



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Schopenhauer und Nietzsche

Simmel, Georg

Leipzig, 1907

III. Schopenhauer. Die Metaphysik des Willens

urn:nbn:de:hbz:466:1-42159

Dritter Vortrag.

Die Metaphysik des Willens.

Dafs der Mensch sich selbst zur Vorstellung wird, zu einem Gegenstand der Anschauung und Erkenntnis — das geschieht nach der Überzeugung Schopenhauers, indem er sich gleichsam von der einheitlichen Wurzel seines Wesens losreißt. Er enthebt sich seinem in sich beschlossenen Sein und ordnet sich, als Bild, in einen ausgedehnten Zusammenhang anderweitiger Mannigfaltigkeiten ein, die, als Bilder, denselben Charakter und Gesetz tragen. Diese Reihen des Räumlichen, Zeitlichen, Ursächlichen reichen, obgleich sie nur als Vorstellungen in uns existieren, über unser Ich als Vorstellung nach allen Seiten hinaus; ja, durch diese Koordination mit unzähligen andern Elementen, durch dieses Begrenzt- und also Geformtwerden von ihnen kommt erst das Vorstellungsbild von uns, als welches wir vor unserm Bewußtsein stehen, zustande. Auch für die Schopenhauersche Vorstellung geht, wie man später gesagt hat, der Kreislauf des Stoffes und der Energie durch unsere Existenz wie durch die des kreisenden Gestirnes und der blühenden Pflanze hindurch und die Gleichheit vor dem Naturgesetz schmiedet unsere körperliche wie unsere seelische Erscheinung in dieselbe Kette, der das niedrigste oder fernste Naturgebilde angehört. Also, schließt Schopenhauer — und damit erhebt sich sein Weltprinzip aus der bisher dargestellten Bedeutung für den Menschen zur Deutung des allgemeinen Seins —

also müssen wir all diesen Existenzen, da sie als Erscheinungen uns gleichartig sind, auch dasselbe innere, absolute, an sich seiende Wesen zusprechen. Wenn die erkennbaren Erscheinungen der Art nach gleich sind, so darf angenommen werden, daß auch das Unerkennbare, das ihnen zugrunde liegt, der Art nach das gleiche ist. Die gesamte Natur, uns selbst als erfahrbare Existenzen eingeschlossen, bildet gleichsam eine in sich geschlossene Kugeloberfläche, in der jeder Abschnitt nur auf den andern, aber unmittelbar auf nichts darüber oder darunter Gelegenes hinweist; an einem einzigen Punkte nur setzt sich an sie eine Linie anderer Richtung an, die sie gewissermaßen durchbricht: das ist der Punkt unserer eigenen Existenz, an dem wir, außer daß wir erscheinen, auch sind; an ihm allein haben wir den Radius, der zu dem Mittelpunkt der Kugeloberfläche führt. Und dieser muß für deren gesamten Umfang gelten, da er für das eine Stück seiner gilt, das dem Gesamtgesetz dieses Umfangs, gegen alle andern ununterschieden, eingeordnet ist.

Wie nun Schopenhauer auch in uns selbst, genau genommen, den Willen nicht als Ding-an-sich erkennt, da dieses ja das Unerkennbare ist, wie vielmehr auch der bewusste Wille eine Erscheinung, aber diejenige ist, in der der unzerreißbare Schleier über unserm absoluten Wesen nur am dünnsten ist — so leuchten auch in der übrigen Natur, nachdem dieser Hinweis unsern Blick richtig eingestellt hat, überall die Spuren des gleichen Grundwesens auf. Der Drang, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen; die Heftigkeit, mit der die elektrischen Pole zur Vereinigung streben und die, gerade wie die der menschlichen Wünsche durch Hindernisse gesteigert wird; die Sehnsucht, mit der das Eisen dem Magnete zufliegt; die unablässige Bestrebung der Schwere, die die irdischen Körper zum Erdmittelpunkt zieht — alles dies sind die dumpferen und fernerer Erscheinungen eben desselben, was in uns im Licht des Bewußtseins drängt und strebt.

Es liegt nahe, solcher Deutungsweise gegenüber von vorn herein die Anklage auf Vermenschlichung der Natur zu erheben, auf realistischen Mißbrauch dichterisch-mythologischer Analogien, auf Rückfall in den primitiven Animismus der Menschheit, der die Erregung des Meeres nur aus dem Zorn des darin wohnenden Meergottes, das Wehen des Windes nur als das Blasen des Äolus verstehen konnte. Diese Kritik erscheint mir flach und mißverständlich. Es steht natürlich jedem frei, die metaphysische Deutung des Daseins überhaupt abzulehnen, sich an die Erscheinungen des fließenden Wassers, des magnetisch bewegten Eisens, der fallenden Körper, wie sie gegeben sind, zu halten und mit der »Beschreibung« derselben, zuhöchst mit der mathematischen Formulierung ihrer Regelmäßigkeiten sein geistiges Verhältnis zur Welt abzuschließen. Wo kein weitergehendes Bedürfnis vorliegt, läßt es sich so wenig oktroyieren, wie dem irreligiösen Menschen das Bedürfnis der Erlösung oder dem unkünstlerischen die Beglücktheit an der Mona Lisa oder an der h-moll-Messe. Die Indiskutierbarkeit des metaphysischen Bedürfnisses darf nun freilich nicht dazu ausgenutzt werden, jede törichte Fantasterei in ihren Schutz zu stellen. Dies bedarf der Betonung, um klarzulegen, daß auch die Kritik der Schopenhauerschen Metaphysik sich nur auf der Basis bewegen kann, daß Metaphysik überhaupt irgend eine Legitimität besitzt. Diese zugegeben, wäre die Schopenhauersche Deutung alles natürlichen Daseins als Erscheinung eines Willens nur dann eine kindlich-ahergläubische Vermenschlichung, wenn er den Willen, wie er als empirische Bewußtseinstatsache in uns auftritt, in die Natur hineinsähe. Aber diese methodische Unzulässigkeit liegt ihm ganz fern. Er meint dasjenige, was ja auch den unmittelbaren Willenserscheinungen in uns erst zum Grunde liegt. Er überträgt keineswegs eine Tatsache des psychologischen Erfahrungsgebietes auf das Transszendente, das von aller Erfahrung generell geschieden ist. Diese Entgleisung ist freilich inner-

halb der Religion und der Metaphysik so häufig, daß sie jeder Metaphysik gegenüber als feststehende Tatsache und a priori gültige Form ihres Kritisiertwerdens aufzutreten pflegt. Aber bei Schopenhauer greift der metaphysische Gedanke ebenso unter das menschlich-seelische Phänomen hinunter wie unter das physikalische. Zwischen beiden besteht nur der graduelle Unterschied, daß der psychologische Wille, weil er bewußt ist, auch sein inneres, über- oder unterpsychologisches Wesen eher dem bewußten Denken darbietet, als die bloß materiellen Erscheinungen es tun, in denen für uns die Natur besteht. Unsere metaphysischen Ahnungen und Deutungen müssen freilich unter die Oberfläche des Daseins, deren Teile ganz verschiedene Höhenlagen zu uns besitzen, verschieden tief hinuntergreifen, um zu dem Fundamente ihrer aller zu gelangen. Durch die Erfahrung von uns selbst schimmert ihr nicht-empirischer Kern deutlicher, fühlbarer, bezeichnenbarer hindurch, als es bei den nicht-seelenhaften Erscheinungen der Fall ist. Und darum werden unter der Voraussetzung, daß jener Kern des Seins der gleiche für seine seelischen wie für seine äußeren Erscheinungen sei — die ersteren legitim auf den Weg zur Deutung der letzteren führen. Hier liegt einer der wenigen Punkte, an denen Schopenhauer außerordentlich häufig mißverstanden worden ist. Man ist seiner Absonderung des metaphysischen Willens von der ebenso benannten Bewußtseinserscheinung nicht genau genug nachgegangen, hat nicht scharf genug erfaßt, daß diese greifbare seelische Erfahrungstatsache, so gut sie uns das Absolute, das ewig Ungreifbare in uns interpretieren mag, sich diesem doch immer nur nähert, aber nie mit ihm zusammenfällt. Es ist also der metaphysische Grund der Dinge — jenseits unser, wie jenseits aller andern Erscheinungen — keineswegs in die empirisch-menschlichen Formen hineingezogen, sondern umgekehrt das Menschliche zugleich mit allem andern auf den metaphysischen Grund gebaut — objektiv in der gleichen

Höhe über ihm, subjektiv freilich verschieden distanziert. Wenn Empedokles die Welt sich durch die Liebe und den Haß der Elemente gestalten läßt, wenn die teleologische Metaphysik das Wohl des Menschen zum schöpferischen Zwecke alles Daseins macht, wenn der Gott, der die Welt schafft und lenkt, dabei von Motiven und Affekten wie wir bestimmt wird, so ist damit das Weltganze auf den Nenner Mensch reduziert; Schopenhauer hat umgekehrt den Menschen auf den Nenner, der für das Weltganze gelten soll, gebracht und im Menschen, in dem die Ebene jenes Nenners und die der Erscheinungen sich schneiden, nur die Möglichkeit solcher Reduktion für das Denken aufgefunden.

