

danken bezeichnet K. im Vorwort den eines „transzendentalen Perspektivismus“. Kennzeichnend für dieses perspektivische Denken sei Kants kopernikanische Wende des moralphilosophischen Denkens, daß nicht der Wille seinen Wert den Zwecken, sondern die Zwecke ihren Wert dem Willen verdanken. Charakteristisch für K.s perspektivische Interpretation sind die Termini ‚Handeln‘ und ‚Entwurf‘. Es gehe darum, daß der Handelnde in einer „Grund-Handlung“ den Standpunkt der Freiheit und der Gesetzgebung der Vernunftwelt einnehme. Die Prinzipien der praktischen Vernunft werden als solche Grund-Handlungen gedeutet. Die metaphysische Vernunft „entwirft“ die Perspektive einer praktischen Welt a priori. Die in Kants Überschriften der drei Abschnitte der *Grundlegung* angesprochenen „Übergänge“ seien nicht nur eine logische Bewegung, sondern eine Handlung des philosophischen Denkens, durch welche sich ein Wechsel der Perspektive vollziehe. Vom Begriff der Handlung her verstehe K. auch den Metaphysikbegriff der *Grundlegung*. Metaphysik sei das Wissen, welches das Praktische nicht nur zum Gegenstand habe, „sondern welches selbst auf einem Grund-Handeln der Einnahme des Standes der Vernunftwelt beruht, in dessen Perspektive der Freiheit die menschlichen Verhältnisse zu deuten sind“ (VIII f.). In diesem Sinn versteht K. dann auch die Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs. Der Selbstzweckcharakter der Person gründe auf der einen Handlung des Einnehmens der Gesetzgeberrolle, durch die die Person sich einen absoluten Wert gebe. „Absoluter Wert und Würde können dem Menschenwesen nur insofern zukommen, als es diese sich selbst verdient, also aufgrund eigenen Handelns als ‚Zweck an sich selbst‘ gelten darf“ (77). Man kann fragen, ob diese Interpretation, die den Wert der Person letztlich auf den Wert ihrer Handlungen reduziert, der Aussage Kants gerecht wird, der Mensch sei Zweck an sich selbst, insofern er Subjekt eines *möglicherweise* guten Willens ist. K. wendet sich gegen die communis opinio, die Moralphilosophie sei Grundlage der politischen Philosophie. Nach K. geben maßgebende Passagen der *Grundlegung* zu erkennen, daß Kant seine Moralphilosophie „in der Perspektive eines politischen Willens“ (X) konzipiert habe. Kant wolle dem neuzeitlichen Menschen eine ihm angemessene Handlungswelt verschaffen. Mit der Einsetzung des guten Willens als Maßstab für die moralische Bewertung des Handelns habe er dem Menschen als Bürger einen absoluten Wert gegeben. Der Begründung dieser These dient das dem Kommentar angefügte Nachwort. Hier wäre m. E. genauer zu unterscheiden zwischen der Frage nach der Genese bzw. dem Motiv und der nach dem logischen Aufbau einer Theorie. – Der Band enthält eine ausführliche, übersichtlich gegliederte Bibliographie (215–228). Leider fehlt der klassische Kommentar zur *Grundlegung*: H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, London 1947; dt.: *Der kategorische Imperativ*, Berlin 1962. War es Absicht oder ein Versehen, daß statt dessen (nur) Becks Buch über die zweite Kritik aufgeführt ist?

F. RICKEN S. J.

SCHROER, CHRISTIAN, *Naturbegriff und Moralbegründung*. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant (Münchener philosophische Studien, NF 3). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1988. 231 S.

Vorliegender Band gibt eine Dissertation an der Hochschule für Philosophie – Philosophische Fakultät S. J. München wieder, die sich mit einem Klassiker der Naturrechtslehre befaßt. Das 1. Kapitel untersucht einige allgemeine Voraussetzungen, die für die Interpretation der Rolle des Naturbegriffes in der Wolffschen Ethik von Bedeutung sind. Es geht zuerst darum zu klären, in welchem Sinne Wolff in seinen Schriften nach mathematischer Methode verfährt. Was Wolff meint, ist die Lehrart, die er exemplarisch in der Mathematik verwirklicht sieht. So verstanden enthält die Methode nicht nur deduktive, sondern auch induktive Momente. Entscheidend dabei ist die Anordnung des Stoffes: jeder Lehrsatz muß aus den vorhergehenden eingesehen werden können. Die andere Voraussetzung sind die Begriffe, die der Ethik Wolffs zugrundeliegen. Hierher gehört in erster Linie die allgemeine Handlungsregel, die Wolff in seiner deutschen Ethik, § 12, formuliert hat: „Tue was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener macht“, wobei das Kriterium der Vollkommenheit das Zusammenstimmen des durch die freien Handlungen herbeigeführten Zustands sowohl mit dem Wesen

