

Schopenhauers Kritik der Kantischen Moralphilosophie*

Von Hermann Schweppenhäuser (Deutsch Evern)

Schopenhauers Kritik der Kantischen Moralphilosophie ist eines der fesselndsten Stücke der Kritik der Aufklärung an sich selbst. Er weiß sich als den treuesten Schüler Kants, prätendiert, dessen legitimer Vollender zu sein. Im Kantischen Hauptwerk sieht er die Idee der Kritik, die durchdringende Nüchternheit in der Betrachtung der Dinge, der er ganz sich verschreibt, am vorbildlichsten repräsentiert: so sehr, daß er sich für befugt hält, sie gegen Kant selber zu wenden — so bei Gelegenheit der Edition des Kantischen Oeuvres durch Rosenkranz, den er zur Aufnahme der nichtrevidierten Gestalt der *Kritik der reinen Vernunft* bewegt; so vorab in der Beigabe zum eigenen Hauptwerk — der *Kritik der Kantischen Philosophie* —; so in der zweiten *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, von der ein Abschnitt den Titel trägt: „Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments“.¹ Aber indem er die Kritik gegen die Kritik aufbietet, rettet er nicht sowohl Kant vor Kant, als daß er ungewollt ein Stück Dialektik der Aufklärung exponiert.

Die zentrale Intention der Kantischen Kritik: Zerstörung des Scheins metaphysischer Wahrheit in ihrer dogmatischen Gestalt, wird zum Nerv der Schopenhauerschen Kritik an Kant. Kritik der theoretischen Vernunft setzt sich fort als Kritik an der praktischen, in der Kant die Hauptstücke der Metaphysik als Vernunftbedürfnisse reetabliert. Schopenhauer stellt sich zu den Vernunftbedürfnissen, den moralischen Postulaten, den intelligiblen Hoffnungen gleichwie Kant zu den Dogmata rationaler Psychologie, Kosmologie und Theologie: er faßt den Kant der praktischen Vernunft von der empirischen Willenspsychologie her so desillusionistisch-faktenstreng an wie Kant vom Fundament der Naturwissenschaften aus die Träumer der spekulativen Metaphysik. Noch das Sollen, welches zum Sein als moralisches Regulativ hinzutritt, noch die Hoffnung auf Herstellung einer Welt von autonomen Subjekten muß der nüchtern-positiven Kritik verfallen. Das Reich der Zwecke, das Schopenhauer ein „moralisches Utopien“ nennt² und das die Satire herausfordere, rückt in die Nachbarschaft jener Träume der Geisterseher, worauf die Kantische Satire zielte, die den Ton vorwegnimmt, in dem Schopenhauer das moralische Utopien Kants traktiert.

Der kritische Gestus der Schopenhauerschen Aufklärung über die Kantische hat etwas Gnadenloses. Er verschärft den Kantischen Gestus zu dem radikaler Ideologiekritik. Einerseits soll das nackte Herrschaftsmoment unter der sublimen imperativen Form der Kantischen Ethik hervorgezogen, andererseits die in ihrer idealistischen Gesamtkonstruktion waltende Idolatrie: die Vernunftvergötzung beim Namen gerufen werden.

Die imperative Form der Ethik ist des Anspruchs einer kritischen Ethik nicht nur unwürdig: sie macht recht eigentlich das *πρῶτον ψεῦδος* der Kantischen Morallehre aus. „Wer sagt euch, daß es Gesetze giebt, denen unser Handeln sich unterwerfen soll“ und deren vorgebliches Bestehen kritischer Prüfung standhalten könnte? „Was berechtigt euch, dies vorweg anzunehmen und [...] eine

