

# Schopenhauers Grundlegung der Willensmetaphysik

Von Thomas Dürr (Hermannsburg)

Es gehört zu den umstrittenen Fragen in der Auseinandersetzung mit Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung*,<sup>1</sup> was es mit dem „Ding an sich“ in seiner Philosophie auf sich hat. Wenn im folgenden diese Problematik aufgegriffen wird, dann geschieht dies in der Absicht, das Augenmerk auf die Rolle der Vernunft in der Identifizierung des Willens mit dem Ding sich zu legen und auf diese Weise eine Antwort auf die übergeordnete Frage zu finden, inwiefern „Schopenhauer auf kantischer Grundlage überhaupt zu einer Metaphysik“ gelangen kann?<sup>2</sup>

Zweierlei sei diesem Vorhaben vorangestellt. Erstens soll mit dieser Wahl des Themas nicht behauptet werden, daß es sich beim Willen als Ding an sich, als Wesen der Welt, um den Ausgangspunkt des Schopenhauerschen Systems handelt. Er ist jedoch der zentrale Angelpunkt, der auf die Ausgangsfrage nach dem Leiden in der Welt, seiner Ursache und den Möglichkeiten seiner Überwindung die spezifische Antwort Schopenhauers ausmacht. Er ist es, dessen Überwindung Thema der Ethik und Ästhetik Schopenhauers ist. Daher ist die Willenslehre nicht irgendein Aspekt, sondern der springende Punkt des Systems. Das Ergebnis der Analyse des Willens soll gemäß Schopenhauers Ambitionen keine bloße, den Willen als menschliches Phänomen erklärende Theorie, sondern eben eine Metaphysik des Willens mit dem Anspruch auf die erschöpfende Deutung der Welt als ganzer sein. Um so dringlicher stellt sich die Frage, ob der Willensbegriff diese Bedeutungslast tragen kann.

Zweitens liegt es auf der Hand, diesen Kern der Sache einer kritischen Betrachtung zu unterziehen, die nicht nur auf systemimmanente Stimmigkeit achtet, sondern sich auch an Schopenhauers Hinweise hält, in welchen philosophisch-systematischen Problemhorizont seine Überlegungen einzuordnen sind. Damit ist das Verhältnis von Schopenhauer zu Kant angesprochen, genauer: der

---

<sup>1</sup> Folgende Ausgabe der Werke Schopenhauers wird zugrunde gelegt: Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, textkritisch bearbeitet und hg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, 5 Bände, Frankfurt/Main 1993, erstmals Stuttgart, Frankfurt/Main 1960-65. Die Zitation erfolgt entsprechend der im *Schopenhauer-Jahrbuch* üblichen Abkürzungen, die in Klammern um das Kürzel und die Angabe des Bandes der benutzten Ausgabe ergänzt werden. Um die Auffindung der Stellen zu erleichtern, folgen darauf das Kapitel oder der Paragraph sowie die Seitenzahl – zum Beispiel: W I (LÖ I), § 1, S. 1.

<sup>2</sup> Ortrun Schulz: *Wille und Intellekt bei Schopenhauer und Spinoza*, Frankfurt/Main u. a. 1993, S. 149.

Anspruch Schopenhauers auf Transzendentalphilosophie im Sinne Kants, der auch durch seine willensmetaphysische Erweiterung keinen Schaden nehmen soll. Laut Schopenhauer ist grundsätzlich eine Diskussion über Kants Philosophie notwendig, „da offenbar meine Gedankenreihe, so verschieden ihr Inhalt auch von der Kantischen ist, doch durchaus unter dem Einfluß dieser steht, sie notwendig voraussetzt, von ihr ausgeht [...]“<sup>3</sup>

Diese Dinge sind deshalb von Bedeutung, weil Thomas Weiner den Versuch gemacht hat, Ausgangsfrage und philosophisch-systematischen Problemhorizont gegeneinander auszuspielen. Allein durch den Hinweis auf die Ausgangsfrage und hier die Umdefinition des ehemals kantischen Dinges an sich verliert der philosophische Horizont nicht an Bedeutung. Noch gestatten es derartige Hinweise, eine Auseinandersetzung mit dem systemimmanenten Begründungsgefälle zu unterlassen. Dies geschieht bei Weiner in der einseitigen Überhöhung der Ausgangsfrage im Verbund mit der wiederholten Betonung eines prozessuralen Charakters der Schopenhauerschen Philosophie. Aus diesem ergebe sich die Heilslehre und nicht die Erkenntnistheorie oder die Willensmetaphysik als Spitze des Systems, so daß in der Konzentration auf das Verhältnis Schopenhauers zu Kant immer eine Verfehlung der philosophischen Intention Schopenhauers vorliege.<sup>4</sup>

Mir scheinen die Dinge anders zu liegen. Zwischen einzelnen Systembestandteilen besteht ein wie auch immer geartetes Begründungsgefälle, welches nicht notwendig demjenigen Gang der Argumentation entsprechen muß, den die *Welt als Wille und Vorstellung* dem Leser unterbreitet. Den von Weiner kritisierten Schopenhauer-Interpreten ist zunächst zu unterstellen, daß sie sich über die Eigenarten systematischer Philosophie im klaren sind und die Schopenhauers als eine solche erkennen. Daher sind ihre Thesen zu einzelnen Bestandteilen immer auch als Aussagen über das gesamte System zu lesen. Und dessen mögliche Fehlerhaftigkeit kann auch darin bestehen, daß die Lösung der Ausgangsproblematis aus dann zu benennenden Gründen ungeeignet sein kann, ohne daß damit die Ausgangsfrage in ihrer philosophischen Bedeutsamkeit beeinträchtigt wird.

Dennoch hat Weiner einen Großteil der Schopenhauer-Forschung aufgrund der angeblichen Vernachlässigung der Ausgangsfrage der Ungenauigkeit bezich-

---

<sup>3</sup> W I (Lb I), Anhang, S. 563; vgl. Walter Meyer: *Das Kunstbild Schopenhauers*, Frankfurt/Main u. a. 1995, bes. S. 15-79; Werner Scholz: *Arthur Schopenhauer – ein Philosoph zwischen westlicher und östlicher Tradition*, Frankfurt/Main u. a. 1996, bes. S. 83-94; Alfred Estermann: „... also ist obige Behauptung falsch.“ Ein wieder aufgetauchtes Kant-Handexemplar Schopenhauers, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 79 (1998), S. 57-84; Günther Heinrich: *Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer*, Frankfurt/Main u. a. 1989, S. 4.

<sup>4</sup> Thomas Weiner: *Die Philosophie Schopenhauers und ihre Rezeption*, Hildesheim u. a. 2000, hier S. 14.

rigt.<sup>5</sup> Daß sich Weiner in seiner pauschalen Absage an die Forschung ausgerechnet auf Rudolf Malter beruft, ist zweifelhaft, weil er wegen seiner analytischen Restriktionen anstelle dessen Maßstäbe setzender Verbindung von soteriologischer Ausgangsfrage, systematischer Entwicklung sowie zustimmender und ablehnender Orientierung an Kant aus den genannten Gründen eine Sachdiskussion über Begründungsgefälle und Problemhorizont kaum zuläßt.<sup>6</sup>

Mit Weiner können wir uns hingegen einen kurzen Überblick über den Systemverlauf verschaffen. Ausgangspunkt ist die Diagnose des Leidens, die Suche nach seiner Ursache und die Bestimmung möglicher Wege der Leidensüberwindung. So sind die einzelnen Systembestandteile zu verstehen in ihrer Ausrichtung auf diesen alle Philosophie Schopenhauers initiierenden Problemzusammenhang. Das Ziel mag die Soteriologie sein, aber unverständlich müssen Bannsprüche gegen Versuche bleiben, „Schopenhauer allzusehr aus der Sichtweise der kantischen Philosophie zu begreifen.“<sup>7</sup> Denn zum einen benennt Schopenhauer selbst den Anspruch, Kant zu erweitern und zu überbieten. Zum anderen geschieht das an entscheidender Stelle, nämlich bei seiner Identifizierung des Dinges an sich mit dem Willen: „Überhaupt liegt hier der Punkt, wo Kants Philosophie auf die meinige hinleitet oder wo diese aus ihr als ihrem Stamm hervorgeht.“<sup>8</sup> Der Wille als Ding an sich ist nicht nur die Antwort auf die Frage nach der Leidensursache und notwendiger Bezugspunkt jeder denkbaren Leidensüberwindung, er ist nicht nur der höchste Gegenstand der Philosophie Schopenhauers, auf dem alle Ethik und Ästhetik fußt, sondern er ist zugleich der Hin-

---

<sup>5</sup> So heißt es als Fazit eines Durchganges durch die Forschung anhand ausgewählter Werke u. a. von Ernst Cassirer, Kuno Fischer, Julius Frauenstädt, Paul Deussen, Heinrich Hasse, Rudolf Malter, Walter Schulz, Rudolf Seydel, Volker Spierling und Eduard Zeller: „Keiner der von uns behandelten Autoren versteht das System als einen Reflexionsgang, dessen einzelne Systemteile aufeinander aufbauend die Frage nach Ursprung und möglicher Überwindung des Leidens beantworten sollen“; Weiner, S. 163.

<sup>6</sup> Weiner, S. 112; Malter habe nachgewiesen, daß alle Systemteile die Leidfrage zum Gegenstand hätten. Deshalb seien alle Interpretationsversuche hinfällig, die nur ein Weiterdenken Kants sähen. Siehe Rudolf Malter: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart 1993; Günter Zöllner: Schopenhauer und das Problem der Metaphysik. Kritische Überlegungen zu Rudolf Malters Deutung, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 77 (1996), S. 51-63.

<sup>7</sup> Weiner, S. 13. Weil das Leiden die Ausgangsfrage sei und sich diese von derjenigen Kants gänzlich unterscheide, werde sie verhindern, daß man in der Interpretation von Kant ausgehe, „auch wenn die Erkenntnistheorie beider Denker sicherlich Gemeinsamkeiten“ aufweise; ebd., S. 73.

<sup>8</sup> W I (Lō I), Anhang, S. 672. Daher aber Schopenhauers Philosophie als Versuch zu interpretieren, im Anschluß an Kant „die Möglichkeit einer An-sich-Erkenntnis nachzuweisen“, ist eine Verkürzung seiner Intention und trifft zurecht auf Weiners Kritik; siehe Thomas Bohinc: *Die Entfesselung des Intellekts: eine Untersuchung über die Möglichkeit der An-sich-Erkenntnis in der Philosophie Arthur Schopenhauers unter besonderer Berücksichtigung des Nachlasses und entwicklungsgeschichtlicher Aspekte*, Frankfurt/Main u. a. 1989, hier S. 36.

weis, daß in der Debatte um ihn selbst mit Kants Begriff des Dinges an sich der engere Problemhorizont umrissen ist.

Die Bestimmung des Willens als Ding an sich ist der Übergang von der Transzendentalphilosophie zur Willensmetaphysik. Das Scheitern der Erkenntnistheorie an der Frage nach dem Ansich macht erst deutlich, daß der entscheidende Fortschritt in der Wendung auf den Leib, auf das Innere, liegt. Schopenhauers Neubestimmung des Dinges an sich bietet die Antwort auf den ersten Teil der Ausgangsproblematik und liefert das spezifisch Neue gegenüber Kant. Nach diesen einleitenden Ausführungen tritt diese Arbeit an der Stelle des Systems in die Diskussion ein, an der die Beantwortung der Frage nach dem Ansich der Welt durch den Transzendentalismus der Vorstellung zu einem unbefriedigenden Ende geführt hat.<sup>9</sup>

## I. Die Entdeckung des Willens als Ding an sich

Schon zu Beginn der Betrachtung der Welt als Vorstellung merkt Schopenhauer an, daß sich jedem ein dumpfes Gefühl aufdrängt. Daß nämlich „diese Betrachtung, ihrer Wahrheit unbeschadet, eine einseitige, folglich durch irgendeine willkürliche Abstraktion hervorgerufen ist, kündigt jedem das innere Widerstreben an [...]“<sup>10</sup> Die Welt als Vorstellung erweise sich sowohl durch die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, als auch durch den Satz vom Grunde in seinen vier Gestaltungen als vollkommen relativ.<sup>11</sup>

Und diese Diagnose der Relativität aller vorstellungshaften Erkenntnis weise darauf hin, daß das gesuchte Ansich „in einer ganz anderen von der Vorstellung durchaus verschiedenen Seite zu suchen [ist].“<sup>12</sup> Daß nun das reflektierende Subjekt sich mit der Begrenzung seiner Erkenntnis zufriedengibt und auf die Wesenserkenntnis verzichtet, ist bei Schopenhauer Kennzeichen der Kantischen Philosophie, die genau in dem Augenblick seinen Widerspruch provoziert, in dem sie den reflektierenden Charakter des Subjektes gegen jeden möglichen nichtvorstellungshaften zum alleinigen Charakter desselben erklärt.