Ist so der Vorwurf ungerecht, mit dem man Schopenhauer auf das methodische Niveau eines primitiv-dichterischen Animismus herunterdrücken wollte, so enthält diese Metaphysik andererseits doch Voraussetzungen, die ausschließlich Sache des persönlichen Glaubens sind. Vor allem diese — welche eben eine Voraussetzung ist und den besonderen Inhalt der Daseinsdeutung noch unberührt läßt —: daß das Absolute, das An-Sich der Erscheinungen für diese alle eben dasselbe wäre. Von seinem idealistischen Ausgangspunkt aus erscheint dies freilich für Schopenhauer ganz selbstverständlich. Die Zerspaltung der Dinge in Vielheiten ist nur durch Raum und Zeit möglich, unser Vorstellen kann das Mehr-Als-Eins nur als ein Nebeneinander oder ein Nacheinander enthalten. Da dies aber eben Formen der Vorstellung sind, so muß das Sein jenseits seines Vorgestelltwerdens davon frei sein: es kann keine Vielheit enthalten; es ist Eines nicht in dem Sinne des Einen oder Individuellen, neben dem es ein Anderes gäbe, sondern der Unterschied gegen ein Zweites oder Drittes berührt es überhaupt nicht, seine Einheit ist nicht Aussonderung aus einer Mehrheit, sondern die absolute, die nur in den Formen unseres Intellekts, wie ein Strahl in einem Facettenglase, in eine Vielheit differenter Vorstellungsbilder zerfällt. Wenn also das

Sein, das nicht Vorstellung ist, an einem Punkte ergriffen ist, so ist dies der Punkt, an dem alle Vorstellungsgebilde ihr Wesen, das nicht Vorstellung ist, haben. In der Schicht, in der es nur eine Einheit gibt, müssen deshalb alle Radian, die zwischen den Erscheinungen und ihr laufen, sich in dieser einen treffen. Es offenbart sich hier ein tiefer Zusammenhang zwischen der vom Subjekt ausgehenden, auf das Ich gegründeten Metaphysik des Seins und dem monistischen, oder, wenn man will, pantheistischen Gedanken von der metaphysischen Einheit dieses Seins. Das Ich, für das das Dasein Bewußtsein ist, könnte niemals als der Interpret des Gesamtseins, als Brücke und Pfand seiner Zugänglichkeit gelten, wenn nicht von vornherein eine Wesensgleichheit zwischen beiden gesetzt würde. Dies gilt selbst für den Fichteschen Idealismus, in dem das Ich das allein absolut Existierende ist und die Welt als seine Vorstellung produziert. Denn dies wäre unmöglich, wenn das vorstellende und schaffende Ich sich nicht zugleich als ein vorgestelltes und geschaffenes vorfände, als die empirische Persönlichkeit, die auf dem gleichen Niveau, unter den gleichen Gesetzen, in der gleichen Wesensbeschaffenheit existiert wie der fallende Stein oder der in der Tiefsee schwimmende Fisch. Alles Dasein muß in sich und muß mit dem Ich eine vollkommene, wie auch immer charakterisierte Einheit bilden, wenn dieses in sich und seinem Inhalt den Punkt finden soll, von dem aus der Gedanke die Gesamtheit der Dinge deuten kann. Das Aufeinanderangewiesensein der Gegensätze, das sich selbst der radikalsten Einseitigkeit noch unterbaut oder sich von ihr tragen läßt — wird nirgends fühlbarer als in dieser unvermeidlichen Verwebung des All-Einheits-Gedanken in die Lehren, die im Ich den Erkenntnisgrund, ja selbst den Realgrund alles Seins auffinden.

Um nun diese Überzeugung von der metaphysischen Einheit aller Dinge — einen Grundpfeiler des ganzen Schopenhauerschen Weltbildes — richtig einzuschätzen, be-

darf es der Einsicht, daß ihre logische Notwendigkeit von Schopenhauer mit Unrecht behauptet wird. Der Schluß: alle Vielheit besteht nur in Raum und Zeit — Raum und Zeit sind ausschließlich Auffassungsformen unseres Intellekts — also kann dasjenige, was seinem Begriff nach nicht in unsern Intellekt fallen kann, auch niemals eine Vielheit, sondern muß absolute Einheit sein — dieser Schluß ist nicht bündig. Zunächst ist es nicht richtig, daß die Vielheit des Wirklichen nur im Nebeneinander oder im Nacheinander bestehen könnte. Unser Bewußtsein lebt keineswegs, wie ein traditioneller Irrtum behauptet, nur in der zeitlichen Aufeinanderfolge seiner Elemente. Wenn ich den Satz denke: Leben ist Leiden — so geht freilich der Bewußtseinsinhalt Leben dem Bewußtseinsinhalt Leiden voran. Allein außer diesem Verhältnis des zeitlichen Aufeinander haben beide Vorstellungen in mir noch das eines Zugleich und Ineinander, womit doch erst beide zu einem Urteil, zu der Einheit eines Sinnes zusammengehen. Wenn sie im strengen Sinne nur nacheinander wären, d. h. wenn das eine verschwunden wäre, sobald das andere einträte, so würden sie niemals einen Satz ergeben. Unsere Seele hat die geheimnisvolle, wenngleich durchaus im Empirischen wirksame Fähigkeit, eine Mehrheit von Elementen, deren sie sich nacheinander bewußt geworden ist, zu einem schlechthin einheitlichen Gedanken zu verbinden; in dem gedachten Sinn des Satzes: Leben ist Leiden — gibt es kein Vorher und Nachher, es ist eine seelische Formung des Vielen, die weder des Raumes noch der Zeit noch einer der sonstigen Gestaltungen des »Satzes vom Grunde« bedarf. Wenn also auch all diese aufgehoben würden, so bliebe keineswegs nur eine absolute, transszendente Einheit übrig, sondern mindestens noch jene eigentümlich zusammengefaßte Vielheit. In dem unvergleichlichen Gebilde des menschlichen Urteils lebt Vielheit und Einheit so wunderbar ineinander, daß die Vielheit seiner Elemente die Aufhebung aller räumlich-zeitlichen Gestaltung

überlebt und andererseits die Einheit in ihm, die erfassbar lebendige, in sich so absolut, so unabhängig von allem Gegensatz und aller Relativität ist, wie Schopenhauer es nur am Transszendenten zu finden meinte. Und auch noch weiterhin verschleiert die scheinbare Logik jenes Schlusses: der Charakter der Erscheinung ist das Aufeinander und die Vielfältigkeit, also muß der Charakter des Dinges-an-sich Einheit sein — eine durchaus nicht unangreifbare Dogmatik. Dafs alles Dasein den Kategorien Erscheinung und Ding-an-sich unterworfen ist, geschieht von vornherein nicht aus der indiskutablen Notwendigkeit, die Schopenhauer wie die ganze im Banne Kants stehende Philosophie voraussetzt. Dafs das Wirkliche, das Daseiende, in einem Bewußtsein ist — das ist schließlic eine Hypothese, es baut dem unmittelbar Wirklichen eine Seelenhaftigkeit unter, die nur dem modernen Subjektivismus als etwas Selbstverständliches erscheinen kann. Dafs »die Welt meine Vorstellung ist«, ist keineswegs so absolut und apriori gewiß, wie Schopenhauer verkündet; es setzt vielmehr voraus, dafs die Kategorie von Subjekt und Objekt, die innerhalb der empirisch-wirklichen Welt gültig ist, sie auch umfasse und für sie als Ganzes gelte. Dies nun aber auch zugegeben; zugegeben, dafs alles, was für die Erscheinung der Dinge als solche gilt, von ihrem Wesen an sich ausgeschlossen bleiben muß — so folgt zwar, dafs die Vielheit und das Aufeinander, wie es die erfahrenen Phänomene formt, für deren Grundwesen nicht gilt; aber es folgt daraus noch nicht, dafs dieses Grundwesen Einheit sein muß. Dies ist vielmehr eine typische Erschleichung: dafs mit der Verneinung eines Begriffes ein anderer, positiver, unmittelbar und selbstverständlich gesetzt erscheint. Was nicht endlich ist, müsse unendlich sein; wer nicht altruistisch sei, könne nur ein Egoist sein; was nicht in Teile aufgelöst werden könne, sei unvergänglich — bis zu aller Theorie und Praxis, die unter der Norm steht: wer nicht für mich ist, der ist

