

Schopenhauer

Über die Freiheit des
menschlichen Willens

Über die Grundlage
der Moral



Kröner



KRÖNERS TASCHENAUSGABE BAND 118

Arthur Schopenhauer

Über die Freiheit des
menschlichen Willens

.

Über die Grundlage
der Moral

Herausgegeben und eingeleitet
von Philipp Theisohn

ALFRED KRÖNER VERLAG STUTTGART

Arthur Schopenhauer

Über die Freiheit des menschlichen Willens

Über die Grundlage der Moral

Herausgegeben und eingeleitet von Philipp Theisohn

Stuttgart: Kröner 2013

(Kröners Taschenausgabe; Band 118)

ISBN Druck: 978-3-520-11801-1

ISBN E-Book: 978-3-520-11891-2

Unser gesamtes lieferbares Programm sowie viele weitere
Informationen finden Sie unter www.kroener-verlag.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlages. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2013 by Alfred Kröner Verlag, Stuttgart

Datenkonvertierung E-Book: Alfred Kröner Verlag, Stuttgart

Inhalt

Zur Einführung in Arthur Schopenhauers

<i>Die beiden Grundprobleme der Ethik</i>	VIII
Das philosophische Schnabeltier	VIII
Zum philosophiegeschichtlichen Ort der Preisschriften	XIII
<i>Über die Freiheit des menschlichen Willens</i> (1839) . . .	XV
Die Ausgangsfrage	XV
Freiheit	XIX
Wille, Vernunft und Charakter	XXIV
<i>Über die Grundlage der Moral</i> (1840)	XXIX
Die Ausgangsfrage	XXIX
Vom hypothetischen Imperativ	XXXII
Neminem laede	XXXIX
Gerechtigkeit	XLIII
Zum Nachleben von Schopenhauers Ethik	XLVII
Weiterführende Literatur	LII

Vorrede zur ersten Auflage	3
Vorrede zur zweiten Auflage	35

Preisschrift über die Freiheit des Willens

I. Begriffsbestimmungen	39
1) Was heißt Freiheit?	40
2) Was heißt Selbstbewußtseyn?	46
II. Der Wille vor dem Selbstbewußtseyn	50
III. Der Wille vor dem Bewußtseyn anderer Dinge . .	63
IV. Vorgänger	104
V. Schluß und höhere Ansicht	136
Anhang, zur Ergänzung des ersten Abschnittes . . .	145

Preisschrift über die Grundlage der Moral

I. Einleitung	152
§. 1. Ueber das Problem	152
§. 2. Allgemeiner Rückblick	157

II.	Kritik des von KANT der Ethik gegebenen Fundaments.	163
§. 3.	Uebersicht	163
§. 4.	Von der imperativen Form der Kantischen Ethik	166
§. 5.	Von der Annahme von Pflichten gegen uns selbst, insbesondere.. . . .	173
§. 6.	Vom Fundament der Kantischen Ethik. Anmerkung.	176 201
§. 7.	Vom OBERSTEN GRUNDSATZ der Kantischen Ethik	205
§. 8.	Von den ABGELEITETEN Formen des obersten Grundsatzes der Kantischen Ethik .	212
§. 9.	Kants Lehre vom Gewissen	221
§. 10.	Kants Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter. – Theorie der Freiheit. .	227
	Anmerkung.	231
§. 11.	Die Fichte'sche Ethik als Vergrößerungsspiegel der Fehler der Kantischen.	234
III.	Begründung der Ethik	238
§. 12.	Anforderungen	238
§. 13.	Skeptische Ansicht	239
§. 14.	Antimoralische Triebfedern	250
§. 15.	Kriterium der Handlungen von moralischem Werth.	258
§. 16.	Aufstellung und Beweis der allein ächten moralischen Triebfeder	260
§. 17.	Die Tugend der Gerechtigkeit	268
§. 18.	Die Tugend der Menschenliebe	284
§. 19.	Bestätigungen des dargelegten Fundaments der Moral	289
§. 20.	Vom ethischen Unterschiede der Charaktere . . .	311
IV.	Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens.	322
§. 21.	Verständigung über diese Zugabe	322
§. 22.	Metaphysische Grundlage	327
Judicium		340
Zeittafel		343

»... durch das was wir thun,
erfahren wir bloss was wir sind.«

Zur Einführung in Arthur Schopenhauers *Die beiden Grundprobleme der Ethik*

Das philosophische Schnabeltier

Der Rezensent kennt keine Gnade: Eine »Klitterung von Willkürlichkeiten und unwissenschaftlichen Kategorien« habe man da vor sich, verfasst von einem »Mystagogen«, der seine Begriffe in einem »philosophastrischen Mörser zermalmt« und über den »strenges Gericht« zu halten sei. Zumindest sei man Letzteres »den Namen Fichte's und Hegel's schuldig«, durch deren »Verläumdung« jener Mensch »auch an der Nation gefrevelt, die jene Namen in das vaterländische Pantheon eingeschrieben.«¹ Einem Nestbeschmutzer, einem Vaterlandsverräter sieht man sich hier also gegenüber; einem Werk, das die nationale Denktradition und ihre zeitgenössischen Heroen weder versteht noch zu würdigen weiß.

Wenig schmeichelhaft ist, was dem mit »Spiritus asper« zeichnenden Beiträger der *Deutschen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* im Juli 1841 zu Schopenhauers Schriften *Über den Willen in der Natur* (1836) und *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1841) einfällt. Schopenhauer selbst wird sich

1 Spiritus Asper (Friedrich Wilhelm Carové): »Rezension zu Arthur Schopenhauer, »Über den Willen in der Natur« und »Die beiden Grundprobleme der Ethik«, in: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* (10.–16. 7. 1841), 29–51, hier 45 und 42.

dieser Kritik nicht annehmen. In dem ihm eigenen Furor erkennt er in ihr lediglich »ein infames Pasquill, voll Lügen und *falsa*«², ein Dokument der verschworenen Parteilichkeit der deutschen Universitätsphilosophie. In diesem Eindruck bestärkt Schopenhauer nicht zuletzt die Detektivarbeit des mit ihm befreundeten Frankfurter Rechtsanwalts Martin Emden, der nach über einem Jahrzehnt herausbekommt, dass hinter »Spiritus asper« kein anderer als der Hegelschüler Friedrich Wilhelm Carové steckt, der mit Schopenhauer zum damaligen Zeitpunkt vermeintlich »in freundschaftlichen Verhältnissen« gestanden hatte und sogar mit ihm über die Rezension »unbefangen geredet« haben soll.³ Das passt natürlich ins Bild: Der akademische Siegeszug des sogenannten Deutschen Idealismus bewahrheitet sich als eine publizistische Intrige unter Leitung der »Minister-Kreatur Hegel«, in deren Folge der eigentliche Philosoph des 19. Jahrhunderts marginalisiert und öffentlich der Lächerlichkeit preisgegeben werden sollte, weder Anerkennung noch einen Lehrstuhl fand.

Schopenhauer genügt sein Wissen um die Hintergründe der Polemik, um über deren Nichtigkeit zu befinden und dem bereits 1852 verstorbenen Carové noch die »Kanaille«⁴ hinterherzuwerfen. Einen ideengeschichtlichen Wert besitzen die Einlassungen des »Spiritus asper« gleichwohl, denn sie vermitteln nicht nur einen recht präzisen Eindruck von der Wahrnehmung Schopenhauers durch den zeitgenössischen philosophischen Betrieb, sondern geben auch in einzigartiger Weise Aufschluss über die argumentativen Barrieren, die lange Zeit die seriöse Rezeption seiner Schriften – in diesem Fall seiner »Ethik« – verhindert haben. Als sprechend erweist sich dabei das Bild, das Carové an den Ein- und Ausgang seiner Besprechung stellt und das später in Karl Rosenkranz'

2 Schopenhauer an Johann August Becker, 27. 8. 1854, in: Ders.: *Gesammelte Briefe*, hg. von Arthur Hübscher, Bonn 1987, 349.

3 Schopenhauer an Julius Frauenstädt, 29. 6. 1854, ebd., 347.

4 Schopenhauer an Johann August Becker, 27. 8. 1854 (wie Anm. 2).

Aufsatz *Zur Charakteristik Schopenhauer's* (1854) abermals aufgegriffen wird⁵: das Bild des Schnabeltiers.

Wie dieses Product einer vielleicht ermattenden Schöpfungsphantasie mit den Extremitäten dem Vogelgeschlecht anzugehören scheint, während es der übrigen Leibesgestalt nach die Classe der Säugethiere bestreift, seiner Lebensweise nach jedoch sich den Amphibien gesellt, – so findet man bei Durchlesung der Schopenhauerschen Schriften sich abwechselnd versucht, ihren Verf. bald den Idealisten, bald den Materialisten, bald den Dualisten zuzuweisen.⁶

Carovés Bildwahl verrät mindestens soviel über ihn selbst wie über denjenigen, auf den er sie münzt. Offensichtlich hält er, wenn er im Weiteren dann vor allem auf Schopenhauers »Giftsporn« zu sprechen kommt, mit dem das philosophische Geschöpf nicht nur jeden »begünstigte[n] Nebenbuhler [...], sondern auch die ganze Generation, welche demselben ihre Gunst zugewendet hat«, attackiert⁷, das Schnabeltier für eine Allegorie: für die Verkörperung einer monströsen Vermischung von Bedeutungen. Das ist *ornithorynchus paradoxus* – 1800 klassifiziert von Schopenhauers Göttinger Lehrer Johann Friedrich Blumenbach – allerdings keineswegs. Während die Hegelianer immer noch daran glauben, dass den Erscheinungen der Natur eine sinnhafte Entwicklungsfolge zugrunde liegt, wodurch ihnen die zoologische Vieldeutigkeit einer Spezies schlichtweg nicht vernunftgemäß vorkommt und nur aus einer »Ermattung« des Weltgeistes erklärbar wird, muss im Umkehrschluss dann doch gesagt werden, dass dort, wo die Philosophie mit der Natur kollidiert, nicht zwingend die Natur für die Kollision verantwortlich ist. Richtig ist nur, dass sich das Schnabeltier nicht in die Erzählungen der idealistischen Naturgeschichte einfügen lässt. Und da diese Naturgeschichte immer auch schon eine Geistesgeschichte

5 Karl Rosenkranz: »Zur Charakteristik Schopenhauer's«, in: *Deutsche Wochenschrift* 22 (1854), 673–684.

6 Spiritus Asper: »Rezension« (wie Anm. 1), 29.

7 Ebd.

ist, in welcher das, was in der Welt erkannt wird, entsprechend Aufschluss darüber gibt, worin der Mensch sich selbst erkennt, steht das Schnabeltier wie kein anderes Geschöpf für die größtmögliche Verunsicherung der philosophischen Selbstgewissheit des 19. Jahrhunderts. Sein Auftauchen markiert nicht nur die offenkundige Unzulänglichkeit der überlieferten Wissensordnungen. Darüber hinaus steht es auch für das Zerschellen der Begriffe an der Natur, ja: für eine andere Erzählung des Lebens, die keinen dialektischen Stufenwegen mehr folgt, sondern ihre Wahrheit, ihren Grund gerade dort findet, wo die Vernunft fern scheint.

