

## Abhandlungen

### Schopenhauers Philosophie als Krise des neuzeitlichen Denkens

*Von Harald Schöndorf SJ (München)*

Jede Philosophie steht im Rahmen ihrer Zeit, und sie wird erst voll verständlich im Kontext der allgemein geschichtlichen Situation, in der sie sich befindet, und innerhalb des philosophiegeschichtlichen Rahmens, in dem sie steht. Das heißt aber nicht, daß eine bestimmte Philosophie Produkt dieser Zeit oder gar der gesellschaftlichen Verhältnisse wäre. Ebenso wenig ist sie ein bloßes Produkt der Philosophiegeschichte und ihrer Problematik. Vielmehr ist Philosophie eine Antwort, freilich auf Probleme und Fragen, die in einer Zeit oder durch die vorausgehende Geschichte gestellt werden. Aber als Antwort ist und bleibt sie unableitbar und frei. Und wenn es sich um eine Philosophie von Rang handelt, so zeigt sich ihre Größe gerade darin, daß sie nicht auf einige Fragen sekundärer Art antwortet, sondern zentrale Probleme erörtert und für sie eine Antwort bereithält.

Darum ist es legitim, auf Vorgegebenheiten und Umstände hinzuweisen, die eine Philosophie beeinflußt haben, und ein solcher Versuch soll hier unternommen werden. Es wäre aber falsch zu meinen, man hätte damit alle nötigen Erklärungen geliefert und hätte somit eine Philosophie gleichsam von ihren Ursachen her aufgerollt. Wenn also im folgenden einige Kernpunkte der Philosophie Schopenhauers als Krise des neuzeitlichen Denkens interpretiert werden, so ist diese Interpretation nicht exklusiv gemeint: Sie will weder Schopenhauers philosophische Eigenständigkeit bestreiten noch in Abrede stellen, daß auch andere Überlegungen und Faktoren als die hier dargelegten in Schopenhauers Philosophie mit eingeflossen sind.

Es ist Mode geworden, die Moderne und das Denken der Neuzeit kritisch zu betrachten und von einer Krise der Moderne und vom Übergang zur Postmoderne zu sprechen. Was liegt näher, als auch Schopenhauer dadurch aktuell zu machen, daß man ihn als eine Figur dieses Übergangs interpretiert und als Vorläufer des postmodernen Denkens vereinnahmt?

Eine solche vorschnelle Inanspruchnahme Schopenhauers für bestimmte zeitgenössische philosophische Tendenzen liegt jedoch nicht in der Absicht dieses Artikels. Aber die Krise des neuzeitlichen Denkens beginnt nicht erst in der Gegenwart, sondern bereits mit der Wende vom idealistischen zum nachidealistischen Denken. Dabei wird immer noch zu wenig gesehen, daß der erste Philosoph dieser Wende Schopenhauer ist, — sein Denken liegt noch vor *Feuerbach*, *Kierkegaard*, oder den sogenannten "Maîtres du soupçon", den Meistern des Argwohns und der Entlarvung: *Marx*, *Nietzsche* und *Freud*. Freilich wird der Beitrag all dieser Denker zur kritischen Infragestellung der Moderne vielleicht mehr gewürdigt als der Schopenhauers, weil sie unmittelbar historisch wirksam geworden sind, während Schopenhauer während des größten Teils seines Schaffens noch nicht rezipiert wurde und erst in seiner Spätzeit eine geschichtliche Wirkung entfaltet hat.

Schopenhauers Philosophie ist aber deshalb von besonderem Interesse, weil sich zeigen läßt, daß er in entscheidenden Punkten nicht einfach einen Kontrapunkt zum Denken seiner Zeit setzt, sondern in Wirklichkeit Probleme und Aporien ans Tageslicht bringt, die im neuzeitlichen Denken selbst angelegt, aber verborgen und verdrängt geblieben sind.

Zum Beleg hierfür seien drei Problemkreise herausgehoben:

- Den ersten Punkt könnte man die "unaufhebbare Spannungsdualität verschiedener Standpunkte" nennen, eine Position, die ein Problem enthüllt, das im neuzeitlichen Systemdenken steckt. Im philosophischen Denken der Neuzeit wird zum ersten Mal der Anspruch erhoben, ein System von der Art zu entwerfen, daß alles aus den Prinzipien des Systems deduktiv ableitbar wird. Als Tendenz findet sich dies schon bei *Hobbes*, ausdrückliches Programm wird es bei *Spinoza* und bei den Denkern des Deutschen Idealismus.
- Der zweite Punkt, der anschließend erörtert werden soll, ist "die Unmittelbarkeit", denn die Suche nach einem unmittelbaren Punkt des Anfangs und der Vergewisserung scheint etwas typisch Neuzeitliches zu sein.
- Den dritten Punkt, der ein wenig weiter ausgeführt werden soll, bilden die Begriffe *Wille* und *Freiheit*. Daß *Wille* ein Zentralwort für Schopenhauer ist, braucht nicht eigens betont zu werden. Daß das Nachdenken über die *Freiheit*, vor allem bei den großen Philosophen der neuzeitlichen Tradition, angefangen von *Descartes* über *Kant* bis zu den Philosophen des Idealismus, ein, wenn nicht gar das zentrale Thema darstellt, wird man gleichfalls schwer bestreiten können.

## 1. Die unaufhebbare Spannungsdualität verschiedener Standpunkte

Einen Lieblingsgedanken Schopenhauers stellt die These der Komplementarität von Subjekt und Objekt dar, die schon in den ersten Kapiteln des ersten Buchs der *Welt als Wille und Vorstellung* anzutreffen ist. Schopenhauer meint hiermit, daß Subjekt und Objekt korrelative Begriffe sind, daß man keines von beiden ohne das jeweils andere begreifen kann. Daraus ergibt sich zum einen, daß keines der beiden auf das andere reduziert werden kann. Zum anderen ist es auch nicht möglich, die komplementäre Dualität von Subjekt und Objekt im Bereich des Erkennens noch einmal auf eine höhere Synthese hin zu übersteigen. Diese Grundthese zieht sich praktisch durch Schopenhauers gesamtes Werk.

Wenn man freilich dem Gedankengang des Hauptwerks weiter folgt, so drängt sich der Eindruck auf, daß weder die Subjekt-Objekt-Dualität noch die Dualität zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille durchgehalten wird. Vielmehr scheint Schopenhauer diese anfänglichen Dualitäten im Verlauf seines Hauptwerks in ein Gesamtsystem zu bringen und zu einer monistischen Willensmetaphysik hin zu übersteigen. So wird Schopenhauers Denken zu einem guten Teil auch gedeutet.

