 1894.]
- Viscidi, Fiorenzo: *Il problema della musica nella filosofia di Schopenhauer*. Padova: Liviana Editrice 1959.
- Wagner, Franz Josef: *Beiträge zur Würdigung der Musiktheorie Schopenhauers*. Bonn 1910. [Diss. Bonn 1910.]
- Walker, Alan: Schopenhauer and Music. In: *The Times Literary Supplement* (London) 3. Januar 1975, 11–12.
- Wenzel, Wilfried: Ist Schopenhauers Musikästhetik noch aktuell? In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1991, 161–168. [Schopenhauer-Studien 4]
- West, P. A.: *The Philosophies of Music of Kant and Schopenhauer*. Diss. Guelph 1985. *
- Weyers, Raymund: *Arthur Schopenhauers Philosophie der Musik*. Regensburg 1976. [Diss. Köln 1976.]

Ackermann, Beda: *Schopenhauer und die deutsche Sprache*. Freiburg, CH 1978. [Diss. Friubourg 1978.]

Adams, John S.: *The Aesthetics of Pessimism*. A Study of the Interrelation of Schopenhauer's Ethics and His Philosophy of Art. Diss. Philadelphia (Pennsylvania) 1935.

Adamy, Bernhard: „Künstlerphilosophie par excellence“. Zur Schopenhauer-Rezeption der deutschen Literatur. In: 69. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1988, 483–496.

Aler, Jan M. M.: Krise der Kunst – Kunst der Krise. In: 51. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1970, 50–74.

Aler, Jan M. M.: Zur Frage der Erfahrung vom Schönen. Marginalien zur Ästhetik des 18. Jahrhunderts. In: 53. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1972, 296–306.

Apostolopoulou, Georgia: Schopenhauer als Vermittler griechischer Kunst. In: 64. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1983, 39–50.

Atwell, John E.: Art as Liberation. A Central Theme of Schopenhauer's Philosophy. In: *Schopenhauer, Philosophy and the Arts*. Hrsg. von D. Jacquette. Cambridge 1996, 81–106.

Avilla-Crespo, R.: Metafísica y arte: El problema de la intuición en Schopenhauer. In: *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid) 19, 1984, 149–167.

Bahr, Hans-Dieter: Das gefesselte Engagement. Zur Ideologie der kontemplativen Ästhetik Schopenhauers. Bonn 1970. [Univ.-Diss.: Tübingen 1968.]

Bruegger, Peter Andreas: Die doppelsinnige Aufhebung der negativen Wertungen in Schopenhauers Ästhetik. In: 69. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1988, 199–211.

Capone Braga, Gaetano: Il criterio della valutazione estetica secondo Schopenhauer e la natura dell'atteggiamento estetico in generale. In: *Sophia* (Padova) 10, 1942, Nr. 4, 406–423.

Chansky, James D.: Schopenhauer and Platonic Ideas: A Groundwork for an Aesthetic Metaphysics. In: *Schopenhauer. New Essays in Honor of His 200th Birthday*. Hrsg. von Eric von der Luft. Lewiston/Lampeter/Queenston 1988, 67–81.

Chansky, James D.: *Schopenhauer's Aesthetic Metaphysics*. Diss.: Boston, 1985.

Chialvo, Guido: *L'estetica di A. Schopenhauer*. Saggio espositivo-critico. Rom 1904.

Choe, Wolhee: Style and the Aesthetic Self. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von W. Schirmacher. Wien 1991, 239–248. [Schopenhauer-Studien 4.]

Covotti, Aurelio: *La metafisica del bello e dei costumi di Arturo Schopenhauer*. Napoli 1934.

Cutrufelli, Virginia: Kunst und Pseudokunst. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von W. Schirmacher. Wien 1991, 153–160. [Schopenhauer-Studien 4]

Desmond, William: Schopenhauer, Art, and the Dark Origin. In: *Schopenhauer. New Essays in Honor of His 200th Birthday*. Hrsg. von Eriv von der Luft. Lewiston/Lampeter/Queenston 1988, 101–122.

