

Zum Paradox von Wille und Freiheit bei Schopenhauer

Von Harald Schöndorf SJ (München)

Das Thema der Freiheit ist eines der zentralen Themen der Philosophie. Es ist nicht zuletzt die Philosophie, vor allem die des Mittelalters und der Neuzeit, die die Frage nach der Freiheit in ihrem Kern als die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens verstanden und erörtert hat. Gipfelte das Freiheitsproblem im Mittelalter und noch zu Beginn der Neuzeit in der Frage nach der Vereinbarkeit von göttlicher und menschlicher Freiheit, so wird es in der Moderne dahingehend zugespitzt, daß der Determinismus die Freiheit völlig leugnet, während die transzendente Freiheitsauffassung die unhintergehbare autonome Setzung des Menschen als geistigem Ich quasi absolut macht.

1. Schopenhauers Freiheitsauffassung

Auf diesem Hintergrund entwickelt Schopenhauer eine Freiheitsauffassung, wie sie meines Wissens sonst bei keinem Denker anzutreffen ist. Schon in den frühesten uns überkommenen handschriftlichen Notizen, in denen von der Freiheit die Rede ist, zeichnet sich in Umrissen Schopenhauers spätere Freiheitstheorie ab. Noch vor den Vorarbeiten zu seiner Dissertation notiert Schopenhauer im Jahr 1813 unter anderem:

„Das Vermögen aber des einigen und selben Ichs, als Zeitlichen und Räumlichen oder auch als Nicht-Zeitlichen und Nicht-Räumlichen sich seiner [...] bewußt zu werden (sich zu sezzen) ist die Freiheit. Hier ist zu bemerken daß das Ich in der zuletzt genannten Beziehung nur negativ bezeichnet werden kann — Nicht-Zeitlich, Nicht-räumlich: ...“ (HN I, 35, Nr. 66)

Ein wenig später lesen wir:

„Die Wahrheit (und zugleich die Freiheit) ist, daß der Mensch sich ieden Augenblick als sinnliches, zeitliches, oder auch als ewiges Wesen betrachten kann: ...“ (HN I, 38, Nr. 72)

Kurz darauf wird die Freiheit „das Moralische, Asketische, von allem Irdischen sich losreißende“ im Menschen genannt (HN I, 39, Nr. 74).

Hier finden wir den Kantischen Gedanken, daß die Freiheit den Menschen in der intelligiblen Welt ansiedelt, die das Empirische, und das heißt, das Sinnliche sowie Zeit und Raum transzendiert. Aber bei diesem Gedanken betont Schopenhauer sogleich die Negation; dies zeigt sich auch bei dem zuletzt angeführten Zitat, wo die Freiheit als dasjenige charakterisiert wird, was den Menschen von allem Irdischen losreißt. Der Rückgriff auf Kants Zwei-Welten-Lehre und der als Negation formulierte Erlösungsgedanke scheinen also mehr oder weniger von Anfang an bei Schopenhauer miteinander vereint zu sein, wenn von Freiheit die Rede ist.

In Schopenhauers veröffentlichten Schriften stoßen wir auf die Freiheit ein erstes Mal eher beiläufig in § 45 der Dissertation, wenn Motiv und Motivation als

Arten des Satzes vom Grund erörtert werden (Werke Bd. VII, 74). Im folgenden Paragraphen (§ 46) legt Schopenhauer unter Berufung auf Kant erstmals seine Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter dar, die einen wesentlichen Bestandteil seiner Freiheitsauffassung darstellt. Der empirische Charakter besteht allein in der „Handlungsweise“ eines Menschen und ist darum „allein aus den Handlungen eines Individuums zusammengesetzt und zu erschließen“ (VII, 76). Seine vollständige Kenntnis ist uns verwehrt; andernfalls könnten wir, sofern wir die Umstände und die subjektive Beurteilung der jeweiligen Situation in Rechnung stellten, eindeutig Motive und Handeln eines Menschen „so gut als aus der Kenntnis der Ursache die Wirkung“ vorhersagen (ebd., 77). Im empirischen Bereich gibt es also keine Freiheit; hier ist alles determiniert. Der in viele Einzeläußerungen zerstückelte empirische Charakter drückt aber „einen außer der Zeit liegenden universalen Willensakt“ aus, den Kant „den intelligiblen Charakter“ genannt habe (ebd., 76).

