

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Die doppelte Erkenntnis des Leibes – Der Begriff
des Leibes in Schopenhauers Welt als Wille und
Vorstellung in Beziehung auf Fichtes Grundlage der
Wissenschaftslehre und System der Sittenlehre“

Verfasserin

Elisabeth Flucher

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt:	A 296
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt:	Philosophie
Betreuerin:	Univ.-Prof. Dr. Violetta Waibel

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
I. Eine mentale und eine leibliche Theorie der Konstitution der Anschauung: Fichtes <i>Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre</i> und Schopenhauers <i>Welt als Wille und Vorstellung</i>	3
I.1 Fichtes Theorie der Anschauung in der <i>Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre</i> von 1794/95	7
a) Fichtes Begründung der Vorstellung aus dem Ich - „alles, was in unserm Gemüthe vorkommt, aus ihm selbst vollständig zu erklären und zu begreifen“	7
b) Fichtes Theorie des Bewusstseins als vermittelnde Position zwischen Idealismus und Realismus	11
c) Fichtes Theorie der Anschauung zwischen der freien Tätigkeit des Ich und dem Zwang durch das Objekt	20
I.2 Schopenhauers Begriff des Leibes im Kontext seiner Theorie der Anschauung in der <i>Welt als Wille und Vorstellung</i>	29
a) Der Leib als unmittelbares Objekt der Anschauung	33
b) Der Gegenstand der Vorstellung als Ursache der Affektionen unseres Leibes	38
c) Die Antinomie des Erkenntnisvermögens – Idealismus und Realismus	45
I.3 Schopenhauers Theorie der leiblichen Anschauung im Spiegel von Fichtes Theorie der Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich	51
II. Der Leib als Ausdruck des Willens in Fichtes <i>System der Sittenlehre</i> von 1798 und in Schopenhauers <i>Welt als Wille und Vorstellung</i>	58

II.1	Fichtes Begriff des Leibes im Zusammenhang mit dem Begriff des Willens im <i>System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre</i> (1798)	59
	a) „Nur als wollend finde ich mich“ - Selbstbewusstsein als Bewusstsein unseres Willens in den §§1-3 der <i>Sittenlehre</i>	61
	b) Fichtes Begriff des Leibes als Instrument der freien Selbstbestimmung des Ich	67
	c) Der Leib als organisierte Natur	73
	d) Der Leib als Bedingung des Selbstbewusstseins	79
II.2	Der Leib als Ausdruck des Willens in Schopenhauers <i>Welt als Wille und Vorstellung</i>	84
	a) Das Bewusstsein der Tätigkeit unseres Leibes	87
	b) Die Grundlosigkeit des Willens bei gleichzeitiger Determiniertheit der einzelnen Handlungen	92
	c) Das unreflektierte Bewusstsein des Leibes	98
	d) Der „ganze Leib“ als Erscheinung des Willens	103
II.3	Schopenhauers Konzeption des Leibes als Ausdruck eines blinden Willens in Abgrenzung von Fichtes Konzeption des Leibes als Instrument der Vernunft	109
	Schluss/Abstract	114
	Literaturverzeichnis	116
	Lebenslauf	120

Siglenverzeichnis

Schopenhauer

Werke	Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. 5 Bände, Stuttgart und Frankfurt am Main 1968.
HN I-V	Arthur Schopenhauer, Der handschriftliche Nachlaß. Herausgegeben von Arthur Hübscher. 5 Bände. Frankfurt am Main 1966-1975.
Vierfache Wurzel 1813	Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Dissertation 1813. In: Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke. Herausgegeben von Arthur Hübscher. 7 Bände, Wiesbaden 1972, Bd. VII, S. 1-94.
Vierfache Wurzel 1847	Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. In: Werke, Bd. III, S. 6-189.
WWV	Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. Vier Bücher nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält. 1. Auflage 1918/19; 2. Auflage 1944; 3. Auflage 1959. In: Werke, Bd. I.
WWV Erg	Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält. 1. Auflage 1844; 2. Auflage 1859. In: Werke, Bd. II.

Fichte

SW	Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte.
Grundlage	Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794). In: SW, Bd. I: Erste Abtheilung. Zur theoretischen Philosophie. Erster Band. Berlin 1845. Unveränd. Nachdruck Berlin 1965, S. 83-328.
Sittenlehre	Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798). In: SW, Vierter Band. Berlin, Veit 1845; Berlin 1965, S. 1-365.

Einleitung

Schopenhauer äußert sich meist polemisch, kaum aber positiv über Fichte.¹ Seine kritischen Äußerungen über Fichte lassen jedoch auf eine intensive Beschäftigung mit Fichtes Philosophie schließen, die Einfluss auf Schopenhauers denkerische Entwicklung hatte, auch wenn diese Auseinandersetzung von Distanz und Ablehnung bestimmt war.² Schopenhauer hat bekanntlich im Herbst 1811 in Berlin Fichtes Vorlesungen gehört³ und einige Schriften Fichtes studiert⁴, was seine Studienhefte bezeugen, die aus dem Nachlass herausgegeben wurden.⁵ Schopenhauers anfängliche „Erwartung, einen echten Philosophen und großen Geist in Fichten kennenzulernen“ schlug jedoch sehr bald in „Geringschätzung“ um, wie Schopenhauer 1851 rückblickend schreibt.⁶

Eine Kontrastierung zwischen Fichtes und Schopenhauers Theorien des Leibes ist insofern naheliegend, als beide Theorien dem selben problemgeschichtlichen Kontext entstammen. Der gemeinsame historische Horizont ist unter anderem an die Namen I. Kant, K.L. Reinhold, G. E. Schulze und F. H. Jacobi gebunden.⁷ Neben einer

¹ Schopenhauer bezeichnet Fichtes Philosophie als „Scheinphilosophie“ und „Spiegelfechtereie“ ohne „echten Wert und innern Gehalt“, die kaum der Erwähnung wert ist. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 68.

² Arthur Hübscher ist der Ansicht, dass „viele in Schopenhauers Lehre sich in bewußter Abkehr von Fichte entwickelt hat, etwa die Lehre vom abstrakten und intuitiven Denken, [...] vieles aber auch in bewußter oder unbewußter Anlehnung, etwa die Entfaltung des Freiheitsbegriffs (der freien Abkehr von der Welt). Vgl. Schopenhauer, Der handschriftliche Nachlaß. Herausgegeben von Arthur Hübscher. Zweiter Band. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Frankfurt am Main 1967. (=HN II), S. XV-XVI.

³ Im Herbst 1811 hörte Schopenhauer Fichtes einleitende Vorlesung „Über das Wesen der Philosophie“ sowie Fichtes Kolleg „Ueber die Thatfachen des Bewußtseyns und die Wissenschaftslehre“. Vgl. Schopenhauer, HN II, S. XIV-XV.

⁴ In Schopenhauers Studienheften 1811-1818 finden sich Notizen zu folgenden Werken Fichtes: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [Tübingen 1802]“, „Grundriß der Wissenschaftslehre [Leipzig 1795]“, „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters [Berlin 1806]“, „Die Anweisung zum seligen Leben [Berlin 1806]“, „Sittenlehre [Jena und Leipzig 1798]“, „Naturrecht (Theil 1) [Jena und Leipzig 1796]“, „Zur Kritik aller Offenbarung [2. Auflage. Königsberg 1793]“. Vgl. Schopenhauer, HN II, S. 340-360. Arthur Hübscher datiert Schopenhauer Notizen zu Fichte auf den Zeitraum von „Frühjahr/Sommer 1812“. Vgl. Schopenhauer, HN II, S. XXIX.

⁵ Lore Hühn stellt fest, dass die Auseinandersetzung Schopenhauers „mit den klassischen Texten Kants, Fichtes und Schellings [...] seit der Herausgabe des Handschriftlichen Nachlasses durch Arthur Hübscher (1966-1975) eindringlich dokumentiert“ ist, dass jedoch die Aufklärung der „Nähe, in der Schopenhauer zum Deutschen Idealismus stand, nach wie vor [...] ein Desiderat der Forschung ist.“ Vgl. Lore Hühn (Hg.), Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Würzburg 2006, Vorwort, S. 12.

⁶ Schopenhauer, HN II, S. XIV.

⁷ Fincham nennt K. L. Reinhold und G. E. Schulze als gemeinsamen Bezugspunkt von Schopenhauer und Fichte. „[W]e shall see how Schopenhauer's reconfiguration of Kantian transcendental idealism possesses certain parallels with that of Fichte, which are also the product of wrestling with the same ambiguity highlighted by *Aenesidemus*.“ Vgl. Fincham, „The Impact of *Aenesidemus* upon Fichte and Schopenhauer“, In: Crises of the Transcendental: From Kant to Romanticism. Coventry 2000, S. 99. Snow ist der Ansicht, dass der nachkantische philosophische Diskurs, der sowohl für Fichte als auch

Rezeption der Schriften Kants liegt ein weiterer Berührungspunkt in der Auseinandersetzung mit dem Problem des Skeptizismus, das G. E. Schulze in seiner *Aenesidemus*-Schrift aufgeworfen hat.⁸

Schopenhauer ist einerseits von der Konsequenz fasziniert, mit welcher Fichte ein idealistisches philosophisches System ausgehend vom Ich als erstem Prinzip ausarbeitet.⁹ Andererseits liegt Schopenhauer Fichtes Stil und Methode sehr fern und er beklagt sich über die „qualvollen Deduktionen der Art und Weise, wie das Ich das Nicht-Ich aus sich produziert und fabriziert, welche den Inhalt des sinnlosesten und bloß dadurch langweiligsten Buchs, das je geschrieben, ausmachen“¹⁰. Die spekulativen Thesen, die Fichte in seinen Vorlesungen in Berlin vorträgt und die Schopenhauer 1811 in seinen Studienheften notiert und kommentiert, bezeichnet Schopenhauer als „bleiernes Märchen“.¹¹

Das zentrale Thema meiner Arbeit sind Schopenhauers und Fichtes Theorien des Leibes. Den Ausgangspunkt für die Gliederung der Arbeit und für die Auswahl der zugrunde gelegten Primärtexte bildet Schopenhauers Theorie des Leibes, wie sie in der *Welt als Wille und Vorstellung* vorliegt. Schopenhauer spricht dort von einer „doppelte[n], auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene[n] Erkenntnis, welche wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben“¹². Dieser Unterscheidung Schopenhauers folgend, gliedere ich meinen Text in zwei Teile. Der erste Teil hat die

für Schopenhauer Relevanz besaß, von G. E. Schulze, F. H. Jacobi und K. L. Reinhold bestimmt war. Vgl. Snow, „Was Schopenhauer an Idealist?“ In: *Journal of the History of Philosophy*, Volume XXIX, Number 4. Baltimore 1991, S. 638 f. Sowohl Fincham als auch Snow ordnen Schopenhauer und Fichte demselben philosophie-historischen Kontext zu. Ausführlich wird der philosophiehistorische Kontext der Entwicklung von Schopenhauers Denken untersucht in: Kamata, *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Freiburg (Breisgau); München 1988, S. 26-46.

⁸ Vgl. Schulze, Gottlob Ernst, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, ohne Ort 1792. Vgl. dazu Fincham, „The Impact of *Aenesidemus* upon Fichte and Schopenhauer“, S. 96-126.

⁹ Schopenhauer lobt die Konsequenz von Fichtes Idealismus an einer Stelle der ersten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* von 1818/19, die nicht in die weiteren Auflagen aufgenommen wurde: „Denn für eigentlichen Idealismus kann ich nicht des Kartesius skeptisches Besinnen über die Realität der Außenwelt erkennen, aus welchem er [...] sogleich wieder heraustritt und so den halbgeborenen Gedanken unterdrückt [...]. Fichte allein war also eigentlich Idealist und muß in dieser Hinsicht bemerkt werden“. Vgl. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Arthur Hübscher. Wiesbaden 1972, Bd. VII, Anhang, Gestrichene Stellen, S. 97.

¹⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 70.

¹¹ Schopenhauer, HN II, S. 341.

¹² Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 19, S. 163-164.

Rolle des Leibes für die Erkenntnis zum Gegenstand, der zweite Teil betrachtet das Verhältnis von Leib und Wille.

Der erste Teil meiner Arbeit (I.) orientiert sich am ersten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung*. Dort behandelt Schopenhauer den Begriff des Leibes im Kontext seiner Theorie der Anschauung. Ergänzend werde ich mich ebenfalls auf die *Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* beziehen. Der erste Teil untersucht unter anderem Schopenhauers und Fichtes Abgrenzung von den Positionen des Idealismus und Realismus. Als Textbasis für die Darstellung von Fichtes Überlegungen habe ich die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 gewählt. In der *Grundlage* wird der Begriff des Leibes zwar nicht explizit genannt, dennoch sind in dieser Schrift Fichtes inhaltliche Parallelen zu Schopenhauers Theorie der Anschauung anzutreffen, die den Kontrast beider Theorien verdeutlichen.

Im zweiten Teil dieser Arbeit (II.) betrachte ich das Verhältnis von Leib und Wille bei Schopenhauer und Fichte. Ausgangspunkt dieser Gegenüberstellung bildet die Ähnlichkeit hinsichtlich der grundlegenden Thesen beider Philosophen, dass der Leib Ausdruck des Willens ist. In der Darstellung von Schopenhauers Theorie des Leibes beziehe ich mich auf seine Theorie des Willens im zweiten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung*. Für die Analyse von Fichtes Theorie des Leibes ziehe ich das *System der Sittenlehre* von 1798 heran.

I. Eine mentale und eine leibliche Theorie der Konstitution der Anschauung: Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* und Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung*

Fichtes und Schopenhauers Theorien der Anschauung weisen einige Übereinstimmungen hinsichtlich ihrer systematischen Konzeption auf. Beide Denker geben in ihren Darstellungen der Kritik und schematischen Gegenüberstellung anderer philosophischer Theorien großen Raum. Beide grenzen ihre Theorien von den

Positionen des Realismus und Idealismus ab.¹³ Darüber hinaus lehnen beide den Skeptizismus ab,¹⁴ um zunächst einige Gemeinsamkeiten zu nennen.

Obwohl Fichte und Schopenhauer ihre eigenen Theorien auf ähnliche Weise positionieren, sieht sich Schopenhauer nicht in der Nachfolge Fichtes. Während Fichte seine eigene Theorie als vermittelnde Position zwischen Realismus und Idealismus präsentiert, kritisiert Schopenhauer Fichtes Wissenschaftslehre als dogmatischen Idealismus.¹⁵ Schopenhauers Kritik an Fichte beruht auf dem Vorwurf eines Missverständnisses der Kantischen Philosophie, da Kants Kritik der Metaphysik von Fichte unbeachtet geblieben sei.¹⁶ Fichte folge zwar Kants Kritik des dogmatischen Materialismus und vermeide es, ein unbedingtes Objekt an sich als Grund der Erscheinung anzunehmen, er verlagere das metaphysische Problem eines Grundes der Realität jedoch nur, indem er das Ding an sich ins Subjekt versetze.¹⁷

Im ersten Teil meiner Arbeit möchte ich Schopenhauers Theorie der Anschauung, in der der Begriff des Leibes eine zentrale Stelle einnimmt, mit Fichtes Theorie der Anschauung kontrastieren.

Der Begriff des Leibes tritt in Schopenhauers Theorie der Anschauung, wie er sie in der *Welt als Wille und Vorstellung* konzipiert, als Bedingung der sinnlichen Erkenntnis auf.

¹³ „Die jetzt aufzustellende Synthesis hat demnach nichts Geringeres auf sich, als das, den Widerstreit zu lösen, und den Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus aufzuzeigen“. Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 172-173. „Von diesen beiden entgegengesetzten Mißgriffen [den dogmatischen Positionen des Idealismus und Materialismus; E.F.] nun unterscheidet sich unser Verfahren toto genere, indem wir weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgehn, sondern von der *Vorstellung* als erster Tatsache des Bewußtseins“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 71.

¹⁴ „Der Skeptizismus, so wie er oben bestimmt wird, würde gar kein System sein: denn er leugnet ja die Möglichkeit eines Systems überhaupt. Aber diese kann er doch nur systematisch leugnen, mithin widerspricht er sich selbst und ist ganz vernunftwidrig.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, S. 120. „Bloß dem durch Vernünfteln verschrobenen Geist kann es einfallen, über ihre Realität [der Vorstellung; E.F.] zu streiten“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 46.

¹⁵ „So häufig und allgemein aber in aller bisherigen Philosophie jenes erstere [das Ausgehen vom Objekt; E.F.] gewesen ist; so findet sich dagegen vom letzteren [dem Ausgehen vom Subjekt; E.F.] nur ein einziges Beispiel, [...] die Scheinphilosophie des Johann Gottlieb Fichte, welcher daher in dieser Hinsicht bemerkt werden muß, so wenig echten Wert und innern Gehalt seine Lehre an sich auch hatte, ja überhaupt nur eine Spiegelfechtereie war“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 68. „Diese Fichtesche Philosophie, sonst nicht einmal der Erwähnung wert, ist uns also nur interessant als der spät erschienene eigentliche Gegensatz des uralten Materialismus, welcher das konsequenteste Ausgehen vom Objekt war, wie jene das vom Subjekt.“ Vgl. Schopenhauer, ebd., S. 70.

¹⁶ „Wäre er [Fichte; E.F.] jedoch in den Sinn des Buches, das ihn zum Philosophen gemacht hat, die 'Kritik der reinen Vernunft', nur irgend tief gedrungen; so würde er verstanden haben, daß ihre Hauptlehre dem Geiste nach diese ist: daß der Satz vom Grunde [...] nicht eine unbedingte Gültigkeit vor, außer und über aller Welt habe; sondern nur eine relative und bedingte, allein in der Erscheinung geltende“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 69.

¹⁷ „Fichte aber nahm dies Ausgehen vom Subjekt für das, worauf es ankomme, vermeinte nach Weise aller Nachahmer, daß, wenn er Kanten darin noch überböte, er ihn auch überträfe, und wiederholte nun in dieser Richtung die Fehler, welche der bisherige Dogmatismus in der entgegengesetzten begangen und ebendadurch Kants Kritik veranlaßt hatte“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 69.

Der Leib wird von Schopenhauer als ein Organ unserer Erkenntnis beschrieben, durch das wir unmittelbar die Realität und Wirksamkeit der Gegenstände und Kräfte der Welt erfahren. Als Bedingung der sinnlichen Erkenntnis nimmt der Leib für Schopenhauer eine Doppelstellung ein. Schopenhauer spricht dem Leib einerseits Sensibilität zu. Damit ist die Fähigkeit gemeint, Empfindungen zu haben. Der Leib wird also von Schopenhauer mit dem Bewusstsein identifiziert. Andererseits ist der Leib ein materieller Gegenstand der Welt, der mit den Gegenständen und Kräften der Welt in einem Verhältnis der Interaktion und wechselseitigen Einwirkung steht.¹⁸

Zur Darstellung von Fichtes Theorie der Anschauung möchte ich die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 heranziehen. Die Wahl dieser Schrift bedarf einer Begründung, da der Begriff des Leibes in der *Grundlage* nicht explizit genannt wird.

Fichte beschäftigt sich in einigen Werken und Vorlesungen eingehend mit der Thematik des Leibes.¹⁹ Von jenen Schriften, die Schopenhauer bekannt sein konnten und die den Begriff des Leibes im Zusammenhang mit erkenntnistheoretischen Fragen behandeln, läge es im nahe, im Kontext dieser Arbeit auch auf Fichtes Schrift über die *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* von 1796 einzugehen.²⁰ Abgesehen von der systematischen Parallele zu Schopenhauer, die darin zu sehen ist, dass Fichte im *Naturrecht* die Rolle des Leibes als Organ unserer Erkenntnis untersucht, sind die Fragestellungen Fichtes im *Naturrecht* im Detail jedoch verschieden von den

¹⁸ „Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erste ist, wenn wir sie objektiv ausdrücken, die Fähigkeit der Körper, auf einander zu wirken, Veränderungen in einander hervorzubringen“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52.

¹⁹ Benedetta Bisol stellt etwa ab 1795/96 eine intensive Beschäftigung Fichtes mit der „Thematik des Körpers“ fest. Zu nennen sind vor allem die *Grundlage des Naturrechts* von 1796, die *Wissenschaftslehre nova methodo*, die Fichte ab 1796 in Vorlesungen vorträgt, die jedoch von Fichte nicht publiziert wurde, die Vorlesungen über *Logik und Metaphysik* von 1795/96, sowie das *System der Sittenlehre* von 1798. Vgl. Bisol, Körper, Freiheit und Wille. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes, Würzburg 2001, S. 16-18. Zu Schopenhauers Begriff des Leibes in der *Wissenschaftslehre nova methodo* vgl. Kottmann, Leiblichkeit und Wille in Fichtes „Wissenschaftslehre nova methodo“, Münster 1998.

²⁰ Im *Naturrecht* entwirft Fichte eine Theorie der sinnlichen Affektion, die zwischen höheren und niederen Sinnesorganen unterscheidet. Die sinnliche Affektion geschieht dieser Unterscheidung zufolge entweder durch eine materielle Einwirkung auf unseren Körper oder durch eine subtile Einwirkung, die vermittelt durch die höheren Sinne des Sehens und Hörens unmittelbar auf unseren Geist geschieht. Zu einer Untersuchung des Begriffs des Leibes in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* in Hinblick auf dessen Rezeption durch Schopenhauer, vgl. Schöndorf, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes, München 1982, S. 39-54. Vgl. auch Bisol, Körper, Freiheit und Wille. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes, S. 68-74.

Problemstellungen, die Schopenhauer in seinen Überlegungen über die Rolle des Leibes für die Erkenntnis interessieren.²¹

Die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* behandelt zwar nicht explizit die Rolle des Leibes in der Anschauung. Es bestehen jedoch einige methodische Ähnlichkeiten zwischen Fichtes Theorie der Anschauung in der *Grundlage* und Schopenhauers Theorie der leiblichen Anschauung in der *Welt als Wille und Vorstellung*. Sowohl im Argumentationsgang Fichtes als auch in Schopenhauers Darstellung der Theorie der Anschauung spielen die Reflexion über die eigene erkenntnistheoretische Position sowie die Kritik anderer Positionen eine wichtige Rolle.

Im Folgenden möchte ich zunächst Fichtes Theorie der Anschauung in der *Grundlage* darstellen (I.1). Die Entfaltung von Fichtes Theorie der Anschauung und der Vorstellung in der *Grundlage* ist eng an die Kritik einseitiger Positionen geknüpft, sodass sich Fichte im Fortgang des § 4 der *Grundlage* durch die Vermittlung entgegengesetzter Positionen an eine Darstellung seiner eigenen Position annähert. In meiner Analyse der Theorie Fichtes möchte ich mich besonders auf seine methodischen Überlegungen²², sowie auf seine Auseinandersetzung mit den Positionen des Idealismus und Realismus konzentrieren.²³

Dadurch sollen Ansätze zu einer möglichen Interpretation von Schopenhauers erkenntnistheoretischer Position gewonnen werden. Im Anschluss an die Darstellung von Fichtes Theorie der Anschauung möchte ich Schopenhauers Theorie der Anschauung in der *Welt als Wille und Vorstellung* mit besonderem Augenmerk auf die Rolle des Leibes in der Anschauung nachvollziehen (I.2). Ebenso möchte ich

²¹ Schopenhauer behandelt im Zusammenhang seiner Theorie des Leibes weder die Thematik der Rechtsphilosophie noch setzt er sich mit Fichtes Theorie der Interpersonalität auseinander.

²² Beeler-Port betont die Wichtigkeit methodischer Überlegungen in Fichtes *Grundlage der Wissenschaftslehre*. „Deshalb betont Fichte in seiner gewohnten Radikalität, daß auf das rechte Verständnis der Methode 'in dieser Wissenschaft [sc. der WL] alles ankomme'.“ Vgl. Beeler-Port, „Zum Stellenwert der *Grundlage* aus der Sicht von 1804. Eine Interpretation des Wechsels von analytisch-synthetischer und genetischer Methode in § 5 der *Grundlage*.“ In: Schrader, Wolfgang H. (Hg.): Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt. Amsterdam; Atlanta 1997 S. 335-336.

²³ „Wie einleitend angesprochen, kritisiert Fichte Idealismus und Realismus als einseitige, in sich nicht hinreichend begründete Positionen. Sein Vermittlungsversuch beansprucht zwar diese Probleme zu lösen, wesentliche Bestandteile unserer Erlebniswelt bleiben aber unbegreiflich.“ Vgl. Soller, „Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL. Eine kritische Erörterung.“ In: Schrader, Wolfgang H. (Hg.): Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt. Amsterdam; Atlanta 1997, S. 189. Schopenhauer kritisiert in § 7 der *Welt als Wille und Vorstellung* idealistische und realistische Positionen als „Mißgriffe“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 71.

Schopenhauers Kritik an den Positionen des Idealismus und Realismus in den Blick nehmen, die konstitutiv für Schopenhauers Verständnis seiner eigenen Position ist. Abschließend möchte ich die Resultate der Untersuchungen von Fichtes und Schopenhauers Theorien der Anschauung zu einander in Beziehung setzen (I.3).

I.1 Fichtes Theorie der Anschauung in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95

Zunächst möchte ich Fichtes Theorie der Anschauung darstellen, die Fichte in Abgrenzung von realistischen und idealistischen Positionen entwirft. In einer detaillierten Analyse der Konstitution der Anschauung im § 4 der *Grundlage der Wissenschaftslehre* untersucht Fichte sowohl die objektiven als auch die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit von Anschauung. Er fasst die Theorien der subjektiven und objektiven Bedingtheit der Anschauung, die zunächst als einander entgegengesetzt erscheinen, durch eine analytisch-synthetische Methode²⁴ in einer höheren Theorie zusammen, die Aspekte beider Theorien verknüpft und zugleich einen Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus sucht.²⁵

I.1.a) Fichtes Begründung der Vorstellung aus dem Ich - „alles, was in unserm Gemüthe vorkommt, aus ihm selbst vollständig zu erklären und zu begreifen“²⁶

Fichte unternimmt in der *Grundlage* eine Begründung der Konstitution des Bewusstseins, die alle empirischen Tatsachen des Bewusstseins auf Strukturen und Gesetze des Subjekts zurückzuführen bestrebt ist.²⁷ Das faktische, endliche Bewusstsein soll aus dem Ich erklärt werden, das als Instanz der reinen Tätigkeit alle Bedingungen

²⁴ Vgl. Beeler-Port, „Zum Stellenwert der *Grundlage* aus der Sicht von 1804. Eine Interpretation des Wechsels von analytisch-synthetischer und genetischer Methode in § 5 der *Grundlage*“, S. 336.

²⁵ „Die jetzt aufzustellende Synthesis hat demnach nichts Geringeres auf sich, als das, den Widerstreit zu lösen, und den Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus aufzuzeigen“. Vgl. Fichte, *Grundlage*, SW I, § 4, S. 172-173.

²⁶ Fichte, Aenesidemus-Rezension, GA I, 2, S. 55.

²⁷ Beeler-Port stimmt Widmann darin zu, dass die *Grundlage der Wissenschaftslehre* die Aufgabe habe, „die 'Phänomenologie' des Bewußtseins zu liefern, indem sie die Gesamtheit seiner fundamentalen 'Tathandlungen' [...] aufzeigt“. Vgl. Beeler-Port, „Zum Stellenwert der *Grundlage* aus der Sicht von 1804“, S. 338.

eines möglichen Bewusstseins enthält.²⁸ Ausdruck dieser Instanz der reinen Tätigkeit ist das absolute Ich. Alles, was in Bezug auf das Ich als fremd und heterogen erscheint, wird als Einschränkung der Realität des Ich aufgefasst.²⁹ Es wird als Negation der Tätigkeit des Ich gedacht, sodass das Ich den Bezugs- und Ausgangspunkt der Negation bildet und somit erste Bedingung jeder Begründung bleibt.³⁰

Insofern das Ich durch Gesetze bestimmt ist, ist seine absolute Freiheit und Tätigkeit eingeschränkt.³¹ „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.“³²

Die Teilbarkeit des Ich bedeutet, dass die Tätigkeit des Ich zum Teil eingeschränkt ist. Eine Bestimmung des Ich ist jedoch niemals eine absolute Fremdbestimmung, da das Ich immer auch zu einem bestimmten Teil tätig ist.³³ Jede Bestimmung des Ich von außen bedeutet daher, dass das Ich eine fremde Bestimmung zulässt.³⁴ Implizit liegt allen Handlungen des Ich die reine Tätigkeit des absoluten Ich zugrunde.

Die Handlungen des Ich sollen in letzter Konsequenz selbstbestimmt sein, was eine absolute Autonomie des Ich zur Folge hätte, wenn sich die absolute Selbstbestimmung des Ich tatsächlich realisieren würde.³⁵ Dies ist jedoch für den Menschen ein unerreichbares Ideal. Das Streben nach der Realisierung dieses Ideals ist gleichwohl das

²⁸ „Bekanntlich beansprucht Fichte eine genetische Herleitung der Bewußtseinstatsachen. Das absolute Ich ist dabei Prinzip alles Lebens und Bewußtseins“. Vgl. Soller, „Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL“, S. 185.

²⁹ „Alles im Ich, was nicht unmittelbar im: *Ich bin* liegt, nicht unmittelbar durch das Setzen des Ich durch sich selbst, gesetzt ist, ist für dasselbe *Leiden* (Affektion überhaupt)“. Vgl. Fichte, Grundlage, § 4, S. 135.

³⁰ Soller ist der Ansicht, dass die Tätigkeit des Entgegensetzens durch die Tätigkeit des Ich bedingt ist, da „die Fähigkeit, etwas von sich zu unterscheiden, [...] im Ich selbst gegründet sein“ muss. Soller weist jedoch darauf hin, dass der Grund dafür, „daß überhaupt entgegengesetzt wird, nicht im Ich liegt“. Die Faktizität des tatsächlichen Entgegensetzens sei nicht durch Vernunftgründe aus dem Ich abzuleiten. Vgl. Soller, „Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL“, S. 177.

³¹ „Insofern das Ich durch das Nicht-Ich eingeschränkt wird, ist es endlich; an sich aber, so wie es durch seine eigne absolute Tätigkeit gesetzt wird, ist es unendlich.“ Vgl. Fichte, Grundlage, § 4, S. 144. Die Endlichkeit des empirischen Bewusstseins ist ein Faktum. Es kann jedoch gefragt werden, ob die Endlichkeit nicht auch als notwendige Bedingung des Bewusstseins angesehen werden muss. „Sind wir als endliche Vernunftwesen auf die 'entgegengesetzte Kraft' nicht geradezu angewiesen? Das, was dem absoluten Ich bloßer Anstoß zu sein scheint, ist dem empirischen Ich, das mit dem absoluten ja Ein Ich ist, zugleich wesentlich Ergänzung. Heißt dies nicht auch, daß das absolute Ich seiner bedarf?“ Vgl. Soller, „Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL“, S. 188.

³² Fichte, Grundlage, SW I, § 3, S. 110.

³³ „[E]s gibt kein bloßes Leiden im Ich.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 177.

³⁴ „Man beachte, das Ich öffnet sich nicht, weil es endlich, bedürftig ist, sondern weil es um sich wissen will; das Ich ist also nicht schon vorweg auf ein Außen verwiesen, sondern erfährt von ihm gleichsam nur durch sein selbstbezügliches Tun.“ Vgl. Soller, „Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL“, S. 179.

³⁵ „Zuletzt aber, da die völlige Unmöglichkeit der gesuchten Vereinigung sich zeigt, muß die Endlichkeit überhaupt aufgehoben werden; alle Schranken müssen verschwinden, das unendliche Ich muß als Eins und als Alles allein übrig bleiben.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 144.

erste Prinzip des Bewusstseins, die Verwirklichung dieses Ideals der Antrieb der Handlungen des Subjekts. Das Ideal unseres Handelns besteht nach Fichte

„in der Idee eines Ich, dessen Bewußtsein durch gar nichts außer ihm bestimmt würde, sondern vielmehr selbst alles außer ihm durch sein bloßes Bewußtsein bestimmte: welche Idee aber selbst nicht denkbar ist, indem sie für uns einen Widerspruch enthält. Dennoch aber ist sie uns zum höchsten praktischen Ziele aufgestellt. Der Mensch soll sich der, an sich unerreichbaren Freiheit ins Unendliche immer mehr nähern.“³⁶

Die absolute Freiheit des Ich wird als Prinzip angenommen, das allen Phänomenen des faktischen Bewusstseins zugrunde liegt.³⁷ Fichte sieht die Aufgabe der Philosophie darin, die Tatsachen des Bewusstseins aus einem höheren Prinzip zu erklären.³⁸ Das zentrale Thema der *Grundlage der Wissenschaftslehre* liegt in der Begründung des Wissens in einem gewissen Prinzip. Emphatisch setzt Fichte ein absolutes Ich an den Anfang der *Grundlage*, von dem aus die Phänomene des Bewusstseins und des Wissens erklärt werden sollen.

„Darin besteht nun das Wesen der *kritischen* Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt werde und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatz konsequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre. Im Gegenteil ist diejenige Philosophie dogmatisch, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegengesetzt; und dieses geschieht in dem höher seinsollenden Begriffe des *Dinges (Ens)*, der zugleich völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird.“³⁹

Das Prinzip der reinen Tätigkeit des Ich wird angenommen, um die Handlungen des Subjekts in ihrer Selbstbestimmtheit zu begründen. Diese Wahl eines ersten Prinzips ist eine Entscheidung, die nicht weiter begründet werden kann.⁴⁰ Im empirischen

³⁶ Fichte, *Grundlage*, SW I, § 3, S. 117.

³⁷ Beeler-Port vertritt die These, dass das absolute Ich in der *Grundlage* als erstes Prinzip der Deduktionen vorausgesetzt wird, dass sich Fichte in der *Grundlage* jedoch nicht die Aufgabe stelle, den Leser zu diesem ersten Prinzip hinzuführen. „Daraus ergibt sich folgende *Arbeitshypothese*: Bei der GWL handelt es sich – systematisch gesehen – nicht um den Aufstieg der WL, wie er z.B. in den Darstellungen von 1804 vorgetragen wird, sondern um den *Beginn der Deduktionen* aus dem höchsten Prinzip; und dementsprechend ist die Methode der GWL nicht genetische, sondern *analytisch-synthetisch*.“ Vgl. Beeler-Port, „Zum Stellenwert der Grundlage aus der Sicht von 1804“, S. 337.

³⁸ „Noch ist im Vorbeigehen das mit anzumerken, daß in einer Wissenschaftslehre allerdings Fakta aufgestellt werden, [...] daß es aber in ihr nicht erlaubt sei, etwas als Faktum geradezu zu postulieren, sondern daß der Beweis geführt werden müsse, daß etwas ein Faktum sei“. Vgl. Fichte, *Grundlage*, SW I, § 4, S. 220.

³⁹ Fichte, *Grundlage*, SW I, § 3, S. 119.

⁴⁰ Fichte führt jedoch Argumente an, weshalb ein kritisches System einem dogmatischen System oder dem Skeptizismus vorzuziehen ist. Der Skeptizismus „widerspricht sich selbst und ist ganz

Bewusstsein findet sich ein empirisches und endliches Subjekt einem ebenso endlichen Objekt gegenüber, die absolute Tätigkeit des Ich bedarf daher einer weiteren Bestimmung.⁴¹ „Beide [das teilbare Ich und Nicht-Ich; E.F.] sind etwas; das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt.“⁴² Beide, sowohl Subjekt als auch Objekt, müssen in ihrer Realität und Tätigkeit als begrenzt gedacht werden. Die Setzung der ursprünglichen Realität in das absolute Ich begründet für Fichte das kritische System und unterscheidet es von einem dogmatischen System.

„Im kritischen Systeme ist das Ding, das im Ich Gesetzte; im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist: der Kritizismus ist darum *immanent*, weil er alles in das Ich setzt; der Dogmatismus *transzendent*, weil er noch über das Ich hinausgeht.“⁴³

Ein dogmatisches System ist für Fichte ein System, das ins Objekt absolute Realität und Tätigkeit setzt.⁴⁴ Bezogen auf den philosophiehistorischen Kontext kann Fichtes Entwurf eines kritischen Systems als Versuch angesehen werden, eine konsequente Begründung der Erkenntnis zu entwickeln, die die Annahme eines Dinges an sich kritisch zurückweist. Fichte stellt damit den Anspruch, die Möglichkeit objektiver Erkenntnis auf subjektive Bedingungen zurückzuführen.⁴⁵

Fichte ist bestrebt, die Konstitution der Anschauung in seine kritische Begründung des Wissens einzubeziehen und auch die Affektion der Sinne aus ihren subjektiven

verunftwidrig“. „Ein durchgeführter Dogmatismus leugnet demnach entweder, daß unser Wissen überhaupt einen Grund habe, daß überhaupt ein System im menschlichen Geist sei; oder er widerspricht sich selbst.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 3, S. 120. Dogmatismus und Skeptizismus liegen für Fichte nahe bei einander, da die Behauptung der an sich bestehenden Realität des Objekts, wie sie vom dogmatischen Realisten vertreten wird, nicht zu begründen ist und folglich skeptischen Einwänden ausgesetzt ist. Der Kritizismus ist für Fichte folglich die einzige Position, die sich nicht selbst widerspricht und die in der Lage ist, das menschliche Erkennen als System zu beschreiben.

⁴¹ „Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas* (es hat kein Prädikat und kann keins haben,) es ist schlechthin, *was* es ist, und dies läßt sich nicht weiter erklären.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 3, S. 109.

⁴² Fichte, Grundlage, SW I, § 3, S. 109.

⁴³ Fichte, Grundlage, SW I, § 3, S. 120.

⁴⁴ Für Fichte ist der Dogmatismus deshalb unhaltbar, „weil dieser das An-sich-Sein der Dinge entweder aus unerfindlichen Gründen bloß behaupten kann oder, sofern sie als solche auch *für* das Ich sein sollen, gerade leugnen muß“. Vgl. Eidam, „Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der *Wissenschaftslehre* von 1794.“ In: Schrader, Wolfgang H. (Hg.): Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt. Amsterdam; Atlanta 1997, S.194.

⁴⁵ Fichtes Versuch, die Gesetze des Bewusstseins aus ihren subjektiven Bedingungen zu erklären, darf jedoch nicht als Versuch missverstanden werden, die Gegenstände der Vorstellung aus dem Ich abzuleiten. Fichte kritisiert zwar den dogmatischen Realismus, aber er will „andererseits die idealistische Lösung vermeiden, für welche die Dinge nur den Effekt einer Bedeutung darstellen, welche das Ich ihnen zuschreibt.“ Vgl. Eidam, „Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der *Wissenschaftslehre* von 1794“, S. 194.

Bedingungen herzuleiten.⁴⁶ Fichte kann damit freilich nicht meinen, dass die Affektion vom Subjekt selbst hervorgebracht wird.⁴⁷ Die Affektion muss durch etwas unabhängig vom Ich Bestehendes erklärt werden, durch ein Nicht-Ich. Die Affektion wird jedoch nicht als Tätigkeit des Nicht-Ich gedacht, sondern bloß als Widerstand gegen die Tätigkeit des Ich und damit als Beschränkung seiner Tätigkeit.⁴⁸ Die Bestimmung des Gegenstandes wird von Fichte folglich durch die Tätigkeit des Ich und die subjektiven Gesetze seines Erkennens begründet.

I.1.b) Fichtes Theorie des Bewusstseins als vermittelnde Position zwischen Idealismus und Realismus

Fichte spricht zwar von einem Ding an sich, das zur Erklärung der Konstitution der Anschauung angenommen werden muss. Es tritt jedoch nur unter der Bedingung einer Vermittlung auf: „Das Ding an und für sich ist Gegenstand der Anschauung unter Bedingung einer Wechselwirkung.“⁴⁹ Fichte stellt fest, dass eine mögliche Rede von einem Ding an sich nicht davon ausgehen darf, dass das Ding an sich als reale Entität direkt und unmittelbar auf das Subjekt einwirkt und in ihm eine Empfindung hervorruft. Das Ding an sich wird im Argumentationsgang der Grundlage als vermittelt durch das Gesetz der Wechselbestimmung gedacht.

„In welchem Sinne die unabhängige Tätigkeit des Ich, und die des Nicht-Ich sich gegenseitig bestimmten; und in welchem nicht. Sie bestimmen sich nicht *unmittelbar*; aber sie bestimmen sich *mittelbar*, durch ihr im Wechsel begriffenes Tun und Leiden.“⁵⁰

Das Gesetz der Wechselbestimmung besagt, dass Tun und Leiden in exakter Korrelation aufeinander bezogen sind. Sowohl für das Ich als auch für das Nicht-Ich wird eine unabhängige Tätigkeit angenommen. Durch das Gesetz der Wechselbestimmung werden

⁴⁶ „Umgekehrt, es soll für das Ich ein Nicht-Ich sein, kann nichts anderes heißen, als: das Ich soll Realität in das Nicht-Ich setzen; denn für das Ich gibt es keine andere Realität, und kann keine andere geben, als eine durch dasselbe gesetzte.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 176.

⁴⁷ „Das Resultat der erstern Art zu reflektieren, begründet einen dogmatischen Idealismus: *alle Realität des Nicht-Ich ist lediglich eine aus dem Ich übertragene*.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 172.

⁴⁸ „Demnach ist die Frage: welches ist der Grund des Leidens im Ich? Überhaupt nicht, und am wenigstens durch Voraussetzung einer Tätigkeit des Nicht-Ich, als Dinges an sich, zu beantworten; denn es gibt kein bloßes Leiden im Ich.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 177.

⁴⁹ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 239.

⁵⁰ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 150.

beide Tätigkeiten in Relation zu einander gedacht. Einer Tätigkeit des Ich entspricht ein Leiden im Nicht-Ich und einer Tätigkeit des Nicht-Ich entspricht ein Leiden im Ich. „Eine gewisse Tätigkeit im Ich bestimmt ein Leiden im Nicht-Ich (läßt schließen auf ein solches Leiden), und umgekehrt. Laut des Begriffs der Wechselbestimmung.“⁵¹

Das Gesetz der Wechselbestimmung setzt also voraus, dass die Tätigkeiten, die in Wechselwirkung gedacht werden, beschränkt und quantitativ bestimmbar sind. Sowohl auf der Seite des Ich als auch auf der Seite des Nicht-Ich wird sowohl eine beschränkte als auch eine absolute Tätigkeit angenommen. Beide absolute Tätigkeiten können nicht direkt aufeinander bezogen werden, da sie einander aufheben würden.⁵² Nur durch Vermittlung des Gesetzes der Wechselbestimmung können sie zusammen gedacht werden.⁵³ Die Bestimmung des endlichen Bewusstseins als Vermittlung der absoluten Tätigkeit des Ich und eines absolut entgegengesetzten Nicht-Ich ist das Resultat des § 3 der Grundlage, der den Abschnitt über die Grundsätze der Wissenschaftslehre beschließt.⁵⁴

In § 4 der Grundlage geht Fichte von dem Grundsatz der theoretischen Philosophie aus, dass das Ich durch das Nicht-Ich bestimmt werde. Das Gesetz der Wechselbestimmung, das zuvor in § 3 allgemein bestimmt wurde, wird nun dahingehend festgelegt, dass das Nicht-Ich bestimmend, das Ich hingegen bestimmt sein soll.⁵⁵ In einer äußerst scharfsichtigen Analyse unterscheidet Fichte Form und Materie sowohl der unabhängigen Tätigkeiten als auch der im Wechsel begriffenen Tätigkeiten.⁵⁶ Im Abschnitt E werden schließlich alle Möglichkeiten vorgeführt, nach denen die Form jeweils die Materie und die unabhängige Tätigkeit den Wechsel und umgekehrt bestimmen kann.⁵⁷

⁵¹ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 149.

⁵² „Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt; denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben. [...] Mithin ist das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern das Nicht-Ich darin gesetzt ist.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 3, S. 106.

⁵³ „Wir haben die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der Teilbarkeit.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 3, S. 110.

⁵⁴ „Die Masse dessen, was unbedingt und schlechthin gewiß ist, ist nunmehr erschöpft; und ich würde sie etwa in folgender Formel ausdrücken: *Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen*.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 3, S. 110.

⁵⁵ „Der Satz: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, ist soeben vom dritten Grundsatz abgeleitet worden; soll jener gelten, so muß auch Er gelten.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 127.

⁵⁶ „Die Tätigkeit der Form bestimmt die der Materie, diese die Materie des Wechsels, diese seine Form; die Form dieses die Tätigkeit der Form usf. Sie sind alle ein und ebenderselbe synthetische Zustände. Die Handlung geht durch einen Kreislauf in sich zurück.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 170- 171.

⁵⁷ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 145 f.

Mit dieser abstrakten Analyse entwickelt Fichte zugleich eine Argumentation gegen verschiedene idealistische und realistische Positionen, deren Mangel darin besteht, dass sie eine Tätigkeit, die des Ich oder des Nicht-Ich, zu einseitig betonen und für absolut bestimmend halten. Durch die Mittel seiner Analyse entwickelt Fichte die schematisch dargestellten Positionen des Idealismus und Realismus weiter und hebt ihren Gegensatz in einer höheren These auf.⁵⁸

Die These, die von Fichte als qualitativer Realismus kritisiert wird, geht davon aus, dass das Nicht-Ich als schlechthin Tätiges eine Affektion im Ich hervorruft. Gemäß der Theorie des qualitativen Realismus „geschieht durch ein unabhängig vom Ich in sich selbst Realität habendes Nicht-Ich ein Eindruck auf das Ich, wodurch die Tätigkeit desselben zum Teil zurückgedrängt wird.“⁵⁹ Nach dieser These ist das Nicht-Ich vom Ich der Qualität nach unterschieden.⁶⁰ Im Abschnitt über die Grundsätze der Wissenschaftslehre wurde das Ich als Tätigkeit bestimmt.⁶¹ Im Vergleich zur absoluten Tätigkeit des Ich des ersten Grundsatzes erscheint das Nicht-Ich als radikal Fremdes.⁶² Durch das Nicht-Ich soll nun eine Einschränkung der Tätigkeit des Ich erklärt werden, weil es durch die reine Tätigkeit des Ich nicht erklärlich ist, wie der absoluten Tätigkeit

⁵⁸ „Fichte steht vor einer schwierigen Aufgabe. Einerseits kann er nicht von einem unabhängig von unseren Vorstellungen bestehenden und von uns bloß wahrgenommenen Gegenstand ausgehen, andererseits kann die Tatsache, daß wir Vorstellungen haben, nicht ausschließlich aus dem Ich selbst erklärt werden.“ Vgl. Soller, „Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL“, S. 176.

⁵⁹ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 185.

⁶⁰ Soller stellt die Frage, ob das den Anstoß bewirkende Nicht-Ich uns gänzlich fremd bleiben kann: „Kann denn das, was 'als Anstoß vom Nicht-Ich übrig bleibt [...] das dem Ich ganz und gar Fremde' (Janke) sein?“ Vgl. Soller, „Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL“, S. 185. Im Verlauf der Argumentation des § 4 der Grundlage wird ersichtlich, dass Fichte nicht bei der These stehen bleibt, dass das Nicht-Ich qualitativ vom Ich unterschieden ist. Es wird sich zeigen, dass sich laut Fichte eine kritische Position einer Aussage über die unabhängige Realität des Nicht-Ich enthalten muss. Durch die quantitative Betrachtung der Tätigkeit des Nicht-Ich, wird das Nicht-Ich zu einer Bestimmung des Ich. Folglich wird das Nicht-Ich aus der Perspektive des kritischen Idealismus nicht mehr als etwas Fremdes betrachtet. Dennoch bleibt das Nicht-Ich für das Bewusstsein etwas Fremdes, insofern es als unabhängig vom Bewusstsein angenommen wird. „Es ist eine Bestimmung im Ich da, deren Grund nicht in das Ich zu setzen ist; das ist ihm Faktum: über den Grund derselben *an sich* ist ihm die Untersuchung abgeschnitten“. Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 186.