An dieser Stelle bringt Schopenhauer seinen neuen Gedanken ein, daß sich das Subjekt von äußeren Dingen auf sich selbst richten soll, daß es im Bewußt-

---

<sup>9</sup> Siehe zur Entwicklung des Systems bis zum Scheitern der Erkenntnistheorie an der Ansichfrage Weiner, S. 15-24; Schulz, S. 104-106; Malter, S. 65-177, bes. S. 157-177.

<sup>10</sup> W I (Lō I), § 1, S. 32.

<sup>11</sup> Vgl. insgesamt G (Lō III); W I (Lō I), § 1-16, S. 29-147; W II (Lō II), Kapitel 1-4, S. 11-77. Zur Erkenntnistheorie und den Formen des Satzes vom Grunde siehe Weiner, S. 15-24; Malter, S. 65-177; zur Bedeutung Kants für Schopenhauers Erkenntnistheorie Scholz, S. 83-94; Meyer, S. 15-80.

<sup>12</sup> W I (Lō I), § 7, S. 71.

sein anderer Dinge zugleich Selbstbewußtsein ist, welches es zur Beantwortung der Ansichtfrage zu aktivieren gilt. Diese Wendung des reflektierenden Subjektes auf sich selbst soll ein spontaner, unerklärbarer Akt sein. Durch sein Scheitern treibt der Transzendentalismus der Vorstellung die Reflexion in andere Bahnen. Seine systematische Bedeutung liegt darin, daß der Gegenstand der Erkenntnistheorie als Schopenhauers Zielpunkt in ihm nur vorstellungshaft gegeben ist und er so zu einem zweiten Anlauf zwingt. An dieser Stelle wird der entscheidende Unterschied zwischen Schopenhauer und Kant deutlich: Während Kant eine Selbstreflexion des Erkenntnisvermögens im Sinn hat, fragt Schopenhauer nach dem Ansich, der Leidensursache, und kann bei der kantischen Grenze nicht stehenbleiben.<sup>13</sup>

Schopenhauer muß erklären, weshalb das aktivierte Selbstbewußtsein eine Möglichkeit der Ansicherkennntnis bietet. Begründet werden muß, inwiefern die Wendung des reflektierenden Subjektes auf das Selbst im Gegensatz zum Transzendentalismus der Vorstellung die Reflexion auf das Ansich voranbringt. Diese Wendung ist der Grundstein des Überganges von kantisch geprägter Transzendentalphilosophie zur genuin Schopenhauerschen Willensmetaphysik. Durch sie ist dem reflektierenden Subjekt das Selbst einerseits als Objekt gegeben, andererseits erkennt es das Selbst in dem ihm nächsten Phänomen, dem Leib. Und so ist als erstes Prinzip der Wesenserkenntnis und der Willensmetaphysik die Wendung des Blicks auf den Leib, das heißt die Leiberfahrung, benannt. Schopenhauer gibt den ersten Teil seiner willensmetaphysischen Methode so an:

Wir müssen „die Natur verstehen lernen aus uns selbst“,<sup>14</sup> denn die „letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich; daher er nur hier den Schlüssel zum Rätsel der Welt zu finden und das Wesen aller Dinge an einem Faden zu erfassen hoffen darf.“<sup>15</sup> Das Subjektive (der unmittelbar erfahrbare Leib) soll der Leitfaden zur Erkenntnis des Objektiven (des Ansichs) sein.

In der Welt als Vorstellung ist der Leib zunächst Objekt unter Objekten. Aber er ist zugleich in einem physiologischen Sinne Voraussetzung für die Kausalitätsverbindungen herstellende Tätigkeit des Verstandes. Und aufgrund dieser Funktion heißt er „unmittelbares Objekt“, welches gleichwohl noch unter den

<sup>13</sup> Siehe Margit Ruffing: Philosophische Erkenntnis bei Schopenhauer, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 82 (2001), S. 51-63, bes. S. 62 f.; Malter, S. 174-183.

<sup>14</sup> W II (Lō II), Kapitel 18, S. 254; vgl. HN I, S. 390: „[...] weil ich selbst, weil mein Leib, das einzige ist, davon ich auch die [zweite] Seite erkenne [...]. Wir müssen das Unbekanntere aus dem Bekannteren das mittelbar Erkannte aus dem unmittelbar Erkannten erklären, nicht umgekehrt.“

<sup>15</sup> W II (Lō II), Kapitel 17, S. 232. Ebenso zeigt § 19 in W I, wo Schopenhauer von der doppelten Erkenntnis des Leibes als Vorstellung und eben davon verschieden als Wille spricht, daß dies „die zentrale Erkenntnis [ist], auf [der] die gesamte Willensmetaphysik [aufbaut] [...]“; Ruffing, S. 61, FN 30.

Satz vom Grunde in der Form des Gesetzes der Motivation steht. Dieses bezeichnet bei Schopenhauer diejenige Verbindung von Objekten, die zwischen dem Wollen und anschaulich gegebenen Objekten besteht. Diese Form der Kausalität ist in ihrer Quantität klar bestimmt, denn die vierte Klasse der Objekte für das Subjekt „begreift für jeden nur *ein* Objekt, nämlich das unmittelbare Objekt des inneren Sinnes, *das Subjekt des Wollens*, welches für das erkennende Subjekt Objekt ist, und zwar nur dem inneren Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum erscheint [...].“<sup>16</sup>

Von diesem Objekt der vierten Klasse der Vorstellungen aus, dem Subjekt des Wollens (das also Objekt und Subjekt zugleich ist), und der noch vorstellungshaften Erkenntnis einer „*Kausalität von innen*“,<sup>17</sup> das heißt den motivationsbedingten einzelnen Willensakten, führt jedoch kein Weg zum Ansich. Und wie die Aktivierung des Selbstbewußtseins ein spontaner Akt sein soll, so soll auch der Überschritt zur Willensmetaphysik ein spontaner Akt sein. Das reflektierende Subjekt benennt das zweite Prinzip der Wesenserkenntnis und der Willensmetaphysik, nämlich die Handhabung des Willens als Schlüssel zu den Aktionen des Leibes als zweiten Teil der Methode von Schopenhauers Willensmetaphysik. Angenommen wird eine kausalitätsfreie Beziehung von Wille und Leib. Diese ist denkbar, weil das Wollen deswegen nicht nur vorstellungshaft gegebenes Objekt ist, weil sich der Leib als empirisch Gegebenes durch den Willen erschließen läßt und so das Wollen über die unmittelbare Leiberfahrung aus der relationalen Vorstellungswelt herausgenommen wird.

Diese Erschließung des Leibes durch den Willen gibt dem reflektierenden Subjekt, welches auch Leib ist, die Gelegenheit, sich ohne die unter dem Satz vom Grunde stehende Erkenntnis auf unmittelbare Weise der Ansicherkenntnis zuzuwenden – „nämlich durch die unableitbar-faktische Einsicht, daß Leibaktion und Willensakt ein und dasselbe sind.“<sup>18</sup> In diesem neuen Verständnis dieser beiden Phänomene wird mittels des Wollens das Wesen des Leibes ermittelt.

## 1. Die Identität von Leib und Wille

Der Transzendentalismus der Vorstellung hat erbracht, daß das Ansich nur auf irrationale, nicht vorstellungshafte Weise, das heißt ohne die Formen der Zeit,

---

<sup>16</sup> G (Lō III), § 40, S. 168.

<sup>17</sup> G (Lō III), § 43, S. 173.

<sup>18</sup> Malter, S. 190. Siehe in diesem Zusammenhang allgemein: Andreas Dörpinghaus: Der Leib als Schlüssel zur Welt. Zur Bedeutung und Funktion des Leibes in der Philosophie Arthur Schopenhauers, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 81 (2000), S. 15-32; Rebecca Paimann: Der Begriff des Leibes von Kant bis Schopenhauer, in: *Philosophisches Jahrbuch* 109 (2002), S. 64-96, hier S. 91-96.

des Raumes und der Kausalität, erschlossen werden kann. Zudem muß es durch eine Erkenntnis eines mit dem Ansich Identischen erfaßt werden. Ist solche Erkenntnis denkbar, dann steht die Metaphysik als Wissen über das Ansich auf sicheren Füßen. Nach Schopenhauer ist sie es: Die Erkenntnis des Wesens der Welt beruht nämlich auf den beiden Prinzipien – der jedem leiblichen Subjekt zugänglichen unmittelbaren Erfahrung des leiblichen Erlebens und der Handhabung des Wollens als Schlüssel, durch welche dem Subjekt die Identität von Leib und Wille als die gesuchte, Metaphysik begründende Identität deutlich werde.

Das Subjekt des Erkennens verfüge mit dem Wort Willen über des Rätsels Lösung, welches ihm den Schlüssel zum Verständnis der Erscheinungen verleihe. Denn weil das Subjekt des Erkennens durch seine Identität mit dem Leibe auch ein leibliches Individuum sei, folge daraus auch eine zweifache Gegebenheit des Leibes: „einmal als Vorstellung [...]; sodann aber auch zugleich [...] als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet. [...] Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind [...] eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand.“<sup>19</sup> Auf diese Weise zeichnet Schopenhauer den organischen Leib als ein besonderes Objekt der Erkenntnis aus. Er macht ihn zu einem „Mittelglied zwischen dem Willen und dem Intellekt“,<sup>20</sup> das in seiner zweifachen Bedeutung als „Objektivität des Willens“ und als „Bedingung der Erkenntnis meines Willens“ seinen besonderen Stellenwert erhält. Der Leib ist nicht nur verstandesvermitteltes Objekt, sondern zugleich durch die Innenerfahrung unmittelbar bekannt.<sup>21</sup>

Methodisch hat dieser Ansatz für Schopenhauer mehrere Vorteile, da er seinem Anspruch Genüge leistet, in der Erschließung des Wesens der Welt niemals über die Möglichkeiten der menschlichen Erfahrung hinauszugehen und sich auf den ungesicherten Boden der spekulativen Metaphysik zu begeben, weil sowohl der Leib als auch das Wollen anschaulich gegebene Phänomene sind. Zudem stehen Leib und Wille nicht innerhalb einer Kausalitätsbeziehung. Die Gefahr, in den Bereich der vom Satz-vom-Grund-bestimmten Erkenntnis zu geraten und erneut nur Aussagen über das Wie, nicht aber über das Was machen zu können, ist auf diese Weise gebannt. Für die nachgehende philosophische Reflexion sind daher Wille und Leib begrifflich als zwei verschiedene Dinge aufzufassen, die material nicht unterscheidbar sind.

Um diesen Sachverhalt begrifflich zu fassen, verwendet Schopenhauer die kantischen Begriffe Ding an sich und Erscheinung. Mit ihnen soll das Verhältnis von Wille und Leib beschrieben werden. Die entsprechende Stelle beginnt mit

---

<sup>19</sup> W I (Lō I), § 18, S. 157 f.

<sup>20</sup> W II (Lō II), Kapitel 41, S. 639.