- Dickie, George: Taste and Attitude: The Origin of the Aesthetic. In: *Theoria* 39, 1973, 153–170. *
- Diffey, T. J.: Schopenhauer's Account of Aesthetic Experience. In: *British Journal of Aesthetics* (London) 30, 1990, 132–140.
- Djuvara, Mircea: De la contemplation esthétique dans la philosophie de Schopenhauer. In: *Revista de Filosofie* (Bukarest) 24, 139, Nr. 1, 19–37.
- Eckert, Michael: Ästhetische Übergänge in Metaphysik und Mystik. Buddhistische Einflüsse in der Philosophie Schopenhauers. In: *Prima Philosophia* (Cuxhaven) 5, 1992, 41–59.
- Eisenlohr, Kathrin: *Die Krise des Ästhetizismus*. Die Begründung der subjektiven Ästhetik durch Kant und ihre Fortführung bei Schopenhauer. Univ.-Diss.: Köln 1974.
- Engelmann, Jörg: Schönheit und Zweckmäßigkeit in der Architektur. In: *65. Schopenhauer-Jahrbuch 1984*, 157–169.
- Faggi, Adolfo: Schopenhauer e la tragedia. In: *Marzocco* 1925; auch in: Faggi, Adolfo: *Studi filosofici e letterari*. Torino: Rosenberg e Sellier 1938, 154–158.
- Fauconnet, André. *L'esthétique de Schopenhauer*. Paris 1913. [Thèse de doctorat Paris 1913.]
- Fauconnet, André: Examen critique de la théorie des idées. Le paralogisme des idées éternelles hors du temps. In: *2. Jahrb. der Schopenhauer-Gesellschaft 1913*, 51–60.
- Foster, Cheryl: Ideas and Imagination: Schopenhauer on the proper Foundation of Art. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Hrsg. von Christopher Janaway. Cambridge 1999, 213–251.
- Foster, Cheryl: Schopenhauer's Subtext on Natural Beauty. In: *British Journal of Aesthetics* (London) 32, 1992, 21–32.
- Frauenstädt, Julius: *Ästhetische Fragen*. Dessau 1853.
- Frigerio, Fabrizio: Schopenhauer, Philosoph der Tragödie. In: *63. Schopenhauer-Jahrbuch 1982*, 147–148.
- Frohschammer, Jakob: Wille oder Phantasie? Kritische Parallele zur Würdigung der Philosophie Schopenhauers. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (Halle) 86, 1885, 14–57.
- Fürth, O.: *Schopenhauer und das Drama*. Univ.-Diss. Wien 1922. *
- Gebhard, Richard: Ein Beitrag zur Ästhetik Schopenhauers. In: *3. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1914*, 92–97.
- German Aesthetic and Literary Criticism: Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel. Hrsg. von D. Simpson. Cambridge 1984.
- Gupta, R. K.: Schopenhauer on Literature and Art. In: *62. Schopenhauer-Jahrbuch 1981*, 156–169.
- Hamlyn, D[avid] W[alter]: The Ideas. In: Ders.: *Schopenhauer*. London 1980, 103–117.
- Hein, Hilde: Schopenhauer and Platonic Ideas. In: *The Journal of the History of*

Philosophy (Berkeley/Los Angeles) 4, 1966, 133–144.

Heintz, Günther: Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (Buch 3): eine Poetik der Restaurationsepoche? In: 65. *Schopenhauer-Jahrb.* 1984, 136–156.

Heintz, Günther: Sprachreflexion als literarische Einbildungskraft: Arthur Schopenhauer. In: *Literatur in Wissenschaft und Unterricht* 15, 1982, 61–86.

Heller, Erich: Das lyrische Ich seit Schopenhauer. In: 57. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1976, 58–70.

Hielscher, Martin: Der Rang der Kunst in der Philosophie Schopenhauers. In: *Schopenhauer in der Postmoderne*. Hrsg. von W. Schirmacher. Wien 1989, 187–193. [Schopenhauer-Studien 3]

Himmler, Max: *Die Ästhetik in ihrer Beziehung zur Ethik bei Schopenhauer*. Bern 1897. [Diss. Bern 1896.]

Hochfeld, Sophus: *Das Künstlerische in der Sprache Schopenhauers*. Leipzig 1912.

Holl, Jann: Sprache und Vernunft in Schopenhauers Dissertation „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“. In: *Geteilte Sprache*. Festschrift für Rainer Marten. Hrsg. von U. Matz und W. v. Reijen. Amsterdam 1988, 203–233.

Hübscher, Arthur: Das Genie bei Schopenhauer. In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* (Bonn) 18, 1973, 103–126.

Hübscher, Arthur: *Vom Geheimnis des Genies*. Festvortrag in der Akademie der bildenden Künste in Nürnberg. Nürnberg 1972.

Ingenkamp, Heinz Gerd: Der Platonismus in Schopenhauers Erkenntnistheorie und Metaphysik. In: 72. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1991, 45–66.