⁶¹ „Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 1, S. 96. „Alles Setzen überhaupt, und ganz insbesondere das absolute Setzen kommt dem Ich zu: die Handlung, welche den vorliegenden Wechsel selbst setzt, geht vom absoluten Setzen aus: ist demnach eine Handlung des Ich.“ Vgl. Fichte, ebd., § 4, S. 164.

⁶² Das Nicht-Ich erscheint dem Ich deshalb als fremd, weil es aus der Perspektive des ersten Grundsatzes nur seine eigene Tätigkeit kennt. „Die Materie des zu untersuchenden Wechsels ist wesentliches Entgegensein (Inkompatibilität der Qualität nach).“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 179.

des Ich eine Grenze gesetzt werden könnte.⁶³ Da durch das Nicht-Ich ein Leiden im Ich bewirkt wird, muss seine Tätigkeit der Tätigkeit des Ich entgegengesetzt sein.

Das Nicht-Ich wird also als Ursache eines Leidens im Ich angenommen. Ausgangspunkt dieser These ist die Annahme, dass die Affektion des Ich einen Grund außerhalb des Ich haben muss, da wir die Affektion als faktische Gegebenheit erfahren, die nicht von uns selbst hervorgebracht werden kann, sondern das Bestehen einer von unserem Vorstellen unabhängigen Realität fühlbar macht.⁶⁴

Der idealistische Einwand gegen die These des qualitativen Realismus lautet, dass die Realität des Nicht-Ich keine genuine Realität besitzt, da wir nur von unserer Affektion auf sie schließen. In Fichtes Terminologie bedeutet dies, dass die Tätigkeit des Nicht-Ich bedingt ist durch ein Setzen des Ich.⁶⁵ Die Tätigkeit des Ich ist charakterisiert als ein Setzen durch ein Nicht-Setzen. Indem das Ich Realität in sich aufhebt, setzt es dieselbe Realität in das Nicht-Ich. Realität kann nur durch das Ich gesetzt werden, da das absolute Ich als Quelle aller Realität gedacht wird.

„Umgekehrt, es soll für das Ich ein Nicht-Ich sein, kann nichts anderes heißen, als: das Ich soll Realität in das Nicht-Ich setzen; denn für das Ich gibt es keine andere Realität, und kann keine andere geben, als eine durch dasselbe gesetzte.“⁶⁶

Tätigkeit und Realität werden von Fichte identisch gesetzt. Da das Ich seine Affektion als Leiden auffasst, das nicht aus seiner absoluten Tätigkeit erklärt werden kann, setzt es eine Tätigkeit des Nicht-Ich als Ursache und überträgt damit Realität in das Nicht-Ich. Die radikale These des qualitativen Idealismus lautet daher, dass das Nicht-Ich keinerlei

⁶³ „Diese [Tätigkeit; E.F.] war eine unabhängige Tätigkeit des *Nicht-Ich*, durch welche erst dasjenige Glied, von welchem der Wechsel ausging, ein Leiden im Ich, möglich gemacht wurde.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 171.

⁶⁴ Es ist Soller darin zuzustimmen, dass Fichte trotz der Emphase, mit der die reine Tätigkeit des Ich als erster Grundsatz der Wissenschaftslehre angenommen wird, keineswegs an der unabhängigen Realität der Außenwelt zweifelt. „Die [...] Unterscheidung Fichtes zwischen dem Nicht-Ich an und für sich und dem im Ich gesetzten Nicht-Ich als Vorstellung zeigt m.E. Bereits, daß er den Gedanken eines Dings an sich (frei von jeglicher objekthaften Beschaffenheit, wie schon bei Kant) nicht verabschiedet hat.“ Vgl. Soller, „Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL“, S. 182. Dennoch ist gegen Soller einzuwenden, dass die Annahme einer unabhängigen Tätigkeit des Nicht-Ich jederzeit auf einer Setzung des Ich beruht. „Das Nicht-Ich ist bloß insofern tätig, inwiefern es durch das Ich (welchem die Tätigkeit der Form zukommt), vermöge eines Nicht-Setzens, als tätig gesetzt wird.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 172.

⁶⁵ „Aber das Ich setzt etwas nicht im Ich, heißt nicht: das Ich ist überhaupt nicht setzend; es ist ja wohl setzend, indem es etwas nicht setzt, es als Negation setzt, - sondern es heißt: es ist nur *zum Teil* nicht setzend.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 174.

⁶⁶ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 176.

unabhängige Realität besitzt, sondern diese nur vom Ich erhält: „*alle Realität des Nicht-Ich ist lediglich eine aus dem Ich übertragene*.“⁶⁷

Der qualitative Idealismus und Realismus nehmen je eine andere Bedingung zur Erklärung der Affektion des Ich als erstes Prinzip an. Der Realismus nimmt die Tätigkeit des Nicht-Ich als absolut erste Bedingung an, der Idealismus das Übertragen der Realität durch das Ich auf das Nicht-Ich. Beide gehen von einem Leiden im Ich als Faktum aus und fragen nach dem Grund dieses Leidens. Beide unterscheiden sich jedoch in der Bestimmung des Grundes, der Idealismus setzt den Grund in das Ich, der Realismus in das Nicht-Ich.

Der Widerstreit der beiden Thesen kann nur gelöst werden, indem gezeigt wird, dass beide Thesen nicht nur miteinander vereinbar, sondern identisch sind.⁶⁸ Dies wird durch eine Differenzierung des Begriffs des Grundes ermöglicht, sodass sowohl das Ich als auch das Nicht-Ich in verschiedener Hinsicht als Grund angesehen werden können. Das Nicht-Ich wird als Realgrund bestimmt: „das Nicht-Ich ist für das Ich überhaupt nicht setzend, sondern bloß aufhebend; demnach wird es insofern dem Ich der *Qualität* nach entgegengesetzt, und ist *Real-Grund* einer Bestimmung desselben.“⁶⁹ Das Ich hingegen wird als Idealgrund gesetzt.

„Aber das Ich setzt etwas nicht im Ich, heißt nicht: das Ich ist überhaupt nicht setzend [...] sondern es heißt: es ist nur zum Teil nicht setzend. Demnach ist das Ich sich selbst nicht der *Qualität*, sondern bloß der *Quantität* nach entgegengesetzt; es ist daher bloß der *Ideal-Grund* von einer Bestimmung in sich selbst.“⁷⁰

Fichtes These ist nun, dass Realgrund und Idealgrund in Bezug auf das Ich identisch sein müssen, aufgrund des Charakters des Ichs als Bewusstsein.⁷¹ Wenn etwas das Ich affizieren soll, so ist dies nur unter der Bedingung möglich, dass das Ich die Affektion setzt, und zwar als Bestimmung, die nicht von ihm selbst hervorgebracht wurde.⁷² Das

⁶⁷ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 172.

⁶⁸ „Beide Sätze sind synthetisch zu vereinigen, d.i. sie sind zu betrachten, als Ein und ebenderselbe.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 173.

⁶⁹ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 174.

⁷⁰ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 174.

⁷¹ „Besteht nun das Wesen des Ich bloß und lediglich darin, daß es sich selbst setzt, so ist für dasselbe *Sich-Setzen* und *Sein* Eins und Ebendasselbe. In ihm ist Real-Grund und Ideal-Grund Eins. - Umgekehrt, *Sich-nicht-Setzen* und *Nicht-Sein* ist für das Ich abermals Eins; der Real-Grund und der Ideal-Grund der Negation sind auch Eins. [...] Etwas *ist* im Ich nicht *gesetzt* (*realiter*) heißt demnach offenbar: das Ich *setzt* es nicht in sich (*idealiter*), und umgekehrt“. Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 176.

⁷² „Aber wohl bleibt eine andere Frage übrig, nämlich folgende: welches ist denn der Grund des ganzen soeben aufgestellten Wechsels? Zu sagen: er ist überhaupt schlechthin und ohne allen Grund gesetzt,

Ich setzt die Affektion als etwas, das nicht in der Sphäre seiner absoluten Selbstbestimmung liegt. Seine eigene Tätigkeit als negiert zu setzen, ist aber immer noch eine Tätigkeit des Setzens, eben das Setzen eines Nicht-Setzens.

Die von Fichte im zitierten Abschnitt vorgeschlagene Lösung des Widerstreits zwischen qualitativem Realismus und Idealismus entspricht in Fichtes Perspektive Kants kritischem Idealismus.⁷³ Die vermittelnde Leistung des kritischen Idealismus besteht für Fichte in der Einsicht, dass ein ausschließliches Leiden, eine reine Passivität des Ich gar nicht denkbar ist. Eine Affektion des Ich ist nur unter der Bedingung einer Tätigkeit des Ich möglich.⁷⁴

„Demnach ist die Frage: welches ist der Grund des Leidens im Ich? Überhaupt nicht [...] zu beantworten: denn es gibt kein bloßes Leiden im Ich. Aber wohl bleibt eine andere Frage übrig, nämlich folgende: welches ist denn der Grund des ganzen soeben aufgestellten Wechsels?“⁷⁵

Mit dem Wechsel ist die Wechselbestimmung zwischen Tun und Leiden gemeint. Die Frage ist nun, was der Grund der Einschränkung der Tätigkeit des Ich ist. Der kritische Idealismus kann diese Frage jedoch nicht beantworten, sondern „bescheidet [...] sich seiner Unwissenheit, und zeigt, daß die Untersuchung hierüber außerhalb der Grenzen der Theorie liege.“⁷⁶

Der Widerstreit zwischen den dogmatischen Thesen des Realismus und Idealismus wird durch eine idealistische These aufgehoben, die jedoch im Gegensatz zur dogmatischen idealistischen These als kritisch zu bezeichnen ist, da sie keine metaphysische Aussage über einen Grund der Affektion des Subjekts trifft.

„Und so ist denn der kritische Idealismus, der in unserer Theorie herrscht, bestimmt aufgestellt. Er ist dogmatisch [kritisch; E.F.] gegen den dogmatischen Idealismus und Realismus, indem er beweist, daß weder die bloße Tätigkeit des Ich der Grund der Realität des Nicht-Ich, noch die bloße Tätigkeit des Nicht-Ich der Grund des Leidens im Ich sei.“⁷⁷

[...] ist nicht erlaubt: denn nur das Ich ist schlechthin gesetzt; im bloßen Ich aber liegt kein solcher Wechsel.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 177.

⁷³ „Es fällt sogleich jedem in die Augen, daß dieser [quantitative; E.F.] Realismus kein anderer ist, als der oben unter dem Namen des kritischen aufgestellte Idealismus, wie denn auch *Kant* keinen andern aufgestellt hat.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 186.

⁷⁴ „Tätigkeit und Leiden des Ich sind Eins und Ebendasselbe. Denn insofern es etwas in sich *nicht* setzt, setzt es ebendasselbe in das Nicht-Ich.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 177.

⁷⁵ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 177.

⁷⁶ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 178.

⁷⁷ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 178.

In Bezug auf den Widerstreit der Thesen, von der der Ausgang genommen wurde, ist die vermittelnde Position idealistisch, da sie die Tätigkeit des Subjekts als Bedingung der Möglichkeit einer Affektion des Subjekts ausweist.

Der kritische Idealismus geht von einem Faktum der Affektion aus, das als unerklärliche Tatsache angenommen wird.⁷⁸ Der Grund der Affektion wird im Nicht-Ich gesucht, da sie nicht aus dem Ich selbst erklärt werden kann. Folglich muss ihr Grund im Nicht-Ich liegen.⁷⁹

Die Position des kritischen Idealismus zieht jedoch in Betracht, dass das Setzen eines Grundes auf einer Eigenheit der Gesetze des menschlichen Geistes beruht und dass wir daher einen Grund der Affektion annehmen müssen.⁸⁰ Zugleich aber muss unsere kritische Reflexion zu dem Resultat kommen, dass die Annahme, dass jede Bestimmung einen bestimmenden Grund haben müsse, ein Gesetz unseres Denkvermögens darstellt, das zwar das Postulat eines Grundes erklärt, die objektive Erkenntnis eines Grundes jedoch nicht garantiert.

„Er [der quantitative Realist; E.F.] muß allerdings nach dem in ihm liegenden Gesetze des Grundes dieselbe [Bestimmung im Ich; E.F.] auf etwas im Nicht-Ich, als Realgrund, beziehen; aber er weiß, daß dieses Gesetz bloß in ihm liegt, und wird dadurch nicht getäuscht.“⁸¹

Da der kritische Idealismus von der Gegebenheit von Empfindungen ausgeht, die auf einen realen Grund bezogen werden, ist er als Realismus zu bezeichnen. Der Grad der Reflexion dieser Form des Realismus ist jedoch avancierter als die Position des von Fichte als qualitativ bezeichneten Realismus. Die Bezeichnung der kritischen Form des Realismus als quantitativ sagt schon, dass die Affektion nicht als unvermittelte Bestimmung aufgefasst wird, sondern als Bestimmung, die in einer Relation gedacht wird.⁸² Was dabei in Relation zueinander gestellt wird, ist die Tätigkeit des Ich und

⁷⁸ „Was diese Bestimmung [im Bewusstsein; E.F.] wieder bestimmen möge, bleibt in der Theorie gänzlich unentschieden“. Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 178.

⁷⁹ „Freilich muß die als unerklärlich aufgestellte Affektion des Ich auf eine sie bewirkende Realität im Nicht-Ich bezogen werden; aber das geschieht bloß zur Folge von einem erklärbaren, und eben durch die Affektion erklärten Gesetze im Ich.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 190.

⁸⁰ Die Mittelbarkeit des Setzens (wie sich inskünftige zeigen wird, das Gesetz des Bewußtseins: *kein Subjekt, kein Objekt, kein Objekt, kein Subjekt*), und sie allein begründet das wesentliche Entgegensein des Ich und Nicht-Ich, und dadurch alle Realität des Nicht-Ich sowohl, als des Ich“. Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 183.

⁸¹ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 186.

⁸² „Was im Nicht-Ich Tätigkeit ist, ist im Ich Leiden (kraft des Satzes des Gegensatzens); wir können demnach *Leiden des Ich* statt Tätigkeit des Nicht-Ich setzen. Also – kraft der postulierten Synthesis – im Begriffe der Wirksamkeit sind Leiden des Ich, und Tätigkeit desselben, Nicht-Setzen, und Setzen

Nicht-Ich, die in einer bestimmten Hinsicht als identisch gesetzt werden.⁸³ Die Affektion des Ich, die vom qualitativen Realismus als Leiden verstanden wurde, wird nun als verminderte Tätigkeit des Ich interpretiert, die zugleich auf die Tätigkeit des Nicht-Ich bezogen wird. Das Leiden des Ich ist nichts anderes als eine eingeschränkte Tätigkeit des Ich.⁸⁴

Die Perspektive, die mit der quantitativ realistischen These eröffnet wird, legt den Fokus auf die mittelbare Relation zwischen Ich und Nicht-Ich, die in dynamischer Weise als Wechsel von Tun und Leiden bestimmt wird. Die kritische Prägung der These verlangt, dass zwischen den unabhängigen Tätigkeiten von Ich und Nicht-Ich und den Tätigkeiten von Ich und Nicht-Ich, insofern sie in einem Wechselverhältnis stehen, unterschieden wird.⁸⁵ Nur für das in Relation stehende Ich und Nicht-Ich gilt, dass sie zur Sphäre des endlichen, d.h. empirischen Bewusstseins gehören. Nur als aufeinander bezogene Relate sind sie auch als Subjekt und Objekt zu bezeichnen. Die „*Mittelbarkeit* des Setzens“ wird so für Fichte zum „Gesetz des Bewußtseyns: *kein Subjekt, kein Objekt, kein Objekt, kein Subjekt*“.⁸⁶

Sowohl die These des quantitativen Realismus als auch die entgegengesetzte These eines quantitativen Idealismus gehen von diesem Gesetz des Bewusstseins aus. Während die realistische Interpretation das *Entgegensein* von Ich und Nicht-Ich und damit die faktische Gegebenheit des Gesetzes des Bewusstseins betont,⁸⁷ hebt die idealistische These das *Entgegensetzen* und damit die Aktivität des Ich hervor.⁸⁸

völlig Eins und Ebendasselbe.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 173.

⁸³ „Tätigkeit des Ich, und Nicht-Ich sind Eins und Ebendasselbe, heißt: das Ich kann nur dadurch etwas in sich *nicht* setzen, daß es dasselbe in das Nicht-Ich setzt; und nur dadurch etwas in sich setzen, daß es dasselbe in das Nicht-Ich *nicht* setzt.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 177.

⁸⁴ „Zugleich ist der oft gebrauchte Ausdruck: *verminderte, eingeschränkte, begrenzte* Tätigkeit des Ich völlig klar. Es wird dadurch eine Tätigkeit bezeichnet, die auf etwas im Nicht-Ich, auf ein *Objekt* geht; also ein objektives Handeln. Das Handeln des Ich überhaupt, oder das Setzen desselben ist gar nicht begrenzt, und kann nicht begrenzt werden; aber sein Setzen *des Ich* wird begrenzt, dadurch, daß es ein Nicht-Ich setzen muß.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 178.

⁸⁵ „Die Möglichkeit, ein Sein an sich von einem Sein im Wechsel abzusondern, wird geleugnet: beide sind gesetzt als Wechselglieder, und sind außer dem Wechsel gar nicht gesetzt.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 181.

⁸⁶ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 183.

⁸⁷ Der quantitative Realist „erkennt an, daß das Setzen der Realität in das Nicht-Ich für das Ich erst nach dem Gesetze des Grundes geschehe; aber er behauptet *das reale Vorhandensein einer Einschränkung des Ich*, ohne alles eigne Zutun des Ich selbst“. Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 185.

⁸⁸ „In dem gegenwärtigen [quantitativen; E.F.] Idealismus hat die Tätigkeit überhaupt ihr Gesetz unmittelbar in sich selbst: sie ist eine mittelbare, und schlechthin keine andere, absolut darum, weil sie es ist.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 184.

Sowohl quantitativer Idealismus als auch quantitativer Realismus nehmen die Endlichkeit des Bewusstseins als Faktum an.⁸⁹ „In dem gegenwärtigen Idealismus hat die Tätigkeit überhaupt ihr Gesetz unmittelbar in sich selbst: sie ist eine mittelbare, und schlechthin keine andere, absolut darum, weil sie es ist.“⁹⁰ Für den Idealismus stellt sich das Faktum der Endlichkeit des Bewusstseins als notwendiges Gesetz dar, das die setzende Tätigkeit des Ich bestimmt.⁹¹ In dieser Perspektive muss sich das Ich als bestimmt durch das Nicht-Ich setzen. Das Gesetz der wechselseitigen Bestimmung kann jedoch nicht weiter begründet werden.

Der Realismus geht aus von dem Faktum einer Bestimmung des Ich durch das Nicht-Ich, kann jedoch nicht erklären, „wie eine reale Bestimmung eine ideale, wie eine *an sich* vorhandene Bestimmung eine Bestimmung *für das setzende Ich* werden möge.“⁹² Der Realismus scheitert folglich daran, nicht erklären zu können, wie das Subjekt Bewusstsein von seiner Affektion erlangt. Der entscheidende Punkt in Fichtes Argumentation liegt in der These, dass es keine Bestimmung des Bewusstseins geben kann, von der das Subjekt nicht weiß, d.h. die vom Subjekt nicht gesetzt ist.⁹³ Die entgegengesetzte idealistische These ist jedoch für Fichte ebenfalls unbefriedigend, da sie zwar annimmt, dass die Bestimmung des Subjekts eine vom Ich gesetzte ist. Sie kann jedoch nicht erklären, weshalb überhaupt etwas vom Ich gesetzt wird.⁹⁴ Sie stellt nur fest, dass das Ich gemäß dem Gesetz der Mittelbarkeit setzen muss, wenn es überhaupt setzt.

Die von Fichte vorgeschlagene Position verbindet die Thesen des quantitativen Idealismus und Realismus zu einer neuen kritischen These, die Fichte als kritischen quantitativen Idealismus bezeichnet.

„Es ist das Resultat unsrer soeben aufgestellten Synthesis, daß beide unrecht haben; daß jenes Gesetz weder ein bloß subjektives und ideales, noch ein bloß objektives

⁸⁹ „Von dem soeben beschriebenen quantitativen Idealismus ist der jetzt aufgestellte Realismus dadurch unterschieden, daß zwar beide eine Endlichkeit des Ich annehmen; aber der erstere eine schlechthin gesetzte, der letztere eine zufällige“. Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 186-187.

⁹⁰ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 184.

⁹¹ „Hier entwickeln sich die Vorstellungen aus dem Ich nach einem bestimmten und erkennbaren Gesetze seiner Natur. Für *sie* läßt sich ein Grund anführen, nur nicht für das *Gesetz*.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 184.

⁹² Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 187.

⁹³ „[D]enn für das Ich gibt es keine andere Realität, und kann keine andere geben, als eine durch dasselbe gesetzte.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 176.

⁹⁴ „Der Grundsatz eines solchen Systems würde heißen: *Das Ich ist endlich, schlechthin weil es endlich ist*.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 184.

und reales sei, sondern daß der Grund desselben im Objekt und Subjekt zugleich liegen müsse.“⁹⁵

Fichtes Einwände gegen idealistische und realistische Erklärungen des Bewusstseins führen auf den Anspruch, das Bewusstsein in seiner Genuität zu erfassen, ohne es auf ein Subjekt oder ein Objekt als dessen Ursprung zurückzuführen. Die Einsicht in die Unmöglichkeit einer Begründung des erkennenden Bewusstseins aus sich selbst bewegt Fichte zu dem Ansatz einer praktischen Begründung des Bewusstseins.⁹⁶

I.1.c) Fichtes Theorie der Anschauung zwischen der freien Tätigkeit des Ich und dem Zwang durch das Objekt

Das erkennende Bewusstsein ist wesentlich durch seine Objektbezogenheit charakterisiert. Mit dem Begriff der Teilbarkeit in § 3 der Grundlage wird die Bezogenheit von Ich und Nicht-Ich angenommen und der weiteren Untersuchung zugrunde gelegt.⁹⁷ Faktischer Ausgangspunkt ist also das Subjekt, das sich ein Objekt entgegensetzt.⁹⁸ Es stellt sich jedoch die Frage nach der Begründung dieses objektiven Bewusstseins, die sich für Fichte vor allem in Form der Frage nach einer Begründung der Realität der dem Bewusstsein gegebenen Objekte stellt.⁹⁹

Die Beschreibung des erkennenden Bewusstseins, die von der Annahme ausgeht, dass das Ich durch das Nicht-Ich bestimmt werde, resultiert in der Einsicht, dass das Setzen eines erkennenden Subjekts nicht möglich ist ohne Setzen eines Objekts: „*kein Subjekt,*

⁹⁵ Fichte, Grundlage, SW I 190.

⁹⁶ „Was diese Bestimmung [im Bewußtsein, i.e. die Affektion; E.F.] wieder bestimmen möge, bleibt in der Theorie gänzlich unentschieden; und durch diese Unvollständigkeit werden wir denn auch über die Theorie hinaus in einen praktischen Teil der Wissenschaftslehre getrieben.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 178.

⁹⁷ „Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind, beide durch das Ich, und im Ich, gesetzt, als *durcheinander gegenseitig* beschränkbar, d. i. So, daß die Realität des Einen die Realität des Andern aufhebe, und umgekehrt (§ 3).“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 125.

⁹⁸ „Das Ich ist gesetzt zuvörderst als absolute, und dann als einschränkbare einer Quantität fähige Realität, und zwar als einschränkbar durch das Nicht-Ich. Alles dies aber ist gesetzt durch das Ich“. Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 126.

⁹⁹ Mit den drei Grundsätzen sind zwar die Elemente zu einer Begründung des faktischen Bewusstseins bereitgestellt, seine Begründung ist dadurch jedoch noch nicht geleistet, da mit der Teilbarkeit von Ich und Nicht-Ich zwar die Endlichkeit des Bewusstseins gewonnen ist, die Relation von Ich und Nicht-Ich jedoch noch völlig unbestimmt ist. Erst mit der Differenzierung bestimmender Tätigkeiten, die dem Ich und Nicht-Ich in verschiedener Hinsicht zugeschrieben werden, nähert sich der Gang der Begründung dem faktischen Bewusstsein an. „Denn bis jetzt ist das Nicht-Ich nichts; es hat keine Realität“. Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 125.

*kein Objekt, kein Objekt, kein Subjekt*¹⁰⁰. Der Charakter des Bewusstseins, dass es sich selbst in allen seinen Bestimmungen setzt, ist dabei vorausgesetzt und leitet die Argumentation.¹⁰¹ Die Annahme eines absolut bestimmenden Nicht-Ich wird schrittweise relativiert und auf die Bedingung einer Tätigkeit des Ich bezogen. Die Bestimmung des Bewusstseins wird auf der Ebene der kritisch reflektierten Theorien des quantitativen Realismus und Idealismus nicht als eine Relation zwischen der Tätigkeit des Ich und der Tätigkeit des Nicht-Ich beschrieben, sondern als eine Relation zwischen einer Tätigkeit des Ich und einem Leiden des Ich.¹⁰²

Das Resultat der Beschreibung des Bewusstseins unter dem Gesichtspunkt der Wirksamkeit¹⁰³ war, dass die Realität des Ich und des Nicht-Ich so aufeinander bezogen sind, dass die Realität des einen Gliedes nur durch die Negation des anderen Gliedes gedacht werden kann. Ein Ursprung der Realität konnte nicht ausgemacht werden. Gemäß dem ersten Grundsatz war zwar alle Realität im absoluten Ich gesetzt,¹⁰⁴ deren teilweise Übertragung auf das Objekt konnte jedoch durch die Betrachtung des erkennenden Bewusstseins allein nicht begründet werden.¹⁰⁵

Mit dem Übergang der Untersuchung vom Wechsel von Ich und Nicht-Ich zum Wechsel des Ich mit sich selbst,¹⁰⁶ der mit der Analyse des Begriffs der Substantialität eingeleitet wird,¹⁰⁷ rückt nun die absolute Tätigkeit des Ich als Bedingung des Bewusstseins verstärkt in den Blick.

¹⁰⁰ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 183.

¹⁰¹ Der Fortgang der Begründung ist ein synthetischer, da sie die unvermittelten Bedingungen des absoluten Selbst-Setzens und des Entgegensetzens schrittweise zusammenführt, ausgehend von der Annahme eines bestimmenden Nicht-Ich, dessen unbedingte Tätigkeit fortschreitend auf ihre Bedingtheit durch subjektive Tätigkeiten bezogen wird. „Aus den drei Grundsätzen in den §§ 1-3 (Tathandlung, Entgegensetzung des Nicht-Ich sowie Teilbarkeitsetzung von Ich und Nicht-Ich) ergibt sich die bekannte Grundsynthese der GWL [...]. Diese Grundsynthese ist der Ausgangspunkt für den analytisch-synthetischen Gang der GWL: in ihr werden nun Widersprüche ermittelt und wieder vereinigt.“ Vgl. Beeler-Port, „Zum Stellenwert der Grundlage aus der Sicht von 1804“, S. 343.

¹⁰² „Nun läßt sich, wenn man nicht durch eine neue Synthesis ein Mittelglied einschiebt, wie man doch soll, der Grund nur in den *diese Bestimmung zunächst begrenzenden* Momenten, dem *Setzen* des Ich oder seinem *Leiden*, suchen.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 190.

¹⁰³ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 171-190.

¹⁰⁴ „Erst jetzt, vermittelst des aufgestellten Begriffes [der Teilbarkeit; E.F.] kann man von beiden [Ich und Nicht-Ich; E.F.] sagen: sie sind *etwas*. Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas* [...] es ist schlechthin, *was* es ist [...]. Jetzt vermittelst dieses Begriffes ist im Bewußtsein *alle* Realität.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 3, S. 109.

¹⁰⁵ „Freilich muß die als unerklärlich aufgestellte Affektion des Ich auf eine sie bewirkende Realität im Nicht-Ich bezogen werden; aber das geschieht bloß zur Folge von einem erklärbaren, und eben durch die Affektion erklärten Gesetze im Ich.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 190.

¹⁰⁶ „Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt – ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht [...] – ist das Vermögen der *Einbildungskraft*.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 215.

¹⁰⁷ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 191-217.

„Das Ich *setzt sich* als: *sich setzend* dadurch, daß es das Nicht-Ich ausschließt, oder *das Nicht-Ich setzend*, dadurch, daß es sich ausschließt. – *Sich Setzen* kommt hier zweimal vor; aber in sehr verschiedener Rücksicht. Durch das erstere wird ein *unbedingtes*, durch das letztere ein *bedingtes* und durch ein Ausschließen des Nicht-Ich bestimmbares Setzen bezeichnet.“¹⁰⁸

Fichte differenziert den Begriff des Setzens von Realität und unterscheidet ein absolutes und ein endliches Setzen des Ich. Das mittelbare Setzen von Ich und Nicht-Ich soll durch ein absolutes Setzen begründet werden.¹⁰⁹ Die absolute Tätigkeit des Ich wird als Totalität der Realität verstanden. Durch das „Ausschließen“ des Nicht-Ich durch das Ich werden sowohl die Sphäre des Ich als auch die Sphäre des Nicht-Ich begrenzt.¹¹⁰ Dem Nicht-Ich wird dadurch Realität zugeschrieben.

Während im Abschnitt über den Begriff der Wirksamkeit von einer Bestimmung des Bewusstseins ausgegangen wurde, geht Fichte nun von einer bloßen Bestimmbarkeit aus.¹¹¹ Damit wird berücksichtigt, dass die Bestimmung des Ich eine Tätigkeit des Ich voraussetzt, die darin besteht, das Nicht-Ich von sich auszuschließen. Es stellt sich jedoch die Frage, wodurch die Tätigkeit des Ausschließens bedingt ist.

„[S]oll im Ich etwas als ein Subjektives bestimmt, und ein anderes als objektiv durch jene Bestimmung aus der Sphäre desselben ausgeschlossen werden, so muß erklärt werden, wie das Letztere, Auszuschließende, im Ich vorhanden sein könne, und das läßt sich nach jener Folgerungsart nicht erklären.“¹¹²

Nach der realistischen Sichtweise muss sich das Ich als bestimmt setzen, weil es eine Beschränkung von außen erfährt. Nach dieser abstrakt realistischen These wird die absolut spontane Tätigkeit des Ich durch einen „Anstoß“ von außen eingeschränkt.¹¹³ Der Anstoß hat die Funktion, dem Subjekt die Aufgabe zu geben, sich zu begrenzen und

¹⁰⁸ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 201.

¹⁰⁹ „Das Ich setzt *sich*. Darin besteht die schlechthin gesetzte Realität desselben; die Sphäre dieser Realität ist erschöpft, und enthält daher absolute Totalität (der schlechthin gesetzten Realität des Ich). Das Ich setzt *ein Objekt*. Notwendig muß dieses objektive Setzen ausgeschlossen werden aus der Sphäre des Sich-Setzens des Ich.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 200.

¹¹⁰ „Durch das erstere [Sich-Setzen des Ich; E.F.] wird ein unbedingtes, durch das letztere ein bedingtes und durch Ausschließen des Nicht-Ich bestimmbares Setzen bezeichnet.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 201.

¹¹¹ „[D]ie Bestimmung des zu Bestimmenden besteht eben darin, daß es ein Bestimmbares sei. Es ist *ein Bestimmbares*, und weiter nichts; darin besteht sein ganzes Wesen.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 200.

¹¹² Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 210.

¹¹³ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 210.

damit zu erklären, weshalb sich das Ich als bestimmt setzt. Gemäß der entsprechenden idealistischen These muss dem Anstoß eine Tätigkeit des Ich zugrunde liegen.

„[E]s müßte demnach angenommen werden, daß jener Anstoß nicht ohne Zutun des Ich vorhanden wäre, sondern daß er eben auf die Tätigkeit desselben im Setzen seiner selbst geschähe; daß gleichsam seine weiter hinaus strebende Tätigkeit in sich selbst zurückgetrieben (reflektiert) würde.“¹¹⁴

Das Ich kann den Anstoß nur als Anstoß verstehen, wenn eine absolute Tätigkeit des Ich vorausgesetzt ist, die eingeschränkt wird.¹¹⁵ Nur unter der Bedingung einer eigenen Tätigkeit kann das Ich die Begrenzung als Begrenzung seiner eigenen Tätigkeit erfahren.¹¹⁶

Im Rahmen der Analyse des Begriffes der Substantialität wird die These einer Bestimmung des Ich durch die These einer bloßen Bestimmbarkeit desselben ersetzt. Damit wird der Spontaneität des Selbstbewusstseins Rechnung getragen, derzufolge das Ich nur bestimmt werden kann, wenn es sich selbst als bestimmt setzt. Mit anderen Worten muss das Ich die Bereitschaft haben, sich durch ein Objekt bestimmen zu lassen. Nur mit der Annahme einer absoluten Spontaneität des Ich kann erklärt werden, wie etwas „für das Ich“ sein könne.¹¹⁷ Das Objekt des Bewusstseins wird in dieser Perspektive als Bewusstseinsinhalt gedeutet, als Akzidens in der Sphäre der Selbstbestimmung des Subjekts.¹¹⁸

Das Ich erfährt die Realität der Gegenstände seiner Erkenntnis durch ein Gefühl,¹¹⁹ das einen „Aspekt des praktischen Wissens“ darstellt.¹²⁰ Trotz der absoluten Spontaneität

¹¹⁴ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 212.

¹¹⁵ „[E]s darf nur bloß, daß ich mich so ausdrücke, ein Anstoß für das Ich vorhanden sein, d. h. das Subjektive muß, aus irgendeinem nur außer der Tätigkeit des Ich liegenden Grunde, nicht weiter ausgedehnt werden können.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 210.

¹¹⁶ „Ginge sie [die Tätigkeit des Ich; E.F.] nicht in das Unendliche hinaus, so würde aus einer Begrenzung desselben gar nicht folgen, daß ein Anstoß auf die Tätigkeit desselben geschehen sei; es könnte ja die durch seinen bloßen Begriff gesetzte Begrenzung sein.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 213.

¹¹⁷ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 211.

¹¹⁸ Fichtes Begriff der Substanz enthält keine zeitlichen oder räumlichen Bestimmungen und ist daher nicht als Substrat im Sinne eines empirischen Gegenstandes zu denken: „An ein dauerndes Substrat, an einen etwaigen Träger der Akzidenzen, ist nicht zu denken; irgendein Akzidens [...] ist jedesmal *sein eigener und des entgegengesetzten* Akzidens Träger, ohne daß es dazu noch eines besondern Trägers bedürfte.“ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 204.

¹¹⁹ „Nämlich im praktischen Teile wird sich zeigen, daß die Bestimmbarkeit, von welcher hier geredet wird, ein Gefühl ist. Nun ist ein Gefühl allerdings eine Bestimmung des Ich, aber nicht des Ich, als Intelligenz, d. i. desjenigen Ich, welches sich setzt, als bestimmt durch das Nicht-Ich.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 211.

¹²⁰ „Das Gefühl in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung wirkt zwar auf die theoretische Vernunft, aber weil das Gefühl ein Aspekt des praktischen Wissens ist, ist auch diese erkenntnistheoretische Funktion des Gefühls insgesamt praktisch fundiert.“ Vgl. Lohmann, Der Begriff des Gefühls in der

des erkennenden Ich erfährt es die Realität der Außenwelt als ein Faktum, das nicht aus seiner eigenen Spontaneität erklärt werden kann. Da das Bewusstsein überhaupt nur als endliches, das heißt als in Beziehung auf ein Objekt stehendes Bewusstsein, faktisch möglich ist, kann sich das Ich nur insofern selbst setzen, als es sich ein Objekt entgegensetzt: „*kein Objekt, kein Subjekt*“¹²¹. Die Verfasstheit des erkennenden Bewusstseins bzw. die Bestimmung des Ich als Intelligenz kann nicht aus der absoluten Tätigkeit des Ich allein erklärt werden. Zumindest als Anstoß oder Widerstand bleibt die Realität des Nicht-Ich ein unreduzierbares Faktum für das Ich.¹²²

Die realistische Interpretation des Anstoßes, die besagt, dass die Tätigkeit des Ich nicht ohne einen Anstoß denkbar ist, wird von Fichte mit dem Argument zurückgewiesen, dass sie nicht in der Lage ist, zu erklären, wie die Bestimmung des Ich eine Bestimmung für das Ich werden könne: „Das gegenwärtige Raisonement hat den Fehler alles Realismus, daß es das Ich bloß als ein Nicht-Ich betrachtet“.¹²³

Die entgegengesetzte idealistische These würde lauten, dass sich das Ich „durch absolute Spontaneität“¹²⁴ ein Objekt entgegensetzt. Diese These ist jedoch ungenügend, da sie nicht erklären kann, „wie das Letztere, Auszuschließende, [Objektive; E.F.] im Ich vorhanden sein könne“.¹²⁵ Beide Thesen werden von Fichte „synthetisch vereinigt“¹²⁶, indem der Anstoß als Aufgabe an das Ich verstanden wird, sich selbst zu bestimmen. Die Synthese lautet, dass der Anstoß die Tätigkeit des Ich voraussetzt, so wie auch umgekehrt die bestimmende Tätigkeit des Ich einen Anstoß voraussetzt.¹²⁷

„[E]s müßte demnach angenommen werden, daß jener Anstoß nicht ohne Zutun des Ich vorhanden wäre, sondern daß er eben auf die Tätigkeit desselben im Setzen seiner selbst geschähe; daß gleichsam seine weiter hinaus strebende Tätigkeit in sich selbst zurückgetrieben (reflektiert) würde“.¹²⁸

Die spekulative These Fichtes lautet, dass das Ich den Anstoß nur als Aufgabe der Selbstbestimmung und folglich als Widerstand erfahren kann, wenn die Tätigkeit des

Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. Amsterdam, New York 2004 S. 63.

¹²¹ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 183.

¹²² „Hinwiederum wäre die Tätigkeit des Bestimmens des Ich durch sich selbst, bedingt durch den Anstoß: kein Anstoß, keine Selbstbestimmung.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 212.

¹²³ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 211.

¹²⁴ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 209.

¹²⁵ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 210.

¹²⁶ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 212.

¹²⁷ „[K]eine Tätigkeit des Ich, kein Anstoß. Hinwiederum [...]: kein Anstoß, keine Selbstbestimmung.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 212.

¹²⁸ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 212.

Ich selbst unbegrenzt ist.¹²⁹ Der synthetische Gang der *Grundlage* führt von dem Gesetz des Bewusstseins, dass Subjekt und Objekt einander wechselseitig begrenzen, sodass beide als endlich zu denken sind, zu einer ersten Bedingung dieses Wechsels. Diese Bedingung sieht Fichte in der absoluten Tätigkeit des Ich.

„Ginge die Tätigkeit des Ich nicht ins Unendliche, so könnte es diese seine Tätigkeit nicht selbst begrenzen; es könnte keine Grenze derselben setzen, wie es doch soll. Die Tätigkeit des Ich besteht im unbeschränkten Sich-Setzen: es geschieht gegen dieselbe ein Widerstand.“¹³⁰

Die Tätigkeit des Ich wird von Fichte als unendlich bezeichnet, weil sie als ursprüngliche Bedingung des Bewusstseins gesetzt wird, die völlig unbestimmt ist. Sie wird als Totalität der Realität gedacht, die deshalb unendlich ist, weil es keinen Vergleichspunkt außerhalb ihrer selbst gibt.¹³¹

Dem Ich kann keine Bestimmung zukommen, die nicht durch es selbst gesetzt ist. Folglich muss das Ich auch seine eigene Unendlichkeit setzen.¹³² Indem es sich das Prädikat der Unendlichkeit zuschreibt, bestimmt es sich insofern selbst: „Ferner, wenn das Ich sich nicht begrenzte, so wäre es nicht unendlich.“¹³³ Nur im Vergleich mit seiner unbeschränkten Tätigkeit kann das Ich eine Begrenzung seiner Tätigkeit denken. Umgekehrt kann es seine unendliche Tätigkeit nur in Relation zu einer begrenzten Tätigkeit auffassen. Das Erfassen einer Begrenzung der eigenen Tätigkeit setzt voraus, dass die Tätigkeit über die Begrenzung hinausgeht.

„Wiche sie [die Tätigkeit des Ich; E.F.] diesem Widerstande, so würde diejenige Tätigkeit, welche über die Grenze des Widerstandes hinausliegt, völlig vernichtet und aufgehoben; das Ich würde insofern überhaupt nicht setzen. Aber es soll allerdings auch über diese Linie hinaus setzen.“¹³⁴

¹²⁹ „Dies [die Begrenzung des Ich durch einen Anstoß auf die Tätigkeit des Ich; E.F.] ist nur unter der Bedingung möglich, daß die Tätigkeit desselben, an und für sich und ihr selbst überlassen, in das Unbegrenzte, Unbestimmte und Unbestimmbare, d.i. in das Unendliche hinausgehe.“ Vgl. Fichte, *Grundlage*, SW I, § 4, S. 213.

¹³⁰ Fichte, *Grundlage*, SW I, § 4, S. 214.

¹³¹ „Das Ich setzt *sich*. Darin besteht die schlechthin gesetzte Realität desselben; die Sphäre dieser Realität ist erschöpft, und enthält daher absolute Totalität (der schlechthin gesetzten Realität des Ich).“ Vgl. Fichte, *Grundlage*, SW I, § 4, S. 200.

¹³² „Das Ich ist nur das, als was es sich setzt. Es ist unendlich, heißt, es setzt sich unendlich: es *bestimmt* sich durch das Prädikat der Unendlichkeit: also es begrenzt sich selbst“. Vgl. Fichte, *Grundlage*, SW I, § 4, S. 214.

¹³³ Fichte, *Grundlage*, SW I, § 4, S. 214.

¹³⁴ Fichte, *Grundlage*, SW I, § 4, S. 214.

Das Denken der eigenen Begrenztheit sowie der eigenen Unendlichkeit sind unvereinbar und erzeugen einen „Widerstreite [des Ich; E.F.] mit sich selbst“.¹³⁵ Fichtes synthetische Auflösung dieses Widerstreites besteht in der Annahme einer Tätigkeit des Ich, die von Fichte als Tätigkeit eines Zusammenfassens entgegengesetzter Bestimmungen expliziert wird.¹³⁶

Das Setzen eines Objekts wird als eine Tätigkeit des Subjekts beschrieben, durch die sich das Subjekt selbst begrenzt.¹³⁷ Das Setzen eines Objekts ist somit ein Produkt der Selbstbestimmung des Subjekts. Die Selbstbestimmung des Ich ist jedoch durch einen Anstoß durch das Nicht-Ich bedingt,¹³⁸ der wiederum durch die Tätigkeit des Ich bedingt ist.¹³⁹ Die Wechselbestimmung der subjektiven und objektiven Bedingungen des Bewusstseins wird nun zu einem „Wechsel des Ich in und mit sich selbst“, da der Wechsel zwischen der unendlichen Tätigkeit und der begrenzten Tätigkeit des Ich stattfindet.¹⁴⁰

Der Wechsel von Unbestimmtheit und Bestimmtheit des Ich wird durch den Versuch des Ich, beide zusammenzufassen, iteriert. Die synthetische Tätigkeit des Ich besteht im Setzen einer Grenze, die jedoch „keine feste Grenze“ darstellt,¹⁴¹ sodass sich das Ich

¹³⁵ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 215.

¹³⁶ „Insofern aber beide [das Ich und das Produkt seiner Tätigkeit; E.F.] wiederum vereinigt werden – jene produktive Tätigkeit dem Ich zugeschrieben werden soll – werden die Begrenzenden selbst in der Grenze zusammengefaßt.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 215.

¹³⁷ „Das Nicht-Ich ist selbst ein Produkt des sich selbst bestimmenden Ich, und gar nichts Absolutes und außer dem Ich Gesetztes.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 218.

¹³⁸ Soller ist der Ansicht, dass Fichte das Bewusstsein aus dem Anstoß erklärt: „Daß Fichte seine Philosophie als 'realistisch' bezeichnet, liegt daran, daß er 'alles Bewußtseyn aus einem unabhängig von allem Bewußtseyn vorhandenen [erklärt]' (GA I/2, 411/412), nämlich dem Anstoß.“ Vgl. Soller, „Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL“, S. 181. Der Anstoß geht laut Soller von einem „absolute[n] Nicht-Ich“ aus. Vgl. Soller, ebd., S. 182. Heinz Eidam ist der gegenteiligen Ansicht, dass der Anstoß eben nicht auf ein an sich seiendes Nicht-Ich zurückgeführt werden könne: „Wie auch immer, der Anstoß auf bzw. für das Ich darf nicht und kann nicht zurückgeführt werden auf ein reelles und an sich seiendes Objektives, also auf ein Ding an sich.“ Vgl. Eidam, „Fichtes Anstoß“, S. 196. Ich stimme Eidams These darin zu, dass der Anstoß für Fichte durch die Tätigkeit des Ich bedingt ist. Dennoch ist das Bewusstsein auch durch einen Anstoß bedingt, der dem Ich „entzogen“ ist: „Dem Zugriff des sich in seinem Handeln und dessen Bestimmungen begreifenden Ich bleibt aber der Umstand entzogen, daß etwas überhaupt zur Vorstellung kommt.“ Vgl. Janke, Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft. Berlin 1970, S. 165.

¹³⁹ „[K]eine Tätigkeit des Ich, kein Anstoß. Hinwiederum wäre die Tätigkeit des Bestimmens des Ich durch sich selbst, bedingt durch den Anstoß: kein Anstoß, keine Selbstbestimmung. – Ferner, keine Selbstbestimmung, kein Objektives, usw.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 212.

¹⁴⁰ „Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt – ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproduziert, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder außer derselben setzt, und in dem nämlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht – ist das Vermögen der *Einbildungskraft*.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 215.

¹⁴¹ „Die Einbildungskraft setzt überhaupt keine feste Grenze; denn sie hat selbst keinen festen Standpunkt.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 216.

jederzeit wieder als bestimmbar setzt, um erneut eine Grenze zu setzen. Da die Grenze durch das Ich gesetzt wird, ist das Ich in dieser Hinsicht „produktiv“¹⁴². Der Zustand des Ich wird durch das „Schweben der Einbildungskraft zwischen Unvereinbaren [...] zu einem *Zeit-Momente*“ ausgedehnt.¹⁴³ Durch das „wunderbarste seiner Vermögen“, die Einbildungskraft, ist „allein Leben und Bewußtsein, und insbesondere Bewußtsein als eine fortlaufende Zeitreihe möglich“.¹⁴⁴ Die Synthesis der Einbildungskraft ist ein Vermögen, entgegengesetzte Zustände des Ich, die einander aufheben würden, festzuhalten, wodurch das Bewusstsein durch einen Inhalt „gefüllt“¹⁴⁵ wird, nämlich durch ein „Mannigfaltiges in der Zeit und im Raume [...]. Dieser Zustand heißt der Zustand des *Anschauens*.“¹⁴⁶

In der vorangegangenen Argumentation wurde gewonnen, dass das Ich in der Anschauung tätig ist, da die Bestimmung des Ich eine Tätigkeit des Ich voraussetzt.¹⁴⁷ „Das Angesehene, als solches, wird produziert.“¹⁴⁸ Das Ich wird sich seiner produzierenden Tätigkeit jedoch nicht bewusst, weshalb ihm der Gegenstand seiner Anschauung als real und als unabhängig von seiner eigenen Tätigkeit bestehend erscheint. „Daher unsere feste Überzeugung von der Realität der Dinge außer uns, und ohne alles unser Zutun, weil wir uns des Vermögens ihrer Produktion nicht bewußt werden.“¹⁴⁹ Erst in einer „philosophischen Reflexion“ wird sich das Ich seiner Tätigkeit in der Anschauung bewusst.¹⁵⁰

¹⁴² „Das Zusammentreffen, oder die Grenze ist selbst ein Produkt des Auffassenden im, und zum Auffassen (absolute Thesis der Einbildungskraft, die insofern schlechthin produktiv ist).“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 215.