Damit ist durch die Schnabeltier-Metapher die philosophiegeschichtliche Konstellation, in der die Produktion und Rezeption von Schopenhauers Ethik statthat, ziemlich genau umrissen: Das in den beiden Preisschriften aus den Jahren 1839 und 1840 gebündelte Gedankengut stellt sich in den Augen der zeitgenössischen Universitätsphilosophie zwangsläufig als eine »intelligible Idiosynkrasie« dar⁸, als das Werk eines Argumentationschaotikers, über dessen Mühen der Begriffsfindung man spöttisch lächeln darf, weil seine Leistungen unter dem Vergrößerungsglas der idealistischen Identitätslogik nicht sichtbar werden resp. weil sie dort als Paradoxe erscheinen. Das mag durchaus so sein, es muss wohl auch so sein. Jemandem, der davon ausgeht, dass jeder, der das Gute *erkennt*, auch Gutes *tut*, und der die Sittlichkeit für ein System von Ideen hält, das zum sittlichen Handeln *verpflichtet*, dem muss eine Ethik, die ganz ernsthaft über das »Recht zur Lüge« (S. 280)⁹ räsoniert, im besten Fall kurios, wo nicht verantwortungslos vorkommen.¹⁰ Allerdings beobachtet in diesem Fall nun auch das kuriose Exponat den sich seiner Sache allzu sicher wähnenden Taxonomen aus der Gegenperspektive. Dass nämlich

8 Ebd., 50.

9 Die Angabe der Seitenzahlen bezieht sich jeweils auf die vorliegende Ausgabe.

10 Rosenkranz: »Zur Charakteristik Schopenhauer's« (wie Anm. 5), 677 f.

der Totalitätsanspruch des Idealismus zum Grundproblem eines an der Empirie sich orientierenden Philosophierens geworden ist, dass das Verständnis unserer Handlungen nicht von Axiomen abhängen, sondern nur aus der sie bedingenden Handlungswirklichkeit gewonnen werden kann – das sind gerade die zentralen Einsichten Schopenhauers gewesen. Die Herausforderung seiner Ethik liegt darin, dass sie sich ganz bewusst aller Gewissheiten einer »vernünftigen Moralität« entschlägt, was eine Neudefinition der Aufgabe, der sich die Ethik eigentlich zu stellen hat, mit sich bringt:

Man wird mir vielleicht entgegensetzen wollen, daß die Ethik es nicht damit zu thun habe, wie die Menschen wirklich handeln, sondern die Wissenschaft sei, welche angiebt, wie sie handeln SOLLEN. Dies ist aber gerade der Grundsatz, den ich leugne [...]. Ich setze hingegen der Ethik den Zweck, die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. (S. 249)

Bereits *das* ist schon Provokation genug, denn mit dieser Bestimmung seines Gegenstandsfeldes verneint Schopenhauer nicht nur die Kategorienordnung des Idealismus, der zufolge die »Ethik nichts anderes als ein vollständiges System [...] aller praktischen Postulate« darstellt¹¹, sondern auch dessen pädagogischen Impetus und die mit diesem verknüpfte Vorstellung des Sittlichen als einer durch Erziehung erschaffenen »zweite[n] Natur des Individuums«. ¹² Der Ethik fällt in diesem Stück die Rolle der Hebamme bei der »zweiten Geburt« des Menschen¹³ zu: der Geburt in Freiheit. Gegen dieses maieutische Pathos stellt Schopenhauer nur den einen Satz:

11 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* [1796 oder 1797], zitiert nach: Ders.: *Werke*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1986, Bd. I, hier 234.

12 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [1821–31], in: Ders.: *Werke* (wie Anm. 11), Bd. XVII, 146.

13 Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* [1830], in: Ders.: *Werke* (wie Anm. 11), Bd. X, 320.

»Der Mensch ändert sich nie« (S. 90). Erst mit dieser Einsicht beginnt für ihn der Weg in eine von allen Phantasmen freie Handlungstheorie, die nichts mehr gemein hat mit der ihm verhassten »gangbaren Kinderschulen-Moral« (S. 322), der Weg in eine Ethik, die auf zwei Säulen ruht: der Unzugänglichkeit des Willens und der Unvernunft der Moral.

Zum philosophiegeschichtlichen Ort der Preisschriften

Versucht man den inneren Zusammenhang der Preisschriften einerseits, ihren philosophiegeschichtlichen Standort andererseits genauer zu bestimmen, dann stößt man dabei zunächst auf einen geistesgeschichtlichen Auftrag: die Rettung der kantischen Philosophie vor ihren Verfälschern, deren erster Kant selbst gewesen sein soll. Schopenhauers Philosophie, die sich diesen Auftrag selbst zuerkennt, muss dementsprechend in gleichem Maße als eigenständiges System wie als Versuch einer historischen Argumentationsrekonstruktion verstanden werden. Natürlich will sie neu anfangen; verstanden wird dieser Neuanfang jedoch immer schon als ein Zurück zu Kant, zur Trennung von sensibler und intelligibler Welt. Diese Trennung nicht konsequent aufrechterhalten zu haben – darin sieht Schopenhauer die Kardinalsünde der »Ethik der letzten sechzig Jahre, welche weggeräumt werden muß« (S. 161), bevor die Moral überhaupt wieder ein philosophisches Fundament erhalten kann.

Der hieraus resultierende doppelte Gestus von *Revolution* und *Restitution*, der Schopenhauers Schriften bis in ihre polemischen Winkel hinein durchzieht, macht sein Werk zum zentralen Durchgangs- und Wandlungsort der Philosophie des 19. Jahrhunderts. Nietzsche, dessen Anthropologie sich in großen Teilen Schopenhauer verdankt, steigt im Grunde bereits über den Leichnam der Geistesgeschichte hinweg und sieht sich deswegen auch nirgends im Rechtfertigungszwang.

Schopenhauer hingegen befindet sich in all seinen Negationen immer noch in unmittelbarer Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Denken. Dort, wo er es überwinden will, muss er es erst einmal zerlegen; dort, wo er es kritisiert, muss er die gerissene Lücke immer auch mit Blick auf den eigenen metaphysischen Gesamtentwurf schließen. Dass Ethik und Metaphysik grundsätzlich nicht getrennt betrachtet werden können, sondern gerade aus unserem Handeln sich die tieferen Einsichten in das Sein ergeben, formuliert Schopenhauer bereits im Nachsatz zu *Über den Willen in der Natur*, mit dem 1835 seine Wiederaufnahme der ethischen Reflexion beginnt: »Nur DIE Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruiert ist; weshalb ich mit viel besserem Recht, meine Metaphysik hätte ›Ethik‹ betiteln können, als Spinoza [...].«¹⁴ Dass die Dänische Akademie ernsthaft erwartet, man solle den »Nexus der Metaphysik mit der Ethik« darlegen und ihm in ihrer Ablehnung der zweiten Preisschrift dementsprechend die stillschweigende Voraussetzung der Identität von ethischem Prinzip und Metaphysik zu Last legt, hält Schopenhauer dann erwartungsgemäß für den Beweis, dass sie ihre eigene Preisfrage nicht verstanden hat (S. 10).

Gerade in dieser Herleitung der Metaphysik aus der detaillierten Betrachtung der Gründe und Prinzipien menschlicher Handlungen besitzen die beiden Abhandlungen zur Ethik einen eigenen Stellenwert in Schopenhauers Gesamtwerk. Leicht sieht man in ihnen nur – wie das auch Schopenhauer selbst gleich zu Beginn der Vorrede suggeriert – eine Ergänzung zum vierten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* (1818), das in § 55 die Freiheit des Willens¹⁵ und in § 67 auch

14 Schopenhauer: *Über den Willen in der Natur*, in: Ders.: *Werke in fünf Bänden*, hg. von Ludger Lütkehaus, Zürich 1988, Bd. III, 316.