<sup>21</sup> W I (Lō I), § 18, S. 158, 160; vgl. zu diesem Gedanken Dörpinghaus, S. 15-32, bes. S. 19.

dem „Hauptresultat Kants“, daß alle Begriffe, die nicht aus sinnlichen Anschauungen in Raum und Zeit geschöpft seien, leere Begriffe seien und folglich keine Erkenntnis lieferten. Von dieser Regel will Schopenhauer seinen Willen ausgenommen wissen. Deutlicher noch als im Hauptwerk findet sich in seinem Manuskriptbuch „Pandectae“ die These von der Ausnahmestellung des Willens:

Ich aber sage, daß hievon *der Wille* eine Ausnahme macht, als welchen wir nicht in irgend einer *Anschauung*, sondern ohne alle Anschauung *unmittelbar* erkennen, aber doch *erkennen* [...]. Im Willen haben wir also einen Gegenstand der *Erkenntnis*, die nicht aus der (äußeren, sinnlichen, an die Formen des Raumes gebundenen) *Anschauung* geschöpft ist, folglich nicht zugleich mit dieser für bloße *Erscheinung* erklärt werden kann. Daher nun vindiziere ich dem *Willen* in uns den Rang eines *Dinges an sich*, und ihm allein ausschließlich. [...] Weil aber die Erkenntnis des Willens in uns zwar nicht wie die aller äußeren realen Dinge, an die subjektive Form des *Raums*, jedoch an die *Zeit* geknüpft ist, [...] haben wir in unserer Erkenntnis von ihm auch keine erschöpfende Erkenntnis, des Dinges an sich, sondern nur eine nähere, aber um so mehr als die Hälfte nähere Bekanntschaft mit demselben, welches sehr viel ist [...].<sup>22</sup>

Die Erkenntnis des Willens als Ding an sich soll von den Formen des Raumes und der Kausalität frei, an die der Zeit gebunden sein. Daher sei der Willensakt die „deutlichste Erscheinung des Dinges an sich“ und das „innere Wesen eines jeden Dinges Wille.“<sup>23</sup> Kants These von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich werde dahingehend modifiziert, daß es nur nicht schlechthin, aber doch in seiner unmittelbarsten Erscheinung erkennbar sei, und deswegen die gesamte Erscheinungswelt auf diese leichteste Verhüllung des Dinges an sich, das heißt des Willens, zurückzuführen sei. Der Wille bleibe nur daher Erscheinung, weil der allein erkenntnisfähige Intellekt immer von mir selbst als Wollendem unterschieden bleibe und auch die Erkenntnisform der Zeit in der inneren Perzeption nicht abgelegt werden könne.<sup>24</sup>

Die noch wenige Absätze zuvor vorgetragene Kennzeichnungen vom Willen, der *toto genere* von der Vorstellung verschieden sei, oder der – wie es in W I heißt – „das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen“ sei,<sup>25</sup> zeigen sich durch die zeitbedingte Begrenzung nun in einem anderen Licht. Und

---

<sup>22</sup> Schopenhauer: *Pandectae*, S. 177 f.; hier zitiert nach: Estermann, S. 82, der diese Stelle zum erstmaligen Abdruck bringt, weil sie im Handschriftlichen Nachlaß fehlt; vgl. HN IV (1), S. 186-187, wo im Abdruck der „Pandectae“ die dortigen S. 177-181 fehlen; vgl. die Parallelstelle W II (Lō II), Kapitel 18, S. 253, sowie Weiner, S. 28-31; Malter, S. 193.

<sup>23</sup> W II (Lō II), Kapitel 18, S. 255.

<sup>24</sup> Ebd., S. 255 f. Dazu daß Schopenhauers „Relativierung“ von Kants Unerkennbarkeit des Dinges an sich keine „Modifikation“, sondern ein fundamentaler Widerspruch ist, siehe Kapitel 2.

<sup>25</sup> W I (Lō I), § 21, S. 170.

die Frage, wie unter derartigen Umständen das Ding an sich in Schopenhauers System aufzufassen ist, kompliziert sich zusehends dadurch, daß er zuvor den Willen als Ding an sich zum „Schlüssel zu allem anderen“, zur „einzige[n] enge[n] Pforte zur Wahrheit“ gemacht hat.<sup>26</sup> Der Wille als Ding an sich, als das aller Erscheinung zugrundeliegende Wesen, soll ja das Instrument des Verstehens und Erklärens der Welt der Vorstellung sein.

Über die Frage nach dem Willen als Ding an sich steht zugleich die Identität des Leibes und des Willens auf dem Spiel. Denn in dieser Identität sollte diejenige irrelative Erkenntnis eines mit dem Ansich (Wille) Identischen (Leib) geleistet werden, die zur sicheren Begründung einer Metaphysik vonnöten ist. Der Wille als Ding an sich muß ohne die Formen der Zeit, des Raumes und der Kausalität erkannt werden können. Daß Schopenhauer wegen der Zeitbedingtheit der Willenserkenntnis Abstriche machen muß, hat zu vielen Versuchen geführt, die Rede von einem zeitbedingtem Ding an sich zu erklären.

Auf der Grundlage von fünf möglichen Verwendungsweisen des Begriffes vom Willen als Ding an sich hat Moira Nicholls für die Variante votiert, die im Willen nicht ausschließlich das Ding an sich sieht, sondern in diesem nur einen neben anderen Aspekten des Willens erkennt, um so den Vorgang der Willensverneinung in das System integrieren zu können. Diese Sicht werde zwar nur durch wenige Stellen gestützt, aber sie habe gegenüber der durch alle Schaffensperioden hindurch dominierenden Variante, die den Willen als das alle Realität in der Welt der Erscheinungen begründende Ding an sich versteht, den maßgeblichen Vorteil, daß sie vor dem Hintergrund der von Nicholls ermittelten vier zentralen Doktrinen der Philosophie Schopenhauers weniger Schwierigkeiten aufwerfe. Die These vom Willen als realistischen Ding an sich kollidiere nämlich nicht nur mit dem von Kant übernommenen Theorem von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich und dessen Theorie des Wissens mit dem Unterschied von Denken und Erkennen. Sie habe zudem das Problem, daß sie zum Mystizismus im Denken Schopenhauers nicht passe, weil dieser die Erkenntnis des Willens als Ding an sich nicht dem normalen Bewußtsein, sondern nur der Ekstase, das heißt der Einheit mit Gott, zugestehe. Schließlich werfe sie auch Schwierigkeiten im Zusammenhang mit dem Gedanken der Erlösung des Menschen vom Leiden auf. Denn was wäre eine auf die Willensverneinung folgende Erlösung des Menschen wert, wenn sie auf der Verneinung des Ansichs der Welt beruhte? Welchen Sinn hätte solcher Vorgang, endete er im Nichts?

An Nicholls Thesen ist nun einiges zweifelhaft: Nicht nur wird der tiefe Konflikt zwischen kantischem Erbe und dem Willen als Ding an sich kommentarlos aus der Welt geräumt, sondern zugleich wird die Auskunft unterschlagen,

---

<sup>26</sup> W II (Lō II), Kapitel 18, S. 253 f.

was das Ding an sich außer Wille noch sei. Überzeugend ist gleichwohl, daß dieser Gedanke sinnvollen Spielraum für Willensverneinung und Erlösungslehre läßt, wobei jedoch unverständlich ist, daß die Stimmigkeit dieser Sicht der Dinge mit der Ausgangsfrage nach dem Leiden, seiner Ursache und seiner Überwindung nicht hervorgehoben wird. Zuletzt enthält Nicholls' Votum nicht nur eine Absage an Schopenhauers Anspruch auf kantisches Erbe und Transzendentalphilosophie, sondern übergeht zudem die von ihr selbst eindrucksvoll belegte Häufigkeit und Wichtigkeit der realistisch-hypostasierenden Auffassung des Willens als Ding an sich. Die Problematik der Vereinbarkeit von kantisch geprägter Transzendentalphilosophie und genuin Schopenhauerscher Willensmetaphysik gerät so aus dem Blickpunkt ihrer Schopenhauer-Lektüre.<sup>27</sup>

Ebenso problembeladen ist der Vorschlag von Hans Heinrich, einen spekulativ-metaphysischen und einen erkenntniskritisch-immanenten Aspekt des Dinges an sich bei Schopenhauer zu unterscheiden. Der erstere beziehe sich auf den menschlichen Einzelwillen als die tatsächliche Lösung des Rätsels, der zweite sei die spätere Korrektur des ersten aufgrund der Bedingtheit durch die Form der Zeit und des Objektseins des Willens für das jeweilige Subjekt, so daß der Wille nurmehr die unmittelbarste Erscheinung des Dinges an sich sei. Wie der Wille sich so in den Willen als Ding an sich als Urprinzip und in den Individualwillen als vorstellungshaftem Wollen von etwas aufteile, so sei auch das Ding an sich zweigeteilt: Kants absolutes jenseits der Erscheinung und subjektunabhängiges und Schopenhauers relatives, erscheinungsimmanentes, in welcher es sich als Wille gibt.<sup>28</sup>

Die Rede von zwei Ansichts kann nicht überzeugen. Wenn sich ein immanentes Ding an sich in der Erscheinung geben soll, dann ist dieses sogenannte Ding an sich kein Ding an sich, weil es erscheinungshaft ist. Und für Erscheinungen verbietet sich das Prädikat „Ding an sich“. Diese Redeweise wandelt zudem den kritisch-epistemologischen Begriffsgehalt bei Kant (den Schopenhauer übernimmt) stillschweigend in einen pseudometaphysischen um, um so die Probleme einer hypostasierenden Begriffsverwendung des Willens als Ding an sich zu umgehen. Den Willen aber als Ding an sich innerhalb der Erscheinung zu erklären, muß als der zweifelhafte Versuch erscheinen, dem Willen eine fragwürdige Vorrangstellung zu sichern.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Moira Nicholls: *The Kantian Inheritance and Schopenhauer's Doctrine of Will*, in: *Kant-Studien* 85 (1994), S. 257-279.

<sup>28</sup> Hans Heinrich: *Das Verhältnis von Wille und Intellekt bei Schopenhauer*, Königsberg 1911, S. 7.

<sup>29</sup> Diese Argumente gelten auch für Martin Kurzweilers Interpretation des Willens als „unmittelbarste Manifestation des Dinges an sich“; HN III, S. 660. Sie ist wie Hans Heinrichs Thesen ein Beispiel für die von Nicholls quantitativ auf die mittleren Plätze gesetzte Auffassung des Dinges an sich, in der das Ding an sich sozusagen hinter den Willen verschoben wird und wegen der sich die Frage stellt,

Aufgrund von Nicholls' Untersuchungen drängt sich aber die Verwendungsweise des Willens als Ding an sich im Sinne eines realistisch-hypostasierenden Prinzips aller Realität der Erscheinungswelt auf – und das nicht allein wegen der durchgängigen Verwendung in allen Schaffensperioden Schopenhauers, sondern auch wegen der angestrebten Nutzung des Willens als Schlüssel zur Erklärung der Welt der Vorstellung ihrem Ansich nach. Und diese Redeweise vom Willen bringt uns auf den entscheidenden Unterschied zu Kant. Die Rede ist von Schopenhauers Umdeutung (!) des Kantischen Dinges an sich zum Willen als Ding an sich, der in häufiger Verkürzung des Sachverhaltes zu Kants Ding an sich gemacht wird. Schopenhauers Ding an sich ist aber – wie zu zeigen sein wird – nicht das Kantische.<sup>30</sup>

Die Problematik des Dinges an sich bei Schopenhauer und seiner Erkennbarkeit wirft uns daher nicht nur auf die Frage zurück, inwieweit „eine aus der Erfahrung geschöpfte Wissenschaft über diese hinausführen und so den Namen *Metaphysik* verdienen“ kann, sondern sie legt uns auch die Frage vor, inwiefern es dienlich ist, „einen derartigen Terminus aus einem anderen philosophischen System zu entnehmen [und] dessen Bedeutung [...] zu modifizieren?“<sup>31</sup>

Schopenhauer glaubte Kants Diktum von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich durch seine Wendung des Blickes auf den Leib korrigieren zu können. Einzig auf diesem Wege erschließe sich dem fragenden Subjekt der Wille als sein Wesen. Er hat behauptet, daß die Leibesaktion „nichts anderes als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens [...], daß der ganze Leib nichts anderes als der objektivierte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille ist“, weshalb er den Leib die „*Objektivität des Willens*“ nennen kann.<sup>32</sup>

Mit dem zuvor über den Willen als Ding an sich Gesagten läßt sich diese Textstelle so erklären, daß Leib und Wille identisch sein, formal auseinanderfallen, jedoch material geeint sein sollen, und zudem der Wille als Ding an sich gedacht werden soll. Wie kann aber der Leib Objektivität des Willens, und das heißt nach Schopenhauer: zur Vorstellung gewordener Wille sein, wenn er doch mit diesem identisch und damit nicht vorstellungshaft sein müßte? Muß also

---

welchen Status der Wille zwischen Ding an sich und Erscheinung hat; vgl. Martin Kurzreiter: *Der Begriff des Individuums in der Philosophie Arthur Schopenhauers*, Frankfurt/Main u. a. 1992, S. 48 ff.