Ethik in legislatorisch-imperativer Form, als die allein mögliche, uns sofort aufzudringen?³ Das Sollen — dies, daß etwas *anders*, nämlich besser sein soll, als es ist; das praktisch *Mögliche* — das also, was bei Kant den Nerv der Moralität: die herzustellende Freiheit und Autonomie ausmacht, wird von Schopenhauer rundweg beiseitegeschoben, nicht zwar, weil er die Moralität perhorreszierte, wohl aber, weil sein aufklärerischer Sinn sich sträubt, die Moralität — den Protest wider die sinnlose Welteinrichtung — mit dem ohnmächtigen Korrektiv reinen Sollens ineins zu setzen. Das Sollen trifft nicht den Kern der Dinge. Es wehrt ihnen vielleicht an der Oberfläche: als Gesetz, das Gehorsam erzwingt, als Gebot, als „eine menschliche Einrichtung, auf menschlicher Willkür beruhend“⁴. Es gehört in eben die Heteronomie, die von ihm ausgeschlossen sein soll. In der Autonomie verliert es seinen Sinn: indem sie die Freiheit bedeutet, duldet sie keinen Sollenszwang und streitet mit dem Charakter der Noumenalität, die Schopenhauer konsequenter gefaßt sehen will: als den durch und durch unbestimmten, daher irrationalen metaphysisch-absoluten Willen. Das Ding an sich kann am wenigsten als durch Imperative bestimmt vorgestellt werden, was zu der doppelten *contradictio* führt, daß es dadurch überhaupt bestimmt, also in seiner Noumenalität eingeschränkt wird, und daß es, als reine Intelligibilität, absoluter Bestimmungsgrund ohne alle wirklichen Folgen bleibt. Dazu aber verdammt die Kantische Ethik sich selbst. Denn nach Kant gibt eine praktische Philosophie „Gesetze von dem, was *geschehen soll*, ob es gleich niemals geschieht“⁵. Dies folgt zwar aus der Diversität des Idealen und Realen, des intelligiblen und des empirischen Charakters, also aus jenem Kantischen Grundtheorem, das Schopenhauer einen der „großen Diamanten in der Krone des Kantischen Ruhmes“⁶ nennt. Sobald er aber die Noumenalität mit der Intelligibilität im moralischen Sinn ineins gesetzt findet, sieht er die gerühmte Einsicht wieder preisgeben, wonach das Noumenon jenseits des Realen, damit aber auch jenseits aller wie auch sublimen Rationalität liege. Werden sekundäre, derivative Bestimmungen von ihm ausgesagt, finden diese Bestimmungen nur selber als Absoluta sich hypostasiert — eine Erschleichung, wie Kant sie an dogmatischer Metaphysik zurecht kritisierte, und wie sie an der Kantischen Erhebung des *Gesetzes* zum moralischen Absolutum zu kritisieren bleibt.

Jeglichen Imperativ, jegliche „gebietende Stimme, sie mag nun von innen, oder von außen kommen, ist es schlechterdings unmöglich, sich anders, als drohend, oder versprechend zu denken“⁷. Subjekt des Gebietens ist nicht die Raison der Sache selbst, sondern die drohende oder verlockende Gewalt, die sie erzwingen will. Daher kann kein Imperativ absolut oder kategorisch heißen. So ist gerade der von Kant kategorisch genannte, was er nicht sein soll: hypothetisch durch und durch. Der um des Prestiges eines absoluten Imperativs willen aus der Konstruktion verbannte Egoismus tritt durch die Hintertür wieder herein. Er muß es, wie Schopenhauer hervorhebt, da jegliches aus absoluter Reinheit und Identität fetischistisch getilgte Moment des realen Widerspruchs auf die Dauer sich nicht unterdrücken läßt. Mit seiner Kritik an der Art, wie Kant die Antinomie der reinen praktischen Vernunft auflöst, nimmt Schopenhauer nicht allein bedeutende Einsichten der Psychoanalyse vorweg, er zeugt zugleich für die kritische Dialektik desselben Hegel, den er durchweg verdammt.