15 In der dritten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* von 1859, in der dieses Kapitel stark verändert wurde, verweist Schopenhauer dann umgekehrt wiederum auf die Preisschrift.

das Mitleidsprinzip ausführlicher erläutert. Indessen lässt sich die erkenntnistheoretische Schlüsselstellung der Ethik vom Plateau des Hauptwerks aus nicht erkennen. Dort erscheint die Ethik allenfalls als *deduktiver* Schluss der Willensmetaphysik, als die Möglichkeit zur »Bejahung und Verneinung des Willens«. In den Preisschriften hingegen bewahrheitet sie sich als das Tor der Wirklichkeit, durch welches der Philosoph *induktiv* zum Grund der Dinge vorzudringen vermag. Erst in dieser Umkehrung der Perspektive, erst in dieser Hinwendung zur Praxis kann Schopenhauers Ethik ihren singulären Status gegenüber all jenen Handlungstheorien behaupten, die im Anschluss an Kants kategorischen Imperativ die Ethik zu einem Kompendium von aus dem Faktum der Vernunft abgeleiteten Sätzen des »rechten Handelns« erniedrigt hatten. Die argumentative Arbeitsteilung zwischen den beiden Abhandlungen sieht dabei vor, dass die Schrift über die Freiheit des Willens die bestehenden und konkurrierenden Ethik-Entwürfe in ihrem axiomatischen Kern zerstört, während die Schrift über die Grundlage der Moral dann (in ihrem ersten Teil) das von Kant errichtete analytische Gerüst der praktischen Vernunft abträgt, um (in ihrem zweiten Teil) schließlich im Jenseits der Ratio das Fundament der Moral zu entdecken und die aus ihm erwachsenden Tugenden zu erläutern.

Über die Freiheit des menschlichen Willens (1839)

Die Ausgangsfrage

Schopenhauers gesonderte Hinwendung zur Ethik wird, wie oben angemerkt, vorbereitet durch die »Hinweisung auf die Ethik«, mit der *Über den Willen in der Natur* schließt; in diesem Sinne erscheinen die beiden Preisschriften im Werkkontext als die Wurzel seines Denkens, zu der er, vermittelt durch die metaphysische Nachschrift, nun zurückfindet. Zugleich handelt es sich aber eben nicht um Dokumente einer fortge-

setzten Selbstbespiegelung, sondern um Antworten, Antworten auf Fragen, die der zeitgenössischen philosophischen Diskussion entwachsen, in die Schopenhauer auf die ihm ganz eigene Weise nach langer Abstinenz wieder eintritt.¹⁶ Will man die Radikalität seiner Positionierung verstehen, dann muss man zunächst den Erwartungshorizont rekonstruieren, der in den gestellten Fragen aufscheint. Was also ist gemeint, wenn die Königlich Norwegische Societät der Wissenschaften wissen will: »Nam liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?« – »Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtseyn beweisen?« (S. 39).

Die Überlegung, die hinter dieser Frage steckt, trennt von Schopenhauers Beantwortung der Frage eine nicht unbeachtliche Gedankenstrecke. Der Argumentationsrahmen, in dem hier gefragt wird, ist folgender: Gesetzt, dass es so etwas wie »sittliche Freiheit« gibt, dass der Mensch also jederzeit frei entscheiden kann, wie er handeln will, dann unterscheidet sich der Mensch in diesem Vermögen von der ihn umgebenden Natur. Er überhebt sich hierin seiner bloß physischen Existenz. Dass der menschliche Wille auf die Welt der Ideen bezogen, dass er also nicht der empirischen, sondern der intelligiblen Sphäre zuzurechnen sei, war der Grundgedanke der kantischen Sittenlehre gewesen: Es ist die Willensfreiheit, die es überhaupt möglich werden lässt, in der Natur sittlich zu handeln, nicht den Reizen, sondern den Ideen zu folgen. Als Prämisse aller ethischen Reflexion ist der »freie Wille« daher der praktischen Philosophie des frühen 19. Jahrhunderts implementiert¹⁷, man kommt um ihn nicht herum, will man

16 Zwischen 1818 (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) und 1835 (*Über den Willen in der Natur*) enthält sich Schopenhauer jeder Publikations-tätigkeit.

17 Ewa Nowak-Juchacz: »Der freie Wille nach Kant, Fichte und Hegel. Entwicklung des Begriffs«, in: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, hg. von Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher, Berlin/New York 2001, 289–296.

darüber befinden, was ›richtiges‹ und ›falsches‹ Handeln sei. Gleichwohl durchzieht die wissenschaftliche Diskussion dieser Frage, die über die Philosophie hinaus auch die Theologie beschäftigt, ein leichtes Unbehagen, denn selbst wenn man darauf verzichtet, den freien Willen als Apriori der Sittlichkeit zu hinterfragen, und ihn als die ›Thatsache des Bewußtseyns‹ akzeptiert, für die Fichte ihn hält¹⁸, so macht es doch die bewusstseinsphilosophische Mentalität des Idealismus unabdingbar, den Moment, in dem jenes den Menschen vom Tier unterscheidende Vermögen sich erstmals zeigt, genau zu bestimmen. Handelt es sich wirklich um eine apriorische Größe, dann darf sie nicht von irgendeiner Erkenntnis abhängig sein; wäre sie dies, so wäre das im Erkennen ausgelöste Wollen gerade nicht frei, sondern ein Reiz. Vor dem Erkennen, das nur ein Wollen im Bezug *auf etwas* begründen kann, liegt aber eben nur noch das Selbstbewusstsein, in welchem das ungerichtete Wollen *als solches* nun eigentlich zu finden sein müsste. Das klingt nicht unplausibel, denn immerhin stellt das Selbstbewusstsein eine absolute Potenz dar, die Bündelung unendlicher Möglichkeiten. Aber ist das auch ein Wille?

Die zeitgenössische Philosophie hegt diese Vermutung; sie sieht im Selbstbewusstsein keineswegs nur die Instanz, die dem Willen eine bestimmte Richtung gibt, indem sie ihn konkreten Wünschen eines Subjekts unterwirft. Vielmehr ist das Selbstbewusstsein bereits das *Resultat* eines Wollens, eines ›Sich-selbst-Wollens‹. Glaubt man Hegel, dem jede »Subjektivität als mein Wille«¹⁹ erscheint, so entsteht schon die Beziehung zwischen dem Bewusstsein und jenem Objekt, das es nicht als Objekt, sondern als sich selbst ansieht, aus einem Begehren heraus, welches dann eben nicht dem

18 Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Die Thatsachen des Bewußtseyns* [1810/11, veröffentlicht 1817], in: Ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, Bd. II.12, 124 ff.

19 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821], in: Ders.: *Werke* (wie Anm. 11), Bd. VII, 293 (Anm. zu § 142).

Selbstbewusstsein zugeordnet werden kann, sondern diesem vorausgehen muss. Infolgedessen wären die Strukturen, die bei einer analytischen Betrachtung des Selbstbewusstseins zutage treten, durchaus als Spuren dieses ›freien Willens‹ zu lesen und ihre Rückverfolgung könnte demnach zum theoretischen Schlussstein der philosophischen Ethik führen.

Die Preisfrage der Norwegischen Societät zielt also auf ein bestehendes Defizit der zeitgenössischen Philosophie. Es mangelt dabei nicht an Hinweisen, dass das Ausstehen jenes eingeforderten Beweises der Willensfreiheit im Gärungsprozess der 1830er Jahre virulent zu werden beginnt. Zumindest lässt sich dies für die deutschsprachige Debatte konstatieren, in der u.a. mit Karl Fischers *Die Freiheit des menschlichen Willens im Fortschritte ihrer Momente* (1833), Johann Peter Romangs *Über Willensfreiheit und Determinismus mit sorgfältiger Rücksicht auf die sittlichen Dinge, die rechtliche Imputation und Strafe, und auf das Religiöse* (1835)²⁰ sowie Heinrich Christoph Wilhelm Sigwarts *Das Problem von der Freiheit und der Unfreiheit des menschlichen Willens* (1839) eine ganze Reihe an Versuchen zu beobachten ist, den kritischen Punkt der idealistischen Ethik noch einmal genauer unter die Lupe zu nehmen – wenn von den Genannten auch niemand wirklich so weit geht, das Postulat der Willensfreiheit als solches infrage zu stellen. Schopenhauer aber tut genau dies und lenkt dadurch die mit der gestellten Frage verknüpfte Diskussion in eine mit Sicherheit unvorhergesehene Richtung. Beantwortet hat er sie mit einer doppelten Verneinung: Man kann den freien Willen nicht nur nicht *aus dem Selbstbewusstsein* beweisen, man kann ihn sogar *überhaupt nicht* beweisen, denn er ist gar nicht existent. Bereits am Ende des zweiten Kapitels wird dieser Schluss gelassen ausgesprochen und damit die eigentliche Pointe verschenkt. Allerdings geht es

20 Wie kontrovers diese Debatte ausgetragen wird, zeigt sich dabei nicht zuletzt an Fischers scharfer Replik auf den Idealismus-Skeptiker Romang: »Über den spekulativen Begriff der Freiheit«, in: *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* 3 (1839), 101–159.

Schopenhauer um etwas ganz anderes als um die Aufkündigung des allgemeinen Konsenses. Er will just an der Stelle, an welcher die Moralphilosophie des 19. Jahrhunderts einen festen Grund gewinnen sollte, das Fundament für ein neues Denkgebäude legen, in dem die bewährten Begriffe an ganz anderen Stellen untergebracht sind. Es geht hier also um eine prinzipielle Umwertung von Handlungsprinzipien, und die beginnt beim zentralen Begriff der *Freiheit*.

