



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Schopenhauer und Nietzsche

Simmel, Georg

Leipzig, 1907

Die erkennbare Welt als Erscheinung in unserem Bewusstsein gegenüber dem unerkennbaren Sein der Dinge an sich. Die menschliche Seele als Treffpunkt beider Welten. Unser Wille als die absolute Realität ...

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

Zweiter Vortrag.

Der Mensch und sein Wille.

Wenn die Vielfältigkeit unserer Wesensseiten und Kräfte die eigentliche Unterscheidung des Menschen gegen das Tier bildet, das in der Einseitigkeit von Betätigung und Lebensmöglichkeit gefangen ist — so spiegelt sich diese Vielfachheit des Subjektes in der Mannigfaltigkeit der Bilder, die es von den Objekten gewinnt. Die Vorstellung von einem Gegenstand, die das Tier, vielleicht nach vielerlei Versuchen und Erfahrungen, erlangt, ist der ausschließliche Ausdruck seiner einheitlichen Natur mit ihren typischen Bedürfnissen und Auffassungen und deren Verhältnis zu dem Gegebenen; da der Mensch aber ein vielfaches Wesen ist, so stellt sich sein Verhältnis zu den Dingen als eine Mehrheit von Auffassungsweisen jedes einzelnen dar, als ein Einstellen jedes einzelnen in mehr als eine Reihe von Interessen und Begriffen, von Bildern und Bedeutungen. So ist der Gegenstand nicht nur Objekt des Begehrens, sondern auch des theoretischen Erkennens, nicht nur des Erkennens, sondern auch der ästhetischen Wertung, nicht nur der ästhetischen Wertung, sondern auch des religiösen Sinnes. Diese Attitüde der Seele, deren eigne Vielfachheit in dem Bedeutungsreichtum der Dinge, über jede Einsinnigkeit hinaus, spiegelnd, ist mit der Philosophie aus dem Stadium des zufälligen Lebens in das des Prinzips und der inneren Notwendigkeit getreten.

Alle Philosophie beruht darauf, daß die Dinge immer noch etwas sind: das Vielfache auch noch ein Einheitliches, das Einfache ein Vielfaches, das Irdische ein Göttliches, das Materielle ein Geistiges, das Geistige ein Materielles, das Ruhende ein Bewegtes, das Bewegte ein Ruhendes.

Wie sich die unregelmäßige Vielheit in unserer Deutung und Einstellung der Dinge derartig auf je einen Ton abstimmt und zuspitzt, so hat sich diese Wesensform der Philosophien ihrerseits zu einer Formel sublimiert: Kant hat alles Wißbare überhaupt als Erscheinung, bestimmt durch unsere Erkenntniskräfte, angesprochen, während die Dinge, wie sie an sich sind, jenseits dieser Kräfte und damit für uns in ewigem Dunkel verharren, weil jedes Erkennen ihrer sie eben in Vorstellungen verwandeln müßte — und hat damit den allgemeinsten, fundamentalsten Ausdruck für jenes Mehr-als-eines-sein der Dinge geschaffen. Denn nun steht der Gegenstand nicht nur in einer bestimmten Ordnung und außerdem noch in einer andern bestimmten; sondern, in welcher Ordnung er auch, bestimmbar und wißbar, stehe, in jedem Fall ist hinter ihr eine andere, die prinzipiell nicht bestimmt und gewulst werden kann. Die Mehrheit des Daseins ist jetzt logisch in das Wesen jedes Gegenstandes eingesenkt: so vielfach und umschrieben er sei, er ist es immer nur für uns und besitzt immer noch gleichsam eine uns abgewandte Seite. Daß seine Vielfachheit die Abspiegelung unserer subjektiven Vielfachheit war, drückt sich nun zuhöchst so aus, daß das Subjekt alles das, was nicht es selbst ist, unbedingt außerhalb seiner lassen muß und nun auch dieses Fundamentalste sich im Objekt spiegelt: was es auch für uns sei, es ist immer noch etwas für sich, was seinem Wesen nach nicht erkannt werden kann.

Allein obgleich damit die Grenze, bis zu der die Erkenntnisfrage gehen kann, nun grundsätzlich festgelegt ist, entwickelte sich diese Problemverneinung dennoch zu einem neuen Problem. Eine philosophische Sehnsucht richtete sich

auf das Ding an sich, auf das Sein jenseits der Vorstellung, suchte ein Verhältnis zu ihm, sei es durch eine besondere Art von »Erkenntnis«, die, von allem sonst so Genannten unterschieden, von der Beschränkung auf die subjektiven Formen frei wäre, sei es in einem unmittelbaren Dazugehören, das zwar nicht Erkenntnis, aber mehr als Erkenntnis ist. Die ganze Philosophie Schopenhauers ist ein Weg zum Dinge an sich. Aber nicht, als hätte dieser Begriff ihm sein Problem gestellt, ihm ein leeres Schema geliefert, nach dessen Ausfüllung er suchte; so verfährt der Epigone oder der, dem die Philosophie mehr oder weniger von außen gekommen ist. Schopenhauer aber, der von innen her Philosoph war, hatte von vornherein ein charakteristisch-inhaltlich gefärbtes Weltgefühl, das auf das absolute Sein, auf die einheitliche Totalität aller Mannigfaltigkeiten ging. Oder vielleicht genauer: während das innere Leben, die Eigenbewegtheit der Seele, bei den meisten Menschen ihren zulänglichen Ausdruck in der geistigen Formung eines Stückes oder einer Seite der Welt findet, bedarf die Innerlichkeit des Philosophen eines Bildes des gesamten Daseins: sein Temperament lebt sich nur aus, indem es die Wurzel des Seins, die alle seine Verzweigungen bestimmt, von sich aus zu einem Totalbild gestaltet. Die Kategorie von Erscheinungen und Ding-an-sich, die die Vielheit der ersteren in die Einheit des letzteren zu fassen gestattet oder verführt, war für Schopenhauer nur die vollendetste technische Möglichkeit, sein vitales Grundgefühl in ein Weltbild umzumünzen.

