

Schopenhauers „Kritik der praktischen Vernunft“

Von Peter Welsen (Ulm)

Ist in der Überschrift dieser Abhandlung von Schopenhauers „Kritik der praktischen Vernunft“ die Rede, so bezieht sich das nicht etwa darauf, daß dieser ein gleichnamiges Werk verfaßt hätte, das bislang unbekannt geblieben wäre und das es jetzt vorzustellen gälte. Vielmehr handelt es sich darum, daß sich der Philosoph in einer Reihe von Schriften mit Kants Ethik auseinandersetzt, und zwar dergestalt, daß er sie unter dem Aspekt der praktischen Vernunft deutet, die er einer ausführlichen und manchmal scharfsinnigen Kritik unterzieht. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, die von Schopenhauer geübte Kritik, die in der Forschung eher zu kurz kommt, nachzuvollziehen und auf ihren systematischen Ertrag hin zu befragen. Dem liegt eine Überzeugung zugrunde, die sich in Anlehnung an eine berühmte Stelle aus der *Kritik der reinen Vernunft* zum Ausdruck bringen läßt: „Systematik ohne Historie ist leer, Historie ohne Systematik ist blind.“¹ Um die geschilderte Aufgabe zu erfüllen, ist es erforderlich, über die „Kritik der Kantischen Philosophie“, die den Anhang zum ersten Band von *Die Welt als Wille und Vorstellung* bildet, die Preisschrift *Ueber die Grundlage der Moral* sowie den *Handschriftlichen Nachlaß* hinauszugehen: in einem vorbereitenden Schritt ist zu klären, wie Kant und Schopenhauer das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit auffassen, und in einem abschließenden Schritt ist der Frage nachzugehen, ob es Schopenhauer gelingt, der Ethik ein solideres Fundament als Kant zu verleihen. Dementsprechend gliedert sich die Untersuchung in drei, wie folgt überschriebene Abschnitte: Freiheit und Notwendigkeit – Schopenhauers „Kritik der praktischen Vernunft“ – Ausblick.

I. Freiheit und Notwendigkeit

Hält man es für sinnvoll, moralische Normen aufzustellen, so muß man zweierlei voraussetzen: daß es Wesen gibt, die sich dafür oder dagegen entscheiden können, diese Normen in ihrem Handeln zu verwirklichen, und daß sie empirische Wesen sind. Andere als empirische Wesen, denen man Handlungen zuschreiben würde, sind zumindest nicht bekannt, und anderen als freien Wesen kann man kaum gebieten, sie sollten etwas tun, denn ihr Verhalten steht nicht in ihrer Macht, sondern hängt von den Naturgesetzen ab. Wendet man sich Kant und Schopen-

¹Vgl. a. KrV A 51/B 75. – Texte Kants werden in der Originalpaginierung zitiert. Dabei werden die folgenden, in der Literatur gängigen Abkürzungen verwendet: KrV (*Kritik der reinen Vernunft*), GMS (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), KpV (*Kritik der praktischen Vernunft*), MS (*Metaphysik der Sitten*), Rel. (*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*).

hauer zu, so entdeckt man allerdings, daß sie einerseits in Hinblick auf die empirische Wirklichkeit eine deterministische Position vertreten, andererseits aber, um ihr ethisches Anliegen nicht von vornherein zu konterkarieren, neben der sinnlichen Welt eine übersinnliche annehmen. Dabei sind sie der Auffassung, daß in ersterer die Notwendigkeit, in letzterer hingegen die Freiheit herrsche, und sie behaupten, der Mensch sei gleichermaßen Bürger beider Welten. Angesichts des Gegensatzes, in den sich Kant und Schopenhauer zu den beiden eingangs genannten Voraussetzungen begeben, sind zwei Fragen zu stellen:

1) Gelingt es den beiden Philosophen, ihren Determinismus zu verteidigen?

2) Ist ihre Zweiweltentheorie tatsächlich geeignet, den für die empirische Wirklichkeit angenommenen Determinismus so zu relativieren, daß er die Freiheit des Menschen nicht beeinträchtigt?

Kant bringt seinen Determinismus am treffendsten im Kausalitätsprinzip zum Ausdruck, das er in der *Kritik der reinen Vernunft* aufstellt. Es lautet: „*Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung*“ (KrV B 232). Um die Gültigkeit dieses Prinzips einsichtig zu machen, entwickelt der Königsberger Denker einen Beweis, in dessen Zentrum die Frage steht, wie sich eine subjektive Sukzession von Wahrnehmungen von einer objektiven Sukzession des Wahrgenommenen abgrenzen läßt. In einem ersten Schritt vergleicht Kant die Wahrnehmung eines Hauses mit der eines Schiffs, das einen Fluß hinuntertreibt. Sei es im Falle des Hauses möglich, daß die Wahrnehmung unterschiedlich – d.h. von oben nach unten, von rechts nach links oder umgekehrt – verlaufe, so sei dies im Falle des Schiffs nicht möglich. Es lasse sich nicht vermeiden, daß das Schiff erst weiter flußaufwärts und dann weiter flußabwärts gesehen werde. Während die Sukzession der Wahrnehmungen angesichts des ruhenden Gegenstandes variieren könne und sich so als subjektiv erweise, sei sie durch den sich bewegenden Gegenstand festgelegt, und dies bedeute, daß sie eine objektive Veränderung darbiete. Kant formuliert das wie folgt: „Allein ich bemerke auch: daß, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, daß B auf A in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann“ (KpV A 192/B 237).

In einem zweiten Schritt geht Kant davon aus, daß in einer bloßen Wahrnehmung nicht zum Ausdruck kommt, ob die Zustände, welche sie präsentiert, im Wahrgenommenen dieselbe Reihenfolge haben wie in ihr selbst. Das objektive Verhältnis der Zustände sei insofern „unbestimmt“ (vgl. KrV B 234, A 193/B 238 u. A 201/B 246). Um die Wahrnehmung als Wahrnehmung einer objektiven Sukzession zu deuten, müsse man nun unterstellen, daß auch ihre Sukzession „notwendig“ sei bzw. einer „Regel“ gehorche (vgl. KrV B 234, A 193ff./B 238ff. u. A 196f./B 241ff.). Vergegenwärtigt man sich, daß eine objektive Sukzession im Wahrgenommenen normalerweise die Sukzession in der Wahrnehmung so festlegt, daß der objektiven Abfolge A - B die subjektive Abfolge A' - B' entspricht, so kann man nachvollziehen, daß eine Regel vorliegt. Allerdings genügt das Kant nicht. Er

ist vielmehr davon überzeugt, daß die in der Wahrnehmung präsentierten Zustände ebenfalls einer Regel gehorchen: „Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntnis einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht: so muß sie ein empirisches Urteil sein, in welchem man sich denkt, daß die Folge bestimmt sei, d.i. daß sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie notwendig, oder nach einer Regel folgt“ (KrV A 201/B 246f.; vgl. a. A 193ff./B 238ff., A 198/B 243f. u. A 200/B 245f.). Diese Regel aber ist für Kant der „Begriff des *Verhältnisses der Ursache und Wirkung*“ (KrV B 234; vgl. a. A 195f./B 241 u. A 200/B 245f.). Träfe dies zu, so könnte eine Sukzession von Vorstellungen nur dann als Präsentation einer Sukzession objektiver Zustände gedeutet werden, wenn man letztere auch als kausal bedingt auffaßte. Genau darin kann man Kant jedoch nicht zustimmen. Es sind vor allem zwei Einwände gegen seine Argumentation zu richten:

1) Eine objektive Sukzession von Zuständen ist nicht schon aufgrund ihrer Objektivität als kausal einzustufen. Zwar impliziert ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis, daß Ereignisse oder Zustände objektiv aufeinanderfolgen, doch umgekehrt gilt das nicht.²

2) Selbst wenn sich der Königsberger Denker im Recht befände, hätte er allenfalls gezeigt, daß man eine Abfolge von Wahrnehmungen nur dann als Präsentation einer Abfolge objektiver Zustände deuten kann, wenn man unterstellt, daß diese kausal bedingt sind, nicht hingegen, daß sie es tatsächlich sind.³ Demnach ist das Kausalitätsprinzip in der vorliegenden Gestalt kaum geeignet, einen Determinismus zu stützen, wie ihn Kant für die empirische Wirklichkeit vorschlägt.