¹⁴³ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 217.

¹⁴⁴ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 205.

¹⁴⁵ „[U]nser Bewußtsein wird nicht gefüllt, und es ist in ihm absolut nichts vorhanden. [...] *Nach* der Synthesis sind sie [die Entgegengesetzten; E.F.] etwas, das sich im Bewußtsein auffassen und festhalten läßt, und welches gleichsam dasselbe füllt.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 224-225.

¹⁴⁶ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 225.

¹⁴⁷ Wolfgang Janke erläutert die Synthesis der Einbildungskraft als unabhängige Tätigkeit. „Sie [die Einbildungskraft; E.F.] dehnt die Grenze zwischen Subjekt und Objekt aus und faßt beide vermittelt solcher Grenzbildung zusammen. Diese überleitende Funktion der Einbildungskraft ist es, welche die Herausgliederung einer von der Materie des Wechsels unabhängigen Tätigkeit ins Spiel bringt.“ Vgl. Janke, Fichte. Sein und Reflexion, S. 153.

¹⁴⁸ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 230.

¹⁴⁹ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 234.

¹⁵⁰ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 230.

Das Ich ist sich zunächst nicht seiner anschauenden Tätigkeit bewusst,¹⁵¹ da seine Tätigkeit durch einen „Anstoß von außen“¹⁵² reflektiert wird. Insofern die Tätigkeit des Ich begrenzt wird, erfährt das Ich diese Begrenzung als Leiden und ist sich zunächst nur des „Angeschauten“ bewusst.¹⁵³ Indem das Ich die zunächst durch den Anstoß bedingte Reflexion aus eigener Kraft wiederholt¹⁵⁴ und „durch absolute Spontaneität“¹⁵⁵ hervorbringt, erfasst es sich selbst als tätiges Subjekt der Anschauung. Die „reine Tätigkeit“¹⁵⁶ des Ich steht in der Anschauung jedoch unter der Bedingung eines Anstoßes. „Die Anschauung ist objektive Tätigkeit unter einer gewissen *Bedingung*. Unbedingt wäre sie nicht objektive Anschauung.“¹⁵⁷

Die ursprüngliche Reflexion des Ich auf sich wird durch einen Anstoß von außen in Gang gesetzt. Dass das Ich jedoch überhaupt tätig ist, liegt in der unbedingten und reinen Tätigkeit des Ich begründet. Eine reine und unbedingte Tätigkeit ist folglich notwendige Bedingung des Bewusstseins. Ohne eine Einschränkung seiner unbedingten Tätigkeit hätte das Bewusstsein jedoch weder Realität noch Gehalt. Die objektive Tätigkeit des Ich setzt einen Widerstand des Gegenstandes gegen seine Tätigkeit voraus. Diesen Widerstand erfährt das Ich als „Gefühl eines Zwanges“.¹⁵⁸ Dennoch ist es das Ich, das sich aus freien Stücken diesem Zwang aussetzt.¹⁵⁹

Mit der These des Anstoßes und seiner Interpretation als eines „Wechsels des Ich in und mit sich selbst“ strebt Fichte eine Theorie des Bewusstseins an, die zwischen den Positionen des Idealismus und des Realismus vermittelt.¹⁶⁰ Die Vorstellung eines

¹⁵¹ „Sofern sie [die Einbildungskraft; E.F.] diese Reflexion [des Ich; E.F.] bestimmt und allererst eröffnet, unterliegt sie ihr nicht. [...] Ihr Tun birgt die Begründung dafür, daß das Ich, sofern es anschaut, über sein Anschauen nicht reflektiert und auch gar nicht darüber reflektieren kann.“ Vgl. Janke, Fichte. Sein und Reflexion, S. 159.

¹⁵² Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 231.

¹⁵³ „[S]o ist denn mit der Bestimmung des Anschauenden zugleich eine, aber nicht reflektierte, Anschauung des *Angeschauten* vorhanden.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 236.

¹⁵⁴ Es handelt sich genau genommen nicht um eine Wiederholung der selben Reflexion, obwohl die Tätigkeit der Reflexion sowie die Richtung der Tätigkeit „die gleiche“ ist. Dennoch müssen nach Fichte beide unterschieden werden. „Es ist die Frage, wie der menschliche Geist ursprünglich zu jener Unterscheidung zwischen einer Reflexion der Tätigkeit von außen, und einer andern von innen komme.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 232. Von der Möglichkeit dieser Unterscheidung hängt nicht zuletzt die Möglichkeit ab, die Spontaneität und Freiheit des Ich zu denken.

¹⁵⁵ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 232.

¹⁵⁶ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 237.

¹⁵⁷ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 238.

¹⁵⁸ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 238.

¹⁵⁹ „Der Zwang wird durch Freiheit bestimmt; die freie Tätigkeit bestimmt sich selbst zum bestimmten Handeln (*Selbstaffektion*)“. Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 239.

¹⁶⁰ Fichtes Vermittlung von Idealismus und Realismus ist insofern idealistisch, als Fichte die erste und höchste Bedingung des Bewusstseins in die Tätigkeit des Ich setzt: „Wird in einer noch höhern Reflexion darauf reflektiert, daß das Ich selbst das schlechthin Bestimmende, mithin auch dasjenige sei, welches die obige Reflexion [...] schlechthin bestimme: so wird das Nicht-Ich in jedem Falle

Objekts beruht nicht nur auf der spontanen Tätigkeit des Subjekts, sondern immer auch auf einer Begrenzung der Tätigkeit des Subjekts.¹⁶¹

Der Gang von Fichtes Auseinandersetzung mit realistischen und idealistischen Interpretationen des erkennenden Bewusstseins betont die wechselseitige Bedingtheit von Subjekt und Objekt. Die unaufhebbare Spannung zwischen subjektiver und objektiver Bedingtheit des erkennenden Bewusstseins kann auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie nicht gelöst werden. Die Frage, wodurch das erkennende Bewusstsein begründet ist, d.h. weshalb das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt und sich selbst als endlich setzt, um in Fichtes Terminologie zu sprechen, verweist auf das Gebiet des Praktischen.¹⁶²

I.2 Schopenhauers Begriff des Leibes im Kontext seiner Theorie der Anschauung im Ersten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung*

Da der Leib in Schopenhauers Theorie der Anschauung eine besondere Stellung einnimmt, soll im folgenden die erkenntnisvermittelnde Funktion des Leibes im Mittelpunkt der Untersuchung stehen. Schließlich möchte ich die These formulieren, dass der Leib in Schopenhauers Theorie als Subjekt der Anschauung fungiert.¹⁶³

Schopenhauers Theorie der Anschauung hat zwei wesentliche Komponenten. Die Anschauung ist einerseits durch das Empfindungsvermögen des Leibes, andererseits durch die Wirksamkeit der materiellen Objekte bzw. der Naturkräfte sowie die Tätigkeit des Verstandes bedingt.

„Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erste ist, *wenn wir sie objektiv ausdrücken*, die Fähigkeit der Körper, auf einander zu wirken [...]; wollen wir aber diese nämliche erste Bedingung *subjektiv ausdrücken*, so sagen wir: der Verstand vor allem macht die

wieder ein durch das Ich bestimmtes“. Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 246.

¹⁶¹ „Anschauen ist eine Tätigkeit, die nicht ohne ein Leiden, und ein Leiden, das nicht ohne eine Tätigkeit möglich ist.“ Vgl. Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 229.

¹⁶² Janke erläutert die Fundierung der Theorie durch die praktische Vernunft wie folgt: „Fichte hat das Fundierungsverhältnis von Wille und Vorstellung erschlossen. Er hat es in den Formeln niedergelegt: Ohne Streben kein Objekt qua Anstoß, ohne Anstoß kein Vorstellen.“ Vgl. Janke, Fichte. Sein und Reflexion, S. 164.

¹⁶³ Zur These, dass der Leib Subjekt des Erkennens ist, vgl. Schöndorf, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes, S. 203: „Das Subjekt ist Leib; auch wenn sich Schopenhauer dieser Formulierung nicht bedient.“ Vgl. auch Tiemersma, Der Leib als Wille und Vorstellung. In: Schirmacher, Wolfgang (Hg.): Ethik und Vernunft – Schopenhauer in unserer Zeit. Wien 1995, S. 165: „So ist der Leib auch ein leibliches Subjekts des Erkennens“.

Anschauung möglich [...]. Die zweite Bedingung aber ist die Sensibilität tierischer Leiber oder die Eigenschaft gewisser Körper, unmittelbar Objekte des Subjekts zu sein.“¹⁶⁴

Beide Bedingungen sind mit dem Begriff der Kausalität assoziiert, da der Verstand einerseits die Kategorie der Kausalität auf die Empfindungsdaten anwendet und die Empfindung andererseits durch die kausale Wirkung eines Objekts auf den Leib zustande kommt, „ohne welche allgemeine Eigenschaft aller Körper [aufeinander zu wirken und Veränderungen in einander hervorzubringen; E.F.], auch mittelst der Sensibilität der tierischen [Körper; E.F.] doch keine Anschauung möglich würde“. ¹⁶⁵ Die Wirksamkeit anderer Körper erfahren wir unmittelbar als eine Vielzahl von Kräften, die auf unseren Leib einwirken.¹⁶⁶ Durch unsere Verstandesleistung stellen wir die erfahrenen Kräfte als Objekte im Raum vor.

„Das subjektive Korrelat der Materie oder der Kausalität, denn beide sind eines, ist der *Verstand*, und er ist nichts außerdem. [...] Umgekehrt ist alle Kausalität, also alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande. Die erste, einfachste, stets vorhandene Äußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt: diese ist durchaus Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung: daher ist alle Anschauung intellektual.“¹⁶⁷

Der Begriff der Kausalität tritt im Zusammenhang der Anschauungstheorie in zwei Bedeutungen auf.¹⁶⁸ Die Kausalität ist einerseits transzendente Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung und beschreibt die Erkenntnisweise des Subjekts, da die Wirksamkeit der Objekte durch den Verstand vorgestellt wird. Andererseits ist die Kausalität für Schopenhauer mit der Materie und der Wirksamkeit der Naturkräfte identisch.¹⁶⁹

Der Begriff der Kausalität bezeichnet für Schopenhauer folglich sowohl eine reale Eigenschaft der Dinge der Welt, sich als Kräfte zu äußern und kausal aufeinander zu

¹⁶⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52.

¹⁶⁵ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52.

¹⁶⁶ Franziska Esser beschreibt die unmittelbare Erfahrung der Kausalität bei Schopenhauer treffend als das Erlebnis einer dynamischen Kausalität. „Kausalität ist vor allem ein am eigenen Leib erfahrbarer Prozeß, ein Erlebnis dynamischer Wirksamkeit, das sich am Leibe, in der konkreten Erfahrung vollzieht.“ Vgl. Esser, Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers. Münster 1991, S. 215.

¹⁶⁷ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 43.

¹⁶⁸ Schopenhauer unterscheidet die Kausalität in „objektiver“ von der Kausalität in „subjektiver“ Hinsicht. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52.

¹⁶⁹ „Wir haben aber gefunden, daß im Wirken, also in der Kausalität, das ganze Wesen der Materie besteht.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 39.

wirken, als auch eine subjektive Bedingung der Möglichkeit von Vorstellungen.¹⁷⁰ Der Begriff der Kausalität beruht auf der unmittelbaren Erfahrung der Kausalität, die andere Körper auf unseren Leib ausüben.¹⁷¹ Ausgehend von der Empfindung der Kräfte, die auf uns wirken, produziert unser Erkenntnisvermögen die Anschauung eines Objekts. Unseren Anschauungen liegt also für Schopenhauer eine unmittelbare Erfahrung der Wirkung von Kräften auf unseren Leib zugrunde.¹⁷²

Schopenhauer betont die Unmittelbarkeit der Anschauung, die nicht auf einem Akt unserer Reflexion beruht, sondern unmittelbar durch unseren Verstand geschieht.¹⁷³ Da die Anschauung eine Aktivität des Verstandes voraussetzt, wird sie von Schopenhauer als intellektual charakterisiert. Die Vorstellung „hat zwei wesentliche, notwendige und untrennbare Hälften“¹⁷⁴, die Schopenhauer als Subjekt und Objekt bezeichnet. Beide sind gleichermaßen Bedingung der Vorstellung,¹⁷⁵ „denn jede von beiden [Hälften, i.e. Subjekt und Objekt; E.F.] hat nur durch und für die andere Bedeutung und Dasein, ist

¹⁷⁰ Volker Spierling weist mit Nachdruck darauf hin, dass sowohl der idealistische als auch der realistische Akzent in Schopenhauers Theorie gleichermaßen ernst zu nehmen sind: „Entscheidend für die Entfaltung von Schopenhauers philosophischem Werk ist, daß er den Widerspruch der Antinomie des Erkenntnisvermögens *auszutragen* versucht und ihn nicht als Aporie einer fehlgeleiteten Vernunft unterbindet. Das einseitige, übergewichtige Bedingtsein des Objekts durch das Subjekt muß zwingend durch ein realistisches Gegengewicht ergänzt werden.“ Vgl. Spierling, „Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus.“ In: Materialien zu Schopenhauers 'Die Welt als Wille und Vorstellung'. Herausgegeben, kommentiert und eingeleitet von Volker Spierling. Frankfurt am Main 1984, S. 49.

¹⁷¹ „Es könnte demnach nie zu ihr [einer Anschauung; E.F.] kommen, wenn nicht irgendeine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkte diene. Dieses aber ist die Wirkung auf die tierischen Leiber.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 42.

¹⁷² Franziska Esser betont die Prozessualität von Schopenhauers Theorie der Anschauung und beschreibt die Konstitution der Anschauung bei Schopenhauer als einen „Transformationsprozeß“, in dem das unmittelbare Erleben der dynamischen Kausalität der Objekte zu einer anschaulichen Vorstellung der Objekte verarbeitet wird. Esser bezeichnet das vorstellende Bewusstsein als einen „stetige[n] Übergang vom zuständlichen zum gegenständlichen Bewußtsein“. Vgl. Esser, Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers, S. 128-129.

¹⁷³ „Die Veränderungen, welche jeder tierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d.h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letzteren als eines *Objekts*. Diese Beziehung ist kein Schluß in abstrakten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, notwendig und sicher.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 42.

¹⁷⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 2, S. 34.

¹⁷⁵ Rudolf Malter ist der Ansicht, dass „dem Subjekt innerhalb der Erkenntnisbeziehung im bloß formal verstandenen Schopenhauerschen Idealismus eine Vorrangstellung gegenüber dem Objekt“ zukommt, da das Subjekt „von der Seite des Objekts keinerlei Bestimmtheit“ erhält. Vgl. Malter, Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens, S. 71. Obwohl Subjekt und Objekt je unterschiedlich bestimmt sind, kommt beiden dennoch gleichermaßen die Funktion zu, die Vorstellungswelt zu bedingen. „Wir sind ihr [der bisherigen Betrachtung; E.F.] weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgegangen; sondern von der *Vorstellung*, welche jene beiden schon enthält und voraussetzt, da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erste, allgemeinste und wesentlichste Form ist.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 59.

mit ihr da und verschwindet mit ihr“¹⁷⁶. Dennoch gilt das Subjekt für Schopenhauer als „Träger der Welt“.

„Dasjenige, was alles erkennt und von keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer da ist.“¹⁷⁷

Die empirische Anschauung setzt als individuelle Vorstellung ein individuelles Subjekt voraus, nur als leibliches ist das Subjekt jedoch individuell. Das Subjekt der Erkenntnis ist unerkennbar und unterliegt nicht den Formen des Objekts, Raum, Zeit und Kausalität. Der Leib hingegen ist ausgedehnt, ein Gegenstand unter Gegenständen der Welt und somit als Objekt erkennbar.

„Als dieses Subjekt findet jeder sich selbst, jedoch nur, sofern er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntnis ist. Objekt ist aber schon sein Leib, welchen selbst wir daher von diesem Standpunkt aus Vorstellung nennen. Denn der Leib ist Objekt unter Objekten und den Gesetzen der Objekte unterworfen, obwohl er unmittelbares Objekt ist.“¹⁷⁸

Der Leib fungiert als Subjekt der sinnlichen Anschauung, obwohl der Leib von Schopenhauer als unmittelbares Objekt der Erkenntnis und nicht als Subjekt bezeichnet wird.¹⁷⁹ In seiner Funktion eines unmittelbaren Objekts der Anschauung ist der Leib nicht Objekt im eigentlichen Sinn, sondern ein Organ, das die Vorstellung der Objekte durch sein Empfindungsvermögen vermittelt.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 2, S. 34.

¹⁷⁷ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 2, S. 33.

¹⁷⁸ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 2, S. 33.

¹⁷⁹ In der dritten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* wird die Erkenntnis für Schopenhauer letztlich zu einer leiblichen Funktion. Der Leib übernimmt schließlich die Rolle des Erkenntnissubjekts. Die subjektive Bedingtheit der Anschauung bedeutet für Schopenhauer letztlich, dass die Anschauung ein „Gehirnphänomen“ ist. Vgl. Schopenhauer, WWV Erg, Kapitel 2, S. 29. Schöndorf beschreibt Schopenhauers Interesse für die physiologischen Bedingungen der Erkenntnis als eine Tendenz, die bereits im ersten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* von 1818/19 zu finden ist, und die sich im späteren Werk Schopenhauers noch verstärkt. „Diese Tendenz [den idealistischen Standpunkt sensualistisch auszulegen; E.F.] wird bei Schopenhauer immer stärker, und sie zeigt sich bereits deutlich an einigen Punkten des ersten Bandes des Hauptwerks 'Die Welt als Wille und Vorstellung'“. Vgl. Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, S. 191. „Grundsätzlich neue Anschauungen vertritt Schopenhauer in den späteren Schriften nicht mehr, wenn man davon absieht, daß sein Denken jetzt immer mehr in sensualistisch-physiologischen Bahnen verläuft.“ Vgl. Schöndorf, ebd., S. 223.

¹⁸⁰ Tiemersma ist der Ansicht, dass Schopenhauer „den subjektiven Aspekt des erkennenden Leibes beiseite“ lässt, obwohl in Schopenhauers Theorie auch eine Sichtweise angelegt ist, die den Leib als „Subjekt des Erkennens“ versteht. Vgl. Tiemersma, *Der Leib als Wille und Vorstellung*, S. 168-169

I.2.a) Der Leib als unmittelbares Objekt der Anschauung

Die Sensibilität des Leibes ist eine der primären Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis, da sie dem Erkenntnissubjekt einen unmittelbaren Zugang zur Welt als Vorstellung eröffnet. Schopenhauer interessiert sich in seiner Theorie der Erkenntnis für die empirische Anschauung und insbesondere für die leibliche Empfindung als „Ausgangspunkt der Erkenntnis des Subjekts“¹⁸¹.

Die Rolle des Leibes in der Konstitution der Anschauung ist in der Tat für Schopenhauer so zentral, dass man ebenso von einem bewussten Leib als von einem leiblichen Bewusstsein sprechen kann.¹⁸² Die „Sensibilität der tierischen Leiber“ bezeichnet das Vermögen, Empfindungen „unmittelbar“ wahrzunehmen.¹⁸³ Das Empfindungsvermögen des Leibes wird von Schopenhauer als Bedingung der Möglichkeit der Anschauung expliziert.¹⁸⁴ Die Verstandesleistung in der Verknüpfung der Sinnesdaten zu der Anschauung eines räumlichen Gegenstandes erläutert Schopenhauer durch eine Beschreibung der empirischen und physiologischen Bedingungen der Anschauung und der Funktionen der Sinnesorgane.¹⁸⁵

„Das Sehlernen der Kinder und operierter Blindgeborenen, das einfache Sehn des doppelt, mit zwei Augen, Empfundenen, das Doppeltsehn und Doppelttasten bei der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer gewöhnlichen Lage, die aufrechte Erscheinung der Gegenstände, während ihr Bild im Auge verkehrt steht, das Übertragen der Farbe, welche bloß eine innere Funktion, eine polarische Teilung der Tätigkeit des Auges ist, auf die äußern Gegenstände [...] – dies alles sind feste

und S. 165. Tiemersma kritisiert, dass Schopenhauer den Leib nicht als Subjekt des Erkennens auffasst: „Weil Schopenhauer dem leiblichen Subjekt des Erkennens nur eine instrumentelle Bedeutung zuschreibt, ist die Beziehung zwischen diesem Subjekt und dem Leib als Objekt eine des Mittels und Objektes.“ Vgl. Tiemersma, ebd., S. 169.

¹⁸¹ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52.

¹⁸² Wolfgang Weimer unterscheidet zwei Weisen, wie das Verhältnis von Leib und Bewusstsein aufgefasst werden kann und bezeichnet sie als dualistische und monistische Theorien. Er zählt Schopenhauers Theorie zu den monistischen Theorien und charakterisiert sie näher als eine „Verbindung von Idealismus und Identitätstheorie“. Die Identitätstheorie behauptet die Identität von Leib und Bewusstsein. Vgl. Weimer, „Leib und Bewußtsein. Schopenhauers Anregungen zu einer aktuellen Diskussion.“ In: Schirmacher, Wolfgang (Hg.): Schopenhauers Aktualität: ein Philosoph wird neu gelesen. Wien 1988, S. 52.

¹⁸³ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52.

¹⁸⁴ „Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen [...] Die zweite Bedingung aber ist die Sensibilität tierischer Leiber oder die Eigenschaft gewisser Körper, unmittelbar Objekte des Subjekts zu sein.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52.

¹⁸⁵ Volker Spierling ist der Ansicht, dass Schopenhauer die Untersuchung der transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis durch ein „realistisches Gegengewicht“ ergänzt. Vgl. Spierling, Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus, S. 49. „Die transzendentalidealistische Betrachtung des Intellekts muß durch eine materialistische, d.h. physiologische, fundiert werden.“ Vgl. Spierling, ebd., S. 51.

und unwiderlegliche Beweise davon, daß alle *Anschauung* nicht bloß sensual, sondern intellektual, d.h. reine *Verstandeserkenntnis der Ursache aus der Wirkung* ist.“¹⁸⁶

Die Leistung der Konstitution des Objekts der Anschauung wird in der Hauptsache durch die Funktionen der Sinnesorgane vollzogen. Diese Ansicht steigert sich in der späten philosophischen Entwicklung Schopenhauers zur Aussage, die Erkenntnis sei eine Funktion des Gehirns.¹⁸⁷ Der Leib ist für Schopenhauer dasjenige Organ, das uns die „Wirklichkeit“¹⁸⁸ der Objekte erfahren und die Beschaffenheit der Objekte erkennen lässt. Der Leib bezeichnet nicht nur die Gesamtheit unserer Sinnesorgane, sondern ebenso ein „Gemeingefühl“¹⁸⁹, das auf Schopenhauers These verweist, dass der Leib unmittelbarer Gegenstand unseres Bewusstseins ist.

„Der Leib ist uns also hier unmittelbares Objekt, d.h. diejenige Vorstellung, welche den Ausgangspunkt der Erkenntnis des Subjekts macht, indem sie selbst mit ihren unmittelbar erkannten Veränderungen der Anwendung des Gesetzes der Kausalität vorhergeht“¹⁹⁰.

Die Veränderungen unseres Leibes sind unserem Bewusstsein unmittelbar zugänglich, weshalb Schopenhauer den Leib als „unmittelbares Objekt“ unseres Bewusstseins bezeichnet.¹⁹¹ Schopenhauer beginnt seine Exposition des Begriffs des Leibes damit, den Leib als Gegenstand der Vorstellung zu charakterisieren.¹⁹² Schopenhauer weist jedoch sogleich darauf hin, dass es eine abstrakte Sichtweise darstellt, den Leib als

¹⁸⁶ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 43.

¹⁸⁷ Vgl. Schopenhauer, WWV Erg, Kapitel 1, S. 4.

¹⁸⁸ „Hierauf nun gehört beiden [dem Dogmatismus und Skeptizismus; E.F.] die Belehrung: [...] daß das Sein der anschaulichen Objekte eben ihr Wirken ist, daß eben in diesem des Dinges Wirklichkeit besteht“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 45.

¹⁸⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 53.

¹⁹⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52.

¹⁹¹ Rudolf Malter hält die Bezeichnung „unmittelbares Objekt“ für eine vorläufige Formulierung Schopenhauers, die nur „uneigentlich“ auf das Phänomen zutrifft, das Schopenhauer beschreiben möchte. Vgl. Malter, Arthur Schopenhauer. Stuttgart; Bad Canstatt 1991, S. 112. Schopenhauer distanziert sich bei der Überarbeitung seiner Schrift von der *Vierfache Wurzel* von der Formulierung „unmittelbares Objekt“, indem er anfügt, dass der Begriff des Objekts nicht im eigentlichen Sinn zu verstehen ist. Schopenhauer spricht 1847 nun vermehrt von der „unmittelbaren Gegenwart der Vorstellungen“ und „bloßen Empfindungen“. „Insofern nun der organische Leib der Ausgangspunkt für die Anschauung aller andern Objekte [...] ist, hatte ich ihn in der ersten Auflage dieser Abhandlung das *unmittelbare Objekt* genannt; welcher Ausdruck jedoch nur in sehr uneigentlichem Verstande gelten kann.“ Vgl. Schopenhauer, *Vierfache Wurzel* 1847, § 22, S. 106.

¹⁹² „[I]n diesem ersten Buch ist es nötig, unverwandt diejenige Seite der Welt zu betrachten, von welcher wir ausgehn, die Seite der Erkennbarkeit, und demnach ohne Widerstreben alle irgend vorhandenen Objekte, ja sogar den eigenen Leib (wie wir bald näher erörtern werden) nur als Vorstellung zu betrachten, bloße Vorstellung zu nennen.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 1, S. 33.

Objekt zu betrachten.¹⁹³ Da wir unseren Leib unmittelbar erkennen, unterscheidet sich unser Leib grundlegend von anderen Objekten, sodass „der Begriff Objekt nicht einmal im eigentlichsten Sinn zu nehmen [ist]: denn durch diese unmittelbare Erkenntnis des Leibes, welche der Anwendung des Verstandes vorhergeht und bloße sinnliche Empfindung ist, steht der Leib selbst nicht eigentlich als *Objekt* da“¹⁹⁴.

Der Leib ist zwar auch ein Objekt, insofern er als raum-zeitlicher Gegenstand betrachtet wird, wenn wir etwa die Gestalt unseres Körpers visuell wahrnehmen oder ertasten, „also indem das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet.“¹⁹⁵ Den eigenen Leib als Gegenstand im Raum zu betrachten, ist für Schopenhauer jedoch nicht die ursprüngliche und unmittelbare Weise, in der uns unser Leib gegeben ist. Unmittelbar ist uns der Leib als Medium unserer Empfindungen bewusst. Die Sinnesorgane wie das sehende Auge und die tastende Hand fungieren als Medium der Empfindungen. In Schopenhauers Formulierung kennen wir „keine Sonne“ und „keine Erde“, „sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt“¹⁹⁶.

„Insofern sind diese [die tierischen Leiber; E.F.] die *unmittelbaren Objekte* des Subjekts: die Anschauung aller andern Objekte ist durch sie vermittelt. Die Veränderungen, welche jeder tierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d.h. empfunden“¹⁹⁷.

Die Empfindung ist das unmittelbare Bewusstsein einer Veränderung des Leibes, die durch die Wirkung eines Objekts hervorgebracht wird. Was uns unmittelbar gegeben ist, ist nur die Empfindung. „Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht die Anschauung: es sind bloße Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet“¹⁹⁸ Der Leib ist nicht nur Medium der Eindrücke, die wir durch unsere verschiedenen Sinne erhalten, sondern ebenso unser Medium der Erfahrung der Kausalität von Objekten auf

¹⁹³ „[W]ie alle andern realen Objekte sehn wir auch den eigenen Leib, von dem das Anschauen der Welt in jedem ausgeht, bloß von der Seite der Erkennbarkeit an: und er ist uns sonach nur Vorstellung. Zwar widerstrebt das Bewußtsein eines jeden [...], wenn der eigene Leib bloß eine Vorstellung sein soll [...]. Allein der Gang unserer Untersuchung macht diese Abstraktion, diese einseitige Betrachtungsart, dies gewaltsame Trennen des wesentlich Zusammen-Bestehenden notwendig“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 51.

¹⁹⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 53.

¹⁹⁵ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 53.

¹⁹⁶ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 1, S. 31.

¹⁹⁷ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 42.

¹⁹⁸ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 42.

unseren Leib. Wir erleben die Wirkung der Objekte auf uns auf unmittelbare Weise und erfahren damit ihre „Wirklichkeit“¹⁹⁹.

„Es könnte dennoch nie zu ihr [der Anschauung; E.F.] kommen, wenn nicht irgendeine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkte diene. Dieses aber ist die Wirkung auf die tierischen Leiber.“²⁰⁰

Obwohl es sich bei der Empfindung um „bloße Data“²⁰¹ handelt und die Empfindung von Schopenhauer als „dumpf und nichtssagend“²⁰² bezeichnet wird, ist die Empfindung des Leibes für Schopenhauer doch dasjenige, was „unmittelbar *erkannt* wird“²⁰³. Schopenhauer geht sogar so weit, zu behaupten, wir kennen „nichts“ als „ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt“²⁰⁴. Obwohl unser vorstellendes Bewusstsein auf Objekte gerichtet ist, liegt den anschaulichen Vorstellungen doch ein unmittelbares Bewusstsein unserer Empfindungen zugrunde.²⁰⁵ Die Empfindung des Leibes ist das uns unmittelbar Bekannteste,²⁰⁶ als solches ist es jedoch nicht Gegenstand unseres vorstellenden Bewusstseins.²⁰⁷ Schopenhauer legt durch philosophische Reflexion eine Schicht unserer Erfahrung frei, die nicht den Formen der Vorstellung

¹⁹⁹ „Ursache und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Sein ist ihr Wirken [...]. Höchst treffend ist daher im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen *Wirklichkeit* genannt, welches Wort viel bezeichnender ist als Realität.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 38.

²⁰⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 42.

²⁰¹ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 42.

²⁰² Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 42.

²⁰³ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52-53.

²⁰⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 1, S. 31. Atwell ist der Ansicht, dass Schopenhauer nicht davon ausgehe, dass wir nur unsere Sinnesorgane kennen, sondern dass Schopenhauers Rede davon, dass wir nur unser sehendes Auge und unsere fühlende Hand kennen, so zu verstehen sei, dass uns nur unsere Empfindungen unmittelbar gegeben sind und wir keine unmittelbare Erkenntnis der Objekte besitzen. „We do not have a direct or immediate knowledge of perceptual objects.“ Vgl. Atwell, Schopenhauer on the Character of the World. Berkeley; Los Angeles; London 1995, S. 33.

²⁰⁵ Tiemersma beschreibt die unmittelbare Weise, in der der Leib an der Anschauung eines Objekts beteiligt ist, als fungierende Intentionalität, da wir uns unseres Leibes in seiner Funktion der Vermittlung einer Empfindung nicht explizit bewusst sind. „Dieser dynamische Leib ist der Knotenpunkt der Sinngebung. Er hat eine eigene Erkenntnis der Welt, eine Intentionalität, die nicht eine bewußte, sondern eine 'fungierende' ist.“ Vgl. Tiemersma, Der Leib als Wille und Vorstellung, S. 170.

²⁰⁶ Rudolf Malter hält Schopenhauers These, dass der Leib das „Nächste und Bekannteste“ für uns sei, für „neuartig“ in der Philosophiegeschichte. Vgl. Malter, Arthur Schopenhauer, S. 187.

²⁰⁷ Malter beschreibt das Verhältnis von Empfindung, Leib und Vorstellung wie folgt: Der Leib ist „mehr [...] als Empfindung, weniger aber als ein Objekt.“ Vgl. Malter, Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens, S. 113. Malter versteht den Leib bei Schopenhauer als transzendente Bedingung der Möglichkeit von Anschauung: „[D]er Transzendentalismus der Vorstellung fragt über die Gegebenheit der Empfindungen hinaus nach dem Gebenden der Empfindungen und findet dieses Gebende im organischen Leib.“ Vgl. Malter, ebd., S. 112.

unterliegt und die Schopenhauer als das unmittelbare Bewusstsein unseres Leibes bezeichnet.²⁰⁸

„[D]enn durch diese unmittelbare Erkenntnis des Leibes, welche der Anwendung des Verstandes vorhergeht und bloße sinnliche Empfindung ist, steht der Leib selbst nicht eigentlich als *Objekt* da, sondern erst die auf ihn einwirkenden Körper; weil jede Erkenntnis eines eigentlichen Objekts, d.h. einer im Raum anschaulichen Vorstellung, nur durch und für den Verstand ist, also nicht vor, sondern erst nach dessen Anwendung.“²⁰⁹

Schopenhauer ist darum bemüht, die Eigenschaft des Leibes, unsere Erkenntnis von Objekten zu vermitteln, zu belegen, indem er Beispiele anführt, wie wir Bewusstsein von der vermittelnden Funktion des Leibes erlangen können. Den Ausgang nimmt Schopenhauers Erklärung von der Vorstellung unseres Leibes als eines ausgedehnten, materiellen und organischen Körpers, dessen Gestalt wir kennen und dessen Eigenschaften wir physikalisch und biologisch beschreiben können.²¹⁰ Von der Vorstellung des Leibes als eines materiellen Körpers führt Schopenhauer die LeserInnen zu einer Beschreibung des Leibes, wie er uns unmittelbar gegeben ist. Unmittelbarkeit bedeutet hier, dass unser Bewusstsein des Leibes nicht durch die Tätigkeit des Verstandes vermittelt ist, dass wir unseren Leib also nicht als materielles Objekt im Raum denken.

Die von Schopenhauer explizierte Methode besteht darin, „das, was wirklich der Empfindung angehört, deutlich abzusondern von dem, was in der Anschauung der Intellekt hinzugetan hat. Dies ist anfangs schwer“.²¹¹ Es geht Schopenhauer darum, die Empfindungen unabhängig von der verknüpfenden Tätigkeit des Verstandes „an und für sich [zu; E.F.] beachten.“²¹² Schopenhauer betont, dass eine Betrachtungsweise, die auf die rohen Daten der Empfindungen fokussiert, entgegen unserer Gewohnheit ist und erst geübt werden muss.

²⁰⁸ Tiemersma beschreibt den Leib, wie er in unserer unmittelbaren Erfahrung gegeben ist, als „vorbewußte[n] Leib“. Vgl. Tiemersma, *Der Leib als Wille und Vorstellung*, S. 167. Schöndorf ist der Ansicht, dass Schopenhauer „den Begriff des unmittelbaren Objekts so weit aus[dehnt; E.F.], daß er mit Erkenntnis gar nichts mehr zu tun hat, höchstens im analogen Sinne. Leiblichkeit wird vielmehr zu einem Kennzeichen von Leben.“ Vgl. Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, S. 131.

²⁰⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 53.

²¹⁰ „[N]ur durch die Erkenntnis, nur in der Vorstellung, d.h. nur im Gehirn, stellt auch der eigene Leib allererst sich dar als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organisches“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 53.

²¹¹ Schopenhauer, *Vierfache Wurzel* 1847, § 21, S. 71.

²¹² Schopenhauer, *Vierfache Wurzel* 1847, § 21, S. 71.

„Z.B. meine Hand ist mein unmittelbares Objekt, wenn durch ihr Tasten ich die Einwirkung eines andern Objekts auf sie und solches daher als im Raum gegenwärtig erkenne: die Hand ist vermitteltes Objekt, wenn ich sie sehe, d.h. aus den von ihr auf mein Auge zurückgeworfenen Lichtstrahlen ihre Wirksamkeit – Wirklichkeit – ihr Erfüllen des Raums erkenne. Das Auge, das hier unmittelbares Objekt war, wird wieder mittelbares, indem ich es betaste u.s.w.“²¹³

Schopenhauer interessiert sich für die empirischen Voraussetzungen unserer sinnlichen Vorstellungen. Er fasst die Anschauung eines Objekts im Raum als Resultat eines komplexen Vorgangs auf, „wie aus den Datis, welche die Sinne liefern, der Verstand die Anschauung schafft, wie durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Objekt die verschiedenen Sinne erhalten, das Kind die Anschauung erlernt“²¹⁴. Schopenhauer versucht, die empirischen Voraussetzungen unserer Anschauungen durch eine physiologische Untersuchung der Sinnesorgane zu erschließen. Die physiologische Beschreibung zielt darauf ab, zu einer Beschreibung der Elemente unserer Anschauung zu gelangen, die die Empfindungen als den „rohen Stoff“²¹⁵ der Anschauungen rekonstruiert.²¹⁶

I.2.b) Der Gegenstand der Vorstellung als Ursache der Affektionen unseres Leibes

Die Anschauung eines Objekts im Raum kommt laut Schopenhauer durch die Leistung des Verstandes zustande, der das Datenmaterial der Sinnesempfindungen nach den apriorischen Gesetzmäßigkeiten unseres Erkennens zu der Vorstellung eines Objekts im

²¹³ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1813, § 21, Anm. 2, S. 26-27.

²¹⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 42-43.

²¹⁵ „Nur muß man hiebei das, was wirklich der Empfindung angehört, deutlich aussondern von dem, was in der Anschauung der Intellekt hinzugetan hat. Dies ist anfangs schwer; weil wir so sehr gewohnt sind, von der Empfindung sogleich zu ihrer Ursache überzugehen, daß diese sich uns darstellt, ohne daß wir die Empfindung [...] an und für sich beachten.“ Vgl. Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1847, § 21, S. 71.

²¹⁶ Schöndorf ist der Ansicht, dass Schopenhauers Denken in seinen „späteren Schriften [...] immer mehr in sensualistisch-physiologischen Bahnen verläuft“, ohne wesentlich neue philosophische Impulse zu liefern. „Die Erörterungen Schopenhauers sind nun weniger für eine philosophische Gesamtkonzeption interessant, als vielmehr für die Grenzgebiete von Philosophie und Naturwissenschaft, Physiologie, Psychologie usw.“ Vgl. Schöndorf, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes, S. 223. Ich stimme Schöndorf nicht darin zu, dass Schopenhauers Interesse für die Physiologie als Wendung zu einer „abstrusen“ sensualistischen Theorie der Erkenntnis zu werten ist. Vgl. Schöndorf, ebd., S. 224. Das physiologische Interesse Schopenhauers kann auch als Versuch interpretiert werden, die empirischen und phänomenologischen Grundlagen der Wahrnehmung zu analysieren. Als Beispiel einer Interpretation, die Schopenhauers Theorie aus phänomenologischer Perspektive betrachtet, vgl. Esser, Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers.

Raum verknüpft. Schopenhauer hat zwar eine Theorie der apriorischen Bedingungen des Erkennens im Blick,²¹⁷ fokussiert seine Untersuchungen jedoch auf den Prozess der empirischen Wahrnehmung eines Objekts.²¹⁸

Als Beispiel für Schopenhauers empirische Wahrnehmungsanalysen möchte ich auf seine Untersuchung der räumlichen Wahrnehmung eingehen. Die räumliche Vorstellung von Objekten ist für Schopenhauer sowohl durch den Sehsinn als auch durch den Tastsinn vermittelt.

„Der objektiven Anschauung dienen eigentlich nur zwei Sinne: das Getast und das Gesicht. Sie allein liefern die Data, auf deren Grundlage der Verstand durch den angegebenen Prozeß die objektive Welt entstehen läßt. Die andern drei Sinne bleiben in der Hauptsache subjektive: denn ihre Empfindungen deuten zwar auf eine äußere Ursache, aber enthalten keine Data zur Bestimmung *räumlicher* Verhältnisse derselben.“²¹⁹

Unsere räumliche Wahrnehmung ist durch die physiologische Beschaffenheit unserer Sinnesorgane bedingt. Der Sehsinn liefert zwar nur eine „Palette mit vielerlei bunten Farbkleckschen“ und enthält „nichts der Gestalt, Lage, Nähe oder Ferne von Dingen außer uns Ähnliches“.²²⁰ Dennoch ist die Empfindung maßgeblich für die Tätigkeit des Verstandes, da die „Retina als Fläche ein Nebeneinander des Eindrucks zuläßt; [...] und endlich, daß die Retina die Fähigkeit besitzt, auch die Richtung, in der sie vom Licht getroffen wird, unmittelbar mitzuempfinden“.²²¹

Ohne die Tätigkeit des Verstandes würden wir das Gesehene nicht als Objekt im Raum wahrnehmen. Dennoch bedingen die physiologischen Eigenschaften unseres Sehsinnes, sowie die Tatsache, dass wir mit zwei Augen empfinden,²²² die Perspektivität und

²¹⁷ „[A]lle Anschauung [ist; E.F.] nicht bloß sensual, sondern intellektual, d.h. reine Verstandeserkenntnis der Ursache aus der Wirkung [...], [es setzt; E.F.] folglich das Gesetz der Kausalität voraus [...], von dessen Erkenntnis alle Anschauung, mithin alle Erfahrung ihrer ersten und ganzen Möglichkeit nach abhängt“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 43.

²¹⁸ „Bei diesem Prozeß nimmt nun der Verstand, [...] alle, selbst die minutiösesten Data der gegebenen Empfindung zu Hülfe, um, ihnen entsprechend, die *Ursache* derselben im Raume zu konstruieren.“ Vgl. Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1847, § 21, S. 69.

²¹⁹ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1847, § 21, S. 70.

²²⁰ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1847, § 21, S. 74.

²²¹ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1847, § 21, S. 75.

²²² Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 43.

Räumlichkeit unserer Wahrnehmung.²²³ Beispielsweise liefert die Retina auch eine Empfindung der Richtung, aus der das Licht auf sie eintrifft.

Unser Tastsinn ergänzt unseren Sehsinn mit Empfindungen, die eine räumliche Wahrnehmung ermöglichen.²²⁴ Die Empfindungen, die der Tastsinn liefert, sind „die Data zur Erkenntnis der Größe, Gestalt, Härte, Weiche, Trockenheit, Nässe, Glätte, Temperatur“²²⁵. Sowohl die „Gestalt und Beweglichkeit der Arme, Hände und Finger, aus deren Stellung beim Tasten der Verstand die Data zur räumlichen Konstruktion der Körper entnimmt“, als auch die „Muskelkraft, mittelst welcher er die Schwere, Festigkeit, Zähigkeit oder Spröde der Körper erkennt“, tragen zur Konstitution der räumlichen Wahrnehmung bei.²²⁶ Für Schopenhauer ist die bloße Empfindung dennoch ungenügend, um die Vorstellung eines räumlichen Objekts zu erklären. Nur durch die uns „a priori bewußte [...] Vorstellung einer Ursache und eines Raumes“ sind wir in der Lage, ein materielles Objekt vorzustellen.²²⁷

Obwohl Schopenhauer die Empfindungen unserer Sinnesorgane als rohes Datenmaterial ansieht,²²⁸ gibt er detaillierte Analysen der empirischen Prozesse unserer sinnlichen Wahrnehmung. Schopenhauer beschreibt etwa, wie wir „im Finstern“ oder „als Blindgeborene“ die Gestalt eines Gegenstandes, z.B. eines Kubus, durch bloßes Tasten erkennen können.²²⁹ Von der Empfindung des Widerstandes und der Schwere des Gegenstandes und der Bewegung unserer Hände beim Betasten des Gegenstandes schließen wir auf dessen räumliche Gestalt. Die Beschaffenheit unserer Empfindungen

²²³ Franziska Esser beschreibt die unmittelbare Erfahrung des Raumes als „erlebten Raum“, um ihn von dem „gedachten Raum“ zu unterscheiden. Vgl. Esser, Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers, S. 83. Den „phänomenalen Raum des Leibes“ beschreibt sie als „Orientierungszentrum“ und „absoluten Mittelpunkt“ unserer räumlichen Orientierung. Vgl. Esser, ebd., S. 204 f.

²²⁴ „Getast und Gesicht nun also haben zuvörderst jedes seine eigenen Vorteile; daher sie sich wechselseitig unterstützen. Das Gesicht bedarf keiner Berührung, ja keiner Nähe: sein Feld ist unermesslich, geht bis zu den Sternen. [...] Hingegen ist das Getast zwar an den Kontakt gebunden, gibt aber so untrügliche und vielseitige Data, daß es der gründlichste Sinn ist.“ Vgl. Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1847, § 21, S. 71.

²²⁵ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1847, § 21, S. 71-72.

²²⁶ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1847, § 21, S. 72. Franziska Esser merkt an, dass Schopenhauer den sensomotorischen Charakter der Wahrnehmung nicht thematisiert. Vgl. Esser, Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers, S. 224. Schopenhauers Hinweis auf die Bewegung des Leibes bei der Beschreibung der Empfindungen des Tastsinns legt jedoch nahe, dass sich Schopenhauer des sensomotorischen Charakters der Wahrnehmung zumindest der Sache nach bewusst ist.

²²⁷ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1847, § 21, S. 72-73.

²²⁸ „Bei allen dem geben diese Data durchaus noch keine Anschauung; sondern diese bleibt das Werk des Verstandes.“ Vgl. Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1847, § 21, S. 72.

²²⁹ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1847, § 21, S. 72.

disponiert den Verstand dazu, das Gesetz der Kausalität in bestimmter Weise auf das Datenmaterial anzuwenden.

Beispiele für unmittelbare Empfindungen, die zu einer räumlichen Vorstellung beitragen, sind etwa die perspektivische Gegebenheit unserer visuellen Empfindungen, die durch den Winkel des Lichteinfalls auf beide Augen bedingt ist,²³⁰ sowie die Bewegung unserer Glieder während der Betrachtung eines Gegenstandes. Die räumliche Vorstellung besteht in einer Verknüpfung der verschiedenen Sinnesdaten, indem wir sie einem Objekt zuordnen.

„Hieraus wird deutlich, daß das Einfachsehn mit zwei Augen sich im Grunde ebenso verhält wie das Betasten eines Körpers mit zehn Fingern, deren jeder einen andern Eindruck und auch in anderer Richtung erhält, welche sämtlichen Eindrücke jedoch der Verstand als von *einem* Körper herrührend erkennt, dessen Gestalt und Größe er danach apprehendiert und räumlich konstruiert.“²³¹

Die Tätigkeit des Verstandes besteht darin, ein Objekt im Raum zu konstruieren, indem das Gesetz der Kausalität auf die gegebenen Empfindungen angewendet wird. „Kausalität erkennen ist seine [des Verstandes; E.F.] einzige Funktion, seine alleinige Kraft“.²³² Die Empfindung wird als Wirkung eines Objekts aufgefasst,²³³ dessen Eigenschaften und räumliche Beschaffenheit aus der Art der Affektion unseres Leibes unmittelbar durch den Verstand erschlossen werden. „Diese Beziehung ist kein Schluß in abstrakten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, notwendig und sicher.“²³⁴

²³⁰ Durch die Fähigkeit der Retina, „auch die Richtung, in der sie vom Lichte getroffen wird, mitzuempfinden, [...] aber wird gewonnen, daß der bloße Eindruck auch schon die Richtung seiner Ursache anzeigt, also auf den Ort des das Licht aussendenden oder reflektierenden Objekts geradezu hindeutet.“ Vgl. Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1847, § 21, S. 75.

²³¹ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1847, § 21, S. 79.

²³² Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 41.

