

# Inhalt

## Zur Einführung in Arthur Schopenhauers

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

Vorrede zur ersten Auflage . . . . .	3
Vorrede zur zweiten Auflage . . . . .	35

## Preisschrift über die Freiheit des Willens

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

## Preisschrift über die Grundlage der Moral

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

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

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

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

### Das philosophische Schnabeltier

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

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

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

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

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

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

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

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

Aufsatz *Zur Charakteristik Schopenhauer's* (1854) abermals aufgegriffen wird<sup>5</sup>: das Bild des Schnabeltiers.

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

Carovés Bildwahl verrät mindestens soviel über ihn selbst wie über denjenigen, auf den er sie münzt. Offensichtlich hält er, wenn er im Weiteren dann vor allem auf Schopenhauers »Giftsporn« zu sprechen kommt, mit dem das philosophische Geschöpf nicht nur jeden »begünstigte[n] Nebenbuhler [...], sondern auch die ganze Generation, welche demselben ihre Gunst zugewendet hat«, attackiert<sup>7</sup>, das Schnabeltier für eine Allegorie: für die Verkörperung einer monströsen Vermischung von Bedeutungen. Das ist *ornithorynchus paradoxus* – 1800 klassifiziert von Schopenhauers Göttinger Lehrer Johann Friedrich Blumenbach – allerdings keineswegs. Während die Hegelianer immer noch daran glauben, dass den Erscheinungen der Natur eine sinnhafte Entwicklungsfolge zugrunde liegt, wodurch ihnen die zoologische Vieldeutigkeit einer Spezies schlichtweg nicht vernunftgemäß vorkommt und nur aus einer »Ermattung« des Weltgeistes erklärbar wird, muss im Umkehrschluss dann doch gesagt werden, dass dort, wo die Philosophie mit der Natur kollidiert, nicht zwingend die Natur für die Kollision verantwortlich ist. Richtig ist nur, dass sich das Schnabeltier nicht in die Erzählungen der idealistischen Naturgeschichte einfügen lässt. Und da diese Naturgeschichte immer auch schon eine Geistesgeschichte

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

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

7 Ebd.

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

Damit ist durch die Schnabeltier-Metapher die philosophiegeschichtliche Konstellation, in der die Produktion und Rezeption von Schopenhauers Ethik statthat, ziemlich genau umrissen: Das in den beiden Preisschriften aus den Jahren 1839 und 1840 gebündelte Gedankengut stellt sich in den Augen der zeitgenössischen Universitätsphilosophie zwangsläufig als eine »intelligible Idiosynkrasie« dar<sup>8</sup>, als das Werk eines Argumentationschaotikers, über dessen Mühen der Begriffsfindung man spöttisch lächeln darf, weil seine Leistungen unter dem Vergrößerungsglas der idealistischen Identitätslogik nicht sichtbar werden resp. weil sie dort als Paradoxe erscheinen. Das mag durchaus so sein, es muss wohl auch so sein. Jemandem, der davon ausgeht, dass jeder, der das Gute *erkennt*, auch Gutes *tut*, und der die Sittlichkeit für ein System von Ideen hält, das zum sittlichen Handeln *verpflichtet*, dem muss eine Ethik, die ganz ernsthaft über das »Recht zur Lüge« (S. 280)<sup>9</sup> räsoniert, im besten Fall kurios, wo nicht verantwortungslos vorkommen.<sup>10</sup> Allerdings beobachtet in diesem Fall nun auch das kuriose Exponat den sich seiner Sache allzu sicher wählenden Taxonomen aus der Gegenperspektive. Dass nämlich

8 Ebd., 50.

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

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

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

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

Bereits *das* ist schon Provokation genug, denn mit dieser Bestimmung seines Gegenstandsfeldes verneint Schopenhauer nicht nur die Kategorienordnung des Idealismus, der zufolge die »Ethik nichts anderes als ein vollständiges System [...] aller praktischen Postulate« darstellt<sup>11</sup>, sondern auch dessen pädagogischen Impetus und die mit diesem verknüpfte Vorstellung des Sittlichen als einer durch Erziehung erschaffenen »zweite[n] Natur des Individuums«. <sup>12</sup> Der Ethik fällt in diesem Stück die Rolle der Hebamme bei der »zweiten Geburt« des Menschen<sup>13</sup> zu: der Geburt in Freiheit. Gegen dieses maieutische Pathos stellt Schopenhauer nur den einen Satz:

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

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

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

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

### Zum philosophiegeschichtlichen Ort der Preisschriften

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

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



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

Gerade in dieser Herleitung der Metaphysik aus der detaillierten Betrachtung der Gründe und Prinzipien menschlicher Handlungen besitzen die beiden Abhandlungen zur Ethik einen eigenen Stellenwert in Schopenhauers Gesamtwerk. Leicht sieht man in ihnen nur – wie das auch Schopenhauer selbst gleich zu Beginn der Vorrede suggeriert – eine Ergänzung zum vierten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* (1818), das in § 55 die Freiheit des Willens<sup>15</sup> und in § 67 auch

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

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

## 1) Was heißt Freiheit?

Dieser Begriff ist, genau betrachtet, ein NEGATIVER. Wir denken durch ihn nur die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden: dieses hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Positives seyn. Der möglichen Beschaffenheit dieses Hemmenden entsprechend hat der Begriff drei sehr verschiedene Unterarten: physische, intellektuelle und moralische Freiheit.

a) PHYSISCHE FREIHEIT ist die Abwesenheit der MATERIELLEN Hindernisse jeder Art. Daher sagen wir: freier Himmel, freie Aussicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme (die nicht chemisch gebunden ist), freie Elektrizität, freier Lauf des Stroms, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleusen gehemmt ist u.s.w. Selbst freie Wohnung, freie Kost, freie Presse, postfreier Brief, bezeichnet die Abwesenheit der lästigen Bedingungen, welche, als Hindernisse des Genusses, solchen Dingen anzuhängen pflegen. Am häufigsten aber ist in unserm Denken der Begriff der Freiheit das Prädikat animalischer Wesen, deren Eigenthümliches ist, daß ihre Bewegungen von IHREM WILLEN ausgehen, willkürlich sind und demnach alsdann FREI genannt werden, wann kein materielles Hinderniß dies unmöglich macht. Da nun diese Hindernisse sehr verschiedener Art seyn können, das durch sie Gehinderte aber stets DER WILLE IST; so faßt man, der Einfachheit halber, den Begriff lieber von der positiven Seite, und denkt dadurch Alles, was sich allein durch seinen Willen bewegt, oder allein aus seinem Willen handelt: welche Umwendung des Begriffs im Wesentlichen nichts ändert. Demnach werden, in dieser PHYSISCHEN Bedeutung des Begriffs der Freiheit, Thiere und Menschen dann frei GENANNT, wann weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, also überhaupt kein PHYSISCHES, MATERIELLES Hinderniß ihre Handlungen hemmt, sondern diese ihrem Willen gemäß vor sich gehen.

Diese PHYSISCHE BEDEUTUNG des Begriffs der Freiheit, und besonders als Prädikat animalischer Wesen, ist die ursprüngliche, unmittelbare und daher allerhäufigste, in welcher er

ebendeshalb auch keinem Zweifel oder Kontrovers unterworfen ist, sondern seine Realität stets durch die Erfahrung beglaubigen kann. Denn sobald ein animalisches Wesen nur aus seinem Willen handelt, ist es, in dieser Bedeutung, FREI: wobei keine Rücksicht darauf genommen wird, was etwan auf seinen Willen selbst Einfluß haben mag. Denn nur auf das KÖNNEN, d.h. eben auf die Abwesenheit PHYSISCHER Hindernisse seiner Aktionen, bezieht sich der Begriff der Freiheit, in dieser seiner ursprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung. Daher sagt man: frei ist der Vogel in der Luft, das Wild im Walde; frei ist der Mensch von Natur; nur der Freie ist glücklich. Auch ein Volk nennt man frei, und versteht darunter, daß es allein nach Gesetzen regiert wird, diese Gesetze aber selbst gegeben hat: denn alsdann befolgt es überall nur seinen eigenen Willen. Die politische Freiheit ist demnach der physischen beizuzählen.

Sobald wir aber von dieser PHYSISCHEN Freiheit abgehen und die zwei andern Arten derselben betrachten, haben wir es nicht mehr mit dem populären, sondern mit einem PHILOSOPHISCHEN Sinne des Begriffs zu thun, der bekanntlich vielen Schwierigkeiten den Weg öffnet. Er zerfällt in zwei gänzlich verschiedene Arten: die intellektuelle und die moralische Freiheit.

b) Die INTELEKTUELLE FREIHEIT, *το ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ δῖανοιαν*<sup>1</sup> bei Aristoteles, wird hier bloß zum Behuf der Vollständigkeit der Begriffseintheilung in Betracht gezogen: ich erlaube mir daher ihre Erörterung hinauszusetzen bis ganz ans Ende dieser Abhandlung, als wo die in ihr zu gebrauchenden Begriffe schon im Vorhergegangenen ihre Erklärung gefunden haben werden, so daß sie dann in der Kürze wird abgehandelt werden können. In der Eintheilung aber mußte sie, als der physischen Freiheit zunächst verwandt, ihre Stelle neben dieser haben.