Natürlich ist dem Königsberger Denker klar, daß sich sein Determinismus nicht ohne weiteres mit der Freiheit des menschlichen Handelns vereinbaren läßt. Er stellt zunächst fest, daß diese nicht zu retten wäre, wenn sich das Kausalitätsprinzip auf die gesamte Wirklichkeit bezöge: „Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst [...], so läßt sich die Notwendigkeit im Kausalverhältnisse mit der Freiheit auf keinerlei Weise vereinigen; sondern sie sind einander kontradiktorisch entgegengesetzt“ (KpV A 169; vgl. a. KrV A 536/B 564). Freilich versucht Kant, diese Konsequenz dadurch zu vermeiden, daß er zwischen zwei Bereichen der Realität – dem der raum-zeitlichen Erscheinungen (*mundus sensibilis*) und dem der weder räumlichen noch zeitlichen Dinge an sich (*mundus intelligibilis*) – unterscheidet, um dann die These aufzustellen, das Kausalitätsprinzip gelte nur für den ersteren, nicht aber für den letzteren. Daraus ergibt sich für Kant, daß der Mensch lediglich als empirisches, nicht jedoch als intelligibles Wesen dem Kausalitätsprinzip unterworfen ist: „Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt

²Vgl. a. J. Bennett. *Kant's Analytic*. Cambridge 1966, 221 u. 229 sowie P. Strawson. *The Bounds of Sense*. London 1968, 137f.

³Vgl. a. O. Höffe. *Kant*. München 1988 (2. Aufl.), 127.

würde, imgleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei“ (KpV A 177f.; vgl. a. KrV A 538f./B 566f. u. A 549ff./B 577ff.). Allerdings scheint es, als lade sich Kant damit zwei entscheidende Schwierigkeiten auf:

1) Wird eine empirische Handlung so durch Naturgesetze bestimmt, daß unter denselben Ausgangsbedingungen nur sie und keine andere geschehen kann, so erübrigt es sich, neben der Kausalität der Natur noch eine Kausalität aus Freiheit anzunehmen, da diese ohne Einfluß auf die Handlung bliebe. Es wäre dann auch nicht angebracht, moralische Normen zu erlassen, denn als empirisches könnte das Subjekt nicht wählen, ob es sich an sie hält, und als intelligibles könnte es höchstens billigen oder tadeln, nicht aber lenken, was es als empirisches tut. Moralische Normen zielen jedoch nicht nur auf die Einstellung ab, die man zu seinem Handeln hat, sondern darüber hinaus auf dieses selbst.

2) Kant lehrt, daß das intelligente Subjekt fähig sei, in die empirische Wirklichkeit einzugreifen und dort Handlungen hervorzurufen. Hält man sich vor Augen, daß er das intelligente Subjekt als nicht-zeitlich einstuft, so impliziert dies, daß es nicht-zeitliche Handlungen gibt und daß zeitliche Ereignisse durch nicht-zeitliche bewirkt werden. Beides kommt einer *contradictio in adiecto* gleich. Zwar scheint sich der Königsberger Denker dieser Schwierigkeiten bewußt zu sein, und er beabsichtigt, sie zu beheben, indem er versichert, daß das intelligente Subjekt „seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangt, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt“ (KrV A 541/B 569), doch wie dies genau zu verstehen ist, bleibt im dunkeln. Es kann also zusammengefaßt werden, daß Kants Versuch, Freiheit und Notwendigkeit im Rahmen einer Zweiweltentheorie zu versöhnen, erfolglos bleibt.⁴

Auf den ersten Blick könnte man meinen, Schopenhauer schätze das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit differenzierter als Kant ein. Nach seiner Auffassung gibt es nämlich mehrere Arten von Freiheit sowie mehrere Arten kausaler Determination. So unterscheidet der Philosoph in der Preisschrift *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens* zwischen einer physischen, einer intellektuellen und einer moralischen Freiheit. Während die physische Freiheit darin bestehe, daß einer Handlung kein äußeres Hindernis entgegenstehe, könne man von intellektueller Freiheit sprechen, wenn eine Handlung in vollem Wissen geschehe, also nicht aus einem Affekt oder gar Irrtum resultiere. Entscheidend sei jedoch die moralische Freiheit. Sie läge vor, wenn der Mensch unter gleichen Bedingungen unter-

⁴Demgegenüber plädiert Beck dafür, nicht zwischen zwei Welten, sondern zwischen zwei Betrachtungsweisen einer Welt zu unterscheiden, und zwar so, daß Handlungen aus naturwissenschaftlicher Sicht als determiniert und aus ethischer als frei aufzufassen seien. Allerdings sei es nicht statthaft, von einer und derselben Handlung beides zu behaupten. Vgl. L. W. Beck. *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. (Übers. K.-H. Ilting). München 1995 (3. Aufl.), 182ff. Obgleich diese Lösung einen Fortschritt darstellt, fragt sich, ob sich die Annahme einer kausalen Determination menschlicher Handlungen überhaupt aufrechterhalten läßt. Vgl. a. F. v. Kutschera. *Die falsche Objektivität*. Berlin/New York 1993, 51ff.

schiedlich handeln könnte (Handlungsfreiheit) oder fähig wäre, seine Präferenzen zu beeinflussen (Willensfreiheit).

Was die empirische Wirklichkeit anbelangt, so nimmt Schopenhauer – ähnlich wie Kant – eine deterministische Position ein, die ebenfalls im Kausalitätsprinzip zum Ausdruck kommt. Zwar räumt er ein, Ereignisse würden – je nachdem, ob sie anorganische, organische oder mit Erkenntnis begabte Wesen betreffen – auf unterschiedliche Weise – nämlich durch Ursachen, Reize oder Motive – bewirkt, doch er besteht darauf, daß sie alle dem Satz vom zureichenden Grund des Werdens gehorchen. Schopenhauer formuliert ihn wie folgt: „Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt; so muß ihm ein anderer vorhergegangen seyn, auf welchen der neue regelmäßig, d.h. allemal, so oft der andere daist, folgt. Ein solches Folgen heißt ein *Erfolgen* und der erstere Zustand die *Ursache*, der zweite die *Wirkung*“ (G 34). Aber auch Schopenhauer gelingt es nicht, diesen Satz zu beweisen. In diesem Zusammenhang erläutert er, daß nur die Wahrnehmung, nicht aber die Empfindung so etwas wie Gegenstände präsentiere. Daher wirft er die Frage auf, wie das Subjekt im Ausgang von der Empfindung zur Wahrnehmung gelange. Nach seiner Auffassung entsteht die Empfindung dadurch, daß ein Gegenstand das Subjekt affiziert, also eine Wirkung auf das Subjekt ausübt. Was dem Subjekt erscheine, sei jedoch nicht die Empfindung, sondern der Gegenstand, der sie verursacht. Dies aber sei nur so zu erklären, daß ihn das Subjekt mit Hilfe der Kategorie der Kausalität als Ursache der Empfindung erschließe. Schopenhauer hält damit die Gültigkeit des Kausalitätsprinzips für erwiesen. Allerdings ist seine Argumentation alles andere als schlüssig. Sie leidet an mehreren Schwächen:

1) Wäre die Kategorie der Kausalität tatsächlich eine Voraussetzung der Wahrnehmung, so ergäbe sich daraus längst nicht das Kausalitätsprinzip, d.h. die Behauptung, alle Ereignisse seien kausalen Gesetzen unterworfen. Es wäre nämlich weder gezeigt, daß man die Kategorie der Kausalität benötigt, um auch die wahrgenommenen Ereignisse untereinander zu verknüpfen, noch wäre es ausgemacht, daß diese in ihrer Gesamtheit kausal determiniert sind.

2) Indem sich Schopenhauer bei seinem Beweis vorwiegend auf die physiologischen und psychologischen Leistungen beruft, welche angeblich der Kategorie der Kausalität zu verdanken sind (Umkehrung des Bildes auf der Netzhaut, Zusammenfassung der Bilder beider Augen zu einem usw.), überschreitet er die Grenzen der Transzendentalphilosophie. Es liegt auf der Hand, daß sich seine empirischen Beobachtungen ebensowenig dazu eignen, die apriorische Gültigkeit der Kategorie der Kausalität darzutun, wie diese ausreicht, die einschlägigen empirischen Vorgänge zu erklären.⁵

Schopenhauer schließt sich auch darin Kant an, daß er eine Zweiweltentheorie vertritt, um Freiheit und Notwendigkeit miteinander vereinbaren zu können. Das bedeutet für ihn, daß menschliche Handlungen, sofern sie der empirischen Wirk-

⁵Eine detaillierte Darstellung dieser Zusammenhänge findet sich in P. Welsen, *Schopenhauers Theorie des Subjekts*. Würzburg 1995, 197ff.

