

Schopenhauers Spiegelmetapher zwischen Duplizitätsstrukturen und Selbsterkenntnis

von Jörg Bernardy (Karlsruhe)

Es war in jüngster Zeit Richard Rorty, der in seiner umfassenden *Kritik der Philosophie* „das Bild vom Bewußtsein als einem großen Spiegel“¹ als durchgängiges Mißverständnis in der Geschichte der Philosophie kritisiert und auf die damit verbundene Problematik der Repräsentation und genauen Darstellungsmöglichkeit von Wirklichkeit hingewiesen hat. Mit Wittgenstein, Dewey und Heidegger wähnt Rorty drei Hauptkritiker der Spiegelmetaphorik auf seiner Seite, auf die er sich in seiner kritischen Streitschrift gegen die in der Philosophie verbreitete Vorstellung eines Bewußtseinsspiegels beruft, „der verschiedene Darstellungen enthält – einige davon akkurat, andere nicht – und mittels reiner, nichtempirischer Methoden erforscht werden kann“². Während Rorty sich vor allem mit den Anfängen der Spiegelmetapher in der griechischen Antike und darauf aufbauend mit den Positionen von Descartes, Locke, Kant und des deutschen Idealismus beschäftigt, fehlt eine Auseinandersetzung mit Schopenhauers Verwendung der Spiegelmetaphorik und mit der Epoche der Romantik insgesamt. Zudem kann Rorty unterstellt werden, daß er die ontologische Fragestellung und grundsätzliche Funktion der Spiegelmetapher verkennt.³ Dennoch ist auch Schopenhauer – Vertreter einer Form reinen Erkennens, mittels dessen die Ideen der einzelnen Dinge innerhalb eines Vorgangs ästhetischer Kontemplation angeschaut werden

1 Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt/M. 1987, 22.

2 Ebd.

3 Nach Hans Heinz Holz verkennt Rorty insgesamt, „dass dem Widerspiegelungskonzept eine ontologische Fragestellung, die nach dem Verhältnis des Einzelnen nach dem Ganzen, zugrunde liegt, dass darin eine Struktur der Einheit der Vielen von den Vielen her konstruiert und so eine Explikation für den gesetzlichen, d. h. nicht zufällig-additiven, sondern strukturellen, durch Konstruktionsregeln definierbaren Zusammenhang des Mannigfaltigen gegeben werden soll.“ So nehme Rortys Kritik weder den „logischen Anspruch der Spiegelmetapher“ ernst noch werde sie „der ontologischen Konstruktivität der Metapher gerecht“. Die Spiegelmetapher geht Holz zufolge über analoge Beschreibungsmuster und Strukturisomorphien hinaus. Vgl. Holz, Hans Heinz: *Widerspiegelung*, Bielefeld 2003, 7. Auch Kristina Kuhn unterscheidet zwischen drei prägnanten Anwendungsbereichen der Spiegelmetapher, wobei sie neben marxistischer Widerspiegelungstheorie und Subjektphilosophie vor allem die Kontexte von Psychologie und Kunst hervorhebt, in denen das Spiegelbild prominent vertreten sei. Vgl. Kuhn, Kristina: *Spiegel*. In: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Hrsg. von Ralf Konersmann, Darmstadt 2007, 375.

können – von Rortys Kritik betroffen, wonach sich „ohne die Idee des Bewußtseins als Spiegel [...] eine Bestimmung der Erkenntnis als Genauigkeit der Darstellung nicht nahegelegt“⁴ hätte. Dennoch wäre es im Falle Schopenhauers falsch, von einer einfachen Spiegelung auszugehen, wenn damit im Sinne Rortys eine klare und akkurate Darstellung der Wirklichkeit im Bewußtsein des Subjekts gemeint wäre. Die Spiegelungsebenen gestalten sich bei Schopenhauer komplexer. So verschwindet bei Schopenhauers ästhetischem Erkenntnisgang die Grenze zwischen Vorgestelltem und Vorstellenden⁵, und die Spiegelkonstellation erhält eine irreduzible Dimension von intuitiver Selbsterkenntnis sowie Selbsterfahrung des Willens, die unter Rortys Kritik am Modell philosophischer Erkenntnistheorie nicht erfaßt zu werden scheint. Dabei „gehört die Verbindung von Spiegel und Selbsterkenntnis durch den platonischen Sokrates“ zu den „wirkungsvollsten Anregungen“, welche die „philosophische Bedeutungsgeschichte“⁶ neben den literarischen, künstlerischen und psychologischen Verarbeitungen des Spiegelmotivs hervorgebracht hat. Ein allgemeiner Streitzug gegen die spekulative Vernunft als Modell der philosophischen Erkenntnistheorie trifft also bei Schopenhauers Denken, einem auf Willensmonismus und ästhetischer Erfahrung fußenden (platonischen) Ansatz, auf Widerstände. So erfährt die Spiegelmetapher bei Schopenhauer eine auf den ersten Blick verwirrende Verdopplung, denn nicht nur ist „die Vorstellung im Ganzen, die gesammte anschauliche Welt“ als der Spiegel des „Willens im Ganzen“ (Lü, W I § 29, 230) anzusehen, sondern ebenso wird das Subjekt zum „hellen Spiegel des Wesens der Welt“ (Lü, W I, § 36, 253) erhoben.

Nun steht Schopenhauer in der Epoche der Romantik nicht alleine mit seiner Spiegelmetapher: namhafte Dichter und Denker wie Friedrich Schiller, Johann W. von Goethe, Jean Paul, Friedrich Schlegel, Novalis, Brentano, Heinrich von Kleist, E. T. A. Hoffmann, Victor Hugo und Stendhal⁷ haben auf ihre Weise das Motiv des Spiegels in ihr Werk aufgenommen und verarbeitet und gerade das frühe 19. Jahrhundert – Schopenhauers Jahrhundert – ist durch seine besondere

4 Rorty, Richard: a. a. O., 22.

5 Schopenhauer beschreibt im dritten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* das Hervortreten der Idee als ein Ereignis, in dem „Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterscheiden sind, weil erst indem sie sich gegenseitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektivität des Willens, die eigentliche Welt als Vorstellung, entsteht; [...]“ Vgl. Lü, W I, § 34, 246.