Inwieweit eine solche ganzheitliche Deutung von Schopenhauers Philosophie berechtigt ist oder nicht, soll hier nicht im einzelnen erörtert werden. Für unsere Zwecke genüge der Hinweis darauf, daß Schopenhauer vor allem in seinen späteren Werken immer wieder die Unmöglichkeit hervorhebt, einen Gesamtstandpunkt einzunehmen, der alles überwölbt. Vielmehr gebe es zwei verschiedene Standpunkte, von denen jeder seine Berechtigung habe: sowohl der erkenntnismäßige transzendentalidealistische Standpunkt des Bewußtseins "die Welt ist meine Vorstellung" als auch ein mehr objektivistischer und realistischer Standpunkt, der eine geradezu materialistische, oder vielleicht besser gesagt, sensualistische Färbung annimmt. Jedem Schopenhauerkenner ist der in der Literatur immer wieder erörterte Zirkel vertraut, der sich daraus ergibt, daß Schopenhauer einerseits das Denken zu einer Gehirnfunktion erklärt — was klar materialistisch zu sein scheint —, andererseits aber ebenso sagt, wir hätten das Gehirn nur in unserem Bewußtsein — womit er einen idealistischen Standpunkt einnimmt. Wer diesen Zirkel nach der einen oder der anderen Seite hin auflösen will, wird auf Schopenhauers mehrfache Hinweise stoßen, daß es nicht möglich sei, diese beiden Standpunkte noch einmal miteinander zu vermitteln.

Gewiß, wer Schopenhauer durchgängig einheitlich interpretieren will, sei es transzendentalidealistisch oder willensmonistisch, kann sich dafür auf eine ganze Reihe von Gründen und Textstellen berufen. Aber wird

man Schopenhauers ausdrücklicher eigener Intention nicht eher gerecht werden, wenn man sich an die Stellen hält, wo er darauf verweist, daß die Dualität der Perspektiven nicht auflösbar ist und daß es keine allseits befriedigende Harmonisierung der verschiedenen Standpunkte gibt?

Schopenhauer nimmt hier, und zwar allem Anschein nach als erster, die Züge eines postidealistischen, ja fast möchte man sagen, eines heutigen Denkers an, der nicht einfach nur behauptet, man könne kein System mehr bilden, sondern der sich ganz konkret vor der Schwierigkeit sieht, daß er nicht mehr imstande ist, seine beiden verschiedenen Gesichtspunkte noch einmal bruchlos miteinander zu verbinden und von einer höheren Warte her zu überwölben. Dies ist aber nicht einfach eine Gegenreaktion gegenüber der Philosophie seiner Zeit, sondern Schopenhauer bringt damit zum Vorschein und zum Bewußtsein, daß in dieser Philosophie eine solche Spannung bereits latent angelegt ist, die freilich bisher noch nicht so recht zum Austrag gekommen ist.

Am eindrucklichsten war diese Dualität wohl bei *Kant* hervorgetreten. Denn es gibt bei ihm in mehrfacher Hinsicht eine Dualität, die nur noch mit Mühe oder gar nicht mehr in einer übergreifenden Einheit zusammengehalten wird: die Zweiheit zwischen der intellektuellen und der sinnlichen Welt, die zumindest nach der Meinung zahlreicher Interpreten nicht mehr in eine Einheit zu bringen ist, und die Spannung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, um deren Gemeinsamkeit *Kant* zeitlebens gerungen hat. Aber hier zeigt sich auch der Unterschied zu Schopenhauer: *Kant* war einerseits tatsächlich darum bemüht, eine Gemeinsamkeit der Vernunft zu finden; andererseits gibt es bei ihm eindeutige Aussagen dazu, daß die intelligible Welt die Grundlage auch der empirischen Welt darstellt. Darum scheint bei *Kant* noch nicht von einer so offen hervortretenden Dualität der Standpunkte zu sprechen zu sein, gerade auch deswegen, weil *Kant* nie in einer Weise wie Schopenhauer so ausdrücklich diese Dualität gegenüberstellt.

Aber schon in der voraufgehenden Philosophie gab es Spannungen zwischen verschiedenen Polen, die nicht wirklich zu einer echten Vermittlung gelangt waren. Am deutlichsten kann man diese Spannung bei den sogenannten empiristischen Philosophen sehen. Einerseits kommen sie nämlich von *Descartes* her und gründen ebenso wie er die ganze Philosophie auf das Bewußtsein; andererseits aber nehmen sie nicht, wie man es eigentlich erwarten könnte, das Selbstbewußtsein zum Ausgangspunkt ihrer Theorien, wie dies *Descartes* konsequenterweise getan hatte. Stattdessen gründen sie ihr Denken auf die Ideen bestimmter als ursprünglich erachteter einfacher materieller Gehalte und bauen von daher ihr System auf.

In diesem Vorgehen zeigt sich aber eine gewisse Ungereimtheit, eine innere Spannung. Dies führt dazu, daß sich bereits *Berkeley* nicht mehr wie

Locke in der Lage sieht, an der Substantialität der Materie festzuhalten, sondern sie aufgibt und behauptet, das einzige wirklich Existierende seien geistige Wesen. *Hume* gelangt schließlich zu einer skeptischen Philosophie, die er dann freilich wieder durch einen pragmatischen Standpunkt ergänzt. Damit kommt er zwar einer Zweiheit von Standpunkten, wie wir sie bei Schopenhauer antreffen, schon ziemlich nahe, aber es handelt sich noch nicht wie bei Schopenhauer um eine Dualität innerhalb der theoretischen Betrachtungsweise selbst.

Von den unaufgelösten Dualitäten in Kants Philosophie war schon die Rede. Zu ihnen gehört auch die Spannung, die in dem berühmten Diktum von *Jacobi* anklingt: Ohne das Ding an sich komme man nicht in Kants Philosophie hinein, und mit ihm könne man nicht in ihr verbleiben. Und vermutlich hat Schopenhauer deutlicher als viele andere die innere Spannung bei dem Philosophen des Idealismus, dessen Vorlesungen er selbst gehört hat, gespürt, nämlich bei *Fichte*. Ist doch gerade in Fichtes Frühphilosophie, wo er alles vom Bewußtsein, von der selbstsetzenden Freiheit her ableitet, die Gefahr geradezu mit Händen zu greifen, daß in diesem System die Natur vereinnahmt und nicht mehr in genügender Weise in ihrem Eigenrecht und Eigensein gewahrt wird.

## 2. Die Unmittelbarkeit

Die Unmittelbarkeit spielt im Denken Schopenhauers in verschiedenen Formen eine wichtige Rolle. Zunächst finden wir sie vor als Anschauung. Es ist nämlich ein Charakteristikum der Anschauung im Gegensatz zu anderen Weisen der Erkenntnis, daß sie ohne ausdrückliche vorhergehende Vermittlung zustandekommt und immer eine Art unmittelbare Gegebenheit präsentiert. Die Anschauung tritt bei Schopenhauer in zweifacher Weise auf. Zum einen als die sinnliche Anschauung im Gegensatz zum Begrifflichen: hier teilt Schopenhauer die Meinung der Empiristen, daß uns nur die sinnliche Anschauung wirklich lebendige Gehalte liefert, während das begriffliche und vor allem das reflexive Denken der Vernunft demgegenüber nur eine Art nachträglicher blasser Kopie darstellt. Dann kennt Schopenhauer aber noch jene besondere Weise der Anschauung, die den Menschen über das Willensinteresse hinaus zu den Ideen erhebt und die er als "Kontemplation" bezeichnet.

Eine ganz wichtige Rolle spielt die Unmittelbarkeit weiterhin im Philosophieren Schopenhauers da, wo es um die Weise geht, zum Ding an sich vorzustoßen. Nur wenn es uns unmittelbar, nicht im eigentlichen Sinne erkenntnismäßig gegeben ist, können wir zum Ding an sich gelangen. Einen

solchen Zugang haben wir deshalb, weil sich das Wollen und Begehren des Leibes so sehr unmittelbar in der Leibesaktion auswirkt, daß man nach Schopenhauer zwischen beiden überhaupt nicht unterscheiden kann. Ohne diese Unmittelbarkeit wäre es uns nicht möglich, den Willen als Ding an sich zu entdecken.

