

Schopenhauers Hermeneutik – Metaphysische Entzifferung oder Explikation „intuitiver“ Erkenntnis?

von Daniel Schubbe (Hagen)

In der Schopenhauer-Forschung besteht ein Mißverhältnis zwischen der Bezeichnung der Philosophie Schopenhauers als Hermeneutik und der Bestimmung, was diesbezüglich unter Hermeneutik eigentlich zu verstehen ist: Während es einerseits vermehrt Stimmen gibt,¹ die nicht zögern, Schopenhauer einen hermeneutischen Einschlag zu bescheinigen, bleibt dieser doch andererseits weitgehend unterbestimmt. Zudem wenden die Interpreten den Terminus „Hermeneutik“ unterschiedlich auf das Werk Schopenhauers an,² so daß zum

-
- 1 Von „Hermeneutik“ oder „hermeneutischen Aspekten“ bei Schopenhauer sprechen u. a. Birnbacher, Dieter: *Schopenhauer*, Stuttgart 2009, 16 f.; Gamm, Gerhard: *Wahrheit als Differenz. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne. Descartes – Kant – Hegel – Schelling – Schopenhauer – Marx – Nietzsche*, Frankfurt am Main 1986, 127 ff.; Hallich, Oliver: *Die Entzifferung der Welt. Schopenhauer und die mittelalterliche Allegorese*. In: *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*. Hrsg. von Dieter Birnbacher, Andreas Lorenz, Leon Miodoński. Würzburg 2002, 163–189; Haucke, Kai: *Leben & Leiden. Zur Aktualität und Einheit der schopenhauerschen Philosophie*, Berlin 2007, 79 ff.; Koßler, Matthias: „Standpunktwechsel“ – Zur Systematik und zur philosophiegeschichtlichen Stellung der Philosophie Schopenhauers. In: *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Hrsg. von Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, Matthias Koßler. Würzburg 2009, 45–60, hier: 50; Lemanski, Jens: Die Rationalität des Mystischen. Zur Entwicklung und Korrektur unseres Mystikverständnisses am Beispiel von Dionysius Areopagita, Gottfried Arnold und Arthur Schopenhauer. In: *Jb. 91* (2010), 93–120, hier: 115; Riedel, Wolfgang: *„Homo Natura“. Literarische Anthropologie um 1900*, Berlin 1996, 52; Safranski, Rüdiger: *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, Reinbek bei Hamburg 1990, 320; Schmidt, Alfred: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, München 1986, 121; Spierling, Volker: Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus. In: *Materialien zu Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“*. Hrsg. von Volker Spierling. Frankfurt am Main 1984, 14–83, hier: 59; Wesche, Tilo: Leiden als Thema der Philosophie? Korrekturen an Schopenhauer. In: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Hrsg. von Lore Hühn. Würzburg 2006, 133–145, hier: 134. Auch als Negativkennzeichnung taucht der Terminus „Hermeneutik“ auf: So sieht Thomas Regehly in Schopenhauers Werk Gründe, ihn als einen „Anti-Hermeneutiker“ (Regehly, Thomas: Schopenhauer, der Weltbuchleser. In: *Jb. 73* (1992), 79–90, hier: 79) zu verstehen.
 - 2 So überlebt beispielsweise nach Alfred Schmidt die Metaphysik „den Untergang ihrer rationalistischen Formen“ bei Schopenhauer als „Welt-Hermeneutik“ (Schmidt, Alfred: *Die Wahrheit im*

Problem der Unterbestimmtheit noch die Fragen hinzutreten, was denn in seinem Werk überhaupt als „hermeneutisch“ zu gelten hat und wie dieser Terminus auf das Werk zu beziehen ist. Die einfache Feststellung, daß Schopenhauer selbst den Terminus „Hermeneutik“ zur Kennzeichnung seines Denkens überhaupt nicht verwendet, zeigt indessen, daß es sich bei der Bezeichnung der Philosophie Schopenhauers als „Hermeneutik“ um den Entwurf eines Interpretationsmodells handelt, das seinen heuristischen Charakter nicht ganz abstreifen können wird. Aber gerade als solches hat es einen doppelten Sinn: Zum einen ist damit ein Ansatz versucht, Schopenhauers methodologischen Bruch mit der philosophischen Tradition zu beschreiben,³ zum anderen bietet dieser Ansatz zugleich die Möglichkeit, den methodologischen Bruch philosophiehistorisch zu verorten.

Angesichts der skizzierten Desiderate möchte ich hier versuchen, verschiedene Aspekte seines Denkens aufzuzeigen, die „hermeneutisch“ genannt werden können. Da sich diese nicht ohne weiteres zu einer konsistenten Konzeption fügen, sollen sie der besseren Übersicht halber im Rahmen von zwei Interpretationslinien der „hermeneutischen Wende“ Schopenhauers entwickelt werden, auch wenn sie argumentative Überschneidungen aufweisen und in seinem Werk – ungeachtet ihrer teilweisen Inkonsistenz – vermischt vorliegen. Ob und inwieweit sich eine konsistente Auslegung Schopenhauers formulieren läßt, die der einen Linie – unter möglichst weitreichender Integration der anderen – einen Vorzug zuweist, muß ich an dieser Stelle offen lassen.⁴ Meine hier versuchten Ausführungen sind grundlegender ausgerichtet: Da die unter Schopenhauer-Interpreten weitgehend unentschiedene „Hermeneutik-Frage“ als methodologische Frage für ein Verständnis des Werkes durchaus bedeutsam ist und die Interpreten somit zu einer Positionierung auf- und herausfordert, geht es mir hier mit der Darstellung der diesbezüglich grundlegenden Elemente um die Skizze einer Orientierungsbasis für die in dieser Frage notwendige Positionierung. Da-

Gewande der Lüge, a. a. O., 121). Rüdiger Safranski sieht bei Schopenhauer eine „Daseinshermeneutik“ am Werk, da Schopenhauer mit „bedeutungssuchender (nicht erklärungs-suchender) Haltung an die Wirklichkeit herantritt, um dann bei der Lektüre im Buch des Lebens zu erfahren, daß die Welt auf nichts außer ihr liegendes deutet, sondern auf ihn, den Fragenden, selbst zurückdeutet: die vollkommene Immanenz“ (Safranski, Rüdiger: *Schopenhauer*, a. a. O., 320). Wolfgang Riedel spricht von einer „bereits vollzogene[n] Inversion der Metaphysik zu einer (wenn man so will, empfindungspsychologischen) ‚Hermeneutik der Faktizität‘“ (Riedel, Wolfgang: *Homo Natura*, a. a. O., 52). Jens Lemanski möchte wiederum nur eine „positivistische Hermeneutik“ (Lemanski, Jens: *Die Rationalität des Mystischen*, a. a. O., 115) bei Schopenhauer gelten lassen.

3 Vgl. Langbehn, Claus: *Metaphysik der Erfahrung. Zur Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen Nietzsche*, Würzburg 2005, 26; Wesche, Tilo: *Leiden als Thema der Philosophie?*, a. a. O., 134.