6 Konersmann, Ralf: Spiegel. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Basel 1971 ff., Bd. 9, 1995, Sp. 1379.

7 Eine umfassende Darstellung des Spiegelmotivs gibt die Veröffentlichung von Peez, Erik: *Die Macht der Spiegel. Das Spiegelmotiv in Literatur und Ästhetik des Zeitalters von Klassik und Romantik*, Frankfurt/M. 1990. Zur Spiegelmetapher insbesondere bei Goethe und Kleist vgl. auch Konersmann, Ralf: *Lebendige Spiegel*, Frankfurt/M. 1991, 51 ff. und 178 ff. Vgl. zur Geschichte der Spiegelmetapher ebenso Holz, Hans Heinz, a. a. O., 10 ff.

„Aufmerksamkeit für Spiegel“⁸ gekennzeichnet. Während der Begriff der Subjektivität gerade einmal zweihundert Jahre alt ist, und seine Entstehung mit einer Häufung von Spiegelszenarien begleitet wurde, taucht das Motiv des Spiegels in der Philosophie insbesondere bereits bei Platon, Plotin, Cusanus, Leibniz, Herder und Schlegel auf und auch bei Hegels Bildungsansatz einer spekulativen Vernunft findet sich „die am Modell des Spiegels orientierte Theoriestruktur“⁹ auf prägnante Weise wieder.¹⁰ In der neuzeitlichen Philosophie wird die Spiegelmetaphorik vor allem im Zusammenhang mit der Selbstanschauung der Subjektivität als Ursprung der Philosophie sowie in ihrer Beziehung zur Welt gesehen, so daß Schopenhauer mit seinem Rückgriff auf die Spiegelmetapher nicht nur in einer weitreichenden Tradition von Philosophie, Literatur und Ästhetik steht¹¹, sondern ebenso ein Denker seiner Zeit ist.

Die Verdopplung der Spiegelmetapher und ihre besondere Spiegelungskonstellation

Zunächst ist zu sagen, daß die Rede vom Spiegel das Spiegelbild impliziert, dieses jedoch nicht mit einem gewöhnlichen Bild verwechselt werden darf, das etwas repräsentiert. Während das gewöhnliche Bild ein Abbild von etwas darstellt, das unabhängig vom abgebildeten Gegenstand existiert, ist das Spiegelbild an die „Notwendigkeit räumlicher und zeitlicher Präsenz“¹² des Gegenstandes gebunden. Josef König zufolge spiegelt der Spiegel den Gegenstand selbst, ohne ein Bild desselben zu spiegeln. Innerhalb dieses Spannungsfeldes von Spiegel, Spiegelbild und Ding meint er den dialektischen Selbstunterschied eines ursprünglich Seienden fassen zu können:

8 Konersmann, Ralf: a. a. O., 15. In den *Parerga* thematisiert Schopenhauer auch den Blick des Menschen in einen echten Spiegel. Aufgrund der Verfasstheit des Leibes in seiner Beziehung zum Willen ist es Schopenhauer jedoch nicht möglich, einen objektiven Blick auf sich selbst zu werfen. Vgl. Peez, Erik: a. a. O., 36 ff.

9 Ebd., 33.

10 Vgl. zur historischen Entstehung der neuzeitlichen Spiegelmetaphorik in der Philosophie und Ästhetik vor allem das Kapitel Kleine Geschichte der Spiegelmetapher. In: Konersmann, Ralf: *Lebendige Spiegel*, 75–173. Konersmann zeichnet die großen Stationen der Entwicklung der Spiegelmetapher von Platon über die christlich-neuplatonische Traditionsbildung bis hin zu Nikolaus von Kues und schließlich Leibniz. Nach Leibniz, so Konersmann, beginnt die Spiegelmetapher problematisch zu werden und muss mit anderen Modellen der Erkenntnismetaphorik konkurrieren, wie etwa der „Enzyklopädie“-Begriff die alten „speculum“-Begriffe im Bereich des Wissens ablöst (Vgl. Konersmann, Ralf: a. a. O., 139 ff.). Während Goethe als wichtigster Kritiker der Spiegelmetapher herausgestellt wird, gilt Konersmanns Interesse sodann der Schwelle des Umbruchs um 1800 und der Problemhorizont der Spiegelmetapher wird anhand der Komplikationen des aufkommenden Subjektivitätsbegriffs entfaltet.

11 So beginnt Kristina Kuhn ihren Artikel zur Spiegelmetapher im *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* mit einer Betrachtung der Geschichte des Narziß aus Ovids Metamorphosen. Ebenso gibt es bei Konersmann ein Kapitel mit dem Titel *Narziß oder Prometheus* (a. a. O., 148–154).

12 Kuhn, Kristina: a. a. O., 375.

Das jeweils Selbstunterschiedene und hier also das ursprünglich Seiende ist vergleichbar einem Spiegel, der gleichfalls selber das Eine und das Selbige ist, worin er (der Spiegel) selber und das Ding, das er spiegelt – und das, als von ihm gespiegeltes, in gewisser Weise in ihm ist – Unterschiedene sind.¹³

Die bereits kurz erwähnte Verdopplung der Spiegelmetapher besteht in der Verschiedenheit der Träger, die mit einem Spiegel identifiziert werden einerseits, und in der zweifachen Dimensionalität der jeweiligen Spiegelsubjekte andererseits. Einmal bestimmt Schopenhauer die „gesamte sichtbare Welt“ als „Spiegel des Willens“ (Lü, W I, § 29, 230) und an anderer Stelle ist das Subjekt als „heller Spiegel des Wesens der Welt“ (Lü, W I, § 36, 253) charakterisiert. Während in der ersten Verwendung der Metapher die Welt als ein Ganzes gemeint ist, die in ihrer Gesamtheit der Erscheinungen den Willen als deren metaphysisches Grundprinzip spiegelt, schließt die zweite Verwendung der Metapher die Seite des Subjekts und damit die Erkenntnis der einzelnen Objekte und Ideen mit ein. In der ersten Spiegelungsbeziehung zwischen Wille und Welt liegt eine ontologisch-metaphysische Relation vor, bei welcher sich der Wille entzweit und sich als erscheinende Welt in einer Vielzahl unterschiedlicher Stufen objektiviert. Die sinnlich anschauliche und erscheinende Welt ist Spiegel des Willens, d. h. mit Schopenhauers Worten „Objektivität des Willens“ oder auch „seine Offenbarung“. (Lü, W I, § 29, 230) Auf dieser Ebene ist der Spiegel, also die Welt, auf die unmittelbare Präsenz des Willens angewiesen, der sich permanent in den wechselnden Objektivationsstufen manifestiert, d. h. in veränderter, erscheinender Form gespiegelt wird. Zwar ist direkte Präsenz des bespiegelten Willens ein Merkmal der gespiegelten Objektivierung des Willens, der Welt, die hier als erster Spiegel sowie erstes Spiegelbild fungiert, das von der prozessual angelegten Mimesis zu unterscheiden ist¹⁴, jedoch ist das Spiegelbild nicht identisch mit dem bespiegelten Objekt (Wille), sondern immer schon erscheinendes Bild für ein Subjekt.¹⁵ Zugleich wird in diesem Spiegelverhältnis der Selbstunterschied des einen, ursprünglichen Willens deutlich, der sich selbst spiegelt, und das von ihm unterschiedene Spiegelbild ist gleichsam er selbst.