Die Bedeutung der Unmittelbarkeit beschränkt sich aber nicht nur auf Schopenhauers theoretische Philosophie. Auch in seiner Ethik spielt die Unmittelbarkeit eine Schlüsselrolle. Denn Schopenhauer rekurriert auf das Mitleid, und das heißt, auf ein Gefühl. Gefühle sind aber im Unterschied zum Denken etwas Unmittelbares. Gefühle sind unmittelbar auf das bezogen, was dem Subjekt gegenwärtig ist. Das Gefühl des Mitleids ist eine spontane, und das heißt eben unmittelbare, Reaktion auf eine bestimmte Situation; und es ist auch insofern unmittelbar, als es keine weiteren, die unmittelbare Gegenwart übergreifenden Gesichtspunkte berücksichtigt.

Auf die Unmittelbarkeit treffen wir dann weiterhin, wenn es um den Weg der Erlösung geht. Auch wenn Schopenhauer Mittel und Wege anzeigt, die zu der erlösenden Erkenntnis führen sollen, so bleibt doch immer festzuhalten, daß es keine Technik gibt, die diese Erlösung produzieren könnte. Denn die Einsicht, die den Schleier der Maja durchstößt, daß die Individualität nur Schein ist, kann sich nur plötzlich Bahn brechen. Erst recht ist der Akt der Selbstverneinung, also die einzige Weise, wie die Freiheit empirisch werden kann, wie Schopenhauer immer wieder betont, mit einer Gnadenwirkung zu vergleichen. Das heißt, sie ist etwas, was man einfach nicht von irgendwoher ableiten oder auf irgendeine Weise herbeiführen kann. Dies heißt aber, daß wir es auch hier mit einer Weise des Unmittelbaren zu tun haben.

In dieser vielfachen Bedeutung des Unmittelbaren bei Schopenhauer kann man einen der auffälligsten Gegensätze zu den großen idealistischen Systemen sehen, bei denen es gerade darum geht, die Gesamtheit der Wirklichkeit durch eine vielfältige Vermittlung in ein gegliedertes Ganzes zusammenzufügen und zusammenzudenken. Es ist von daher alles andere als Zufall, daß Schopenhauer gerade in *Hegel*, dem großen Philosophen der Vermittlung, seinen größten Gegner sah.

Die Bedeutung der Anschauung in Schopenhauers Philosophie hängt natürlich damit zusammen, daß Schopenhauer sich *Platon* und *Kant* verpflichtet fühlt und deswegen auf die platonischen Ideen und auf die Anschauung im Kantischen Sinne rekurriert. Davon einmal abgesehen, liegen die Wurzeln der Rolle der Unmittelbarkeit in Schopenhauers Philosophie aber bereits in der ganzen neuzeitlichen Tradition. Denn seit Beginn der Neuzeit gilt die Unmittelbarkeit einer Erkenntnis — wenn auch in verschiedener Form — als Ausweis und Garantie ihrer Wahrheit. Wenn *Descartes* alles Wissen auf das *cogito*, das Selbstbewußtsein aufbaut, so deshalb, weil

das Ich unmittelbar erfaßt wird und darum keiner Täuschung unterliegen kann. Auch *Locke* gründet alles Wissen auf ein unmittelbar gegebenes Datum: nämlich auf die einfache Idee einer ursprünglichen Sinneswahrnehmung. Und in ganz anderer Weise nimmt dann bei *Fichte* die ganze Philosophie ihren Ausgang in der Unmittelbarkeit, wenn aus der unmittelbar erfaßten intellektuellen Anschauung meines eigenen Freiheitsvollzuges alles weitere Wissen abgeleitet wird.

Bei dieser Gelegenheit bietet es sich an, ein wenig von Schopenhauer abzuschweifen und darauf zu reflektieren, warum die Unmittelbarkeit in der neuzeitlichen Philosophie in die Funktion des Wahrheitsgaranten aufrückt. Das Denken der Moderne sucht den Anfangspunkt nicht mehr wie die Griechen im Rückgang zu einer  $\alpha\rho\chi\eta$ , zu einem Gott, der ein Erstes und zugleich Letztes ist. Wenn aber Gott nicht mehr den Anfangs- und Endpunkt der Philosophie darstellt, sondern die Philosophie beim Menschen selbst anfangen will, dann kann dieser Mensch von sich her nicht mehr, wie dies bei Gott der Fall war, für die Wahrheit und Zuverlässigkeit all dessen bürgen, was von ihm her begründet wird. Es muß also ein neues Kriterium gefunden werden, auf Grund dessen die Gewähr gegeben ist, daß das Philosophieren einen Stand gefunden hat, auf dem es auf- und weiterbauen kann.

Die Frage lautet also: Welchen Charakter muß, um einen heutigen Terminus zu benutzen, eine solche Letzt- bzw. Erstbegründung haben? Die Antwort hierauf sieht das neuzeitliche Philosophieren vielfach in der Unmittelbarkeit. Was sich als unmittelbar zeigen und aufweisen läßt, gilt als immun gegen Irrtum und Täuschung und als unhintergebar, so daß es als die gesuchte Basis und der verläßliche Ausgangspunkt für weiteres Philosophieren gelten kann. Aus diesem Grund wird das Erkennen bei vielen philosophischen Richtungen der Neuzeit in der Anschauung fundiert, wenn auch die Art der Anschauung, die zugrundegelegt wird, unterschiedlich ist: sinnliche Anschauung materieller Daten bei den Empiristen, intellektuelle Anschauung des eigenen Freiheitsvollzuges im Deutschen Idealismus.

Gemeinsam ist diesen Positionen, daß bei ihnen die Unmittelbarkeit den Anfang charakterisiert und in dieser Funktion keine Probleme aufzuwerfen scheint. Bei Schopenhauer treffen wir aber an verschiedenen Kernpunkten seiner Philosophie auf etwas Unmittelbares. Einer dieser Fälle ist die Art und Weise, wie Schopenhauer den Akt der Selbstverneinung des Willens schildert, der die Erlösung bringt. An dieser Stelle enthüllt sich die Unmittelbarkeit, mit der die Negation des Willens geschieht, als überaus problematisch, da sie als Unmittelbarkeit keine weitere Erklärung zuläßt. Wie soll man aber eine Unmittelbarkeit verstehen können, die nicht den Anfang betrifft, sondern plötzlich am Ende auftritt?

Anders gefragt: Wie kommt Schopenhauer dazu, nicht nur an den

Anfang etwas Unmittelbares zu setzen, sondern auch da, wo es um den Schritt geht, der zum Ziel führt? Die Gemeinsamkeit mit der uns aus neuzeitlichem Philosophieren vertrauten Unmittelbarkeit des Anfangs besteht darin, daß es sich bei der Selbstverneinung des Willens gleichfalls um einen Zentralpunkt handelt, um das Geschehen nämlich, auf das im letzten alles ankommt. Und dieses Entscheidende ist darum etwas unmittelbar Gegebenes, etwas, das nicht weiter rückführbar oder ableitbar ist. Diese Eigenart des Erlösungsgeschehens bei Schopenhauer ist von allem Anfang an von Schülern wie von Gegnern des Philosophen als Problem empfunden worden und wird es bis heute.