und der Natur des Menschen als auch mit dem vorhergehenden und folgenden Zustand ist.

Das 2. Kapitel ist den logischen und metaphysischen Voraussetzungen der Wolffschen Ethik gewidmet. Es wird zuerst der Begriff des Zusammenstimmens erörtert, weil von ihm der Begriff der Vollkommenheit abhängt, auf dem das oben zitierte „Gesetz der Natur“ beruht. In diesem Kontext ist auf die Auffassung von der Vernunft hinzuweisen als „dem Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen“ (Dt Metaphysik § 368), so daß der Begriff des Zusammenstimmens sich als der Kern der Vernunft selbst erweist. Es folgt eine ausführliche Diskussion über das Wesen der Dinge, in der mit der Theorie des Begriffs die Lehre von der Realdefinition entwickelt wird. Anschließend wird der Begriff von der Natur eines Dinges erörtert: Natur bezeichnet das Wesen selbst, insofern dieses die Art bestimmt, wie ein Ding etwas tun oder leiden kann. Ein anderer metaphysischer Begriff, der eine grundlegende Rolle für die Ethik ausübt, ist der Begriff von der Vollkommenheit: Vollkommenheit ist die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen. Der Vf. unterscheidet bei Wolff zwei Begriffe von Vollkommenheit je nach der Ordnung, in der die Vollkommenheit besteht. Es gibt eine „proportionale“ Ordnung, die darin liegt, daß ein Mannigfaltiges nach einer Regel (oder mehreren miteinander zusammenstimmenden Regeln) zusammengesetzt ist (Vollkommenheit als Harmonie); es gibt aber auch eine zielgerichtete Ordnung, in der das Mannigfaltige auf ein Ziel hin gestaltet ist (Vollkommenheit als Teleologie). Wolff kennt auch eine Vollkommenheit, die in der Verknüpfung beider Ordnungsgefüge besteht. Von Vollkommenheit kann in diesem Falle gesprochen werden, wo, unter Bewahrung des zu erreichenden Zieles, die Ausnahmen von der Harmonie so gering wie möglich ausfallen.

Nach dieser Vorbereitung geht der Vf. im zentralen Kapitel auf die Verwendung des Naturbegriffs in der Ethik Wolffs ein. Die Frage nach dem sittlich Guten läuft auf die Frage hinaus, ob ein bestimmter Zustand des Menschen eine Mannigfaltigkeit besagt, in der sowohl die Anordnung der Teile (Vollkommenheit im Wesen) als auch die verschiedenen Bewegungen (Vollkommenheit in der Natur) hinsichtlich der allgemeinen Regeln der Konstitution des Menschen und des Zwecks desselben zusammenstimmen (104). Zusammenstimmung als Kriterium der ethischen Qualifikation unserer Handlungen bedeutet also die jeweils vollkommenste Gestaltungsmöglichkeit des menschlichen Leibes und die jeweils vollkommenste Ausübung der Kräfte der menschlichen Seele. Von diesem Ansatz her untersucht der Vf., wie Wolff die Art der Zusammenstimmung der Teile des menschlichen Leibes und seiner spezifischen Bewegungsweise mit Wesen und Natur des Leibes auffaßt. Daraus ergeben sich die Pflichten gegen unseren eigenen Leib. Entsprechendes gilt für Wesen und Natur der Seele in ihrer Erkenntnisfähigkeit und in ihrem Strebenvermögen. Die bereits angeführte allgemeine Handlungsregel wird von Wolff „Gesetz der Natur“ genannt (Dt Ethik, § 17), um ihre natürliche Verbindlichkeit zu bezeichnen. Eine natürliche Verbindlichkeit bedeutet nun eine Regel, bei der der Bewegungsgrund zum Handeln bereits durch das Wesen und die Natur der Dinge und des Menschen vorgegeben ist. Der Begriff der natürlichen Verbindlichkeit dient somit dazu, die Unterscheidung von gut und böse als unabhängig von der menschlichen Konvention und von einer besonderen göttlichen Autorität aufzuzeigen (144). In einem weiteren Schritt erläutert Wolff, warum die besprochene Verknüpfung zwischen bestimmten Handlungen und unserem Wollen als Streben nach dem Guten Verpflichtungscharakter aufweist. Die Erklärung liegt darin, daß zwar unsere Seele als rationale die Tendenz hat, dem jeweils vollkommeneren Zustand zuzustreben, dazu aber die Auskunft des Erkenntnisvermögens braucht, um zu wissen, welcher Zustand der Vollkommenheit förderlich ist. Hierin aber zeigt sich eine Kluft zwischen den undeutlichen Urteilen, die auf unserer Sinnlichkeit beruhen und die von entsprechenden sinnlichen Begierden begleitet sind, und den deutlichen Urteilen der Vernunft, die das wahrlich Gute aussagen. Gerade in dieser Spannung gründet der Sollenscharakter der allgemeinen Handlungsregel. Zugleich ist auch gesagt, daß die natürliche Verbindlichkeit eine Verbindlichkeit der Vernunft ist. In einem letzten Schritt führt der Vf. aus, welche Konsequenzen sich aus einem so verstandenen „Gesetz der Natur“ für die Bedeutung der wichtigsten traditionellen Grundbegriffe der

