

Ästhetik als Rationalitätskritik bei Arthur Schopenhauer

Von Brigitte Scheer (Frankfurt a. M.)

I. Zum historisch-systematischen Ort der Ästhetik

Schopenhauers Ästhetik manifestiert sich als eine Metaphysik des Schönen und der Kunst. In dieser Ausformung ist sie integraler Bestandteil von Schopenhauers Willensmetaphysik und nur in deren Kontext voll verständlich. Damit steht Schopenhauer zum einen in der Traditionslinie der prominenten Systemphilosophen (Kant, Schelling, Hegel), die keine abgesonderte Ästhetik konzipiert haben, sondern der Ästhetik eine wichtige Funktion für die Stimmigkeit und Vollständigkeit des Systems selbst zugesprochen haben. Zum anderen steht Schopenhauer in der Tradition derjenigen Denker, die mit ihrer Ästhetik zugleich ein rationalitätskritisches Potential entfaltet haben. Um solche rationalitätskritischen Züge von Schopenhauers Ästhetik soll es im folgenden gehen, da sie angesichts der Verwissenschaftlichung der Erkenntnis von ungeminderter Aktualität sind.

Das Konzept einer Ästhetik als Korrektiv instrumentell verfahrenender Rationalität gehört zum Selbstverständnis dieser Disziplin von Anfang an und hat sie recht eigentlich hervorgebracht. Das heißt, Baumgartens *Aesthetica* von 1750 als erster Versuch, eine eigenständige Ästhetik zu etablieren, ist nur verständlich als Reaktion auf einen bestimmten Entwicklungsstand wissenschaftlicher Rationalität, der sich verabsolutieren will und dem korrigierend, ergänzend und unterscheidend ein anderer Typus von Rationalität entgegengehalten wird, der seine Quellen in der Sinnlichkeit und deren Logizität besitzen soll.

Es ist das Erkenntnis- und Wissenschaftsverständnis der Cartesianer, das durch seine einseitig mathematisch-logischen Prinzipien den Anspruch auf inhaltlich-sinnliche Erkenntnisweisen eliminiert und so die Affinität des Schönen und der Kunst zur Erkenntnis leugnet. Baumgartens Ästhetik ist die produktive Antwort auf diese Provokation, indem sie nämlich der diskursiv verfahrenen Ratio, die lediglich eine Ordnung der Dinge als Erkenntnis ausgibt, ein „analogon rationis“ als sinnliches Erkenntnisvermögen entgegenhält, das bei der Erscheinung der Dinge verharrt und das Besondere ihrer komplexen Verfassung zu vergegenwärtigen sucht.

Descartes hatte dagegen in seinen *Regulae* eine Wissenschaft propagiert, die ihre Methoden nicht länger vom Besonderen ihrer jeweiligen Gegenstände abhängig macht, sondern umgekehrt zu ihren Gegenständen allein solche bestimmt, die von der als sicher erkannten Methodik der allgemeinen mathematischen Wissenschaft dargestellt und behandelt werden können. Eine solche „mathesis universalis“ hat es vornehmlich mit der Bestimmung von Größenverhältnissen zu tun. Dies geschieht durch Größenvergleich, und das Vergleichen ist denn auch die wichtigste Handlung des Verstandes, um zur Erkenntnis zu gelangen, nachdem als Ausgangspunkt dieses Verfahrens einfachste Propositionen rein intuitiv erkannt sind und als Vergleichsgrößen dienen können. Das

Erkennen wird daher wesentlich zur Herstellung von Relationen. Die Dinge werden nicht als solche, sondern in ihrer Beziehung zu anderen erfaßt. Diese Reduktion des zu Erkennenden auf ein Beziehungsgefüge ist Descartes sehr wohl bewußt gewesen. Er betont, daß die Ordnung der Dinge (in der Deduktionskette), die die Erkenntnis stiftet, nicht die natürliche oder die in den Substanzen selbst liegende sei,¹ aber der Verlust an Wirklichkeit, der in solchen Abstraktionsverfahren liegt, wird für ihn durch den Gewinn an Zuverlässigkeit der Erkenntnis kompensiert.

Baumgarten versucht in seiner *Aesthetica*, sich von einer Polemik gegen die Wissenschaften frei zu halten und sein Konzept einer „sensitiven Erkenntnis“ als notwendige Grundlage und Ergänzung der logisch-mathematischen Erkenntnis vorzutragen. Die sensitive Erkenntnis strebt danach, den Gegenstand in seiner materialen Fülle und Vollkommenheit darzustellen, wohl wissend, daß ihr dies ohne Einschränkung niemals gelingen kann, da ihre Wahrheit stets eine subjektive, mental vermittelte bleibt. Das nicht zu erreichende Ideal der Erkenntnis sieht Baumgarten dagegen in einer metaphysischen objektiven Wahrheit, in der das Ding sich gewissermaßen in Totalität selbst ausspräche, also an sich selbst erkannt würde. Gemessen an diesem Ideal ist der klassifizierende Allgemeinbegriff der Wissenschaft nicht in der Lage, die materiale Besonderheit der Dinge in sich aufzuheben. Die formale Vollkommenheit deutlicher Begriffe wird mit dem „Verlust an materialer Vollkommenheit“ erkaufte. Und so fragt sich Baumgarten schließlich enttäuscht: „was bedeutet die Abstraktion anderes als einen Verlust?“ (*Aesthetica*, § 560).² Aber auch die ästhetische Repräsentation der Dinge leistet nicht die vollständige Wiedergabe ihrer materialen Vollkommenheit, da „es über menschliches Vermögen hinaus[geht], den weiten Umkreis der Bestimmungen aller Art mit Zeichen vollständig auszudrücken“ (ebd., § 561). Was also als Erkenntnisaufgabe bleibt, ist die integrative Leistung der Zusammenführung logischer und ästhetischer Wahrheit, die Baumgarten im Begriff einer „ästhetikologischen Wahrheit“ denkt (§ 440f.). Die höchste Wahrheit wäre hiernach die ästhetikologische Wahrheit des Individuellen oder des Einzelnen, die wohl denkbar, aber für den endlichen Menschen nicht realisierbar ist.

Auch Kants Ästhetik zeigt kompensatorische Züge im Hinblick auf das in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelte Erkenntnismodell. Nachdem Erkenntnis als Erkenntnis von Gegenständen oder genauer als Herstellung von Gegenständen definiert ist, diese sich aber dem Subsumtionsprozeß der gegebenen Erscheinungen unter allgemeine Kategorien verdankt, kann das Schöne in Natur und Kunst, das ohne Begriff durch das Gefühl der Lust beurteilt wird, nicht bestimmte Erkenntnis werden. Aber die ästhetische Beurteilung zielt, wie Kant sich ausdrückt, „auf Erkenntnis überhaupt“ (Cf. *Kr. d. U.*, § 9). Das heißt, das Begriffsvermögen als solches ist auch an der ästhetischen Beurteilung beteiligt, denn hier kommt es zum harmonischen (nicht subordinierenden) Zusammenspiel von Einbildungskraft und Verstand, wobei jedoch alle möglichen Begriffe im Spiel bleiben, ohne daß ein bestimmter Begriff durch seine kategoriale Leistung das Schöne der Erscheinungen bestimmen könnte. Die „Erkenntnis überhaupt“ erscheint von hier aus reicher, wenn auch unbestimmter als die wissenschaftliche Erkenntnis durch den subsumierenden Begriff. Die „Erkennt-

nis überhaupt“ liegt im Bewußtsein der begrifflichen Unausschöpfbarkeit schöner Phänomene.