Aber könnte man nicht auch von einer Variante derselben Unmittelbarkeit sprechen, die, wenn auch an anderer Stelle und in anderer Bedeutung und Funktion Kant geltend macht, wenn er zur Kennzeichnung dessen, was für ihn das Höchste ist, nämlich der Sittlichkeit, von einem Faktum der Vernunft spricht? Dieses Faktum der Vernunft tritt ja ebenso wie Schopenhauers Selbstverneinung als etwas unmittelbar Gegebenes und nirgendwo anders Herleitbares oder Begründbares auf. Bei Kant handelt es sich freilich um ein für jedermann mit der Vernunft mitgegebenes Faktum, während es sich für Schopenhauer um ein Ereignis handelt, das für viele bestenfalls erhofft werden kann.

Trotz dieses wesentlichen Unterschiedes bleibt aber die Gemeinsamkeit der Unmittelbarkeit in beiden Fällen bestehen. Während aber im Falle Kants (und in vielen anderen Fällen) diese Unmittelbarkeit vielfach als unproblematisch angesehen wird, tritt die eben in dieser Unmittelbarkeit liegende Problematik, um nicht zu sagen Sprengkraft, bei Schopenhauers freiem Akt der Selbstverneinung unverhüllt zutage. Somit erweist sich Schopenhauer wieder einmal als derjenige Philosoph, der das Problempotential, das bei seinen Vorgängern in der Philosophie der Moderne bereits angelegt, aber dennoch latent geblieben war, ans volle Tageslicht befördert.

### 3. Wille und Freiheit

#### A. Bedeutungsverschiebung<sup>1</sup>

Schopenhauers Auffassung von Wille und Freiheit ist in mehrfacher Weise instruktiv für die Probleme, die aus der neuzeitlichen Konzeption

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu meinen Art. "Zum Paradox von Wille und Freiheit bei Schopenhauer" im 72. Jb. 1991, 83–89.

der Freiheit entspringen, auch wenn sich Schopenhauer nirgendwo wie gerade bei dieser Thematik so sehr von der Auffassung anderer Philosophen zu unterscheiden scheint. Als erstes sei darum auf die Bedeutungsver-schiebung eingegangen, die die Begriffe Freiheit und Wille bei Schopenhauer erfahren. Unter Freiheit und Wille versteht nämlich Schopenhauer, genau betrachtet, nicht dasselbe, was sonst im üblichen Sprachgebrauch und auch in der Philosophie darunter verstanden wird. Wenn wir von Freiheit sprechen, so meinen wir normalerweise die Willensfreiheit; unter Willensfreiheit verstehen wir aber die Freiheit, uns für eine ganz bestimmte Handlung zu entscheiden, d.h. zu wählen, ob wir das eine oder das andere tun wollen. Aber gerade auf dieser Ebene, wo wir die Freiheit in unserem Selbstbewußtsein erfahren, gibt es für Schopenhauer bekanntlich gar keine Freiheit. Nun macht diese Ebene aber den Ausgangspunkt all unseres Reflektierens über Freiheit aus. Ob wir Freiheit für nachweisbar halten oder nicht: wir meinen damit zunächst diejenige Freiheit, die wir in unserem Selbstbewußtsein erleben.

Genau diese Freiheit, die uns zu freiem Handeln befähigt, wird aber von Schopenhauer — von der berühmten Ausnahme der Willensverneinung abgesehen — mit Nachdruck bestritten. Er sagt ausdrücklich, die Freiheit liege nicht im *operari*, im Handeln, sondern im *esse*, im Sein. Gehen wir nicht für gewöhnlich zu schnell darüber hinweg, daß diese These sehr eigentümlich ist? Denn was soll man sich unter einer Freiheit im Sein vorstellen oder denken können? Sind wir wirklich imstande, den Begriff einer Freiheit, die nicht Freiheit des Handelns, des Vollzugs, des Tuns, oder zumindest des inneren Aktes der Entscheidung sein soll, überhaupt mit einem angebbaren und verstehbaren Inhalt zu füllen? Wie auch immer diese Frage zu beantworten ist, eines steht fest: Schopenhauer gelangt in seiner Philosophie zu einem Freiheitsbegriff, der zu unserem sonstigen Freiheitsverständnis quer liegt.

Etwas ganz Ähnliches ließe sich auch über Schopenhauers Willensbegriff sagen, wenn auch der Fall hier nicht so klar liegt wie bei der Freiheit. Wenn Schopenhauer nämlich den Willen als das Ding an sich bezeichnet, dann geht er zwar aus von den Phänomenen, in denen wir unser Wollen erfahren: Triebhaftigkeit, Dynamik, Streben, Begehren, Erfahren. Worauf er aber abzielt, das ist der Wille als Ding an sich. Den Ausdruck "Ding an sich" entlehnt Schopenhauer der Philosophie Kants, und er versteht ihn auch im wesentlichen im Kantischen Sinne. Bei Kant aber zeichnet sich das Ding an sich gerade dadurch aus, daß es von völlig anderer Art ist als die Dinge unserer erfahrbaren Welt. Die Eigenschaften, die wir in der sinnlich erfahrbaren Welt erkennen, können dem Ding an sich nicht zukommen. Darum ist das Ding an sich nach Schopenhauer nicht auf die Weise der Vorstellung erkennbar. Wenn wir dennoch zu ihm gelangen

wollen, braucht es eine völlig andere Weise des Zugangs zu ihm.

Wenn also Schopenhauer den Willen zum Ding an sich erklärt, so müßte dies eigentlich auf Grund der vorstehenden Überlegungen zur Folge haben, daß dieser Wille als Ding an sich von ganz anderer Art sein muß als die unserer Erfahrung zugänglichen Phänomene des Wollens, Begehrens oder Strebens. Anders formuliert: das Ding an sich im Sinne Kants müßte sich von den von ihm herrührenden Erscheinungen wesentlich unterscheiden, da es einer völlig verschiedenen Seinsebene angehört. Wie steht es aber damit bei Schopenhauer? Zum einen setzt er, ganz so wie Kant, einen scharfen Trennungsstrich an zwischen dem all-einen Willen und den vielfachen Individuen der Vorstellungswelt. Zum anderen aber scheint er in einer nicht vollständig geklärten Weise das typisch Strebehafte dem Willen an sich ebensogut zuzuschreiben wie dessen Äußerungen im Bereich der Pluralität seiner Erscheinungsformen. Von daher stellt sich die Frage: Entspricht der Wille als Ding an sich dem, was wir in uns selbst als seine Verleiblichung erfahren, oder ist er etwas uns völlig Entgegengesetztes? Diese beiden Möglichkeiten scheinen einander auszuschließen, aber nach all dem, was Schopenhauer über den Willen sagt, wird man beide bejahen müssen: wieder einmal eine Spannung, die kaum auflösbar sein dürfte.

Daß Schopenhauer bei seinem Verständnis von Wille und Freiheit zu solchen überraschenden Auffassungen gelangt, steht wiederum nur auf den ersten Blick im Gegensatz zu den anderen Philosophen der Moderne. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß Schopenhauers Denken auch auf diesem Gebiet Probleme an den Tag bringt, die bereits in der typisch neuzeitlichen Weise, Wollen und Freiheit zu konzipieren, angelegt sind.