<sup>30</sup> In der Identifizierung des Willens mit Kants Ding an sich liegt meines Erachtens eine terminologische Verkürzung von Schopenhauers Kant-Interpretation oder ein doppeltes Mißverständnis der Interpretation von Schopenhauers Verhältnis zu Kant vor: eines über dessen Kant-Interpretation, ein weiteres über Kants Begriff des Dinges an sich; siehe Kapitel 2. Auch Thomas Bohincs These, der Wille als Ding an sich sei ohne erkennbare Motivation in das System eingerückt, sei ein Geistesblitz ohne entwicklungsgeschichtliche Motive, ist durch Werner Scholz' Forschungen zu Schopenhauers Auseinandersetzung mit Kants Ding an sich sowie zum hinduistischen und buddhistischen Einfluß auf dessen Willensbegriff widerlegt; siehe Bohinc, S. 215-222; Scholz, S. 35-44, 51-72.

<sup>31</sup> In der Reihenfolge der Zitate: W II (Lô II), Kapitel 17, S. 236; Scholz, S. 38.

<sup>32</sup> W I (Lô I), § 18, S. 158.

diese postulierte Identität aufgegeben werden oder gibt es materiale Nichtvorstellungshaftigkeit im Leib, der doch die Objektivität des Willens, oder anders gesagt der in die Anschauung getretene Akt des Willens ist? Wenn Schopenhauer eine positive Antwort auf diese Frage geben kann, wenn sich also „nichtvorstellungshafte und zugleich inhaltlich-bestimmt angebbare Qualitäten [des Leibes] finden lassen,<sup>33</sup>“ dann ist es möglich, erstens die materiale Identität von Wille und Leib aufrechtzuerhalten, zweitens den Willen zum Ding an sich zu erklären und drittens die Willensmetaphysik auf sicheren Boden zu stellen.

Schopenhauer versucht, in Gestalt seines Theorems von den irreduziblen Empfindungen als Affektionen des Willens diese nichtvorstellungshafte und zugleich inhaltlich-bestimmt angebbaren Qualitäten des Leibes einzuführen. So wie anlässlich der Einführung der grundlegenden Mittlerfunktion des Leibes jeder unmittelbare Akt des Willens ein unmittelbar erscheinender Akt des Leibes ist, so „ist jede Einwirkung auf den Leib sofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: sie heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist. [...] Man hat aber gänzlich Unrecht, wenn man Schmerz und Wollust Vorstellungen nennt; das sind sie keineswegs, sondern unmittelbare Affektionen des Willens in seiner Erscheinung, dem Leibe.“<sup>34</sup>

Es tritt jedoch hinsichtlich der Art, in der die Identität von Leib und Wille im Falle des Auftretens von Schmerz oder Wollust erfahren werden soll, ein Problem auf. Schopenhauers These, daß die Erkenntnis vom eigenen Willen eine unableitbare und trotzdem nicht von der des Leibes trennbare sei, ergänzt Malter im Sinne des Erfinders um den Gedanken, daß diese Empfindungen „schlechthin unableitbar-primär“ und erst im nachhinein begrifflich verfügbar seien. Schopenhauers Metaphysik beruhe daher auf dem Unmittelbarsten, nämlich dem „rein passiv erlebten Schmerz-Wohlgefühl-Bewußtsein.“ Dieses entbehre jedoch hinsichtlich seiner Qualität – dieser Zusatz steht bei Malter in Klammern, ist aber entscheidend – jeglicher Form und unterscheide sich demzufolge vom „Unmittelbarkeitsbewußtsein des Anschauens“, welches durch die formalen Elemente Zeit, Raum und Kausalität entstehe. Deshalb sei es jeder anschaulichen oder gar begrifflichen Erkenntnis entzogen.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Malter, S. 194.

<sup>34</sup> W I (Lō I), § 18, S. 158 f. Nicht jede Empfindung soll eine Affektion des Willens sein. Solche, die den Willen nicht beeinflussen, sondern nur das Gesicht, das Gehör und das Getast, sind bloße Vorstellungen und besitzen keine Willensbedeutung. Diesen Sinnen eigne deshalb keine Relevanz für den Nachweis jener Identität, weil ihre Affektionen „eine so äußerst schwache Anregung der gesteigerten und spezifisch modifizierten Sensibilität dieser Teile ist, daß sie nicht den Willen affizier[en];“ W I (I), § 18, S. 159.

<sup>35</sup> Malter, S. 196 f.; vgl. W I (Lō I), § 18, S. 158 ff.

In den Redeweisen von „Schmerz“ oder „Wollust“ sind für diese vermeintlich nichtvorstellungshaften Unmittelbarkeiten Begriffe gefunden, welche bekanntlich die zweite Klasse der Vorstellungen für das erkennende Subjekt ausmachen. Schmerz und Wollust qualifizieren als Begriffe das Empfinden im Falle der Affektion des Willens. Gegen Schopenhauer ist einzuwenden, daß das Schmerz-Wollust-Gefühl, welches die Aktionen des Leibes bestimmt und somit den Willen als Ding an sich vorstellungshaft repräsentieren soll, genau in dem Moment eine Form besitzt, wenn das Vermögen der Begriffe beide Gefühlsmomente unterscheidet und diese damit zu einem Gegenstand der Vorstellung macht. Die begriffliche Unterscheidung benennt nämlich eine qualitative Differenz zwischen Schmerz und Wollust und muß sich dazu erstens in der zeitlichen Abfolge auf einen Unterschied berufen können und zweitens auf jeweils dasjenige beziehen, was dem Vermögen der Empfindung Schmerz als Schmerz und Wollust als Wollust kenntlich macht. Zumindest in der Zeit besitzen die Empfindungen eine Form, die ihrem Unmittelbarkeitscharakter widersprechen, der aber ob ihrer postulierten Nichtvorstellungshaftigkeit argumentativ unabdingbar wäre.

Die Theorie der irreduziblen Empfindungen als Instanzen der Erfahrbarkeit jener Identität ist kaum geeignet, um Schopenhauer im Problemfall der nichtvorstellungshaften und zugleich inhaltlich bestimmaren Qualitäten des Leibes vorzubringen, um eben über die Identität von Leib und Wille den Willen als Ding an sich zu erweisen. Die vielzitierte Wendung nach innen ist eben auf den inneren Sinn, die Zeit, als die eine Form aller Anschauung zurückgeworfen. Und schon deshalb kann dieser Blick nicht zum Ansich führen.<sup>36</sup>

Schopenhauer jedoch behauptet, daß die Empfindungen Schmerz und Wollust trotz der Tatsache, daß sie – wie er zugesteht – immer nur mit dem Leib zusammen auftreten, nichts von ihrer Nichtvorstellungshaftigkeit verlieren. Weil aber die Empfindungen immer in Verbindung mit dem Leib auftreten, ist es problematisch zu behaupten, sie seien in ihrer Nichtvorstellungshaftigkeit uneinträchtig. Schopenhauer müßte erklären, warum die Empfindungen trotz ihrer Bedingtheit durch die Zeit nicht auch unter den Satz vom Grunde fallen. Selbst dann wäre ihre Unmittelbarkeit noch nicht einleuchtend – immer in Rechnung

---

<sup>36</sup> Vgl. Malter, S. 212 f. Daß mit der Unterscheidung zwischen Schmerz und Wollust, also einem Wechsel der den Willen bestimmenden Affektionen, ein Zeitbewußtsein gegeben ist, und somit die Identitätserfassung von Leib und Wille nicht unmittelbar ist, findet bei Schopenhauer eine Entsprechung, wenn er sagt, daß man den Willen nicht in seiner Einheit erkenne, sondern nur „in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes [...] ist“ (W I (Ld I), § 18, S. 160), was meines Erachtens dann auch auf die erkenntnisbegründende Erfahrung des Willens als Ding an sich in den vermeintlich irreduziblen Empfindungen anzuwenden ist.

gestellt, daß sie nur einen Erfahrungsmodus des Willens als Ding an sich bereitstellen, nicht aber das Ding an sich selbst sein sollen.<sup>37</sup>

Die Wahrheit, die postuliert wird, will man von der materialen Identität eines Vorstellungshaften (des Leibes) mit einem Nichtvorstellungshaften (Wille) reden, kann also nur eine Wahrheit sein, die nichtvorstellungshaft ist. Damit entzieht Schopenhauer diesen für sein philosophisches System fundamentalen Gedanken der Beweisbarkeit in Kategorien philosophischer Begrifflichkeit und Systematik. Und dem entsprechend soll sie auch unbeweisbar sein, denn die Identität des Willens und des Leibes könne nur nachgewiesen, aber niemals bewiesen werden. Sie sei eine Erkenntnis, die nicht unter die vier Formen des Satzes vom Grunde falle, sondern die Beziehung eines Urteils auf das Verhältnis, welches der Leib als anschauliche Vorstellung zu demjenigen habe, was *toto genere* von der Vorstellung verschieden sei, nämlich dem Willen. „Ich möchte darum diese Wahrheit vor allen anderen auszeichnen und sie [...] philosophische Wahrheit nennen.“ Diese philosophische Wahrheit von der Identität des Leibes und des Willens ist für die Willensmetaphysik von entscheidender Bedeutung. Denn daß die Welt an sich Wille ist, leuchtet nur ein, wenn der anschaulich gegebene Leib tatsächlich die Erscheinung des Willens ist, der als Ansich weder anschaulich noch begrifflich gegeben sein darf.<sup>38</sup>

Welchen Status besitzt aber diese philosophische Wahrheit? Was berechtigt Schopenhauer, ein Urteil über das Verhältnis von Vorstellungshaften und Nichtvorstellungshaften zu fällen? Nach Schopenhauers Auskunft fällt diese Wahrheit nicht unter die vier Formen des Satzes vom Grunde, und unterscheidet sich folglich von der in der Vorstellung möglichen Erkenntnis. Das Urteil über die Identität einer anschaulichen Vorstellung (Leib) und einem Nichtvorstellungshaften (Wille) setzt zwei formal unterschiedene Elemente, nämlich Ding an sich

---

<sup>37</sup> Vgl. W I (Lō I), § 18, S. 159 f. Günter Zöllner diagnostiziert anhand Schopenhauers Theorie der Empfindungen gegenüber Kant eine Erweiterung von dessen Erfahrungsbegriff durch „eine Ebene der Realität [...], die zwar sinnlicher Anschauung unzugänglich ist, sich aber in unserer affektiven Selbsterfahrung als Wille“ offenbare und gar zum Schlüssel der Erkenntnis des Wesens der Welt werde. Um ein derart verändertes Erfahrungs- und Erkenntnisvermögen zu rechtfertigen – merkt Zöllner scharfsinnig an, bräuchte es eine Theorie der Interaktion von Vernunft und Wille, zu der sich nirgends Ansätze fänden; siehe Zöllner, S. 59.

<sup>38</sup> W I (Lō I), § 18, S. 161. Siehe HN I, S. 180: „Wo aber ist der Beweis jener Identität? – Es gibt keinen; sondern die Identität ist uns unmittelbar gegeben.“ Weil Schopenhauer den Anspruch auf philosophische Systematik für seine Willensmetaphysik nicht aufgibt, sondern daran festhält, die Welt aus einem Prinzip erklären zu können, halst er sich mit dem Postulat der Identität von Wille und Leib auch einen ambivalenten Philosophiebegriff auf. Er changiert zwischen Systemphilosophie mit dem Prinzip kohärenter und widerspruchsfreier Entwicklung und einer einen nichtsystematischen, eher kontemplativen Wahrheitsbegriff (in einem spezifisch Schopenhauerschen Sinn) beanspruchenden Philosophie. Zum „kontemplativen“ Wahrheitsbegriff bei Schopenhauer aufgrund seiner Auseinandersetzung mit hinduistischer und buddhistischer Philosophie siehe Scholz, bes. die S. 175-196.

