

# Gestalt als Gestaltung

## Zum Fragenkreis „Schopenhauer und der Platonismus“

Von Heinz Gerd Ingenkamp (Bonn)

### 1. Schopenhauers Mehrsprachigkeit

Viel Schwierigkeiten hat seit je die scheinbare Unklarheit von Schopenhauers Hauptlehre gemacht. Einmal liest man ja, die Welt sei Wille, dann aber auch wieder, der Wille schaffe sich die Welt — kann das zusammen passen? Wenn es auf gleichem Niveau miteinander konkurrierende Lehren sind, nein. Gegen den Anschein verliert das Problem aber seine Bedrohlichkeit, wenn man bemerkt, daß es in dieser Sache noch mehr Lehren gibt; man kommt zu der Einsicht, daß es sich nicht um Lehren im eigentlichen Sinne, sondern um Ausdrucksformen von etwas, vielleicht tatsächlich *einer* Lehre, handelt. Ich will die Sprachen Schopenhauers bzw. seine im Sinne von Sprachen verstandenen Lehren zum Thema Welt und Wille im Überblick vorstellen, soweit sie sich einem nicht intensiv danach suchenden Leser unkompliziert und offen zeigen.

„Die Welt ist meine Vorstellung“: diesem Satz liegt nach Schopenhauers immer wieder vorgetragener Intention Kants Lehre von Erscheinung und Ding an sich zugrunde. Es hat für den Schopenhauerforscher nur wenig Sinn, danach zu fragen, ob Schopenhauer *Kant* gerecht wird — vielmehr geht es um die Frage, was mit der Verknüpfung seiner Lehre mit der Kants für diese seine Lehre gesagt sein soll. Wir nehmen also zur Kenntnis: Die Welt ist Vorstellung, sie ist nach bestimmten Regeln, unter denen Vorstellung allein möglich ist, geformt, und diese Regeln sind im Rahmen einer materialen Logik deskriptiv darzustellen.<sup>1</sup> Es geht in der Kritik der reinen Vernunft und in den ihr nahen Passagen Schopenhauers um die Frage der „Gültigkeit“ dessen, was bei Schopenhauer „Vorstellung“ heißt. Eine Disziplin, die sich damit befaßt, hat natürlich nichts mit Psychologie zu tun — aber die logische Sprache ist in eine psychologische übersetzbar. Der sich selbst durchforschende Intellekt stellt dann nach Maßgabe der Plausibilität fest, daß es gar nicht anders sein kann, als daß Raum und Zeit Formen der Anschauung sind (wobei aus „Form“ in der Bedeutung von „Regel“ nun „Form“ in der Bedeutung „Formendes“, ja „Organ“ wird), daß die Kausalität das eigentliche Werkzeug des Intellekts ist und daß somit die Welt deren Produkt sein muß. So ist aus einer Wissenschaft von Regeln und Normen eine Wissenschaft von Tatsachen geworden, aus einer Logik eine introspektive Psychologie.<sup>2</sup> Die introspektive Psychologie ihrerseits ist, als introspektiv, eine „subjektive“ Disziplin, der eine objektive Disziplin an die Seite gestellt werden kann; in der Tat wird die Transzendentalphilosophie in ihrer subjektiven Ausprägung bei Schopenhauer von einer Physiologie begleitet:<sup>3</sup> die Lehre vom Denken wird zur Lehre vom Gehirn, Raum und Zeit werden Gehirngane.

Dies sind bisher drei Sprachformen oder „Lehren“, in denen sich die Hauptaussage des ersten Buches von Schopenhauers Hauptwerk darstellen kann. Dazu treten weitere „Lehren“ oder Sprachen, in denen sich die Hauptlehre der Metaphysik zeigt.