Kants Konzept der Verfassung des Kunstwerks als dargestellter „ästhetischer Idee“ betont jene nicht auf Begriffe zu bringende Fülle sinnlicher und Sinn stiftender Qualitäten in der schönen Gestalt. Indirekt besagt dies, daß die begrifflich organisierte Erkenntnis vor der Qualität des Individuellen und Einzelnen, also vor der Anschauungsmannigfaltigkeit als solcher versagt. Erkennen heißt hier: etwas *als* etwas, genauer, etwas als „Fall einer Regel“ begreifen zu können. Was da begriffen wird, ist das Zutreffen einer Regel, ein richtig gefundenes Subsumtionsverhältnis, nicht aber die zu begreifende Erscheinung als solche.

Hier bestätigen sich bei Kant die gleichen Züge logisch-mathematischer Rationalität, die auch schon bei Descartes zu bemerken waren, darin bestehend, daß nämlich wissenschaftliche Rationalität wesentlich ein Herstellen von Relationen ist. Auch das „Gegebensein“ des Mannigfaltigen (dessen problematischen Charakter Schopenhauer kritisieren wird) erschöpft sich in der Kenntnis des Wie des Gegebenseins, das heißt in raum-zeitlichen Beziehungsgrößen. Bei der Bestimmung des Mannigfaltigen der Anschauung durch die Verstandesbegriffe wird nurmehr Form auf Form bezogen.

Kant weiß sehr wohl, daß wir nur das mit Notwendigkeit und Sicherheit von den Dingen erkennen, was wir zuvor in sie hineingelegt haben. Für den technisch-praktischen Umgang mit den Dingen oder deren wissenschaftliche Beherrschung ist solche Ordnungsstiftung unter den Erscheinungen ausreichend, nicht jedoch für die theoretische Frage nach dem Was-Sein dieser Dinge selbst. Da Kant seinen Erkenntnisbegriff aber immer schon an dem „sicheren Gang der Wissenschaften“ orientiert hatte, wird die Restriktion der Erkenntnis auf eindeutig zu bestimmende Gegenständlichkeit nicht als Verlust empfunden, wohl aber als Grenze des endlichen menschlichen Verstandes. Der über- oder vor-gegenständliche Charakter der Darstellung einer ästhetischen Idee mit seiner Freisetzung der Anschauungsqualitäten gemahnt allerdings indirekt an den Verlust von Wirklichkeit bei der Vergegenständlichung im wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß.

Es wird sich zeigen, daß die bis dahin exemplarisch an Baumgarten und Kant vorgestellten rationalitätskritischen Motive und Probleme der Ästhetik sich bei Schopenhauer wiedererkennen lassen und im Rahmen seiner Willensmetaphysik auf spezifische Lösungen drängen werden.

II. Konzept der Anschauung und Wissenschaftsbegriff

Wenngleich Schopenhauer sich gern als Nachfolger Kants oder allenfalls als Vollender von dessen Werk darstellt, so gibt es doch einige entscheidende Modifikationen in den Grundvoraussetzungen seiner Philosophie, die dem Kantischen Denken fremd sind. In dieser Untersuchung sollen solche Weiterungen des Kantischen Ansatzes im Vordergrund stehen, die den Charakter der wissenschaftlichen Rationalität betreffen, beziehungsweise sich auf die Ästhetik als kritischen Spiegel dieser Rationalität auswirken.

Wenn Schopenhauer — anders als Kant — von einer ästhetischen Erkenntnis handeln kann, dann ist diese Erkenntnisform unter anderem in einer Intellektualisierung der Anschauung durch Schopenhauer angebahnt worden. Schopenhauer kritisiert die Fremdheit und Disparatheit von Anschauung und Begriff bei Kant und das vermeintliche „Gegebensein“ eines „Gegenstands“ der Anschauung, dem der Begriff dann nur noch seine endgültige Bestimmtheit verleihe. Tatsächlich bleibe das Zustandekommen der empirischen Anschauung ungeklärt, denn Kant verliere darüber nur die Bemerkung: „Das Empirische der Anschauung wird von außen gegeben“ (W I, S. 519).³ Schopenhauer zufolge ist bei der Bildung von anschaulichen Vorstellungen immer schon der nach dem Satz vom Grund (hier in der Form der *ratio fiendi*) verfahrende Verstand deutend tätig und verwandelt die Empfindung (das eigentliche *datum*) auf diese Weise in Anschauung. Die unmittelbar erkannte Wirkung der Leibempfindung bezieht der Verstand umgehend auf eine Ursache und erzeugt mit ihr die Anschauung eines Objekts. So ist zwar für Schopenhauer „alle Anschauung intellektual“ (W I, S. 13), aber darum doch keineswegs diskursiv, denn „diese Beziehung ist kein Schluß in abstrakten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, nothwendig und sicher“ (ebd.). Der Verstand ist hier also nicht — wie bei Kant — ein Vermögen der Begriffe, sondern deutende Anschauung, wie sie auch schon das Tier besitzen soll. Er gibt intuitiv die Realität und ist das Korrelat der Materie. Damit bleibt die Anschauung — auch ohne Begriffe — keineswegs blind, wie Kant vermeinte, sondern ist als verständiges, deutendes Sehen sich ihrer unmittelbaren Objekte völlig sicher. Die so verstandene Anschauung erklärt Schopenhauer zum einzig verlässlichen Fundament jeder Erfahrung und Wissenschaft und konstatiert: „[...] die ganze Welt der Reflexion ruht auf der anschaulichen als ihrem Grunde des Erkennens.“ (W I, S. 48f.)

Es zeigt sich, daß durch die gegenüber Kant hier getroffene gnoseologische Aufwertung der Anschauung auch bereits der spezifische Modus ästhetischer Erkenntnis, nämlich die *Anschauung* der Ideen vorbereitet wird, denn:

„So lange wir uns rein anschauend verhalten, ist Alles klar, fest und gewiß. Da giebt es weder Fragen, noch Zweifeln, noch Irren: man will nicht weiter, kann nicht weiter, hat Ruhe im Anschauen, Befriedigung in der Gegenwart. Die Anschauung ist sich selber genug; daher was rein aus ihr entsprungen und ihr treu geblieben ist, wie das ächte Kunstwerk, niemals falsch seyn, noch durch irgend eine Zeit widerlegt werden kann: denn es giebt keine Meinung, sondern die Sache selbst.“ (W I, S. 41f.)