13 König, Josef: *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, Tübingen 1969, 66 f.

14 „Sie [Mimesis] scheint jedoch wesentlich prozessual angelegt zu sein. Demgegenüber ist das Spiegelungsverhältnis eher statisch. Der Spiegel ist auf räumliche Präsenz seines Gegenüber angewiesen, während die Mimesis dazu dient, Abwesendes zu repräsentieren.“ (Kuhn, Kristina: a. a. O., 378).

15 Gemäß der idealistischen Grundansicht Schopenhauers, daß ein Objekt nicht ohne Subjekt sein kann, ist diese Gebundenheit an ein Subjekt von Bedeutung. Der Wille entzweit und objektiviert sich nicht an sich, sondern nur in Bezug auf ein erkennendes Subjekt, so daß der erste Spiegel, die Welt als Spiegel des Willens, notwendig an den zweiten Spiegel, das Subjekt als Spiegel der Welt, gebunden ist.

Den zweiten Spiegel konstituiert bei Schopenhauer das reine Subjekt des Erkennens, das die Objekte nicht in ihrer Relation zum eigenen Willen betrachtet, also innerhalb der Gesetze des Satzes vom Grunde, sondern

[...] durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, [...] einzig und allein das *Was*; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtseyn einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesem Gegenstand *verliert*, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; [...]. (Lü, W I, § 34, 244)

In seinen frühen Schriften hat Schopenhauer diesen Übergang vom Individuum zum reinen (ewigen) Subjekt als ‚Befreiung des bessern Bewußtseyns von aller Subjektivität‘ (später Individualität) aufgefaßt, so daß sich das angeregte Subjekt vom empirischen zum übersinnlichen Bewußtsein erheben sollte.¹⁶

An einer anderen Stelle schreibt Schopenhauer, daß „in solcher Kontemplation nun [...] mit Einem Schlage das einzelne Ding zur *Idee* seiner Gattung und das anschauende Individuum zum *reinen Subjekt des Erkennens*“ (Lü, W I, § 34, 245) wird. Während das Individuum nur einzelne Dinge und Objekte zu erkennen vermag, erfährt das reine Subjekt nur die Ideen derselben. Das reine Subjekt spiegelt demzufolge in seiner vollkommenen, selbstvergessenen Hingabe an den Akt der ästhetischen Kontemplation das Wesen der Welt, womit Schopenhauer nun neben der ersten ontologisch-metaphysischen Spiegelrelation zwischen Wille und Welt eine erkenntnistheoretische Spiegelrelation zwischen erkennbarer Welt und reinem Subjekt denkt. *Das Besondere an der zweiten Spiegelung ist, daß sich hier zwei Spiegel gegenüberstehen: die Welt als Spiegel des Willens und das Subjekt als Spiegel der Welt.* Im Rahmen dieser reziproken Spiegelung gehen Subjekt und Objekt eine geheimnisvolle Vereinigung ein, in welcher die Welt als Wille von der Welt als Vorstellung gelöst wird. So konstatiert Brigitte Scheer, daß „Schopenhauer [...] das Innerwerden der Idee als geradezu mystischen Zustand der Einswerdung mit dem zu Erkennenden“¹⁷ schildert. Und tatsächlich wird der

16 Vgl. hierzu Schmidt, Alfred: Wesen, Ort und Funktion der Kunst in der Philosophie Schopenhauers. In: *Schopenhauer und die Künste*. Hrsg. von Günther Baum und Dieter Birnbacher, Göttingen 2005, 18. Ebenso Schopenhauer, HN I, 49. Alfred Schmidt erläutert die Probleme, die mit dieser frühen Konzeption einhergehen, denn so wird die angeschaute Idee zum bloßen Korrelat des reinen Subjekts der Erkenntnis und das Schöne der Idee selbst vernachlässigt. Der Genuß besteht hier wesentlich in der Befreiung des Bewußtseins. Ebenso sind das Schöne und Erhabene noch undifferenziert als identisch gedacht.

17 Scheer, Brigitte: *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Darmstadt 1997, 148.

Erkennende „des leidigen Selbst entledigt, als reines Subjekt des Erkennens mit jenen Objekten völlig Eins“ (Lü, W I, § 38, 269), so daß Erkennender und Erkanntes nicht mehr unterschieden sind und man dementsprechend hier von einer romantisch-mystischen *unio mystica* von Subjekt und Objekt sprechen kann.¹⁸ Das Objekt der ästhetischen Erkenntnis ist Schopenhauer zufolge die platonische Idee, welche er auch als den Charakter eines vom Künstler aufgefaßten Gegenstandes bezeichnet. So ist die Idee

[...] zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, [...]; jedoch ist sie, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges, und dadurch der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens [...]. (Lü, W II, Kap. 29, 424)

Zwar behauptet Schopenhauer an anderer Stelle, daß die ästhetische Erkenntnisweise der Idee, von allen Relationen absehend, die „Dinge unabhängig vom Satze des Grundes“ (Lü, W I, § 36, 252) betrachtet¹⁹, jedoch kommt es hier darauf an, den Charakter der Ganzheit und Vollständigkeit, letztlich den Gattungscharakter der Idee festzuhalten. Selbst frei von den Gestaltungen des Satzes vom Grunde, wird die Idee auch außerhalb derselben erkannt und innerhalb ihrer Anschauung sind „Subjekt und Objekt [...] nicht mehr zu unterscheiden“ (Lü, W I, § 34, 246), denn „sie erfüllen und durchdringen sich vollkommen gegenseitig.“ (Ebd.)