gegen mich. Ebenso typisch aber schreitet die Erkenntnis dazu fort, daß die Dinge sich nicht zwischen eine Zweiheit von Bestimmungen derart einsperren lassen, daß die Verneinung der einen von selbst und unbedingt mit der Bejahung der andern identisch wäre. Die Behauptung: *tertium non datur* — kann menschlicher Intellekt niemals mit unbedingter Sicherheit aufstellen, sobald es sich um zwei positive Bestimmungen handelt; immer bleibt die Möglichkeit offen, daß eine dritte gefunden werde, die infolge des Ausschlusses der ersten ebenso gut eintreten kann, wie die zweite, die man bisher in diesem Fall für unvermeidlich hielt. So liegt es gegenüber dem Schopenhauerschen Schluß auf die Einheit dessen, was nicht Erscheinung sei. Zugegeben, daß die Mannigfaltigkeit, Individualität, Getrenntheit, wie wir sie in der Erfahrung wahrnehmen, nur der Erscheinung, d. h. der durch unsere Bewußtseinsformen bestimmten Vorstellung, anhafte und deshalb das Jenseits-der-Vorstellung, des An-Sich, jedenfalls diese Bestimmtheiten nicht tragen könne: so kann eben dieses Absolute freilich Einheit sein, es kann aber ebensogut ein Maß und eine Art der Individualität und des gesonderten Für-sich-seins haben, welche von dem Charakter der Erscheinung genau so weit abliegt, genau so wenig empirisch aufzuweisen ist, genau so sehr etwas Absolutes und mit dem erkennenden Bewußtsein nicht Festzustellendes ist, wie jene Einheit es wäre.

Hier stehen sich zwei metaphysische Möglichkeiten gegenüber, beide in den letzten Grund des Weltfühlens hinunterreichend und jede erst an der anderen ihr volles Licht gewinnend. Die Vielheit und Gespaltenheit der Erscheinungswelt ist, wie Schopenhauer dauernd betont, eine relativistische, d. h. jedes Stück der Erscheinungswelt wird räumlich, zeitlich, kausal, von andern begrenzt, und erst durch diese Eingrenzung bekommt es seinen besonderen Charakter, die Dinge verleihen sich gegenseitig ihre

individuelle Gestalt, in dem Fluß des Werdens heben sie sich als Wellen herauf, jede anders als die andere und doch von denselben Gesetzen bestimmt, abhängig von dem Rhythmus aller andern, benachbarten und weit zurückliegenden, und ihrerseits die Form jeder künftigen bestimmend. Ganz anderen, ja entgegengesetzten Wesens ist die metaphysische Individualität, die absoluten Einheiten, aus denen die Spekulation das Sein jenseits des empirischen Vorstellungsbildes konstruiert. Hier ruht gerade jedes Element absolut auf sich selbst, sein Leben und seine Gestaltung sind der Ausdruck seines eignen inneren Wesens, nicht, wie innerhalb der Erfahrungswelt, der Ausdruck seiner Wechselbeziehung mit anderen Existenzen. Innerhalb dieser letzteren ist jedes Stück nur da und nur so, weil andere da sind; die absolute Individualität dagegen, deren Typus in dem Gefühl des freien Fürsichseins unserer Seele liegt, ist selbst ein letztes Seins-element und keiner von anderswoher fließenden, relativistischen Notwendigkeit untertan; mag jede solche anderen gleich oder einzigartig sein — daß sie es ist, wird nicht von den andern bestimmt, sondern ist seine innere, prinzipiell von allen andern unabhängige Tatsächlichkeit. Ein durchaus charakteristisches Lebensgefühl drückt sich darin aus, daß es, auf den Grund der Dinge tauchend, auf ihm nicht eine Einheit, sondern Einheiten vorfindet — ein Gefühl, das den sonst so weit unterschiedenen Philosophien von Leibniz und Schleiermacher, von Herbart und Nietzsche zum Fundamente dient. Wo nun aber die entgegengesetzte Sehnsucht das philosophische Weltbild gestaltet, gilt Spinozas entscheidende Formel: *omnis determinatio est negatio*. Damit wird die Individualität, die determinatio, in den Zusammenhang der Dinge, in gegenseitig ausgeübte Begrenzungen gerückt, durch die sie ihre Sonderform findet: dadurch, daß ein Wesen nicht das ist, was die andern sind, und nur dadurch ist es, was es selbst ist; es wird eine Einheit alles Seins vorausgesetzt, innerhalb deren die Einzelgestaltungen nur durch Absonderung, d. h.

durch partielles Nicht-Sein entstehen. Weil das wirkliche, absolute Sein kein Nicht-Sein enthalten kann, kann es also auch keine individuell determinierte Form haben: seinem tiefsten und eigentlichen Wesen nach ist jedes Ding mit jedem identisch. Mag die individuelle Gestaltung nun, sich als Tatsache darbietend, durch eine nicht weiter erklärliche Entwicklung aus jenem Sein hervorgetrieben werden, mag sie der Inhalt einer unvollkommenen, nur subjektiven Auffassung sein, mag eine Art mystischen Sündenfalles die Besonderung, das Fürsichsein des Einzelnen motivieren: immer bleibt dieses hier in der oberen, sekundären Schicht des Weltbildes, ist nichts als die sozusagen nachträgliche Zerlegung eines absoluten und absolut einheitlichen Seins, in dessen Tiefe — die letzte, unserm Denken zugängliche — jene sich nicht hinuntererstreckt. Das Wesen des metaphysischen Individualismus dagegen ist gerade das Hinabreichen der Sonderform des Daseins bis in sein letztes Fundament, jenseits der Oberfläche ihres empirischen Sich-Darbietens. Innerhalb dieser Weltanschauung ist die Individualität diejenige Form des Besondersseins, die nicht durch wechselwirkende Begrenzung und Beeinflussung, sondern aus innerem Prinzip und Eigenrecht heraus existiert; sie ist mit dem Fürsich- und Durchsich-Sein ausgestattet, mit dem auf der andern Seite die metaphysische All-Einheit sich von der bloßen Relativität und gegenseitig bewirkten Prägung der Erscheinungstatsachen unterscheiden sollte.

Damit wird deutlich sein, daß Schopenhauers Schluß von der Gespaltenheit der Phänomene auf die Einheit des Weltwesens jenseits dieser — keineswegs logisch zwingt, sondern einem Dritten Raum läßt: die metaphysisch geglaubte, absolute Vielheit des Seins liegt nicht weniger tief unter der empirischen, relativen Vielheit der Erscheinungswelt, ist nicht weniger von der Verneinung dieser aus zu erreichen, wie die metaphysische Einheit, in der Schopenhauers Denken mündete. Ob man sich für die eine oder für die andre Denkmöglich-

keit entscheidet, ist nicht mehr Sache des Denkens selbst, sondern der fundamentalen Stimmung der ganzen Persönlichkeit: ob die Befriedigung, die sie von dem Bilde der Welt verlangt, von einer unbedingten Einheit ihres Grundes oder von einem Reichtum unendlich vieler, gegeneinander selbständiger Einheiten ausstrahlt.