Gegenüber dieser Klarheit, Intensität und Sicherheit des rein Gegebenen in der Anschauung ist jede abstrakte Begriffsbildung bloßer Widerschein der Anschauung in einem völlig fremden Medium. Schopenhauer findet denn auch den Ausdruck „Reflexion“ angemessen für diesen Prozeß. Die Vernunft als das Vermögen zu abstrakter Begrifflichkeit drängt auf Fixierung und damit die Möglichkeit zur Überlieferung des bloß intuitiv Aufgefaßten. Die Fixierung und Verallgemeinerung geschieht in Begriffen, Sätzen (oder Urteilen) und Schlüssen. Die Wissenschaft als eine spezifische Leistung der Vernunft ist ein in sich stimmiges System von begründeten Sätzen oder anders ausgedrückt: ein System von Begründungsverhältnissen *zwischen* Objekten. Die möglichen Begrün-

dungsweisen in Form der vierfachen Gestalt des Satzes vom Grunde hatte Schopenhauer in seiner Dissertation dargestellt.

Wie Schopenhauer in seiner Wissenschaftslehre ausführt, drängt jede Wissenschaft ihrer systematischen Form nach auf Vollständigkeit der Erkenntnis innerhalb ihres Bereichs hin. Diese Vollständigkeit kann nicht durch ein bloßes Aggregat von Resultaten aus der Erforschung einzelner Dinge erreicht werden, vielmehr kann sich die Wissenschaft das Phänomen zunutze machen, daß Begriffssphären einander einschließen. So geht ihre Untersuchung hauptsächlich auf die weiten, umfassenden Begriffssphären, die sich auf einen festgelegten Bereich beziehen. So ist etwa die Mechanik auf die Begriffssphäre der Körper ausgerichtet. Wenn das Verhältnis der weiten Begriffssphären zueinander bestimmt ist, gilt auch das in ihnen Gedachte als mitbestimmt. Eine Aussonderung der engeren Begriffssphären gelangt schließlich zu einer mehr detaillierten Bestimmung. Nach Schopenhauer ist dieser Gang der Wissenschaft, „nämlich vom Allgemeinen zum Besonderen“ ihr wesentliches Merkmal, das sie vom bloß sporadischen Wissen unterscheidet. Es ist charakteristisch für die verschiedenen Wissenschaften, ob sie sich auf wenige oder eine Vielzahl oberer Sätze berufen, denen alle übrigen Sätze der Wissenschaft untergeordnet werden. Es ist also die Frage, ob das Prinzip der Subordination oder das der bloßen Koordination in ihnen vorherrscht. Dementsprechend bedarf es mehr der Urteilskraft oder mehr des Gedächtnisses, um sich diese Wissenschaft zugänglich zu machen. Die beiden genannten Prinzipien führen Schopenhauer zur Bewertung der Wissenschaften zumindest ihrer systematischen Form nach: „Die Vollkommenheit einer Wissenschaft als solcher, d. h. der Form nach, besteht darin, daß so viel wie möglich Subordination und wenig Koordination der Sätze sei.“ (W I, S. 75 f.) Die Subordination soll schrittweise durch Mittelbegriffe geschehen, so daß das allgemeine Gesetz einer Wissenschaft und die unter ihm befaßten Einzeldinge nicht völlig auseinandertreten, sondern gegeneinander vermittelt werden. Schopenhauer führt Kants Forderung an die Wissenschaft an: daß dem Gesetz der Homogenität ebenso wie dem Gesetz der Spezifikation Genüge geleistet werden müsse. Das stufenweise Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen, d. h. die systematische Form der Erkenntnis, macht die Wissenschaftlichkeit aus, nicht aber die größere Gewißheit. Schopenhauer betont, daß es ein weit verbreiteter Irrtum sei, die Wissenschaft biete durch ihre Form auch größere Sicherheit, während sie in Wahrheit nur eine Erleichterung des Wissens und dessen Vervollständigung erreiche. In einer gänzlich isolierten Erkenntnis könne dagegen ebenso Sicherheit herrschen, wie ja am Beispiel der unmittelbaren Anschauung gezeigt worden war.

Das Vorgehen der Wissenschaft ist wesentlich ein Begründen ihrer Urteile, daher wird meist nur die bewiesene Wahrheit als gültig angesehen. Schopenhauer betont dagegen, daß jeder Beweis selbst wieder einer unbewiesenen Wahrheit bedarf. Daher rührt der Vorzug der unmittelbar begründeten Wahrheit, das heißt der Evidenz, auf die letzten Endes jede Wissenschaft zurückgreifen muß:

„Nicht die bewiesenen Urtheile, noch ihre Beweise; sondern jene aus der Anschauung unmittelbar geschöpften und auf sie, statt alles Beweises, gegründeten Urtheile sind in der Wissenschaft das, was die Sonne im Weltgebäude: denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet die andern wieder leuchten.“ (W I, S. 77.)

Die genuine Leistung innerhalb der Wissenschaft liegt also nicht darin, Sätze aus Sätzen zu folgern, was jedem vernünftigen Wesen möglich ist, sondern darin, unmittelbar aus der Anschauung zur Aufstellung erster begründeter Urteile zu gelangen. Eine solche Leistung kann nur durch die Urteilskraft bewirkt werden, die Schopenhauer — ebenso wie Kant — als eine Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft ansieht. Sie vermag es, das Identische unter vielen realen Objekten herauszufinden und den richtigen gemeinsamen Begriff dafür anzuwenden wie auch das Unterschiedliche in den Objekten durch differenzierende Begriffe zu kennzeichnen, ohne dabei das Identische in ihnen aus den Augen zu verlieren. Auf dieser Fähigkeit der Urteilskraft beruht die Hypothesenbildung, auf die jede Wissenschaft angewiesen ist. Nach den Voraussetzungen von Schopenhauers Wissenschaftslehre leuchtet es ein, daß eine wohlbegründete Hypothese hier allein auf induktivem Weg gefunden werden kann. Durch weitere Induktion hat sich die Hypothese dann zu bewähren und die Kraft ihrer Verallgemeinerung auszuweisen. Schopenhauer versteht unter dem Begriff „Hypothese“ nicht — wie häufig in den modernen Wissenschaften — eine bloß versuchsweise getroffene Annahme, eine bloße Arbeitshypothese, die zur leichteren Erklärung gewisser Phänomene führt. Bei ihm bedeutet Hypothese vielmehr dem Wortsinne gemäß „Grundlage“ insofern als in ihr das Wesentliche und Allgemeine der tatsächlichen Phänomene formuliert wird. Deswegen fragt man bei Schopenhauer allein nach der Richtigkeit einer Hypothese, nicht nach ihrer Tauglichkeit oder Fruchtbarkeit, sofern sie als bloßes Mittel zur Erklärung dienen könnte. Der moderne Relativismus, der von austauschbaren Erkenntnismodellen spricht, ist Schopenhauer also noch gänzlich fremd.