Zunächst kann man die Transzendentalphilosophie wie in eine Psychologie und in eine Physiologie, so auch in eine Metaphysik übersetzen. Eine Lehre, die in der Logik kaum mehr als mitschwingt, sich als Folie abzeichnet, wird nun zur Hauptsache: die von der Identität von Ding an sich und Erscheinung (Vorstellung). Die Erscheinung *ist* das Ding an sich, nach den Regeln/Organen meines Denkens/Gehirns geformt.<sup>4</sup>

In der Metaphysik ergibt sich nun, daß es in der Vorstellungswelt einen Schlüssel zum Ding an sich gibt. Wenn das der Fall ist, hat das Ding an sich einen Ort, sei der nun in, unter oder hinter der Welt, und damit kann es nicht mehr im eigentlichen Sinne mit der Welt identisch sein. Innerhalb dieser Perspektive spricht Schopenhauer davon, daß die Welt die *äußerliche* Erscheinung des Willens sei<sup>5</sup> — der Wille als das Wahre, die Welt als Maske — oder auch, daß der Wille sich die Welt schaffe.<sup>6</sup> Diese beiden Sprachen unterscheiden sich voneinander, können aber den vier transzendentalphilosophischen gegenüber zusammen als „prinzipientheoretisch“ bezeichnet werden. In beiden Fällen ist ja der Wille — in je verschiedenem Sinn — Prinzip der Welt, einmal (genetisch) als ihr Schöpfer, dann (interpretativ) als *das, was* „äußerlich erscheint“.

Diese Sprachen können gelegentlich auch zu wuchtiger Prägnanz verschmelzen. „Aus meiner Lehre folgt allerdings, daß jedes Wesen sein eigenes Werk ist“, heißt es im Schlußkapitel des Abschnitts „Vergleichende Anatomie“ aus der Schrift „Über den Willen in der Natur,<sup>7</sup> und auf diesen Satz läuft der ganze Abschnitt vom ersten Satz an hinaus. Bereits in diesem ersten Satz aber liegt das Material, das hier verschränkt und verdichtet wird, vor. Schopenhauer schreibt: „Aus meinem Satze, daß Kants „Ding an sich“ oder das letzte Substrat jeder Erscheinung der Wille sei, hatte ich nun . . . abgeleitet . . ., daß dieser organische Leib nichts Anderes sei, als der in die Vorstellung getretene Wille, der in der Erkenntnißform des Raumes angeschaute Wille selbst.“<sup>8</sup> Der Wille als das letzte *Substrat* jeder Erscheinung, der in die Vorstellung *getretene* Wille: das ist prinzipientheoretische Sprache; der Wille als „in der Erkenntnißform des Raumes“ angeschaut (= der organische Leib): das ist transzendentalphilosophische Ausdrucksweise, und für die Formulierung, Kants Ding an sich sei der Wille, gilt, obwohl sie an sich neutral ist, dasselbe, wenn sie, wie hier, durch den Zusatz, der Wille sei das letzte Substrat jeder Erscheinung, eben gerade übersetzt zu sein scheint. Aber wir brauchen den ersten Satz des Kapitels nicht. „Jedes Wesen ist sein eigenes Werk“ folgt aus „Jedes Wesen *ist* sein Wille“ und „Jedes Wesen ist das Werk seines Willens“: Der Wille, der das Wesen ist, ist dies jetzt *als* Produktionsprinzip des Wesens.

Ist begriffen, daß es sich bei diesen Formulierungen um Sprachen, nicht um miteinander konkurrierende Lehren handelt, so erledigt sich eine große Zahl von *cruces* der Schopenhauerinterpretation. Die Frage z. B., ob das Ding an sich dies überhaupt noch sein kann, wenn ich einen Schlüssel zu ihm habe, da es dann ja einen Ort hat, also den Prinzipien meiner Konstruktion unterliegt, scheint für Schopenhauer vernichtend, verletzt aber ihrerseits die auf ihn anzuwendende Methode, indem sie seine Mehrsprachigkeit nicht in Rechnung stellt. Spreche ich z. B. vom „Schlüssel“, so bin ich in der Kosmologie, d. h. in der prinzipientheoretisch-*genetisch* ausgerichteten Sprache, und „Ding an sich“ bedeutet nicht das,

was es bei Kant bedeuten müßte — so wenig wie z. B. „Erscheinung“ in Kants Sinn und „äußerliche Erscheinung“ dasselbe sein können.

Im folgenden gilt mein Interesse den metaphysischen Sprachen.