Jain, Elenor: Ästhetische Erfahrung und Mystik bei Schopenhauer. In: *Schopenhauer in der Postmoderne*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1989, 167–175. [Schopenhauer-Studien 3]

Jancke, Oskar: Grundzüge der Sprache Schopenhauers. In: *Die Literatur*, Dezember 1939, 88–90.

Janssen, Paul: Ästhetische Kontemplation als Entlastung von der Zeit. Schopenhauers Kunstverständnis zwischen Tradition und Moderne. In: 68. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1987, 41–52.

Jenson, Otto: *Die Ursache der Widersprüche im Schopenhauerschen System*. Schopenhauers Philosophie als Kunst. Rostock 1906. [Univ.-Diss.: Rostock 1906.]

Jung, Joachim: *Die Bewertungskriterien in der Ästhetik Schopenhauers*. Mainz 1985. [Univ.-Diss.: Mainz 1985.]

Klee, Hermann: *Grundzüge einer Ästhetik nach Schopenhauer*. Berlin 1875.

Knodt, Reinhard: Das Ästhetische und das Mystische. Zum Begriff gesteigerter Transsubjektivität bei Schopenhauer. In: *Probleme philosophischer Mystik*. FS für Karl Albert. Hrsg. von E. Jain und R. Margreiter. St. Augustin 1991, 247–260.

Knox, Isreal: Schopenhauer's Aesthetic Theory. In: *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*. Hrsg. von Michael Fox. Totowa, NJ, 1980, 132–146.

- Koestenbaum, Peter: The Logic of Schopenhauer's Aesthetics. In: *Revue Internationale de Philosophie* (Paris) 14, 1960, 85–95.
- Korfmacher, Wolfgang: *Ideen und Ideenerkenntnis in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers*. Pfaffenweiler 1992. [Univ.-Diss.: Freiburg i. Br. 1991.]
- Kuzarowa, Dimitra: *Schopenhauers Ästhetik in ihrer Beziehung zu seinem Pessimismus*. Sofia 1915. [Univ.-Diss.: Bern 1915/16.]
- Löhneysen, Wolfgang Frhr. von: Die Überschrift des 3. Buches der „Welt als Wille und Vorstellung“. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von W. Schirmacher. Wien 1991, 119–127 [Schopenhauer-Studien 4.]
- Löhneysen, Wolfgang Frhr. von: Der Apoll von Belvedere. Kunst als Grund philosophischer Gedanken. In: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. 23 Beiträge zu seiner Aktualität. Hrsg. von Volker Spierling. München / Zürich 1987, 97–121.
- López de Santa María, P.: Art as Catharsis in Arthur Schopenhauer. In: *73. Schopenhauer-Jahrbuch 1992*, 159–162.
- López Molina, Ana María: La experiencia estética como género supremo del conocimiento. In: *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid) 23, 1989, 149–165.
- Maecklenburg, Albert: *Darstellung und Beurteilung der Ästhetik Schopenhauers*. Borna/Leipzig 1914. [Diss. Erlangen 1914.]
- Maia, Muriel Wanessa T.: *Jenseits des Willens zum Leben. Über Schopenhauers metaphysischen Hintergrund der Kunstanschauung*. Frankfurt a. M./Bern/New York-/Paris 1989. [Univ.-Diss.: Kassel 1988.]
- Merbach, Paul Alfred: Schopenhauer und die theoretischen Grundlagen der Schauspielkunst. In: *4. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1915*, 128–133.
- Mollowitz, Gerhard: Die Assimilation der platonisch-augustinischen Ideenlehre durch Schopenhauer. In: *66. Schopenhauer-Jahrbuch 1985*, 131–152.
- Mollowitz, Gerhard: Die besondere Erkenntnisweise des Künstlers, Heiligen, Philosophen. In: *65. Schopenhauer-Jahrbuch 1984*, 209–232.
- Moutsoupoulos, E.: *Die Dialektik des Willens als Grundlage der Ästhetik und das System Schopenhauers* [griechisch]. Athen 1958. *
- Müller, Erdmann: *Schopenhauers Verhältnis zur Dichtkunst*. Borna/Leipzig 1904. [Diss. Erlangen 1904.]
- Negri, Antimo: Arturo Schopenhauer e la Kantiana «Kritik der Urteilskraft». In: *Il Protagora* (Roma) 1960, 10–11, 37–65.
- Neureiter, P. R.: Schopenhauer's Will as Aesthetic Criterion. In: *Journal of Value Inquiry* 20, 1986, 41–50. *
- Neymeyr, Barbara: *Ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik*. Berlin 1996. [Univ.-Diss.: Freiburg i. Br. 1993.]
- Neymeyr, Barbara: Die Kunstskopsis des Ästhetikers: Anmerkungen zu einer singulären Parabel in Schopenhauers „Parerga und Paralipomena“. In: *76. Schopenhauer-Jahrbuch 1995*, 91–102.