„Eine richtige Hypothese ist nichts weiter, als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Thatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innern Zusammenhang intuitiv aufgefaßt hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht.“ (W II, S. 132f.)

Die Vorgänge bei der Hypothesenbildung, das heißt bei der eigentlich produktiven Phase wissenschaftlicher Betätigung, zeigen eine große Nähe zur Erkenntnisform beim Schönen und der Kunst, denn hier wird dem Objekt das Wesen intuitiv abgeschaut, wenngleich es nur unvollkommen verkörpert sein mag. Beim Schönen und der Kunst geht es gleicherweise um das Sichtbarwerden des Wesens oder der Idee — mit dem Unterschied, daß das Wesen der Dinge dort reiner und unmittelbarer in Erscheinung tritt und der Intellekt aus jeder praktischen Bestimmtheit herausgetreten ist.

Schopenhauer kritisiert am allgemeinen Wissenschaftsbetrieb, daß man die Stringenz und Sicherheit einer Wissenschaft fälschlich immer wieder durch das nach logischen Regeln funktionierende Schlußverfahren gewährleistet sieht, während doch in Wahrheit der Schluß allein das expliziere, was in den Prämissen implizite verstanden war. Schopenhauer macht deutlich, daß die Sicherheit der verselbständigen Verfahren mit einem hohen Realitätsverlust erkaufte wird. Eine Sicherheit der materialen Erkenntnis wird auf diese Weise nicht erreicht. Für sie gilt vielmehr, daß jeder Begriff nur dann Erkenntniskraft besitzt, wenn er sich — wenn auch vielfach vermittelt — zuletzt auf eine anschauliche Vorstellung berufen kann. Gleiches gilt für das Urteil, das sich ja seinerseits aus Begriffen zusammensetzt und schließlich auch für die gesamte Wissenschaft (cf. W I,

S. 78). Schopenhauer wagt sogar die Behauptung: „Daher muß es irgendwie möglich seyn, jede Wahrheit, die durch Schlüsse gefunden und durch Beweise mitgeteilt wird, auch ohne Beweise und Schlüsse unmittelbar zu erkennen.“ (W I, S. 78) Schopenhauer räumt zwar ein, daß dies besonders bei komplizierten mathematischen Problemen einige Schwierigkeit bereiten mag, gibt aber selbst, was die Geometrie anbelangt, Proben davon, wie Beweise, die rein logisch durchgeführt wurden, sehr viel einfacher und einleuchtender durch die unmittelbare Anschauung gewonnen werden können. Vor allem die Euklidische Geometrie nimmt Schopenhauer zum Anlaß, die Meinung zu kritisieren, daß das logische Schlußverfahren in der Wissenschaft den Vorrang vor der unmittelbaren Anschauung haben müsse. Denn gerade in der Mathematik — hier der Geometrie — die von einem homogenen Medium, dem Raum, ausgeht, ist es durch unmittelbare apriorische Anschauung möglich, die Verhältnisse im Raum nach ihrer Notwendigkeit vollkommen zu erkennen, das heißt, in ihr ist der Schluß vom Grund (dem Seinsgrund) auf die Folge möglich. Hier herrscht also aufgrund der reinen Anschauung völlige Evidenz, und es ist unnütz und verkennt das Wesen der Mathematik, wenn man die sich ergebenden Verhältnisse im Raum noch einmal logisch nachweisen will. Euklid hätte also nicht nur die zwölf Axiome seines Systems auf die reine Anschauung gründen sollen, sondern auch alle diskursiv entwickelten Lehrsätze, denn mit der logischen Beweismethode lasse sich nur sagen, *daß* sich etwas so verhalte, nicht aber, *warum* es so sei. Das Warum aber ist das eigentliche Interesse jeder Wissenschaft.

Was den inhaltlichen Aspekt der Wissenschaft betrifft, so sagt Schopenhauer denn auch, daß er am Leitfaden des Warum zu finden ist und das Verhältnis der Erscheinungen zueinander nach dem Satz vom Grund betrifft. „Die Nachweisung jenes Verhältnisses heißt Erklärung“ (W I, S. 95). Die Wissenschaft kann in ihrer Erkenntnisbemühung also nur so weit kommen, daß sie zwei Vorstellungen in ein solches Verhältnis bringt, wie es der Satz vom Grund für die bestimmte Klasse, zu der die Vorstellungen gehören, erfordert. Über das Verhältnis hinaus kann nicht mehr nach einem Warum gefragt werden, so wenig wie man fragt, warum $2 + 2 = 4$ ist. Die Erklärung gelangt also schließlich bei einer *qualitas occulta* an. So ist für die Naturwissenschaft jede ursprüngliche Naturkraft eine *qualitas occulta*. Das innere Wesen der Dinge bleibt ihrer Erklärungsweise verschlossen. Mechanik, Physik und Chemie stellen zwar Verhältnisse unter materialen Vorstellungen her, aber sie können die Materie selbst nicht mehr begründen. Es entzieht sich also aller Erklärung einmal das Prinzip aller Erklärung selbst, nämlich der Satz vom Grund, zum andern auch das Gebiet, auf das sich der Satz vom Grund gar nicht erstreckt und somit durch ihn nicht erkannt werden kann, nämlich das Gebiet der Dinge an sich. Dort, wo die Wissenschaft keine weitere Erklärung geben kann, beginnt das Interesse der Philosophie, die danach fragt, *was* die Welt sei und sich mit der Erstellung eines bloß relativen Wissens nicht begnügt, auch wenn dieses Wissen effizient ist. Die Philosophie ist nach Schopenhauer daher wesentlich Metaphysik und als solche von der wissenschaftlichen Welterklärung gänzlich unterschieden, während Kant noch versuchte, die Metaphysik als Wissenschaft „aufzutreten“ zu lassen. Die größte Nähe hat diese Philosophie jedoch zur Kunst und zur Erfahrung des Schönen, denn auch deren Intention geht auf das Ergründen des Was der Dinge.⁴

III. Willensmetaphysik als Voraussetzung der Ästhetik

Schopenhauer folgt Kant in der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, die er für Kants „größtes Verdienst“ hält (W I, S. 494), aber anders als Kant verhält er sich zu der damit verbundenen Einschränkung der Erkenntnis nicht affirmativ. Die Einsicht, daß der Intellekt nur bestimmte Vorstellungsweisen der Dinge gestatte, das heißt, es mit Erscheinungen zu tun hat, läßt Schopenhauer nicht die eigentliche Intention der Philosophie auf Wahrheit, beziehungsweise auf die Erkenntnis der Dinge an sich, unterdrücken. Der Anspruch auf materiale Wahrheit läßt sich für ihn nicht durch lediglich formale Wahrheitskriterien abweisen, wie dies in der Erkenntnislehre Descartes' und bei Kant der Fall war.⁵