4 Einen entsprechenden Versuch habe ich in *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer*, Würzburg 2010, vorgelegt.

zu soll in einem ersten Schritt gezeigt werden, wie das hermeneutische Verständnis der Philosophie Schopenhauers von der methodologischen Neuausrichtung seiner Metaphysik ausgeht. Im zweiten Schritt werden zwei verschiedene Interpretationslinien dieser methodologischen Neuausrichtung isoliert, die jeweils unterschiedliche Auffassungen von Hermeneutik implizieren. Daß sich im Rahmen der verschiedenen hermeneutischen Lesarten nicht nur das Verständnis der Metaphysik ändert, sondern auch das der Erkenntnislehre⁵, soll im dritten Schritt umrissen werden. Da ich hier nicht ausführlich Ansatzpunkte zu aktuellen Diskussionen der Hermeneutik diskutieren kann, wird abschließend nur eine kurze rezeptionsgeschichtliche Anmerkung formuliert.

*1. Der Ausgangspunkt der hermeneutischen Interpretation:
Die methodologische Neuausrichtung der Metaphysik*

Methodologische und epistemologische Selbsteinschätzungen finden sich bei Schopenhauer über das gesamte Werk verstreut. Auch wenn es demgegenüber an zwei Stellen zu einer komprimierteren Darstellung kommt – die eine Stelle ist das Kapitel „Epiphilosophie“ im zweiten Band von *Die Welt als Wille und Vorstellung*, die andere das Kapitel „Ueber Philosophie und ihre Methode“ im zweiten Band der *Parerga und Paralipomena* – so läßt sich auf die vielen verstreuten Bemerkungen nicht verzichten, da Schopenhauer oftmals unterschiedliche Explikationsversuche unternimmt, die zum Teil auch andere Schwerpunkte setzen und vielfach erst in der Zusammenschau ein differenziertes Bild ermöglichen. Zwar kann ich hier nur auf wenige Stellen hinweisen, hoffe aber, daß damit dennoch eine erste Einschätzung ermöglicht und nachvollziehbar wird. Beginnen möchte ich mit einer Formulierung aus der „Epiphilosophie“, die die konzeptionelle und methodologische Grundhaltung der Metaphysik Schopenhauers thematisiert. Dort heißt es: Die Welt sei zwar Erscheinung, aber „wir können, unmittelbar aus uns selbst, vermöge des wohlzerlegten Selbstbewußtseyns, das darin Erscheinende erkennen: dann aber läßt sich, mittelst dieses Schlüssels zum Wesen der Welt, die ganze Erscheinung, ihrem Zusammenhange nach, *entziffern*“⁶. So sei seine Philosophie immanent, sie liefere „bloß die *Auslegung* des in der Außenwelt und dem Selbstbewußtseyn Gegebenen“⁷. Es geht – so Schopenhauers Darlegung im ersten Band seines Hauptwerkes – darum, „über ihre [der Vorstellung; D. S.] eigentliche *Bedeutung* einen Aufschluß zu erhalten“⁸. Dieses

5 Da auch die anderen drei Bücher spezifische Erkenntnisformen thematisieren, halte ich den verbreiteten Terminus „Erkenntnislehre“ zur Bezeichnung des ersten Buches von *Die Welt als Wille und Vorstellung* für unpassend. Der Kürze halber wird er aber im Folgenden beibehalten.

6 W II, 746 (Kap. 50) (Lü). (Hervorhebung von mir; D. S.).

7 W II, 744 (Kap. 50) (Lü). (Hervorhebung von mir; D. S.).

8 W I, 145 (§ 17) (Lü). (Hervorhebung von mir; D. S.).

Bemühen um *Bedeutung* der Vorstellung nimmt Rüdiger Safranski zum Anlaß, Schopenhauers Metaphysiktypus als „bedeutungssuchenden“ von einem „erklärungs-suchenden“ abzusetzen.⁹ Gestützt wird eine solche Differenzierung zwischen Bedeutungssuche und Erklärungssuche auch durch Schopenhauers Eingrenzung der Betrachtungsweise nach Maßgabe des Satzes vom Grund auf die Wissenschaften. Für die Philosophie gilt hingegen:

Die ächte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinaus führt, ist gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt fragt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, [...], kurz, nicht nach einer der vier Gestalten des Satzes vom Grunde betrachtet; sondern umgekehrt, gerade Das, was nach Aussonderung dieser ganzen, jenem Satz nachgehenden Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfen, immer sich gleiche Wesen der Welt, die Ideen derselben, zum Gegenstand hat.¹⁰

Mit Blick auf solche Textstellen und der Betonung auf Termini wie „Auslegung“, „Entzifferung“ oder auch „Bedeutung“ liegt es nahe, Schopenhauers methodologische Neuausrichtung der „Metaphysik“ nach der Kritik Kants im Sinne einer hermeneutischen Wende zu verstehen. Ihm kommt damit nicht nur ein Bruch mit der philosophischen Tradition hinsichtlich der Umkehrung der Hierarchie von Intellekt und Trieb zu, sondern auch ein Bruch in methodologischer Hin-

9 Vgl. Safranski, Rüdiger: *Schopenhauer*, a. a. O., 320. Safranskis Rede von einer „Daseinshermeneutik“ scheint Anlaß zu Mißverständnissen zu geben. So sieht Lemanski durch den Heideggerischen Anklang in Safranskis Vorschlag eine stimmungsbasierte Hermeneutik. Doch „Stimmungen“ sind hier überhaupt noch nicht angesprochen. Es geht lediglich um die methodologische Grundausrichtung des Werkes. Daher ist der von Lemanski aufgespannte Gegensatz von „positivistischer Hermeneutik“ und „stimmungsbasierter Hermeneutik“ für ein Verständnis der unterschiedlichen Hermeneutikinterpretationen bei Schopenhauer nicht weiterführend. Den Grund für Schopenhauers Abkehr vom Konzept einer „erklärenden“ Metaphysik sieht Birnbacher darin, daß Schopenhauer die Grenzen der Gültigkeit des Satzes vom Grund beachtet. Da demnach der Satz vom Grund über die „Erscheinungen“ nicht hinaus reiche, sehe sich Schopenhauer gezwungen, die Metaphysik hermeneutisch zu entwickeln (vgl. u. a. Birnbacher, Dieter: Induktion oder Expression? Zu Schopenhauers Metaphilosophie. In: *Jb.* 69 (1988), 7–19, hier: 12). Diese Einschätzung ist aber bereits an ein spezifisches Verständnis der Erkenntnislehre gebunden, das weiter unten noch ausgeführt wird, vgl. auch Schubbe, Daniel: *Philosophie des Zwischen*, a. a. O., 46 (FN 98).