(Wille) und Erscheinung (Leib), in ein Verhältnis zueinander. Wie oben schon zitiert entsteht diese Wahrheit aus der „Beziehung eines Urteils auf das Verhältnis, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist [...]“: Wille.<sup>39</sup>

Malters Argument für die Plausibilität dieser Wahrheit ist der Hinweis darauf, daß im Urteil über die Identität von Leib und Wille zwei formal verschiedene Elemente in ein Verhältnis gebracht werden. In dieser formalen Differenz bestehe der hinreichende Grund, der die Wahrheit dieses Urteils über die materiale Identität verbürge.<sup>40</sup> Aber ist ein solches Urteilen über den per se nichtvorstellungshaften Willen als Ding an sich zulässig? Reicht es aus, auf die Heterogenität der Urteilelemente zu verweisen, um die Plausibilität jenes Urteils zu festigen? Warum wird der Begriff „Grund“ ins Spiel gebracht, wenn dieser doch dem hier nicht zulässigen Wahrheitsbegriff der Vorstellung zugehörig ist? Zumal Schopenhauer ausdrücklich sagt, daß er im Gegensatz zu Kant jedes Grund-Folge-Verhältnis zwischen Ding an sich und Erscheinung kategorisch ablehnt.

Wenn mit dem Willen ein Urteilelement nichtvorstellungshaft ist und zugleich der vorstellungshafte Wahrheitsbegriff bezogen auf den Satz vom Grunde keine Anwendung finden soll, wenn dann in der formalen Differenz der Urteilelemente der Wahrheitsgrund für deren materiale Identität erkannt wird, dann stellt sich die Frage, auf welchem Wege man von der formalen Differenz zu jener materialen Identität gelangt? Unbestritten anschaulich gegeben ist der von Schopenhauer als Schlüssel hervorgehobene Leib, das Grunddatum seiner Philosophie. Er ist in Form der vorstellungshaften Willensakte die notwendige Bedingung, um überhaupt erst jene formale Differenz begründen und durch das Begriffspaar Ding an sich und Erscheinung den Willen als eben dieses Ding an sich bestimmen zu können. Und so fragt sich, ob nicht jene philosophische Wahrheit ein Fall von vorstellungsgegründetem Urteilen ist? Letzten Endes scheint es darauf hinauszulaufen, daß jener Identität ein materialer, nichtkantischer Begriff des Dinges an sich zugrunde liegt, welcher entgegen Schopenhauers Absicht dann in einem Grund-Folge-Verhältnis zu seinen Erscheinungen stünde. Dann aber wäre er in den Bereich der Vorstellung geholt und verlöre den Status eines Dinges an sich.

---

<sup>39</sup> W I (Lō I), § 18, S. 161. Das ist ein anderer Wahrheitsbegriff als derjenige aus der Dissertation, in der die vorstellungsgegründete, nicht-philosophische Wahrheit in der „Beziehung eines Urteils auf etwas von ihm Verschiedenes“ bestand, „das sein Grund genannt wird“; G (Lō III), § 29, S. 129.

<sup>40</sup> Malter, S. 198.

## 2. Die Identität des erkennenden mit dem wollenden Subjekt

Der Gedanke der Identität des erkennenden mit dem wollenden Subjekts dient Schopenhauer dazu, die philosophische Wahrheit von der Identität des Leibes und des Willens in ihrer Entstehung zu erklären. In der Dissertation „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ taucht dieses Theorem erstmals auf. Wenn die innere Selbsterkenntnis das Subjekt des Wollens als unmittelbares Objekt erkenne, dann seien die üblichen Regeln für das Erkennen der Objekte außer Kraft gesetzt, denn die Identität des Subjektes des Wollens mit dem des Erkennens, die durch das Wort „Ich“ bezeichnet werde, „ist der Weltknoten und daher unerklärlich.“ Dieses „Wunder“ ist „unmittelbar gegeben.“<sup>41</sup>

Indem das Subjekt des Erkennens den eigenen Leib betrachtet, erkennt es das nichtvorstellungshafte Wesen seiner selbst, den Willen. Der Wille als das Wesen des erkennenden Subjekts ist selbst weder das Erkennende noch ist er ein Objekt für das erkennende Subjekt. In der vorstellungshaften Erkenntnis des Leibes äußert sich zuerst einmal die unmittelbare Qualität des Schmerzes oder der Wollust. Und in dieser Vorstellung zeigt sich für das erkennende Subjekt das wollende Subjekt. Wenn also das erkennende Subjekt auf eine Bewegung des Leibes blickt, so betrachtet es immer dasjenige Subjekt, das will, welches also für das erkennende Subjekt Objekt ist – „aber nur in der Zeit“, weshalb das wollende Subjekt auch als „Objekt des inneren [...] Sinnes“ bezeichnet werden kann.<sup>42</sup>

Im Hauptwerk wird nun das „Ich“, der „Weltknoten“, hinsichtlich des Zustandekommens seiner Erkenntnis erklärt. Das Wollen als Äußerung von Wollust und Schmerz sei in seinen Akten an den Leib gebunden und insofern Bestandteil der Vorstellungen. Es sei aber zugleich nach seinem Wesen betrachtet auch Subjekt, das sich in seinem Ansich offenbare. Und in diesem Auseinanderfallen von Leib und Wille, in ihrer Erkenntnis durch das Phänomen des Wollens, spiegele sich die Identität des erkennenden und des wollenden Subjektes wider.<sup>43</sup>

Der Erklärungsversuch für die Identität des erkennenden mit dem wollenden Subjekt stützt sich wie schon im Falle der Identität von Leib und Wille auf die Unterscheidung zwischen material und formal. Formal gesehen ist das erkennende Subjekt, das die Bewegungen des Leibes, das Wollen, wahrnimmt, mit dem Wollen unvereinbar, aber material fallen das Erkennen und das Wollen im

---

<sup>41</sup> G (Lō III), § 42, S. 171; vgl. HN I, S. 414. Zur Zweiteiligkeit des Ichs in erkennendes und wollendes Subjekt vgl. W II (Lō II), Kapitel 18, S. 254; G (Lō III), § 42, S. 171 ff.

<sup>42</sup> Arthur Schopenhauer: *Theorie des Gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen*. Teil I, aus dem handschriftlichen Nachlaß hg. u. eingeleitet v. Volker Spierling, München 1986, S. 464; im folgenden abgekürzt durch VL I.

<sup>43</sup> W I (Lō I), § 18, S. 156 ff.

leibhaftigen Individuum zusammen. Diese materiale Identität ist der entscheidende, der fragliche Punkt – und nach Schopenhauer selbst ist diese Identität immer nur dann nachweisbar, wenn eine Anschauung des Leibes und damit eine Vorstellung vorliegt. Daß die Erkenntnis des jeweiligen Willens unmittelbar und doch vom Leib untrennbar sein soll und daher der Leib die Bedingung der Erkenntnis des jeweiligen Willens sein muß, führt zu der weitreichenden Feststellung, daß sich „die unmittelbare Identitätserfassung von Leib und Wille *im Horizont des Vorstellens*“ abspielt.“ Daß Schopenhauer jedoch auf der These von der unmittelbaren Erkenntnis der Einheit von Wille und Leib beharrt und es ablehnt, die Leistung der Vernunft in dieser vorstellungsvermittelten Erkenntnis zu kennzeichnen, kann erstens nicht verhehlen, daß die Bestimmung der materialen Identität von Leib und Wille unter der notwendigen Bedingung der vorstellungshaften Erkenntnis des Leibes steht, und kann deshalb zweitens auch nicht den Verdacht entkräften, daß die Erkenntnis des Wesens vorstellungshaft ist, obwohl sie das seinen systematischen Prämissen entsprechend nicht sein dürfte.“<sup>45</sup>

### 3. Das Selbstbewußtsein

Die Problematik der in § 18 des ersten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* ausgeführten unmittelbaren Identitätserkenntnis von Wille und Leib wirft zwei Fragen auf: Wird der Wille nicht zu einem Vorläufer des intendierten Dinges an sich oder ist er gar ein Phänomen unter Phänomenen? Wenn sich etwas nur unter der Bedingung der Zeit freigibt, kann dann das, was erkannt wird, noch das unbedingte Ansich der Welt sein? Die fortgesetzte Lektüre des ersten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung“ zeigt zunächst, daß der Wille weiter ansichbegründende Funktion besitzen soll:

Hingegen der Begriff *Wille* ist der einzige unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung *nicht* in der Erscheinung, *nicht* in bloßer anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarsten Bewußtsein eines jeden hervorgeht, in welchem dieser sein eigenes Individuum seinem Wesen nach unmit-

---

<sup>44</sup> Malter, S. 200; vgl. *W I (Lō I)*, § 18, S. 159. Martin Kurzreiter nähert sich Malters Position an, wenn er aus Schopenhauers Zugeständnis, daß die Motive das Wollen nur zu einem exakten Zeitpunkt bestimmen, folgert, daß im Zuge der nur durch die sukzessiven Willensakte vermittelten Willenswahrnehmung „die Zeit ein rationales Verhältnis von Grund und Folge“ darstelle; Kurzreiter, S. 48; vgl. *W I (Lō I)*, § 20, S. 165 f.; *VL I*, S. 468.

<sup>45</sup> Vgl. *W I (Lō I)*, § 18, S. 160 f.; vgl. *N (Lō III)*, Einleitung, S. 321; *VL I*, S. 467; *HN (I)*, S. 180.

telbar ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt erkennt und zugleich selbst ist, da hier das Erkennen und das Erkannte zusammenfallen.<sup>46</sup>

Schopenhauer ordnet das Selbstbewußtsein dem Willen zu und macht es zum Modus der Erkenntnis des Willens als Ding an sich: „Keineswegs erkennen wir den eigentlichen, unmittelbaren Willensakt als ein von der Aktion des Leibes Verschiedenes und beide als durch das Band der Kausalität verknüpft; sondern beide sind eins und unteilbar. Zwischen Ihnen ist keine Sukzession: sie sind zugleich. Sie sind eins und dasselbe, auf doppelte Weise wahrgenommen: was nämlich der *inneren* Wahrnehmung (dem Selbstbewußtsein) sich als wirklicher *Willensakt* kundgibt, dasselbe stellt sich in der *äußeren* Anschauung, in welcher der Leib *objektiv* dasteht, sofort als *Aktion* desselben dar.“<sup>47</sup>

Diese Formulierung über die unmittelbar und formlos erkannte Identität des wollenden mit dem erkennenden Subjekts krankt an der Zeitbestimmtheit des Selbstbewußtseins. Die Willenshandlung als mit der Leibaktion material identifizierte wird vom Selbstbewußtsein unter der alleinigen „*Form des inneren Sinnes*“, das heißt der Zeit, wahrgenommen. Das Selbstbewußtsein hat also als Form die Zeit und als Gegenstand den Willen, das Ding an sich.<sup>48</sup>

Eine unbeeinträchtigte Wesenserkenntnis ist demnach nicht möglich. Das entscheidende Faktum der Zeitbestimmtheit läßt uns zwar nicht von einer Wesenserkenntnis auf dem Boden der Vorstellung sprechen, weil dem Selbstbewußtsein die Formen des Raumes und der Kausalität fehlen. Unmittelbar, wie Schopenhauer wiederholt behauptet, ist der Vorgang jedoch nicht. Dennoch bleibt für ihn das Wollen die einzige Möglichkeit, „irgendeinen sich äußerlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehen.“ Denn wie wir bereits wissen, ist es als das einzige unmittelbar Bekannte das allein taugliche Instrument zum Verständnis der Welt: „die einzige enge Pforte der Wahrheit.“ Doch wenige Absätze später verengt Schopenhauer diese Pforte noch weiter, indem er die eingeschränkte Erkenntnis des Dinges an sich durch das Selbstbe-

---

<sup>46</sup> W I (Lō I), § 22, S. 172 f.; vgl. N (Lō III), S. 321 f. Daß die Willenserkenntnis hier sogar der Subjekt-Objekt-Form entbehren soll, widerspricht der Forderung, daß sie als Gegenstand des Bewußtsein zumindest eben diese Bedingung erfüllen müßte. Deshalb schlägt Malter vor, diese Formulierung als Versuch zu verstehen, die nur fühlbare Unmittelbarkeit zu betonen; Malter, S. 206.

<sup>47</sup> W II (Lō II), Kapitel 4, S. 51. Das Selbstbewußtsein ist bei Schopenhauer der Ort der Erkenntnis des Dinges an sich, die Identität von Leib und Wille hingegen der Ort der Erfahrung desselben, ohne daß es schon als das Ansich erkannt wäre; vgl. W I (Lō I), Anhang, S. 588; P II (Lō V), Kapitel 4, § 64, S. 112.