Für die Erklärung des Zusammenhangs von Freiheit und Natur verweist uns Schopenhauer kurzerhand auf Kants Lehre. Daß der empirische Charakter der Menschen anders als bei den Tieren individuelle Verschiedenheit aufweise, erkläre sich dadurch, daß der individuelle Charakter „ein Phänomen der durch Vernunft bedingten Freiheit“ sei (ebd., 78). Dies wird aber nicht weiter erläutert: Eine ausführliche Erörterung der Freiheit findet in der Dissertation noch nicht statt, wenn auch die Lehre vom Charakter im wesentlichen bereits vorhanden ist.

Im Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* fällt das Stichwort „Freiheit“ gegen Ende von § 54 (W I, II, 336) und wird im folgenden Paragraphen zum Thema. Die Grundzüge dieser Lehre können hier als bekannt vorausgesetzt werden; ein paar kurze Hinweise mögen darum genügen. Zunächst lehrt Schopenhauer, daß „der Wille als solcher frei sei“ (W I, § 55; 337). Dies gilt aber nur, insofern er das Ding an sich ist. Ferner besagt diese Freiheit „bloß die Verneinung der Nothwendigkeit“. Somit gilt:

„Jedes Ding ist als Erscheinung, als Objekt, durchweg nothwendig; dasselbe ist an sich Wille, und dieser ist völlig frei, für alle Ewigkeit.“ (W I, 338)

Diese Kernaussage wird auch durch die Erklärung der Wahlentscheidung und die um den erworbenen Charakter vermehrte Lehre der verschiedenen Weisen des Charakters nicht tangiert.

Bekanntlich kennt Schopenhauer nur einen Fall, in dem seine These von der durchgängigen Nothwendigkeit und Determiniertheit der Erscheinung durchbrochen wird: die Selbstverneinung des Willens. Schon in dem eben erörterten § 55 weist Schopenhauer vorausgreifend darauf hin, daß es durch die Erkenntnis möglich sei,

„daß die Freiheit, welche sonst, [...] nie in der Erscheinung sich zeigen kann, [...] auch in dieser hervortritt und, indem sie das der Erscheinung zum Grunde liegende Wesen aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fort dauert, einen Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbstverleugnung darstellt.“ (W I, 339)

Das Durchschauen des Individuationsprinzips oder, als „deúteros plous“ (zweitbeste Möglichkeit), die Läuterung durch Leiden, die zur reinen Erkenntnis wird, bewirken als Quietiv des Willens die wahre Resignation (vgl. W I, § 68;

469). Dieses nicht vorsätzlich herbeiführbare Geschehen ist aber eine „Selbstaufhebung des Willens“ (W I § 70; 478). Es ist eben der Wille zum Leben selbst, der sich aufhebt und verneint, wobei er aber in dieser freien Verneinung seiner selbst völlig zerfließt in das — wie es scheint — reine und leere Nichts hinein, das in Wahrheit aber das Seiende, den Willen und die Welt schlechterdings auf unaussagbare Weise überbietet.

Die Schwierigkeiten, die gerade die letztgenannte Lehre systemimmanent mit sich bringt, sind bekannt, sollen hier aber nicht erörtert werden. Denn nicht um diese vieldiskutierte Problematik ist es mir zu tun, wenn ich hier von einem Paradox von Wille und Freiheit bei Schopenhauer spreche. Ich möchte Schopenhauers Lehre hier nicht auf ihre innere Stimmigkeit hin untersuchen, sondern als gegeben voraussetzen und zum Ausgangspunkt weiterer Überlegungen machen.