lichkeit angehören, unter das Kausalitätsprinzip fallen. Schopenhauer merkt dazu an: „[E]s ließe sich auch, wie Kant sagt, wenn nur der empirische Charakter und die Motive vollständig gegeben wären, des Menschen Verhalten, auf die Zukunft, wie eine Sonnen- oder Mondfinsterniß ausrechnen“ (W I 344; vgl. a. E 41, 94f., 144 u. 175). Allerdings erstreckt sich der Determinismus, der dieser Auffassung zugrunde liegt, lediglich auf den Bereich der Erscheinung, nicht aber auf jenen des Dinges an sich. Schopenhauer überträgt diese Distinktion auf den Menschen, indem er ihm neben dem empirischen Charakter einen intelligiblen zuschreibt, der sich dem Kausalitätsprinzip entziehe, also frei sei. Dabei wird er nicht müde, Kant für diesen Vorschlag in höchsten Tönen zu preisen: „Diese Lehre Kants vom Zusammenbestehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit halte ich für die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns. Sie, nebst der transcendentalen Aesthetik, sind die beiden großen Diamanten in der Krone des Kantischen Ruhms, der nie verhallen wird“ (E 176). Darüber hinaus legt Schopenhauer dar, daß der empirische Charakter ein für allemal feststehe und eine Erscheinung des – ebenfalls unveränderlichen – intelligiblen Charakters sei. Dieser wiederum biete sich als Idee bzw. als nicht-zeitlicher Akt des als Wille zu deutenden Dinges an sich dar (vgl. W I 164f., 185ff., 341 u. 355f.). Was die Freiheit des intelligiblen Charakters anbelange, so äußere sie sich nicht etwa darin, daß er Handlungen initiire, sondern darin, daß er selbst bestimme, was er sei: „Die Freiheit, welche daher im *Operari* nicht anzutreffen seyn kann, muß im *Esse* liegen. Es ist ein Grundirrthum, ein *ὄσπερον προτερον* aller Zeiten gewesen, die Nothwendigkeit dem *Esse* und die Freiheit dem *Operari* beizulegen. Umgekehrt, im *Esse* allein liegt die Freiheit; aber aus ihm und aus den Motiven folgt das *Operari* mit Nothwendigkeit“ (E 97). Handlungen sind demnach zwar durch Motiv und empirischen Charakter determiniert, doch könnte statt einer Handlung auch eine andere stattfinden, wenn das Motiv auf einen anderen empirischen – also auch intelligiblen – Charakter stieße. Letzteres aber ist aufgrund der Freiheit, welche den intelligiblen Charakter auszeichnet, durchaus möglich. Mit diesen Überlegungen gerät Schopenhauer in eine Reihe von Schwierigkeiten, die nicht weniger gravierend sind als die bei Kant auftretenden:

1) Auf den ersten Blick scheint es, als ob Schopenhauer denselben Fehler wie Kant begehe, indem er die empirische Wirklichkeit als kausal determiniert betrachtet, dennoch aber dem Menschen zumutet, sich nach moralischen Normen zu richten. Freilich läßt sich dieser Vorwurf leicht entkräften, denn Schopenhauer verzichtet darauf, dem Menschen etwas vorzuschreiben, woran er sich ohnedies nicht halten kann. Vielmehr gibt sich der Philosoph damit zufrieden, statt einer präskriptiven Ethik eine deskriptive zu errichten: „Man wird mir vielleicht entgensetzen wollen, daß die Ethik es nicht damit zu thun habe, wie die Menschen wirklich handeln, sondern die Wissenschaft sei, welche anjehet, wie sie handeln *sollen*. Dies ist aber gerade der Grundsatz, den ich leugne, nachdem ich im kritischen Theile dieser Abhandlung genugsam dargethan habe, daß der Begriff des *Sollens*, die *imperative Form* der Ethik, allein in der theologischen Moral gilt,

außerhalb derselben aber allen Sinn und Bedeutung verliert. Ich setze hingegen der Ethik den Zweck, die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen“ (E 195).

2) Wie bereits angedeutet wurde, siedelt Schopenhauer die menschliche Freiheit im intelligiblen Charakter an. Genauer gesagt, erblickt er sie darin, daß dieser aus einer Wahl hervorgeht. Um dies zu verdeutlichen, beschreibt der Philosoph den intelligiblen Charakter des Menschen als einen „Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat“ (W I 319; vgl. a. P II 242). Das aber bedeutet: „Er [der Mensch] hätte ein anderer *seyn* können: und in dem, was er ist, liegt Schuld und Verdienst“ (E 177; vgl. a. 256). Sieht man davon ab, daß weitgehend im dunkeln bleibt, auf welche Weise ein metaphysischer Akt den Charakter eines Menschen festlegen soll, so drängt sich vor allem der Einwand auf, daß nach dieser Lehre lediglich der intelligible Urheber dieses Akts als Subjekt moralischer Zurechnung in Betracht käme. Menschen als empirische Wesen befänden sich dann sprichwörtlich jenseits von Gut und Böse.

3) Schließlich ist daran zu erinnern, daß Schopenhauer den intelligiblen Charakter als Idee einstuft, die er wiederum mit einem Akt des Willens als Ding an sich gleichsetzt (vgl. W I 185f., 341 u. 355f.). Wie freilich ein nicht-zeitlicher Akt stattfinden und überdies die Gestalt einer Idee annehmen soll, ist schlechterdings unbegreiflich.

Offenbar vermag weder Kant noch Schopenhauer das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit befriedigend zu klären. Beide scheitern mit ihrem Versuch, das Kausalitätsprinzip zu begründen, und ähnliches gilt für die Zweiweltentheorie, die sie aufstellen, um die menschliche Freiheit zu retten. Vergegenwärtigt man sich, daß die Zweiweltentheorie erst durch den für die empirische Wirklichkeit angenommenen Determinismus erforderlich wird, so leuchtet auch ein, daß sie, wenn man das Kausalitätsprinzip aufgäbe, ebenfalls überflüssig würde. Immerhin hat sich gezeigt, daß sich der Determinismus nicht auf dem von Kant und Schopenhauer vorgeschlagenen Weg verteidigen läßt. Daraus ergibt sich zwar nicht, daß der Determinismus insgesamt *ad acta* zu legen wäre, doch es bietet sich ein anderer Gedanke an, welcher in diese Richtung weist. Behauptet man, alle Ereignisse seien kausalen Gesetzen unterworfen, so müßte man, um diese These zu stützen, zwei Bedingungen erfüllen: man müßte alle Ereignisse kennen, und man müßte alle Kausalgesetze kennen. Es ist klar, daß weder das eine noch das andere möglich ist.⁶ Um also Kant und Schopenhauer für systematische Fragen der Ethik fruchtbar zu machen, muß man über ihren Determinismus und ihre Zweiweltentheorie hinwegsehen und statt dessen annehmen, moralische Normen richteten sich an den Menschen als empirisches Wesen und als solches sei dieser frei.

⁶Vgl. a. F. v. Kutschera. *Grundlagen der Ethik*. Berlin/New York 1982, 270.

II. Schopenhauers „Kritik der praktischen Vernunft“

Wollte man den Unterschied zwischen Kants und Schopenhauers moralphilosophischen Ansatz knapp und treffend umreißen, so könnte man sagen, eine Ethik der Vernunft stehe einer Ethik des Mitleids gegenüber. Das schlägt sich nicht zuletzt in der Kritik nieder, die Schopenhauer an den Überlegungen des Königsberger Denkers übt. Diese bietet sich geradezu als „Kritik der praktischen Vernunft“ dar. Sie tut das nicht etwa dergestalt, daß sie lediglich die von der praktischen Vernunft erhobenen Ansprüche prüfte, um die der reinen praktischen Vernunft gegen die der empirischen durchzusetzen, sondern sie läuft darauf hinaus, daß sich die praktische Vernunft insgesamt nicht als Grundlage der Ethik eignet. Um die Tragweite dieser Frage zu ermessen, gilt es einen Blick darauf zu werfen, was Schopenhauer an der praktischen Vernunft im einzelnen mißfällt. Das sind im wesentlichen: 1) die Gleichsetzung von Moral und Vernunft; 2) die ethische Bedeutung der Maximen; 3) der kategorische Imperativ; 4) der präskriptive Charakter der Kantischen Ethik; 5) die Ethiktheologie. Im folgenden sind diese Punkte näher zu erläutern, damit darüber befunden werden kann, inwieweit Schopenhauer mit seiner Kritik recht hat.

1) Moral und Vernunft. – Schopenhauer erblickt in der Vernunft das Vermögen der Begriffe, das den Menschen dazu befähigt, nicht nur intuitiv, sondern auch abstrakt zu erkennen und aus der Gegenwart herauszutreten, um sich der Vergangenheit sowie der Zukunft zuzuwenden. So könne der Mensch auch sein Handeln an Zielen orientieren, die über die bloße Gegenwart hinausreichen. Nun betont Schopenhauer, daß diese Art von praktischer Vernunft nichts mit Moral zu tun habe. Bestehe vernünftiges Handeln darin, daß man sich nicht von der intuitiven, sondern der abstrakten Erkenntnis leiten lasse, so ergebe sich daraus allenfalls, daß man seine Ziele planmäßig und überlegt verfolge, nicht jedoch, daß sie moralisch gut seien. Daher stellt Schopenhauer fest, auch ein Verbrecher könne durchaus vernünftig handeln:

„[W]enn ein Bösewicht mit überlegter Verschmitztheit, nach einem wohldurchdachten Plan, sich zu Reichthümern, zu Ehren, ja zu Thronen und Kronen verhilft, dann mit der feinsten Arglist benachbarte Staaten umstrickt, sie einzeln überwältigt, und nun zum Weltoberer wird, dabei sich nicht irre machen läßt durch irgend eine Rücksicht auf Recht, oder Menschlichkeit, sondern mit scharfer Konsequenz Alles zertritt und zermalmt, was seinem Plane entgegensteht, ohne Mitleid Millionen in Unglück jeder Art, Millionen in Blut und Tod stürzt, jedoch seine Anhänger und Helfer königlich belohnt und jederzeit schützt, nichts jemals vergessend, und dann so sein Ziel erreicht: wer sieht nicht ein, daß ein solcher überaus vernünftig zu Werk gehn mußte, daß, wie zum Entwurf der Pläne ein gewaltiger Verstand, so zu ihrer Ausführung vollkommene Herrschaft der *Vernunft*, ja recht eigentlich *praktische Vernunft* erfordert war?“ (W I 611f.).