<sup>48</sup> W II (Lō II), Kapitel 4, S. 51. Zur Konzeption des Selbstbewußtseins siehe W I (Lō I), § 18-19, S. 156-165; W II (Lō II), § 18-19, S. 247-316; G (Lō III), § 40-44, S. 168-174; E I (Lō III), Kapitel I-II., S. 528-544. Zu dessen Zeitbestimmtheit siehe W I (Lō I), § 18, S. 160; W II (Lō II), Kapitel 15, S. 176 und Kapitel 18, S. 254 f.; G (Lō III), § 40-41, S. 168, 171; P I (Lō IV), Fragmente, § 13, S. 124-126; P II (Lō V), Kapitel 4, § 64, S. 112 f.

wußtsein eingesteht. Aufgrund der Form der Zeit könne jeder seinen Willen nur in den einzelnen Willensakten, aber nie für sich selbst erkennen, so daß nur der Rückzug auf das Selbstbewußtsein, das zwar nicht mehr den Willen als Ding an sich erkenne, aber doch der Ort sei, „wo das Ding an sich am unmittelbarsten in Erscheinung tritt. [...] Demnach ist zwar der Willensakt nur die nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges an sich [...].“<sup>49</sup>

Der Gebrauch des Superlativs „unmittelbarsten“ zeigt an, in welcher Bredouille Schopenhauer sich befindet. Der einzig sinnvolle Bedeutungsgehalt dieses Begriffes innerhalb der Schopenhauerschen Erkenntnistheorie umfaßt die Bedeutungsmerkmale „raumlos“, „kausalitätslos“ und „zeitlos“. Trifft auch nur ein Element zu, kann nur noch von „mittelbar“ gesprochen werden. Inwiefern der Superlativ nur eine semantische Nachlässigkeit oder eben doch eine sachliche Uneinsichtigkeit ist, ist deshalb schwer zu entscheiden, weil Schopenhauer die Problematik der Zeitbedingtheit des Selbstbewußtseins durchaus sieht und von einer unvollständigen Erkenntnis des Dinges an sich spricht und den Willensakt nur als nächste Erscheinung des Dinges an sich kennzeichnet, jedoch den konsequenten Schritt zur philosophischen Selbstbescheidung bezüglich der Ansicherkennntnis nicht vollzieht.

Um das Selbstbewußtsein als Erkenntnisinstanz des Dinges an sich auf eine neue Grundlage zu stellen, hat Matthias Kofler Schopenhauer einen zweifachen Begriff des Selbstbewußtseins unterstellt, den dieser nicht kenntlich gemacht, aber doch verwendet habe. Dabei verweise das eher die subjektive Seite betonende *Selbstbewußtsein* auf die hier vorausgesetzte unmittelbare (nichtvorstellungshafte) Identität des erkennenden mit dem wollenden Subjekt und stehe für die Erkenntnis dessen, daß ich will. Hingegen verweise das eher die objektive Seite betonende *Selbstbewußtsein* auf die Subjekt-Objekt-Beziehung und stehe für die Erkenntnis dessen, was ich will. Seine Erkenntnis sei deshalb eine Vermischung von *Selbstbewußtsein* und dem Gesetz der Kausalität.<sup>50</sup>

In Rechnung gestellt, daß aufgrund der Vermittlung durch den Intellekt die Objekte in ihrem Ansichsein nicht erkannt werden können und davon nur die Ausnahme des Willens gelten soll, werde das *Selbstbewußtsein* zu dem Ort, an dem das Subjekt in Betrachtung seines Leibes sein Sein außerhalb der Vorstellung erkenne – nämlich sein reines Sein an sich als Wille. Reines Sein sei dieses *Selbstbewußtsein*, weil sich das unmittelbare Objekt dadurch von den anderen Objekten unterscheidet, „daß Jeder nur Eines sein, hingegen alles andere erken-

---

<sup>49</sup> W II (Lō II), Kapitel 18, S. 255; vgl. P II (Lō V), Kapitel 4, § 64, S. 112 f.; VL I, S. 155; Meyer, S. 78.

<sup>50</sup> Matthias Kofler: *Substantielles Wissen und subjektives Handeln dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer*, Frankfurt/Main u. a. 1990, S. 92 ff., 112-114.

nen kann.<sup>51</sup> Das *Selbstbewußtsein* zerfalle aber in Objekt und Subjekt und stehe unter der Form der Zeit, so daß in seinem Fall Schopenhauers allein durch die Abwesenheit von Raum und Kausalität begründete These von der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins auf tönernen Füßen stehe. Und so bleibe trotz der Möglichkeiten des *Selbstbewußtsein* die Frage offen, was denn der Wille zuletzt schlechthin an sich selbst sei.<sup>52</sup>

Koßlers – nicht Schopenhauers – Folgerung aus seiner Kritik an dem von ihm ausgemachten *Selbstbewußtsein* ist die, daß das Ding an sich Gegenstand des *Selbstbewußtseins* ist und als solches – wie bei Schopenhauer ausgeführt – a priori den Namen Wille erhalte, den es dem menschlichen Willen als seiner unmittelbarsten, vollkommensten Erscheinung verdanke. Aber dieser menschliche Wille sei – jetzt kritisch gegen Schopenhauer – Gegenstand des *Selbstbewußtseins*, der nur a posteriori im empirischen Charakter erkennbar sei und daher wie alle Objekte unter den Formen der Zeit und des Raumes wie der Kausalität stehe, der mehr noch erst durch die Tätigkeit der Vernunft ins Bewußtsein trete, weil erst sie die motivational bedingten Handlungen auf diejenige Einheit beziehen könne, die den Willen oder den jeweiligen Charakter des Handlungsobjektes ausmachen.<sup>53</sup>

Mit dieser Unterscheidung nimmt Koßler die unmittelbare Gewißheit des den Willen als Ding an sich erkennenden *Selbstbewußtseins* aus dem Bereich der bei ihm im *Selbstbewußtsein* gegründeten, das heißt bei Schopenhauer aus der vom Satz vom Grund bestimmten, das heißt bei Kant aus der erscheinungshaft begründeten Erkenntnis heraus und macht das Ding an sich vielmehr zu einem Gegenstand eines eher subjektiv zu nennenden Gefühls. Dessen Namensborgung rührt von der unmittelbarsten Erscheinung des Dinges an sich im angeblich nur zeitvermittelten *Selbstbewußtsein*, welches der Wille sein soll. Die Namensborgung Wille ist also eine Vernunftleistung unter Bedingungen des *Selbstbewußtseins*, was den Bezug des Namens Wille auf das nur subjektiv erfahrbare Ansich zu dessen Sache macht. Das weist aber daraufhin, daß mit Koßlers Vorschlag der Wille (sowohl als nächste Erscheinung als auch die darauf fußende Namensgebung) in das *Selbstbewußtsein* und damit auch in den Tätigkeitsbereich der Vernunft geholt ist. Macht man diese schlüssige Differenzierung Koßlers als Ergänzung von Schopenhauers Begriff des Selbstbewußtseins mit, dann ist zumindest dessen Ansichaussage obsolet und der Wille ist Objekt unter Objekten, denn über das Ansich kann das *Selbstbewußtsein* nichts definitiv aussagen. Es kann den Willen als Gegenstand seines subjektiven Gefühls mittels der *Selbstbewußtseins* gegründeten Namensgebung lediglich als Ding an sich plausibi-

---

<sup>51</sup> W I (Lō I), § 19, S. 163; vgl. W II (Lō II), Kapitel 18, S. 254 ff.

<sup>52</sup> Siehe W II (Lō II), Kapitel 18, S. 254-258, hier bes. S. 256.

<sup>53</sup> Siehe W I (Lō I), § 22, S. 171 f.; Koßler, S. 113 f.

lisieren.<sup>54</sup> Schopenhauer befindet sich „ständig zwischen der Scylla der *Forderung* nach einer eindeutigen Ansicht-Erkenntnis und der Charybdis des (die Zeitbestimmtheit auch des Ansicherkennens reflektierenden) Transzendentalismus des Selbstbewußtseins.“<sup>55</sup>

#### 4. Die Vernunft

Im Bemühen, die Erkennbarkeit des Dinges an sich durchzuhalten, gerät Schopenhauer in die aporetische Verfaßtheit seines Systems, die sich im vorangehenden Kapitel darin zeigte, daß im Modus des Selbstbewußtseins nur beschränkte „Wesenserkenntnis“ möglich ist. Ferner haben wir gesehen, daß Schopenhauers Durchbruchversuche zum Willen als Ding an sich eine Vielzahl an Problemen anhäufte: ob das die grundlegende Identifizierung des Willens mit einem (vorerst wie auch immer verstandenen) Ding an sich ist; oder ob es das an dieser Stelle erstmals aufgeworfene Problem der Vereinbarkeit von Willensmetaphysik und Transzendentalphilosophie ist; ob es die Identität des erkennenden mit dem wollenden Subjekt ist; ob es die ebenso wie die Theorie der irreduziblen Empfindungen an ihrer Zeitbedingtheit scheiternde Theorie des Selbstbewußtseins ist; oder ob sich die philosophische Wahrheit unter der Hand zu einem Fall vorstellungsgegründeten Urteilens wandelt.

Im Kapitel 18 des zweiten Bandes des Hauptwerkes wird an der Argumentationsfolge Schopenhauers Vernachlässigung derjenigen Tatsache deutlich, „daß auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unserem eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntnis des Dinges an sich liefert.“ Er hält vielmehr an der Überzeugung fest, daß die Wahrnehmung der eigenen Willensakte,

---

<sup>54</sup> Vgl. zur Namensborgung W I (Lö I), § 22, S. 171 f., wo Schopenhauers Bemühen, diese nicht der Vernunft zuzugestehen, sondern als Resultat aus der unmittelbaren Bekanntschaft des leiblichen Subjektes mit seinem Innem hervorgehen zu lassen, spürbar ist; vgl. Kofler, S. 114. Eine ähnliche These vertritt Wolfgang Weimer: Mit der Theorie des Dinges an sich werde nicht die Erkenntnis eines von Schopenhauer als unerkennbar gesetzten Dinges beansprucht. Wer das behauptet, verstehe nicht, daß eine „Erkennbarkeit nur behauptet wird für das Sich-selbst-bewußt-Werden der Realität“; Wolfgang Weimer: *Schopenhauer*, Darmstadt 1982, S. 59.

<sup>55</sup> Malter, S. 204. Zu Koflers Vorschlag wäre allgemein anzumerken: Wenn er dem Selbstbewußtsein die Erkenntnis des Dinges an sich zugesteht, wenn die Namensborgung eine Vernunftleistung ist und von der nächsten Erscheinung stammt, fragt sich, mit welcher Begründung eine Vorstellungserkenntnis zum Namensgeber einer nicht mitteilbaren Erkenntnis des Selbstbewußtseins wird, weil ja letzteres bei Schopenhauer ein per se sprachloses ist. Zur Unfähigkeit des Selbstbewußtseins, zur Wesenserkenntnis Auskünfte zu erteilen, siehe E I (Lö III), Kapitel II., S. 532-544, bes. S. 534, 538 ff.

bei weitem unmittelbarer als jede andere [ist]; sie ist der Punkt, wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt [...]. Denn bei jedem Hervortreten eines Willensaktes [...] geschieht ein unmittelbarer Übergang des außer der Zeit liegenden Dinges an sich in die Erscheinung. Demnach ist der Willensakt nur die nächste und deutlichste *Erscheinung* des Dinges an sich;“ doch folge, daß man diesen als den Willen in uns interpretieren müsse. „In diesem Sinne [...] nenne ich den Willen das Ding an sich.“<sup>56</sup>

Wenn der Wille sich immer nur unter der Bedingung des Sinnes der inneren Wahrnehmung, der Zeit, als je eigener Wille freigibt, wie ist dann die Rede von einem Punkt des Überganges zu rechtfertigen? Wie gelange ich von der nächsten Erscheinung im Willensakt zum notwendig angenommenen Willen als Ding an sich außer der Zeit? Und grundsätzlicher: Weshalb kann unter diesen Restriktionen sinnvoll der Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung in Anschlag gebracht werden? Das Selbstbewußtsein hilft jedenfalls nicht weiter. Ob sein Gegenstand, das je individuelle Wollen, eine Wesensbedeutung besitzt, kann das per definitionem sprachlose Selbstbewußtsein nicht aussagen. Auf welchem Wege also erlangt der Wille dann den Status eines Dinges an sich? Schopenhauer will – siehe obiges Zitat – glauben machen, daß die unzulängliche Wesenserkenntnis durch Selbstbewußtsein und Willensakte das Wesen selbst in seinem postulierten, außerzeitlichen Sein nicht trifft. Aber das führt uns am Kernproblem seiner Grundlegung der Willensmetaphysik vorbei, das im folgenden mit Hilfe von Georg Simmels Interpretation des Willens als Ding an sich erklärt werden soll.

