

Ideenschau mit Illusionen

Zu heterogenen Konzeptionen in Schopenhauers Ästhetik

Barbara NEYMEYR (Freiburg i.Br.)

I.

Zentrale Aspekte von Schopenhauers Theorie ästhetischer Einstellung beinhalten das folgende Zitat in nuce: „Zur Auffassung einer Idee, zum Eintritt derselben in unser Bewußtsein kommt es nur mittelst einer Veränderung in uns, die man auch als einen Akt der Selbstverleugnung betrachten könnte; sofern sie darin besteht, daß die Erkenntnis sich einmal vom eigenen Willen gänzlich abwendet [...] und die Dinge so betrachtet, als ob sie den Willen nie etwas angehn könnten. Denn hierdurch allein wird die Erkenntnis zum reinen Spiegel des objektiven Wesens der Dinge. Jedem echten Kunstwerk muß eine so bedingte Erkenntnis als sein Ursprung zum Grunde liegen.“¹

Angesichts der besonderen Bedeutung, die der Objektivität der Wesensschau, der „Erkenntnis des Objekts, nicht als einzelnen Dinges, sondern als Platonischer *Idee*“ (WWV I 279), in Schopenhauers Theorie ästhetischer Kontemplation zukommt, erscheint die Frage naheliegend, ob im Hinblick auf Schopenhauers Ästhetik von einer Ideenschau mit Illusionen überhaupt legitimerweise die Rede sein kann. Und um so berechtigter erscheint eine grundlegende Skepsis gegenüber der im Obertitel dieser Abhandlung formulierten These, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Schopenhauer gerade Desillusionierung für ein wichtiges Charakteristikum ästhetischer Einstellung hält. Denn seines Erachtens führen ästhetische Kontemplation und philosophische Reflexion² die Erkenntnis zu dem Punkt, „wo die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht, die Form der Erscheinung, das principium individuationis von ihr durchschaut wird“ (WWV I 353 f.). Die indische Maja-Auffassung betrachtet Schopenhauer als Analogon zur Kantischen Lehre von der Erscheinung im Gegensatz zum Ding an sich: Als „das Werk der Maja“ gilt ihm

¹ Zitiert wird nach der folgenden Edition der Werke Arthur Schopenhauers: Sämtliche Werke, hg. von W. Frhr. von Löhneysen (Darmstadt 1976–1982). Als Abkürzungen finden Verwendung: WWV I und WWV II für „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (I/II), Kl. Schr. für „Kleinere Schriften“, PP I und PP II für „Parerga und Paralipomena“ (I/II). Ferner wird herangezogen: A. Schopenhauer, Metaphysik des Schönen. Philosophische Vorlesungen, Teil III. Aus dem handschriftlichen Nachlaß. Hg. und eingeleitet von V. Spierling (München 1985) (Abkürzung: MS). – WWV II 473. Vgl. auch WWV I 257, 266. Eine vergleichende Untersuchung der Ideenkonzeptionen von Platon und Schopenhauer würde den Rahmen der vorliegenden Abhandlung sprengen. Ich verweise daher auf §13 (darin 252–263) meiner (in Anm. 22 genannten) Schopenhauer-Monographie.

² Vgl. dazu z.B. WWV I 379, WWV II 521–523.

„diese sichtbare Welt“; sie ist nicht mehr als „ein hervorgerufener Zauber, ein bestandloser, an sich wesensloser Schein, der optischen Illusion und dem Traume zu vergleichen, ein Schleier, der das menschliche Bewußtsein umfängt“.³ Dem vom „Schleier der Maja“ getrübbten Blick des Individuums „zeigt sich statt des Dinges an sich nur die Erscheinung in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde“ (WWV I 481). Nur eine Transzendierung dieser beschränkten Erkenntnisweise ermöglicht den Zugang zum Wesenskern der Welt. Durch eine fundamentale Desillusionierung wird der „Schleier des Truges“ gelüftet oder das „Gewebe der Maja“ zerrissen, so daß die Täuschung durch das principium individuationis, die „Illusion der Vielheit“ aufgehoben ist.⁴

Kontemplative Wesensschau kommt demgemäß einem Erwachen aus einer trügerisch-scheinhaften Traumwelt gleich (WWV II 556) und impliziert essentielle Enttäuschung. Daß Schopenhauer das ästhetische Subjekt metaphorisch als „klares Weltauge“⁵ apostrophiert, erscheint insofern durchaus konsequent.

Entgegen dem Eindruck von Eindeutigkeit, den die zitierten Textstellen nahelegen, möchte ich im folgenden nachweisen, daß Schopenhauers Ästhetik dennoch durch ein komplexes und spannungsreiches Verhältnis zwischen Illusionsbildung und Desillusionierung gekennzeichnet ist, das spezifische Ambivalenzen in seiner Konzeption ästhetischer Einstellung zur Folge hat. Die dadurch bedingte Heterogenität von Schopenhauers Ästhetik läßt sich meines Erachtens sogar an zwei verschiedenen Themenbereichen aufzeigen; die zu analysierende Problematik gewinnt dadurch erheblich an Gewicht.

II.

Der erste Problemkomplex erfordert die Mitberücksichtigung von Schopenhauers Willensmetaphysik; seine Thesen zur Entzweiung des Willens mit sich selbst seien einleitend referiert. Auf allen Stufen der Objektivation des Willens ist „Streben sein alleiniges Wesen“, ein „rastloses, nimmer befriedigtes [...] unaufhörliches Treiben“, das aus Mangel entspringt.⁶ Dieses Streben bekommt die Unerbittlichkeit eines Kampfes „um Leben und Tod“, weil „überall die mannigfaltigen Naturkräfte und organischen Formen einander die Materie streitig machen, an der sie hervortreten wollen, indem jedes nur besitzt, was es dem andern entrissen hat“ (WWV I 424). Dabei kann „die höhere Idee oder Willensobjektivation nur durch Überwältigung der niedrigeren hervortreten“ (WWV I 216). Nach Schopenhauers Auffassung muß der Wille „an sich selber zehren [...], weil außer ihm nichts daist und er ein hungriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden“ (WWV I 227).

³ WWV I 567. Vgl. auch 37, 368, 452; Kl. Schr. 808.

⁴ Vgl. WWV I 37, 514, 49, 379, 392; WWV II 416. Zusammenhänge mit der Ethik sind erkennbar z. B. in: WWV I 507–510, 498, 514–516, 540–542.

⁵ WWV I 266. Vgl. auch WWV I 282, WWV II 479.

⁶ WWV I 423–425. Vgl. auch 220, 221, 240, 425.

Seine Schärfe bekommt dieser „Widerstreit des Willens mit sich selbst“, „dessen Erscheinungen [...] sich selbst bekämpfen und sich selbst zerfleischen“ (WWV I 353), durch den Egoismus als „Ausgangspunkt alles Kampfes“, der „jedem Dinge in der Natur wesentlich ist“ und sich in dieser Entzweiung des Willens mit sich selbst radikal offenbart (WWV I 454 f.). In dem überall in der Natur vorfindlichen Streit mit wechselnden Siegen und Niederlagen manifestiert sich nach Schopenhauer diese Selbstentzweiung des Willens, die in der Sphäre des Menschen ihre extreme Ausprägung erreicht und dessen Existenz zu einem durch „vielgestaltetes Leiden“ bestimmten unseligen Zustand macht.⁷

Alles Streben betrachtet Schopenhauer als Leiden, insofern als es „aus Mangel, aus Unzufriedenheit“ mit dem Status quo entspringt. Diesen Zustand beendet die Erfüllung nur vorübergehend; der bloß ephemeren Befriedigung folgt stets ein neues Streben; es gibt „kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens“.⁸

Da die Langeweile laut Schopenhauer „immer bereit ist, jede Pause zu füllen, welche die Sorge läßt“ (WWV I 442), hat die Möglichkeit ästhetischer Kontemplation, deren Seltenheit er wiederholt betont, zwischen Sorge und Langeweile als Skylla und Charybdis einen schweren, ja nahezu aussichtslosen Stand. Begriffe wie ‚Traum‘, ‚Zauber‘, ‚Seligkeit‘ und ‚Paradies‘ verwendet Schopenhauer, um die beglückende Besonderheit eines Zustands zu kennzeichnen, in dem „der Drang des Wunsches und der Furcht und alle Qual des Wollens [...] auf eine wundervolle Art beschwichtigt“⁹ sind, in dem „der Sturm der Leidenschaften“ (WWV I 281) sich gelegt hat und die eingetretene Ruhe als Vorbote bereits die „gänzliche Meeresstille des Gemüts“¹⁰ erahnen läßt. Der Skylla und Charybdis von Sorge und Langeweile muß dieses überaus fragile Glück geradezu abgetrotzt werden. Den „Zustand der reinen Objektivität der Anschauung“ betrachtet Schopenhauer deshalb als beglückend (WWV II 475), weil „die Sorge für den stets fordernden Willen“ zugleich mit diesem vorübergehend stillgestellt wird und „die Erkenntnis dem Sklavendienste des Willens“ entrissen ist (WWV I 280). Fassen wir nämlich – so Schopenhauer – „als anteilslose Zuschauer“ (WWV I 430) „die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen“ in den Blick, „also ohne Interesse“, in rein objektiver Betrachtung, dann ist die im Bereich des Wollens vergeblich gesuchte, da „immer entfliehende Ruhe mit einem Male von selbst eingetreten, und uns ist völlig wohl“.¹¹

So wird für das ästhetische Subjekt eine rein objektive Betrachtung von Gegenständen möglich, die mit der „Illusion“, ja „Selbsttäuschung“ verbunden ist, „daß allein jene Objekte, nicht wir selbst gegenwärtig“ sind (WWV I 283). Indem hier

⁷ WWV I 443. Vgl. auch 218, 426, 436, 437, 444.

⁸ WWV I 425. Vgl. auch 240, 279, 494, 495.

⁹ WWV I 281–283, 301.

