Achtzehntes Jahrbuch

der

Schopenhauer-Gesellschaft

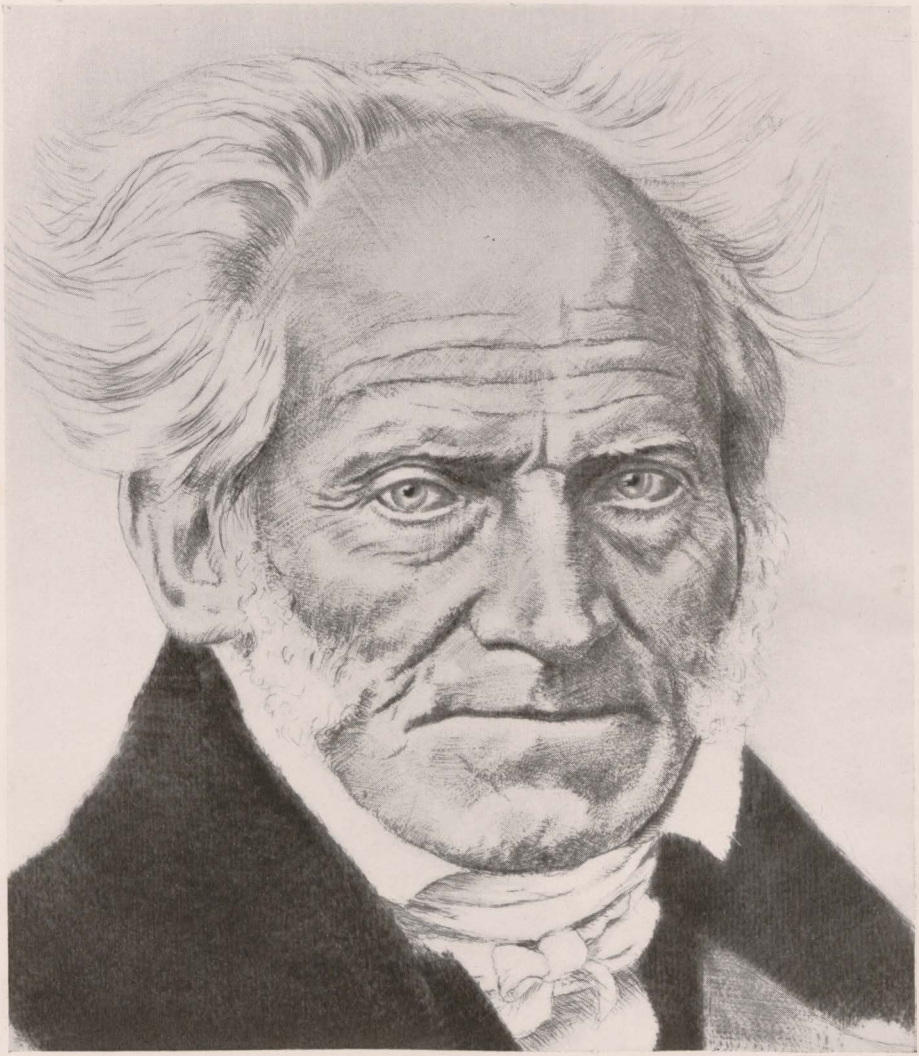
1931

27.2.1921.

18 No 6

18 No 6

Stadt Bücherei Ebing



CARL WINTERS UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG, HEIDELBERG

Soeben erschien in zweiter neubearbeiteter Auflage:

Frankreichs Kultur und Sprache

Geschichte der französischen Schriftsprache
von den Anfängen bis zur Gegenwart

von

Dr. KARL VOSSLER

o. Professor an der Universität München

M. 7.50, geb. M. 9.50.

Das Buch Vosslers greift inhaltlich weit über das Gebiet der romanischen Philologie hinaus, indem es an einem Spezialfall eine neue Methode zeigt, eine Methode, die endlich das wirklich leistet, was die Sprachwissenschaft zu leisten hat: uns verständlich zu machen, warum und wie die Sprachen sich ändern . . . .

Aus einer Besprechung der 1. Auflage in der Deutschen Literaturzeitung

---

Von KARL VOSSLER sind ferner erschienen:

Die göttliche Komödie

2. umgearbeitete Auflage. 2 Bände.

M. 25.–, geb. M. 30.–, in Pergament geb. M. 50.–.

Salvatore di Giacomo

Ein neapolitanischer Volksdichter. In Halbpergament geb. M. 4.–.

Italienische Literatur der Gegenwart

Von der Romantik zum Futurismus. M. 3.50.

Lafontaine und sein Fabelwerk

Mit 10 Holzschnitten. M. 4.–, geb. M. 5.50, auf Bütten, geb. M. 12.–.

Geist und Kultur in der Sprache

M. 8.–, geb. M. 10.–.

Druckerei Winter, Heidelberg

CARL WINTERS UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG, HEIDELBERG

In unsern Verlag übernahmen wir:

KARL VOSSLER

Leopardi

2. Ausgabe M. 5.—, geb. M. 7.—.

Soeben erschien:

Religionsgeschichte Europas

von

CARL CLEMEN

Zweiter Band:

Die noch bestehenden Religionen

Inhalt: *Judentum, Christentum, Islam, Lamaismus*

Mit 23 Textabbildungen

M. 10.—, gebunden M. 12.—

Früher erschien:

Erster Band:

Bis zum Untergang der nichtchristlichen Religionen

Mit 130 Textabbildungen

M. 17.—, gebunden M. 19.—

Mit bewunderungswürdiger Sorgfalt hat sich der Verfasser auf den verschiedensten Gebieten in die Spezialliteratur eingearbeitet und sich einen Reichtum des Wissens erworben, der unbedingte Anerkennung erheischt. Das zeigt schon gleich der erste Abschnitt über die vorgeschichtliche Zeit. An sich schon ist es dankenswert, daß sie mit in den Bereich der Betrachtung hineingezogen wurde. Das ist bisher in keiner religionsgeschichtlichen Gesamtdarstellung in so umfassender Weise geschehen, und besonders willkommen ist gerade hier das ausgiebige Abbildungsmaterial!

A. Bertholet in „Deutsche Literaturzeitung"

*

. . . Der überragende Wert von Clemens Buch bleibt bei allen diesen Bemerkungen bestehen. Das Buch bietet eine mit außergewöhnlichem Fleiß und hingebender wissenschaftlicher Genauigkeit gearbeitete Sammlung des einschlägigen Materials in vorbildlicher Ordnung, unterstützt durch die Bebilderung, welche vielfach eine selbständige Durchforschung ermöglicht. *Prof. Engert in Theolog. Revue.*

*

. . . Besonderen Dank aber wird man Clemen dafür wissen, daß er am ausführlichsten diejenigen Abschnitte behandelt hat, für die es zusammenfassende Darstellungen noch nicht oder nicht in zureichender Form gibt. Sein Buch bildet so zugleich eine wertvolle Ergänzung zu den üblichen Darstellungen der allgemeinen Religionsgeschichte. Das gilt vor allem von seiner Behandlung der urindogermanischen Religion.

Prof. Hempel in Theolog. Literaturzeitung.

*

Der Verfasser hat das Verdienst, als erster ein für den Studenten brauchbares und wertvolles Buch über den Gegenstand geschrieben zu haben . . . *Anthropos.*

ACHTZEHNTES JAHRBUCH

DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

FÜR DAS JAHR 1931

AUSGEGEBEN AM 22. FEBRUAR 1931

CARL WINTERS UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG
HEIDELBERG

Verlags-Nr. 2249.

1931:445

BIBLIOTEKA JAGIELLOŃSKA
1586
Stadt Bücherei Ebing
BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA W GDAŃSKU

Nachruf.

Das vergangene Jahr nahm uns am 8. Mai das Mitglied unserer Wissenschaftlichen Leitung, den ehemaligen Professor der Philosophie an der Universität Leipzig, Geheimen Hofrat

Dr. Johannes Volkelt

im Alter von 82 Jahren.

In seiner geistigen Entwicklung und seinem philosophischen Denken selber stark von Schopenhauer beeinflußt, hat er auf der Höhe seines Schaffens vor nunmehr dreißig Jahren durch ein Werk über unseren Philosophen, seine Lehre und seinen Glauben, einer Zeit des Rationalismus zuerst die Augen dafür geöffnet, wie stark in Schopenhauers Philosophie das irrationale und damit zugleich das künstlerische Moment ist, daß aber eben darum diese Philosophie — wie er in seinem ersten Vorwort sagte — nicht bloß eine wissenschaftliche Angelegenheit ist, sondern eine Geistesmacht darstellt. In fünf Auflagen hat dieses Werk in immer weiterer Ausgestaltung der Schopenhauer-Forschung reiche Anregungen gegeben — auch wo es Widerspruch erwecken mußte.

Als Mitglied unserer Gesellschaft fast seit ihrer Begründung, seit dem Tode Deussens als Mitglied unserer Wissenschaftlichen Leitung, hat er an der Arbeit der Schopenhauer-Gesellschaft tätigen Anteil gehabt und noch im späten Alter selbst in unserm Jahrbuch das Wort genommen.

Durch besondere Dankbarkeit mit ihm verbunden, werden wir sein Andenken stets in hohen Ehren halten.

Der Vorstand und die Wissenschaftliche Leitung der Schopenhauer-Gesellschaft.

VORWORT.

Das Jahr, in dem wir Schopenhauers 70. Sterbetages gedachten, war in mehr als einer Hinsicht ein Krisenjahr. In unseren Kreis hat es empfindliche Lücken gerissen, und nicht nur der Trauerrand um unser erstes Blatt bezeichnet die Verluste, die der Tod uns zugefügt hat; viel schmerzliches Erinnern geht zurück auch zu solchen, die ohne klangvollen Namen, nicht an weithin sichtbarem Platz, die in Stille, von wenigen gekannt und geliebt, aus dem Dasein geschieden sind, und die doch auch durch ihr Leben und Sterben Zeugnis dafür abgelegt haben, daß das Leben kein Geschenk zum Genießen, sondern ein Pensum zum Abarbeiten ist. Und wenn dies Jahrbuch für 1931 in seinen wesentlichsten Teilen Schopenhauer-Jüngern alter und neuer Zeit gewidmet ist, so mag es zugleich ein Buch des Gedächtnisses sein an alle diejenigen, die nicht als Verkünder und Fortsetzer seiner Lehre, die einzig durch ihr Lebensgefühl und ihre Lebenshaltung sich als Nachfolger des Philosophen bewährt haben.

Auch die Schwelle des neuen Jahres ist nicht mit Kränzen des Festes oder auch nur der Hoffnung geschmückt. Wirtschaftliche Not und politischer Fanatismus, Feindschaft und Haß draußen und drinnen, scheinen wieder einmal die Grundlagen staatlicher und gesellschaftlicher Ordnung erschüttern, zugleich den Primat des Willens über den Intellekt und die irrationale, schuldhafte und leidvolle Natur

des Willens, des menschlichen Willens zumal, bestätigen zu wollen. Der hier und da zur Schau getragene Optimismus, die großen Worte und hohen Verkündigungen, sind nichts als Verkrampfungen eben jenes Willens, gewaltsame Illusionen, hinter denen sich eine tiefe innere Ratlosigkeit verbirgt.

„Wahn, Wahn!
Überall Wahn!
Wohin ich forschend blick'
In Stadt- und Weltchronik,
Den Grund mir aufzufinden,
Warum gar bis aufs Blut
Die Leut' sich quälen und schinden
In unnütz toller Wut!
Hat keiner Lohn noch Dank davon:
In Flucht geschlagen,
Wähnt er zu jagen;
Hört nicht sein eigen
Schmerzgekreisch,
Wenn er sich wühlt ins eigne Fleisch,
Wähnt Lust sich zu erzeigen.
Wer gibt den Namen an?
's ist halt der alte Wahn — — —"

So wiederholte vor ebenfalls siebzig Jahren ein anderer Schopenhauer-Jünger das Weltbild, das wir eben jetzt mit Erschrecken neu erleben.

Unerschüttert aber, still-gefaßt, mit leiser Wehmut und in verzeihendem Wissen ruht auf eben diesem Weltbild immer noch das Auge dessen, der es zuerst gewahrte, so wie ihn Meisterhand im Titelbild unseres Bandes[1] —

[1] Es ist ein — nur den Kopf wiedergebendes — Fragment aus dem Schabkunstblatt von Prof. Emil Orlik, dem Künstler, dessen 60. Ge-

in Porträttreue, und doch zu überzeitlicher Sinnhaftigkeit gesteigert — uns gezeichnet hat. Seine unerbittliche Illusionsfreiheit, sein verstehendes, mitleidvolles Begreifen, zugleich sein unerschütterlicher Glaube an die erlösende Kraft des Geistes, waren die Grundlagen des eigenen heroischen Lebenslaufs; es sind die einzigen, auf denen auch der späte Jünger noch sich den Weg durch die Wirrnis und Irrnis der Zeit zu bahnen vermag.

Stettin, im Januar 1931.

HANS ZINT.

---

burtstag die Welt im vorigen Jahre beging, und der, unserer Gesellschaft als Mitglied angehörend, uns die Erlaubnis zu dieser Wiedergabe nach den von ihm selbst bestimmten Maßen gegeben hat. — Über die Radierung selber vgl. u. S. 437.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

NACHRUF FÜR JOHANNES VOLKELT III

VORWORT DES HERAUSGEBERS V

PHILOSOPHISCHE ABTEILUNG.

Aus der älteren Schopenhauer-Literatur: Die Schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch betrachtet von C. G. Bähr (Dresden 1857). Mit Änderungen und Zusätzen aus dem Handexemplar des Verfassers herausgegeben von Franz Mockrauer (Dresden) 1

Zur Grundbestimmung der Vernunft. Von Paul Alsberg (Berlin) 179

Zwischen Optimismus und Pessimismus. Von Hans Prager (Wien) 202

Julius Bahnsen und das Problem der Tragikomödie. Von Otto Nieten (Duisburg) 214

Ein Jünger Schopenhauers: Philipp Mainländer. Von Richard Gebhard (Berlin) 220

Philipp Mainländer. Von Walther Rauschenberger (Frankfurt a. M.) 229

Paul Deussen und die heutige Indologie. Von Betty Heimann (Halle a. S.) 246

Die Kaivalya-Upanishad. In neuer deutscher Nachbildung von Otto von Glasenapp (†), herausgegeben von Helmuth von Glasenapp (Königsberg i. Pr.) 255

HISTORISCH-BIOGRAPHISCHE ABTEILUNG.

Schopenhauer gegen Augustinus. Randschriften zur CIVITAS DEI ed. MDIV. Herausgegeben von Carl Gebhardt (Frankfurt a. M.) 263

Alte Briefe — Neue Dokumente. Herausgegeben von Hermann Haßbargen (Danzig) 322

VERMISCHTE BEITRÄGE.

Zu Schopenhauers Brieftasche 351

Seite

Variante oder Druckfehler? — Zu Goethes Eintragung in Schopenhauers Stammbuch. Von Ernst Volkmann (Zoppot) 353

Die Feier des 70. Todestages Schopenhauers. Von Carl Gebhardt (Frankfurt a. M.) 355

Schopenhauers Nachruhm — in Zeitungsausschnitten der Gegenwart. Von Arthur Sülzner (Danzig-Oliva) . . 361

„Un monument à Schopenhauer“ 363

Heinrich Hansjakobs Vorliebe für Schopenhauer. Von Fritz Hartung (Hannover) 365

Felix Weingartner über Schopenhauer. Von Richard Gebhard (Berlin) 368

Felix Gotthelf zum Gedächtnis. Von Richard Meister (Wien) 371

Christine Mayer-Doß †. Von Hans Taub (München) . 375

Eine schwedische Schopenhauer-Übersetzung. Von Daniel Rydsjö (Malmö) 377

BIBLIOGRAPHIE.

Nachträge zur Schopenhauer-Bibliographie für die Jahre 1911—1929. Von Rudolf Borch (Braunschweig) . . 381

Schopenhauer-Bibliographie für das Jahr 1930. Von Rudolf Borch (Braunschweig) 388

Schopenhauer-Literatur in Ungarn. Von Julius Szende (Budapest) 390

Nachtrag zum Verzeichnis der Schopenhauer-Dissertationen 391

BESPRECHUNGEN.

Paul Salzsieder, Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie. Von Heinrich Hasse (Frankfurt a. M.) 395

Erich Keller, Das religiöse Erleben bei Schopenhauer. Von Hans Zint (Stettin) 403

Leo Hamburger, Die Religion in ihrer dogmatischen und ihrer reinen Form. Von Karl Wollf (Dresden) . . 407

Seite

Romain Rolland, Der Götter-Mensch Ramakrishna und das universale Evangelium des Vivekananda. I. Das Leben des Ramakrishna. II. Das Leben des Vivekananda. Von Friedrich Lipsius (Leipzig-Oetzsch) . 411

Joseph Geyser, Das Prinzip vom zureichenden Grunde. Von Paul Salzsieder (Ziegenort) 414

Harry Slochower, Richard Dehmel, der Mensch und der Denker. Von Kurt Horn (Danzig-Langfuhr) . . . 416

MITTEILUNGEN.

Die 14. Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft 425

Abrechnung und Geschäftsbericht des Schatzmeisters für 1930. Von Arthur Sülzner (Danzig-Oliva) 426

Bericht über die Lindtner-Stiftung. Von Konrad Pfeiffer (Halle a. S.) 430

Ortsgruppen 431

Jahrbücher 432

Literarische Notizen 436

Anmeldungen und Zahlungen 439

VERZEICHNIS DER MITGLIEDER 441

BILDERBEILAGEN.

Titelbild: Schopenhauer-Kopf von Emil Orlik (nach einer Radierung)

Philipp Mainländer: Photographie aus dem Alter von 18 Jahren 232

Gedenkstein für Philipp Mainländer in Offenbach a. M. 240

PHILOSOPHISCHE ABTEILUNG.

Die

Schopenhauer'sche Philosophie.

Die

Schopenhauer'sche Philosophie

in

ihren Grundzügen

dargestellt und kritisch beleuchtet

von

C. G. Bähr.

DRESDEN,
Verlagsbuchhandlung von Rudolf Kuntze.
1857.

Vorwort.

Erst seit wenigen Jahren hat Arthur Schopenhauer in weitern Kreisen diejenige Anerkennung gefunden, die ihm schon zur Zeit seines ersten Auftretens zu Theil werden musste, wenn nicht gerade damals im Felde der Speculation neue und geräuschvolle Vorgänge die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf sich zogen. Seitdem hat nun manches Wundersame und Merkwürdige auf diesem Felde sich zugetragen, was dem unbefangenen Beobachter reichen Stoff zum Nachdenken, sowohl über die metaphysischen Probleme selbst und deren Behandlung, als nicht minder über die Art, wie menschliche Natur und Neigung hierbei mitspielt, zu geben vermochte. Mancher ist aber auch in seinen lange hingehaltenen Erwartungen bitter getäuscht worden, oder hat, ermüdet von der Fruchtlosigkeit so vieler speculativer Bemühungen (die schlechten Erfolge der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft zurechnend) seine Aufmerksamkeit andern geistigen Gebieten zugewendet.