Freiheit

Die Karriere des Freiheitsbegriffs im Idealismus ist gekoppelt an seine In-Eins-Setzung mit dem »freien Tun«: Die Freiheit ist nur, insofern sie Verwirklichung ist. Sie zeigt sich dort, wo etwas durch den Menschen in die Welt gesetzt wird, und verschwindet sofort, wo etwas geworden ist. Die Freiheit *ist* nicht, sondern wird *vollzogen*. Verstetigt worden war diese Vertreibung der Freiheit aus dem Sein durch Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), die es gerade darauf abgesehen hatte, dem Missverständnis, die kantischen Ideen seien substantiell im Menschen verankert, entgegenzuwirken, und die deswegen auch die Freiheit nicht »nach empirischen Prinzipien«, d.h. »als psychologische Eigenschaft«, verstanden haben wollte, zu »deren Erklärung« es »lediglich auf einer genaueren [sic] Untersuchung der Natur der Seele und der Triebfeder des Willens ankäme«. ²¹ Statt dessen stellt die Freiheit das »transzendente[s] Prädikat der Kausalität eines Wesens [dar], das zur Sinnenwelt gehört«, will heißen: Der Mensch mag in allem, was er tut, sich den Naturnotwendigkeiten fügen müssen, doch gleichzeitig ist er sich immer auch dessen bewusst, dass er im Akt der durch ihn ausgelösten Kausalität frei ist, dass er im Handeln Gesetzen folgt, die er »sich durch Ver-

21 Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 168. (Zitation aus Kants Werken in der Folge nach: Immanuel Kant: *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983.)

nunft selbst gibt«. ²² In der Konsequenz besitzt der Mensch das Bewusstsein der Verantwortlichkeit für seine Taten und Missetaten, von denen er immer wird zugeben müssen, dass er zu ihnen nicht durch Naturgesetze gezwungen war, sondern sie im Zweifel auch hätte unterlassen können.

Schopenhauer wird exakt vor diesem kantischen Modell argumentieren. Er wird Kant in der Unterscheidung des empirischen und des intelligiblen Charakters des Menschen folgen und auf dieser auch seine Ethik gründen. Er wird ihm gleichwohl die Gefolgschaft verweigern, wenn es um das Zusammenwirken von Kausalität und Freiheit im menschlichen Willen geht. Der Idealismus war hier in Kants Spur fortgeschritten und zunächst, vermittelt durch Schelling, bis auf den Grund des Ichs vorgestoßen, in dessen Selbstsetzen er die Freiheit der »eigne[n] That« mit der »innere[n] Nothwendigkeit« zusammenfallen sah. ²³ Folgt man Fichtes Vorstellung der ›Tathandlung‹, in welcher das absolute Ich sich selbst als ein bestimmtes Ich (und ein ebenso bestimmtes Nicht-Ich) setzt ²⁴, dann wäre im Horizont des Bewusstseins,

22 Ebd., A 176.

23 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [1809], in: Ders.: *Werke*, hg. von Manfred Schröter, München 1927, Bd. IV, 277. Die Ermöglichungsbedingung dieser paradoxalen Verschränkung von Freiheit und Notwendigkeit im Ich ist natürlich die Grundannahme, dass die Gesetze des Verstandes, in deren Licht das Ich mit seiner Welt nur als Resultat von Kausalitäten erscheint, auf einer höheren – göttlichen – Ebene als der Grund sichtbar werden, aus dem der freie Wille überhaupt erst hervorgeht, so dass »der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist«.

24 »Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich *ist*, und es *setzt* sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. – Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und Tat sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin* Ausdruck einer Tathandlung; [...].« (Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* [1794], Hamburg ⁴1988, 16.)

auf der Ebene der Vorstellungen, die wir uns von der Welt machen, tatsächlich alles notwendig, das Bewusstsein selbst, der Träger dieser Vorstellungen, aber eine endlose freie Tätigkeit, ein unaufhörliches ›Sich-selbst-Wollen‹. Bei Hegel ist an der Gleichung »das Freie ist der Wille« schon nicht mehr zu rütteln.²⁵ Schopenhauer hingegen entkoppelt die Freiheit vom Willen, indem er – ganz zu Anfang seiner ersten Preisschrift – die Freiheit gerade nicht mehr vom Standpunkt des Tuns, sondern wieder von dem des Seins aus betrachtet. Als Seinsbegriff verliert die Freiheit aber alles Pathos, sie wird ein Negativ, insofern sie »nur die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden« beschreibt (S. 40). ›Frei sein‹, das wäre ›frei von etwas sein‹ und nicht ›frei zu etwas sein‹ – und entsprechend wäre ein freier Wille dann ein Wille, der frei von aller Kausalität, von aller Veranlassung, mithin: frei von aller Empirie wäre. Kann man sich das denken? Schopenhauer bezweifelt das zwar, denn für ihn ist das verbindliche Gesetz unserer Erkenntnis der ›Satz vom Grunde‹, von dem dieser freie Wille dann ausgenommen wäre. Aber da dieses Phänomen unter dem Namen »liberum arbitrium indifferentiae« nun einmal in der philosophischen Debatte inventarisiert ist, möchte er das Phantom doch jagen gehen.

Er folgt ihm nach bis zu jenem Ort, an dem ihn die norwegische Preisfrage im Einklang mit der zeitgenössischen Philosophie vermutet: im Selbstbewusstsein, dort eben, wo nicht etwas *Bestimmtes*, sondern nur *überhaupt* gewollt wird. Hier kommt es nun zum Verhör: Schopenhauer will wissen, was vor dem Horizont einer aller Beweggründe enthobenen Existenz sich denn unter ›Freiheit‹ verstehen lasse, und stößt auf dabei auf einen Satz, in dem sich alle Fehlschlüsse der jüngeren Philosophiegeschichte zu bündeln scheinen: »Ich kann thun was ich will« (S. 53). In diesem Satz erkennt der Inquisitor die Wurzel der Legende vom ›freien Willen‹ – und beginnt nun damit, diese Wurzel auszurufen: »Das Selbstbewußtseyn sagt die Freiheit des THUNS aus, – unter

25 Hegel: *Grundlinien* (wie Anm. 19), 46 (§ 4).

Voraussetzung des WOLLENS: aber die Freiheit des WOLLENS ist es, danach gefragt worden« (S. 53). Offengelegt ist damit der Unterschied zwischen der *Potentialität* und der *Aktualität* des Selbstbewusstseins, ein Unterschied, der durch das Behelfskonstrukt der Willensfreiheit verdeckt worden war. »Frei« im Sinne von »uneingeschränkt« ist das Selbstbewusstsein nämlich nur hinsichtlich seiner *Möglichkeiten*, von denen es tatsächlich jede einzelne wollen *kann*. Welche dieser Möglichkeiten es dann aber *tatsächlich*, im konkreten Handlungszusammenhang, verwirklichen *will*, und warum es gerade diese eine und keine der anderen Möglichkeiten ergreift: darüber kann das Selbstbewusstsein keine Auskunft geben. Erkennen kann es den Willen nämlich nur in der Tat, also im Handeln in Bezug auf Objekte außerhalb seiner selbst, in dem es aber gerade nicht mehr frei, sondern kausal determiniert ist. Die Illusion, im Wollen selbst frei zu sein, ist das Resultat einer Verwechslung: Frei bin ich sehr wohl *hinsichtlich der Vorstellungen*, was ich *wollen könnte* bzw. was zu *wollen wäre* (also der Freiheit des Wunsches); *hinsichtlich der Folgen*, die die Realisierung einer dieser Wunschvorstellungen jeweils hätte, bleibe ich jedoch unfrei.²⁶ Die Identifizierung jener uneingeschränkten Wunschfreiheit mit der mich in meinen Wünschen und Optionen von neuem bestimmenden Verwirklichung eines Wunsches ist nach Schopenhauer die Wurzel des Irrglaubens vom »freien Willen«. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Es steht mir frei, im

26 Gerade hierin wird Schopenhauers Argumentation allerdings instabil, denn wenn das Selbstbewusstsein schon nichts von den Ursachen seines Wollens weiß, dann kann es auch nicht die Beziehung zwischen diesen Ursachen und ihren Folgen bestimmen, weiß also auch nichts von den Kausalitäten, mit denen es seine Wunschfreiheit identifizieren soll. (Denn, um vom Selbstbewusstsein aussagbar zu werden, müssten, wie Dieter Birnbacher richtig angemerkt hat, die Kausalbeziehungen selbst im Selbstbewusstsein liegen – was schlichtweg nicht denkbar ist; vgl. Dieter Birnbacher: »Ambivalenzen in Schopenhauers Freiheitslehre«, in: *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, hg. von Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio und Matthias Koßler, Würzburg 2009, 89–100, hier 93.)

Zug sitzen zu bleiben, an der nächsten Station auszusteigen oder erst an der übernächsten. Ich könnte also entweder wie gewohnt zur Arbeit gehen, eine alte Bekannte spontan besuchen oder ein fernes Land bereisen und auf diese Weise je nach Wahl ganz unterschiedliche Kausalitäten auslösen. Also kann ich wirklich »tun, was ich will«. Tatsächlich will ich aber nur eine *ganz bestimmte* Wahl treffen (weil ich z.B. meinen Arbeitsplatz behalten will, den ich bei Nichterscheinen verlieren würde) und in dieser Entscheidung bin ich nun nicht mehr Herr meiner selbst, sondern werde durch Notwendigkeiten bestimmt, die mir keinesfalls immer einsichtig sind, durch Motive, die der Mensch »bisweilen sogar vor sich selbst« verbirgt, »nämlich da, wo er sich scheut zu erkennen, was eigentlich es ist, das ihn bewegt, Dieses oder Jenes zu thun.« (S. 79) Ich kann also keineswegs »wollen, was ich will«, und das kommt daher, »daß des Menschen Wille sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens ist«, der »Grund seines Bewußtseyns«, ein »schlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber er nicht hinaus kann« (S. 58). Das Selbstbewusstsein sieht nicht bis auf diesen Grund, sondern erwächst lediglich aus diesem. Es kann daher nicht mit Bestimmtheit angeben, warum es das eine will, das andere aber nicht, und schon gar nicht kann es Aussagen darüber treffen, wer oder was hier eigentlich will.²⁷ Gedacht nur als »Brücke zwischen Innenwelt und Außenwelt, welche sonst durch eine bodenlose Kluft getrennt blieben« (S. 55), ist das Selbstbewusstsein *nur frei, insofern es gerade nicht will*, und

27 Die Frage »wer will denn eigentlich?« findet sich in genau dieser Zuspitzung bereits bei Schopenhauers ehemaligem Studenten Eduard Beneke (dem Schopenhauer 1821 in der *Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung* aufgrund seiner Rezension der *Welt als Wille und Vorstellung* eine »Nothwendige Rüge erlogener Citate« erteilen wollte; vgl. Schopenhauers Brief an Heinrich Karl Abraham Eichstädt, in: Ders.: *Gesammelte Briefe* [wie Anm. 2], 63–66). Friedrich Eduard Beneke: *Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit einem Anhang über das Wesen und die Erkenntnißgränzen der Vernunft*, Berlin/Posen 1822, 75.

kann *nur wollen, indem es seine Freiheit aufgibt* und den Regungen eines Willens folgt, über den es keine Herrschaft besitzt, ja, dessen Logik es nicht einmal versteht. Der Wille und die Freiheit fallen also mit Blick auf das Selbstbewusstsein auseinander – und damit ist die gestellte Preisfrage tatsächlich schon beantwortet, wenn auch vermutlich nicht in dem von der Kommission angedachten Sinne.