¹⁰ WWV I 558. Zum Stellenwert der Metapher ‚Meeresstille‘ im Horizont der facettenreichen nautischen Lebensmetaphorik vgl.: H. Blumenberg, Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher (Frankfurt a.M. 31988). Darin besonders 9, 12, 30 f., 56.

¹¹ WWV I 280. Vgl. auch 281, 283, 301, 309, 349. Bei Schopenhauer kann man vier verschiedene Glücksspezies eruieren. Vgl. B. Neymeyr, Pessimistische Eudaimonologie? Zu Schopenhauers Konzeptionen des Glücks. In: Schopenhauer-Jahrbuch 77 (1996) 133–165.

eine quasi-symbiotische Einheit mit dem Objekt¹² beschworen wird, in der das Subjekt glaubt aufgehen zu können, erhellt zugleich der Illusionsgehalt ästhetischer Kontemplation.

Diese Täuschungskomponente gewinnt erheblich an Bedeutung, wenn man bestimmte Implikationen von Schopenhauers Ästhetik mit zentralen Aspekten seiner Willensmetaphysik in Verbindung bringt: Vergewenigt man sich, daß Schopenhauer den einzigen Ursprung der Kunst in der „Erkenntnis der Ideen“, „ihr einziges Ziel“ in deren Mitteilung erblickt (WWV I 265), und berücksichtigt man Schopenhauers Auffassung, als Konzentrat und „höhere Steigerung“ der Realität, als „Spiegel des Willens“ begleite ihn die Kunst „zu seiner Selbsterkenntnis“ (WWV I 371), so tritt eine fundamentale Problematik zutage: Der wesensbezogene Erkenntnisanspruch und das Glücksversprechen der Kunst geraten in ein konfliktträchtiges Konkurrenzverhältnis, das sich durch eine kritische Bezugnahme auf Schopenhauers Erkenntnis-Metaphern verdeutlichen läßt. Behauptet er beispielsweise, der vom Willensdienst befreite geniale Erkenntnisüberschuß werde „zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel der Welt“ (WWV I 266), bleibe, aller Zwecke und Interessen ledig, als „klares Weltauge“¹³ übrig, so drängen sich die folgenden Fragen auf: Erweckt nicht die beschriebene Konstellation den Eindruck, daß ein solches angeblich „klares Weltauge“ eigentlich eher blicklos als sehend kontempliert, indem es gleichsam unter geschlossenen Lidern ästhetische Vorstellungen passieren läßt? Oder tritt ein derartiges „klares Weltauge“ sogar in einer Art von Blindheit der Realität gegenüber? Denn die drastische Anschaulichkeit, mit der Schopenhauer wiederholt und nachdrücklich die Schrecklichkeit des Willens, die Härte seiner Selbstentzweiung sowie deren Manifestation in unaufhörlichem Kampf der individuellen Willensobjektivationen gegeneinander beschreibt, läßt eine von heiter-unbeschwertem Wohlgefallen, von Glücksgefühl, ja Seligkeit erfüllte Kontemplation (WWV I 301) doch wohl als Resultat einer gravierenden Selbsttäuschung erscheinen.¹⁴

Erweist sich hier nicht ein unausgesprochenes Harmonieideal als überaus illusionsträchtig, wenn das ästhetische Subjekt als „klares Weltauge“ die Objektivationen des Willens, die eo ipso nichts anderes sind als Repräsentationen radikalen Widerstreits des Willens mit sich selbst, tatsächlich als schön betrachtet?¹⁵ Und

¹² Vgl. WWV I 283: Das reine Subjekt des Erkennens ist „mit jenen Objekten völlig eins“.

¹³ WWV I 266. Vgl. außerdem WWV I 282, WWV II 479.

¹⁴ Bezeichnenderweise sieht Schopenhauer selbst die „Seligkeit des willenlosen Anschauens“, die „über die Vergangenheit und Entfernung einen so wundersamen Zauber verbreitet [...], durch eine Selbsttäuschung“ entstehen (WWV I 283).

¹⁵ Christoph Oehler bringt in einer allzu glatten Formulierung Disparates in eine unangemessene Affinität, indem er unter Rekurs auf die „Selbsterfahrung des Menschen als Wille“ in Schopenhauers Konzeption behauptet: „Um eben dessen Beschwichtigung, ja Versöhnung mit sich selbst, in der Widerspiegelung seiner Entzweiung mit sich selbst im Kunstwerk, kraft der ästhetischen Kontemplation, geht es ja.“ Die eigentliche Problematik wird an dieser Stelle kaschiert statt thematisiert (C. Oehler, Schopenhauers und Nietzsches Ästhetik als Ausgangspunkt des modernen Irrationalismus? In: Schopenhauer-Jahrbuch 65 [1984] 80–90, darin 82). – Georg Simmel hingegen formuliert zu Recht die kritische Frage, inwieweit Schopenhauers Ästhetik mit seinem Pessimismus kompatibel ist. „Wie kann die reine und tiefe Erkenntnis der Dinge, die das Wesen der Kunst ist, uns beglücken, wenn das Erkannte selbst nichts als

potenziert sich die Selbsttäuschung des ästhetischen Subjekts nicht noch angesichts der Tatsache, daß Schopenhauer zur Beschreibung der Entzweiung des Willens mit sich selbst sogar den an plastisch-drastischer Ausdruckskraft kaum überbietbaren Begriff der ‚Selbsterzehrung‘¹⁶ wählt?

Oder umgekehrt: Müßten nicht vielmehr Klarheit und Deutlichkeit der ästhetisch-kontemplativen Wesensschau, die Schopenhauer doch als Qualitätssignatur willensloser Subjekte (vor allem der Genies) exponiert, gerade Ursprung einer radikal-realistischen, vom trügerischen ‚Schleier der Maja‘ befreiten Erkenntnis der Schrecklichkeit des Willens sein, der sich nach Schopenhauer als das An-sich der Welt unmittelbar in den Ideen und mittelbar in den individuellen Erscheinungen objektiviert? Unter dem Aspekt ästhetischer *Erkenntnis* erschiene sodann abgrundtiefe Verzweigung adäquater als heiter-unbeschwertes Wohlgefallen.

So weit sich Schopenhauer stellenweise auch von solcher Einsicht entfernte mag: Seine Ästhetik bietet – trotz der behaupteten Seligkeit willensloser Kontemplation – auch Textbelege, die gerade eine realistische Erkenntnis des Wesens der Welt, in letzter Instanz also des Willens, zu einer Art von Qualitätskriterium sui generis für Kunst avancieren lassen. Nirgendwo sonst tritt diese Einschätzung so deutlich hervor wie in Schopenhauers Ausführungen zum Trauerspiel: In der „Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens“ besteht seines Erachtens „der Zweck dieser höchsten poetischen Leistung“. Das Trauerspiel, das den „Widerstreit des Willens mit sich selbst [...] auf der höchsten Stufe seiner Objektivität am vollständigsten entfaltet“, macht ihn am „Leiden der Menschheit [...] sichtbar“ (WWV I 353). Eine solche exemplarische Gestaltung dokumentiert die dem menschlichen „Willen geradezu widerstrebende Beschaffenheit der Welt“; vorgeführt werden „der Jammer der Menschheit, die Herrschaft des Zufalls und des Irrtums, der Fall des Gerechten, der Triumph der Bösen“ (WWV II 556). Die tragischen Konsequenzen der „sich kreuzenden Willensbestrebungen der Individuen“ (WWV I 353) stehen dabei paradigmatisch für den „Widerstreit“ zwischen den einzelnen Willenserscheinungen, der „die Welt zu einem beständigen Kampfplatz aller jener Erscheinungen des einen und selben Willens macht“.¹⁷ Ohne jedwede Harmonisierung wird die voluntative Konfliktkonstellation im Trauerspiel evident, „welcher auf der höchsten Stufe der Objektivierung des Willens, eben jenen seinen Zwiespal-

Qual ist?“ (G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus [München/Leipzig 3 1923] darin 98). Treffend ist auch der Einwand, den Walter Schulz gegen Schopenhauers Kunsttheorie erhebt: Die Kunst „zeigt das Seiende gerade *nicht* unter dem Aspekt der Negativität, sondern betrachtet es in der Einstellung des interesselosen Wohlgefallens unter dem objektiven Aspekt der Schönheit. Die Kunst erkenntnis ist offensichtlich paradox, insofern sie die Ideen als Manifestationen des Willens, der eo ipso immer entzweiter Wille und daher ein Widerspruch mit sich selbst ist, als schön deklariert. Im Extremen stelle die Kunst Grauensvolles und Schreckliches dar, so müßte, so scheint es nach Schopenhauer, jedermann in ästhetischer Einstellung nicht affektiv, aber eben auch nicht resignativ reagieren, sondern das Dargestellte objektiv als schön empfinden“ (W. Schulz, Die problematische Stellung der Kunst in Schopenhauers Philosophie. In: Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Festschrift für Richard Brinkmann [Tübingen 1981] 403–415, darin 408).

¹⁶ Vgl. z. B. WWV I 353, 484, 549.

¹⁷ WWV I 370. Vgl. dazu ergänzend: WWV I 454–456.

mit sich selbst in furchtbarer Größe und Deutlichkeit uns vor die Augen bringt“ (WWV I 357).

Zwar leistet dieser bis zum Zenit getriebene Konflikt der Opponenten in singulärer Weise einen realistischen Erkenntnis des Wesens von Welt und Dasein vorwärts. Allerdings scheint Schopenhauers Anspruch an illusionslosen Realismus der ästhetischen Erkenntnis mit der von voluntativem Leidensdruck entlastenden Eudämonie ästhetisch-willenloser Kontemplation wohl schwerlich kompatibel zu sein. Von einem „wundersamen Zauber“ (WWV I 283), von „Seligkeit und Geistesruhe“ (WWV I 301) kann im Zusammenhang mit der künstlerischen Veranschaulichung des Zwiespalts, in dem sich der Wille mit sich selbst befindet, wohl kaum die Rede sein. Als „Trost“ (WWV I 372) oder gar als „Panakeion“ (WWV I 365) kommt das Trauerspiel also – in ästhetischem Kontext¹⁸ – nicht in Betracht.