So sehnten sich denn Diejenigen, denen im hohen Grade jenes edle Bedürfniss innewohnt, welches Schopenhauer das „metaphysische“ ge-

nannt hat, denen mit dem Worte „Philosophie“ sich die Vorstellung jenes abgeschlossenen, unnahbaren Heiligthumes verbindet, wo der menschliche Geist, ganz sich selbst hingegeben, nicht mehr die einzelnen Zwecke und Ansprüche des Lebens, sondern das Leben überhaupt und als solches zum Gegenstand seines Denkens macht, — diese, sagen wir, sehnten sich nach einem Philosophen, der in sich selbst wahr und tief jenes Bedürfniss empfunden, und von der Natur berufen durch eine ausserordentliche Begabung sein Leben freiwillig dafür einsetzte, der hohen Aufgabe zu genügen, — der dies zunächst und allein zur Befriedigung seines eigenen Geistes gethan, darum aber auch die Ueberzeugung von dem Werth seiner Gabe freimüthig aussprechen durfte, als er den Zeitgenossen die Resultate seines Denkens überlieferte.

Einen solchen Philosophen tiefen Ernstes haben wir an Arthur Schopenhauer gefunden.

Wer hätte jemals seine Schriften berührt, dem nicht in ihnen das Zeugniss dieses Ernstes, dieser innigen Erfülltheit von den Räthseln des Lebens. dazu auch der unerschütterlichen Wahrheitsliebe und edlen Rücksichtslosigkeit des ächten Genius auf jeder Seite entgegengetreten wäre!

Zur Charakteristik des Philosophen, wie seiner Art zu philosophiren möge dienen, was G. Weigelt (in seinen „Vorträgen über die neuere Philosophie“, 1855. p. 119.) ebenso schön als treffend, von ihm sagt.

„Arthur Schopenhauer, der gegen Ende des vorigen Jahrhunderts (1788) geborne Sohn der bekannten Schriftstellerin gleichen Namens, liebt nicht die kunstreiche Gliederung des Systems, aber um so mehr die mannigfaltige Wirklichkeit. Der Naturforschung folgt er auf ihren glänzenden Entdeckungen; er studirt die Denker aller Zeiten, ist in den Religionen des Orientes und Occidentes heimisch und bildet seinen Geschmack an den Dichtern aller Sprachen, an den Werken der Kunst; er beobachtet sinnig das wirkliche Menschenleben in seinen sittlichen Motiven, seinen Hoffnungen und Leiden; er studirt die menschliche Natur am Verbrecher, am Genie, wie in den Irrenhäusern. Darum geht der Weg seines Philosophirens nicht vom Begriff zur Wirklichkeit, sondern von dieser zu jenem, die er zur breiten Grundlage seines Denkens macht. Mitten im Leben hat er sich die Erkenntniss desselben und eine erhabne Ruhe gewonnen, wesshalb er uns an die Weisen aus der Blüthenzeit der hellenischen Philosophie erinnert.“

Unberührt vom Streite wechselnder Schulmeinungen und unbeirrt durch die Richtungen des Lehrens und Denkens, die um ihn her ihr Ansehen ausbreiteten, stand Arthur Schopenhauer, beinahe ein halbes Jahrhundert, von Wenigen gekannt, in vereinsamter Höhe, dem erhabenen Zuge eigensten Denkens folgend. Erst die wachsende Mattigkeit und Leere, welche neuerdings in der philosophischen Literatur fühlbar wurde, im Verein mit einer richtigern Beurtheilung der jüngst dage-

wesenen Erscheinungen führte zur allgemeinern Bekanntschaft und Würdigung des grossen Denkers.

Erbleicht ist schon in der Flucht der Jahre das Haupt, welches jetzt der späte, doch um so gerechtere Lorbeer schmückt; noch aber pulsirt in seinen Schläfen der lebendige, entzückende Gedanke, der, wenn unser sehnlichstes Hoffen nicht trügt, seine zündende und erfrischende Macht noch oftmals auf eine dankbarere Mitwelt äussern wird.

Eines aber können wir bei der schuldigen Verehrung von dem Meister nicht fordern: dass er nämlich den hier und dort, spät genug, gegen sein System laut werdenden Zweifeln und Anklagen noch selbst entgegentrete. Dies Geschäft darf er mit Fug und Recht Andern überlassen, die, überzeugt von dem hohen Werthe seiner Philosophie, es ausrichten mit den Waffen seines eigenen Geistes. —

Schopenhauer hat in den letzten Jahren schon mehrere verdienstvolle Vertreter gefunden, welche seine Lehre theils auszubreiten, theils auch in Fragen, die das Zeitbedürfniss aufregte, anzuwenden bemüht waren.

Mit Besonnenheit und ernster Umsicht hat Julius Frauenstädt die Leuchte der Schopenhauerschen Philosophie durch die geistigen Gebiete der Naturwissenschaft, Religion, Moral und Poesie getragen, um deren wechselseitiges Verhältniss anzuzeigen und den Streit der Gegensätze zu schlichten; auch hat Derselbe nach Schopenhauer's Principien die Wahrheiten und Irrthümer

der erst kürzlich wiederaufgekommenen materialistischen Lehren einleuchtender als irgend ein Anderer nachgewiesen, und hiermit eine Ausgleichung der Fehde zwischen Materialismus und Spiritualismus versucht.

Weigelt, in seinen angeführten Vorträgen über neuere Philosophie, erkennt an, dass Schopenhauer unter allen Philosophen nach Kant den Vorzug verdiene, und sucht ausführlich darzuthun, wie das tiefsinnige Problem, zu dessen deutlicher Feststellung und Entwickelung die Philosophie der vorigen Jahrhunderte bis auf Kant allmälig vorgeschritten war, die Lehre nämlich von dem Verhältniss des Realen und Idealen in unserm Wissen, in Schopenhauer ihren Abschluss erreicht, oder doch wenigstens den einzig berechtigten Durchgangspunkt zu weiterer Fortbildung gefunden habe.

Von anderer Seite her vernehmen wir allerdings auch Urtheile ganz entgegengesetzter Art. Man macht sich in einigen Zeitschriften anheischig, die Schopenhauer'sche Philosophie alsbald „kritisch an ihren Ort zu stellen, und zwar an einen sehr untergeordneten." Man behauptet: der Kantische Standpunkt, den sie adoptire, sei ein veralteter und längst überwundener. Da nun im Publicum keine Nachrichten darüber sind, bis wohin die neuere Speculation mit ihren Entdeckungen bereits vorgedrungen ist, sondern dieselbe seit geraumer Zeit, gleich einem Luftballon, der in höhere Dunstkreise aufgestiegen, sich der öffent-

lichen Aufmerksamkeit völlig entzogen hat, — so lässt sich auf eine solche Behauptung Nichts entgegnen. Es ist aber schwer glaublich, dass Kant's Lehre, welche die Satzung von Jahrhunderten gebrochen hat, durch wenige Jahrzehende antiquirt sein könne. Deutet nicht vielmehr heute, dringender und entschiedener als je, das Bedürfniss der Wissenschaft zurück auf den Punkt, wo man zuerst vom Systeme der Kritik abfällig wurde?

Ein beliebter Kunstgriff bei Beurtheilung der Schopenhauer'schen Philosophie ist es auch, dass man, anstatt sie nach ihren eigenen Grundsätzen und Bestandtheilen zu prüfen, einen historischen (natürlich selbsterfundenen) Maassstab anlegt, und vermöge einer Construction der Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes ihren Werth oder Unwerth bestimmt. Dabei behauptet man besonders gern eine grosse Verwandtschaft Schopenhauer's mit dem von ihm perhorrescirten Fichte, und sucht, wo es um Gründe gegen die Sache selbst schlecht bestellt ist, die Prioritätsfrage einzumischen. Hiermit vermag man um so leichter durchzudringen, als Schopenhauer und Fichte, da sie beide von Kantischen Voraussetzungen ausgegangen sind, wirklich Manches miteinander gemein haben, und eine herrschend gewordene Unkenntniss der Kantischen Philosophie verhindert, dieses Gemeinsame seinem wahren Urheber zu vindiciren.

Auf Urtheile und Einwürfe der hier erwähnten Art einzugehen, hat sich die gegenwärtige Schrift

nicht vorgesetzt; vielleicht aber giebt sie dem kundigen Leser das argumentum a contrario gegen dieselben an die Hand.

Was nämlich Zweck und Form vorliegender Abhandlung betrifft, so ist darüber Folgendes zu sagen.

Die Gedanken eines grossen Geistes wird nur Derjenige recht erfassen, der sie in dessen eigener Werkstätte aufsucht, d. h. dessen Werke selbst liest. In diesen offenbart sich, mag auch die Kritik daran zergliedern und ausscheiden, soviel sie wolle, immer von Neuem der Genius in seiner unberührten Erhabenheit und unzerstörbaren Frische der Jugend. Darum ist es ein gewagtes und meist auch unfruchtbares Unternehmen, das Abbild einer grossen Gedankenschöpfung geben zu wollen.

In unserm Fall wird jedoch der Zweck einer kritischen Beleuchtung es entschuldigen, wenn wir eine Darstellung der Schopenhauer'schen Philosophie vorausschicken, weil es nützlich sein muss, vor der Beurtheilung eines philosophischen Systems, darüber, wie man dasselbe in seinem Zusammenhang auffasse, eine Rechenschaft abzulegen. Bei Schopenhauer kann dies in noch anderer Hinsicht von Nutzen sein. Seine Philosophie bildet nämlich, wie er selbst sagt, kein architektonisches Ganze, worin „immer ein Theil den andern trägt, nicht aber dieser auch jenen, der Grundstein endlich alle, ohne von ihnen getragen zu werden"; sondern sie soll einen einzigen Gedanken darstellen, der nur zum Behufe der Mittheilung in

Theile zerlegt wird; ihr Zusammenhang soll daher ein organischer sein.

Es ist aber unerlässlich, dass zwischen den Theilen einer Philosophie auch ein systematischer Zusammenhang nachgewiesen werden könne, und Schopenhauer giebt uns hierzu hinsichtlich der seinigen selbst mehrere Andeutungen (so namentlich: Parerga, II. pag. 17 u. ff.). Die organische Gliederung der Schopenhauer'schen Philosophie scheint uns nun mehrentheils mit einer systematischen übereinzukommen, und nur der Uebergang von der Erkenntnisstheorie zur Metaphysik bei jener Vier-Theilung, die Schopenhauer seiner Weltbetrachtung giebt, ein ziemlich unvorbereiteter zu sein. Wenn wir sonach, ohne dem Gegenstande dabei Zwang anzuthun, eine der systematischen Form sich möglichst annähernde Skizze von der Schopenhauer'schen Philosophie zu entwerfen suchen, so kann dies den innern Zusammenhang seiner „Welt als Vorstellung" und „Welt als Wille" in ein besonders klares Licht setzen, und hiermit zugleich die Unrichtigkeit einer mehrmals gehörten und bis zur Ermüdung nachgesprochenen Behauptung dargethan werden, wornach eine schreiende Dissonanz, eine weite, unfüllbare Kluft zwischen den beiden Haupttheilen seiner Lehre bestehen soll. —

Schopenhauer nennt sich ausdrücklich und wiederholt einen Kantianer; er sagt von seiner Philosophie, dass sie ihre Wurzel in der Kantischen habe, ja sogar, dass diese in ihr zu Ende gedacht

sei. (Zu vergl. ist z. B. Welt als Wille u. Vorstellung, Vorrede p. XXIII. Parerga I. 40. Ueb. d. Willen in der Natur. 2. Auflage, p.114.) Es wird desshalb angemessen sein, dass einer Darstellung der Principien der Schopenhauer'schen Philosophie eine Uebersicht der Kantischen Lehre, insoweit sie Schopenhauer als Basis seines Systems anerkennt, also ins Besondere der Kantischen Transscendentalphilosophie, vorausgeschickt werde.

Was den kritischen Theil der vorliegenden Abhandlung betrifft, so ergeben sich aus dem Gegenstande selbst die Gesichtspunkte, nach denen die Schopenhauer'sche Philosophie in Betracht zu nehmen ist. Es wird nämlich zunächst ihre Kantische Grundlage, der kritische oder transcendentale Idealismus, zu untersuchen sein, sodann sie selbst, ihrem erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Theile nach, in Rücksicht auf die Uebereinstimmung ihrer Principien, sowohl mit jener Grundlage, als auch untereinander.

Unser Bestreben geht aber nur dahin, den Leser mit denjenigen Lehren Schopenhauer's bekannt zu machen, welche, als die Grundsteine, dazu dienen, den herrlichen Bau seiner Metaphysik zu tragen. Diese allein auch beabsichtigen wir einer kritischen Betrachtung zu unterwerfen.

Dresden, im Januar 1857.

Erklärung der bei den Citaten gebrauchten Abkürzungen.

Kr. d. r. V.	bedeutet:	Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage. (Die Seitenzahlen dieser Auflage sind in der Rosenkranzischen Gesammtausgabe von Kant's Werken durchgängig beigegeben.)
Kr. d. r. V. II.	„	Kritik der reinen Vernunft, Separatausgabe von Hartenstein.
Proleg.	„	Kant's „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik."
S. v. G.	„	Schopenhauer's Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde," zweite Auflage.
Eth.	„	Dessen „Grundprobleme der Ethik."
W. in d. Nat.	„	„ „Ueber den Willen in der Natur," zweite Auflage.

Schopenhauer's Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung", wird citirt nach seiner zweiten Auflage durch blosse Bezeichnung des Bandes mit römischer Ziffer und beigefügte arabische Seitenzahl.

Darstellung

der

Principien der Schopenhauer'schen Philosophie.

„Alles Erkenntniss von Dingen, aus blossem reinen Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und *nur in der Erfahrung ist Wahrheit.*"

KANT, Prolegomena.

Einleitung.

Die Kantische Basis der Schopenhauer'schen Philosophie.

Die alte Erklärung des Wortes „Metaphysik", wornach es eine Wissenschaft bezeichnen soll von dem, was *jenseit der Möglichkeit aller Erfahrung* liege, berechtigte schon Kants Vorgänger zu der Annahme, dass die Principien metaphysischer Erkenntniss nicht selbst erst aus der Erfahrung entlehnt sein könnten, sondern nur dasjenige, was wir *unabhängig* von aller Erfahrung wissen, weiter reichen werde, als mögliche Erfahrung. Einige Grundsätze dieser Art traf man wirklich in unserer Vernunft an, und befasste sie unter dem Namen: Erkenntnisse aus reiner Vernunft. Bis hierher geht Kant mit seinen Vorgängern zusammen. Allein während Letztere sagen, dass jene Erkenntnisse Ausdrücke der absoluten Möglichkeit der Dinge, *aeternae veritates*, seien, macht Kant dieselben zum Gegenstande einer Untersuchung ganz neuer und eigenthümlicher Art, in welcher gefragt wird: *wie* dergleichen Grundsätze, wo sie *wirklich und gegeben* sind, nämlich in Mathematik und reiner Naturwissenschaft, *möglich* seien, d. h. wie ihr thatsächlicher, eine untrügliche Gewissheit beanspruchender Gebrauch sich rechtfertigen und erklären lasse. Und hieran knüpft sich die zweite Frage, ob auch *Metaphysik* als Wissenschaft aus solchen Grundsätzen zu Stande

kommen könne. Zur Lösung dieser Frage, welche das eigentliche Problem ist, muss die Beantwortung der *ersten* hinführen, indem sie uns über die Bedingungen, über Umfang und Grenzen des Gebrauchs der Vernunft aufklärt.

(Prolegom. § 4 am Ende, § 5 im Anf.)

Eine Erweiterung unserer Erkenntnisse geschieht nur durch synthetische Urtheile, und wo wir sie nicht aus Erfahrung gewinnen, durch *synthetische Urtheile a priori;* daher lässt die *erste* Frage sich auch in dieser Fassung ausdrücken: *wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?*

Bei der *Mathematik* ergiebt sich Folgendes: Während alle unsere Begriffe sonst auf empirische Anschauungen bezogen werden, liegen ihr *reine* Anschauungen unter, nämlich die reinen Formen des Raumes und der Zeit, in welchen sich ihre Begriffe construiren und dadurch verbinden und erweitern lassen, ohne dass Erfahrung zugezogen zu werden braucht. Da nun reine Anschauung hier der empirischen vorhergeht, doch aber die allgemeine Form dieser letztern zum Voraus und mit Nothwendigkeit bestimmt, so müssen wir annehmen, dass die reine Anschauung lediglich in der *formalen Beschaffenheit des Subjectes* bestehe, von den Objecten afficirt zu werden und dadurch Anschauung von ihnen zu bekommen, dass sie also die im Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergehende Form aller Erscheinungen der Sinne sei (Kr. d. r. V. p. 26, 33. H. p. 65); denn nur so lässt sich erklären, wie die Anschauung eines Gegenstandes dem Gegenstande selbst vorangehen könne. Daraus folgt zugleich, dass Raum und Zeit keine Bestimmungen sind, welche den Dingen *an sich selbst* anhaften, sondern nur die subjectiven Formen der Sinnlichkeit, unter denen allein uns ihre Anschauung möglich ist, wesshalb wir ein Dasein im Raume und in der Zeit von den Dingen nur prädiciren können, sofern sie uns *erscheinen,* d. h. Gegenstände unserer Sinne sind.

(Kr. d. r. V. H. p. 66, 71.) Hiermit ist nun die Frage beantwortet, wie reine Mathematik möglich sei: sie ist nur möglich für eine *Welt als Erscheinung*.

Es stützt sich demnach der Beweis für die Idealität des Raumes und der Zeit zunächst und im Wesentlichen darauf, dass es nur bei dieser Annahme *begreiflich* ist, wie man jene Bestimmungen *a priori* von allen Gegenständen der Erfahrung aussagen, und so sich ihrer als Quellen apriorisch-synthetischer Erkenntnisse bedienen könne (Prolegom. Anm. 3 nach § 13. Kr. d. r. V. H. 66.): denn alles sinnliche Vorstellen geschieht nur vermöge jener formalen Bedingungen; diese selbst wieder sind nur vermöge der Beschaffenheit des erkennenden Subjects; folglich ist eine Welt im Raume und in der Zeit nur vorhanden, sofern sie *sinnlich*, d. h. durch die Anschauung des Subjects bestimmt ist — und reine Mathematik, als apodiktische Wissenschaft, ist nur möglich, wenn man sie auf Gegenstände der Sinne und deren Möglichkeit einschränkt. Einen weiteren Beweis aber, dass wir schlechterdings unsere sinnliche Vorstellungsart nicht für eine Beschaffenheit der *Dinge an sich*, also für etwas, das auch ausserhalb unserer Vorstellung einen Bestand hätte, ansehen dürfen, geben die unvermeidlichen Verirrungen und Widersprüche des Verstandes, wenn er mit jenen Bedingungen über das Feld der Erfahrung hinausgehen will (die Antinomie der reinen Vernunft).