2. Vergleich mit anderen Auffassungen von Wille und Freiheit

Wie wir gesehen haben, geht Schopenhauer wie die philosophische Tradition von der Fragestellung der Willensfreiheit aus. Er hat eigens eine Preisschrift zu diesem Thema verfaßt, deren Resultate mit den Grundthesen seines Hauptwerks übereinstimmen. Aber zu welchem Resultat führt ihn die Frage nach der Freiheit des Willens? Auf der Ebene, wo diese Freiheit für gewöhnlich erörtert wird und relevant ist, auf der Ebene unseres menschlichen Tuns und Handelns, wird die Freiheit rundweg bestritten, wenn wir einmal vorläufig von der einen Ausnahme der Selbstverneinung des Willens absehen. Die Freiheit liegt nach Schopenhauer nicht im *operari*, sondern im *esse*, nicht im Tun, sondern im Sein (E, 97).

Damit stellt sich Schopenhauer aber zum einen gegen die klassische Tradition und vor allem gegen den (Früh-)Idealismus, für den die Freiheit so völlig mit ihrem Vollzug identisch wird, daß diesem *operari* überhaupt kein *esse* mehr zugeordnet werden kann und darf. Zum anderen aber fragt sich, wie Schopenhauers These denn zu interpretieren sei. Wenn Schopenhauer vom Willen als dem Ding an sich spricht, so ist diese Rede keineswegs so klar, wie es den Anschein hat. Was ist der Wille, sofern er sich nicht als Drang, Streben, Wollen äußert, sondern das diesen Äußerungen zugrunde liegende Ding an sich darstellt? Zeichnet sich das Ding an sich im Sinne Kants nicht dadurch aus, daß ihm die Eigenschaften seiner Erscheinung(en) *nicht* zukommen? Zumindest scheint diese Gegenüberstellung doch dann vorausgesetzt, wenn Schopenhauer die Freiheit nicht dem Tun, sondern dem Sein zuspricht. Ist das Wesen des Willens aber dadurch charakterisiert, daß sich seine Eigenschaften von seinen Äußerungen unterscheiden wie das Intelligible vom Sinnlichen, dann haben wir es nicht mehr mit dem zu tun, was herkömmlicherweise unter Willen verstanden wird: eine Fähigkeit, die gerade durch ihre Aktuierung die Vollgestalt ihres Wesens erreicht.

Gewiß, Schopenhauer kann mit seiner Theorie an bestimmte mythische und religiöse Spekulationen über einen vor aller Zeit liegenden „Abfall“ der Seelen im Zusammenhang mit ihrem Abstieg in die materielle Welt anknüpfen. Aber derartige Theorien wurden gewöhnlich nicht als Lehre von der Willensfreiheit aufgefaßt. Kurzum: Die Antwort, die Schopenhauer auf die Frage nach der Freiheit des Willens gibt, hat zwar die Terminologie „Freiheit“ und „Wille“ bewahrt, aber das damit Gemeinte hat mit der ursprünglichen Bedeutung dieser Termini nicht mehr viel zu tun — mag es auch für Schopenhauer-Anhänger vielleicht frevelhaft klingen, derartiges zu behaupten.

Wenden wir uns nunmehr dem Fall zu, wo die Freiheit nach Schopenhauer tatsächlich in Erscheinung tritt. Auf den ersten Blick scheint es sich hier wirklich um Willensfreiheit im üblichen Sinn zu handeln. Die Selbstverneinung des Willens ist ein konkret vollzogener Freiheitsakt, der kraft der Freiheit des Willens in die Erscheinung tritt. Aber hier ergibt sich ein Problem. Denn die Freiheit dieses Aktes wird damit erkauft, daß er jeder Verfügungsgewalt des Menschen entzogen ist. Er „kommt daher plötzlich und wie von außen angefliegen“ (W I, § 70; 478).