Umgekehrt heißt das natürlich, daß eine moralisch gute Handlung nicht vernünftig zu sein braucht. Schopenhauer merkt dazu an: „Wer wird dagegen sagen, es sey höchst vernünftig gewesen von Jesus Christus daß er sich kreuzigen ließ, von Thomas Morus daß er lieber sein Haupt dem Henker als dem König wider seine Ueberzeugung seine Beistimmung gab, von Arnold von Winkelried daß er die Speere in seinen Leib trieb [?]“ (HN I 44f.). Sicherlich ist Schopenhauer darin zuzustimmen, daß sich Moral nicht auf Vernunft reduzieren läßt. Die entscheidende Frage lautet freilich, ob der Vorwurf tatsächlich Kant trifft. Nimmt man etwa die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zur Hand, so stößt man darauf, daß sich praktische Vernunft gerade nicht in „Regeln der Geschicklichkeit“ oder „Ratschlägen der Klugheit“ erschöpft (vgl. GMS BA 43ff.), sondern in ihrer reinen, von allen empirischen Triebfedern losgelösten Gestalt gerade die Autonomie der Moral gewährleisten soll. Umso überraschender mutet es an, daß auch Schopenhauer das wichtigste Verdienst, das sich der Königsberger Denker um die Ethik erworben hat, darin sieht, daß er sie „von allen Principien der Erfahrungswelt, namentlich von aller direkten oder indirekten Glückslehre frei gemacht und ganz eigentlich gezeigt hat, daß das Reich der Tugend nicht von dieser Welt sei“ (W I 620; vgl. a. E 118). Nähme man diese Äußerung ernst, so müßte man fordern, daß Schopenhauer seinen Einwand zurückziehe oder aber zeige, daß Kant allenfalls beabsichtigt habe, die Autonomie der Moral zu bewahren, doch mit seinem Anliegen letztlich gescheitert sei.

2) Die ethische Bedeutung der Maximen. – Forscht man nach, auf welche Weise sich praktische Vernunft bei Kant im einzelnen artikuliert, so entdeckt man, daß sie dies zunächst in Maximen tut. Darunter sind subjektive Grundsätze des Handelns zu verstehen, die ihrerseits mehrere Regeln in sich enthalten (vgl. GMS BA 15 Anm. u. BA 51 Anm. sowie KpV A 35).⁷ Es leuchtet auf Antrieb ein, daß solche Maximen Begriffe – und somit Vernunft im Schopenhauerschen Sinn – voraussetzen: „*Vernunft* ist Vermögen der Allumfassung – des Begriffs von Totalität: wie sie als solche im Theoretischen sich äußert hat *Kant* gezeigt: im Praktischen thut sie dasselbe: sie macht uns fähig unser ganzes Leben, Handeln, Denken stets in Verbindung zu betrachten und zu übersehn, und daher nach *Maximen überhaupt* zu handeln“ (HN I 50). Allerdings hält es Schopenhauer für falsch, die Ethik in Maximen gründen zu lassen. Diese könnten nämlich den Menschen ebenso zu einer guten wie zu einer schlechten Handlung anleiten, und man könne auch gut handeln, ohne sich an einer Maxime zu orientieren. Vielmehr glaubt Schopenhauer, daß eine gute Handlung ihren Ursprung nicht in einer abstrakten, sondern in einer intuitiven Einsicht habe (vgl. HN I 97, 289 u. 295). Dabei räumt er durchaus ein, daß Maximen einen Beitrag zur moralischen Bildung des Menschen leisten könnten, doch insistiert er darauf, daß ihnen dann eine entsprechende intuitive Erkenntnis zugrunde liegen müsse (vgl. HN I 289). Ansonsten führe eine überwie-

⁷Vgl. a. Höffe (1988), 186ff.

gende oder gar ausschließliche Ausrichtung des Handelns an Maximen zu einer Art moralischer Pedanterie, die dem Versuch ähnele, durch die bloße Befolgung ästhetischer Regeln ein Kunstwerk hervorzubringen: „Eine der größten Schwächen und Fehler *Kants* ist es daß er [...] nur die aus abstrakten Maximen, ja gar aus dem abstrakten Begriff eines *kategorischen Imperativs* hervorgegangenen guten Handlungen für Tugend hält. Das ist eben so, als wenn Einer lehrte, nur das nach den abstrakten Grundsätzen und Regeln einer Aesthetik vorgefertigte Kunstwerk sei schön“ (HN I 295; vgl. a. W I 319, 434 u. 624f.). Einmal mehr scheint es zweifelhaft, ob Schopenhauer dem Königsberger Denker gerecht wird. Einerseits führt die Orientierung an Maximen nicht schon zu moralischem Handeln, andererseits behauptet das Kant auch gar nicht, sondern es geht ihm darum, daß subjektive Maximen überdies objektiv gültig sein müssen, um moralisch gut zu sein. Damit mündet die Frage nach der ethischen Bedeutung der Maximen in jene nach dem kategorischen Imperativ. Hält man sich vor Augen, daß Schopenhauer diesen Zusammenhang selbst andeutet, so verwundert es, daß er seinen Einwand überhaupt erhebt.

3) Der kategorische Imperativ. – Schopenhauer hat sicherlich recht, daß weder die praktische Vernunft allein noch ihre Maximen ausreichen, um zu bestimmen, was moralisch gut ist, doch der eine Vorwurf zielt ebenso an Kant vorbei wie der andere, und beide werden von Schopenhauer gewissermaßen relativiert. Nun verfolgt der Königsberger Denker durchaus das Anliegen, gute Maximen von schlechten abzugrenzen. Um diese Aufgabe zu bewältigen, entwickelt er einen Maßstab, der an die Maximen anzulegen ist. Dabei handelt es sich um den kategorischen Imperativ, der – nach Auffassung des Philosophen – nicht etwa in praktischer Vernunft schlechthin, sondern in reiner praktischer Vernunft gründet. Von den zahlreichen Formulierungen, in denen man ihn antrifft, seien die beiden prägnantesten angeführt: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (KpV A 54). „[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeingültiges Gesetz werde“ (GMS BA 52). Demnach ist eine Maxime genau dann objektiv gültig, wenn sie sich als allgemeines Gesetz eignet, d.h. widerspruchsfrei verallgemeinern läßt. Scheitert hingegen der Versuch einer Verallgemeinerung, so ist sie lediglich subjektiv gültig. Indem es der kategorische Imperativ gestattet, objektiv gültige Maximen von subjektiv gültigen – und damit gute von schlechten – zu scheiden, erweist er sich als das oberste Prinzip von Kants Ethik. Wie nicht anders zu erwarten ist, unterzieht es Schopenhauer einer eingehenden Kritik. Sie bezieht sich vor allem auf drei Aspekte des kategorischen Imperativs: a) seine Begründung; b) seine inhaltliche Dimension; c) seine praktische Wirksamkeit.

a) Die Begründung des kategorischen Imperativs. – Kant vertritt einen ethischen Apriorismus, d.h. er lehrt, die Ethik – und somit auch ihr oberster Grundsatz –

müsse sich durch strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit auszeichnen. Damit ist Schopenhauer jedoch nicht einverstanden. Zwar vermag er dem Königsberger Denker darin zu folgen, daß die ethische Bedeutung des Handelns die empirische Wirklichkeit übersteigt, doch daraus ergibt sich für ihn keineswegs, daß sie sich *a priori* erschließen läßt. Insbesondere weist er den Anspruch, Kants ethische Einsichten seien für „alle vernünftigen Wesen“ (vgl. E 130f., 143 u. 155) gültig, als überzogen zurück: „Diese *reine Vernunft* wird also hier nicht als eine Erkenntnißkraft des *Menschen*, was sie doch allein ist, genommen; sondern *als etwas für sich Bestehendes hypostasirt*, ohne alle Befugniß und zu perniciosestem Beispiel und Vorgang“ (E 131). Mehr noch, Schopenhauer mutmaßt, „daß *Kant* dabei ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Ueberzeugung der Leser gezählt habe“ (E 132). Zugegebenermaßen spiegelt sich in dieser Einschätzung nicht zuletzt Schopenhauers eigene Sicht der ethischen Bedeutung menschlichen Handelns wider. Angesichts der Tatsache, daß der Philosoph diese einerseits als metaphysisch einstuft, andererseits aber versichert, die Metaphysik lasse sich nicht *a priori* begründen, sondern müsse empirisch – d.h. im Ausgang von der sinnlich gegebenen Wirklichkeit – verfahren und könne daher nur Anspruch auf hypothetische Geltung erheben (vgl. W I 505ff.), ist sein Befund keineswegs überraschend. Wie aber ist er von der Sache her zu bewerten? Obgleich er in gewisser Hinsicht zwiespältig ist, scheint er eine entscheidende Schwäche des Kantischen Ansatzes zu treffen. Es ist natürlich fragwürdig, die Ethik an die Metaphysik zu binden, denn der moralische Wert einer Handlung hängt schwerlich davon ab, ob es eine übersinnliche Welt gibt oder nicht. Wesentlich wichtiger ist jedoch, daß Kant seine Annahme, die Metaphysik sei eine apriorische Wissenschaft, nicht weiter begründet, also eine *petitio principii* begeht (vgl. W I 506), und daß sich dieser Vorwurf auch gegen seinen ethischen Apriorismus richten läßt (vgl. W I 619f. sowie E 129ff. u. 132f.).⁸