10 W I, 360 f. (§ 53) (Lü). Einige Autoren sehen bereits bei Schopenhauer einen Ansatz der für die Diskussion der Hermeneutik lange Zeit nicht unwichtigen Unterscheidung von „Erklären“ und „Verstehen“, vgl. Müller, Wolfgang H.: Über den Einfluß Schopenhauers auf die Ausbildung der Philosophie von Wilhelm Dilthey. In: *Jb.* 66 (1985), 215–223, hier: 222; Morgenstern, Martin: Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik. In: *Jb.* 69 (1988), 57–66, hier: 58; und in neuerer Zeit: Langbehn, Claus: *Metaphysik der Erfahrung*, a. a. O., 26.

sicht.¹¹ Es stellt sich aber die Frage, wie diese „Bedeutungssuche“ bei Schopenhauer im einzelnen methodologisch konzipiert ist und wie ein Verstehen innerhalb dieses Rahmens erläutert werden kann – zumal, wie sich zeigen wird, sein metaphysisches Selbstverständnis auch in Hinblick auf dessen methodologische Ausgestaltung nicht eindeutig ist. Dabei resultiert die Vermengung von Problemstellungen auf metaphilosophischer Ebene auch daraus,¹² daß Schopenhauer viele seiner Neuerungen – sprachlich unselbständig – im Rahmen der vorkantischen Metaphysik oder der kantischen Transzendentalphilosophie interpretiert.¹³ Auch beim hier verfolgten Blick auf die „Hermeneutik“ Schopenhauers zeigt sich, daß diese in einem zweifachen, durchaus ambivalenten Sinn verstanden werden kann, je nach dem nämlich, wie man den Begriff der Auslegung und seinen Gegenstand faßt. Ich möchte diese beiden Linien kurz im nächsten Abschnitt skizzieren.

2. Zwei Interpretationslinien der „hermeneutischen Wende“

a) Die metaphysische Entzifferung der Bedeutung der Vorstellung

Um die erste Interpretationslinie darzulegen,¹⁴ seien zwei längere Textstellen angeführt. Nach einer Kritik an der vorkantischen Dogmatik schreibt Schopenhauer in Kapitel 17 des zweiten Bandes von *Die Welt als Wille und Vorstellung*:

Allein es giebt noch andere Wege zur Metaphysik. Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift, und die Philosophie der Entzifferung derselben, [...]. Wenn dieses Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird; so muß es aus sich selbst gedeutet, ausgelegt werden können.¹⁵

Ein paar Zeilen später heißt es zusammenfassend:

11 Vgl. Wesche, Tilo: Leiden als Thema der Philosophie?, a. a. O., 134; Schubbe, Daniel: Der doppelte Bruch mit der philosophischen Tradition – Schopenhauers Metaphysik. In: *Die Wahrheit ist nackt am Schönsten. Arthur Schopenhauers philosophische Provokation*. Hrsg. von Michael Fleiter. Frankfurt am Main 2010, 119–127.

12 So zeigt beispielsweise Dieter Birnbacher, daß sich in das hier zuerst zu skizzierende Metaphysikverständnis immer wieder induktiv-metaphysische Elemente mischen; vgl. Birnbacher, Dieter: Induktion oder Expression, a. a. O. Zur Vermischung unterschiedlicher Konzepte bei Schopenhauer vgl. auch Kofler, Matthias: Schopenhauer als Philosoph des Übergangs. In: *Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene der Wendezeiten*. Hrsg. von Marta Kopij, Wojciech Kunicki. Leipzig 2006, 365–379.

13 So auch Volker Spierling in Bezug auf seine Interpretationsfigur der „Kopernikanischen Drehwende“, vgl. Spierling, Volker: Die Drehwende der Moderne, a. a. O., 53. Zur Kritik an Schopenhauers sprachlich eigenwilliger Aneignung der traditionellen Terminologie vgl. auch Birnbacher, Dieter: *Schopenhauer*, a. a. O., 48 f.

14 Vgl. zu diesem Modell u. a. auch Hallich, Oliver: Die Entzifferung der Welt, a. a. O., 165 ff.

15 W II, 212 (Kap. 17) (Lü).

Ich lasse ganz und gar Kants Lehre bestehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei und daß die Erkenntnisse *a priori* bloß in Bezug auf diese gelten: ich aber füge hinzu, daß sie gerade als Erscheinung, die Manifestation Desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihm herauszudeuten seyn, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung. Demnach ist die Philosophie nichts Anderes, als das richtige, universelle Verständniß der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieser ist das Metaphysische, d. h. in die Erscheinung bloß Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, ist Das, was sich zu ihr verhält, wie der Gedanke zu den Worten.¹⁶

Das Ding an sich bleibt für Schopenhauer an diesen Stellen zwar ein von der Erscheinung verschiedener „Kern“,¹⁷ aber ist kein – wie er sich ausdrückt – *ens extramundanum*. Die Kausalrelation zwischen Erscheinung und Ding an sich wird bei Schopenhauer zu einer Bedeutungsrelation zwischen Vorstellung und Ding an sich, die ihre Entsprechung in der Beziehung zwischen Gedanke und Wort haben soll,¹⁸ so daß die Vorstellung auf das Ding an sich hin gedeutet werden kann. Auch bei Schopenhauer findet sich dementsprechend die Metapher von den „Weltbegebenheiten“ als „Buchstaben“¹⁹ oder vom „Buche der Natur“²⁰, in dem zu lesen ist, dessen Schrift zu deuten ist. Doch wie zeigt sich, daß die gefundene Auslegung auch die richtige ist? Schopenhauer formuliert zwei Wahrheitskriterien, die als Korrespondenz- und Kohärenzkriterium bezeichnet werden können:²¹ So fordert Schopenhauer zum einen die *Übereinstimmung* zwi-

16 W II, 213 f. (Kap. 17) (Lü).

17 Vgl. W II, 213 (Kap. 17) (Lü).

18 Eine kritische Einschätzung dieser Relation findet sich u. a. bei Haucke, Kai: *Leben & Leiden*, a. a. O., 119.

19 W I, 249 (§35) (Lü).

20 W I, 294 (§ 44) (Lü). Vgl. auch Lemanski, Jens: *Die Rationalität des Mystischen*, a. a. O., 113; zu dieser Metapher in Bezug auf die Ästhetik Schopenhauers vgl. auch Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main 1981, 325–336, hier: 327 f. Zu Nietzsches Kritik eines solchen Metaphysik-Verständnisses vgl. Barbera, Sandro: Ein Sinn und unzählige Hieroglyphen. Einige Motive von Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer in der Basler Zeit. In: *„Centauren-Geburten“*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Hrsg. von Tilman Borsche, Federico Gerratana, Aldo Venturelli. Berlin 1994, 217–233, hier: 221 f.

21 Ich folge damit in der Sache Oliver Hallich, halte aber die von ihm gewählten Bezeichnungen und Zuordnungen von „Kohärenzkriterium“ und „Erklärungskriterium“ für irreführend, da erstens die *Übereinstimmung* – in diesem Fall zwischen „Interpretationshypothese“ und der Welt als „zu deutenden Text“ (Hallich, Oliver: *Die Entzifferung der Welt*, a. a. O., 182) – klassisch nicht im Rahmen einer Kohärenztheorie, sondern einer Korrespondenztheorie thematisiert wird, und zweitens der Bezug auf den *Zusammenhang* zwischen den „zu deutenden Erscheinungen selbst“ (ebd., 183) seinerseits besser als „Kohärenzkriterium“ denn als „Erklärungskriterium“ bezeichnet wird. Ich stimme mit Hallich auch darin überein, daß Schopenhauer die Differenzen dieser

schen Auslegung und Auszulegendem²² und zum anderen, daß die Auslegung die vielfältigen Erscheinungen in einen widerspruchstlosen *Zusammenhang* zu setzen vermag.²³ Da die Auslegung des Ganzen seine Wahrheit unter anderem in dem sich widerspruchstlos fügenden Zusammenhang der einzelnen Teile erweisen soll, kann Schopenhauer auch die berühmte Thebenmetapher formulieren, derzufolge sein „System“ von allen Seiten begehbar sei und zum Mittelpunkt führe.²⁴