Die Dualität von Wesenserkenntnis und Eudämonie in ästhetischer Einstellung verschärft sich erst unter der Voraussetzung fundamentaler Schrecklichkeit von Leben und Welt zum Konflikt inkompatibler Perspektiven und löst dadurch die systemimmanenten Spannungen aus, die in Schopenhauers Ästhetik sichtbar werden. Und abhängig davon, welchem der konkurrierenden Aspekte der Interpret jeweils die Priorität einräumt, dem Erkenntnisanspruch oder der Glücksverheißung, ändert sich jeweils auch die Einschätzung ästhetischer Einzelphänomene: Ästhetische Eudämonie wird genau in dem Maße möglich, wie der künstlerische Ausdruck der beschriebenen Kontraste zurücktritt. Das Trauerspiel hingegen erscheint aufgrund immanenter Konflikte für eine ästhetische Therapie des voluntativen Leidensdrucks zunächst nicht aussichtsreich, erweist sich jedoch nach Schopenhauer offenbar als besonders befähigt zu authentischer und eindringlicher Darstellung von Leben und Welt in ihrer ganzen Schrecklichkeit. Dabei läßt es die fundamentale Erlösungsbedürftigkeit des Willens erkennen, der diese „schlechteste unter den möglichen“¹⁹ Welten unheilstiftend durchwirkt.

Die ephemere „Seligkeit“ ästhetischer Kontemplation weicht hier der Perspektive auf die durch Verneinung des Willens zum Leben entstehende Ataraxie, die auf der Selbsterkenntnis des Willens sowie der Einsicht in seine Erlösungsbedürftigkeit beruht und den Kulminationspunkt von Schopenhauers Ethik darstellt. Schopenhauer vertritt die Auffassung, daß „die ganze durch Auffassung der Ideen erwachene Erkenntnis des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum Quietiv des Willens wird und so der Wille frei sich selbst aufhebt“.²⁰ Nur auf diese Weise ist die vollkommene „Verneinung des Willens, die wahre Willenslosigkeit“ möglich, die allein den Willensdrang für immer stillt und beschwichtigt“.²¹

Erkenntnisanspruch und Glücksverheißung bilden im Horizont von Schopenhauers Ästhetik eine ebenso artifizielle wie fragile Einheit, deren Brüchigkeit allein im Lichte seiner Ethik in den Hintergrund tritt.

¹⁸ Anders verhält es sich im Hinblick auf das Telos der Resignation im Sinne gänzlicher Verneinung des Willens zum Leben: vgl. z.B. WWV II 558.

¹⁹ WWV II 747. Vgl. auch WWV I 372, 443, 445, 480, 540.

²⁰ WWV I 393. Vgl. auch 397, 423, 457, 539, 547, 549.

²¹ WWV I 494. Vgl. außerdem 515, 520, 529–533.

Als komplex erweist sich gemäß den vorangegangenen Ausführungen das Verhältnis zwischen Erkenntnis und Täuschung, zwischen Illusion und Desillusionierung. Der Wille, dem es in ästhetischer Einstellung letztlich um die Auffassung seines eigenen Wesens geht, müßte sich selbst – bei realistischer Sicht – eigentlich seiner radikalen Selbstentzweiung erkennen. Trotz seiner Fähigkeit, die das Wesen verhüllende Phänomenalität zu durchschauen, den ‚Schleier der Maja‘ zu lüften scheint das ‚klare Weltauge‘ durch ein harmonistisches Schönheitsideal offengetrübt oder durch Schleier ästhetischen Scheins verhängt zu sein. In dieser Hinsicht wirken Schopenhauers Thesen zu Wohlgefühl, Glücksempfindung, ja Seligkeit des ästhetischen Subjekts symptomatisch.

Daß es sich bei dem Phänomen der Selbsttäuschung um eine wesentliche Komponente ästhetischer Kontemplation handelt, erscheint im Hinblick auf das beschriebene Konkurrenzverhältnis zwischen Erkenntnisanspruch und Eudämonie evident. Bezieht man Schopenhauers Metapher vom ‚Schleier der Maja‘ auch in diesen Kontext, so liegt folgende Vermutung nahe: Selbst das wesensbezogene ästhetische Erkennen vermag den ‚Schleier der Maja‘ niemals gänzlich zu lüften, vielmehr scheint gerade dessen partielle Erhaltung zu den auch für das ästhetische Subjekt maßgeblichen Erkenntniskonditionen zu gehören: Nur so ist der harmonistisch-realistitätsferne Schönheitsschein möglich, der die Manifestationen vollkommener Selbstentzweiung kaschiert.

III.

Illusionsbildung läßt sich im Rahmen ästhetischer Kontemplation nicht hinsichtlich der besagten Entzweiung des Willens mit sich selbst konstatieren. Eine weitere Täuschungskomponente in ästhetischer Einstellung betrifft die Relation zwischen Willen und Intellekt. Sie soll im folgenden herausgearbeitet werden.

Um diese Konstellation zu erhellen, ist eine – zumindest rudimentäre²² – Darstellung und Analyse der komplexen Relation zwischen Willen und Intellekt in Schopenhauers Philosophie notwendig. Denn Schopenhauer bestimmt ästhetische Einstellung primär durch Negation dessen, was als Charakteristikum der üblichen Beziehung zwischen Willen und Intellekt zu gelten hat. Die Positivität der Willensfreiheit wirkt also via negationis in die Ästhetik hinein, weil das Spezifische der ästhetischen ‚Willensfreiheit‘ als einer Freiheit des Intellekts vom Willen, mithin als Willenslosigkeit, aufgrund der Abgrenzung von der Willenssphäre auf sie als zurückverweist.

Fundamentale Bedeutung hat die von Schopenhauer vorausgesetzte Heiligkeit des Intellekts, der nicht nur als ein „bloß Instrumentales“ im Dienste des Willens steht, sondern sich außerdem als „ein Sekundäres, Hinzugekommenes“

²² In der folgenden Monographie wird diese Problematik ausführlicher behandelt: B. Neymeyr, *Die ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont der Willensmetaphysik* (Berlin/New York 1996) (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 42).

277) vor allem dadurch erweist, daß er ursprünglich „aus dem Willen entsprossen“ (WWV II 476). Wiederholt findet sich bei Schopenhauer die These, daß „der Wille das Reale und Essentielle im Menschen, der Intellekt aber nur das Sekundäre, Dingliche, Hervorgebrachte“ ist (WWV II 277). Als „das Erste und Ursprüngliche“, „das Innere und Eigene“, ja „das eigentliche Wesen des Menschen“ behauptet der Wille seinen Vorrang vor dem Intellekt, der ihm „als ein Äußeres, ein bloßes Werkzeug“ zur Verfügung steht und ihm „fast durchgängig gänzlich dienstbar“ bleibt.²³ In seiner Bestimmung nach ist der Intellekt „bloß das Medium der Motive“; seine Funktion besteht im Auffassen der Relationen der Dinge untereinander und zum Nutzen des erkennenden Subjekts.²⁴ Seine „ihm natürliche Tätigkeit“ vollzieht der Intellekt mithin nur dann, wenn er, dem Willensdienst unterworfen, gemäß der Erkenntnisweise nach dem Satze vom Grunde agiert (PP II 495).

Die Einflußmöglichkeiten des Willens sind dabei vielfältig: Der Intellekt wird durch den Willen nicht nur „in Tätigkeit gesetzt und darin erhalten“ (PP II 495), sondern er wird auch in seinen Funktionen „durch den Antrieb und Sporn des Willens bisweilen befördert“, ja sogar durch Wunsch oder Not beträchtlich gesteigert (WWV II 278). Mitunter wird der Intellekt allerdings durch Orientierung an Interessen und durch die Befehle des Willens „gehindert und deprimiert“, ja sogar zu richtigen Operationen unfähig, indem nämlich „jede Neigung oder Abneigung“ die Erkenntnis verunreinigt und verfälscht“ und dabei nicht nur das Urteil, sondern schon „die ursprüngliche Anschauung der Dinge entstellt, färbt, verzerrt“.²⁵ Inadäquate Erkenntnisresultate dieser Art zeigen, daß der Intellekt mit einer geradezu seismographischen Empfindlichkeit auf voluntative Störfaktoren reagiert.

Obwohl dieser pejorativen Einschätzung der durch Dominanz des Willens und Intentionalität des Intellekts geprägten Konstellation folgert Schopenhauer positiv, daß eine rein objektive und daher richtige Auffassung der Dinge nur dann möglich ist, wenn das Subjekt sie „ohne allen persönlichen Anteil, also unter völligem Ausschluß des Willens“ betrachtet.²⁶ Ein „Akt der Selbstverleugnung“ (WWV II 481) oder eine „Selbstentäußerung“ (WWV I 266) ermöglicht dem Subjekt die spezifische Form der ästhetischen Erkennens, bei dem es als ‚klares Weltauge‘, als ‚reiner Spiegel‘

²³ I 403, WWV II 298, WWV I 225. Vgl. auch WWV I 256, WWV II 261, 264, 476, 514, PP II 117, II 485, 501. Vgl. ferner WWV II 268, 283, 469, 485, 498, PP II 84, 89.

²⁴ WWV II 278 f., 283, 481 f. Die Erkenntnis wird durch den Willen „verunreinigt“ (476, 491 f.) und „verfälscht“ (481). Vgl. auch PP II 80 f. und WWV II 278, 279, 476, 491 f.