Ethik ergeben. Er weist eindringlich darauf hin, daß bei Wolff die Begriffe des höchsten Gutes und der Glückseligkeit auf die faktisch gegebene Gesamtheit des menschlichen Zustandes und nicht speziell auf die Tugend (d. h. auf den Zustand, den wir durch unsere freien Handlungen bewirken) bezogen sind. In diesem Sinne werden von Wolff das „Gesetz der Natur“ und der damit zusammenhängende Begriff der Vollkommenheit zu breit angelegt, als daß sie eine spezifische Begründung der Ethik leisten könnten (173).

Das 4. Kapitel überprüft Wolffs Ethik anhand der Kritik, die Kant gegen sie vorgebracht hat. In der Vorrede zu seiner ersten systematischen Schrift über die Theorie des Sittlichen will Kant seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ von Wolffs Grundlegung der Ethik unterschieden wissen. Denn der allgemeine Teil der Ethik Wolffs setzt einen besonderen Gegenstand der rationalen Psychologie voraus, nämlich die freien Handlungen. Die Ethik tritt somit als eine spezielle Weiterführung der rationalen Psychologie auf. Hingegen will Kant die Eigenständigkeit jeder der drei Grunddisziplinen: Physik, Ethik und Logik hervorheben in dem Sinne, daß jeder ein eigenes Prinzip zugrundeliegt. Physik und Ethik werden weiter von Kant in einen empirischen und einen reinen Teil unterteilt. Seine These lautet: Bisher habe noch niemand, auch Wolff nicht, einen Entwurf zum reinen Teil der Ethik, d. h. eine Metaphysik der Sitten vorgelegt. Wichtiger ist der zweite Punkt, in dem Kant sich von Wolff absetzt, nämlich in der Bestimmung des „Gesetzes der Natur“ als der obersten Beurteilungsnorm des Sittlichen. Dies kommt zur Sprache bei der Behandlung des Vollkommenheitsprinzips. Für Wolff gilt ein Gegenstand dann als vollkommen, wenn er widerspruchsfrei gedacht werden kann; je mehr zusammenstimmend ein Gegenstand gedacht werden kann, desto mehr ist er der Vernunft angemessen. Nun hat Kant auf den ersten Seiten der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ die These ausgearbeitet, daß der gute Wille der Ursprung aller Moralität ist, so daß der primäre moralische Beweggrund nur darin gesucht werden kann, bei sich einen guten Willen zu gründen. Alle anderen Güter werden erst dann in moralischem Sinne erstrebenswert, wenn sie zugleich als Gegenstände des guten Willens erscheinen (190). Zweck der Vernunft ist es nach Kant nicht, den Weg zur Vollkommenheit des ganzen Menschen zu weisen, sondern einen an sich guten Willen hervorzubringen. Zum Schluß werden die ethischen Grundbegriffe bei Kant in ihrem Zusammenhang mit aber auch in ihren Unterschieden von den entsprechenden Begriffen Wolffs dargelegt – solche Unterschiede gelten als Korrekturen, die sich daraus ergeben, daß Kant den weit angelegten Wolffschen Vollkommenheitsgedanken auf den reinen Willen beschränkt hat (206).