Der Schlüssel zur richtigen Deutung des „Sinnes und Gehaltes“ der Welt ist der am eigenen Leib erlebte Wille. Mit seiner Hilfe gelingt es nach Schopenhauer, die einzelnen Bereiche der Natur so zu entziffern, daß ein Zusammenhang aller zu erkennen ist:²⁵ Da Schopenhauer in seiner Metaphysik die Grundlagen der Erkenntnislehre allerdings nicht systematisch in Frage stellt, sondern die für die Metaphysik problematischen Konzepte der Erkenntnislehre lediglich zu kompensieren versucht, muß dafür im Rahmen des Deutungsprozesses zunächst die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt überbrückt werden.²⁶ Dies leistet die Analogie, die die zweifache Gegebenheitsweise der eigenen Leiblichkeit auf das in der Welt Begegnende überträgt. Dieses Zusammenbringen von innerer und äußerer Erfahrung ist der Kern der metaphysischen Übertragungsleistung.²⁷ Aber was heißt nun „verstehen“ innerhalb dieser Übertragungsleistung? Mit der begrifflich-analogischen Übertragung werden die zunächst kausal gefaßten Naturprozesse der *fremden*, gegenüberstehenden Dinge für das *eigene* Erleben geöffnet. Das sich in diesem Rahmen vollziehende „Verstehen“ ist als ein wieder-

Bestimmungen nicht deutlich genug unterscheidet und nicht ausreichend begründet (vgl. ebd., 178 ff.).

- 22 Oliver Hallich weist hier beispielsweise auf Schopenhauers Kritik am Leibnizschen Optimismus hin, der den Leiden in der Welt widerspreche (vgl. ebd., 182).
- 23 Vgl. u. a.: „Das gefundene Wort eines Räthsels erweist sich als das rechte dadurch, daß alle Aussagen desselben zu ihm passen. So läßt meine Lehre *Uebereinstimmung und Zusammenhang* in dem kontrastirenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken [...]: sie gleicht daher in sofern einem Rechenexempel, welches aufgeht [...].“ (W II, 215 (Kap. 17) (Lü). (Hervorhebung von mir; D. S.)).
- 24 Vgl. E, 327 f. (Vorrede zur ersten Auflage) (Lü).
- 25 Vgl. W II, 746 (Kap. 50) (Lü).
- 26 Die diesbezüglich problematischen Grundkonstellationen kann ich an dieser Stelle nicht entfalten; vgl. dazu Schubbe, Daniel: *Philosophie des Zwischen*, a. a. O., 108–122. Zu den bei Schopenhauer nicht weniger problematischen leibtheoretischen Fragen, die in diesem Kontext bedeutsam werden, vgl. Schubbe, Daniel: Schopenhauers verdeckende Entdeckung des Leibes – Anknüpfungspunkte an phänomenologische Beschreibungen der Leib-Körper-Differenz. In: *Philosophie des Leibes. Die Anfänge bei Schopenhauer und Feuerbach*. Hrsg. von Matthias Koßler, Michael Jeske. Würzburg 2012, 83–105.
- 27 Vgl. u. a. N, 273 (Physische Astronomie) (Lü). In diesem Sinne spricht Schopenhauer auch von zwei zentralen Mitteln der metaphysischen Erkenntnis; diese sind „theils das Zusammenbringen der äußern mit der innern Erfahrung; theils die Erlangung eines Verständnisses der gesammten Erscheinung, mittelst Auffindung ihres Sinnes und Zusammenhanges, – zu vergleichen der Ablebung bis dahin räthselhafter Charaktere einer unbekanntnen Schrift“ (P II, 25 (§ 21) (Lü)).

erkennendes Nachvollziehen des in der Welt begegnenden Strebens am eigenen Leib zu beschreiben:

Statt da, wo wir selbst das Bewegte sind und daher das Innere des Vorgangs uns intim und durchaus bekannt ist, von diesem innern Licht geblendet und verwirrt zu werden und dadurch uns dem sonstigen, in der ganzen Natur uns vorliegenden Kausalzusammenhänge zu entfremden und die Einsicht in ihn uns auf immer zu verschließen; bringen wir die neue, von Innen erhaltene Erkenntnis zur äußern hinzu, als ihren Schlüssel, und erkennen die zweite Identität, die Identität unsers Willens mit jenem uns bis dahin unbekanntem x, das in aller Kausalerklärung übrig bleibt.²⁸

Allerdings bleibt Schopenhauer bei der einfachen „Entzifferung“ nicht stehen, sondern hypostasiert den Schlüssel „Wille“ im Zuge der Negation des *principium individuationis* für den Geltungsbereich der Metaphysik zu einer indifferenten Einheit aller Dinge.²⁹ Schopenhauers Metaphysik ist somit dreistufig aufgebaut.³⁰ Der Hinwendung zur zweifach wahrzunehmenden Leiblichkeit folgt über die Figur der Analogie die Übertragung dieser zweifachen Gegebenheitsweise der Leiblichkeit auf das in der Welt Begegnende, um schließlich zur indifferenten Einheit aller Dinge gewendet zu werden. Diese Wende von der „Entzifferung“ zur „indifferenten Einheit“ führt schließlich zu dem von Volker Spierling herausgearbeiteten Standpunktwechsel zwischen der Betrachtung des Willens als hermeneutischen „Schlüssel“ und als metaphysische Realität.³¹ Innerhalb der in diesem Abschnitt dargestellten Interpretationslinie erklärt sich dieser Standpunktwechsel aus einem Dualismus von Erscheinung und Wesen. Dieser läßt sich seinerseits entweder erkenntnistheoretisch oder ontologisch interpretieren: Versteht man das Verhältnis im Sinne einer ontologischen Differenz, so schließt sich daran eine „Zwei-Welten-Lehre“ an; versteht man die Differenz erkenntnistheoretisch, so ist Schopenhauers Philosophie *perspektivisch* als „Zwei-Aspekte-Lehre“ der einen Welt zu deuten. Auch wenn die kantische Terminologie stellenweise anderes suggeriert, so ist meines Erachtens die Interpretation der „Zwei-Aspekte-Lehre“ im Vorteil,³² da sie den Immanenzgedanken der Philosophie Schopenhauers, demzufolge es um ein umfassendes Verständnis der Welt geht, in der wir sind und leben, adäquater beschreiben kann. Zudem funktioniert seine methodologische Wende ja ohnehin nur, weil er dem „Ding an sich“ eine

28 N, 275 (Physische Astronomie) (Lü).

29 Vgl. u. a. Schubbe, Daniel: *Philosophie des Zwischen*, a. a. O., 115 f.

30 Vgl. Schubbe, Daniel: Der doppelte Bruch mit der philosophischen Tradition, a. a. O., 125.

31 Vgl. Spierling, Volker: *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*, Leipzig 1998, 231.

32 Vgl. u. a. Riedel, Wolfgang: „*Homo Natura*“, a. a. O., 51. Eine Kritik an einer „Aspekte-Interpretation“ formuliert Atwell, John: *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, Berkeley 1995, 21 ff. Eine Replik auf Atwells Kritik gebe ich in *Philosophie des Zwischen*, a. a. O., 195 (FN 554).