²⁵ WWV II 481. Vgl. auch WWV II 476 f., wo Schopenhauer die Ansicht vertritt, „daß wir das rein objektive Wesen der Dinge, die in ihnen hervortretenden *Ideen*, nur dann auffassen können, wann wir keinen Willen selbst haben, indem sie in keiner Beziehung zu unserm Willen stehn“. Die Schönheit beruht seines Erachtens „gerade auf der reinen Objektivität, d. i. Interessenlosigkeit ihrer Anschauung“ (WWV II 483). Daß Schopenhauer gleichwohl mehrfach ein ‚objektives Interesse‘ in Anspruch nimmt, überrascht im Kontext seiner Ästhetik. Vgl. dazu: B. Neymeyr, Schopenhauers ‚objektives Interesse‘ – Überlegungen zu voluntativen Reminiszenzen in seiner Ästhetik der Willenlosigkeit. In: Schopenhauer-Jahrbuch 71 (1990) 136–147. In §12 meiner Monographie (vgl. oben Anm. 22) stelle ich die Problematik in einen willensmetaphysisch erweiterten Horizont. Zum Themenkomplex der ästhetischen Interessenlosigkeit vgl. auch: B. Neymeyr, Ästhetische Subjektivität als interesseloser Spiegel? Zu Schopenhauer und Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Kant. In: Philosophisches Jahrbuch 102 (1995) 225–248.

des Wesens der Welt²⁷ anstelle des Einzelobjekts die Idee zum Gegenstand hat.²⁸ Die Erkenntnis des ästhetischen Subjekts, insbesondere des Genies, zeichnet sich nach Schopenhauer durch einen besonders hohen Grad an Objektivität, Reinheit und Deutlichkeit aus (WWV II 485). Der Intellekt, der sich vorübergehend vom Willensdienst losreißt und von der bloß an Relationen orientierten Erkenntnis ausnahmsweise distanziert, überwindet nach Schopenhauers Auffassung zugleich seine ursprüngliche Heteronomie und „schwebt alsdann frei, keinem Willen mehr angehörig“ (WWV II 470).

Dabei verfügt er nach Schopenhauers Überzeugung über ein ausreichendes Maß an Energie, an „eigener Kraft“²⁹, um ohne Willensantrieb „aus eigener Elastizität und zwecklos die Welt rein objektiv aufzufassen“ (WWV II 486). Das von Schopenhauer wiederholt und nachdrücklich behauptete ‚Eigene‘ scheint einen autonomen Status des ästhetischen Intellekts zu signalisieren. Diese Einschätzung wird insbesondere dort nahegelegt, wo Schopenhauer für diesen „auf eigene Hand“ (WWV II 498) und „ganz allein aus freien Stücken“³⁰ tätigen Intellekt außer „eigenen Zwecken“ (WWV II 501) sogar *expressis verbis* eine eigengesetzliche Aktivität postuliert. Eine in dieser Hinsicht bedeutsame Textstelle lautet folgendermaßen: „Nur wann der Wille mit seinen Interessen das Bewußtsein geräumt hat und der Intellekt frei seinen eigenen Gesetzen folgt und als reines Subjekt die objektive Welt abspiegelt, dabei aber doch, obwohl von keinem Wollen angespornt, aus eigenem Triebe in höchster Spannung und Tätigkeit ist, treten Farbe und Gestalt der Dinge in ihrer wahren und vollen Bedeutung hervor: Aus einer solchen Auffassung allein also können echte Kunstwerke hervorgehn.“³¹ Über die bloße Negativität einer Willensindependenz scheint eine so verstandene ästhetische Freiheit des Intellekts weit hinauszureichen.

Dieser Eindruck jedoch trägt. Auf der Basis der beschriebenen genetisch-funktionalen Willensdependenz des Intellekts erscheint Schopenhauers Überzeugung von einer genuin ästhetischen Aktivität des vom Willensdienst angeblich vollends befreiten Intellekts, der nur noch „seinen eigenen Gesetzen“ folgt (WWV II 482, 280), nicht plausibel. Denn Schopenhauer stellt dem Willen als Herrn den Intellekt als Diener, ja bloßen Sklaven gegenüber, der nicht „aus eigener Kraft und eigenem Drange tätig“ ist, sondern zu seiner Erkenntnisaktivität des Willensantriebs bedarf, weil er „aus eigenen Mitteln gar keiner Tätigkeit fähig“ ist.³² Von Willensimpulsen prinzipiell abhängig, fungiert der Intellekt als rein instrumentelles Vermögen, geht in Heteronomie vollends auf und steht gerade deshalb dem autonomen Willen³³ diametral gegenüber. Und bei einer Mitherücksichtigung zentraler Thesen der

²⁷ Vgl. WWV I 225, 257, 266, 396, 530, WWV II 265, 366, 473, 490.

²⁸ Vgl. WWV I 257, 284, ferner PP II 491.

²⁹ WWV II 500. Vgl. auch WWV II 470 und WWV I 257 („Kraft des Geistes“) sowie PP II 505.

³⁰ WWV II 490. Vgl. auch PP II 84: „aus eigenem Antrieb“.

³¹ WWV II 482. Von „eigenen Gesetzen“ des Intellekts ist auch in WWV II 280 die Rede.

³² WWV II 269, 274, 275, 491. Vgl. auch WWV II 280 und PP II 84.

³³ Vgl. WWV I 394: Der Wille ist „an sich der schlechthin freie, sich ganz allein selbst bestimmende“, und es gibt „kein Gesetz für ihn“; ferner 377: Der Wille ist „nicht nur frei, sondern sogar allmächtig“, „außer ihm ist nichts“, er ist „wahrhaft autonomisch“. Vgl. auch 422.

Schopenhauerschen Willensmetaphysik wird das für den Intellekt reklamierte Autonomie-Potential erst recht fragwürdig. In einem entsprechend erweiterten Horizont erweist sich die Auffassung, daß an die Stelle außerästhetischer Willenstätigkeit in ästhetischer Kontemplation eine nicht minder ausgeprägte und von jeglichem Willensimpuls unabhängige Intellektaktivität tritt, als problematisch.

Wenn Schopenhauer den Willen als „die Basis unsers eigenen Wesens“³⁴, als „unser wahres Selbst“ (WWV II 309) in Anspruch nimmt und Thesen formuliert, denen zufolge der Wille „das An-sich unserer eigenen Erscheinung“ (WWV I 588) und „der innerste Kern des Ich, der Träger und Hervorbringer“ des Subjekts ist (WWV II 640), dann zeigt sich der fundamentale Stellenwert, den der Wille in seiner Philosophie hat. Und daß der Wille bei Schopenhauer geradezu den Status eines universellen und omnipotenten Naturprinzips erhält (WWV I 377), wird evident, sofern man sich vergegenwärtigt, daß er den Willen keineswegs als Spezifikum des Menschen betrachtet, sondern ihn als das Wesen „jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur“ in Anspruch nimmt, als „das Sein an sich jedes Dinges in der Welt“.³⁵

Im Menschen erreicht der Wille die höchste Stufe seiner Objektivität und erhält „durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntnis von seinem Wollen“ (WWV I 380). Als universales Weltprinzip, dessen Wirkungssphäre sich „vom erkenntnislosen Drange dunkler Naturkräfte bis zum bewußtvollsten Handeln des Menschen“ erstreckt,³⁶ hat der Wille „zu seinen Zwecken das Bewußtsein hervorgebracht“ und instrumentalisiert dessen Vorstellungen zugunsten seiner Interessen (WWV II 180, 362). Als „Wurzel, Ursprung und Beherrscher“ des Intellekts bestimmt er dessen Funktionen und stellt den letzten „Einheitspunkt des Bewußtseins“ dar (WWV II 180). Dabei hat der Intellekt insofern eine kompensatorische Funktion, als seine spezifischen Leistungen zum Ausgleich der Risiken dienen, die aus erhöhter Komplexität der Lebewesen und ihrer Bedürfnisse erwachsen. Die Vervollkommnung des Zerebralsystems und die dadurch verursachte Steigerung des Erkenntnisvermögens korrespondieren demzufolge mit der sukzessiven Höherentwicklung animalischer Lebewesen bis zum Menschen (WWV I 361 f.).

Und diese bereits für die Entstehung des Intellekts konstitutive Abhängigkeit vom Willen bringt Schopenhauer pointiert zum Ausdruck, wenn er von dem ursprünglich erkenntnislosen Willen spricht, der „sich zum Intellekt, zumal zum menschlichen, vernünftigen Intellekt steigerte“.³⁷ Im Hinblick auf den Status des

³⁴ WWV II 384. Analog: 174, 259, 269, 307, 309, 594.

³⁵ WWV I 171, 181. Vgl. auch 66f., 164, 172, 181, 197, 246, 314, 368, 425, 507, 516, 557.

³⁶ WWV I 557. Entsprechend: WWV II 371, WWV I 175. Vgl. auch WWV I 176, 170, 171, 205, 557 und WWV II 176, 420. An sich ist der Wille „erkenntnislos und nur ein blinder, aufhaltsamer Drang“ (WWV I 380). Vgl. außerdem WWV II 259, 371, 594. Reiz-Reaktions-Verhältnisse im menschlichen und tierischen Organismus und das Instinkt-Verhalten der Tiere begreift Schopenhauer ebenso als Manifestationen des Willens wie Kausalmechanismen in der anorganischen Natur; vgl. dazu: WWV I 175, 177, 179.

³⁷ WWV II 731. Auf 494 spricht Schopenhauer sogar explizit von Wahrnehmungen des vom Intellekt beleuchteten Willens. Diese Formulierung ist nur auf der Basis der Universalität des Willens nachvollziehbar, der auch den heteronomen und dependenten Intellekt als sein Produkt mit einschließt.

Intellekts, der letztlich nichts anderes darstellt als die höchste Objektivierung des Willens, ist die Reflexivität solcher Selbstpotenzierung des Willens aufschlußreich, dabei realisiert sich der Wille „als ein *Erkennenwollen*“, nämlich „als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt“ und verschafft sich die *conditio sine qua non* für den Prozeß seiner Selbsterkenntnis.³⁸ Durch erhöhte Klarheit des Bewußtseins wird sodann „auch die Deutlichkeit, mit welcher der Wille sich *seiner selbst* bewußt wird, aufs höchste gesteigert“ (WWV II 362 f.).