Das letzte Kapitel versucht, die naturrechtliche Position im Lichte der Kantischen Kritik und zusätzlich auch im Lichte der modernen Naturalismuskritik zu würdigen. Wolffs Moralbegründung beruht im wesentlichen darauf, daß einerseits die Mannigfaltigkeiten des Leibes und der Seele des Menschen betrachtet werden und daß andererseits in Anwendung hierauf die Forderung des „Gesetzes der Natur“, eine höchstmögliche Zusammenstimmung des Mannigfaltigen auf eines hin zu befördern, zu erfüllen ist. Das von Natur aus Vorliegende erhält erst dann eine normative Bedeutung, wenn zuvor gezeigt worden ist, daß es der Vernunftforderung nach Vollkommenheit entspricht (220 f.).

Mit seiner Dissertation hat der Vf. einen in historischer Hinsicht beachtenswerten Beitrag zu einer Problematik geleistet, die heute, zweieinhalb Jahrhunderte nach Wolff, nichts von ihrer Bedeutung verloren hat. Dem Leser stellt das Buch keine leichte Aufgabe, obwohl der Vf. um eine sprachlich klare und systematisch gegliederte Darlegung bemüht ist. In der Tat aber läßt sich der Gedankengang nicht leicht verfolgen, vor allem weil es nicht immer deutlich ist, was zur Lehre Wolffs bzw. Kants und was zu den eigenen Überlegungen des Vf.s gehört. Bei der Behandlung der anstehenden Probleme scheint Sch. sich manchmal in die zahlreichen Distinktionen und Nebenfragen zu verirren, so daß es dem Leser schwer fällt zu ermitteln, wo das angeschnittene Problem zu Ende geht und was für eine Lösung der Vf. eigentlich hat vorlegen wollen. Diese Vorgehensweise wirkt sich vor allem im vorletzten Kapitel negativ aus, wo vielfach nur mit Mühe, wenn überhaupt, die nochmalige Diskussion um die Ethik Wolffs von der Diskussion um die alternative Position Kants und von der Bewertung und Weiterführung

des Vf.s zu unterscheiden ist. – Was den Inhalt anbelangt, seien hier einige Punkte erwähnt, die m. E. einer kritischen Klärung bedürfen. Im Rahmen der Diskussion über den zureichenden Grund des Strebens (118–120) wird das heikle Problem der Freiheit, das Wolffs intellektualistische Auffassung vom Willen aufwirft, merkwürdigerweise nicht einmal erwähnt. Der Autor zitiert einfach einige Texte, unter anderem einen aufschlußreichen Text aus der *Psychologia empirica* (§ 933 f.), in dem in aller Deutlichkeit Freiheit mit Spontanität gleichgesetzt wird. – Sich auf D. Henrich stützend, erwähnt Sch. den historischen Weg (also den Werdegang) der Ethik Kants vom guten Willen aus über den kategorischen Imperativ zur Autonomie (187). Davon aber ist in den Schriften Kants vor der „Grundlegung zur Metaphysik“ der Sitten keine Spur. Die spärliche Behandlung der Ethik in den vorkritischen Schriften ist vielmehr vom Begriff der Verbindlichkeit über die Zweiteilung eines formalen und eines materialen Prinzips („Deutlichkeit der Grundsätze“) zu jener „Regel des allgemeinen Willens“ („Träume“) gelangt, die *in nuce* jenen Formalismus enthält, den Kant im ersten Abschnitt der Grundlegung wiederaufnimmt und systematisch ausarbeitet.

