

Philosophie / Metaphysik

Induktion oder Expression?

Zu Schopenhauers Metaphilosophie

Von Dieter Birnbacher (Düsseldorf)

I

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der Philosophie, daß sie die Reflexion auf ihr eigenes Wesen an keine andere Disziplin delegieren kann. Für einen Mathematiker ist es im Prinzip entbehrlich, sich über die Grundlagen seiner Disziplin Gedanken zu machen, er kann als Mathematiker erfolgreich sein, ohne sich je auf metamathematische Überlegungen eingelassen zu haben. Die Arbeit eines Naturwissenschaftlers mag durch die Beschäftigung mit Wissenschaftstheorie bereichert werden, er ist durch einen Mangel an wissenschaftstheoretischer Bildung aber nicht eo ipso disqualifiziert. In der Philosophie dagegen lassen sich Sach- und Methodenfragen nicht so leicht trennen. Von einem Philosophen, der eine bestimmte *Philosophie* hat, darf auch erwartet werden, daß er eine bestimmte *Metaphilosophie* hat — eine mehr oder weniger explizite und ausgearbeitete Konzeption von der Daseinsberechtigung, den Aufgaben und Methoden, den Möglichkeiten und Grenzen der Philosophie.

Schopenhauers Metaphilosophie ist in vielen Hinsichten „zeitloser“ als seine Philosophie. Einmal ist sie weniger als seine Philosophie durch die Besonderheiten seiner Persönlichkeit und seine Stellung in der Philosophiegeschichte geprägt. „Zeitloser“ ist sie aber auch deshalb, weil sie eine Frage zu beantworten unternimmt, die sich für schlechthin jeden stellt, der nach Kants radikaler Vernunftkritik noch Metaphysik treiben will: die Frage, wie eine Metaphysik möglich ist, die auf den Anspruch auf apodiktische Geltung (wie er für den neuzeitlichen Rationalismus charakteristisch war und der von Kant ein für allemal zunichte gemacht worden ist) verzichtet und zugleich über die beschränkten Aussagemöglichkeiten einer rein transzendentalphilosophischen Reflexion hinausgeht. Ist es denkbar, Aussagen über das Wesen der Dinge in einer Weise zu treffen, durch die die von Kant errichteten Erkenntnisgrenzen einerseits respektiert, zugleich aber überwunden werden? Wenn eine Metaphysik, „die als Wissenschaft wird auftreten können“, auf das Minimum transzendentaler Wahrheiten festgelegt ist, wie steht es dann um die Aussichten einer

Metaphysik, die sich *nicht* als Wissenschaft versteht und die ihre Quellen nicht oder nicht ausschließlich in der deduktiven Vernunft und der transzendentalphilosophischen Reflexion findet?

Schopenhauers erste Antwort auf diese Frage ist seine Konzeption einer induktiven Metaphysik mit reduziertem, hypothetischem statt apodiktischem, Geltungsanspruch. Kant hatte den Zugang zum Transzendenten ausschließlich in den apriorischen Anteilen der synthetischen Erkenntnis sehen wollen, in den Erkenntnisformen, die im Subjekt selbst liegen und Hinweise auf dessen Verfaßtheit als Ding an sich geben. Der einzige Weg, der in die Transzendenz führt, sollte der über das Transzendente sein. Aber in dieser Engführung ist die Kantische Philosophie noch demselben rationalistischen Ideal apodiktischer metaphysischer Erkenntnis verhaftet, dessen Unerreichbarkeit zu zeigen ihr zentrales Anliegen ist. Schopenhauer tut den entscheidenden Schritt über Kant hinaus: Er stellt das *Ideal* der neuzeitlichen Metaphysik in Frage und restituiert die Möglichkeit einer Metaphysik, ohne dabei hinter das durch die Kantische Vernunftkritik Erreichte zurückzufallen.

Die Hauptkomponenten von Schopenhauers Konzeption einer induktiven Metaphysik finden sich im 17. Kapitel des zweiten Bandes des Hauptwerks, „Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen“. Metaphysik wird hier bestimmt als „jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht“¹. Während die Wissenschaft die innerweltlichen, natürlichen Bedingungen der Phänomene aufsucht, zielt die Metaphysik auf die Strukturen jenseits der erfahrbaren Welt, durch die die natürlichen Bedingungen ihrerseits bedingt sind. Wie die Wissenschaft hat die Metaphysik die Aufgabe, *Erklärungen* zu liefern, die Phänomene verständlich zu machen. Im Unterschied zur Wissenschaft setzen ihre Erklärungsbemühungen aber erst da ein, wo die Erklärungen der Wissenschaft aufhören, wo die Wissenschaft ihren methodologischen Prinzipien nach Unerklärliches setzen oder voraussetzen muß; und im Unterschied zur Wissenschaft betreffen ihre Erklärungen nicht einzelne Erscheinungen, sondern die allgemeinen, übergreifenden Strukturen der Erscheinungswelt.