Er will zugestanden wissen, daß etwas wie imperative Ethik den Feind — die Heteronomie — gerade dadurch legitimiert, daß sie das Imperative verabsolutiert. In der Tat wird er der Dialektik gewahr, der aufgeklärte Freiheit unterworfen ist. Radikaler als Kant schließt er noch die Spur der Egoität von der Moral aus. Der Rigorosere scheint Kant, wenn er jegliches libidinöse Moment aus dem reinen guten Willen tilgt. Aber gerade in dessen oberster Maxime, dem kategorischen Imperativ, lauert der Egoismus. Durch immanente Kritik zerzt ihn Schopenhauer ans Licht. „Wie, wenn *ein jeder* [...] anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein?“ So fragen bedeutet nach Kant, die Realität nach „Gesetzen der reinen praktischen Vernunft“ nach „sittlichen Principien“ beurteilen:⁸ die Maxime meines Willens wäre unvernünftig, drückte sie nicht aus, daß allen geholfen sein muß und keine rechte Ordnung der Dinge entsteht, wenn das allgemeine Gesetz nicht zur Abschaffung menschlicher Not durch Menschen verpflichtet. Und warum wäre sie unvernünftig? fragt Schopenhauer. Weil niemand wollen kann, daß ihm Hilfe versagt wird, wenn er Not leidet — mit anderen Worten, daß seinem Egoismus keine Befriedigung widerfährt. Die kategorisch auftretende Maxime entpuppt sich als hypothetische Klugheitsregel. „Die moralische Verpflichtung“ beruht „ganz und gar auf vorausgesetzter *Reciprocität*“, ist „folglich schlechthin egoistisch“ und erhält „vom Egoismus ihre Auslegung“, welcher „sich klüglich zu einem Kompromiß versteht“⁹. Derlei ist gewiß tauglich „zur Begründung des Principis des Staatsvereins“, „aber nicht zu der des Moralprincipis“¹⁰. Noch im Staatsverein überwiegt, aufs Ganze gesehen, die Summe der Leiden. Der Staat ist keine moralische Anstalt. Moralität ist einzig dort, wo der Egoismus negiert ist. Die Lebens-, die Staatsklugheit ist vernünftig, nicht moralisch. Noch die besonnenste, gedäpfteste — die moralisch verbrämte — Egoismus-Befriedigung schafft das Leiden nicht fort. Sie schiebt das moralisch Empörende nur weiter hinaus. Es muß am Ende doch wieder sich offenbaren — ob auch bloß in der Langenweile, im Zwischenraum zwischen Sättigung und neuer schmerzlicher Gier. Dies ist aber nur der günstigste Fall. Er setzt die Regel am wenigsten außer Kraft, nach der das Dasein insgesamt sich vollzieht. Dem Grundübel, daß die Wesen sich selbst und einander den bitteren Preis nur dafür entrichten müssen, daß sie sind und voneinander abhängen, vermag positive Ethik nicht abzuhefen.

Die Kritik Schopenhauers an der Kantischen speist sich aus der tiefen Enttäuschung über ein nichteingelöstes Versprechen. Der großen, Kant zugebildigten Intention, die Moralität vom Eudämonismus zu lösen, weil noch sublimste Eudämonie vom Egoismus und damit vom Zugeständnis des Grundübels gezeichnet ist, — war die Realisierung verwehrt. Das Postulat der Autonomie bleibt die Moralität schuldig, für die es einsteht. Schlimmer: es öffnet dem Selbstbetrug Tür und Tor, weil es die alte Heteronomie, die sklavische Deisdämonie, den überwundenen Zustand mythischer Angst und mythischen Zwangs auf den zweifelhaften Kredit einer Achtung vor dem Vernunftgesetz *philosophisch* verklärt. Die alten Götzen sind zerschlagen, der Vernunft-Götze wird aufgerichtet. — Äußerste aufklärerische Intransigenz, Leiden am Weltzustand, radikale ethische und theoretische Annihilation des Positiven im doppelten Sinn des Bestehenden und des zu seiner Rechtfertigung und Beschwichtigung Erson-

nenen gehen in Schopenhauer die Verbindung ein, die in der Kritik der Kantischen Ethik explodiert. Die durch Aufklärung und Kantische Vernunftkritik geschulte Übersichtigkeit für die empörende Welteinrichtung und den sie vernebelnden Wahn läßt es nicht zu, die Wahrheit aufs neue zu verschleiern. Wo es geschieht, zeigt nur das böse Weltwesen durch die ahnungslosen — oder bewußten — Agenten der Verschleierung hindurch sich selber am Werk. Bitter ergeht gerade über den Aufklärer Kant das Verdikt, weil er, der die Dialektik des theoretischen Scheins durchschaute, bewußtlos und blind für die Widersprüche im Gespinnst seiner praktischen Philosophie blieb. Schopenhauer, der sie wie Sünden der Vernunft anprangert, will sie aufgelöst sehen wie die Dialektik des Scheins in der Vernunftkritik. Stattdessen wird er gewahr, wie ihre scheinbare Auflösung den willkommenen Grund abgibt, die Dialektik der praktischen Vernunft als absolute zu inaugrieren. Daher sein Zorn über die deutschen Idealisten, den mit Rancune zu verwechseln oberflächlich bleibt.