Diese [die Idee] schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche ihre einzige Form sind: in ihr halten sich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorstellung des Subjekts ist, so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstand ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden, indem das ganze Bewußtseyn nichts mehr ist, als dessen deutlichstes Bild. (Ebd.)

Während Schopenhauer zwar am Ende die Einseitigkeit der Vereinigung zugunsten des Objekts betont und diesen Aspekt auch an anderer Stelle als Antagonismus zwischen Bewußtsein vom Selbst und Bewußtsein anderer Dinge be-

18 Vgl. Schmidt, Alfred: a. a. O., 21.

19 Matthias Koßler macht auf diesen Widerspruch aufmerksam. Ihm zufolge müssen hier zwei verschiedene Begriffe und Arten von Relationalität unterschieden werden, wobei sich die Relationen einerseits auf den Willen und andererseits auf die Äußerung des Wesens eines Dinges beziehen. Letztere Art von „immanenter Relationalität ist kennzeichnend für die spekulative Idee, die eine lange auf den Neuplatonismus zurückreichende Tradition hat. [...] Nicht nur in dieser Hinsicht der formalen Bestimmung der Idee als Charakter befindet sich Schopenhauer näher an dem von ihm bekämpften Leibniz als ihm wohl lieb sein mochte.“ Koßler, Matthias: Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers. In: *Jb.* 83 (2002), 127 f. Zur spekulativen Idee bei Schopenhauer vgl. König, Josef: *Der Begriff der Intuition*. Halle/Saale 1926, 41–90, insbes. 86 ff.

zeichnet²⁰, liegt das Problem hierbei dennoch weniger in der dynamischen Variabilität der Subjekt-Objekt-Relation, die sich in ästhetischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht eigentlich als logische Konsequenz der doppelten Spiegelungsrelation ergibt und diese begrifflich sehr gut veranschaulicht. Unauflösliches Problem stellt vielmehr der ständige Wechsel zwischen spontaner Aktivität und passiver Rezeptivität des Subjekts dar, der mit der ästhetischen Kontemplation der Idee einhergeht.²¹ Eine mögliche Begründung für die Unentschlossenheit Schopenhauers in Bezug auf die Aktivität und Passivität des Subjekts könnte in der Logik der besonderen Spiegelrelation zu finden sein: das Subjekt ist nicht nur aktiv kontemplierender Spiegel, sondern ebenso passiv-rezeptiver Teilnehmer gegenüber der Welt als Spiegel des Willens, so dass sich das Spiegelbild, die Idee, wie gesehen, aus jener Dynamik ergibt.

Ästhetische Erkenntnis der Duplizität der Welt

Dem reinen Subjekt des Erkennens steht die Duplizität der Welt²² gegenüber, denn diese ist eingeteilt in die „gesamte sichtbare Welt“ (Lü, W I, § 52, 352) als Objektivierung des Willens einerseits und in die „Welt als Vorstellung“ andererseits, welche dann, „wenn man sie gesondert betrachtet, [...] die erfreulichste und die allein unschuldige Seite des Lebens ist.“ (Ebd.) Diese Gegenüberstellung von sichtbarer und erkennbarer Welt entspricht Schopenhauers Abgrenzung des schmerzvollen „Ansich des Lebens, der Wille, das Daseyn selbst“ (Lü, W I, § 52, 353), das ihm zufolge „ein stetes Leiden ist“ (ebd.), von dem schmerzlosen Leben an sich „als Vorstellung allein, rein angeschaut, oder durch die Kunst wiederholt,

20 Vgl. dazu auch Schopenhauers Unterscheidung der zwei Seiten des Bewußtseins: „[...] theils nämlich ist es Bewußtseyn vom *eigenen Selbst*, welches der *Wille* ist; theils Bewußtseyn von *anderen Dingen*, und als solches zunächst anschauende Erkenntniß der Außenwelt, Auffassung der Objekte. [...] Hier findet wirklich ein Antagonismus statt. Je mehr wir des Objekts uns bewußt sind, desto weniger des Subjekts [...]“ (Lü, W II, Kap. 30, 427 f.) Beim willenlosen Erkennen soll sich das Bewußtsein anderer Dinge dann so steigern, daß das Bewußtsein vom eigenen Selbst ganz verschwindet. Diese Aussagen Schopenhauers stehen im Widerspruch zu seiner Behauptung, daß sich Subjekt und Objekt in der Idee durchdringen und eins werden.

21 Siehe zur problematischen Spannung zwischen Spontaneität und Rezeptivität in ästhetischer Einstellung Neymeyr, Barbara: *Ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik*, Berlin 1996, 45 ff. Neymeyr zeigt die „wechselnden Perspektiven, das Changieren zwischen spontan-energischer Aktivität und lethargisch-rezeptiver Passivität des Subjekts“ (S. 65) bei Schopenhauer, wobei das Subjekt nicht auf eine Tätigkeit festgelegt werden kann. Es besteht vielmehr nur in der Spannung und in dem Wechsel zwischen beiden in Bezug auf ihr Objekt.

22 In den *Parerga und Paralipomena* (Bd. II) beschreibt Schopenhauer die Zweiteilung der Welt folgendermaßen: „Wie wir wissen, ist die Welt als *Wille* die erste (ordine prior) und die Welt als *Vorstellung* die zweite Welt (ordine posterior). Jene ist die Welt des Verlangens und daher des Schmerzes [...]. Die zweite aber ist an sich selbst wesentlich schmerzlos: dazu enthält sie ein sehenswerthes Schauspiel, [...]“ (Lü, P II, Kap. XIX, § 205, 363).

frei von Quaal“ (ebd.), das „ein bedeutsames Schauspiel gewährt.“ (Ebd.) So kann Alfred Schmidt schreiben, daß „die Kunst die vorgestellte Welt ablöst von der realen Welt des in jener sich spiegelnden Willens“²³. Diese Ablösung erzeugt dann Schopenhauer zufolge bei dem Künstler einen „Enthusiasmus [...], welcher ihn die Mühen des Lebens vergessen läßt“ (Lü, W I, § 52, 352). Welche Funktion und welchen Status hat aber diese abgelöste, rein erkennbare Seite der Welt? Es ist die Kunst, die „Blüthe des Lebens“ (ebd.), die Welt des Künstlers und Kenners, die Welt der produktiven sowie kontemplativen Wiederholung der Ideen, welche Schopenhauer zufolge „die Gegenstände reiner zeigt und besser übersehen und zusammenfassen läßt“ (ebd.) und somit eng an die erkennbare Seite der Welt gekoppelt ist, indem sie diese wiederholt:

Diese rein erkennbare Seite der Welt und die Wiederholung derselben in irgend einer Kunst ist das Element des Künstlers. Ihn fesselt die Betrachtung des Schauspiels der Objektivierung des Willens: bei demselben bleibt er stehen, wird nicht müde es zu betrachten und darstellend zu wiederholen, und trägt derweilen selbst die Kosten der Aufführung jenes Schauspiels, d. h. ist ja selbst der Wille, der sich also objektiviert und in stetem Leiden bleibt. (Lü, W I, § 52, 353)

Während nun also das reine Subjekt das Wesen der erkennbaren Welt spiegelt und die Kunst die gesteigerte Sichtbarmachung dieser Spiegelung ermöglicht, ist das Wesen der Welt gleichsam die Verbindung zwischen realer Welt und Wille. Neben ihrer erkenntnistheoretischen Ebene, auf welcher die Kunst als Spiegelung der zeitlosen Objektivierungsstufen fungiert, stellt die von Schopenhauer benannte erkennbare Welt auf einer ontologischen Ebene eine Art Zwischenwelt zwischen realer Welt und Wille dar. So nimmt die Kunst innerhalb der Philosophie Schopenhauers einerseits ihre systematische Funktion ein, indem sie zwischen realer Welt und Ethik angesiedelt ist. Andererseits kommt ihr jedoch auch ein autonomer Status zu, da der besonnene Künstler in der Betrachtung der erkennbaren Seite der Welt verweilen und sich das bedeutsame Schauspiel des Daseins ohne zu ermüden anschauen kann. Aus der daraus erlangten tiefen und wahren Erkenntnis des Wesens der Welt, das dem Künstler nun „Zweck an sich“ (ebd.) wird, schafft der Verweilende seine Kunstwerke. Der Dichter als genialer Künstler und reines Subjekt des Erkennens wird von Schopenhauer als „Spiegel der Menschheit“ (Lü, W I, § 51, 331) bezeichnet, der ihr ohne moralische oder erhabene Verschleierung vor Augen führt, „was sie fühlt und treibt zum Bewußtseyn.“ (Ebd.) Bedingung hierfür ist allerdings die Fähigkeit der Besonnenheit, welche sowohl die objektive Erkenntnis als auch die Möglichkeit der Vermittlung und Darstellung derselben im Kunstwerk durch das künstlerische Genie

23 Schmidt, Alfred: a. a. O., 16.

ermöglicht.²⁴ Das Kunstwerk kann im Schopenhauerschen Kabinett der verschiedenen Spiegelungen ebenso als eigenes Spiegelverhältnis identifiziert werden, da dieses die Idee wiederum für den Betrachter abspiegelt, „und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik.“ (Lü, W I, § 36, 252) Während der Ursprung der Kunst in der Erkenntnis des Wesens der Welt liegt, ist „ihr einziges Ziel die Mittheilung dieser Erkenntnis.“ (Ebd.) Daß eine solche Mitteilung durch ein Kunstwerk auch insbesondere eine Wiederholung bzw. Abspiegelung des Menschlichen impliziert, macht Schopenhauer nicht zuletzt am Beispiel des Dramas deutlich, das für ihn „als die vollkommenste Abspiegelung des menschlichen Daseyns“ (Lü, P II, § 227, 387) fungiert.

Die Erfahrung des Erhabenen und die Duplizität des Bewußtseins

Der Duplizitätscharakter der Welt korrespondiert mit einer Duplizitätsstruktur des Subjekts, das sowohl Individuum als auch reines, überindividuelles Subjekt ist. Dieses Doppelwesen des Schopenhauerschen Subjekts sowie dessen Bezug zum Schönen und Erhabenen sollen im Folgenden erläutert werden. In der Erfahrung des Erhabenen – Schopenhauer spricht auch vom „Gefühl des Erhabenen“ (Lü, W I, § 39, 276) – spiegelt sich das reine Subjekt des Erkennens in zweifacher Gestalt, einerseits als Individuum und andererseits als willensreines Subjekt, was Schopenhauer explizit als „Duplicität des Bewußtseyns“ (ebd.) charakterisiert.²⁵ Diese offenbart sich einem „unerschütterten Zuschauer“ (ebd.) bei der Kontemplation einer (vom losgerissenen und ein-gestimmten Bewußtsein gemachten Spiegel-Bildes) bedrohlichen Naturlandschaft, denn

24 „In der Ästhetik befähigt die Besonnenheit den Künstler, die Dinge objektiv aufzufassen und so in seinen Werken darzustellen, daß im Betrachter diese objektive Auffassung, die Schopenhauer als Anschauung der Idee bezeichnet, hervorgerufen wird.“ (Košler, Matthias: Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers, 123.) So schreibt Košler weiterhin, daß es „verschiedene Grade der Besonnenheit“ gibt, „deren Zunahme mit dem Auseinandertreten von Wille und Intellekt verbunden ist.“ Die verschiedenen Grade müssen im Kontext der Bereiche Ästhetik, Erkenntnislehre und Ethik gesehen werden, bei welchen der Begriff der Besonnenheit jeweils unterschiedlich zu bestimmen ist. Neben der Fähigkeit der Besonnenheit muss der geniale Künstler außerdem über ein gewisses Phantasievermögen verfügen. Zur Phantasie vgl. ebd. 130 f. Vgl. Lü, W I, § 36, 254 und § 51, 322. Insgesamt geht es hier um die Bestimmung des Genies, das Schopenhauer zufolge der Phantasie und Besonnenheit bedarf, jedoch „große Genialität“ selten „mit vorherrschender Vernünftigkeit gepaart“ ist, „vielmehr sind umgekehrt geniale Individuen oft heftigen Affekten und unvernünftigen Leidenschaften unterworfen.“ (Lü, W I, § 36, 258) Schopenhauer rückt somit das Genie in die Nähe des ‚holden Wahnsinns‘ und erklärt die oftmals exzentrische Verhaltensweise von genialen Individuen.