Entgegen einem durch Schopenhauers Willenlosigkeitspostulat ermöglichten Mißverständnis ist in letzter Instanz nicht der *Intellekt* das eigentliche Agens in ästhetischer Kontemplation, sondern – der *Wille!* Allein im Menschen als der vollkommensten Willenserscheinung „kann der Wille zum völligen Selbstbewußtsein, zum deutlichen und erschöpfenden Erkennen seines eigenen Wesens, wie es sich in der ganzen Welt abspiegelt, gelangen“, und zwar in der Weise, daß bei der Auffassung der Ideen „eine völlig adäquate Wiederholung des Wesens der Welt unter der Form der Vorstellung“ erfolgt; aus ihr geht nach Schopenhauers Auffassung die Kunst hervor (WWV I 396 f.).

Diese These basiert auf Schopenhauers Konzeption des Willens als Totalität eines universalen, Welt und Selbst gänzlich umfassenden und vollends durchwirkenden Naturprinzips. Als „das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung“ (WWV I 181) ist der Wille prinzipiell auch in ästhetischer Kontemplation präsent. Wenn nämlich nach Schopenhauers metaphysischem Ansatz außer dem Willen „nichts daist“ (WWV I 227), dann werden Welt und Selbst, Welt-erkenntnis und Selbstbewußtsein gerade durch diese Universalität des Willens als eines omnipotenten Prinzips zu einer Einheit synthetisiert.

Als vordergründig erweist sich auf dieser Basis die von Schopenhauer im Kontext seiner Ästhetik wiederholt behauptete Opposition der Bewußtseinskomponenten, in der das „Bewußtsein vom *eigenen Selbst*, welches der *Wille* ist“, dem „Bewußtsein von *andern Dingen*“³⁹, gegenübersteht. Entsprechendes gilt für das invers-dynamische Verhältnis zwischen diesen beiden Bewußtseinskomponenten, das Schopenhauer beispielsweise im folgenden Zitat postuliert: „Je mehr nun die eine Seite des gesamten Bewußtseins hervortritt, desto mehr weicht die andere zurück. Demnach wird das Bewußtsein *anderer Dinge*, also die anschauende Erkenntnis um so vollkommener, d. h. um so objektiver, je weniger wir uns dabei des eigenen Selbst bewußt sind. Hier findet wirklich ein Antagonismus statt. Je mehr wir des Objekts uns bewußt sind, desto weniger des Subjekts: je mehr hingegen dieses das Bewußtsein einnimmt, desto schwächer und unvollkommener ist unsere Anschauung der Außenwelt“ (WWV II 474).

Der Extremfall ästhetischer Kontemplation, bei der die Totalität der das Bewußtsein ganz ausfüllenden „Objektivität der Anschauung“ einer radikalen Elimination von Selbst und Selbstbewußtsein gegenübersteht,⁴⁰ wird durch eine Textstelle aus

³⁸ WWV II 334, 335. Vgl. auch 359 sowie WWV I 379f.

³⁹ WWV II 474. Vgl. auch die Definition von Selbstbewußtsein in den Kl. Schr. 528.

⁴⁰ WWV II 474. Weitere wichtige Textstellen finden sich in WWV I 257, 283, WWV II 475, PP II 491, MS 94, 97.

den „Parerga und Paralipomena“ in Frage gestellt. Hier definiert Schopenhauer das Genie „als ein ausgezeichnet klares Bewußtsein von den Dingen und dadurch auch von ihrem Gegensatz, dem eigenen Selbst“ (PP II 93). Von dem inversen Verhältnis zwischen Selbstbewußtsein und Objektbewußtsein unterscheidet sich der Gehalt dieser Aussage gravierend, und zwar insofern, als die hier neu eingeführte proportionale Beziehung zwischen Objekt- und Selbstbewußtsein sogar durch einen Kausalzusammenhang bestimmt ist. Diese singuläre These, in der Schopenhauer aus der Klarheit des Objektbewußtseins als der Ursache eine analoge Steigerung auch des Selbstbewußtseins ableitet, erscheint angesichts der von ihm wiederholt betonten inversen Konstellation der Bewußtseinskomponenten zwar befremdlich, erweist sich bei angemessener Berücksichtigung des willensmetaphysischen Horizonts jedoch als konsequent. Sofern es bei Schopenhauer in ästhetischer Kontemplation um Ideenschau, um Wesenserkenntnis geht, handelt es sich in einer metaphysischen Tiefendimension letztlich um die Selbsterkenntnis des Willens.

Unter dieser Prämisse formuliert Schopenhauer dann auch die folgende These: „Die einzige Selbsterkenntnis des Willens im Ganzen aber ist die Vorstellung im Ganzen, die gesamte anschauliche Welt. Sie ist seine Objektität, seine Offenbarung, sein Spiegel“ (WWV I 241). Die in Schopenhauers Ästhetik mehrfach auftretende Spiegelmetapher erfährt im Horizont seines Willensmonismus eine charakteristische Umdeutung: Wenn nach Schopenhauer die „völlig adäquate Wiederholung des Wesens der Welt unter der Form der Vorstellung [...] die Auffassung der Ideen, der reine Spiegel der Welt ist“ (WWV I 396), dann weist ästhetische Erkenntnis gewissermaßen narzißtische Züge auf – im essentiellen Solipsismus des Willens, der *solus ipse* in seinen Objektivationen sich selbst bespiegelt und, in solche Betrachtung versunken, sich selbst erkennt. Mit den traditionellen Implikationen des Narzißmus hat diese Konstellation allerdings nur die mythologische Figuration des sich selbst im (Wasser-)Spiegel Anschauenden gemeinsam; von der Selbstverliebtheit und Selbstbewunderung des Narziß kann hier bei Schopenhauer, wo es qua Selbsterkenntnis essentiell um die Einsicht des Willens in sein Wesen (und das heißt auch: in seine Selbstzerrissenheit⁴¹) geht, schwerlich die Rede sein.

Erkennendes und Erkanntes werden mithin in der metaphysischen Tiefendimension restlos eins: Wille ist alles; alles ist Wille.⁴² Von einer Elimination des Willens schlechthin kann demnach selbst in ästhetischer Kontemplation nicht die Rede sein. Sofern gerade die spezifisch ästhetische Erkenntnis (sowie – in modifizierter Weise – auch philosophische Reflexion) letztlich auf den Willen in seiner Essenz, also auf das Wesen von Dasein und Welt überhaupt zielt, erfolgt sie allein als Einheit von Welt- und Selbsterkenntnis und transzendiert die Jeweiligkeit individuell-relationaler Phänomenalität, deren Vordergründigkeit einen Zugang zum Wesen nach Schopenhauers Auffassung prinzipiell unmöglich macht. Allein auf diese Dimension zielt Schopenhauers Willenlosigkeitspostulat. Nur für den Horizont, der

⁴¹ In WWV I 218 thematisiert Schopenhauer „die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selber“ (analog: 424); die Selbstentzweiung des Willens steigert sich auf 353 und 227 bis zur Selbsterzflischung.

⁴² Über den Willen findet sich in WWV I 227 die These, daß „außer ihm nichts daist“.

durch die Beziehungen von Objekten untereinander und zum individuellen Willen des Subjekts geprägt ist, beansprucht Schopenhauers These vom Antagonismus zwischen Selbstbewußtsein und Bewußtsein von anderen Dingen (WWV II 474f.) Geltung; allein in diesem Rahmen kann von einer Opposition zwischen Subjektivität und Objektivität systemimmanent sinnvoll die Rede sein. Solche mit Ideenschau als Wesenserkenntnis einhergehende Objektivität versucht Schopenhauer im Horizont seiner Ästhetik durch dezidierte Ausblendung allein des *individuellen* Willens und seines Selbstbewußtseins zu etablieren.

In diesem Sinne ist Schopenhauers Willenlosigkeitspostulat mit seiner These von Welt und Vorstellung als einziger Selbsterkenntnis des Willens durchaus kompatibel. Die eingangs exponierte Differenz von Welt und Selbst, von Gegenstands- und Selbstbewußtsein löst sich in der wesensbezogenen Tiefendimension seiner Willensmetaphysik in die Alleinheit des monistischen Willens als universellen Naturprinzips auf. Das Selbstbewußtsein des Willens, der im Menschen als seiner höchsten Objektivation sein eigenes, im Weltganzen sich spiegelndes Wesen zu erkennen vermag (WWV I 396f.), eröffnet einen Horizont, in dem Subjekt und Objekt „an sich nicht unterschieden“ sind; „denn an sich sind sie der Wille, der hier sich selbst erkennt“ (WWV I 259).

Das für Schopenhauers Ästhetik konstitutive Postulat der Willenlosigkeit erweist sich, da es allein die Ausschaltung des *individuellen* Willens und seiner Bedürfnisse, nicht aber des omnipräsenten Willens als universellen Weltprinzips und Dinges an sich impliziert, als vordergründig, sofern es auf einer spezifischen Perspektive basiert. Die Negativität von Schopenhauers Postulat ästhetischer Willenlosigkeit ist mithin selbst noch Exponent einer Art von scheinhafter Oberflächendimension. Die unter ihr verborgene essentielle Tiefensphäre wird vollends bestimmt durch die Positivität des Willens. Eigentlich, nämlich ‚an sich‘ in Schopenhauers Sinne, ist auch die Ästhetik nicht Sphäre der Willenlosigkeit, vielmehr bleibt sie fortwährend Terrain des Willens, der hier lediglich andersgeartete Zwecke auf spezifische Weise verfolgt. Erst eine Transzendierung elementarer Bedürftigkeit ermöglicht das sublimere, differenziertere, mithin höherstufige Streben des Willens nach Selbsterkenntnis. Schopenhauers Ästhetik der *Willenlosigkeit* erweist sich mithin in metaphysischem Horizont als eine Ästhetik des *Willens!*

Trotz des metaphysischen Willensmonismus, der eine ungebrochene Heteronomie des rein instrumentell konzipierten Intellekts beinhaltet, finden sich bei Schopenhauer Formulierungen, die zunächst die Annahme einer autonom-heteronomen Doppelnatur des Intellekts nahelegen.