Dazu sei ein wenig weiter ausgeholt und noch vor die Neuzeit zurückgegangen. Das Thema der Willensfreiheit rückt nämlich vor allem im Mittelalter in die Mitte des anthropologischen Denkens und wird dann auf dem Weg vom Mittelalter zur Neuzeit von zwei Seiten her problematisiert: einerseits von einer deterministischen Weltauffassung, wie sie dann zu Beginn der Neuzeit, speziell in der *Newtonschen* Physik und bei Kant, als selbstverständlich gilt, andererseits von einem anderen Gesichtspunkt her, der dann in der Neuzeit zurücktritt: der göttlichen Freiheit. Man denke nur an die großen Streitfragen, die während und nach der Reformation den Menschen bewegten: Hat der Mensch einen freien Willen? Wie verhalten sich Natur und Gnade zueinander? Wie sind Gnade und menschliche Freiheit miteinander vereinbar? und ähnliches mehr.

In der neuzeitlichen Philosophie wird die Freiheit mehr und mehr zu einem zentralen Thema. Auch wenn sie bei *Descartes* thematisch eher selten erörtert wird, spielt sie doch bereits eine maßgebliche Rolle, verdanken wir es doch unserer Freiheit, daß wir imstande sind, alles zu bezweifeln und so zur Gewißheit des *Cogito* vorzustoßen. Wie sehr *Kant* darum ringt, in

seiner Philosophie die Freiheit in der rechten Weise zu verstehen und ihr den ihr gebührenden Ort zuzuweisen, braucht nicht eigens betont zu werden. Daß sich der nachfolgende Deutsche Idealismus als Philosophie der Freiheit verstand, bedarf erst recht keiner weiteren Erörterung. Wie sehr die Freiheit in der Folge unserem politischen und allgemeinen Weltbild zu dem maßgeblichen Wert geworden ist, so daß Begriffe wie Selbstbestimmung, Emanzipation, Demokratie, Meinungsfreiheit, Pluralismus in unserem heutigen allgemeinen Selbstverständnis positiv besetzt sind, braucht gleichfalls nicht weiter ausgeführt zu werden: Freiheit ist zweifellos ein Schlüsselbegriff der Moderne.

Aber so sehr die Freiheit in unserer heutigen Wertschätzung ein unveräußerliches Element von Menschenwürde und Menschenrechten ist, so ist sie philosophisch gesehen in der Neuzeit durchaus umstritten und problembeladen. Die neuzeitliche Naturwissenschaft und die von ihr inspirierte empiristische Denkweise unterstellten eine deterministische Weltansicht, die für Freiheit keine Möglichkeit bot. Freiheit ist in Kants *Kritik der reinen Vernunft* nicht primär ein anthropologisches, sondern ein kosmologisches Problem, das Problem nämlich, wie in einer vollständig deterministisch verfaßten Welt frei verursachte Handlungen möglich sein sollen.

Dieses Problem sucht Kant dadurch zu lösen, daß er die Freiheit aus dem Bereich des Determinismus herausnimmt und in die intelligible Welt verlegt. Durch diese Transposition der Freiheit in den Bereich des Noumenalen hoffte er, Determinismus und Freiheit widerspruchsfrei miteinander verbinden zu können. Was er damit erreicht hat, ist zwar die widerspruchsfreie Koexistenz beider. Ob damit aber auch schon die positive Möglichkeit des Zusammenwirkens von Freiheit und Determination in der konkreten und als solchen empirisch faßbaren Handlung erklärt ist, steht auf einem anderen Blatt, soll hier aber nicht weiter erörtert werden. Wichtiger ist hier die Feststellung, daß durch diesen Kunstgriff Kants die Freiheit nicht nur vor dem sie verunmöglichenden Determinismus gerettet, sondern zugleich dem Zugriff jeglicher Feststellung und Beweisbarkeit entzogen wurde. Freiheit wird zu etwas, was nicht nur in unserer Erfahrung, sondern streng genommen auch in unserem Leben nicht mehr vorkommt.

Damit hat Kant aber bereits einen denkerischen Anknüpfungspunkt für das geliefert, was Schopenhauer nur noch zu Ende zu führen brauchte: Die radikale und konsequente Tilgung der Freiheit aus unserem individuellen Leben und unseren konkreten Handlungen. Kant hatte die Freiheit in den Bereich des Dinges an sich verlegt, um sie der Determination zu entziehen, wollte sie aber dennoch nach wie vor in unserer Lebenswirklichkeit am Werk sehen, da andernfalls sein Ziel vereitelt worden wäre, Sittlichkeit zu ermöglichen. Hierin liegt aber ein Zwiespalt: Die Freiheit

soll einerseits dem Bereich des Noumenalen angehören, zum anderen aber in ein Spannungsverhältnis zu empirisch gegebenen Neigungen treten und schließlich empirische Wirkungen haben. Schopenhauer macht mit dieser Zwitterstellung der Freiheit Schluß und schreibt sie nur noch dem Ding an sich, dem Sein zu, während er sie aus dem Bereich der Empirie, dem konkreten Handeln ausschließt.

Ebensowenig wie Kant kann aber auch *Fichtes* Wissenschaftslehre eine wirklich befriedigende Freiheitsauffassung vorlegen. Denn hier wird zwar unmittelbar mit der Freiheit eingesetzt, dann aber wird alles andere in einer deduktiven dialektischen Logik aus dieser Freiheit abgeleitet. Somit trägt aber letzten Endes die dialektische Notwendigkeit, mit der diese Deduktion vollzogen wird, den Sieg über die anfänglich behauptete Freiheit davon. Ein ähnliches Problem gilt auch für *Hegels* System: Die Logik des Systems, die der notwendigen Abfolge der dialektischen Gesetzmäßigkeit unterworfen ist, überwältigt die Freiheit, um derentwillen eigentlich das ganze System entworfen worden war. Was als Freiheit begonnen hatte, endet als notwendiges Geschehen.

Die bedeutendsten denkerischen Entwürfe der Neuzeit bergen also in ihrer unterschiedlichen, aber jeweils problematischen Weise, die Freiheit mit der Notwendigkeit zu verknüpfen, einen Sprengsatz der Widersprüchlichkeit. Schopenhauers demgegenüber zunächst eigenartig anmutende Weise, Wille und Freiheit philosophisch zu fassen, kann als eine Folge dessen verstanden werden, daß dieses Thema ein unausgetragenes Problem der neuzeitlichen Philosophie darstellt. Wieder einmal zeigt sich Schopenhauer als der Philosoph, der auf unkonventionelle Weise eine bislang ungeklärte Problematik aufgreift und ihre latente Zwiespältigkeit erst so recht bewußt macht.