25 Zur Duplizität des Bewußtseins vgl. Ruffing, Margit: Die Duplizitätsstruktur des Bewußtseins bei Schopenhauer und C. G. Jung, oder $1+1=1$. In: *Jb.* 86 (2005), 198 ff. So entspricht Ruffing zufolge die zweifache Bewußtseinsituation der doppelten Erkenntnis, die das Individuum vom eigenen Leib hat und so findet sich ebenso im Bewußtsein „die metaphysische Polarität von Wille und Vorstellung wieder“. (S. 202).

[...] er [der Zuschauer] empfindet sich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung, die der geringste Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hilflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall Preis gegeben, ein verschwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhiges Subjekt des Erkennens, welches, als Bedingung des Objekts, der Träger eben dieser ganzen Welt ist und der furchtbare Kampf der Natur nur seine Vorstellung, es selbst in ruhiger Auffassung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöthen. (Lü, W I, § 39, 276 f)

Schopenhauer nennt diese ästhetische Erfahrung auch den „volle[n] Eindruck des Erhabenen“, der durch den „Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden, ihm ohne allen Vergleich überlegenen Macht“ (Lü, W I, § 39, 277) hervorgerufen wird. Im letztgenannten Spiegelbild werden also nicht nur die Objektivationsstufen des Willens, die Ideen, erkennbar, sondern die wesenhafte Doppelexistenz des Individuums selbst wird erfahren. Das Gefühl des Erhabenen liegt in diesem „Kontrast“ der beiden Entitäten. Eine solche Erfahrung des Dynamisch-Erhabenen grenzt Schopenhauer von dem Mathematisch-Erhabenen ab, das sich einstellt, „wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt in Raum und Zeit verlieren [...]“. (Ebd.) Das Individuum, das sich zunächst „zu Nichts verkleinert, [...] wie ein Tropfen im Ocean“ (ebd.) fühlt, überwindet dieses Abhängigkeitsgefühl von der Welt, indem es seine Individualität ‚vergißt‘ und „alle diese Welten [...] nur als Modifikationen des ewigen Subjekts“ (ebd.) erkennt. So wird die zuerst gefühlte Abhängigkeit von der Größe der Welt umgekehrt in eine innere Ruhe, welche nun die Größe der Welt in sich selbst erfahren läßt. Das Abhängigkeitsverhältnis wird damit sogar umgekehrt. Das Erhabene, in seinen Formen des dynamischen und mathematischen²⁶, ist eine gesteigerte Form des Schönen, wenn auch beide nicht das einzelne Ding, sondern die hervortretende allgemeine Idee zum Gegenstand haben. Den kategorialen Unterschied zwischen dem Schönen und dem Erhabenen macht Schopenhauer daran fest, ob der Zustand des reinen Erkennens mit oder ohne Widerstand und aktive Selbstüberwindung des Individuums zustande gekommen ist:

Ob nämlich der Zustand des reinen willenlosen Erkennens, den jede ästhetische Kontemplation voraussetzt und fordert, sich, indem das Objekt dazu einlud und hinzog, ohne Widerstand, durch bloßes Verschwinden des Willens aus dem Bewußtseyn, wie von selbst einfind; oder ob derselbe erst errungen ward durch freie bewußte Erhebung über den Willen, zu welchem der kontemplirte Gegenstand selbst ein ungünstiges, feindliches Verhältnis hat, welchem nachzuhängen die Kontemplation aufheben würde; – dies ist der Unterschied zwischen dem Schönen und dem Erhabenen. (Lü, W I, § 41, 281)

26 Schopenhauer unterscheidet noch eine dritte Form, das Ethisch-Erhabene, auf das ich gleich noch eingehen werde.

Die „Quelle des ästhetischen Genusses“ kann zwar verschieden sein, denn sie wird „bald mehr in der Auffassung der erkannten Idee liegen, bald mehr in der Seeligkeit und Geistesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens [...].“ (Lü, W I, § 42, 285) Jedoch soll die „Freude über das Schöne [...]“ völlig uninteressiert sein.²⁷

Implizite Voraussetzung für die uninteressierte Erkenntnis des Schönen ist der Wille als gemeinsames Wesen bzw. gemeinsame Substanz von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt:

[...] daß wir Alle die menschliche Schönheit erkennen, wenn wir sie sehen, im ächten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht,[...]; dies ist nur dadurch möglich, daß der Wille, dessen adäquate Objektivation, auf ihrer höchsten Stufe, hier beurtheilt und gefunden werden soll, ja *Wir Selbst* sind. (Lü, W I, § 45, 297)

Während also bereits die Erkenntnis des Schönen eine Art Selbsterkenntnis des Individuums als reines Subjekt implizit voraussetzt, „denn an sich sind sie [das Individuum und das reine Subjekt] der Wille, der sich hier selbst erkennt“ (Lü, W I, § 34, 246), wird diese Selbsterkenntnis im Eindruck des Erhabenen gesteigert und explizit. Im Zustand des Erhabenen offenbart sich einem nicht nur die konkrete Duplizität des eigenen Bewußtseins, sondern es zeigt sich ebenso

[...] als ein nur gefühltes Bewußtseyn, daß man, in irgend einem Sinne (den allein die Philosophie deutlich macht), mit der Welt Eines ist und daher durch ihre Unermesslichkeit nicht niedergedrückt, sondern gehoben wird. (Lü, W I, § 39, 277)

Die metaphysische Einheit von Selbst- und Welterkenntnis bei Schopenhauer

In der Rezeptiongeschichte hat insbesondere Friedrich Nietzsche Schopenhauers Konzeption des Spiegels scharf kritisiert.²⁸ Nietzsche identifiziert Schopenhauers Spiegel mit einem Werkzeug und verleiht der ganzen Metaphorik einen instrumentellen und somit negativen Charakter:

27 Vgl. Schopenhauer, Arthur: *Metaphysik des Schönen. Philosophische Vorlesungen Teil III. Aus dem handschriftlichen Nachlaß*. Herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling. München 1985, 38.