Nun braucht die Unverfügbarkeit nicht die freie Zustimmung und somit die Freiheit des Handelnden auszuschließen. Eine Paradoxie scheint mir aber darin zu liegen, daß dieser Freiheitsakt zwar ein Akt des Willens ist, es aber zugleich nicht möglich ist, ihn zu wollen. Die Äußerung des Willens in der Erscheinung hat nicht nur die Annihilierung des Willens zur Konsequenz, sondern sie ist auch in sich selbst ein „Willens“-Akt, der weder gewollt ist noch selbst etwas will. Denn der spezifische Charakter dieser Freiheitsäußerung besteht ja gerade darin, daß nicht nur nichts gewollt wird — d. h. daß dieser Akt kein Objekt hat —, sondern darin, daß gerade überhaupt *nicht* mehr gewollt wird, d. h. daß Nicht-Wollen an die Stelle von Wollen tritt.

Dem Paradox, das hierin liegt, könnte man dadurch abhelfen wollen, daß man verschiedene Arten oder Bedeutungen von Wille und Wollen unterscheidet. Dies wäre zwar möglich, liefe aber offensichtlich dem zuwider, worauf Schopenhauer in diesem Kontext gerade hinauswill: daß eben der Wille selbst es ist, der sich verneint und dadurch vernichtet. Zudem soll es gerade der Wille als Wesen der Welt sein, der bei dem freien Akt seiner sich negierenden Selbstaufhebung als Ding an sich in die Empirie hereinwirkt und hereinragt.

Mir scheint, die Folgerung ist nicht zu umgehen, daß die Freiheit, von der hier die Rede ist, zwar als eine Freiheit des Willens bezeichnet wird, aber mit einer Willensfreiheit, einem freien Willen im üblichen Sinn kaum noch etwas zu tun hat. Sie ist nur noch eine Freiheit vom Wollen. Zwar gründet sie auch im „Willen“, aber in einem „Willen“ als Ding an sich, einem metaphysischen Wesenskern der Wirklichkeit, der — speziell als Prinzip seiner eigenen Negation — mit dem, was sonst „Wille“ und „Wollen“ heißt, nicht mehr viel gemein hat. Mit diesen Überlegungen möchte ich nicht der Frage nachgehen, ob Schopenhauers System konsistent oder widersprüchlich, dialektisch oder undialektisch ist. Dies alles sei dahingestellt. Als Resultat meiner Überlegungen möchte ich vielmehr die These aufstellen, daß Schopenhauer im Gegensatz zur Tradition den Willen und die Freiheit der Sache nach auseinanderreißt und zu einander ausschließenden Gegensätzen macht, obwohl er in seiner Wortwahl genau umgekehrt Wille und Freiheit zu vereinen scheint.

3. Der Freiheitsbegriff der Neuzeit als verborgene Wurzel für Schopenhauers Auffassung von Wille und Freiheit

Wie kommt es zu diesem erstaunlichen Faktum? Daß der Verzicht auf den Eigenwillen den Menschen befreit, ist zwar eine Überzeugung des Quietismus, von dem Schopenhauer stark geprägt ist. Aber dieser Hinweis erklärt nicht Schopenhauers Konzeption der Willensfreiheit. Zunächst könnte man hierin eine Art dialektischen Gegenschlag zur Tendenz zumindest des frühen Idealismus sehen, das freie Wollen zum absoluten Grund und Ausgangspunkt von allem zu ma-

chen. Aber Schopenhauer ist nicht nur der Antipode des Idealismus. Er teilt mit ihm vielmehr die Überzeugung von der Grundlosigkeit der Freiheit. Macht man damit konsequent Ernst, daß Freiheit rationale Begründung ausschließt, so wird die Freiheit nicht nur unbegreiflich, sondern irrational. Da die Freiheit aber bei Kant durch das Gesetz der Moral und bei den Idealisten durch das der dialektischen Notwendigkeit ihre Rationalität erhält, tritt ihre Irrationalität hier noch nicht zutage. Sie wird erst mit Schopenhauers Denken offenbar.