neue Bedeutung zuschreibt: Es ist nun nicht mehr das prinzipiell Andere möglicher Erfahrung und Erkenntnis, sondern die Dimension einer Beschreibungsmöglichkeit des in der Welt Begegnenden, die nicht durch die Grundbegriffe der Erkenntnislehre eingeholt wird – die Dimension existentiellen Angesprochenseins (s. Fußnote 50) oder allgemeiner: existentieller Bezogenheit. Schopenhauers entscheidender Schritt zu diesem Verständnishorizont von „Ding an sich“ ist die Herausstellung, daß die Korrelation von Subjekt und Objekt, der Satz vom Grund, und eine spezifische Auffassung von Raum und Zeit nicht hinreichen, die Welt und unser Leben in der Welt vollständig zu beschreiben. Anstatt hier nun aber den ganzen Ansatz der Erkenntnislehre in Frage zu stellen, knüpft er zur Eröffnung der Kompensationsmöglichkeit an einen Dualismus an, von dem er meint, einen Vorläufer in der Unterscheidung Kants zwischen Erscheinung und Ding an sich zu haben. Indessen lehnt sich seine Differenz nur terminologisch an diese Unterscheidung an. Die Differenz von Realem und Idealem wird bei Schopenhauer vielmehr zunehmend zu einer – wie sich umgekehrt an der Analogie ablesen läßt: überzogenen – Differenz von bekanntem Eigenem und unbekanntem Fremden,³³ so daß das „Ding an sich“ mit Blick auf existentielle Bedeutsamkeit und Bedeutung zum Platzhalter eines Aspekts der Welt wird, dessen Beschreibung und Auslegung die im Rahmen der Erkenntnislehre bestimmte Fremdheit der dem Subjekt gegenüberstehenden Welt überwinden soll.³⁴ Schopenhauers eigensinnige Verwendung des Terminus „Ding an sich“ zeigt sich besonders deutlich, wenn er sich genötigt sieht, zu betonen, daß der Wille ja genau genommen noch nicht das „Ding an sich“ ist.³⁵ In einem Brief an Julius Frauenstädt vom 21. August 1852 heißt es aufschlußreich:

Sie [Schopenhauers Philosophie; D. S.] lehrt, was die Erscheinung sei, und was das Ding an sich. Dieses aber ist Ding an sich bloß relativ, d. h. in seinem Verhältniß

33 Vgl. Schubbe, Daniel: *Philosophie des Zwischen*, a. a. O., 60. Der Aspekt des Fremden ist bekanntlich für die Hermeneutik ein wesentlicher Punkt, so schreibt beispielsweise Wilhelm Dilthey: „Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre. Zwischen diesen beiden äußersten Gegensätzen liegt sie also. Sie wird überall erfordert, wo etwas fremd ist, das die Kunst des Verstehens zu eigen machen soll.“ (Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*. Bd. VII. Hrsg. von Bernhard Groethuysen. Stuttgart 1965, 225). Vgl. grundlegend dazu auch Joisten, Karen: *Philosophische Hermeneutik*, Berlin 2009, 10.

34 Mit Blick auf die Orientierung an der theoretischen Grundfigur eines Subjekt-Objekt-Dualismus', dessen abstrahierte existentielle Trennung von Subjekt und Objekt die Welt als gegenüberstehendes Fremdes und zu Entzifferndes ansieht, sind Alfred Schmidts Terminus „Welthermeneutik“ oder noch deutlicher Jens Lemanskis „positivistische Hermeneutik“ verständlich. Allerdings scheint Rüdiger Safranskis Rede von einer „Daseinshermeneutik“ gegenüber diesen Termini insofern glücklicher zu sein, als damit das Verstehen der Welt *aus dem Menschen*, mithin Schopenhauers Verständnis der Welt als Makranthropos verstärkt berücksichtigt wird.

35 Vgl. W II, 228 (Kap. 18) (Lü).

zur Erscheinung [...]. Was aber das Ding an sich außerhalb jener Relation sei, habe ich nie gesagt, weil ich's nicht weiß [...].³⁶

Mit dieser Unterscheidung zwischen einem relativen „Ding an sich“ und einem absoluten Ding an sich versucht Schopenhauer der vermeintlichen Vorgabe eines unerkennbaren Ding an sich noch einen Rest an Plausibilität zu lassen.

b) Die Explikation eines „intuitiven“ Vorverständnisses

Während das erste Erkenntnisprogramm seine Parallelen in den Bemühungen klassischer Hermeneutik findet, läßt sich bei Schopenhauer noch eine zweite Linie ausmachen, die – obwohl er die Dimension des Geschichtlichen weit unterschätzt – weniger an klassische Hermeneutik erinnert als vielmehr an Wendungen der Hermeneutik bei Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer. Diese zweite Linie einer hermeneutischen Lesart erschließt sich, wenn man der Frage nachgeht, welchen Ausgangspunkt sich Schopenhauer eigentlich wählt. Bekanntlich hält Schopenhauer jedes „voraussetzungslose Verfahren in der Philosophie“ für „Windbeutelerei“; jeder Ausgangspunkt müsse „nachmals wieder kompensiert und gerechtfertigt werden“³⁷. Diese „Methode“ hat Volker Spierling schließlich zum Aufhänger seiner Interpretationsfigur der „Kopernikanischen Drehwende“ gemacht.³⁸ Schopenhauers Betonung der Unmöglichkeit eines voraussetzungslosen Anfangs entspricht seiner Auffassung von der Genese philosophischer Fragen, die aus der Erfahrung erwachsen. Nicht sollen einfach zwei aus der Philosophie Kants übernommene Entitäten – Erscheinung und Ding an sich – ergründet werden, sondern die menschliche Existenz in der Welt *wird* fraglich,³⁹ und zwar nach Schopenhauer vor allem durch Brüche und Entfremdungen, die er im Leiden und Todesbewußtsein verwurzelt sieht; im „Anfang seines Bewußtseins freilich nimmt auch er [der Mensch; D. S.] sich als Etwas, *das sich von selbst versteht*“⁴⁰. Aus einer sich aufdrängenden Fraglichkeit erwächst das Bedürfnis zur Philosophie im Allgemeinen und der Metaphysik im Besonderen. Es geht dabei nicht um eine Ableitung der Welt oder der Existenz aus etwas Höherem, sondern das begriffliche Verständnis der Welt korrespondiert einer adäquaten, be-

36 Schopenhauer, Arthur: *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von Arthur Hübscher. Bonn 1978, 291. Selbst die Bezeichnung „Ding an sich“ bereitet Schopenhauer Sorgen und wird daher nur als „stehende Formel beibehalten“ (W I, 164 (§ 22) (Lü)).

37 P II, 39 (§ 27) (Lü).

38 Vgl. u. a. Spierling, Volker: *Arthur Schopenhauer*, a. a. O., 223 ff.

39 Vgl. in diesem Punkt auch Schopenhauers Betonung des Staunens und die Struktur seiner diesbezüglichen Kritik an Fichte in W I, 67 (§ 7) (Lü).

