

Schopenhauer und Fichtes Schrift „Die Bestimmung des Menschen“

Von Friedhelm Decher (Wenden)

I

In seiner 1820 erschienenen Rezension von Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) hat Johann Friedrich Herbart die Behauptung gewagt, Fichte könne durch Schopenhauer „erläutert“ werden¹, ja, im Grunde genommen ‚wiederhole‘ sich Fichte in diesem nur, „wenngleich wie in einer neuen, der Form nach verbesserten Auflage“². Zu dieser Behauptung vermochte Herbart freilich nur zu gelangen, weil er in Schopenhauers Philosophie ebenso wie in der Fichtes nichts anderes als eine „Metamorphose“ der Kantischen Philosophie erblickte.³ „Immer“ — so gibt er seiner Überzeugung Ausdruck — „wird der theoretische Teil der Kantischen Lehre sich vollständiger zum Idealismus ausbilden; immer wird daran der letzte Grund und Boden der wahren Realität vermißt; und alsdann die Lücke durch den Willen ausgefüllt werden, den die Kritik der praktischen Vernunft, wenn schon nicht mit ausdrücklichen Worten zum Dinge an sich gestempelt hatte“⁴. — Diese Äußerungen Herbarts sind insofern von Bedeutung, als in ihnen die Richtung gewiesen ist, in die man in der Folgezeit bei dem Bemühen, Bezüge zwischen Fichte und Schopenhauer zu eruieren, am ehesten ging: Ob man nun eine Verbindung Schopenhauers mit Fichtes *System der Sittenlehre* aus dem Jahr 1798⁵ oder mit der zwei Jahre später erschienenen Schrift *Die Bestimmung des Menschen*⁶ herzustellen suchte — primär wurden die Bezüge, die man zu erkennen glaubte, am Begriff des Willens festgemacht.⁷ Da indessen die infrage stehenden Arbeiten nicht selten die Belege für ihre Thesen schuldig bleiben bzw. das, was für sie als Beleg fungiert, oftmals aus ungenauem Textverständnis resultiert oder aus der bloßen Gegenüberstellung von aus dem Textzusammenhang gerissenen Zitaten heraus-springen soll, ist es anderen älteren Arbeiten, die demgegenüber einen Einfluß Fichtes auf Schopenhauer überhaupt in Abrede stellten, nicht schwer gefallen, jene zu desavouieren.⁸ Zwar affirmieren sie damit die Selbsteinschätzung Schopenhauers, der auf der Eigenständigkeit seines Grundgedankens: daß die Welt ihrem An-sich-sein nach Wille sei, insistiert und die „Prioritätsklage“ (P I, 142) in seinen *Fragmenten zur Geschichte der Philosophie* dahingehend entscheidet, daß selbst dann, wenn sich bei Fichte (und Schelling) „Spuren desselben Grundgedankens finden lassen“, diese doch bestenfalls „als ein bloßer Vorspuk“ seiner eigenen Lehre anzusehen sind (ebd.). Jedoch kann auch von diesen Arbeiten nicht behauptet werden, daß ihre Befunde das Ergebnis intensiver Textinterpretation und genauer Vergleiche seien. Das Verdienst, hier gründlicher zu Werke gegangen zu sein, ist neueren Arbeiten vorbehalten geblieben, Arbeiten, die sich zudem dadurch auszeichnen, daß sie die Frage nach Übereinstimmungen und Unterschieden zwischen Schopenhauer und Fichte von der Konzentration auf den Willensbegriff abgelöst und auf andere Aspekte ausgedehnt haben.⁹

Gleichwohl sind auch den Autoren dieser Arbeiten einige interessante Bezüge, die sich zwischen Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* und Fichtes

Bestimmung des Menschen feststellen lassen, verborgen geblieben. Diese Bezüge, die es im folgenden herauszuarbeiten gilt, konzentrieren sich vornehmlich um zwei Problemfelder. Das erste umfaßt den Zusammenhang von *Kraft, Naturnotwendigkeit und Freiheit*, der im ersten Buch der *Bestimmung des Menschen* thematisch wird. Fichte hat hier Gedanken entfaltet, die sich nicht nur hinsichtlich ihres Gehalts, sondern sogar bis in einzelne Formulierungen hinein bei Schopenhauer wiederfinden lassen (II). Eindrucksvolle Parallelen zwischen beiden Denkern bestehen ferner im Hinblick auf die *Einsicht in die Bodenlosigkeit bloßen Vorstellens* (III). Über diese Problemfelder hinaus lassen sich Ähnlichkeiten zwischen Schopenhauer und Fichte hinsichtlich zweier weiterer Aspekte erkennen; gemessen an den vorrangig im Blick stehenden Bezugspunkten kommt ihnen jedoch eher marginaler Charakter zu. Wenn sich bei der Herausarbeitung all dieser Bezüge herausstellt, daß sich hinsichtlich des Umfelds, in das die Fragestellungen jeweils einzuordnen sind, und der Antworten, die auf die aufgeworfenen Probleme jeweils gegeben werden, zwischen Schopenhauer und Fichte gleichwohl Unterschiede ausmachen lassen, dann zeigt dies einmal mehr, daß nur eine differenzierende Betrachtung dem Verhältnis Schopenhauer — Fichte gerecht zu werden vermag.

Nun mag es angesichts der behaupteten Bezüge zwischen Schopenhauer und Fichtes *Bestimmung des Menschen* vielleicht befremden, daß gerade dieses Werk Fichtes in dem Verzeichnis der Schopenhauerschen Bibliothek nicht aufgeführt worden ist.¹⁰ Indessen dürfte dies nicht allzuviel zu besagen haben, ist dieses Verzeichnis doch ohnehin lückenhaft¹¹ und ist in ihm z. B. auch eine für Schopenhauer so bedeutsame Schrift wie Kants *Kritik der praktischen Vernunft* nicht aufgeführt.¹² Zudem könnte Schopenhauer *Die Bestimmung des Menschen* auch ausgeliehen haben; die Dresdener Ausleihregister verzeichnen nach Angabe A. Hübschers für die Jahre 1814-1818, also für die Entstehungszeit der *Welt als Wille und Vorstellung*, immerhin 183 von Schopenhauer entliehene Bücher¹³. — Irritierender dürfte hingegen sein, daß Schopenhauer zur *Bestimmung des Menschen* offenbar nie Stellung genommen hat. Anders als zu anderen wichtigen Schriften Fichtes hat er sich weder in seinen veröffentlichten Werken¹⁴, noch in den im handschriftlichen Nachlaß zusammengestellten Auseinandersetzungen mit Fichte¹⁵ zu dieser Schrift geäußert. Daraus den Schluß ziehen zu wollen, Schopenhauer habe sie möglicherweise absichtlich verschwiegen, um eine Quelle zu verbergen, wäre sicherlich zu verstiegen. Wie dem auch immer sei, die folgenden Gegenüberstellungen dürften deutlich werden lassen, daß Schopenhauer die *Bestimmung des Menschen* gekannt und aus ihr mindestens Anregungen für eigene Gedankengänge geschöpft hat.

II

In dem mit „Zweifel“ überschriebenen ersten Buch der *Bestimmung des Menschen* läßt Fichte in einem Monolog das „Ich“¹⁶ dieses ersten Buchs ein umfassendes System der Naturnotwendigkeit entwickeln. Die Position, die das „Ich“ hier vertritt, ist nicht schlechthin mit derjenigen Fichtes in eins zu setzen. Eine solche Identifikation erlaubt erst das dritte Buch. Diesem Umstand wird im folgenden dadurch Rechnung getragen, daß die Gedanken des ersten Buchs nicht als die Fichtes, sondern des „Ich“ dargelegt werden. Streng genommen kann

dann auch mit Blick auf das erste Buch der *Bestimmung des Menschen* nur von Bezügen Schopenhauers zu Gedanken des „Ich“ die Rede sein. —

Ausgangspunkt für die Entfaltung des deterministischen Systems ist dem „Ich“ die anhand von Erfahrung¹⁷ gewonnene Einsicht: „Alles was da ist, ist durchgängig bestimmt; es ist was es ist, und schlechthin nichts anderes“ (BdM, 193). Ein jeder Gegenstand in der Natur besitzt seine bestimmte Anzahl von Eigenschaften und jede dieser Eigenschaften in einem bestimmten Grade. Freilich ist mit der Einsicht, wie das „Ich“ selbst keineswegs verkennt, der Zustand der Natur lediglich in einem ganz bestimmten Zeitpunkt ihres Seins formuliert. Im Grunde jedoch ist die Natur in steter Veränderung begriffen: Derjenige ihrer Zustände, der sich in einem bestimmten Zeitpunkt der Erfahrung als Zustand y darbietet, ist selbst aus einem ihm vorhergegangenen Zustand x hervorgegangen und wird seinerseits im nächsten Zeitpunkt in den Zustand z übergehen.¹⁸ Im Brennpunkt seines Interesses steht für das „Ich“ angesichts dieses Befunds die Frage, *warum* der in der Momentaufnahme fixierte Zustand gerade ein solcher ist, wie er de facto nun einmal ist. Der Bescheid, den es sich hierauf gibt, lautet auf eine durchgängige kausale Determiniertheit: Die Natur hat zu einem bestimmten Zeitpunkt gerade diese Bestimmungen, und keine anderen angenommen, „weil ihnen gerade diejenigen vorhergingen, die ihnen vorhergingen, und keine möglichen andern folgten“ (BdM, 194). Da dies nun für jeden der vorhergegangenen wie für alle noch nachfolgenden Zustände gilt, ist sowohl nach rückwärts in die Vergangenheit als auch nach vorne in die Zukunft hinaus ad infinitum ein durchgängig bestimmter Nexus von Ursachen und Wirkungen angezeigt.

Entscheidend ist hierbei nun für das „Ich“, erstens, daß die jeweiligen Bestimmungen eines Gegenstands nicht durch sich selbst bewirkt sind, und zweitens, daß die verschiedenen aufeinander folgenden Bestimmungen als solche einander nicht selbst bewirken. Was das erste betrifft, so folgt die Unmöglichkeit eines Sich-selbst-Bewirkens- für es aus dem Umstand, daß alle Bestimmungen nur Bestimmungen an etwas anderem, daß sie, anders gesagt, bloß Akzidenzien eines Substrats sind und der „Grund“ ihrer Existenz also außerhalb ihrer selbst liegt (BdM, 195). Hinsichtlich des zweiten gilt es zu sehen, daß, dünkte man sich die aufeinander folgenden Bestimmungen tatsächlich als die vorangehenden die folgenden bewirkend, man dann offensichtlich genötigt wäre anzunehmen, „daß die gegenwärtige Beschaffenheit sich selbst vernichte, und in dem künftigen Momente, da sie selbst nicht mehr ist, eine andere, die nicht sie selbst ist, und die in ihr nicht liegt, an ihrer Stelle hervorbringe“ (BdM, 196). Dies indessen ist für das „Ich“ „völlig undenkbar“ (ebd.). Wie also ist der Wechsel von Bestimmungen begrifflich zu machen? Seine Antwort lautet: nur dadurch, daß man eine „thätige, dem Gegenstande eigenthümliche und sein eigentliches Wesen ausmachende Kraft“ (ebd.) annimmt. Den Rechtsanspruch dieser Annahme legt das „Ich“ mittels einer Deduktion dar, die ebenso einfach wie einleuchtend ist: Alle Bestimmungen setzen, wie gesehen, ein Substrat voraus. Wechseln nun die Bestimmungen, dann erleidet das Substrat (der Gegenstand) eine Veränderung seines Zustands. Wechsel der Bestimmungen ist also Ausdruck eines *Leidens* des jeweiligen Gegenstandes. Von einem Leiden zu sprechen, macht aber offenbar nur dann Sinn, wenn ihm etwas korrespondiert, das dieses Leiden zu bewirken imstande ist. Ein solcher ‚Grund des Leidens‘ (s. ebd.) ist aber in der *Tätigkeit* gesetzt¹⁹ —

einer Tätigkeit, die sich in naturphilosophischem Kontext näher als eine dem Gegenstand inhärierende Kraft bestimmt.