Immanuel Kant hatte die Freiheit in den Bereich des Noumenalen verlegt und meinte, auf diese Weise Determinismus und Freiheit miteinander vereinbaren zu können. Aber diese Aufteilung auf zwei Ebenen oder Standpunkte löst das Problem nicht, wie freies Wirken und Naturgeschehen sich in ein und demselben empirischen Geschehen (Freiheit ist für Kant ein kosmologisches Problem!) zugleich äußern können, ohne miteinander in Widerstreit zu geraten. Schopenhauer war in gewissem Sinne konsequenter als Kant. Er hat den Versuch gemacht, die Freiheit voll und ganz — also ohne jeden Rest — in den Bereich des Transempirischen zu verlegen. Dies mußte zur Negation jeder Freiheit in der Erscheinungswelt führen. Da sich aber der Wille nach Schopenhauer sehr wohl in der Erscheinung äußert, so wurde das Auseinanderbrechen von Wille und Freiheit zur unausweichlichen Konsequenz.

Beim idealistischen Ansatz ergibt sich ein anderes Problem. Hier soll die Freiheit gerade dadurch gewahrt werden, daß sie das sich selbst setzende Prinzip alles anderen ist. Aber dies führt dazu, daß unbewußte notwendige Produkte und Folgen dieser Freiheit angenommen werden müssen. Mehr und mehr wird die ursprüngliche Freiheit von der deduktiven Notwendigkeit und der gesetzmäßigen Logik der Abfolge dieser Produkte aufgesogen und schließlich verschlungen. Was als reine Freiheit begann, endet als Notwendigkeit; wo am Anfang freie Setzung des Ich stand, herrscht am Ende das Gesetz der dialektischen Logik. Schopenhauer wollte die Eigenständigkeit des Willens gegenüber der Vorherrschaft des bloßen Denkens retten — was dann freilich auf Kosten der Rationalität dieses Willens ging. Er wollte außerdem die Freiheit davor bewahren, von der Notwendigkeit einer gedanklichen Logik oder Dialektik verschlungen zu werden. Auch dies ist ihm gelungen, aber auf Kosten einer Trennung und Entgegensetzung dieser Freiheit gegen den Willen, dem sie doch eigentlich und ursprünglich zugehört. Auf diese Weise hat Schopenhauer aber Aporien des modernen Freiheitsverständnisses ans Licht gebracht, die bei seinen Vorgängern verdeckt bleiben.

Dies gilt auch für einen weiteren Punkt: Bei *Descartes* ermöglicht die Freiheit den Zweifel: sie distanziert mich allem anderen gegenüber, indem sie es negiert. Wenn *Kant* in seiner praktischen Philosophie behauptet, der sittlich gute Wille zeichne sich dadurch aus, daß er in keiner Weise material bestimmt werde, so heißt dies, daß der Wille nur dann in Wahrheit frei ist, wenn er sich von keinem Objekt in seiner Entscheidung bestimmen läßt. Freiheit als sittliche Autonomie gibt es also nach Kant nur, wenn die Objekte als Bestimmungsgründe des Handelns negiert werden. Bei *Fichte* ermöglicht die Freiheit die Entfaltung des Ich dadurch, daß sie das Nicht-Ich, die Welt, die Gegenstände setzt. Diese Setzung bedeutet aber, daß diese Welt in ihrem Ansich, in ihrem Selbstsein negiert wird. Sodann besteht die Aufgabe für das Ich darin, all dies (das Nicht-Ich, die Welt) zum Material seiner Selbstverwirklichung zu machen — und das heißt, auch noch die letzte ihm verbliebene Eigenständigkeit wiederum zu negieren. Der

Vollzug der Freiheit besteht hier also, wie ich ganz knapp zu zeigen versucht habe, jedes Mal in der Negation (Das Ich negiert das Andere seiner selbst); sie wird uns aber bei diesen Denkern unter der gegenteiligen Gestalt, nämlich als Position, als Setzung, präsentiert. Erst Schopenhauer bestimmt die Freiheit ausdrücklich als Negation und enthüllt so den wahren Charakter und zugleich die tiefe Problematik neuzeitlichen Freiheitsdenkens, was beides vor ihm verschleiert geblieben war.