Es wird hier bedeutsam, daß in der Schopenhauerschen Metaphysik der Begriff der Persönlichkeit keine Stelle findet. Zwischen dem Ich als Vorstellung und dem Ich als Wille fällt sie sozusagen mitten hindurch. Die Vorstellungswelt ist zwar der Ort der Individuation, der Zerteilung des Daseins in gegeneinander abgesonderte Einzelwesen. Allein Individuen im echten und absoluten Sinne ergibt dies nicht. Die Sonderexistenzen konstituieren sich im Reich der Erscheinung nur durch gegenseitige Abgrenzung, nicht durch ein von innen her bestimmtes Fürsichsein; nur dadurch, daß eine jede Nachbarn hat, von Vorher und Nachher, von Rechts und Links, von Höher und Tiefer her ergibt sich ihre Form, nicht durch eine ihr allein eigene, von allem Aufser-Ihr unabhängige Notwendigkeit. Oder, von der anderen Seite gesehen: in der Natur als dem Komplex erkennbarer Phänomene, kreist ein Strom von Energien und Stoffen, der jedes einzelne in seine Kontinuität hineinzieht. Eine eigentliche Abgrenzung des einen gegen das andere besteht, sachlich angesehen, überhaupt nicht, eine ewig gleichfließende, absatzlose Notwendigkeit führt ein Phänomen in das andere über, so daß von »einem« und dem »andern« zu sprechen nur durch die abteilenden Grenzstriche unseres — hier sozusagen sekundären — Vorstellens möglich ist, die in der objektiven Struktur der Dinge — die ja auch Vorstellung, aber in mehr primärem Sinne ist — so überhaupt nicht vorgezeichnet sind; aus praktischen und theoretischen Zweckmäßigkeiten schaffen wir Einzelwesen durch Analyse und Synthese von Erscheinungselementen. So ist jede, als »eine« zu bezeichnende individuelle Erscheinung als

solche nur etwas ideelles, nur um jener subjektiven Gründe willen in den absolut einheitlichen, keine objektiven Abgrenzungen kennenden Fluß des natürlichen Daseins eingezeichnet. Ein Ich, das sich mit innerer Selbständigkeit der Welt mit ihren anderen Ichs entgegensetzte, kann es also innerhalb der Erscheinung im Sinne Schopenhauers nicht geben — aber ebenso wenig in dem metaphysischen Grunde der Dinge, wie er ihn denkt. Hier genau so wie dort, nur anders in der Form, wird die Persönlichkeit in eine Einheit verschlungen, die keine Grenzen bestehen läßt, und innerhalb derer die Persönlichkeit ein logischer Widerspruch wäre. Denn diese, ihrem vollkommenen Begriff nach, ist gerade die Gestaltung, die dem Weltganzen ein Paroli bieten kann, sie besitzt die Geschlossenheit und Selbstgenügsamkeit, das Stehen auf eigenem Rechte und die beharrende Form, durch welche eine Unendlichkeit von Inhalten fließen kann; nur das Kunstwerk hat die gleiche Einheit und Rundung, das im tiefsten Grunde unstörbare Ruhen in sich selbst. Diese Form, mit der jedes Kunstwerk »eine Welt für sich« ist und das Ganze des Daseins symbolisiert, verdankt es eben der persönlichen Seele, welche ihre eigene Wesensart in das Werk hineingelegt hat. Aber an seiner Verneinung der Persönlichkeit um der absoluten Einheit des Seins willen wiederholt Schopenhauer das denkwürdige Verhältnis: daß die Beschaffenheit oder die Funktion der Dinge, die als ihr eigentliches, absolut reales Wesen behauptet wird, doch zugleich als Forderung gestellt wird, die die Dinge erst zu verwirklichen haben. Dies hängt damit zusammen, daß die tiefe Dualistik, die die Grundform unseres Wesens bildet, sich allenthalben zum Bau zweier Welten objektiviert, von denen die eine auf der anderen, aber auch gegen die andere steht: eine Welt der Oberfläche und eine der Tiefe, eine des Diesseits und eine des Jenseits, eine des Scheines und eine der Wahrheit, eine der Erfahrung und eine der Dinge-an-sich. Was nun in der einen wirklich ist, ist sozusagen das wirklich

Wirkliche; aber auch die andere ist in irgend einer Art oder irgend einem Mafse wirklich, sie hat, so flüchtig oder täuschend auch immer, doch eine Form, ein Aussehen und Geschehen, das mit der Realität der anderen übereinstimmen oder kontrastieren kann. Indem nun die beiden Dignitäten dieser Welten nicht scharf auseinandergehalten, sondern ein Sein als in beiden lebendig empfunden wird; indem insbesondere der Mensch sich selbst als eine Einheit in beiden leben fühlt, entsteht jenes Phänomen, die unlogisch erscheinende Forderung, dasjenige zu realisieren, was doch der tiefsten Wirklichkeit nach schon verwirklicht ist. So also ist die Struktur des absoluten Seins bei Schopenhauer so, daß es der individuellen Persönlichkeit in sich keinen Platz gibt, sie ist nicht; und zugleich ist es nun doch die Aufgabe unseres Handelns und unserer Seinsgestaltung, diese Persönlichkeit aufzuheben; ich werde darzustellen haben, wie dies die letzte Formulierung der Erlösungen ist, die uns dem Dasein gegenüber gewährt sind: der ästhetischen, in der das Subjekt sich völlig in der Idee des Dinges, in dem Vorstellungsinhalt verliert, der ethischen, in der das Ich seinen Unterschied gegen jedes Du auslöscht, der asketisch-metaphysischen, in der die Seele aus ihrer Individualform, ihrem Fürsichsein in die Formlosigkeit des Nichts eintaucht. Indem Schopenhauer sich nicht genügen läßt, den Begriff der Persönlichkeit zu ignorieren oder zu negieren, sondern dann noch ihre Verneinung zum Inhalte jeglichen Sollens macht — vollendet sich erst die tiefe Fremdheit seines Weltbildes gegen alle Individualität, das völlige Abschneiden der Wurzeln, mit denen in anderen Weltanschauungen die Besonderung, das Sichselbstgehören, die Suveränität des Einzelseins in den metaphysischen Grund aller Existenz hinabreicht.

Daraus nun, daß das Grundwesen der Welt, das wir nach seiner deutlichsten Äußerung Wille nennen, in sich absolut einheitlich ist; oder daß, anders gesehen, die Einheit des Daseins Wille ist, ergibt sich für Schopenhauer der

eigentliche Charakter aller Existenz. Von dem ersteren Aspekt her wird alle Harmonie und Geordnetheit der Erscheinungswelt dadurch bestimmt. Daß Pflanze und Boden, Tier und Nahrung, Auge und Licht füreinander passen, daß die Teile eines Organismus untereinander und ebenso die Stadien seiner Entwicklung in begreiflichen Zusammenhängen stehn — ist ihm nichts als die in Zeit und Raum auseinandergezogene Einheitlichkeit des Seins. In alledem lebt der Wille, der im lebenden Wesen nur Wille zum Leben sein kann und seine fundamentale Einheit in der Zusammengehörigkeit aller Erscheinungen zeigt, in die der auffassende Intellekt ihn zerlegt. — Man tut solchen, für alle Metaphysik typischen und das ganze Schopenhauersche Werk tragenden Deutungen unrecht, wenn man in ihnen einen unlauteren Wettbewerb der Spekulation gegenüber der naturwissenschaftlich-kausalen Erklärung sieht. Das Gebiet, auf dem nur diese legitim ist, berühren sie tatsächlich garnicht. Man mag die gesetzliche Harmonie alles Geschehens mechanistisch erklären, die Anpassung der Organismen an ihre Lebensbedingungen darwinistisch oder auf irgend eine sonstige, Erscheinung mit Erscheinung kausal verknüpfende Art: die Frage, wieso es denn überhaupt eine derartige, die Bedürfnisse der Naturwissenschaft voll befriedigende Erklärungsweise gäbe, ist damit nicht beantwortet. Diese Wissenschaft erklärt nach Gesetzen jeden einzelnen, gegebenen Zusammenhang, aber nicht die Tatsache, daß die Weltelemente überhaupt gesetzlich zusammenhängen. Man kann auf diese Fragen von vornherein verzichten oder sie für unbeantwortbar erklären; aber man kann die Antwort nicht daraufhin abweisen, daß sie jener andersartigen Fragestellung nicht genügt, auf die sie gar keinen Anspruch erhebt. Denn nur, wenn sie sich den naturwissenschaftlichen Erklärungen koordinierte, sich in sie verflechten oder sie verdrängen wollte — wovon sie sich freilich nicht in jeder Metaphysik ferngehalten hat —, müßte man gegen sie protestieren; in Wahrheit