40 W II, 185 (Kap. 17) (Lü). (Hervorhebung von mir; D. S.). Vgl. zur motivationalen Bedeutung des Leidens für das erste Interpretationsmodell Hallich, Oliver: *Die Entzifferung der Welt*, a. a. O., 171 ff.

grifflichen Beschreibung dessen, *was ist*.⁴¹ Das Leben des Menschen in der Welt vollzieht sich bei Schopenhauer allerdings grundlegend immer schon intuitiv. Mit Blick auf diesen intuitiv-verstehenden Vollzug des Lebens wird die Aufgabe der Philosophie bei ihm schließlich auch so formuliert:

Intuitiv nämlich, oder in concreto, ist sich eigentlich jeder Mensch aller philosophischen Wahrheiten bewußt: sie aber in sein abstraktes Wissen, in die Reflexion zu bringen, ist das Geschäft des Philosophen, der weiter nichts soll, noch kann.⁴²

Bei Schopenhauer ist somit ein intuitives Vorverständnis angesetzt, das adäquat in Begriffen abgesetzt werden soll – und zwar „mittelst der Sprache“⁴³. Dabei ist die abstrakte Erkenntnis gegenüber der intuitiven Erkenntnis wesentlich verschieden. Die abstrakte Erkenntnis ist zwar beständiger und mitteilbar, dafür aber weder unmittelbar noch so inhaltsreich wie die der abstrakten Erkenntnis zu Grunde liegende intuitive Erkenntnis, die anders als das Konzept einer bloßen Wahrnehmung immer schon in eine spezifische Mensch-Welt-Beziehung eingebettet ist. Da es dem Philosophen nun um das bewußte Innwerden der intuitiven Erkenntnis und seiner begrifflichen Darlegung geht, beschreibt Schopenhauer seine „Methode“ als den „Kniff“, „das lebhafteste Anschauen oder das tiefste Empfinden, wann die gute Stunde es herbeigeführt hat, plötzlich und im selben Moment mit der kältesten abstrakten Reflexion zu übergießen und es dadurch erstarrt aufzubewahren. Also ein hoher Grad von Besonnenheit“⁴⁴. Zwar betont Schopenhauer, daß es „thörichte Hoffnung [wäre], wenn wir erwarten wollten, daß die Worte und der abstrakte Gedanken das würden und leisteten, was die

41 Vgl. Birnbacher, Dieter: Schopenhauer und die moderne Neurophilosophie. In: *Jb.* 86 (2005), 133–148, hier: 138.

42 W I, 493 (§ 68) (Lü). Birnbacher weist zu Recht darauf hin, daß Schopenhauer diese Auffassung nicht konsequent durchhält: Schließlich operiert Schopenhauer – nach Birnbacher besonders in *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund* und in der *Preisschrift über die Freiheit des Willens* – des Häufigeren mit der Methode der Begriffsklärung, wobei diese „in beiden Fällen nicht nur eine propädeutische, sondern eine tragende argumentative Funktion“ (Birnbacher, Dieter: *Schopenhauer*, a. a. O., 61) übernimmt. Obgleich nichts dagegen spricht, daß eine hermeneutische Philosophie auch Begriffsklärungen und begriffliche Operationen vollziehen kann, erfordern diese Punkte zumindest eine Einschränkung der von Schopenhauer vorgestellten Ausschließlichkeit der Erkenntnisrichtung vom Intuitiven zum Abstrakten, durch die er die Erkenntniskraft des Begrifflichen unterschätzt.

43 G, 109 (§ 26) (Lü).

44 HN IV (1), 59. Unabhängig von der unpassenden Bezeichnung „Reflexion“ ist es aber doch fraglicher, wie bei Schopenhauer diese Übertragung zu verstehen ist, als auf den ersten Blick ersichtlich. Es lassen sich mindestens zwei Grundmodelle ausmachen, denen ich hier jedoch nicht nachgehen kann; vgl. diesbezüglich Schubbe, Daniel: Formen der (Er-)Kenntnis: Ein morphologischer Blick auf Schopenhauer. In: *Der Besen, mit dem die Hexe fliegt. Wissenschaft und Therapeutik des Unbewussten*. Band 1: *Psychologie als Wissenschaft der Komplementarität*. Hrsg. von Günter Gödde, Michael Buchholz. Gießen 2012, 359–385, hier: 377 f.

lebendige Anschauung, die den Gedanken erzeugt, war und leistete“, aber obwohl „der Gedanke in Begriffen nur die Mumie“ und Worte nur der „Deckel des Mumiensarges“ sind, so finden sich doch auch Formulierungen, die Begriffe als eine Art „Behältniß“⁴⁵ beschreiben, die „alle Resultate der Anschauung in sich aufzunehmen“ und „unverändert und unvermindert wieder zurückzugeben“⁴⁶ vermögen. Auch wenn Schopenhauer mit diesen Ausführungen sicherlich die Rolle der Sprache für das intuitive und begriffliche Verstehen unterschätzt, so tritt hier doch eine zweite Linie in seinem Werk zu Tage, die – angesichts der von Heidegger betonten „Vor-Struktur“ des Verstehens und seiner Auslegung im Sinne des hermeneutischen und apophantischen „Als“⁴⁷ – die Bescheinigung eines hermeneutischen Einschlags provoziert. Diese Überführung der intuitiven Erkenntnis in den sekundären Status der Begriffe als Hermeneutik zu verstehen, meint gerade nicht ein voraussetzungsloses Lesen des Philosophen im Buch der Natur, sondern das Zur-Sprache-bringen einer unmittelbaren und vorgängig verstehenden Beziehung zur Welt (genauer: zum in der Welt Begegnenden),⁴⁸ so daß Schopenhauer die Philosophie auch nicht als Wissenschaft aus Begriffen, sondern in Begriffe versteht.⁴⁹

Dabei sollte die intuitive Erkenntnis nicht mystifiziert werden. Es geht schlicht um Erfahrungen, Einsichten oder Kenntnisse, die nicht-begrifflich sind und heute vielleicht besser als praktisches Wissen, gestisches Verstehen, leibliches Spüren, ästhetische Einsicht, mitfühlendes Verstehen, vor allem aber als Weisen von Haltungen und Einstellungen des Menschen zur Welt beschrieben werden könnten. *Hermeneutik ist hier eine Hermeneutik des Zur-Welt-seins*, der Ort des Verstehens nicht ein mitfühlendes Versetzen ins Gegenüber, sondern vielmehr das Zwischen einer vollzogenen Beziehung zur (Mit-)Welt.⁵⁰ Deutlich

45 Schopenhauer, Arthur: *Metaphysik der Natur. Vorlesung über die gesammte Philosophie, 2. Theil.* Hrsg. von Volker Spierling. München 1984, 126 f.

46 W II, 75 (Kap. 6) (Lü).

47 Vgl. beispielsweise Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, 142 ff.

48 Daß Schopenhauer auch gerne den Bereich dessen, was noch als intuitive Erkenntnis bezeichnet werden könnte, durch begriffliche Operationen übersteigt, zeigen in der Metaphysik beispielsweise der Analogieschluß oder die Universalisierung des Willensbegriffs zu einer indifferenten Einheit alles Seienden. Diese Punkte sprechen meines Erachtens aber nicht unbedingt gegen den Charakter des Werkes als Explikation „intuitiver“ Erkenntnis, da sie mißlichen Bestimmungen innerhalb der Auslegung der Welt als Vorstellung entspringen oder Versäumnissen innerhalb der Metaphysik. So muß beispielsweise die Analogie als Kompensation der Korrelation einspringen, da Schopenhauer es versäumt, für den Bereich der Metaphysik die Korrelation als Grundfigur insgesamt in Frage zu stellen; vgl. Schubbe, Daniel: *Philosophie des Zwischen*, a. a. O., 112.