Zusammenfassung in Thesenform

0. Die Freiheit wird speziell in der neuzeitlichen Philosophie zu einem zentralen Thema und erfährt eine Zuspitzung:

- a) der Determinismus leugnet sie völlig;
- b) die transzendente Freiheitsauffassung macht sie quasi absolut.

1. Schopenhauers Freiheitsauffassung hat von Anfang an spezielle Züge:

- a) In frühen Notizen: Die Freiheit ist das, was uns vom Irdischen losreißt.
- b) In der Dissertation: Der determinierte empirische Charakter verweist auf den zugrundeliegenden außerzeitlichen freien intelligiblen Charakter.
- c) Im Hauptwerk: Jeder ist als Erscheinung völlig determiniert (notwendig), an sich jedoch als Wille frei. Anders formuliert: Die Freiheit ist nicht im operari, sondern im esse, das dem operari vorausgeht. — Einzige Ausnahme: Im Fall der Verneinung des Wollens zeigt sich die Freiheit in der Erscheinung.

2. Vergleich mit sonstigen Auffassungen von Wille und Freiheit:

- a) Wenn die Freiheit nicht im Handeln, sondern im Sein liegt, steht dies im Gegensatz zur (früh)idealistischen Auffassung, nach der die Freiheit in sich gründet und ihr kein Sein vorausliegt.
- b) Unter „Wille“ wird üblicherweise ein Vermögen des Menschen verstanden, dessen Vollzug erfahrbar ist. Wenn der „Wille“ als Ding an sich (im Kantischen Sinn) erfahrungsjenseitig sein soll, hat er dann noch irgendeine Gemeinsamkeit mit dem, was üblicherweise „Wille“ genannt wird?
- c) Der einzige empirische Fall von Freiheit, die Verneinung des Willens, ist der Verfügung des Menschen entzogen, kann nicht gewollt werden und besteht darin, daß nicht nur nichts, sondern überhaupt nicht gewollt wird. Entgegen dem sonst üblichen Verständnis wird Freiheit somit zum Gegenbegriff zum Willen. Statt Freiheit des Willens ist sie Freiheit vom und gegen den Willen.
- d) Zusammenfassung: Schopenhauer versteht den Willen, die Freiheit und das Verhältnis beider zueinander im Gegensatz zur sonst üblichen Auffassung.

3. Obwohl Schopenhauers Auffassung von Wille und Freiheit im Gegensatz zur transzendentalen und idealistischen Philosophie steht, hat sie darin ihre Wurzel und bringt darin verborgene Tendenzen zum Vorschein:

- a) Schon Kant und der Idealismus verstehen die Freiheit als Grundlosigkeit. Ihre Rationalität erhält die Freiheit bei ihnen durch das Gesetz der Moral bzw. der dialektischen Notwendigkeit. Dies fällt beides bei Schopenhauer weg, so daß die Grundlosigkeit zur Irrationalität wird.
- b) Die Verlegung der Freiheit in die Welt des Intelligiblen durch Kant löst das Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus nur scheinbar. Scho-

openhauer „löst“ dieses Problem, indem er die Kantische Position radikalisiert und die Freiheit (mit Ausnahme der Willensverneinung) völlig vor und jenseits der Erfahrung ansiedelt.

c) Die von der neuzeitlichen Philosophie positiv aufgefaßte transzendente Freiheit der Selbstbestimmung tritt als Negierung der Objekte auf: Bei *Descartes* als Zweifel an der Existenz aller Objekte; bei *Kant* als nicht durch irgendein Objekt bestimmte Sittlichkeit; bei *Fichte* als Setzung der Objektwelt als „Nicht-Ich“.

d) Während die genannten Denker die Negativität der Freiheit nicht als solche ausdrücklich bewußt machen, kommt diese Negativität bei Schopenhauer voll zum Durchbruch und wird in der Verneinung des Willens als eigentlicher Wesenskern der Freiheit offenbar.