Die Tätigkeitsformen unseres Intellekts, mit denen er für Schopenhauers Auffassung die erkennbare Welt der Erscheinungen bildet, sind so beschaffen, daß sie von sich aus auf jene andere Seite oder Existenzart der Erscheinungen, die das Ding-an-sich zu benennen ist, hinweisen. Indem der Verstand aus dem sinnlich gegebenen Material die Welt bildet, verfährt er nach dem »Satz vom Grunde«; das heißt: was auch immer ein Gegenstand unserer Anschauung und

Erkenntnis sein mag, es ist ein solcher immer nur vermöge eines anderen, welches seinerseits wieder nur vermöge eines anderen ein Element dieser Welt sein kann. Alle Raumgestaltungen sind nur durch wechselseitige Begrenzung möglich, jedes Geschehen nur durch eine Ursache, während es selbst die Ursache eines nächsten wird, jedes Handeln nur durch die von innen gesehene Kausalität, die wir Motivierung nennen. Nur als begrenzte, endliche, relative können also Gegenstände erfahrbarer Wirklichkeit für uns entstehen, diese Form des Hervorgehens aus dem andern, Daseins für das andere, Bestimmtwerdens durch das andere ist die Wirkungsart unseres Verstandes, durch die er die Welt als seine Vorstellung erschafft, oder genauer: das eben heißt menschlicher Intellekt, daß wir gegebene Inhalte in Beziehungen setzen, die jedem nur durch einen andern seine Stelle und seine Qualität geben und dadurch jenen äußeren und psychologischen Komplex zustande bringen, den wir Natur im umfassendsten Sinne des Wortes nennen. Aber noch immer sind dies einzelne Inhalte, für die die Relativität gilt, über die diese aber schließlic noch hinausgreift: es ist das Grundwesen des Intellekts, daß er überhaupt Subjekt und Objekt als Weltelemente einander gegenüberstellt. Mit dem erkennenden Subjekt ist das Objekt gesetzt, mit dem erkannten Objekt das Subjekt, beide bedingen einander, wo das eine aufhört, beginnt das andere, keines von beiden besteht, wenn das andere verschwindet. Dies ist die fundamentale Relativität des Weltbildes: die Vorstellungswelt als Ganzes und der Träger, der ihre Qualitäten und Formen bestimmt, sind nur für einander und durch einander da.

Es ist also nicht nur der Erscheinungscharakter der Welt überhaupt, der auf einen transszendenten Grund ihrer Erscheinungen Anweisung gibt, auf das Sein ihrer, das an sich und nicht nur für uns besteht. Sondern die besondere Art, auf die gerade der menschliche Intellekt die Erscheinung der Welt zustande bringt, muß ein Absolutes verlangen, das

ihr zum Grunde liege: die undurchbrechliche Relativität der Erscheinungswelt in sich setzt voraus, daß sie, von anderer Seite gesehen, als etwas Absolutes bestehe. Denn Relativität ist nur eine gegenseitige Formung, eine gegenseitige Bestimmung der Art des Seins; sie bedarf also schließlic einer Substanz, eines Seins überhaupt, an dem sie sich herstelle! Damit etwas abhängig sein könne — seien es die einzelnen Dinge untereinander, seien es die Objekte überhaupt in ihrem Verhältnis zum Subjekt, sei es das Subjekt, das ohne Objekt eine logische Unmöglichkeit ist — dazu muß es zunächst da sein; die Zurückführung an der Kette der Gründe macht zwar an keiner empirischen Erscheinung Halt, sondern geht hier ins Endlose; aber zu dieser Relativitätsverknüpfung könnte es nicht kommen, wenn sie nicht als Ganzes von einem absoluten Sein getragen würde. Darum kann man jedes einzelne Phänomen, jede einzelne Kräftekombination, jeden einzelnen seelischen Entschluß nach seiner Herkunft fragen; aber weshalb es überhaupt Dinge, Kräfte, Entschlüsse gibt, das ist aus der Reihe der Relativitäten heraus nicht zu beantworten, sondern nur mit dem Zurückgreifen auf ein ursprüngliches Sein, das sich so als das eine Jenseits der beiden Wesenszüge aller erkennbar-natürlichen Welt enthüllen würde: ihrer Phänomenalität, für die es ein Nicht-Erscheinendes als das An-sich der Erscheinung geben muß, und ihrer Relativität, zu der ein Absolutes als ihr Stoff logisch gefordert ist.

Schopenhauer hat sich gegen den Begriff des Absoluten durchaus gewehrt, wozu ihn indes ersichtlich nur seine Feindseligkeit gegen die ihm zeitgenössische Philosophie bewog. Dem scheinbaren Subjektivismus gegenüber, mit dem Kant alles Erkennbare in »Erscheinung« verwandelt hatte, suchten Schelling und Hegel dem Dasein eine neue Festigkeit zu geben, indem sie seine Inhalte als unmittelbare Offenbarungen oder Pulsschläge eines metaphysischen Lebens begriffen. Sie sind der Abhängigkeit vom Subjekte entrückt, weil ihnen das

Wirkliche ein schlechthin Objektives ist, die empirische Erscheinung sogleich eine metaphysische; der erkenntnistheoretische Bruch zwischen der Welt als Vorstellung und dem Ding an sich, der jene in die Relativität hinunterdrückt, besteht für sie nicht, und damit wird das Dasein mit jedem seiner Teile zu etwas Absolutem. In diesem übersubjektiv-einheitlichen Sinne muß Schopenhauer freilich das Absolute ablehnen, weil ihm die unmittelbar gegebene Wirklichkeit ein täuschender Schimmer und Traum vergehender Seelen ist, ein zum Zerreißen bestimmter Schleier über der wirklichen Wirklichkeit. Hier scheiden sich zwei menschliche Grundtypen. Für den einen erfüllt die eigentliche Substanz des Daseins und sein definitiver Sinn jeden Punkt seiner Erscheinung in pantheistischer All-Einheit, die die volle Göttlichkeit des Seins aus jedem seiner Inhalte in nicht abstuftbarer Immergleichheit hervorleuchten läßt, oder so, daß sich das absolute Wesen der Welt in einer Reihe und Entwicklung darstellt, jegliche Erscheinung als eine Stufe, unersetzlich und unvergleichbar, einbeziehend. Der andre Typus gewinnt umgekehrt gerade durch eine prinzipielle, durch das Weltbild gezogene Scheidelinie den Raum für das Absolute, das schlechthin Seiende in ihm. Er löst von der Welt eine Welt des Wesenlosen ab, eine, in der die Wurzel der Dinge nicht als solche zum Ausdruck kommt, und in der alles nur Relative und Verfliegende, alles Subjektive und Substanzlose seinen Platz findet. Auf der anderen Seite aber, jener unberührbar, steht die schlechthin auf sich ruhende Wirklichkeit, der Kern des Seins, den der erste Typus in jeder Erscheinung, dieser aber gerade außerhalb jeder, insoweit sie eben Erscheinung und Einzelnes ist, fühlt. Diese Gegensätze haben ihre Wurzeln nicht in der philosophischen Spekulation, sondern in der ganzen Breite des seelischen Lebens, das sie in Ansätzen, Velleitäten, Teilverwirklichungen auf Schritt und Tritt darbietet. Wo immer für ein Wesentliches oder Prinzipielles die Darstellung in einem Gebiet von Einzelheiten