Auch hinsichtlich ihrer *Motivationen* bestehen zwischen Wissenschaft und Metaphysik keine tiefgreifenden Differenzen. In der Metaphysik ist dasselbe Bemühen um Aufhellung des Woher und Warum der Erscheinungen am Werke, das sich auch in den Wissenschaften betätigt, nur daß es sich in der Metaphysik in größerem Umfang intuitiver und spekulativer Mittel bedient: „Mit der Erklärung der Erscheinungen in der Welt finden wir auch die Physik (im weitesten Sinne des Wortes) beschäftigt. Aber in der Natur ihrer Erklärungen selbst liegt schon, daß sie nicht genügen können. Die Physik vermag nicht auf eigenen Füßen zu stehn, sondern bedarf einer Metaphysik, sich darauf zu stützen; so vornehm sie auch gegen diese thun mag.“² Metaphysik ist keine Alternative zur Wissenschaft, sondern ihr Komplement. Die Metaphysik ist dabei ebenso auf die Ergänzung durch die Physik — die Naturwissenschaft — angewiesen wie die Physik ihrerseits auf die Metaphysik. Nur mit Hilfe der

Physik lassen sich die Probleme formulieren, die die Metaphysik lösen soll. Niemand solle sich deshalb an die Metaphysik wagen, „ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben“³. Damit ist nicht gesagt, daß eine rein deskriptive oder analytische Philosophie für Schopenhauer wertlos wäre. Rein analytische Aufgabenstellungen wie die, alles das „zum deutlichen Bewußtseyn“ zu bringen, was sich von selbst versteht, sind nicht nur legitime, sondern unumgängliche Teilmomente der geforderten Art von Philosophie.⁴ Nur soll es damit — anders als etwa für den späten Wittgenstein — nicht sein Bewenden haben. Statt „letzte“ Gegebenheiten als schlichte Kontingenzen stehen zu lassen (wie Wittgensteins „Dieses Sprachspiel wird gespielt“⁵), sollen sie gerade umgekehrt als *Probleme* aufgefaßt werden. Sie sind das Ausgangsmaterial, an dem sich die metaphysischen Erklärungs Bemühungen zu bewähren haben.

II

Eine als Fortsetzung der Wissenschaft mit anderen Mitteln verstandene Metaphysik muß bestimmten Kriterien genügen. Schopenhauer hat diese Kriterien an keiner Stelle kanonisch formuliert, aber sie lassen sich unschwer aus einem Vergleich des Kapitels zum metaphysischen Bedürfnis mit Kapitel I des zweiten Bands der *Parerga*, „Ueber Philosophie und ihre Methode“, gewinnen:

1. Ein erstes Kriterium ist *Mitteilbarkeit*. Metaphysische Theorien müssen mitteilbar, verstehbar, begrifflich nachvollziehbar sein. Sie müssen elementaren Anforderungen an Klarheit und Deutlichkeit genügen. Mögen die Erfahrungen, aus denen sich die Gedanken eines Philosophen kristallisiert haben, noch so vage, dunkel oder unsagbar sein, so müssen diese Gedanken doch eine sprachlich durchgegliederte, transparente Gestalt gefunden haben. Die „unmitteilbare Erkenntniß“, die Platon, Spinoza, Malebranche und manche andere, wie Schopenhauer vermutet, zu ihren Systemkonstruktionen getrieben haben, geht „niemanden etwas an“⁶. Wie immer mystisch die Erlebnisquellen sein mögen, aus denen eine Metaphysik entspringt, sie darf sich nicht auf mystisches Raunen zurückziehen. Insofern ist es das „Grundgebrehen“ des Mystizismus nach Schopenhauer, „daß seine Erkenntniß eine nicht mittheilbare ist“. Als „mittheilbare Erkenntniß“ ist die Philosophie jedoch notgedrungen „Rationalismus“⁷.

2. Ein zweites Kriterium ist *Rationalität*. Anders als die sich auf Autorität stützende Religion (die „Volksmetaphysik“) stützt sich die Philosophie auf *Gründe*. Nicht Autoritäten, sondern Gründe sind „die Waffe des Philosophen“⁸. So etwas wie einen letzten, schlechthin zwingenden und nicht weiter begründungsbedürftigen Grund kann es dabei allerdings nicht geben. Jeder Letztbegründungsanspruch für die Philosophie ist verfehlt. Alle Begründungen machen Voraussetzungen, setzen bestimmte Begründungsprinzipien als gültig voraus. „Jedes angeblich voraussetzungslose Verfahren in der Philosophie ist Windbeutelei: denn immer muß man irgend etwas als gegeben ansehen, um davon auszugehen.“⁹

3. Drittens darf sich die Metaphysik *keinen apodiktischen Geltungsanspruch* anmaßen. Metaphysische Aussagen sind weder evident noch schlechthin apriori.¹⁰ Eine Philosophie läßt sich nicht „wie Spinoza wollte, *ex firmis principis* demonstrierend ableiten“¹¹. Auch die Tatsache, daß eine Metaphysik charakteristischerweise Existenzbehauptungen aufstellt, verträgt sich schlecht mit einem apriorischen Status metaphysischer Sätze. Wären sie apriori einsehbar, könnten sich metaphysische Sätze entweder gar nicht auf die Erfahrungswelt oder aber — im Sinne von Kants Transzendentalphilosophie — lediglich auf die notwendigen Bedingungen der Existenz einer Erfahrungswelt beziehen. Ihr Erklärungsgehalt wäre entscheidend geschwächt. Sätze der Metaphysik können daher nur synthetische Sätze sein — einer Art allerdings, für die in Kants Klassifikationsschema, das die hypothetische Natur unseres Wissens unzureichend berücksichtigt, kein Platz ist. Ihrem logischen Status nach synthetisch, lassen sie sich, da sie gar kein eigentliches Wissen beanspruchen, ihrem erkenntnistheoretischen Status nach weder den apriorischen noch den aposteriorischen Sätzen zurechnen. Sie sind nicht nur fehlbar, sie haben auch skeptischen Zweifeln weniger entgegenzusetzen als die Sätze der Mathematik und der Naturwissenschaft.¹² Zwar ist ihre Basis „empirischer Art“¹³ aber anders als Sätze der beschreibenden Wissenschaften sind sie nicht dagegen gefeit, aufgrund neuartiger Erfahrungen und neuartiger Erfahrungsinterpretationen revidiert zu werden. Die Zurücknahme des Geltungsanspruchs dieser Sätze auf den mehr oder weniger plausibler Vermutungen ist der Preis, der dafür gezahlt werden muß, daß sie es wagen, hinter die Erscheinungen zurückzuschließen auf das sich in ihnen Manifestierende, das von der Erscheinung durch „eine tiefe Kluft“¹⁴ getrennte Ding an sich.