Mit dieser Ableitung der Kraft ist ihr Verhältnis zur Wirkung, dem Wechsel der Bestimmungen, dahingehend festgesetzt, daß eine Kraft, wie das „Ich“ sagt, „für mich nur [ist], in wiefern ich eine Wirkung wahrnehme“ (BdM, 197). So vermag man zwar durch die Wirkung, und nur durch sie, zur Kraft zu gelangen; wahrnehmen kann man gleichwohl nur die jeweilige Äußerung einer Kraft, nie jedoch die Kraft selbst. Sie denkt man, registriert man eine Wirkung, zu dieser jeweils hinzu; ja, man *muß* sie sogar hinzudenken, ist doch nur so das Entstehen und der Wechsel von Bestimmungen begreiflich zu machen. In solcher Festsetzung des Verhältnisses von Kraft und Wirkung liegt beschlossen, daß die Äußerungen einer Kraft zwar in der Zeit als Wechsel der Bestimmungen erscheinen, daß die Kraft selbst hingegen außer der Zeit liegt.

Als die beiden wesentlichen Resultate der bisherigen Reflexionen gilt es somit festzuhalten, erstens, daß das „Ich“ des ersten Buchs der *Bestimmung des Menschen* die Natur als kausal determiniert begreift, und zweitens, daß es den Begriff der Kraft notwendig einführen muß, wenn es begreiflich machen will, wieso in der Natur etwas als Ursache fungieren und eine Wirkung zeitigen kann. Bevor nun darauf einzugehen ist, wie der Begriff der Kraft von diesem „Ich“ des näheren bestimmt wird, ist hinsichtlich der erreichten Befunde möglichen Parallelen bei Schopenhauer nachzuspüren.

Dabei wird man sogleich mit dem Faktum konfrontiert, daß bereits für seine Erstlingschrift, die Dissertation *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813), die Behauptung einer ausnahmslosen Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde grundlegend ist. In seiner allgemeinsten Form besagt dieser Satz, daß *nichts* ohne Grund sei, warum es sei und vielmehr nicht sei.²⁰ Das Gesetz der Kausalität identifiziert Schopenhauer in dieser Schrift als *eine* von mehreren Gestaltungen dieses Satzes. Da für den Fortgang der vorliegenden Untersuchung nicht nur diese Gestaltung von Bedeutung ist, sei Schopenhauers Differenzierung kurz umrissen. Diese Differenzierung bemißt sich für Schopenhauer daran, was für das erkennende Subjekt Gegenstand seiner Vorstellung, also Objekt, werden kann. Da Schopenhauer nun *vier* Klassen von Objekten abteilt, spezifiziert sich der Satz vom Grunde entsprechend diesen vier Objektklassen in vier Gestaltungen. Die erste Klasse der Vorstellungen ist die der anschaulichen, vollständigen²¹, empirischen Vorstellungen. Der Satz vom Grunde gestaltet sich hier als Satz vom zureichenden Grunde des Werdens bzw. als Gesetz der Kausalität. In der zweiten Klasse, der der abstrakten Vorstellungen, also der Begriffe, tritt er auf als Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens. Die dritte Klasse umfaßt nach Schopenhauer den formalen Teil der vollständigen Vorstellungen, also die Anschauungsformen Raum und Zeit. Der Satz vom Grunde spezifiziert sich hier als Satz vom Grunde des Seins. Die vierte Klasse endlich ist dadurch charakterisiert, daß jedes Subjekt nur einen Gegenstand hat, nämlich sich selbst als Subjekt des Wollens. Hier tritt der Satz vom Grunde auf als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns bzw. als Gesetz der Motivation.

Wenn Schopenhauer nun in der Explikation des hier zunächst interessierenden Satzes vom zureichenden Grunde des Werdens als dessen tragende Momente heraushebt (s. G, 34 ff.): daß er Anwendung findet in bezug auf Veränderungen in der materiellen Welt; daß der Veränderung nicht die Objekte selbst, sondern

nur ihre jeweiligen Zustände unterliegen; ferner, daß eine Veränderung nur dann eintreten kann, wenn eine andere ihr unmittelbar vorhergegangen ist; sowie schließlich, daß dieser Nexus von Ursachen und Wirkungen notwendig anfangs- und endlos ist, dann ist eine Konvergenz mit Ausführungen im ersten Buch der *Bestimmung des Menschen* nicht zu leugnen. Gleichwohl kann dies nur schwerlich als Indiz für einen Rekurs Schopenhauers auf Überlegungen des „Ich“ gewertet werden. Mehr dürfte wohl für die Vermutung sprechen, daß sich sowohl in der Schopenhauerschen Bestimmung der Kausalität als auch in der des „Ich“ je für sich eine Affirmation der neuzeitlichen Kausalitätsauffassung bekundet.

Sprechender hinsichtlich eines möglichen Bezugs Schopenhauers auf Fichtes Schrift scheint hingegen der Umstand zu sein, daß Schopenhauer die Naturwissenschaften bei der Suche nach einem Erklärungsgrund dafür, daß eine Ursache als Ursache fungieren kann, auf den Begriff der Kraft verwiesen sieht. Der § 17, mit dem das zweite Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* einsetzt, erörtert den Anspruch der Naturwissenschaften, Aufschluß geben zu können über den Gehalt der Vorstellungen eines erkennenden Subjekts und ihre näheren Bestimmungen. Für Schopenhauer erweisen sich sowohl Morphologie als auch Ätiologie — die „zwei Hauptabtheilungen“ der Naturwissenschaft (W I, 114) — zu diesem Zweck im letzten als unzureichend. Die Morphologie erschöpft sich in genealogischen Aufzählungen und gelangt bestenfalls dahin, in der Variation der Gestalten eine ‚*unité de plan*‘ nachzuweisen; das „innere Wesen“ der Gestalten anzugeben, ist sie nicht in der Lage (W I, 116). — Die Ätiologie vermag zwar zu verdeutlichen, wie — das heißt: unter welchen Umständen — ein bestimmter Zustand der Materie einen anderen herbeiführt; sucht sie aber zu erklären, *warum* etwas als Ursache fungieren kann, dann muß sie als Erklärungsgrund etwas ansetzen, was außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärungen liegt: nämlich eine *Naturkraft* (s. ebd.). Wenn Schopenhauer von hier aus formuliert, die Kraft „bedeutet eben das Ursacheyn der Ursache, auf dem Punkt, wo es ätiologisch durchaus nicht weiter erklärlich, sondern eben die nothwendige Voraussetzung aller ätiologischen Erklärung ist“ (W I, 133), dann berührt er sich damit allerdings mit der skizzierten Ansicht des „Ich“. Indessen gilt es hierbei nicht zu übersehen, daß Schopenhauer gegen eben dieses Verfahren, sich mit der Kraft als letztem Erklärungsgrund zufrieden geben zu wollen, Bedenken angemeldet hat. Denn damit wird seiner Ansicht nach das infrage stehende Problem nicht gelöst, sondern nur verschoben. Hier hilft für ihn auch nicht weiter, daß es im Laufe der Entwicklung der Naturwissenschaften gelungen ist, die Vielzahl der Naturkräfte auf einige wenige zu reduzieren — müssen doch eben diese ‚Urkräfte‘ letzten Endes als ‚*qualitates occultae*‘ stehenbleiben. Zwar vermag die Naturwissenschaft „treu und mathematisch genau“ anzugeben, „wie, wo, wann jede Kraft sich äußert“ (W I, 116); jedoch „die Kraft selbst, die sich äußert, das innere Wesen der nach jenen Gesetzen eintretenden Erscheinungen, bleibt ihr ewig ein Geheimniß, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, sowohl bei der einfachsten, wie bei der complicirtesten Erscheinung“ (ebd.). Schopenhauer selbst hat bekanntlich das Problem zu lösen versucht, indem er — von seinem willensmetaphysischen Ansatz her in sich durchaus stimmig — alle Kraft als Wille verstanden wissen wollte. „Bisher“, so schreibt er, „subsumirte man den Begriff *Wille* unter den Begriff *Kraft*: dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als *Wille* gedacht wissen“ (W I, 133). Der Vorzug, den diese

Rückführung der Naturkraft auf den Willen gegenüber der naturwissenschaftlichen ‚Erklärung‘ besitzt, ist seines Erachtens darin zu erblicken, daß damit „ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt“ und somit die Naturerkenntnis „um ein sehr großes erweitert“ worden ist (ebd.).

Der Stellenwert, der dieser Rückführung der Kraft auf den Willen im Denken Schopenhauers zukommt, wird vor allem vor dem Hintergrund seiner Forderung deutlich, daß, sofern die Naturwissenschaften nicht in der Lage sind, zu erklären, was die Erscheinungen ihrem Wesen nach sind, sie um eine Verschränkung von empirischer Forschung und Metaphysik nachzusuchen haben²² — ein Postulat, das er selbst mit der Gleichordnung von Kraft und Wille eingelöst zu haben glaubte. Demgegenüber handelt es sich bei den aus dem ersten Buch der *Bestimmung des Menschen* herausgehobenen Ergebnissen nicht um Resultate einer ins Metaphysische abdrängenden Spekulation. Von daher muß sich das „Ich“ des ersten Buchs notwendig bei der Kraft als letztem Erklärungsgrund der Veränderungen in der Natur bescheiden. Wenn es diesen Sachverhalt dahingehend formuliert: „Jene ursprünglichen Naturkräfte sollen überhaupt nicht erklärt werden, noch können sie erklärt werden; denn sie selbst sind es, aus denen alles Erklärbare zu erklären ist“ (BdM, 199 f.), dann drängt sich die Vermutung auf, daß Schopenhauers Protest gegen die herkömmliche naturwissenschaftliche Vorgehensweise und seine Intention, diese zu übersteigen mittels Rückführung der Kraft auf den Willen, unter anderem auch durch diese Formulierung des Fichteschen „Ich“ motiviert sein könnte.

Freilich: Die damit behauptete Verbindung zwischen Schopenhauerschem und Fichteschem Gedankengut muß bislang Vermutung bleiben. Unabweisbar wird eine solche Verbindung jedoch, wenn man die jeweiligen näheren Bestimmungen der Kraft in den Blick faßt. Für das „Ich“ der Fichteschen Schrift ist das „Wesen“ der Kraft und die „Art ihrer Aeußerung“ (BdM, 196) durch die folgenden Momente charakterisiert: Die Kraft ist erstens ein sich „durch sich selbst“ entwickelndes Prinzip; ihr kommt also Selbsttätigkeit zu. „Die Kraft“, sagt es, „wird nicht getrieben oder in Bewegung gesetzt, sie setzt sich selbst in Bewegung“ (ebd.) und „e n t w i c k e l t“ sich in den Wirkungen gemäß einem inneren Gesetz. Wenn sie sich äußert — und das ist das zweite, mit dem ersten allerdings eng verschränkte Moment —, dann geschieht das „um ihrer selbst willen“ (ebd.) und nicht um willen von etwas anderem. Man würde also das Wesen der Kraft gründlich verkennen, würde man die Äußerung einer Kraft als Wirkung einer anderen, ihr als Ursache vorhergegangenen Kraft ansehen. Drittens ist die Kraft gleichwohl nicht als unbedingt zu verstehen, denn eine Wirkung vermag sie immer nur „unter diesen bestimmten Umständen“ (ebd.) — das will sagen: im Rahmen einer genau bestimmten raumzeitlichen Konstellation — zu zeitigen. Sind diese Umstände gegeben, dann bringt sie — und dies ist das vierte Moment — ihre Wirkung auch „ganz sicher und unfehlbar“ hervor (ebd.).