praktisch oder theoretisch gesucht wird, ist dies die Alternative: ob die Auffindung und Realisierung des Einheitlich-Wertvollen sich an der Allheit der Erscheinungen vollzieht und vollziehen soll, oder ob dies reiner und voller vermittels einer Scheidung geschieht, die gewisse Schichten des Daseins von vornherein jenseits jenes Absoluten läßt, nicht dafür empfänglich, so daß über das schließliche Bild hier ebenso unsere Unterschiedsempfindlichkeit entscheidet, wie für den ersteren Typus unser Einheitstrieb. Die Philosophie nimmt nur diesen Gegensatz auf und führt ihn aus seinen allverbreiteten Rudimentär- und Mischformen zu restloser Konsequenz, manchmal freilich mit dem Versuch, beiden Tendenzen gleichmäßige Befriedigung zu erzwingen. Und dies ist die Form der Schopenhauerschen Bemühung. Die Welt der Einzelheiten, die eine Welt der Erscheinung ist, gehorcht als solche den Normen unseres Intellekts und hat deshalb mit dem Grundwesen und An-sich des Daseins nichts zu tun. Zwischen beiden besteht der größte überhaupt denkbare Unterschied, der Unterschied schlechthin und nur durch die schärfste Sonderung von allen Bestimmtheiten der Welt des Einzelnen — wir werden dies auszuführen haben — ist der Grund der Dinge in seiner Reinheit und Einheit zu erfassen. Da nun aber dieses absolut Wirkliche doch das Wesenhafte auch jener singulären Zersplittertheiten ist, so umfaßt seine Einheit, vom Standpunkt der eigentlichen Realität aus gesehen, überhaupt die Totalität der Welt. Indem, von der einen Seite gesehen, die metaphysische Wirklichkeit sich von der Erscheinung abhebt, von der anderen gesehen aber auch sie durchdringt, sind die Bedürfnisse nach Unterschied ebenso wie nach Einheit gleichmäßig der Gestaltung des Weltbildes dienstbar gemacht. Trotzdem so die Erscheinung im Kopf des vorstellenden Wesens in ihrer Sprache das Dasein vollständig ausdrückt und trotz des restlos relativen Charakters alles Empirischen, bleibt dieses Weltbild nach dem Absoluten hin orientiert, das Schopenhauer

mit so starken Worten verwirft, dem zu entgehen aber es nur zwei Wege gegeben hätte. Man kann, einmal, den ganzen Durst nach Realität an der Erscheinung, ihren Zusammenhängen und Gesetzlichkeiten stillen. Dies ist nach meiner Überzeugung der letzte Sinn der Kantischen Philosophie, den Schopenhauer hier ganz mißverstanden hat. Kant schließt: die Welt ist Erscheinung und deshalb ist sie völlig objektiv und real und bis auf ihren Grund durchschaubar, weil gerade alles Jenseits-der-Erscheinung »eine bloße Grille«, eine leere Phantastik wäre. Genau umgekehrt schließt Schopenhauer aus dem Kantischen Axiom von dem Erscheinungsein der Welt: also ist diese Welt etwas Unwirkliches, und die wahre Realität ist hinter ihr zu suchen. Realität ist für Kants Gefühl von ihr eine erfahrungsbildende Kategorie, für Schopenhauer aber, den es nach dem Metaphysisch-Absoluten verlangt, gerade das Gegenteil aller Erfahrung. Den Schluß- und Ruhepunkt des Denkens fand Kant in der Phänomenalität des Daseins — wenigstens, bis das Starrwerden dieses Gedankens ihm Grenzen gab, an die sich dann eine inkonsequente Transszendenz anbaute —; für Schopenhauer aber wurde diese Phänomenalität ein bloßes Mittel, um der Absolutheit des Daseins einen Ort — nämlich jenseits jener, — anzuweisen. Er hat die Kantische Möglichkeit, das Absolute abzulehnen, gerade dazu benutzt, es zu legitimieren.

Der andere Weg, ein Weltbild ohne den Schlußstein des Absoluten zu vollenden, läuft jenseits der Scheidung von Erscheinung und Ding-an-sich. Für ihn besteht alles Sein, gleichviel wie man es an jener Kategorie klassifizieren will, in Beziehungen. Wahrheit und Wert, Existenz und Rechte, Freiheit und Gesetzlichkeit sind hier nicht Bestimmtheiten, die einem Objekt für sich selbst und in unabhängiger Begreifbarkeit zukämen, sondern diese und alle andern besitzt jeder Gegenstand nur im Verhältnis, nur als ein Verhältnis zu einem andern, dessen Qualifikationen und Schicksale nicht

weniger nur in Korrelationen zu jenem oder einem Dritten bestehen. Wie kein Körper für sich schwer ist, sondern nur im Verhältnis zu einem andern, der es wieder im Verhältnis zum ersten ist, so ist kein Satz wahr, kein Ding wertvoll, kein Dasein objektiv, sondern alles dies gewähren die Weltinhalte sich gegenseitig: nicht nur die Bestandteile der physischen Welt lösen sich dem fortschreitenden Erkennen mehr und mehr in Funktionen, d. h. in Relativitäten auf und verdanken sich wechselseitig alle ihre Bestimmtheiten. Falsch aber ist für diesen Standpunkt die Frage gestellt, die Schopenhauer über die Relativität, wie er sie für die Empirie anerkennt, hinausführt: wo denn die Substanzen seien, an denen alles dies vor sich ginge, die als die Subjekte dieser Wechselwirkungen in sie einträten? Denn diese Frage setzt unbefangen voraus, was der Relativismus ja gerade leugnet: dafs die Relativität von einem Absoluten getragen werden müfste: dies ist nur die Übertragung einer im Praktischen und Vorläufigen geltenden Kategorie auf die Grundform des Daseins überhaupt, in der jene erst sekundäre Schichten sind. Indes steht Recht oder Unrecht des Versuchs, das Fürsichsein der Dinge in ein Füreinander aufzulösen, hier nicht in Frage; sondern nur dies, dafs diese metaphysische Gesamtanschauung das Gegenbild der Schopenhauerschen wäre, die umgekehrt hinter jedem Füreinander ein Fürsichsein sucht, hinter jeder Relativität das Absolute, das sie trage und rechtfertige.