Wille, Vernunft und Charakter

Nun hat diese Antwort allerdings kapitale Folgen für das Grundverständnis der Ethik im Allgemeinen, für das Verständnis von Handlungsnormen und Handlungsträger im Speziellen. Denn tatsächlich wird mit der Trennung von Willen und Freiheit all das hinfällig, was zuvor noch unter dem Begriff der ›Moralität‹ verhandelt wurde.

Zum Ersten erweist sich Schopenhauer das Reich der Vernunft, durch dessen Besitz Kant den Menschen noch den Notwendigkeiten entzogen sah, selbst als Hort der verborgenen Kausalitäten. Die Vernunft ist keineswegs frei vom Willen, sondern führt diesen nur ins Denken über, verwandelt den *Reiz*, der nur eine physische Wirklichkeit hat, in *Motive*, die nur aus Gedanken bestehen können und in denen sich Ursache und Wirkung so weit voneinander zu entfernen vermögen, dass ihr Zusammenhang als solcher gar nicht mehr sichtbar wird. Dennoch ist die Motivation, etwas zu tun, nichts anderes als Kausalität, nämlich »die durch das Medium der Erkenntniß hindurchgehende Kausalität« (S. 87), in der keinerlei Moralität – d.h. ein sich über die Erfahrungswirklichkeit erhebendes Prinzip des Handelns – gefunden werden kann. Auch das, was sich ›moralisches‹ oder ›vernünftiges Handeln‹ nennt (oder vielmehr so genannt wird), verdankt sich immer einer ganz bestimmten Motivation und erweist sich gerade in seiner Maskierung als uninteressiertes, überpersönliches Handeln als eine perfide Erscheinungsform des Willens. (Hier wird dann die zweite Preisschrift ihren Anknüpfungspunkt finden.)

Zum Zweiten setzt die Unterwerfung des vernunftgeleiteten Handelns unter die Kausalgesetze voraus, dass die Träger dieses Handelns qualitativ konstant bleiben, der Mensch sich eben ›nie ändert‹. Notwendig ist ja eben nur das, was zwingend aus einer gegebenen Ursache folgen muss, und das schließt ein, dass ein bestimmter Mensch zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer ganz bestimmten Situation immer in einer ganz bestimmten Weise handeln wird, weil er gar nicht anders handeln *kann*. Dementsprechend hält Schopenhauer daran fest, dass jeder Mensch über einen »angeborene[n], INDIVIDUELLE[N] Charakter« verfügt (S. 97), der in seiner ganz eigenen Weise auf verschiedene Motive reagiert und entsprechende Taten vollführt. Man kann diesen Charakter sehr wohl erziehen, indem man ihn mit den Folgen seines Handelns konfrontiert (also belohnt und straft). Man wird ihn dadurch aber in seiner Substanz nicht verbessern oder verschlechtern können, sondern ihn bestenfalls dazu bringen, dass er die hierdurch gewonnene Erkenntnis zukünftig in sein Handlungskalkül mit einbezieht. Streng genommen bewegt sich Schopenhauer hier im Horizont einer Verhaltensprognostik, einer ›Ethomantie‹ Herder'scher Prägung.²⁸ Gesetz den Fall, man könnte einen Blick in das innere Leben eines Menschen werfen und dieses genau sezieren, dann ließe sich das Verhalten dieses Menschen mit Blick auf die von außen auf ihn einwirkenden Geschehnisse exakt vorhersagen; eine Vorstellung, zu deren Gewährsmann Schopenhauer einmal mehr Kant beruft (S. 127).²⁹ Das Projekt einer Verhaltensarithmetik interessiert ihn dabei freilich weniger³⁰, ihm

28 Vgl. Johann Gottfried Herder: *Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft* [1797], in: Ders.: *Werke in zehn Bänden*, hg. von Günter Arnold, Martin Bollacher, Jürgen Brummack et al., Frankfurt a.M. 1985–2000, Bd.VIII, 290.

29 Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 177.

30 Gleichwohl verlässt er diesen Gedankenpfad nicht gänzlich; immerhin ist er von der grundsätzlichen Möglichkeit der Zukunftsschau überzeugt, die er als Kind seiner Zeit den Somnambulen zuspricht, die im Grunde Rechenmaschinen sind (S. 103). Das Phänomen der

geht es um das Umkehrmoment: Gerade weil wir uns gleich bleiben und in unserem Handeln immer den Gesetzen unseres individuellen, aber eben nicht einsehbaren Charakters folgen, wird dieser Charakter in seiner Individualität uns erst nach und nach anhand unserer Taten bekannt. Oder, wie es Schopenhauer formuliert: »DURCH DAS WAS WIR THUN, ERFAHREN WIR BLOSS WAS WIR SIND« (S. 102).

Eine stärkere Zuspitzung kann es im Grunde nicht geben. Weiter kann man sich nicht von den Zuschreibungen entfernen, die der Ethik im 19. Jahrhundert als Aufgabengebiet aufgenötigt werden. Der Wahrheitswert aller Moralität ist ein ganz und gar diesseitiger. Keine unserer Handlungen zeugt von Idealität, von einer in Freiheit selbst gegebenen Kausalität der Vernunft. Der Mensch erkennt das, was er tun soll, was er für richtig und falsch hält, nach Maßgabe dessen, *was er ist*. Auch ein verdorbener Charakter hat seine Moral; wie diese aussieht und dass sie den Prinzipien eines verdorbenen Charakters folgt – das werden ihm und seiner Mitwelt erst die Handlungen dieses Menschen offenbaren. Zu den Grundeinsichten der Schopenhauer'schen Ethik gehört infolgedessen, dass man sich seiner selbst nie allzu sicher sein sollte; dass man niemals wissen kann, zu welchen Taten man fähig ist, bevor einen die Umstände vor eine Handlungsentscheidung stellen. Maßgeblich ist allein die Prüfung durch die Anfechtungen der Wirklichkeit.

An diesem Punkt kommt nun die Frage auf, was im Lichte einer durchgängig kausalitätsfixierten Handlungslehre denn überhaupt noch als Grundlage einer überindividuell formulierbaren Ethik dienen kann. Die Beantwortung dieser Frage ist der zweiten Preisschrift vorbehalten; dennoch lässt Schopenhauer bereits im Ausklang von *Über die Freiheit des menschlichen Willens* erkennen, worauf er hinauswill. Inmitten aller Unfreiheit im Wollen gibt es nämlich durchaus einen empirischen Anhaltspunkt, der uns den Blick für »DIE WAHRE

Vorhersage nutzt Schopenhauer sogar explizit als Argument gegen die Behauptung der Willensfreiheit.

MORALISCHE FREIHEIT« zu öffnen vermag: »das völlig deutliche und sichere Gefühl der VERANTWORTLICHKEIT für Das was wir thun, der ZURECHNUNGSFÄHIGKEIT für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Thäter unserer Thaten sind« (S. 139). Der empirische Charakter gibt dieses Gefühl der Verantwortlichkeit nicht her, denn dieser tut ja nur, was er ist, und für dieses ›was er ist‹ lässt sich niemand verantwortlich machen. Wie aber lässt sich dieses Gefühl sonst erklären?

Die Lösung findet Schopenhauer in einem Rückgriff auf die »Transzendente Dialektik«, den dunkelsten Teil der *Kritik der reinen Vernunft* (1781, ²1787). Kant führt dort, um die Möglichkeit einer Vereinigung von Freiheit und Kausalität denken zu können, den ›intelligibelen Charakter‹ ein, den er auch »den Charakter des Dinges an sich selbst« nennt, ein Charakter, der »selbst nicht Erscheinung ist«. ³¹ Nötig wird die Annahme des ›intelligibelen Charakters‹ dadurch, dass wir das Möglichkeitspotential eines sinnlichen Dinges uns nur denken können, wenn wir von seiner empirischen Erscheinungsform abstrahieren, es uns also außerhalb eines konkreten Kausal- und Zeitzusammenhanges vorstellen. Dass es *dasselbe* Ding ist, in dem zugleich die Möglichkeiten liegen, zu verdampfen, zu fließen, zu gefrieren – das ist für uns nur denkbar, wenn wir dem Wasser diese Möglichkeiten *als solche* zuschreiben, ohne zugleich davon abzusehen, dass es *empirisch* immer nur *einen* dieser Charakterzüge annehmen kann.

Kant hatte diese Unterscheidung in einem erkenntnistheoretischen Rahmen vorgenommen, Schopenhauer überführt sie nun auf das Feld der Ethik: Verantwortlich für unsere Taten fühlen wir uns deswegen, weil wir sie vom Standpunkt dessen beurteilen, »was, außer aller Zeit, als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist« (S. 143). Der Abstand zwischen der Handlung, zu der wir zu einem bestimmten Zeitpunkt gemäß unseres empirischen Charakters gezwungen waren, und dem, was uns als Menschen *überhaupt*, gemäß

31 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 539.

unseres intelligiblen Charakters, als Handlung möglich gewesen wäre, ist der Maßstab unseres Verantwortungsgefühls. Natürlich kann ein Mensch nicht anders handeln als derjenige, der er nun einmal ist. Aber dass »doch eine ganz andere Handlung, ja, die der seinigen gerade entgegengesetzte, sehr wohl möglich war und hätte geschehen können, WENN NUR ER EIN ANDERER GEWESEN WÄRE« (S. 139) – darin liegt Schopenhauer zufolge »die moralische Tendenz des Lebens« (S. 144).