## 2. Schopenhauers Sprache und die gewöhnliche Sprache

Der Satz „Jedes Wesen ist sein eigenes Werk“ ist sicherlich in einem gewissen Sinn nach den Regeln der gewöhnlichen Sprache aufgebaut: wir finden Subjekt und Prädikat mit Prädikatsnomen in der richtigen Reihenfolge, und so unterscheidet er sich formal nicht von einem Satz wie „Jeder erwachsene Deutsche ist sein eigener Herr“. Aber der Inhalt des Satzes steht mit dem im Widerspruch, was man die Metaphysik der Grammatik<sup>9</sup> nennen könnte. Es ist ja metaphysisches Vorwissen der Grammatik, das entscheidet, welche grammatischen Strukturen ich überhaupt verwenden darf, wo zu trennen, wo zu verbinden ist, welche Bedeutungsträger an welcher Stelle im Satz erscheinen dürfen usw. Schopenhauers Satz bringt nun ein Wort, das nichts anderes als die zusammenfassende Bezeichnung dessen ist, was in der Grammatik „effizientes Objekt“ heißt, nämlich „Werk“, an die Stelle eines Prädikatsnomens, wohin aber nur *Merkmale* des Beziehungswortes gehören (Karl ist ein guter Mensch, ich nenne Karl meinen Freund); ein Sprachlehrer könnte den Satz also auch als grammatisch falsch bezeichnen.

Man kann allerdings auch sagen, daß „Wesen“ und „Werk“ durch ihre Stellung im Satz neue Bedeutungen erhalten. Die gewöhnliche Sprache sperrt sich nicht gegen die Schöpfung neuer Bedeutungen von alten Wörtern, aber in gewissen Fällen muß man neue Bedeutungen im Sinne der gewöhnlichen Sprache als falsch bezeichnen, z. B. immer dann, wenn im interdependenten System der Bedeutungen auf einem niedrigeren Niveau Veränderungen vorgenommen werden, ohne daß auf dem vorgeordneten, allgemeineren Niveau entsprechende Maßnahmen getroffen sind. Als ein besonders auffälliges Beispiel für einen Fall dieser Art kann man den Satz von der Identität des Willens und des Leibes ansehen. Im § 18 des ersten Buches des Hauptwerkes heißt es: „Die . . . Identität des Willens und des Leibes kann nur . . . nachgewiesen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtseyn, aus der Erkenntniß in concreto, zum Wissen der Vernunft erhoben, oder in die Erkenntniß in abstracto übertragen werden: hingegen kann sie ihrer Natur nach niemals bewiesen . . . werden.“<sup>10</sup>

Wille und Leib sind eher besonders schlechte Anwärter für ein Identitäts-paar: das fällt sofort auf, wenn man beide Begriffe von den ihnen vorgeordneten Stellen im System der Bedeutungen her betrachtet. Leib: das ist ein Ding, das der Beobachtung aller offensteht, das mit objektiven Maßeinheiten, solchen des Gewichts, der Farbe, der Form usw. gemessen werden kann und das die Alltagssprache zum Zweck der Konstruktion einer intersubjektiv obligatorischen Sprache darüber an die Naturwissenschaften überwiesen hat, d. h. an Disziplinen, die Gegenstände behandeln, insofern sie nicht Gegenstände von *Erleben* sind. Wille dagegen nehme ich nur als erlebt wahr, bzw., was dasselbe besagt, ich kann ihn nur durch Introspektion wahrnehmen. Hier gibt es keine Intersubjektivität: Wahrnehmung und Wiedergabe von Erlebtem sind „persönlich“, niemand kann hineinreden, und es gibt keinen neutralen Boden, auf dem

man sich zu einem Ausgleich mit anderen treffen kann. Selbst wenn ich das Erlebnis eines anderen verstehen will, gelingt mir das nur, indem ich mich in ihn „hineinversetze“ — und somit wieder mit meinem eigenen Erleben allein bin.

Es gibt keine Brücke zwischen diesen Welten. In der Welt, in der ich von Liebe, Verantwortung, Angst, Haß, Sehnsucht usw. rede, kommen, sofern ich diese Worte nicht falsch oder metaphorisch verwende, Worte wie „Hormon“, „Schwerkraft“ oder ein Ausdruck wie „25 m“ nicht vor. Schließlich lehnt der Physiker jede Erklärung ab, in der das Wort „Liebe“ erscheint, der Liebende jede Deutung seines Erlebnisses, in der das Wort „Hormon“ erscheint (wenn er nicht akzidentell Physiologe ist).