Da Schopenhauer sich diese beiden Wege verschließt, muß er freilich zu den Bedingtheiten des Gegebenen ein Unbedingtes suchen, zu ihren Flüchtigkeiten das dauernde Wesen, zu den Erscheinungen der Dinge ihr An-sich. Es handelt sich also darum, den Punkt zu finden, an dem für den so Suchenden die beiden Welten zusammenstoßen und an dem damit von der einen, unmittelbar dargebotenen, der Zugang zu der andern sich öffnet. Solange nun die Philosophie jene Vielfältigkeit des Daseins, von der wir ausgingen,

zu einer Zweiheit von Welten zusammen- und auseinandergebracht hat, liegt ihre Berührung und Brücke — mindestens eine solche — immer an derselben Stelle: in der menschlichen Seele, in dem Subjekte, das wir selbst sind. Wie man auch die Linie ziehen mag, die alles Denkbare in zwei einander gegenübergestellte Einheiten teilt, der Mensch hat jedenfalls an beiden teil. Das Reich der Ideen und das der zeit-räumlichen Zufälligkeit; die göttliche Ordnung und das Gebiet des Antichrists; der zweckfremde Mechanismus der Dinge und ihr Sinn und Wert, von dem wir nicht lassen können; die naturhaft-körperliche Struktur des Daseins und der Kosmos des Seelisch-Geschichtlichen — alle diese Zweiheiten versöhnen sich zwar nicht im Menschen, aber sie treffen sich in ihm, er ragt von der einen Welt in die andere hinein, seine eigne Doppelnatur ist das Pfand dafür, daß sie nicht hoffnungslos auseinanderklaffen. Darin drückt sich das spezifische Lebensgefühl des Menschen aus, das Gefühl, im Ganzen und im Einzelnen des Lebens auf der Grenze und in der Entscheidung zwischen zwei polaren Gegenrichtungen zu stehen oder: diese Grenze und Entscheidung zu sein. Was man die Persönlichkeit des Menschen nennt und die Form seiner Freiheit: daß er nie unbedingt und seinem ganzen Wesen nach an eine Möglichkeit des Daseins gebunden ist, das ist vielleicht die Wurzel, vielleicht die Wirkung jener durchgehenden, die Form seines Weltbildes bestimmenden Zweiheit, in deren überall gelegenen Treffpunkten er und nur er steht; weshalb denn auch umgekehrt die pantheistische Weltanschauung Spinozas, die jeden Dualismus ablehnt, für den Begriff der freien Persönlichkeit sozusagen keine Verwendung hat. Wie nun die Kategorie von Erscheinung und Ding-an-sich die vollendetste und prinzipiellste ist, die Spaltungen der Weltauffassung in sich aufzunehmen, so bietet sie auch gerade dem Ich die reinste und reichste Möglichkeit, die beiden Welten in sich zusammenzuführen. Denn das Ich ist der Träger der gesamten Erscheinungswelt, ihre

Grenzen müssen sich mit den Grenzen seiner Intellektualität decken. Aber dieses Ich, das so, als die Summe seiner Vorstellungen betrachtet, gewissermaßen die Erscheinungswelt ist, hat doch eben deshalb ein Sein, an dem solches Erkennen, als eine Funktion betrachtet, haftet. Mag aller Inhalt der Erkenntnis ein Traum und substanzloser Schimmer sein — das Wesen, in dem er vorgeht, ist, dieses wenigstens existiert wirklich, unabhängig von der Wirklichkeitsbedeutung seiner Vorstellungen. Indem also das Subjekt die Vorstellungswelt, eingeschlossen die Vorstellung seiner selbst, wie seine Ausstrahlungen hervorbringt, ist es zugleich, wie von innen gesehen, eine absolute Wirklichkeit. Wenn es sich selbst erkennt, ordnet es sich seiner Erscheinungswelt, als einen Teil dieser ein; indem es nun aber doch das Wesen ist, welches sich erscheint, Getragenes und Träger, Objekt und das absolute Subjekt dazu, Inhalt und inhaltbildende Tätigkeit — so haben wir, an diesem einzigen Punkte, außer der Erscheinung noch das Dahinter, das An-sich derselben: wir haben es, weil wir es sind.

In dieser Stellung des Subjekts als Gemeinbesitzes der Erscheinung und des Dinges-an-sich, als Bürgers der beiden Welten, wurzelt die Metaphysik Schopenhauers, sie bestimmt die Linie des Weges, auf dem er zu dem Absoluten des Daseins gelangt. Der Mensch findet sich als leibliche Erscheinung vor, Körper unter Körpern. Sein Stoff und seine Bewegungen sind so naturgesetzlich bestimmt, wie die aller andern Objekte, seine Handlungen erfolgen in der strengen Kausalität von Anstößen, Reizen, Motiven. So ist also unser anschauliches Leben, wenn wir rein objektiv beobachten, ebenso verständlich wie jede andre Erscheinung — und seinem innerlichen Wesen nach ebenso rätselhaft. Allein nun sind uns die Bewegungen unseres Körpers noch auf eine ganz andere als diese äußerliche Art gegeben: zugleich nämlich als Taten unseres Willens. Was als unsere Bewegung sichtbar wird, ist innerlich Willensaktion, und umgekehrt:

jeder wahre Akt unseres Willens ist unausbleiblich und unmittelbar auch eine physische Innervation. Über diesen Zusammenhang täuscht uns nur die Verwechslung von auf die Zukunft gerichteten Beschlüssen oder bloßen Wünschen mit dem wirklichen Wollen. Nur die Ausführung, sagt Schopenhauer, stempelt den Entschluß, der bis dahin immer noch veränderlicher Vorsatz ist; und alles »gerne wollen« ist ein bloßes Vor- und Nachklingen des Willens, aber nicht seine Wirklichkeit. Andererseits ist jede Einwirkung auf den Leib unmittelbar Einwirkung auf den Willen: sie heißt Lust, wenn sie dem Willen gemäß ist, Schmerz, wenn sie ihm zuwider ist. In der Konsequenz der Schopenhauerschen Theorie gibt es durchaus nicht Schmerz, den wir als solchen nicht wollten, nicht Lust, die wir als solche wollten. Dies ist vielmehr erst eine nachträgliche Erscheinung; in Wirklichkeit ist Schmerz nichts anderes, als die Vergewaltigung unseres Willens, die Schmerzlichkeit eines Eindrucks ist nicht die Ursache, daß ich ihn nicht will, sondern daß ich ihn nicht will, ist der eigentliche und primäre Vorgang, dessen Name Schmerz ist; und das Entsprechende gilt für die Lust. Ebenso sind der Wille und die erscheinende Handlung keineswegs zwei zeitlich aufeinanderfolgende Vorgänge, die das Band der Kausalität verknüpfte; beide vielmehr sind Innen- und Außenseite eben derselben Wirklichkeit. Der Wille kann, insofern er das schlechthin Innerliche, der Träger der erscheinenden Handlung ist, an und für sich niemals in die Erscheinung treten; die Erscheinung unseres Tuns ihrerseits ist in die sie umgebende zeit-räumliche Erscheinungswelt hineingeflochten — so daß sie zu ihrer wissenschaftlichen Erklärung nie auf die letzte Instanz des fundamentalen Willens zurückgreifen kann; wie sich dies damit verträgt, daß wir doch auch den Willen als ursächliches, zeitliches Glied in unserm Bewußtsein vorfinden, kann erst später deutlich werden. So ist unser praktisches Dasein uns auf zwei völlig verschiedene Arten gegeben: wir schauen