Genau genommen hat man es hier mit der pessimistischen Umdeutung der Schelling'schen Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit zu tun.³² Für Schelling war das Bewusstsein ein Akt freier Selbstsetzung, der wiederum alle kausalen Abhängigkeiten, die diesem Bewusstsein in der Sinnlichkeit erwachsen, in sich fasst. Schopenhauer hingegen sieht im intelligiblen Charakter des Menschen »die wahre moralische

32 Eine Abhängigkeit, die Schopenhauer zwar erkennt, aber zugleich ablehnen muss, so dass er Schelling in der Reihe seiner »Vorgänger« zwar erwähnt, indes nur um hinzuzusetzen, dass dieser keinen originären Beitrag zur Debatte geleistet habe (S. 128). (Zur grundsätzlichen Bedeutung von Schellings Begriff der Willensfreiheit für Schopenhauer vgl. Annemarie Pieper: »Selbst-bestimmung? Zur Frage der Autonomie des Willens in Schellings Freiheitsschrift«, in: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, hg. von Lore Hühn, Würzburg 2006, 427–440.) Schopenhauers instinktive Weigerung, sich Schelling affirmativ anzunähern, verbunden mit der Unterstellung, das an diesem Lobenswerte seien die Gedanken, die dieser Kant geraubt habe (S. 128), ist im Übrigen im unmittelbaren Zusammenhang mit den Vorhaltungen zu sehen, die Schopenhauer vonseiten der idealistischen Philosophiegeschichtsschreibung erfährt. Diese beschuldigt ihn nämlich ihrerseits (und partiell eben auch nicht zu Unrecht) der Abhängigkeit von Fichte und Schelling, ein Vorwurf, der bis zur Unterstellung des Plagiarismus ausgeweitet wird. So erkennt Ludwig Noack im ersten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* nichts anderes als »eine geistvolle, populäre und gewandte Wiederholung und anschauliche Erläuterung« von Fichtes Wissenschaftslehre und in Schopenhauers »Willen in allen Wesen« lediglich eine Umbenennung von Schellings »Weltseele«. (Ludwig Noack: *Schelling und die Philosophie der Romantik. Ein Beitrag zur Culturgeschichte des deutschen Geistes. Zweiter Theil*, Berlin 1859, zu Schopenhauer dort 360–375, oben zitiert 363, 365.)

Freiheit« beheimatet, zu der das seinem empirischen Charakter auf Gedeih und Verderb ausgelieferte Subjekt des Handelns aber nur noch verzweifelt aufschauen kann. Die ideale Verbindung von Freiheit und Notwendigkeit bedeutet für Schopenhauer ihre rigorose Trennung in der Wirklichkeit. Nur im Sein, »IM ESSE ALLEIN LIEGT DIE FREIHEIT«, aber dieses reine Sein bekommen wir nie zu Gesicht. Für uns ist es immer schon durchsetzt von der Notwendigkeit des Tuns – also vom *OPERARI*, in dem wir gerade nicht frei sind, sondern von unseren Motiven gelenkt und bestimmt werden. Nur dort, wo wir uns dieser Motive, die immer Motive der Selbstsucht sind, ent schlagen können, kommt die Freiheit für einen Moment ins Sein: im Moment des Mitleids.

Über die Grundlage der Moral (1840)

Die Ausgangsfrage

»Socii illustrissimi! Reportatae victoriae ut me statim, per rem veredariam, certio rem facere velitis rogo. Praemium vero mihi adjudicatum via diplomatica vos mihi transmissuros esse spero [...].«³³ Die ihm durch die Trondheimer Societät für *Über die Freiheit des menschlichen Willens* im Januar 1839 zugesprochene Medaille hat Schopenhauer nicht bescheidener werden lassen.³⁴ Kaum hat er seine zweite Preisschrift *Über*

33 Schopenhauer an die Kön. Dänische Gesellschaft der Wissenschaften in Kopenhagen, 26. 7. 1839, in: Ders.: *Gesammelte Briefe* (wie Anm. 2), 183 [167]. Übersetzung (ebd., 675): »Hochverehrliche Sozietät! Von dem errungenen Sieg bitte ich mich alsbald durch die Post benachrichtigen zu wollen. Den mir zuerkannten Preis aber hoffe ich [...] auf diplomatischem Wege von Ihnen zugeschickt zu erhalten.«

34 Dass der Stellenwert dieser Prämierung nicht zwingend derjenige war, den Schopenhauer in ihr zu erkennen vermeinte, konnte nur jemand einschätzen, der die Verhältnisse in der skandinavischen Philosophie besser kannte – wie z.B. Kierkegaard, der trotz aller Empathie für Schopenhauer 1854 anmerkt: »Er, der mit so gro-

die *Grundlage der Moral* der Königlich Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften in Kopenhagen überstellt, schickt er der Kommission (im Juli 1839) schon einen zweiten Brief hinterher, der nicht nur mit der oben zitierten Anweisung beginnt, auf welche Weise der Bewerber von seinem Sieg benachrichtigt werden und auf welchem Wege er seinen Preis übermitteln haben möchte, sondern der die Gutachter auch nochmals eindrücklich von seinem norwegischen Triumph unterrichtet (die Druckfassung der bereits prämierten Schrift liegt bei). Auch die gemeinsame Publikation beider eingereichter Schriften in deutscher Sprache unter dem Titel »Die beiden Grundprobleme der Ethik, gelöst in zwei gekrönten Preisschriften« wird bereits voreilig in Aussicht gestellt. Dass man seine zweite Abhandlung – es ist die einzige Einsendung, die in Kopenhagen eingeht – *nicht* krönen könnte, scheint Schopenhauer unvorstellbar. In seinen Augen hat mit der norwegischen Auszeichnung die längst überfällige Wiedergutmachung der akademischen Philosophie an ihrem verkannten Genius begonnen. Er wähnt sich nun endlich verstanden und in seiner revolutionären Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte offiziell anerkannt. Der abschlägige Bescheid aus Dänemark wirft ihn hingegen wieder auf den Status des Außenseiters zurück, die schulmeisternde Abschlussbemerkung der Kommission, er habe in seiner Schrift »recentioris aetatis summos philosophos« schweren Beleidigungen ausgesetzt, tut ihr Übriges. Schopenhauer kompensiert seine Enttäuschung, indem er sie in Zynismus verwandelt: Das Urteil »*nicht* gekrönt« übernimmt er in den Titel; die Begründung

Bem Talent eine menschenfeindliche Lebensansicht repräsentiert, ist in höchstem Maße froh, im wirklich tiefsten Ernst froh darüber, dass die Wissenschaftliche Gesellschaft von Trondheim (guter Gott, in Trondheim) seine Preisschrift gekrönt hat – es kommt ihm nicht in den Sinn, dass es der Wissenschaftlichen Gesellschaft möglicherweise wie ein seltenes Glück erschienen ist, dass ihnen ein Deutscher eine Abhandlung eingeschickt hat.« (Übersetzung von: *Søren Kierkegaards Skrifter*, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København 2008, Bind 25, 356.)

der Societät fügt er der Buchpublikation bei und »replicirt« sie mit Furor und Hingabe in der Vorrede.

In Anbetracht der Tatsache, dass auch die zweite Preisschrift anonymisiert eingereicht werden musste, ihre Argumentation infolgedessen ohne den Verweis auf bereits vorliegende Werke der Bewerber auszukommen hatte, können die mit Blick auf *Über die Freiheit des menschlichen Willens* bisweilen auftretenden Redundanzen nicht verwundern. Insbesondere die Ausführungen zur ›Motivation‹ von Handlungsgesetzen (S. 180), zum Unterschied von ›empirischem‹ und ›intelligiblem Charakter‹, zur Erscheinung des Individuums und zur Freiheit im Sein (S. 227) wiederholen dem Leser der ersten Schrift bereits Bekanntes. Allerdings lässt sich an diesen ›Argumentationsduplikaten‹ sehr schön die perspektivische Verschiebung beobachten, welche die veränderte Fragestellung mit sich bringt. Schopenhauers Bestimmung der Motivation als Erscheinungsform des Willens im Medium der Vernunft, die zuvor noch eine quasi-anthropologische Begründung erhalten hatte, gibt sich hier nun als Wurzel einer großangelegten Kant-Kritik zu erkennen. Der intelligible Charakter stellt wiederum nicht mehr nur den letzten Ausweg aus einer amoralischen Wirklichkeit dar, sondern ist bereits zum Kernelement einer neuen Moralität geworden. Auf den ersten Blick mag es somit scheinen, als würden sich die beiden Preisschriften auf zwei Expeditionen mit unterschiedlichem Ziel begeben. Die erste macht sich auf die Suche nach einem Phantom und versucht ihre Leser von der Vergeblichkeit dieses Unterfangens zu überzeugen, die zweite steckt hingegen das Terrain einer neuen Ethik ab und erkundet dessen Grenzlinien. Allerdings lässt sich bei näherer Betrachtung diese prinzipielle Unterscheidung nur teilweise aufrechterhalten, denn der philosophische Horizont, vor dem die Frage der dänischen Akademie an Schopenhauer ergeht, ist immer noch derselbe. Dementsprechend verwundert es auch nicht, dass Schopenhauers Antwort erneut in erster Linie eine Belehrung ist, nach deren Lektüre die Kommission einzusehen habe, dass ihre Frage falsch gestellt war.