Entgegen der Kantischen Absicht bringt Schopenhauer den Begriff der Erscheinung in die systematische Nähe zum Schein, gibt ihm also eine platonistische Deutung. Da Erscheinungen stets in den Formen von Raum, Zeit und Kausalität konzipiert würden, seien sie das, was stets wird und niemals wirklich *ist*. Sie seien nur ein Abglanz einer an sich seienden Realität. Da die Wissenschaften die Welt nur als Vorstellung oder als Erscheinungswelt bearbeiten, können sie die Dinge an sich nicht thematisieren. Für Kant, der ein wissenschaftliches Erkenntnis Konzept vorträgt, bleibt denn auch der Begriff des Dings an sich die bloße Markierung einer Grenze für den endlichen Verstand. So wirft Schopenhauer Kant vor, er lasse das Konzept des Dinges an sich gänzlich leer und unbearbeitet. Es ginge darin auf, nur Gegenbegriff zum Ding-für-uns, nämlich zur Erscheinung, zu sein. Jedoch beobachtet Schopenhauer bei Kant zumindest einen zaghaften Ansatz dazu, den Begriff des Dinges an sich nicht nur negativ zu bestimmen. Diesen Ansatz sieht Schopenhauer bekanntlich in Kants Morallehre und arbeitet ihn als zweites großes Verdienst der Kantischen Philosophie heraus. Kant gewährt in seiner praktischen Philosophie wenigstens einen Ausblick auf eine Wirklichkeit, wie sie nicht nur für die Vorstellung ist, denn die Freiheit der moralischen Willensbestimmung, die sich am Sittengesetz erweisen soll, ist nur zu denken möglich, insofern das Subjekt nicht allein der Erscheinungswelt angehört. Nur ein nicht gänzlich determiniertes Wesen kann mit Sinn die Vorstellung der Pflicht in sich aufkommen lassen. Für Kant beweist die Tatsache, daß die Vernunft selbst eine Sollensregel für moralisches Handeln enthält, daß der vernünftige Wille oder das intelligible Wesen ebenso wie die Dinge an sich nicht den Gesetzen der Erscheinungswelt unterliegen. Über diese allgemeine negative Bestimmung hinaus kann es bei Kant keine Aussagen mit Erkenntnisanspruch über das intelligible Wesen oder das Ding an sich geben.

Schopenhauer nutzt dagegen Kants vorsichtigen Schritt, im Phänomen des freien Willens sich dem Ding an sich zu nähern, um entschieden auf das Konzept einer Realität an sich zuzugehen. Für Schopenhauer eröffnet das Selbstbewußtsein einen Zugang zu dem Realen, das von allen Gesetzen des Vorstellens unabhängig sein soll, also Ding an sich ist. Schopenhauer verweist für seine Theorie auf das Phänomen einer doppelten Erfahrung im Selbstbewußtsein: Einmal erfährt sich der Mensch im Selbstbewußtsein als Objekt unter Objekten, nämlich als Leib. Dies ist noch eine mittelbare Erfahrung nach dem Satz vom Grund, denn die Empfindung wird gedeutet als verursacht vom Leib. Zum

andern erfährt sich der Mensch aber auch unmittelbar in innerer Selbstwahrnehmung als Wille. Dies ist der Modus, in dem sich Schopenhauer zufolge das Ding an sich unmittelbar erschließt, weil es selbst sich seiner bewußt wird. Er geht aber von dieser Selbsterfahrung aus noch einen entscheidenden Schritt weiter und transponiert das Konzept des Willens von der Selbsterfahrung auf das der ganzen übrigen Welt zugrundeliegende Reale. Das in der Vorstellung von Welt stets verdeckt bleibende Wesen alles Seienden wird nun generell als Wille gefaßt. Die unmittelbare Selbsterfahrung wird zum Schlüssel für die Gesamtdeutung des Daseins. Sie ist „die einzige, enge Pforte zur Wahrheit“ (W II, S. 219). Schopenhauer spricht von der „aus unserm Innern geschöpften Interpretation“, die uns als den wahren Ausdruck des Weltwesens, als den „Kern der Realität selbst“ den Willen zum Leben gewahr werden lasse (W II, S. 400).

Schopenhauers Metaphysik ist daher „modern“ in dem Sinne, daß hier das Subjektive zum Schlüssel für die Deutung des Objektiven wird. Auch die Beziehung zwischen Wille und Vorstellung wird paradigmatisch am Subjekt verdeutlicht: Schopenhauer zufolge handelt es sich beim Willensakt und der Aktion des Leibes nicht um zwei unterschiedliche Zustände, die kausal verknüpft sind, sondern um einen einzigen Vorgang, der auf völlig verschiedene Weise gegeben ist, einmal gänzlich unmittelbar, zum andern für den anschauenden Verstand. So ist „Die Aktion des Leibes [...] nichts Anderes, als der objektivirte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens“ (W I, S. 119).

Da Schopenhauer im Ausgang von der Selbsterfahrung alles der Vorstellung nicht Unterworfenen dieser Welt „Wille“ nennt, versteht er die Erscheinungen der Welt als Objektivationen des Willens. Der im Selbstbewußtsein als frei empfundene Wille wird in seiner Interpretation als das Wesen der Welt zum schlechthin Grundlosen, Irrationalen. Er ist bewußtloser, „blinder Drang“ zum Dasein (cf. W II, S. 407). Dieses Drängen und Streben deutet Schopenhauer als Ausdruck der Bedürftigkeit und des Mangels alles Seienden, so daß alle Prozesse in der Welt letztlich vom Leiden geprägt sind. — Schopenhauer muß einräumen, daß die Äußerungen über das, was der Wille ist, nur im Modus der Vorstellung zu konzipieren sind, wenngleich der Wille als das Andere der vorstellbaren Erscheinung dem Satz vom Grund nicht unterworfen ist. Aber so, wie der Leib die Bedingung zur Einsicht in den Willen des Einzelnen ist, so ist auch der Wille als Wesen der Welt insgesamt nicht ohne Vermittlungsinstanzen zu begreifen. Dies spielt eine entscheidende Rolle für die Bedeutung der Kunst, die in ihren Gestaltungen, den dargestellten „Ideen“, zwischen dem Ding an sich (dem Willen) und der Erscheinungswelt vermittelt. Schopenhauer denkt die Erscheinungen als Manifestationen oder Objektivationen des Willens, wobei die Gattungen oder sich durchhaltenden Formen dieser vielfältigen Erscheinungen als die (Platonischen) Ideen oder unmittelbaren Objektivationen des Willens aufgefaßt werden. Die Gattungen der erscheinenden Dinge werden wiederum in einer Stufenfolge konzipiert — je nachdem, in welchem Maße sich der Wille in ihnen seiner selbst bewußt geworden ist.