Wie Koßler die Namensborgung „Wille“ für das im *Selbstbewußtsein* erfahrbare Ding an sich als eine Vernunftleistung kenntlich machte, so ist für Simmel der Wille als Ding an sich bei Schopenhauer ein „abstraktes Denkgebilde [...], gewonnen aus den allein konkreten einzelnen Willensakten mittels Absehen von dem, was sie voneinander unterscheidet.“<sup>57</sup> Dies Unterschiedliche seien nämlich die Zweckbestimmungen der einzelnen Willensakte, so daß nach erfolgter Abstraktion nur noch ein zweckloser Wille an sich übrigbleibe. Und wie bei Koßler die Vernunft die einzelnen Willensakte durch ihre reflexive, einende Tätigkeit zu einem Individualwillen oder Charakter eines Individuums macht, so erklärt Simmel im deutlichen Widerspruch zu Schopenhauers Favorisierung des Selbstbewußtseins die Verbindung zwischen den empirisch zweifelsohne vorhandenen Willensakten und dem postulierten Willen als Ding an sich durch dessen An-

---

<sup>56</sup> W II (Lō II), Kapitel 18, S. 254 und 255. Daß Schopenhauer aber nicht Koßlers doppelten Begriff des Selbstbewußtseins selbst eingeführt hat, liegt meines Erachtens daran, daß er in der Konsequenz zu einem Abschied von der Transzendentalphilosophie führt, wozu ich mich in Kapitel 2 äußern werde.

<sup>57</sup> Georg Simmel: *Schopenhauer und Nietzsche*, München/Leipzig 1923, S. 51.

wendung des Kantischen Begriffspaares Ding an sich und Erscheinung auf eben jene Willensakte. Sein Argument ist dieses, daß sich von einem Willen an sich nur auf dem Umweg über die einzelnen Willensakte und die abstrahierende Vernunftleistung reden läßt. Er dreht Schopenhauers Weg zum Ansich um: von der vernünftigen Reflexion auf die erscheinungshaften Willensakte zum Ansich, und nicht über die Wendung des reflektierenden Blickes auf den ansichentschlüsselnden Leib, um von dort aus die gegebene Welt zu entziffern. Nur jene Kantische Unterscheidung mache es möglich, einen allgemeinen Willen zu denken, der die wahre Realität der einzelnen und zweckbestimmten Willensakte sei.<sup>58</sup>

Das Kantische Begriffspaar selbst sowie seine Anwendung sind jedoch unbestreitbare Leistungen der reflexiven Vernunft, so daß erneut Schopenhauers Unmittelbarkeitsthese ins Wanken gerät und dem entgegen die Vernunft hervortritt. Der Wille als Ding an sich wird bei Simmel zum Reflexionsbegriff. Und zuletzt stellt die nun markierte „fundamentale Mitwirkung der Vernunft“<sup>59</sup> an der Errichtung der Willensmetaphysik noch einmal die grundlegende, eingangs gestellte Frage nach der Vereinbarkeit von Willensmetaphysik und Transzendentalphilosophie.<sup>60</sup>

Daß sich Schopenhauer dieser Problematik bewußt war, verdeutlicht die am Ende des ersten Buches des zweiten Bandes des Hauptwerkes formulierte Aufgabenstellung für das folgende zweite Buch. Er kündigt Ausführungen über eine Brücke an, „auf welcher die Metaphysik über die Erfahrung hinausgelangt“ – getragen von der Hoffnung, daß das Ding an sich dem Menschen im Selbstbewußtsein „wenn auch noch bedingterweise, doch irgendwie zugänglich sein“ muß, welche Brücke aber nichts anderes als die Kantische Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung ist.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Simmel, S. 49-53; vgl. die Gegenthese bei Johannes Volkelt: *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart 1907, S. 166: Der Wille offenbare sich durch Intuition als Ding an sich.

<sup>59</sup> Malter, S. 211.

<sup>60</sup> Die Probleme durch die Mitwirkung der Vernunft einmal beiseite gelassen, wäre nicht nachgewiesen, auf welche Weise der allgemeine Wille in die einzelnen Willensakte übergeht. Schopenhauer hat keine Möglichkeit an der Hand, zumal er ein Grund-Folge-Verhältnis bestreiten muß, weil sonst über das Gesetz der Kausalität das Ding an sich in den Bereich der Vorstellung geholt wäre.

<sup>61</sup> W II (Lö II), Kapitel 17, S. 237. Abgesehen von den genannten Schwierigkeiten der Willensmetaphysik stehen alle Ansichaussagen unter dem Vorbehalt, daß sie nur für das erkennende Subjekt gelten. Ob aber der Wille über das erkennende Subjekt hinaus auch das Wesen der gesamten Welt als Vorstellung ist, bleibt ungelöst. Dieses Problem der Verallgemeinerbarkeit der metaphysischen Elementareinsicht (siehe W I (Lö I), § 19, S. 161) wird unter dem Stichwort des Analogieschlusses verhandelt, welches Problem ich auslasse, weil unabhängig von der subjektgebundenen Ansichkenntnis ein Schluß auf das Ansich aller Objekte sich immer der Tätigkeit der Vernunft verdankt; siehe W I (Lö I), § 19, S. 161-165; W II (Lö II), Kapitel 19, S. 259-316; wichtig v.a. Malter, S. 225 ff., der einen Bruch im System diagnostiziert, weil in der Analogie keine selbstbewußtseinsgegründete

## II. Schopenhauer und Kants Ding an sich: Abschied von der Willensmetaphysik?

Der Gedanke der Brückenfunktion dieses Kantischen Begriffspaares innerhalb der Grundlegung der Willensmetaphysik, wirft zusätzlich zur Problematik der Bestimmung des Willens als Ding an sich die spezifische Frage auf, inwiefern Schopenhauer auf die anschaulich gegebenen, einzelnen Willensakte und den Willen als Ansich der Welt die Begriffe Ding an sich und Erscheinung projizieren kann? Er kann vom Willen als Ding an sich nur reden, wenn er die einzelnen Willensakte zu erscheinungshaften Äußerungen des einen, allgemeinen Willens an sich erklärt. Und es drängte sich bei Simmels Herausarbeitung der konstitutiven Mitwirkung der Vernunft an der Willensmetaphysik der Verdacht auf, daß der Wille als Ding an sich einen anderen Status, eine andere Funktion und deshalb auch eine andere Bedeutung besitzt als es sein Ahn in jener Kantischen Unterscheidung hat.

Schopenhauer hat in der Schrift *Über den Willen in der Natur* eine Spur gelegt:

Wenn ich also sage >Wille, Wille zum Leben<; so ist das kein ens rationis (Gedankending), keine von mir selbst gemachte Hypostase, auch kein Wort von ungewisser, schwankender Bedeutung; sondern wer mich fragt, was es sei, den weise ich an sein eigenes Inneres, wo er es vollständig, ja in kolossaler Größe vorfindet, als ein wahres ens realissimum (allerrealstes Wesen). Ich habe daher die Welt nicht aus dem Unbekannten erklärt; vielmehr aus dem Bekanntesten, das es gibt und welches uns auf eine ganz andere Art bekannt ist, als alles übrige.<sup>62</sup>

Ob ein solcher Wille als Ding an sich – ein schöpfungsmächtiges, omnipotentes Prinzip im Sinne eines ens realissimum in dezidierter Abgrenzung zu einem ens rationis – Schopenhauers Aussage letzter Hand zu diesem Thema ist, wie es Johannes Volkelt nahelegt, kann einstweilen offenbleiben.<sup>63</sup> Kants Ding an sich ist aber ein Reflexionsbegriff, der sich aus der von ihm beschriebenen Struktur des menschlichen Erkenntnisvermögens ergibt und zu dessen Beschränkung dient – ein Grenzbegriff. Hingegen tritt Schopenhauers Ding an sich mit einem völlig anderen Ziel auf, nämlich die Welt ihrem Wesen und Zusammenhang nach

---

Möglichkeit der unmittelbaren Erfahrung des Ansichs vorliegt, die doch der entscheidende Fortschritt gegenüber Kant sein sollte. Johannes Volkelt hingegen erweitert den Analogieschluß um eine Versenkung des erkennenden Subjektes in die Natur und verfiert so eine intuitive Wesenserfassung; Volkelt, S. 169 ff.

<sup>62</sup> N (Lö III), Kapitel „Hinweisung“, S. 476; vgl. N (Lö III), Kapitel „Vergleichende Anatomie“, S. 378.

<sup>63</sup> Volkelt, S. 168.

zu begründen, zu erklären und verständlich zu machen. Kants Ding an sich ist ein Fall des Denkens, genauer: ein leerer Begriff und besitzt den Status eines ens rationis. Schopenhauers Ding an sich soll aber material bestimmt werden, um so als Antwort auf die Ausgangsfrage des Systems gelten zu können, ist jedoch nur in seiner nächsten Erscheinung, dem Willen, erkennbar. Der Unterschied zwischen Kants Grenze der Vernunft und dem resultierenden „kritischen Begriff von Wirklichkeit“<sup>44</sup> als Ausdruck der Selbstbescheidung der Vernunft und Schopenhauers umfassendem Erklärungsanspruch, mit dem er sein Ding an sich versteht, tritt klar hervor, so daß sich entscheiden läßt, was am Ende von Kapitel I.1. noch offen war: Schopenhauers Ding an sich ist nicht das kantische und darüberhinaus Ursache des entscheidenden Problems für die Vereinbarkeit von Transzendentalphilosophie und Willensmetaphysik.

Die oftmals zu lesende Redeweise von Schopenhauers Identifizierung des Willens mit Kants Ding an sich, die von ihm selbst stammt, ist eine Verkürzung, die sich aus seinem Anspruch auf transzendentalphilosophische Fundierung der Willensmetaphysik erklärt. Genauer müßte es heißen, daß Schopenhauer zwar den Willen als das Ding an sich in besagter Kantischer Unterscheidung setzt, aber zugleich den Sinn dieser Unterscheidung – in Verfolg seiner systematischen Ausgangsfrage – substantiell verändert. Meines Erachtens ist diese Bedeutungsveränderung nicht eine lediglich systemnotwendige Umbestimmung, sondern der Hinweis, daß Schopenhauers Programm einer immanenten Willensmetaphysik zum Scheitern verurteilt ist.