Der Blick auf den Schopenhauerschen Kraftbegriff konfrontiert nun mit dem erstaunlichen Befund, daß diese Charakteristika in ihm in allen Punkten ihre genaue Entsprechung haben. Dies dokumentiert sich zunächst hinsichtlich der Selbsttätigkeit der Kraft. Daß die Kraft nicht von etwas anderem angetrieben oder in Bewegung gesetzt wird, ist in seinem Diktum, alle Kraft sei ihrem Wesen nach als Wille zu begreifen, immer schon beschlossen. Zwar sind die Naturkräfte

minderen Seinsrangs als der Wille qua Ding an sich, da sie lediglich eine der *Objektivationsstufen* dieses Willens darstellen. Indessen räumt Schopenhauer diesen Stufen den Status von außerräumlichen und außerzeitlichen *Ideen* ein (W I, 154), die als *unmittelbare* und *adäquate* Objektivierung des Willens als im Grunde mit ihm identisch zu begreifen und von ihm verschieden nur insofern sind, als ihre Erkennbarkeit die Trennung von Subjekt und Objekt voraussetzt. Von hier aus kann er mit gleichem Recht wie von dem Willen als dem Ansich der Welt auch von den Kräften behaupten, sie seien „grundlos“ (W I, 155), und dies näher dahingehend explizieren, die Äußerung einer Kraft könne nicht als durch eine andere, ihr als Ursache vorhergegangene Kraft bewirkt angesehen werden, vielmehr sei eben sie selbst es, „was einer Ursache, so unzählige Male sie eintreten mag, immer die Wirksamkeit verleiht“ (ebd.). Wenn er in diesem Zusammenhang hinzufügt: die Naturkräfte selbst „können niemals weder Wirkung noch Ursache heißen, sondern sind die vorhergegangenen und vorausgesetzten Bedingungen aller Ursachen und Wirkungen, durch welche ihr eigenes Wesen sich entfaltet und offenbart“ (ebd.), dann ist damit nichts anderes zu verstehen gegeben, als daß die Äußerungen einer Kraft sich zwar in einer Kette von Ursachen und Wirkungen, „welche die Zeit voraussetzt“ (ebd.), entwickeln, daß die Kraft selbst jedoch „außerhalb der Zeit“ (ebd.) liegt. Hiermit ist zugleich indiziert, daß Schopenhauer das Verhältnis von Kraft und Wirkung analog zu Fichtes „Ich“ festsetzt.

Interessant ist nun des Weiteren, daß Schopenhauer, obwohl er den Kräften Grundlosigkeit und Selbsttätigkeit attestiert, ihnen doch, genauso wie das „Ich“, nicht das Prädikat der Unbedingtheit zuspricht, sondern sie dadurch einschränkt, daß er ihre Äußerung an bestimmte raumzeitliche Umstände bindet: Ihre Kraft können die Naturkräfte nur dann zur Wirksamkeit gelangen lassen, wenn „an diesem Ort, zu dieser Zeit“ (W I, 164; vgl. W I, 194) die entsprechenden Bedingungen für eine Kraftäußerung gegeben sind. Liegen diese Bedingungen jedoch vor, dann entfaltet die Kraft den ihr „eigenthümlichen Charakter“ — und hier dokumentiert sich Schopenhauers Nähe zu der Position des Fichteschen „Ich“ sogar in der Wahl des Epithetons ‚unfehlbar‘ — „nach einer unfehlbaren Regel“ (W I, 167).

Von diesen Übereinstimmungen her wird das Beispiel, mit dem das „Ich“ das Zusammenspiel von Naturkräften und raumzeitlichen Umständen illustriert, auch im Hinblick auf die Schopenhauersche Ansicht sprechend. „Es ist hier eine Blume dem Boden entwachsen“, sagt das „Ich“ (BdM, 197), und ich „schließe“ (ebd.), indem ich dies wahrnehme, auf eine Kraft, die eine solche Blume hervorzubringen imstande ist und sich in diesen meinen Sinnen zugänglichen Wirkungen entfaltet. Freilich vermochte die Kraft *diese* Blume nur hervorzubringen, weil an der raumzeitlichen Stelle, an der die Blume entsproß, eben diejenigen Umstände gegeben waren, die „eine Blumenhervorbringende“ Kraft zu einer Äußerung veranlaßten (ebd.). Andere Umstände würden folglich zum Entstehen einer anderen als dieser Blume geführt haben. Und: Eine andere Naturkraft würde, wenn die genau selben Umstände gegeben wären, etwas anderes als diese Blume haben entstehen lassen (s. ebd.).

Nun gilt es aber zu bedenken, daß die jeweiligen Umstände, die eine Kraft zur Äußerung veranlassen, ihrerseits selbst als Wirkung anderer Kraftäußerungen angesehen werden müssen. Folglich ist zur Entstehung einer einzelnen Blu-

me nicht nur das Zusammenspiel von jeweils einzelner, diese Blume hervorbringender Kraft und der sie zur Äußerung veranlassenden Umstände erfordert, sondern darüber hinaus ein Zusammenwirken aller in der Natur wirksamen Kräfte. Es entsteht damit das Bild einer Natur als eines in sich zusammenhängenden Ganzen; alles steht in ihr mit allem in Verbindung (s. BdM, 197 f.).

Diese Überlegungen laufen im ersten Buch der *Bestimmung des Menschen* darauf hinaus, daß man die Natur aus zweifachem Blickwinkel heraus betrachten kann. Zum einen kann man sie aufgrund ihres durchgängigen inneren Zusammenhangs als Einheit begreifen und die in ihr wirkenden Kräfte folglich als *eine* Kraft ansprechen: „Es ist, wenn ich die sämtlichen Dinge als Eins, als Eine Natur ansehe, Eine Kraft“ (BdM, 197). Greift man aus diesem Ganzen zum anderen jeweils einzelne Veränderungen und Bestimmungswechsel heraus, dann erhält man die Ansicht einer Natur, derzufolge sie sich aus dem Zusammenspiel einer Vielzahl von Kräften aufbaut (s. ebd.).

Die damit zum Ausdruck gebrachte Ansicht des Universums: daß es nämlich sowohl als Einheit wie auch als Vielheit begriffen werden kann, ist mit den auf dieses Verhältnis bezogenen Reflexionen Schopenhauers durchaus kompatibel. Auf den ersten Blick freilich mag diese Behauptung befremdlich erscheinen, kann Schopenhauer das Verhältnis von Einheit und Vielheit doch offenbar nur vor dem Hintergrund der für seinen willensmetaphysischen Ansatz konstitutiven Differenz von Ding an sich und Erscheinung entfalten. Damit scheint ihm ein gänzlich anderer systematischer Stellenwert zuzukommen, als der, den es im ersten Buch der *Bestimmung des Menschen* innehat. Hier gilt es indessen, genauer zuzusehen. Dabei zeigt sich: Als das Ding an sich ist der Wille das, „wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die O b j e k t i t ä t ist“ (W I, 131). Diese Sichtbarkeit und Objektivität des Willens ist gemäß Schopenhauers erkenntnistheoretischem Ansatz bedingt durch die a priori im erkennenden Subjekt liegenden Formen aller Vorstellung: Raum und Zeit. Die Vielheit der Erscheinungswelt wird von Schopenhauer von hier aus gedeutet als die in diese Formen eingegangene Objektivation des Willens, der qua Ding an sich außer-räumlich und außerzeitlich ist und somit von dem principium individuationis, „d. i. der Möglichkeit der Vielheit“ (W I, 134), nicht tangiert wird. Einer nicht an diese Formen gebundenen Erkenntnis — die für Schopenhauer vor allem im ästhetischen und ethischen Kontext eine Rolle spielt — entdeckt sich unter der Vielfalt der eine, mit sich selbst identische und von Veränderungen unberührte Wille.

Dieses Verhältnis von Einheit und Vielheit ist nun ohne weiteres auf die Kräfte übertragbar. Die allerelementarsten Kräfte in der Natur lassen sich für Schopenhauer beispielsweise differenzieren in Schwere, Undurchdringlichkeit, Starrheit, Flüssigkeit, Elastizität, Elektrizität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und weitere „Qualitäten jeder Art“ (W I, 155), in eine Vielheit von Kräften also. Doch diese Vielheit ist nur eine Vielheit für die an das Individuationsprinzip gefesselte Erkenntnis. „Philosophisch erkannt“, wie Schopenhauer sagt, d. h. erkannt mittels einer hiervon unabhängigen Erkenntnis, weisen sie sich aus „als unmittelbare Objektivität des Willens, der das Ansich der gesamten Natur ist“ (W I, 155), mithin als *eine* Kraft. —

Wenn vorhin gesagt wurde, Schopenhauer begreife die Naturkraft als eine der Objektivationsstufen des Willens, so ist nun zwecks Präzisierung hinzuzufügen,

daß sie die niedrigste Stufe im Gefüge der Welt darstellt. Zumeist hat Schopenhauer drei, seltener vier²³ große Stufen der Willensobjektivierung unterschieden. Diese sind nicht nur als Stufen im Sinne einer zeitlichen Aufeinanderfolge, sondern durchaus auch als ontologische Schichtung zu begreifen. Die erste und unterste Stufe bilden demnach, wie gesagt, die Kräfte der anorganischen Natur; die zweite umfaßt das Pflanzenreich und den rein vegetativen Teil tierischen Lebens; und die dritte schließlich begreift die mit Erkenntnis begabten Lebensformen — das sind die höheren Tiere und der Mensch²⁴ — in sich. Bezüglich dieser Stufenfolge ist wiederholt ein Bezug zu Schellings Potenzenlehre behauptet worden.²⁵ Über Behauptungen ist man hier indessen nicht hinausgekommen. Zu sehr hat man sich bei der Frage nach Einflüssen auf einen möglichen Rückgriff Schopenhauers auf Schelling konzentriert und so die Position des „Ich“ im ersten Buch der *Bestimmung des Menschen* erst gar nicht in den Blick gefaßt. Infolgedessen wurde bislang übersehen, daß es eine Stufung des Lebendigen entwickelt hat, die sich *der Sache nach* viel näher als Schellings Lehre von den Potenzen mit den Schopenhauerschen Objektivierungsstufen berührt.

Bei der Herausarbeitung dieser Berührungspunkte spielt es nur eine untergeordnete Rolle, daß auch das „Ich“ eine drei- bzw. vierfache Stufung — nämlich in Pflanze, Tier und Mensch (so BdM, 200) bzw. in ‚rohe Materie‘, Pflanze, Tier, Mensch (BdM, 203) — vorgenommen hat. Von größerer Bedeutung für die zur Debatte stehende Frage sind seine Überlegungen zur Art und Weise, wie sich diese Stufung des Lebendigen aufbaut. Seiner Ansicht nach gehen die verschiedenen Formen des Lebendigen aus der Entwicklung der in der Natur wirkenden Kraft, die es als „Bildungskraft“ (BdM, 200)²⁶ bezeichnet, hervor. Und zwar so, daß sich die Bildungskraft der Natur auf der Stufe pflanzlichen Lebens als „bildende Kraft“, auf der des tierischen Lebens als „Bewegungskraft“ und auf der Stufe des Menschen als „Denkkraft“ gestaltet (ebd.). Mit Blick auf Schopenhauer sind hieran die zwei Aspekte entscheidend, auf die das „Ich“ vor allem den Akzent legt. Zum einen begreift es damit den Menschen als Produkt einer ursprünglichen Naturkraft: Zwar zeichnet sich der Mensch durch die Denkkraft gegenüber den übrigen Stufen des Lebendigen aus; die Denkkraft jedoch — das darf keinesfalls übersehen werden — ist lediglich eine der Ausformungen der in der Natur tätigen Bildungskraft. Zum zweiten läßt der Mensch qua Bestimmung der Denkkraft die niedrigeren Stufen der Kraft nicht hinter sich zurück, sondern bewahrt sie in sich auf, ist es doch für den Menschen gerade charakteristisch, daß er in sich die drei Kräfte vereinigt: „Die Vereinigung dieser drei Grundkräfte“ — nämlich bildende, Bewegungs- und Denkkraft — „zu Einer Kraft, zu Einer harmonischen Entwicklung, macht das unterscheidende Kennzeichen meiner Gattung aus“ (ebd.).