Neu eingeführte Bedeutungen können also nach Maßgabe eines vorliegenden Systems systemwidrig sein. Es hilft kein Ausweichen in die These, der Wille, von dem in dem zitierten Satz Schopenhauers die Rede ist, sei ja nicht jener schlichte Wille, den ich jederzeit und ohne besondere Aufmerksamkeit als Empfindung abrufen kann. Durch die Tatsache, daß der gemeinte Wille uns jedenfalls in *unserem* Willen gegeben ist, bleibt er prinzipiell Gegenstand kognitiver (d. h. introspektiver) Annäherungsmethoden, oder anders gesagt: sofern es sinnvoll ist, überhaupt von „Wille“ zu reden, kann auf die introspektive Methode zu seiner Erfassung nicht verzichtet werden.

Die gewöhnliche Sprache kann also den Satz über die Identität von Wille und Leib nicht zulassen: sie müßte denn jene systematisch sehr hoch stehende Diärese von Innen und Außen, Erlebnis und naturwissenschaftlich erfassbaren Vorgängen, Leistungen, Dingen fallenlassen: und sie denkt nicht daran, es zu tun. Ein Philosoph, der so spricht wie Schopenhauer, attackiert das System der gewöhnlichen Sprache implizit auf einem sehr hohen Niveau, wogegen diese gern mit dem Verdikt „Unsinn“ kontert.

### 3. Die Gegensprache

Durch eine lange Kulturentwicklung hindurch hat sich unsere Sprache gebildet (ich spreche nicht speziell vom Deutschen, sondern, grob gesagt, von dem dem Deutschen, Lateinischen, Griechischen und verwandten Sprachen gemeinsamen grammatischen und begrifflichen Substrat), und damit auch die Grundsubstanz aller derjenigen Sprachen, die Schopenhauer spricht. Die Sprache mußte nicht so werden, wie sie geworden ist. Man kann das schon an der beträchtlichen Verschiedenheit der großen Sprachstämme sehen, die jeweils Ausdruck verschiedener Metaphysiken (im Rahmen einer sie alle umgreifenden Metaphysik) sind.<sup>11</sup> Sei es nun die *herrische Setzung*, was unsere Sprache auf den Weg brachte (so sieht es Nietzsche),<sup>12</sup> sei es das taktierende, ökonomisch orientierte *Postulat* der Pragmatisten<sup>13</sup> oder noch etwas anderes gewesen: sie ist arbiträr. Die durch eine bzw. in einer Sprache gegebene Philosophie erfährt sogar in historischen Zeiten noch Begradigungen, Verkürzungen und Erweiterungen. So wissen wir etwa, daß z. B. gerade die Bedeutung von „der eigene Leib“ noch zur Zeit Homers (oder zur Zeit seiner Helden) eine andere war als heute. Wie die Einheit der Seele, so mußte auch die Einheit des Körpers, wie wir sie heute sehen, erst *konstituiert* werden.<sup>14</sup> Bei Homer sind Hände und Knie noch Partner, mit denen man als mit Partnern rechnen muß, und wenn man sich

gegen einen schlimmen Affekt eines Besseren besinnt, konnte man sich in zwei Personen geteilt empfinden: so z. B., als ziehe eine Göttin mahndend am Haar.<sup>15</sup> Das klassische Werk der Ethnologie<sup>16</sup> hat seinen Namen von einem Zweig, der zu irgendeinem Baum gehört, aber das Leben eines bestimmten Menschen trägt: wer ihn bricht, beendet dies Leben. Die Belege in dieser Richtung, auch von heutigen sog. Primitiven geliefert, sind zahlreich. Dann gibt es auch große Einzelne, die ein für allemal unseren Horizont festlegen — so haben wir seit Platon und Aristoteles einen deutlichen Begriff davon, was „Gestalt“ ist, und gleichzeitig verstehen wir seither Erkenntnis gemäß diesem Konzept von Gestalt. Damit bin ich nun beim Thema.

Unter „Gestalt“ verstehen wir eine konkrete Figur, die in ihren Grenzen mindestens virtuell genau bestimmbar ist. Die abendländische Erkenntnistheorie wird nun weitgehend vom Platonismus beherrscht, und der verlangt, daß *alles*, was erkannt werden soll, also auch Eigenschaften, Vorgänge, Leistungen, Bezüge u. dgl. prinzipiell Gestalt haben muß. Denn alles, was erkannt werden soll, muß definiert werden können, also eine Art Grenze haben.