aber ist jenes ebenso wenig der Fall, wie die Erklärungsgründe, weshalb die Österreicher bei Hochkirch Friedrich II. besiegten und bei Liegnitz von ihm besiegt wurden, durch das Problem gekreuzt werden, weshalb die Menschen überhaupt Krieg führen. Auf den der ganzen Natur untergebauten Willen darf man sich, wie Schopenhauer ausdrücklich betont, so wenig für die Erklärung physischer Tatsachen berufen, wie auf die Schöpferkraft Gottes. Die Physik verlange Ursachen, der Wille aber sei niemals Ursache, sein Verhältnis zu den Erscheinungen sei durchaus nicht das der Ursache zur Folge, sondern was an sich Wille ist, sei andererseits Erscheinung, die zu ihrer Verursachung einer anderen Erscheinung bedürfe. Die so geschlossene Kette der Wissenschaft darf von der metaphysischen Potenz des Willens niemals durchbrochen werden; nur daß es überhaupt eine Kette ist, und daß es überhaupt eine in diese Formen falsbare Welt gibt — das ist zwar auch vom Willen als dem Dinge an sich nicht verursacht, aber es ist die Erscheinung davon, daß dieser Wille da ist, und wird durch ihn nicht in der Weise, wie der Leitfaden der Kausalität Erscheinung an Erscheinung bindet, begreiflich, sondern gleichsam von innen her; ungefähr wie wir die seelischen Äußerungen eines Menschen, eine durch die andere, psychologisch verstehen, ohne daß der Sonderinhalt irgendeiner einzelnen davon durch die Tatsache, daß dieser Mensch überhaupt eine Seele hat, erklärt wäre; und doch ist dieses uns ewig Unanschauliche und Unbeweisliche — denn unmittelbar ist jeder Mensch für den andern nur eine Summe von Gesichts-, Gehör- und Tasteindrücken — das Fundament, ohne das es zu jener Kette psychologischer Begreiflichkeiten nicht käme.

Auf derselben methodischen Basis erhebt sich nun auch die entscheidende Konsequenz der Einheit des metaphysischen Willens, die jener harmonistischen völlig entgegengesetzt ist. Es folgt aus ihr nämlich, daß der Wille, der die Welt

von innen her bewegt oder richtiger: ausmacht — dafs dieser kein definitives Ziel haben und an keinem Punkte zu einer wirklichen Befriedigung gelangen kann. Denn der Wille, weil er das absolut Eine ist, hat nichts aufser sich, womit er seinen Durst stillen, woran er seine Unrast endigen könnte. Er kann nur an sich selbst zehren — daher bedarf jedes Wesen eines andern, entsaugt seine Lebensmöglichkeit einem andern, um im nächsten Augenblick auf neuen Raub auszugehen; der Wille zum Leben wird seine eigne Nahrung, in tausend Verkleidungen, deren Verschiedenheit ihm die momentane Illusion der Befriedigtheit verschafft, greift er immer nur sich selbst, weil es aufser ihm nichts gibt. Der Ort der höchsten Bewufstheit, das Menschengeschlecht, ist der Schauplatz für die höchste Steigerung dieser Selbstverzehrung des Willens, dessen Einheit seine Sättigung ausschließt: die Menschen sehen die ganze Natur als ein Fabrikat zu ihrem Verbrauch an und unter ihnen tobt der nur schlecht versteckte, nur in Momenten zum Waffenstillstand kommende Kampf aller gegen alle. Gerade weil die Menschheit in ihrem tiefsten Grunde ein metaphysisch Eines ist und dieses Eine Wille ist — darum müssen die Erscheinungen, in die sie auseinandergeht, ihren Willen gleichsam gegenseitig aneinander auslassen, die eine mufs auf Kosten der anderen wollen, d. h. leben wollen. Sehr tief drückt Schopenhauer die Tragödie des begehrenden Lebens einmal so aus: da der Wille die absolute Realität des Daseins wäre, so könne seinem absoluten Begehren niemals ein Teil, sondern nur das Ganze genügen — welches Ganze aber unendlich sei, so dafs er in keinem gegebenen Augenblick gesättigt werden könne. Dem Willen ist die Entzweiung mit sich selbst wesentlich, weil er sich immer aus sich heraussetzt, aus jedem Jetzt und Hier in ein Dann und Dort strebt — während seine Einheit verhindert, dafs diese Entzweiung sich wirklich versöhne, das eine an dem andern zur Ruhe komme; der Augenblick, wo der Wunsch und sein Gegenstand sich

begegnen, kann nur der Beginn neuen Wollens sein, da ja auch der Gegenstand in seinem letzten Seinsgrunde ebendasselbe Willenswesen ist, das auf ihn hinstrebte. Jeder einzelne Willensakt, der sich durch die Einzelheit seines Inhaltes in die Erscheinungswelt bannt, hat Zweck und Ziel; in jedem bestimmten Augenblick weiß jeder Mensch das Warum seines jetzigen Tuns. Würde man ihn aber fragen, warum er überhaupt will, so würde er diese Frage für ganz unbeantwortbar und ungereimt halten und damit beweisen, daß sein Wollen sich für ihn ganz von selbst versteht; wo das Warum aufhört, sind wir am Letzten und Absoluten angekommen, das erst seinerseits sich in dem Warum verendlicht. So weiß man auch von jeder einzelnen physischen Bewegung anzugeben, woher sie stammt und wohin sie führt — keinen Grund aber dafür, daß es überhaupt Bewegung und Wirkung in der Welt gibt. Diese Unendlichkeit, Unstillbarkeit des Willens, daraus folgend, daß er das metaphysisch Eine ist, und es außer ihm kein Sein gibt — erblickt Schopenhauer innerhalb des Unorganischen am deutlichsten in der Schwerkraft ausgesprochen, dem Symbole des beständigen Strebens, für das es kein erreichbares Ziel geben kann. Denn hätte sie wirklich alle Materie in einen Klumpen vereinigt, so würde in dessen Innern die Schwere noch immer mit der Undurchdringlichkeit kämpfen und den Grundzug der Materie so als ein Streben offenbaren, das zwar gehemmt, aber nicht beruhigt werden kann. Und am andern Pol der Wirklichkeit: auch das menschliche Wünschen erfüllt sich nicht mit der Erfüllung des Wunsches. Dem Wollen kann nie genügt werden, nur seine Objekte, die das Bewußtsein ihm gibt, können wechseln. Daher scheint es uns so oft, als ob die Erreichung eines momentanen Zieles unseren Willen definitiv befriedigte, während eben diese Erreichung uns über kurz oder lang, eingestander- oder verhüllterweise, enttäuscht und einem anderen Begehren Platz schafft. Denn das Willensmoment an unseren Wollungen kann seinem Wesen

nach niemals Frieden finden; was zu Ende und Ruhe kommen kann, sind nur die einzelnen Inhalte und Motivierungen, die aber in einer ganz anderen Schicht liegen, und deren Münden und Wechseln das Wollen selbst, das freilich durch sie seine Erscheinung findet, nicht erreicht. Unser endloses Umgetriebenwerden in Begehrungen, deren jede uns alles, was wir wünschen können, zu gewähren scheint, und deren keine es uns gewährt, ist nichts als die Erscheinungsseite der End- und Grundlosigkeit des Willens; seine Einheit verurteilt ihn, also alles Dasein, dazu, immer nur sich selbst, niemals aber seine Befriedigung zu finden. —

Die Trost- und Hoffnungslosigkeit über das Leben ist hier schon in der bloßen Form, das metaphysische Weltbild zu entwerfen, tiefer verankert als in den anderen pessimistischen Philosophien. Die Zurückführung der vielgespaltenen Wirklichkeit auf eine absolute Einheit hat an und für sich eine optimistische Färbung. Von der Wirrnis und Gegensätzlichkeit unter den Daseinselementen, aber auch aus ihrer gegenseitigen Fremdheit und Gleichgültigkeit, die manchmal noch schwerer zu tragen ist, als ihr positiver Kampf, erlöst der Gedanke, daß dies alles nur Erscheinung oder Schein, nur unwesentliche Zufälligkeit oder Oberfläche ist, jenseits deren alles Dasein eines und desselben Wesens ist, in einer Wurzel zusammenhängt, oder in seinem wahrhaften Sinn überhaupt von der Form der Vielheit und Entgegensetzung nicht berührt wird. Daß die Sprache den Ausdruck für das bloße Zwei-Sein, die Entzweiung, schon als Feindseligkeit versteht, symbolisiert trefflich, wie sehr die *Welteinheit* von vornherein als ein Prinzip des Friedens und der Versöhntheit wirken muß. Die metaphysischen Vorstellungen vom Sein, die in dessen letztem Grund eine Vielheit selbständiger Elemente erblicken, wie die Leibnizische und die Herbartische, können den Kampf und die Zerrissenheit nur dadurch aus ihrer Weltformel bannen, daß sie jenen Elementen jede gegenseitige Beziehung absprechen: wenn