Die philosophische Konstruktion des Daseins und der Geschichte, welche Freiheit und Moralität auf einer Schlachtbank von Opfern sich verwirklichen läßt, ist ruchlos, weil sie den heillosen Weltzustand rechtfertigt, in dem eine absolute Vernunft sich realisiere. Das Absolute soll der Geist sein: jene Vernunft, die Kant in der Morallehre zum Ding an sich hypostasierte und die in der Natur und der Geschichte sich selbst offenbare. Was aber sich offenbart — und gerade auch in der Vernunft offenbart, ist der nackte Wille zum Dasein und zum immer organisierteren Dasein, das, wie bei Hegel, in einer Folge von Stufen sich objektiviert, nur daß, was auf diesen Stufen sich objektiviert, so sinnlos bleibt wie der absolute Grund, aus dem sie hervorsteigen. Wenn die Welt der Erscheinung — der Objektivation und Individuation — die Selbstdarstellung des Grundes ist, dann lehrt die Erscheinung auch, was das Wesen selber sei. Und der unverschleierte Blick, der sie von außen visiert und der in ihr Innerstes sich versenkt, stößt an keiner Stelle auf den Kern der Intelligibilität. Wer, wie Hegel, das Wesen in der Erscheinung sich auflösen läßt, muß mit der Irrationalität der Erscheinung auch die des Wesens zugestehen, statt das Erscheinende, die wirkliche Welt, auf den Kredit eines dreist hypostasierten absoluten Geistes, als an und für sich Positives und Sinnerfülltes zu rechtfertigen. Die Schuld daran trifft Kant, da er das Ding an sich, aus moralischem Interesse, zur Intelligibilität erhebt und Intelligibilität, zu allem Überfluß mit Bestimmungen wie „Gesetz“, „Imperativ“, „Pflicht“, „Gewissen“ verknüpft, die seiner innersten Intention zufolge für heteronom gelten müßten. Damit rückt das an der Moralität, was nimmermehr moralisch werden kann, zum Absolutum auf, und umgekehrt wird das wahrhaft Absolute mit dem Schein jener Rationalität zugedeckt, die als Instrument der Beherrschung und Rationalisierung dem absoluten Willen entsprang. Durch die Identifizierung aber des Mittels mit dem Zweck, der Rationalität mit der noumenalen Intelligibilität werden Zweck und Noumenon zu der Ohnmacht verhalten, welche das Stigma der Kantischen praktischen Philosophie bildet, und die Kant auch einbekennt, die aber durch die spekulative Auflösung der Diversität des Intelligiblen und des Empirischen in die wahnhaftige Macht des Theoretischen: den allwaltenden absoluten Geist sich verkehrt. Was Kantisch erst sein soll, ist durch Hypostase der spekulativ und nicht länger diskursiv begriffenen Intelligibilität zu dem geworden, was immer schon ist, und was ist,