Beide Aspekte sind grundlegend für die Aufeinanderfolge der Objektivierungsstufen des Willens bei Schopenhauer. Zu dieser Stufung der Objektivierungen kommt es dem Schopenhauerschen Ansatz zufolge, weil der Wille nach möglichst adäquater Darstellung in der Erscheinungswelt strebt. Da dieses Streben von einem unaufhaltsamen und ein letztendliches Ziel von sich abweisenden Drang gesteuert wird (s. W I, 194 ff.), gibt sich der Wille mit einer einmal erreichten Objektivierungsstufe nicht zufrieden und durchläuft die ganze Stufung vom Anorganischen bis hinauf zum Menschen als der höchsten ihm erreichbaren Stufe. Schopenhauers Nähe zu dem „Ich“ Fichtes dokumentiert sich nun nicht nur

darin, daß der Wille auf dieser Stufe die Erkenntnis hervorgebracht und sich so gleichsam „ein Licht angezündet“ hat (W I, 179).²⁷ Sie tritt insbesondere darin zutage, daß auch Schopenhauer, ebenso wie das „Ich“, den Umstand heraushebt, daß die jeweils überstiegene Stufe der Objektivation durch die nachfolgende nicht schlechthin vernichtet wird, sondern in der nächst höheren aufgehoben bleibt, da der Wille „von jeder überwältigten ein höher potenziertes Analogon in sich aufnimmt“ (W I, 173) und so „das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehn läßt“ (W I, 172). Der Mensch inklusive seiner Erkenntnisfähigkeit ist folglich nicht nur in das Ganze des Weltaufbaus eingegliedert; die höchste Stufe dieses Gefüges bildend, bewahrt er in sich ‚Analoga‘ aller überstiegenen Stufen.

Diese Befunde machen das Fazit unabweisbar, daß hinsichtlich der Stufung des Lebendigen in der *Bestimmung des Menschen* und der Aufeinanderfolge der Objektivationsstufen in der *Welt als Wille und Vorstellung* nicht lediglich von einer Nähe der letzteren zu jener die Rede sein kann, sondern daß man berechtigt ist, diesbezüglich eine Übereinstimmung hinsichtlich der entscheidenden Gedanken zu behaupten.

Schlagend bestätigt wird diese Behauptung durch eine Reihe von weiteren, aus dem Umfeld der These von der Stufung der Welt eruierte bzw. in ihr implizierte Gedanken, bezüglich derer zwischen Fichtes „Ich“ und Schopenhauer erstaunliche Parallelen feststellbar sind. Zunächst ist diesbezüglich herauszustellen, daß das „Ich“ und Schopenhauer gleichermaßen von einem Kampf der Naturkräfte untereinander sprechen. Das „Ich“ vertritt im Kontext der Darlegung seiner Stufung des Lebendigen die Auffassung, eine Naturkraft gelange zur Wirklichkeit in der Auseinandersetzung mit „andern ihr widerstreitenden Naturkräften“ (BdM, 201), und die zur Wirklichkeit gelangte Äußerung könne sich solange entwickeln und damit ihre Wirksamkeit behaupten, wie sie selbst nicht „durch eine fremde, ihr überlegne unterdrückt wird“ (BdM, 200). Allerdings hebt es in diesem Zusammenhang in erster Linie auf die jeweilige Lebensdauer einer Pflanze oder eines Menschen beispielsweise ab und scheint diesen Kampf der Naturkräfte nicht als *Movens* des Stufengangs Pflanze — Tier — Mensch anzusetzen, dergestalt, daß die Denkkraft qua höchste Stufe aus dem Streit niedrigerer Stufen hervorgeht. Eine solche Ansicht hat erst Schopenhauer vertreten, sofern seinem Konzept zufolge ein ‚dauernder Kampf‘ (W I, 174) der Kräfte untereinander die unabdingbare Voraussetzung für die Stufung der Willensobjektivation ist: „Also aus dem Streit niedrigerer Erscheinungen geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller in höherm Grade verwirklichende hervor“ (W I, 173). Mit dem Erreichen der höchsten Stufe ist für Schopenhauer freilich keineswegs eine endgültige Einstellung des Kampfes, ein Sichberuhigen des Strebens verbunden. Das Erreichen einer höheren bzw. der höchsten Stufe wird von Schopenhauer vielmehr als nur *zeitweiliger* Sieg über die assimilierten Stufen begriffen. Auch auf der höchsten Stufe, der des Menschen, setzt sich der Kampf fort; er gestaltet sich hier als Kampf „gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte“ (W I, 174), die trotz allem zur „unabhängigen und vollständigen Aeüßerung ihres Wesens“ zu gelangen streben (W I, 173). Der Tod eines Menschen ist demzufolge nichts anderes denn ein Triumphieren der niederen Kräfte über den im lebenslangen Kampf gegen diese Kräfte „ermüdeten Organismus“ (W I, 174). — Es scheint, als formuliere Schopenhauer damit *expressis verbis* einen Gedanken,

der im ersten Buch der *Bestimmung des Menschen* zwar nicht direkt ausgesprochen, immerhin aber doch angelegt ist, denkt doch auch das „Ich“ Untergang und Tod eines organischen Wesens als Überwältigtwerden durch eine andere, dieser bestimmten Äußerung einer Naturkraft widerstrebende Kraft. Daß die in diesem Sinne siegreiche Kraft nichts anderes ist als eine in der jeweils höheren Stufe aufgehobene niedrigere Kraft, die sich hier nur wieder zu entfalten sucht — diese Konsequenz hat dann freilich ausdrücklich erst Schopenhauer gezogen und mit aller Bestimmtheit ausgesprochen.

Ein analoges Fazit erlaubt die Beziehung einer anderen Überlegung aus dem infrage stehenden Gedankenkreis. Wie gesehen, vereint nach Ansicht des „Ich“ allein der Mensch in sich die drei Grundkräfte bildende Kraft, Bewegungskraft und Denkkraft. Indem das „Ich“ in diesem Kontext wiederholt betont, daß nur der Mensch eine Bestimmung der Denkkraft darstelle, gibt es zu verstehen, daß weder das Tier, geschweige denn die Pflanze, in irgendeiner Weise Bestimmungen der Denkkraft sein können. Muß man das Tier noch als Bestimmung zweier Kräfte begreifen — nämlich der bildenden im Verein mit der Bewegungskraft —, so ist die Pflanze lediglich bestimmt durch die bildende Kraft. Auf den niederen Stufen des Lebendigen mangelt die Denkkraft also völlig. Nun ist auch dies ein Gedanke, der sich bei Schopenhauer wiederfinden läßt. Es wurde bereits erwähnt, daß dem Schopenhauerschen Konzept zufolge erst die Wesen auf der höchsten Stufe der Willensobjektivierung — also der Mensch und ansatzweise auch die höheren Tiere — mit der Fähigkeit zur Erkenntnis ausgestattet sind. Für die darunter liegenden Stufen (die Kräfte im anorganischen Bereich der Welt, Pflanzen, vegetativer Teil tierischen Lebens) hingegen ist es charakteristisch, daß hier der Wille als „blinder Drang“ und „völlig erkenntnißlos, als finstere treibende Kraft“ wirkt (W I, 178). Vor dem Hintergrund der Darlegungen des „Ich“ gelesen, dürfte dies erneut die Formulierung erlauben, Schopenhauer spreche hiermit nur dezidiert aus, was bereits das „Ich“ hätte aussprechen können.

Dieser Aspekt ist indessen von eher untergeordneter Bedeutung. Entscheidender sowohl für die vorliegende Fragestellung als auch im Hinblick auf ihre Stellung im Gefüge der hier zur Debatte stehenden Schriften Fichtes und Schopenhauers dürften die Konsequenzen sein, die daraus gezogen werden, daß Denken und Bewußtsein der höchsten Stufe des Lebendigen vorbehalten sind. Von seinem Denkansatz her nur konsequent, begreift das zweifelnde „Ich“ der *Bestimmung des Menschen* menschliches Denken und menschliches Bewußtsein als „Äußerung einer ursprünglichen Naturkraft“ (BdM, 199). Es bezieht damit eine Position, die ihm einer vulgärmaterialistischen Auffassung, derzufolge Bewußtsein und Denken „aus bloßer Zusammensetzung der Materie“ (ebd.) ableitbar sein sollen, überlegen zu sein scheint. Das „Ich“ formuliert: „Das Bewußtseyn ist hier nicht mehr jener Fremdling in der Natur, dessen Zusammenhang mit einem Seyn so unbegreiflich ist; es ist einheimisch in derselben, und selbst eine ihrer nothwendigen Bestimmungen“ (BdM, 203). Mit der Ableitung von Denken und Bewußtsein aus einer der Natur inhärierenden Kraft ist in der Tat die Entstehung von Bewußtsein und Denken für das „Ich“ insofern vom Ruch des Unerklärlichen befreit, als es die in der Natur wirkenden Kräfte als selbst nicht weiter zurückführbar, mithin als letzten Erklärungsgrund begreift. Nur: Das „Ich“ vermag so zwar den Grund für die *Entstehung* des Bewußtseins namhaft zu machen; man kann aber fragen, wie das Bewußtsein innerhalb dieses Konzepts eine Ver-

bindung zwischen sich und einer außerhalb seiner liegenden Realität herstellen kann. Die Antwort, mit der das „Ich“ diese Frage entscheidet, lautet: Der Bezug des Bewußtseins auf ein Sein außer ihm ist möglich, weil sich die Natur in diesem Bewußtsein selbst anschaut und das „Ich“ sich der Natur damit „u n m i t t e l b a r bewußt“ wird (BdM, 207): „Die Natur erhebt sich allmählich in der bestimmten Stufenfolge ihrer Erzeugungen. In der rohen Materie ist sie ein einfaches Seyn; in der organisirten geht sie in sich selbst zurück, um auf sich innerlich zu wirken; in der Pflanze, sich zu gestalten, im Thiere, sich zu bewegen; im Menschen, als ihrem höchsten Meisterstücke, kehrt sie in sich zurück, um sich selbst anzuschauen und zu betrachten: sie verdoppelt sich gleichsam in ihm und wird aus einem bloßen Seyn, Seyn und Bewußtseyn in Vereinigung.“ (BdM, 203) Diese Einsicht bildet den Schlußstein des deterministischen Weltbildes, das das „Ich“ sich errichtet hat. Sie entdeckt ihm, daß es selbst als Teil der Natur in diese hineingestellt und folglich deren Gesetzen — allem voran dem Satz vom Grunde — unterworfen ist. Dies beweist sich dem „Ich“ allein schon durch die Tatsache, daß es sich nicht als aus sich selbst entstanden begreiflich machen kann — denn dann wäre es gezwungen anzunehmen, daß es bereits gewesen sein müßte, bevor es war, um sich selbst zum Dasein zu verhelfen (s. BdM, 199) —, sondern daß es den Grund seiner Existenz außerhalb seiner suchen muß: nämlich im Zusammenwirken der Naturkräfte und bestimmter Umstände, unter denen diese Kräfte sich äußern konnten. Es muß sich eingestehen: „Ich bin durch eine andere Kraft außer mir wirklich geworden“ (ebd.); und: „Alles was ich je bin und werde, bin ich und werde ich schlechthin nothwendig, und es ist unmöglich, daß ich etwas anderes sey.“ (BdM, 202)

Ihre ruinösen Konsequenzen entfaltet diese Erkenntnis im ethischen Kontext. Nicht nur kann das „Ich“, wenn es denn sich selbst nicht zu dem gemacht hat, was es ist, von sich behaupten, es sei autonom, gebe sich selbst seine Bestimmung; auch das Ingsesamt seines Handelns und Verhaltens ist bis ins Kleinste durch jeweils zureichende Gründe notwendig bestimmt und kann nie anders ausfallen, als es de facto ausfällt. Damit aber ist die Freiheit vernichtet und der Einzelne der Verantwortung für sein Handeln enthoben. Selbst das Freiheitsgefühl und der Wunsch, verantwortlich handeln zu wollen, können von hier aus stringent als notwendig auftretende Phänomene erklärt werden. So bleibt dem „Ich“ in der Konsequenz nichts anderes übrig, als sich der Unerbittlichkeit der Notwendigkeit zu beugen und sich dem unterzuordnen, was ihm diese zu sein bestimmt. Aber selbst dieser Entschluß entspringt nicht einem freien Willensentscheid; auch er ist in dem umfassenden System der Notwendigkeit immer schon einbehalten.