In der Nachfolge Kants ist Schopenhauer ein entschiedener Verfechter dieses allgemeinen Erkenntniskonzepts. Erkennen gibt es auch für ihn nur unter der immer schon vorgegebenen (sagen wir:) Metaidee „Gestalt“ — allerdings ist die Gestalt für ihn nicht wie im klassischen Konzept mit und an dem erkannten Gegenstand, sondern als Funktion bzw. Funktionsbündel unseres Verstandes vorgegeben: als Raum, Zeit und Kausalität, sodann als das Vermögen der Abstraktion (Vernunft) — deren Geschäft ist das Gestalten jenseits der Ebene des Anschaulichen —, und als die Beziehungen schaffende Urteilskraft. So zitiert Schopenhauer mit Beifall Aristoteles, de anima III 8, „Die Seele ist irgendwie alles Seiende“.<sup>17</sup>

Gleich am klassischen und am schopenhauerischen Erkenntniskonzept — und für uns allein wichtig — ist, daß wir es, wo immer wir erkennen, mit *Gestalt* zu tun haben: der Baum, die Röte, daß der Ball rund ist, Schnelligkeit, die Liebe zwischen Hans und Grete, all das sind, um es mit einem von Aristoteles geadelten Wort zu sagen, *irgendwie* Dinge, also Einheiten (Gestalten), die da und da anfangen und irgendwo aufhören, sie selbst zu sein, und zweifelsfrei, wie Geräte in einem Schrank von anderem, selbst unmittelbar Danebenliegendem, zu trennen sind.

Aber es gibt eine „Erkenntniß in concreto“<sup>18</sup> — wir hörten schon davon —, die den Begriff der Gestalt selbst umstößt. Diese „Erkenntniß in concreto“ formuliert Schopenhauer in dem bekannten Satz, der eigene Leib sei Wille. Die Unvollkommenheit dieser definitorischen Gleichung liegt auf der Hand. Wir sahen oben, im 2. Abschnitt, daß es keine Erfahrung gibt, die mir zu sagen gestattete, Leib sei Wille, ohne vom in der gewöhnlichen Sprache vorgeschriebenen Sinn der Worte abzuweichen. Trage ich diesem Umstand nicht Rechnung, so gerate ich mit dieser Formulierung in die Aporien des Leib-Seele-Problems,<sup>19</sup> das Schopenhauer aber bekanntlich überwunden hat. Der Sinn der schopenhauerischen Philosophie, im Ganzen genommen, verlangt also, daß mit jener Aussage nichts direkt gesagt, sondern etwas angedeutet und gezeigt ist, etwas, das offenbar in unserer Sprache nicht oder kaum sagbar ist.

Dies Nichtsagbare ist um so weniger anstößig, je abstrakter es formuliert ist. Eine abstrakte Formulierung davon lautet, daß Gestalt überhaupt *nicht* feste Struktur, sondern unruhig-umtriebige Gestaltung ist — aber „Gestaltung“ auch nur mit sofort fälligem Kommentar. Denn „Gestaltung“ ist in gewöhnlichem Verständnis durchaus definierbar, somit selbst „Gestalt“ (wir könnten ja „Gestaltung“ sonst nicht verstehen), der Satz „Gestalt ist Gestaltung“ soll aber einer „Erkenntnis in concreto“ mit dem Inhalt entsprechen, daß Gestaltung selbst *ungestaltet* ist: sie ist Un- und Gegengestalt. Das bedeutet: Aufhebung der Definierbarkeit, also Aufhebung von Dingen, Eigenschaften, Vorgängen, überhaupt der Individuation, sofern man metaphysisch darauf blickt — und darin liegt eine echte Aufhebung, denn es gibt keine höhere Vernunft, vor der lediglich „all *unser*“ Definieren als nichtig dastünde.

Der nähere Inhalt dieser Erkenntnis ist nicht zu beschreiben, aber es ist genug damit gesagt, daß der, der die in unseren Augen geordnete und somit schöne Welt von Dingen, Vorgängen, Bezügen usw. als ihren selbst ungeordneten, ja gegen alle Gestalt gerichteten Gestalter erlebt hat, sich von dieser Welt abkehrt.