Der andere Theil der ersten Hauptfrage Kants lautete: wie ist eine allgemeingültige Erfahrung (reine Naturwissenschaft) möglich?

Die Erfahrung setzt als ihren Stoff die *Sinnesempfindung* voraus, und zwar begreift jede Anschauung eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Eindrücke, welche als solche dadurch wahrgenommen wird, dass unser Bewusstsein die Zeit in der Folge der Eindrücke auf einander unterscheidet, also deren ganze Reihe vermöge der Einbildungskraft durchläuft und alsdann zu einer

Vorstellung zusammenfasst. Soll nun aber die so erlangte Vorstellung die Beziehung auf einen Gegenstand ausdrücken, d. h. Erfahrung sein, so muss das Mannigfaltige nach gewissen *Regeln* durch den Verstand verknüpft und geordnet werden. Der Verstand enthält also die formale Möglichkeit zu *Erfahrungen*, wie die reine Sinnlichkeit die Möglichkeit zu *Anschauungen;* durch die letztere wird uns ein Gegenstand in der Vorstellung *gegeben*, durch ersteren wird er in Beziehung auf diese *gedacht.* (Kr. d. r. V. p. 50. 77.)

Wie es reine Anschauungen giebt, so haben wir auch reine, im Verstande ursprünglich erzeugte *Begriffe* (Kategorien), welche Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen sind und dadurch als Bedingungen *a priori* vorausgehen, unter denen allein Etwas als Gegenstand gedacht werden kann.

Die Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe geschieht durch eine Betrachtung des Denkvermögens in seiner Thätigkeit. (Kr. d. r. V. p. 66.) Da alles Denken ein *Urtheilen* ist, so geben die logischen Momente aller Urtheile, bezogen auf Objecte überhaupt, ebensoviel Begriffe, welche die Verknüpfung von Vorstellungen als nothwendig und allgemeingültig bestimmen, und daher Principien objectiv gültiger Urtheile, d. h. reine Verstandesbegriffe, sind; „denn dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem *Urtheile* Einheit giebt, die giebt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer *Anschauung* Einheit.“ (Kr. d. r. V. p. 79. Prol. § 23.)

Als solche Begriffe werden uns aufgeführt der Begriff der Grösse, welcher, je nachdem er auf reine oder empirische Anschauung (Empfindung) geht, einerseits als Ausdehnung und Dauer, andererseits als Grad auftritt; ferner der Begriff eines Beharrenden im Wechsel der Zustände (Substanz) und der einer nothwendigen Beziehung jeder Veränderung auf einen ihr vorausgegangenen Zustand (Causalität); endlich noch (in der

vierten Tafel der Urtheile) diejenigen Begriffe, die sich ausschliesslich auf die nothwendige Verknüpfung der Urtheile *unter einander* beziehen und daher nur mittelbar das Dasein einer Erscheinung betreffen.

Da unter Voraussetzung dieser Begriffe erst ein Object der Erfahrung möglich ist, so liegen sie als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntniss zum Grunde, und lassen sich aus ihnen Grundsätze ableiten, welche die Gültigkeit allgemeiner Naturgesetze in Anspruch nehmen. Allein die reinen Verstandesbegriffe setzen immer voraus, dass Gegenstände in der Anschauung gegeben seien, und leiden ausserdem keine Anwendung, weil sie als bloss formale Principien des Vehikels der Sinnesempfindung, d. h. eines Erfahrungsstoffes, bedürfen, um uns in den Besitz von Erkenntnissen zu bringen; hieraus folgt denn, dass sie nur so lange Bedeutung haben, als sie sich auf einen Inhalt der Erfahrung beziehen, und dass es ein Missgriff des Verstandes wäre, einen *materialen* Gebrauch von ihnen zu machen und sie auf Gegenstände ohne Unterschied, auch solche, die uns gar nicht gegeben sind, anzuwenden. Natur, als Inbegriff der Regeln, unter welchen Erfahrung stehen *muss*, lässt sich allein dann als möglich denken, wenn sie in der Beschaffenheit unseres Verstandes begründet ist, welcher gemäss dieser bei Vereinigung der Vorstellungen in unserm Bewusstsein alle Ordnung und Regelmässigkeit in die Erscheinungen erst selbst hineinträgt. (Prolegom. § 37. Kr. d. r. V. p. 63. 125. 244 u. ff.)

Hiermit ist nun auch der zweite Theil der Frage beantwortet, welche die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* betraf; diese liegt überhaupt darin, dass solche Sätze sich auf die allgemeinen Bedingungen gründen, unter welchen Dinge erkannt werden.

Die etwa noch auftauchende Frage: wie denn aber jene für eine gegenständliche Welt formgebenden Eigenschaften unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes

selbst wieder möglich seien? wird von Kant als unbeantwortbar zurückgewiesen, da wir jener Eigenschaften „zu aller Beantwortung und allem Denken der Gegenstände immer wieder nöthig haben". (Prol. § 37.)

Wurde nun solchergestalt gezeigt, dass aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, welche im Verstande und in der Sinnlichkeit liegen, zugleich die allgemeinen Gesetze der Natur (die Grundsätze einer reinen Naturwissenschaft) herfliessen, so darf doch dabei nicht übersehen werden, dass es ausser diesen reinen oder allgemeinen Naturgesetzen auch empirische Naturgesetze giebt, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, und deren sichere, obgleich nie der apodiktischen Gewissheit ganz gleichkommende Erkenntniss erst durch Induction gewonnen werden kann. Wenn Kant daher z. B. vom Causalitätsgesetze sagt, es enthalte die Nothwendigkeit, dass alles, was geschieht, etwas voraussetze, worauf es *nach einer Regel* folgt, so ist *diese Regel*, nach welcher das Erfolgen geschehen soll, ein der erfahrungsmässigen Erkenntniss aufbehaltenes X (z. B. eine Naturkraft), und *a priori* erkannt und gegeben ist allein die Regelmässigkeit überhaupt, die Ausnahmslosigkeit in der Aufeinanderfolge zweier bestimmter Zustände. Kant sagt selbst (Kr. d. r. V. H. p. 198), es sei die Kenntniss wirklicher Kräfte erfordert, damit wir begreifen können, wie auf einen gewissen Zustand in einem Zeitpunkt ein entgegengesetzter im andern folgen könne, und das Causalgesetz ist ihm daher nur die allgemeine Form, unter welcher empirische Naturgesetze erkannt werden.

Nachdem nun untersucht worden, *wie* Erkenntnisse aus reiner Vernunft möglich seien, geht Kant zu dem Hauptproblem über: ob auch Metaphysik, als Wissenschaft, aus solchen Erkenntnissen zu Stande kommen könne? Die Entscheidung fällt unter Beibehaltung der oben angeführten Bedeutung des Wortes Metaphysik *verneinend* aus; indessen macht Kant einen vermitteln-

den Vorschlag. Der grosse Irrthum, in welchem alle dogmatische Philosophie über das eigentliche Ziel der Vernunft bei ihren metaphysischen Bemühungen befangen war, besteht nach Kants transscendentaler Dialektik darin, dass sie glaubte, die reine Vernunft habe unter ihren sogenannten Ideen, d. h. bei Anwendung der Kategorien auf das collective Ganze aller möglichen Erfahrung, besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinaus lägen, zur Absicht, während sie eigentlich nur *Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs* im Zusammenhange der Erfahrung fordert. (Proleg. § 44 am E.) Um aber diese Vollständigkeit der Regeln des Verstandes sich deutlich vorstellen zu können und sie zugleich von allen Erfahrungsbedingungen zu emancipiren, hypostasirte sie ihnen, als in Ansehung ihrer bestimmt, ein transscendentales Object (Noumenon), und indem der Verstand über alle Erfahrung hinaus die Kette seiner Bedingungen an Noumena anknüpfte, entstanden die transscendentalen Ideen und damit jenes bunte, endlose Spiel der Vernunft in ihren transscendenten Hypostasen, jener beständige Widerstreit in den Behauptungen über Ursprung, Anfang und Ende der Welt, Theilbarkeit der Substanz, Einfachheit und Fortdauer der Seele, Freiheit des menschlichen Willens u. s. w., ein Getümmel, in welchem menschliche Vernunft niemals zu einer Befriedigung über ihre höchsten Probleme gelangen, und stets nur der bestreitende Theil zuletzt Recht behalten konnte.

Aber Fragen, welche der Vernunft durch ihre *eigene Natur* aufgegeben sind, wird sie auch aus sich selbst beantworten, sobald wir dieselben nur im rechten Sinne verstehen.

Die transscendentale Aesthetik und die transscendentale Analytik wiesen nach, dass die Gesetze, welche *a priori* die Form aller Anschauung und Erfahrung bestimmen, nur Beschaffenheiten, Vorstellungsarten des menschlichen Erkenntnissvermögens sind, die dasselbe überallhin begleiten und daher zum Gesetzgeber für die

ganze objective Welt machen, ebendesshalb aber nicht für eine Welt *an sich*, d. h. für eine Welt, die ausserhalb unseres Bewusstseins steht und lebt, sondern nur für eine Welt als *Erscheinung*. Wenn wir nun auch, um nicht die Schranken der Vernunft zugleich für Schranken alles möglichen Daseins auszugeben, die Existenz von Dingen an sich einräumen müssen, d. h. einer durch die sichtbare Welt noch keineswegs erschöpften Realität: so geschieht dies doch mit dem Zugeständnisse, dass wir über dergleichen Dinge an sich nichts Gültiges aussagen können. (Proleg. § 57 z. Anf.)

Denn sobald wir eine blosse Vorstellungsart als Beschaffenheit den Dingen an sich selbst zuschreiben, ist unsere Betrachtungsweise *dogmatisch* und führt zu den oben berührten endlosen Verirrungen der Vernunft.

Dagegen: wenn wir immer im Auge behalten, dass die Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals mehr lehrt, als was von Gegenständen möglicher Erfahrung gelten kann, so sind wir vor dem Fehltritte bewahrt, diejenigen Probleme der Vernunft, welche nicht auf mögliche Erfahrung gehen, doch aber auch nicht widersinniger Weise aus der Vernunft entsprungen sein können, auf Dinge an sich, als ihren Gegenstand, zu beziehen, und werden dann vielmehr erkennen, dass diese Probleme nur die reine Vernunft selbst und den ordnungsmässigen Haushalt mit ihren Principien betreffen, dass sie daher nur die *regulative* Einheit des Verstandesgebrauches, nicht eine *constitutive*, dem Object der Erkenntniss zukommende Einheit, zur Absicht haben. (Proleg. § 56 a. E.)

Auf solche Weise führen die transscendentalen Ideen uns an die *Grenze* alles erlaubten Vernunftgebrauchs, und da die Erfahrung sich nicht selbst begrenzen kann, sondern das sie Begrenzende *ausser ihr* liegen muss, so wird uns hierdurch in der That eine Erkenntniss positiver Natur zu Theil, welche Erfahrung niemals gewähren würde; jene Grenze zeigt nämlich, wo ein Un-

bekanntes, eine intelligible Welt, für uns anfange, welche der oberste Grund aller Erfahrung sein muss. (Proleg. § 59.)

Und in dieser Weise ist Metaphysik, *als Naturanlage der Vernunft*, nicht allein möglich, sondern auch *wirklich;* wo dieselbe aber künftig wird als *Wissenschaft* auftreten wollen, muss die Vernunft die Quellen ihrer Erkenntniss nicht in den Gegenständen und deren Anschauung, sondern in sich selbst und in den Grundgesetzen ihres Vermögens aufsuchen, damit Alles erschöpft werde, „was reine Vernunft *a priori* erkennen, ja auch nur was sie mit Grunde fragen dürfe."

Die Kantische Philosophie (ihrem theoretischen Theile nach) ist also zunächst *transscendentaler Idealismus*, d. h. sie erkennt zwar die empirische Realität der Welt an, aber indem sie ihre Grundbestimmungen dem erkennenden Subject vindicirt, lässt sie ihr nur die Realität einer Erscheinung — sie ist zweitens *Kriticismus*, d. h. sie lehrt, dass die Aufgabe der Metaphysik einzig darin bestehe, Inhalt und Grenzen der reinen Vernunft festzustellen, um so die Probleme, in denen das tiefste und edelste Bedürfniss der menschlichen Natur sich ausspricht, in ihren Ursprüngen zu erfassen und festzuhalten, damit sie nicht, ihrer Geburtsstätte entfliegend, sich an eine Welt erträumter Dinge hängen, sondern kraft desselben Vermögens, welches sie vor unser Bewusstsein brachte, und als unmittelbare Ausflüsse eben dieses Vermögens, ihre einzig mögliche und unsern Geist dauernd befriedigende Lösung finden.

Nach Kant trat eine Reihe von Philosophen auf, welche sagten: das System seiner theoretischen Philosophie habe einen bedenklichen Riss; der Grund, auf welchem sein Unterbau, der transscendentale Idealismus, errichtet sei, die Annahme eines Dinges an sich, sei unhaltbar, und stehe mit jenem selbst im Widerspruch. Dennoch bewunderten aber diese Philosophen die Einzelheiten des Gebäudes, welches eines Umbaues be-

dürftig schien, sein mit unendlichem Fleisse zusammengebrachtes Material und seine kunstvolle Architektonik. Man glaubte nicht nur, diese Steine und dieses Bauholz mit Nutzen bei einem Neubau verwenden zu können, sondern als man daranging, einzureissen und abzutragen, suchte man auch möglichst ganze und grössere Theile des Gebäudes zu retten.

Es ist bemerkenswerth, dass dasjenige, was Kant selbst (z. B. Proleg. § 5 a. E.) als eine nur mittelbare und nebenhergehende Aufgabe seiner Vernunftkritik bezeichnet, obschon auch sie für sich genommen von Nutzen sein werde, „nämlich zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen," und dadurch gleichsam ein Inventarium aller Erkenntnisse aus reiner Vernunft aufzunehmen, als das eigentliche Verdienst seines Hauptwerkes hervorgehoben wurde, während das Resultat, um dessentwillen jene ganze Untersuchung eigentlich angestellt worden war, weil die Beantwortung der Frage: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? nur *dazu* hinführen und dadurch erst die Hauptfrage: wie ist Metaphysik möglich? entschieden werden sollte — das höchst wichtige kritisch-idealistische Resultat, sehr bald als ein verwerflicher Irrthum bezeichnet wurde. Hierdurch nahm man nun freilich der Kantischen Philosophie ihren Plan und Geist, und was Lobenswerthes an ihr blieb war eben nur das Material zum Aufbau des Ganzen. Kant selbst aber hatte noch in hohem Lebensjahre vom System seiner Kritik gesagt, dass es „auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei."*)

Wir werden weiter unten das idealistische Princip, welches zugleich die Grundlage der Schopenhauer'schen

*) Vergl. die Erklärung gegen Fichte's Wissenschaftslehre v. J. 1799.

Philosophie bildet, einer Kritik zu unterwerfen haben, und dabei namentlich die Stichhaltigkeit der Einwände prüfen, welche das Kantische Ding an sich betreffen.

Was einige speciellere Punkte betrifft, wo Schopenhauer principiell von der Kantischen Philosophie abweicht oder mit ihr zusammen geht, so werden diese angemessener bei den betreffenden Punkten der Darstellung der Schopenhauer'schen Philosophie ihre Erörterung finden.

Principien der Schopenhauer'schen Philosophie.

Schopenhauer stimmt, wie schon gesagt wurde, mit der Kantischen Lehre darin überein, dass er *transscendentaler Idealist* ist, d. h. die Dinge als durchaus abhängig von den Functionen des Subjects erkennt, und daher die Gültigkeit dieser auf eine Welt als Erscheinung einschränkt. Während aber Kant alle philosophische Erkenntniss, welche Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen will, zufolge seines Festhaltens an jener früheren Definition des Wortes Metaphysik darin aufgehen lässt, den Inhalt der reinen Vernunft aufzufinden, und die richtige Anwendung ihrer Principien — sowohl in *gesetzgeberischer* Weise für mögliche Erfahrung, als in *regulativer*, d. h. mit Rücksicht auf eine durchgängige Einheit und Vollständigkeit in ihrem eigenen Gebrauche — festzustellen, so dass also Metaphysik und Kritik der Vernunft bei ihm im Grunde dasselbe sind: so setzt dagegen Schopenhauer der Metaphysik eine andere, obwohl im Vergleiche zu jener dogmatischen Auffassung ungleich beschränktere Aufgabe; sie soll nämlich das Gebiet der Erfahrung auf einem höheren Standpunkte als dem der einzelnen Fachwissenschaften, der aber immerhin ein empirischer bleibt, einer zusammenfassenden Betrachtung unterwerfen, welche das Unerklärliche, auf das zuletzt die Erklärungen aller Wissenschaften

hinführen, zu erklären und zu deuten hat. (Parerga II. 1, 17.)

Diesen bevorzugten Standpunkt nun sucht Schopenhauer an der Grenze, welche die Kritik allem menschlichen Wissen anweist, zu gewinnen, indem er vom menschlichen Bewusstsein ausgeht, wie es als Selbstbewusstsein und als Bewusstsein anderer Dinge sich Jedem darstellt. Hier überblickt er die Welt nach den zwei verschiedenen Seiten der innern und äussern Erfahrung, und er glaubt zu erkennen, dass nur in ersterer anzutreffen ist, was Kant hinter den äussern Dingen voraussetzte, ein *wahrhaft Reales* oder *Ding an sich*, und dass wir dieses der Welt überhaupt gar nicht einmal zum Grunde legen könnten, hätten wir es nicht zuvor unmittelbar in uns selbst angetroffen.

In dieser Hinsicht sucht Schopenhauer den kritischen Idealismus in seiner Hauptvoraussetzung zu ergänzen und zu befestigen.

Aber weiter sucht er den Gedanken einer verknüpfenden Betrachtung der innern und äussern Erfahrung in der Weise fruchtbringend zu benutzen, dass er die Erfahrung in ihrem ganzen Umfange, ihrer Möglichkeit, Form und Materie nach, zu erklären, und die Dinge bis auf das letzte real Gegebene zu verfolgen unternimmt. In dieser zweiten Richtung ist die Schopenhauer'sche Philosophie Dogmatismus, jedoch mit Beobachtung der Schranke, welche die Kritik der Vernunft der empirischen Erkenntnissweise gezogen hat, — also nur *immanenter Dogmatismus*. (Parerga I. p. 121.) Welche Methode sie hierbei befolgt, damit ihre Betrachtungsweise verdiene eine *philosophische* genannt zu werden, muss im Nachfolgenden seine nähere Ausführung finden. — Die Darstellung der Schopenhauer'schen Philosophie wird aber demzufolge in zwei Theile zerfallen, in die Darstellung der *Erkenntnisstheorie* und die der *Metaphysik*.

Erkenntnisstheoretischer Theil.

Ueber die Erkenntniss im Allgemeinen.