- Neymeyr, Barbara: Ideenschau mit Illusionen. Zu heterogenen Konzeptionen in Schopenhauers Ästhetik. In: *Philosophisches Jahrbuch* (München) 106, 1999, 64–84.
- Neymeyr, Barbara: Schopenhauers „objektives Interesse“. Kritische Überlegungen zu voluntativen Reminiszenzen in seiner Ästhetik der Willenlosigkeit. In: *71. Schopenhauer-Jahrbuch 1990*, 136–147.
- Neymeyr, Barbara: Selbstbewußtsein ohne Selbst? – Zur Bewußtseinsproblematik in Schopenhauers Ästhetik. In: *Das Bewußtsein – philosophische, psychologische und physiologische Aspekte*. Hrsg. von Jörg Albertz. Berlin 1994, 113–146.
- Neymeyr, Barbara: Zur Problematik von Schönerm und Erhabenem in Schopenhauers Ästhetik. In: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. von W. Schirmacher. Wien 1991, 129–146. [Schopenhauer-Studien 4.]
- Nicholls, Roger: Schopenhauer's Aesthetic Theory. In: *Schopenhauer. His Philosophical Achievements*. Hrsg. von Michael Fox. Totowa, NJ, 1980, 107–131.
- Nierop, Marten van: Schopenhauer en de kunst. In: *Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap* 28/4, 1987/1988, 99–104.
- Oehlke, Waldemar: *Schopenhauers Ideenlehre*. München 1921.
- Paetzold, Heinz: Schopenhauersche Motive in der Ästhetik des Neomarxismus. In: *Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu gelesen*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1988, 161–173. [Schopenhauer Studien 1/2]
- Pfeiffer, Konrad: Genie und Heiligkeit. In: *17. Schopenhauer-Jahrb. 1930*, 315–318.
- Philonenko, Alexis: *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*. Paris 1980. [Schopenhauer. *Una filosofia de la tragedia*. Madrid 1989.]
- Pöggeler, Otto: Schopenhauer und das Wesen der Kunst. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* (Meisenheim) 14, Nr. 3, 1960, 353–389.
- Primer, Karl: Über die Bedeutung der Philosophie als Wissenschaft und als Kunst. In: *3. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1914*, 259–276.
- Ramm, Walter: *Zur Lehre von den Ideen in Schopenhauers Ästhetik*. Berlin 1905. [Diss. Erlangen 1905.] *
- Ravasz, László: *Schopenhauer eszétikája*. Gombos 1903.
- Reich, Emil: *Schopenhauer als Philosoph der Tragödie*. Wien 1888.
- Rogge, J.: *Der Geniebegriff Schopenhauers im Rahmen seines Systems dargestellt und untersucht*. Diss. Jena 1921. *
- Rosset, Clément: *L'esthétique de Schopenhauer*. Paris 1969.
- Sandbothe, Mike: Schopenhauers Ästhetik. Traditionalität, Modernität, Postmodernität. In: *Schopenhauer in der Postmoderne*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1989, 157–165. [Schopenhauer-Studien 3]
- Saxer, Adolf: Kritik der Einwände gegen die Grundprinzipien der Ästhetik Schopenhauers. In: *7. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1918*, 86–155.
- Scheer, Brigitte: Ästhetik als Rationalitätskritik bei Arthur Schopenhauer. In: *69. Schopenhauer-Jahrbuch 1988*, 213–227.

Schilling, Otto: Vision und Gestaltung. Ein Beitrag zur Theorie des Ästhetischen Phänomens. In: *11. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1922*, 3–31.

Schischkoff, Georgi: Kunstästhetik und ästhetische Information. In: *51. Schopenhauer-Jahrbuch 1970*, 91–106.

Schopenhauer, Philosophy and the Arts. Hrsg. von Dale Jacquette. Cambridge 1996.

Schulz, Walter: Die problematische Stellung der Kunst in Schopenhauers Philosophie. In: *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. FS für R. Brinkmann. Tübingen 1981, 403–415.

Siebenliet, August: *Schopenhauer's Philosophie der Tragödie*. Preßburg/Leipzig 1880. *

Siegel, Carl: Die Bilder und Gleichnisse bei Schopenhauer. Zur Psychologie der philosophischen und literarischen Form. In: *Zeitschrift für angewandte Psychologie* 29, 1927, 41–73.