Wonach wird nun aber gefragt? »Ist die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen in einer unmittelbar im Bewußtseyn (oder Gewissen) liegenden Idee der Moralität und in der Analyse der übrigen, aus dieser entspringenden, moralischen Grundbegriffe, oder aber in einem andern Erkenntnißgrunde?« (S. 152) Legt man die Einsichten zugrunde, zu denen Schopenhauers Schrift über die Freiheit des menschlichen Willens vorgebracht war, dann zielt jene zweite Preisfrage tatsächlich ins Leere, setzt sie doch bereits voraus, dass die Wurzel der Moralität in einem Erkennen liegen muss. Zu entscheiden bleibt im Grunde nur, ob es sich bei diesem Erkennen um ein apriorisches Erkennen handelt oder nicht. Schopenhauer, das wissen wir bereits, hat mit beidem seine Probleme. Von »unmittelbar im Bewußtseyn« angesiedelten Vermögen (wie eben dem freien Willen) hält er nichts, denn für ihn ist das Bewusstsein ohnehin keine eigenständige Instanz. Dass sich dort, wo man doch nicht einmal Auskunft über die Ursachen des Handelns erwarten könne, so ein komplexes Konstrukt wie »Moral« finden ließe, ist ausgeschlossen. Ein »anderer Erkenntnißgrund« der Moralität aber bietet sich Schopenhauer nur schwerlich an, denn unter Erkenntnis versteht er allenfalls die Überführung der Kausalität in das Denken, ein Medium, welches Reize in Motive verwandelt und das weder selbst frei ist, noch Freiheit vermitteln kann. (Und ohne Freiheit gibt es eben auch keine Moral.) Aus Schopenhauers Sicht sind somit beide Lösungswege, die in der Preisfrage angelegt sind, Irrwege, deren Ziel und Ursprung allerdings offenzulegen sind, bevor an eine neue Grundlegung der Moral gedacht werden kann. Erneut also geht es zunächst – in den ersten beiden Unterkapiteln jener zweiten Schrift – um Kritik.

Vom hypothetischen Imperativ

Im Zentrum dieser Kritik steht der von Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) entwickelte kategorische Imperativ. Schopenhauer erkennt in diesem eine *con-*

tradictio in adiecto, einen performativen Widerspruch, dessen Unmöglichkeit bereits im Begriff selbst angelegt ist. Um tatsächlich »imperativen« Charakter annehmen zu können, müsste der – von Kant vielfach variierte – Leitsatz, »handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde«³⁵, einen unbedingten Geltungsanspruch auf denjenigen ausüben, an den er sich richtet. Gerade das tut er jedoch nicht. Vielmehr formuliert der kategorische Imperativ eine Hypothese; es ist – mit Kants eigenen Worten gesprochen³⁶ – »ein HYPOTHETISCHER Imperativ«, dem »stillschweigend die BEDINGUNG zum Grunde liegt, daß das für mein HANDELN aufzustellende Gesetz, indem ich es zum Allgemeinen erhebe, auch Gesetz für mein LEIDEN wird« (S. 208).

Mit anderen Worten: Nur wenn ich das von Kant veranschlagte Handlungsgesetz für wahr erachte und anerkenne, entwickelt es eine bindende Kraft. Damit aber ist es eben schon nicht mehr unbedingt, sondern an die Annahme eines Abstraktums gekoppelt: Ich muss den besagten Imperativ als einen für mich sinnvollen *erkennen*, damit er überhaupt zum Imperativ wird. Ist mir das kantische Moralgesetz in seiner Herleitung unverständlich, dann werde ich es auch kaum als mein Gesetz annehmen können. Doch selbst, wenn ich den kategorischen Imperativ in seinen Prämissen und seiner inhärenten Logik für richtig und praktikabel halte, so kann kein Zweifel bestehen, dass es sich hier nicht um einen von aller Handlungserfahrung unangefochtenen Satz handelt, sondern eben nur um ein *Sollen*. Mit Moralität hat das alles nach Schopenhauer dann gar nichts zu tun, denn »[j]edes SOLL hat allen Sinn und Bedeutung schlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe, oder verheißene Belohnung« (S. 169). Weder Strafe noch Belohnung aber sind, wie bereits die erste Preisschrift gelehrt hat, Quellen der Moralität. Sie bessern den Menschen nicht in seinem Charakter,

35 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AB 52.

36 Ebd., AB 39 f.

sondern verändern allenfalls seine Motivation, schrecken ihn ab oder treiben ihn an. Dass man so etwas für Moral hält oder halten muss, beruht auf einem anderen, tiefer reichenden Irrtum: der Analogisierung von Ethik und Erkenntnistheorie.

Tatsächlich sei es mit der ›praktischen Vernunft‹ – so Schopenhauers Vorwurf gegenüber Kant – nicht allzu weit her, und der Versuch, der Erkenntnisapparatur der reinen Vernunft eine entsprechende Logik des guten Handelns, das Sittengesetz, zur Seite zu stellen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Da Kant dieses Sittengesetz nämlich außerhalb der Empirie suche, könne dieses Gesetz letztendlich nicht mehr enthalten als die bloße Form der Gesetzmäßigkeit, sprich: die Allgemeingültigkeit (S. 190). Den Grund dafür, dass mich ein so unbekanntes Wesen wie die ›Allgemeinheit‹ in meinem Handeln bestimmen sollte, sieht Kant in einem »Gedankenproceß«, dem sich jeder aussetze, sobald er nach der ›vernünftigen‹ Form eines möglichen Moralgesetzes frage. Ob der Mensch aber *überhaupt* danach fragt, ob er gar in einer konkreten Situation, in der er handeln will, danach fragt, ob der kategorische Imperativ möglicherweise der Form halber wahr ist, diesem aber trotzdem nicht zur Wirklichkeit verhilft: das soll nach Kant die Allgemeingültigkeit der praktischen Vernunft ganz und gar nicht beeinträchtigen. Die praktische Vernunft besteht streng genommen auch ohne jedwede sichtbare ›Praxis‹, sie ließe sich auch für eine Welt reklamieren, die durch und durch böse wäre. Gerade darin zeigt sich für Schopenhauer nur eines: dass nämlich die »praktische Vernunft [...] Eins und Dasselbe mit der theoretischen Vernunft« bzw. »diese selbst« ist (S. 190). Als solche kann sie sehr wohl über die *Logik* ethischer Vorstellungen befinden, also darüber, welche Handlungen im Horizont einer ›allgemeinen Gesetzmäßigkeit‹ *gut* und *schlecht* zu nennen wären. Die Ordnungsgewalt, die der Vernunft auf dem Felde der Erkenntnis zukommt, geht ihr jedoch im Reich des Handelns verloren. Hinter die Welt der Vorstellungen reicht die Vernunft eben nicht zurück und somit kann sie sich auch

nicht auf den Willen beziehen, von dem ja alles Handeln ausgeht und an dessen Bändigung sich eine *echte* Moral zu beweisen hätte.

Kants Ethik ist nicht im Besitz dieser Macht. Sie »schwebt in der Luft, als ein Spinnengewebe der subtilsten, inhaltsleeren Begriffe, ist auf nichts basirt, kann daher nichts tragen und nichts bewegen« (S. 192). Soweit das systematische Argument – das freilich nonchalant darüber hinweggeht, dass Kant sich im dritten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ja ausführlich mit der Frage der Möglichkeit eines kategorischen Imperativs auseinandersetzt.³⁷

Das historische Argument greift indessen weiter. Schopenhauers eigentliches Problem ist nämlich nicht der philosophische Irrtum, sondern dessen Verschleierung. Kants Maskierung der theoretischen Vernunft als praktische Vernunft deutet auf eine grundsätzliche Schwierigkeit der Ethik hin. Anders als die Erkenntnistheorie erscheint die Ethik immer noch eingebunden in einen Säkularisierungsprozess. Gerade der permanente Rekurs auf die Formeln der »unbedingten Pflicht« und des »absoluten Sollens« bezeugt ihre genealogische Abstammung aus der theologischen Moral – die ihre Prämissen des »Absoluten« aber eben nicht beweisen muss, sondern einfach setzt. Schopenhauer sieht die kantische Ethik in diesem begrifflichen wie strukturellen Erbe gefangen – was sich daran erkennen lässt, dass sie immer dort, wo die Vernunft zur Begründung der Moral nicht ausreicht, auf Theologoumena zurückgreift. Dazu zählt zum einen die Lehre vom »höchsten Gut«, die den kategorischen Imperativ motiviert (denn das »höchste Gut« ist das Versprechen, das mit der Erfüllung der moralischen Pflicht verbunden ist), hinter der sich jedoch nichts als eine »auf Eigennutz gestützte Moral, oder Eudämonismus« verbirgt (S. 171). Zum anderen ist auch Kants grundlegende Suggestion der den Ideen

37 Zu Schopenhauers selektiver Lektüre von Kants Ethik vgl. Margot Fleischer: *Schopenhauer als Kritiker der Kantischen Ethik. Eine kritische Dokumentation*, Würzburg 2003, 21–35.

verpflichteten »Prinzipien eines möglichen reinen Willens«³⁸ einem theologischen Dogma geschuldet, dessen Kritik die zweite Preisschrift immer wieder befeuert und antreibt.