uns einerseits selbst als ein Objekt, einen Teil der Erscheinungswelt an; zugleich aber fühlen wir das innere Zustandekommen dieser Erscheinung, den in ihr sich ausprechenden Willen, der als die eigentliche Realität hinter ihr steht und deshalb in ihre Formen niemals eingehen kann. An diesem einzigen Punkte ist der Bezirk bloßer Vorstellungsinhalte überschritten, oder vielmehr nicht überschritten, sondern es ist das Jenseits ihrer aufgedrungen, das gewissermaßen nicht hinter, sondern vor ihr liegt; während wir unser handelndes Leben in seinen Einzelheiten nur kennen, indem wir selbst es anschauen, es zu unserm Objekt machen, schafft der Wille oder richtiger: ist der Wille dasjenige Sein, das erst sozusagen nachträglich durch bewußten Intellekt und seine Formen als jene Einzelerscheinungen unseres Lebens gespiegelt wird. Auf diese beiden Weisen und nur auf diese beiden sind wir für uns da: als produktive, unser praktisches Leben in jedem Augenblick gebärende Wesen — und als der Bewußtseinsreflex dieses ursprünglichen, schaffenden Seins, gleichsam als Original und als Bild. Und da wir nun nichts anderes als dieses beides in uns finden, so muß, unter Anwendung der von Kant geschaffenen Grundformel des Weltverständnisses, dasjenige an uns, was nicht Erscheinung ist: eben der Wille, der erst die Voraussetzung unserer Erscheinung ist — als unser metaphysisches Wesen, als unser Ding-an-sich bezeichnet werden. Damit hat Schopenhauer den entscheidenden Zug des modernen Wesens, die Wendung zum Subjekt, die Zentrierung aller Weltkategorien im Ich, zum ersten Träger jener Kantischen Scheidung erklärt: in uns selbst, den einzigen Existenzen, die wir nicht nur von außen kennen, sind ihre beiden Seiten gegeben. Das tiefe Gefühl, das unser Leben begleitet: daß wir in jedem Augenblick zugleich Zuschauer und Akteure, Erscheinung und letzter Grund der Erscheinung, Geschaffene und Schaffende sind — dies wird ihm das erste Pfand der philosophischen Deutung des Daseins.

Um den Sinn dieses Willens, der unsere metaphysische Wirklichkeit sein soll, ganz zu verstehen, darf man ihn nicht in irgend welcher einzelnen, durch einen Zweck bestimmten, psychologischen Wollenstatsache suchen. Sondern vielmehr in dem, was übrig bleibt, wenn wir das Wollen von allen Inhalten, Vorstellungen, Motivierungen abgesondert haben, in denen es sein Kleid, seine Erscheinungsform findet. Alle diese, an ein singuläres Ziel gebundenen Wollungen gehören zu unserer empirischen Seelenwelt, die dem Satz vom Grunde folgt und nur den Reflex der realen Tiefenereignisse in uns darstellt; diese selbst sind allem Bewußtsein entzogen und wissen nichts von der singulären Gestalt, die sie als Teile unserer zeit-räumlichen Lebensgeschichte annehmen. Vor allem ist es wichtig, die sogenannten Motivierungen auszuscheiden, die so oft den Willensakt zu erschöpfen scheinen und in Wirklichkeit den Verflechtungen der erfahrungsmäßigen, der Außenwelt gesetzmäßig koordinierten Innenwelt angehören. Was als das Letzte, schlechthin Undifferenzierte unserer Triebe und Absichten dann noch bleibt, das ist, eben weil es das Urprinzip alles bewußten Lebens ist, mit Worten nicht weiter zu beschreiben: und diese Unmöglichkeit ist ersichtlich das Korrelat dazu, daß ein wie auch dumpfes Gefühl dieses treibenden, jenseits der Breite unserer singulären Existenz lebenden Willens überhaupt in jedem Menschen vorhanden sein muß. Da es sich hier um das handelt, was wir alle unterschiedslos sind, so kann die Philosophie nichts tun, als dies Fundamentale, Unterirdische, in jedem in irgend einer Form Anklingende, zu begrifflichem Wissen zu erheben. Weil aber auch dies Erkenntnis ist, so metaphysisch sie sei, so wird doch selbst durch sie der Wille aus seiner Jenseitigkeit als Ding-an-sich in die Region des Vorstellens versetzt. Und dies bahnt die letzte Sonderung und Reinigung an, die den Willen an seiner Stelle innerhalb des Schopenhauerschen Weltbildes fixiert. Wenn wir das Absolute in uns Wille nennen, so mögen wir diesen Begriff

noch so übersingulär und ungemischt fassen: auch so bleibt er immer noch der Name einer seelischen Erscheinung, ein bloßer Hinweis auf ein an sich Unbenennbares; nur daß mit dem Willen, der ein seelisches Phänomen ist, auf dasjenige, was niemals Phänomen sein kann, deutlicher als mit irgend einem andern Bestandteil unserer Welt hingewiesen wird: indem wir uns als überhaupt Wollende wissen, jenseits aller einzelnen, von der Welt gelieferten Inhalte dieses Wollens, greifen wir zwar auch jenes Ungreifbare nicht, aber wir langen so nahe wie möglich heran, wir stehen an dem Punkte, der noch immer nicht es selbst, sondern nur seine Offenbarung bleibt, aber seine klarste, fühlbarste, an dem, modern zu reden, statt der Allegorien, die uns sonst das Absolute vertreten, wenigstens ein Symbol seiner sich bietet. Wir bleiben in die Schicht der Erscheinung gebannt, auch wo wir uns des Willens bewußt sind und von ihm sprechen; nur dünner als anderswo ist sie an diesen Stellen, der Schleier, der das An-sich unseres Wesens verdeckt, hebt sich auch hier keineswegs, aber er legt sich enger, in weniger als sonst gefalteter Bauschung um das Absolute in uns. Dies muß man streng festhalten, wenn nicht die ganze Schopenhauersche Metaphysik eine Mythenbildung, ein fantastischer Anthropomorphismus sein soll. Er selbst freilich hat dem Vorschub geleistet, wenn er vorbehaltlos ausspricht: »der Wille ist das Ding an sich.« Vergißt man darüber jenen sonst gemachten Vorbehalt, so ist das Ganze eine kindliche Inkonsequenz, eine Übertragung des Empirischen in das Transszendente, wie in rohen Religionen, die die Götter nach dem Bilde des Menschen schaffen. Tatsächlich aber soll mit seiner Deutung des Willens der Weg des Denkens zum Absoluten nur eine direktere Richtung nehmen, ohne darum seine Ebene, die immer die des Relativen bleibt, zu verlassen. — Wenn wir in der Linie der Schopenhauerschen Intention von unserm, jenseits der Erscheinung gelegenen absoluten Sein sprechen, befinden wir uns gewissermaßen in

einem Mittelzustand zwischen Sein und Erkennen, den man den metaphysischen Zustand nennen könnte. Er ist aber keine Mischung beider, sondern ein Besonderes und Unvergleichbares, im Grunde dasselbe wie die intellektuelle Anschauung Schellings. Er ist auch das, was in all den Spekulationen hervortritt: Gott oder der Weltgrund käme in uns zum Bewußtsein seiner selbst. Denn darin liegt das Gefühl, daß das Bewußtsein hier nicht sein Objekt sich gegenüber hat, daß der Bewußtseinsinhalt nicht vom Sein als eine heterogene Welt losgerissen ist, sondern daß das Sein gewissermaßen das Bewußtsein seiner selbst in sich trägt.