Für die Bestimmung wissenschaftlicher — wie ästhetischer Rationalität ist es von großer Bedeutung, daß Schopenhauer den Intellekt genetisch als ein vom Willen erzeugtes Instrument ansieht, als ein Instrument, mit dem die sich steigenden und sich ausdifferenzierenden Bedürfnisse befriedigt werden kön-

nen. Um den Bedürfnissen zu entsprechen, müssen mit Hilfe des Intellekts die Beziehungen der Dinge auf den Willen geklärt werden. Damit dient der Intellekt jedoch nur zur Erhellung eines Teils des in sich unbewußten Strebens. In dieser Auffassung vom Intellekt nimmt Schopenhauer Vorstellungen der Psychoanalyse vorweg, wonach der bewußte Teil des Seelenlebens nur gering ist im Vergleich mit dem unbewußt bleibenden.

Der sekundäre Status des Intellekts, seine Bestimmung als „ein bloßes Accidens unsers Wesens“ (W II, S. 224), gibt einen neuen Blick auf die wissenschaftliche Rationalität frei und destruiert deren vermeintlich theoretischen, uninteressierten Charakter. Wissenschaftliches Erkennen steht aus dieser Sicht ganz und gar im Dienst der Selbsterhaltung, es ist bloßes Instrument des Willens und nicht Ausdruck einer eigenständigen, die Welt uninteressiert auslegenden Vernunft. Wenn Schopenhauer — wie schon Descartes — der wissenschaftlichen Rationalität allein zubilligt, daß sie „Beziehungen der Dinge“ erkenne (W II, S. 415), dann erweist sich dieses Verfahren nun nicht mehr als Inbegriff einer sich selbst tragenden Vernünftigkeit, aus der die mathesis universalis hervorgeht, sondern vielmehr als ein partieller Selbsterklärungsprozeß des Willens, in dem die Ratio dem Willen zuarbeitet. Nicht die Erkenntnis der Dinge als solcher, sondern ihre Ordnung, Zubereitung und Verfügbarkeit für den Willen ist das eigentliche Motiv wissenschaftlichen Vorgehens. Von Schopenhauers Willensmetaphysik her gesehen, ist die Rationalität der Alltagserfahrung wie auch der Wissenschaft nur als partiell und abhängig einzustufen; ihre Basis ist keineswegs rational abgesichert, sondern ist selbst das irrationale Strebeverhalten des Willens zum Leben. Von hier aus betrachtet, erweist sich das wissenschaftliche Erkennen gar nicht Theorie — sondern vielmehr überwältigende Praxis eines letztlich ziellosen, weil seiner selbst nicht bewußt werdenden Willens, gewesen zu sein. Die nicht zur Ruhe und zum Ziel kommende Suche nach Relationsverhältnissen unter den Objekten, wie sie bei wissenschaftlichen Erklärungsversuchen typisch ist, erweist sich jetzt als Widerspiegelung des rastlosen, grundlosen Willensdranges selbst.

Im Intellekt erwächst dem Willen Schopenhauer zufolge jedoch nicht nur ein willfähiges Instrument, sondern nach und nach eine sich gegen ihren Ursprung wendende Kraft. Mit der zunehmenden Steigerung des Selbstbewußtseins und damit der Vervollkommnung des Intellekts wird eine fortschreitende Ablösung der Erkenntnisleistungen von ihrem natürlichen Ursprung, also vom Willen, möglich. Beim Menschen, der die höchste Objektivation des Willens darstellt, wird schließlich die Unterscheidung von Erkennen und Wollen erreicht. Während die Dinge auf der untersten Stufe des Intellekts nur ganz unmittelbar in Beziehung zum Willen gesetzt werden, so steht

„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“ (W II, S. 416).

Vorwissenschaftliches, wissenschaftliches und künstlerisches Erkennen bilden also eine Hierarchie bei der Überwindung der bloßen Dienstbarkeit des Intellekts am Willen. Die vom Willen sich gänzlich lossagende künstlerische

Auffassung der Objekte soll diese zum Ausdruck ihres eigenen Wesens befreien, indem der Intellekt sie „sein läßt“. Bei dieser Steigerung der Anschauung bis zur rein objektiven — kommt es zu einem plötzlichen Umschlagen von der Erforschung der Dinge nach dem Satz vom Grund zu einem sich selbst Aussprechen der Wesenheit der Dinge. Indem der Intellekt die Auffassung bloßer Relationen, und damit den Willen, überwindet, ist auch das Einzelding nicht mehr sein eigentlicher Gegenstand:

„Er schwebt alsdann frei, keinem Willen mehr angehörig: im einzelnen Dinge erkennt er bloß das Wesentliche und daher die ganze Gattung desselben, folglich hat er zu seinem Objekte jetzt die Ideen [...]“ (W II, S. 416).

Mit seinem Begriff der „Idee“ glaubt Schopenhauer an die recht verstandene Platonische Idee anschließen zu können.⁶ Sie ist für ihn eine Wesensgestalt *an* den Erscheinungen, das heißt ein anschauliches Allgemeines. Die Anschaulichkeit der so verstandenen Idee liegt aber nicht unmittelbar in deren sinnlicher Qualität; die Sinnlichkeit ist in der intensivierten, rein objektiven Anschauung vielmehr transparent für die sich in ihr ausdrückende Idee:

„Sogar Form und Farbe, welche, in der anschauenden Auffassung der Idee, das Unmittelbare sind, gehören im Grunde nicht dieser an, sondern sind nur das Medium ihres Ausdrucks; da ihr, genau genommen, der Raum so fremd ist, wie die Zeit.“ (W II, S. 416f.)

Die Sinnlichkeit hat hier also metaphorischen Charakter, womit bereits die innige systematische Beziehung von Idee und Kunstwerk bezeichnet ist.⁷ So ist denn auch für Schopenhauer die Idee und deren Darstellung das einzige Ziel künstlerischer Produktion.

Schopenhauer macht deutlich, daß das Vorstoßen zum Wesen der Dinge in reiner Kontemplation nicht voraussetzungslos und ohne mühevollen Vorarbeit erreicht werden kann. Ähnlich wie es in Platons *Symposion* einen Stufenweg der Annäherung an die Ideen gibt, so verweist auch Schopenhauer auf verschiedene Schritte der gradweisen Konzentration des Intellekts auf die Anschauung des Dinges. Hier wie dort ist die Ideenschau nicht direkt zu intendieren, sondern ergibt sich günstigenfalls jenseits der wissenschaftlichen Anstrengungen (cf. W II, S. 416).