## B. Negation

In einem weiteren Punkt dürfte Schopenhauers Freiheitsauffassung im Vergleich mit anderen Freiheitskonzeptionen befremdlich wirken. In dem einzigen Fall, in dem nach ihm die Freiheit aus der Sphäre des Dinges an sich heraustreten und empirisch wirksam werden kann, tritt sie in einer Weise "in Aktion", die gerade das Gegenteil einer Aktion ist. Nur negativ, als Verneinung, als Negation, mehr noch, als Vernichtung des Willens kann Freiheit bei Schopenhauer konkret werden. Wer von den gängigen Charakterisierungen der Freiheit als Selbstbestimmung und Wahl herkommt, muß völlig umdenken: Hier bestimmt sich eigentlich kein Selbst mehr, es löscht sich vielmehr aus; hier wird keine Wahl irgendeiner bestimmten Möglichkeit getroffen, sondern auf jedes Wahlobjekt verzichtet. Die Freiheit als Willensverneinung ist nicht oder nicht nur ein Wollen des Nichts, sondern

mehr noch: die Verweigerung des Wollens, das Nichtwollen, der Akt, im dem der Wille sich selbst vernichtet und zum Nicht-Willen wird. Ist es aber sinnvoll, einen solchen gnadenhaften Akt der reinen Verneinung allen Willens noch einen Akt der Willensfreiheit zu nennen? Müßte man nicht fast eher sagen, daß der einzige nach Schopenhauer mögliche Fall konkreter Willensfreiheit gerade kein freier Wille im Sinn eines freien Wollens mehr ist, sondern umschlägt in eine Freiheit, die man mit dem Terminus Nicht-Wollens-Freiheit bezeichnen müßte?

Der hier zutage tretende exklusiv negative Charakter der Freiheit bei Schopenhauer scheint zumindest all den neuzeitlichen Philosophen zuwiderzulaufen, die sich in ihrem Denken als Anwälte der Freiheit verstanden haben: Freiheit bedeutet doch bei ihnen die ursprüngliche Selbstbestimmung der Person zu sich selbst und zu dem von ihr selbst gewählten Tun. Freiheit hat also allem Anschein nach durch und durch positiven Charakter. Doch dieser Eindruck trügt. Sieht man nämlich genauer hin, so entdeckt man, daß die Freiheit immer dann, wenn sie in der Neuzeit eine grundlegende Funktion hat, einen negativen Charakter besitzt.

Dies beginnt schon bei *Descartes*, der die Freiheit dazu braucht, um den radikalen Zweifel möglich zu machen. Freiheit bedeutet hier die Fähigkeit, mich gegenüber allem und jedem in Distanz zu versetzen. Diese Fähigkeit allein ermöglicht es mir, die gesamte Welt der Objekte in Zweifel zu ziehen und wegen ihrer Ungewißheit zu negieren. Der radikalste Vollzug der Freiheit besteht also im Nein-Sagen-Können. Dieses Nein-Sagen zur Welt der Objekte kehrt bei *Kant* in einer anderen Form wieder. Denn der höchste Wert, die Sittlichkeit, fordert nach seiner Lehre, daß mein freier Wille sich nicht von den Objekten dieser Welt beeinflussen läßt, sondern seine Entscheidung nach einem rein formalen Prinzip trifft, das von den Objekten unabhängig ist. Dies setzt aber wiederum die Fähigkeit voraus, sich von allen Objekten zu distanzieren, und das heißt, zu ihnen "nein" sagen zu können. Wiederum in einer anderen Weise setzt *Fichte* diese Fähigkeit zur universalen Negation voraus. Denn seine Frühphilosophie beginnt damit, daß sich das Ich die ganze Objektwelt als Nicht-Ich entgegensetzt. Auf die Selbstsetzung der Freiheit im Akt des Ich = Ich folgt sofort und notwendig die Setzung der Totalität der Objekte als Nicht-Ich, also in der Form der Negation. Und die gesamte folgende Dialektik lebt aus dieser Negation, also daraus, daß die Freiheit hier als Fähigkeit des Negierens fungiert.

Der entscheidende Faktor, der die eben genannten Philosophien in Bewegung bringt und hält, ist also, wie sich gezeigt hat, die Tatsache, daß die menschliche Freiheit als Fähigkeit und Akt der Negation aufgefaßt wird. Auf Grund des insgesamt positiven Gehaltes dieser Philosophien fällt dieser negative Charakter der Freiheit freilich nicht sonderlich auf und bleibt somit weitgehend verborgen. Erst Schopenhauer wird zum Vollstrecker

dessen, was in diesen Philosophien bereits mehr oder weniger unbemerkt am Werk ist: Er zeigt, welche Konsequenzen sichergeben, wenn man damit Ernst macht, daß die Freiheit dann zu ihrer vollen Entfaltung gelangt, wenn sie als Negation auftritt. So vollendet Schopenhauer eine bereits bei seinen philosophischen Vorgängern vorhandene, aber zumeist eher übersehene Tendenz, indem er die Freiheit zur Verneinung der gesamten Weltwirklichkeit werden läßt.

### C. Macht

Eine weitere Besonderheit der Schopenhauerschen Philosophie besteht darin, daß nach Schopenhauer die Vernunft dem Willen untergeordnet ist, wenn man vom Ausnahmefall der Kontemplation und von der Erlösung absieht. Im Normalfall ist die Vernunft dem Willen dienstbar, und dies bedeutet eine Instrumentalisierung der Vernunft. Dies scheint gegenüber den vorhergehenden Philosophen etwas Neues zu sein: Die Vernunft, die seit alters in der Philosophie allem Irrationalen gegenüber als Lenkerin und oberste Richterin auftritt, wird hier erstmals in den Dienst einer irrationalen Größe, des vernunftlosen Willens, gestellt.

Aber auch mit dieser Position ist Schopenhauer in Wirklichkeit gar nicht der radikale Neuerer gegenüber seinen Vorgängern, als der er erscheint. Bereits zu Beginn der Neuzeit spricht Francis Bacon das bekannte Wort: "Wissen ist Macht." Das heißt aber doch nichts anderes, als daß wir etwas wissen wollen, um Macht ausüben zu können. Zu Beginn der Neuzeit war man sich sehr wohl dessen bewußt, daß man die Vernunft in den Dienst des Machtstrebens stellt. Bei Descartes findet sich derselbe Gedanke in dem berühmten Ausdruck, wir Menschen seien "comme maîtres et possesseurs de la nature"<sup>2</sup>, wie Herren und Eigentümer der Natur. Und Descartes' Zeitgenosse Hobbes hat wie kaum ein anderer neuzeitlicher Denker dem Machtstreben des Menschen voll in seiner Theorie Rechnung getragen, wenn er von der unersättlichen Begierde der Menschen und vom Kampf aller gegen alle spricht: Was ist dieser Kampf auf Leben und Tod anderes als ein Machtkampf?

Erst die späteren Philosophen haben den Gedanken der Macht zurückgedrängt. Erst Hegel schneidet wieder offen das Thema der Begierde, der Macht und des Kampfes an, wenn er von der Dialektik von Herr und Knecht spricht. Hingegen treten derartige Überlegungen in Kants theoretischer und ethischer Philosophie vollkommen zurück (wenn sie auch in seinen politischen und geschichtsphilosophischen Betrachtungen durchaus ausgesprochen werden). Geradezu verschleiert werden aber die Machtansprüche, wenn Fichte behauptet, es sei unsere sittliche Pflicht, uns die

---

<sup>2</sup> *Discours de la méthode*, VI. Teil; ed. Adam/Tannery VI, 62.

ganze Welt zu so etwas zu machen, wie es unser Leib sei. Kann man das nicht als eine als Sittlichkeit verkleidete Aufforderung zur Macht lesen?