Angesichts von Aussagen, in denen Schopenhauer vom Willensdienst als der „natürlichen Bestimmung“ oder der „natürlichen Funktion“ des Intellekts ausgeht (WWV II 499, 469) und solche Instrumentalität als „seine ihm natürliche Tätigkeit“ bezeichnet (PP II 495), wirken Thesen, in denen er genau das Gegenteil zur ‚Natur‘ des Intellekts erklärt, außerordentlich überraschend: Nach Schopenhauers Auffassung muß der Intellekt, wenn er das vom Willen Gewünschte nicht herbeizuschaffen vermag, ihm dieses aus purer Gefälligkeit zumindest vormalen und dabei „seiner eigenen Natur, die auf Wahrheit gerichtet ist, Gewalt antun [...], indem er sich zwingt, Dinge, die weder wahr noch wahrscheinlich, oft kaum möglich sind, seinen

eigenen Gesetzen zuwider für wahr zu halten, um nur den unruhigen und unbändigen Willen auf eine Weile zu beschwichtigen, zu beruhigen und einzuschläfern“ (WWV II 279 f.). Der durch affektive Erregung des Willens mit seinen mannigfaltigen Bedürfnissen nicht gesteigerte, sondern sogar nachhaltig behinderte Intellekt (WWV II 279) kann folglich „seine Funktion nur so lange ganz rein und richtig vollziehen [...], als der Wille schweigt und pausiert“, während „durch jede merkliche Erregung desselben die Funktion des Intellekts gestört und durch seine Einmischung ihr Resultat verfälscht wird“. ⁴³

Zweierlei Bestimmungen der ‚Natur‘ des Intellekts stehen einander also diametral gegenüber. Mit jeweils konträren Implikationen ausgestattet, können ‚eigene Natur‘ einerseits, ‚natürliche‘ Bestimmung oder Funktion andererseits nicht koinzidieren. Schopenhauers Konzeption von Wesen und Funktion des Intellekts ist also durch eine fundamentale Ambivalenz bestimmt. Seine Aussagen oszillieren zwischen antagonistischen Bestimmungen. Offenbar gerät die eigene ‚Natur‘ des Intellekts dadurch in eine problematische Ambivalenz, ⁴⁴ daß Schopenhauer sie zumeist in einer willensbezogenen Instrumentalität erblickt, sie bisweilen jedoch mit einem autonomen Wahrheitsstreben identifiziert, das der Interessenlage des Willens diametral gegenüberzustehen scheint. Denn gemäß der zweiten ‚Natur‘-Version kann der Intellekt seiner Funktion, objektive Wesenserkenntnis zu gewinnen, nur beim Schweigen des Willens, also unter der Voraussetzung vorübergehend eliminiertes Instrumentalität, gerecht werden. Autonome Wahrheitssuche anstelle der regulären Heteronomie und Instrumentalität des Intellekts scheint auch die folgende Aussage Schopenhauers zu prägen: „Das wahre Wesen der Dinge, des Lebens, des Daseins [...] allein hat Interesse für den Intellekt als solchen, d. h. für das von den Zwecken des Willens frei gewordene, also reine Subjekt des Erkennens“. ⁴⁵

Die bisherigen Ausführungen jedoch lassen bereits vermuten, was zusätzliche Argumente dann bestätigen: Entgegen einem mitunter naheliegenden Eindruck besteht bei Schopenhauer realiter kein Konkurrenzverhältnis zwischen heteronomem Willensdienst und autonomer Wahrheitssuche als vermeintlich gleichrangigen und inkompatiblen Bestimmungen des Intellekts. Denn der willensmetaphysische Horizont, der auch Schopenhauers Ästhetik maßgeblich prägt, läßt eine willensindependente, „aus eigenem Triebe“ entspringende Tätigkeit des Intellekts,

⁴³ WWV II 277 f. Analog: PP II 80 f.

⁴⁴ Die besagte Ambivalenz bezieht sich allerdings nicht nur auf die ‚Natur‘ des Intellekts, sondern außerdem auch auf dessen ‚Abnormität‘. Das Genie verdankt sein schöpferisches Potential dem „völlig abnormen, wirklichen Übermaß von Intellekt“ (WWV II 500) und der dadurch erst ermöglichten „naturwidrigen Sonderung des Intellekts vom Willen“ (a. a. O.). Betrachtet Schopenhauer den Willensdienst als naturgemäße Bestimmung des Intellekts, so hat dessen ästhetisch-willensindependente Aktivität als abnorm-abusive Tätigkeit zu gelten. Besteht hingegen im autonomen, über die Interessen des Willens sich vermeintlich hinwegsetzenden Wahrheitsstreben die ‚Natur‘ des Intellekts, so schlägt ausgerechnet der von Schopenhauer zumeist als ‚natürliche Bestimmung‘ des Intellekts deklarierte Willensdienst und die mit ihm verbundene Heteronomie in eine Art von Abnormität um. – Vgl. dazu §5 und §12 meiner (in Anm. 22 genannten) Monographie.

⁴⁵ WWV II 521. In PP I 33 ist von jenem Zustand des Intellekts die Rede, in dem dieser „gar kein anderes Interesse auch nur kennt und versteht als das der Wahrheit“.

bei der dieser angeblich „frei seinen eigenen Gesetzen folgt“ (WWV II 482), nicht plausibel erscheinen, weil er, der nur mit andersartigen Aufgaben betraute, in seiner wesensgemäßen Willensdependenz und heteronomen Instrumentalität grundsätzlich verbleibt – wenngleich mit spezifischen Modifikationen.

Die im vorangegangenen bereits dargelegten Argumente lassen sich um einige weitere ergänzen:

Ausgerechnet die Tätigkeit „aus eigener Kraft“ (WWV II 500), die ein deutliches Signal für die neugewonnene Eigenständigkeit des in ästhetischer Einstellung autonom gewordenen Intellekts zu setzen schien, entpuppt sich stattdessen als Symptom seiner ungebrochenen, lediglich modifizierten Heteronomie aufgrund perpetuierlicher Indienstnahme durch den Willen. Denn mit Nachdruck hebt Schopenhauer „die Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen“ hervor (WWV I 171). In dezidierter Abgrenzung von traditionellen philosophischen Konzeptionen läßt Schopenhauer den Willensbegriff im Zuge einer „denominatio a potiori“ (WWV I 171) weit über den menschlichen Bereich hinaus expandieren und verabschiedet die herkömmliche Subsumtion von ‚Willen‘ unter ‚Kraft‘ zugunsten ihrer Umkehrung. Wenn er nachdrücklich „jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen“ will (WWV I 172), kann von „eigener Kraft“ des Intellekts nicht willensunabhängig die Rede sein, zumal er nach Schopenhauer doch aus dem Willen hervorgegangen, ja sogar Manifestation von dessen Selbststeigerung ist (WWV II 731). Vielmehr wird solches vermeintlich ‚Eigene‘ des Intellekts im Horizont von Schopenhauers Willensmetaphysik auf eine bloße Komponente innerhalb der universellen Willenssphäre reduziert. Indem Schopenhauer ‚Kraft‘ prinzipiell unter ‚Willen‘ subsumiert, sie also per se zu etwas Voluntativem erklärt, dementiert er zugleich das ‚Eigene‘ der ästhetischen Kraft des Intellekts.

Ähnlich wie die These von der ‚eigenen Kraft‘ des ästhetischen Intellekts läßt auch die Aussage, in der Schopenhauer eine „große, wiewohl spontane Anspannung“ postuliert (WWV I 270), nicht auf eine spezifische Aktivität des ästhetischen *Intellekts* schließen, sondern signalisiert letztlich nichts anderes als kontinuierliche Präsenz des *Willens* selbst, und zwar in Anbetracht der von Schopenhauer behaupteten Identität von Spontaneität und Willensäußerung.⁴⁶

Als aufschlußreich erweist sich im willensmetaphysischen Horizont auch die folgende These Schopenhauers: Wenn „der individuelle Wille die ihm beigegebene Vorstellungskraft auf eine Weile freiläßt und sie von dem Dienste, zu welchem sie entstanden und vorhanden ist, einmal ganz dispensiert, [...] so wird sie alsbald vollkommen objektiv, d. h. sie wird zum treuen Spiegel der Objekte“.⁴⁷ Diesem Zitat

⁴⁶ Gemäß Kl. Schr. 383 handelt es sich bei ‚Spontaneität‘ und ‚Willensäußerung‘ um Synonyma.

⁴⁷ PP II 492. – Rudolf Malter deutet diese Konstellation dahingehend, „daß der Wille diesen Zustand duldet“; dabei läßt er „gleichsam seine eigene Entmächtigung über sich ergehen und gönnt dem Subjekt das Glück seiner Abwesenheit“. Daß der Wille mit dem Losreißen des Erkennens von ihm nichts zu tun hat, sondern nur mit dessen Rückholung in seinen Herrschaftsbereich, ist nach der Auffassung Malters „gewiß“, allerdings nicht weiter erklärbar (R. Malter, Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens [Stuttgart – Bad Cannstatt 1991] 328f.). Von dem im vorliegenden Aufsatz von mir unternommenen Interpretationsversuch unterscheidet sich Malters These grundlegend. Die Dif-

sei eine andere Aussage Schopenhauers gegenübergestellt: „Der Wille, welcher die Wurzel des Intellekts ist, widersetzt sich jeder auf irgend etwas anderes als seine Zwecke gerichteten Tätigkeit desselben“ (WWV II 491).