Blickt man von diesen letztlich in der Resignation endenden Reflexionen des „Ich“ auf Schopenhauer, so wird man ihn zunächst mit den Überlegungen im ersten Buch der *Bestimmung des Menschen* insofern in Übereinstimmung finden, als auch er die Entstehung von Bewußtsein und Erkenntnisfähigkeit aus deren Einbindung in den Geschehenszusammenhang der Welt insgesamt begreiflich zu machen sucht. Als den eigentlichen Grund für die Heraufkunft von Intellekt und Vernunft, in die Schopenhauer das menschliche Erkenntnisvermögen differenziert, identifiziert er den Umstand, daß mit steigender Objektivationsstufe eine Erhöhung des Lebensrisikos einhergeht, so daß Organe produziert werden mußten, die geeignet waren, dieses Risiko auf ein das physische Überleben garantie-

rendes Niveau herabzumindern. „Die Erkenntniß überhaupt“, hat Schopenhauer geschrieben, „vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höhern Stufen seiner Objektivierung, als eine bloße *μηχανή*, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes.“ (W I, 181) In der Lebenssicherung hochorganisierter Wesen erblickt Schopenhauer so zwar die primäre, keineswegs jedoch die der Erkenntnis ausschließlich zukommende Funktion. Für Schopenhauer steht sie zudem im Dienst, die von ihm postulierte Verneinung des Willens zu initiieren. Dazu freilich ist erfordert, daß der Wille sich sein eigenes Wesen vollständig zu Bewußtsein zu bringen und somit Einblick in das von ihm in der Welt aufgrund seines unaufhörlichen Strebens ständig produzierte Leiden zu gewinnen vermag. Gewährleistet ist ihm dies insofern, als er mittels des von ihm selbst hervorgebrachten Erkenntnisapparats die Welt vorzustellen imstande ist und sich selbst in ihr gleichsam wie in einem „Spiegel“ anschauen kann. In der Welt als Vorstellung, die in eins und mit einem Schlag mit der Hervorbringung des Erkenntnisapparats dasteht (s. W I, 179), ist dem Willen, wie Schopenhauer schreibt, „sein Spiegel aufgegangen [...], in welchem er sich selbst erkennt mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollständigkeit, deren höchster der Mensch ist“ (W I, 323). Man wird so bei Schopenhauer nicht nur mit dem Befund konfrontiert, daß er den Bescheid des Fichteschen „Ich“, auf der höchsten Stufe der ‚scala naturae‘ schaue sich die Natur selbst an, wiederholt; darüber hinaus gelangt er zu diesem Resultat auf einem ähnlichen Weg wie das „Ich“ Fichtes. Wurde sich dieses des Faktums, daß es Äußerung einer Naturkraft ist, aufgrund einer Selbstanschauung der Natur in seinem Bewußtsein *unmittelbar* bewußt und war es von hier aus in die Lage gesetzt, aus sich heraus und zu Gegenständen außerhalb seiner überzugehen, so läßt sich auch hierzu bei Schopenhauer ein Analogon entdecken. Diesbezüglich gilt es zu sehen: Schopenhauer gelangt zu der sein System grundlegenden Erkenntnis des Willens, indem er als dessen Erkenntnisbedingung den *Leib* ansetzt. Dessen einzelne Bewegungen weisen sich ihm aus als Erscheinungen einzelner Willensakte, so daß er vom Leib insgesamt sagen kann, er sei „mein sichtbar gewordener Wille“ und im Grunde mit ihm identisch (W I, 128). Wichtig ist hierbei, daß das erkennende Subjekt sich des Willens *unmittelbar* bewußt wird und nicht etwa vermittelt durch die Anschauung; in den einzelnen Willensakten, so läuft seine Argumentation, erfahre ich mich unmittelbar als Wille. Oder, anders gewendet, die Identität von Leib und Wille erfasse ich im unmittelbaren Bewußtwerden des Willens. Mit diesem Sichbewußtwerden des Willens ist für Schopenhauer dann der Weg bereitet, im Zuge einer Erweiterung der anhand des Leibes gewonnenen Erkenntnis die Welt insgesamt als Wille zu deuten.

Folgt man Schopenhauer ein Stück dieses Weges, so wird man auf ihm einer Reihe von Gedanken begegnen, die bereits das Fichtesche „Ich“ im Zusammenhang der Entfaltung seiner deterministischen Weltsicht mit den entsprechenden Akzenten versehen hat. Es ist dabei zunächst daran zu erinnern, daß Schopenhauer eine ausnahmslose Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde behauptet hat. Demzufolge läßt sich für alle Erscheinungen in der Welt ein Grund angeben, warum sie sind und warum sie so sind, wie sie sind. Mit Schopenhauers Worten: „Der ganze Inhalt der Natur, ihre gesammten Erscheinungen sind also durchaus nothwendig.“ (W I, 338) Und da der Mensch qua Objektivierung des

Willens Teil der Natur ist, „gilt alles Gesagte auch von ihm“ (W I, 339). Damit ist dann bedeutet, daß das gesamte menschliche Verhalten mit Notwendigkeit aus einer Ursache hervorgeht; daß, anders gesprochen, für alle seine Handlungen, sein gesamtes Erleben usw. jeweils ein zureichender Grund angegeben werden kann. Dieser Grund des menschlichen Handelns entdeckt sich ihm im *Motiv*. Hierbei ist zur Erläuterung kurz zu bemerken, daß Schopenhauer entsprechend der Stufung der Objektivationen eine dreifache Stufung der Kausalität²⁸ vorgenommen hat in dem Sinne, daß sich das, was auf der untersten Stufe als Ursache im engeren Sinne und auf der zweiten als Reiz wirkt, auf der höchsten Stufe als Motiv gestaltet. Die Motive heben sich von den zwei anderen Arten von Ursachen nur insofern ab, als sie nicht bloß vorhanden sein, sondern auch erkannt werden müssen, um wirken zu können. Als so nur eine eigene Art der Ursachen bildend, ist für Schopenhauer die Reaktion auf Motive „die Kausalität von innen gesehen“ (G, 145). Diesem ‚Gesetz der Motivation‘ zufolge erfolgt „jede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motivs auf den Charakter mit strenger Nothwendigkeit“ (W I, 135).

Ist man Schopenhauers Weg bis hierhin mitgegangen, so könnte man durchaus als Befund fixieren, damit sei gegenüber den Reflexionen des Fichteschen „Ich“ nichts Neues gesagt. Indessen würde man damit zu kurz greifen, denn Schopenhauer hebt sich in einem entscheidenden Punkt von jener Sicht ab. Es gilt hier nämlich in Rechnung zu stellen, daß die Welt, so wie das erkennende Subjekt sie vorstellt, Schopenhauers willensmetaphysischem Ansatz zufolge lediglich *Erscheinung* des einen, außerzeitlichen und außerräumlichen Willens ist. Als Ding an sich, das von all denjenigen Bedingungen, denen seine Erscheinungen unterworfen sind, unberührt ist, kann von dem Willen kein Grund angegeben werden, warum er ist. Grundlos sein aber heißt für Schopenhauer: *frei* sein (W I, 338). Für den Menschen bringt diese Differenz zwischen Ding an sich und Erscheinung nach Schopenhauer die Konsequenz mit sich, daß er zwar als Erscheinung in den Nexus der Naturnotwendigkeit eingegliedert ist, zugleich jedoch als Objektivation eines an sich freien Willens begriffen werden muß. Schopenhauer hat diese scheinbar widerstreitenden Gedanken unter Rekurs auf Kants Lehre vom *intelligiblen* und *empirischen* Charakter zu vereinigen gesucht. Dieser Differenzierung zufolge stellt der empirische Charakter im Kontext des Schopenhauerschen Systems die in der Zeit sich vollziehende Entfaltung des intelligiblen dar. Unter dem empirischen Charakter begreift Schopenhauer die individuell verschiedene Reaktion auf die jeweiligen Motive (E, 48). Freilich ist mit dieser Verschiedenheit der Reaktion keine Beliebigkeit der Reaktion indiziert, sondern sie erfolgt, da der empirische Charakter in die Erscheinungswelt hineingestellt und folglich deren Gesetzen unterworfen ist, auf das Motiv mit Notwendigkeit. Alles menschliche Handeln — darin stimmt Schopenhauer mit der Ansicht des Fichteschen „Ich“ nach wie vor überein — ist durchgängig determiniert. Allerdings hebt er sich schon in diesem Punkt durch eine Nuance ab: Schopenhauer ist nämlich der Ansicht, daß das *Wie* des Handelns in gewisser Weise durchaus modifiziert werden kann, nämlich insofern, als man seinen empirischen Charakter im Laufe der Zeit kennenlernt und abzuschätzen weiß, wie man handeln wird. An der durchgängigen Determiniertheit des Handelns ändert dieses Wissen um die „gesamten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität“ — Schopenhauer bezeichnet diese Kenntnis von den „unabänderlichen Eigen-

schaften seines eigenen empirischen Charakters“ übrigens als *erworbenen* Charakter (W I, 359 f.; vgl. E, 49 f.) — gleichwohl nichts. Aber — und das ist das für Schopenhauer Entscheidende — in Abhebung gegen die Sicht des „Ich“ aus dem ersten Buch der *Bestimmung des Menschen* sucht Schopenhauer gleichwohl die Freiheit zu retten. Nur liegt sie für ihn nicht im Handeln — im ‚operari‘, wie er sagt (W I, 481 et passim) —, sondern im ‚esse‘ eines jeden Menschen: in seinem intelligiblen Charakter qua „sein Wille als Ding an sich“ (E, 96). Diesen nämlich hat sich jeder Mensch selbst gewählt; das Sein eines jeden Menschen ist seine *freie Tat*. Freiheit liegt demzufolge für Schopenhauer nicht „in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Seyn und Wesen (existentia und essentia) des Menschen [...], welches gedacht werden muß als seine freie That“ (E, 97). Damit ist für Schopenhauer trotz der Determiniertheit der je einzelnen Handlung dennoch Verantwortbarkeit und Zurechenbarkeit gesichert. Gesichert ist sie freilich um den Preis, daß Schopenhauer die freie Tat, durch die der intelligente Charakter gewählt wird, als Setzung hinstellt, die von der Reflexion nicht eingeholt werden kann, so daß, wie er selbst konzidiert, die Freiheit im letzten ein Mysterium bleiben muß: „la liberté est un mystère“ — dieses Wort des Helvétius hat er als Motto seiner *Preisschrift über die Freiheit des Willens* vorangestellt.