Im darauf folgenden Abschnitt „Vom Vollkommenheitsprinzip zum an sich guten Willen“ (187 ff.) gibt sich der Vf. die Mühe, die Korrektur Kants zum materialen Prinzip der Ethik Wolffs, nämlich zum Vollkommenheitsprinzip, plausibel, ja unentbehrlich zu machen. Dabei stellt er aber nie, genau so wie auch Kant nicht, die Frage: Wann oder aus welchen Gründen ist der Wille gut? Für Kant, so Sch., kann „der primäre moralische Bewegungsgrund“ nur darin gesucht werden, „bei sich einen guten Willen zu gründen; die anderen Güter werden erst dann (im moralischen Sinne) erstrebenswert, wenn sie zugleich als Gegenstände des guten Willens erscheinen“ (190). Diese und ähnliche Aussagen des Vf.s im Sinne Kants laufen ins Leere, solange man kein Kriterium angibt, um den guten vom bösen Willen zu unterscheiden. Eine solche Angabe hat sich Kant verbaut, indem er im ersten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ in den drei „Sätzen“ seiner Argumentation vom guten Willen bis zum Grundprinzip der „allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt“ (A 17) ausdrücklich jegliches Objekt und jeglichen Zweck (also den *finis operis* und den *finis operantis*) von der Rolle einer Quelle der Moralität der freien Entscheidung und der Handlung ausgeschlossen hat. Es ist wahr, daß Kant nachher doch ein vom Verallgemeinerungsprinzip nicht ableitbares Materialprinzip einführt, nämlich den Menschen als Zweck an sich selbst, an dem die Moralität der Handlung ermittelt werden kann. Darin aber liegt keine Lösung des Formalismus-Vorwurfs, sondern ein *trans eo ad aliud*, das mit dem vorhergehenden nicht übereinstimmt. Dieselbe unheilbare Spannung wiederholt sich bei Sch., insofern er meint, in der Lehre Kants über den guten Willen die nötige Korrektur des Vollkommenheitsprinzips Wolffs sehen zu dürfen. Er bemerkt, daß Kant mit der zweiten Formel einen Schritt über die erste Formel hinausgeht, ohne sich dessen bewußt zu werden, daß Kant damit das tut, was er sich vorher verboten, ja für überflüssig gehalten hatte, indem er behauptete, die drei Formeln seien gleichwertig, und zwar so, daß die erste nicht nur für sich allein als Kriterium der Sittlichkeit zureicht, sondern auch das eigentlich strengste Kriterium liefert. – Der Begriff der Vollkommenheit (des Menschen) ist bei Wolff unnötigerweise belastet und verdunkelt durch den Begriff des Zusammenstimmens, insofern dieses Zusammenstimmen immer wieder formalistisch auf das Widerspruchsprinzip fixiert wird. Daraus ergeben sich die recht byzantinischen Ausführungen Wolffs, denen der Vf. mit großer Mühe nachgeht. Gerade diese Vermengung des Prinzips der Moralität (Zusammenstimmung der Handlungen mit der Natur des Menschen) mit dem ersten Prinzip der Erkenntnis liefert den Anlaß zu berechtigten Einwänden. Wenn man aber von diesem Überbau in der Wolffschen Moralbegründung absieht, finde ich gerade im auf den Menschen bezogenen Vollkommenheitsbegriff die tragfähige Basis der Moral. Dies tut auch Kant mit seiner zweiten Formel des Imperativs: Gut ist das, was der Vervollkommnung des Menschen förderlich ist; und der Wille ist deshalb gut, weil er ein Wollen dieses materialen Gutes ist.

Mit der Herausstellung der Rolle der menschlichen Natur für die Moralbegründung wird auch eine weitere Interpretation des Vf. in Frage gestellt. Mit Kant wiederholt er die These, daß die ganze Argumentation in den beiden ersten Abschnitten der „Grundlegung“ einen bloß hypothetischen Charakter hat: Sie besagt nur, wie ein kategorischer

Imperativ gedacht werden könne, wenn es ihn gibt (198). Daß es einen solchen Imperativ gibt, soll im dritten Abschnitt erwiesen werden – d. h. in dem Teil, der bekanntlich als verunglückt gilt und der deswegen von Kant in der KpV fallen gelassen wurde. Wenn nun aber Kant hervorhebt, daß der Mensch als Zweck an sich selbst tatsächlich existiert, dann ist er über eine rein hypothetische Argumentation hinausgegangen. In der Tat legt der ganze Duktus der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ einen solchen rein hypothetischen Stellenwert gar nicht nahe. GIOVANNI B. SALA S. J.