4. Damit büßt die Metaphysik zugleich jeden Anspruch auf *Vollständigkeit* ein. Keine metaphysische Frage wird endgültig gelöst, kein Geheimnis ein für allemal gelüftet. Auch wenn die Erscheinungen Rückschlüsse auf das ihnen Zugrundeliegende gestatten, ist die Reichweite dieser Schlüsse begrenzt. Das Dunkel läßt sich stets nur ein Stück weit aufhellen: „Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgränzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Räthsel der Welt müßte nothwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnißformen angelegt.“¹⁵

So gesehen, mutet es paradox an, daß gerade die Metaphysiker, deren Aussagen am wenigsten durch Beweise abgesichert waren, sich immer wieder ein Wissen vom Absoluten, Ursprünglichen — von der Wirklichkeit, wie sie sich aus der „Gottesperspektive“ darstellt — angemäßt haben. Derartiger Hybris setzt Schopenhauer ein gesundes Maß an Skepsis entgegen. Konsequenterweise nimmt er auch die Implikation des Letzten und Ursprünglichen in seiner von Kant übernommenen Redeweise vom „Ding an sich“ zurück. Gegenüber Frauenstädt betont er, daß für ihn das Ding an sich kein Letztes, absolut Ursprüngliches sei, sondern etwas wiederum *Relatives*. Das Ding an sich sei „bloß *relativ*, d. h. in seinem Verhältniß zur Erscheinung“¹⁶. Auch wenn das „Ding an sich“ notwendig transzendent ist, ist es — anders als der Ausdruck „an sich“ nahelegt — doch nicht zwangsläufig die letzte, schlechthin fundamentale Tran-

szendenz. Nichts schließt aus, daß es seinerseits von Bedingungen abhängt, die für den menschlichen Geist noch weitaus undurchdringlicher sind und sich einem kognitiven Zugriff womöglich auf immer entziehen. Selbst die vollkommenste Philosophie wird also ein unerklärtes Element enthalten, „gleich einem unauflöselichen Niederschlag, oder dem Rest, welchen das irrationale Verhältniß zweier Größen stets übrig läßt“¹⁷.

Die von Schopenhauer für die Metaphysik postulierten *Wahrheitskriterien* füllen das entstehende Bild einer induktiven Metaphysik folgerichtig weiter aus. Da die Metaphysik die Empirie erklären soll, müssen sich auch ihre Wahrheitskriterien letztlich auf die Erfahrung beziehen. Schopenhauer gibt im wesentlichen zwei Kriterien an, ein Kohärenz- und ein Integrationskriterium: Erstens bemißt sich die Wahrheit einer metaphysischen Aussage danach, inwieweit unsere Erfahrungen zu ihr „passen“, inwieweit es ihr gelingt, das Rätselhafte, Erklärungsbedürftige in ihnen aufzuklären. „Das gefundene Wort eines Räthsels erweist sich als das rechte dadurch, daß alle Aussagen desselben zu ihm passen.“¹⁸ Zweitens bemißt sich die Wahrheit einer metaphysischen Aussage danach, inwieweit es ihr gelingt, scheinbar disparate und „widersprüchliche“ Phänomene unter einheitliche Erklärungsprinzipien zu bringen: „Eine solche Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erscheinende muß die Bewährung aus sich selbst erhalten, durch die Uebereinstimmung, in welche sie die so verschiedenartigen Erscheinungen der Welt zu einander setzt, und welche man ohne sie nicht wahrnimmt.“¹⁹ Insgesamt läßt Schopenhauer für die Metaphysik damit keine anderen Wahrheitskriterien gelten, als sie auch für höherstufige wissenschaftliche Theoriebildungen gelten.

Mit der Darstellung von Schopenhauers Metaphilosophie könnte es hiermit sein Bewenden haben, stünde dem nicht entgegen, daß sich bei Schopenhauer eine ganze Reihe weiterer metaphilosophischer Äußerungen finden, die unter sich in beträchtlichem Maße kohärieren, mit der skizzierten Position jedoch in keiner Weise vereinbar scheinen. Diesen verwirrenden Sachverhalt gilt es genauer aufzuklären.

III

Die soeben dargestellte Philosophiekonzeption ist die zentrale, keineswegs aber die einzige, die sich bei Schopenhauer findet. Neben der Konzeption einer induktiven Metaphysik, die sich am Modell der Wissenschaft orientiert, vertritt Schopenhauer gleichzeitig eine davon völlig verschiedene Konzeption, die Konzeption einer Metaphysik als *expressive Beschreibung*.

Nach der Konzeption der expressiven Beschreibung zielt Metaphysik nicht auf *Phänomenerklärung* durch die Setzung erfahrungsstranszendenter Strukturen — Entitäten, Kräfte, Gesetze —, sondern auf *Phänomendentung* durch Aufweis eines inneren Sinnzusammenhangs. Das Ziel der Metaphysik besteht nach dieser Konzeption nicht darin, die Erscheinungswelt als Manifestation eines aus dem Transzendenten in sie hineinragenden Geschehens zu deuten, sondern in ihr einen Sinn zu finden, in dem sich die eigene äußere und innere, kognitive und

affektive Erfahrung widerspiegelt, ohne auch nur einen Schritt über den Bereich der Immanenz hinaus zu tun.