Wie bereits erwähnt wurde, fällt für Kant apriorische Geltung mit Notwendigkeit ineins. Diese Wendung bereitet Schopenhauer offenbar Schwierigkeiten. Nach seiner Auffassung beinhaltet nämlich die Notwendigkeit eines Gesetzes, daß die Ereignisse, die darunter fallen, notwendig nach ihm verlaufen. Dies wiederum treffe nur auf die Naturgesetze, nicht aber auf das Sittengesetz bzw. den kategorischen Imperativ zu (vgl. W I 619 sowie E 121, 132f. u. 135). Nun kann man dem Königsberger Denker kaum vorhalten, es sei ihm der Unterschied zwischen „Gesetzen der Natur“ und „Gesetzen der Freiheit“ (vgl. GMS BA IV) entgangen, und deshalb deutet Schopenhauer „notwendig“ in diesem Zusammenhang als Synonym für „geboten“. „Bei aller Billigkeit der Auslegung kann ich doch nicht umhin zu sagen, daß der Ausdruck der Definition ‘Nothwendigkeit einer Handlung’ nichts Anderes ist, als eine künstlich versteckte, sehr gezwungene Umschreibung des Wortes *Soll*“ (E 135). Allerdings ist diese Interpretation nur zur Hälfte richtig. Einerseits mag

⁸Kutschera gelangt – unabhängig von Schopenhauer – zu einem ähnlichen Ergebnis. Vgl. Kutschera (1982), 192f.

sie für Aussagen wie „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ (GMS BA 14) ganz und gar zu überzeugen, denn Pflicht meint in der Tat, daß etwas geboten ist; andererseits scheint Schopenhauer zu verkennen, daß sich die angebliche Notwendigkeit des kategorischen Imperativs nicht auf die Handlungen bezieht, die er vorschreibt, sondern auf diesen selbst, und zwar dergestalt, daß er das, was er gebietet, notwendig gebietet.

Schopenhauer wendet sich nicht nur gegen Kants aprioristischen Ansatz als solchen, sondern auch dagegen, wie er im einzelnen durchgeführt wird. So moniert er zunächst, daß Kant den kategorischen Imperativ nicht etwa beweise (vgl. E 121 u. HN II 286), sondern ihn als „Resultat einer höchst wunderlichen Begriffskombination“ (G 120) aufweise. Diese biete sich wie folgt dar: Da es Kant ablehne, die Ethik empirisch – d.h. im Ausgang von einer Tatsache des Bewußtseins oder einem *moral sense* (vgl. E 130, 138f. u. 167f.) – zu begründen, entscheide er sich dafür, eine aprioristische Ethik zu errichten (vgl. W I 619 sowie E 130, 138ff. u. 167f.). Dies bedeute, daß ihr kein materiales, sondern ein formales Prinzip zugrunde liegen müsse (vgl. E 129 u. 141), welches sich seinerseits in einem Kriterium zur Beurteilung inhaltlicher Grundsätze erschöpfe:

„Da Kant, indem er alle empirische Triebfedern des Willens verschmähete, alles Objektive und alles Subjektive, darauf ein Gesetz für denselben zu gründen wäre, als empirisch, zum voraus weggenommen hat, so bleibt ihm zum *Stoff* dieses Gesetzes nichts übrig als dessen eigene *Form*. Diese nun ist eben nur die *Gesetzmäßigkeit*. Die *Gesetzmäßigkeit* aber besteht im Gelten für Alle, also in der *Allgemeingültigkeit*. Diese demnach wird zum *Stoff*. Folglich ist der Inhalt des Gesetzes nichts Anderes, als seine *Allgemeingültigkeit* selbst. Demzufolge wird es lauten: 'Handle nur nach der *Maxime*, von der du zugleich wollen kannst, daß sie allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen werde“ (E 141).

Dagegen erhebt Schopenhauer zwei Einwände: zum einen habe dieses Gesetz, der kategorische Imperativ, keinen Inhalt, so daß es nicht geeignet sei, konkrete Handlungsweisen vorzuschreiben (vgl. E 130, 138, 143 u. 168), und zum andern fehle es ihm an praktischer Wirksamkeit (vgl. E 130, 143 u. 165). Eine weitere, kaum minder gravierende Schwäche des kategorischen Imperativs hat Schopenhauer freilich übersehen. Es handelt sich darum, daß dieses Prinzip unterstellt, allen Menschen sei in einer bestimmten Situation dasselbe zu gebieten. Dies aber ist offenbar nicht sinnvoll. So wird man z.B. nur von jemandem verlangen, Erste Hilfe zu leisten, wenn seine Befähigung erwarten läßt, daß sich das Befinden der betroffenen Person durch die Maßnahme bessert.⁹

⁹Damit macht sich Kant das sogenannte „Generalisierbarkeitspostulat“ zu eigen, das wie folgt lautet: „Für alle Personen x und y gilt: Ist es x unter der Bedingung B geboten, A zu tun, so auch y.“ Eine ausführlichere Diskussion dieses Postulats findet sich in Kutschera (1982), 32ff.

b) Die inhaltliche Dimension des kategorischen Imperativs. – Betrachtet man den kategorischen Imperativ in inhaltlicher Hinsicht, so stößt man auf eine folgenschwere Ambiguität, die auch Schopenhauer nicht entgangen ist. Angesichts der Tatsache, daß es sich um ein formales Prinzip handelt, überrascht es nicht, daß es keinerlei inhaltliche Bestimmung aufweist. Schopenhauer kann daher einen „Mangel an realem Gehalt“ (vgl. E 143) diagnostizieren. Dieser tritt vor allem zutage, wenn man darangeht, mit Hilfe dieses Prinzips über den moralischen Wert von Maximen zu befinden. Bekanntlich ist eine Maxime genau dann gut, wenn es möglich ist, zu wollen, daß sie zum allgemeinen Gesetz werde.¹⁰ Schopenhauer wendet zu Recht ein, daß dies zu vage sei. So kann der Mensch in der Tat alles Beliebige wollen, und er kann von allem Beliebigen wollen, daß es allgemein geboten werde. Damit aber erweist sich der kategorische Imperativ als ein Regulativ, das selbst eines Regulativs bedarf, und dieses ist nach Schopenhauer ein inhaltliches: „Wer nun ist es eigentlich, der diese [Anweisung] realisieren soll? Die Wahrheit gleich heraus zu sagen: ein hier sehr unerwarteter Zahlmeister: – niemand anders als der *Egoismus*“ (E 155).

Wie ist das zu verstehen? Schopenhauer ist davon überzeugt, daß hinsichtlich der Frage, ob eine Maxime verallgemeinerbar ist, ein „vernünftiger Egoismus“ das letzte Wort hat. Um das zu verdeutlichen, legt er zunächst dar, daß ein Mensch in der gleichen Situation verschiedene Rollen einnehmen kann. So sei es beispielsweise möglich, daß man etwas verspreche oder daß einem etwas versprochen werde. Da man sowohl in die „aktive“ als auch in die „passive“ Rolle geraten könne (vgl. W I 622f. u. E 155f.), sei man daran interessiert, daß man auch dann, wenn man sich in der passiven Rolle befinde, möglichst günstig davonkomme. Daher wolle man, daß alle nach der entsprechenden Maxime handelten, und sei bereit, sie auch selbst zu befolgen:

„Ich finde sodann, daß Alle sich nur so gleich wohl befinden können, wenn Jeder seinem Egoismus den fremden zur Schranke setzt. Hieraus folgt freilich, daß ich Niemanden beeinträchtigen soll, weil, indem dies Princip als allgemein angenommen wird, auch *ich* nicht beeinträchtigt werde, welches der alleinige Grund ist, weshalb ich, ein Moralprincip noch nicht besitzend, sondern erst suchend, dieses zum allgemeinen Gesetz wünschen kann. Aber offenbar bleibt, auf diese Weise, Wunsch nach Wohlseyn, d.h. Egoismus, die Quelle dieses ethischen Principis“ (W I 622).