überhaupt keine Einwirkung stattfindet, wenn jedes Element eine Welt für sich ist, so ist das Ganze freilich der Alternative von Kampf und Frieden enthoben. Wo aber die ganze Mannigfaltigkeit und Buntheit der Erscheinung in eine transzendente Einheit eingeschmolzen ist, leuchtet aus dem Weltbild ein gottinniger Friede mit dem Leben, wie in Spinoza, oder die Versöhntheit ästhetischer Harmonie, wie in Schelling. Das Tragische in der Philosophie Schopenhauers ist nun, daß die Einheit und Wesensgleichheit alles Seins, ihrer formalen Bedeutung nach die Gewähr aller Beruhigung und friedlich-freudigen Weltfühlers, hier durch ihre inhaltliche Bestimmtheit als Wille gerade die Entzweiung, die Friedlosigkeit, die ungestillte Sehnsucht in sich trägt. Die Jagd und Flucht des Daseins, das ziellose Umgetriebenwerden, der unversöhnliche Riß zwischen jeder Gegenwart und dem, was wir eigentlich wollen — ist damit gerade in den einheitlichen Wurzelpunkt des Lebens hinuntergesenkt, dessen Einheit sonst, bloß weil sie eben Einheit ist, alle Ruhe und Meeresstille des Daseins und seines seelischen Reflexes gewährte. Die Form alles Monismus, mit der er zur Beruhigung, Festigkeit, Versöhntheit des Weltbildes gelangt, schlägt hier durch seine inhaltliche Erfüllung in sein Gegenteil um, in die Unruhe und Entwurzeltheit und den inneren Widerspruch. — Und zugleich tritt erst bei Schopenhauer die tiefe Inkongruenz zwischen der gefühlsmäßig-metaphysischen Deutung des Weltganzen und der Form der Wissenschaftlichkeit völlig deutlich heraus. Sie war sonst bei fast allen Philosophen dadurch überdeckt, daß sie als Mittel oder Inhalt dieser Deutung die Vernunft statuierten, die zugleich das Vehikel der Wissenschaft ist. Sie blieben als wissenschaftliche Menschen in Harmonie mit der Welt, die ihnen, spekulativ oder mystisch, durch eigene Leidenschaft oder eine Selbsterhaltung der Intelligenz, als eine Realisierung der Vernunft erschien. Die Vernunft schien berechtigt, die Welt in ihre logisch-systematischen Formen zu fassen, solange das absolute

Wesen der Welt selbst Vernunft war: sei es die göttliche Vernunft, sei es die verkörperte Logik, in der die platonischen Ideen bestehen, sei es die Vernunft als das innere Wesen aller Weltelemente bei Leibniz, sei es die Vernunft des Ich, das für Fichte die Welt erschafft. Das formale Motiv: die Welt in ein begriffliches Begreifen, in den wissenschaftlichen Verstand aufzunehmen, hat bis zu Schopenhauer sich an einem gleichgestimmten Inhalt befriedigt; der in diese Wissenschaftsform gekleidete tiefere und metaphysische Trieb ist deshalb seines ganz anders vermittelten oder eigentlich unmittelbaren Verhältnisses zum Dasein, seiner inneren Fremdheit zu allem logischen Wissen des Verstandes sonst nicht inne geworden. Dafs das Bild, unter dem uns der letzte Weltgrund erscheint, nicht auf dem Wege der wissenschaftlichen Intellektualität zu gewinnen ist, verschleierte sich solange, wie die Vernunftmäfsigkeit den Inhalt jenes Bildes ausmachte; der Dualismus zwischen dem wissenschaftlichen und dem metaphysischen Menschen — so sehr er sich im einzelnen Individuum versöhnen mag — und die damit gegebene Spaltung in der Geistigkeit des Lebens zeigt sich in ganzer Tiefe erst an der Lehre von der Willensmäfsigkeit, also der absoluten Nicht-Vernünftigkeit des Weltgrundes. —

Für diese negative Bestimmung, diese blofse Verneinung der Vernunft des Daseins läfst sich, wie ich glaube, eine tiefere Beziehung zu ihrer positiven Erfüllung, der Willensmetaphysik, auffinden. Sie zu begreifen, scheiden wir zwischen den Inhalten des Seins, die kausal auseinander abzuleiten, begrifflich miteinander zu verknüpfen sind — und der Tatsache, dafs sie sind, der Form des Seins selbst, in der sie die Wirklichkeit bilden. All diese benennbaren Einzelheiten des Daseins sind in ihrer qualitativen Bestimmtheit bis auf den Grund durchdringbar. Darum konnte Hegel alles Wirkliche vernünftig nennen: die Vernunft kann prinzipiell jeden Inhalt des Daseins in ihre Ordnungen einfügen, kann jedes Etwas, das durch seine Eigenschaften bestimmt ist, logisch

bewältigen; dieselbe Vernunft, die sich in uns als Denken darstellt, bestimmt und ordnet die Dinge überhaupt, da unser Denken, das sich doch immer nur in sich selbst bewegt, sonst nicht zur Wahrheit der Dinge gelangen könnte. Dieses vernunftmälsig ableitende und verknüpfende Begreifen aber versagt völlig gegenüber dem Sein als solchem. Dafs die Dinge sind, deren Bestimmungen wir in ihren gegenseitigen Verhältnissen und in der Notwendigkeit des einen, wenn das andere gegeben ist, durchschauen — dafs sie sind, ist ein undurchdringliches Faktum, das hingenommen, aber nicht weiter begriffen werden kann, an dem unser Verstand still steht. Die Notwendigkeit, die für die Inhalte, für jeden unter Bedingung des gegebenen anderen, herrscht, besteht keineswegs für die Tatsache, dafs sie real existieren; denn wenn es etwa überhaupt kein Sein gäbe, so wäre dies in keiner Weise widerspruchsvoll und wäre genau so begreiflich, wie dafs es eines gibt — nämlich garnicht. Darum bezeichnet Hegel, dem es ausschließlich auf die geistige Konstruierbarkeit der Weltinhalte ankommt, das reine Sein als das reine Nichts; zugleich zugebend, dafs zwischen beiden allerdings ein Unterschied bestände, welcher aber ein völlig unsagbarer, mit keinem Begriff festzulegender wäre. Diese logische Unnahbarkeit des Seinsbegriffes gibt jeder der entgegengesetztesten seelischen Stimmungen die Chance, ihn auf ihre Weise zu empfinden. In Spinoza fühlt man die in die rationalistische Form eingefangene Ekstase über das Wunder des Seins — alles Einzelne wird von diesem Abgrund des Seins verschlungen, denn alles Einzelne ist qualitative Bestimmtheit, ist also, insofern es Einzelnes ist, nicht Sein. In seiner Leidenschaft für das Sein, für das ihm Gott zu einem blofsen Ausdruck wird, kann er es nicht ertragen, dafs irgend etwas noch etwas anderes sei, als das reine, uneingeschränkte Sein. Seinem wissenschaftlichen Bewußtsein verbirgt sich freilich die Irrationalität des Seins, weil ihm jene fundamentale Scheidung zwischen dem Inhalt der Dinge