Daß sich demzufolge der Wille über seinen eigenen Widerstand gegenüber einer seinen Zwecken entfremdeten und dadurch autonom gewordenen Tätigkeit des Intellekts hinwegsetzt, indem er ihn von seinem Dienste dispensiert, erscheint höchst zweifelhaft. Nicht verständlich wirkt eine Konstellation, in der sich der Wille dazu durchringt, sein ureigenes Interesse an einer für seine Ziele nützlichen Intellekttätigkeit außer acht zu lassen und freiwillig auf die Perpetuierung der etablierten Herrschaftsverhältnisse zu verzichten. Zwar scheinen die beiden Zitate auf den ersten Blick einander inkompatibel gegenüberzustehen. Aber Skepsis ist geboten im Hinblick auf eine vermeintliche Uneigennützigkeit des Willens, der zur Autonomie des Intellekts unter Vernachlässigung seiner eigenen Interessen aktiv beiträgt, indem er dem Freiheitsdrang des Intellekts nicht nur keinen Riegel vorschiebt, sondern seinem abtrünnigen, zur Flucht bereiten Sklaven gleichsam eigenhändig das Tor in die Freiheit öffnet. Vergegenwärtigt man sich nämlich den grundsätzlichen Egoismus⁴⁸ dieses Willens, so liegt die Annahme nahe, daß der Wille selbst mit solcher Freilassung des Intellekts noch seine eigenen Zwecke und Interessen verfolgt.

Und damit drängt sich hier die Vermutung auf, daß der Intellekt, „dieser getriebene Fronknecht“, sich täuscht, sofern er „in einer Feierstunde ein Stück von seiner Arbeit freiwillig aus eigenem Antrieb und ohne Nebenabsicht bloß zu eigener Befriedigung und Ergötzung zu verfertigen“ glaubt.⁴⁹ Vermag der Wille seine objektiv-ästhetischen Interessen vielleicht sogar am besten dadurch zu realisieren, daß er die ästhetische Erkenntnistätigkeit des Intellekts mit Hilfe der trügerischen Suggestion forciert, er sei dabei „bloß zu eigener Befriedigung und Ergötzung“ tätig?

Falls diese Vermutung berechtigt ist (und dafür soll im folgenden argumentiert werden), wird die These von der autonom-heteronomen Doppelnatur des Intellekts, in der selbstbestimmtes Wahrheitsstreben und willensabhängige Instrumentalität einander als antagonistische Komponenten gegenüberreten, vollends hinfällig: Ausgerechnet seine Wahrheitsliebe qualifiziert den Intellekt dann zu einem Instrument, das geeignet ist, die spezifischen Zwecke des an Selbsterkenntnis interessierten Willens zu verwirklichen. Von annähernder Gleichrangigkeit zweier konträrer Intellekt-„Naturen“, nämlich autonomer Philalethie und heteronomer Willensdependenz, kann dann nicht mehr die Rede sein. Stattdessen erhält die heteronome Willensdependenz des Intellekts einen so zentralen Stellenwert, daß die ästhetisch-philosophische Philalethie des Intellekts zu einer bloßen Ausprägung seiner grundlegenden Instrumentalität wird. Statt der instrumentell-heteronomen Vereinnah-

ferenz zwischen den Deutungsansätzen manifestiert sich auch in Malter's Annahme eines (wenn auch instabilen) autarken Zustands des ästhetischen Intellekts (vgl. a. a. O. 328) im Gegensatz zu meiner Hypothese von dessen prinzipieller Heteronomie.

⁴⁸ Zum Egoismus vgl. z. B. Kl. Schr. 727: „Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen wie im Tiere ist der *Egoismus*“; er ist „mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja eigentlich identisch“. Laut WWV I 455 ist der Egoismus „jedem Dinge in der Natur wesentlich“. Vgl. ergänzend auch Kl. Schr. 727-734, WWV I 468, WWV II 688.

⁴⁹ PP II 84. Analog: PP II 494.

mung des Intellekts als Antagonist gegenüberzutreten, wird das philalethische Potential des Intellekts dann gleichfalls in den umfassenden Rahmen seiner fundamentalen Heteronomie integriert. Die autonom-heteronome Doppelnatur des Intellekts löst sich demnach in die Einheitlichkeit seiner grundlegenden und durchgängigen Heteronomie auf, die sich intern allerdings in verschiedene Modi von Willensdependenz differenziert. Denn „als ein *Erkennenwollen*“ realisiert sich der Wille im Intellekt offenbar nicht nur in dem Sinne, daß er „als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt“ auf die phänomenale Sphäre gerichtet ist (WWV II 334). Außerdem bedarf er des Intellekts auch zu wesensbezogener Selbsterkenntnis. Die angebliche, von Schopenhauer verschiedentlich postulierte Autonomie des ästhetischen Intellekts scheint dabei zur bloßen Schimäre zu werden, zu einer Art von Selbsttäuschung des Intellekts, die, vom Willen inszeniert und vom Intellekt auto-suggestiv internalisiert, ihrerseits nur ein *Movens* gesteigerter Erkenntnisanstrengung im Dienste des Willens ist.

So frappierend dieses Konstrukt einer durch *intellektuale Selbsttäuschung* geförderten *Selbsterkenntnis* des *Willens* auch wirken mag: immerhin läßt sich anhand mehrerer Anhaltspunkte bei Schopenhauer dafür argumentieren – wenngleich eine ‚zwingende‘ Beweisführung dabei nicht zu erwarten ist. Drei Argumente seien im folgenden entwickelt.

Erstens: Auffälligerweise verwendet Schopenhauer in seiner Ästhetik mehrfach Begriffe, die für eine gewisse Illusionshaltigkeit ästhetischer Einstellung symptomatisch erscheinen. Die Freude am Schönen „ist nur höchst wenigen und auch diesen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt“ (WWV I 431); „wie der Schlaf und der Traum“ hebt das „Freiwerden der Erkenntnis“ den Kontemplierenden aus der üblichen Relation der Objekte zu seinem Willen heraus; sobald diese jedoch „wieder ins Bewußtsein tritt, hat der Zauber ein Ende“. ⁵⁰ Bezeichnend ist auch eine Textpassage, die Schopenhauer kurz darauf folgen läßt: „Jene Seligkeit des willenlosen Anschauens ist es endlich auch, welche über die Vergangenheit und Entfernung einen so wundersamen Zauber verbreitet und sie in so sehr verschönerndem Lichte uns darstellt, durch eine Selbsttäuschung.“ Denn bei der Erinnerung an Vergangenes ruft die Phantasie allein die Objekte zurück, unabhängig von ihrer Beziehung zum Willen des leidensverhafteten Subjekts; so erhält es den trügerischen Eindruck, „daß jenes Objektive damals ebenso rein, von keiner Beziehung auf den Willen getrübt“ vor ihm gestanden habe „wie jetzt sein Bild in der Phantasie“. Und im Horizont seines ästhetischen Ataraxie-Ideals folgert Schopenhauer aus dieser Täuschungskonstellation: „Wir können durch die gegenwärtigen Objekte ebenso wohl wie durch die entfernten uns allem Leiden entziehen, sobald wir uns zur rein objektiven Betrachtung derselben erheben und so die Illusion hervorbringen vermögen, daß allein jene Objekte, nicht wir selbst gegenwärtig wären“ (WWV I 283). ‚Traum‘, ‚Seligkeit‘, ‚wundersamer Zauber‘, ‚verschönerndes Licht‘, ‚Selbsttäuschung‘ und ‚Illusion‘ – das sind die Begriffe, die einen spezifischen Illusionsgehalt ästhetischer Einstellung zum Ausdruck bringen.

⁵⁰ WWV I 282. Der Begriff ‚Zauber‘ erscheint auch in WWV II 483 in ästhetischem Kontext.

Ein zweites Argument zugunsten der besagten Hypothese von einer durch den Willen bewirkten Selbsttäuschung des Intellekts kann man aus einer Aussage Schopenhauers gewinnen, die sich im Rahmen einer Bestimmung der Relation zwischen Willen und Vorstellung findet. Schopenhauer sieht dort die Höherentwicklung des Intellekts abhängig von der zunehmenden Komplexität des Organismus. Mannigfaltigkeit und spezifische Ausrichtung seiner Bedürfnisse erfordern zunehmende Weite des Erkenntnishorizonts sowie gesteigerte Distinktheit der Außenweltwahrnehmung, die von der Entwicklung des Zerebralsystems abhängig sind (WWV II 361). Die Auffassung der Außenwelt erfordert „immer mehr Aufmerksamkeit und zuletzt in dem Grade, daß bisweilen ihre Beziehung auf den Willen momentan aus den Augen verloren werden muß, damit sie desto reiner und richtiger vor sich gehe“ (WWV II 362). Der finale Nebensatz macht deutlich, daß es sich hier um eine zweckorientierte, mithin instrumentalisierte Illusion handelt, die sich durchaus im Einklang befindet mit Schopenhauers globaler These von der „geheimen und unmittelbaren Gewalt, welche der Wille über den Intellekt ausübt“ (WWV II 282). Illusion in Gestalt eingebildeter Willensindependenz der Erkenntnis scheint hier als Mittel im Dienste voluntativen Wahrheitsstrebens zu stehen.

Als drittes Argument möchte ich eine Täuschungskonstellation anführen, die Schopenhauer in seiner „*Welt als Wille und Vorstellung II*“ unter dem Titel „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ beschreibt. Für den vorliegenden Argumentationskontext ist dieses Kapitel 44 nur qua Strukturanalogie aufschlußreich. Nach Schopenhauers Auffassung beruht die Leidenschaft der Geschlechtsliebe auf einem Wahn, „der das, was nur für die Gattung Wert hat, [...] als für das Individuum wertvoll“ vorspiegelt (WWV II 713), ihm „den eigenen Genuß vorgaukelt“, während es „emsig und mit Selbstverleugnung für die Gattung“ arbeitet.⁵¹ Die Natur täuscht das Individuum vermittels einer Schimäre derart, daß es, durch „die Geschlechtsliebe, d.i. das Interesse der Gattung“ verblendet (WWV II 707), „individuellen Zwecken nachzugehen wähnt“ (WWV II 688), während es jedoch unter der „Maske eines egoistischen Zweckes“ (WWV II 692) realiter „bloß generelle“ Zielsetzungen verfolgt (WWV II 688). Als „der Betrogene der Gattung“ (WWV II 691) handelt das Individuum mithin unwissentlich im Auftrag des Gattungswillens, der seine spezifischen Zwecke vermittels eines Täuschungsmanövers gleichsam subkutan durchzusetzen vermag. Illusionshaltigkeit, Realitätsverkennung und Selbstverleugnung erhalten also nach Schopenhauer im Bereich der Geschlechtsliebe einen hohen Stellenwert.