Auch da, wo in den Philosophien der Neuzeit die Macht nicht oder kaum zum ausdrücklichen Thema wird, ist ein viel größeres Interesse an Macht enthalten, gibt es viel mehr Verbindungslinien von Wissen, Freiheit, Vernunft und Macht, als dies nach außen hin aufscheint. Schopenhauer enthüllt diese Tatsache dadurch, daß er offen und schonungslos die durchgängige Indienstnahme der Vernunft für die Interessen des Willens, und damit für Begierde und Macht behauptet. Dennoch verfällt er dadurch nicht einer blinden Vernunftkritik, sondern hält sich durch seine Lehre von der Kontemplation und der Einsicht in die All-Einheit eine Tür für die Wertschätzung der willensfreien, man möchte sagen "reinen", Vernunft offen.

#### D. Streben<sup>3</sup>

Ein weiterer Punkt, der den Willen anlangt, ist die Herausarbeitung der vitalen Dynamik des Strebens als des eigentlich typisch Willensmäßigen im leibhaften Begehren, Erleben und Agieren. Auch diese Grundthese wirkt auf den ersten Blick wie ein fundamentaler Kontrast gegenüber einer Philosophie, wie sie Kant oder Fichte vertreten haben, gegenüber einer Philosophie der Freiheit und der Vernunft.

Aber auch mit dieser Thematik betritt Schopenhauer kein völliges Neuland in der Philosophie der Moderne, sondern er knüpft zumindest mittelbar an zwei Themenbereiche an, die zu Beginn der Neuzeit eine bedeutende Rolle gespielt haben. Dies ist zum einen das Leib-Seele-Problem, mit dem sich noch der vorkritische Kant viel intensiver beschäftigt hat, als man es vom Blickwinkel seiner kritischen Philosophie aus vermuten würde. Zum anderen ist es die Lehre von den Affekten oder Leidenschaften, die erst der kritische Kant als etwas Empirisches aus dem Kernbereich der Philosophie verbannt hat. Freilich kommt auch in Kants reifer Moralphilosophie dem Leiblichen und Affektiven nicht nur eine negative Rolle zu, wie es die Betonung des Formalen als Prinzip der Sittlichkeit glauben machen könnte. Denn trotz des Kantischen "Formalismus" muß der kategorische Imperativ in konkrete Pflichten übersetzt werden, diese aber sind inhaltlich bestimmt, und ihr Material ist nichts anderes als die Erfüllung bestimmter Naturtriebe.

Es gibt also in der neuzeitlichen Philosophie auch schon vor Schopenhauer das Dynamisch-Vitale, Leiblich-Triebhafte, aber es spielt noch nicht die Rolle wie bei Schopenhauer und wird vor allem durch Kant eher in den

---

<sup>3</sup>Vgl. hierzu meinen Art. "Schopenhauers Pessimismus im Licht des neuzeitlichen Denkens" im 67. Jb. 1986, 55-69.

Hintergrund gedrängt. *Fichte* versucht, dem Trieb dadurch gerecht zu werden, daß er ihn aus der Setzung des Ich ableitet. Schopenhauer hingegen sieht in diesem ganzen Bereich eine eigenständige Größe, den Willen, den er in schärfsten Gegensatz zur Rationalität bringt und dem er die machtvollste Stelle in der Realität zuerkennt. Allerdings zeigt Schopenhauers Erlösungslehre, daß in der wahren Hierarchie der Werte im Grunde doch die Vernunft für ihn einen höheren Rang einnimmt als der Wille.

Ein weiterer Punkt, der hierher gehört, ist der berühmt-berühmte Pessimismus Schopenhauers: das endlose zwecklose Streben. Die Sinnlosigkeit, die Schopenhauer in diesem immerwährenden Streben sieht, steht vollends im krassesten Gegensatz zum Fortschrittsoptimismus der Moderne und wurde damals auch als Gegensatz zur herrschenden Mentalität empfunden. Und doch hat auch dieser Zug in Schopenhauers Philosophie, der mit der Grundeinstellung von Philosophen wie *Descartes*, *Leibniz*, *Kant*, *Fichte* unvereinbar scheint, durchaus seine Wurzeln im damaligen Denken.

Als erstes darf angemerkt werden, daß frühere Zeiten keineswegs so fortschrittsorientiert waren, wie dies mit der Neuzeit aufgekommen ist. Nicht erst Schopenhauer, sondern schon alte Gebete und Kirchenlieder geben dem Empfinden Ausdruck, daß die Welt ein Jammertal ist. Das christliche Bewußtsein des Mittelalters, aber auch noch der anfangenden Neuzeit, neigte keineswegs dazu, die irdischen Zustände zu verklären, und dies dürfte damals auch eine ziemlich realistische Einschätzung der allgemeinen Lebensumstände gewesen sein.

Aber auch das dem ersten Anschein nach so fortschrittsbewußte neuzeitliche Denken weiß auch um Schattenseiten der Wirklichkeit. Die Überzeugung, der Mensch sei von Natur aus ein Egoist, spiegelt sich in Wirtschaftstheorien der Neuzeit ebenso wie in der Anthropologie von *Kant*, der auch meint, daß wir eigentlich in unseren Trieben normalerweise selbstsüchtig sind. Ja, sogar Schopenhauers These, Glück sei im Grunde nur etwas Negatives, die Abwesenheit von Unglück, geht der Sache nach schon auf *Kant* zurück, der in seiner Anthropologie schreibt: Es "ist das Vergnügen nichts anders als Aufhebung eines Schmerzes und etwas Negatives"<sup>4</sup>.

Noch viel weiter zurück als die negative Glücksauffassung läßt sich die Endlosigkeit des Strebens als solchen zurückverfolgen. Man braucht nur an *Augustins* berühmten Ausspruch zu denken: "Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir". Aber während das menschliche Streben in der christlichen Tradition als ein geistiges interpretiert wurde, dessen Grenzenlosigkeit darin gründet, daß es erst und allein in Gott seine Erfüllung findet, kommen in der Neuzeit andere Deutungen dieses Phänomens auf. Wenn

---

<sup>4</sup>Akad.-Ausg. VII, 231.

etwa der Akzent auf das Wissen-Wollen gelegt wird, so kommt es zur grenzenlosen Neugierde, die seit Beginn der Neuzeit die Tabus aufhebt, allem nachforschen will und es dem Experiment unterwirft, was dann dahin führen kann, daß alles gerechtfertigt wird, nur weil und sofern es machbar ist. *Hobbes* greift einen anderen Aspekt heraus: die unendliche Begierde, die über jeden anderen herrschen will und darum den Kampf aller gegen alle gebiert.

In einer weniger von Herrschaft und Macht geprägten Form finden wir dieses endlose Streben bei *Kant* und *Fichte* vor. *Kant* stellt in seiner praktischen Philosophie das Postulat eines ins Unendliche gehenden Progressus auf. Er fordert also ein Immer-weiter-schreiten, das eine fortschreitende asymptotische Annäherung an die Heiligkeit bedeutet, die nie voll erreicht wird. Bei *Fichte* verwandelt sich das endlose Streben in die Unendlichkeit einer Dialektik von Vermittlungen. Angefangen mit der Setzung des Ich und des Nicht-Ich beginnt eine Dialektik der Vermittlungen, die endlos weiter voranschreitet. In vergleichbarer Weise führt die an uns gerichtete Aufforderung, uns die Welt zu eigen zu machen, zu einem Prozeß, der von sich her an kein Ende gelangt.