Der Grund dafür, daß Schopenhauer die Konzeption der induktiven Metaphysik immer wieder zugunsten der Konzeption der expressiven Beschreibung verläßt, ist nicht schwer zu finden. Er liegt in der Unverträglichkeit von Schopenhauers induktivistischer *Metaphilosophie* mit seiner *Philosophie*, genauer: mit seiner Kausalitätskonzeption.

Bekanntlich übernimmt Schopenhauer von Kant eine Auffassung von Kausalität, nach der Kausalität ausschließlich auf den Bereich der Erscheinungen, nicht aber auf das Ding an sich anwendbar ist. Deshalb kann es auch zwischen Erscheinung und Ding an sich irgendwelche Kausalbeziehungen nicht geben: „Der Satz vom Grund erklärt Verbindungen der Erscheinungen, nicht diese selbst: daher kann Philosophie nicht darauf ausgehn, eine *causa efficiens* oder eine *causa finalis* der ganzen Welt zu suchen.“²⁰ Es ist jedoch schwer vorstellbar, wie eine induktive Metaphysik darauf verzichten können soll, Kausalbeziehungen zwischen den Erscheinungen und dem, was ihnen zugrundeliegt, zu postulieren. Sie interpretiert ja die Erscheinungen nicht als in sich selbst, sondern als in etwas anderem begründet. Wie immer die Beziehung zwischen Wesen und Erscheinung im einzelnen bestimmt sein mag, dieses andere muß als für das Erscheinende kausal verantwortlich gedacht werden.

Schopenhauer ist damit — wie unter den Kommentatoren vor allem Volkelt gesehen hat²¹ — mit demselben Dilemma konfrontiert, dem sich bereits Kant gegenüber sah: Er kann nicht zugleich die Reichweite der Kategorie der Kausalität auf die Erscheinungswelt beschränken und die Erscheinungen durch ein Ding an sich kausal erklären. Er kann nicht zugleich der Philosophie die Aufgabe zuweisen, Erklärungen für Existenz und Beschaffenheit der Erscheinungswelt zu entwickeln, und an den Grundannahmen seiner eigenen Philosophie festhalten.

Der Ausweg aus dem Dilemma besteht für Schopenhauer darin, von der Philosophie keine transzendente, sondern lediglich eine immanente Welterklärung zu erwarten. Damit aber verläßt er den Boden der induktiven Metaphysik, ja der Metaphysik im herkömmlichen Sinne überhaupt. An die Stelle der Erklärung durch Ursachen tritt die Deutung der Welt als Sinnzusammenhang. Die Analogie mit der Methode der Naturwissenschaften wird abgelöst von der Analogie mit der Methode der Hermeneutik. Es ist allerdings einigermaßen verwunderlich, für wie unproblematisch Schopenhauer den Übergang von der einen zur anderen Konzeption zu halten scheint und wie scheinbar bruchlos er etwa in „Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen“ von der einen zur anderen hinüberwechselt. Denn es liegt auf der Hand, daß die beiden Konzeptionen inhaltlich nicht zur Deckung zu bringen sind. Am deutlichsten zeigt sich der Unterschied in den für sie einschlägigen Wahrheitsbegriffen: Eine induktive Metaphysik ist wahr dann und genau dann, wenn sie den objektiv bestehenden Realitäten entspricht. Was aber heißt es, Wahrheit von einer bestimmten Interpretation der Erscheinungswelt zu präzisieren? Von einer objektiv richtigen Interpretation der Erscheinungswelt könnte nur dann gesprochen werden, wenn denkbar wäre, daß die „richtige“ Interpretation in irgendeiner Weise unabhängig von subjektiven, expressiven Sinndeutungen festliegt. Wie kann sie aber festliegen, wenn ein Rekurs auf transzendente Erklärungsprinzipien (wie die Schöp-

fungsintentionen eines transzendenten Gottes, die Strukturprinzipien eines apersonalen transzendenten Geschehens) ausgeschlossen sein soll? Bereits ihrem Begriff (nicht erst ihren Kriterien) nach scheint die Wahrheit einer Sinndeutung stets nur subjektiv, persönlichkeitsabhängig gedacht werden zu können, als eine relative, expressive Wahrheit, eine Wahrheit, wie sie der Kunst, nicht der Wissenschaft vorschwebt.

Eine Philosophie, die in diesem Sinn als Auslegung des „Sinnes und Gehalts“ der Welt verstanden wird, geht Schopenhauer zufolge „nie eigentlich über die Erfahrung hinaus, sondern eröffnet nur das wahre Verständniß der in ihr vorliegenden Welt“²², wobei Schopenhauer sogar so weit geht, sie kurzerhand als „Erfahrungswissenschaft“ zu charakterisieren, Erfahrung dabei allerdings nicht als einzelne Erfahrung, sondern als „das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung“²³ verstanden. Das Metaphysische ist nicht mehr der Ursprung, sondern der Gehalt der Erfahrung. Was den Philosophen an dem Text der Welt interessiert, ist das, was dieser von sich aus bedeutet, nicht das, was ein etwaiger Verfasser mit ihm hat sagen wollen. Wenn Philosophie der Entzifferung einer Geheimschrift gleicht, dann so, wie sie der Sprachwissenschaftler vornimmt, als Ermöglichung eines semantischen Verständnisses, nicht als die indirekte Erschließung ihres Urhebers, wie sie der Archäologe vornehmen würde.