Es ist nicht nachvollziehbar, wie Thomas Weiner das Ding an sich als ein unter der Zeit erkanntes, metaphysisches Wesen der Welt interpretieren, Kants Ding an sich mißverständlich als „das Andere“ oder „Jenseitige“ der Erkenntnis betrachten, und die Begriffsübernahme lediglich als terminologische Nachlässigkeit Schopenhauers einordnen kann. Wenn das Ding an sich erkennbar ist, widerspricht es den erkenntnistheoretischen Grundeinsichten Kants, auf denen Schopenhauer erklärtermaßen fußt. Es ist abwegig zu argumentieren, daß Kants Ding an sich für Schopenhauer nicht in Frage käme, weil sonst ein Widerspruch zwischen Transzendentalphilosophie und Willensmetaphysik bestünde. Es ist gerade das „Ding an sich in der Zeit“ bei Schopenhauer, welches ursächlich ist für den von Weiner fälschlich für vermieden gehaltenen Widerspruch. Weil ihm dies entgeht, zieht er aus der Zeitbeschränkung nicht die Konsequenzen und

---

<sup>44</sup> Siehe Gerold Prauss: Kants kritischer Begriff von Wirklichkeit, in: Gerhard Schönrich/Yasushi Kato (Hg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt/Main 1996, S. 208-224; vgl. ders.: *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1989, S. 43; Lutz Baumann: Kants Theorie der Gegenstandserkenntnis und Schopenhauers Lehre vom Ding an sich, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 71 (1990), S. 17-25, bes. 24; Thomas Pogge: Erscheinungen und Dinge an sich, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45 (1991), S. 489-510, bes. 506 f.

verwendet weiterhin die irreführenden Begriffe vom „Willen als Ding an sich“ und von der „Willensmetaphysik“. Aber was könnte das für eine Metaphysik sein? – eine zeitbedingte und zwischen Vorstellung und dem postulierten Ansich schwebende Metaphysik?<sup>65</sup>

Daß Schopenhauer den Bedeutungsunterschied zwischen seinem und Kants Ding an sich gesehen hat, und daß er anders als viele seiner Apologeten verstanden hat, daß der unablässig wiederholte Anspruch auf einen anderen, material bestimmten Begriff des Dinges an sich bereits dessen philosophischer Genese und Bedeutung bei Kant widerspricht<sup>66</sup> und daher die schwersten Auswirkungen auf die intendierte Vereinbarkeit von Transzendentalphilosophie und Metaphysik hat, und daß er zuletzt auch die aus der Wendung des reflexiven Blickes nach innen (auf den Leib) resultierende Gebundenheit an den inneren Sinn (an die Zeit) sowie die daraus folgende gravierende Einschränkung der ins Auge gefaßten Bestimmung des Ansichs gesehen hat, läßt sich mit einigen Überlegungen erhärten, die er im zweiten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* in den Kapiteln 28 „Charakteristik des Willens zum Leben“ und 50 „Epiphilosophie“ angestellt hat.

Im Grunde tritt Schopenhauer ein Rückzugsgefecht an. In diesem Sinne schreibt er in seinem Brief an Julius Frauenstädt am 21. August 1852: „Dieses [das Ding an sich] ist aber Ding an sich bloß *relativ*, d.h. in seinem Verhältnis zur Erscheinung. [...] Was aber das Ding an sich außerhalb jener Relation sei, habe ich nie gesagt, weil ich's nicht weiß: in derselben aber ist's Wille zum Leben.“<sup>67</sup>

Und in W II Kapitel 50 „Epiphilosophie“ zieht Schopenhauer die Konsequenzen und erklärt seine Philosophie zu einer solchen, die sich niemals angemaßt habe, „das Dasein der Welt aus seinen letzten Gründen zu erklären: viel-

---

<sup>65</sup> Weiner, S. 73-75. Problematisch ist auch Walter Meyers These vom Ding an sich bei Schopenhauer als „Wille plus x“. Nicht nur fällt das Problem des materialen Dinges an sich unter den Tisch, sondern die selbstbewußtseinsvermittelte, zeitbedingte Erkenntnis des Willens wird – bei Annahme eines hinter ihm stehenden Unbekannten – als Kant erweiternden Fortschritt gefeiert; die Willensmetaphysik als gelungene Weiterführung der Erkenntnistheorie Kants? Meyers „Fortschritt“ ist die Annäherung an ein materiales Ding an sich, von dessen Existenz Kant nichts weiß; Meyer, S. 78 f. Eine ähnliche Frage ist auch an Koflers Stützungsversuch durch den doppelten Begriff des Selbstbewußtseins zu richten. Denn die Verbindungsleistung der Namensborgung (nächste Erscheinung mit dem Ding an sich) fußt wegen des Adjektivs „nächste“ auf einem materialen Begriff des Dinges an sich. Und was trägt die Namensgebung für die nächste Erscheinung aus, wenn die Existenz deren Äquivalentes mit guten Gründen in Zweifel gezogen werden kann? Siehe Kofler, S. 92 f., 112-114.

<sup>66</sup> Nicht zu halten ist deswegen Walter Meyers Ansicht, Schopenhauer sei der einzige große Nachfolger Kants, der dessen Begriff des Dinges an sich „nahezu kritiklos und ganz im kantischen Sinn, das heißt dualistischen Sinn“ übernommen habe. Der Unterschied bestehe nur darin, daß Schopenhauer das Ding an sich bestimmt habe; vgl. Meyer S. 75. Dieser Fehler ist die Ursache für Meyers Interpretation des Schopenhauerschen Dinges an sich als Fortschritt gegenüber dem Kants; vgl. FN 65.

<sup>67</sup> GBr (1. Auflage, Bonn 1978), S. 291.

mehr bleibt sie bei dem Tatsächlichen der äußeren und inneren Erfahrung [...] stehen und weist den wahren und tiefsten Zusammenhang derselben nach, ohne jedoch eigentlich darüber hinauszugehen zu irgend außerweltlichen Dingen [...]. Sie macht demnach keine Schlüsse auf das jenseits aller möglichen Erfahrung Vorhandene, sondern liefert bloß die Auslegung des in der Außenwelt und dem Selbstbewußtsein Gegebenen, begnügt sich also damit, das Wesen der Welt, seinem inneren Zusammenhang mit sich selbst nach zu begreifen.“ Weiter heißt es: „Sie ist folglich *immanent* im Kantischen Sinne des Worts.“<sup>68</sup> Das ist sie – jetzt, da sie den metaphysischen, den realitätsbegründenden Anspruch des Willens aufgegeben hat und sich lediglich auf seine Erfahrbarkeit im Selbstbewußtsein beruft.

Das entspricht der schon in W II Kapitel 18 festgestellten Einschränkung der Reichweite der Erkenntnis: „Was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei“, kann noch gefragt werden, aber „diese Frage ist *nie* zu beantworten, weil [...] das Erkenntwerden selbst schon dem Ansichsein widerspricht.“<sup>69</sup> Diese Formulierungen, die – wie unten gezeigt wird – in W II Kapitel 50 entscheidend erweitert werden, sind Anlaß für Heinrich Hasse und Thomas Weiner, weiterhin von einer metaphysischen Bedeutung des erscheinungshaften Willens als vermeintlichem Ansich zu sprechen. Denn wenn Schopenhauer nicht zu wissen meint, was das Ding an sich außerhalb der Relation zur Erscheinung sei, in welcher es sich als Wille darstelle, dann steht die Annahme eines materialen, wenn auch nicht mehr benannten „Dinges an sich außer der Zeit“ weiter im Raume. Hasse greift das auf und verbindet es mit der für ihn ungeklärten Frage, inwieweit das erkennende Subjekt die Formen der Anschauung abstreift. Das ist aber hinlänglich klar – selbst auf der Grundlage von W II Kapitel 18, denn das erkennende Subjekt bleibt immer an die Form der Zeit gebunden. Die fortgesetzte Rede von der Willensmetaphysik und der Notwendigkeit der Ansicherkenntnis des Willens in der Zeit für die Stimmigkeit des Systems ist daher entweder eine terminologische Uneinsichtigkeit oder übersieht hartnäckig die bestehenden Probleme der Vereinbarkeit von Transzendentalphilosophie und Willensmetaphysik, denn derartige Erkenntnis ist unter den Bedingungen der Transzendentalphilosophie nicht möglich und folglich kann von Metaphysik – auch von Willensmetaphysik – keine Rede sein.<sup>70</sup>

Das weitere Studium von W II Kap 50 zeigt, daß Schopenhauer gedanklich einen Schritt weiter ist. Denn seine ursprüngliche Rede vom Willen als Ding an

---

<sup>68</sup> W II (Lô II), Kapitel 50, S. 821.

<sup>69</sup> W II (Lô II), Kapitel 18, S. 256.

<sup>70</sup> Heinrich Hasse: *Schopenhauer*, München 1926, S. 222 f.; vgl. die Reproduktion des Gedankenganges bei Weiner, S. 101.

sich, der als Schlüssel zur Erkenntnis des Ansichts der Welt dient, wird nun im Sinne jener Erkenntnisbegrenzung aus W II Kapitel 18 signifikant verändert:

Was die Welt als Welt sei, läßt sich verstehen: sie ist Erscheinung, und wir können unmittelbar aus uns selbst vermöge des wohlzerlegten Selbstbewußtseins das darin Erscheinende erkennen: dann aber läßt sich mittels dieses Schlüssels zum Wesen der Welt die ganze Erscheinung ihrem Zusammenhange nach entziffern; wie ich glaube dies geleistet zu haben. Aber verlassen wir die Welt, um die oben bezeichneten Fragen [nach dem Ansich] zu beantworten; so haben wir auch den ganzen Boden verlassen, auf dem allein nicht nur die Verknüpfung nach Grund und Folge, sondern selbst Erkenntnis überhaupt möglich ist: dann ist alles >instabilis tellus, innabilis unda<.<sup>71</sup>

Von Metaphysik ist hier keine Rede mehr, aber dennoch streckt Schopenhauer nicht vollständig die Waffen. Denn wenn er auch zugestanden hat, daß seine Philosophie das Dasein der Welt nicht aus seinen letzten Gründen zu erklären vermag, legt er sich das Problem vor, wie der seiner metaphysischen Begründung verlustig gegangene Wille nicht bloße Erscheinung unter Erscheinungen sein muß, sondern zumindest eine ausgezeichnete, maßgebliche Erscheinung bleiben kann. Schon aus dem obigen Zitat geht der unveränderte Anspruch hervor, daß mit dem Willen das notwendige Instrument zur Entschlüsselung der Welt gefunden ist. Nur entziffert der Wille lediglich die Erscheinungen ihrem Zusammenhange nach mit Hilfe des Selbstbewußtseins und – das darf hinzugefügt werden – unter unabdingbarer Mitwirkung der Vernunft. Das also bleibt, verabschiedet wird lediglich der willensmetaphysische Anspruch – allerdings ohne eine explizite Anmerkung Schopenhauers, daß sein anfängliches Ziel der Vereinigung von Willensmetaphysik und Transzendentalphilosophie aufgegeben ist, daß der Wille auch beim neuzeitlichen Begründer seines philosophischen Ranges keine metaphysische Geltung besitzt.

Ohne das sich neu ergebende Problem einer anderen, nämlich nichtmetaphysischen Bedeutungserhärtung des Willens beim Namen zu nennen, versucht Schopenhauer, die Vorrangstellung des Willens als erster und jetzt kantisch-immanenter Erscheinung unter Erscheinungen zu erhärten. Maßgeblich sind die Ausführungen in W II Kapitel 28 „Charakteristik des Willens zum Leben“ über

---

<sup>71</sup> W II (Lö II), Kapitel 50, S. 823 f. Das lateinische Zitat stammt aus Ovids *Metamorphosen* und heißt in etwa übersetzt: „Land, auf dem man nicht stehen, Wasser, in dem man nicht schwimmen kann.“ Wie hier greift Schopenhauer auch in seinem Brief an Julius Frauenstädt vom 21. August 1852 Kants These auf, daß die Erkenntnis des Dinges an sich nur einem dazu befähigten nichtmenschlichen Wesen möglich sei, während das menschliche Erkenntnisvermögen nicht dazu in der Lage sei: „Was nun Das, was wir allein als Wille zum Leben und Kern dieser Erscheinung kennen, außerdem sein möge, [...] ist ein transzendentes Problem, d. h. ein solches, dessen Lösung die Formen unseres Intellekts [...] gar nie zu fassen und zu denken fähig sind [...]“; GBr (1. Auflage, Bonn 1978), S. 291.

die Selbstoffenbarung des Wesens der Welt im Kampf um das Leben und Überleben in der tierischen Natur ebenso wie im menschlichen Lebensvollzug. Der philosophische, mit Erklärungsanspruch auftretende Blick auf die Welt könne sich weder auf die Annahme einer Weltseele als „beliebige Hypostase“ des menschlichen Bewußtseins, noch auf einen Glauben an einen Schöpfergott als „leeres Wort“, als Erklärung zurückziehen, sondern „der *Wille zum Leben*“ sei unter Voraussetzung der nun hinlänglich bekannten Einschränkungen „der allein wahre Ausdruck“ des „innersten Wesen(s)“ der Welt der Erscheinungen.<sup>72</sup> Und so verlieren Ethik und Ästhetik Schopenhauers nicht überhaupt ihren Gegenstand, sondern nur denselben in seiner willensmetaphysischen Ausprägung.

---

<sup>72</sup> W II (Lō II), Kapitel 28, S. 45. Spricht man wie Weiner, S. 73-75, trotzdem vom Willen als Ding an sich im Sinne eines metaphysischen Prinzips, liegt im Widerspruch zu Schopenhauer ein Fall von pseudometaphysischer Bedeutungserschleichung vor.