Demnach wäre eine Maxime verallgemeinerbar, wenn ihre allgemeine Befolgung den Schaden der Menschen minimieren würde, und eine Maxime als allgemeines Gesetz wollen zu können hieße demnach nichts anderes, als sie vernünftigerweise – also im eigenen Interesse – wollen zu können. Dies veranlaßt Schopen-

¹⁰Nach der anderen der beiden angegebenen Versionen des kategorischen Imperativs ist eine Maxime genau dann gut, wenn es möglich ist, daß sich alle nach ihr richten. Auch dieser Vorschlag führt nicht weiter: tun nämlich alle dasselbe, so ist es auch möglich, daß sie es tun, so daß alles, was alle täten, moralisch gut wäre. Vgl. a. Kutschera (1982), 199.

hauer, eine Reihe von Einwänden gegen Kant vorzubringen, die sich nicht von der Hand weisen lassen:

1) Der kategorische Imperativ gründet letztlich in einem materialen Prinzip, nämlich der Goldenen Regel: „[*Q*]uod tibi fieri non vis, alteri ne feceris“ (W I 623; vgl. a. E 156ff.).¹¹

2) Angesichts der Tatsache, daß die einschlägigen Maximen nur unter der Bedingung für den einzelnen vernünftig sind, daß er Schaden von sich abwenden will, erweist sich der kategorische Imperativ in Wirklichkeit als hypothetischer (vgl. E 157f.).

3) Der „vernünftige Egoismus“, in welchen der kategorische Imperativ mündet, verkennt, daß es nicht immer vernünftig ist, auf andere Rücksicht zu nehmen. Solch ein Fall läge etwa vor, wenn man seine Interessen allein aufgrund seiner eigenen Macht durchsetzen könnte (vgl. E 157).

Dies alles bedeutet, daß die reine praktische Vernunft, auf die Kant setzt, letztlich ihr Ziel verfehlt. Die „moralische[...] Reinigkeit“ (vgl. E 118), die Schopenhauer der Ethik des Königsberger Denkers gelegentlich bescheinigt, ist demnach eher in der Absicht, welche ihr zugrundeliegt, als in deren Verwirklichung anzusiedeln.¹²

c) Die praktische Wirksamkeit des kategorischen Imperativs. – Kant ist der Auffassung, eine Handlung sei erst dann moralisch gut, wenn sie dem kategorischen Imperativ nicht einfach nur gemäß sei, sondern wenn sie auch um seiner willen geschehe. Natürlich hält Kant solche Handlungen für möglich, d.h. er ist von der praktischen Wirksamkeit seines Prinzips überzeugt. Schopenhauer hingegen erblickt darin lediglich eine „aprioristische Seifenblase“ (vgl. E 199), die keineswegs ausreiche, um Menschen zu entsprechenden Handlungen zu bewegen. Er führt dazu aus:

„[D]ie Moral hat es mit dem *wirklichen* Handeln des Menschen und nicht mit apriorischem Kartenhäuserbau zu thun, an dessen Ergebnisse sich im Ernste und Drange des Lebens kein Mensch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm

¹¹Ohne sich auf Schopenhauer zu berufen, kommt Ricœur zur selben Einschätzung. Vgl. P. Ricœur. *Soi-même comme un autre*. Paris 1990, 263f.

¹²Zieht man die Beispiele heran, die Kant anführt, um die Verallgemeinerbarkeit von Maximen zu erläutern (vgl. GMS BA 19 u. BA 53ff. sowie KpV A 49f.), so kann man feststellen, daß sie, sofern sie sich auf Pflichten gegen andere beziehen, Schopenhauers Kritik weitgehend bestätigen. Besonders deutlich wird das anhand der Argumentation, die zeigen soll, daß es geboten ist, anderen zu helfen: „Denn ein Wille, der dieses [die gegenteilige Maxime] beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf, und wo er, durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde“ (GMS BA 56f.). Was hingegen die Pflichten gegen sich selbst betrifft, die Schopenhauer ohnedies nicht anerkennt (vgl. E 166f.), so begründet sie Kant zirkulär. – Henrich versucht Kant gegen Schopenhauer zu verteidigen, indem er versichert, ein „vernünftiger Egoismus“ habe nicht in der Absicht des Königsberger Denkers gelegen. Vgl. D. Henrich. „Ethik als Autonomie.“ In: *Selbstverhältnisse*. Stuttgart 1982, 20ff.

der Leidenschaften gegenüber, so viel seyn würde, wie die einer Klysterspritze bei einer Feuersbrunst“ (E 143; vgl. a. HN III 414f.).

Nun ist es sicherlich richtig, daß ein objektiver Bestimmungsgrund wie der kategorische Imperativ zu wenig ist, um moralisch gute Handlungen zu veranlassen, und daß deshalb zu zeigen bleibt, auf welche Weise er auch als subjektiver Bestimmungsgrund aufzutreten vermag, doch dies ist dem Königsberger Denker nicht entgangen. Um diese Aufgabe zu lösen, führt er ein Gefühl ein, welches dem Menschen den kategorischen Imperativ vermitteln soll. Dieses ist die Achtung vor dem Gesetz (vgl. KpV A 130). Betrachtet man dieses Gefühl etwas genauer, so entdeckt man allerdings, daß es eine Schwierigkeit mit sich bringt, die Schopenhauer anscheinend verborgen gelieben ist. Sie hängt damit zusammen, daß Kant den kategorischen Imperativ zur einzigen Triebfeder eines guten Willens erhebt (vgl. GMS BA 124f. u. KpV A 126f.), also alle anderen – insbesondere empirische – als Triebfedern desselben ausschließt. Dagegen ist zu sagen, alle Gefühle – und damit auch die Achtung vor dem Gesetz – seien empirisch, und deshalb münde der Versuch, die praktische Wirksamkeit des kategorischen Imperativs verständlich zu machen, in die Annahme einer zusätzlichen Triebfeder, die als empirische überdies unmoralisch sei. Es scheint, als beschreibe Kant zwei Wege, um sich diesem Vorwurf zu entziehen. Zunächst deutet er an, nur solche Gefühle scheidet aus, die unabhängig vom kategorischen Imperativ vorausgesetzt würden, um diesem Wirkung zu verschaffen (vgl. GMS BA 16f. Anm. u. KpV A 126f.), und dies bedeutet, daß eines, welches – wie die Achtung vor dem Gesetz – in diesem selbst wurzle, durchaus eine moralische Triebfeder abgeben kann.¹³ Zwar wäre dann der kategorische Imperativ nicht mehr alleinige Triebfeder, doch wäre es gelungen, die Achtung vor dem Gesetz in gewisser Weise als Triebfeder hoffähig zu machen. Das ändert freilich nichts daran, daß die Achtung vor dem Gesetz ein Gefühl und damit etwas Empirisches ist. Umso gewaltsamer mutet es an, wenn der Königsberger Denker versichert, es lasse sich *a priori* erkennen (vgl. KpV A 130, 132, 140 u. 142), und es so außerhalb der empirischen Wirklichkeit ansiedelt, in der es angeblich keine moralischen Triebfedern gibt. Es liegt auf der Hand, daß die Annahme solch eines nicht-empirischen Gefühls schwer nachvollziehbar ist.¹⁴ Man kann also resümieren, daß Schopenhauer die Gelegenheit ungenutzt läßt, auf die Achtung vor dem Gesetz einzugehen, so daß sich seine Kritik letztlich in der – empirisch zu entscheidenden – Frage erschöpft, wie stark ein Gefühl sein muß, um zu moralisch gutem Handeln zu motivieren.¹⁵

¹³Vgl. a. Beck (1995), 209.

¹⁴Vgl. a. Beck (1995), 208f. Der Autor versucht diese Härte zu mildern, indem er – einen Vorschlag aus der *Metaphysik der Sitten* aufgreifend (vgl. MS A 142) – die Achtung vor dem Gesetz mit seinem Bewußtsein gleichsetzt. Von diesem kann man tatsächlich *a priori* sagen, es müsse vorliegen, damit das Gesetz wirksam werden könne. Unbefriedigend ist an dieser Lösung, daß nicht einzusehen ist, inwiefern das Bewußtsein schon so etwas wie Achtung enthalten soll.

¹⁵Übrigens schließt sich Schopenhauer auch Schiller an, indem er dem Königsberger Denker vorhält, er lasse nur die Pflicht ohne Neigung gelten und mache sich daher einer „Apotheose der Lieblosigkeit“ (E 134; vgl. a.