IV. Idee versus Begriff.

Ästhetische und wissenschaftliche Rationalität

Es zeigt sich, daß Schopenhauer den Vorrang der ästhetischen Erkenntnisform darauf gründet, daß in ihr die Idee eines Dinges aufgefaßt wird, während beim wissenschaftlichen Erkennen nur ein Begriff vom Ding gebildet wird. In diesem Begriff drückt es sich aber nicht selbst aus, sondern wird nur indirekt in einer Begriffssphäre durch Relation zu anderem miterfaßt. Der Begriff ist Mittel einer Denk- und Erkenntnisökonomie, indem er den Kontakt mit dem wirklichen Ding auf ein Minimum beschränkt und so von der Erfahrung entlastet. Hier liegt aber auch die Gefahr begrifflich-wissenschaftlicher Weltbewältigung, denn sie kann sich degenerativ verselbständigen und sich den wirklichen Dingen

entfremden, denn der Begriff als Element der Reflexion leistet nach Schopenhauer eine Nachbildung der anschaulichen Welt mit völlig heterogenen Mitteln. Überhaupt wird der Begriff (nicht der Intellekt) in Gegenstellung zur Anschauung gebracht. Sind die Anschauungsvorstellungen die Vorstellungen von etwas Konkretem und daher selbst konkret zu nennen, so sind die Begriffe, die Schopenhauer allein als abstraktiv gewonnene Konzepte ansehen kann, ihrerseits abstrakt und lediglich „Vorstellungen von Vorstellungen“ (W I, S. 48). Man könnte auch sagen, Schopenhauer billigt dem Begriff allein Ordnungsfunktionen zu. Die Logizität des Begriffs ist die Relation. Er transportiert keine Erfahrung mit spezifischem Inhalt, sondern regelt und klärt Relationen. Damit nähert sich der Begriff den Funktionen der formalen Logik. Dabei ist die Abstraktionsleistung nach Schopenhauers Ansicht nicht das Resultat begrifflicher Anstrengung, sondern selbst der Ausgangspunkt in der Anwendung des Begriffs. Es heißt hierzu:

„Nicht also weil ein Begriff von mehreren Objekten abstrahirt ist, hat er Allgemeinheit; sondern umgekehrt, weil Allgemeinheit, das ist Nichtbestimmung des Einzelnen, ihm als abstrakter Vorstellung der Vernunft wesentlich ist, können verschiedene Dinge durch den selben Begriff gedacht werden.“ (W I, S. 50; Sperrung v. Vf.)

Kann sich der abstrakte Begriff niemals von dem Geflecht der Relationen befreien, in die er das Ding bringt, ist er also nur mittelbar auf es bezogen, so soll die Idee einen unmittelbaren Zugang zum Wesen des Dinges eröffnen. Ihre Erkenntnis soll — in negativer Bestimmtheit — frei vom Satz des Grundes, also frei von der Feststellung von Relationen, möglich sein. Die Idee, die nur erschaut, aber nicht diskursiv erfaßt werden kann, soll jenseits von den Verhältnissen von Raum und Zeit sein. Das heißt aber für Schopenhauer nicht, daß sie in strengem Sinne transzendent ist. So sehr sich Schopenhauer an das Konzept der Platonischen Idee anlehnt, so sehr nimmt er doch den Begriff der Idee in der Aristotelischen Vermittlung auf. So kann er in seiner Vorlesung über die Metaphysik des Schönen sagen: „Alle die Ideen stellen sich nun in unzähligen Individuen und einzelnen Erscheinungen dar: zu diesen verhalten sie sich als Vorbilder zu den Nachbildern.“⁸ Wir erkennen also die Ideen nicht rein als solche, sondern sie in ihren Darstellungen im Individuellen der Erscheinung, wobei wir an den Erscheinungen durch die Konzentration der Anschauung dasjenige heraussehen oder uns vermitteln lassen, was nicht der Zeit unterworfen ist und dem keine Vielheit anhaftet, also das Wesentliche und Gattungshafte.

Schopenhauer gibt seinem Konzept der Idee Prägnanz, indem er es immer wieder mit dem Konzept des Begriffs vergleicht: Während der Begriff abstrakt und diskursiv ist und innerhalb seiner Sphäre gänzlich unbestimmt bleibt, nur seine Grenzen bestimmt sein läßt, ist die Idee, obgleich auch sie als Einheit eine Vielheit wirklicher Dinge repräsentiert, doch „durchgängig bestimmt“ (W I, S. 276). Sie ist so etwas wie ein konkretes Allgemeines, da in ihr unmittelbar Gattung (bzw. Art) und Individuum zur Deckung kommen. Daher auch bedarf sie keiner zusätzlichen Explikation. Da die Idee selbst schon im Medium der Anschauung auftritt, benötigt sie keinen weiteren Rückhalt mehr an der Anschauung, wie das beim abstrakten Begriff der Fall ist. — Wenn man bei Platon als Rezeptionsform der Ideen von einer Schau spricht, so ist der Begriff

der „Schau“ auch für die ästhetische Erkenntnisform oder die Erkenntnis der Ideen bei Schopenhauer adäquat. Im Terminus „Schau“ drückt sich die Unmittelbarkeit und das Nicht-Diskursive dieses Erkennens aus.

Damit ist die Besonderheit der ästhetischen Rationalität berührt: Sie erfaßt ihre Gegenstände ganzheitlich, gestalthaft und nicht diskursiv. Sie durchdringt das einzelne sinnliche Objekt auf seine Musterhaftigkeit hin und beweist sich im unmittelbaren Aufspüren des Exemplarischen oder Wesenhaften *an* dem einzelnen Gegebenen. Sie gelangt zu einem Allgemeinen, ohne die Erfahrung des Einzelnen zu überspringen.

Diese Form der ästhetischen Erkenntnis bewährt sich nach Schopenhauer zwar vorzüglich — aber nicht nur an den Kunstwerken, den Produkten des Genies, und an der Rezeption dieser Werke durch den genialisch begeisterten Menschen. Sie ist vielmehr grundsätzlich an jedem Ding der Erscheinungswelt möglich, dessen Schönheit aufleuchten kann, wenn die Idee seiner Gattung erfaßt, das heißt, wenn es Gegenstand der Kontemplation wird.

„Da nun einerseits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner auch andererseits in jedem Dinge der Wille, auf irgend einer Stufe seiner Objektivität, erscheint, und dasselbe sonach Ausdruck einer Idee ist; so ist auch jedes Ding schön.“ (W I, S. 247f.)

Schönheit wird also bei Schopenhauer zu einem universalen Prädikat der Dinge kraft ihrer Anschaubarkeit, das heißt kraft der Möglichkeit, sich in der Kontemplation ihrer Ideen oder ewigen Formen zu vergewissern. Damit kann Schönheit als Anschaubarkeit des Wahren bezeichnet werden, als „splendor veritatis“, wie es die Philosophie des Mittelalters ausgedrückt hatte — allerdings nun mit den Implikationen der „Kopernikanischen Wende“: Ohne die Beziehung zum Subjekt der Kontemplation, bzw. der rein objektiven Anschauung, sind die Dinge nicht schön zu nennen.

Konnte bei Kant die ästhetische Beurteilung der Dinge noch als Vorstufe theoretischer Erkenntnis angesehen werden – sie zielte auf „Erkenntnis überhaupt“ und hatte es mit begrifflich *noch* unbestimmten Erscheinungen zu tun —, so erfordert die ästhetische Erkenntnis bei Schopenhauer eine radikale Veränderung des Erkenntnisverhaltens gegenüber dem in der Wissenschaft und im alltäglichen Leben praktizierten. Das erkennende Subjekt verwandelt sich in dieser Ausnahmesituation vom Individuum zum reinen, überpersönlichen Subjekt der Anschauung, indem es seine ganze intellektuelle Kraft in ihr konzentriert und von der Steuerung durch den Willen befreit. Das Objekt seinerseits wandelt sich dem Betrachter vom Einzelding zur in ihm ausgedrückten Idee.