erstrahlt als von Gnaden des Absoluten vernünftig und sittlich. Der spekulative Idealismus spricht aus, was bei Kant um den Preis der Ohnmacht der praktischen Philosophie verschwiegen blieb: daß in der erscheinenden Welt das Noumenon selber sich darstellt — nur, daß was sich darstellt, nicht als der gute absolute Geist, sondern als der böse absolute Wille sich erweist. Kants moralisches Ingenium hatte das Gute dadurch zu bewahren gesucht, daß er es dem Empirischen, dem Weltlauf entgegengesetzte und davor abschloß. Hierdurch diktierte er ihm seine Ohnmacht zu. Weil er aber die Autonomie, als er sie falsch begründete, in die heteronomen Fesseln schlug, aus denen er sie lösen wollte, lieferte er ungewollt selber das Rüstzeug, womit die praktische Ohnmacht in jene theoretische Allmacht zu verkehren war, durch welche der spekulative Idealismus die gesamte empirische Heteronomie als vernünftig glaubte rechtfertigen zu können. So ward an den Folgen deutlich, daß Kant, um die Ethik zu retten, die Ethik preisgab. Daß es anders sein soll, als es ist, verbürgte ihm allein unbedingte Moralität. Aber indem Moralität unbedingt ist, muß es im Bedingten bleiben, wie es ist. Der intelligible Charakter, als Spontaneität nach Vernunftmaximen, kann als spontan handelnder nicht empirisch werden. Da es aber durch bloßes Sollen anders nicht werden kann, als es ist, und da durch die spekulative Vergoldung des Seienden erst recht sich nichts ändert, und die wie immer ohnmächtig kritisch-moralische Distanz zum Bestehenden verloren geht, insistiert Schopenhauer darauf, daß es moralisch besser wäre, es würde, was ist, überhaupt nicht existieren. Moralität, weil im Bestehenden absolut nicht zu bewerkstelligen, muß, um Moralität zu sein, absolut sich gegen Bestehende kehren. Positive Moral ist, wie Moralität des Bestehenden, eine *contradictio in adjecto*. Die Moral ist — wie das Glück — durch und durch negativ: Verneinung des Dranges, da zu sein; weil da zu sein in der Welt, wie sie ist, die Schuldverstrickung nicht löst. Im sich selbst preisgebenden Altruismus; im nutzlosen Wohltun; im selbstvergessenen Blick auf die endlos sich knüpfende und endlos abreißende Kette der Wesen und Dinge; in der Verzweiflung über den an sich selbst zehrenden Willen, der sich ins Dasein lockt und wieder verschlingt, im Verschlingen neue Lust gewinnt und in der Lust wieder Kraft zum Verschlingen; in der Trauer; im Protest widersinnlose Weltwesen, das „unbarmherzige Ewige“¹¹ liegt wahrhafte Moralität, deren Fundament die das Positive, das Gesetzte, das Harte und mit sich Identische auflösende *Identifikation*: das Mitleid ist. Sinn erwächst an der Negation der Sinnlosigkeit. Moral: die Solidarität der im Unendlichen verlassen Wesen, verdankt sich der Aussichtslosigkeit.¹² Der Sinn ist bei keiner absoluten Instanz aufgehoben. Er vergeht mit den vergänglichen Wesen — vergeht noch mit der äußersten moralischen Anstrengung dessen, der ihn herstellt, indem er ihn sogleich wieder vernichtet: in der Verneinung alles irgend Daseienden.

Solche Ermöglichung moralischen Sinns durch seine eigene Unmöglichkeit liegt im Innersten des Kantischen Entwurfes selber. Indem sein soll, was nicht ist, und nicht werden kann, was sein soll, ist die nämliche Unmöglichkeit von Sinn in der empirischen Realität ausgesprochen, welche die Schopenhauersche Verneinung dieser Realität durch leidende Einsicht in sie ratifiziert. Verzweiflung drückt in beiden Entwürfen sich aus. Daher behalten beide gegeneinander Recht.

Kant will von der Hoffnung nicht ablassen, daß gegen den Naturzwang die Kausalität aus Freiheit einmal sich durchsetze. Weil allein das Gesetz es ist, das Allgemeinheit verbürgt, müsse es ein Gesetz sein, wodurch Freiheit allgemein werden kann. Eine Freiheit durchs Gesetz aber schließt sie mit dem Zwang wieder zusammen, davon sie die Befreiung sein soll. Eben das hat Schopenhauer gewahrt. Die Gesetzgebung aus reiner Vernunft transponiert die schlechte Legislation — den Naturzwang und die historische Herrschaft — ins Irreale, sublimiert die reale Gewalt zugleich und begibt sich aller realen Einwirkung. Die sublimierte Legislation besteht neben und oberhalb der kruden realen als ihr verklärender Widerschein. Die Welt der Autonomie bleibt eine Welt phantastischer Wesen, die zwar handeln wollen, so wie sie sollen, die aber nicht handeln können wie die empirischen Wesen unter dem Zwang der Motivation. Die autonomen Zwecke sollen zwar motiviert sein — durch sich selbst, durch die obersten Zielsetzungen der Menschheit —, aber diese Motive können nicht motivieren. Kant muß, um der Idee der *Autonomie* — der paradoxen, weil die Empirie in die Intelligibilität hineinzwingenden, ohne sie aus ihr wieder zur Wirkung bringenden, *causa sui* — willen, ein Reich von intelligiblen Gespenstern konstruieren. Seine kritische Morallehre wird zum unkritischen Glauben daran. Die intelligiblen Gespenster spuken durch eine empirische Realität, die ihnen die Erlösung verwehrt. Und für die Erlösung soll dann der Kantische moralische Glaube eintreten.