4) *Der präskriptive Charakter der Kantischen Ethik.* – Es war bereits davon die Rede, daß Schopenhauer keine präskriptive, sondern eine deskriptive Ethik vertritt. Daher erstaunt es nicht weiter, daß er – über den kategorischen Imperativ hinaus – insgesamt ablehnt, was er die „imperative Form der Kantischen Ethik“ (vgl. E 120) nennt. Das betrifft sowohl den Begriff des Sollens als solchen wie auch jenen eines absoluten Sollens. Was den letzteren anbelangt, so gründet er im Apriorismus von Kants Ansatz, der darauf hinausläuft, daß moralische Gebote notwendig – und das heißt unbedingt – gelten. Genau darin aber erblickt Schopenhauer eine *contradictio in adiecto* (vgl. W I 320 u. 620 sowie E 122ff.), denn für ihn steht fest: „Jedes Gebot hat nothwendig Beziehung auf Strafe oder Belohnung [,] ist also dadurch bedingt. Dies liegt schon im Begriff *Gebot*“ (HN I 435; vgl. a. W I 620 u. E 122ff.). Nun wird man dem schwerlich zustimmen können. Es ist nämlich sehr wohl denkbar, daß eine Handlung geboten ist, weil sie moralisch gut ist, und nicht, weil sie Lohn oder Strafe verheißt. Mehr noch, angesichts der Tatsache, daß Schopenhauer selbst an der „moralischen Reinigkeit“ (vgl. E 118) der Ethik gelegen ist, kann vermutet werden, daß es ihm weniger um einen logischen Widerspruch als vielmehr darum geht, daß ein absolutes Sollen – wie es etwa im kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt – der praktischen Wirksamkeit ermangelt. Dies wird durch folgende Stelle aus dem *Handschriftlichen Nachlaß* bestätigt:

„Wenn ein Mensch *eine böse That*, zu der er sich geneigt fühlt, *unterläßt*, so ist die Ursach hievon entweder: 1) Furcht vor Strafe oder Rache; oder 2) Superstition, d.i. Furcht vor Strafe in einem künftigen Leben; oder 3) Mitleid (begreift alle Menschenliebe); oder 4) Ehrliche, d.i. Furcht vor Schande; [oder] 5) *Rechtlichkeit*, d.i. objektive Anhänglichkeit an Treu und Glauben, mit Entschlossenheit, diese heilig zu halten, weil sie die Grundlage alles freien Verkehrs unter Menschen sind, und daher auch uns selbst oft zu Gute kommen [...] Für *Das was Kant* nennt gut handeln aus Pflicht und um der Pflicht willen bleibt, wie man sieht, gar kein Raum übrig: Kant selbst sagt, es wäre zweifelhaft, ob jemals eine That rein dadurch bestimmt worden wäre: ich sage, ganz gewiß nicht: denn es sind hohle Worte, hinter denen nichts steckt, das einen Menschen wirklich bewegen könnte. Was den Menschen, wenn er jene Worte etwa vorschützt, bewegt, ist immer einer der genannten 5 *Einflüsse*. Unter diesen ist offenbar das Mitleid allein ganz lauter“ (HN III 414f.).

Unter dieser Voraussetzung ist es nur konsequent, daß Schopenhauer dem Königsberger Denker unterstellt, auch seine Ethik lasse sich – dem Begriff des absoluten Sollens zum Trotz – auf zwei der genannten Triebfedern zurückführen. Eine davon, der „vernünftige Egoismus“, wurde schon erläutert, und auf die andere wird im Abschnitt über die Ethiktheologie zurückzukommen sein.

W I 623f.) schuldig. Zur sachlichen Relevanz von Schillers Überlegungen vgl. Henrich (1982), 43ff. u. G. Prauss. *Freiheit als Autonomie*. Frankfurt a. M. 1983, 240ff.

Darüber hinaus wendet sich Schopenhauer generell gegen das Ansinnen, eine präskriptive Ethik zu errichten. In diesem Zusammenhang stuft er sie letztlich als Relikt der theologischen Moral ein, d.h. er glaubt, sie gründe in der Vorstellung eines gesetzgebenden Gottes, der die Menschen für ihre Handlungen belohnt oder bestraft. Diesen Vorwurf richtet er auch gegen Kant, und zwar dergestalt, daß er die Ethiktheologie, welche den Abschluß der *Kritik der praktischen Vernunft* bildet, gleichsam als Wiederkehr der ursprünglich vorausgesetzten, aber verdrängten theologischen Moral interpretiert:

„Nachdem nun aber Kant diese *imperative Form* der Ethik, stillschweigend und unbesehens, von der theologischen Moral entlehnt hatte, deren Voraussetzungen, also die Theologie, derselben eigentlich zum Grunde liegen und in der That als Das, wodurch allein sie Bedeutung und Sinn hat, unzertrennlich von ihr, ja, *implicit* darin enthalten sind; da hatte er nachher leichtes Spiel, am Ende seiner Darstellung, aus seiner Moral wieder eine Theologie zu entwickeln, die bekannte Moraltheologie“ (E 125; vgl. a. 168).

Abgesehen davon, daß sich nicht ohne weiteres ein Beleg für diese These finden läßt, fragt sich vor allem, aus welchen Gründen der Philosoph die präskriptive Ethik verwirft. Auf den ersten Blick erscheint es höchst befremdlich, wenn er dazu erklärt: „Es ist doch wohl handgreiflicher Widerspruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Gesetze vorzuschreiben, nach denen er wollen soll“ (W I 320f.; vgl. a. 336). Liegt nämlich Freiheit vor, so ist dies gerade kein Hindernis, sondern die Voraussetzung dafür, daß man jemandem sinnvollerweise etwas gebieten kann. Will man Schopenhauer gerecht werden, so muß man allerdings in Erinnerung rufen, daß er lediglich dem Willen als Ding an sich Freiheit zuspricht und daß er diese darin erblickt, daß der intelligible Charakter des Menschen aus einer ursprünglichen Wahl hervorgeht. Nun schreiben moralische Gebote nicht etwa vor, welchen Charakter man sich aussuchen solle, sondern wie zu handeln sei. Handlungen aber werden von Menschen als empirischen Wesen ausgeführt, und deshalb können allein diese als Adressat moralischer Gebote betrachtet werden. Wie jedoch eingangs erläutert wurde, nimmt Schopenhauer in Hinblick auf die empirische Wirklichkeit eine deterministische Position ein. Mag auch beides – der Determinismus sowie die Lehre von der intelligiblen Freiheit – fragwürdig sein, so läßt es für eine präskriptive Ethik keinen Platz übrig.

5) Die Ethiktheologie. – Kant schließt die *Kritik der praktischen Vernunft* mit seinen Überlegungen zur Ethiktheologie ab. Diese gehen vom Begriff des höchsten Gutes aus und kulminieren im Versuch, die Existenz Gottes, an deren Beweis die theoretische Vernunft scheitert, mit Hilfe der praktischen zu demonstrieren. Das höchste Gut macht für Kant den letzten Zweck bzw. den Sinn moralischen Handelns aus. Er erblickt es darin, daß jemand, der mit der Tugend die „Würdigkeit glücklich zu sein“ (vgl. KpV A 198) besitzt, auch die Glückseligkeit selbst erlangt. Damit gewährleistet ist, daß diese Verbindung von Tugend und

Glückseligkeit tatsächlich eintritt, muß es nach Auffassung des Königsberger Denkers ein Wesen geben, welches sie bewirkt, und dieses ist kein anderes als ein allwissender, allmächtiger und allgütiger Gott. Schopenhauer indessen hält diese Lehre in mehrererlei Hinsicht für bedenklich. Zunächst argumentiert er, die Moraltheologie untergrabe letztlich die Moral, denn sie lade den Menschen ein, um der Glückseligkeit willen dem kategorischen Imperativ gemäß zu handeln. Zwar glaubt Schopenhauer nicht, daß Kant solche Handlungen als moralisch betrachtet, doch er moniert, daß er seiner Ethik immerhin einen eudämonistischen Einschlag verleihe:

„In seinem [Kants] ... *höchsten Gut* finden wir die Tugend mit der Glückseligkeit vermählt. Das ursprünglich so unbedingte Soll postuliert sich hinterdrein doch eine Bedingung, eigentlich um den innern Widerspruch los zu werden, mit welchem behaftet es nicht leben kann. Die Glückseligkeit im höchsten Gut soll nun zwar nicht eigentlich das Motiv zur Tugend seyn: dennoch steht sie da, wie ein geheimer Artikel, dessen Anwesenheit alles Uebrige zu einem bloßen Scheinvertrage macht: sie ist nicht eigentlich der Lohn der Tugend, aber doch eine freiwillige Gabe, zu der die Tugend, nach ausgestandener Arbeit, verstoßen die Hand offen hält“ (W I 621; vgl. a. E 118 u. 124ff. sowie P II 233ff.).

Dazu ist zu sagen, daß die in Aussicht gestellte Glückseligkeit in der Tat kein Hindernis ist, moralisch zu handeln, wohl aber dazu führen mag, daß der kategorische Imperativ nicht um seiner selbst, sondern um ihrer willen befolgt wird.¹⁶ Wesentlich schwerer wiegt jedoch der andere Einwand, den Schopenhauer gegen den moralischen Gottesbeweis erhebt: „Er [der Beweis] stützt sich auf der falschen Voraussetzung daß Sittlichkeit Glückseligkeit zur Absicht und Folge haben müsse“ (HN II 286). Nun kann man moralisches Handeln sicherlich auch dann als sinnvoll betrachten, wenn es lediglich dazu beiträgt, die Not anderer zu lindern oder wenn die Tugend selbst ihr eigener Lohn ist. Deshalb kann Schopenhauer zugestimmt werden, daß mit dem Begriff des höchsten Gutes, in dem Tugend und Glückseligkeit verbunden sind, die Prämisse des Beweises – und damit dieser selbst – hinfällig ist. Damit aber hätte sich Kants praktische Vernunft nicht nur als untauglich erwiesen, die Ethik zu begründen, sondern erst recht, sie theologisch zu überbieten.