Die Frage der sachlichen Richtigkeit wird dadurch freilich nicht angerührt. Es wird immer Entscheidung eines unkontrollierbaren Gefühls bleiben, ob man unterhalb, oder richtiger innerhalb, alles einzelnen Wollens noch einen einheitlichen, von seinen Inhalten getrennten Willen empfindet, das sachliche Korrelat des Allgemeinbegriffes Wille — oder ob dieser ein bloßes Abstraktum bleiben soll, wie der Begriff des Blauen, den wir aus den blauen Dingen oder des Tones, den wir aus den einzelnen Tönen ziehen. Für Schopenhauer ist der Wille gleichsam der Dampf, der die allerverschiedensten Maschinen treibt. Der Wille lebt zwar nur in seinen einzelnen Akten, aber was diese zu Willensakten macht, läßt sich nicht aus derselben Art von Ursachen erklären, wie was sie zu einzelnen macht. In jedem Fall scheint mir darin ein sehr allgemeines und tiefes, wenngleich dunkles Gefühl zum Ausdruck zu kommen, dasselbe, das in uns eine Unendlichkeit hineinlegt, das unser Ich, obgleich sein Leben sich nur in endlichen Einzelinhalten offenbart, dennoch als ein Unendliches empfinden läßt. Ganz allgemein fühlen wir, daß in keinem einzelnen, gegenwärtigen Seelenvorgang — die Vorstellung mag noch so umfassend, der Willensakt noch so energisch, das Gefühl noch so leidenschaftlich sein — all die Spannkraft und Tiefenvorgänge, die empordrängen oder mit einem solchen Vorgange in einer Beziehung stehen,

vollständig zum Ausdruck und Sich-Ausleben kommen. Über jeden Lebensmoment der Seele und seinen Inhalt ragt der Energievorrat, aus dem er sich erhebt und der sich zu ihm zuspitzt, doch noch heraus, die schöpferische Ganzheit der Seele ist in ihm nicht erschöpft, obgleich sie dies sozusagen verlangt. So fühlen wir uns in jedem Augenblick als ein Mehr, als ein über unsere dargebotene Wirklichkeit Hinauslangendes, und die stete Wiederholung hiervon, bei allem Wechsel des Inhalts in der Form beharrend, läßt dies zu dem Bewußtsein kristallisieren, daß wir überhaupt ein Mehr als Endliches wären, daß in jeder einzelnen Regung, die eben durch ihren besonderen Inhalt zu einer einzelnen wird, ein an sich Unendliches zu Worte — oder eben nicht zu Worte — käme. Dieser Stimmungsdirektive gehört es an, wenn Schopenhauer in jedem Willensakt, der durch seinen besonderen Inhalt zu einem einzelnen wird, einen allgemeinen Willen erblickt, der von vornherein über jede mögliche Ver- einzelung hinausgreift, an einem Einzelziel nicht an sein Ende gelangt, durch eine Einzelgewährung nicht befriedet werden kann. Schopenhauer drückt dies so aus, daß es zwar psychologisch, d. h. durch singuläre Motivierungen und sonstige Kausalverknüpfungen erklärbar ist, weshalb ich jetzt dies und jenes Bestimmte will, nicht aber, weshalb ich überhaupt will oder weshalb mein Wille im ganzen eine meinen Gesamtcharakter ausmachende Richtung hat. Jeder einzelne Willensakt ist als endlicher prinzipiell zu befriedigen, aber nicht der Wille überhaupt, der in ihm lebt und ihn überlebt, weil er sich in ihm nicht ausleben kann. Der Wille ist jenes Unendliche in uns, weil wir fühlen, daß jeder endliche Akt noch immer einen nicht aufgegangenen Rest läßt.

Die Lehre vom Willen als dem Absoluten in uns hat zwei Bedeutsamkeiten, die indessen, wenn sie gesondert werden, das metaphysische Dogma Schopenhauers gleichsam zwischen sich durchgleiten lassen. Die eine ist die eben erwähnte: die Unausgeschöpftheit unseres Gesamtwesens durch

das Nacheinander und die Summe seiner einzelnen Akte, das Mehr-als-dies, das neben und hinter jedem Dies fühlbar wird. Gewiß erscheint diese Formgebung unseres tiefsten Seins sich nirgends unmittelbarer zu verraten, in nichts deutlicher symbolisiert zu sein, als im Willen, dessen seelisches Wesen im Hinausgehen über das Gegebene besteht und in dessen unabsehlichem Objektkreis die Seele ihre eigene, innere Schrankenlosigkeit offenbart. Dennoch wäre zu fragen, ob man sich jenen letzten Fundamenten des Lebens gegenüber mit einer Deutung begnügen soll, die doch schließlich nur eine plausible Analogie aus dem Gebiet des unmittelbaren Bewußtseins ist. Jenes in mehr als einem Sinne »Grund«-lose, das wir als die Unerschöpflichkeit unseres Wesens, den Quell und zugleich das Jenseits jeder unserer Einzeläußerungen fühlen, kann ebensogut in der Endlosigkeit logischer Verkettung liegen, oder in der Einheit der Seele, die sich in den erlebten Wechselwirkungen ihrer Einzelinhalte immer annähernd, aber nie absolut realisiert; oder in den Relationen zu dem Dasein außerhalb ihrer, von denen eine unendliche Möglichkeit in ihr angelegt ist, so daß, was wirklich in ihr vorgeht, Anregungen von einem Umkreise her sind, dem gegenüber wir noch eine Unermesslichkeit anderer in latenter Form in uns fühlen. Kurz, Schopenhauer hat zwar das Problem, das zuerst Fichte als den Gegensatz des reinen und des empirischen Ich formulierte, mit einer neuen und unübertroffenen Vertiefung gefühlt: daß wir in jedem Einzelakt unserer Seele eine ihn tragende und zugleich über ihn hinausreichende Energie spüren, die sich wie aus sich selbst erneuert, ohne eine ihr äußere Veranlassung, während jede besondere Äußerung ihrer kausal veranlaßt ist, ein Unendliches und Absolutes, das unsere Endlichkeiten und Relativitäten trägt. Dieses immer nur unvollkommen ausdrückbare Daseinsgefühl hat in der Willensmetaphysik Schopenhauers eine Deutung gefunden, deren Anschaulichkeit das Problem vielleicht eindringlicher macht, als irgend eine andere.