1 »das Freiwillige und Unfreiwillige in Bezug auf das Denken« (Aristoteles: *Ethica ad Eudemium*, II, 7.)

c) Ich wende mich also gleich zur dritten Art, zur MORALISCHEN FREIHEIT, als welche eigentlich das *liberum arbitrium*<sup>1</sup> ist, von dem die Frage der königl. Societät redet.

Dieser Begriff knüpft sich an den der physischen Freiheit von einer Seite, die auch seine, nothwendig viel spätere, Entstehung begreiflich macht. Die physische Freiheit bezieht sich, wie gesagt, nur auf materielle Hindernisse, bei deren Abwesenheit sie sogleich da ist. Nun aber bemerkte man, in manchen Fällen, daß ein Mensch, ohne durch materielle Hindernisse gehemmt zu seyn, durch bloße Motive, wie etwan Drohungen, Versprechungen, Gefahren u. dgl., abgehalten wurde zu handeln, wie es außerdem gewiß seinem Willen gemäß gewesen seyn würde. Man warf daher die Frage auf, ob ein solcher Mensch noch FREI gewesen wäre? oder ob wirklich ein starkes Gegenmotiv die dem eigentlichen Willen gemäße Handlung ebenso hemmen und unmöglich machen könne, wie ein physisches Hinderniß? Die Antwort darauf konnte dem gesunden Verstande nicht schwer werden: daß nämlich niemals ein Motiv so wirken könne, wie ein physisches Hinderniß; indem dieses leicht die menschlichen Körperkräfte überhaupt unbedingt übersteige, hingegen ein Motiv nie an sich selbst unwiderstehlich seyn, nie eine unbedingte Gewalt haben, sondern immer noch möglicherweise durch ein STÄRKERES GEGENMOTIV überwogen werden könne, wenn nur ein solches vorhanden und der im individuellen Fall gegebene Mensch durch dasselbe bestimmbar wäre; wie wir denn auch häufig sehen, daß sogar das gemeinhin stärkste aller Motive, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven: z.B. beim Selbstmord und bei Aufopferung des Lebens für Andere, für Meinungen und für mancherlei Interessen; und umgekehrt, daß alle Grade der ausgesuchtesten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden sind von dem bloßen Gedanken, daß sonst das Leben verloren gehe. Wenn aber auch hieraus erhellte, daß die Motive keinen rein objektiven und absoluten Zwang mit sich

1 »der freie Wille«

führen, so konnte ihnen doch ein subjektiver und relativer, nämlich für die Person des Beteiligten, zustehen; welches im Resultat das Selbe war. Daher blieb die Frage: ist der Wille selbst frei? – Hier war nun also der Begriff der Freiheit, den man bis dahin nur in Bezug auf das KÖNNEN gedacht hatte, in Beziehung auf das WOLLEN gesetzt worden, und das Problem entstanden, ob denn das Wollen selbst FREI wäre. Aber diese Verbindung mit dem Wollen einzugehen, zeigt, bei näherer Betrachtung, der ursprüngliche, rein empirische und daher populäre Begriff von Freiheit sich unfähig. Denn nach diesem bedeutet »FREI« – »DEM EIGENEN WILLEN GEMÄSS«: fragt man nun, ob der Wille selbst frei sei; so fragt man, ob der Wille sich selber gemäß sei: was sich zwar von selbst versteht, womit aber auch nichts gesagt ist. Dem empirischen Begriff der Freiheit zufolge heißt es: »Frei bin ich, wenn ich THUN KANN, WAS ICH WILL«: und durch das »was ich will« ist da schon die Freiheit entschieden. Jetzt aber, da wir nach der Freiheit des WOLLENS selbst fragen, würde demgemäß diese Frage sich so stellen: »Kannst du auch WOLLEN, was du willst?« – welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem andern, hinter ihm liegenden Wollen abhänge. Und gesetzt, diese Frage würde bejaht; so entstände alsbald die zweite: »kannst du auch wollen, was du wollen willst?« und so würde es ins Unendliche höher hinaufgeschoben werden, indem wir immer EIN Wollen von einem früheren, oder tiefer liegenden, abhängig dächten, und vergeblich strebten, auf diesem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müßten. Wollten wir aber ein solches annehmen; so könnten wir ebenso gut das erste, als das beliebig letzte dazu nehmen, wodurch denn aber die Frage auf die ganz einfache »kannst du wollen?« zurückgeführt würde. Ob aber die bloße Bejahung dieser Frage die Freiheit des Wollens entscheidet, ist was man wissen wollte, und bleibt unerledigt. Der ursprüngliche, empirische, vom Thun hergenommene Begriff der Freiheit weigert sich also, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehen. Dieserhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Frei-