III

Das System des Determinismus, so wie es das „Ich“ im ersten Buch der *Bestimmung des Menschen* entwickelt hat, ist bekanntlich nicht Fichtes einziges oder gar letztes Wort in dieser Schrift; ihm setzt er im zweiten, „Wissen“ überschriebenen Buch ein System der Freiheit entgegen. Fichte rekapituliert hier in großen Zügen den Grundgedanken seiner Wissenschaftslehre. Die Entfaltung der Gedanken, so wie sie in dem Dialog zwischen dem „Ich“ und einem ihm erscheinenden „Geist“ in diesem zweiten Buch geschieht, kann hier weitgehend unberücksichtigt bleiben. Für die vorliegende Fragestellung genügt das Fazit, auf das der Geist die Gedankenbewegung zusammenzieht. Er stellt den Satz auf, „daß das Bewußtseyn eines Dinges außer uns nichts weiter ist, als das Produkt unsers eigenen Vorstellungsvermögens, und daß wir über das Ding nichts weiter wissen, als wir darüber — eben wissen, durch unser Bewußtseyn setzen, — dadurch, daß wir überhaupt Bewußtseyn, und ein so bestimmtes, unter solchen Gesetzen stehendes Bewußtseyn haben, hervorbringen“ (BdM, 246). Wenn der „Geist“ nun dieses Resultat dahingehend zuspitzt, daß wir folglich „in allem unserm Bewußtseyn schlechterdings von nichts wissen, als von uns selbst, und unsern eignen Bestimmungen“ (ebd.), daß, mit anderen Worten, dem „Ich“ bloß seine eigenen Zustände und die Reflexion auf sie zugänglich sind, dann gibt er damit deutlich genug zu verstehen, daß das deterministische Weltbild aus dem ersten Buch sich als nichts anderes denn ein Erzeugnis des „Ich“ erweist, daß es, anders gesagt, nur in dessen Vorstellung existiert. Aber dies zugestanden, müßte das „Ich“ dann konsequenterweise nicht auch seinen Leib, seinen Intellekt, ja letztlich sich selbst als bloße Vorstellung begreifen? Und wäre damit nicht alle Realität nichts weiter denn eine bloße Fiktion, alle Vorstellung ein bloßer Traum? Daß dies die Konsequenz ist, die aus dem angeführten Fazit, wird es unerbittlich zu Ende gedacht, gezogen werden muß, wird von Fichte selbst scharf profiliert: „Es ist kein Seyn.

— Ich selbst weiß überhaupt nicht, und bin nicht. B i l d e r sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: — Bilder die vorüberschweben, ohne daß etwas sey, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt.“ (BdM, 251) Diese gleichzeitige Auflösung von Sein und Denken läuft auf das hinaus, was Jacobi (in dem Brief an Fichte vom März 1799) als *Nihilismus* bezeichnet hat²⁹, führt zu einem „Sturze der Realität“, wie Fichte selbst später den in diesem Terminus von Jacobi zum Ausdruck gebrachten Sachverhalt auch bezeichnet hat.³⁰

W. Schulz hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich mit den Überlegungen im zweiten und dritten Buch der *Bestimmung des Menschen* ein Umbruch im Denken Fichtes ankündigt, der dazu führt, daß er das absolute Ich der frühen Wissenschaftslehre später nicht mehr als Prinzip allen Wissens versteht, sondern es seinerseits rückgründet, letztlich in einem absoluten Sein bzw. in Gott.³¹ Dies sei hier jedoch nur angemerkt. Im Zentrum des Interesses hat im vorliegenden Zusammenhang der Umstand zu stehen, daß Schopenhauers Theorie der Vorstellung zu einer Konsequenz führt, die mit dem Fichteschen Einblick in die Bodenlosigkeit eines bloßen Vorstellens, eines bloßen Wissens des Wissens um sich selbst, koinzidiert. Denn wenn Schopenhauer in der *Welt als Wille und Vorstellung* seinen Ausgang nimmt von der ‚Erkenntnis‘: „Die Welt ist meine Vorstellung“ (W I, 3), dann sieht er sich, wie er selbst einräumt, mit dem Problem konfrontiert, daß die Vorstellung dem erkennenden Subjekt möglicherweise nur Phantomgebilde vorgaukeln, daß sie nichts weiter denn ein bloßer vorüberschwebender Traum sein könnte. So wird ihm die Frage dringlich, „ob diese Welt nichts weiter, als Vorstellung sei; in welchem Falle sie wie ein wesenloser Traum, oder ein gespensterhaftes Luftgebilde, an uns vorüberziehn müßte, nicht unserer Beachtung werth; oder aber ob sie noch etwas Anderes, noch etwas außerdem ist, und was sodann dieses sei“ (W I, 118). Es hat den Anschein, als habe Schopenhauer die Problemstellung, die Fichte gegen Ende des zweiten Buchs der *Bestimmung des Menschen* zur Anzeige bringt, aus dem systematischen Umfeld dieser Schrift herausgelöst, um im Ausgang von der Einsicht in die Problematik eines bloßen Vorstellens dann sein eigenes System beginnen zu lassen.³² Diese Vermutung mag vielleicht etwas überspitzt erscheinen. Man könnte hier auch einen möglichen Einfluß Berkeleys in Anschlag bringen, hat doch Schopenhauer selbst im ersten Paragraphen der *Welt als Wille und Vorstellung* von Berkeley gesagt, er sei der erste gewesen, der die „Wahrheit“: die Welt ist meine Vorstellung, „entschieden“ ausgesprochen habe (W I, 4). Indessen darf hierbei nicht übersehen werden, daß für Berkeley das Sein der Dinge ihr Perzipiertwerden ist, daß, anders gesagt, nach Berkeley den Dingen außerhalb des Bewußtseins keine Existenz zugesprochen werden kann und sich ihm das Problem, um dessen Lösung es Schopenhauer und Fichte zu tun ist, gar nicht stellt. Es kann also wohl kaum bestritten werden, daß im Hintergrund des Problems, das Schopenhauer hier namhaft macht, die Fichteschen Überlegungen stehen. Ihre Bestätigung erhält diese These nicht zuletzt durch den Umstand, daß Schopenhauer die anstehende

Problemlage mit Formulierungen und Wendungen zum Ausdruck bringt, die denjenigen Fichtes ähnlich, zum Teil sogar mit ihnen identisch sind. So sprechen Fichte und Schopenhauer beispielsweise beide von einem *Traum*, in welchem das Ich befangen sein könnte³³; beide bezeichnen die Produkte bloßen Vorstellens übereinstimmend als *Bilder*³⁴; beide gehen davon aus, daß die Vorstellungen etwas *bedeuten*³⁵; beide schließlich verlangen Aufschluß über das, was außerhalb der Vorstellung liegt³⁶ und führen dies darauf zurück, daß wir ein *Interesse* an der Realität haben³⁷. — Wenn Schopenhauer und Fichte nun verschiedene Wege eingeschlagen haben, um diesen Aufschluß zu erlangen — Schopenhauer löst die wahre Bedeutung der Bilder auf, indem er die anhand des Leibes gewonnene Erkenntnis des Willens auf die Welt insgesamt überträgt und sie als Objektivierung eines Willens zum Leben interpretiert; Fichte hingegen, indem er als Folge der Entscheidung für das Sittengesetz die Realität auf einen Glauben gründet, den er als das „freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht“ (BdM, 257), als „Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen“ (ebd.), bestimmt —, so darf dies doch nicht darüber hinwegsehen lassen, daß Schopenhauer auch aus dem zweiten Buch der Fichteschen Schrift mindestens Anregungen für eigene Gedankengänge geschöpft haben dürfte.³⁸ —

Über die bislang erzielten Befunde hinaus, die Bezüge zwischen Schopenhauer und den ersten beiden Büchern der *Bestimmung des Menschen* zur Sprache gebracht haben, lassen sich des weiteren Bezugspunkte auch zu dem dritten Buch der Fichteschen Schrift nachweisen. Hier kommen vor allem zwei in Betracht.

Fichtes Ausführungen in diesem dritten Buch, die im einzelnen unthematisiert bleiben können, laufen unter anderem darauf hinaus, den Menschen als „Glieder zweier Ordnungen“ zu erweisen — „einer rein geistigen, in der ich durch den bloßen reinen Willen herrsche, und einer sinnlichen, in der ich durch meine That wirke“ (BdM, 284) — und die Erreichung seines Endzwecks nicht in die Sinnenwelt, sondern in die intelligible zu setzen (s. BdM, 300). In diesem Zusammenhang führt er zwei Wege vor Augen, wie die Durchsicht auf diese Bestimmung erlangt werden kann; einer führt über das *Herz*, der andere über das *Denken*. „Viele“, schreibt Fichte, „sind ohne künstliches Denken, lediglich durch ihr großes Herz, und durch ihren rein sittlichen Instinkt zu dieser Ansicht erhoben worden, weil sie überhaupt vorzüglich nur mit dem Herzen, und in der Gesinnung lebten“ (ebd.). Sie setzten „in alles Sinnliche nicht den mindesten Werth“, und folglich war ihr „Hauptgrundsatz“ der, „der Welt abzusterben, von neuem geboren zu werden, und schon hier in ein anderes Leben einzugehen“ (ebd.). Andere hingegen, „welche außer der uns allen angeborenen sinnlichen Handlungsweise auch noch durch ihr Denken in der Sinnlichkeit sich bestärkt, und in sie verwickelt haben, und mit ihr gleichsam zusammengewachsen sind, können nur durch fortgeführtes, und bis zu Ende gebrachtes Denken sich dauerhaft, und vollkommen über sie erheben“ (BdM, 300 f.).

Ein Bezug zu Schopenhauer ist von hier aus insofern gegeben, als dieser im Zusammenhang des Postulats von der Verneinung des Willens zum Leben ebenfalls zwei Wege unterscheidet, auf denen man zu dieser Verneinung gelangen kann. Diese zwei Wege können, entsprechend zu Fichte, entweder vom eigenen Empfinden oder von einer Erkenntnis ihren Ausgang nehmen. Der am häufigsten begangene Weg ist für Schopenhauer derjenige, der über den „selbstempfundenen, eigenen, überschwänglichen Schmerz“ führt (W I, 465): „durch das größte

eigene Leiden [muß] der Wille gebrochen seyn, ehe dessen Selbstverneinung eintritt“ (W I, 464). — Auf dem zweiten Weg wird die Verneinung durch „die bloße Erkenntniß des Leidens einer ganzen Welt, das man sich freiwillig aneignet“ (W I, 465), initiiert. Das Ziel ist, analog zu Fichte, in beiden Fällen: der Welt abzusterben. Insoweit stimmen Fichte und Schopenhauer hier überein. Ihre Grenze findet diese Übereinstimmung indessen daran, daß das Absterben für Fichte im Dienst steht, „schon hier in ein anderes Leben einzugchen“, während demgegenüber der Asket im Sinne Schopenhauers unter der Maßgabe steht, mittels der Verneinung seines individuellen Willens den Willen insgesamt aufzuheben und die Welt so ins Nichts zu resorbieren.³⁹

Der zweite angesprochene Bezugspunkt ist hinsichtlich des Verhältnisses Schopenhauer — Fichte weniger aussagekräftig. Übereinstimmungen zwischen beiden lassen sich hier primär am Wortlaut, weniger an dem gedanklichen Gehalt festmachen. Fichte leitet aus dem Umstand, daß das „Ich“ Glied in der Kette der intelligiblen Ordnung ist, eine Verwandtschaft von allem mit allem ab: „Ich bin dir verwandt, und was ich rund um mich erblicke, ist Mir verwandt“; emphatisch fügt er hinzu: „Auf das mannigfaltigste zertheilt und getrennt schaue in allen Gestalten außer mir ich selbst mich wieder, und strahle mir aus ihnen entgegen, wie die Morgensonne in tausend Thautropfen mannigfaltig gebrochen sich selbst entgegen glänzt.“ (BdM, 306)

Fragt man, inwiefern von hier aus eine Verbindungslinie zu Schopenhauer gezogen werden kann, so sieht man sich auf dessen Ansicht verwiesen, der Einblick in das Leiden einer ganzen Welt habe eine nicht an das principium individuationis gebundene Erkenntnis zur Voraussetzung. Eine solche Erkenntnis enthüllt dem Erkennenden, daß unter der Vielzahl der Erscheinungen der in ihnen allen identische eine Wille verborgen liegt; „er erkennt“, wie Schopenhauer formuliert, „unmittelbar und ohne Schlüsse, daß das Ansich seiner eigenen Erscheinung auch das der fremden ist, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Wesen jeglichen Dinges ausmacht und in Allem lebt“ (W I, 440); „sich, sein Selbst, seinen Willen erkennt er in jedem Wesen“ (W I, 441); so daß er „weniger als sonst geschieht, einen Unterschied macht zwischen Sich und Andern“ (W I, 439). — Aber, wie gesagt, dieser Bezug zwischen Schopenhauer und Fichte gründet sich hauptsächlich auf den Wortlaut. Den Gedanken, den Schopenhauer hier zum Ausdruck bringt, dürfte er wohl dem indischen Denken entnommen haben. Dies dokumentiert sich deutlich genug darin, daß er ihn unzählige Male mit aus eben jenem Denken entliehenen Wendungen wie ‚Durchsichtigwerden des Schleiers der Maja‘ und ‚tat twam asi‘ (dieses bist du!) formuliert.