Wie kommen die genannten Philosophen zur Ansetzung eines derartigen Strebens, das nicht mehr in Gott erfüllt wird, sondern endlos wird? Dies hängt offenbar damit zusammen, daß die Neuzeit an den Anfang der Wirklichkeit nicht mehr das Vollendete, die Fülle Gottes setzt, sondern stattdessen mit der Freiheit des Menschen den Anfang macht. Diese menschliche Freiheit wird nun ebenso interpretiert wie früher das Sein Gottes, nämlich als reiner Vollzug, als die reine Setzung ihrer selbst. Im Gegensatz zu Gott ist die Freiheit des Menschen aber reine Leere: Sie hat das alles noch nicht, was sie begehrt; sie ist nicht die Fülle der Wirklichkeit, sondern bloße Offenheit, Anfangspunkt ohne jeden Inhalt. Als Freiheit, die nichts hat und nichts ist, die im bloßen Noch-nicht existiert, ist sie grenzenlose Bedürftigkeit und wird so zur Begierde, alles in sich hineinzunehmen. Da Freiheit nun aber nicht mehr wie im Mittelalter von ihrem Ziel, sondern von ihrem Anfangspunkt her definiert ist, ist sie auf keinen bestimmten Inhalt hin mehr angelegt, sondern schlechthin offen. Somit kann es so etwas wie eine wesensmäßige Erfüllung dieses Strebens nicht mehr geben: das Streben kennt weder Grenze noch Ende.

Dies ergibt sich auch, wenn die Objekte des Strebens in den Blick genommen werden. Da die gesamte Welt mitsamt ihren Objekten, wie oben gezeigt, zum Subjekt in Distanz tritt und ein negatives Vorzeichen erhält, kann die Freiheit in diesen Objekten keine adäquate Erfüllung erlangen und muß darum immer weiter ausgreifen. So wird die Freiheit als solche zum obersten Prinzip, sie selbst wird anstelle ihrer Inhalte zum Guten erklärt, wie dies praktisch bei *Kant* und *Fichte* geschieht. Damit verschiebt sich

aber das Gewicht von der Erfüllung auf die Art und Weise des Prozesses: wichtiger als die Antwort wird die Frage, wichtiger als die Wahrheit wird die Suche, wie wir dies von Lessing her kennen. Dem entspricht, daß es kein Maß und Ziel mehr gibt, sondern der Fortschritt, das Weiterschreiten um seiner selbst willen zum obersten Prinzip erhoben wird.

Ein solches Prinzip hat aber keinen Inhalt mehr und ist darum letzten Endes nihilistisch. Daß dieser neuzeitliche Kerngedanke notwendig zum Nihilismus führt, hat nicht erst *Nietzsche* aufgezeigt, sondern bereits Schopenhauer, indem er den Gedanken des reinen Strebens um des Strebens willen konsequent zu Ende gedacht hat. Dabei hat er eindrucksvoll dargelegt, daß ein Weiterstreben und Fortschreiten, das rein formal zum Selbstzweck gemacht wird und nur noch um seiner selbst willen geschieht, sich als hohl und nichtig erweist und keinerlei Sinn und Zweck mehr hat.

#### E. Irrationalität

Die Nichtigkeit des Strebens steht in einem engen Zusammenhang mit einem weiteren Punkt, den man Schopenhauer oft zum Vorwurf gemacht hat: Freiheit und Wille sind für ihn etwas Irrationales. Dies ergibt sich schon daraus, daß Schopenhauer als Gegenpol zum Rationalen eben dies Willenshafte, Triebhafte, Vitale, Dynamische in seiner Eigenständigkeit wieder heraushebt, es freilich dann zum Grund von allem macht und damit tatsächlich Irrationales noch vor der Vernunft ansetzt. Damit scheint Schopenhauer die Gegenposition zu *Kant* und *Fichte* einzunehmen, die die Freiheit als vernünftige Freiheit verstehen. Aber auch hier trägt der Schein des krassen Gegensatzes. Denn auch in diesem Punkt knüpft Schopenhauer an eine neuzeitliche Denkweise an, nämlich daran, daß die Freiheit in der Moderne als Grundlosigkeit gedacht wird.

Hatte das Mittelalter die Freiheit noch vom Ziel her verstanden und darin gesehen, daß der Mensch offen ist für die Gesamtheit der Wirklichkeit und deswegen zu wählen vermag, so wird ab *Descartes* die Freiheit immer mehr dadurch charakterisiert, daß sie unhintergebar Anfang ist. *Kant* nennt die Freiheit "ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen"<sup>5</sup>, und in der Wissenschaftslehre des frühen *Fichte* stellt die Freiheit die Setzung des absoluten Anfangs dar. Damit wird die Freiheit aber als etwas gedacht, was keinen Grund hat.

Solange ich nun diesen Gedanken, wie es *Kant* und *Fichte* tun, noch mit Gehalten verbinde, die mir aus der Tradition überkommen sind, bleibt die Freiheit vernünftig und sinnvoll. Sobald ich aber diese Gehalte streiche, wird diese Freiheit notwendigerweise irrational: und dies beginnt bei

---

<sup>5</sup> *Kritik der reinen Vernunft* A 445/B 473.

Schopenhauer und hat vielleicht eine der höchsten Zuspitzungen im Existenzialismus eines Denkers wie Sartre gefunden. Wiederum zeigt sich in der Philosophie von Schopenhauer, in welche Aporetik das neuzeitliche Philosophieren dadurch gelangt, daß es eine grundlose, aber leere Freiheit an den absoluten Anfang setzt und hieraus die Gesamtheit der Wirklichkeit ableiten will.

Wenn die Freiheit in keinem anderen Grund mehr verankert ist, so wird sie früher oder später zu einer reinen Spontaneität, der es nicht mehr wesentlich zu eigen ist, vernünftig zu sein. Sie verwandelt sich vielmehr in einen leeren und irrationalen Anfang von Prozessen, die aus einer vernunftlosen Eigendynamik gespeist werden und endlos weitertreiben, was aber ebenso unbefriedigend ist wie die unabschließbare funktional-kausale Rückfrage der Wissenschaften. An die Stelle einer inhaltlichen Vernunft tritt ein an keinen Wert oder Gehalt mehr gebundener Formalismus und Funktionalismus. Schopenhauer legt die Irrationalität dieses Denkens offen, gibt sich aber mit dieser Irrationalität nicht zufrieden. Deren Überbietung in die Transzendenz hinein verbietet sich für ihn in der Nachfolge Kants, die idealistische Dialektik scheidet als Lösung aus. So versucht er, auf dem Weg der Negation aus dieser Aporie herauszufinden. Die Negation der Individuen führt zur All-Einheit; diese wird ihrerseits negiert und noch einmal überboten und aufgehoben: nun aber nicht mehr in ein Etwas — ein solches steht Schopenhauer in der Tradition der Moderne offensichtlich nicht zur Verfügung —, sondern hinein in ein Nichts, das dann für Schopenhauer zur eigentlich wahren Wirklichkeit wird und die Stelle einnimmt, die früher Gott zukam.