Allein diese Anschaulichkeit, mit der der Wille das Hinübergreifen der Lebenstiefen über jede endliche Einzelheit symbolisiert, gibt ihm schliesslich als Lösung des Problems keinen entscheidenden Vorsprung vor allen sonst möglichen.

Aber andererseits enthält diese Willensmetaphysik eine Bedeutung, die, wenn man auch ihre metaphysische Übersteigerung ablehnt, noch immer zu den wenigen ganz grossen Fortschritten gehört, die dem Problem des Menschenlebens überhaupt innerhalb der Philosophie bisher beschieden sind. Von so wenigen Einschränkungen abgesehen, dass sie als *quantité négligeable* gelten können, ist aller Philosophie vor Schopenhauer der Mensch als ein Vernunftwesen erschienen. Zwar sind sich alle Philosophen darüber einig, dass er unvernünftig genug ist; allein dies ist eben jedesmal ein Abfall von seiner eigentlichen Natur, von dem, was er sein soll, weil er es schon ist — nicht nur der Idee, dem sittlichen Anspruch nach, sondern dem tiefsten Sein, der echtsten Wirklichkeit nach ist. Immer hat das Denken mit diesem doppelten Sinn des Seins gearbeitet. Was von uns gefordert wird, als die Überwindung und das Andere unseres realen, sich darbietenden Seins, das ist doch auch schon ein Sein, ja das ist unser fundamentalstes, allerrealstes Sein. Alle metaphysische oder überhaupt tiefere Begründung der Ethik folgt — was uns erst später seine ganze Bedeutung entfalten wird — der Formel: werde was du bist. Kaum jener religiöse Radikalismus macht davon eine Ausnahme, für den der Mensch sozusagen ein Kind des Satans ist und nur durch die von ihm selbst aus unbegreifliche Gnade von oben zu einem Wert gelangen kann; denn auch hier wird im allerletzten Grunde eine Gotteskindschaft vorausgesetzt, ein zwar verlorenes, aber dennoch in irgend einer mystischen Weise noch vorhandenes Sein, das überhaupt Veranlassung zu jener Gnade gibt. Dass das Sein so einen weiteren und einen engeren Sinn besitzt und damit die unlogische Situation entsteht: wir sind, was wir doch nicht sind, und wir sind nicht,

was wir doch sind — das ist der Ausdruck eines ganz fundamentalen und typischen Bedürfnisses, vielleicht auch einer Feigheit der Menschen, die eine Forderung und Sollen nicht meinen ertragen zu können, wenn sie deren Erfülltheit nicht schon in einer geheimen Form und Tiefe in sich wohnen glaubten. Diese Kategorie nun hat den Menschen zu einem Vernunftwesen gemacht, so sehr sein erscheinendes Sein auch das Gegenteil davon zeigt. Dafs nun gerade die Vernunft als das Wesenhafte des Menschen erschien, die Vernünftigkeit als die tiefstgelegene Funktion, deren Normen auch alle anderen Werte in uns tragen (sodafs selbst die Sittlichkeit als die Herrschaft der Vernunft erscheint) — das geht wohl darauf zurück, dafs in dem solches} bestimmenden Philosophen | die Vernunft das Lebenszentrum und das Vehikel eben dieser Erkenntnis selbst bildet. Die alte, naiv-mystische Vorstellung, dafs wir »Gleiches durch Gleiches erkennen«, erfährt hier von je eine eigentümliche Anwendung: das Objekt mußte den Charakter des subjektiven, ins Spiel kommenden Erkenntnisvermögens tragen, weil dieses sonst nicht der vollkommenen Durchdringung jenes gewifs zu werden glaubte. Der Kantische Satz, dafs die Bedingungen der Erkenntnis zugleich die Bedingungen der Gegenstände der Erkenntnis sind (weil das Erkennen sich seinen Gegenstand bildet), hat hier, über die einzelnen Bestimmungen der Objekte hinaus, auf die die Kantische Behauptung sich beschränkt, die Gesamtcharaktere von Subjekt und Objekt ergriffen.

Dieses Dogma nun von der Vernunft als dem tiefsten, wie auch von den Wellenkräuselungen seiner Oberfläche überdeckten Wesensgrunde des Menschen hat Schopenhauer zerschlagen; und gleichviel ob man das andere, das er an diese Stelle setzt, annimmt oder nicht, so gehört er damit in jedem Fall zu den großen philosophischen Schöpfern, zu den Entdeckern einer neuen Möglichkeit, das Dasein zu deuten. Während sonst im letzten Fundamente des Menschen diejenige Energie lag, die sich jedenfalls am adäquatesten

im Denken und seiner Logik äußerte, wird nun die Vernunft aus diesem Wurzelgrunde gerissen und durch eine gewaltige Drehung zu einem Akzidens, einer Folge oder einem Mittel des Wollens, das jenen Platz für sich beansprucht. Freilich ermöglicht unser Vorstellen, die gegenständliche Welt bildend, es dem Willen, sich zu einzelnen Akten zu besondern. Allein Schopenhauer hat sehr tief erkannt, daß schon die Vorstellungsinhalte und die verstandesmäßigen Verkettungen als seelische Vorgänge eine Triebkraft voraussetzen, die jenseits der bloß ideellen, bloß logischen Beziehungen jener Inhalte lebt. Wenn wir aus bestimmten Voraussetzungen einen Schluß ziehen, so empfinden wir wohl, daß wir damit eine notwendige Beziehung der Begriffe selbst nachzeichnen, eine in ihnen gelegene ideelle Forderung vollziehen. Allein daß wir sie vollziehen, daß wir jene nur sachliche Beziehung in unserem Denken verwirklichen, das ist mit den an sich sozusagen kraftlosen Inhalten und Verbindungen der Begriffe keineswegs identisch oder gegeben. Vielmehr, auch der logischste Satz braucht, um seelische Wirklichkeit zu werden, einen Träger, der an sich mit Logik überhaupt nichts zu tun hat. Dieser Produktionsprozeß unser selbst kann jene logischen, sachlich notwendigen Inhalte aufnehmen und ist insofern vernünftig; seinem eignen Wesen nach aber steht er jenseits des Gegensatzes von Vernunft und Torheit, von Logik und Widerspruch, ist vielmehr unvernünftig im rein negativen Sinn. Der Schopenhauersche Wille steht nicht gegen die Vernunft, sondern nur außerhalb ihrer und deshalb auch außerhalb ihres Gegenteils.