²³³ Rudolf Malter hält die Auffassung der Empfindung als die Wirkung eines Objekts bereits für eine Leistung des Verstandes. „Daß am tierischen Leib irgendetwas als 'Wirkung' aufgefaßt wird, ist schon Resultat der Verstandesarbeit, d.h.: der Verstand beginnt seine bedeutungstiftende Arbeit damit, daß er ein Datum am tierischen Leib (Empfindung) als Wirkung versteht.“ Vgl. Malter, Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens, S. 114-115. Malter ist zuzustimmen, dass die Beziehung des Empfindungsdatums auf ein Objekt als Ursache der Empfindung eine Leistung des Verstandes ist. Bereits in der Empfindung liegt jedoch das Bewusstsein einer Veränderung des Leibes. Dieses Bewusstsein beschreibt Malter als das Bewusstsein einer 'vorkausalen Veränderung', die erst durch den Verstand als kausale Wirkung aufgefasst wird. Vgl. Malter, ebd., S. 115.

²³⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 42.

„Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet [...]: denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorstellung *Materie*, d.i. Wirksamkeit.“²³⁵

Zentraler Ausgangspunkt der Konstitution der Anschauung ist der Leib. Durch die Sensibilität unseres Leibes sind uns die Einwirkungen anderer Körper auf unseren Leib unmittelbar als Empfindungen gegeben. „Unmittelbar gegeben ist nichts als das unmittelbare Objekt im Raum und die Succession seiner Zustände in der Zeit“.²³⁶ Da uns unmittelbar nur unsere Empfindungen gegeben sind, die wir in zeitlicher Folge wahrnehmen, bedarf die Wahrnehmung von Objekten im Raum der Tätigkeit des Verstandes.

Wir erfahren einen Gegenstand dann als real und anschaulich gegeben, wenn wir ihn als Ursache einer Affektion unseres Leibes erfahren. Die Realität des auf diese Weise angeschauten Gegenstandes ist laut Schopenhauer unmittelbar evident und unterliegt nicht der Unterscheidung von wahr und falsch.²³⁷ Die tatsächliche Einwirkung eines Objekts auf unseren Leib und unsere unmittelbare Auffassung des Objekts als Ursache dieser Einwirkung begründen die Anschauung als eine Vorstellung, die sich auf „empirische Realität“ bezieht.²³⁸ Obwohl der Satz vom Grund, und damit auch die Kausalität des Werdens als eine seiner Gestalten, von Schopenhauer ausschließlich als Relation angesehen wird, die zwischen Objekten besteht,²³⁹ hat das Gesetz der Kausalität seine Geltung doch ursprünglich aus einer Relation auf den Leib und damit auf das Subjekt.

Durch das Subjekt wird die Einwirkung des Objekts auf den Leib unmittelbar wahrgenommen und dem Objekt zugeschrieben. Die Realität des Objekts wird einerseits unmittelbar erlebt, andererseits wird sie dem Objekt durch das Subjekt übertragen. Die Sinnesdaten selbst geben keine Auskunft über die objektive Beschaffenheit der Dinge im Raum. Erst durch den Verstand wird deren objektive Gestalt im Raum konstruiert. Die Anwendung der Kategorie der Kausalität durch den

²³⁵ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 42.

²³⁶ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1813, § 24, S. 36.

²³⁷ „Daher auch erregt die anschauliche Welt, solange man bei ihr stehnbleibt, im Betrachter weder Skrupel noch Zweifel: es gibt hier weder Irrtum noch Wahrheit; diese sind ins Gebiet des Abstrakten, der Reflexion gebannt.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 47.

²³⁸ „Insofern ist also die angeschaute Welt in Raum und Zeit, welche sich als lauter Kausalität kundgibt, vollkommen real und ist durchaus das, wofür sie sich gibt, und sie gibt sich ganz und ohne Rückhalt als Vorstellung, zusammenhängend nach dem Gesetz der Kausalität. Dieses ist ihre empirische Realität.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 45-46.

²³⁹ Das „Verhältnis von Ursache und Wirkung“ findet „immer nur zwischen Objekten statt“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 44.

Verstand konstituiert die Anschauung, obwohl „wir uns ihrer Funktion so wenig als der der andern Kategorien anders bewußt werden, als indem eben durch diese Kategorien unser Bewußtseyn aus dumpfer Empfindung zur Anschauung wird.“²⁴⁰

Das bloße Bewusstsein unserer Empfindungen, ohne diese auf Objekte außer uns zu beziehen, bezeichnet Schopenhauer als ein „dumpfes, pflanzenartiges Bewußtsein der Veränderungen des unmittelbaren Objekts [...], die völlig bedeutungslos aufeinander folgten, wenn sie nicht etwan als Schmerz oder Wollust eine Bedeutung für den Willen hätten“²⁴¹. Ein weiteres Argument für die Annahme, dass die Anschauung die Leistung des Verstandes voraussetzt, ist für Schopenhauer, dass wir ohne diese Tätigkeit die Objekte unserer Anschauung nicht voneinander unterscheiden könnten. Mehr noch, wir könnten uns selbst nicht von den Objekten außer uns unterscheiden.

„Nun ist nicht einzusehn, wie wir über diese Vorstellung [des eigenen Leibes; E.F.] hinaus zu andern Objekten im Raum gelangen, als mittelst Anwendung der Kategorie der Kausalität. Ohne Anwendung derselben würden wir kein andres Objekt haben als das unmittelbare, mit seinen sich succedirenden Zuständen.“²⁴²

Die Empfindung sagt unmittelbar nichts über einen Gegenstand aus, sie schließt also keinerlei Erkenntnis über die Welt ein, sondern wird unmittelbar als Zustand unseres Leibes erfahren. Im unmittelbaren Bewusstsein unserer Empfindungen erfahren wir eine zeitliche Abfolge von Zuständen und Veränderungen unseres Leibes.

Die Affektionen unserer Sinnesorgane nicht nur als Zustände unseres Bewusstseins, sondern als Eigenschaften von Objekten aufzufassen, erfordert eine Tätigkeit unseres Intellekts, durch die unsere Empfindungen auf einen Gegenstand projiziert werden, dessen Beschaffenheit durch die Verknüpfung verschiedener Sinnesdaten erschlossen

²⁴⁰ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1813, § 24, S. 37.

²⁴¹ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 42. Schöndorf geht davon aus, dass Schopenhauer den Begriff des unmittelbaren Objekts nicht primär im Kontext der Analyse unserer Erkenntnis gebraucht, sondern dass er diesem Begriff einen weiteren Sinn gibt. Schopenhauer „dehnt [...] den Begriff des unmittelbaren Objekts so weit aus, daß er mit Erkenntnis gar nichts mehr zu tun hat, höchstens im analogen Sinne. Leiblichkeit wird vielmehr zu einem Kennzeichen von Leben.“ Vgl. Schöndorf, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes, S. 131. Der Begriff des unmittelbaren Objekts verweist auf eine Schicht unseres Bewusstseins, die unserer Reflexion vorausliegt und die für Schopenhauer mit unserer affektiven Natur und mit unserem Willen assoziiert ist. Dennoch kann ich Schöndorfs Interpretation, dass das unmittelbare Objekt nichts mit Erkenntnis zu tun habe, nicht zustimmen, da das unmittelbare Bewusstsein unserer Empfindungen für Schopenhauer den Ausgangspunkt unserer Anschauungen, und damit unserer Erkenntnis insgesamt, bildet. „Übrigens sind dem Gesagten zufolge alle tierischen Leiber unmittelbare Objekte, d.h. Ausgangspunkte der Anschauung der Welt, für das alles erkennende und ebendeshalb nie erkannte Subjekt.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 53.

²⁴² Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1813, § 24, S. 36.

wird. Dies geschieht jedoch, wie Schopenhauer hervorhebt, ohne Überlegung oder Reflexion.²⁴³ Schopenhauer betont den prozessualen Charakter der Verstandestätigkeit, indem er sie als „Übergang von der Einwirkung, welche der Leib erleidet, auf deren Ursache, diese als Objekt im Raum anzuschauen“²⁴⁴, bestimmt.

„Daß wir Phantasmen von realen Objekten zu unterscheiden wissen, kommt daher, daß im wachenden Zustand das *unmittelbare Objekt* unserm Bewußtseyn stets *unmittelbar gegenwärtig* ist, indem der unmittelbaren Gegenwart aller andern zum Ganzen der Erfahrung gehörigen Vorstellungen eine Veränderung desselben zum Grunde liegt, welche also als ein *integrierender Theil* in jede jedesmal gegenwärtige zum Ganzen der Erfahrung gehörige Vorstellung mit eingeht.“²⁴⁵

Die Empfindung ist für Schopenhauer eine Affektion unseres Leibes, insofern der Leib unmittelbares Objekt unseres Bewusstseins ist. Die Empfindung und die Affektion unseres Leibes, sowie unser Schluss von dieser Affektion auf ein Objekt als Ursache dieser Affektion sind in unserem Bewusstsein jedoch nicht thematisch.²⁴⁶ Wir sind uns in der gewöhnlichen Situation der Wahrnehmung nur des Gegenstandes gewahr, den wir anschauen, „denn durch diese unmittelbare Erkenntnis des Leibes, welche der Tätigkeit des Verstandes vorhergeht und bloße sinnliche Empfindung ist, steht der Leib selbst nicht eigentlich als *Objekt* da, sondern erst die auf ihn einwirkenden Körper“²⁴⁷.

²⁴³ „Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht; so verwandelt der Verstand mit *einem* Schlage, durch seine einzige, einfache Funktion die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 42.

²⁴⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 54.

²⁴⁵ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1813, § 22, S. 27.

²⁴⁶ Harald Schöndorf hält fest, dass uns laut Schopenhauer das Bewusstsein unseres Leibes zugleich mit der Anschauung eines Gegenstandes gegenwärtig ist, ohne diese These jedoch näher zu erläutern: „Zur Verbürgung der objektiven Realität dient die Lehre von der bei realen Objekten zugleich mit vorhandenen Erfassung des eigenen Leibes.“ Vgl. Schöndorf, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes, S. 130. Franziska Esser stellt die Frage, ob „das Erlebnis-Ich und das Vorstellungs-Ich ein komplementäres Verhältnis bilden, in der Weise, als beide Standpunkte, der subjektive des Erlebens und der objektive des Vorstellens, sich gegenseitig ausschließen.“ Vgl. Esser, Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers, S. 176. Sie hält die Frage nicht für eindeutig beantwortbar. Esser fasst die Anschauung jedoch als einen Transformationsprozess auf, in dem ständig ein Übergang von der Empfindung zu der Anschauung eines Objekts gemacht wird. Der Fokus unserer Aufmerksamkeit wechselt dabei zwischen der Empfindung unseres affektiven Erlebens und der anschaulichen Vorstellung der Gegenstände außer uns, wobei der Unterschied zwischen der Empfindung und der Anschauung des Objekts nur ein gradueller ist. Der Leib ist uns für Schopenhauer jedoch ständig gegenwärtig, weshalb Esser von der „Unverdrängbarkeit des Leibbewußtseins“ spricht. Vgl. Esser, ebd., S. 71.

²⁴⁷ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 53.

I.2.c) Die Antinomie des Erkenntnisvermögens – Idealismus und Realismus

In Schopenhauers Theorie der Anschauung ist die Annahme leitend, dass die Empfindungen des Subjekts durch eine Einwirkung von Objekten auf den Leib hervorgebracht werden. Ebenso ist Schopenhauer aber der idealistischen These verpflichtet, dass unsere Vorstellungen keine Realität unabhängig von ihrem Vorgestelltwerden besitzen und dass unser Erkenntnisvermögen die Form unserer Vorstellungen bestimmt. „Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subjekt behaftet und ist nur für das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung.“²⁴⁸ Die Anschauung ist für Schopenhauer einerseits durch die Tätigkeit des Verstandes bedingt, andererseits ist sie aber auch durch die Kraft der Objekte bedingt, kausal auf einander zu wirken.

„Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erste ist, *wenn wir sie objektiv ausdrücken*, die Fähigkeit der Körper, auf einander zu wirken [...]; wollen wir aber diese nämliche erste Bedingung *subjektiv ausdrücken*, so sagen wir: der Verstand vor allem macht die Anschauung möglich“²⁴⁹.

Die beiden Formulierungen, die als „objektiv“ und „subjektiv“ bezeichnet werden, stehen in einem Verhältnis der Spannung, die von Schopenhauer nicht aufgelöst wird.²⁵⁰ Beide Formulierungen interpretiert Schopenhauer als verschiedene Perspektiven der selben Sache. Die Kausalität kann einerseits als eine reale Eigenschaft materieller Körper angesehen werden, als eine Kraft, die ein Körper äußert, wenn er auf einen anderen Körper wirkt. In dieser Perspektive kann auch gesagt werden, dass andere Körper auf unseren Leib wirken und Affektionen hervorrufen. Kausalität kann jedoch auch idealistisch als eine transzendente Bedingung der Erfahrung verstanden werden, die der Tätigkeit des Verstandes zugrunde liegt.²⁵¹ Kausalität wird von Schopenhauer

²⁴⁸ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 1, S. 32.

²⁴⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52.

²⁵⁰ Volker Spierling betont, dass die Feststellung einer Antinomie unseres Erkenntnisvermögens grundlegend für Schopenhauers erkenntnistheoretische Überlegungen ist. „Entscheidend für die Entfaltung von Schopenhauers philosophischem Werk ist, daß er den Widerspruch der Antinomie des Erkenntnisvermögens *auszutragen* versucht und ihn nicht als Aporie einer fehlgeleiteten Vernunft unterbindet. Das einseitige, übergewichtige Bedingtsein des Objekts durch das Subjekt muß zwingend durch ein realistisches Gegengewicht ergänzt werden.“ Vgl. Spierling, „Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus“, S. 49.

²⁵¹ Spierling ist der Ansicht, dass Schopenhauer von dem Gedanken eines transzendentalen Idealismus in Wahrheit abrückt, indem er der transzendentalidealistischen Perspektive eine realistische Perspektive entgegensetzt. Die Tatsache, dass Schopenhauer für seine Theorie dennoch den Titel eines

folglich als eine reale Kraft gedacht, die wir unmittelbar erfahren, da unser Leib selbst ein materieller Körper ist, auf den andere Körper wirken. Kausalität wird jedoch zugleich als eine transzendente Bedingung der Erfahrung gedacht, die wir Objekten zuschreiben, indem wir sie als Ursache unserer Empfindungen betrachten.²⁵²

Die Welt der Vorstellung ist für Schopenhauer sowohl durch das Subjekt als auch durch das Objekt bedingt.²⁵³ Schopenhauer beginnt jedoch mit der Vorstellung selbst und ist der Ansicht, dass die Vorstellung weder idealistisch oder realistisch begründet werden kann, ja, dass sie keiner Begründung bedarf, da jede Begründung, die über die Vorstellung hinausgeht, dogmatisch werden muss.²⁵⁴

„In Hinsicht auf unsere ganze bisherige Betrachtung ist noch folgendes wohl zu bemerken. Wir sind in ihr weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgegangen; sondern von der *Vorstellung*, welche jene beiden schon enthält und voraussetzt, da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erste, allgemeinste und wesentlichste Form ist.“²⁵⁵

In § 7 der *Welt als Wille und Vorstellung* setzt sich Schopenhauer sowohl mit dem Materialismus als auch mit dem Idealismus auseinander und argumentiert letztlich für

transzendentalen Idealismus in Anspruch nimmt, hält Spierling für ein „Selbstmißverständnis“. „Wenn Schopenhauer trotz dieser seiner konsequenten doppelten Betrachtungsweise des Intellekts, die ich die *kopernikanische Drehwende* nennen möchte, weiterhin seinen statisch arretierten transzendentalen Idealismus aufrecht erhält, dann liegt ein *transzendentalidealistisches Selbstmißverständnis* vor.“ Vgl. Spierling, „Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus“, S. 53.

²⁵² Atwell sieht einen Widerspruch darin, dass die Kausalität von Schopenhauer sowohl als reale Kraft als auch als transzendente Bedingung bezeichnet wird. Die Annahme, dass das Objekt Ursache der Empfindung sei, ist für Atwell unvereinbar mit der These, dass das Objekt durch die Tätigkeit des Verstandes konstituiert wird. „[I]f the perceptual object is the cause of sensations [...] it must exist prior to its effects. [...] Consequently, Schopenhauer has no entitlement to regard the mind as a sort of causal projector of perceptual objects, which objects (allegedly) cause sensations 'in' the mind.“ Vgl. Atwell, *Schopenhauer on the Character of the World*, S. 43. Atwell hat mit seiner Feststellung eines Widerspruchs Recht. Dieser Widerspruch ist es, den Schopenhauer explizit als Antinomie festhält. Atwell missversteht Schopenhauers These jedoch insofern, als die leitende Frage für Schopenhauer nicht darin besteht, nach einer metaphysischen Ursache der Empfindung zu fragen. „But where do these sensory data come from? What causes them?“ Vgl. Atwell, ebd., S. 42. Für Schopenhauer stellt der Streit zwischen Idealismus und Realismus eine unauflösbare Debatte dar, die auf dogmatischen Annahmen beruht. „Dies Verfahren unterscheidet nun unsere Betrachtungsart ganz und gar von allen je versuchten Philosophien, als welche alle entweder vom Objekt oder vom Subjekt ausgingen“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 60.

²⁵³ „Die Welt als Vorstellung also, in welcher Hinsicht allein wir sie hier betrachten, hat zwei wesentliche, notwendige und untrennbare Hälften. [...] Sie begrenzen sich unmittelbar: wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 2, S. 34.

²⁵⁴ „Dies Verfahren unterscheidet nun unsere Betrachtungsart ganz und gar von allen je versuchten Philosophien, als welche alle entweder vom Objekt oder vom Subjekt ausgingen und demnach das eine aus dem andern zu erklären suchten“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 60.

²⁵⁵ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 59.

eine Theorie, die von der Vorstellung als der Korrelation von Subjekt und Objekt ausgeht.

Eine materialistische Erklärung der Anschauung, die die Anschauung als Resultat der kausalen Einwirkung eines Objekts auf den Leib versteht, weist Schopenhauer zurück, weil diese These davon ausgeht, dass das Objekt die Vorstellung kausal bedingt.²⁵⁶ Aufgrund der notwendigen Korrelation von Subjekt und Objekt, die Schopenhauer als Prinzip annimmt, kann die Vorstellung nicht vom Objekt unterschieden sein: „[E]in Objekt an sich, unabhängig vom Subjekt [ist; E.F.] etwas völlig Undenkbbares: denn eben schon als Objekt setzt es immer wieder das Subjekt voraus und bleibt daher immer nur dessen Vorstellung.“²⁵⁷ Das selbe Argument gilt auch für die idealistische These, derzufolge die Vorstellung durch das Subjekt bedingt ist. Die Vorstellung ist nichts anderes als die Relation von Subjekt und Objekt.²⁵⁸

Die idealistische und materialistische Argumentationsweise sind zwei Denkweisen, die aus Schopenhauers Sicht zwar zu kritisieren sind, die aber dennoch auf überzeugenden Argumenten beruhen, „auf jede von welchen wir in der Tat mit gleicher Notwendigkeit geführt werden“:

„So sehn wir einerseits notwendig das Dasein der ganzen Welt abhängig vom ersten erkennenden Wesen, ein so unvollkommenes dieses immer auch sein mag; andererseits ebenso notwendig dieses erste erkennende Tier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen [...]. Diese zwei widersprechenden Ansichten, auf jede von welchen wir in der Tat mit gleicher Notwendigkeit geführt werden, könnte man allerdings wieder eine *Antinomie* in unserm Erkenntnisvermögen nennen“²⁵⁹.

Beide Positionen beruhen auf unterschiedlichen Argumentationsweisen. Die idealistische Theorie besagt laut Schopenhauer, dass die Welt der Vorstellung durch das

²⁵⁶ „Einerseits will der realistische Dogmatismus, die Vorstellung als Wirkung des Objekts betrachtend, diese beiden, Vorstellung und Objekt, die eben *eines* sind, trennen“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 45.

²⁵⁷ Schopenhauer, WWV, § 5, S. 45.

²⁵⁸ Atwell weist kritisch darauf hin, dass Schopenhauer die Vorstellung teils mit dem Objekt, teils mit der Subjekt-Objekt-Relation identisch setzt. Er hält Schopenhauers Argumentation daher nicht für in sich kohärent. „[There remains; E.F.] the untidy fact that Schopenhauer uses the objective conception of the representation to criticize some rival theories and he uses the correlative conception of the representation to criticize others.“ Vgl. Atwell, Schopenhauer on the Character of the World, S. 49. Dieser These Atwells ist jedoch entgegenzuhalten, dass Schopenhauer gegen Idealismus und Realismus je anders argumentiert, dass seine Argumente jedoch auf demselben Gedanken der Korrelation von Subjekt und Objekt beruhen. Gegen den Idealismus behauptet Schopenhauer, dass das Subjekt auch durch das Objekt bedingt sein muss und gegen den Realismus, dass das Objekt auch durch das Subjekt bedingt ist. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 45.

²⁵⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 66.

Subjekt bedingt ist, da das vorstellende Subjekt der „Träger der Welt [ist; E.F.], die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts“²⁶⁰.

Die idealistische Argumentation ist von der Einsicht geleitet, dass die Welt der Objekte die Vorstellung eines Subjekts ist.²⁶¹ Sie betrachtet alle möglichen Objekte unserer Erkenntnis als notwendig bedingt durch ein Subjekt.²⁶²

Die materialistische Position geht davon aus, dass das erkennende Subjekt durch die biologische Organisation des erkennenden Lebewesens bedingt ist. Diese Theorie argumentiert, „daß, in der Zeit, jeder höher organisierte Zustand der Materie erst auf einen roheren gefolgt ist: [...] daß folglich die ursprüngliche Masse eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erste Auge sich öffnen konnte.“²⁶³

Die materialistische Argumentation geht von der Annahme aus, dass der Intellekt selbst materielle Voraussetzungen hat, die durch eine empirische Argumentation aufgezeigt werden können.

Beide Positionen sind laut Schopenhauer insofern gerechtfertigt, als die Vorstellung sowohl durch das Subjekt als auch durch das Objekt bedingt ist, „so gehen Objekt und Subjekt schon als erste Bedingung aller Erkenntnis, daher auch dem Satz vom Grunde überhaupt vorher, da dieser nur die Form alles Objekts, die durchgängige Art und Weise seiner Erscheinung ist; das Objekt aber immer schon das Subjekt voraussetzt: zwischen beiden also kann kein Verhältnis von Grund und Folge sein.“²⁶⁴ Aufgrund ihrer Einseitigkeit sind Idealismus und Materialismus für Schopenhauer jedoch zurückzuweisen, wenn sie die Vorstellung durch das Subjekt bzw. durch das Objekt erklären.

Die Theorien des Idealismus und Materialismus sind für Schopenhauer insbesondere als dogmatisch zu kritisieren, wenn sie im Kontext eines Streits „über die Realität der Außenwelt“²⁶⁵ als Argumente ins Feld geführt werden. Die Anschauung „gibt sich mit

²⁶⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 2, S. 33.

²⁶¹ „Die Welt ist meine Vorstellung' – dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 1, S. 31.

²⁶² „Und dennoch bleibt immer von diesem ersten Auge, das sich öffnete, [...] das Dasein jener ganzen Welt abhängig als von dem notwendig Vermittelnden der Erkenntnis, für die und in der sie allein ist und ohne die sie nicht einmal zu denken ist: denn sie ist schlechthin Vorstellung und bedarf als solche des erkennenden Subjekts als Trägers ihres Daseins“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 66.

²⁶³ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 65-66.

²⁶⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 44.

²⁶⁵ „Eben auf jener falschen Voraussetzung beruht der törichte Streit über die Realität der Außenwelt, in welchem sich Dogmatismus und Skeptizismus gegenüberstehen und jener bald als Realismus, bald als Idealismus auftritt.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 44.

naiver Wahrheit für das, was sie ist“.²⁶⁶ Es gibt für Schopenhauer keinen Grund, an der Realität der Gegenstände unserer Anschauung zu zweifeln.

Der Fehler des Idealismus und Materialismus besteht für Schopenhauer in einem unerlaubten Gebrauch des Satzes vom zureichenden Grund.²⁶⁷ „Der Realismus setzt das Objekt als Ursache und deren Wirkung ins Subjekt. Der Fichtesche Idealismus macht das Objekt zur Wirkung des Subjekts.“²⁶⁸ Indem die von Schopenhauer kritisierten Positionen die Realität der anschaulichen Vorstellung begründen wollen, gelangen sie zu metaphysischen Annahmen. Der Realismus wird zur Annahme eines Objekts geführt, das unabhängig von der Vorstellung des Subjekts existiert.²⁶⁹ Der Idealismus nimmt ein Subjekt an, das das Objekt seiner Vorstellung „aus sich produziert und fabriziert“²⁷⁰.

In Schopenhauers Formulierung nehmen beide Positionen ein Ding an sich als Grund der Vorstellung an. Alles, was durch den Satz vom Grund erkannt wird, ist für Schopenhauer jedoch „immer nur Erscheinung, nicht Ding an sich“²⁷¹. Schopenhauer wendet gegen die dogmatischen Thesen des Materialismus und Idealismus ein, dass der Satz vom Grund „gar nicht das Subjekt trifft, sondern nur die Form der Objekte ist, die ebendeshalb nicht Dinge an sich sind, und daß mit dem Objekt schon sofort das Subjekt und mit diesem jenes daist; also weder das Objekt zum Subjekt noch dieses zu jenem erst als Folge zu seinem Grunde hinzukommen kann.“²⁷²

An der Position des Realismus kritisiert Schopenhauer, dass in dieser Argumentation übersehen wird, dass die Vorstellung durch ein vorstellendes Subjekt bedingt ist.²⁷³ „Denn 'kein Objekt ohne Subjekt' ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht.“²⁷⁴ Die idealistische Position berücksichtigt, dass die Vorstellung durch ein Subjekt bedingt ist, sie macht das Subjekt jedoch zur ersten Bedingung der

²⁶⁶ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 47.

²⁶⁷ „Der Streit über die Realität der Außenwelt beruht eben auf jener falschen Ausdehnung der Gültigkeit des Satzes vom Grunde auch auf das Subjekt, und von diesem Mißverständnis ausgehend, konnte er sich selbst nie verstehn.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 45.

²⁶⁸ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 44.

²⁶⁹ „Einerseits will der realistische Dogmatismus, die Vorstellung als Wirkung des Objekts betrachtend, diese beiden, Vorstellung, die eben *eines* sind, trennen und eine von der Vorstellung ganz verschiedene Ursache annehmen, ein Objekt an sich, unabhängig vom Subjekt: etwas völlig Udenkbares“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 45.

²⁷⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 70.

²⁷¹ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 69.

²⁷² Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 69.

²⁷³ „[Der Materialismus; E.F.] aber trägt, wie wir gesehn, schon bei seiner Geburt den Tod im Herzen; weil er das Subjekt und die Formen des Erkennens überspringt, welche doch bei der rohesten Materie, von der er anfangen möchte, schon ebensosehr als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgesetzt sind.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 65.

²⁷⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 65.

Möglichkeit der Vorstellung und fällt damit in entgegengesetzter Richtung in einen Dogmatismus.²⁷⁵

Schopenhauer stimmt mit der idealistischen Position darin überein, dass die Welt als Vorstellung ein vorstellendes Subjekt als „Träger ihres Daseins“ voraussetzt.²⁷⁶ Der Idealismus begeht für Schopenhauer jedoch denselben Fehler wie der Materialismus, indem Subjekt und Objekt in einem Verhältnis des Grundes und der Folge gedacht werden,²⁷⁷ „so daß in der Hauptsache nichts geändert war und der alte Grundfehler, die Annahme eines Verhältnisses von Grund und Folge zwischen Objekt und Subjekt, nach wie vor blieb, der Satz vom Grunde daher, eben wie zuvor, eine unbedingte Gültigkeit behielt und das Ding an sich, statt wie sonst ins Objekt, jetzt in das Subjekt des Erkennens verlegt war.“²⁷⁸ Kein Subjekt ohne Objekt, könnte Schopenhauers Argumentation gegen den Idealismus kurz gefasst lauten.

Die „Antinomie in unserm Erkenntnisvermögen“²⁷⁹ stellt insofern einen unauflösbaren und notwendigen Widerstreit dar, als sie mit dem Subjekt und dem Objekt der Vorstellung zwei Bedingungen der Konstitution der Anschauung bezeichnet, die nicht aufeinander zurück geführt werden können. Sofern der Widerstreit zwischen Idealismus und Materialismus jedoch als Debatte über die Begründung der Realität der Anschauung verstanden wird, kann der Streit für Schopenhauer als aufgelöst gelten, da er auf einer „Verirrung der Vernunft“²⁸⁰ beruht. Die sinnliche Anschauung ist als Vorstellung eines Subjekts empirisch real und „gibt sich mit naiver Wahrheit für das, was sie ist, für anschauliche Vorstellung“.²⁸¹

²⁷⁵ „Dem erörterten Ausgehn vom Objekt, um aus diesem das Subjekt entstehen zu lassen, steht das Ausgehn vom Subjekt entgegen, welches aus diesem das Objekt hervortreiben will.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 68.

²⁷⁶ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 66.

²⁷⁷ „Fichte aber nahm dies Ausgehn vom Subjekt für das, worauf es ankomme [...] und wiederholte nun in dieser Richtung die Fehler, welche der bisherige Dogmatismus in der entgegengesetzten begangen und ebendadurch Kants Kritik veranlaßt hatte“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 69.

²⁷⁸ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 69-70.

²⁷⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 66.

²⁸⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 47.

²⁸¹ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 5, S. 47.

I.3 Schopenhauers Theorie der leiblichen Anschauung im Spiegel von Fichtes Theorie der Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich

Fichte ist in Schopenhauers Theorie der Konstitution der Anschauung vor allem als Vertreter einer philosophischen Position präsent, von der es sich abzugrenzen gilt. So ist Schopenhauers Kritik am Idealismus explizit gegen die „Scheinphilosophie des Johann Gottlieb Fichte“ gewandt, da Schopenhauer in ihr das „einzige[] Beispiel“ einer idealistischen Position erkennt.²⁸² In Fichtes Philosophie findet Schopenhauer den wahren Gegensatz des Materialismus, den er ebenso wie Fichtes Theorie als dogmatisch kennzeichnet. Fichte wiederholt aus Schopenhauers Sicht nämlich durch sein emphatisches „Ausgehn vom Subjekt [...] nun in dieser [idealistischen; E.F.] Richtung die Fehler, welche der bisherige Dogmatismus in der entgegengesetzten [materialistischen Richtung; E.F.] begangen und ebendadurch Kants Kritik veranlaßt hatte“.²⁸³

Das Bild, das Schopenhauer von Fichte zeichnet, ist von Schopenhauers ablehnender Haltung sowohl gegenüber Fichtes Stil als auch gegenüber seiner Methode geprägt. Schopenhauer beschreibt die „Art und Weise, wie das Ich das Nicht-Ich aus sich produziert und fabriziert“ als „qualvolle[] Deduktionen [...], welche den Inhalt des sinnlosesten und bloß dadurch langweiligsten Buchs, das je geschrieben, ausmachen“.²⁸⁴ Die grundlegende Kritik Schopenhauers an Fichte besteht in der Annahme, Fichte vertrete einen dogmatischen Idealismus.²⁸⁵ Schopenhauer kritisiert weiters, dass Fichte zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Vorstellung ein Verhältnis des Grundes annehme und das Ich zum „Grund der Welt“ mache: „Dem Satz vom Grund [...] zufolge ist also bei Fichte das Ich Grund der Welt oder des Nicht-Ichs, des Objekts,

²⁸² Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 68.

²⁸³ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 69.

²⁸⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 70. Schopenhauer nennt die *Grundlage* zwar nicht explizit. Aus seiner Beschreibung des Inhalts, dass nämlich Fichte „das Nicht-Ich aus dem Ich hervorgehn läßt wie aus der Spinne ihr Gewebe“ und das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich durch den „Satz vom Grunde des Seins im Raum“ bestimmt, ist jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit zu schließen, dass Schopenhauer sich auf die *Grundlage* bezieht. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 70. In seiner Notiz zu Fichtes *Grundlage* in den Studienheften findet sich der Sache nach übereinstimmende Beschreibung, dass Fichte das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich „nach quantitativen Verhältnissen (Raum)“ bestimme. Vgl. Schopenhauer, HN II, S. 341.

²⁸⁵ „Fichte aber nahm dies Ausgehn vom Subjekt für das, worauf es ankomme, [...] und wiederholte nun in dieser Richtung die Fehler, welche der bisherige Dogmatismus in der entgegengesetzten begangen“ hatte. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 69.

welches eben seine Folge, sein Machwerk ist.“²⁸⁶ Schopenhauer wirft Fichte vor, dass diesem „das allein Interessante bei der Sache das *Ausgehen vom Subjekt*“ sei.²⁸⁷

Im folgenden möchte ich eine Relektüre von Schopenhauers Theorie der Anschauung vornehmen, in der ich zeigen möchte, inwiefern Schopenhauers Anschauungstheorie als kritische Abgrenzung von Fichtes Theorie des Bewusstseins verstanden werden kann. Schopenhauers Darstellung der Antinomie des Erkenntnisvermögens greift thematisch jene Auseinandersetzung auf, die Fichte in seiner Theorie des erkennenden Bewusstseins in § 4 der *Grundlage* als Kritik des Idealismus und Realismus führt. Dort untersucht Fichte, inwiefern die Vorstellung durch die Tätigkeit des Ich bzw. des Nicht-Ich erklärt werden kann.

Obwohl Fichte die Frage, ob die Anschauung durch das Ich oder das Nicht-Ich zu begründen ist, „in der Theorie“ letztlich für unentscheidbar hält,²⁸⁸ schreitet Fichte in seiner Argumentation synthetisch fort, indem Widersprüche zwischen den Positionen des Idealismus und Realismus Schritt für Schritt vermittelt werden.²⁸⁹ Fichte gelangt in seinem Versuch einer synthetischen Vermittlung von Idealismus und Realismus zu der Position eines „kritische[n] quantitative[n] Idealismus“²⁹⁰, die sich im Gang von Fichtes Untersuchung als „die einzige mögliche Art zu denken, was gedacht werden soll“²⁹¹, herausstellt.

Für Schopenhauer ist die Frage, ob das Subjekt oder das Objekt erstes Prinzip der Erklärung der Vorstellung ist, nicht zugunsten einer der beiden Prinzipien entscheidbar. Subjekt und Objekt bezeichnen für Schopenhauer zwei notwendige Bedingungen der Vorstellung. Die Vorstellung wiederum ist nichts anderes als die Relation von Subjekt und Objekt.

Während Fichte also bestrebt ist, die Möglichkeit einer Synthese zwischen Idealismus und Realismus aufzuzeigen, akzentuiert Schopenhauer den antinomischen Charakter von Idealismus und Realismus. Die tiefgreifenden Unterschiede beider Positionen möchte ich im Folgenden beleuchten, indem ich Schopenhauers Theorie der

²⁸⁶ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 70.

²⁸⁷ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 69.

²⁸⁸ „Was diese Bestimmung [des Bewusstseins; E.F.] wieder bestimmen möge, bleibt in der Theorie gänzlich unentschieden“. Vgl. Fichte, *Grundlage*, SW I, § 4, S. 178.

²⁸⁹ „Die jetzt aufzustellende Synthesis hat demnach nichts Geringeres auf sich, als das, den Widerstreit zu lösen, und den Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus aufzuzeigen.“ Vgl. Fichte, *Grundlage*, SW I, § 4, S. 172-173.

²⁹⁰ Fichte, *Grundlage*, SW I, § 4, S. 190.

²⁹¹ Fichte, *Grundlage*, SW I, § 4, S. 219.

Konstitution der Anschauung vor der Folie von Fichtes entsprechenden Überlegungen in der *Grundlage* analysiere.

Schopenhauer, für den die Affektion des Leibes den Ausgangspunkt seiner Theorie der Anschauung bildet, betrachtet die Fähigkeit der Objekte, auf einander einzuwirken, als eine der notwendigen Bedingungen der Anschauung.

„Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erste ist, *wenn wir sie objektiv ausdrücken*, die Fähigkeit der Körper, auf einander zu wirken, Veränderungen in einander hervorzubringen, ohne welche allgemeine Eigenschaft aller Körper [...] doch keine Anschauung möglich würde“.²⁹²

Die Fähigkeit der Gegenstände, kausal auf den Leib und damit auf das Subjekt einzuwirken, bezeichnet eine reale Kraft der Gegenstände. Materie ist für Schopenhauer identisch mit Kausalität: „Ursache und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Sein ist ihr Wirken“.²⁹³

In seiner Anwendung des Satzes der Wechselbestimmung auf den „Begriff der Wirksamkeit“²⁹⁴ untersucht Fichte verschiedene mögliche Antworten auf die Frage, wodurch die Affektion des Subjekts in der Anschauung bedingt ist. Mit dem qualitativen Realismus analysiert Fichte eine Position, die davon ausgeht, dass die Affektion des Ich durch eine Tätigkeit des Nicht-Ich bedingt ist. Gemäß dieser These bewirkt das Nicht-Ich eine Bestimmung im Ich, wodurch es Realität im Ich aufhebt.

„Das Nicht-Ich setzt etwas *nicht* im Ich oder negiert es, heißt: das Nicht-Ich ist für das Ich überhaupt nicht setzend, sondern bloß aufhebend; demnach wird es insofern dem Ich der *Qualität* nach entgegengesetzt, und ist Real-Grund einer Bestimmung desselben.“²⁹⁵

Fichte hebt die Position des qualitativen Realismus in einer kritischen idealistischen Position auf, indem er die Tätigkeit des Ich als Bedingung aufzeigt, die der Affektion durch das Nicht-Ich zugrunde liegen muss. Fichte führt die reale Bedingung der Affektion durch das Nicht-Ich auf eine ideale Bedingung im Ich zurück, indem er beide identisch setzt: „*Ideal- und Real-Grund sind im Begriffe der Wirksamkeit [...] Eins und*

²⁹² Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52.

²⁹³ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 38.

²⁹⁴ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 171.

²⁹⁵ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 174.

Ebendasselbe. Dieser Satz, der den kritischen Idealismus begründet, und durch ihn Idealismus und Realismus vereinigt, will den Menschen nicht eingehen“.²⁹⁶

Während Fichte die reale Bedingung auf eine ideale zurückführt, ist die reale Wirksamkeit der Objekte für Schopenhauer eine irreduzible Eigenschaft der materiellen Gegenstände. Sie besitzen eine reale Kraft, Veränderungen in anderen Gegenständen, und damit auch im Leib, hervorzubringen.

Schopenhauer geht jedoch nicht nur von einer realen Bedingtheit der Vorstellung, sondern ebenso von einer idealen Bedingtheit durch die Tätigkeit des Verstandes aus. Dieselbe Bedingung, die vorhin als reale Kraft der Gegenstände beschrieben wurde, kann aus idealistischer Perspektive als transzendente Bedingung der Anschauung analysiert werden:

„[W]ollen wir aber diese nämliche erste Bedingung *subjektiv ausdrücken*, so sagen wir: der Verstand vor allem macht die Anschauung möglich; denn nur aus ihr entspringt und für ihn auch nur gilt das Gesetz der Kausalität, die Möglichkeit von Wirkung und Ursache, und nur für ihn und durch ihn ist daher die anschauliche Welt da.“²⁹⁷

Die Kausalität ist für ihn einerseits eine reale Eigenschaft der Dinge, andererseits eine transzendente Bedingung der Erkenntnisweise des Subjekts. Schopenhauer interpretiert die ideale und reale Bedingtheit der Anschauung als zwei Ausdrücke derselben Bedingung. Bei Fichte hat die Identität von Ideal- und Realgrund jedoch eine gänzlich andere Bedeutung, da Fichte die reale Bedingung durch die ideale Tätigkeit des Ich fundiert.

Der Realismus ist in Fichtes Argumentationsgang eine Position, die durch eine kritische Position aufgehoben wird, während der Realismus für Schopenhauer eine notwendige Ergänzung des Idealismus darstellt.²⁹⁸ Die beiden Tendenzen in Schopenhauers Theorie, nämlich einerseits von einem dynamischen Begriff der kausalen Einwirkung der Objekte auf den Leib und andererseits von einer subjektiven Konstitution der

²⁹⁶ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 175.

²⁹⁷ Schopenhauer, WWV, Buch I, § 6, S. 52.

²⁹⁸ „Entscheidend für die Entfaltung von Schopenhauers philosophischem Werk ist, daß er den Widerspruch der Antinomie des Erkenntnisvermögens *auszutragen* versucht und ihn nicht als Aporie einer fehlgeleiteten Vernunft unterbindet. Das einseitige, übergewichtige Bedingtsein des Objekts durch das Subjekt muß zwingend durch ein realistisches Gegengewicht ergänzt werden.“ Vgl. Spierling, „Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus“, S. 49.

Vorstellungen durch den Verstand auszugehen, verselbständigen sich zu widersprüchlichen Thesen über die Konstitution der Anschauung.²⁹⁹

Für Schopenhauers Theorie der Konstitution der Anschauung bedeutet die Korrelation von Subjekt und Objekt, dass von der Gegebenheit der Empfindung ausgegangen werden muss.³⁰⁰ Ermöglicht wird die Empfindung durch die Sensibilität des Leibes sowie durch eine Wirkung auf den Leib von außen. Der Verstand erzeugt schließlich aus den Sinnesdaten eine anschauliche Vorstellung des Gegenstandes. Die Tätigkeit des Verstandes geschieht am Leitfaden der Kausalität, da der Verstand die Sinnesempfindung auf den Gegenstand als ihre Ursache bezieht.

„Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht die Anschauung: es sind bloße Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet, [...] denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorstellung *Materie*, d.i. Wirksamkeit. Diese Welt als Vorstellung ist, wie nur durch den Verstand, auch nur für den Verstand da.“³⁰¹

Schopenhauer analysiert die Welt der anschaulichen Objekte als eine Welt, die durch den Verstand aus den bloßen Sinnesdaten durch Anwendung apriorischer Gesetze konstruiert wird. Durch die Verknüpfung der Sinnesdaten in Raum und Zeit wird die Anschauung konstituiert.

Fichte betrachtet die Tätigkeit des Ich in der Anschauung als eine produktive Tätigkeit: „Das Angesehene, als solches wird produziert.“³⁰² Das Vermögen, dem Fichte die Produktion der Anschauung zuschreibt, ist die Einbildungskraft: „Es wird demnach hier gelehrt, daß alle Realität [...] bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde.“³⁰³ Indem Fichte die Anschauung auf die subjektive Bedingung einer spontanen Tätigkeit des Ich zurückführt, räumt er dem Subjekt in der Anschauung zugleich ein

²⁹⁹ Spierling betont den antinomischen Charakter von Schopenhauers Erkenntnistheorie. „Schopenhauers transzendentalidealistisches Selbstverständnis führt zwangsläufig zum Zusammenstoß dieser beiden divergierenden Annahmen [des Idealismus und Materialismus; E.F.], die 'mit gleicher Nothwendigkeit' postuliert werden müssen. Er [Schopenhauer; E.F.] nennt sie die 'Antinomie in unserem Erkenntnisvermögen'.“ Vgl. Spierling, „Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus“, S. 49.

³⁰⁰ „In Hinsicht auf unsere ganze bisherige Betrachtung ist noch folgendes wohl zu bemerken. Wir sind in ihr weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgegangen; sondern von der *Vorstellung*, welche jene beiden schon enthält und voraussetzt, da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erste, allgemeinste und wesentlichste Form ist.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 7, S. 59.

³⁰¹ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 42.

³⁰² Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 230.

³⁰³ Fichte, Grundlage, SW I, § 4, S. 227.

Freiheitsmoment ein.³⁰⁴ „Es ist klar, daß auch die objektive Tätigkeit des Anschauenden keinen andern Grund haben könne, als die Tätigkeit der Selbstbestimmung“.³⁰⁵

Die Anschauung eines Objekts bedeutet nach Fichte auch einen Zwang, insofern die Tätigkeit des Ich nicht aus seiner bloßen Spontaneität folgt, sondern durch einen Anstoß durch das Nicht-Ich dazu bestimmt wird, sich selbst zu begrenzen. Es liegt jedoch in der Freiheit des Subjekts, sich in der Anschauung bestimmen zu lassen oder über das Angeschauete zu reflektieren. „Der Zwang wird durch Freiheit bestimmt: die freie Tätigkeit bestimmt sich selbst zum bestimmten Handeln“.³⁰⁶ Es liegt in der freien Selbstbestimmung des Subjekts, ob es sich bestimmen lassen möchte oder nicht. Das produktive Vermögen der Einbildungskraft ist für Fichte daher eng an die Freiheit und Spontaneität des Ich geknüpft.

Während Fichte die Spontaneität des anschauenden Subjekts betont, akzentuiert Schopenhauer die Affektion des Leibes als eine Einwirkung von Objekten auf den Leib, die dem Subjekt eben nicht zur Disposition steht. Die Tätigkeit des anschauenden Subjekts ist für Schopenhauer keinesfalls als frei zu bezeichnen:

„Es ist durch Ka[nt] gewiß gemacht daß unser Wahrnehmen Produkt unsrer Thätigkeit sey. Doch ist diese Thätigkeit mit der des Willens, der Spontaneität, durchaus nicht zu verwechseln. Jene ist eine unbewußte, unter einem Gesezze stehende (noch mehr als Athemhohlen und Verdauen): sie ist daher nur bildlich Thätigkeit genannt“³⁰⁷.

Die Tätigkeit des Verstandes geschieht für Schopenhauer unbewusst, „unmittelbar, notwendig und sicher“ und unterliegt nicht der „Willkür“ des Subjekts.³⁰⁸

Eine der notwendigen Bedingungen der Anschauung ist für Schopenhauer die „Sensibilität“ des Leibes.³⁰⁹ Der Leib wird von den Gegenständen einerseits „durch eine spezifisch angemessene Einwirkung“³¹⁰ der Objekte auf die Sinnesorgane affiziert, die „nur für die Erkenntnis dasind“³¹¹, also nur der Wahrnehmung von Gegenständen

³⁰⁴ Vgl. Waibel, Violetta L.: „Das »System der Freiheit« und die »Feßeln der Dinge«. Fichtes Begründung der Gegenstandskonstitution (1794/95)“. In: Stolzenberg, Jürgen (Hg.): *System der Vernunft — Kant und der Deutsche Idealismus: II. Kant und der Frühidealismus*. Hamburg, 2007, S. 103-128.

³⁰⁵ Fichte, *Grundlage*, SW I, § 4, S. 240.

³⁰⁶ Fichte, *Grundlage*, SW I, § 4, S. 239.

³⁰⁷ Das Zitat ist eine Bemerkung Schopenhauers aus den Studienheften 1811-1818 zu Fichtes *System der Sittenlehre*. Vgl. Schopenhauer, HN II, S. 349.

³⁰⁸ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 4, S. 42.

³⁰⁹ „Die zweite Bedingung aber ist die Sensibilität tierischer Leiber oder die Eigenschaft gewisser Körper, unmittelbar Objekte des Subjekts zu sein.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52.

³¹⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52.

³¹¹ Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52.

dienen. Andererseits können die Einwirkungen der Objekte jedoch auch Schmerz oder „Wollust erregen“ und insofern „unmittelbare Bedeutung für den Willen haben“.³¹²

Schopenhauer betrachtet die Empfindung als Einwirkung eines Objekts auf den Leib, die Schmerz oder Lust hervorrufen kann. Mit der Leiblichkeit des erkennenden Subjekts betont Schopenhauer zugleich auch dessen Passivität.

Schopenhauers Theorie der leiblichen Affektion des Subjekts entspricht der Position, die Fichte im Kontext einer Analyse des Begriffes der Wirksamkeit als dogmatischen Realismus darstellt. Die These des dogmatischen Realisten, dass die Anschauung durch eine Tätigkeit des Nicht-Ich begründet werden kann, wird von Fichte jedoch sogleich zurückgewiesen und im synthetischen Gang des § 4 durch eine kritische Position fundiert, die die Anschauung aus dem Bewusstsein selbst erklärt.