Im Rahmen dieser Arbeit kann die Frage nicht verfolgt werden, ob die kontemplative Haltung des Rezipienten der Kunst im allgemeinen, aber vor allem der modernen Kunst überhaupt gerecht werden kann. Selbst wenn diese Frage verneint werden muß, fällt von Schopenhauers Konzept der reinen Anschauung her Licht auf das Verfahren instrumenteller Vernunft, denn es geht hier einzig um die korrektiven Funktionen der ästhetischen Erkenntnis hinsichtlich der szientifischen Rationalität. Es ist festzustellen, daß die direkte und indirekte Rationalitätskritik in bezug auf die Wissenschaft in Schopenhauers Ästhetik wesentlich stärker ausgebildet ist als bei Kant oder gar bei Baumgarten.

Von der Ästhetik bzw. Metaphysik des Schönen her wird hier überhaupt erst ein Maßstab für objektive Wahrheit gewonnen. Die irrationalen Momente wissenschaftlicher Weltbeherrschung werden von der Willensmetaphysik im Allgemeinen, aber auch von der Ästhetik im Besonderen aufzeigbar. Die szientifische Vernunft muß von hier aus ihren partiellen Charakter und ihre praktische Bestimmtheit erkennen. Herrschaft über die Dinge zu üben, indem sie mit abstrakter Begrifflichkeit bewältigt werden, kann nicht mehr als eigentliche Erkenntnis gelten. Wahre Erkenntnis wird darauf abzielen, die Dinge zu sich selbst zu befreien, ihr Allgemeines nur in der Durchdringung des Einzelnen zu ermitteln, nicht durch dessen „Nichtbestimmung“ (W I, S. 50). Wahre Erkenntnis muß darauf aus sein, die Dinge schön sein zu lassen, ja, sie überhaupt sein zu lassen.

Für Schopenhauer kündigt sich in diesem Konzept keineswegs das Programm einer veränderten Praxis an, obgleich man eine solche von hier aus fordern könnte. Das Konzept der ästhetischen Erkenntnis ist hier vielmehr Ausweis der Enthaltung von jeder Praxis, Zeichen der völligen Lösung vom Willen. Diese Existenzform ist dem Menschen immer nur kurzfristig möglich, aber sie gewährt ihm das reine Glück der *theoria*, der Schau, und der momentanen Aufhebung des Leidens. — Bei Schopenhauer kann also die ästhetische Rationalität zu einer kritischen Standortbestimmung der Alltagserfahrung und der wissenschaftlichen Rationalität führen; sie kann die Aufklärung der Vernunft über sich selbst einen entscheidenden Schritt weiter führen, aber sie kann nicht — sich selbst widersprechend — unmittelbar praktisch werden. Sie kann bestenfalls indirekt zu einer Selbstkorrektur wissenschaftlicher Praxis beitragen, indem sie deren Bedeutung und Anspruch begrenzt.

Anmerkungen

¹ Descartes macht in der Regel 6 „darauf aufmerksam, daß alle Dinge in gewissen Reihen geordnet werden können, nicht zwar sofern man sie auf irgendeine Gattung des Seins bezieht, so wie die Philosophen sie in ihre Kategorien eingeteilt haben, sondern sofern die einen aus den anderen erkannt werden können“ (René Descartes: *Regulae ad directionem ingenii/Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. Übers. u. hrsgg. v. H. Springmeyer, L. Gäbe u. H. G. Zekl, Hamburg 1973, S. 31).

² Cf. Hans Rudolf Schweizer: *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Interpretation und teilweise Wiedergabe des Textes der Aesthetica*. Basel/Stuttgart 1973, S. 243.

Baumgarten bringt folgenden Vergleich für diesen Verlust: „Man kann [...] aus einem Marmorblock von unregelmäßiger Gestalt nur dann eine Marmorkugel herausarbeiten, wenn man einen Verlust an materialer Substanz in Kauf nimmt, der zum mindesten dem Mehrwert der regelmäßig runden Gestalt entspricht.“ (ebd.)

³ Schopenhauer-Zitate entstammen der Ausgabe: Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*. Hrsgg. v. Arthur Hübscher. 7 Bände, Wiesbaden 1966² (W = Die Welt als Wille und Vorstellung).

⁴ Heinz Paetzold sieht Schopenhauer zu Recht noch innerhalb einer durch Baumgarten begründeten Tradition, in der „eine beispielhafte Nähe von Philosophie und Kunst zumindest im öffentlichen Bewußtsein bestanden hat“ und man der Kunst „die höchsten Ansprüche in der Vermittlung von Wahrheit zugetraut“ hat (*Ästhetik des deutschen Idealismus*. Wiesbaden 1983, S. 2f.).

⁵ Damit wird — wie in Baumgartens *Aesthetica* — das Erkenntnisziel einer materialen objektiven oder metaphysischen Wahrheit beschworen, der gegenüber die subjektive oder mentale Wahrheit stets partiell und ungenügend bleibt.

⁶ Auf den prekären Status der Idee wie auch anderer Schwierigkeiten und Aporien in Schopenhauers System kann hier nicht näher eingegangen werden. Es sei hinsichtlich des Ideenkonzepts verwiesen auf die Untersuchung von Walter Schulz: Bemerkungen zu Schopenhauer, in: *Natur und Geschichte*. K. Löwith zum 70. Geburtstag, Stuttgart 1967 (zur Idee vor allem S. 311 u. S. 314f.), in der auch andere Inkongruenzen und Brüche in Schopenhauers Philosophie beleuchtet werden.

⁷ Das Kunstwerk ist genauer ausgedrückt der Widerspruch, daß gerade in und durch ein individuelles, auf bestimmte Weise geformtes Sinnliches die Einschränkung der Sinnlichkeit selbst aufgehoben wird. — Es ist Ulrich Pothast recht zu geben, wenn er sagt, „daß Schopenhauers Ästhetik deutlicher als ihre wichtigsten Konkurrenten die Kunst auf Sinnlichkeit und nicht auf Verstandes- oder Vernunftleistungen gründet“ (cf. *Die eigentlich metaphysische Tätigkeit*. Frankfurt a. M. 1982, S. 22), aber die von Schopenhauer gemeinte Sinnlichkeit ist nicht distinkt vom Intellekt, sondern ist von ihm durchdrungen, so daß sie sich als bloße Sinnlichkeit selbst transzendiert und zur Wesensschau wird.

⁸ Cf. Arthur Schopenhauer: *Metaphysik des Schönen*. Hrsgg. u. eingel. v. Volker Spierling, München, Zürich 1985, S. 41.