und ihrem Sein noch nicht aufgegangen ist und er diese durch die zwischen dem Besonderen und dem ganz Allgemeinen an den Dingen vertreten läßt. Dafs ihn die mystische Tiefe des Seins beseligt, ist sowohl Ursache wie Wirkung davon, dafs es sich ihm noch als ein logisch Durchdringbares darstellt: damit es als rationell gelten könne, nennt er es *causa sui* — d. h. es trage die Ursächlichkeit, die die Dinge begreiflich macht, in sich, es sei zwar aus keinem andern — denn ein »Anderes« gibt es nicht — aber aus sich selbst verständlich. Schopenhauer dagegen ist in seinem tiefsten Grunde durchschüttelt von dem dunkeln Fatum des Seins — nicht als brächte das Sein ein Verhängnis mit sich (was es freilich sekundär auch tut), sondern es ist unmittelbar ein solches; er weifs mit voller Klarheit, dafs das Sein nicht zu durchleuchten, nicht für unsere Vernunft zugänglich ist; und dafs es deshalb für den metaphysisch gestimmten Geist — wenn er sich nicht wie Spinoza entschließt, es mit mystischer Liebe zu umfassen — unsäglich beängstigend, ja eigentlich unerträglich ist. Und nun scheint es mir, als ob die Deutung des Seins als Wille eine Art Abhilfe für die finstere, unfalsbare Härte wäre, die es der Vernunft entgegensetzt. Indem das Sein gewollt wird, ist es uns gewissermaßen verständlicher — als ob jetzt eine Motivierung, die es uns nachfühlbar mache, darunter aufgedeckt wäre. Herbart macht einmal die tiefsinnige Bemerkung, dafs die Veränderung etwas widerspruchsvolles und eigentlich unserem Geiste unerträgliches wäre und dafs der Begriff der Ursache dies erwiese: er drückt aus, dafs wir etwas bedürfen, was jenes Unvorstellbare begreiflich und sinnvoll mache. In der Kausalität kristallisiert so die Forderung, bei der Veränderung nicht stehen zu bleiben, die sich uns unmittelbar als ein Letztes bietet, die aber eben als dieses für unsern Verstand schlechthin problematisch ist, eine Unbegreiflichkeit, an der er zerschellt und deren Unaushaltbarkeit er sich durch die Kausalität zu einer behandelbaren und biegsamen mildert.

Das entsprechende Motiv mag die Willensmetaphysik mitbestimmt haben. In die dunkle Grundlosigkeit des Seins wird durch seine Charakterisierung als Wille eine tragende, deutende Instanz eingebaut. Freilich ist die Grundlosigkeit damit nur eine Stufe zurückgeschoben, eben auf den Willen; allein so sinn- und zweckfremd, so jenseits jeder Vernunftmäßigkeit dieser absolute Weltwille ist, so hat er doch in sich, in seiner Form als Wille, eine Erlösung von der Starrheit des bloßen Seinsbegriffes, ein Element der Produktivität, eine Verkettung der einzelnen Momente. Es ist, wie wenn man im Empirischen gegenüber einer völlig unerklärlichen Wesensäußerung eines Menschen sagen kann: »er hat es eben so tun wollen« — wobei freilich die Unerklärlichkeit nicht nur auf den Willen geschoben wird, sondern der Wille eigentlich von vornherein das Unerklärliche gewesen ist; trotzdem fühlen wir so eine gewisse Erleuchtung und Befreiung gegenüber dem Falle, in dem wir jenes Tun als eine rein mechanische Tatsächlichkeit, ein ohne Willensbewußtsein erfolgtes Geschehen bezeichnen müßten. Gegenüber dem Hegelschen Satz, daß alles, was wirklich ist, vernünftig ist, würde Schopenhauer behaupten, daß alles, was wirklich ist, unvernünftig ist — indem jener den Inhalt der Wirklichkeit, dieser die Wirklichkeit des Inhalts im Auge hat, die Tatsache des für die Vernunft undurchdringlichen Seins. Diese Un-Vernünftigkeit des Seins drängt ein doppeltes metaphysisches Bedürfnis auf, dem seine Interpretation als Wille genügt: einmal dasjenige Element unseres Wesens — und dann, weitergehend, der Welt, — zu finden, das jener bloß negativen Bestimmung einen positiven Inhalt gäbe; und dieses ist der Wille insofern er bloß will, in Abstraktion von allen Inhalten, die er aufnimmt. Als intellektuelle Wesen sind wir die bloßen Träger oder Gefäße von Vorstellungsinhalten, genau genommen, sind wir überhaupt nicht, soweit wir nur vorstellen: es bleibt von uns nur der Wille, mit dem oder: als der, wir wirklich sind und zu-

gleich und eben deshalb absolut jenseits der Vernunft unseres Wesens stehen. Und indem der Wille so die Unvernünftigkeit des Seins gleichsam in der Sprache des Konkreten ausdrückt, gibt er ihm doch andererseits eine Art von Erlösung und Erleichterung für den Verstand, weil er eben Wille, d. h. Heraussetzung jedes Momentes aus sich selbst, Aufbau eines jeden auf den vorhergehenden ist. Das Sein wird dadurch nicht etwa kausal erklärt, der Wille wird ihm nicht etwa als seine Ursache untergebaut, aber indem er mit ihm geradezu identifiziert wird, ist die unerträglich starre Verslossenheit als eine zugänglichere Lebendigkeit gedeutet, er hat jetzt sozusagen die allgemeine Form eines Begriffenwerdens, so wenig unser Verstand diese Form schliesslich zu einer wirklichen Durchdringung dieses äussersten, oder, wenn man will, prinzipiell einzigen Rätsels — denn alles andere ist Inhalt und deshalb prinzipiell verständlich — ausnutzen kann.

Ich komme nun auf die metaphysische Einheit des Willens zurück, in der sich ein doppeltes pessimistisches Motiv versteckt. Weil der Wille das eine und überall gleiche Grundwesen jedes Dinges und jedes Lebensmomentes ist, so kann jedes Ziel, an das er aktuell gelangt, nur ein Durchgangspunkt, aber kein Endpunkt seiner sein: an und mit jeder Erreichtheit wird er wieder von sich selbst in Empfang genommen. Immerhin sind dies doch relative Befriedigungen, dem Reiche der Erscheinung angehörig, und nur deshalb weitergehend und weitertreibend, weil die Erscheinung von der tieferen Lebensschicht unterhalb ihrer eine nicht hemmbare Rastlosigkeit zu Lehen trägt. Allein nun weiter: der absolute metaphysische Wille, der wir sind, hat nicht nur unbefriedigende, enttäuschende Ziele, sondern er kann überhaupt kein Ziel haben. Das Ziel ist immer etwas ausserhalb des Wollens; und da es nichts ausserhalb seiner gibt, so kann er keines besitzen. Für den Willen innerhalb der Erscheinungswelt ist jedes Ziel illusionär, aber für den absoluten Willen gibt es nicht einmal ein solches, denn er kennt nicht

wie jener die Form der Zerfällung in einzelne Stationen, die nur in Raum und Zeit gelingt. Und dies hat eine eigentümliche logische Seite. Den Begriff des Willens, der in allen einzelnen Willensakten lebt, gewinnt das Denken durch Abstraktion aus den letzteren; es sieht von allem ab, was diese von einander unterscheidet, und behält zurück, was ihnen gemeinsam ist. Aber außer den Differenzen der Intensität, die hier ersichtlich keine Rolle spielen, gibt es nur eine Unterschiedlichkeit der Wollungen: nämlich die ihrer Zwecke. Ein erster Willensakt ist eben insofern von einem zweiten unterschieden, als er einen anderen Zielinhalt hat. Man kann also den Allgemeinbegriff Wille nicht anders gewinnen, als indem man von den Zwecken, die eben durch ihre Verschiedenheit die Individualerscheinungen des Willens gestalten, völlig abstrahiert. Die Zwecklosigkeit des «Willens überhaupt» ist nur die Folge der logisch erforderlichen Abstraktion, durch die allein er als einheitlicher Allgemeinbegriff zustande kommen kann und deshalb ebensowenig tragisch zu nehmen, wie wenn man etwa mit Spinoza alle Wirklichkeiten auf eine absolute Einheit des Seins zurückgeführt hätte, was nur durch Auslöschung ihrer Formen, die sie eben voneinander scheiden, möglich ist — und nun klagen wollte, daß das Dasein keine Schönheit zeigt: man hätte eben durch das logische Verfahren, durch das man den Daseinsbegriff zustande brachte, dasjenige eliminiert, woran allein für uns Schönheit haften kann, die Form. Der Zweck des Willensaktes und seine Sonderbestimmtheit sind Wechselbegriffe; streicht man die letztere, weil man das Allgemeine der Wollungen, jenseits ihrer individuellen Existenz gewinnen will, so hat man ja selbst von vornherein vom Zweck abgesehen und kann keine pessimistische Klage darauf gründen, daß dieser allgemeine, undifferenziert-einheitliche Wille nun freilich keinen Zweck mehr hat. Denn dies ist ein identischer Satz, der von einem Begriff nur diejenige Bestimmung noch einmal aussagt, durch die man ihn selbst von vornherein

gebildet hat: auf die Bedeutung und den Wert dieses Willens gestattet er so wenig einen Schluß, wie man aus dem Satz: Der entblätterte Baum ist kahl — das geringste über diesen Baum erfährt.