Simmel, Georg: Schopenhauer. Die Metaphysik der Kunst. In: *Schopenhauer und Nietzsche* [1907]. Hamburg 1990, 159–208.

Sommerlad, Fritz: *Darstellung und Kritik der ästhetischen Grundanschauungen Schopenhauers*. Offenbach a. M.: Bröning 1895.

Sorg, Berhard: *Zur literarischen Schopenhauer-Rezeption im 19. Jahrhundert*. Heidelberg 1975. [Diss. Gießen 1973.]

Spierling, Volker: *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*. Frankfurt a. M. 1994.

Spierling, Volker: Objektive Zärtlichkeit. Zur Kunstphilosophie Arthur Schopenhauers. In: *Deutsches Ärzteblatt* 83/9, 1986, 559–562.

Steffens, Andreas: Lebensversicherungen. Von der Ästhetik der Weltlosigkeit zu einer Ästhetik der Lebendigkeit. In: *Schopenhauer in der Postmoderne*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1989, 177–186. [Schopenhauer-Studien 3]

Stern, Joseph Peter: The Aesthetic Re-Interpretation: Schopenhauer. In: J. P. Stern: *Re-Interpretations: Seven Studies in Nineteenth-Century German Literature*. London 1964, 156–207.

Taylor, Terri Graves: Platonic Ideas, Aesthetic Experience, and the Resolution of Schopenhauer's "Great Contradiction". In: *International Studies in Philosophy* (Turin), 19, 1987, 43–53.

Walzel, Oskar: Tragik nach Schopenhauer und von heute. In: *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 14, 1920, 734–755.

Wirtz, Heinrich: *Schopenhauers Ideenlehre im Vergleich zu der Platos und Kants*. Aachen 1910. [Univ.-Diss. Bonn 1910.]

Zusammenfassung

Thema der vorliegenden Untersuchung ist die erkenntnistheoretische Funktion des Ästhetischen für das philosophische System Arthur Schopenhauers. Es soll gezeigt werden, dass und inwiefern der erkenntnismäßige Aspekt der ästhetischen Kontemplation auf elementare Weise konstitutiv für das von Schopenhauer entwickelte System aus Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ästhetik und Ethik ist. Dazu wird zunächst der Anschauungsbegriff auf der Basis der Analyse der Erkenntnistheorie im Ausgang von Schopenhauers Dissertation *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* und dem 1. Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* untersucht, und dann die Idealanschauung im Kontext des 3. Buches erläutert. Der epistemologischen Kohärenz des Gesamtsystems wird dabei größere Bedeutung zugemessen als den in der Sache begründeten Diskrepanzen und systemimmanenten Brüchen.

Als zentrale Problematik ergibt sich die des Überganges zwischen zwei Erkenntnisarten, die beschrieben werden können als schematische Welterkenntnis in Ursache-Wirkungsverhältnissen einerseits und „grundloses“ Wissen um die Bedeutung der Welt andererseits. Im Fortgang der Untersuchung rückt die Möglichkeit des Zusammenwirkens der Erkenntnisvermögen selbst im Bewusstsein – und damit die Frage nach dessen Struktur – in den Mittelpunkt. Das führt letztlich zu philosophischen Grundfragen: Kann ein Übergang vom Stoff ins Bewusstsein gedacht werden? Wie geschieht er? Schopenhauers Konzeption der Idee und der ästhetischen Kontemplation können Antworten geben: Sie dokumentieren die Durchlässigkeit der Erkenntnisvermögen als Spezifikum des „menschlichen Intellekts“, und erweisen sich – so die Hauptthese der Arbeit – als Wesenserkenntnis im Erleben von Wollen und Erkennen als ungeschiedenem Ganzen. In der potentiellen Identität der Selbsterkenntnis des Willens und der Idee des Individuums läge somit die Bedingung für philosophisches Erkennen überhaupt.

Diese Interpretation von Schopenhauers Ideenlehre will die erkenntnistheoretische Relevanz des philosophischen Entwurfs eines menschlichen Selbst- und Weltverständnisses als Wille und Vorstellung aufzeigen, das ein wesensadäquates ist, weil es vom lebendigen „Gegenstand“ ausgeht: An ihm allein ist das in Erscheinung getretene/tretende Wesen fassbar, an empfindungslosen anorganischen wie auch an erkenntnisfähigen organischen Körpern, die dennoch mehr sind als bloße Materie. Im Immateriellen sind sie identisch, und davon gibt es ein Bewusstsein: die Idee des Menschen.