III. Ausblick

Es hat sich gezeigt, daß die Kritik, welche Schopenhauer an Kants praktischer Vernunft übt, sicherlich nicht in allen, wohl aber in einigen, durchaus entschei-

¹⁶Kant scheint diese Gefahr gelegentlich zu unterschätzen: „[A]ber diese Idee [des höchsten Guts] ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer; weil sie unserm natürlichen Bedürfnisse, zu allem unserm Tun und Lassen im ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken, abhilft, welches sonst ein Hindernis der moralischen Entschließung sein würde“ (Rel. BA VIIf.).

denden Punkten berechtigt ist. Damit drängt sich die Frage auf, welche Konsequenzen er aus seinen Einsichten für den eigenen Ansatz zieht und inwieweit sich dieser als tragfähig erweist. Nun ginge es wohl zu weit, alles, was Schopenhauer zur Ethik zu sagen hat, detailliert zu würdigen, und deshalb muß es genügen, auf folgende Aspekte hinzuweisen, die ihrerseits in einem grundlegendem Phänomen – dem Gefühl des Mitleids – konvergieren:

1) Um die inhaltliche Leere des kategorischen Imperativs zu überwinden, verleiht Schopenhauer seiner Ethik kein formales, sondern ein materiales Fundament.

2) Auf diese Weise gelingt es ihm auch, eine empirische Triebfeder einzuführen, welche die praktische Wirksamkeit des Ansatzes gewährleisten soll.

3) Mit beiden baut er dem Egoismus weitaus entschiedener vor, als es der Königsberger Denker tut.

Schopenhauer geht bei seinen Überlegungen zur Ethik davon aus, daß egoistische Handlungen schlecht und altruistische gut sind. Dabei versteht er unter egoistischen Handlungen solche, die dem eigenen Interesse dienen, ohne das der anderen zu berücksichtigen:

„Der *Egoismus* ist, seiner Natur nach, gränzenlos: der Mensch will unbedingt sein Daseyn erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlseyn, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln. Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Haß: er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. Er will wo möglich Alles genießen, Alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens Alles beherrschen: 'Alles für mich, und nichts für die Andern', ist sein Wahlspruch“ (E 196f.).

Bleibe es dabei, daß gute Handlungen mit altruistischen und schlechte mit egoistischen ineins fallen, so müßte man Schopenhauer vorwerfen, er reduziere die Moral auf die Interessen der Menschen und nehme insofern eine naturalistische Position ein.¹⁷ Damit gäbe er zum einen die Autonomie des Ethischen preis, und zum andern wäre er nicht in der Lage, dem Umstand gerecht zu werden, daß es altruistische Handlungen gibt, die offenbar moralisch schlecht sind. Hilft man z.B. einem Verbrecher bei der Flucht, so ist dies – nicht zuletzt aufgrund der Strafe, die darauf droht – gewiß keine egoistische, sondern eine altruistische Handlung, und dennoch wird man sie schwerlich als moralisch gut einstufen. Wollte man darüber befinden, wie es in dieser Hinsicht um sie bestellt ist, so dürfte man nicht bei den faktischen Interessen stehenbleiben, die ihr zugrundeliegen, sondern müßte angeben können, ob sie auch legitim sind. Wendet man sich Schopenhauer zu, so stößt man darauf, daß er – wenigstens ansatzweise – eine derartige Distinktion trifft. Das läßt sich anhand des Begriffs des Unrechts verdeutlichen. Schopenhauer erblickt es darin, daß man die Willensbejahung eines anderen beeinträchtigt, und

¹⁷Vgl. a. D. W. Hamlyn, *Schopenhauer*. London 1980, 141.

zwar unter der Voraussetzung, daß dieser das nicht schon mit der eigenen tut (vgl. W I 394 u. 400ff. sowie E 216f. u. 222ff.). Mit anderen Worten: es ist geboten, auf die legitimen, nicht aber auf die illegitimen Interessen anderer Rücksicht zu nehmen, wobei letztere den eigenen entgegenstehen, erstere hingegen nicht. Auf den ersten Blick scheint es, als laufe diese Bestimmung auf einen Zirkel hinaus. Sind nämlich die Interessen von A legitim, wenn sie die Interessen von B nicht verletzen, und ist es erlaubt, die illegitimen Interessen von B zu verletzen, so sind die legitimen Interessen von A solche, welche die legitimen Interessen von B nicht verletzen. Die Legitimität der eigenen Interessen findet demnach ihre Grenze in der Legitimität der Interessen anderer.

Worin aber gründet die Legitimität selbst? Will man dies herausfinden, so muß man auf das Mitleid eingehen, welches Schopenhauer bekanntlich als die Triebfeder moralisch guten Handelns betrachtet (vgl. a. E 209f. u. 227). Nach seiner Auffassung besteht das Mitleid darin, daß man des Leiden anderer wahrnimmt und sich mit ihnen identifiziert: „Was daher auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, ist immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die *Erkenntniß des fremden Leidens*, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt“ (W I 444; vgl. a. E 208f., 265 u. 270ff.). Kommt es also darauf an, daß sich der Mensch im Mitleid mit dem anderen identifiziert, so bildet letztlich die Einsicht, daß alle Menschen denselben Wert besitzen, das Fundament von Schopenhauers Ethik. Das aber heißt für ihn, „daß jener Andere der *letzte Zweck* meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin“ (E 208).

So vielversprechend diese Wendung zunächst anmuten mag, so prekär ist die Art und Weise, auf die Schopenhauer zu ihr gelangt. Das liegt vor allem daran, daß er die Identifikation mit dem anderen metaphysisch zu begründen versucht:

„Allerdings ist dieser Vorgang erstaunenswürdig, ja, mysteriös. Er ist, in Wahrheit, das große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Gränzstein, über welchen hinaus nur noch die metaphysische Spekulation einen Schritt wagen kann. Wir sehn, in jenem Vorgang, die Scheidewand, welche nach dem Lichte der Natur (wie alte Theologien die Vernunft nennen), Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewissermaßen zum Ich geworden“ (E 209; vgl. a. 229 u. 272f. sowie P II 233).

In diesem Zusammenhang kommt dem transzendentalen Idealismus einmal mehr eine entscheidende Bedeutung zu. Nach dieser Lehre gehören Raum und Zeit nicht etwa dem Ding an sich, sondern der Erscheinung an. Angesichts der Tatsache, daß sie die Voraussetzung dafür sind, daß Individuelles gegeben ist, erblickt Schopenhauer in ihnen das *principium individuationis*. Da sich dieses – der transzendentalidealistischen Überzeugung des Philosophen zufolge – lediglich auf den Bereich der Erscheinung erstreckt, gibt es für ihn dort eine Vielzahl von Individuellem, während das Ding an sich eines ist. Daraus schließt Schopenhauer, die im Mitleid vorliegende Erkenntnis bestehe darin, daß der Mensch das *principium*

individuationis durchschaue und gewahr werde, daß er – wie alle anderen Menschen – eine Erscheinung eines und desselben Dinges an sich sei (vgl. W I 442f. u. 447 sowie W II 690 u. 700). Freilich sind diese Überlegungen alles andere als einleuchtend. Es lassen sich vor allem folgende Argumente gegen sie anführen:

1) Selbst wenn alle Menschen metaphysisch identisch wären, würde daraus nicht folgen, daß sie denselben Wert haben. Würde man dies behaupten, so müßte man es noch eigens nachweisen oder aber sich den Vorwurf des Naturalismus gefallen lassen.¹⁸

2) Die beiden Voraussetzungen der Behauptungen einer metaphysischen Identität der Menschen – nämlich der transzendente Idealismus sowie der Versuch, dem angeblich unbekanntem Ding an sich eine Eigenschaft wie Einheit zuzuschreiben – sind letzten Endes fragwürdig. Beruht ersterer darauf, daß von der Subjektivität des Erkennens fälschlich auf jene des Erkannten geschlossen wird, so liegt letzterem der Widerspruch zugrunde, daß etwas *per definitionem* Unerkennbares erkannt werden soll.¹⁹

Man kann also zusammenfassen, daß Schopenhauer zwar dem Umstand gerecht wird, daß alle Menschen derselbe Wert zukommt, aber es versäumt, diese Einsicht überzeugend zu begründen. Der Kritik, welche er an Kants praktischer Vernunft übt, tut dies allerdings keinen Abbruch.

¹⁸Vgl. a. D. W. Hamlyn (1980), 141.

¹⁹Vgl. a. C. Janaway. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford 1989, 146 u. 166 sowie Welsen (1995), 280ff.