Das Object unserer Erkenntniss.

§ 1.

Alle Erfahrung ist zunächst nur eine *Thatsache im menschlichen Bewusstsein,* welche dasselbe auf ein ausser ihm Existirendes bezieht. Sie ist entweder innere oder äussere Erfahrung. Innere Erfahrung heisst das unmittelbare Innewerden der unserm empirischen Selbst angehörigen Zustände unter der Form der Zeit; äussere Erfahrung dagegen (Erkenntniss anderer Dinge oder Vorstellung im engern Sinne) besteht in einer Anregung der Sinnlichkeit (Receptivität), welche das erkennende Subject unter complicirteren Formen auf äussere Dinge bezieht.

Unsere Erkenntniss von Dingen geschieht nach gewissen Gesetzen, welche dem erkennenden Subjecte *a priori* beiwohnen, und welche daher als allgemeine Formen uns vorstellbar oder denkbar sind, auch wenn wir alle Erfahrung aus unserm Bewusstsein wegdenken (Raum und Zeit), oder wenn wir von jedem *bestimmten* Erfahrungs*inhalt* abstrahiren (Materie). Da nun, wie Kant nachgewiesen, erst mittelst dieser Formen eine gegenständliche Welt möglich ist, dieselben aber nur Bestimmungen sind, welche dem erkennenden Subject zukommen, mithin also das Object der Erkenntniss immer durch das Subject bedingt ist; so dürfen wir den

bereits von Berkeley aufgestellten Satz als eine Consequenz auch des Kantischen Idealismus aussprechen: *Kein Object ohne Subject.*

Das Subject der Erkenntniss.

§ 2.

Das erkennende Subject fällt in unser Bewusstsein nur durch und während des Erkennens selbst, und wir denken es nur als das Substrat dieser Thätigkeit. (S. v. G. p. 135. 103. — I. 5. — Parerga II. 43. — Kr. d. r. V. p. 398. H. p. 298. z. Anf. 299). Was es ausser den Functionen, in welchen es sich uns offenbart, noch für Bestimmungen haben mag, wissen wir nicht; und auch von jenen wissen wir nur, indem wir uns anderer Dinge bewusst werden oder der Art und Weise uns *erinnern, wie* wir andere Dinge erkannten. Das erkennende Subject, soweit wir von ihm wissen, ist also immer in unsern Vorstellungen von Dingen mit enthalten, und ausserdem uns Nichts von ihm bekannt, sodass wir den vorigen Satz auch umkehren können, und sagen: *Kein Subject ohne Object.*

Erkenntnisskräfte.

§ 3.

Unser erkennendes Bewusstsein hat sonach Subject und Object zu seinen zwei nothwendigen Factoren, und die Functionen, mittelst welcher wir erkennen, sind eben desshalb Correlata eben so vieler mit eigenthümlichen Bestimmungen gegebener Objecte; oder: sofern wir verschiedene Classen von Vorstellungen haben und auf jede derselben nothwendiger Weise das Subject beziehen, erhalten wir eine gleiche Anzahl verschiedener Erkenntnissarten oder sogenannter Erkenntnisskräfte. (S. v. G. p. 134. — I. 12.) Sind unsere Vorstellungen anschaulich, so heisst unsere Erkenntnissweise *Verstand,* sind sie discursiv, so heisst jene *Vernunft.* Die anschauliche Erkenntnissweise zerfällt in die Formen der reinen Sinnlichkeit und die Function des Verstandes im engern Sinne.

Von der anschaulichen Erkenntniss.

Die reine Sinnlichkeit.

§ 4.

Reine Sinnlichkeit heisst diejenige Function des erkennenden Subjects, welche sich auf die formalen Bedingungen bezieht, unter welchen allein uns ein Gegenstand gegeben werden kann. Diese Bedingungen sind *Zeit* und *Raum*. Die Zeit ist zunächst Form der innern Wahrnehmung, dann aber die formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt, weil sich dieselben alle auf unmittelbare Wahrnehmung zurückführen lassen. (Kr. d. r. V. H. p. 72.) Der Raum hingegen bestimmt nur das Dasein von Dingen *ausser uns*, d. h. alles dessen, was den Bestimmungen des Selbstbewusstseins nicht angehört.

Die reinen Anschauungsformen können für sich selbst schon den Stoff zu Erkenntnissen abgeben; nämlich entweder bei einer *Analysis* des in ihrem Begriffe nothwendig Gedachten, also der Merkmale, welche dem Raume und der Zeit, in ihrer Allgemeinheit vorgestellt, zukommen (Prädicabilien), oder bei einer *Synthesis* ihrer *Theile*, die in reiner Anschauung selbst vollzogen wird (Mathematik). Das bei letzterer herrschende Gesetz der Verknüpfung besteht in der wechselseitigen Bestimmung und Abhängigkeit der Theile von einander in Hinsicht auf Lage und Folge, und wird erkannt durch die Anschauung selbst. (S. v. G. p. 124. Kants Prolegom. § 12.)

Der Verstand.

§ 5.

Alle ursprüngliche Erkenntniss ist die *anschauliche;* von ihr sind alle unsere Begriffe erst abgezogen, und müssen daher, um ihre Gültigkeit darzuthun, auf sie zurückbezogen werden. Schon hieraus lässt sich abnehmen, dass die apriorischen Vorstellungen, welche Kant als gesetzgebend für die Erfahrung nachzuweisen suchte,

auf diejenigen Functionen zurückzuführen sein werden, welche eine *anschauliche* Erkenntniss hervorbringen, dass es hingegen keine reinen Begriffe giebt, welche ursprünglich in der Vernunft selbst erzeugt sind und *a priori* auf Gegenstände gehen. (I. 505 u. ff. 541. II. 181.)

Anschauliche Erkenntniss eines empirisch Gegebenen wird indess noch nicht durch die blossen Formen der reinen Anschauung (Raum und Zeit), sondern erst durch eine innige Vereinigung derselben möglich, welche der Verstand mittelst der ihm eigenthümlichen Function des Causalitätsgesetzes zu Stande bringt. (S. v. G. p. 28.) Die Empfindung, für sich genommen, ist etwas völlig Unbestimmtes, das keine Beziehung auf irgend einen Gegenstand ausser uns ausdrücken kann; die Lichtempfindung z. B. ist an sich noch kein Sehen, sondern das Sehen besteht erst im *Verständniss* der Lichtempfindung. Dieses Verständniss bringt nun eben der Verstand hervor.

Wie aber für die Formen der reinen Sinnlichkeit (§ 4.) der von Kant seines Orts unwidersprechlich geführte Beweis ihrer Allgemeingültigkeit, Apriorität und daraus folgenden Beschränkung auf die Natur unseres Vorstellungsvermögens vorausgesetzt werden musste: so gehört an diese Stelle die entsprechende Beweisführung für das Causalitätsgesetz, als der dritten Function unserer anschaulichen Erkenntniss. Da dieses Gesetz bei Schopenhauer nicht, wie bei Kant, eine Kategorie ist, d. h. eine blosse Regel der Verknüpfung empirischer Anschauungen, sondern es die Anschauung räumlicher Dinge selbst erst hervorbringt, so erklärt sich leicht, dass auch der Beweis für seine Apriorität von Schopenhauer in einer andern Weise geführt werden musste, als dies von Kant geschehen.

BIBLIOTEKA JAGIELLOŃSKA
BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA W KRAKOWIE

Beweis der Apriorität des Causalitätsgesetzes.

§ 6.

Kant suchte den Grundsatz des Causalverhältnisses als Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung dadurch darzuthun, dass er sagte: alle Wahrnehmung, als Erkenntniss eines Wirklichen, einer äussern Begebenheit, müsse ein Urtheil enthalten, welches die Folge der Erscheinung auf eine andere der Zeit nach als nothwendig bestimme; ausserdem bleibe es ungewiss, ob das Mannigfaltige, welches die reine Anschauung successiv erzeugt, auch im Gegenstande dieselbe Succession der Theile habe, oder diese nicht auf einem blossen Spiel der Einbildungskraft beruhe: die Objectivität der Succession der Vorstellungen werde also erkannt durch das Causalverhältniss, und es sei dasselbe mithin Bedingung *a priori* für die Erfahrung. (Kr. d. r. V. H. p. 194 u. ff.)

Der Beweis, welchen Schopenhauer aufstellt, lässt eigentlich das Ungenügende des Kantischen schon hinreichend erkennen. Darnach hängt die Succession der empirischen Anschauungen von der Succession der Einwirkungen äusserer Objecte auf unsere Sinnlichkeit ab, ist folglich eine objective, eine *wirkliche,* auch wenn wir die *Nothwendigkeit* dieser Aufeinanderfolge objectiv noch gar nicht erkannt haben. (S. v. G. p 82.) Wenn wir nun zugleich *a priori* eine objective Nothwendigkeit jeder Begebenheit voraussetzen, das heisst das Erfolgen derselben aus einem vorhergegangenen Zustande, welcher alle Bedingungen zu ihr in sich enthielt, so ist dies schon eine *zweite* Handlung des erkennenden Subjects, die allerdings vermöge derselben Function geschieht, welche die Empfindung zur äussern Erfahrung umgestaltet, jedoch nun nicht sowohl Erfahrung überhaupt, als vielmehr die nothwendige Verknüpfung ihrer einzelnen Glieder zu Stande bringt. Die blosse Succession äusserer Zustände, ihr *Aufeinanderfolgen,* muss also wohl

unterschieden werden von dem *Erfolgen* derselben; welcher Zustand Wirkung, welcher Ursache sei, erkennen wir erst an der Succession, nicht umgekehrt, durch das Verhältniss der Ursache zur Wirkung die Succession der Zustände. (S. v. G. p. 82, 72. – II, 41.)

Es kommt mithin beim Beweis der Unabhängigkeit des Causalgesetzes von aller Erfahrung allein darauf an, dass man dasselbe als die alleinige Bedingung nachweist, die *Wirklichkeit* der Begebenheiten zu erkennen, welches dadurch geschieht, dass man zeigt, wie alle empirische Anschauung schon die Anwendung dieses Gesetzes enthält. (I, 77.) Dazu wird erfordert, dass wir uns besinnen, wie wir zu einer anschaulichen Vorstellung der äussern Welt gelangen. Kant hatte uns als ihre formalen Bedingungen Raum und Zeit nachgewiesen, und er konnte dies in einer Deduction *a priori* thun, weil er es mit reinen Anschauungen zu thun hatte. Hier aber handelt es sich um die Möglichkeit eines Erfahrungs*inhalts*, der *a priori* nicht gegeben ist, sondern nur *das Gesetz des Ueberganges zu ihm*. Desshalb ist der einzige Weg unseres Nachweises der: die Abhängigkeit aller äussern Erfahrung, ihrer ganzen Möglichkeit nach, vom Causalgesetze festzustellen. (S. v. G. p. 74.) Hieraus ergiebt sich dann mit gleicher Nothwendigkeit, dass das Gesetz eine Function des erkennenden Subjects, also seine Gültigkeit auf die Erscheinung einzuschränken sei, was eben auch Kant mit seinem oben besprochenen Beweis zur Absicht hatte.

Sondern wir nun von der Sinnesempfindung, dem Erfahrungsstoffe, deutlich dasjenige aus, was unsere Erkenntniss zu ihr hinzubringt, (Schopenh. führt diese Untersuchung p. 53—70 im S. v. z. Gr.) so finden wir, dass die beiden Sinne, welche allein der objectiven Anschauung dienen, das Getast und Gesicht, *für sich* noch keine Anschauung zu Stande bringen, sondern dass wir bei einer dunkeln, unbestimmten Wahrnehmung ohne allen Gegenstand stehen bleiben müssten, wenn nicht

der Verstand, der jede Begebenheit als Wirkung auffasst, auf der Unterlage zeitlich-räumlicher Anschauung die empfundene Wirkung auf ihre Ursache bezöge. (II. p. 27.) Sofern der Verstand den Uebergang von der Empfindung auf ihre Ursache im Raume noch nicht gemacht hat, oder sofern man von diesem Uebergang abstrahirt, kann man die Vorstellung eine *unmittelbar gegenwärtige* nennen, weil das Subject sich eben alsdann jener Empfindung nur unter der Form der Zeit bewusst ist. (S. v. G. p. 29.) So ist also der Beweis für die Apriorität des Causalgesetzes geführt, und durch ihn ein Doppeltes festgestellt:

1) Alle Anschauung ist intellectual, d. h. wird erst durch die Vermittelung des Verstandes möglich.

2) Das Causalgesetz ist, wie Raum und Zeit, blosse Vorstellungsform, und zwar als solche nur gültig für Gegenstände der äussern Erfahrung; denn, wie wir sahen, ist sein nächstes Correlat, über welches wir nach der Seite des Bewusstseins nicht zurückkönnen, die Sinnesempfindung, und alle seine Anwendung hebt bei dieser an; die Sinnesempfindung ist aber nichts Anderes, als eine Veränderung am menschlichen Leibe, der zu den äussern Objecten gehört, ob wir gleich von seinen Zuständen ein unmittelbares Bewusstsein haben.

Die Causalität als Gesetz der Verknüpfung in aller äussern Erfahrung.

§ 7.

In Hinsicht auf die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen im Bewusstsein bleibt das Subject der Form der innern Erfahrung, der Zeit, allein unterworfen. (Vergl. § 9.) Daher kann nur Eine Vorstellung uns unmittelbar gegenwärtig sein, d. h. als Vorstellung des innern Sinnes in der blossen Zeit, und zwar auf dem Indifferenzpunkte ihrer beiden auseinandergehenden Richtungen, in der Gegenwart, erkannt werden. Ungeachtet dieser Vereinzelung der Vorstellungen hat nun aber das

Subject vermöge der Function des Verstandes dennoch die Vorstellung eines Alles begreifenden Complexes der Realität, und nennt seine einzelnen Vorstellungen, sofern sie zu ihm gehören, *reale* oder *wirkliche Dinge.* (S. v. G. p. 31.)

Sind meine Sinne afficirt, so werde ich mir zunächst bewusst, dass diese Empfindung nicht in die Reihe meiner spontanen innern Zustände gehört, (wir nehmen dabei den Fall aus, wo störende Vorgänge im Organismus auf eine äussere Ursache schliessen lassen, und eine Sinnestäuschung entsteht, welche übrigens gerade die Unmittelbarkeit des Schlusses auf die Ursache beweist, da der täuschende Schein hier durch keine Reflexion zu bannen ist) sondern unter ihnen als ein Fremdartiges auftritt, und als ein solches beziehe ich sie dem Gesetze der Causalität gemäss auf eine *räumliche Ursache,* und sofern das Wirken derselben selbst wieder durch eine Veränderung bestimmt sein muss, versetze ich sie als die Folge eines vorhergegangenen Zustandes in die *Zeit.* Damit komme ich zugleich zu der Vorstellung einer *nothwendigen* Succession der Begebenheiten ausser mir. Nun aber war mit der Sinnesempfindung, von welcher ich ausging, mir ihre Ursache im Raume vorstellend. diese Ursache selbst keineswegs in der Wahrnehmung gegeben, sondern ich wurde mir in der Sinnesempfindung nur *der Art* bewusst, wie ich die Ursache als meine Sinne afficirend, als *wirkend* vorstellen müsse — demnach nur einer der im Raume vorgestellten Ursache beizulegenden *Beschaffenheit.* Die Ursache wurde also zur Empfindung *hinzugedacht,* und diese darauf mit ihr zugleich in den Raum verlegt als ihr zukommende Bestimmung oder Art des Wirkens. (I, 503 am Ende. II, 4. Parerga, I. 88. Ueb. d. Sehen u. d. Farben, 2. Aufl., p. 19 am Ende.) Dadurch nun, dass ich der Sinnesempfindung, deren Ursache selbst wieder eine Veränderung ist, eine Ursache ebensowohl im Raume als in der Zeit setze, entsteht die Vorstellung, dass die Veränder-

ungen in ihrer Gesammtheit, da sie mir nur die *Wirkungsart* äusserer Ursachen anzeigen, Prädicate oder Zustände einer ihnen allen zum Grunde liegenden, im Raume beharrenden *Ursächlichkeit* — der *Materie* sind. Wir denken also unter dem Begriffe der Materie in allen Dingen Eines und Dasselbe, nämlich was an ihnen übrig bleibt, wenn wir sie ihrer Form und aller ihrer specifischen Qualitäten, d. h. ihrer speciell bestimmten Wirkungsarten, entkleiden. Darnach ist Materie das reine Wirken als solches, die *blosse Wirksamkeit* überhaupt, als Wiederschein unseres Verstandes. Und in diesem Sinne sagt Kant: die Substanz sei „ein beharrliches Bild der Sinnlichkeit", und Schopenhauer: die Materie sei durch und durch Causalität, oder sie sei die raumerfüllend vorgestellte Causalität. (Kr. d. r. V. p. 525. S. v. G. p. 77, 28. I. 9, 152. II. 307. Parerga, II. 91.) Da das blosse Wirken ohne bestimmte Wirkungsart nicht anschaulich gegeben werden kann, so lässt sich die reine Materie nicht anschauen, sondern nur *denken*. (II. p. 49. S. v. G. p. 77.)

Das Gesetz der Causalität erhält nun aber seine Bedeutung allein dadurch, dass es nicht die Succession der Zustände in der *blossen Zeit*, sondern diese Succession in Hinsicht auf einen bestimmten *Raum*, und nicht das Dasein der Zustände an einem bestimmten Ort, sondern an diesem Ort zu einer bestimmten Zeit betrifft. Ein bestimmter Theil des Raumes wird also immer mit einem bestimmten Theile der Zeit zugleich gedacht und auf ihn bezogen; und das Causalgesetz vereinigt demzufolge Raum und Zeit. (I. 10.) Die Materie, d. h. die als Object vorgestellte Causalität, trägt daher die Eigenschaften von Raum und Zeit *vereint* an sich. Sie ist das im Raume *Beharrende* und das (durch ihre Zustände) in der Zeit *Wechselnde*, und alle Prädicabilien, welche dem Raume und der Zeit getrennt zukommen, erscheinen an ihr combinirt. Die Verbindung der bestimmten Form (Wirkungsart) mit der Materie giebt das *Concrete*,

das einzelne Ding, und nur die *Formen* sind es, deren Verbindung mit der Materie, d. h. deren Eintritt an dieser mittelst einer Veränderung, dem Gesetze der Causalität unterliegt. (II. 46.) Nach einer Ursache der Materie selbst, also der Möglichkeit alles Wirkens überhaupt, lässt sich nicht wieder fragen, weil eben erst mit der Materie ein Erfolgen der Veränderungen gesetzt ist, und wir sonach bei dieser Frage den Cirkel begehen, das Causalgesetz erst hinwegzudenken, dann aber sogleich wieder vorauszusetzen, um *sich selbst* (d. h. die Materie) zum Dasein zu bestimmen. Wohl aber lässt sich fragen, *wie* das Causalgesetz möglich sei, und Kant wie Schopenhauer stimmen darin überein, dass sie sagen: es sei nur möglich als eine *Vorstellungsform des Subjects.*

Von der abstracten Erkenntniss oder Vernunft.