Anhand der drei Argumente kann gezeigt werden, daß fundamentale Täuschungskonstellationen bei Schopenhauer in verschiedenerlei Hinsicht einen auffälligen Status erhalten. Auf dieser Basis läßt sich die These von einer Selbsttäuschung des (nur scheinbar autonom agierenden) *Intellekts*, die durch den essentiell an Selbsterkenntnis interessierten Willen hervorgerufen wird, wohl zumindest als sinnvoller und begründbarer Deutungsversuch legitimieren.

Spezifische Zwecke verfolgt der an Selbsterkenntnis interessierte Wille, sofern er

⁵¹ WWV II 692. Vgl. ferner 690, 691, 709, 714.

den heteronom-instrumentellen Intellekt, das Licht, das er sich auf der höchsten Stufe seiner Objektivation angezündet hat (WWV I 223), nicht mehr in den Dienst der Befriedigung elementarer Bedürfnisse vermittelt der Erkenntnis nach dem Satze vom Grunde stellt, sondern dieses Licht von derartigen Funktionalisierungen befreit, um mit ihm zur Befriedigung seines subtileren metaphysischen Bedürfnisses nach Selbsterkenntnis gleichsam das Panorama der gesamten Manifestationen des Willens auszuleuchten und die Totalität seiner Objektivationen in ihrem Wesen zu erkennen.

Vermutlich gestaltet sich die ästhetische Dienstbarkeit des Intellekts für den Willen ausgerechnet dann am effizientesten, wenn sie mit einem ausgeprägten Freiheitsbewußtsein⁵² des Intellekts einhergeht, das durch Vortäuschung seiner ästhetischen Autonomie durch den Willen bedingt ist und durch den zu höchster Leistungsfähigkeit gesteigerten Intellekt nachhaltig internalisiert wird.

IV.

Aus den vorangegangenen Untersuchungen geht hervor, daß Erkenntnis und Täuschung, Illusionsbildung und Desillusionierung sich bei Schopenhauer in einem spannungsvollen Verhältnis befinden. Durch dieses Analyseergebnis wird der Eindruck von Eindeutigkeit revidiert, den Schopenhauers Postulat einer objektiven Wesenserkenntnis in ästhetischer Kontemplation vermittelt, bei der das Subjekt die durch das principium individuationis bedingten Täuschungen zu überwinden, die phänomenale Sphäre zu transzendieren und als ‚klares Weltauge‘ die ‚Platonischen Ideen‘ zu erkennen vermag. Als illusionär erweist sich auch die von Schopenhauer wiederholt proklamierte Autonomie des ästhetischen Intellekts. Beide Problemkomplexe resultieren letztlich aus Schopenhauers Willensmetaphysik, die Schwierigkeiten für zentrale Postulate seiner Ästhetik involviert.

Erstens stellt Schopenhauers pessimistischer Entwurf eine ästhetische Eudämonie in Frage und läßt das von Schopenhauer vertretene Ataraxie-Ideal antiker Provenienz illusionär erscheinen. Denn die Dualität von Glücksversprechen und Erkenntnisanspruch in ästhetischer Einstellung mündet unter den Prämissen von Schopenhauers pessimistischer Willensmetaphysik in einen Konflikt. Die von ihm wiederholt postulierte Möglichkeit, durch kontemplative Ideenschau die leidensvollen Verstrickungen der voluntativen Sphäre zumindest vorübergehend zu überwinden, erweckt auf dieser Folie den Eindruck eines radikalen Eskapismus. Die Opposition zwischen erkenntnisfördernder Ent-täuschung und glücksverheißender Illusion legt die Einschätzung nahe, daß das ‚klare Weltauge‘ in entscheidender Hinsicht einen ‚blinden Fleck‘ aufweist oder sogar von einer passageren Blindheit befallen wird.

⁵² Erinnert sei an die zahlreichen Belege für Schopenhauers Postulat einer freien Tätigkeit des ästhetischen Intellekts, der – vermeintlich – „aus eigener Kraft und Elastizität“ (WWV II 500), „aus eigenen Trieben in höchster Spannung und Tätigkeit“ ist (WWV II 482) und dabei „frei seinen eigenen Gesetzen folgt“ (WWV II 482).

Zweitens läßt Schopenhauers Willensmonismus keine überzeugende Konzeption einer ästhetischen Autonomie des Intellekts zu. Denn eine realistische Alternative zwischen heteronom-willensdependenter und autonom-willensindependenter Tätigkeit des Intellekts setzt eine Dualität eigenständiger Prinzipien voraus. Zwar behauptet Schopenhauer mitunter einen Antagonismus⁵³ von Willen und Intellekt und scheint insofern dem Dualismus Rechnung zu tragen, der für das Postulat einer ästhetischen Autonomie des Intellekts Voraussetzung ist; durch den fundamentalen Willensmonismus wird dieses Konzept jedoch in Frage gestellt. Auf der Basis dieser Problematik wurde im vorangegangenen die Hypothese entwickelt, daß ein Zusammenhang zwischen ästhetischer Selbsterkenntnis des Willens und einer Art von Selbsttäuschung des Intellekts besteht.

Für die aus der indischen Philosophie entlehnte Metapher ‚Schleier der Maja‘ bedeutet das folgendes: Im Unterschied zu Schopenhauers gegenläufigen Postulaten scheint es selbst in ästhetischer Einstellung nicht möglich zu sein, den ‚Schleier der Maja‘ gänzlich zu lüften, vielmehr scheint gerade eine partielle Verschleierung der tatsächlichen Verhältnisse zu den auch für das ästhetische Subjekt maßgeblichen Erkenntniskonditionen zu gehören. Während desillusionierende Entschleierung das Wesen des Willens der ästhetischen oder philosophischen Erkenntnis zugänglich macht, kaschiert ästhetische Eudämonie den Ausdruck voluntativer Selbstentzweiung, mithin die eigentliche Realität des Willens als des universalen Weltprinzips. Ein Schleier ästhetischen Scheins und ein harmonistisches Schönheitsideal schränken die Sicht des ‚klaren Weltauges‘ erheblich ein und trüben seinen Blick.

Im Horizont von Schopenhauers Willensmetaphysik erwecken die Ruhe, Harmonie, Glücksempfindung, ja Seligkeit des ästhetischen Subjekts den Eindruck einer Schimäre, die das Produkt einer Autosuggestion des glücksbedürftigen Subjekts zu sein scheint. Illusionär wirkt darüber hinaus die Vorstellung, der Intellekt sei in ästhetischer Einstellung autonom, agiere ‚nach eigenen Gesetzen‘, ‚aus eigener Kraft‘. Damit korrespondiert die Schimäre, daß der Wille trotz seines wesensbestimmenden Egoismus und entgegen seinen eigentlichen Interessen den in seinem Dienst stehenden Intellekt aus freien Stücken von seinen Pflichten entbindet.

Das spannungsreiche Verhältnis zwischen Erkenntnis und Täuschung, zwischen desillusionierender Entschleierung und harmonistisch-verschleiernder Illusionsbildung, das sich sowohl auf die Eudämonie-Problematik als auch auf die Autonomie-Problematik in Schopenhauers Ästhetik auswirkt, wurzelt letztlich in zwei wesentlichen Konstituenten seiner Philosophie: in seinem Pessimismus und in seinem Willensmonismus. Angesichts der im vorangegangenen entfalteten Problemdimensionen erhellt: Gerade die Überzeugung, in Schopenhauers Konzeption sei ästhetische Einstellung durch eine umfassende Desillusionierung bestimmt, erweist sich im Horizont seiner Willensmetaphysik als – Illusion.

⁵³Vgl. dazu WWV II 474f. Der „Wille als das Prinzip der Subjektivität“, den Schopenhauer auch mit dem „Bewußtsein des eigenen Selbst“ identifiziert, ist seines Erachtens „der Gegensatz, ja Antagonist der Erkenntnis“ (WWV II 475).

ABSTRACT

This article represents a critical analysis of Schopenhauer's thesis that the autonomous intellect, in its liberation from the will, recognizes the objective essence of things in the aesthetic contemplation. Schopenhauer's metaphysics of the will involves two crucial problems to the central postulates of his aesthetic theory. On the one hand, Schopenhauer's pessimism queries the synthesis between the perception of the essence of the world and the promise of felicity that he attributes to aesthetics. On the other hand, Schopenhauer's concept of an autonomous aesthetic intellect can be argued to be incompatible with the monism of Schopenhauer's concept of the will. It will be demonstrated that the problematics associated with these two aspects, eudaimonism and autonomism, show the tensions subsisting between the establishment and destruction of illusion in Schopenhauer's aesthetic theory.

Dieser Aufsatz bietet eine kritische Analyse von Schopenhauers Auffassung, der vom Willen befreite, autonom tätige Intellekt erkenne in ästhetischer Kontemplation das objektive Wesen der Dinge. In doppelter Hinsicht beinhaltet Schopenhauers Willensmetaphysik Schwierigkeiten für zentrale Postulate seiner Ästhetik: Erstens wird die Synthese von Erkenntnisanspruch und Glücksverheißung durch Schopenhauers Pessimismus in Frage gestellt, zweitens ist die Autonomie des ästhetischen Intellekts mit Schopenhauers Willensmonismus inkompatibel. Sowohl die Eudämonie-Problematik als auch die Autonomie-Problematik zeigen eine spannungsreiche Relation zwischen Illusionsbildung und Desillusionierung in Schopenhauers Ästhetik.