heit auf den Willen anwenden zu können, ihn dadurch modifizieren, daß man ihn abstrakter faßte. Dies geschah, indem man durch den Begriff der FREIHEIT nur im Allgemeinen die Abwesenheit aller NOTHWENDIGKEIT dachte. Hiebei behält der Begriff den NEGATIVEN Charakter, den ich ihm gleich Anfangs zuerkannt hatte. Zunächst wäre demnach der Begriff der NOTHWENDIGKEIT, als der jenem NEGATIVEN Bedeutung gebende POSITIVE Begriff, zu erörtern.

Wir fragen also: was heißt NOTHWENDIG? Die gewöhnliche Erklärung, »nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich, oder was nicht anders seyn kann«, – ist eine bloße Worterklärung, eine Umschreibung des Begriffs, die unsere Einsicht nicht vermehrt. Als die Real-Erklärung aber stelle ich diese auf: NOTHWENDIG IST, WAS AUS EINEM GEGEBENEN ZUREICHENDEN GRUNDE FOLGT: welcher Satz, wie jede richtige Definition, sich auch umkehren läßt. Je nachdem nun dieser zureichende Grund ein logischer, oder ein mathematischer, oder ein physischer, genannt Ursache, ist, wird die NOTHWENDIGKEIT eine logische (wie die der Konklusion, wenn die Prämissen gegeben sind), eine mathematische (z.B. die Gleichheit der Seiten des Dreiecks, wenn die Winkel gleich sind), oder eine physische, reale (wie der Eintritt der Wirkung, sobald die Ursache da ist) seyn: immer aber hängt sie, mit gleicher Strenge, der Folge an, wenn der Grund gegeben ist. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig, und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, daß es nothwendig ist: denn alle Gründe sind zwingend. Diese Realerklärung ist so adäquat und erschöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde Wechselbegriffe sind, d.h. überall der eine an die Stelle des andern gesetzt werden kann.\* – Demnach wäre Abwesenheit der Nothwendigkeit identisch mit Abwesenheit eines bestimmenden zu-

\* Man findet die Erörterung des Begriffes der Nothwendigkeit in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, zweite Auflage«, §. 49.

reichenden Grundes. Als das Gegentheil des NOTHWENDIGEN wird jedoch das ZUFÄLLIGE gedacht; was hiemit nicht streitet. Nämlich jedes Zufällige ist nur RELATIV ein solches. Denn in der realen Welt, wo allein das Zufällige anzutreffen, ist jede Begebenheit NOTHWENDIG, in Bezug auf ihre Ursache: hingegen in Bezug auf alles Uebrige, womit sie etwan in Raum und Zeit zusammentrifft, ist sie ZUFÄLLIG. Nun müßte aber das Freie, da Abwesenheit der Nothwendigkeit sein Merkmal ist, das schlechthin von gar keiner Ursache Abhängige seyn, mithin definirt werden als das ABSOLUT ZUFÄLLIGE: ein höchst problematischer Begriff, dessen Denkbare ich nicht verbürge, der jedoch sonderbarer Weise mit dem der FREIHEIT zusammentrifft. Jedenfalls bleibt das FREIE das in keiner Beziehung Nothwendige, welches heißt von keinem Grunde Abhängige. Dieser Begriff nun, angewandt auf den Willen des Menschen, würde besagen, daß ein individueller Wille in seinen Aeüßerungen (Willensakten) nicht durch Ursachen, oder zureichende Gründe überhaupt, bestimmt würde; da außerdem, weil die Folge aus einem gegebenen Grunde (welcher Art dieser auch sei) allemal NOTHWENDIG ist, seine Akte nicht frei, sondern nothwendig wären. Hierauf beruht KANTS Definition, nach welcher Freiheit das Vermögen ist, eine Reihe von Veränderungen VON SELBST anzufangen. Denn dies »von selbst« heißt, auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, »ohne vorhergegangene Ursache«: dies aber ist identisch mit ohne »Nothwendigkeit«. So daß, wenn gleich jene Definition dem Begriff der Freiheit den Anschein giebt, als wäre er ein positiver, bei näherer Betrachtung doch seine negative Natur wieder hervortritt. – Ein freier Wille also wäre ein solcher, der nicht durch Gründe, – und da Jedes ein Anderes Bestimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Real-Grund, d.i. Ursache, seyn muß, – ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelne Aeüßerungen (Willensakte) also schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgiengen, ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäß, bestimmt zu seyn. Bei die-