In alledem reproduziert sich der dialektische Zwang der historischen Freiheitsentwicklung. Von der Warte unnachsichtiger Kritik aller geschichtlichen Entfaltung, die den rasenden Weltwillen immer schonungsloser decouvriert, kann Schopenhauer als zunehmend organisiertere Reproduktion des Naturzwangs diagnostizieren, was zunehmend wachsender Fortschritt in der historischen Freiheit sein soll. Dabei wird der äußere Zwang nur interiorisiert, nicht fortgeschafft. Das ist die Wahrheit über das fortgeschrittene, seinen ethischen Imperativen sich unterwerfende Subjekt, zu denen es, zeitgemäß, die magischen Tabus und die theologischen Gebote modifizierte. Als Aufklärer *sensu stricto* entlarvt er das Kantische autonome Wesen, wenn es schon nicht Gespenst sein soll, als einen „Menschen [...], dessen Gemüth von einem in lauter kategorischen Imperativen redenden absoluten Soll, wie von einem Dämon besessen“ ist, „der, den Neigungen und Wünschen desselben entgegen, dessen Handlungen beständig zu lenken“¹³ verlangt. Aus den äußeren Dämonen sind innere geworden; theokratische und despotische Gewalt haben im repressiven Gewissen der aufgeklärten Subjekte sich reetabliert. Die Heteronomie in der Autonomie erweist sich als jener reprimierte Teil der Gesamtlibido, der unter dem verdächtigen Namen eines „Vernunftbedürfnisses“, welcher eine Vernunftgemäßheit des Triebes erschleicht und damit das Triebgemäße der Vernunft ausplaudert, über den nichtreprimierten Teil der Libido herrscht und so die Libido vollends entstellt. Dämonismus ist der Preis des Fortschritts, der die Dämonen austreibt und ihnen in der Beherrschung äußerer und innerer Natur durch die Vernunft erst recht verfällt.¹⁴ Schopenhauers Spott über die Kantische Vergötzung der Vernunft aber trifft gar nicht den, der die Vernunft hoch hinaushebt über die vernunftlose Empirie: damit sie erkennbar bleibe; er trifft den Aufklärungsprozeß selber, der solche Hypostase erzwingt. Kant muß die