49 Vgl. W I, 577 (Kritik der Kantischen Philosophie) (Lü).

50 Durch seine analytische Entfaltung des – mit einem Terminus Heideggers – In-der-Welt-seins in spezifische Mensch-Welt-Beziehungen nimmt Schopenhauer nicht nur eine entscheidende Einsicht Gadamers vorweg, sondern geht auch über sie hinaus. Gadamer hat bekanntlich in *Wahrheit und Methode* das Zwischen als Ort der Hermeneutik bestimmt und zwar das Zwischen „zwi-

wird dies auch, wenn man bedenkt, daß Schopenhauers Fokus nicht auf der Welt als solcher liegt, sondern auf der *Beziehung* zwischen Mensch und Welt, denn in jedem der vier Bücher des Hauptwerkes wird ein Beziehungsverhältnis dargestellt: Im ersten Buch ist dies die Korrelation, in der das Verständnis des Menschen und des Begegnenden in der Welt als Subjekt und Objekt beschrieben wird, im zweiten Buch – als mißlungener Ausdruck einer Teilhabe des Menschen in der Welt – die Analogie zwischen der doppelt erfahrenen Leiblichkeit und der Welt *als* Vor-stellung und „Ding an sich“, im dritten Buch die Kontemplation, aus der die Welt als Idee und der Mensch als reines Subjekt des Erkennens erwächst, und im vierten Buch das Mitleid, das eine Beziehung aufspannt, die Tiere und Menschen als Leidende und Mitleidende in den Blick kommen läßt.⁵¹ Die differenzierende Abstraktion des In-der-Welt-seins in vier Mensch-Welt-Beziehungen läßt sich durch ein weiteres Bild Schopenhauers für die Tätigkeit des Philosophen einholen – das des „scheidenden Chemiker[s]“⁵². Dieses Bild stellt den Philosophen als „Entwirrer aller Erscheinungen des Lebens“⁵³ vor, so daß die eindimensionale Übertragung eines intuitiven Vorverständnisses in Begriffe durch eine analytische Sonderung erweitert wird, die verschiedene Formen eines intuitiven Sich-findens in der Welt differenziert.

Gegenüber der ersten Interpretationslinie distanziert sich die zweite von der Alternative einer „Zwei-Welten- oder Zwei-Aspekte-Lehre“ und wird zu einer Vier-Aspekte-Lehre. Eine grundlegende Veränderung erfährt dabei die Einschätzung der Metaphysik: Wie auch in der Zwei-Aspekte-Lehre im Rahmen der ersten Interpretationslinie steht das „Ding an sich“ für eine erweiterte Beschrei-

schen der historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und der Zugehörigkeit zu einer Tradition“ (Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, 279). Dieses „Zwischen“ thematisiert Schopenhauer zwar nicht, dafür aber Formen eines existentiellen Angesprochen-seins. Seine Beobachtung, daß die Welt nicht wie Bilder einfach an uns vorüberzieht, sondern eine Bedeutung hat, die „unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt“ (W I, 145 (§ 17) (Lü)), läßt ein Zwischen thematisch werden, das niemals nur einzelne Monismen in den Blick kommen läßt. Dieses Angesprochen-sein beschreibt Schopenhauer über die affektive Leiberfahrung, den Anspruch des Schönen und den Anspruch durch fremdes Leiden; vgl. Schubbe, Daniel: *Philosophie des Zwischen*, a. a. O. Zur Figur des „Zwischen“ vgl. auch Waldenfels, Bernhard: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Hrsg. von Regula Giuliani. Frankfurt am Main 2000, 286 ff.; zur Lippe, Rudolf: *Das Denken zum Tanzen bringen. Philosophie des Wandels und der Bewegung*, Freiburg 2010, 117 ff. Inwieweit eine solche Betonung des „An-spruchs“ bei Schopenhauer Parallelen zu einer „Phänomenologie zwischen Pathos und Response“ (vgl. u. a. Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie zwischen Pathos und Response*. In: *Zukunft ermöglichen. Denkanstöße aus fünfzehn Jahren Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit*. Hrsg. von Reinhard Schulz. Würzburg 2008, 377–390) aufweist, muß hier offen bleiben.

51 Zur Entfaltung der vier Beziehungen vgl. Schubbe, Daniel: *Philosophie des Zwischen*, a. a. O.

52 HN I, 76.

53 HN I, 76.

bungsmöglichkeit der Welt gegenüber der Erkenntnislehre, allerdings rückt an die Stelle der Entzifferung der Welt als etwas Gegenüberstehendes nun eine Beziehung zwischen Mensch und Welt in den Vordergrund, die – überspitzt formuliert – den lebendigen Zusammenhang alles von Natur aus Seienden betonen soll und von Schopenhauer – unpassend (hier schlägt erneut die im vorherigen Abschnitt skizzierte Kritik an der Konzeption der Metaphysik zu Buche) – über die Figur der Analogie expliziert wird. Da somit das in der Welt Begegnende nicht nur bloßes Objekt eines gegenüberstehenden Subjekts ist, bedarf es einer neuen Terminologie. Das „Ding an sich“ wird so zur Beschreibung eines Poles einer spezifischen Beziehung, so wie die Welt in einer spezifischen Einstellung, die Schopenhauer paradigmatisch in der wissenschaftlichen Haltung sieht, als Vorstellung zu fassen ist oder als Idee, wenn eine kontemplative Haltung zur Welt gewonnen ist. Mit Blick auf diese Standpunktabhängigkeit der Bestimmung von Vorstellung und „Ding an sich“ kann Schopenhauer auch problemlos formulieren, daß das Wesen der Welt *ebenso* Vorstellung *wie auch* Wille ist.⁵⁴ „Wesen“ meint hier offensichtlich nicht mehr einen metaphysischen Begriff, sondern schlicht eine Abstraktion nicht reduzierbarer Pole spezifischer Weisen eines Zur-Welt-seins.

3. Zur Einbeziehung der Erkenntnislehre in das hermeneutische Konzept

Bislang wurde der Schwerpunkt auf zwei Interpretationslinien der Metaphysik gelegt: Während im ersten Fall der Mensch bemüht ist, eine ihm gegenüberstehende (fremde) Welt in ihrer „Bedeutung“ zu erfassen, geht es in dem anderen Fall darum, die vorgängige und vorprädikative Beziehung der sich vollziehenden Existenz zur Welt zu explizieren.⁵⁵ Schopenhauers Verknüpfung der beiden Modelle führt schließlich zu dem Eindruck, daß er – von ihm aus gesehen – mit einem Bein in der (philosophiehistorischen) Vergangenheit und mit einem Bein in der (philosophiehistorischen) Zukunft steht.⁵⁶ Doch die beiden Varianten haben auch verschiedene Auswirkungen auf das Verständnis der Erkenntnislehre und ihrer Rolle für die Systematik von *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Da im ersten Fall das Konzept der Auslegung an den Dualismus von erscheinender Welt und Welt an sich gebunden ist, kann die Erkenntnislehre so verstanden werden, daß in ihr im Rahmen einer transzendentalen Erörterung gerade jener Dualismus seine Grundlegung erhält. Die Welt als (subjektive) Vorstellung zu

54 Vgl. W I, 226 f. (§ 29) (Lü).

55 Vgl. zu dieser Kontrastierung zweier Erkenntnisprogramme u. a. Schmitz, Hermann: *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, Bonn 1994, 215 ff.; Schubbe, Daniel: *Philosophie des Zwischen*, a. a. O., 47.