§ 8.

Die Vernunft ist diejenige Function des erkennenden Subjects, welche dem anschaulich Erkannten eine andere *Form* giebt, indem sie es zu Begriffen umgestaltet. (I. 44. 60. 535.)

Die Bildung der Begriffe geschieht überhaupt dadurch, dass man zunächst das Angeschaute, Empfundene in seine Bestandtheile zerlegt, um diese abgesondert, jeden für sich, vorzustellen, als die verschiedenen Eigenschaften oder Beziehungen der Dinge, und dass man sodann mehrere einem bestimmten Dinge zukommende Merkmale zusammenfasst, die übrigen anschaulich gegebenen aber, als unbrauchbar oder unwesentlich, fallen lässt. (S. v. G. p. 93. II. 62.) Die auf solche Weise ausgesonderten und zu einem Begriff des Dinges zusammengefassten Eigenschaften lassen sich nun aber nicht mehr *anschauen,* sondern nur *denken,* d. h. durch das sinnliche Mittel des Wortes unserm an die Zeitform gebundenen Bewusstsein vergegenwärtigen. (I. 44. II. 65.)

Was die sogenannten *einfachen Begriffe* anlangt, die man hiervon etwa ausnehmen könnte, so ist, was man so bezeichnet hat, entweder blosse Sinnesempfindung, wie z. B. die einer bestimmten Farbe, oder uns *a priori* bewusste Form der Anschauung; beides kann aber im strengen Sinne nicht Begriff heissen, weil jeder Begriff einen Inhalt haben muss, der sich durch analytische Urtheile angeben lässt. (II. 63.)

Gattungsbegriffe entstehen, indem man das einer Menge von Gegenständen Gemeinsame zurückbehält, nachdem man von den zufälligen Bestimmungen abstrahirte. Dass aber ein Begriff von mehrern oder vielen Dingen gelte, ist keine wesentliche Eigenschaft desselben, und nur desswegen, weil Allgemeinheit, d. h. Nichtbestimmung des Einzelnen, ihm als abstracter Vorstellung wesentlich ist, kann man verschiedene Dinge durch denselben Begriff denken. (I. 47.) Es kann daher jeder mögliche Begriff als Genus gelten, d. h. jeder Begriff hat einen Umfang, welcher der Inbegriff alles durch ihn Denkbaren ist. (S. v. G. p. 93.)

Da alle Begriffe der anschaulichen Erkenntniss entstammen, so macht ihre nothwendige Beziehung auf diese ihr ganzes Dasein und Wesen aus, und jeder Begriff muss durch eine Anschauung belegt werden können, damit ihm seine Realität zugesichert werde. (I. 46. I. 70.) Man nennt diese Beziehung eines Begriffes auf Anschauung, geschehe sie nun unmittelbar oder durch Vermittelung einer andern abstracten Vorstellung, deren Gültigkeit schon erwiesen ist oder wenigstens für erwiesen angenommen wird, *den zureichenden Grund des Erkennens.*

Die Handlung, wodurch Begriffe gebildet werden, heisst *Urtheilen*, und das Vermögen, das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstracte Bewusstsein zu übertragen, *Urtheilskraft.* Vermöge derselben Function werden aber auch Begriffe durch Zuziehung der anschaulichen Erkenntniss erweitert und bereichert (synthetische Urtheile) und die Realität ihres Inhalts durch

Belege aus der Erfahrung dargethan (subsumirende Urtheilskraft). (I. 74. II. 71.)

Urtheilen ist andererseits auch diejenige Denkthätigkeit auf dem Gebiete des bloss abstracten Erkennens, welche im Verbinden oder Trennen mehrerer Begriffe besteht, und dadurch zwar keine neuen Erkenntnisse hervorbringt, aber doch deutlich zeigt, was Alles schon in den vorhandenen lag.

Die Abhängigkeit der abstracten Erkenntniss von der anschaulichen bringt es mit sich, dass jedes Urtheil den Grund seiner (nicht bloss formalen) Wahrheit zuletzt in der Erfahrung haben muss, es sei denn, dass es eine *transscendentale* Wahrheit enthalte, wo es sich auf die Functionen unserer Erkenntniss gründet. (S. v. G. p. 102.) *Wahrheit* eines Urtheils ist also die Beziehung desselben auf Etwas ausser ihm. Ist dieses Andere selbst wieder ein Urtheil abgeleiteter Natur, so bleibt die materiale Wahrheit des ersten Urtheils unentschieden, bis in der Reihe von Erkenntnissgründen, auf welche es sich stützt, ein Urtheil von materialer Wahrheit angetroffen wird. Solange dies nicht geschieht, sondern die Begründung auf dem Gebiete der Abstraction bleibt, ertheilt dieselbe dem Urtheil, sobald sie den Gesetzen des abstracten Denkens gemäss geschieht, eine nur *formale* oder *logische* Wahrheit. Diese Denkgesetze sind drei: die Sätze des Widerspruchs, der Identität und vom ausgeschlossenen Dritten; der letzte Satz vereinigt eigentlich die beiden ersten mit in sich, indem er besagt, dass jegliche zwei Begriffssphären als vereint oder als getrennt zu denken sind, nie aber als beides zugleich. (II. 102.)

Da nun diese Regeln gleichfalls in Urtheilen ausgesprochen werden (z. B. A = A), so liesse sich auch bei ihnen wieder nach einem Erkenntnissgrunde fragen, allein dieser liegt hier lediglich in einer Selbstuntersuchung der Vernunft, welche jene Regeln als Bedingungen der Möglichkeit aller abstracten Erkenntniss erkennen lässt (S. v. G. p. 103); denn wo Worte dennoch

ihnen zuwider zusammengefügt werden, da geben sie einen Denkprocess an, der unausführbar ist. Das Innewerden dieser Unausführbarkeit ist das Gefühl des Widerspruchs. (II. 102.)

Die innere Erfahrung oder das Selbstbewusstsein.

§ 9.

Zum Selbstbewusstsein im weitern Sinne gehören alle unmittelbaren Vorstellungen, die uns unter der blossen Form der Zeit, im innern Sinne, gegenwärtig sind, daher auch die Sinnesempfindung, sofern wir sie noch nicht auf ein Anderes ausser uns bezogen haben. Doch kann letztere, wie wir sahen, *an und für sich* keine objective Erkenntniss, also auch nichts einer Erfahrung Aehnliches, hervorbringen, sondern erst indem sie durch mannigfache Thätigkeitsweisen des erkennenden Subjects in eine anschauliche Vorstellung umgeschaffen wird, gewinnt sie die Gestalt der Erfahrung und dadurch überhaupt eine Bedeutung; und es ist sonach die äussere Anschauung erst der Schlüssel für das Verständniss der Empfindung selbst.

Es giebt nun aber auch eine Zahl empirischer Bestimmungen des Selbstbewusstseins, welche einer solchen Verarbeitung durch den Verstand nicht bedürfen, um für uns zu etwas in Wahrheit Erkanntem und Verstandenem zu werden, sondern die schon in unmittelbarer Wahrnehmung das ausmachen, was man innere Erfahrung im eigentlichen Sinne nennt.

Ob nun gleich der Gegenstand der innern Erfahrung ein *empirisch durchaus bestimmter,* nämlich unser eigenes Selbst ist, so macht es doch das ganz verschiedene Verhältniss, welches er vor allen andern Objecten zum erkennenden Subjecte einnimmt, unumgänglich nöthig, dass eine Erkenntnisstheorie das Selbstbewusstsein für sich abgesondert betrachtet und dadurch den

angeführten Unterschied zwischen dessen eigenen Bestimmungen deutlich feststellt.

Das Object des Selbstbewusstseins oder innern Sinnes ist nicht das erkennende Subject, da dieses als nothwendiges Correlat aller Vorstellungen selbst nie vorgestellt werden kann. (Vergl. § 2.) Das aber, was wir unter „*Ich*“ oder unter *unserm Selbst* verstehen, ist mehr als das bloss erkennende Subject. Wir nennen uns *Subject* einer Reihe von Zuständen, Thätigkeiten und innern Bewegungen der verschiedensten Art, die nicht im Erkennen bestehen, noch aus diesem hervorgegangen sind: wir nennen uns auch das *Subject* von Sinnesempfindungen, insofern dieselben in eben jener Reihe von innern Zuständen auftreten, und wir nicht dasjenige, was der Verstand als ihre räumliche Ursache anschaut, sondern sie selbst und ihre unmittelbare Gegenwart im Bewusstsein in Betracht ziehen. Das *Gemeinsame* dieser höchst verschiedenen innern Vorgänge ist ihr Gebundensein an die alleinige Form der Zeit. Gewöhnlich fasst man sie vom Standpunkte des abstracten Erkennens zusammen unter dem allgemeinen Ausdruck „*Gefühl*“, welcher eben nur besagt: nicht zum abstracten Erkennen gehörig.

Es wurde aber bemerkt, dass die Vorstellungen des innern Sinnes in zwei *toto genere* verschiedene Classen zerfallen, nämlich einmal in die Sinnesempfindung, welche in unmittelbarer Wahrnehmung für uns ein völlig Unverständliches ist, und die so schnell und unwillkürlich vom Verstande auf ihre Ursache bezogen wird, dass es schwer, beinahe unmöglich ist, sie von dem uns afficirenden Gegenstande einen Augenblick abzusondern und beide auseinanderzuhalten — und sodann in eine Gattung von Wahrnehmungen, zu der alle eigentlichen Zustände des Gemüths, unsere Wünsche, Affecte, Begierden, Entschlüsse u. s. w. gehören. Wir wissen sofort zu unterscheiden, ob ein innerlich Vorgestelltes Zustand unseres Gemüths sei, oder nicht. Ist nämlich Letzteres der Fall,

so erscheint der innere Vorgang uns sogleich als ein unserm Wesen Fremdes, ein Aufgedrungenes, Nichtgewolltes oder nicht in unserer Willkür Liegendes, und da alle unsere Wahrnehmungen in *einer und derselben* Zeitreihe liegen, so empfinden wir diese Eine Wahrnehmung nur als Hemmung oder Schranke unseres eigenen Wesens, und unser Verstand erfährt sofort die Nöthigung, vermöge des Gesetzes der Ursache, auf einen äussern Gegenstand überzugehen, der uns in dieser Weise afficirt hat.

Zu jeder Sinnesempfindung fordern wir sonach eine Ursache im Raum, *weil wir sie nicht als zu unsern spontanen Zuständen gehörig erkennen,* und zugleich eine Ursache in der Zeit, welche zwar in der Vorstellung der Materie mit der räumlichen Ursache zusammenfällt, doch aber zugleich als eine Veränderung an der Materie gefordert wird, welche den Eintritt jener Empfindung zu *dieser* Zeit in unser Bewusstsein hinreichend bestimmt.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit den Solicitationen unseres Gemüths, denn obwohl auch diese, wie weiterhin zu zeigen ist, eine Bedingung (Motiv) voraussetzen, welche ihr Eintreten in unser Bewusstsein zu einer gegebenen Zeit bestimmt, so bedarf es doch, damit in diesem Falle eine objective Erkenntniss zu Stande komme, *nicht des Ueberganges auf eine räumliche Ursache,* sondern wir verstehen den innern Vorgang unmittelbar durch sich selbst, als etwas uns selbst Angehöriges. Das Causalgesetz ist also hier nicht das *Princip der Verknüpfung zwischen dem erkennenden Subject und dem erkannten Gegenstande,* ob es gleich noch *das Princip der Verknüpfung der innern Vorstellung mit der äussern Erfahrung* ist. Es bestimmt auch hier noch den Eintritt der Erscheinung, aber letztere wird nicht erst durch dasselbe *erkannt.*

Der Wille und das Gesetz der Motivation.

§ 10.

Der Sprachgebrauch bezeichnete von jeher das Object unserer innern Vorstellungen, sofern es zugleich in eine *Wirksamkeit nach aussen* trat, durch das Wort *Wille*. Dasselbe aber, was im Willen sich activ zu erkennen giebt, giebt sich auch in den andern innern Zuständen kund, die unmittelbar im Selbstbewusstsein wahrgenommen werden, nur reprimirt oder gehemmt oder auch eben zu neuer Wirksamkeit angezogen — also seiner *passiven* Seite nach. Darum wird man, wenn man das Wesentliche unter den verschiedenen Modificationen des Grades und der Art festzuhalten vermag auch in den Regungen des Schmerzes, des Abscheu's, der Lust oder Unlust u. s. f. Modificationen desselben Wesens erkennen, das im Entschluss und in der Handlung als Wille erscheint; — und da das Object des Selbstbewusstseins, wie es als *Eines* aufzufassen ist, auch durch Ein Wort bezeichnet und fixirt werden muss, hierzu aber der Ausdruck „Ich" nicht taugt, weil er das Erkennende und Erkannte im Selbstbewusstsein zugleich unter sich begreift, so verwenden wir zu dieser Bezeichnung das Wort „Wille". (S. v. G. p. 136. Eth. p. 11.)

Während wir uns in der Zeit als „wollend" finden, erkennen wir uns zugleich nach den Regeln der äussern Erfahrung als äusseres Object, *als Körper*, der sich im Raume bewegt, auf äussere Objecte wirkt und deren Einwirkungen erfährt. Dadurch aber, dass äussere Objecte auf unsern *Leib wirken*, wird uns erst die Möglichkeit gegeben, jene wahrzunehmen; unser Leib *vermittelt* also die Erkenntniss anderer Objecte, und in dieser Hinsicht nennen wir ihn das *unmittelbare Object*, obwohl auch er als Object erst erkannt werden kann, indem seine *eigenen Theile* auf einander wirken, z. B. das Auge die Hand sieht, die Hand das Auge fühlt, u. s. w. Der Leib, als unmittelbares Object, hat aber noch eine zweite Bedeutung für uns: da er nämlich durch an ihm vorgängige

Veränderungen, sowie durch ursächliches Wirken auf andere reale Objecte die Bewegungen unseres Willens in äusserer Anschauung manifestirt. *Handlung* heisst die Wirkung des also causal gewordenen Willens, und *Entschluss* der eigentliche Willensact selbst, sofern er Gegenstand des Selbstbewusstseins ist. Dass die Handlung, als äussere Erscheinung, unter dem Gesetze der Causalität stehe, unterliegt keinem Zweifel; aber auch in Beziehung auf den *Entschluss* selbst sind wir berechtigt zu fragen, warum, d. h. auf welchen Anlass, er erfolge. Die Veranlassung nennen wir *Motiv*. Die Zustände, welche das Selbstbewusstsein füllen, und zu denen eben auch die Entschliessungen des Willens gehören, müssen nämlich in ihrer Aufeinanderfolge, da in der leeren Zeit kein Moment vor dem andern etwas voraus hat, das Bedingung eines Daseins, d. h. einer Erscheinung in der Zeit, sein könnte, durch ein Anderes ausser ihnen nothwendig bestimmt sein. Es ist aber auch nur eine *bestimmte* Zuständlichkeit des Gemüths oder eine *bestimmte* Thätigkeit des Willens, die wir in ihrem Eintritt zu gegebener Zeit durch äussere Einflüsse bedingt finden, nicht das *Vermögen* solcher Thätigkeit selbst oder das Substrat der innern Zustände.

Das Gesetz der Abhängigkeit des Eintrittes der Willensäusserungen von einem Andern ausser ihnen zeigt sich also ganz homogen mit dem Gesetz der causalen Verknüpfung, indem letzteres zum Sichtbarwerden einer Kraftäusserung der Körper oder überhaupt irgend einer *qualitas occulta* eine Ursache fordert, ebenso wie jenes zu jedem Entschlusse (der erst durch die Handlung sich als ein solcher offenbart) *ein Motiv*. Dasjenige also, was wir bei den äussern Dingen als ihr Substrat voraussetzen, die in ihnen sich darstellenden Kräfte und Eigenschaften, ist in uns selbst, die wir auch Körper sind und von Andern allein als äussere Objecte erkannt werden, sich insoweit unmittelbar gegenwärtig, dass wir erkennen, wie äussere Anlässe (wozu auch die Begriffe zu

zählen sind) die Eigenthümlichkeit unseres Wesens zu äussern Kundgebungen und causaler Einwirkung in der objectiven Welt nöthigen, indem wir den Einfluss der Motive auf den Willen unmittelbar spüren, und das Verhältniss zwischen beiden besser als jedes andere Verhältniss, das Erfahrung aufweist, verstehen und begreifen.

Die Identität des Causalgesetzes mit dem Gesetze der Motivation leuchtet also schon hieraus deutlich hervor; der Unterschied beider liegt nur in der Art und Weise, wie sie erkannt werden. Das Causalverhältniss wird immer nur *von aussen* angesehen, bleibt immer unbegreiflich, weil es ein X, eine ursprüngliche Naturkraft, übrig lässt, die nicht weiter erkannt werden kann. Die Einwirkung des Motives auf den Willen ist dagegen ein Vorgang, der *ganz* in unser Bewusstsein fällt; er wird daher so unmittelbar verstanden, wie das Gefühl unseres Daseins, in welchem unmittelbar das Verständniss liegt, dass wir *existiren*, dass wir *real* sind. Sobald man sich aber der Identität des Causalgesetzes mit dem Gesetze der Motivation deutlich bewusst ist, wird man den Satz zugeben müssen: die Motivation ist die Causalität *von innen* gesehen. (S. v. G. p. 138.)

Der Satz vom zureichenden Grunde überhaupt.

§ 11.

Schon Kant (Kr. d. r. V. p. 97.) definirt Erkenntniss als ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen, und sagt, dass sie niemals entstehen könne, wenn eine Vorstellung der andern ganz fremd, von ihr getrennt und gleichsam isolirt wäre. Dasselbe meint Schopenhauer, wenn er behauptet, nichts Einzelnes und Abgerissenes könne für uns Object werden, denn unter dem Begriffe „Object“ wird eben schon ein Etwas verstanden, das *erkannt* wird. Die Nothwendigkeit einer Verknüpfung der Vorstellungen, theils um Erkenntniss überhaupt möglich zu machen, theils auch um dieselbe

zu erweitern und zu vervollständigen, drückt, ganz allgemein genommen, der Satz vom zureichenden Grunde in der Wolf'schen Formel aus: *„nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit.“* (S. v. G. p. 5.)

Im Vorhergegangenen wurde gezeigt, dass es verschiedene Classen von Vorstellungen, oder, was dasselbe ist, verschiedenartige Functionen des Erkennens gebe. Soviel es nun Arten solcher Vorstellungen giebt, *soviel Arten der Verknüpfung* müssen nothwendig auch sein, deren jede einen Leitfaden für die objective Erkenntniss der betreffenden Classe von Vorstellungen abgiebt. Eben dies fordert auch Kant (Kr. d. r. V. p. 113, 122.), wenn er den Grund der Möglichkeit der Association des Mannigfaltigen, sofern es im Objecte liegt, in die *Affinität* des Mannigfaltigen setzt.