Vorbereitet wird diese Kritik durch Schopenhauers erneute Auseinandersetzung mit der *Kritik der reinen Vernunft*, deren Anlass die Edition der sämtlichen Werke Kants durch Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert ist. Für Schopenhauer stellt diese Werkausgabe ein ganz entscheidendes Ereignis in der Philosophiegeschichte dar, denn an ihr wird sich entscheiden, *welcher* Kant fortan Einfluss auf das europäische Denken nehmen wird: der »verfälschte« Kant der Hegelianer (zu denen die Herausgeber zählen) – oder der seine. Editorisch konkretisiert sich ihm diese Differenz in den beiden Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft*. Diese unterscheiden sich nicht zuletzt im zweiten Buch der »Transzendentalen Dialektik«, das sich mit den »Paralogismen der reinen Vernunft« beschäftigt. Kant hatte sich dort vor allem die Tradition der rationalen Psychologie vorgenommen, in welcher der Seele ein Vernunftvermögen *vor* aller Wirklichkeitserfahrung zugeschrieben wurde: das Descartes'sche *cogito*, das sich als Beweis der nur dem Menschen verliehenen Gabe der unsterblichen *anima rationalis* in Anspruch nehmen ließ.

Jenes »Ich denke«, das alle unsere Vorstellungen begleitet und der flüchtigen Körperwelt entgegengesetzt wird, stellt die Vernunft jedoch vor ein Problem. Während das *cogito* nämlich der Träger des Erkenntnisapparates ist und die Kategorien bereitstellt, in welchen Objekte uns überhaupt erst zugänglich werden, ist es sich selbst eben doch kein Objekt und kann somit schlechthin keine Aussagen über sein Wesen treffen. Kant hatte aus eben diesen Gründen in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* mit der rationalen Psychologie, die aus dem »Ich denke« eine Seele konstruiert hatte, radikal abgerechnet. In der Durchleuchtung ihrer Fehlschlüsse konnte er aufzeigen, dass all die Zuschreibungen, die der »Seele« hier zuteil geworden waren (Immaterialität, Be-

38 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AB XII.

harrlichkeit, Einfachheit), Resultate einer Rückprojektion gewesen waren: Der Träger der Vorstellungen sollte mit seinem eigenen Instrumentarium vermessen werden, obgleich es unmittelbar einleuchtet, »daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne, und daß das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntnis vom Gegenstande unterschieden ist.«³⁹ Die rationale Psychologie verkennt diesen Unterschied und identifiziert die *Einheit der Vorstellungen*, die das Bewusstsein hat, mit einer *Einheit des Bewusstseins*, das sich durch die verschiedenen Vorstellungen hindurch in seiner Substantialität erkenne. Da diese Einheit des Bewusstseins aber nur anhand seiner Vorstellungen und niemals unabhängig von diesen bestimmt werden kann, legt ihm die rationale Psychologie konsequent alle Attribute bei, die es den Vorstellungen qua Abstraktion entringen kann, und gelangt hierdurch zur Annahme einer allen körperlichen Erscheinungen entgegengesetzten Seele – die dann eben auch zum Sitz des Gewissens oder der ›Idee der Moralität‹ erklärt werden kann. (Die Frage der Dänischen Akademie hat folglich eben diese Denktradition im Blick.)

Kants Zurückweisung der rationalen Psychologie und damit der ›Substantialisierung‹ des moralischen Bewusstseins wäre nun durchaus ganz in Schopenhauers Sinne; insbesondere im Rahmen seiner Tierethik spielt sie noch eine große Rolle. Gleichwohl erhält Kant nur geteilten Beifall von seiner Seite, denn just jenen umfangreichen Teil, der das schärfste Verdikt gegen die rationale Psychologie enthält, hat Kant in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* gestrichen und durch eine kürzere, entschärfte Passage ersetzt, in der allein die analytische *Einsehbarkeit*, nicht aber die *Existenz* jenes moralischen Seelengrundes bestritten wird. Schopenhauer wertet das als einen nachträglichen Verrat an der eigenen Philosophie, durch welchen sich in Kants Hauptwerk

39 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 403.

zahlreiche Widersprüche ergäben. Bei den Herausgebern der Kant-Werke finden Schopenhauers hieraus abgeleitete Argumente gegen die zweite Auflage durchaus Anklang; auf sein Schreiben hin⁴⁰ edieren sie den Text in der Erstfassung und begründen ihre Entscheidung im Vorwort sogar mit Verweis auf Schopenhauer.

Tatsächlich besteht zwischen dieser editionsgeschichtlichen Anekdote und Schopenhauers Ethik ein direkter Zusammenhang. Kants praktische Philosophie erbt nämlich aus Schopenhauers Sicht nicht nur die Widersprüchlichkeit der umgearbeiteten *Kritik der reinen Vernunft* – sie ist dieser Widerspruch. Liest man seine Widerlegung des kategorischen Imperativs vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Kants erster Kritik, dann kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass er Kants Ethik als die fortgeführte Selbstverleugnung der kantischen Transzendentalphilosophie verstanden hat. Wo diese in ihrer ursprünglichen Gestalt jeden Rückschluss von den Strukturen der Erkenntnis auf das Wesen des erkennenden Bewusstseins verbietet; wo die revidierte Fassung der *Kritik der reinen Vernunft* dieses Verbot aufweicht: da begeht die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* dann selbst den Gesetzesverstoß, indem sie im kategorischen Imperativ die Logik der reinen Vernunft mit einer das Wollen des handelnden Subjekts bestimmenden Gesetzmäßigkeit identifiziert. Sie wiederholt damit im Grunde just jenen Fehler, den Kant selbst einst der rationalen Psychologie angelastet hatte: Sie überschreitet die Grenze zwischen bestimmendem Wesen (dem Willen) und bestimmtem Wesen (dem erkennenden Subjekt) und übersieht dabei, dass sie auf die Regeln, denen der Wille folgt, keinerlei Zugriff hat. Dass das Moralgesetz des kategorischen Imperativs, das sich aus der sogenannten praktischen Vernunft herleitet, genau das Gesetz ist, dem der eigentliche Träger unserer Vorstellungen gehorcht – das ist eine bloße Hypothese, die sich nur durch

40 Vgl. Schopenhauer an Rosenkranz und Schubert, 24. 8. 1837, in: Ders.: *Gesammelte Briefe* (wie Anm. 2), 165–168 [= 157].

eine Metaphorik des Glaubens retten lässt. Die Annahme, das ›An-Sich‹ unseres Erkenntnisapparates wäre exakt denselben Strukturen unterworfen wie die durch ihn gewonnenen Erkenntnisse, setzt nämlich voraus, dass diese Strukturen *wesenhaft*, also keineswegs bloß an die Vorstellungen gebunden wären, sondern selbst eine substantielle, also im Sein wurzelnde Verankerung hätten. Dass die Welt – einschließlich unserer selbst – so *ist*, wie wir sie uns *vorstellen*, kann zwar nicht ausgeschlossen werden; es zu beweisen, ist jedoch keine Aufgabe, die in den Zuständigkeitsbereich der Philosophie, schon gar nicht der kantischen Philosophie fällt.

Neminem laede

Schopenhauers Standpunkt ist klar: Die aller Ethik des frühen 19. Jahrhunderts gemeinsame Grundlage ist als moraltheologisch verbrämter Selbstwiderspruch entlarvt, eine neue muss gefunden werden. Dazu ist es allerdings zuerst vonnöten, die *Begründung* vom *Ziel* der Moral zu unterscheiden. Letzteres ist bereits zur Hand, auch Kant kennt es schon, wenn er in der zweiten Version des kategorischen Imperativs verlangt, so zu handeln, »daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als *Zweck*, niemals bloß als *Mittel* brauchest.«⁴¹ Schopenhauer glaubt an diesen Satz ebenso wenig wie an dessen erste Variante (da etwa in der abschreckenden Bestrafung der Verbrecher stets als ›Mittel‹ gebraucht werden muss und wird). Gleichwohl hält er ihn für erkenntnisfördernd, denn hinter dem postulierten Ideal verbirgt sich die unausgesprochene Realität, *in der alle anderen vorrangig als Mittel des eigenen Wollens behandelt werden*. Will man das Ziel der Moral bestimmen, dann muss man ihre Wirklichkeit mit ins Kalkül nehmen, aus der sich gerade nicht eine aus der Vernunft sich ableitende Selbstverpflichtung des handelnden Menschen ablesen lässt,

41 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AB 66f.

sondern vielmehr dessen »antimoralische« Disposition, »deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden selbst ist«:

Dieser Egoismus ist, im Thiere, wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch. Daher entspringen, in der Regel, alle seine Handlungen aus dem Egoismus, und aus diesem zunächst ist alle Mal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu versuchen; [...]. Der EGOISMUS ist, seiner Natur nach, gränzenlos: der Mensch will unbedingt sein Daseyn erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlseyn, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist [...]. Der Egoismus ist kolossal: er überragt die Welt (S. 251).

Spätestens hier wird Schopenhauers intime Bekanntschaft mit der schottischen Aufklärung spürbar; die These, dass die »Ableitung der Moral aus der Eigenliebe oder einer Wertschätzung des Eigeninteresses« erfolgen müsse, ist Humes These.⁴² Für diesen sprach besagte Fundierung der Moral freilich noch für die sittlichen Qualitäten des Egoismus, für dessen Fähigkeit zur Erkenntnis des fremden Wohls als Realisierung des eigenen Nutzens. Für Schopenhauer spricht umgekehrt der Egoismus gegen die bestehende Grundlage der Moral. In seinen Augen muss das Ziel der Moralität genau darin liegen, dieser im Wesen des Menschen verankerten Triebfeder des Eigennutzes entgegenzuwirken. Dementsprechend ist dieses Ziel auch in der Ulpian-Formel *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva* (»Schade niemandem, vielmehr hilf allen, soviel du kannst«) beschlossen (S. 185).⁴³ Die Formel bedeutet für sich genommen aber

42 Vgl. David Hume: *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, London 1751, 78. (Dt. Übersetzung: David Hume: *Eine Untersuchung der Grundlagen der Moral*, eingel. und übers. von Karl Hepfer, Göttingen 2002, 45.)

43 Diese Formel ist natürlich keineswegs Schopenhauers Wiederentdeckung; Kant übernimmt die ulpianischen Formeln in der »Einteilung der Rechtslehre« der *Metaphysik der Sitten* (AB 43).