Diese Achsendrehung im Begriff des Menschen: daß die Vernunft nicht mehr seine tiefste, wie auch etwa überdeckte Realität bildet, sondern nur ein Inhalt, oder, wenn man will, eine Form ist, die von dem eigentlich realen Leben, von dem Produktionsprozeß unseres Seins erst sekundär aufgenommen oder abgewiesen wird — diese Drehung ist ein Symptom und ein Faktor einer sehr tief reichenden Erkenntnis-

bewegung. Allenthalben hat sich im 19. Jahrhundert die Vorstellung aufgerufen, daß unser Sein, die entscheidende Instanz und Substanz unseres Lebens, in unserem Vorstellen und Bewußtsein nur einen zufälligen, unvollständigen, oft fälschenden Ausdruck findet. Der Keim dieser Überzeugung liegt bei Kant, der unser ganzes empirisches Ich, d. h. die Summe der Vorstellungen, die unser Bewußtsein erlebt, als die durch die Bewußtseinsformen bestimmten Erscheinungen eines Dinges-an-sich ansprach, das, unserer seelischen Welt zugrunde liegend, ebenso transszendent und unerkennbar sei, wie das Ansich der äußeren Erscheinungen. Indes führt diese Idee bei Kant nicht zu dem Gegensatz von Sein und Bewußtsein, einerseits weil für ihn die empirische Bewußtseinswelt das echte, gediegene Sein ist, das Ding-an-sich dahinter aber »nur eine Idee«; andererseits weil er, dieser Idee doch einen positiven Inhalt suchend, wieder die Vernunft als unseren letzten Wesensgrund konstituiert. Mit schneidender Schärfe erfalst Marx den Gegensatz: ist es, so fragt er, das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein bestimmt, oder bestimmt ihr Sein ihr Bewußtsein? Freilich dient das Problem seinen besonderen Zwecken nur in einer engeren und flacheren Form: es sei das gesellschaftliche Sein der Menschen, das ihr Bewußtsein bestimme. In entschiedener Abwendung von dem Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts mit seiner Wertakzentuierung des Bewußtseins geht durch das neunzehnte die Wertung des Seins als unserer unmittelbaren Realität, während unser Bewußtsein nur eine akzidentelle und unregelmäßige Kompetenz dieser sei, ein hier und da aufzuckendes Licht, nicht einmal ein Symbol, das unser Sein stetig begleitete und berechenbar machte: in den romantischen und mystischen Strömungen des Jahrhunderts ist diese Akzentverschiebung ebenso fühlbar wie in manchen materialistischen und historisierenden. In der Schopenhauerschen Willensmetaphysik lebt dieses Gefühl in seiner ganzen unüber-

hörbaren Stärke: daß wir etwas sind, und von diesem Sein irgend eine Art von Gewißheit haben, die nicht die des bewußten Erkennens ist. Dem Rationalismus, den Kant nur auf dem Sondergebiet der Erkenntnis entthront und durch die Erfahrung als die einzige Trägerin des Wirklichkeitserkennens ersetzt hatte, versagt sich erst damit die Gesamtanschauung des Menschen überhaupt. So sehr wir auf das Bewußtseins- und Verstandesleben angewiesen sind — wir sind damit doch nur der Ort für eine Flucht von Bildern, all diese Vorstellungsinhalte, mögen sie die Seele oder die Außenwelt betreffen, sind wir nicht. Schopenhauer hat den Mut zu dem Radikalismus, zu dessen Vermeidung eigentlich die Anschauung des Menschen als eines Vernunftwesens kreierte: daß die Bewußtseinsbilder, in denen das empirisch gelebte Leben verläuft, die Wirklichkeit unseres Seins nicht einschließen, sich überhaupt nicht mit ihr berühren können, weil dieses Sein eben nicht des gleichen Wesens ist wie das vernünftige Bewußtsein. Aber dieses negative Anderssein, diese sozusagen formale Differenz zwischen dem Sein und dem Bewußtsein genügt nicht, sondern indem er dieses Sein nun inhaltlich als jenes metaphysische Getriebenwerden charakterisiert, jene dunkle Begehrlichkeit unseres Wesens, die als die Ruhelosigkeit des Wollens in die Erscheinung tritt — hat er dem Abgrund zwischen unserer Realität und den sozusagen kraftlosen, spiegelbildhaften Vorstellungen des Bewußtseins und der Vernunft erst seine ganze Breite gegeben. Und wenn es dennoch eine Einheit zwischen ihnen gibt, so ist es diejenige, die die rationalistische Auffassung des Menschen noch weiter als solche Scheidung von sich weisen müßte: daß nämlich alles Bewußtsein und Intellekt ein bloßes Produkt des Willens ist, ein Werkzeug, das er sich zu seinen Zwecken bereitet und das ihm seiner eigentlichen Bestimmung nach untertan bleibt, auch wenn es dieser Bestimmung hier und da untreu wird. Und damit greift die Vernichtung des

Vernunftcharakters des Lebens zugunsten seines Seins- oder wenn man will, seines Kraftcharakters in den Willen selbst hinunter. Ist der Mensch ein Vernunftwesen, so empfindet er Werte und Zwecke und weil er sie als solche empfindet, so will er sie, das gewertete und gesetzte Endziel entfesselt das Begehren; und dies ist die gewöhnliche Auffassung. Für Schopenhauer aber wächst der Zweck, den wir schätzen und dem wir bewußt zustreben, erst aus dem Willen als der Urtatsache hervor. Wir wollen nicht, weil unsere Vernunft Werte und Ziel statuiert, sondern weil wir wollen, dauernd, pausenlos, aus unserem Wesensgrunde heraus, darum haben wir Zwecke. Diese sind nichts anderes als der Ausdruck oder die logische Organisierung der Willensereignisse. Der Vernünftigkeit unseres Daseins wird die letzte Stütze entzogen, die sie am Zweckbegriff besaß, solange das Wollen noch als der Weg zu — prinzipiell — von der Vernunft vorgezeichneten Wertpunkten erschien. Jetzt aber ist der Intellekt nur die Beleuchtung des aus sich selbst quellenden Willensprozesses, das Bewußtsein formt ihn für sich nach den Kategorien des Verstandes, die einzelnen Zwecke sind nur die über ihn hin verstreuten Lichtpunkte und seine Oberfläche gliedernden Akzente. Damit wird nun erst jene frühere Behauptung vollkommen durchsichtig: daß wir zwar immer wissen, was wir in jedem gegebenen Augenblicke wollen, nie aber, was und warum wir überhaupt und im Ganzen wollen. Es ist die Scheidung und neue Rangierung unseres Seins und unseres Bewußtseins, vermöge deren unser Dasein aus den singulären Akten, die es begreifbar zusammensetzen, dennoch nicht besteht; ihr gemäß scheidet sich das Ganze des Lebens von der Summe seiner Einzelheiten und wird zu jener bloß tatsächlichen Einheit, die wir zwar in diesem Einzelnen als dessen Substanz, zugleich aber dahinter als das dunkle Verhängnis des Lebens überhaupt fühlen — das Verhängnis, welches nicht zu dem Leben hinzukommt, sondern welches das Leben selbst ist.