Als bloße „Wiederholung“ und „Abspiegelung“ der konkreten Welt nähert sich die Philosophie der Kunst. Wie die Kunst unternimmt es die Philosophie, die Phänomene in einer einheitlichen, zusammenhängenden Weise zu beschreiben, sie dabei zu verdichten und auf ein zentrales Organisationsprinzip als ihren Kern zurückzuführen. Schopenhauer hat die enge Beziehung zwischen Philosophie und Kunst, zwischen Philosoph und Künstler, ausdrücklich herausgestellt. Die Philosophie ist „der Kunst fast so sehr als der Wissenschaft verwandt“²⁴, und wie beim Künstler zeigt sich die Genialität des Philosophen für Schopenhauer nicht in diskursiven, sondern in intuitiven Fähigkeiten. Eine noch engere Analogisierung von Philosophie und Kunst als in den veröffentlichten Schriften findet sich in den Dresdner Aufzeichnungen zur Metaphilosophie von 1814. Hier wird der Philosophie nicht nur jede Erklärungsfunktion abgesprochen, sondern das Hypothetische, das in jeder Erklärung liegt, geradezu als Quelle von Irrtum und Verführung gebrandmarkt. Man glaubt Wittgenstein mit seinem lapidaren „Es darf nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen sein. Alle Erklärung muß fort...“²⁵ zu hören: „Die Philosophie ist so lange vergeblich versucht, weil man sie auf dem Wege der Wissenschaft, statt auf dem der Kunst suchte. [...] Man suchte das Warum, statt das Was zu betrachten; man strebte nach der Ferne, statt das überall Nahe zu ergreifen.“²⁶ „Der Philosoph vergesse nie, daß er eine Kunst treibt und keine Wissenschaft. Läßt er sich im Mindesten von jedem Sturm von der Stelle rücken, läßt er sich auf Ursach und Wirkung, auf Früher und Später, oder gar auf Abspinnen aus Begriffen ein; so ist ihm die Philosophie verloren, und an ihrer Statt werden ihm Märchen. Nicht dem Warum gehe der Philosoph nach, wie der Physiker, Historiker und Mathematiker, sondern er betrachte bloß das Was, lege es in Begriffen nieder (die ihm sind wie der Marmor dem Bildner), indem er es sondert und ordnet, jedes nach seiner Art, treu die Welt wiederholend, in Begriffen, wie der Maler auf der Leinwand.“²⁷

IV

An diesem Punkt angelangt, stellen sich sofort weitere Fragen: 1. Wie stellt sich das Verhältnis der beiden Philosophiekonzeptionen für Schopenhauer selbst dar? 2. Welcher Konzeption entspricht — in Schopenhauers Auffassung — seine eigene Philosophie? 3. Welcher Konzeption entspricht sie tatsächlich?

Ad 1. Es gibt keine Anzeichen dafür, daß Schopenhauer die eine oder die andere Konzeption definitiv bevorzugt hat. Das Verhältnis zwischen transzendent-induktivistischer und immanent-hermeneutischer Metaphilosophie bleibt ambivalent. Es fällt jedoch auf, daß Schopenhauer der induktivistischen Konzeption um so stärker zuneigt, je mehr es ihm um „die Philosophie“ im allgemeinen geht, und um so weniger, je mehr es ihm um seine eigene Philosophie geht. Während die meisten Äußerungen zur Philosophie im allgemeinen die hermeneutische Konzeption der induktivistischen unterordnen, verhält es sich bei den Äußerungen in eigener Sache genau umgekehrt.²⁸ So ist nach „Ueber Philosophie und ihre Methode“ der Aufweis von Sinn und Zusammenhang in der Welt nichts anderes als Mittel zum Zweck: „Die auf solche Untersuchungen folgende Philosophie im engeren Sinne ist sodann *Metaphysik*; weil sie nicht etwa nur das Vorhandene, die Natur, kennen lehrt, ordnet und in seinem Zusammenhange betrachtet; sondern es auffaßt als eine gegebene, aber irgendwie bedingte Erscheinung, in welcher ein von ihr selbst verschiedenes Wesen, welches demnach das Ding an sich wäre, sich darstellt. Dieses nun sucht sie näher kennen zu lernen: die Mittel hiezu sind theils das Zusammenbringen der äußern mit der innern Erfahrung; theils die Erlangung eines Verständnisses der gesammten Erscheinung, mittelst Auffindung ihres Sinnes und Zusammenhanges...“²⁹ Demgegenüber wird in den Aufzeichnungen von 1814 die Abkehr vom Erklärungsparadigma — nicht viel anders als bei Wittgenstein und Heidegger — als die eigentliche Vollendung, ja das Ende der Philosophie gefeiert: Nachdem die Philosophie in der ersten Periode der Wissenschaft nachgeeifert habe und den Zusammenhang der Erscheinungen nur deshalb aufgewiesen habe, um von ihm auf etwas jenseits der Erscheinungen Liegendes zu schließen, sei sie in der zweiten Periode dazu übergegangen, die Erscheinung selbst — als Platonische Idee — auf abstrakte Begriffe zu bringen. „Mit dieser zweiten Periode möchte aber auch wohl das Ende (der Geschichte der Philosophie) dasein.“³⁰

Ad 2. Der sprechendste Beleg dafür, daß Schopenhauer seine eigene Philosophie als immanente Weltdeutung ohne Erklärungsanspruch interpretiert hat, ist die als letztes Stück dem Hauptwerk beigegebene „Epiphilosophie“. Hier, wo Schopenhauer die Methode seiner Philosophie rückblickend erläutert, findet man den eindeutigsten Verzicht auf den traditionellen Erklärungsanspruch der Metaphysik: Seine Philosophie mache „keine Schlüsse auf das jenseit aller möglichen Erfahrung Vorhandene, sondern liefert bloß die Auslegung des in der Außenwelt und dem Selbstbewußtseyn Gegebenen, begnügt sich also damit, das Wesen der Welt, seinem innern Zusammenhange mit sich selbst nach, zu begreifen“³¹.