sem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen seinen Bedeutungen, die wesentliche Form unsers gesammten Erkenntnißvermögens ist, hier aber aufgegeben werden soll. Inzwischen fehlt es auch für diesen Begriff nicht an einem *terminus technicus*: er heißt *liberum arbitrium indifferentiae*.<sup>1</sup> Dieser Begriff ist übrigens der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene von Dem, was Willensfreiheit genannt wird; daher man sich von ihm nicht entfernen kann, ohne in schwankende, nebelichte Erklärungen, hinter denen sich zaudernde Halbheit verbirgt, zu gerathen: wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht nothwendig herbeiführen. Jede Folge aus einem Grunde ist nothwendig, und jede Nothwendigkeit ist Folge aus einem Grunde. Aus der Annahme eines solchen *liberi arbitrii indifferentiae* ist die nächste, diesen Begriff selbst charakterisirende Folge und daher als sein Merkmal festzustellen, daß einem damit begabten menschlichen Individuo, unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äußern Umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind.

## 2) Was heißt Selbstbewußtseyn?

Antwort: das Bewußtseyn des EIGENEN SELBST, im Gegensatz des Bewußtseyns ANDERER DINGE, welches letztere das Erkenntnißvermögen ist. Dieses nun enthält zwar, ehe noch jene anderen Dinge darin vorkommen, gewisse Formen der Art und Weise dieses Vorkommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit ihres objektiven Daseyns, d.h. ihres Daseyns als Objekte für uns, sind: dergleichen sind bekanntlich Zeit, Raum, Kausalität. Obgleich nun diese Formen des Erkennens in uns selbst liegen; so ist dies doch nur zu dem Behuf, daß wir uns ANDERER DINGE als solcher bewußt werden können und in durchgängiger Beziehung auf diese: da-

1 »freier, unbeeinflusster Wille«



her wir jene Formen, wenn sie gleich in uns liegen, nicht als zum SELBSTBEWUSSTSEYN gehörig anzusehen haben, vielmehr als DAS BEWUSSTSEYN ANDERER DINGE, d.i. die objektive Erkenntniß, möglich machend.

Ferner werde ich nicht etwan durch den Doppelsinn des in der Aufgabe gebrauchten Wortes *conscientia*<sup>1</sup> mich verleiten lassen, die unter dem Namen des Gewissens, auch wohl der praktischen Vernunft, mit ihren von KANT behaupteten kategorischen Imperativen, bekannten moralischen Regungen des Menschen zum Selbstbewußtseyn zu ziehen; theils weil solche erst in Folge der Erfahrung und Reflexion, also in Folge des Bewußtseyns anderer Dinge, eintreten, theils weil die Gränzlinie zwischen dem, was in ihnen der menschlichen Natur ursprünglich und eigen angehört, und dem, was moralische und religiöse Bildung hinzufügt, noch nicht scharf und unwidersprechlich gezogen ist. Zudem es auch wohl nicht die Absicht der königl. Sozietät seyn kann, durch Hineinziehung des Gewissens in das Selbstbewußtseyn, die Frage auf den Boden der Moral hinübergespült und nun KANTS moralischen Beweis, oder vielmehr Postulat, der Freiheit aus dem *a priori* bewußten Moralgesetze, vermöge des Schlusses »du kannst, weil du sollst«, wiederholt zu sehn.

Aus dem Gesagten erhellt, daß von unserm gestimmten Bewußtseyn überhaupt der bei weitem größte Theil nicht das SELBSTBEWUSSTSEYN, sondern das BEWUSSTSEYN ANDERER DINGE, oder das Erkenntnißvermögen, ist. Dieses ist, mit allen seinen Kräften, nach Außen gerichtet und ist der Schauplatz (ja, von einem tiefern Forschungspunkte aus, die Bedingung) der realen Außenwelt, gegen die es sich zunächst anschaulich auffassend verhält und nachher das auf diesem Wege Gewonnene, gleichsam ruminirend<sup>2</sup>, zu Begriffen verarbeitet, in deren endlosen, mit Hülfe der Worte vollzogenen Kombinationen DAS DENKEN besteht. – Also allererst was wir nach Abzug dieses bei Weitem allergrößten Theiles

1 *conscientia* bedeutet sowohl ›Bewusstsein‹ als auch ›Gewissen‹.

2 verdauend