Schopenhauers Annahme einer Korrelation von Subjekt und Objekt weist Parallelen zu Fichtes Theorie der Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich auf, jedoch nur, sofern das Gesetz der Wechselbestimmung für sich und außerhalb des Kontextes von Fichtes Begründung der Vorstellung aus dem Ich betrachtet wird. Im Zusammenhang mit Fichtes Argumentation in der *Grundlage* zeigt sich nämlich, dass die Wechselbestimmung von Fichte nicht als ausgewogener Zustand eines reziproken Bedingungsverhältnisses von Ich und Nicht-Ich angesehen wird, sondern dass die Vorstellung schließlich in der Tätigkeit des Ich fundiert wird.

Schopenhauer hingegen denkt Subjekt und Objekt als zwei Prinzipien der Vorstellung, die gleichberechtigt nebeneinander stehen. Er radikalisiert den Gegensatz der konkurrierenden Positionen des Realismus und Idealismus zu einem antinomischen Streit, der nicht harmonisch aufgelöst werden kann. Zufolge der realistischen Position wirkt das Objekt mit realer Kraft und Gewalt auf den Leib. Der idealistischen Position zufolge existiert die Welt nur in der Vorstellung des Subjekts, das der Träger der Welt ist.

³¹² Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 52.

II. Der Leib als Ausdruck des Willens in Fichtes *System der Sittenlehre* von 1798 und in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung*

Im zweiten Teil dieser Arbeit möchte ich mich der Frage nach dem Verhältnis von Wille und Leib zuwenden. Obwohl Schopenhauer und Fichte zwei Konzeptionen des Willens vertreten, die unterschiedlicher kaum sein könnten, liegt in der Weise, in der beide Philosophen das Verhältnis von Wille und Leib denken, eine systematische Ähnlichkeit vor.³¹³

Für die Darstellung von Fichtes und Schopenhauers Theorien des Leibes und des Willens beziehe ich mich auf Fichtes *System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* von 1798 und auf das zweite Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* von Schopenhauer. Eine Gegenüberstellung dieser beiden Schriften ist deshalb lohnend, weil in beiden Texten das Verhältnis von Wille und Leib eine zentrale Stellung einnimmt.³¹⁴

Sowohl Fichte als auch Schopenhauer sind der Ansicht, dass der Leib mit dem Willen identisch ist. Was diese Identität für beide Philosophen bedeutet, ist freilich im Kontext ihrer jeweiligen Systeme zu betrachten. Vorweg lässt sich jedoch festhalten, dass ein grundlegender Unterschied in dem Verständnis des Verhältnisses von Wille und Vernunft zu sehen ist. Während Fichte seine Untersuchung des Begriffes des Leibes in den Kontext einer Sittenlehre stellt und von einer engen Zusammengehörigkeit von Wille und Vernunft ausgeht, löst Schopenhauer den Willensbegriff aus dem Zusammenhang mit der Vernunft und prägt die Konzeption eines irrationalen Willens.³¹⁵

Zunächst möchte ich Fichtes Theorie des Willens und des Leibes im *System der Sittenlehre* von 1798 behandeln (II.1). Fichte stellt den Willen als primäre Bedingung

³¹³ Violetta Waibel hat auf die Nähe und Distanz von Schopenhauers und Fichtes Konzeptionen des Willens hingewiesen: „Die Natur des Willens bei Fichte und Schopenhauer zeigt sich in manchen Zügen der Detailoptik täuschend ähnlich, aus der Übersicht gesehen sind die Konzeptionen freilich unendlich ferne voneinander.“ Vgl. Waibel, Violetta L.: „Die Natur des Willens. Zu einer Grundfigur Fichtes im Ausblick auf Schopenhauer“. In: Hühn, Lore (Hg.): Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Würzburg 2006, S. 422.

³¹⁴ Ich beschränke mich in dieser Arbeit auf eine Darstellung von Fichtes und Schopenhauers Begriffen des Leibes, ohne auf ethische Implikationen der Leib-Theorien von Fichte und Schopenhauer eingehen zu können. Zu einer Untersuchung der ethischen Aspekte von Schopenhauers und Fichtes Theorien des Leibes und des Willens vgl. Zöller, Günter: „Schopenhauer. Der Ursprung von Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* in Fichtes *Wissenschaftslehre* 1812 und *System der Sittenlehre*“. In: Hühn, Lore (Hg.): Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling), S. 365-386.

³¹⁵ Yasuo Kamata nennt neben dem „Irrationalismus“ auch den „Pessimismus“ als Zuschreibungen, die für das „heute gültige Schopenhauerbild“ charakteristisch sind. Vgl. Kamata, Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der *Welt als Wille und Vorstellung*, 1988, S. 5.

des Selbstbewusstseins dar. Im Lauf seiner Untersuchungen in der *Sittenlehre* wird auch der Leib als Bedingung des Selbstbewusstseins ausgewiesen. Fichte untersucht den Leib als Instrument unserer vernünftigen Selbstbestimmung. Darüber hinaus wird der Leib von Fichte auch als natürlicher Organismus dargestellt, der als Naturprodukt eine organische Zweckmäßigkeit aufweist. Der Leib wird von Fichte sowohl als Mittel unseres vernünftigen Handelns sowie als Produkt und Zweck der Natur betrachtet.

Im Anschluss an die Darstellung von Fichtes Theorie des Leibes in der *Sittenlehre* werde ich mich Schopenhauers Begriff des Leibes im zweiten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* zuwenden (II.2). Für Schopenhauer ist die Erfahrung unseres Willens eng an die Erfahrung unseres Leibes geknüpft. Der Leib ist Ausdruck unseres Wollens. Sowohl die willkürlichen Handlungen, die von der Vorstellung eines Zweckes der Handlung begleitet sind, als auch die unwillkürlichen Reaktionen unseres Leibes sowie seine vegetativen Funktionen, die nicht in unser Bewusstsein gelangen, sind für Schopenhauer Ausdruck unseres Willens. Der Wille wird von Schopenhauer primär als blind wirkende Kraft verstanden, die im Handeln des Menschen auch von Erkenntnis begleitet sein kann, die jedoch unabhängig von unserer Erkenntnis wirkt.

Abschließend möchte ich die Resultate der Untersuchungen von Fichtes und Schopenhauers Theorien des Leibes in einer Zusammenfassung gegenüberstellen (II.3).

II.1 Fichtes Begriff des Leibes im Zusammenhang mit dem Begriff des Willens im *System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798)

Im *System der Sittenlehre* entwickelt Fichte einen Begriff des Leibes, der insofern von zentralem Stellenwert ist, als der Leib als Bedingung unseres Bewusstseins und Selbstbewusstseins aufgezeigt wird.³¹⁶ Im Rahmen der „Deduktion der Realität, und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit“³¹⁷ zeigt Fichte die Bedingungen unseres freien Handelns in der Sinnenwelt. Unser Leib wird als notwendige Bedingung unseres

³¹⁶ Fichte hatte sich zur Zeit der Abfassung der *Sittenlehre* bereits in verschiedenen Schriften und Vorlesungen mit dem Begriff des Leibes beschäftigt. Vor allem zu nennen sind die *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* von 1796/97 sowie die *Wissenschaftslehre nova methodo*. Für eine ausführliche Untersuchung der Schriften Fichtes zum Begriff des Leibes vgl. Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*.

³¹⁷ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, S. 64 f.

sittlichen Handelns aus dem Begriff unseres Selbstbewusstseins und unserer freien Selbstbestimmung deduziert.³¹⁸

Der Begriff des Leibes steht in engem Zusammenhang mit dem Begriff des Willens, weil beide unter einem je anderen Aspekt eine objektive Ansicht unserer Ichheit darstellen.³¹⁹ Mit der objektiven Ansicht unseres Selbstbewusstseins ist unser Streben gemeint, das nach seiner Verwirklichung im Objekt strebt. Unser Streben äußert sich einerseits als ein Trieb unserer Intelligenz nach Selbständigkeit und Freiheit, andererseits als ein Trieb unserer Natur nach Selbsterhaltung. Der Wille ist die intellektuelle Seite dieses Strebens, da unser Wille danach strebt, seinen frei entworfenen Zweck zu verwirklichen.³²⁰ Der Leib hingegen ist die sinnliche Ansicht unserer Wirksamkeit in der Natur. Er ist das physische Vermögen unserer Wirksamkeit auf die Materie, folglich muss er selbst als materiell gedacht werden.

Im „Zweiten Hauptstück“ der *Sittenlehre* gibt Fichte eine detaillierte Analyse unseres Leibes als organisch gegliedertem Teil des Gesamtzusammenhangs der Natur. Der Trieb wird als Prinzip einer Selbstbestimmtheit gedacht, das die gesamte Natur durchwirkt. Fichtes Triblehre ist Teil einer äußerst komplexen Theorie unserer Freiheit und unseres Selbstbewusstseins, die das Bewusstsein unserer selbst als sittlich bestimmter, vernünftiger Wesen als die höchste Entfaltung unserer Freiheit bestimmt. Der Leib ist Ausdruck unseres Getriebenseins durch die Natur und ist insofern von außerordentlicher Bedeutung, als die Freiheit des Vernunftwesens sich gleichsam in ständiger Rücksicht auf seine Natur entwickelt.

Im folgenden möchte ich auf Fichtes Konzeption des Willens in der *Sittenlehre* und auf den Begriff des Leibes in seinen verschiedenen Bedeutungen eingehen. Der Begriff des Leibes wird von Fichte im systematischen Kontext einer Untersuchung der Bedingungen unserer Wirksamkeit in der Sinnenwelt expliziert. Zu untersuchen ist zum Einen der Begriff unseres Leibes als das Instrument unserer Wirksamkeit, zum Anderen

³¹⁸ Von einer „Deduktion des Leibes“ spricht auch Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, S. 58.

³¹⁹ Vgl. Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, S. 11.

³²⁰ Harald Schöndorf ist der Ansicht, dass der „Ausgangspunkt der ganzen Überlegung“ von Fichtes *Sittenlehre* in der Frage zu sehen ist, wie der Übergang vom „Denken ins Materielle“ gedacht werden kann: „Nicht die Abgrenzung der Individuen gegeneinander wird zum unmittelbaren Ansatz für die Ableitung des Leibes, sondern der Übergang vom Denken ins Materielle, die Frage, wie auf das Objektive eingewirkt werden kann.“ Vgl. Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, S. 56. Zu ergänzen wäre noch, dass mit dem Ausgang vom Denken implizit die Freiheit und Sittlichkeit des Vernunftwesens zum Ausgangspunkt der Deduktion gemacht wird.

die Erscheinung unseres Leibes als Naturtrieb. Es soll ferner einsichtig gemacht werden, inwiefern der Leib von Fichte als Bedingung unseres Selbstbewusstseins gedacht wird.

II.1.a) „Nur als wollend finde ich mich“ - Selbstbewusstsein als Bewusstsein unseres Wollens in den §§ 1-3 der Sittenlehre

Fichtes Analyse des Begriffs des Wollens in den ersten drei Paragraphen des *Systems der Sittenlehre* steht im Kontext seiner „Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit“.³²¹ Der Begriff des Wollens wird zunächst als Tatsache angenommen, von der vorausgesetzt wird, dass sie in jedem Bewusstsein auffindbar ist. Aufgabe der Deduktion ist zu zeigen, dass das Bewusstsein unseres Wollens notwendige Bedingung unseres Bewusstseins und Selbstbewusstseins ist.

„Was *wollen* heiße, wird als bekannt vorausgesetzt. Dieser Begriff ist keiner Realerklärung fähig, und er bedarf keiner. Jeder muß in sich selbst, durch intellektuelle Anschauung, innwerden, was er bedeute, und er wird es ohne alle Schwierigkeit vermögen.“³²²

Die unmittelbare Verständlichkeit des Begriffs des Wollens bedeutet jedoch nicht, dass dieser selbstexplikativ ist. Fichte unternimmt im Gegenteil eine genaue Analyse des Begriffs des Wollens. Das zunächst als selbstverständliches Faktum gesetzte Bewusstsein unseres Wollens erhält im Gang der Untersuchung vielfältige Bestimmungen. Mit der einleitend herausgestellten Unmittelbarkeit der Einsicht in den Begriff des Wollens betont Fichte, dass uns das Phänomen des Wollens unmittelbar bekannt ist. Es ist eine „Tatsache des Bewußtseins“³²³, die von uns „gefunden“ und nicht „hervorgebracht“ wird.³²⁴

Die Resultate unserer philosophischen Reflexion entsprechen also einer tatsächlichen Beschaffenheit unseres Bewusstseins, die unabhängig vom philosophischen Denken besteht und in der „unveränderliche[n] Natur“ unseres Bewusstseins liegt.³²⁵ Die philosophische Reflexion zeigt den notwendigen Zusammenhang der Tatsachen unseres Bewusstseins und strebt eine Einsicht in die Gründe an, weshalb eine Tatsache

³²¹ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, S. 13.

³²² Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, § 1, S. 19.

³²³ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, § 1, S. 19.

³²⁴ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, § 1, S. 19.

³²⁵ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, S. 15.

notwendig zur Natur unseres Bewusstseins gehört. Den Aufweis des Zusammenhangs einer Tatsache unseres Bewusstseins mit dem „höchsten Prinzip, dem der Ichheit“ nennt Fichte „Deduktion“.³²⁶

Die Frage, die sich unmittelbar mit dem Feststellen der Tatsache, dass wir uns „als wollend finden“, stellt, ist, weshalb wir uns „nur“ als wollend finden.³²⁷ Fichte analysiert zwei Einstellungen unseres Bewusstseins, die als Gegenstand einer ursprünglichen Gegebenheit im Bewusstsein denkbar sind: Denken und Wollen. Die Frage ist nun, weshalb wir uns ursprünglich und primär als wollend und nicht als denkend finden. Fichte beantwortet sie auf folgende Weise:³²⁸

Das Denken „ist ursprünglich und unmittelbar gar nicht Objekt eines besonderen neuen Bewußtseins, sondern das Bewußtsein selbst. [...] Es ist sonach als ursprünglich objektive Äußerung jener Substanz [der Ichheit; E.F.] nur das letztere, das Wollen übrig; welches auch immer nur objektiv bleibt, nie selbst ein Denken, sondern immer nur die gedachte Äußerung der Selbsttätigkeit ist.“³²⁹

Das Wollen ist ursprünglich Objekt des Bewusstseins, es ist eine reelle Kraft, die wir in unserem Bewusstsein finden, d.h. von der wir meinen, dass sie auch unabhängig von unserer Reflexion besteht.³³⁰ Zugleich sollen wir uns aber selbst als das Wollende in diesem Wollen finden. Es ist für das Ich charakteristisch, dass es in der Reflexion auf sich selbst mit dem Gegenstand der Reflexion identisch ist.³³¹ Das ursprüngliche Objekt des Bewusstseins ist jedoch die reelle Kraft des Wollens und es ist zu zeigen, was es heißt, dass sich das Ich als mit diesem Wollen identisch findet.

Das Bewusstsein ist notwendig auf etwas ihm Entgegengesetztes, Objektives gerichtet, das ihm als etwas „vom Denken unabhängig Vorhandenes, also etwas *Reelles*“ erscheint.³³² Auch das gefundene Wollen muss daher unabhängig vom Denken bestehen. Da das Wollen aber mit dem Ich identisch sein soll, muss es „*bloß für sich, und ganz unabhängig vom Denken, Ich sein, und für Ich erkannt werden*“.³³³ Es wird daher als ein

³²⁶ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 14.

³²⁷ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 20.

³²⁸ „Ich werde mir dieses Wollens bewußt, nehme es wahr, sagte ich.“ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 20.

³²⁹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 20.

³³⁰ „[E]s [das Aufgefasste; E.F.] soll überhaupt *sein*, und *so sein, wie es ist*, unabhängig von dem Auffassen.“ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 19.

³³¹ „Der Begriff Ich also wird gedacht, wenn das Denkende, und das Gedachte im Denken als dasselbe genommen wird.“ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 18-19.

³³² Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 22.

³³³ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 22.

„Handeln auf sich selbst“ und als ein „*reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst*“ gedacht.³³⁴ Das Ich wird von Fichte also nicht primär durch einen erkennenden Selbstbezug charakterisiert, sondern durch ein Handeln auf sich selbst.³³⁵

Sofern unser Wollen „wirklich wahrnehmbar“ ist,³³⁶ ist es ein bestimmtes Wollen, das auf ein Objekt gerichtet ist. Es setzt daher einerseits den Begriff eines möglichen Objekts voraus, das unser Wollen konkretisiert. Zudem setzt es „den Begriff eines 'außer uns' überhaupt“ voraus, der auf der Wahrnehmung von Objekten außer uns, d.h. auf der Erfahrung unserer Beziehung zu einer Außenwelt beruht.³³⁷ Da die „Aufgabe“ in § 1 darin bestand, „mich selbst, bloß als mich selbst“ zu denken,³³⁸ soll nun von allen „fremdartigen“ Bedingungen des Wollens abstrahiert werden, um unser „wahres Wesen“ und „reines Sein“ zu denken.³³⁹ Nur was im Ich selbst liegt, soll nun gedacht werden und in dieser Betrachtung erscheint es als in sich gegründet und absolut selbständig.

„Es ist, wie es ist, weil es so ist. Inwiefern sonach das Wollen ein absolutes, und Erstes ist, ist es schlechthin nicht aus dem Einflusse eines Etwas außer dem Ich, sondern lediglich aus dem Ich selbst zu erklären; und diese Absolutheit desselben wäre es, die nach Abstraktion von allem Fremdartigen übrigbliebe.“³⁴⁰

Für Fichte liegt es in unserem „praktischen Interesse“, uns als selbständig und frei anzunehmen und daher das Ich zum ersten Prinzip eines philosophischen Systems zu machen.³⁴¹ Das Wollen des Ich wird als absolut gedacht und da es nicht aus etwas Anderem abgeleitet oder erklärt werden soll, muss es als Grund seiner selbst gedacht werden. Fichte expliziert das Wollen näher als eine Wirkung auf sich selbst oder als „Selbstbestimmung“.³⁴²

³³⁴ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 22.

³³⁵ Der Begriff des Handelns umfasst für Fichte sowohl die Tätigkeit des Erkennens und Denkens als auch das reale Handeln des Subjekts in der Welt. Schopenhauer kritisiert in Fichtes Begriff des Handelns bzw. der Tätigkeit den Versuch, theoretische und praktische Vernunft aus einem Prinzip begründen zu wollen: „Es ist durch Ka[nt] gewiß gemacht daß unser Wahrnehmen Produkt unsrer Thätigkeit sey. Doch ist diese Thätigkeit mit der des Willens, der Spontaneität, durchaus nicht zu verwechseln. Jene ist eine unbewußte, unter einem Gesezze stehende (noch mehr als Athemhohlen und Verdauen): sie ist daher nur bildlich Thätigkeit genannt: daher in ihr der Vereinigungspunkt des theoretischen und Praktischen Vermögens nicht zu suchen ist.“ Vgl. Schopenhauer, HN II, S. 349.

³³⁶ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 23.

³³⁷ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 24.

³³⁸ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 18.

³³⁹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 24.

³⁴⁰ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 25.

³⁴¹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 26.

³⁴² Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 27.

In einem Vergleich mit dem Bild einer Stahlfeder, die in sich gedrückt wird, erläutert Fichte unser Wollen als eine „innere Tendenz“, die sich aufgrund ihres eigenen Wesens und der Gesetzmäßigkeit ihres Charakters auf bestimmte Weise äußert. Obwohl die Tendenz der Stahlfeder, dem Druck von außen entgegenzustreben, durch die Einwirkung von außen veranlasst wird, beruht die Äußerung ihrer Kraft doch auf dem Gesetz ihrer eigenen Natur. In ähnlicher Weise wird nun die Selbstbestimmung des Vernunftwesens als ein Akt seines Wollens verstanden, der seinen Grund im Wesen des Ich hat.

Die Selbstbestimmtheit wurde bereits als notwendige Bestimmung des menschlichen Wollens festgehalten. Diese muss nun durch das Moment der Absolutheit ergänzt werden. Das Wollen des Menschen ist für Fichte eine „absolute Tendenz zum Absoluten; absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer ihm, Tendenz, sich selbst absolut zu bestimmen, ohne allen äußeren Antrieb.“³⁴³ Das Resultat des § 1 ist, dass das Ich als absolute Tendenz zur Selbstbestimmung gedacht wird, wenn von allem anderen, was nicht Ich ist, abstrahiert wird. Die Tendenz ist als reine und absolute Tätigkeit nicht bestimmt oder beschränkt. Sie „soll etwas Wirkliches, das Wesen des Ich Konstituierendes, sein“.³⁴⁴ Sie ist von einer „Kraft“ oder einem „Vermögen“ unterschieden, da eine Kraft oder ein Vermögen nur etwas Gedachtes ist, das als Grund einer wirklichen Äußerung des Vermögens angenommen wird.

Die absolute Tendenz, die das Wesen des Ich ausmachen soll, ist in ihrer Unbestimmtheit weder auf bestimmte Begriffe noch auf bestimmte Objekte eingeschränkt. Im folgenden hat Fichte zu zeigen, wie die exponierte absolute Tendenz zum Ich als Subjekt der Reflexion und des Denkens in Beziehung gebracht werden kann. Denn zunächst scheint sich die unbestimmte Absolutheit von der bewussten Reflexion und Selbstsetzung der Intelligenz zu unterscheiden.³⁴⁵ Die absolute Tendenz, die bisher als Sein des Ich gedacht wurde, soll nun bewusst gemacht werden. Da das Ich sich seiner absoluten Tendenz bewusst sein soll, ist eine Reflexion auf dieses ursprüngliche Bewusstsein gefordert. Das denkende, intelligente Ich soll sich mit der Tendenz zur absoluten Tätigkeit identisch setzen. Erst durch diesen Akt des Bewusstseins wird das intelligente Ich durch seine Tendenz bestimmt. Die

³⁴³ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 28.

³⁴⁴ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 28.

³⁴⁵ „Aber [...] das Ich ist etwas nur insofern, inwiefern es sich selbst als dasselbe setzt (anschaut und denkt) und es ist nichts, als was es sich nicht setzt.“ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 2, S. 29.

Selbständigkeit des Wollens wird damit zur Selbständigkeit der Intelligenz und wird erst dadurch „eigentliche Freiheit“.³⁴⁶

„Jene Absolutheit des reellen Handelns wird sonach hierdurch Wesen einer Intelligenz, und kommt unter die Botmäßigkeit des Begriffs [...]. Durch das Bewußtsein seiner Absolutheit reißt das Ich sich selbst – von sich selbst – los, und stellt sich hin als Selbständiges.“³⁴⁷

Durch das Bewusstsein der Tendenz zur absoluten Tätigkeit wird sich das Ich seiner Kraft und Tätigkeit bewusst. Im Ich wirkt keine fremde Kraft, sondern durch das Bewusstsein der eigenen Kraft gelangt diese in die Sphäre seiner eigenen Macht und Selbstbestimmung. Mit dem in der Deduktion gewonnenen Begriff der Freiheit wird nun auch der Unterschied zum Bild der Stahlfeder begrifflich fassbar, das als Analogie der Selbstbestimmung herangezogen wurde. Während die Stahlfeder durch ihre Natur und notwendige Gesetzmäßigkeit bestimmt ist, gibt es für das Ich kein Sein, dessen es sich nicht bewusst wäre und das es nicht selbst setzte.

„Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist.“³⁴⁸

Das Sein und Wesen des Ich geht dem Bewusstsein nicht voraus, sodass es sich nur nachträglich seiner Bestimmungen und Eigenschaften bewusst werden könnte, sondern beide, Sein und Bewusstsein sind für das Ich zugleich und wechselseitig bedingt.³⁴⁹

Wie das Ich durch das Bewusstsein seiner Tätigkeit zur vollen Entfaltung seiner vernünftigen Selbstbestimmtheit in der Realisation seiner Sittlichkeit in der Sinnenwelt gelangt, ist damit jedoch noch nicht erklärt. Es wurde jedoch soviel gewonnen, dass das Ich von jeder Bestimmtheit durch seine Natur oder sein Sein unabhängig ist, dass es weder von außen noch durch sein eigenes Wesen determiniert wird.³⁵⁰ Freie

³⁴⁶ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 2, S. 32.

³⁴⁷ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 2, S. 32.

³⁴⁸ Fichte, Grundlage, SW I, S. 97.

³⁴⁹ „Dadurch eben unterscheidet sich ein Ding, und das ihm ganz entgegengesetzte Ich (Vernunftwesen), daß das erstere bloß sein soll, ohne selbst von seinem Sein zu wissen; im Ich aber, als Ich, Sein und Bewußtsein zusammenfallen soll, kein Sein desselben stattfinden soll, ohne Selbstbewußtsein desselben“. Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 30.

³⁵⁰ „Es müsse etwas sich selbst bestimmen, um als frei gedacht werden zu können, forderstest du; nicht etwa nur nicht von außen, sondern auch durch seine Natur nicht, bestimmt sein.“ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 36.

Selbstbestimmung bedeutet weiters, dass sich das Ich zu einem Sein bestimmt, dass seine Bestimmung also dem Sein vorhergehen muss.³⁵¹ Das Ich ist demnach ursprünglich frei, es ist reine Tätigkeit, die sich in der Selbstbestimmung des Ich durch Begriffe manifestiert.

Resultat der Exposition des Begriffs des Wollens und der freien Intelligenz, die sich von ihrem Sein losreißt, ist, dass die absolute Tendenz zur Tätigkeit als ein Trieb gedacht werden muss, der auf das ganze Ich gerichtet ist. Fichte hatte zunächst eine objektive und eine subjektive Ansicht des Ich unterschieden. Als objektives Moment wurden das Wollen und die Bestimmtheit durch einen Trieb festgestellt. Das subjektive Moment der Ichheit bezeichnet die reine Tätigkeit und Spontaneität der Intelligenz. Durch das Wollen ist die Ichheit ursprünglich auf etwas Objektives bezogen, insofern sie als Wollendes nach der Realisierung ihrer Selbstbestimmung strebt. Indem es eine Sphäre ihrer Freiheit und Selbstbestimmung setzt, muss sie dieser Sphäre ihrer unmittelbaren Selbstbestimmung eine objektive Außenwelt entgegensetzen, die die freie Tätigkeit des Ich einschränkt und die es zu verändern gilt. Das Ich wird folglich von Fichte als Identität von Subjekt und Objekt aufgefasst, die sich jedoch nicht unmittelbar als Identität denken lässt.³⁵² Eine Bestimmung der Identität kann nur begrifflich gefasst werden, indem beide Momente wechselseitig aufeinander bezogen werden:

„Mein Objektives durch mein Subjektives bestimmt, gibt den Begriff der Freiheit, als eines Vermögens der Selbständigkeit. Mein Subjektives durch mein Objektives bestimmt, gibt im Subjektiven den Gedanken der Notwendigkeit, mich durch meine Freiheit [...] zu bestimmen.“³⁵³

Die Analyse der Begriffe des Wollens und der Selbsttätigkeit führt zu einer Bestimmung des Begriffs des Handelns, der einerseits die Absolutheit und Grundlosigkeit des Wollens aufnimmt und andererseits auch das Vermögen der Intelligenz sich Begriffe von seinen Zwecken zu machen, mit einschließt. Das Handeln des Ich als Vernunftwesen wird sonach als eine Tätigkeit verstanden, die „von dem Bewußtsein der Freiheit begleitet ist“.³⁵⁴ Fichte geht von der „Autonomie“ der Ichheit aus,³⁵⁵ die er konsequent in seiner Theorie des Handelns entwickelt. Demnach ist jede Bestimmtheit

³⁵¹ „Das Freie ist als Intelligenz mit dem Begriffe seines reellen Seins, vor dem reellen Sein vorher, und in dem ersteren liegt der Grund des zweiten.“ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 2, S. 36.

³⁵² „So kann ich mich nun [...] nicht denken.“ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 3, S. 51.

³⁵³ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 3, S. 52-53.

³⁵⁴ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 3, S. 58.

³⁵⁵ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 3, S. 56.

des Ich in einer Selbstbestimmung seiner selbst begründet. Das Ich ist folglich uneingeschränkt frei, sich in der Sphäre seiner Wirksamkeit zu bestimmen.³⁵⁶ In der Deduktion der §§ 1-3 der *Sittenlehre* ist die Sphäre der Handlungen des Ich darauf beschränkt, wie es sich selbst bestimmt, da erst in den folgenden Paragraphen gezeigt wird, wie das Ich durch seine Selbstbestimmung auch die Sinnenwelt zu bestimmen vermag.

II.1.b) Fichtes Begriff des Leibes als Instrument der freien Selbstbestimmung des Ich

Die „Deduktion der Realität, und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit“ im „Zweiten Hauptstück“ der *Sittenlehre* hat insbesondere das Problem zum Gegenstand, wie die reale Wirksamkeit des Ich in der Welt gedacht werden kann.³⁵⁷ Zunächst ist festzustellen, dass die Selbstbestimmung des Ich nicht möglich ist ohne Entgegensetzung einer Welt, die der „Stoff meiner Tätigkeit“ ist.³⁵⁸

Wir bestimmen uns selbst als Vernunftwesen durch Begriffe,³⁵⁹ daher kann auch unsere Wirkung auf die Sinnenwelt nur durch Begriffe gedacht werden: „Das freie Wesen handelt als Intelligenz, d. i. nach einem vor der Wirkung vorher von der Wirkung entworfenen Begriffe.“³⁶⁰ Unsere Wirksamkeit in der Welt ist abhängig von der Vorstellung einer möglichen Veränderbarkeit der Welt. Unser Handeln in der Welt ist daher bedingt durch unsere Erkenntnis der Welt und durch unsere Unterscheidung zwischen unveränderlich bestehenden Gesetzmäßigkeiten und zufälligen Bestimmungen der Dinge, die veränderlich sind und damit die Sphäre unserer möglichen Wirksamkeit bezeichnen. Insofern „unsere Freiheit selbst ein *theoretisches Bestimmungsprinzip unserer Welt wäre*“³⁶¹, ist unser Spielraum möglicher Handlungen durch unsere Erkenntnis der Beschaffenheit der Welt begrenzt.

³⁵⁶ Die §§ 1-3 der *Sittenlehre* zielen auf die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit. Es spielt daher für Fichte eine wichtige Rolle, inwiefern das Vernunftwesen sein Handeln durch sittliche Prinzipien bestimmt. Auf die Frage der Sittlichkeit von Handlungen kann in dieser Arbeit jedoch nicht gesondert eingegangen werden. Vgl. hierzu Metz, Wilhelm: „Freiheit und Reflexion in Fichtes *Sittenlehre* von 1798“, In: Metz, Wilhelm (Hg.), *Die Sittenlehre J.G.Fichtes*. Amsterdam; New York, 2006, S. 23-35.

³⁵⁷ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, S. 63 f.

³⁵⁸ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, S. 66.

³⁵⁹ „Das Freie ist als Intelligenz mit dem Begriffe seines reellen Seins, vor dem reellen Sein vorher, und in dem ersteren liegt der Grund des zweiten.“ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, § 2, S. 36.

³⁶⁰ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, S. 66.

³⁶¹ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, S. 68.

Die Sphäre unserer möglichen Handlungen lässt sich jedoch nicht nur durch unsere Erkenntnis der Veränderbarkeit der Dinge definieren. In anderer Hinsicht kann unsere Sphäre der Wirksamkeit auch als die Sphäre unseres Könnens, unseres „physischen Vermögen[s] zu der geforderten Bearbeitung“ beschrieben werden.³⁶² Die Sphäre unserer Wirksamkeit ist bedingt durch das Vermögen unseres Leibes, in der Sinnenwelt zu wirken. „Mein Leib ist Instrument meiner Tätigkeit in der Sinnenwelt“.³⁶³ Ich setze den Leib „durch meinen bloßen Willen nach meinem Begriffe in Bewegung“.³⁶⁴

Die Instrumentalität des Leibes bedeutet auch, dass der Leib den Übergang von der begrifflichen Bestimmung eines Zweckes zur Realisierung meines Zweckes ermöglicht. Die Argumentation der *Sittenlehre* hat zur Aufgabe, die Möglichkeit der Folge eines „Sein[s] aus meinem Begriffe (dem Zweckbegriffe)“ zu erklären.³⁶⁵ Da sich das Ich absolut selbst bestimmt, liegt auch der Leib als sein physisches Vermögen in der Sphäre seiner Selbstbestimmung. Insofern das Vermögen des Leibes durch das intelligente und freie Ich bestimmt ist, ist der Leib das Mittel der Wirksamkeit des Ich. Insofern das Vermögen des Leibes nicht durch das intelligente Ich bestimmt wird, ist es durch einen Trieb bestimmt.³⁶⁶ Die freie Selbstbestimmung des Ich äußert sich ungehindert in der Sphäre seiner Wirksamkeit, nicht jedoch darüber hinaus.³⁶⁷

„Wir sind uns unmittelbar bewußt unseres Begriffs vom Zwecke, des eigentlichen Wollens; einer absoluten Selbstbestimmung, wodurch gleichsam das ganze Gemüt auf einen einzigen Punkt zusammengefaßt wird.“³⁶⁸

Während wir die Bewegung unseres Leibes unmittelbar unseren Zwecken gemäß bestimmen, ist die Wahrnehmung unserer Wirksamkeit in der Sinnenwelt von der Erfahrung des Widerstands der Objekte der Sinnenwelt geprägt. Indem wir vermittelt durch unseren Leib auf die Sinnenwelt einwirken, fühlen wir die Realität der Dinge, entweder als mit unserem Begriff übereinstimmend oder nicht mit ihm

³⁶² Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, S. 66.

³⁶³ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, S. 69.

³⁶⁴ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, S. 68.

³⁶⁵ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, S. 2.

³⁶⁶ Zum Begriff des Naturtriebes vgl. den folgenden Abschnitt. Vgl. auch Binkelmann, Christoph: „Phänomenologie der Freiheit. Die Triblehre Fichtes im *System der Sittenlehre* von 1798“. In: Metz, Wilhelm (Hg.): *Die Sittenlehre J.G. Fichtes 1798-1812*. Amsterdam; New York, 2006, S. 5-21.

³⁶⁷ Man müsste an dieser Stelle fragen, inwiefern der Leib tatsächlich der freien Selbstbestimmung des Ich unterliegt. Fichte reflektiert auch auf die Bedingtheit des Leibes durch den organischen Zusammenhang der Natur. Darauf ist im folgenden Abschnitt gesondert einzugehen. Vgl. hierzu auch Schöndorf, Harald: *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München 1982, S. 58 f.

³⁶⁸ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, S. 70.

übereinstimmend.³⁶⁹ Wir fühlen die Übereinstimmung des in der Wahrnehmung gegebenen Objekts mit dem durch unseren Zweckbegriff als möglich vorgestellten Objekt und empfinden sie als Harmonie und Befriedigung unseres Wollens.

Unserer tatsächlichen Wirksamkeit sind wir uns jedoch nicht als eines Übergangs von unserem Begriff zu seiner Realisation im Objekt bewusst. Wir sind uns lediglich unseres Zweckbegriffs und der gefühlten Übereinstimmung eines wirklichen Objekts mit unserem Zweckbegriff bewusst. „Keineswegs bewußt sind wir uns *des Zusammenhanges* zwischen unserem Wollen und der Empfindung der Realität des Gewollten.“³⁷⁰ Wir erscheinen und denken uns als frei, indem wir einen Zweckbegriff fassen und seine Realisierung anstreben. Aufgrund der von Fichte eingenommenen transzendentalen Perspektive, die die Untersuchung auf die Sphäre des Ich einschränkt, wird eine Veränderung der Objekte der Sinnenwelt als „eine Veränderung derselben in meinem Bewußtsein“ analysiert.³⁷¹ Aus dieser Perspektive wird angenommen, dass „einer Veränderung – (einer veränderten Ansicht) meiner Welt, eine Veränderung (eine veränderte Ansicht) meiner selbst zum Grunde liegen“ muss.³⁷²

Die Realisierung der Selbstbestimmung des Ich wird von Fichte nun im Detail untersucht. Die anfängliche These, dass das Ich in der Sinnenwelt wirke, wird nun dahingehend differenziert, dass das Ich nur auf die Dinge der Welt wirken kann, indem es sich selbst bestimmt und sich selbst als verändert ansieht. Es sind verschiedene Ebenen der Selbstbestimmung des Ich zu unterscheiden:

„Also: ich verändere mich, aber nicht aus allem Wollen erfolgt, das Geschehen des Gewollten. Sonach muß das durch jeden Willensakt zu verändernde Ich, und dasjenige Ich, durch dessen Veränderung sich zugleich unsere Ansicht der Welt verändert, verschieden sein, und aus der Bestimmung des ersteren die Bestimmung des letzteren nicht notwendig folgen.“³⁷³

Die Analyse der Selbstbestimmung zielt auf den Begriff eines Wollens, das durch die Tätigkeit und Bestimmung des „ganze[n] vereinigte[n] Ich“ getragen wird.³⁷⁴ Eine bloß vernünftige Selbstbestimmung ist ebenso wenig als Wollen zu bezeichnen wie eine

³⁶⁹ „Wir werden uns ferner unmittelbar bewußt der Realität, und wirklichen Empfindung des vorher nur im Zweckbegriffe gedachten Objekts, als eines in der Sinnenwelt wirklich gegebenen.“ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 70.

³⁷⁰ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 70.

³⁷¹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 72.

³⁷² Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 72.

³⁷³ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 72-73.

³⁷⁴ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 74.

bloße Bestimmung durch einen Trieb. Die Vorstellung eines Zweckbegriffs geht nicht notwendig mit einer realen Bestimmung unserer selbst einher, die empirisch wahrgenommen werden kann, d.h. die unsere Ansicht der Welt ändert. Unser bloßes Wünschen und Überlegen von Handlungsoptionen ist nicht notwendig durch unser Streben motiviert, sondern kann sich von diesem loslösen. Unser Reflexionsvermögen erlaubt es uns, von unserem Trieb zu abstrahieren, „da die Freiheit des Willens absolut unter keiner Bedingung steht, außer der der Denkmöglichkeit und von dem Einflusse des Triebes ausdrücklich sich losgerissen hat.“³⁷⁵

Die bloße Bestimmung durch einen Trieb ist ebenfalls nicht als Wollen zu bezeichnen, da eine Fremdbestimmung durch einen Trieb der vernünftigen Selbstbestimmtheit mangelt, das für das Ich vorausgesetzt wird. Durch das Bewusstsein unseres Triebes unterliegt die Befriedigung des Triebes unserer freien Selbstbestimmung durch Begriffe, da unsere Reflexion auf den Trieb die Erfüllung der Forderung des Triebes in die Macht unserer freien Selbstbestimmung stellt. Der Trieb steht nun unter der „Botmäßigkeit des Begriffs“.³⁷⁶

Die Begriffe des Triebes und des Strebens werden dem „objektiven“ Ich zugeschrieben, während der Begriff des Willens dem Ich als „Intelligenz“ zugeordnet wird.³⁷⁷ Ein Wollen ist nur dann ein Wollen eines Ich, wenn das ganze Ich bzw. das ganze Gemüt, durch dieses Wollen bestimmt und angetrieben ist, wenn ihm mit anderen Worten ein „Trieb, auf das ganze Ich“ zugrunde liegt.³⁷⁸ Die Sphäre unserer möglichen Handlungen ist bedingt durch einen Trieb: „Wir können dasjenige, wozu unsere Natur uns treibt, und können nicht, wozu sie uns nicht treibt, sondern wozu wir uns mit regelloser Freiheit der Einbildungskraft entschließen.“³⁷⁹

Unser Wollen ist bedingt durch unser Handlungsvermögen, dieses ist wiederum bedingt durch einen Trieb unserer Natur nach Tätigkeit und Selbständigkeit. Unser physisches Handlungsvermögen ist nichts anderes als unser Leib, der den „Zusammenhang unseres Wollens mit unserer Natur“ stiftet.³⁸⁰ Das Vermögen unseres Leibes ist durch einen Trieb unserer Natur bestimmt, zugleich ist unser Leib aber auch durch unsere freien und

³⁷⁵ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 73.

³⁷⁶ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 2, S. 32. Unter dem Begriff der „formalen Freiheit“ analysiert Fichte ausführlich dasjenige Moment unserer Freiheit, das allein durch das Bewusstsein unseres Triebes bedingt ist. Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 10, S. 135.

³⁷⁷ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 73.

³⁷⁸ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 3, S. 40.

³⁷⁹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 74.

³⁸⁰ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 74.

vernünftigen Zwecksetzungen bestimmbar. Aus diesem Grund kann unser Leib als „Instrument“ unserer Wirksamkeit fungieren.³⁸¹

Die Frage nach den Bedingungen unserer freien Selbstbestimmung erfordert für Fichte eine genauere Untersuchung der Bedingungen der tatsächlichen Realisierbarkeit unserer Freiheit in der Objektwelt. „Ich kann mich nicht frei setzen, ohne mir eine wirkliche Kausalität außer mir beizulegen [...]. Aber unter welchen Bedingungen ist denn wiederum die Beilegung dieser Kausalität möglich?“³⁸² In der Wahrnehmung unserer Wirksamkeit finden wir uns durch die Gegebenheiten der Sinnenwelt bestimmt.³⁸³ Unser Handeln nach frei entworfenen Begriffen ist durch unsere Erkenntnis der „Ordnung“ der Welt bedingt.³⁸⁴ Unsere theoretische Einsicht in die Verhältnisse der Dinge in der Welt bedingt und beschränkt unsere Wahl der Mittel zur Realisierung eines von uns gesetzten Zwecks.

Durch die Ordnung der Natur wird jedoch nur die Wahl der Mittel unserer Handlungen, nicht jedoch die Wahl der Zwecke bestimmt. „Wir können eigentlich alles, was wir nur *wollen können*; nur können wir es meist nicht auf einmal, sondern nur in einer gewissen Ordnung.“³⁸⁵ Wir können überhaupt nur wollen, was sich durch unser Vermögen realisieren lässt, weil unser Wollen durch einen Trieb auf unser ganzes Ich bedingt ist. Die Sphäre unseres „wirklichen Wollen[s]“ ist daher mit der Sphäre unseres wirklichen Könnens in Übereinstimmung.³⁸⁶ Die Möglichkeit der Realisierung unserer freien Selbstbestimmung ist folglich durch das physische Vermögen unseres Leibes bedingt.

Da unsere Wirksamkeit in der Bestimmung unserer Mittel zu unseren Handlungen durch eine Erkenntnis der Gegebenheiten der Welt bedingt ist, finden wir unsere Wirksamkeit durch die Realität der Welt beschränkt. Diese Beschränkung empfinden wir als „Widerstand“.³⁸⁷ Wenn unsere Wirksamkeit ein sinnvoller Begriff sein soll, muss es denkbar sein, dass wir die Begrenzung unserer Wirksamkeit aufheben können: „Es muß zuvörderst einen Anfangspunkt geben, in welchem das Ich aus seiner ursprünglichen Beschränktheit herausgeht, und zuerst und unmittelbar Kausalität hat“.³⁸⁸ Den Leib,

³⁸¹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 69.

³⁸² Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 7, S. 96.

³⁸³ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 7, S. 93-94. „Diejenige Bestimmtheit, welche zunächst, und unmittelbar die Wahrnehmung unserer Wirksamkeit bedingt, wird es sein, von welcher wir hier zu reden haben“.

³⁸⁴ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 7, S. 94.

³⁸⁵ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 7, S. 94.

³⁸⁶ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 5, S. 85.

³⁸⁷ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 7, S. 96.

³⁸⁸ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 7, S. 98.

insofern er Instrument unserer Tätigkeit ist, nennt Fichte einen „artikulierten Leib“.³⁸⁹ Wir können unseren Leib durch unseren Willen zu einer Pluralität verschiedener Handlungen bestimmen. Der Leib erscheint deshalb als eine „Mehrheit von Anfangspunkten“³⁹⁰ und muss als ein Vermögen gedacht werden, „auf mannigfaltige Weise Ursache“ zu werden. Wenn wir mit dem Vermögen unseres Leibes nur eine Handlung ausführen könnten, würde die Handlung notwendig und nicht aus unserer freien Selbstbestimmung erfolgen. Zu unserer freien Selbstbestimmung ist daher eine Pluralität von Handlungsoptionen vorausgesetzt.³⁹¹

Auf unseren Leib wirken wir „unmittelbar“ durch unseren Willen, oder anders formuliert, so weit unsere Macht geht, unmittelbar durch unseren Willen wirksam zu sein, so weit geht unser Leib. „Solche erste Punkte mußte es geben, wenn das Ich überhaupt je Ursache sein sollte. Diese Punkte zusammengedacht nennen wir [...] unseren artikulierten Leib“.³⁹² Unser Leib als Artikulation bezeichnet die räumliche Gestalt unseres Leibes, insofern sie als Sphäre unserer möglichen Handlungen betrachtet wird. Von jedem der Anfangspunkte unserer Wirksamkeit geht eine Vielzahl möglicher Handlungen aus. Vermittels dieser Anfangspunkte und der an sie anschließenden Reihen möglicher Handlungen wird das Ich in der Sinnenwelt wirksam. Es ist in seinen Handlungen an jedem Punkt durch die Reihen möglicher Handlungen bestimmt, es handelt jedoch im Horizont einer „angestrebten Unendlichkeit.“³⁹³ Das Ich ist in der Realisation seiner freien Selbstbestimmung durch das Vermögen seines Leibes beschränkt. Diese Beschränkung des Vernunftwesens ist keine frei gewählte, sondern „durch ein Naturgesetz seiner eignen (endlichen) Natur“ bedingt.³⁹⁴

Durch die Artikulation des Leibes und unsere Fähigkeit, unseren Leib unmittelbar zu Handlungen zu bestimmen, ist unsere freie Selbstbestimmung in der Sphäre der „empirischen“ Wirklichkeit situiert.³⁹⁵ Die Endlichkeit unseres physischen Vermögens stellt unsere Freiheit, uns selbstbestimmte Zwecke zu setzen, unter Bedingungen, da sich unsere Zwecke nur in Übereinstimmung mit der Ordnung der Welt, daher nur durch bestimmte Mittel verwirklichen lassen. Zugleich ermöglicht unser physisches Vermögen

³⁸⁹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 7, S. 98.

³⁹⁰ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 7, S. 98.

³⁹¹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 7, S. 99.

³⁹² Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 7, S. 98.

³⁹³ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 7, S. 99.

³⁹⁴ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 7, S. 101.

³⁹⁵ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 12, S. 148. „Daher ist schon das unmittelbarste Objekt alles möglichen Wollens notwendig etwas Empirisches“.

allererst eine wirkliche Realisation unserer freien Selbstbestimmung und damit auch der Realisierung unserer Sittlichkeit.

Unser Leib ist einerseits die empirische Schranke unserer Freiheit, zugleich liegt diese Beschränkung in unserer „eigenen (endlichen) Natur“³⁹⁶ und ist damit zugleich Bedingung unseres Vernunftwesens.³⁹⁷ „Dieses bestimmte Vernunftwesen ist nun einmal so eingerichtet, daß es sich gerade so beschränken muß; und diese Einrichtung läßt sich, darum, weil sie unsere ursprüngliche Begrenzung ausmachen soll, [...] nicht weiter erklären“.³⁹⁸ Unsere Beschränkung, die sich aus der individuellen Situation unserer empirischen Existenz ergibt, ist folglich eine notwendige Bedingung der Realisierung unserer Freiheit und Sittlichkeit. Es ist zwar notwendig, dass wir beschränkt sind, auf welche Weise wir beschränkt sind, ist jedoch zufällig.³⁹⁹ Dennoch ist unsere zufällige Situiertheit in der Welt notwendige Bedingung des Bewusstseins.