28 Zur Kritik Nietzsches an Schopenhauers Spiegelmetapher und sein Postulat ästhetischer Interesselosigkeit vgl. Neymeyr, Barbara: Ästhetische Subjektivität als interesseloser Spiegel? Zu Heideggers und Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Kant. In: *Philosophisches Jahrbuch* 102 (1995), 225–248, bes. 238–248. Man kann sogar sagen, daß Nietzsche den Kerngedanken von Rortys Überlegungen zur Möglichkeit von Personen ohne mentale Zustände (Vgl. Rorty, Richard: a. a. O., 85 ff.) vorwegnimmt, wenn er das Problem des menschlichen Bewußtseins als ein Spiegelungsproblem auffaßt: „Das ganze Leben wäre möglich, ohne daß es sich gleichsam im Spiegel sähe: wie ja thatsächlich auch jetzt noch bei uns der bei weitem überwiegende Theil dieses Lebens sich ohne diese Spiegelung abspielt –, und zwar auch unseres denkenden, fühlenden, wollenden Lebens [...].“ (Nietzsche, Friedrich: *Fröhliche Wissenschaft*, Stuttgart 2006, § 354).

Der objektive Mensch ist in der That ein Spiegel: vor Allem, was erkannt werden will, zur Unterwerfung gewohnt, ohne eine andre Lust, als wie sie das Erkennen, das „Abspiegeln“ giebt [...]. Was von „Person“ an ihm noch übrig ist, dünkt ihm zufällig, oft willkürlich, noch öfter störend: so sehr ist er sich selbst zum Durchgang und Widerschein fremder Gestalten und Ereignisse geworden.²⁹

Nietzsches Kritik an Schopenhauers Spiegelfigur ist eng gebunden an die damit zusammenhängende Interessenlosigkeit. So schreibt er in *Zur Genealogie der Moral*, Schopenhauer habe „eine Wirkung des Schönen beschrieben“, nämlich „die willen-calmierende“, welche durchaus „aus dem allerstärksten, allerpersönlichsten Interesse“ entstehe: „dem des Torturirten, der von seiner Tortur loskommt.“³⁰ Mit Nietzsche zielt also die Streitfrage zunächst auf die Bestimmung von Selbstverhältnis und Selbstbewußtsein des Individuums in Bezug auf sein persönliches oder allgemeines Wesen, womit dann dessen Wahrhaftigkeit und Authentizität auf dem Spiel stehen. Ist seine Kritik berechtigt, wird das reine Subjekt zum selbstentfremdeten Werkzeug? So sehr seine Skepsis gegenüber dem Aspekt Interesselosigkeit berechtigt ist – denn mit Rückgriff auf Neymeyr (ferner auch Adorno) kann die These plausibel gemacht werden, daß sich hinter der befreienden Tätigkeit der ästhetischen Kontemplation subliminale Interessenstrukturen verbergen, die letztlich auf die Selbsterkenntnis des Willens zielen – so wenig muß man Nietzsche in seiner Ablehnung des ‚Abspiegeln‘ und in seinem Mißtrauen gegenüber dem überindividuellen Subjekt zustimmen. Für ein besseres Verständnis dafür muß der systematische Hintergrund der platonischen Idee in Schopenhauers Philosophie in Erinnerung gerufen werden:

So antizipiert Schopenhauers Ästhetik einerseits das quietistische Resultat seiner Philosophie, während sie andererseits zurückverweist auf seine (Erkenntnistheorie und Metaphysik verbindende) Lehre von Einheit und Differenz des Wesens der Welt und seiner Sichtbarkeit. [...] Wie die Lehre von den Ideen beruht auch die vom überindividuellen, reinen Subjekt der Erkenntnis, das jene im ästhetischen Akt erfasst, auf Schopenhauers Erkenntnistheorie und Metaphysik.³¹

Das Problem der Selbsterkenntnis des Willens hat Schopenhauer mit dessen interesseloser, überindividueller Erkenntnismöglichkeit zu lösen versucht, um auf diese Art die ästhetische Erkenntnisweise in die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Implikationen seines Systems zu integrieren. Nach Barbara Neymeyr erfährt die Spiegelmetapher „im Horizont von Schopenhauers monistischer Willensmetaphysik eine fundamentale Umdeutung, die sich grundlegend unterscheidet von Nietzsches polemischer Interpretation ästhetischen

29 Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, Stuttgart 2007, 117.

30 Ders.: *Zur Genealogie der Moral*, Stuttgart 2007, 101 f.

31 Schmidt, Alfred: a. a. O. 16.

„Abspiegelns“ im Sinne eines auf der Oberfläche des Subjekts auftretenden Widerscheins fremder Erscheinungen.“

Denn nach Schopenhauer ist es letztlich der Wille, der sich in seinen Objektivationen selbst bespiegelt und erkennt. Das vermeintliche Fremde (gemäß Nietzsche) erweist sich in der Tiefendimension von Schopenhauers Willensmetaphysik als essentiell Eigenes.³²

Diese Tiefendimension in der Philosophie Schopenhauers – nicht von der Hand zu weisen ist das hier zugrunde liegende buddhistische Weltbild – wird an verschiedenen Stellen an- und ausgedeutet wie etwa bei der Beschreibung der ästhetischen Anschauung der Natur:

Wer nun besagtermaßen sich in die Anschauung der Natur so weit vertieft und verloren hat, [...] so daß er sie nur noch als ein Accidens seines Wesens empfindet. [...] Ihn wird [...] das Bewußtseyn dessen ergreifen, was der Upanischad des Veda ausspricht: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est. (Oupnekhat, I, 122.). (Lü, W I, § 34, 247)

Schopenhauer eröffnet jedoch nicht nur die Erfahrungsmöglichkeit für ursprüngliche Naturverbundenheit und für ein Einheitsbewußtsein mit der Welt als Ganzes, sondern die Tätigkeit der Selbsterkenntnis dient auch zu einer gewissen Überwindung des allgegenwärtigen Kampfes ums Dasein. Hier ist die ästhetische Erkenntnis längst in das Stadium des Ethischen übergegangen, wenn die „Erkenntniß des Wesens der Welt“ zum „Quietiv des Willens“ geworden ist und das Subjekt vom „Ernst“ ergriffen wurde. (Lü, W I, § 52, 353) Zu diesem Zeitpunkt hat der Weg der philosophischen Selbsterkenntnis begonnen, welcher das Streben nach der bloß kurz andauernden ästhetischen Erfahrung ablöst.³³ Ein Mensch auf dem Weg der Willensverneinung „erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf, und findet es in einem steten Vergehen, nichtigem Streben, innern Widerstreit und beständigen Leiden begriffen [...]“. (Lü, W I, § 68, 488) Er gelangt schließlich „zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit.“ (Lü, W I, § 68, 488 f.) Aus der Erkenntnis der Nichtigkeit des Daseins erstens, des *principium individuationis* zweitens sowie dem stetigen, unvermeidlichen Leiden der Welt drittens, erwächst nach Schopenhauer die Fähigkeit des Mitleids:

Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja, das *principium individuationis*, so sehr gelüftet ist, daß derselbe nicht mehr den egoisti-

32 Neymeyr, Barbara: a. a. O., 245.

33 Es gibt Schopenhauer zufolge zwei Wege: den der Selbsterkenntnis, welcher das Geschäft der Philosophie ist, und den des Leidens. Letzterer besteht darin, dass das Leiden so groß wird, daß sich das Individuum freiwillig und zugleich notgedrungen der Verneinung des Willens zum Leben hingibt. Vgl. Lü, W I, § 68.

schen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der anderen Individuen so viel Antheil nimmt, wie an seinem eigenen, [...]; dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. (Lü, W I, § 68, 488)

Den Unterschied zwischen dem kontemplierenden Künstler und dem mitleidenden Heiligen, dem „kein Leiden mehr fremd“ (ebd.) ist, macht nach Schopenhauer eine Unterscheidung zwischen zeitlich begrenzter Erlösung und dem Streben nach andauernder Erlösung aus. Während weder das Kunstwerk noch der Künstler dem Anspruch des reinen Spiegels entsprechen, kann der Heilige schon eher wieder mit der Spiegelmetapher erfaßt werden, da seine willenslose Kontemplation und seine Willensverneinung nicht mehr durch die künstlerische Produktivität gestört werden:

Ein solcher Mensch, der, nach vielen bitteren Kämpfen gegen seine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. (Lü, W I, § 68, 502)

Zu diesem Bild des ‚ungetrübten Spiegels‘ paßt die Bezeichnung des Ethisch-Erhabenen, unter welcher Schopenhauer die erlangte Haltung von Gleichmut gegenüber Glück und Unglück, also eine gewissermaßen stoische innere Ruhe und Unerschütterlichkeit, versteht.³⁴

Zusammenfassung: Bewegungen und Relationen einer absoluten Metapher

Die Bewegung der Spiegelmetapher in Schopenhauers Philosophie verläuft von der Welt als Spiegel des Willens über das reine Subjekt als Spiegel des Wesens der Welt bis hin zu einzelnen Spiegeln in der Gestalt von Künstlern, Genies, Kunstwerken und Heiligen. Diese Bewegung zeichnet zugleich die wechselnden und miteinander verbundenen, sich teilweise gegenseitig spiegelnden Orte der Schopenhauerschen Philosophie nach: eine Bewegung von der Einheit des Willens zur Mannigfaltigkeit der Welt bis zum Subjekt, das durch Selbsterkenntnis zurück zur Einheit des Willens finden und streben kann. Mit seiner Version der Spiegelmetapher hat Schopenhauer einen Grundbestand der philosophischen Sprache realisiert, der sich nicht restlos „ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen“³⁵ läßt und daher mit Hans Blumenberg als eine ‚absolute Metapher‘ angesehen werden kann. Die irreduzible Heterogenität der verschiedenen Spiegelsubjekte und Spiegelungsrelationen sowie die Tiefendimension der Selbsterkenntnis lassen sich nicht als ein einziger, logischer Gedanke verstehen. Ihr wahrer Gehalt

34 Zum Begriff des Ethisch-Erhabenen siehe Schmidt, Alfred: a. a. O., 43.

35 Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt/M. 1998, 10 f.

muß im Aushalten und Überwinden der ihr eigenen aporetischen Momente erschlossen werden, so daß man nicht von einer logisch-deduktiven Entfaltung des einen Gedankens sprechen kann, sondern mit Rudolf Malter von der systematischen Entfaltung durch einen organischen Zusammenhang der einzelnen Teile.

Während die Spiegelrelation zwischen Wille und Welt als Vorstellung als eine ontologische Ebene ausgewiesen wurde, diese jedoch unmittelbar an das Subjekt gebunden ist, das die Welt als Vorstellung auf einer erkenntnistheoretischen Ebene spiegelt, hat sich die Spiegelmetapher vor allem in Bezug auf die deutliche Veranschaulichung der doppelten Spiegelkonstellation, innerhalb derer sich Subjekt und Welt gegenseitig spiegeln und sich die mystische Einswerdung von Subjekt und Objekt vollzieht, als sinnvoll und ausdrucksstark gezeigt. In der Erfahrung des Erhabenen wiederum spiegelt sich zwischen Natur und reinem Subjekt die Duplizität des Bewußtseins, was der Schopenhauerschen Spiegelmetapher neben der Erfahrung der Verbundenheit mit der Natur eine Ebene der feinen Differenziertheit von möglichen Spiegelbildern verleiht. Aufgrund der aktiven, das Vermögen der Phantasie beanspruchenden Tätigkeit des Künstlers und dem spezifisch sichtbaren sowie sichtbarmachenden Charakter der Kunst, hat sich die Spiegelmetapher für den Bereich der Kunst weniger bewährt. Hingegen beim Heiligen, der als ‚ungetrübter Spiegel der Welt‘ den stetigen Kampf mit seinem Willen auf sich genommen hat, kann – unter Absehung von der schwierigen Vorstellung einer von Schopenhauer postulierten ‚gänzlichen Willenlosigkeit‘ – die Metapher des ungetrübten Spiegels innerhalb der Schopenhauerschen Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben wieder stark gemacht werden. Zentrales Fundament der Spiegelmetapher bei Schopenhauer macht schließlich die aufgezeigte, von Rorty nicht bedachte Tiefendimension der Selbsterkenntnis des Willens aus, bei der das Fremde und die vom Standpunkt des individuellen Bewußtseins getrennte Außenwelt als ‚essentiell Eigenes‘ erfahren werden und damit zugleich das Ganze der Welt als Wille und Vorstellung aufgefaßt wird. Zwar ist der Wille an sich grundlos und die Ursache dessen sich manifestierender Kraft bleibt zugleich unerkannt, „die einzige Selbsterkenntnis des Willens im Ganzen aber ist die Vorstellung im Ganzen, die gesammte anschauliche Welt. Sie ist [...] sein Spiegel.“ (Lü, W I, § 29, 230)