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 (Europäische Hochschulschriften; Reihe XX: Philosophie 261). Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Lang 1989. 306 S.

Nach einem knappen Überblick über die Interpretationen der Philosophie Schopenhauers (Sch.) in der Literatur will B. folgende These beweisen: „Schopenhauer will mit seiner Philosophie zeigen, daß es eine von den subjektiven Bedingungen des Erkenntnisvermögens unabhängige Erkenntnis gibt. Schopenhauers Philosophie ist damit der Versuch, im Anschluß an die Philosophie Kants die Möglichkeit einer An-sich-Erkenntnis nachzuweisen.“ (36) Aber „das Ergebnis“ des Sch.schen Lösungsweges sei „eigentlich negativ“ (37). B. geht entwicklungsgeschichtlich vor: Er referiert das aus Sch.s Nachlaß bekannte „bessere Bewußtsein“, geht kurz auf die Erkenntnislehre der Dissertation ein und widmet sich dann eingehender der Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter. In seinen frühen Mss. versuche Sch., zwei Arten von An-sich-Erkenntnis zu entwickeln, könne aber die damit gegebene duale Welterkenntnis nicht hinreichend begründen und erklären: das Erkennen des intelligiblen Charakters und die Platonischen Ideen. Ab dem Hauptwerk müßten die verschiedenen Erkenntnisweisen auf das Einheitsprinzip des Willens bezogen werden. Nach einer Darlegung der intuitiven leiblichen Willenserkenntnis und der Lehre vom Willen als Wesen der Welt behandelt B. die verschiedenen Formen des Erkennens, wobei er vor allem den Unterschied von Begriff und Anschauung darlegt. Grundsätzlich habe Sch. immer einen transzendentalen Idealismus vertreten, auch wenn er sich erst am Ende seines Lebens explizit idealistisch interpretiert habe (125). Physiologisch klingende Passagen dienen nach B. nur dazu, „Schopenhauers Philosophie an den Stand der damaligen Naturwissenschaft anzugleichen“ (140). Dies scheint mir freilich ebenso fragwürdig wie die Behauptung, die im 1. Buch des Hauptwerks beschriebene Erkenntnis sei deshalb traumartig, weil ihre „Realität nicht durch die unmittelbare Erfahrung des Willens gesichert ist“ (143). Im folgenden wird die „unmittelbare Erkenntnis des Willens durch den intelligiblen Charakter, in den Platonischen Ideen und bei der Verneinung des Willens zum Leben“ (144) dargelegt. Unter unmittelbarer Erkenntnis versteht B. „eine Erfahrung, deren Inhalt außerhalb jeder Mitteilbarkeit liegt“ (145). B. entfaltet zunächst die Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter in den verschiedenen Aufl. des Hauptwerks und in der Preisschrift über die Willensfreiheit und kommt dann zu dem Resultat, der intelligible Charakter habe in den Schriften zur Ethik die Aufgabe, „die Erkenntnis des Willens zu ermöglichen“, er sei „eine Möglichkeit einer An-sich-Erkenntnis des Willens“ (169). Wie B. dies begründen will, vermag ich nicht zu sehen. Nach einem Exkurs geht B. zu den Platonischen Ideen über. Bei den hier eingefügten Erörterungen über den Intellekt müßte es zweimal (181, 193) „2. Band“ statt „2. Auflage“ des Hauptwerks heißen. Gegen Ende dieses Abschnitts wird aus der objektiven Anschauung der Ideen die „An-sich-Erkenntnis des Willens in den Platonischen Ideen“ (193), wofür ich keinerlei Berechtigung sehe. Im anschließenden Kapitel über die Verneinung des Willens interpretiert B. Sch.s Aussage, man könne durch (!) die Ideeerkennung zum Willensverneinung gelangen, dahin um, diese sei „mit derjenigen Erkenntnis der Ideen gleichzusetzen, die Sch. im 3. Buch der ‚Welt als Wille und Vorstellung‘ beschreibt“ (201 f.). Bei der Erörterung des relativen Nichts stellt B. fest, die als Verneinung des Willens beschriebene Erkenntnis des Willens sei „die einzige dem Begriff der An-sich-Erkenntnis gerecht werdende“, da alle anderen Formen Er-