Ad 3. Man wird jedoch daran zweifeln müssen, ob diese Selbstcharakterisierung der Konfrontation mit dem standhält, was Schopenhauers durchgeführte Metaphysik tatsächlich beansprucht. Ganz offensichtlich erhebt diese Philosophie einen weitergehenden Wahrheitsanspruch als den eines philosophischen

Gegenstücks zu den poetischen Weltdeutungen der literarischen Romantik. Schopenhauer — ein Literat, der sich das philosophische System als Ausdrucksform erwählt hat? Gewiß, viele Liebhaber werden diese Philosophie so lesen wollen, vor allem dann, wenn sie ihre konstruktiven Schwächen durchschaut haben und wissen, daß sie sie als eine ernstlich „wissenschaftliche“ Welterklärung nicht im gleichen Maße goutieren könnten. Die Frage ist nur, ob diese „literarische“ Deutung dem Anspruch gerecht wird, den diese Philosophie von sich aus erhebt. Handelte es sich bei Schopenhauers System in der Tat um nichts anderes als die Präsentation einer bestimmten Weise, die Dinge zu *sehen*, wäre sie strenggenommen mit jeder beliebigen Metaphysik, einschließlich des rigidesten Materialismus vereinbar. Da sie keinerlei Aussagen über Existenz, sondern stets nur Aussagen über Bedeutungen träge (wobei auch ihre scheinbaren Existenzaussagen als Aussagen über Bedeutungen zu interpretieren wären), wäre sie mit Existenzaussagen jeder beliebigen Art kompatibel. Weshalb dann aber — so muß man sich fragen — die Polemik Schopenhauers etwa gegen den Materialismus? Weshalb dann die Kritik an *irgendeiner* konkurrierenden Metaphysik? Sollte es tatsächlich so sein, daß Schopenhauer nichts anderes intendierte als die Artikulation einer bestimmten Weise, die Dinge zu *sehen*, wäre diese Kritik allenfalls als Kritik an dem Paradigma dieser Metaphysiken, also als *metaphilosophische* Kritik, nicht als philosophische Kritik an der inhaltlichen Ausfüllung des jeweiligen Paradigmas zu verstehen. Schopenhauers Unternehmen fielen schlicht in ein anderes Genre als das von Platon, Locke oder Kant gewählte und wäre mit ihnen im strengen Sinne inkommensurabel. Weshalb dann aber, falls es sich bei Schopenhauers Philosophie lediglich um eine „Weltanschauung“ handeln sollte, der Aufwand an Begründung, an Argumentation, weshalb der Rückgriff auf den Begriff des „Ding an sich“ als (wie immer relativer) Transzendenz? Weshalb der Rekurs auf die Naturwissenschaften (wie in „Ueber den Willen in der Natur“)? Es führt kein Weg daran vorbei: Schopenhauers Metaphysik scheint viel eher darauf angelegt, seiner metaphilosophischen Hauptkonzeption einer induktiven, erfahrungsbasierten Welterklärung zu genügen als der Nebenkonzzeption einer expressiven Beschreibung — auch wenn dies für sie die peinliche Konsequenz hat, daß sie ihren eigenen Status nicht erklären und nicht einmal zulassen kann. Schopenhauers Hermeneutik des menschlichen Daseins wird durch diese Einordnung in ihrer Bedeutung nicht geschmälert. Mag sie im Rahmen seines philosophischen Unternehmens auch letztlich nur eine subsidiäre Rolle spielen, so bleibt sie doch die charakteristischste und sicherlich überdauerndste unter Schopenhauers philosophischen Leistungen.

Als induktive Metaphysik aufgefaßt, vermag Schopenhauers Philosophie freilich nicht durchweg den Standards zu genügen, die er in seiner Metaphilosophie aufstellt. Vor allem an der geforderten intellektuellen Bescheidenheit dürfte es zuweilen fehlen. Der Wahrheitsanspruch, den Schopenhauer für seine Philosophie erhebt, geht weit über das Maß des metaphilosophisch Zulässigen hinaus. Und trotz der gelegentlichen Redeweise von einer bloß „approximativen“ Wahrheit der Metaphysik³² vermag Schopenhauer den Gedanken einer apodiktischen, als schlechthin „richtig“ erkennbaren Metaphysik offensichtlich viel weniger leicht aufzugeben, als es seine eigene Metaphilosophie dem Metaphysiker abverlangt. Wie eine verräterische Passage offenbart, scheint er von der

Vorstellung einer metaphysischen *Erkenntnis* letztlich doch nicht loszukommen: „Wann aber ein Mal ein, soweit die Schranken des menschlichen Intellekts es zulassen, richtiges System der Metaphysik gefunden seyn wird; so wird ihm die Unwandelbarkeit einer *a priori* erkannten Wissenschaft doch zukommen.“³³ Damit setzt sich Schopenhauer aber nicht nur in Widerspruch zur Forderung nach Hypothesizität, sondern auch zur Forderung nach Erfahrungsbasiertheit der Metaphysik. Könnte es jemals eine als „richtig“ erkennbare Metaphysik geben, könnte es mit der Erfahrungsabhängigkeit der Metaphysik nicht weit her sein. Denn eine Metaphysik, für die sich ein Anspruch auf definitive, „zeitlose“ Wahrheit erheben ließe, wäre notwendig *statisch*. Sie wäre gegenüber dem kulturellen Wandel der Erfahrungsformen wie gegenüber dem Wandel der wissenschaftlichen Erklärungsansätze indifferent und könnte sich weder auf die wechselnden Inhalte und Strukturen der Erfahrung noch auf die jeweils am weitesten fortgeschrittenen Erklärungsmodelle der Wissenschaften beziehen.