II.1.c) Der Leib als organisierte Natur

In der Analyse des Begriffs des Ich als eines Wollenden und Denkenden in den §§ 1-3 hat Fichte herausgestellt, dass der Ichheit ein Trieb zugrunde liegen muss, der sich als Tendenz nach absoluter Selbsttätigkeit äußert.

„Die objektive Beschaffenheit eines Ich ist keineswegs ein Sein, oder Bestehen; denn dadurch würde es zu seinem Entgegengesetzten, dem Dinge. Sein Wesen ist absolute Tätigkeit und nichts als Tätigkeit, aber Tätigkeit, objektiv genommen, ist Trieb.“⁴⁰⁰

Wir sind uns unseres Triebes ursprünglich, notwendig und unmittelbar durch ein „Gefühl“ bewusst.⁴⁰¹ Insofern ich meinen Trieb durch ein Gefühl wahrnehme, bin ich in dieser unmittelbaren Erkenntnis des Triebes gebunden. Es liegt nicht in meiner Freiheit

³⁹⁶ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 7, S. 101.

³⁹⁷ Vgl. hierzu De Pascale, Carla: „Die Vernunft ist praktisch“. Fichtes Ethik und Rechtslehre im System. Berlin, 2003, S. 103 und S. 120, wo De Pascale darauf hinweist, dass die notwendige Beschränktheit durch das Gesetz unserer Natur auf das „gesamte Wesen“ der Ichheit bezogen werden muss, dass die Beschränktheit folglich auch zum Wesen der Ichheit gehört und „konstitutiver Bestandteil des endlichen Vernunftwesens“ ist.

³⁹⁸ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 7, S. 101

³⁹⁹ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 10, S. 141. „Nun ist es zwar notwendig, daß wir überhaupt beschränkt seien, denn außerdem wäre kein Bewußtsein möglich. Aber es ist zufällig, daß wir *gerade so* beschränkt sind.“

⁴⁰⁰ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 105.

⁴⁰¹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 106.

zu entscheiden, „wie ich mich fühle oder nicht fühle: dagegen soll es bloß und lediglich von der Freiheit abhängen, wie ich denke, und handle.“⁴⁰² Da auch der Tätigkeit der Intelligenz ein Trieb zugrunde liegt, ist kein „Selbstbewußtsein und Bewußtsein“ ohne das Bewusstsein eines Triebes möglich.⁴⁰³

Da wir im gefühlten Bewusstsein des Triebes durch den Inhalt des Triebes gebunden sind und dieses Gefühl inhaltlich nicht frei bestimmen können, erscheint uns die Bestimmtheit durch den Trieb als ein „System unserer Begrenztheit überhaupt [...]“; die Äußerung des Begrenzten und der Begrenztheit in uns ist eben Trieb und Gefühl; es giebt sonach ein ursprünglich bestimmtes System von Trieben und Gefühlen.“⁴⁰⁴ Da dieses System der Begrenztheit unserer Tätigkeit nicht frei durch uns selbst bestimmt ist, sondern unabhängig von uns so bestimmt ist, nennt Fichte es „Natur“.⁴⁰⁵

Die Natur ist als dasjenige, was ohne unser Zutun bestimmt ist, der Sphäre unserer Freiheit entgegengesetzt. Insofern unsere freie Tätigkeit jedoch notwendig begrenzt ist, erscheinen wir uns selbst als Natur: „Ich bin selbst in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, *Natur*; und diese meine Natur ist ein *Trieb*.“⁴⁰⁶ Im menschlichen Bewusstsein sind Freiheit und notwendige Bestimmtheit der Natur miteinander vermittelt, da die Natur in uns nicht mit Notwendigkeit wirkt, sondern wir durch unser Gefühl Bewusstsein unseres Triebes erlangen.⁴⁰⁷ Durch unser Bewusstsein des Triebes richtet sich die Forderung des Triebes an unser denkendes Ich, das durch dieses Bewusstsein ein frei Handelndes ist.

Der Trieb wird von uns unmittelbar gefühlt, sodass das Objekt des Triebes zunächst unbestimmt ist. Das Objekt des Triebes wird erst durch unser Bewusstsein und unser Vermögen der Reflexion konkretisiert und begrifflich gefasst. Im Gefühl des Triebes finden wir uns jedoch als durch den Trieb bestimmt, sodass „meine erste Handlung keine andere sein kann, als eine Befriedigung des Triebes, und der Zweckbegriff für sie durch den letzten gegeben ist“.⁴⁰⁸ Der durch den beschriebenen Trieb geforderte Zweck

⁴⁰² Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 107.

⁴⁰³ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 108.

⁴⁰⁴ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 109.

⁴⁰⁵ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 109.

⁴⁰⁶ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 109.

⁴⁰⁷ De Pascale stellt die von Fichte konzipierte „Wechselwirkung“ von Freiheit und Naturkausalität als ein zentrales Moment der Argumentation der *Sittenlehre* heraus, sie stellt in Fichtes Theorie jedoch eine Spannung fest zwischen dem Anspruch, einerseits die Freiheit als absolutes Handlungsprinzip zu begründen und andererseits auch die Forderungen des Naturtriebes als „zwingend“ gelten zu lassen. Vgl. De Pascale, Carla: „Die Vernunft ist praktisch“. Fichtes Ethik und Rechtslehre im System. Berlin, 2003, S. 127 f.

⁴⁰⁸ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 108.

ist somit durch den Trieb bestimmt, zugleich gelangt die Forderung durch unsere Reflexion in die Sphäre unserer Handlungsmacht. Im Gefühl des Triebes sind wir inhaltlich durch den Trieb bestimmt, da sich uns der Trieb mit „objektive[r] Bestimmtheit“ aufdrängt.⁴⁰⁹ Jener Trieb, der sich als „materielles Bedürfnis“ äußert, wird von Fichte „Naturtrieb“ genannt und von einem reinen Trieb unterschieden, der sich an unsere Freiheit richtet und uns zu freier Selbsttätigkeit auffordert.⁴¹⁰

Der Naturtrieb wird von Fichte weiter analysiert als eine sich selbst bestimmende Kraft.⁴¹¹ Sie wird der Tätigkeit des Ich entgegengesetzt als eine Sphäre, die nicht durch das Ich bestimmt wird. Die Natur kann jedoch „nie unbestimmt sein, wie ein freies Wesen gar wohl sein kann“⁴¹² und muss daher entweder durch sich selbst oder durch etwas außer ihr bestimmt sein. Durch den Naturmechanismus als einer Erklärung in einer Reihe von „Ursachen und Effekten“ ist der Trieb nicht erklärbar: „Woher diese Kraft kommen möge, erfährt man nie, indem man bei jedem Gliede der Reihe weiter aufwärts zu steigen genötigt ist, und zu einer Urkraft nie kommt.“⁴¹³ Die Natur ist folglich selbstbestimmt, ihre Selbstbestimmung unterscheidet sich jedoch grundsätzlich von der Selbstbestimmung freier Vernunftwesen, da die Natur im Gegensatz zur Freiheit „durch ihr Wesen“ bestimmt ist, „*formaliter* überhaupt sich zu bestimmen“ und „*materialiter* sich *gerade so* zu bestimmen“.⁴¹⁴

Unsere Natur, die von Fichte mit unserem Trieb identisch gesetzt wird, ist ein Teil der Natur. Die Natur ist folglich als ein Ganzes gedacht, in der alle Teile durch sich selbst bestimmt und zugleich von der Bestimmtheit aller anderen Teile und daher vom Ganzen abhängig sind. Die Natur ist damit ein „organisches Ganzes“, wobei jedes seiner Teile wieder als organisches Ganzes betrachtet werden kann.⁴¹⁵

Der Naturtrieb ist folglich „ein Mittelglied zwischen Natur als bloßem Mechanismus, (nach dem Kausalitätsbegriffe) und Freiheit, als direktem Gegensatze alles Mechanismus (nach dem Substantialitätsbegriffe) erhalten werden, (dessen wir auch allerdings um die Kausalität der Freiheit in der Natur zu erklären, höchlich

⁴⁰⁹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 108.

⁴¹⁰ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 10, S. 141.

⁴¹¹ „Der Trieb ist sonach etwas, das weder von außen kommt noch nach außen geht; eine innere Kraft des Substrats auf sich selbst.“ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 111.

⁴¹² Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 112.

⁴¹³ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 111.

⁴¹⁴ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 112.

⁴¹⁵ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 114.

bedürfen.)“⁴¹⁶ Das Ich wird nun, insofern die Natur Kausalität auf es ausübt, als ein „organisiertes Naturprodukt“ gesetzt.⁴¹⁷

Bedingung dafür, dass wir uns als organisiertes Naturprodukt denken können, ist, dass wir unsere Natur als ein reelles, in sich „geschlossenes Ganzes“ begreifen können, das durch sich selbst erklärt werden kann.⁴¹⁸ Dies setzt voraus, dass alle Teile dieses Ganzen sich in ein Wechselverhältnis von „Trieb und Realität“ einfügen.⁴¹⁹ Das Verhältnis von Trieb und Realität muss so bestimmt sein, dass der Trieb eines jeden Teils „auf eine Realität ausginge“, die in ihm selbst fehlt.⁴²⁰

Zugleich kann das Verhältnis von Trieb und Realität nicht aus dem einzelnen Teil begriffen werden, sondern kann nur aus dem Zusammenhang aller Teile in einem Ganzen erklärt werden: „Jeder Teil strebt, das Bedürfnis aller zu befriedigen, und alle streben hinwiederum, das Bedürfnis dieses einzelnen zu befriedigen.“⁴²¹ Wir setzen uns folglich selbst als Naturprodukt und schreiben der Natur in dieser Hinsicht Kausalität zu, weil unsere Natur ein Ganzes ausmacht, das nach seiner Erhaltung strebt.⁴²²

Wir schreiben der Natur Kausalität zu, weil wir unseren Naturtrieb nicht selbst frei bestimmen, hervorbringen oder ändern können. „Kurz, es steht nicht in meiner Gewalt, einen bestimmten Trieb zu empfinden oder nicht; aber es steht in meiner Gewalt, ihn zu befriedigen oder nicht.“⁴²³ Sofern ich den Trieb jedoch empfinde, steht es in meiner Macht, mich selbst so zu bestimmen, wie der Trieb es fordert oder nicht. Nun liegt weder die Bestimmtheit des Triebes in der Sphäre meiner Freiheit noch liegt es bei mir, den Trieb zu fühlen oder nicht. Sofern ich einen Trieb nicht empfinde und er nicht als Trieb zu Bewusstsein kommt, werde ich „durch den Naturtrieb gar nicht getrieben. - Verdauung, Verwandeln der Speisen in Nahrungssaft, Umlauf des Blutes usw. [...] stehen nicht in *unserer* (der Intelligenz) Gewalt, weil sie nicht unmittelbar zum Bewußtsein gelangen.“⁴²⁴ Wenn ich kein Bewusstsein eines Triebes habe, bin ich durch ihn nicht getrieben, sondern die Natur wirkt durch ihn mit mechanischer Kausalität.

Wenn dem Vernunftwesen ein Trieb zugeschrieben wird, ist auch ein Bewusstsein des Triebes vorausgesetzt. Insofern wir unseren Trieb wahrnehmen, schreiben wir ihn uns

⁴¹⁶ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 115.

⁴¹⁷ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 121.

⁴¹⁸ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 115.

⁴¹⁹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 117.

⁴²⁰ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 118.

⁴²¹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 119.

⁴²² Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 9, S. 122.

⁴²³ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 9, S. 126.

⁴²⁴ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 9, S. 126.

selbst als zu uns gehörig zu. Wir finden das vom Naturtrieb Geforderte als etwas, das wir wollen.⁴²⁵ Durch das Bewusstsein des Triebes liegt die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Triebes in der Sphäre unserer frei bestimmten Handlungen.

Der Trieb und das Gefühl als das unmittelbare Bewusstsein des Triebes sind jene Momente, die zwischen der Kausalität unserer Freiheit und der Kausalität des Naturmechanismus vermitteln. Unsere Natur, die als organisches Naturprodukt charakterisiert wird, ist so beschaffen, dass sie unsere Freiheit ermöglicht.

Da sich die Kausalität der Natur in der Hervorbringung eines Triebes erschöpft und unser Handeln selbst nicht determiniert, wird eine Sphäre unserer möglichen Handlungen freigesetzt, die nicht durch den Naturmechanismus bestimmt ist.⁴²⁶ Der Trieb wirkt als unbewusster Trieb auch in der Natur außer uns als eine selbstbestimmte Kraft, die sich von einer mechanischen Fremdbestimmung unterscheidet.⁴²⁷ Durch den Begriff des Triebes wird die Möglichkeit unserer freien Selbstbestimmung mit der Kausalität der Natur vermittelt, da durch den Trieb die Möglichkeit einer Selbstbestimmtheit der organischen Naturprodukte begründet wird.

Durch seine Natur ist das Ich einerseits in den organischen und mechanischen Zusammenhang der Natur eingebunden, zugleich ist ihm durch sein Bewusstsein eine radikale Distanznahme zu seiner Natur und die Möglichkeit gegeben, sich selbst frei zu bestimmen. Das Moment der Freiheit liegt für Fichte in unserer Reflexion auf unseren Trieb: „Hier liegt der Übergang des Vernunftwesens zur Selbständigkeit; hier die bestimmte scharfe Grenze zwischen Notwendigkeit und Freiheit.“⁴²⁸

Unser Naturtrieb geht als Selbsterhaltungstrieb auf „eine bestimmte Existenz“ aus und fordert unmittelbar die Mittel zur Befriedigung unserer „Naturbedürfnisse“: „Die

⁴²⁵ Da wir nicht nur durch einen Naturtrieb, sondern auch durch einen reinen Trieb bestimmt sind, der uns zu Selbstständigkeit treibt, sind wir durch den Naturtrieb nicht determiniert, sondern haben die Befriedigung des Triebes in unserer Gewalt.

⁴²⁶ De Pascale meldet Zweifel an, ob in Fichtes Theorie tatsächlich ein „Gleichgewicht“ zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit hergestellt ist, da dem Naturtrieb von Fichte großes Gewicht beigemessen wird: „Ist diesem Trieb [dem Naturtrieb; E.F.] einmal Raum zugestanden, läßt sich seine Auswirkung nicht mehr mühelos verringern.“ vgl. De Pascale, Carla: „Die Vernunft ist praktisch“. Fichtes Ethik und Rechtslehre im System, S. 127. Meiner Ansicht nach besteht das Problem für Fichte jedoch gar nicht darin, wie der Naturtrieb durch unsere Freiheit zurückgedrängt werden kann, da der Naturtrieb für Fichte die Sphäre unseres Könnens, unserer möglichen Handlungen absteckt. Damit ist der Naturtrieb Bedingung all unserer Handlungen und ausdrücklich auch unserer sittlichen Handlungen. Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 12, S. 152. „Der sittliche Trieb ist ein gemischter Trieb [...]. Er hat vom Naturtriebe das Materiale, worauf er geht, d.h. der mit ihm synthetisch vereinigte und in eins verschmolzene Naturtrieb geht auf dieselbe Handlung, auf welche er gleichfalls geht, wenigstens zum Teil. Die Form aber hat er lediglich vom reinen.“

⁴²⁷ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 111.

⁴²⁸ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 9, S. 126.

Beziehung der Mittel auf diesen Zweck geschieht *unmittelbar und absolut* ohne alle zwischenliegende Erkenntnis, Überlegung, Berechnung.⁴²⁹ Die „dunkle Empfindung“ des Objekts unseres Triebes wird durch unsere Reflexion „zum deutlichen Bewußtsein“ erhoben.⁴³⁰ In der Reflexion auf unseren Trieb sind wir daher unfrei, was den Gehalt der Reflexion als den vom Trieb geforderten Zweck betrifft. Der Form nach ist die Reflexion jedoch absolut frei und spontan, weshalb die Reflexion nicht durch die Natur hervorgebracht werden kann.⁴³¹ Die ursprüngliche Reflexion unseres Triebes gibt uns sonach das „Gefühl eines Bedürfnisses, das man selbst nicht kennt.“⁴³² Das unbestimmte Sehnen wird durch die Reflexion zu einem Begehren, das ein Wissen um das Objekt unseres Triebes einschließt.⁴³³ Es liegt in unserer Natur, „daß der Trieb oder das Begehren gerade auf ein solches Objekt geht“.⁴³⁴

Da unser natürliches Begehren „Naturdinge“ zum Objekt hat, die sich als Materie im Raum befinden, müssen wir auch selbst materiell im Raum existieren. „Ich bin sonach, als Naturprodukt, Materie; und zwar nach dem Obigen organisierte Materie, die ein bestimmtes Ganzes ausmacht. *Mein Leib*.“⁴³⁵ Wenn es möglich sein soll, unseren Naturtrieb zu befriedigen, wie vorausgesetzt wird,⁴³⁶ müssen wir die durch unseren Naturtrieb geforderten Dinge zu uns in ein Verhältnis bringen können, d.h. wir müssen uns auch selbst als materiell im Raum und folglich als leiblich vorstellen.

Da unser Leib durch unseren Willen zu Handlungen bestimmt werden soll, ist die „Artikulation“, die „freie Beweglichkeit“ des Leibes vorausgesetzt.⁴³⁷ Durch die Beweglichkeit meines Leibes, kann ich mich selbst zu den Dingen im Raum in verschiedene Verhältnisse bringen. „[D]ieser mein Leib ist das unmittelbare Instrument meines Willens.“⁴³⁸ Bedingung meiner Freiheit ist daher, dass ich einen Leib habe bzw. Leib „bin“ und dass die Bewegungen meines Leibes „in der Botmäßigkeit meines

⁴²⁹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 9, S. 123.

⁴³⁰ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 9, S. 126.

⁴³¹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 9, S. 125.

⁴³² Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 9, S. 125.

⁴³³ Binkelman sieht im Sehnen als dem unbestimmten Gefühl eines Bedürfnisses eine „Vorform der Freiheit“, da die Unbestimmtheit der Forderung des Naturtriebes einen „Möglichkeitsspielraum“ der Handlungen des Ich eröffnet. Vgl. Binkelman, Christoph: „Phänomenologie der Freiheit. Die Trieblehre Fichtes im System der Sittenlehre von 1798.“ In: Asmuth, Christoph; Metz, Wilhelm (Hg.): Die Sittenlehre J.G. Fichtes 1798-1812. Amsterdam; New York, 2006, S. 5-21.

⁴³⁴ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 9, S. 127.

⁴³⁵ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 9, S. 127.

⁴³⁶ Der Naturtrieb bezeichnet die Sphäre unseres Könnens und unserer möglichen Handlungen. Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 12, S. 148.

⁴³⁷ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 9, S. 128.

⁴³⁸ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 9, S. 128.

Willens stehen.“⁴³⁹ Darüber hinaus ist es eine notwendige Bedingung unserer Selbstbestimmung, dass wir uns als Teil der Natur ansehen. Unser Naturtrieb begründet eine Form der Selbstbestimmtheit unserer Natur, auf der unsere vernünftige Selbstbestimmung aufbaut.

II.1.d) Der Leib als Bedingung des Selbstbewusstseins

Da wir in der Sinnenwelt nur wirksam werden können, wenn wir selbst „Materie“ sind,⁴⁴⁰ ist unsere unmittelbare Kausalität auf unseren Leib Bedingung dafür, dass wir auf die Dinge der Welt wirken können. Wenn jedoch nur Materielles auf Materielles wirken kann, ließe sich fragen, wie unsere Vernunft auf unseren Leib wirken kann.⁴⁴¹ Die Frage, wie die Wirksamkeit unserer Vernunft als Übergang von einem Begriff zu einem Sein denkbar ist, ist in der Argumentation der *Sittenlehre* stets präsent.⁴⁴²

Im Deduktionsgang der *Sittenlehre* wird die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit unserer Wirksamkeit von Fichte durch die Übereinstimmung unserer freien Selbstbestimmung mit unserem Naturtrieb beantwortet. Dieser Explikation zufolge wird unsere Freiheit dann wirksam, wenn ihre Forderung nicht dem Naturtrieb widerspricht, wenn unser vernünftiges Wollen also auch von unserem Naturtrieb getragen wird. „Jeder mögliche Zweckbegriff geht sonach auf Befriedigung eines Naturtriebes. (Alles wirkliche Wollen ist empirisch. Ein reiner Wille ist kein wirklicher Wille, sondern eine bloße Idee[.]).“⁴⁴³ Werden wir tatsächlich wirksam, so erfahren wir diese Wirksamkeit in der Anschauung einer Veränderung unseres Leibes und des Gegenstandes, auf den

⁴³⁹ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, § 9, S. 128.

⁴⁴⁰ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, § 9, S. 127.

⁴⁴¹ Vgl. Schöndorf, Harald: *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. München 1982, S. 57. „Eine Wirkung auf Stoff sei nur denkbar wiederum durch Stoffliches, sagt Fichte. Wenn dies generell stimmt, dann kann man aber die Frage stellen, wie denn der Wille auf den Leib einwirken könne.“

⁴⁴² Schöndorf ist der Ansicht, dass das Problem einer möglichen kausalen Einwirkung des Willens auf den Leib von Fichte „noch nicht gelöst“ worden sei. Das Problem einer möglichen Wirksamkeit der Vernunft in der Welt sei von Fichte lediglich auf das Verhältnis zwischen Vernunft und Leib verlagert worden: „Was ändert sich, wenn der Übergang vom Bereich der Freiheit in den Bereich der Materie in das Ich selbst verlegt wird? Fichte hat damit offenbar keine Schwierigkeiten, da es für ihn ja gerade die Eigentümlichkeit des Bewußtseins ausmacht, daß in ihm Subjektives und Objektives vereint sind. Allerdings ist damit das Problem unseres Erachtens noch nicht gelöst.“ Vgl. Schöndorf, S. 57. Diese These Schöndorfs überrascht insbesondere, zumal der Autor auf die Nähe Fichtes zu Spinoza explizit hinweist und die Identität von Geist und Leib als zweier Aspekte „eines Selben“ in Fichtes Theorie hervorhebt. Vgl. S. 58.

⁴⁴³ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, § 12, S. 148.

unsere Handlung zielt, sowie durch ein Gefühl der Befriedigung oder Nichtbefriedigung.

In Fichtes Theorie lassen sich zwei Weisen unterscheiden, in denen uns der Leib erscheint. Unser Leib erscheint unserem Bewusstsein einerseits als ein „System von Trieben und Gefühlen“⁴⁴⁴, andererseits als organisierte Materie, deren Artikulation unsere freie Wirksamkeit ermöglicht. In der ersten Ansicht erfahren wir unseren Leib als Natur, indem wir die mannigfachen Forderungen unseres Naturtriebes empfinden. In der zweiten Ansicht ist der Leib eine objektive Ansicht unserer Wirksamkeit, insofern wir ihre Realisierung in der Sinnenwelt wahrnehmen: „Wie ich mich daher, wie ich muß, wirkend denke auf ihn [den Stoff; E.F.], werde ich mir selbst zu Stoff; und inwiefern ich so mich erblicke nenne ich mich einen *materiellen Leib*.“⁴⁴⁵

Unser Leib ist „ganz dasselbe“ wie unser Wille. Die „Kausalität des Begriffs auf das Objektive“ erscheint „von zwei Seiten angesehen, als Wille und als Leib“.⁴⁴⁶ Dem Bewusstsein liegt eine ursprüngliche Trennung des Subjektiven und Objektiven im Ich zugrunde. Zu Beginn der Deduktion erschien das Wollen als die objektive Ansicht des Ich, während die Intelligenz als das Subjektive erschien.⁴⁴⁷ Die Unterscheidung von Wille und Leib beruht nun auf einer „abermalige[n] Trennung des Subjektiven und Objektiven, oder noch bestimmter, eine[r] besondere[n] Ansicht dieser ursprünglichen Trennung. Der Wille ist in diesem Verhältnisse das Subjektive, und der Leib das Objektive.“⁴⁴⁸ Der Wille wird gedacht als das geistige Prinzip unserer Wirksamkeit, der Leib als die sinnliche Anschauung dieser Wirksamkeit.⁴⁴⁹

⁴⁴⁴ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 109.

⁴⁴⁵ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 11.

⁴⁴⁶ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 12.

⁴⁴⁷ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 1, S. 20

⁴⁴⁸ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 11.

⁴⁴⁹ Wolfgang Weimer beschreibt Fichtes Theorie des Leibes als eine Konzeption, die den Leib sowohl in der Sphäre der Notwendigkeit als auch in der Sphäre der Freiheit ansiedelt. Die Sphäre der Notwendigkeit bezeichnet für Weimer die „(Selbst-)Anschauung des Ich in räumlicher Ausdehnung“. Die Sphäre der Freiheit bezeichnet „die Weise, in welcher das Ich seine freien Handlungen“ umsetzt. Vgl. Weimer, „Leib und Bewußtsein. Schopenhauers Anregungen zu einer aktuellen Diskussion“, S. 71. Harald Schöndorf weist auf die Schwierigkeit hin, wie zwischen dem Leib und der Außenwelt unterschieden werden kann, wo doch beide objektiv seien. „Die Frage, wie es zur Unterscheidung zwischen einem Objektiven „außer“ uns und einem Objektiven in uns selbst kommt, wird hier nicht erläutert; zu ihrer Klärung müßte auf die Wissenschaftslehre zurückgegriffen werden.“ Vgl. Schöndorf, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes, S. 57. Meiner Ansicht nach kann diese Frage jedoch ohne Rückgriff auf die Wissenschaftslehre beantwortet werden. Zwischen der Objektivität der Außenwelt und der Objektivität des Leibes besteht insofern ein grundlegender Unterschied, als Fichte den Leib als die objektive Ansicht *des Ich* beschreibt. Der Leib wird also in Hinblick auf seine Identität mit dem Ich betrachtet. Diese Perspektive schließt eine mögliche Verwechslung beider Sphären aus. Schöndorfs Frage ist jedoch insofern berechtigt, als sie aufzeigt, dass die Grenze zwischen Leib und Außenwelt von Fichte nicht konkret bestimmt wird.

Da der Leib die objektive Ansicht unserer Wirksamkeit in der Sinnenwelt ist, ist er mit dem Ich insofern identisch, als die Leiblichkeit eine notwendige Bedingung des Selbstbewusstseins darstellt. Der Leib ist „Bedingung der Ichheit“ und folgt aus unserer Reflexion auf uns selbst.⁴⁵⁰ Nur wenn wir uns Wirksamkeit zuschreiben können, setzen wir uns als freie Vernunftwesen, die an sich den Anspruch stellen können, sittlich zu handeln und schrittweise ihre Selbständigkeit zu verwirklichen.

„Ich, als Prinzip einer Wirksamkeit in der Körperwelt angeschaut, bin ein artikulierter Leib; und die Vorstellung meines Leibes ist selbst nichts anderes, denn die Vorstellung meiner selbst, als Ursache in der Körperwelt, mithin mittelbar nichts anderes, als eine gewisse Ansicht meiner absoluten Tätigkeit.“⁴⁵¹

„Ich bin ein artikulierter Leib“, heißt, ich denke mich selbst nicht nur als Subjekt meiner freien Selbstbestimmung, sondern ich erfahre mich auch als Leib und als wirkend in der Welt.⁴⁵² Meinem Bewusstsein erscheint mein Leib primär als Sphäre meiner „unmittelbare[n] Kausalität“ und soweit diese geht, soweit „geht der Leib, als Werkzeug, oder die Artikulation.“⁴⁵³ Den Leib hat „schon die Natur in unsere Gewalt gelegt, ohne alles unser freies Zutun.“⁴⁵⁴

Unsere freie Wirksamkeit durch den Leib ist bedingt durch die Organisation der Natur, die insofern eine „Tendenz“ zur Selbstbestimmtheit aufweist, als sich in der Natur ein Trieb nach Selbsterhaltung äußert. Die Wirksamkeit unserer freien Selbstbestimmtheit ist durch die Selbstbestimmtheit unserer Natur begründet. „Alle meine Kraft und Wirksamkeit in der Natur ist nichts anderes, als die Wirksamkeit der Natur (in mir) auf sich selbst (die Natur außer mir).“⁴⁵⁵ Wir eignen uns den Naturtrieb durch unsere freie Reflexion an, indem wir die Forderung der Natur zu unserer Forderung machen „und darum ist ihr [der Natur; E.F.] Treiben von nun an *mein* Treiben, als eigentlichen Ich, das sich selbst gemacht hat, zu dem, was es ist.“⁴⁵⁶

⁴⁵⁰ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 18, S. 215.

⁴⁵¹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 11.

⁴⁵² Schöndorf weist auf die herausragende Bedeutung von Fichtes These hin, dass das Ich leiblich ist, die er mit Blick auf Fichtes frühere Theorie des Leibes als „gewaltige Gedankenentwicklung“ bezeichnet: „Es handelt sich hier [im System der Sittenlehre; E.F.] um den ersten Text, wo Fichte nicht mehr von dem Leib spricht, den ich mir zuschreibe und habe, sondern von dem Leib, der ich bin.“ Vgl. Schöndorf, der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes, S. 57.

⁴⁵³ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 11.

⁴⁵⁴ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 18, S. 215.

⁴⁵⁵ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 18, S. 214.

⁴⁵⁶ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 18, S. 214.

Die Möglichkeit unserer freien Wirksamkeit beruht folglich einerseits auf unserer freien Reflexion, andererseits ist sie durch die Natur „in unsere Gewalt gelegt“, da unser Naturtrieb nicht mit Notwendigkeit wirkt, sondern mit unserem Bewusstsein des Triebes „zu Ende ist“.⁴⁵⁷ Wir erfahren unseren Leib als Trieb, der uns zunächst als fremd erscheint: „Als Kraft, als Antrieb usf. bleibt es [das Sehnen; E.F.] mir fremd. Wenn ich mich nun durch Freiheit bestimme, dieses Sehnen zu befriedigen, so wird es in einem ganz anderen Sinne das meinige“.⁴⁵⁸ Durch Reflexion eignen wir uns den Naturtrieb zunächst als unser eigenes Wollen an.⁴⁵⁹

Durch unsere Reflexion setzen wir uns jedoch auch in Distanz zu unserem Trieb, da wir nun finden, dass die Befriedigung des Naturtriebes in unserer Gewalt liegt. Indem wir auf uns selbst reflektieren, denken wir uns selbst als bloße Tätigkeit und finden den Naturtrieb als etwas Gegebenes. Wenn wir den Naturtrieb als eine fremde Kraft von uns absondern, reißen wir uns von ihm los.⁴⁶⁰ Wir finden einen „reinen“ Trieb nach Selbsttätigkeit als den eigentlichen Beweggrund unserer Ichheit und negieren den Naturtrieb in unserem Streben nach Unabhängigkeit.⁴⁶¹

Durch die bloße Negation unserer Natur ist jedoch ein Handeln in der materiellen Welt undenkbar. Um uns tatsächlich zu Handlungen bestimmen zu können, müssen wir im Naturtrieb eine teilweise Übereinstimmung mit unseren sittlichen Forderungen finden.⁴⁶² D.h. wir müssen unsere Natur als notwendige Bedingung unserer Handlungen anerkennen. Wir erkennen folglich, dass wir uns dem Ideal unserer absoluten Selbstständigkeit nur annähern können, indem wir in der empirischen Welt handeln und unsere „sinnliche Kraft“ gebrauchen. Unser physisches Vermögen des Leibes erscheint uns dann als die Sphäre unserer möglichen Handlungen überhaupt.⁴⁶³ Auf der höchsten Stufe unserer Freiheit erkennen wir unsere Natur und unseren Leib als Bedingung der

⁴⁵⁷ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 18, S. 213.

⁴⁵⁸ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 18, S. 213.

⁴⁵⁹ Dies entspricht bei Fichte der Stufe der formalen Freiheit. Vgl. Sittenlehre, SW IV, § 10, S. 135.

⁴⁶⁰ Binkelman weist darauf hin, dass der reine Trieb auf einer Abstraktion von unserem Naturtrieb beruht. Vgl. Binkelman, Christoph: „Phänomenologie der Freiheit. Die Trieblehre Fichtes im *System der Sittenlehre* von 1798“. In: Asmuth, Christoph; Metz, Wilhelm (Hg): Die Sittenlehre J. G. Fichtes. 1798-1812. Amsterdam; New York 2006, S. 15. Vgl. auch Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 10, S. 140. Aus dieser These folgt weiters, dass das Bewusstsein des reinen Triebes die freie Reflexion des Subjekts voraussetzt. D.h. der reine Trieb bestimmt uns nur, wenn wir auf ihn reflektieren.

⁴⁶¹ Unser Streben nach „Freiheit um der Freiheit willen“ charakterisiert Fichte als „materiale Freiheit“. Vgl. Sittenlehre, SW IV, § 10, S. 139.

⁴⁶² Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 12, S. 147 f.

⁴⁶³ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 12, S. 149. „[S]o tue ich doch wirklich nie etwas, und kann nie etwas tun, das nicht durch den Naturtrieb gefordert sei, weil durch ihn mein ganzes mögliches Handeln erschöpft ist.“

Realisierung unserer Sittlichkeit.⁴⁶⁴ Da die höchste Entwicklungsstufe unserer Freiheit ein Bewusstsein unserer Leiblichkeit als zu unserer Subjektivität gehörig einschließt, ist das Bewusstsein des Leibes Bedingung unseres „wirkliche[n] Selbstbewußtsein[s]“.⁴⁶⁵

Die genetische Entwicklung und Entfaltung unseres Selbstbewusstseins wird von Fichte in einer dialektischen Folge von Ablehnung und Anerkennung unserer Natur und Leiblichkeit beschrieben. Unserer Freiheit liegt ein Trieb zugrunde, der in unserem Wesen und unserer Natur begründet ist.⁴⁶⁶ Mit unserer Natur ist sowohl unsere Naturorganisation als auch unsere Vernunft gemeint, weshalb sich unser Trieb einerseits als Naturtrieb, andererseits als reiner Trieb äußert. Im voll entwickelten Bewusstsein unserer Freiheit erfahren wir unseren Leib als Instrument unserer sittlichen Handlungen, durch das wir in der Welt wirken.⁴⁶⁷

Indem wir uns als leiblich erfahren, finden wir uns selbst als Natur, über deren Bestimmtheit wir durch unsere freie Reflexion jedoch jederzeit hinaus sind. Unsere Natur prägt unsere freie Selbstbestimmung, da sie den Spielraum unserer möglichen Handlungen begründet. Zugleich begrenzt die Natur auch die Sphäre unserer Freiheit, da uns die in der Natur wirkenden Gesetze der Kausalität als notwendig erscheinen und damit als unveränderlich. Die Natur erscheint in uns als Trieb, der seine Befriedigung fordert. Unsere Reflexion auf den Trieb ermöglicht es uns, die Dringlichkeit der Forderung des Triebes beiseite zu setzen und von ihr zu abstrahieren.

Durch das Bewusstsein unseres Triebes ist es folglich in unsere Macht gestellt, dem Trieb zu folgen und ihn zu befriedigen oder nicht, sowie zu wählen, auf welche Weise wir unseren Naturtrieb befriedigen wollen.⁴⁶⁸ Die Empfindung unseres Triebes sowie die Möglichkeit der Realisierung seiner Forderung ist uns durch die Natur gegeben. Es ist

⁴⁶⁴ Dieser Stufe der Freiheit entspricht der „sittliche“ Trieb. Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 12, S. 151 f. Zu einer ausführlicheren Untersuchung der genetischen Entwicklung des Freiheitsbegriffs vgl. Binkelman, Christoph: „Phänomenologie der Freiheit. Die Trieblehre Fichtes im *System der Sittenlehre* von 1798.“ In: Asmuth, Christoph; Metz, Wilhelm (Hg.): *Die Sittenlehre J.G. Fichtes 1798-1812*. Amsterdam; New York, 2006, S. 5-21.

⁴⁶⁵ Binkelman, „Phänomenologie der Freiheit. Die Trieblehre Fichtes im *System der Sittenlehre* von 1798“, S. 7.

⁴⁶⁶ Schöndorf formuliert pointiert, dass unserer Freiheit ein Trieb vorausgeht und unser Bewußtsein zur Selbstbestimmung des Triebes nur hinzukommt, „um Freiheit zu definieren“. Vgl. Schöndorf, S. 61. Dem ist in Hinblick auf die genetische Entwicklung des Freiheitsbegriffs sicherlich zuzustimmen. Insofern jedoch das Bewusstsein unseres Triebes bereits eine Form der Freiheit bedeutet, lässt sich vielleicht sagen, dass beide Momente, unsere Tätigkeit in der Reflexion und unser Getriebensein, einander ursprünglich bedingen.

⁴⁶⁷ Aus der Instrumentalität des Leibes für die Realisierung unserer sittlichen Zwecke resultieren eine Reihe von Pflichten gegenüber unserem Leib und den Leibern anderer Menschen. Auf Fichtes Erörterung unserer konkreten Pflichten kann hier jedoch nicht eingegangen werden. Vgl. hierzu De Pascale, Carla: „Die Vernunft ist praktisch“.

⁴⁶⁸ Eine ausführliche Erörterung und Entwicklung des Freiheitsbegriffs gibt Fichte in § 10 der *Sittenlehre*.

folglich eine Naturanlage, die das Bewusstsein unseres Triebes und unserer Handlungsoptionen ermöglicht. Auch unser physisches Vermögen zu handeln ist uns durch die Natur verliehen.

Der Leib wird von Fichte als Bedingung unserer Ichheit herausgestellt, die vorausgesetzt ist, wenn wir uns als handelnde Vernunftwesen in der Welt denken. An verschiedenen Stellen von Fichtes Deduktion des Begriffes unserer Wirksamkeit spielt der Leib eine Rolle. Zusammenfassend lassen sich drei Bedeutungen des Begriffes des Leibes in Fichtes *Sittenlehre* unterscheiden.

Unser Leib erscheint uns erstens als Naturtrieb. Durch unsere Leiblichkeit empfinden wir uns selbst als durch die Natur angetrieben.⁴⁶⁹ Wir fühlen die Forderung unseres Naturtriebes sowie unsere Abhängigkeit von der Natur außer uns. Der Leib ist zweitens auch Organ unserer „sinnlichen Erkenntnis“. ⁴⁷⁰ Durch die Empfindung unseres Leibes erfahren wir die Beschaffenheit der Wirklichkeit, die wir in der Überlegung der Mittel zu unseren Zwecken berücksichtigen müssen. Unsere Handlungsentwürfe müssen der Ordnung der Dinge entsprechen. Durch unser Gefühl ist unsere Erkenntnis der Welt zugleich auf unseren Willen bezogen, da wir die Realisierung unserer Zwecke unmittelbar durch ein Gefühl der Befriedigung oder Nichtbefriedigung erfahren.⁴⁷¹ Drittens erscheint uns unser Leib als die Sphäre unserer unmittelbaren Kausalität und als Instrument unserer freien Wirksamkeit in der Welt.

II.2 Der Leib als Ausdruck des Willens in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung*

Schopenhauers Theorie des Willens in der *Welt als Wille und Vorstellung* verweist uns auf unsere unmittelbare Erfahrung. Die Erfahrung des Willens ist für Schopenhauer eng an unseren Leib geknüpft, weshalb Schopenhauers Analyse unseres Willens von der Feststellung der Identität von Wille und Leib ausgeht, also von der Einsicht, dass „mein

⁴⁶⁹ Vgl. Schöndorf, S. 66. „Die gesamte Natur ist für uns – und das heißt ja bei Fichte: überhaupt – im, durch und für den Leib da und zugänglich.“

⁴⁷⁰ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, § 18, S. 215.

⁴⁷¹ Durch die Realisierung einer sittlichen Handlung erfahren wir kein Gefühl der Lust wie bei der Erfüllung einer Forderung des Naturtriebes, sondern ein Gefühl der Zufriedenheit. Auf diese Differenzierung kann hier nicht genauer eingegangen werden. Vgl. hierzu Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, § 11, S. 146 f.

Leib und mein Wille [...] *eines*⁴⁷² sind. Obwohl Wille und Vorstellung für Schopenhauer „toto genere Verschiedene“⁴⁷³ sind, werden sie doch in Eins gesetzt.

Die Explikation der Identität von Wille und Leib, die von Schopenhauer als „philosophische Wahrheit“⁴⁷⁴ bezeichnet wird, ist Thema des zweiten Buches der *Welt als Wille und Vorstellung*. Schopenhauers philosophische Untersuchung des Willens erfordert eine Analyse der phänomenalen Gegebenheitsweise des Leibes, da der Wille unserem Bewusstsein nur in der Erfahrung des Leibes gegeben ist.⁴⁷⁵

Den Ausgang seiner Untersuchung nimmt Schopenhauer von der unmittelbaren Erfahrung, um schließlich zu einer abstrakten Exposition des Begriffs des Willens zu gelangen.⁴⁷⁶ Die Beschreibung des unmittelbaren Erlebnisses unseres Willens resultiert jedoch in zwei sehr unterschiedlichen Willenskonzeptionen. Schopenhauers Willensbegriff unterteilt sich in die Analyse der unmittelbaren Gegebenheit unseres individuellen Willens in der Drangerfahrung unseres Leibes einerseits und in einen abstrakten Begriff eines zeitlosen und universalen Willensprinzips andererseits. Von Interesse ist im Zusammenhang dieser Arbeit in erster Linie die individuelle Gegebenheit des Willens, die sich im Bewusstsein unseres Leibes manifestiert.

Die Gegebenheitsweise unseres Leibes im Bewusstsein unterscheidet sich für Schopenhauer prinzipiell von unserem Bewusstsein anderer Objekte. Während uns alle übrigen Gegenstände in den Formen der Vorstellung erscheinen, ist das Bewusstsein unserer selbst durch Unmittelbarkeit charakterisiert.

„Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere

⁴⁷² Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 161.

⁴⁷³ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 161.

⁴⁷⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 161.

⁴⁷⁵ Harald Schöndorf ist der Ansicht, dass Schopenhauers Begriff des unmittelbaren Objekts des Erkennens nicht eindeutig ist, da er einerseits den Leib, andererseits den Willen bezeichnet. „Gibt es also zwei unmittelbare Objekte oder war unsere Deutung falsch, die auch den Leib als unmittelbares Objekt des inneren Sinnes ansah?“ Vgl. Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, S. 151. Schöndorf unterscheidet das Bewusstsein des Leibes insofern vom Bewusstsein des Willens, als für ihn der Wille nur in der Zeit gegeben ist, während der Leib sowohl als zeitlich als auch als räumlich gegeben ist.

⁴⁷⁶ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 160. „Die nun vorläufig dargestellte Identität des Willens und des Leibes kann nur [...] nachgewiesen, d.h. aus dem unmittelbaren Bewußtsein, aus der Erkenntnis in concreto, zum Wissen der Vernunft erhoben [...] werden: hingegen kann sie ihrer Natur nach niemals bewiesen [...] werden, eben weil sie selbst die unmittelbarste ist“.

Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet.“⁴⁷⁷

Der Begriff der Unmittelbarkeit, der unser Selbstbewusstsein kennzeichnet, ist aus dem Gegensatz mit der vermittelten Erkenntnis der Objekte zu verstehen. Die Objekte unserer Anschauung sind insofern vermittelt, als sie durch die Leistung unseres Verstandes als Objekte in Raum und Zeit vorgestellt werden.

Unser Leib ist uns einerseits als „Objekt unter Objekten“⁴⁷⁸ gegeben, insofern wir ihn als räumlichen Gegenstand betrachten, etwa wenn wir unsere eigene Gestalt und die Bewegungen unserer Glieder visuell wahrnehmen oder Teile unseres Körpers mit unserer Hand betasten. Unser Leib, dessen Gestalt und Bewegung im Raum wir erkennen können, erscheint uns jedoch auch als Wille.⁴⁷⁹ Unser Leib ist Ausdruck unseres Willens, das heißt wir erleben die Handlungen unseres Leibes als Akte, die durch unser Wollen motiviert sind und die unser Wollen unmittelbar realisieren. „Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes; er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint.“⁴⁸⁰

Dieselbe Bewegung unseres Leibes, die wir in Raum und Zeit wahrnehmen, erleben wir zugleich auf eine unmittelbare Weise als unsere eigene Handlung und als von uns gewollt. Darüber hinaus erfahren wir jede Einwirkung auf unseren Leib durch andere Objekte, als ein Erlebnis, das eine unmittelbare Affektion unseres Willens, zum Beispiel Schmerz oder Lust,⁴⁸¹ hervorruft. Das unmittelbare Bewusstsein unseres Willens hat seine phänomenale Quelle einerseits im Bewusstsein unserer willkürlichen Bewegungen und Handlungen und andererseits im Erlebnis der unwillkürlichen Affektionen unseres

⁴⁷⁷ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 157.

⁴⁷⁸ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 157.

⁴⁷⁹ Atwell bestreitet die Einsichtigkeit von Schopenhauers These, dass wir uns unseres Leibes sowohl als Vorstellung als auch als Wille bewusst sein können. „It is not my own body as normal intuitive representation that I also know as will. [...] I do not even know that my body as intuitive representation is will in the first place.“ Atwell, Schopenhauer on the Character of the World, S. 90. Atwell stützt seine These auf die meiner Meinung nach irrige Ansicht, dass das Subjekt der Erkenntnis nicht mit dem leiblichen Individuum identisch sei: „In general, whenever one knows anything as representation or as a mediate or indirect object, then one is a purely knowing subject, not an individual (embodied) knowing subject. Something, it seems, has gone badly wrong.“ Atwell, ebd., S. 86. Atwells Interpretation ist meiner Ansicht nach insofern verfehlt, als das Subjekt der Anschauung für Schopenhauer durchaus das individuelle und leibliche Subjekt ist. Der Begriff des reinen Subjekt des Erkennens ist Schopenhauers Theorie der Ideenerkenntnis entnommen, die im 3. Buch der WWV ihren Ort hat.

⁴⁸⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 157-158.

⁴⁸¹ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 158.

Leibes.⁴⁸² Wir erfahren unseren Leib einerseits als tätig in seinen Bewegungen, andererseits als leidend, insofern er in Zusammenhang mit Kräften und Gegenständen der Natur steht, die auf ihn einwirken und auf die der Leib ebenso wirkt.⁴⁸³

Der Wille macht uns den Leib verständlich, da er sowohl „über sein Wirken und Bewegen auf Motive wie auch über sein Leiden durch äußere Einwirkung [...] denjenigen Aufschluß gibt, welchen wir über das Wesen, Wirken und Leiden aller andern realen Objekte unmittelbar nicht haben.“⁴⁸⁴ Sowohl in der Aktivität als auch im Leiden unseres Leibes erfahren wir unseren Willen als einen „Drang“ nach Tätigkeit unseres Leibes, der den Widerständen seiner Umwelt gegenüber gestellt ist und dessen Streben befriedigt oder auch frustriert werden kann.⁴⁸⁵ Unser Leib steht mit seiner Umwelt in einem dynamischen Verhältnis der wechselseitigen Krafteinwirkung, sodass wir den Leib sowohl als wirksam als auch als leidend erfahren, indem der Leib auf andere Körper wirkt und von ihnen affiziert wird.

II.2.a) Das Bewusstsein der Tätigkeit unseres Leibes

Zunächst möchte ich auf den Aspekt der Tätigkeit und Wirksamkeit unseres Leibes eingehen. Es sind also die willkürlichen Bewegungen unseres Leibes in den Blick zu nehmen, da Schopenhauer sie als die Weise nennt, in der uns unser Wille „zunächst“ erscheint.

„Als des eigenen Leibes Wesen an sich [...] gibt, wie gesagt, der Wille zunächst sich kund in den willkürlichen Bewegungen dieses Leibes, sofern diese nämlich nichts anderes sind als die Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte, mit welchen sie

⁴⁸² Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 157-159.

⁴⁸³ Schöndorf beschreibt die den Leib als Organ, das Subjekt und Welt auf zweifache Weise durch eine kausale Beziehung vermittelt. Der Leib vermittelt die Kausalität, „die der Wille selbst ausübt“ sowie die Kausalität der Objekte, „die auf den Willen wirkt und ihn bestimmt.“ Vgl. Schöndorf, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes, S. 164.