Die *erste* Function des Erkenntnissvermögens ist *reine Sinnlichkeit*, welcher diejenige Gattung von Vorstellungen correspondirt, mit der es die Mathematik zu thun hat. „Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, dass alle ihre Theile in einem Verhältniss zu einander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen andern bestimmt und bedingt ist. Im Raum heisst dieses Verhältniss *Lage*, in der Zeit *Folge*.“ (S. v. G. p. 124.) Die *einfachste* Form der Erkenntniss ist *die Zeit*, denn ihr ganzes Wesen besteht nur in der Succession, und sie ist zugleich auch die *allgemeinste*, daher der Urtypus aller Endlichkeit (I. 8. S. v. G. p. 142.), weil sie für die innere sowohl als die äussere Erfahrung bestimmend ist. Das Gesetz der Succession ist einzig dieses, dass jeder Augenblick der Zeit nur *ist*, sofern ein anderer vor ihm *war*, durch welchen wir zu ihm gelangen. Hierauf beruht alles Zählen. (S. v. G. p. 126.) Im *Raume* ist durch die *Lage* jedes Theiles desselben zugleich die Lage ebendesselben Theiles gegen jeden andern durchaus bestimmt. In der Zeit drückt daher die Folge der Theile, im Raume die Lage derselben ein Verhältniss aus, welches das der Folge zum Grunde ist,

und das wir, weil es sich nicht auf Veränderungen, sondern auf die allgemeine Form der sinnlichen Welt bezieht, *den zureichenden Grund des Seins* nennen. (S. v. G. p. 124.)

Das *zweite* Gesetz der Verknüpfung besteht in der Einen Function des Verstandes, dem Causalgesetz, welches, da es auf Veränderungen an der Materie geht, *der Satz vom zureichenden Grunde des Werdens* heisst. (Vergl. § 7.)

Ihm ist *drittens* unterzuordnen *das Gesetz der Motivation*, das nur durch die Art, wie es von uns erkannt wird, sich vom Causalgesetze unterscheidet. (Vergl. § 10)

Die *vierte* und letzte Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde ist *der zureichende Grund des Erkennens* (vergl. § 8.), der für jedes Urtheil, d. h. für jede reflectirte Erkenntniss, ein Anderes fordert, worauf das Urtheil sich stützt, und welches zwar zunächst selbst wieder ein Urtheil sein kann, das dem ersten logische Wahrheit ertheilt, zuletzt aber immer entweder in einer empirischen oder auf reiner Anschauung beruhenden Erkenntniss oder in den Gesetzen der Möglichkeit alles Denkens überhaupt angetroffen werden muss, sodass die Reihe der Erkenntnissgründe endlich in einer empirischen, transscendentalen oder metalogischen Wahrheit endigt. (S. v. G. p. 147.)

Alle Reihen der Gründe und Folgen haben das gemein, dass sie *a parte ante* unendlich sind, indem der nach einem Grunde fragende Verstand nie zu einem *letzten* Grunde gelangt, d. h. zu einem solchen, der nicht selbst wieder als Folge eines andern Grundes aufgefasst werden müsste. Ausgenommen sind hiervon allein die Erkenntnissgründe im engern Sinne, welche zuletzt auf das Feld der gesammten Erfahrung, also den eigentlichen Grund der abstracten Erkenntniss überhaupt, zurück führen.

Was den Satz vom Grunde *im Allgemeinen* betrifft, so ist ausdrücklich zu bemerken, dass unter ihm nichts

weiter verstanden werden soll, als der allgemeine Ausdruck für die nothwendige Verknüpfung von Vorstellungen, wie sie allgemein gefordert wird durch die Frage „Warum?“, die den Leitfaden aller Wissenschaften abgiebt. Die etwa hier eingeworfene Frage, woher wir denn seine vier Gestaltungen kennen, und warum es deren nicht mehr oder weniger gebe, ist dahin zu beantworten, dass unsere Eintheilung des Satzes auf *Induction* gegründet ist, die eines andern Beweises nicht fähig ist, „als der Aufforderung, irgend ein Object zu finden, das unter keine der vier aufgestellten Classen gehörte, oder zwei von diesen als nur Eine ausmachend darzustellen.“ (S. v. G., erste Aufl § 17.) Fragt man aber weiter, warum es gerade *soviel*, und warum gerade *diese* Gesetze der Verbindung von Vorstellungen, und warum es *diese* bestimmten Classen von Vorstellungen, oder, was dasselbe ist, die besprochenen Functionen des Intellects gebe? so ist darauf keine Antwort möglich, aus dem einfachen Grunde, weil der Frager sich selbst widerspricht. Er verlangt einen Beweis von etwas, das zu allem Beweisen und Erkennen die unumgängliche Voraussetzung ist, das mithin er selbst, indem er Beweise fordert, schon als bewiesen ansieht. (S. v. G. p. 23.) Desshalb unternimmt es auch Kant in seiner Vernunftkritik nicht, nachzuweisen, warum es jene Erkenntnisse aus reiner Vernunft gebe, die Gegenstand seiner Untersuchung sind (diese Zumuthung weist er vielmehr ausdrücklich ab in seinen Prolegomenen § 37), sondern beantwortet er nur, *wie* dieselben möglich seien, indem er sie auf allgemeine Functionen der menschlichen Vernunft zurückführt; und ebendesshalb sagt er auch von seinen Kategorien, dass sie nur die *Erklärung der Art* seien, *wie* sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können.

Indem der transscendentale Idealismus die objective Erkenntniss auf Gegenstände einschränkt, die unter unsern Denkformen gegeben und durch sie bestimmt sind,

zieht er nothwendig auch eine Diesem entsprechende Grenze auf dem Gebiete der Erkenntnisstheorie: er unterfängt sich nicht, die Möglichkeit der Erkenntnissge setze ihrer Totalität und ihrer Verschiedenheit nach zu begreifen und zu beweisen; weil dieses eben darauf hinausliefe, zu begründen, wie Erfahrung überhaupt ihrer Gesetzmässigkeit nach möglich sei; denn Gesetze der Erfahrung und Gesetze des Erkennens, und ebenso auch Functionen des Intellects und Classen von Vorstellungen sind Eines und Dasselbe. (S. v. G. p. 135. erste Aufl. § 41.)

Alle derartige Fragen können daher nicht zu Recht bestehen, ist nur einmal anerkannt, dass jenes idealistische Princip selbst, wornach die Erklärung der Denkgesetze geschehen, ein richtiges sei, und ausserdem die Induction bei Entdeckung unserer Erkenntnissquellen keines Fehltrittes überführt worden.

Wie ist eine wissenschaftliche Empirie möglich?

§ 12.

Schopenhauer nimmt die Quellen oder das Fundament der Philosophie da an, wo ihr Problem liegt, in der *Erfahrung überhaupt* (II. 180 — 185. Parerg. II. 8.); er stellt sonach seine Metaphysik auf empirische Grundlagen. Da uns nun aber Erfahrung in ihrer Vollständigkeit niemals gegenständlich gegeben sein kann, sondern immer nur in einzelnen Erscheinungen, so scheint es zweifelhaft, dass aus ihr Grundsätze geschöpft werden können, welche eine Anwendung auf das Ganze der Erfahrung zulassen. Als Grundsätze von so allgemeiner Geltung sind uns nur unsere Erkenntnisse *a priori* bekannt, und diese bestimmen nur die Form, nicht den Inhalt der Erfahrung, um welchen es uns hier zu thun ist.

Es ist darum nöthig, zu untersuchen, was überhaupt die Grundlage einer empirischen Wissenschaft

ausmache, wodurch dann auch die Aufgabe der Metaphysik, als Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt, sich genauer wird feststellen und der Weg zu ihrer Lösung auffinden lassen. Wir beantworten demgemäss im Sinne Schopenhauers zunächst die Frage: wie ist eine wissenschaftliche Empirie möglich? und schreiten alsdann zur Untersuchung über die Möglichkeit einer Metaphysik.

Jede Wissenschaft erfordert feste Principien, welche einem System von Erkenntnissen wahrhaft objective Bedeutung verleihen, und es darf keine Wissenschaft geben, die hierin einer andern nachstände.

Die Principien der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft heissen transscendental, weil es die formalen Bedingungen aller Erfahrung sind, woraus die Erkenntnisse dieser Wissenschaften abgeleitet werden. Die Principien der Logik sind metalogische Wahrheiten, welche die Art bestimmen, wie abstracte Erkenntnisse unter einander verknüpft und dadurch erweitert werden können, ohne ihre Beziehung auf Anschauung einzubüssen. Die Quellen aller dieser Wissenschaften heissen *rein*, weil sie der Intellect in sich selbst vorfindet und aus der Beschaffenheit seiner eigenen Natur entwickeln kann.

Wir haben es nun aber mit *empirischen* Erkenntnissen zu thun, und sollen nach einem Princip suchen, welches diesen den Zusammenhang und objectiven Werth einer Wissenschaft zu geben vermag.

Aus der Abhängigkeit aller Erfahrungserkenntniss theils von den Functionen des Intellects, theils von der subjectiven Beschaffenheit der Sinnesempfindung folgt leicht, dass ihr nicht schon für sich selbst die unbedingte Gültigkeit zukommen könne, wie der Mathematik, sondern dass nur insofern, als wir schon im Begriff oder in der Aufgabe eines Systems empirischer Erkenntnisse das Merkmal seiner Einschränkung und hypothetischen

Geltung antreffen, ihm die Bedeutung einer Wissenschaft wird zugesichert werden können.

Nun zeigen aber die Fachwissenschaften durchgängig das Bestreben, die Vorstellungen in ihrem Verhältnisse zu einander gemäss dem Satze vom zureichenden Grunde zu *erklären*. Die unbeschränkte Anwendbarkeit dieses Satzes auf das Gebiet der Erfahrung ist somit eine Grundvoraussetzung aller Wissenschaften.

Jede Erklärung zeigt zwei Vorstellungen in dem Verhältnisse der in der Classe, zu welcher sie gehören, herrschenden Gestaltung des Satzes vom Grunde. (I. 91.) Zwar ist es allen Wissenschaften eigen, dass sie dem Satz vom Grunde des Erkennens folgen, wo es gilt, aus den in Begriffe niedergelegten Erkenntnissen Wahrheiten durch Schlüsse abzuleiten; allein die Nothwendigkeit, eine neue Wahrheit durch Schlüsse zu begründen, d. h. sie zu beweisen, ist immer nur *relativ*, und hat nur den Zweck, die uns noch mangelnde *Evidenz* der Wahrheit einstweilen zu ersetzen. Alle Evidenz aber ist eine *anschauliche*, demnach entweder empirischer Natur oder auf die Anschauung *a priori* der Bedingungen aller Erfahrung gegründet; in beiden Fällen liefert sie nur immanente Erkenntniss. (I. 75.)

In der Mathematik ist das unmittelbar Gewisse, das Axiom, ein synthetischer Satz *a priori;* und alle mathematischen Sätze erhalten Evidenz durch das anschauliche Verständniss ihres Zusammenhanges mit den Axiomen. (I. 87. II. 130.) Dasselbe gilt von den Grundsätzen der reinen Naturwissenschaft.

Die empirischen Wissenschaften dagegen haben es mit der Erklärung des *Inhalts* aller Erfahrung, also mit der Natur im eigentlichen Sinne, zu thun, und suchen in das Verständniss ihrer gleichartigen Erscheinungen einzuführen.

Die Naturwissenschaft hat zwei Hauptfelder. Auf dem einen beschäftigt sie sich mit der Beschreibung der Gestalten, d. h. mit den bleibenden Formen der Materie unter allem Wechsel ihrer Zustände — als Naturgeschichte oder

Morphologie; auf dem andern betrachtet sie die Wandlungen der Materie nach den Gesetzen ihres Ueberganges aus einer Form in die andere — als *Aetiologie.* (I. 108.) Die Aetiologie, auftretend als Mechanik, Physik, Chemie, Physiologie, lehrt uns, wie nach einem Gesetz, das aus der Erfahrung selbst erkannt wird, jederzeit auf einen bestimmten Zustand der Materie ein bestimmter anderer folge, welche Erscheinung also zu dieser Zeit an diesem Orte eintreten müsse. Das innere Wesen einer jeden Erscheinung, die *Naturkraft,* lässt sie uns verschlossen, und erklärt nur aus der Identität der erfahrungsmässigen Bedingungen die unwandelbare Constanz, mit welcher eine bestimmte Aeusserung dieses Wesens zum Vorschein kommt — das *Naturgesetz.* (I. 110.) Das leitende Princip der ätiologischen Erklärung ist sonach das *principium fiendi* oder das Gesetz der Causalität. Dieses, für sich genommen, bringt jedoch noch kein Verständniss der Naturerscheinungen hervor, sondern ist nur die Bedingung und allgemeine Form, unter welcher die empirische Erkenntniss zu Stande kommt. (Kr. d. r. V. H. p. 198.) Seine Anwendung auf den concreten Fall geschieht durch dasjenige Vermögen des Intellects, welches wir Urtheilskraft nennen, und führt in der Aetiologie zur Erkenntniss der Identität der in allen Ursachen derselben Art sich äussernden Naturkraft, also zur Feststellung der Naturgesetze.

Alle empirische Erkenntniss steht nun aber darin hinter derjenigen zurück, welche aus den formalen Bedingungen der Erfahrung abgeleitet ist, dass uns der reale Gehalt der Erfahrung immer nur successiv und theilweise in der Vorstellung gegeben wird, während jene formalen Bedingungen im Mechanismus unseres Vorstellens ihrer Totalität nach enthalten sind. Daher kommt es, dass wir in der Mathematik, sobald wir nicht bloss, in logischer Weise verfahrend, die neu aufgestellten Sätze durch abstracte Schlüsse und Beweise auf Axiome zurückzuführen suchen, sondern die mathematischen Begriffe anschaulich darstellen und die Schlüsse an der reinen Anschauung

selbst führen, beliebig vom Grund oder von der Folge ausgehen können, da hingegen bei aller empirischen Anschauung nur der Weg von der Folge zum Grunde offen steht. (I. 87.) Aber dieser Erkenntnissweg ist unsicher, weil nur einer *Folge*, sofern ihr Grund gegeben ist, Nothwendigkeit zukommt, und nicht auch umgekehrt sich von derselben Folge auf denselben Grund schliessen lässt. Desshalb muss eine *vielfache* Anschauung des nämlichen Verhältnisses der Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen hinzukommen, damit die Zusammenfassung des in vielen Anschauungen gleichartig Gegebenen in ein unmittelbar begründetes Urtheil möglich werde. (I. 76.) Diese Erkenntnissweise heisst *Induction*. So lange die Erfahrung keine neuen bestätigenden Fälle geliefert hat, welche die nämliche Ursache als wirkend erkennen lassen, die man zu mehrern Folgen hinzudachte, ist jenes Urtheil eine Hypothese. Bei vielfältiger empirischer Bestätigung schwindet die Möglichkeit der Täuschung zu einer unendlich kleinen Grösse und kommt die Induction der Vollständigkeit so nahe, dass sie zur Gewissheit wird; dennoch erhält eine so erreichte Erkenntniss nie jenen apodiktischen Charakter, der unsere reinen Erkenntnisse auszeichnet, sondern die Gewissheit ist eine bloss approximative.

Induction bleibt aber überhaupt der einzige Weg zur Begründung eines Systems empirischer Erkenntnisse, weil die allgemeinen Gesetze des Erkennens nur für das Formale der Erfahrung bestimmend sind. Hieraus ergiebt sich eine doppelte, eine objective und subjective Voraussetzung der empirischen Wissenschaften:

1) Anlangend ihr *Ziel*, den letzten Grund in aller Erfahrung, bis auf welchen sie hinführen wollen, so setzen sie gewisse *unabänderliche* Kräfte und Eigenschaften an den Dingen voraus, welche auch unabhängig von den Einwirkungen der Dinge auf unsere Sinnlichkeit einen objectiven Bestand haben.

2) Anlangend die *Methode*, in welcher die Ergründung und Feststellung dieser *qualitates occultae* geschehen

muss, nehmen sie an, dass die Functionen unserer Erkenntniss, ob sie zwar für Dinge *an sich* nicht bestimmend sein können, doch dazu geeignet sind, uns zu dem allezeit identischen Kern der Erfahrung hinzuführen, und ihnen also in dieser Hinsicht ein wahrhaft objectiver Werth zukommt.

Wie ist Metaphysik möglich?

§ 13.

Wir haben schon gesehen, dass nicht Alles in der Erfahrung auf subjectiven Voraussetzungen beruht; denn wenn wir das Einzelne, das concrete Ding und die *in concreto* gegebenen Relationen der Dinge mittelst unserer Denkgesetze bis auf das letzte real Gegebene verfolgen, so gelangen wir zu einem Erfahrungsinhalt, der sich jeder Erklärung gemäss dem Satze vom Grunde entzieht, und welchen wir desshalb für etwas völlig Anderes ansprechen müssen, als die in unserer Sinnlichkeit vorgehenden, durch den Verstand auf eine räumliche Ursache bezogenen Veränderungen. Wenn Kant (und mit ihm Schopenhauer: S. v. G. p. 35) das Causalverhältniss definirt als ein Gesetz, dass jede Erscheinung auf eine vorhergehende, als auf ihre Ursache, nach einer gewissen Regel folgen müsse, so liegt in dieser Definition die rechte Andeutung des *empirisch* Gegebenen bei jeder Erfahrungserkenntniss. Es wird nämlich neben den Begriff der Ursache noch der einer *Regel* gestellt, welche in der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung im concreten Fall hervortritt. Wir haben hier also ein X der Erfahrung, welches im apriorischen Verhältniss von Ursache und Wirkung nicht aufgehen kann, nämlich die *bestimmte Art* des Wirkens. Da nun diese zunächst nur wieder in einer Modification unserer Sinne, als Farbe, Licht, Härte u. s. w., also in der äussern Beschaffenheit besteht, die wir den Dingen beilegen, so wird das wahrhaft Objective der Erfahrungserkenntniss

in den unendlichfach bestimmten und von einander unterschiedenen *Verhältnissen* liegen, in welchen Erscheinungen aufeinander folgen und sich wechselsweise hervorrufen und bestimmen, jedoch auch nicht in der apriorischen Form dieser Verhältnisse, sondern in der Verschiedenheit derselben, welche noch unter dieser allgemeinen Form sich uns offenbart. Wenn wir aber von einem Objecte der Erfahrung in einem bevorzugten Sinne reden, so soll dies nicht soviel bedeuten als ein vom erkennenden Subject und vom Erkanntwerden überhaupt Unabhängiges, sondern nur ein Etwas, das von den uns bekannten *Functionen* der Erkenntniss nicht abhängt, weil es durch diese zwar in unserer Erkenntniss vermittelt, aber nicht durch sie erzeugt wird. (I. 137.)