V

Das Interesse an einer induktiven Metaphysik hat in jüngster Zeit vor allem unter Wissenschaftsphilosophen spürbar zugenommen.³⁴ Der Wunsch, die methodischen Einengungen einer bloß analytischen Philosophie zu überwinden und wissenschaftliche und metaphysische Erklärungsansätze miteinander zu integrieren, verbindet sich hier mit dem Bestreben, möglichst nichts von der argumentativen Strenge der analytischen Wissenschaftstheorie preiszugeben. Bei allen Verschiedenheiten in Programm und Durchführung bestehen zwischen diesen neueren Ansätzen und Schopenhauers induktivistischer Philosophiekonzeption unübersehbare Analogien. Die auffälligsten Entsprechungen zu Schopenhauers Metaphilosophie in der Philosophie des 20. Jahrhunderts dürften sich jedoch nicht in diesen neueren Ansätzen, sondern in den metaphilosophischen Entwürfen *Whiteheads* finden. Auf diese — zum Teil überraschend engen — Bezüge sei abschließend kurz hingewiesen.

Für Whitehead wie für Schopenhauer (den Schopenhauer der induktivistischen Konzeption) ist Metaphysik erfahrungsbezogen und wissenschaftsanalog: „Spekulative Philosophie“ ist nach Whitehead der Versuch, „ein kohärentes, logisches, notwendiges System allgemeiner Ideen zu finden, durch das alle Bestandteile unseres Erlebens interpretierbar werden. Wobei ‚interpretierbar‘ bedeutet, daß jeder dieser Bestandteile als ein Einzelfall begreifbar sein muß, in dem die Züge des allgemeinen Schemas realisiert sind.“³⁵ Mag das „notwendig“ in dieser programmatischen Äußerung auch zunächst ein aprioristisches Systemdenken nahelegen, so stellt Whitehead in den nachfolgenden Sätzen klar, daß für ihn metaphysisches Denken wesentlich hypothetisch und tentativ ist. Die spekulative Philosophie macht Gebrauch von „Arbeitshypothesen“, mit dem Ziel, die Grundlagen der verschiedenen menschlichen Erfahrungsbereiche „zu koordinieren, die Harmonie unter ihnen sichtbar werden zu lassen und die bestehenden Diskrepanzen aufzudecken“³⁶. Zu den Naturwissenschaften steht die Metaphysik nicht in einem antagonistischen, sondern einem komplementären Verhältnis.

Dies nicht zuletzt deshalb, weil der Antagonismus zwischen Philosophie und Naturwissenschaft „auf beiden Seiten zu einer beklagenswerten Beschränktheit des Denkens geführt“ hat. „Die Philosophie hat den ihr zustehenden Anspruch auf uneingeschränkte Allgemeinheit aufgegeben; und die Naturwissenschaft hat sich in den eng begrenzten Kreis ihrer Methodik zurückgezogen.“³⁷

Die Hauptaufgabe der Metaphysik besteht nach Whitehead darin, die Dinge „durchsichtig“ werden zu lassen.³⁸ Dazu muß sie einerseits über die Erfahrung hinausgehen, andererseits aber den Kontakt zur Erfahrung aufrechterhalten. Ihre Begriffe müssen allgemeiner sein als die der Einzelwissenschaften, andernfalls der Zusammenhang zwischen ihnen nicht zum Ausdruck käme,³⁹ zugleich aber muß sie im Zweifelsfall den Tatsachen den Vorrang vor der Spekulation lassen.⁴⁰ Sowohl durch ihren Erfahrungsbezug wie durch ihre hypothetische Natur ist sie dazu verurteilt, fallibel und unabschließbar zu sein. Ein „endgültiges, zweifelsfreies Urteil“ über die Übereinstimmung mit der Erfahrung ist nicht möglich.⁴¹ Auch wenn die Metaphysik die Ansätze der Wissenschaften nicht kritiklos übernimmt, sondern zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaften ein Verhältnis wechselseitiger Kritik bestehen soll,⁴² ist sie von den jeweiligen wissenschaftlichen Interpretationsansätzen, von den „allgemeinen Ideen, die für die gegenwärtige Epoche des Universums gelten“ abhängig und dadurch notwendig zeitgebunden.⁴³

Auch die von Whitehead angegebenen Wahrheitskriterien für metaphysische Aussagen stimmen mit denen Schopenhauers weitgehend überein. Sie lauten in der in „Die Funktion der Vernunft“ gegebenen Formulierung: 1. Übereinstimmung mit der anschaulichen Erfahrung; 2. Klarheit des gedanklichen Inhalts; 3. innere logische Konsistenz; 4. äußere logische Konsistenz (d. h. Konsistenz mit anderen, bereits als wahr akzeptierten Aussagen); 5. die Einordnung in ein logisches Schema, das (a) weitgehend mit der Erfahrung übereinstimmt, (b) nirgendwo mit ihr in Konflikt gerät, (c) auf kohärenten Grundbegriffen bzw. Kategorien beruht, und (d) bestimmte methodologische Konsequenzen hat.⁴⁴