Ausflucht eines freien Zwangs, einer bloß metaphysischen Autonomie suchen, weil der Zwang, das imperative Moment der Moralität nicht krud empirisch, nicht finster bleiben darf wie in der Geschichte bisher. Die Hoffnung wird metaphysischer Ausdruck der physischen Hoffnungslosigkeit. Wegen dieser Hoffnungslosigkeit kritisiert Schopenhauer das Kantische „moralische Utopien“: *die Hoffnung wird Prinzip*, statt an den Fakten sich zu realisieren. Hoffnungslos sollen die Menschen mit der Hoffnung leben. Die Hoffnung nimmt den Fetischcharakter an, den Schopenhauer bereits an der Kantischen Ethik bloßstellt, und der damals wie heute den alten Naturzwang bestätigt, indem er beschwörend über ihn hinaus, von ihm weg weist. Die zur Moralität fetischisierte Vernunft rationalisiert nur die unmoralisch-reale. Es ist nicht zwingend, Moralität und Vernunft zu identifizieren, die Identifikation von Vernunft und Verbrechen ist realistischer. Man kann „höchst vernünftig, also überlegt, besonnen, konsequent, planvoll und methodisch zu Werke gehn, dabei aber doch die eigennützigsten, ungerechtesten, sogar ruchlosesten Maximen befolgen“¹⁵. Vielmehr wären „Unvernunft“ und „Edelmuth“ ineins zu setzen. Moralität ist die Negation von Rationalität: von Realitätsprinzip und Individuation im Sinne des *sese conservare*. In der unvernünftigen Identifikation mit dem armen Leben erlischt der Drang zur Selbsterhaltung auf Kosten anderer Wesen, am Ende das edelmütige Wesen selbst. Das Bessere, Andere, Edle aber soll nicht erlöschen, im Nichts versinken. Das ist die innerste Kantische Intention. Ins Gefühl, ins Sympathetische, in den mit der Kreatur sich identifizierenden Willen soll Halt gebracht sein. Die Wohltat soll gesetzmäßig werden, an die Stelle zufälligen moralischen Genies Moralität und Wohlwollen aller treten. Besser noch ein Mittleres aus Zwang und Versinken, Ich und Nicht-Ich, Vernunft und Trieb, als das Fortbestehen dogmatisch-äußerlicher Rationalität und Legislation auf der einen und schrankenloser Sentimentalität und Innerlichkeit auf der anderen Seite. Die Kantische intelligible Hypostasis erweist sich gerade als Programm realer Vermittlung. Das erkennt Schopenhauer auch an: der kagatorische Imperativ ist eine Klugheitsregel, nach welcher Bedürfnisse und Vernunft aller reziprok sich regulieren lassen. Politisch zur Wirkung gebracht, vermag er die Menschen dahin zu bringen, in bestimmten Grenzen als Zwecke sich zu achten, statt, wie es in der Welt wirklich ist, in ihnen nur Mittel zu sehen, mit denen die eigenen bornierten Zwecke realisiert werden. Aber eben dies ausdrückliche politische Lob ist ein moralischer Tadel — der an der wider die Absicht eudämonistisch entstellten Ethik. Mit dem Vorwurf eudämonistisch desavouierter Moralität jedoch gesteht Schopenhauer der Kantischen Ethik jenen realhistorischen Sinn zu, den sie infolge ihrer ahistorisch-noumenalen Fundierung nicht beanspruchen kann. Moralität muß ein Gesellschaftliches, muß *allgemein* notwendig werden. Der Schopenhauersche — hellsichtige — Pessimismus¹⁶ versagt sich das Postulat solcher positiven Moralität als illusionär: positiv ist das Elend, das sinnlose Dasein, welches allein die Selbstverneinung aufhebt, nicht aber die positive Moral, weil Moral mit dem Bestehenden, mit jeglichem Positiven, nichts gemein haben kann. Indem er selber aber, wie der radikal Freie bei Sartre, die Entscheidung sich vorbehält, den Willen zum Dasein zu verneinen oder auch nicht, und inzwischen an die ethische Klugheitsregel sich hält, die er moralisch perhorresziert, bekennt er den aufklärerischen Rigorismus

ein, der in ihm ein letztes Mal sich selber verfällt. Radikale Aufklärung kulminiert im widerwilligen Bündnis mit der Welt, über die sie radikal aufklärt.

Es ist aber in Schopenhauer Kant selbst, der durch die praktische Indifferenz aus moralischer Annihilation und politischer Affirmation hindurch fortmahnt an die ungeschlichtete Differenz von Sollen und Sein, von der Kant das Bewußtsein bewahrte: um den Preis all der Widersprüche, die der gleiche Schopenhauer ihm nachrechnet, der auf seine Weise sie fortschleppt. Da es die Widersprüche sind, die der Aufklärungsprozeß selber aus sich hervortreibt, kann es aufklärerische Thesis allein nicht sein, welche die Akten dieses Prozesses schließen wird. Die Antithesis humanitärer Praxis wird absehbar von dem Punkt, wo, wie bei Schopenhauer, die Philosophie als Praxis-Surrogat theoretisch sich zu durchschauen lernt.

Anmerkungen

* Erstveröffentlichung in: H. Schweppenhäuser: *Tractanda. Beiträge zur kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1972, S. 22–33.

¹ E, 117–184.

² E, 165.

³ E, 120.

⁴ *Ibd.*

⁵ Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akademie-Ausgabe, Band IV, Berlin 1911, S. 427.

⁶ E, 176.

⁷ E, 123.

⁸ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. Akademie-Ausgabe, Band V, Berlin 1913, S. 69.

⁹ E, 157.

¹⁰ *Ibd.*

¹¹ Max Horkheimer: Die Aktualität Schopenhauers, in: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1967, S. 266.

¹² Cf. Horkheimer, a.a.O., S. 265.

¹³ E, 168.

¹⁴ Cf. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, S. 16ff.

¹⁵ E, 150.

¹⁶ Cf. Horkheimer, a.a.O., S. 253.