Erkenntnisse dieser Art sind die ursprünglichen Eigenschaften oder *qualitates occultae* der Dinge, auf welche alle empirischen Wissenschaften hinausführen. Dass uns nun aber dieselben Gesetze des Erkennens, welche die Erfahrung ihrer Form nach zu Stande bringen, und deren Anleitung uns auch das Verständniss der einzelnen Erscheinungen ermöglicht, vor den letzten Eigenschaften der Dinge ohne Aufklärung stehen lassen, sodass in allem, was wir empirisch erkennen, ein Unergründliches bleibt, und wir selbst die gemeinsten und einfachsten Erscheinungen nicht von Grund aus verstehen können: dies giebt uns den empirischen Beleg dazu, dass jene Erkenntnissgesetze nicht Bestimmungen von Dingen an sich selbst sind, und die empirische Unerforschlichkeit der Naturwesen beweist mithin *a posteriori* die blosse Erscheinungswirklichkeit ihres empirischen Daseins. (II. 198. 178).

Die empirischen Wissenschaften deuten, als auf das letzte Problem, auf das Unerklärliche in allen Erscheinungen hin; und hier liegt einerseits die Grenze, bis zu der sie vordringen können, andererseits aber auch dasjenige, was ihnen selbst Bedeutung und Werth ertheilt, weil jenes Unerklärliche die nothwendige Voraussetzung eines jeden Systems empirischer Erkenntnisse ist. Stellen wir uns

daher die Aufgabe der Aetiologie als vollkommen gelöst vor, so bleiben uns immer jene der Zahl und Art nach alsdann vollständig festgestellten ursprünglichen Kräfte übrig, von denen uns nur die Regel bekannt ist, nach der ihre Erscheinungen am Leitfaden der Causalität in Zeit und Raum eintreten und sich gegenseitig ihre Stelle bestimmen. (I. 159. 140.)

Hier aber treibt uns unsere Wissbegierde weiter. Zwar verbietet uns die Transscendentalphilosophie, die auf das Bereich der Erfahrung beschränkte Herrschaft des Satzes vom Grunde weiterhin auszubreiten, und nach dem Warum jener Kräfte sowie der Erfahrung überhaupt zu fragen, allein es bleibt uns doch immer die Frage übrig nach der Bedeutung der *qualitates occultae*, nach ihrer innern Verwandtschaft und ihrer Beziehung zu uns, die wir uns erfahrungsmässig selbst in der Welt finden, und unserer Erscheinung nach der äussern Natur angehören. Dies Problem liegt über das Bereich jeder einzelnen Wissenschaft hinaus, darf mithin als ein *metaphysisches* bezeichnet werden. Und in dieser Weise ist Metaphysik eine *Naturanlage* der menschlichen Vernunft, dass sie keine von der Erfahrung unabhängige, für sich selbst klare und gewisse Erkenntnisse sucht, sondern solche, deren Allgemeinheit und innere Nothwendigkeit aus dem *gleichmässigen* Wirken in der Natur und aus der Vielfältigkeit der Erfahrung hervorgeht. Sie strebt die Erfahrung in ihrer Totalität zu umfassen; dieselbe ist ihr Gegenstand und auch ihre Quelle. Denn da der Ursprung *a priori* die Gültigkeit einer Erkenntniss auf den bloss formalen Theil der Erfahrung überhaupt beschränkt, auf welchen die Absicht der Metaphysik nicht gerichtet ist, so kann diese als Wissenschaft nicht *a priori* gefunden werden, wie jene alte Begriffsbestimmung verlangte, sondern ihr Fundament muss empirischer Art sein. (II. 182.) Damit giebt sie freilich ihren Anspruch auf apodiktische Gewissheit auf, der ohnehin nur auf einem Missverständnisse beruhte, und stellt sich auf dieselbe Grundlage mit den empirischen

Wissenschaften; aber sie darf dennoch, wenn ihr nur überhaupt ein neuer Weg der Erkenntniss offen steht, theils durch die Uebereinstimmung, in welche ihre Erklärung und Deutung der Welt die so verschiedenartigen Erscheinungen zu einander setzt, theils durch die Zustimmung der Erfahrung und der empirischen Wissenschaften, die Bewährung der Richtigkeit ihrer Erkenntnisse erwarten. (II. 186.) Sie muss aber mit aller Empirie nothwendig Eine Voraussetzung gemein haben, nämlich diese: dass Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen sich stets gleich bleibe, die Natur die Gesetze ihres Daseins nicht ändere. Denn wenn auch diese unerschöpflich ist in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen und in deren immer neuer Gruppirung und Aufeinanderfolge, so muss doch eine jede Erscheinung nach unwandelbar bestimmten Naturgesetzen erklärt werden können; darauf fusset alles empirische Wissen, mithin auch die Metaphysik als die Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt.

Die Gesetzmässigkeit oder Stabilität der Natur (dieses Wort in seinem weitesten Sinne genommen) bildet also das *Fundament* der Metaphysik.

Was nun aber ihr *Princip* betrifft, so wissen wir zunächst soviel, dass sie nicht von reinen Vernunfterkenntnissen oder blossen Begriffen ausgehen könne, sondern nur von der *empirisch-anschaulichen* Erkenntniss und der Betrachtung gegebener Thatsachen. Darnach ist ihr das Denken und Erkennen selbst ein erfahrungsmässig Gegebenes, und zwar das *erste*, mit dessen Untersuchung sie daher anhebt, und fasst sie sogar die Apriorität eines Theiles der menschlichen Erkenntniss als eine *Thatsache* auf, die sie zum Schluss auf den subjectiven Ursprung desselben berechtigt. (II. 182. 291.)

Da aber auch die Metaphysik in unserm Sinne immer noch gewissermaassen die Möglichkeit der Erfahrung überfliegt, weil sie eine Vollständigkeit des menschlichen Wissens beabsichtigt, welche Erfahrung in ihrer Be-

schränktheit und Unvollständigkeit niemals gewährt, so muss sie ein Princip finden, vermöge dessen sie das Ganze der Erfahrung tief genug fassen, und in seinen grössten und letzten Gegensätzen, also *der ganzen endlichen Möglichkeit nach,* umspannen kann.

Die Brücke hierzu ist die Zerlegung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich, wodurch einerseits die relative, auf das erkennende Subject beschränkte Gültigkeit der Erkenntnissformen, unter denen die Erfahrung zu Stande kommt, festgestellt ist, andererseits der Voraussetzung Raum bleibt eines von der Erscheinung verschiedenen Kernes der Erfahrung.

In den ewigen Naturgesetzen, den *qualitates occultae* der Dinge, kündigt sich, wie wir sahen, jener Kern uns an, entzieht sich aber dem Eindringen unserer Erkenntniss durch die Formen der Erscheinung, in die er verhüllt bleibt. Dennoch kann derselbe nur erkannt werden in den Verhältnissen und Beziehungen der Erscheinung selbst, und die Welt als Erscheinung, wenn sie nicht durch und durch Nichts ist, muss die Manifestation desjenigen sein, was erscheint, des Dinges an sich. (II. 185.) Hierin liegt auch die eigentliche Bedeutung der für die Möglichkeit einer Metaphysik entscheidenden, und darum, wo es sich um das philosophische Verständniss der vorgestellten Welt handelt, zunächst sich uns aufdrängenden Frage nach der *Realität* der Aussenwelt; sie drückt eben das Bedenken aus, ob Dinge ausser uns bestehen, auch abgesondert von den Veränderungen, welche sie in uns hervorbringen, oder ob nicht in ihrem Wirken, das doch nur eine Modification unseres Bewusstseins ist, ihr ganzes Dasein und Wesen aufgehe.

Die Unwahrheit derjenigen Ansicht, welche die Ordnung der Natur für die einzige und absolute Ordnung der Dinge hält, also einer *absoluten Physik* huldigt, offenbart sich nicht allein dadurch, dass die Transscendentalphilosophie die durchgängige Abhängigkeit der Gesetzmässigkeit der Natur vom erkennenden Subject nachweist, son-

dern namentlich auch in eben jenen aller natürlichen Erklärung unzugänglichen Naturkräften. (II. 177. Parerga, II. 112.) Und so rechtfertigt die Mangelhaftigkeit des Naturalismus für sich allein schon die Annahme des Dinges an sich als einer von der Ordnung der Natur völlig verschiedenen Ordnung der Dinge. Darin liegt aber zugleich die Voraussetzung der Unmöglichkeit, dass diese metaphysische Ordnung jemals von unserer Erkenntniss erreicht und verstanden werden könne, denn das Ding an sich in diesem Sinne drückt etwas aus, das recht eigentlich über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus liegt. Es muss desshalb dieser Annahme noch eine andere Bedeutung zukommen, wenn dem Naturalismus genügend begegnet werden soll. Die *qualitates occultae,* welche eine metaphysische Ordnung der Dinge voraussetzen lassen, kündigen nämlich zugleich auch eine Beziehung des Dinges an sich zur Erscheinung an, und führen von der Welt als Erscheinung zu dem, was in ihr *erscheint.* Hierdurch erst ist der äussern Welt eine Realität *an sich* zugesichert, denn sie würde immerhin *Nichts* sein, wenn sie mit der intelligiblen Welt, die wir annehmen, durch Nichts zusammenhinge.

Die Aufgabe der Metaphysik ist also dahin näher zu bestimmen, dass diese den Charakter des Erscheinenden, d. h. das Verhältniss des Dinges an sich zur vorgestellten Welt, aus der Erscheinung selbst herauszudeuten hat. (Parerga, II. 18.)

Dazu bedarf sie aber eines den einzelnen Fachwissenschaften überlegenen Standpunktes; denn sie muss das Ganze der Erfahrung in seinen letzten möglichen Unterschieden auffassen können, damit ihr die Auslegung und Deutung des eigentlichen Gehalts aller Erfahrung und das universelle Verständniss derselben möglich werde. Es giebt nun aber keinen durchgreifendern Unterschied in aller Erfahrung, als den zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Bewusstsein anderer Dinge, denn in jenem tritt, wie wir sahen, der erkannte Ge-

genstand bei weitem unvermittelter und unverhüllter durch die Formen der Erkenntniss auf, als in aller äussern Erfahrung.

Darum besteht der entscheidende Schritt, welcher das *Princip* der Metaphysik ausmacht, darin, dass wir an der rechten Stelle die äussere Erfahrung mit der innern in Verbindung setzen, und sonach zur Welt als Vorstellung die zwar anscheinend kleinere aber nicht minder wichtige andere Naturhälfte, die für sich abgesondert der Gegenstand anthropologischer und ethischer Betrachtung ist, hinzubringen, wodurch wir ohne Zweifel die umfassendste Uebersicht über das Gebiet der Erfahrung erlangen.

Wir erhalten aber alsdann das doppelte Verhältniss zwischen Selbstbewusstsein und Vorstellung, und zwischen einer Welt als Erscheinung überhaupt und einer Ordnung der Dinge an sich selbst, welche letztere zwar nicht erkannt, doch aber überall vorausgesetzt werden muss, und als da anfangend vorgestellt wird, wo das Reich der Erfahrung aufhört.

Die Metaphysik in diesem Sinne reisst sich niemals ganz los von der Erfahrung, da sie von einem Ding an sich nie anders redet, als in seiner *Beziehung zur Erscheinung;* sie hält also die von Kant nachgewiesenen Schranken der menschlichen Erkenntniss ein und lässt dessen Prolegomena zu *jeder* Metaphysik auch für sich gelten und bestehen. (II. 185. Parerga II. 121.)

Metaphysischer Theil.

Allgemeines Princip.

§ 14.

Die Beziehung der uns als Vorstellung gegenüberstehenden Welt zu uns selbst, aus der uns ein tieferes Verständniss beider erwachsen muss, könnte niemals gefunden werden, wenn das Ich, als der betrachtende Theil, nichts mehr wäre als *erkennendes Subject.* Nun aber wurzelt es selbst mit in jener Welt, und findet sich mit einer ihrer Erscheinungen, dem menschlichen Leibe, innig verbunden, indem einerseits sein Erkennen, obschon der Träger der erscheinenden Welt, doch in seiner Function abhängig ist von den Affectionen der Sinnlichkeit, welche dem Verstande zum Ausgangspunkte dienen müssen, und sich äusserlich als Vorgänge am unmittelbaren Object, dem Leibe, darstellen (I. 112.), und indem es andererseits die Actionen dieses Leibes, d. h. die durch keine solchen materiellen Anlässe hervorgerufenen Veränderungen an ihm, als Aeusserungen dessen ansieht, was sein ganzes Wesen ausmacht, sofern es sich noch anders als bloss erkennend verhält. Dieses Jedem unmittelbar Bekannte haben wir bezeichnet durch das Wort „Wille".

Die Wahrnehmung unserer Willensäusserungen ist, wie oben (§ 10.) gezeigt wurde, nicht gebunden an die Causalität und die Form räumlicher Anschauung, sondern sie geschieht ohne alle Vermittelung in der blossen

Zeit. Dasselbe nun, was wir als Act des Willens im Selbstbewusstsein wahrnehmen, stellt sich zugleich in äusserer Anschauung als Veränderung oder Action des Leibes dar, sowie umgekehrt äussere Einwirkungen auf den Leib mehr oder weniger im Selbstbewusstsein unser Wollen afficiren.

Unser Wollen ist sonach die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äusserlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem *Innern* zu verstehen, und das Bewusstsein von uns selbst wird desshalb vor jeder andern Erkenntniss dazu dienen können, uns über die Erscheinungen ausser uns aufzuklären. Ist Erfahrung überhaupt die Manifestation des Dinges an sich, so tritt dieses als *Wille* am unmittelbarsten in die Erscheinung, und keine Verschiedenheit in aller Erfahrung kommt der gleich zwischen dem unmittelbaren Wissen, das Jeder von *sich* hat, und dem durchaus vermittelten Wissen von allem Andern ausser ihm. (II. 194.)

Der Willensact und die Action des Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte verschiedene Zustände, stehen auch nicht im Verhältnisse der Ursache und Wirkung, denn die Herrschaft des Willens über die Glieder des Leibes finden wir durch kein *Wirken* vermittelt; sondern sie sind Eines und Dasselbe, nur in doppelter Wahrnehmung gegeben, einmal ganz unmittelbar im Selbstbewusstsein, und einmal in der Anschauung für den Verstand. (II. 252. I. 113.)

Die Action des Leibes ist, wie Jeder unmittelbar weiss, der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene, Act des Willens; hierauf beruht das Bewusstsein des Thunkönnens, d. i. der unausbleiblichen Erscheinung des Willens als Leibesaction, welches die eigentliche Brücke zwischen Innen- und Aussenwelt bildet. (I. 113. Ethik p. 19.)

Es muss nun aber auch die unumgängliche Bedingung und Voraussetzung dieser äussern Action Erscheinung des Willens sein, denn dessen Erscheinen kann

nicht von etwas abhängen, „das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wäre, wodurch sein Erscheinen selbst nur zufällig würde: jene Bedingung aber ist der *ganze Leib selbst*.“ Dieser also muss die Erscheinung eines Willens *überhaupt* sein, sowie die einzelne Leibesaction die Kundgebung einer besondern Willensrichtung ist. (I. 121.)

Da in der blossen Zeit sich ein Beharrliches nicht darstellen kann, so wird im Selbstbewusstsein der Wille nicht als das bleibende Substrat seiner Regungen, sondern nur in diesen einzelnen Regungen selbst successiv wahrgenommen; dagegen finden wir in der äussern Anschauung als das materielle Substrat aller Willensäusserungen den organischen Leib. In dieser Hinsicht ist die Erkenntniss unseres Willens von der unseres Leibes nicht zu trennen, da durch die Vorstellung des Leibes der Wille erst als eine Einheit, ein Ganzes, erkannt werden kann. (I. 115. II. 251.)

Das erkennende Subject ist vermöge seiner Beziehung zum Leibe, welche ihm die zwiefache, ganz heterogene Erkenntniss eines und desselben Wesens gewährt, Individuum. Abstrahiren wir nun aber von dieser besondern Beziehung, die den Leib vor allen andern Vorstellungen auszeichnet, so bleibt uns zur Verständigung über den eigentlichen Unterschied dieses Gegenstandes von andern vorgestellten Dingen entweder nur die Annahme übrig, dass er das einzige Object sei, welches ausserhalb der Vorstellung zugleich als Wille existire, dass daher alles Andere nur in unserer räumlichen Anschauung ein Dasein habe, an sich selbst aber Nichts sei, oder: wir müssen uns dazu verstehen, das Unterscheidende unseres Leibes allein in sein *Verhältniss zu unserer Erkenntniss* zu setzen, nicht aber in seine besondere objective Natur.

Dass Jeder nur Eines sein und dessen im Selbstbewusstsein inne werden, alles Andere aber nur *von aussen* erkennen kann, ist eine Beschränkung der an

unsere Individualität gebundenen Erkenntniss, die eben im letzten Grunde das Bedürfniss zur Philosophie erzeugt hat. Freilich macht gerade Dieses der theoretische Egoismus zum Grunde der Unmöglichkeit einer Philosophie. (I. 117. 118.) Wenn wir nun aber, wie wir es als nothwendig erkannten, das Dasein der vorgestellten Welt nicht auf ihre materielle Seite, ihr Wirken, beschränken, sondern ihr eine wahrhaft objective Bedeutung zuerkennen, so müssen wir von dem obigen Dilemma das zweite Glied annehmen, welches die Voraussetzung enthält, dass der erscheinenden Welt unabhängig von unserer Vorstellung ein in der Weise bestimmtes Dasein zukomme, wie dem Gegenstande des Selbstbewusstseins, d. h. also, dass die vorgestellte Welt an sich selbst *Wille* sei. (I. 119.)

Um diese Voraussetzung im rechten Sinne zu verstehen, ist es nöthig, dass wir alles Fremdartige und Unwesentliche aus dem Begriffe des Willens ausscheiden, wie namentlich sein Begleitetsein von Erkenntniss und das dadurch bedingte Wirken nach Motiven, welches nur seinen deutlichsten Erscheinungen, im Menschen und Thiere, angehört. Was wir alsdann im Begriff des Willens zurückbehalten, ist in Wahrheit dasjenige, was unter einer eigentlichen Realität verstanden wird; eine andere Art empirischen Daseins giebt es gar nicht, die wir der Körperwelt beilegen könnten, denn ausser der Vorstellung und dem Willen ist uns gar Nichts bekannt, noch denkbar. Das Ding an sich, das der gesammten Erscheinung zum Grunde liegt, wird sich seiner selbst im Gefühl des Daseins unmittelbar bewusst; es könnte auch ein Wissen von ihm auf andere Weise gar nicht entstehen, da es *objectiv erkennen wollen*, etwas Widersprechendes verlangen hiesse. Zwar bleibt der Wille, als Gegenstand des Erkennens überhaupt, und ins Besondere als ein unter der Form der Zeit Erkanntes, immer noch Erscheinung, allein dies hindert uns nicht, ihn in aller Erfahrungserkenntniss an die Stelle des

Dinges an sich zu setzen. Da wir nämlich voraussetzen, dass das Unbekannte, das wir hinter der Erscheinung annehmen, aus dieser selbst irgendwie als das *Erscheinende* erkannt werden müsse, und, weil alles Object schon wieder nicht mehr ist als blosse Erscheinung, der Metaphysik nur die Aufgabe stellen, die Erscheinung *in ihrer möglichst nahen Beziehung* zum Dinge an sich aufzufassen, so müssen wir Namen und Begriff für letzteres von einem Objecte borgen, das unter allen seinen Erscheinungen die deutlichste und unmittelbarste, weil unter den Formen der Erkenntniss am wenigsten verhüllte, ist. (I. 125.)