Der Drehpunkt des metaphysischen Pessimismus also, der das Dasein jedes möglichen Sinnes zu berauben schien: die unvermeidliche Zwecklosigkeit des Weltwillens, der ein absolut gleichmäÙig allgemeiner, alle Sondergestaltungen in seiner Einheit aufhebender ist — dieser erweist sich als ganz unberechtigt, irgend ein Werturteil zu ergeben, weil er ein idem per idem ist und die Zwecklosigkeit nur deshalb vom Willen aussagen kann, weil er den Begriff dieses Willens von vornherein nur durch Wegstreichen aller Zwecke konstruiert hat. Diese logische Angreifbarkeit der Schopenhauerschen Grundthese läÙt dennoch einer tieferen Frage Raum. Die Kritik ruhte darauf, daÙ der Wille überhaupt ein abstraktes Denkgebilde ist, gewonnen aus den allein konkreten einzelnen Willensakten mittels Absehens von dem, was sie voneinander unterscheidet. Allein wenn nun die Abstraktion hier nur ein Weg des Denkens wäre, auf dem es zu einem auch in der Realität Bestehenden gelangte? Wenn der Allgemeinbegriff ein Gegenbild in der Wirklichkeit hätte? Wenn es wirklich jenen »Willen schlechthin« gäbe, der nicht der Wille zu besonderen Zwecken, d. h. zu Zwecken überhaupt, wäre? Für die empiristische Anschauung gibt es freilich nur vereinzelte und also immer zweckvolle Willensakte. Die ganze pessimistische Willensmetaphysik hängt daran, ob die Realität damit erschöpft und der allgemeine, einheitliche Wille eine bloÙ abstrakte Begriffsbildung ist oder ob umgekehrt dieser die eigentliche Realität und jene nur seine Vereinzelungen und gebrochenen Strahlen sind. An diesem Punkte allein ist wirklich zu verstehen, woher der erkenntnistheoretische Idealismus, die Scheidung zwischen Erscheinung und Ding-an-sich die unumgängliche Voraussetzung des Schopenhauerschen Pessimismus ist. Der

Gedanke, der ihn allein im tiefsten Weltgrunde verankert: der seinem Wesen nach zweckleere Wille — hängt ausschließlich an der Denkmöglichkeit, in die einzelnen und also immer zweckbestimmten Wollungen einen absolut allgemeinen Willen, dessen Einheit nicht durch Zwecke zerspalten ist, als ihre eigentliche Realität hineinzulegen. Jener idealistischen Kategorie allein gelingt die hierzu erforderliche Drehung: daß das empirisch Gegebene, als konkret Empfundene, gerade nur ein Schatten und Schimmer ist, nur der Reflex, der sich als Zerspaltung des wahren Seins im Bewußtsein anzeigt. Was also, von der unmittelbaren Erfahrung aus gesehen, ein folgenloses Gedankengebilde ist: der undifferenzierte, einheitlich-absolute Wille — kann nun umgekehrt als das tiefste und wahrste Sein gelten, an dem der Schleier der Vielfältigkeit nicht haftet, der es zu erfahrbaren Erscheinungen macht. Es ist ersichtlich die Lebensfrage aller Metaphysik: ob die Abstraktion vom Einzelnen, die das Denken vollzieht, nur zu reinen Denkgebilden führt, von denen man nichts aussagen kann, als was man selbst hineingelegt hat — oder ob das Denken auf diesem Wege, so sehr er als Weg in sich beschlossen bleibt, doch ein reales, außerhalb des Denkens bestehendes Dasein, mit für sich wirklichen Bestimmungen, ergreifen kann. Wird das letztere bejaht — so wenig wie sein Gegenteil kann es freilich bewiesen werden — so ist es nur die metaphysische Erweiterung oder Begründung der psychologischen Deutung des Menschen, von der ich vorher berichtete: während für den Rationalismus, der die philosophische Auffassung fast durchgehends bestimmte, Zwecke oder Werte gegeben sind, um derentwillen dann ein Willensimpuls des Menschen entsteht und sich auf jene richtet — ist für Schopenhauer der Wille das primäre, und dieser besondert sich zu Zwecken, zu Haltpunkten der unaufhörlichen Strömung seines Grundes, die durch die Oberflächenformen unseres Bewußtseins zu individuellen Einzelheiten gestaltet sind. Wie hier der Wille

des Menschen sich zu seinen Zwecken verhält, so gestaltet nun die Metaphysik einen einheitlichen Grund und Wesen des Daseins überhaupt, den der auffassende Verstand erst in die Sondererscheinungen unserer Erfahrungswelt zerlegt. Darum kann die Abstraktion, diese Besonderungen als solche aufhebend und nur zurückbehaltend, was ihnen allen das Gemeinsame ist, in diesem rein logischen Verfahren doch auf jene allein ganz reale Wesenheit stoßen. Wird alle Vielheit auf die Erscheinung projiziert, hängen die Teile dieser aber doch in der Einheit des Dinges-an-sich, dessen Erscheinung sie eben sind, zusammen, so ist damit der allgemeinste Begriff der Daseinseinheit jenseits des bloßen Gedankenbezirks gestellt, das Denken verfolgt mit dessen Bildung gleichsam den Weg bis zu seinem Ausgangspunkte zurück, den die Struktur der Welt von ihrer absoluten Einheit bis zu deren Aufteilung in die Bewußtseinseinzelheiten gegangen ist.

Was nun dem allen bei Schopenhauer die merkwürdigste metaphysische Bedeutung gibt, ist: daß jenes Recht des Denkens, eine Einheit des Weltseins zu statuieren, nicht nur eine Formel oder ein theoretisch bestimmtes Bild der Welt ergibt, sondern unmittelbar schon ein Werturteil über diese mit sich bringt. Ist der Wille das Wesen, sozusagen die eigentliche Qualität des Seins, so ist dieses ein sinn- und heilloses, seinem Begriffe nach alle Befriedigung von sich ausschließendes erst dann, wenn der Wille als ein in allen singulären Erscheinungen dennoch einheitlicher gelten darf. Denn nun ist die Welt die Darstellung des radikalen Widerspruches: daß der metaphysische Wille nicht nur seinen Zielen ewig fern bleiben muß, sondern daß er überhaupt keine hat — obgleich es sein Wesen und Sinn ist, Ziele zu haben; er ist das Begehren, dem nicht der Gewinn seines Gegenstandes, sondern ein Gegenstand überhaupt versagt ist. Dieses logisch Widerspruchsvolle ist dennoch metaphysisch möglich, sobald die Realität des Welt-

willens eine absolut einheitliche ist, für die es demnach kein Objekt, weder eines außerhalb seiner noch innerhalb von Teilungen seiner geben kann; oder vielmehr: der tiefe innere Widerspruch im Wesen der Welt, der keiner Logik unterliegt, weil er selbst die unterste Schicht ihrer Struktur, die letzte Instanz jenseits aller Logik bildet — kann sich innerhalb des reflektierenden Bewusstseins eben nur als logischer Widerspruch äußern, ist nur durch einen Begriff ausdrückbar, der sich eigentlich selbst aufhebt. Innerhalb der Erscheinungswelt, die jenen Urwillen in gesonderte Willensakte zerlegt, äußert er sich durch die Unbefriedigung, die jeder momentanen Erfüllung anhaftet, durch das Hasten von einer, Gewähr vorspiegelnden Erscheinung zur anderen; ebenso ist der unaufhörliche Kampf der Individuen wie der Gattungen gegeneinander, das Aneinander-Zehren und gegenseitige Sich-Aufheben der einzelnen Lebewesen nur die Symbolisierung jener Grundtatsache innerhalb der Scheinwelt der Objekte. Und endlich: das Leiden der Welt, das Übergewicht ihrer Qualen über ihre Lust, die negative Glücksbilanz, die die Verneinung des Lebens als das unendlich Wertvollere seiner Bejahung gegenüberstellt — da diese eben weniger als keinen Wert hat — dies ist der Reflex, den eben dieselbe Beschaffenheit des Weltseins in der Sphäre des Gefühles erfährt.