Gleichwohl: Die bislang herausgearbeiteten Bezüge haben zur Genüge deutlich gemacht, auf wie vielfältige Weise Schopenhauers Denken mit Überlegungen, die Fichte in der *Bestimmung des Menschen* angestellt hat, verflochten ist. Formuliert man von den erzielten Ergebnissen her als Fazit, Schopenhauer verdanke dieser Schrift Fichtes nicht nur bedeutsame Anregungen, sondern habe sogar Problemstellungen und -lösungen aus ihr entliehen, so setzt man sich damit wohl kaum dem Vorwurf der Überlichtung aus. Daß mit diesem Fazit keinesfalls dem Schopenhauerschen Ansatz die Originalität abgesprochen werden soll, dürfte sich wohl von selbst verstehen.

Anmerkungen

¹ In: *Hermes oder Kritisches Jahrbuch der Literatur*. Drittes Stück für das Jahr 1820, Nr. 7, S. 131-147. Wiederabdruck in: 6. Jb. 1917, S. 89-117; hier: S. 91.

² A. a. O., S. 102.

³ A. a. O., S. 91.

⁴ Ebenda.

⁵ So z. B. Herbart. Er hebt in diesem Zusammenhang vor allem darauf ab, Fichte habe schon in dieser Schrift gelehrt, daß „unser Wille [...] in unserm Leibe unmittelbar Ursache [wird]“ (a. a. O., S. 107). Dem ist entgegenzuhalten, daß Schopenhauer das Verhältnis von Wille und Leib gerade nicht als ein Verhältnis von Ursache und Wirkung verstanden wissen will, sondern als eines der Identität: „Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehn nicht im Verhältniß der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und das Selbe“ (W I, 119). — Schopenhauer wird zitiert nach der von Arthur Hübscher besorgten historisch-kritischen Ausgabe mit den im Jb. üblichen Siglen (s. „So zitieren wir Schopenhauer“, S. 261).

⁶ Dieser Ansicht ist beispielsweise R. Seydel gewesen; seine These lautet: Schopenhauers „Standpunct schließt sich zunächst an den der Schrift Fichtes ‚Über die Bestimmung des Menschen‘ an“, denn ebenso wie bei Fichte in dieser Schrift nehme auch bei Schopenhauer „der Wille die Stelle des Absoluten“ ein (*Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurtheilt*. Leipzig 1857, S. 7 u. 61). — Seydels Buch, in dem im übrigen Schopenhauers System so dargestellt wird, als sei es kaum mehr denn eine Anhäufung von Widersprüchen, hat Schopenhauer selbst als „miserable Arbeit“ (HN V, 12) und als „ein elendes Machwerk“ abgeurteilt (Brief an J. A. Becker vom 10. 6. 1857, in: GBr., 415).

⁷ R. Willy behauptet diesbezüglich schlichtweg: „Die Ich-Lehre Fichte's ist der Sache nach gleichwerthig mit der Schopenhauer'schen Willensmetaphysik“; und: „setzt man an die Stelle des [Fichteschen] Ausdrucks *T h ä t i g k e i t* das Wort *W i l l e*, wie man dies natürlich darf, so verschwindet jede Differenz.“ (*Schopenhauer in seinem Verhältnis zu J. G. Fichte und Schelling*. Diss. Zürich 1883, S. 49 u. 51). — Auch nicht viel differenzierter hat P. Wapler das Verhältnis Schopenhauer-Fichte gesehen. „Bedeutsamen Einfluß“ auf Schopenhauer haben seiner Ansicht nach Fichtes Ideen zur Ethik gewonnen: „Die Orientierung der ganzen Fichteschen Ethik an dem Gedanken des sittlichen Willensentschlusses als des entscheidenden Akts des menschlichen Lebens wird auch für Schopenhauer zum Mittelpunkt seiner gesamten Reflexion.“ (Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 18, 1905, S. 369-394 und S. 507-536; hier: S. 514 u. 516)

⁸ G. Schwabe legt den Akzent darauf, daß das, was Fichte und Schopenhauer jeweils unter „Wille“ verstehen, „etwas ganz verschiedenes“ sei; man könne nicht verkennen, meint er, „wie gewaltig der Unterschied ist zwischen dem Wesen des Schopenhauerschen und dem Wesen des Fichteschen ‚Willen‘. Jener erklärt ihn als Willen nur zum Dasein, Wollen um des Wollens willen, letzterer dagegen einerseits als sittlichen und andererseits als bewußten Willen.“ (*Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen in ihren Konsequenzen für Weltbegriffung und Lebensführung*. Diss. Jena 1887, S. 12 u. 14). — Cay von Brockdorff warnt mit Blick auf den Willensbegriff: „Man lasse sich nicht durch einzelne Aussprüche aus Fichte über den großen Unterschied seiner Auffassung von der Schopenhauerschen täuschen!“ (*Die Differenz zwischen Schopenhauer und den Nachkantianern*. Kiel/Leipzig 1919, S. 7).

⁹ Hier ist zunächst zu nennen: M. Geroult: *Schopenhauer et Fichte*, in: Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Fasc. 107 (1946): Mélanges 1945/IV. Etudes philosophiques, p. 81-142. — Geroult thematisiert unter der Leitfrage nach der Legitimität der Schopenhauerschen Fichte-Kritik vor allem: den radikalen Gegensatz der

jeweiligen Methoden; Schopenhauers Kritik an Fichtes ‚absoluter Subjektivität‘; das Problem, wie sich bei Schopenhauer der Wille seiner selbst bewußt werden kann, sowie die jeweilige Theorie der Vorstellung.— Zu diesem letzten Punkt s. Anm. 38.

Ferner: H. Schöndorf: *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. München 1982.— Schöndorf gelangt hinsichtlich seines Untersuchungsgegenstandes in der Frage eines möglichen Einflusses Fichtes auf Schopenhauer zu dem Fazit: „Die Ausbeute an nachweisbaren Beeinflussungen Schopenhauers durch Fichte, was den Leib betrifft, ist [...] ziemlich gering.“ (S. 106)

Außerdem: W. Weimer: *Schopenhauer*. Darmstadt 1982.— S. 37 ff. bringt er Schopenhauers Einwände gegen Fichte zur Sprache; sie konzentrieren sich seiner Ansicht nach auf vier Punkte: „1. der Begriff des Selbstbewußtseins, 2. der unstatthafte Gebrauch von Bewußtseinsbestimmungen zur Erklärung dieses Bewußtseins, 3. der Begriff des Absoluten und 4. der Ansatz beim reinen Denken statt der Erfahrung“ (S. 38).

¹⁰ Siehe HN, Bd. V; Fichtes Werke: S. 45 ff.

¹¹ Arthur Hübscher: Schopenhauer und das Buch, in: HN V, S. VII-XXXVIII; hier: S. XIII ff.

¹² Ebenda, S. XV.

¹³ Ebenda, S. X.

¹⁴ Unter Nennung des Titels hat er sich in ihnen bezogen auf die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), *Das System der Sittenlehre* (1798), *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806), *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss dargestellt* (1810).

¹⁵ Diese Auseinandersetzungen, die z. T. nur aus Anmerkungen zu einzelnen Passagen bestehen, beziehen sich auf: die Wissenschaftslehren von 1794/95 und 1802, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806), *Das System der Sittenlehre* (1798), Teil I der *Grundlage des Naturrechts* (1796), *Zur Kritik aller Offenbarung* (1793). S. hierzu: HN II, 340-360.— Die in Anm. 14 und 15 genannten Schriften Fichtes können im folgenden unberücksichtigt bleiben, denn Fichte hat die unter der hier leitenden Hinsicht für Schopenhauer relevanten Gedanken allein in der *Bestimmung des Menschen* entwickelt.

¹⁶ In der „Vorrede“ zur *Bestimmung des Menschen* hat Fichte über dieses Ich gesagt, er wünsche, „sein Leser möge es werden;— dieser möge nicht bloß historisch fassen, was hier gesagt wird, sondern wirklich und in der That während des Lesens mit sich selbst reden, hin und her überlegen, Resultate ziehen, Entschließungen fassen, wie sein Repräsentant im Buche, und durch eigne Arbeit und Nachdenken, rein aus sich selbst, diejenige Denkart entwickeln, und sie in sich aufbauen, deren bloßes Bild ihm im Buche vorgelegt wird“ (BdM, 189 f.). Fichtes Wunsch zeigt sich entschieden inspiriert von der Idee der Platonischen Dialektik als Unterredung der Seele mit sich selbst.— *Die Bestimmung des Menschen* (abgekürzt: BdM) wird zitiert nach Bd. I, 6 der J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsgg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981.

¹⁷ Nur um Erkenntnis aus Erfahrung soll es in diesem ersten Buch zu tun sein. Alle Resultate stehen unter der gleich zu Beginn formulierten Maßgabe: „Nur der übereinstimmenden Aussage meiner Sinne, nur der beständigen Erfahrung, habe ich Glauben zugestellt; ich habe betastet, was ich erblickt, ich habe zerlegt, was ich betastet hatte; ich habe meine Beobachtungen wiederholt, und mehrmals wiederholt; ich habe die verschiedenen Erscheinungen unter einander verglichen; und nur, nachdem ich ihren genauen Zusammenhang einsah, nachdem ich eine aus der andern erkläre, und ableiten, und den Erfolg im Voraus berechnen konnte, und die Wahrnehmung des Erfolgs meiner Berechnung entsprach, habe ich mich beruhigt.“ (BdM, 191)— Diese Äußerung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich bei den Erkenntnissen des ersten Buchs der *Bestimmung des Menschen* nicht nur um auf rein empirischem Weg gewonnene Erkenntnisse handelt. Ihnen liegen Prinzipien aus langer ontologischer Tradition zugrunde, nämlich der Satz der

Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes. Bei diesen Prinzipien handelt es sich um die Prinzipien der Fichteschen Transzendentalphilosophie; sie übersteigen bei Fichte die Erfahrung. Es ist nicht anzunehmen, daß Fichte mit der zitierten Stelle behaupten will, die genannten Prinzipien könnten aus der Erfahrung abgeleitet werden. Zu weit müßte er dann hinter die Ausführungen der Wissenschaftslehre zurückgehen.

¹⁸ Daß Veränderung nur als ein *in der Zeit* ablaufender Prozeß vorstellig gemacht werden kann, wird von dem „Ich“ zwar nicht ausdrücklich vermerkt, ist jedoch im Kontext seiner Ausführungen stillschweigend vorausgesetzt.