⁴⁸⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 19, S. 161-162.

⁴⁸⁵ Franziska Esser interpretiert die „Permanenz“ des Dranges unseres Willens in Schopenhauers Konzeption als Zustand eines „permanenten Unbefriedigtsein[s]“, weshalb die Rede von Schopenhauers „Pessimismus“ in diesem Kontext zutrefte. Vgl. Esser, Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers, 1991, S. 54. Meiner Ansicht nach ist die bloße Tatsache, dass der Leib andauernd strebt und der Einwirkung und dem Widerstand anderer Objekte ausgesetzt ist, noch nicht Grund genug, um von einem beständigen Leiden zu sprechen. Selbst wenn Schopenhauer an anderer Stelle von einem unabweislichen Leid in der menschlichen Erfahrung spricht, so ist an dieser Stelle doch die Passivität des „Leidens“ nicht mit dem Leid als Schmerz gleichzusetzen, da das Leiden von Schopenhauer neutral als „Affektion“ verstanden wird, die sich entweder als Schmerz oder als Lust äußern kann. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 158.

unmittelbar und völlig zugleich eintreten, als ein und dasselbe mit ihnen, nur durch die Form der Erkennbarkeit, in die sie übergegangen, d.h. Vorstellung geworden sind, von ihnen unterschieden.“⁴⁸⁶

Wir identifizieren uns mit unserem Leib, da wir den Leib als Ausdruck unseres Könnens erfahren.⁴⁸⁷ Unserem Leib kommt ein Vermögen der Bewegung und der Wirksamkeit zu. Wir erleben die Tätigkeit des Leibes „über sein Wirken und Bewegen auf Motive“⁴⁸⁸. Der Leib ist tätig, indem er sich beispielsweise bewegt oder eine zielgerichtete Handlung ausführt.⁴⁸⁹ Wir erleben, dass die willkürlichen Handlungen des Leibes durch unser Wollen motiviert sind.⁴⁹⁰

Auch die unwillkürlichen Bewegungen des Leibes sind jedoch Ausdruck unseres Wollens:

„Weiterhin wird sich uns zeigen, daß dieses [dass der Leib die Objektivation des Willens ist; E.F.] von jeder Bewegung des Leibes gilt, nicht bloß von der auf Motive, sondern auch von der auf bloße Reize erfolgenden unwillkürlichen, ja daß der ganze Leib nichts anderes als der objektivierte, d.h. zur Vorstellung gewordene Wille ist“.⁴⁹¹

Die unwillkürlichen Handlungen des Leibes sind nicht von der Erkenntnis eines Motivs begleitet, sondern geschehen aufgrund eines Reizes, das heißt ohne Überlegung und Bewusstsein einer Absicht. Es sind Tätigkeiten, die der Leib ausführt, insofern er ein organisches Wesen ist. Die Grenze zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Handlungen zu bestimmen, erweist sich insofern als schwierig, als es nicht leicht zu entscheiden ist, wie weit der Einfluss der Vernunft auf die Tätigkeit des Leibes geht,

⁴⁸⁶ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 165.

⁴⁸⁷ Franziska Esser und Douwe Tiersma bezeichnen das Bewusstsein des Leibes in Schopenhauers Theorie als Bewusstsein eines „Ich kann“. Vgl. Tiemersma, Douwe: „Der Leib als Wille und Vorstellung. Struktur und Grenzen der Schopenhauerschen Philosophie des Leibes“. In: Schirmacher, Wolfgang (Hg.): Ethik und Vernunft – Schopenhauer in unserer Zeit, S. 179 und Esser, Franziska: Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers, S. 217. In einer gestrichenen Stelle der 1. Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* identifiziert Schopenhauer den Willen mit einem Können: „Hieraus wird sich zeigen, welches sein *inneres Können*, d.h. welches sein Wollen sei.“ Schopenhauer, SW VII, S. 101.

⁴⁸⁸ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 19, S. 161.

⁴⁸⁹ Schöndorf ist der Ansicht, dass die Selbstbewegung der bezeichnendste Ausdruck des Willens ist, da er alle Phänomene des Willens umfasst, die Schopenhauers Willensbegriff der *Welt als Wille und Vorstellung* entsprechen. „Allem, was man als Selbstbewegung bezeichnen könnte, wird als 'denominatio a potiori' die Bezeichnung Wille zuteil.“ Vgl. Schöndorf, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes, S. 206.

⁴⁹⁰ Die Bewegung unseres Leibes ist uns nicht fremd, da wir nicht nur erkennendes Subjekt sondern auch wollendes Subjekt sind. „I am both the bodily active subject and the subject of thought and perception.“ Vgl. Janaway, Self and World in Schopenhauer's Philosophy, S. 220.

⁴⁹¹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 158.

d.h. inwiefern die Handlungen unseres Leibes durch Motive bestimmt werden können. Anders formuliert ist es nicht eindeutig zu entscheiden, was der Leib ohne Mitwirkung des Intellekts zu tun imstande ist. So beschreibt Schopenhauer verschiedene Phänomene, die nicht eindeutig der Wirkung durch einen Reiz oder durch ein Motiv zugeordnet werden können.⁴⁹²

Sowohl diejenigen Handlungen, die von der Erkenntnis eines Motivs begleitet sind als auch jene, die ohne Mitwirkung des Intellekts geschehen, sind Ausdruck unseres Willens.⁴⁹³ Die Identität von Wille und Leib betrifft daher nicht nur unsere bewussten Willensakte, sondern auch jene Bewegungen, die unser Leib ausführt bzw. die in unserem Leib vor sich gehen, ohne dass wir davon Notiz nehmen.

Die Identität von Wille und Leib bedeutet schließlich auch, dass das, was wir „wirklich wollen“⁴⁹⁴, sich auch sinnlich realisiert. Die Bewegung unseres Leibes stimmt mit unserem Wollen überein und ist durch ein von uns vorgestelltes Motiv bestimmt.⁴⁹⁵ Daraus folgt jedoch nicht, dass jede Bewegung des Leibes auf einem bewussten Willensakt und folglich auf der Erkenntnis eines Motivs beruhen muss.⁴⁹⁶

⁴⁹² Schopenhauer nennt beispielsweise die „Verengung der Pupille bei vermehrtem Lichte“, die „Erektion“, das „Atemholen“ und den „Instinkt der Tiere“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 177 f.

⁴⁹³ Atwell ist der Ansicht, dass wir unseren Willen ausschließlich als Willkür erleben und dass uns der von Schopenhauer postulierte Wille, der sowohl im Menschen, als auch in tierischen und pflanzlichen Organismen sowie in physikalischen Kräften wirkt, nicht in der Erfahrung gegeben ist. „[T]he question arises as to what *Wille* could mean to me; for I do not literally know it, but only *Willkür*. So either I should attribute *Willkür* to all things outside myself [...] or I should attribute nothing discoverable in myself to them.“ Vgl. Atwell, Schopenhauer on the Character of the World, S. 105. Meiner Ansicht nach ist Schopenhauers Annahme einer unwillkürlichen Äußerung unseres Willens jedoch überaus plausibel. Die Beschreibung unserer unmittelbaren Reaktion auf sinnliche Eindrücke als ein „erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks“ ist durchaus nachvollziehbar. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 159. Atwell weist zwar mit Recht darauf hin, dass wir nicht wissen können, wie etwa ein Stein die Gravitation der Erde erlebt. Das behauptet Schopenhauer auch nicht. Atwell bestreitet jedoch die Möglichkeit des Bewusstseins einer unwillkürlichen Äußerung unseres Willens. Sofern Atwell Schopenhauers Gebrauch des Begriffs des Willens akzeptiert, ist seine Kritik jedoch meiner Ansicht nach nicht nachvollziehbar.

⁴⁹⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 157.

⁴⁹⁵ Franziska Esser beschreibt das Bewusstsein des Willens als ein Moment in der Erfahrung unseres Leibes: „[I]n der Leiberfahrung [ist;E.F.] ein inneres, erlebnismäßiges Moment enthalten“. Vgl. Esser, Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers, S. 182. Ich stimme Essers Interpretation zu, dass das Bewusstsein des Leibes und des Willens als ein gemeinsames Phänomen anzusehen ist, dessen Aspekte nur in der Reflexion getrennt werden. Diese Interpretation stützt sich auf Schopenhauers These von der Identität und Gleichzeitigkeit des Wollens und Handelns. „In der Reflexion allein ist Wollen und Tun verschieden: in der Wirklichkeit sind sie *eins*.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 158.

⁴⁹⁶ Janaway interpretiert Schopenhauers These der Identität von Wille und Leib so, dass jede Bewegung des Körpers auf einem bewussten Willensakt beruht. Er kritisiert diese These wie folgt: „[A] purely physical movement of the body is not an act of will, because acts of will are essentially active and psychological in their nature.“ Vgl. Janaway, Self and World in Schopenhauer's Philosophy, S. 226. Dieser Argumentation Janaways ist jedoch meiner Ansicht nach entgegenzuhalten, dass für Schopenhauer sich zwar jeder echte Willensakt in einer Handlung des Leibes realisieren muss. Dies

Schopenhauer vertritt die These, dass uns die Bewegungen unseres Leibes auf doppelte Weise gegeben sind, einerseits als anschauliche Vorstellung einer realen Veränderung und andererseits als Bewusstsein unseres Willensaktes. Der Willensakt und die Bewegung des Leibes sind identisch. Der Willensakt ist also nichts anderes als die Bewegung des Leibes und nichts darüber hinaus.⁴⁹⁷ Vor allem folgt hieraus, dass der Willensakt kein von der Leibesbewegung trennbares psychisches Phänomen ist.⁴⁹⁸ Die gedachte Absicht zu handeln ist nicht die Ursache der Handlung.

Schopenhauer unterscheidet das wirkliche Wollen von einer bloßen Überlegung unserer Vernunft, die sich auf ein mögliches Wollen in der Zukunft bezieht und die nicht mit einem tatsächlichen Wollen zu verwechseln ist. Das wirkliche Wollen ist durch eine unmittelbare Übersetzung des Willensaktes in eine Handlung unseres Leibes charakterisiert. Folglich ist der Wille nicht ohne Leib erfahrbar, also nicht ohne seine Realisierung und Anschaulichkeit in der Welt der raum-zeitlichen Objekte. „In der Reflexion allein ist Wollen und Tun verschieden: in der Wirklichkeit sind sie *eins*. Jeder wahre, echte, unmittelbare Akt des Willens ist sofort und unmittelbar auch erscheinender Akt des Leibes“.⁴⁹⁹

Wir erkennen unseren Willen nur an seiner Realisierung durch unseren Leib, da die Erkenntnis unseres Willens an die Erkenntnis unseres Leibes gebunden ist. „Diesen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich nicht vorstellen.“⁵⁰⁰

„Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehn nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung; sondern sie sind eines und dasselbe, nur auf

bedeutet jedoch nicht, dass auch umgekehrt jeder Bewegung des Körpers ein bewusster Willensakt und die Vorstellung eines Motivs zugrunde liegen muss. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 157. „Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes“. Schopenhauer verwendet die Begriffe des Willensaktes und des Willensbeschlusses ausschließlich für willkürliche Handlungen, nicht jedoch für unbewusste Bewegungen des Leibes.

⁴⁹⁷ Franziska Esser ist gegenteiliger Ansicht, wenn sie Schopenhauers Theorie des Verhältnisses von Wille und Leib als „psychophysische[n] Dualismus“ bezeichnet. Laut Esser ist Schopenhauers Theorie nicht in der Lage, die Identität von Leib und Wille zu erklären. Vgl. Esser, Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers, S. 189.

⁴⁹⁸ Da Schopenhauer den Willensakt nicht als ein von der Handlung zu trennendes Phänomen annimmt, hält Janaway Schopenhauers These für kontraintuitiv. Unser vorphilosophisches Verständnis des Begriffs der Handlung impliziert für Janaway, dass der Willensakt von der Körperbewegung verschieden ist. Als Beispiel führt Janaway an, dass wir im Fall einer Lähmung zwischen dem Willensakt und der körperlichen Ausführung der Handlung unterscheiden, da die Ausführung im Fall einer Lähmung unmöglich ist. Vgl. Janaway, Self and World in Schopenhauer's Philosophy, S. 208.

⁴⁹⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 158.

⁵⁰⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 160.

zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand.“⁵⁰¹

„Der Willensakt und die Aktion des Leibes“ sind zwar identisch, sie sind dem Bewusstsein jedoch auf zwei unterschiedliche Weisen gegeben. Dass wir uns unmittelbar unseres Leibes bewusst sind, bedeutet für Schopenhauer, dass wir nicht über unser Tun reflektieren. Wir überlegen nicht, wie wir unseren Leib bewegen können, um ein Objekt zu erreichen, das wir ergreifen wollen. Wir strecken die Hand aus und sind mental auf den Gegenstand unseres Wollens gerichtet. Wir können weiters beobachten, wie unser Körper sich im Raum auf einen anderen Gegenstand zubewegt, um die Distanz zu dem Gegenstand, den wir ergreifen wollen, abzumessen. In der zuerst beschriebenen Perspektive verhalten wir uns wollend, in der letzteren verhalten wir uns anschauend.

Einerseits sind der Willensakt und die Handlung als eine identische Erfahrung gegeben.⁵⁰² Andererseits unterscheidet Schopenhauer verschiedene Gegebenheitsweisen innerhalb dieser einen Erfahrung der Bewegung des Leibes. Der Wille ist, so Schopenhauers These, unmittelbar im Selbstbewusstsein und daher nur in der Form der Zeit gegeben: „[I]ch erkenne ihn [meinen Willen; E.F.] allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts ist“.⁵⁰³ Während der Wille bloß in der Zeit erscheint, erkennen wir die Handlung des Leibes in Raum und Zeit.

Der Begriff des Willensaktes ist für Schopenhauer nur auf willkürliche Handlungen anwendbar, die vom Bewusstsein eines Motivs begleitet sind.⁵⁰⁴ Motive sind für

⁵⁰¹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 158.

⁵⁰² Janaway kritisiert, dass Schopenhauers Trennung von Wille und Intellekt ein integratives Erfassen der Bewegung des Leibes erschwert. Darüber hinaus hält Janaway Schopenhauers These von der zweifachen Gegebenheitsweise des Leibes für unplausibel. „Schopenhauer wants the very same event to be given to the subject both in internal experience as an act of will and objectively as a purely physical movement of an 'object among objects'. This is implausible. On the other hand it seems too fragmentary an account of the unified experience of willed bodily action.“ Vgl. Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, S. 226. Wie Janaway jedoch an anderer Stelle zugibt, leistet Schopenhauers Theorie eine Beschreibung der Subjektivität, die die Phänomene des Wollens, des Erkennens und der Leiblichkeit in einer integrativen Weise auffasst. „The insight, that as subjects we are essentially striving, embodied, and part of a continuum of other life-forms, is one whose ramifications never cease to spread throughout the rest of Schopenhauer's philosophy.“ Vgl. Janaway, *ebd.*, S. 228.

⁵⁰³ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 160.

⁵⁰⁴ Schopenhauer bezeichnet die „willkürlichen“ Bewegungen des Leibes als die Sichtbarkeit unserer Willensakte und setzt den Begriff des Willensaktes in eine notwendige Verbindung mit dem Begriff des Motivs. „Diese [willkürlichen; E.F.] Akte des Willens haben aber immer noch einen Grund außer sich, in den Motiven.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 165.

Schopenhauer Vorstellungen, die entweder anschaulich oder abstrakt sein können und uns zu Handlungen veranlassen. Motive sind die Ursache dafür, dass wir zu einer bestimmten Zeit auf eine bestimmte Weise handeln. Sie sind also die empirische Ursache unseres Handelns.⁵⁰⁵

II.2.b) Die Grundlosigkeit des Willens bei gleichzeitiger Determiniertheit der einzelnen Handlungen

Der phänomenale Ursprung der Erfahrung unseres Leibes als Wille liegt im Bewusstsein der „willkürlichen Bewegungen dieses Leibes, sofern diese nämlich nichts anderes sind als die Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte, mit welchen sie unmittelbar und völlig zugleich eintreten, als ein und dasselbe mit ihnen, nur durch die Form der Erkennbarkeit, in die sie übergegangen, d.h. Vorstellung geworden sind, von ihnen unterschieden.“⁵⁰⁶ Da die willkürlichen Bewegungen unseres Leibes von dem Bewusstsein unseres Willensaktes begleitet sind, erfahren wir die Bewegung unseres Leibes als eine Handlung, die unserem Willen entspricht und die folglich durch unser innerstes Wesen bestimmt und motiviert ist. „Weil aber im Selbstbewußtsein der Wille unmittelbar und an sich erkannt wird, so liegt auch in diesem Bewußtsein das der Freiheit.“⁵⁰⁷ Da wir den Willen als eine Kraft erfahren, deren Äußerung zwar von der Gegebenheit bestimmter Umstände abhängt, die jedoch in ihrer wesensmäßigen Beschaffenheit durch sich selbst bestimmt ist, erscheint uns unser Wille als frei.

Unsere einzelnen Willensakte für frei zu halten, ist für Schopenhauer jedoch verfehlt. Das Bewusstsein der Motive unseres Handelns kann zu der Annahme verleiten, dass wir uns frei zu unseren Handlungen entschließen könnten.⁵⁰⁸ Da der einzelne Willensakt von Schopenhauer mit der Tätigkeit unseres Leibes als identisch gesetzt wird, ist eine Ursächlichkeit unserer Vernunft in unserem Handeln für ihn jedoch prinzipiell ausgeschlossen. Der Begriff der Ursache ist nur auf das Verhältnis zweier Gegenstände in Raum und Zeit anwendbar.

Schopenhauers Analyse des Phänomens der Willensentscheidung und seiner Umsetzung in einer Handlung sieht nicht die Möglichkeit einer Kausalität unseres vernünftigen

⁵⁰⁵ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 165. „Jedoch bestimmen diese [Motive; E.F.] nie mehr als das, was ich zu *dieser* Zeit, an *diesem* Ort, unter *diesen* Umständen will; nicht aber *daß* ich überhaupt will, noch *was* ich überhaupt will“.

⁵⁰⁶ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 165.

⁵⁰⁷ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 174.

⁵⁰⁸ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 174-175.

Entschlusses vor. Während unser empirisches Handeln durchgängig durch Motive determiniert ist und folglich auch durch abstrakte Begriffe unserer Vernunft bestimmt werden kann, ist die „Maxime“⁵⁰⁹, die unser „gesamtes Wollen“ und Handeln leitet, doch in unserem intelligiblen Charakter gegründet, der nicht dem Satz vom Grund unterworfen und folglich auch nicht durch Motive bestimmbar ist.

Der Zweckbegriff, den unsere Vernunft fasst und sich bewusst vornimmt, ist nicht geeignet, unser Handeln zu erklären, da Schopenhauer das Motiv als eine „außer“⁵¹⁰ uns liegende Bedingung unseres Handelns betrachtet.

„Lediglich unter Voraussetzung meines empirischen Charakters ist das Motiv hinreichender Erklärungsgrund meines Handelns: abstrahiere ich aber von meinem Charakter und frage dann, warum ich überhaupt dieses und nicht jenes will; so ist keine Antwort darauf möglich, weil eben nur die Erscheinung des Willens dem Satz vom Grunde unterworfen ist, nicht aber er selbst, der insofern grundlos zu nennen ist.“⁵¹¹

Das Vorliegen eines Motivs ist eine bloße Gelegenheit, die uns zum Handeln veranlasst und die bewirkt, dass wir hier und jetzt handeln. Wie wir handeln, liegt jedoch in der unveränderlichen Beschaffenheit unseres Charakters und damit in unserem Willen begründet. Die Vorstellung der Motive unseres Handelns in unserer Reflexion bedeutet ein bloßes Spiel unserer Gedanken, in dem wir mögliche Handlungsoptionen abwägen.

„Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind bloße Überlegungen der Vernunft über das, was man dereinst wollen wird, nicht eigentliche Willensakte: nur die Ausführung stempelt den Entschluß, der bis dahin immer nur noch veränderlicher Vorsatz ist und nur in der Vernunft, in abstracto, existiert.“⁵¹²

Wir sind nach Schopenhauer ursprünglich wollend, die Reflexion auf unser Wollen ist sekundär, da sie durch die Wahrnehmung unserer leiblichen Aktion bedingt ist. Auch wenn wir über die Motive unseres Handelns reflektieren können, haben wir keine vollkommene Einsicht in die Motivation unseres Wollens. Welches der von uns erwogenen Motive entscheidend ist, ist nicht durch unsere vernünftige Überlegung bestimmt, sondern durch die Natur unseres Wollens, letztlich durch unseren Charakter. Unseren individuellen und unveränderlichen Charakter lernen wir jedoch nur empirisch

⁵⁰⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 165.

⁵¹⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 165.

⁵¹¹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 166.

⁵¹² Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 158.

in der Erfahrung unserer Handlungsweise bei Vorliegen verschiedener Umstände kennen.⁵¹³

Unser Wille erscheint uns in der Reflexion als unser „innere[s] Wesen“⁵¹⁴. Als erkennende Subjekte finden wir uns selbst als identisch mit unserem Leib und unserem Willen. Wir sind, wie Schopenhauer hervorhebt, keine „rein erkennende[n] Subjekt[e] (geflügelter Engelskopf ohne Leib)“, sondern „wurzel[n] selbst in jener Welt“.⁵¹⁵

Da wir uns mit unserem Willen identifizieren, erfahren wir unseren Willen nicht als eine fremde Kraft, sondern als unser inneres Bestreben und unser eigenes Wesen. Gleichwohl stellen wir fest, dass unser Handeln durch Motive bestimmt ist, die uns mit Notwendigkeit zu bestimmten Handlungen antreiben. Unser Handeln ist folglich nicht nur durch uns selbst, sondern ebenfalls durch etwas „außer“ uns bestimmt. Auch unsere Reflexion auf die Motive unseres Handelns und die Einsicht in die Objekte unseres Wollens ändern nichts an der zwingenden Kraft, mit der die von uns erkannten Motive uns zum Handeln bestimmen.

„Jedoch bestimmen diese [Motive; E.F.] nie mehr als das, was ich zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen will; nicht aber daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d.h. die Maxime, welche mein gesamtes Wollen charakterisiert.“⁵¹⁶

Unser Handeln ist zwar durch Motive geleitet, die äußere Gegenstände zum Ziel haben und von äußeren Gegebenheiten abhängig sind, die unser Wollen von den Gegenständen außer uns abhängig machen und die Erkenntnis dieser Gegenstände voraussetzen. Ihrem inneren Wesen nach sind unsere Handlungen jedoch in unserem Willen begründet. Unser Wille ist „grundlos“⁵¹⁷.

Motive sind nicht in der Lage, die wesentliche Richtung unseres Willens zu bestimmen oder zu ändern oder darauf Einfluss zu nehmen, „was ich überhaupt will“⁵¹⁸. Die Erkenntnis unserer Zwecke im Medium der Vorstellung erhebt die Ziele unseres Strebens lediglich zum Bewusstsein. Unser Wille ist „in blinder Tätigkeit, die zwar von

⁵¹³ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 175.

⁵¹⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 17, S. 154.

⁵¹⁵ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 156-157.

⁵¹⁶ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 165.

⁵¹⁷ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 166.

⁵¹⁸ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 165.

Erkenntnis begleitet, aber nicht von ihr geleitet ist.“⁵¹⁹ All unsere Handlungen sind durch den eigentümlichen Charakter unseres Wollens motiviert.

Da wir den Antrieb zu unserem Handeln in uns selbst finden, stellt sich uns unser Wille als eine Instanz dar, die unabhängig von aller Bestimmtheit ist. Die Grundlosigkeit des Willens denken wir als Freiheit: „Weil aber im Selbstbewußtsein der Wille unmittelbar und an sich erkannt wird, so liegt auch in diesem Bewußtsein das der Freiheit.“⁵²⁰

Als Individuen finden wir uns in einer Welt, in dem das Gesetz vom Grund herrscht. Insofern wir unseren Leib als Objekt im Raum anschauen, erkennen wir auch uns selbst als determiniert.

„Allein a posteriori, durch die Erfahrung, findet er [jeder; E.F.] zu seinem Erstaunen, daß er nicht frei ist, sondern der Notwendigkeit unterworfen, daß er, aller Vorsätze und Reflexionen ungeachtet, sein Tun nicht ändert und vom Anfang seines Lebens bis zum Ende denselben von ihm selbst mißbilligten Charakter durchführen und gleichsam die übernommene Rolle bis zu Ende spielen muß.“⁵²¹

Wir finden uns nach Schopenhauer in verschiedener Weise determiniert. Da sich der Wille in der Welt als Vorstellung in einer Reihe von Erscheinungsformen äußert,⁵²² erscheint er auch im Menschen nicht nur im vernünftigen Willen, sondern primär als unbewusster Trieb, der unsere Natur beherrscht.

Das Gesetz der Motivation bezieht sich wie das Gesetz der Kausalität auf Veränderungen unter raum-zeitlichen Gegenständen. Folglich verknüpft es wie der Satz vom Grund des Werdens zwei Zustände von Objekten im Raum durch das Gesetz einer zeitlichen Abfolge.⁵²³ Was den Satz vom zureichenden Grund des Handelns jedoch vom Satz des zureichenden Grund des Werdens unterscheidet, ist, dass wir die durch unseren Leib verursachte Veränderung in der Welt nicht nur empirisch wahrnehmen, sondern auch ein unmittelbares Bewusstsein unseres Willensaktes haben. Wir empfinden also zugleich unser Streben, eine Veränderung im Gegenstand herbeizuführen, da unser Leib auch „unmittelbares Objekt des Willens“⁵²⁴ ist.

⁵¹⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 176.

⁵²⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 174.

⁵²¹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 175.

⁵²² Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 26, S. 196 f.

⁵²³ Das Gesetz der Motivation ist dem Gesetz der Kausalität „analog“, da die „Handlung nicht willkürlich, sondern gesetzmäßig eintritt“. Vgl. Bohinc, Thomas: Die Entfesselung des Intellekts. Frankfurt am Main, 1989, S. 68. Schopenhauer selbst sieht die Ähnlichkeit des Gesetzes der Motivation und der Kausalität darin, dass beide eine zeitliche Abfolge beschreiben. Vgl. Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1813, SW VII, § 53, S. 57.

⁵²⁴ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1813, SW VII, § 45, S. 74.

Das Gesetz der Motivation beschreibt eine Relation der Kausalität, die jedoch von dem Bewusstsein unserer Handlung begleitet ist und gleichsam eine Innenansicht der kausalen Wirkung ermöglicht.⁵²⁵ Ihre Wirkung ist jedoch in zweifacher Hinsicht vermittelt. Einerseits ist die Wirkung der Motive durch die Eigenheiten unseres individuellen Charakters bedingt. Der Charakter ist unveränderlich und unterliegt daher nicht unserer bewussten und vernünftigen Einflussnahme. Andererseits ist die Wirkung der Motive durch unsere Vorstellung vermittelt, da unser willkürliches Handeln durch unsere Erkenntnis „beleuchtet“⁵²⁶ ist. Beide Bedingungen unseres willkürlichen Handelns, die Individualität unseres Charakters und unsere vernünftige Reflexion über die Gründe und Zwecke unseres Handelns, ändern jedoch nichts an der durchgängigen Determination unseres Wollens und Handelns.

Unsere willkürlichen Handlungen nennt Schopenhauer animalische Funktionen⁵²⁷, „weil das Erkennen, das Vorstellen allerdings [...] der echte und ausschließende Charakter der Tierheit ist.“⁵²⁸ Durch die Vernunftbegabung der Reflexion und des Begriffs ist das willkürliche Handeln des Menschen überdies vom Bewusstsein der Freiheit begleitet. „Daher kommt die wunderliche Tatsache, daß jeder sich a priori für ganz frei, auch in seinen einzelnen Handlungen, hält.“⁵²⁹

Für Schopenhauer ist das Gefühl der Freiheit insofern eine Täuschung, als unsere einzelnen Handlungen durchgängig determiniert sind. Unser Handeln ist ebenso determiniert wie die Bewegung eines Steines, mit dem einzigen Unterschied, dass unsere Handlung von Bewusstsein begleitet ist:

„Spinoza sagt (<Epistulae> 62), daß der durch einen Stoß in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewußtsein hätte, meinen würde, aus seinem eigenen Willen zu fliegen. Ich setze nur noch hinzu, daß der Stein recht hätte. Der Stoß ist für ihn, was für mich das Motiv“.⁵³⁰

⁵²⁵ Schopenhauer zählt das Motiv zu den Ursachen, das heißt für das Motiv gilt das Gesetz der Kausalität: „Demnach gehört das Motiv zu den Ursachen“. Vgl. Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1847, Löhneysen (Hg.), Sämtliche Werke, Bd. III, § 43, S. 172-173. Thomas Bohinc weist auf eine grundsätzliche Verschiedenheit in der ersten Auflage der Vierfachen Wurzel hin. Darin gilt das Motiv ausdrücklich nicht als Ursache. Vgl. Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1813, SW VII, § 46, S. 75.

⁵²⁶ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 175.

⁵²⁷ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 167. „[S]o würde dies doch nie die unmittelbar gewisse Wahrheit aufheben, daß jede willkürliche Bewegung (functiones animales) Erscheinung eines Willensaktes ist.“

⁵²⁸ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 175.

⁵²⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 174-175.

⁵³⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 24, S. 191.

Schopenhauer kann behaupten, dass der Stein Recht hätte, wenn er Bewusstsein hätte und sich für frei hielte, weil der Wille, der im Stein wirkt, ebenso unbedingt und grundlos ist wie der Wille, der in uns wirkt und von unserer Erkenntnis begleitet ist. Der Wille, der den Stein zur Bewegung und uns zur Handlung bestimmt, ist ein innerer Antrieb, der sowohl unser Wesen als auch das Wesen des Steins bestimmt. Er ist das „innere Getriebe seines [des Subjekts des Erkennens; E.F.] Wesens, seines Tuns, seiner Bewegungen.“⁵³¹ Daher ist es keine fremde Macht, die in uns wirkt, sondern unser eigenes Wesen, das unserer Erkenntnis jedoch unbegreiflich ist.

Obwohl Schopenhauer das Bewusstsein der willkürlichen Bewegungen unseres Leibes für die Weise hält, in der unser Wille sich „zunächst“⁵³² zeigt, ist die von Erkenntnis begleitete Erscheinung unseres Willens für Schopenhauer weder die ursprüngliche noch die bedeutsamste Äußerung unseres Willens. Für die philosophische Reflexion ist der menschliche Wille, der als bewusstes Verfolgen von Zwecken erscheint, jedoch die „vollkommenste, d.h. die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete“⁵³³ Äußerung des Willens, da wir ein „unmittelbares Bewußtsein“⁵³⁴ von unserem Willen haben.

Von dem unmittelbaren Bewusstsein unseres Willens schließen wir darauf, dass alle Naturkräfte ihrem Wesen nach ebenso Erscheinungen des Willens sind. Von der Weise, wie uns unser Wille erscheint, abstrahiert Schopenhauer von der Eigentümlichkeit des menschlichen, von Vernunft begleiteten Willens, um zu dem Begriff eines unbewussten Willens zu gelangen.⁵³⁵ Der Wille erscheint zwar zunächst als von unserer Erkenntnis beleuchtetes Streben nach der Realisierung von Zwecken, ist jedoch primär als blind wirkende Kraft zu verstehen, zu dem die reflektierende Erkenntnis lediglich hinzutritt und die in der gesamten bewussten und bewussten Natur wirkt.⁵³⁶

⁵³¹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 157.

⁵³² Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 165.

⁵³³ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 22, S. 171.

⁵³⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 22, S. 172.

⁵³⁵ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 22, S. 172. „Das uns unmittelbar bekannte innerste Wesen eben dieser Erscheinung müssen wir nun in Gedanken rein aussondern, es dann auf alle schwächeren, undeutlicheren Erscheinungen desselben Wesens übertragen, wodurch wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehen“.

⁵³⁶ Atwell ist darin zuzustimmen, dass der Wille für Schopenhauer primär als unbewusster Wille gedacht werden muss, dessen Bewusstsein und Erkenntnis als sekundäre Phänomene zu betrachten sind. „The conscious will, however, is secondary to the nonconscious will, and in fact the latter is the 'essential nature' of the former.“ Vgl. Atwell, Schopenhauer on the Character of the World, S. 103.

„Daher aber würde in einem immerwährenden Mißverständnis befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen, sondern bei dem Worte Wille immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete Spezies, den vom Erkennen geleiteten und ausschließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abstrakten Motiven, also unter Leitung der Vernunft sich äuernden Willen verstehn wollte“.⁵³⁷

Unsere einzelnen Handlungen sind durch das Gesetz der Motivation determiniert, während nur dem metaphysischen Begriff des Willens als eines überindividuellen Prinzips Freiheit zugeschrieben werden kann, nicht jedoch dem Individuum.⁵³⁸

Mit dem grundlosen Willen entwickelt Schopenhauer einen Begriff, der es erlaubt, die Unabhängigkeit des Willens von der Erkenntnis zu denken, da die von Erkenntnis beleuchteten Motive für Schopenhauer ebenso dem Satz vom Grund unterliegen wie die mechanisch wirkenden Kräfte der Physik. Die Überlegung unserer Vernunft macht folglich nicht den eigentlichen und innersten Antrieb unseres Wollens aus, da sie nur die Umstände unseres Handelns bestimmt, nicht jedoch die „Maxime“⁵³⁹ unseres Handelns. In der These von der Unabhängigkeit des Willens von der Erkenntnis ist bereits die These von der Unbewusstheit des Willens angelegt, die Schopenhauer konsequent ausführt, indem er den Willen auf die bewusstlose Natur ausdehnt.⁵⁴⁰ Der Wille „erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen“⁵⁴¹.

II.2.c) Das unreflektierte Bewusstsein des Leibes

Da Schopenhauer das Bewusstsein von Motiven auch Tieren zuschreibt,⁵⁴² muss die Beschreibung des Bewusstseins unserer Willensakte prinzipiell auch auf Tiere

⁵³⁷ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 22, S. 171.

⁵³⁸ Franziska Esser beschreibt den Charakter als unser „habituelles Verhalten“, womit sie der Regelmäßigkeit des Handelns Rechnung trägt. Vgl. Esser, Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers, S. 55.

⁵³⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 165.

⁵⁴⁰ Atwell bezweifelt die Legitimität der Übertragung des Begriffs des Willens auf die unbewussten Kräfte der Natur und bezeichnet Schopenhauers Theorie als Anthropomorphismus. Vgl. Atwell, John E., Schopenhauer on the Character of the World. The Metaphysics of Will. Berkeley; Los Angeles; London, 1995, S. 85. Atwell ist folglich der Ansicht, dass der Begriff des Willens, der aus dem Bewusstsein unseres Wollens gewonnen ist, nicht auf die unbewusst wirkenden Naturkräfte, vor allem jedoch nicht auf die physikalischen Kräfte, übertragbar ist: „[T]he sort of will that I allegedly know directly in myself is not the sort of will that I attribute to nature, especially, to inanimate nature.“ Vgl. Atwell, ebd., S. 103.

⁵⁴¹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 21, S. 170.

⁵⁴² Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 175.

anwendbar sein. Abgesehen davon, dass die Vernunft des Menschen ihn zur Vorstellung abstrakter Begriffe befähigt, unterscheidet sich das menschliche Bewusstsein von dem Bewusstsein anderer Tiere außerdem durch die Fähigkeit, bewusst die Aufmerksamkeit lenken und auf die eigenen Vorstellungen reflektieren zu können.

Eine gemeinsame Beschreibung des menschlichen und tierischen Bewusstseins der Motive muss von einem unreflektierten Bewusstsein des eigenen Handelns als der grundlegenden Erscheinungsweise dieses Bewusstseins ausgehen. Das Bewusstsein des eigenen Handelns impliziert folglich kein explizites Bewusstsein eines Motivs, sowie es auch kein explizites Wissen darüber voraussetzt, was wir tun und worauf unsere Handlung zielt.⁵⁴³ Die grundlegende Weise des Bewusstseins unseres Handelns ist vielmehr unmittelbar und unreflektiert.⁵⁴⁴ Aus diesem Grund steht auch die Tätigkeit des Leibes im Zentrum von Schopenhauers Theorie der Handlung.⁵⁴⁵ Schopenhauer beschreibt das Bewusstsein unseres Willens als ein Bewusstsein des Tuns unseres Leibes, das uns jedoch nicht als fremd erscheint, sondern das wir als unser eigenes Tun ansehen.

Es ist jedoch nicht unser Tun in dem Sinn, dass wir als denkendes und wollendes Subjekt die Bewegung des Leibes verursachen, denn der Willensakt ist nicht von der Tätigkeit des Leibes zu trennen. Es handelt sich um ein simultanes Eintreten der Leibesaktion mit dem Willensakt.⁵⁴⁶ Die Simultaneität folgt einerseits schon aus der Identität von Willensakt und Leibesbewegung. Würde der Willensakt als Ursache der Bewegung angenommen, so müsste er zeitlich vor der Leibesbewegung liegen. Schopenhauer geht jedoch von ihrer Identität aus. Andererseits wird durch die Annahme

⁵⁴³ Janaway ist der Ansicht, dass der Begriff des Motivs sowohl das Bewusstsein eines Zweckes unseres Handelns als auch Annahmen über die Welt sowie Wünsche und ein Wissen von unserem Handeln impliziert. Folglich sei es unplausibel, Tieren ein solches Bewusstsein zuzuschreiben: „If they [animals; E.F.] are to be capable of having motives (and if our account of the kind of complex state a Schopenhauerian motive must be to do its job is correct), then animals must be able to have beliefs, desires, and dispositions to try to bring about desired change in the world they apprehend.“ Vgl. Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, S. 215. Meiner Ansicht nach erfordert Schopenhauers Begriff des Motivs kein Wissen von unserem Handeln, weshalb mir die Übertragung des Begriffs des Motivs auf tierisches Bewusstsein plausibel erscheint.

⁵⁴⁴ Janaway nimmt eine unmittelbare Gegebenheit unseres Willensakts an und sieht dies darüber hinaus als Argument für die Plausibilität von Schopenhauers These von der Identität von Willensakt und Leibesaktion an: „We are simply not aware of the occurrence of such events when we act; we regard ourselves naturally as subjects of willed movement, not as subjects of acts of will which cause movements to happen.“ Vgl. Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, S. 223.

⁵⁴⁵ Franziska Esser bezeichnet den Willensakt als „reflexionslose[n] Akt des Vollzugs“. Vgl. Esser, *Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers*, S. 90.

⁵⁴⁶ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 165. „Als des eigenen Leibes Wesen an sich [...] gibt [...] der Wille zunächst sich kund in den willkürlichen Bewegungen des Leibes, sofern diese nämlich nichts anderes sind als die Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte, mit welchen sie unmittelbar und *völlig zugleich* eintreten, als ein und dasselbe mit ihnen [Hervorh. E.F.]“.

der Gleichzeitigkeit von Willensakt und Leibesaktion das Bewusstsein des Willensaktes nicht als eigenständiges Phänomen betrachtet, sondern in Abhängigkeit von der Leibesaktion gedacht. Dies entspricht Schopenhauers Tendenz, die Erkenntnis als begleitendes Phänomen des Wollens zu betrachten, das lediglich zur Handlung hinzutritt.

„[D]ieses Wesen des Willens aber haben wir zuvörderst näher kennenzulernen, damit wir das, was nicht ihm selbst, sondern schon seiner, viele Grade habenden Erscheinung angehört, von ihm zu unterscheiden wissen: dergleichen ist z.B. das Begleitetsein von Erkenntnis und das dadurch bedingte Bestimmwerden durch Motive“.⁵⁴⁷

Das Bewusstsein des Willensaktes ist folglich das Bewusstsein der Leibesaktion in Verbindung mit der Vorstellung eines Motivs, wobei das Bewusstsein des Motivs lediglich zur Tätigkeit des Leibes hinzutritt. Der Willensakt ist daher primär als Bewusstsein der Leibesbewegung zu verstehen.⁵⁴⁸ Das Bewusstsein des Vollzugs der Handlung setzt kein Wissen um den Zweck der Handlung voraus.⁵⁴⁹ Im Bewusstsein der Handlung des Leibes wird das Streben des Willens realisiert und zugleich konkretisiert.⁵⁵⁰

Die unmittelbare Gegebenheitsweise des Willens wird von Schopenhauer so bestimmt, dass uns der Wille nicht als Vorstellung gegeben ist. In der unmittelbaren Gegebenheit des Willens fallen Objekt und Subjekt zusammen, wie Schopenhauer es formuliert.⁵⁵¹ Dieses Zusammenfallen wird vom Subjekt des Erkennens als Gefühl der Identität mit dem Subjekt des Wollens erlebt.⁵⁵² Die Identität des Erkennenden und Wollenden erscheint als ein Faktum, das nicht näher erklärt oder begründet werden kann. Ich bin

⁵⁴⁷ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 19, S. 164.

⁵⁴⁸ „The bodily action itself [...] may indeed be the primary kind of willing.“ Vgl. Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, S. 212.

⁵⁴⁹ Die Handlung des Leibes ist mit Franziska Esser als „reflexionsloser Akt des Vollzugs“ zu bezeichnen. Vgl. Esser, *Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers*, S. 90.

⁵⁵⁰ Franziska Esser geht in ihrer Untersuchung der Frage nach, „inwiefern bei Schopenhauer der Körper der Ausdruck der Ich-Identität ist.“ Vgl. Esser, *Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers*, S. 65. Sie vertritt die überzeugende These, dass der Leib in Schopenhauers Theorie die Funktion erfüllt, Erkennen und Wollen zu vermitteln: „In dem Leib als dem Vermögen zu handeln, findet Schopenhauer eine Möglichkeit, Erkennen und Wollen zu einer integrativen Einheit zusammenzufassen.“ Vgl. Esser, ebd., S. 223.

⁵⁵¹ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 160.

⁵⁵² Atwell weist darauf hin, dass die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem Subjekt des Wollens nicht als Synonymität verstanden werden darf, da beide Begriffe nicht austauschbar sind. Identität bedeutet hier vielmehr, dass beide nur gemeinsam in Erscheinung treten und in dieser Hinsicht untrennbar voneinander sind. Vgl. Atwell, *Schopenhauer on the Character of the World*, S. 201-202.

mein Wille, lautet das von Schopenhauer beschriebene Faktum. Das Subjekt des Erkennens ist mit dem Subjekt des Wollens identisch, beide werden in der Reflexion unterschieden. In der *Vierfachen Wurzel* wird es von Schopenhauer als „Wunder kat'exochen“⁵⁵³ bezeichnet: „Die Identität aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort 'Ich' beide einschließt und bezeichnet, ist schlechthin unbegreiflich.“⁵⁵⁴

Wir sind Wille, so wie wir leiblich sind und wir erscheinen uns selbst als wollendes und erkennendes Individuum. „Das erkennende Subjekt ist eben durch diese besondere Beziehung auf den einen Leib, der ihm, außer derselben betrachtet, nur eine Vorstellung gleich allen übrigen ist, Individuum.“⁵⁵⁵ Nur vermöge des unmittelbaren Bewusstseins unseres Leibes nehmen wir uns als Individuum und als wollend wahr. Die Kenntnis unseres Willens beschränkt sich jedoch auf die Erkenntnis einzelner Willensakte, die unserem Bewusstsein in Verbindung mit der Wahrnehmung unserer Handlungen gegeben ist.

Der Wille erscheint dem Bewusstsein in einer unmittelbaren Weise, „in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet“.⁵⁵⁶ Das Bewusstsein unseres Willens wird von Schopenhauer als eine Erkenntnis „in concreto“ beschrieben, die „jeder unmittelbar, d.h. als Gefühl besitzt“.⁵⁵⁷

Die Einsicht in die Identität unseres Willens mit unserem Leib nennt Schopenhauer eine „philosophische Wahrheit“⁵⁵⁸, die von jedem Subjekt des Bewusstseins unmittelbar und „in concreto“ erkannt wird, durch die philosophische Betrachtung jedoch in eine „Erkenntnis in abstracto übertragen“ wird.⁵⁵⁹ Sie ist nicht in das Schema der vier verschiedenen Formen des Satzes vom zureichenden Grund der Erkenntnis einzuordnen, das Schopenhauer in der *Vierfachen Wurzel* entwirft.⁵⁶⁰

„[D]enn sie ist nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abstrakten Vorstellung auf eine andere Vorstellung oder auf die notwendige Form des intuitiven oder des abstrakten Vorstellens; sondern sie ist die Beziehung eines Urteils auf das

⁵⁵³ Schopenhauer, *Vierfache Wurzel* 1813, SW VII, § 43, S. 73.

⁵⁵⁴ Schopenhauer, *Vierfache Wurzel* 1813, SW VII, § 43, S. 72-73.

⁵⁵⁵ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 19, S. 162.

⁵⁵⁶ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 21, S. 169.

⁵⁵⁷ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 21, S. 169.

⁵⁵⁸ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 161.

⁵⁵⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 160.

⁵⁶⁰ In der *Vierfachen Wurzel* unterscheidet Schopenhauer logische, empirische, metaphysische und metalogische Wahrheit. Vgl. Schopenhauer, *Vierfache Wurzel* 1813, SW VII, §§ 32-35.

Verhältnis, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist [...]: Wille.“⁵⁶¹

Schopenhauers Einteilung der Erkenntnisarten in der *Vierfachen Wurzel* bezieht sich insgesamt auf intuitive oder abstrakte Vorstellungen und auf die Formen der Vorstellung Raum, Zeit und Kausalität als ihre Bedingung. Daher sind die dort angeführten Urteilsarten nicht auf den Begriff des Willens anwendbar. Der Begriff des Willens als Ding an sich wird nicht durch eine Abstraktion von einer raum-zeitlichen Vorstellung erreicht, wie Schopenhauer betont,⁵⁶² sondern durch Abstraktion von einem Gefühl, nämlich dem unmittelbaren Bewusstsein unseres Willens, das uns als Gefühl und damit als Bewusstsein eines einzelnen Willensaktes in der Zeit als einer Form der Vorstellung gegeben ist. Was das Gefühl folglich von vollständigen, empirischen Vorstellungen unterscheidet, ist, dass es nicht in den Formen von Raum und Kausalität erscheint, sondern nur in der Zeit gegeben ist.

Wir erfahren unseren Willen in unseren einzelnen Willensakten, die wir zugleich mit den willkürlichen Handlungen unseres Leibes empfinden. Als empirische Erscheinung unseres Willens erkennen wir uns in der Form der Vorstellung, wir erleben unser Wollen folglich als zeitliches, empirisches Phänomen. Dieses nennt Schopenhauer unseren „empirischen Charakter“.⁵⁶³ Als empirische Äußerung unseres Willens finden wir unser Wollen durchgängig determiniert.

„Jedoch haben wir bei allen unsern Handlungen das lebendigste, uns sogar oft lästige Bewußtseyn, daß ein gefaßter Entschluß aus keinem Zustand von Vorstellungen [...] notwendig erfolgen mußte, sondern daß er [...] als Entschluß, nur vom Subjekt des Wollens selbst unmittelbar abhieng“.⁵⁶⁴

Schopenhauer bezeichnet unseren Willen, insofern wir ihn als grundlos, zeitlos und unabhängig von aller kausalen Determiniertheit denken, unseren „intelligiblen Charakter“, dieser ist eine „Idee“⁵⁶⁵. Unser als Idee gedachter Wille ist Grund unseres

⁵⁶¹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 161.