Man kann in der Philosophiekonzeption Whiteheads einen Vergrößerungsspiegel der Schopenhauerischen sehen, in dem die Konturen des von Schopenhauer anvisierten Typs von Metaphysik genauer und deutlicher sichtbar werden als bei ihm selbst. Deutlicher sichtbar werden allerdings auch die mit dieser Konzeption verknüpften Schwierigkeiten. So wird bei Whitehead ein Problem virulent, das auch bei Schopenhauer angelegt ist, angesichts der idealistischen Tendenz seiner Philosophie aber weniger ins Gewicht fällt: das Problem des Beweiswerts nicht nur der Sinneserfahrung, sondern auch der emotionalen Erfahrung für die Metaphysik. Schopenhauers wie Whiteheads Metaphilosophie gestehen der menschlichen Emotionalität eine gewisse kognitive Funktion zu. Bei Schopenhauer soll das *Gefühl* zu einem bleibenden Wissen erhoben werden, durch eine Philosophie, die sich nicht nur auf die äußere Erfahrung bezieht, sondern auf „Alles, was im menschlichen Bewußtseyn sich vorfindet“.⁴⁵ Nicht nur Schopenhauer, auch Whitehead nähert die Wahrheit der Metaphysik der Wahrheit der Kunst an.⁴⁶ Auch bei Whitehead ist die Vorstellung wirksam, daß die Metaphysik geeignet sein könnte, die vorherrschende Spaltung zwischen dem „rein kognitiven“ naturwissenschaftlichen Weltbild und der affekthaltigen lebensweltlichen Welterfahrung aufzuheben. (Von daher dürfte sich seine — auf

den ersten Blick verwirrende — Gewohnheit erklären, psychologische Begriffe wie „Gefühl“, „Entscheidung“, „Erfassen“ („prehension“) auf dafür zunächst ganz ungeeignet scheinende *physische* Sachverhalte anzuwenden.) Die Einbeziehung der emotionalen Erfahrung in die Verifikationsbedingungen der Metaphysik ist aber bei beiden Metaphysikern nicht unproblematisch. Wie immer verständlich der Wunsch ist, daß das Wesen der Dinge den Gefühlen entspricht, die die Dinge in uns auslösen, daß zwischen unserem eigenen Innern und der „Innenseite“ der Welt Harmonie besteht, so wenig dürfte doch in dem allgemeinen Erklärungsmodell einer induktiven Metaphysik Platz für einen Anthropomorphismus sein, der dem Inneren der Welt Subjektcharakter, Erleben (Whiteheads „feelings“) oder Wollen (Schopenhauers „Wille“) zuschreibt.

Wie immer es sich damit im einzelnen verhält, derselbe „romantische“ Wunsch nach einer Übereinstimmung zwischen dem Unmittelbarsten und dem Vermitteltesten, zwischen den nächsten und den „letzten“ Dingen, der in diesen metaphysischen Anthropomorphismen wirksam ist, dürfte auch einen Teil der Ambivalenz erklären, die einem bei Schopenhauer wie — in schwächerem Maße — bei Whitehead begegnet, wenn man wissen möchte, welchem von beiden Modellen — dem Modell der Metaphysik als Wissenschaft oder dem Modell der Metaphysik als Kunst — sie denn nun den Vorzug geben.

Anmerkungen

¹ W II, 180.

² W II, 190f.

³ W II, 198.

⁴ P II, 4.

⁵ Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Teil I, § 654.

⁶ P II, 11.

⁷ P II, 10f.

⁸ E, 90.

⁹ P II, 35.

¹⁰ P II, 12.

¹¹ W I, 97f.

¹² Vgl. P II, 12.

¹³ W II, 201.

¹⁴ W II, 198.

¹⁵ W II, 206.

¹⁶ GBr 290f.

¹⁷ W II, 664.

¹⁸ W II, 206.

¹⁹ W II, 204.

²⁰ W I, 98.

²¹ Johannes Volkelt: *Artur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, sein Leben, sein Glaube*. Stuttgart ³1907, S. 142–154.

²² W II, 204.

²³ W II, 204.

²⁴ W II, 140.

²⁵ Wittgenstein, a.a.O., § 109.

²⁶ HN I, 154.

- ²⁷ HN I, 154 Anm.
- ²⁸ Vgl. Volkelt, a.a.O., S. 144.
- ²⁹ P II, 19.
- ³⁰ HN I, 171f.
- ³¹ W II, 736.
- ³² P II, 12.
- ³³ W II, 202.
- ³⁴ Vgl. z. B. Karl R. Popper: *Objektive Erkenntnis*. Hamburg 1973. Mario Bunge: *Ontology. The Furniture of the World*. Dordrecht 1977. Bernulf Kanitscheider: Analytical and Synthetical Philosophy, in: G. Andersson [Hrsg.]: *Rationality in Science and Politics*. Festschrift für G. Radnitzky. Dordrecht 1983, S. 159–190. Gerhard Vollmer: Mesocosm and Objective Knowledge, in: F. M. Wuketits [Hrsg.]: *Concepts and Approaches in Evolutionary Epistemology*. Dordrecht 1984, S. 69–121.
- ³⁵ Alfred N. Whitehead: *Abenteuer der Ideen*. Frankfurt/M. 1971, S. 395. Alfred N. Whitehead: *Prozeß und Realität*. Frankfurt/M. 1979, S. 31f.
- ³⁶ Whitehead, *Abenteuer der Ideen*, S. 395.
- ³⁷ Alfred N. Whitehead: *Die Funktion der Vernunft*. Stuttgart 1974, S. 52.
- ³⁸ A.a.O., S. 66.
- ³⁹ A.a.O., S. 71.
- ⁴⁰ A.a.O., S. 66.
- ⁴¹ A.a.O., S. 56.
- ⁴² A.a.O., S. 63.
- ⁴³ A.a.O., S. 71.
- ⁴⁴ A.a.O., S. 55.
- ⁴⁵ W I, 99.
- ⁴⁶ Vgl. Whitehead, *Die Funktion der Vernunft*, S. 66.