¹⁹ Die Korrelation von Tätigkeit und Leiden hat Fichte bereits in der Wissenschaftslehre von 1794/95 eingeführt: „Das Gegentheil der Thätigkeit [...] heißt *Leiden*.“ Um Mißverständnissen hinsichtlich des Leidens-Begriffs vorzubeugen, hat er hinzugesetzt: „Es wäre zu wünschen, daß das Wort Leiden weniger Nebenbedeutungen hätte. Daß hier nicht an schmerzhaft empfindungen zu denken sey, braucht wohl nicht erinnert zu werden.“ (Akad.-Ausgabe, Bd. I, 2; Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, S. 293)

²⁰ Schopenhauer übernimmt damit, wie er selbst angibt, die Formulierung aus Wolffs *Ontologia*, § 70: „Nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit.“ (s. G, 5)

²¹ ‚Vollständig‘ meint hier: die Vorstellungen enthalten „nicht bloß das Formale, sondern auch das Materiale der Erscheinungen“ (G, 28).

²² Ganz pointiert formuliert z. B. W II, 191: „Die *Phy sik* vermag nicht auf eigenen Füßen zu stehn, sondern bedarf einer *Metaphysik*, sich darauf zu stützen.“ Und W II, 191 f.: Die „Mängel“ der naturwissenschaftlichen Erklärung — nämlich daß erstens ein Anfang des Kausalnexus nie zu erreichen ist, sowie zweitens, daß mit der Erklärung aus Naturkräften immer auf etwas letztlich doch Unbekanntes rekuriert wird — zeigen an, „daß die *physische* Erklärung, überhaupt und als solche, noch einer *metaphysischen* bedarf, welche den Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen lieferte, eben deshalb aber auch einen ganz andern Weg einschlagen müßte“. Ferner N, 4: „Die Physik nämlich, also Naturwissenschaft überhaupt, muß, indem sie ihre eigenen Wege verfolgt, in allen ihren Zweigen, zuletzt auf einen Punkt kommen, bei dem ihre Erklärungen zu Ende sind: dieser eben ist das *Metaphysische*, welches sie nur als ihre Gränze, darüber sie nicht hinaus kann, wahrnimmt, dabei stehn bleibt, und nunmehr ihren Gegenstand der Metaphysik überläßt.“

²³ So vor allem in dem Paralipomenon „Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur“, P II, 151 ff. — Hier unterscheidet er: die Kräfte der unorganischen Natur, die Pflanzenwelt, die Tierwelt und die Menschen.

²⁴ Schopenhauer spricht den Tieren durchaus Erkenntnis im Sinne anschaulicher Vorstellungen, ja sogar die Fähigkeit zur Vorstellung von Kausalität zu, nicht hingegen Vernunftkenntnis; diese schreibt er in der Reihe der Naturwesen einzig dem Menschen zu (s. W I, 179 f.).

²⁵ So beispielsweise P. Wapler, a. a. O., S. 376 ff.; R. Willy, a. a. O., S. 10 ff. — Ein anonymer Rezensent des ersten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* hat behauptet, „daß alle seine [Schopenhauers] Hauptideen mit den Schellingschen schlechthin in Eins zusammenfallen“ (in: *Literarisches Wochenblatt*, 4. Bd., Nr. 30, 1819, S. 234-239; Wiederabdruck in: 6. Jb. 1917, S. 81-85; hier S. 83). Der Anonymus beläßt es bei einer bloßen Behauptung. — A. Hübscher gelangt bei der Erörterung dieser Frage zu dem Resultat: „Die dynamische Stufenlehre Schellings ist ohne Einfluß auf Schopenhauers Stufenreihe der Willensobjektivationen geblieben.“ (*Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern — heute — morgen*. Bonn ²1982, S. 114)

²⁶ Der Begriff der „Bildungskraft“ weist möglicherweise auf Ausführungen Kants in der *Kritik der Urteilskraft* zurück. Im Zusammenhang seiner Bestimmung organisierter Wesen schreibt Kant in § 66: „Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine: denn die hat lediglich *bewegende* Kraft; sondern sie besitzt in sich *bildende* Kraft, und zwar eine solche, die sie den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert):

also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.“ (KdU, A 289; Werke, hrsg. von W. Weischedel, Bd. V, S. 486) Kant seinerseits dürfte mit diesen Ausführungen wohl auf Gedanken des Göttinger Mediziners und Naturforschers Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) rekurrieren. An späterer Stelle der *Kritik der Urteilskraft* hebt er als dessen Verdienst hervor, er habe gezeigt, wie „vernunftwidrig“ es sei anzunehmen, „daß rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, daß aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen, und Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmäßigkeit sich von selbst habe fügen können“. Zugleich aber, fügt Kant hinzu, lasse Blumenbach „dem Naturmechanismus unter diesem uns unerforschlichen Prinzip einer ursprünglichen Organisation einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Anteil, wozu das Vermögen der Materie (zum Unterschiede von der, ihr allgemein beiwohnenden, bloß mechanischen Bildungskraft) von ihm in einem organisierten Körper ein (gleichsam unter der höheren Leitung und Anweisung der ersteren stehender) Bildungstrieb genannt wird“ (KdU, A 374; a. a. O., S. 545).

Den Begriff des Bildungstriebes hatte Blumenbach in seiner Schrift *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (Göttingen 1781) eingeführt. Aufgrund einschlägiger Experimente wagt er in dieser Schrift die Schlußfolgerung: „Daß in allen belebten Geschöpfen vom Menschen bis zur Made und von der Ceder zum Schimmel herab, ein besonderer, eingebohrner, lebenslang thätiger wirksamer Trieb liegt, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann zu erhalten, und wenn sie ja zerstört worden, wo möglich wieder herzustellen. Ein Trieb (oder Tendenz oder Bestreben, wie man nur nennen will) der sowohl von den allgemeinen Eigenschaften der Körper überhaupt, als auch von den übrigen eigenthümlichen Kräften der organisierten Körper ins besondere, gänzlich verschieden ist; der eine der ersten Ursachen aller Generation, Nutrition und Reproduction zu seyn scheint, und den ich hier um aller Mißdeutung zuvorkommen, und um ihn von den andern Naturkräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungs-Triebes (Nisus formativus) belege.“ (A. a. O., repr. Nachdruck Stuttgart 1971, S. 12 f.)

Fichte erwähnt, worauf Wolfgang H. Schrader hingewiesen hat, den Begriff des Bildungstriebes im Zusammenhang seiner Reflexionen zum Problem des organischen Lebens bereits in den *Eigene[n] Meditationen über Elementarphilosophie* von 1793/94 (*Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, S. 46). Nach Schraders Einschätzung ist es jedoch fraglich, ob Fichte die Blumenbachsche Schrift gelesen hat. „Aber selbst“, so setzt er hinzu, „wenn er das Buch nicht durch eigene Lektüre kannte, wird er eine recht genaue Vorstellung von der Theorie Blumenbachs gehabt haben, da ihre Wirkung außerordentlich groß gewesen zu sein scheint“ (a. a. O., Anm. 40, S. 189 f.).

Von Schopenhauer hingegen kann eine direktere Bekanntschaft mit den Gedanken Blumenbachs behauptet werden: In seiner Göttinger Studienzeit hörte er bei Blumenbach im Wintersemester 1809/10 Vorlesungen über Naturgeschichte und über Mineralogie, im Wintersemester 1810/11 über „Vergleichende Anatomie und Physiologie“ (HN II, S. VII u. XI). Zudem findet sich in seiner nachgelassenen Bibliothek neben den anderen wichtigen Schriften Blumenbachs auch die Schrift über den Bildungstrieb (HN V, 239 f.). — In seinen veröffentlichten Schriften erwähnt er den Blumenbachschen Begriff eher beiläufig; ebenso wie die Naturkräfte führt er auch den Bildungstrieb auf den Willen zum Leben zurück (vgl. W I, 136; N, 4).

²⁷ S. dazu auch u. S. 56 f.

²⁸ Vgl. z. B. G, 46 f.; E, 29 ff.; N, 87 ff.

²⁹ *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*. III. Bd., Leipzig 1816 (repr. Nachdruck, hrsgg. von F. Roth und F. Köppen, Darmstadt 1968), S. 44.

³⁰ In der *Wissenschaftslehre* von 1812; Fichtes Werke, hrsgg. von I. H. Fichte, Berlin 1971 (Fotomech. Nachdr.), Bd. X, S. 325.

³¹ W. Schulz: *Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit*. Pfullingen 1962, S. 11 f.

³² Schopenhauer bringt die infrage stehende Problematik in § 17, dem ersten Paragraphen des zweiten Buchs, in dem der Grundgedanke der Welt als Wille entwickelt wird, zur Sprache.

³³ Zum Beispiel BdM, 251, 252; W I, 118.

³⁴ Zum Beispiel BdM, 248, 251, 252, 253; W I, 113.

³⁵ Fichte schreibt: „Eine bloße Vorstellung sehe ich für ein trügendes Bild an; meine Vorstellungen sollen etwas bedeuten.“ (BdM, 253); bei Schopenhauer heißt es: „Gänzlich also auf die anschauliche Vorstellung hingewiesen, werden wir verlangen, auch ihren Inhalt, ihre näheren Bestimmungen und die Gestalten, welche sie uns vorführt, kennen zu lernen. Besonders wird uns daran gelegen seyn, über ihre eigentliche Bedeutung einen Aufschluß zu erhalten, über jene ihre sonst nur gefühlte Bedeutung.“ (W I, 113).

³⁶ Fichtes „Ich“ sagt: „Ich verlange etwas außer der bloßen Vorstellung Liegendes, das da ist, und war, und seyn wird, wenn auch die Vorstellung nicht wäre; und welchem die Vorstellung lediglich zuseht, ohne es hervor zu bringen, oder daran das Geringste zu ändern.“ (BdM, 253) — Schopenhauer schreibt: „Was aber uns jetzt zum Forschen antreibt, ist eben, daß es uns nicht genügt zu wissen, daß wir Vorstellungen haben, [...]. Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellungen wissen: wir fragen, ob diese Welt nichts weiter, als Vorstellung sei.“ (W I, 117 f.)

³⁷ Fichte antwortet auf die selbstgestellte Frage: Warum halten wir denn die in der Vorstellung sich aufdrängenden Bilder „für mehr, und legen ihnen etwas unabhängig von aller Vorstellung vorhandenes zu Grunde?“. „das I n t e r e s s e für eine Realität ist.“ (BdM, 258) — Bei Schopenhauer heißt es: Wir suchen die „eigentliche Bedeutung“ der Vorstellungen zu enträtseln, weil die uns in ihnen gegebenen Bilder nicht „völlig fremd und nichtssagend an uns vorüberziehn, sondern unmittelbar uns ansprechen, verstanden werden und ein Interesse erhalten, welches unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt“ (W I, 113).

³⁸ Bereits M. Geroult hat darauf aufmerksam gemacht, daß Analogien zwischen der Theorie der Vorstellung im zweiten Buch der *Bestimmung des Menschen* und derjenigen Schopenhauers in der *Welt als Wille und Vorstellung* bestehen. Er formuliert als Zusammenfassung: „Schopenhauer trouvait donc dans la *Bestimmung des Menschen* un modèle tout fait d'idéalisme transcendantal destiné à abaisser le monde comme représentation devant la réalité supérieure du monde comme volonté; à abaisser l'intellectuel devant un élément affectif-actif irréductible à lui. On n'est donc pas surpris que Schopenhauer, qui veut placer la réalité dans l'être d'une volonté irrationnelle et déceler le caractère illusoire du monde de la représentation, s'inspire de ce modèle.“ (A. a. O., S. 141) Offenbar sind selbst Geroult die bis ins einzelne gehenden Übereinstimmungen entgangen; jedenfalls bringt er sie nicht zur Sprache und bezieht sich an keiner Stelle auf den für diese Frage entscheidenden § 17 der *Welt als Wille und Vorstellung*.

³⁹ Bei diesem Postulat handelt es sich freilich um ein höchst problematisches Lehrstück im System Schopenhauers. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung kann es nicht weiter diskutiert werden.