56 Vgl. Koßler, Matthias: Schopenhauer als Philosoph des Übergangs, a. a. O.

erfassen, provoziert die Frage, was sie denn an sich sei; eine Frage, die dann unter den von Schopenhauer definierten Rahmenbedingungen beantwortet wird.

Das im zweiten Fall geschilderte Konzept der Auslegung vermag es hingegen, die Erkenntnislehre mit in das Auslegungsgeschehen hineinzuziehen. Die Erkenntnislehre reflektiert demnach nicht auf die Grundlagen jeglicher Erkenntnis, sondern *beschreibt* primär eine spezifische Erkenntnisform, die nach Maßgabe des Satzes vom Grund abläuft und nach Schopenhauer paradigmatisch in den Wissenschaften zu finden ist. Dabei ist die *im ersten Buch* vorgenommene Schilderung eines nach Schopenhauer philosophisch geläuterten Pendantes der naturalistischen Einstellung und ihrer Abstraktionsbasis gebunden an das reduktionistische Verständnis des *Menschen in der Welt* als *Korrelation von Subjekt und Objekt*. Das grundlegende Charakteristikum der Welt *als* Vorstellung wird dementsprechend über den Subjekt-Objekt-Dualismus beschrieben. Diese Interpretationsvariante der Erkenntnislehre und ihrer Rolle für die Systematik des Hauptwerkes erhält ihre Plausibilität dadurch, daß Schopenhauer die im ersten Buch beschriebene Haltung und Erkenntnis insofern für reduktionistisch erachtet, als sie lediglich beschränkte Aspekte unseres In-der-Welt-seins thematisieren können. Die Frage, „ob diese Welt nichts weiter, als Vorstellung sei“⁵⁷, fragt dann nicht nach etwas „hinter“ der Welt oder ihrem (metaphysischen) Wesen, sondern nach einem weiteren Verständnis unseres Lebens in der Welt im Verbund mit anderen Erkenntnisformen. Der erste Satz des Hauptwerkes – „Die Welt ist meine Vorstellung“ – ist gerade kein bloßer Ausgangspunkt, sondern seinerseits das Ergebnis einer Besinnung; schließlich heißt es bei Schopenhauer, daß sich Besonnenheit eingestellt hat, wenn man zu dieser Einsicht gelangt ist.⁵⁸ Die Explikation der Welt *als* Vorstellung, die wie ausgeführt im Verständnis des In-der-Welt-seins als korrelative Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt wurzelt, ist ebenso Auslegung einer spezifischen *Haltung* zur Welt, wie die Explikation der Welt *als* Wille. Im Zuge dieser zweiten Interpretationslinie ist daher das Hauptwerk nicht als „Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens“ – wie ein Buchtitel Rudolf Malters lautet⁵⁹ – zu verstehen, sondern vielmehr als eine Art Morphologie von Erkenntnisformen und Mensch-Welt-Beziehungen.⁶⁰ Schopenhauers Hermeneutik weist in Bezug auf die Differenzierung grundlegender, aber unterschiedlicher vorprädikativer Verstehensvollzüge eine morphologische Struktur auf, durch die verschiedene durch den Menschen eingenommene und einnehmbare Haltungen zur Welt thematisch werden.

57 W I, 150 (§ 17) (Lü).

58 Vgl. W I, 31 (§ 1) (Lü).

59 Malter, Rudolf: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

60 Vgl. Schubbe, Daniel: *Formen der (Er-)Kenntnis: Ein morphologischer Blick auf Schopenhauer*, a. a. O.

4. Rezeptionsgeschichtliche Anmerkung

Angesichts der vielfältigen Ansätze und Übergänge in Schopenhauers Werk versagt sich eine eindimensionale philosophiehistorische Verortung.⁶¹ Dies gilt auch für Schopenhauers Wirkung auf andere Denker, deren fachliches Spektrum von der Literatur, Kunst und Musik über die Psychoanalyse und analytisch orientierten Philosophie bis zur Lebens- und Existenzphilosophie reicht,⁶² auch wenn namhafte Vertreter letzterer – beispielsweise Karl Jaspers und Martin Heidegger – Schopenhauers Denken als verhängnisvolles Negativbeispiel abendländischer Metaphysik sehen und weitgehende Parallelen bestreiten.⁶³ Man denke nur an Heideggers Kritik der bei Schopenhauer scheinbar auftretenden Kennzeichnung des Denkens als Vorstellen.⁶⁴ Ob auch die Geschichtsschreibung der Hermeneutik nicht wortlos an Schopenhauer vorübergehen sollte, wäre indessen neben den angeführten systematischen Punkten auch in rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht weiter zu prüfen: Immerhin hebt Wilhelm Dilthey – bei allen Differenzen – Schopenhauers interpretative Grundhaltung hervor.⁶⁵ Zudem wären mögliche Anknüpfungspunkte an (aktuelle) Debatten der Hermeneutik zu untersuchen, um ein umfassendes Bild darüber zu erhalten, inwieweit sich auch bei Schopenhauer eine hermeneutische Wende in der Philosophie vollzieht oder vorbereitet.

61 Vgl. Koßler, Matthias: Schopenhauer als Philosoph des Übergangs, a. a. O.

62 Vgl. u. a. Bernardy, Jörg, Schubbe, Daniel: Aktuelle Ansätze und Themen der Schopenhauer-Forschung. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 2, 2011, 238–256.

63 Vgl. auch Schubbe, Daniel: „...welches unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt“ – Zur Neubestimmung philosophischen Denkens bei Jaspers und Schopenhauer. In: *„Wahrheit ist, was uns verbindet“*. Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren. Hrsg. von Reinhard Schulz, Giandomenico Bonanni, Matthias Bormuth. Göttingen 2009, 248–272, hier: 249 f.

64 Vgl. Heidegger, Martin: *Was heißt Denken?* Tübingen 1961, 15 f.

65 In den Fragmenten zu *Die Jugendgeschichte Hegels* schreibt er beispielsweise: „Und folgerichtiger als irgendein anderer Denker dieser Zeit hat er [Schopenhauer; D. S.] die Interpretation der Welt aus ihr selber durchzuführen unternommen. Das ist seine Größe.“ (Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV. Hrsg. von Herman Nohl. Stuttgart 1964, 262). Und in *Das Wesen der Philosophie* heißt es: „[D]as Leben soll aus ihm selber gedeutet werden – das ist der große Gedanke, der diese Lebensphilosophen mit der Welterfahrung und mit der Dichtung verknüpft. Von Schopenhauer ab hat dieser Gedanke sich immer feindlicher gegen die systematische Philosophie entwickelt; jetzt bildet er den Mittelpunkt der philosophischen Interessen der jungen Generation.“ (Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*, Bd. V. Hrsg. von Georg Misch. Stuttgart 1964, 370 f.). Vgl. auch Müller, Wolfgang H.: Über den Einfluß Schopenhauers auf die Ausbildung der Philosophie von Wilhelm Dilthey, a. a. O.