⁵⁶² Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 22, S. 172. Der Begriff der „Kraft [...]“ ist aus dem Gebiet abstrahiert, wo Ursache und Wirkung herrscht [...]. Hingegen der Begriff *Wille* ist der einzige unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung *nicht* in der Erscheinung, *nicht* in bloß anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Inneren kommt, aus dem unmittelbaren Bewußtsein eines jeden hervorgeht“.

⁵⁶³ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1813, § 46, S. 76 und WWV, Buch 2, §20, S. 166 sowie § 28, S. 233.

⁵⁶⁴ Schopenhauer, Vierfache Wurzel 1813, § 45, S. 74.

⁵⁶⁵ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 28, S. 233.

empirischen Handelns: „Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligiblen, welcher grundloser, d.h. als Ding an sich dem Satz vom Grund (der Form der Erscheinung) nicht unterworfenen Willen ist, bestimmt.“⁵⁶⁶ Schopenhauer gewinnt den Begriff des Willens als Ding an sich aus einer Abstraktion von dem unmittelbaren Bewusstsein unserer einzelnen Willensakte.

II.2.d) Der „ganze Leib“ als Erscheinung des Willens

Mit dem Bewusstsein der willkürlichen Bewegungen unseres Leibes stand im vorangegangenen Kapitel die „Animalität“ des Leibes im Mittelpunkt.⁵⁶⁷ Im folgenden möchte ich auf einen weiteren Aspekt des Willensbegriffs eingehen, mit der Untersuchung, inwiefern „der ganze Leib“⁵⁶⁸ für Schopenhauer Erscheinung unseres Willens ist. Es wird damit unser „vegetative[s] Leben“⁵⁶⁹ in den Blick genommen und zugleich damit die Erscheinung des Willens als einer unbewusst wirkenden Kraft.

Das unmittelbare Bewusstsein unseres Leibes umfasst nicht nur das Bewusstsein unserer willkürlichen Handlungen und Bewegungen des Leibes, sondern auch das Bewusstsein der „unmittelbaren Affektionen des Willens in seiner Erscheinung, dem Leibe: ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet.“⁵⁷⁰ Wir erleben den Leib nicht nur in der Ausführung einer von uns bewusst angestrebten Handlung, sondern auch in der Empfindung von Einwirkungen auf den Leib, die wir erleiden. In der Affektion unseres Leibes wird unmittelbar unser Wille affiziert, „sie heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist.“⁵⁷¹ Affektionen unseres Leibes rufen eine unmittelbare Reaktion unseres Willens oder unseres Widerwillens hervor.⁵⁷² Die

⁵⁶⁶ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 28, S. 233.

⁵⁶⁷ Dem Menschen ist mit dem Tier die Erkenntnis und damit auch die Bestimmtheit seines Handelns durch Motive gemeinsam, „weil das Erkennen, das Vorstellen allerdings [...] der echte und ausschließliche Charakter der Tierheit ist“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 175.

⁵⁶⁸ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 166.

⁵⁶⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 167.

⁵⁷⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 158-159.

⁵⁷¹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 158.

⁵⁷² Janaway beschreibt die Affektionen unseres Willens allgemein als Zustände unseres Bewusstseins, in denen wir eine Vorstellung positiv oder negativ bewerten: „Then, every state of mind which is such that it or its object has (broadly speaking) a positive or negative value for its subject is an instance of will“. Vgl. Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, S. 201.

Reaktion unseres Willens wird unwillkürlich durch die Einwirkung verursacht, sie wird „erzwungen“.⁵⁷³

Dieses unmittelbar hervorgerufene Wollen wird nicht durch die Vorstellung eines Motivs, sondern durch einen „Reiz“⁵⁷⁴ verursacht. Der Begriff des Reizes verweist darauf, dass unser Leib, nicht nur „Werkzeug“⁵⁷⁵ zu unseren von Erkenntnis begleiteten Handlungen ist, sondern dass er auch als unbewusstes und „vegetative[s] Leben“⁵⁷⁶ Ausdruck des Willens ist.

„Nicht nur die Aktionen des Leibes, sondern er selbst ganz und gar ist [...] Erscheinung des Willens, objektivierter Wille, konkreter Wille: alles, was in ihm vorgeht, muß daher durch Wille vorgehen, obwohl hier dieser Wille nicht von Erkenntnis geleitet ist, nicht nach Motiven sich bestimmt, sondern, blind wirkend, nach Ursachen, die in diesem Fall Reize heißen.“⁵⁷⁷

Unser Leib als Organismus ist durch unbewusste Äußerungen des Willens bestimmt. „Dieser Art ist alle Wirkung auf organische Körper als solche: auf Reize also, nicht auf bloße Ursachen gehen alle eigentlich organischen und vegetativen Veränderungen im tierischen Leibe vor.“⁵⁷⁸ Nicht nur die einzelnen Handlungen des Leibes, sondern der ganze Leib wird nun als Ausdruck des Willens betrachtet. Da wir von den vitalen Prozessen in unserem Leib zumeist kein Bewusstsein erlangen, äußert sich unser Wille insofern blind: „Auch in uns wirkt derselbe Wille vielfach blind: in allen Funktionen unsers Leibes, welche keine Erkenntnis leitet, in allen seinen vitalen und vegetativen Prozessen, Verdauung, Blutumlauf, Sekretion, Wachstum, Reproduktion.“⁵⁷⁹

⁵⁷³ Atwell betont die Passivität, mit welcher der Leib durch eine Affektion unwillkürlich zu einem Willensakt bestimmt wird und unterscheidet die Art der Kausalität, die sich durch einen Reiz ausdrückt von der Kausalität, die durch Motive wirkt. „I shall run these two types of explanation together and say that the explanation of a body's movement, by both a cause proper and a stimulus, is causal; for in both cases the body is passive and acted on from without.“ Vgl. Atwell, Schopenhauer on the Character of the World, S. 93. Den Reiz der Kausalität im engen Sinn zuzurechnen und das Motiv von dieser Zuordnung auszuschließen ist meiner Ansicht nach jedoch nicht durch Schopenhauers Text gerechtfertigt, da diese Interpretation das Motiv vom Gültigkeitsbereich des Gesetzes der Kausalität ausnimmt. Für Schopenhauer ist das Motiv jedoch „die durch das Erkennen hindurchgegangene Kausalität“ und ebenso eine Erscheinungsweise der Kausalität wie der Reiz. Der Reiz ist weder der Ursache im engen Sinn noch dem Motiv zuordenbar, sondern liegt „bald dem Motiv, bald der Ursache näher, ist indessen doch noch immer von beiden zu unterscheiden“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 177.

⁵⁷⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 177.

⁵⁷⁵ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 168.

⁵⁷⁶ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 167.

⁵⁷⁷ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 176.

⁵⁷⁸ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 177.

⁵⁷⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 176.

In den unwillkürlichen Bewegungen des Leibes tritt der Leib als Akteur zutage.⁵⁸⁰ Der Wille, der durch die unbewussten Funktionen unseres Leibes realisiert wird, ist nun nicht mehr ein Wille, dessen Zielgerichtetheit uns durchsichtig ist. Der Wille wirkt in dieser Hinsicht blind, da wir weder Bewusstsein davon erlangen, was der Wille fordert, noch was er bezweckt. Wir können den Willen nur über unsere Empfindung der Lust und des Schmerzes erschließen.

Die unbewussten Vorgänge in unserem Leib sowie die unwillkürlichen Einwirkungen können jedoch auch zu unserem Bewusstsein gelangen.⁵⁸¹ Sie erscheinen je nach dem Grad ihrer Stärke in deutlicherer oder undeutlicherer Weise als Affektion unseres Willens, entweder als Schmerz oder Wollust, oder als undeutlich erkannte „Stimmung“⁵⁸². Die Affektionen unseres Willens werden von Schopenhauer ausdrücklich von „Vorstellungen“ unterschieden: „Man hat gänzlich unrecht, wenn man Schmerz und Wollust Vorstellungen nennt; das sind sie keineswegs, sondern unmittelbare Affektionen des Willens“⁵⁸³.

Die unmittelbare Gegebenheit der Affektionen unseres Willens bezeichnet Schopenhauer als „Gefühl“⁵⁸⁴. Das Gefühl ist für Schopenhauer eine Erfahrungsweise, „in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet“⁵⁸⁵. Das Gefühl ist eine unmittelbare Wahrnehmung des Zustandes unseres Leibes und der Stimmung unseres Gemüts.⁵⁸⁶

⁵⁸⁰ Atwell beschreibt das Bewusstsein unseres Leibes ebenfalls in einer Weise, die die Aktivität und Selbsttätigkeit des Leibes betont, indem er den Leib als „agent“ bezeichnet. „I am immediately aware of it [my body; E.F.] as the 'subject' of pains and pleasures, as the pursuer of goals and the avoider of threats, as mover or agent, indeed, as the source of all things volitional.“ Vgl. Atwell, Schopenhauer on the Character of the World, S. 87.

⁵⁸¹ Atwell ist der Ansicht, dass die unwillkürlichen Bewegungen unseres Leibes nicht von dem Bewusstsein unseres Willens begleitet sind: „It is only with my voluntary bodily movements, and thus not with my involuntary ones, that I become conscious of the 'I so will it'.“ Vgl. Atwell, Schopenhauer on the Character of the World, S. 104. Meiner Ansicht nach ist Schopenhauers These, dass auch die Affektion unseres Leibes eine Reaktion unseres Willens hervorruft, jedoch überzeugend. Die Tatsache, dass die Affektion des Willens durch die Affektion des Leibes „erzwungen“ wird, ändert nichts daran, dass sie Ausdruck unseres Willens ist. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 159.

⁵⁸² Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 159.

⁵⁸³ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 158.

⁵⁸⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 21, S. 169.

⁵⁸⁵ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 21, S. 169.

⁵⁸⁶ Atwell bezeichnet das Gefühl als eine Erkenntnisweise, die sich von der Erkenntnis im Medium der Vorstellung unterscheidet. Dieser These ist mit Vorbehalt zuzustimmen. Es ist meiner Ansicht nach nicht zutreffend, wenn Atwell das Gefühl als Erkenntnis unseres Wesens bezeichnet: „And of course, it [the feeling; E.F.] is not knowledge of a representation, of an appearance; instead it is knowledge of the essence or inner nature of one's own appearance“. Vgl. Atwell, Schopenhauer on the Character of the World, S. 100. Das Gefühl ist für Schopenhauer jedoch eine unmittelbare Weise der Erfahrung unseres Willens. Erst durch Reflexion wird das Gefühl zu einer abstrakten Erkenntnis unseres Wesens. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 18, S. 160.

Da die Reaktion unseres Willens durch die Affektion erzwungen wird, erleben wir uns in der Erfahrung der Affektion als passiv. Dennoch identifizieren wir uns mit der unwillkürlichen Äußerung unseres Willens, wenn wir mit Lust oder Schmerz auf die Affektion reagieren. Wir sind uns unmittelbar bewusst, ob wir die erfahrene Affektion wollen oder nicht wollen.⁵⁸⁷ Der Gegenstand unseres Wollens wird gefühlt und setzt keine Vorstellung des Gegenstandes voraus.

Das Gefühl unseres unwillkürlichen Wollens ist nicht durch Erkenntnis vermittelt, sondern stellt sich unmittelbar ein. Das Gefühl unseres Wollens ist für Schopenhauer die primäre Schicht unseres Selbstbewusstseins,⁵⁸⁸ zu der eine Schicht der Vorstellung hinzutreten kann. Eine Erkenntnis unseres Willens ist, abgesehen von der Feststellung einiger Regelmäßigkeiten unseres Verhaltens, nicht möglich. Unser Selbst, dessen wir uns im Erlebnis unseres Wollens bewusst werden, ist primär ein blindes und erkenntnisloses Streben, das zumeist nicht zu Bewusstsein gelangt.⁵⁸⁹ Unser eigener Leib ist für uns das „Realste“⁵⁹⁰, da er Ausdruck unseres Willens ist. Der Leib bezeichnet das, was wir sind. Wir sind nur dieser Leib, während wir „alles andere erkennen“⁵⁹¹ können.

Das Dasein des Leibes als Erscheinung des Willens zu verstehen, bedeutet, auch eine unbewusste Äußerung des Willens anzunehmen. Zum Teil erlangen wir Bewusstsein von der unwillkürlichen Äußerung unseres Willens, indem wir ein Gefühl der Lust oder des Schmerzes empfinden. Zum Teil können wir auf den Willen schließen, indem wir annehmen, dass bestimmte Eigenschaften und Verhaltensweisen unseres Leibes durch die Äußerung eines unbewussten Willens erklärt werden können. Die Organisation des

⁵⁸⁷ Esser vertritt die These, dass das Bewusstsein des „Ich kann“ die grundlegende Form des Bewusstsein unseres Willens ist. Demgegenüber bezeichnet sie das Bewusstsein des „Ich will“ und des „Ich denke“ als sekundär. Vgl. Esser, S. 214 f. Meiner Ansicht nach ist das Bewusstsein des eigenen Wollens ebenso fundamental wie das Bewusstsein des Könnens. Das Bewusstsein des Wollens ist für Schopenhauer das „Unmittelbarste seines Bewußtseins“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 21, S. 169.

⁵⁸⁸ Esser bezeichnet das Erleben unseres Wollens als die „Wurzel des Selbstbewußtseins“. Vgl. Esser, Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers, S. 49.

⁵⁸⁹ Esser hält die Rede von der Unbewusstheit unseres Willens für problematisch, da aus Schopenhauers Theorie nicht hervorgeht, wie wir Wissen von unserem unbewussten Willen erlangen. „Der Erfassung der von Schopenhauer auch als 'unbewußt' charakterisierten Sphäre stehen nicht unerhebliche, erkenntnistheoretische Probleme im Wege“. Vgl. Esser, Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers, S. 67.

⁵⁹⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 19, S. 164.

⁵⁹¹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 19, S. 163.

Leibes, die physiologisch beschrieben werden kann, kann auch als Erscheinung des Willens verstanden werden.⁵⁹²

Schopenhauers Einführung des Leibes als Erscheinung des Willens geht von der Erklärung der einzelnen Handlungen aus und gelangt zur These, dass sich unsere einzelnen Willensakte nur als Aktionen des Leibes äußern können, wenn auch „der ganze Leib“ Erscheinung des Willens ist.

„Ist nun jede Aktion meines Leibes Erscheinung eines Willensaktes [...]; so muß auch die unumgängliche Bedingung und Voraussetzung jener Aktion Erscheinung des Willens sein: denn sein Erscheinen kann nicht von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig würde: jene Bedingung aber ist der ganze Leib selbst.“⁵⁹³

Wenn die Tätigkeit des Leibes durch den Willen bestimmt ist, dann setzt dies für Schopenhauer voraus, dass auch das Dasein des ganzen Leibes durch den Willen bestimmt ist. Den Leib nicht als zufällige Gegebenheit, sondern als Bedingung der Äußerung des Willens anzusehen, impliziert eine teleologische Betrachtungsweise des Leibes. Zugleich wird eine unbewusste Äußerung des Willens angenommen, die nicht ins Bewusstsein des Subjekts gelangt. Die physiologische Beschaffenheit des Leibes und die Funktion seiner Organe können zwar wissenschaftlich beschrieben werden. Die Funktionen des Leibes als Organismus gelangen jedoch in der Regel nicht in unser Bewusstsein.

Den Leib als „*Objektivität des Willens*“⁵⁹⁴ anzunehmen, bedeutet bereits eine Übertragung unserer Erfahrung des Leibes auf etwas, das wir nicht unmittelbar erfahren, sondern das uns nur auf einen Willen schließen lässt. Wir betrachten die Zweckmäßigkeit des Leibes als Ausdruck eines zugrunde liegenden Willens.

„Hierauf beruht die vollkommene Angemessenheit des menschlichen und tierischen Leibes zum menschlichen und tierischen Willen überhaupt, derjenigen ähnlich, aber sie weit übertreffend, die ein absichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieserhalb erscheinend als Zweckmäßigkeit, d.i. die teleologische Erklärbarkeit des Leibes.“⁵⁹⁵

⁵⁹² „Ebensowenig nun kann je die physiologische Erklärung des vegetativen Lebens (*functiones naturales, vitales*), und gediehe sie auch noch so weit, die Wahrheit aufheben, daß dieses ganze sich so entwickelnde tierische Leben selbst Erscheinung des Willens ist.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 167-168.

⁵⁹³ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 166.

⁵⁹⁴ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 168.

⁵⁹⁵ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 168.

Der Leib ist durch einen „individuell modifizierten Willen“ bestimmt, sodass die individuelle Gestalt des Leibes Ausdruck des Charakters ist.⁵⁹⁶ Abgesehen von seiner individuellen Gestalt ist der Leib jedoch durch gattungsmäßige Eigenschaften bestimmt. Die Gliederung und Organisation des Leibes entsprechen den Grundbedürfnissen und den Trieben, die der Selbsterhaltung des Individuums bzw. der Gattung dienen.⁵⁹⁷ „Die Teile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehren, durch welche der Wille sich manifestiert, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben sein“.⁵⁹⁸

Betrachtet man den Leib in seiner Gemeinsamkeit mit der organischen Natur, beschreibt man also sein „vegetative[s] Leben“⁵⁹⁹, so findet man den Leib als Erscheinung eines Willens. Der Wille, der unseren Leib als unbewusstes Prinzip der Organisation bestimmt, ist identisch mit dem Willen, der in unseren von vernünftiger Überlegung begleiteten Handlungen erscheint. Schopenhauers These ist, „daß das ganze Dasein dieses Leibes und die gesamte Reihe seiner Funktionen nur die Objektivierung eben jenes Willens ist, der in desselben Leibes äußerlichen Aktionen nach Maßgabe der Motive erscheint.“⁶⁰⁰

Der Wille, der sich in willkürlichen Handlungen äußert, ist folglich nicht von der unbewussten Kraft zu trennen, die die Organisation und Triebe unseres leiblichen Daseins bestimmt. Wir sind in erster Linie wollende Subjekte, die sich ihres Wollens jedoch auch bewusst werden können. Unser Wille und unser Leib sind daher identisch, sodass der Leib auch als Subjekt des Wollens bezeichnet werden könnte.⁶⁰¹

⁵⁹⁶ „Wie die allgemeine menschliche Form dem allgemeinen menschlichen Willen, so entspricht dem individuell modifizierten Willen, dem Charakter des einzelnen die individuelle Korporisation“. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 168.

⁵⁹⁷ Franziska Esser beschreibt den unwillkürlich wirkenden Willen als einen „Trieb der Selbsterhaltung“. Vgl. Esser, Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers, S. 53.

⁵⁹⁸ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 168.

⁵⁹⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 167.

⁶⁰⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 20, S. 167.

⁶⁰¹ Schöndorf ist der überzeugenden Ansicht, dass das Subjekt des Bewusstseins für Schopenhauer mit dem Leib identisch ist. „Das Subjekt ist Leib; auch wenn sich Schopenhauer dieser Formulierung nicht bedient.“ Vgl. Schöndorf, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes, S. 203.

II.3 Schopenhauers Konzeption des Leibes als Ausdruck eines blinden Willens in Abgrenzung von Fichtes Konzeption des Leibes als Instrument der Vernunft

Der Berührungspunkt von Fichtes und Schopenhauers Theorien des Leibes liegt in der These beider Denker, dass der Leib Ausdruck des Willens ist. Die grundlegende Verschiedenheit der Bedeutung dieser These für Schopenhauer und Fichte kann aus ihren Konzeptionen des Willens verständlich gemacht werden.

Fichte untersucht den Leib im *System der Sittenlehre* als Bedingung unseres Selbstbewusstseins und unseres vernünftigen, selbstbestimmten Handelns.⁶⁰² Entsprechend der Funktion, die dem Leib als Instrument unseres vernünftigen Handelns zukommt, wird der Leib unter dem Gesichtspunkt analysiert, inwiefern er Bedingung unseres Handelns ist. Die freie Beweglichkeit des Leibes, die Fichte als Artikulation bezeichnet,⁶⁰³ wird aus unserem freien Handlungsvermögen abgeleitet.⁶⁰⁴ Um Instrument unseres Handelns zu sein, muss der Leib ein ausgedehnter, materieller Gegenstand sein, der so organisiert ist, dass ihm die Fähigkeit einer „mannigfaltige[n] Beweglichkeit“ zukommt.⁶⁰⁵

Indem Fichte den Leib als Instrument der Vernunft betrachtet, hat die Bewegungsfähigkeit des Leibes nur insofern Bedeutung, als sie durch die Vernunft bestimmbar und kontrollierbar ist. Die Grenze der unmittelbaren Wirksamkeit der Vernunft ist zugleich die Grenze des Leibes.⁶⁰⁶ Die Handlung ist durch den vernünftigen Willen bestimmt und erfolgt nach Begriffen. Der Begriff eines Zweckes ist für Fichte Prinzip des Willens und Handelns: „Wir sind uns unmittelbar bewußt unseres Begriffs

⁶⁰² Benedetta Bisol betont, dass die Analyse des Leibes für Fichte im Dienst der Untersuchung der Bedingungen unseres vernünftigen Handelns steht: „Die menschliche Körperlichkeit ist dennoch ohne die eigentümlichen Konnotationen des Vernünftigen nicht zu verstehen, denn der Körper realisiert in der Sinnenwelt die Tätigkeit des Ich.“ Vgl. Bisol, Körper, Freiheit und Wille. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes, S. 67.

⁶⁰³ „Die Bezeichnung 'Artikulation' trifft auf den Körper zu, insofern er unter dem Einfluss der Freiheit steht.“ Vgl. Bisol, Körper, Freiheit, Wille. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes, S. 70.

⁶⁰⁴ Fichtes Analyse des Leibes als Bedingung unseres Handelns steht im Kontext einer Untersuchung der Bedingungen unseres sittlichen Handelns, einer „Deduktion der Realität, und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit“. Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, Zweites Hauptstück, S. 63-156.

⁶⁰⁵ „Es muß, da diese Bewegung [meines Leibes; E.F.] abhängen soll von einem frei entworfenen und ins Unbestimmte modifizierbaren Begriffe, eine mannigfaltige Beweglichkeit sein. - Man nennt eine solche Einrichtung des Leibes *Artikulation*. Soll ich frei sein, so muß mein Leib artikuliert sein.“ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 9, S. 128.

⁶⁰⁶ „[D]ieser mein Leib ist das unmittelbare Instrument meines Willens. [...] Soll ich frei sein, so muß mein Leib artikuliert sein.“ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 9, S.128.

vom Zwecke, des eigentlichen Wollens; einer absoluten Selbstbestimmung, wodurch gleichsam das ganze Gemüt auf einen einzigen Punkt zusammengefaßt wird.“⁶⁰⁷

Für Schopenhauer ist die Bestimmtheit des Handelns durch einen Zweckbegriff von untergeordneter Bedeutung. Das Handeln aus Motiven geschieht in Begleitung einer Vorstellung von einem konkreten oder abstrakten Sachverhalt, der uns zum Handeln motiviert. Bei dem Motiv muss es sich jedoch nicht um einen Begriff handeln, sondern es kann sich dabei auch um einen bloßen sinnlichen Reiz handeln. Das Handeln ist für Schopenhauer durchgängig determiniert. Es wird durch einen Willen bestimmt, der im Prinzip zwar als frei gedacht wird, in den einzelnen Handlungen jedoch determiniert ist. Im Gegensatz zu Fichtes Konzeption des Wollens ist der Wille bei Schopenhauer weder frei noch vernünftig.

Der Leib ist für Schopenhauer nicht das Instrument eines tätigen Subjekts, sondern der Leib ist selbst sowohl Agens als auch Movens seiner Handlungen und Bewegungen. Der Leib ist mit dem Willen identisch und unmittelbarer Ausdruck desselben. Der Wille äußert sich als blinder, d.h. erkenntnisloser Drang zu handeln.

Fichte betrachtet den Leib nicht nur als Instrument unseres rationalen Handelns, sondern entwirft ebenso eine differenzierte Theorie unserer „Natur“, die er im Rahmen einer Theorie der Triebe ausführt.⁶⁰⁸ Die Untersuchung der Natur unserer Triebe wird von Fichte zwar aus der Perspektive einer Untersuchung unserer Freiheit vorgenommen, „da das Bewußtsein derselben [unserer Triebe und Gefühle; E.F.] sich uns aufdrängt“.⁶⁰⁹ Sie berücksichtigt die Natur jedoch auch in ihrer Selbständigkeit. Natur ist für Fichte nämlich dasjenige, was nicht durch unsere Vernunft bestimmt ist.⁶¹⁰

Fichte schreibt in seiner Trieblehre sowohl der Vernunft als auch der Natur einen Trieb zu. Der Trieb unserer Vernunft äußert sich als Trieb nach Selbständigkeit und Freiheit, während der Trieb unserer Natur einerseits nach Selbsterhaltung strebt, andererseits jedoch die Sphäre unseres Könnens und damit unseres möglichen Handelns bezeichnet.⁶¹¹ Unser Leib ist für Fichte als „System unserer Naturtriebe“ Bedingung

⁶⁰⁷ Fichte, Sittenlehre, SW IV, S. 70.

⁶⁰⁸ „Ich bin selbst in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, *Natur*; und diese meine Natur ist ein *Trieb*.“ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 109.

⁶⁰⁹ Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 109.

⁶¹⁰ „Was unabhängig von der Freiheit festgesetzt und bestimmt ist, heißt nach obigem *Natur*.“ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 8, S. 109.

⁶¹¹ „Ob ich gleich mich getrieben finde, etwas zu tun, das seinen materialen Grund lediglich in mir selbst habe, so tue ich doch wirklich nie etwas, und kann nie etwas tun, das nicht durch den Naturtrieb gefordert sei, weil durch ihn mein ganzes mögliches Handeln erschöpft ist.“ Vgl. Fichte, Sittenlehre, SW IV, § 12, S. 149.

unserer Freiheit und Sittlichkeit.⁶¹² Obwohl Fichte den instrumentellen Charakter des Leibes hervorhebt,⁶¹³ wird die Natur unserer Triebe doch auch als eigenständig und als unabhängig von unserer Vernunft und Freiheit betrachtet. Nur wenn wir unsere Natur kennen, können wir uns bewusst zu ihr verhalten und sie als „*unsere* Natur“⁶¹⁴ anerkennen, die uns nicht fremd, sondern die Teil unserer selbst ist.⁶¹⁵

Fichtes Betrachtung des Leibes in der *Sittenlehre* ist durch seine Ansicht geprägt, dass, obwohl unser Leib durch einen Naturtrieb bestimmt ist, das Subjekt unseres Wollens und Handelns zuletzt doch das vernünftige Ich ist und nicht unsere Natur.⁶¹⁶ Unsere Natur ist zwar notwendige Bedingung unserer Subjektivität, unser Handeln steht für Fichte jedoch in der Gewalt unserer Intelligenz.⁶¹⁷ Unsere Triebe und Gefühle sind für Fichte nur insofern bedeutsam, als sie zum Bewusstsein gelangen. Der Trieb impliziert ein Bewusstsein des Triebes. Durch das Bewusstsein des Naturtriebes ist zugleich die Befriedigung oder Nicht-Befriedigung des Triebes in unsere Macht gestellt. Unsere Reflexion auf unsere Natur eröffnet für Fichte folglich eine Sphäre unserer freien Selbstbestimmung.

Da Schopenhauer den Willen, in starkem Kontrast zu Fichte, als radikal unabhängig vom Intellekt ansieht, erhält Schopenhauer einen völlig anderen Blick auf den Leib und auf das Verhältnis von Wille und Leib. Der Wille ist für Schopenhauer eine blind wirkende Kraft, die in der gesamten Natur wirksam ist. Der Wille äußert sich sowohl in den physikalischen Kräften als auch in den belebten Organismen, sowie im Selbsterhaltungstrieb der Tiere. Obwohl der menschliche Wille auch von Erkenntnis und

⁶¹² „Jenes System unserer Naturtriebe wird ein materieller Leib.“ Vgl. Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, § 18, S. 214.

⁶¹³ „Er [Der Leib; E.F.] ist in unserer Gewalt, ohne erst in sie gebracht werden zu müssen, wie alles übrige außer ihm. Ihn allein hat schon die Natur in unsere Gewalt gelegt, ohne alles unser freies Zutun.“ Vgl. Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, § 18, S. 215.

⁶¹⁴ Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, § 8, S. 109.

⁶¹⁵ In dieser Haltung Fichtes liegt tatsächlich „emanzipatorisches Potenzial“, worin ich Benedetta Bisol zustimmen möchte: „Fichte versteht unter dem Körper [...] keineswegs das 'Andere der Vernunft', und er betont das emanzipatorische Potenzial der menschlichen Körperlichkeit.“ Vgl. Bisol, *Körper, Freiheit, Wille. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes*, S. 11.

⁶¹⁶ „Jene Absolutheit des reellen Handelns wird sonach hierdurch Wesen einer Intelligenz, und kommt unter die Botmäßigkeit des Begriffs. [...] Durch das Bewußtsein seiner Absolutheit reißt das Ich sich selbst – von sich selbst – los, und stellt sich hin als Selbständiges.“ Vgl. Fichte, *Sittenlehre*, SW IV, § 2, S. 32. Vgl. dazu Kapitel II.1) dieser Arbeit.

⁶¹⁷ Benedetta Bisol betont, dass Fichte das Verhältnis von Vernunft und Leib keineswegs als ein Verhältnis der „Kontrolle“ denkt: „In der *Sittenlehre* [...] hat die Beschreibung Fichtes keinen repressiven Ton, vielmehr betont sie in praktischer Hinsicht die moralische Notwendigkeit einer harmonischen Potenzierung der menschlichen Fähigkeiten – auch derjenigen, welche die menschliche Körperlichkeit betreffen. Die höchste Kontrolle des Körpers bezeichnet Fichte zufolge auch die höchste *Gesundheit* des Körpers“. Vgl. Bisol, *Körper, Freiheit und Wille. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes*, S. 86.

Reflexion begleitet ist, ist der Wille im Menschen laut Schopenhauer dennoch als unbewusst und blind wirkende Kraft zu verstehen.

Dem Leib kommt für Schopenhauer insofern eine zentrale Stellung zu, als wir unseren Willen primär durch unseren Leib erfahren. Der Leib ist mit dem Willen identisch, sodass nicht nur unsere willkürlichen Handlungen und Bewegungen, sondern auch die unwillkürlichen Reaktionen unseres Leibes auf Affektionen und Reize von außen, sowie die vegetativen Funktionen unseres Leibes, die nicht in unser Bewusstsein gelangen, Ausdruck unseres Willens sind.⁶¹⁸

Die „organischen und vegetativen Veränderungen im tierischen Leibe“ sind insgesamt Ausdruck des Willens, der sich in dieser Hinsicht „bewußtlos“ äußert.⁶¹⁹ Der Wille ist „nicht von Erkenntnis geleitet“, sondern „blind wirkend“.⁶²⁰

Nicht nur die Tätigkeit und Bewegung des Leibes ist Ausdruck des Willens, sondern auch sein „Leiden durch äußere Einwirkung“⁶²¹. Die unbewusste Reaktion des Leibes auf äußere Reize, die uns mit Schmerz oder Lust affizieren, wird von Schopenhauer als Äußerung des Willens erfasst.

Sowohl für Fichte als auch für Schopenhauer ist der Leib die unmittelbare Realisierung unseres Willens. Während der Leib für Fichte jedoch in der Gewalt des denkenden Subjekts steht, ist der Leib für Schopenhauer durch einen unbewussten Willen bestimmt, dem unsere Erkenntnis in der Realisierung seiner Zwecke dient,⁶²² auf den unsere Vernunft jedoch nur sehr bedingt Einfluss hat.⁶²³ Während für Fichte der Leib Bedingung unseres freien Handelns ist, ist der Leib für Schopenhauer durch den Willen determiniert.

⁶¹⁸ „Auch in uns wirkt der Wille vielfach bilnd: in allen den Funktionen unseres Leibes, welche keine Erkenntnis leitet, in allen seinen vitalen und vegetativen Prozessen [...]. Nicht nur die Aktionen des Leibes, sondern er selbst ganz und gar ist [...] Erscheinung des Willens, objektivierter Wille, konkreter Wille: alles, was in ihm vorgeht, muß daher durch Wille vorgehn“. Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 176.

⁶¹⁹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 177.

⁶²⁰ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 176.

⁶²¹ Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 19, S. 161.

⁶²² „Klugheit [bezeichnet; E.F.] ausschließlich den im Dienste des Willens stehenden Verstand.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 1, § 6, S. 55.

⁶²³ Schopenhauer nennt einige Beispiele „vom Einfluß abstrakter Motive, d.h. von der Übermacht des eigentlich vernünftigen Willens über das bloß trierische.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 178-179. Die Wirkungsmacht eines Motivs hängt für Schopenhauer jedoch letztlich von unserem Charakter ab und ist durch diesen determiniert. „Sogleich hat man aber auch über die Grundlosigkeit des Willens selbst die Notwendigkeit [...] übersehn und die Taten für frei erklärt, was sie nicht sind, da jede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motivs auf den Charakter mit strenger Notwendigkeit folgt.“ Vgl. Schopenhauer, WWV, Buch 2, § 23, S. 174.

Laut Schopenhauer erleben wir den Willen durch unseren Leib als einen blinden Drang zu handeln sowie im Erlebnis unserer Affektion durch Objekte, im Gefühl des Schmerzes und der Lust.

Insofern der Leib für Fichte als Bedingung unseres vernünftigen Handelns aufgefasst wird, wird der Leib auch zu einer Bedingung des Selbstbewusstseins und damit zu einer Bedingung der Ichheit.⁶²⁴ Das vernünftige Subjekt ist für Fichte auch leiblich. Für Schopenhauer ist der Leib selbst jedoch das Subjekt des Handelns und Wollens, d.h. der Leib ist das Handelnde und Wollende.

⁶²⁴ „Fichte versteht unter dem Körper – dies in Kürze die hier vertretene These – keineswegs das 'Andere der Vernunft', und er betont das emanzipatorische Potenzial der menschlichen Körperlichkeit.“ Vgl. Bisol, Körper, Freiheit und Wille. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes, S. 11.

Schluss/Abstract

In der vorliegenden Arbeit untersuche ich Schopenhauers Theorie des Leibes in Hinblick auf eine implizite Auseinandersetzung mit der Philosophie Fichtes.

Im ersten Teil stelle ich in einem ersten Kapitel (I.1) zunächst Fichtes Theorie der Anschauung im § 4 der *Grundlage der Wissenschaftslehre* dar. Ich konzentriere mich dabei zunächst auf die Darstellung des Anliegens Fichtes, die subjektiven Bedingungen des vorstellenden Bewusstseins zu beleuchten (I.1.a). Anschließend betrachte ich Fichtes Kritik an idealistischen und realistischen Positionen und den Versuch seiner Vermittlung zwischen beiden (I.1.b), um schließlich die Aspekte der Freiheit und des Zwanges in Fichtes Theorie der Anschauung zu untersuchen (I.1.c).

Im zweiten Kapitel (I.2) des ersten Teils dieser Arbeit betrachte ich Schopenhauers Theorie der leiblichen Anschauung im ersten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung*. Ich beginne das Kapitel mit einer Analyse von Schopenhauers These, dass der Leib unmittelbares Objekt der Erkenntnis ist (I.2.a). Daraufhin beschreibe ich Schopenhauers Theorie der Konstitution der Anschauung, die durch den Verstand geleistet wird (I.2.b). Abschließend betrachte ich die von Schopenhauer dargestellte Antinomie des Erkenntnisvermögens, die für Schopenhauer zwischen Materialismus und Idealismus besteht (I.2.c).

Im dritten Kapitel (I.3) des ersten Teils stelle ich Schopenhauers und Fichtes Theorien der Anschauung einander gegenüber. Ich komme darin zu dem Resultat, dass Schopenhauer in Fichtes Theorie der Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich einen Impuls für die Entwicklung seiner Theorie der Anschauung finden konnte, in der Schopenhauer das Verhältnis von Subjekt und Objekt äußerst dynamisch denkt. Die Positionen des Realismus und Idealismus, die von Fichte vermittelt werden, stellt Schopenhauer einander in einer unauflösbaren Antinomie gegenüber. Sowohl Fichtes Methode der synthetisch fortschreitenden Auflösung von Widersprüchen als auch Fichtes Deduktionen, die die Tatsachen des Bewusstseins auf eine Tätigkeit des Ich beziehen, werden von Schopenhauer freilich abgelehnt. Die Gegensätzlichkeit der Theorien Schopenhauers und Fichtes wird am deutlichsten in Fichtes Betonung eines Freiheitsmoments in der Anschauung, der Schopenhauer die Konzeption einer leiblichen Affektion entgegenstellt, in der der Leib den Kräften der Welt ausgesetzt ist.

Im zweiten Teil der Arbeit stelle ich zunächst Fichtes Theorie des Leibes im *System der Sittenlehre* dar (II.1). Nach einer Analyse von Fichtes Begriff des Willens (II.1.a), wende ich mich Fichtes Begriff des Leibes zu. Der Leib wird von Fichte einerseits als Instrument unseres vernünftigen Handelns betrachtet (II.1.b), andererseits als Produkt der Natur, das durch einen Naturtrieb bestimmt ist (II.1.c). Der Leib wird von Fichte weiters als Bedingung des Selbstbewusstseins expliziert (II.1.d).

Im zweiten Kapitel (II.2) des zweiten Teils betrachte ich Schopenhauers Theorie des Leibes im zweiten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung*. Die Erfahrungsweise unseres Willens ist für Schopenhauer an die Erfahrung der Bewegungen unseres Leibes geknüpft (II.2.a). Der Wille ist für Schopenhauer einerseits außerzeitliches Prinzip des Handelns, andererseits in den einzelnen Handlungen des Leibes durchgängig determiniert (II.2.b). Im Anschluss an Schopenhauers Begriff des Willens wird nun die unmittelbare Weise, in der wir uns als handelnd erfahren, in den Blick genommen (II.2.c). Schließlich betrachte ich Schopenhauers These, dass der Leib unbewusster Ausdruck eines blind wirkenden Willens ist (II.2.d).

Im dritten Kapitel (II.3.) untersuche ich systematische Unterschiede von Fichtes und Schopenhauers Leibtheorie. Die Unterschiede analysiere ich im Zusammenhang einer Skizze von Schopenhauers und Fichtes Begriff des Willens. Während Fichte von der vernünftigen Selbstbestimmtheit des Willens ausgeht, fasst Schopenhauer den Willen als eine blind wirkende Kraft, die in der bewussten wie in der unbewussten Natur wirkt. Fichte fasst den Leib als Bedingung der Freiheit und des Selbstbewusstseins auf und betrachtet ihn als Instrument unseres Handelns. Die Natur unseres Leibes ist zwar unabhängig von der Vernunft bestimmt, sofern das Subjekt sie jedoch zum Gegenstand seiner Reflexion macht, eignet es sich die eigene Natur an und bringt sie in die Sphäre seiner vernünftigen Selbstbestimmung. Im Gegensatz zu Fichte betrachtet Schopenhauer den Leib unabhängig von der Vernunft. Schopenhauer erfasst die vegetativen und animalischen Funktionen des Leibes als einen unbewussten Ausdruck des Willens, auf die die Vernunft nur in geringem Ausmaß Einfluss zu nehmen vermag. Sowohl in seinen Bewegungen und Aktionen als auch in seiner Affektion ist der Leib für Schopenhauer die Erscheinung eines blind wirkenden Willens.

Literaturverzeichnis

Atwell, John E.: Schopenhauer on the Character of the World. The Metaphysics of Will. Berkeley; Los Angeles; London 1995.

Beeler-Port, Josef: „Zum Stellenwert der *Grundlage* aus der Sicht von 1804. Eine Interpretation des Wechsels von analytisch-synthetischer und genetischer Methode in § 5 der *Grundlage*“. In: Schrader, Wolfgang H. (Hg.): Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt. Amsterdam; Atlanta 1997, 335-350 (Fichte-Studien; 10).

Binkelmann, Christoph: „Phänomenologie der Freiheit. Die Triblehre Fichtes im *System der Sittenlehre* von 1798“. In: Asmuth, Christoph; Metz, Wilhelm (Hg.): Die Sittenlehre J. G. Fichtes. 1798-1812. Amsterdam; New York 2006, 5-21 (Fichte-Studien; 27).

Bisol, Benedetta: Körper, Freiheit und Wille. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes. Würzburg 2001 (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; 26).

Bohinc, Tomas: Die Entfesselung des Intellekts. Eine Untersuchung über die Möglichkeit der An-sich-Erkenntnis in der Philosophie Arthur Schopenhauers unter besonderer Berücksichtigung des Nachlasses und entwicklungsgeschichtlicher Aspekte. Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris 1989 (Europäische Hochschulschriften; Reihe 20; Bd. 261).

Class, Wolfgang; Soller, Alois K.: Kommentar zu Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Amsterdam, New York 2004 (Fichte-Studien-Supplementa; 19).

Dalbosco, Claudio Almir: Ding an sich und Erscheinung. Perspektiven des transzendentalen Idealismus bei Kant. Würzburg 2002.

De Pascale, Carla: „Die Vernunft ist praktisch“. Fichtes Ethik und Rechtslehre im System. Berlin 2003 (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient; Band 17).

Eidam, Heinz: „Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der *Wissenschaftslehre* von 1794“. In: Schrader, Wolfgang H. (Hg.): Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt. Amsterdam; Atlanta 1997, 191-208 (Fichte-Studien; 10).

Esser, Franziska: Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers. Münster (Westfalen) 1991 (Dissertation).

Fincham, Richard: „The Impact of *Aenesidemus* upon Fichte and Schopenhauer“. In: Crises of the Transcendental: From Kant to Romanticism. Coventry 2000, 96-126 (Pli – The Warwick Journal of Philosophy; 10).

Fischer, Kuno: Arthur Schopenhauer. Leben, Werke und Lehre. Herausgegeben und eingeleitet von Maria und Werner Woschnak. Wiesbaden 2010, neu gesetzt und bearbeitet nach der Ausgabe von Heidelberg 1898.

Iber, Christian: „Freiheit und Determination. Überlegungen zum Begriff des Willens bei Kant, Hegel und Schopenhauer“ In: Hühn, Lore (Hg.): Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Würzburg 2006, 101-117 (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; Bd. 1).

Janaway, Christopher: Self and World in Schopenhauer's Philosophy. Oxford 1989.

Janke, Wolfgang: Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft. Berlin 1970.

Kamata, Yasuo: Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung. Freiburg (Breisgau); München 1988.

Klotz, Christian: Kants Widerlegung des Problematischen Idealismus. Göttingen 1993 (Neue Studien zur Philosophie; Bd. 6).

Koßler, Matthias: „Die eine Anschauung – der eine Gedanke. Zur Systemfrage bei Fichte und Schopenhauer“. In: Hühn, Lore (Hg.): Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Würzburg 2006, 349-364 (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; Bd. 1).

Kottmann, Reinhard: Leiblichkeit und Wille in Fichtes „Wissenschaftslehre nova methodo“. Münster 1998 (Münsteraner Philosophische Schriften; Bd. 6).

Kurzreiter, Martin: Der Begriff des Individuums in der Philosophie Arthur Schopenhauers. Wien 1989 (Dissertation).

Lohmann, Petra: Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. Amsterdam, New York 2004 (Fichte-Studien-Supplementa; 18).

Loock, Reinhard: „Gefühl und Realität. Fichtes Auseinandersetzung mit Jacobi in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“. In: Schrader, Wolfgang H. (Hg.): Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt. Amsterdam; Atlanta 1997, 219-237 (Fichte-Studien; 10).

Malter, Rudolf: Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. Stuttgart; Bad Canstatt 1991 (Quaestiones; 2).

Metz, Wilhelm: „Freiheit und Reflexion in Fichtes Sittenlehre von 1798“. In: Asmuth, Christoph; Metz, Wilhelm (Hg.): Die Sittenlehre J. G. Fichtes. 1798-1812. Amsterdam; New York 2006, 23-35 (Fichte-Studien; 27).

Metz, Wilhelm: „Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer“. In: Hühn, Lore (Hg.): Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Würzburg 2006, 387-399 (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; Bd. 1).

Mohr, Georg: Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant. Würzburg 1991.

Schöndorf, Harald: Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes. München 1982 (Münchener Philosophische Studien; 15).

Schulz, Ortrun: Wille und Intellekt bei Schopenhauer und Spinoza. Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris 1989 (Europäische Hochschulschriften; Reihe 20; Bd. 405).

Senigaglia, Cristiana: „Kausalität und Wirksamkeit in Fichtes Sittenlehren“. In: Asmuth, Christoph; Metz, Wilhelm (Hg.): Die Sittenlehre J. G. Fichtes. 1798-1812. Amsterdam; New York 2006, 189-203 (Fichte-Studien; 27).

Siemek, Marek J.: „Schopenhauer und die Philosophie des Deutschen Idealismus: Negation, Kritik, Fortsetzung“. In: Hühn, Lore (Hg.): Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Würzburg 2006, 255-262 (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; Bd. 1).

Siep, Ludwig: „Leiblichkeit bei Fichte“. In: Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Klaus Held und Jochem Hennigfeld. Würzburg 1993, 107-120.

Snow, Dale E.; Snow, James J.: „Was Schopenhauer an Idealist?“ In: Journal of the History of Philosophy, Volume XXIX, Number 4, Baltimore 1991, 633-655.

Soller, Alois K.: „Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Eine kritische Erörterung“. In: Schrader, Wolfgang H. (Hg.): Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt. Amsterdam; Atlanta 1997, 175-189 (Fichte-Studien; 10).

Spierling, Volker: „Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus“. In: Materialien zu Schopenhauers 'Die Welt als Wille und Vorstellung'. Herausgegeben, kommentiert und eingeleitet von Volker Spierling. Frankfurt am Main 1984.

Tiemersma, Douwe: „Der Leib als Wille und Vorstellung. Struktur und Grenzen der Schopenhauerschen Philosophie des Leibes“. In: Schirmacher, Wolfgang (Hg.): Ethik und Vernunft – Schopenhauer in unserer Zeit. Wien 1995, 163-172 (Schopenhauer-Studien; 5).

Waibel, Violetta L.: „Transzendental ideal, empirisch real. Kant über Raum und Zeit“. In: Bryuschinkin, Wladimir (Hg.): Kant zwischen West und Ost. Zum Gedenken an Kants 200. Todestag und 280. Geburtstag. 1. Band, Kaliningrad 2005, 210-219.

Waibel, Violetta L.: „Die Natur des Wollens. Zu einer Grundfigur Fichtes im Ausblick auf Schopenhauer“. In: Hühn, Lore (Hg.): Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Würzburg 2006, 401-423 (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; Bd. 1).

Waibel, Violetta L.: „Das »System der Freiheit« und die »Feßeln der Dinge«. Fichtes Begründung der Gegenstandskonstitution (1794/95)“. In: Stolzenberg, Jürgen (Hg.): System der Vernunft — Kant und der Deutsche Idealismus: II. Kant und der Frühidealismus. Hamburg 2007, 103-128.

Weimer, Wolfgang: „Leib und Bewußtsein: Schopenhauers Anregungen zu einer aktuellen Diskussion“. In: Schirmacher, Wolfgang (Hg.): Schopenhauers Aktualität: ein Philosoph wird neu gelesen. Wien 1988, 49-81 (Schopenhauer-Studien; 1/2).

Zöller, Günter: Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence of Will. Cambridge 1998.

Zöller, Günter: „Kichtenhauer. Der Ursprung von Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* in Fichtes *Wissenschaftslehre 1812* und *System der Sittenlehre*“. In: Hühn, Lore (Hg.): Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Würzburg 2006, 365-386 (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; Bd. 1).

Lebenslauf

Name: Elisabeth Karoline Flucher

geboren am 06.01.1988 in Oberwart

Sommer 2006: Matura am Gymnasium Hartberg

Winter 2006/07: Beginn des Studiums der Philosophie und Indologie

Winter 2007/08: Beginn des Studiums der Rechtswissenschaften