Die Grundlehre Schopenhauers besteht also, wie es jetzt scheint, in einer definitorischen Aussage, die unsere Sprache und unser Denken aufhebt — oder sagen wir optimistisch: eine Gegensprache konstituiert (optimistisch: denn nur der Heilige wird von ihr als einer Vermittlerin von Inhalten unmittelbar erreicht). Schopenhauer aber muß seine Gegensprache mit den Mitteln unserer Sprache konstituieren, und darin liegt, neben der Unsicherheit des Definierens überhaupt, ein weiterer Grund für die Schwierigkeit und Mißverständlichkeit seiner Lehre: *Er* definiert das Antidefinitorische, nicht die vorgegebene Gestalt wie Platon und mit ihm wir alle.

Daß übrigens die „Erkenntnis in concreto“ im 2. Buch des Hauptwerks die Erkenntnistheorie des 1. Buches (wonach ja „Es gibt“ nur von Gestaltetem gesagt werden kann) relativiert, ist sicher richtig und durchaus nicht gegen Schopenhauers Absicht. Man soll ja bekanntlich sein Werk zweimal lesen, um das je Frühere im Lichte des Späteren zu sehen.<sup>20</sup> Nirgendwo zeigt sich so deutlich wie hier, daß unser Denken „Sprache“ in der Terminologie dieses Beitrags ist — und daß Schopenhauers Metaphysik mit unserer Sprache (d. h. mit unserem gewöhnlichen Denken) überhaupt konkurriert.

Vergleichen wir jetzt mit der definitorischen Grundlehre Schopenhauers die einzelsprachlich formulierten „Lehren“! Der Satz von der Identität des Leibes/der Welt und des Willens ist die treue Übersetzung jenes definitorischen Axioms, durch die in der gewöhnlichen Sprache etwas über die darin gegebene konkrete Welt ausgesagt werden soll. Dieser Satz bildet allen anderen Sprachen gegenüber eine Sprache für sich. Das ergibt sich daraus, daß er ersichtlich die durch keine Zutat verfremdete Übersetzung jener Definition ist — was man von den übrigen Sprachen nicht sagen kann, wie sich sofort zeigen wird —, und daß diese Definition selbst im § 18 des Hauptwerks von den anderen Sprachen *unabhängig* konstituiert wird, nicht einmal über den Weg der Lehre von Erscheinung und Ding an sich, die ja leicht der Ausgangspunkt für den Identitätssatz hätte sein können. Aber dieser Satz ist eben keine Ableitung oder Ausdrucksform der Lehre von Erscheinung und Ding an sich: Schopenhauer

stellt ihn als empirischen oder metaempirischen Satz, also jedenfalls als auf eigenen Füßen stehend vor. Seine Widersprüchlichkeit oder „Unhaltbarkeit“, von der die Rede war, beruht auf der Treue der Übersetzung, ist also gewissermaßen die Marke für die Unverfälschtheit dieser Lehrform.

Die Sätze „Der Wille schafft sich den Leib/die Welt“ und „Der Leib/die Welt ist die äußerliche Erscheinung des Willens“ würden, in das Vokabular unserer Formel übertragen, lauten: „Gestaltung produziert sich Gestalt“ und „Gestaltung zeigt sich als Gestalt“. Vielleicht noch deutlicher als in den genuinen Formulierungen zeigt sich hier, daß es sich beide Male um eine Art gleichnishafter Erzählungen von erstaunlichen Geschehnissen handelt. Selbst die entsprechende kantische Formulierung „Gestalt ist die Erscheinung des Dinges an sich ‚Gestaltung‘“ ist Erzählung, genauer: sie ist die ursprüngliche Definition „Gestalt ist Gestaltung“ erzählt mit den Mitteln einer bestimmten Philosophie. Jene Definition meint aber nicht, um es wieder einmal zu sagen, ein Philosophem, das in der gewöhnlichen Sprache sagbar wäre, sondern etwas, das in Konkurrenz zu unserer Sprache steht.

Von diesem Gesichtspunkt aus stellt sich das Verhältnis Schopenhauers zu Kant lockerer dar, als es gewöhnlich gesehen wird. Kant liefert ihm danach eine Einzelsprache zur Verdeutlichung seines definitorischen Axioms (das ja, auch das sei wiederholt, ohne Kant, aus der [Meta-]Empirie gewonnen wurde), eine vergleichsweise adäquate, zweifellos. Die Hauptlehre Schopenhauers kann also aus einer Perspektive betrachtet werden, aus der heraus sie weniger mit Kant, aber sehr viel mit den Grundphilosophemen unserer Sprache zu tun hat — und diese Grundphilosopheme explizit gemacht zu haben, ist vor allem das Verdienst Platons und des Aristoteles. Der Gesprächspartner Schopenhauers ist wohl in erster Linie Platon, und ob man ihn nun als Platoniker eigener Art oder als Antiplatoniker versteht, hängt davon ab, ob man in Platon den Ideologen oder den Fragenden sieht.

Aber es gibt noch einen antiken Philosophen, an den man angesichts der Formel „Gestalt als Gestaltung“ denken muß. Sogar schon vor Platon hat einer die Einheit des einzelnen Dinges und der Welt als Harmonie aus einander Widerstrebendem gesehen: „Sie verstehen nicht, wie das Auseinanderstrebende mit sich selbst eines Sinnes ist: Gegenspännige Harmonie wie bei Bogen und Leier“, sagt Heraklit (frg. 5 Diels-Kranz). Der Bogen des Schützen ist *ein* Ding, so sehr eines wie ein Haus, ein Schrank oder ein Kleid. Dieser Bogen nun hat sein Wesen und seine Effizienz daraus, daß er eine Einheit ist von etwas, das auseinander will — eine gegenspännige Harmonie. „Aus dem Auseinanderstrebenden die schönste Harmonie“, ist auch kurz und allgemein von Heraklit überliefert (frg. 8): Was *immer* echte Einheit ist, ist so wie Bogen und Leier. In Schopenhauerische übertragen lautet der Satz: „Die schönste Harmonie — jede gelungene Gestalt — *ist* das Auseinanderstrebende“, d. h. die Einheit der feststehenden Form ist eine diese Form als solche gestaltende Bewegungstendenz, die sich, wenn sie frei zum Zuge käme, eben gegen diese Form richtete. Das ist noch nicht Schopenhauer, wie wir ihn vorhin verstanden haben. Heraklit geht es um die Konstitution der *gegebenen*, nie bezweifelten Einheit, und diese Konstitution vollzieht sich eben durch Gegensätze, die sogar *als* Gegensätze, als Pole, auch wieder miteinander zu tun haben, indem sie eine Linie zwischen sich

zulassen. „Gestalt“, „Einheit“ wird also nicht problematisiert, sondern nur erklärt, und zwar so, daß „Gestalt“ und „Einheit“ durchaus bei dieser Erklärung vorausgesetzt bleiben. Jene Übersetzung ins Schopenhauerische müßte, sofern sie eine Übersetzung aus Heraklit bleiben sollte, genauso verstanden werden. Bei Schopenhauer selbst ist dagegen die gelungene Form unmittelbar wirre, sich selbst im Wege stehende „Formung“ — und das wäre einem Griechen nie eingefallen. „Gestalt“, „Form“, also die Metaidee, die unsere Sprache und unser Denken trägt, ist für ihn nicht disponibel: er hätte „Gestalt“ niemals *kritisch* definiert. Aber soweit ein Grieche es kann, ist Heraklit in seinem Urteil über das Ding und die Welt Schopenhauer entgegengegangen.

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Beispiel für diese Sprache: G 141f.

<sup>2</sup> Zu dieser und der als 3. behandelten Sprache vgl. bes. W II Kap. 22 „Objektive Ansicht des Intellekts“. Die psychologische Fassung findet sich gleich zu Anfang des Kapitels, S. 307: „Die eine (sc. Betrachtungsweise des Intellekts) ist die *subjektive*, welche, von *innen* ausgehend und das *Bewußtseyn* als das Gegebene nehmend, uns darlegt, durch welchen Mechanismus in demselben die Welt sich darstellt, und wie aus den Materialien, welche Sinne und Verstand liefern, sie sich darin aufbaut.“ Im einzelnen ist nicht jede Äußerung zum Thema streng auf diese und die logische Sprache zu verteilen; immerhin ist das Vokabular manchmal erhellend; vgl. z. B. schon W I § 1, p. 3. Besonders deutlich etwa P II 289f.

<sup>3</sup> W II 329 u. ö., vor allem im „Versuch über das Geistersehn“, P II 239ff. Vgl. Verf., Das Seiende als Empfindung, in: Zeit der Ernte, Festschrift für Arthur Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, 355 ff.

<sup>4</sup> Als Programm formuliert im Titel des Hauptwerks; vgl. ferner z. B. die Lehrform „Die Welt ist die Objektivität des Willens“, W I 152 u. ö.

<sup>5</sup> W II 280: „... woraus dem Unbefangenen auf die einfachste Weise die Einsicht entspringt, daß sein Leib bloß die äußerliche Erscheinung seines Willens ist, d. h. die Art und Weise wie, in seinem anschauenden Intellekt, sein Wille sich darstellt ...“

<sup>6</sup> z. B. P II 98: „... daß der Wille den organischen Leib und, mittelst eines Theiles desselben, sich einen Intellekt schafft ...“

<sup>7</sup> N 58.

<sup>8</sup> N 34.

<sup>9</sup> Schopenhauer kennt eine „philosophische Grammatik“, die „den genauen Mechanismus des Ausdrucks der Denkformen ... zu lehren“ hat (W I 569); eine Sprache, „die nicht wenigstens aus Substantiven, Adjektiven und Verben bestände“, können wir uns nicht denken (W I 567, vgl. 569). Immerhin lehrt er, die Grammatik verhalte sich zur Logik „wie das Kleid zum Leibe“, und so würde er sich meiner Ausdrucksweise, von seiner „Sprache“ zu reden, wohl nicht gern anschließen. Jedoch handelt es sich bei mir eben auch nur um eine „Sprache“: es geht mir um geistige Produktions- und Darstellungsformen, die auch durch „Denkstil“ u. ä. wiedergeben könnten. Es kommt wesentlich auf die Vorstellung an, daß Sprache oder Denkstil bereits selbst *Ausdruck* einer Philosophie und nicht nur Vehikel sind, Philosopheme auszudrücken. Daß dem auch nach Schopenhauer so ist, beweist gerade das Verhältnis von metaphysisch Gemeintem zur Umgangssprache, wovon in diesem und dem folgenden Abschnitt die Rede sein wird.

<sup>10</sup> W I 122.



<sup>11</sup> Vgl. J. G. Hamann: Schriften, hrsg. von Karl Widmaier, Leipzig 1921, 368: „... durch sie (sc. die Sprache) sind alle Dinge gemacht.“ Besonders Nietzsche, dessen Satz „Gerade, wo Sprach-Verwandtschaft vorliegt, ist es gar nicht zu vermeiden, dass, Dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik — ich meine Dank der unbewussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen — von vornherein Alles für eine gleichartige Entwicklung und Reihenfolge der philosophischen Systeme vorbereitet liegt“ (Jenseits von Gut und Böse, Nr. 20) aus einer größeren Zahl ähnlicher Bemerkungen herausgehoben sei.

<sup>12</sup> Zur Genealogie der Moral, 1. Abhandlung, Nr. 2.

<sup>13</sup> Vgl. F. C. S. Schiller: Humanismus, Leipzig 1911 (dt. von Rudolf Eisler), Kap. I: Axiome als Postulate.

<sup>14</sup> Bruno Snell: Die Entdeckung des Geistes. Göttingen 1975, Kap. 1; E. R. Dodds: The Greeks and the Irrational. Berkeley and Los Angeles 1951, Kap. 1; Verf.: Inneres Selbst und Lebensträger, Rheinisches Museum für Philologie 118 (1975) 48ff., Schopenhauer und die Antike, Jb. 65 (1984) 183.

<sup>15</sup> Homer: Ilias A, 188ff.

<sup>16</sup> J. G. Frazer: The Golden Bough XI. 95ff., bzw. in der verkürzten deutschen Ausgabe („Der goldene Zweig“, 1928) p. 969ff.

<sup>17</sup> G 142.

<sup>18</sup> S. oben p. 52 mit Anm. 10.

<sup>19</sup> In diese Thematik wird Schopenhauer auch eingeordnet, z. B. von J. M. Verweyen: Naturphilosophie. Leipzig 1915 (Aus Natur und Geisteswelt Bdchn 491) 79, unter „Identitätstheorie“.

<sup>20</sup> W I, VIIIff.