Demzufolge werden wir nun die auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniss, die wir vom Wesen und Wirken des eigenen Leibes haben, analogisch anwenden, um uns das Verständniss aller andern Erscheinungen zu eröffnen, indem wir voraussetzen, dass, abgesehen von ihrem Dasein in unserer Vorstellung, in ihnen dasjenige vorhanden sei, was sich im individuellen Bewusstsein als Wille vorfindet. (II. 273.)

Im Willen in uns, als der einzigen uns intim bekannten Erscheinung, erkennen wir sonach das innerste und letzte Wesen der Erscheinung, soweit sich dasselbe überhaupt zu erkennen giebt; er gilt uns als das *Urphänomen der Metaphysik*, das von dieser in dreifacher Richtung in Betracht zu nehmen ist.

Die Metaphysik untersucht nämlich 1) als *Metaphysik der Natur*, wie der Wille in der äussern Welt sich darstellt, erscheinend in den niedersten Kräften der unorganischen Natur bis hinauf zu den immer complicirteren Formen der Pflanzen- und Thierorganismen, und endlich in unserm Bewusstsein sich zur Erkenntniss seiner selbst erhebend. Sie betrachtet 2) als *Metaphysik der Sitten* die ganz anderartige und unmittelbare Manifestation des Willens in unserm Innern und deren Verhältniss zu unserer Handlungsweise. Zuvor aber nimmt sie noch 3) als *Metaphysik des Schönen* die voll-

kommenste und reinste Auffassung der äussern Erscheinung des Willens in Betracht.

Die Metaphysik der Natur.

§ 15.

Man sah bisher für Erscheinungen eines Willens nur diejenigen Veränderungen an, deren Grund in einem Motiv, d. h. einer Vorstellung, gesucht werden musste, und legte daher ausser dem Menschen nur noch den Thieren einen Willen bei, weil wir, gewissermaassen *a priori*, jeder Thiergestalt vorweg als das Innerste ihres Wesens, als uns wohlbekannt, das unmittelbare Innewerden eines Verlangens und der wechselnden Befriedigung und Nichtbefriedigung desselben mit Sicherheit beilegen, und demnach thatsächlich voraussetzen, dass der Wille *die Basis jedes Bewusstseins* sei. (I. 129. II. 206.) Wenn wir nun aber der Natur überhaupt, sowohl der organischen als der unorganischen, den Willen zum Grunde legen, so ist alle Mitwirkung der Erkenntniss im menschlichen und thierischen Willen zuvor hinwegzudenken, um das Wesen desselben an sich selbst zu erfassen, und alsdann auf alle die Erscheinungen, in denen es sich weniger ausgeprägt und deutlich darstellt, zu übertragen. Während man also bisher den Begriff Wille unter den der *Kraft*, d. h. irgend einer *qualitas occulta*, subsumirte, haben wir bei Betrachtung der Natur umgekehrt jede Naturkraft als Wille zu denken, und so das Unbekanntere und Dunklere auf ein Näherliegendes und Bekannteres zurückzuführen.

Dies muss zunächst geschehen bei Betrachtung des menschlichen Leibes selbst.

Wie aus den Motiven die Handlungen eines Menschen nur insoweit erklärt werden können, als dabei auf seinen *Charakter* zurückgegangen wird, so ist auch die Rechenschaft, welche die Aetiologie von der Entwickelung und Erhaltung des Leibes, also von seinen vitalen Functionen giebt, welche ohne Mitwirkung der Erkenntniss, auf

blosse Reize, vor sich gehen, auf die äussere *Erscheinung* beschränkt, und es streitet hier sowenig als dort die Erklärung gemäss dem Satze vom Grunde dagegen, dass das Wesen an sich, welches in beider Art von Erscheinung sich kundgiebt, *Wille* sei; ja es setzt gerade die Erklärung zu ihrer Vollständigkeit immer jenen uns verborgenen Grund der Erscheinung voraus. Daher sind nicht nur die willkürlichen Bewegungen des Leibes, sondern überhaupt *alle Veränderungen* an ihm, mithin er selbst, als deren Bedingung, und der Process, durch den und in dem er besteht, anzusehen als die *Sichtbarwerdung Objectität, des Willens.* Hierauf beruht es, dass alle Einwirkungen auf den Leib den Willen mehr oder weniger afficiren, und dass heftige Bewegungen des Willens den Lauf der leiblichen Functionen stören. Auch erklärt sich hieraus die vollkommene Angemessenheit des menschlichen und thierischen Leibes zum menschlichen und thierischen Willen überhaupt. (I. p. 120 u. ff. W. in d. N. 38 u. ff.)

Dass nun aber das in allen Erscheinungen der Natur ohne Mitwirkung des Intellects Treibende und Wirkende seinem Wesen nach identisch sei mit dem Willen in uns, drängt sich unserer Ueberzeugung am entschiedensten auf, wenn wir die Naturwesen in der Stufenfolge ihrer Objectivation betrachten, von den einfachsten Erscheinungen der unorganischen Natur bis zu dem mit Vernunft begabten Menschen hinauf. Auf den untersten Sprossen der Wesenleiter erscheint nämlich dasjenige, was wir an den Dingen *a posteriori* erkennen, noch verhältnissmässig einfach und der Erklärung durch unsere Denkgesetze zugänglich, sodass die hier einschlagenden Wissenschaften (z. B. Mechanik, Hydraulik, u. s. w.) dem apriorischen Theil unseres Wissens an Fasslichkeit und Präcision nahe kommen, und ihre Abklärung zur völlig apriorischen Durchsichtigkeit nur durch das trübende Element weniger unerklärt bleibender Grundkräfte verhindert wird. (I. 136 u. ff.) Weiter hinauf aber vergrössert

sich der empirische Gehalt und damit auch das Unerklärliche und Geheimnissvolle in den Erscheinungen, bis uns endlich die Verständlichkeit völlig verlässt. Auf der niedrigsten Stufe der Natur ist die Causalverknüpfung noch durchaus gleichartig und gleichmässig, das Verschiedenartige der Erscheinungen lässt sich meist auf die Verschiedenheit räumlicher und zeitlicher Verhältnisse zurückführen und daraus erklären. Weiterhin nimmt dagegen die Fasslichkeit der Causalität ab, weil Ursache und Wirkung immer anderartiger werden und sich mehr und mehr von einander absondern, bis in der Pflanzennatur die Ursache in erhöhter Potenz als *Reiz* auftritt — wo zwar noch die ihr folgende Wirkung, als eine durch sie bestimmte Veränderung, aber gar Nichts mehr von der Art und Weise der Causalität erkannt wird — und endlich im Reich der erkennenden Wesen die Causalität ganz aufgehoben zu sein scheint, und nur Erfahrung und Nachsinnen uns lehren, dass auch die animalischen Actionen nur auf vorgängige Ursachen (Motive) möglich seien. (W. in d. Nat. p. 79 u. ff.)

Hier nun aber, wo das nach aussen gerichtete Licht des Verstandes vom Dunkel überwältigt wird, „kommt eine Aufklärung völlig anderer Art, von einer ganz andern Seite, aus unserm eigenen Innern ihm entgegen, durch den zufälligen Umstand, dass wir, die Urtheilenden, die zu beurtheilenden Objecte selbst sind.“ (W. in d. Nat. p. 83.)

Jenes X nämlich, welches die Causalerklärung selbst in den einfachsten Vorgängen der erkenntnisslosen Natur zurückliess, das sich immer weiter ausdehnte und zuletzt auf den höchsten Stufen die Causalerklärung ganz zurückdrängte, entschleiert sich in uns als *Wille*. (W. in d. N. p. 84.)

Wenn wir demzufolge nicht zwei grundverschiedene Urprincipien der Bewegung behalten wollen, zwischen denen eine feste Scheidewand steht, nämlich die Bewegung auf Ursachen und die durch den Willen; deren

erste ihrem Wesen nach ewig unverständlich bleibt, weil alle ihre Erklärungen jenes unauflösliche und auf den höhern Objectivationsstufen sich immer mehr erweiternde X zurücklassen, während die zweite als dem Princip der Causalität völlig entzogen, als grundlos, als Freiheit der einzelnen Handlungen, also als völlig der Natur entgegengesetzt und absolut unerklärlich dasteht: so müssen wir die äussere Erfahrung mit der innern, da wo sie sich berühren, vereinigen, und darnach eine *doppelte Identität* anerkennen, einmal nämlich die Identität des Causalverhältnisses mit sich selbst auf allen Naturstufen, und sodann die jenes zuerst unbekannten X, als des Grundlosen, ursprünglich Bewegten, der unvermittelten ersten Kraft in allen Erscheinungen, mit dem Willen in uns. (p. 85. 86. a. a. O.)

Die Causalität aber, als die *a priori* erkennbare Form des Verstandes, macht das Wesen der *Vorstellung* als solcher aus, welche die eine Seite der Welt ist; die andere Seite ist *Wille:* er ist das Ding an sich. (p. 87. a. a. O.)

Alles dasjenige an den Erscheinungen, was nicht auf Zeit, Raum und Causalität zurückzuführen, noch durch diese zu erklären ist, ist das unmittelbare Sichtbarwerden des Erscheinenden, des Dinges an sich. (I. 137.) Dieses stellt sich dar auf verschiedenen Stufen der Objectivation, die in den beständigen tausendfältig wiederkehrenden Formen und Gestalten der Dinge hervortreten, und obwohl sie nur unter einer individuellen Ausprägung zur Erscheinung kommen, sich doch als ein Ausserzeitliches und Ewiges ankündigen, daher das sind, was Platon die Ideen, die ewigen Formen oder Musterbilder der Dinge, Aristoteles ihre *formae substantiales* nannte. (I. 146.)

In ihnen hat alles Wirken und Leben seine dauernden Träger, weshalb denn die Natur überall die grösste Sorgfalt auf die Erhaltung der Gattungen verwendet, während das Einzelne, das Individuelle, nur einen mit-

telbaren Werth für sie hat, sofern es den Bestand der Gattung sichert. (II. 353.)

Obgleich nun die Identität des in allen Ideen sich objectivirenden Willens nicht verdreht werden darf zu einer Identität dieser Ideen selbst, wie dies der Materialismus und absolute Chemismus wollen, so lässt sich dennoch die Einheit, die dem Dinge an sich als solchem zukommen muss, auch in einer mehrfachen innern Verwandtschaft der Erscheinungen erkennen. Ein solches Gemeinsame ist die durchgreifende Analogie aller Formen im Pflanzen- und Thierreiche, sowie die Polarität, d. i. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten (I. 162. 163.), hauptsächlich aber der in allen Kräften und Lebenserscheinungen zu Tage tretende Streit um den Besitz der Materie, welcher die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst ist, und schon auf den untersten Objectivationsstufen in den einander widerstrebenden Kräften der Repulsion und Attraction hervortritt, seine deutlichste Sichtbarkeit aber in der Thierwelt erreicht. (166. 169. a. a. O.)

Die Materie ist für unsere Erkenntniss das Vehikel der Qualitäten und Naturkräfte (II. 317.); alle Erscheinungsformen realisiren sich nur an ihr, indem sie als ihre Accidenzien auftreten; sie mit allen ihren Qualitäten ist sonach der Wille selbst, sofern er die Form der Vorstellung angenommen hat. (II. 309. 310.)

Die verschiedenartigsten zum Hervortreten drängenden Kräfte und Lebensideen sind im Kampf um die Materie begriffen, und unter ihrer wechselnden Herrschaft muss diese beständig ihre Formen wechseln. Dabei zeigt sich, dass die höhern Ideen sich durch überwältigende Assimilation die niedern Kräfte unterwerfen und dienstbar machen, zuletzt aber im Kampfe mit ihnen erliegen, weil letztere zur unabhängigen und vollständigen Aeusserung ihres Wesens zurückstreben

und ihr älteres Anrecht auf die Materie geltend machen. (I. 165.)

Die Aufeinanderfolge im Besitz der Materie regulirt das Gesetz der Causalität, indem es den Punkt in der Zeit und im Raume bestimmt, wo mechanische, chemische, physische oder organische Kräfte ihr Recht an der Materie ausüben dürfen. (I. 154.) Jede natürliche Ursache ist desshalb nur *Gelegenheits*-Ursache, d. h. sie bestimmt nicht die *Existenz* einer Kraft oder Lebensidee in der Natur überhaupt, sondern giebt nur Gelegenheit, Anlass, zu ihrem Hervortreten an der Materie. (I. 156.) Die unwandelbare Constanz des Hervortretens einer Naturkraft unter den einmal erkannten Bedingungen, wodurch sich die *Einheit* ihres Wesens manifestirt, heisst *Naturgesetz*, und ist *die Beziehung der Idee auf die Form der Erscheinung*. (p. 150—152. a. a. O.)

Die grosse äussere Verschiedenheit zwischen den Veränderungen lebloser Körper und denen organischer Wesen besteht vorzüglich in dem Contrast zwischen der völlig bestimmten Gesetzmässigkeit in der einen und der scheinbar regellosen Willkür in der andern Art der Erscheinung. Dennoch verläugnet die Gesetzmässigkeit der Natur sich auch nicht auf den höchsten Objectivationsstufen, und die Art und Weise, wie der menschliche Wille seine Eigenschaften entfaltet, indem er durch äussere Einflüsse bestimmt wird, ist im Wesen völlig identisch mit der Art, wie jeder Körper der erkenntnisslosen Natur die seinigen zeigt. (I. 157.)

Da die Grundbestrebung des Willens, auf die alle seine Aeusserungen, all das Suchen und Verfolgen, das Meiden und Fliehen der Kräfte und Lebensthätigkeiten, sich zurückführen lassen, und welcher gemäss auch seine bleibenden Gestalten und Formen teleologisch erklärt werden, das Streben nach Selbsterhaltung ist: so muss auch die erkennende Thätigkeit als eine besondere Richtung des Willens zu diesem Zwecke aufgefasst werden. Der Wille erscheint als erkenntnisslos, als finster treibende

Kraft, bis zu dem Punkte, wo die Selbsterhaltung des Individuums nicht mehr durch blosse Bewegung auf Reize möglich ist, und desshalb, repräsentirt durch das Gehirn, die Bewegung auf Motive eintritt, wodurch nun auch mit einem Schlage die Welt als Vorstellung dasteht. (I. 170.)

Die Erkenntniss geht also aus dem Willen selbst hervor und ist ursprünglich ein blosses „Mittel zur Erhaltung von Individuum und Art, sogut wie jedes Organ des Leibes". (I. 172, 173.)

Von der secundären Natur des Intellects überzeugt uns schon seine vom Willen abhängige Richtung und Energie der Thätigkeit (II. 218. 239.), sowie das Periodische derselben, ihr Gebundensein an Schlaf, Ohnmacht u. s. f., und ihre Störung oder Abschwächung durch Krankheit und Alter. (II. 244. 248.)

Deutlicher aber noch als dieses Alles zeigt eine genetische Betrachtung des Intellects, die nicht von der Erkenntniss zur Welt, sondern von der Welt zum Intellect übergeht, ihn also als Naturerscheinung auffasst, dass derselbe nur eine Beschaffenheit oder Kundgebung des Willens ist, obwohl dessen höchste Efflorescenz. (II. 271 u. ff.)

Wie wir nämlich schon in der unorganischen Natur, wo jede Veränderung durch Ursachen im engern Sinne bestimmt wird eine immer grössere Absonderung und Incommensurabilität von Ursache und Wirkung bemerken, je mehr wir uns auf der Stufenleiter der Erscheinungen erheben, und wie dann in der Pflanzenwelt und im vegetativen Leben des thierischen Organismus als Bestimmungsmittel der einzelnen Aeusserungen der *Reiz* auftritt, ganz ebenso erscheint auch bei den thierischen Wesen als das Vermittelnde zwischen der Aussenwelt und den an ihnen vorgehenden Veränderungen die *Erkenntniss*. Was demnach bei unorganischen Körpern die Fähigkeit, durch Ursachen berührt zu werden, bei den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz ist, dasselbe ist für Thier und Mensch die Erkenntniss als das *Medium der Motive*. (W. in d. N. p. 63 u. ff.)

Nach Maassgabe der Bedürfnisse des Thieres, welche die Auffassung seiner Bezüge zur Aussenwelt erfordern, hat sich bei ihm die Empfänglichkeit für äussere Eindrücke bis dahin gesteigert, wo zu ihrem Behufe ein Nervensystem und Gehirn sich entwickeln muss, dessen Function das Bewusstsein einer objectiven Welt ist.

Die Erkenntniss ist also ursprünglich nichts, als *die Vermittelung der Causalität auf animalische Wesen*, und auf der schmalen Linie, wo diese Vermittelung stattfindet, schwebt die Welt als Vorstellung, zunächst nur als der Plan, auf welchem die Motive sich darstellen. (p. 65 a. a. O.)

Das Subject der Erkenntniss, als ein untheilbarer Punct, ist zwar einfach, desshalb aber keine Substanz (Seele), sondern ein blosser *Zustand*. (II. 278.)

Man hat zwar aus der *Zweckmässigkeit*, welche die Natur in ihrer ganzen Anordnung, zumal in den organischen Erscheinungen, offenbart, darauf geschlossen, dass sie ihr Dasein von einem durch Erkenntniss geleiteten Willen habe, allein man übertrug damit nur auf die Natur die Beschränkung unseres Intellects, der allerdings, um etwas Zweckmässiges zu Stande zu bringen, der Anleitung eines Gesetzes und des Zweckbegriffes bedarf. Doch sollte gerade die Betrachtung der Zweckmässigkeit der Natur zu der Einsicht führen, dass alle menschliche Kunst nicht bloss dem Grade, sondern der Art nach vom Schaffen der Natur völlig verschieden ist. (II. 323. 329. W. in d. N p. 52.)

Da die Formen des Intellects, Raum, Zeit und Causalität, die Vielheit und Verschiedenheit der Theile und ihrer Functionen erst hervorbringen, so ist die Zweckmässigkeit in der organischen Natur in gewissem Sinne ein Werk unseres eigenen Verstandes. (II, 330.) Indessen hat sie auch einen objectiven Grund in der transscendentalen Einheit des in jeder Naturerscheinung ganz gegenwärtigen Willens, einer Einheit, die auch in der Erscheinung selbst sich aussprechen muss. Ihr zufolge ist eine jede Kraft oder Lebensidee der Natur als ein ungetheilter Willensact aufzufassen, welcher jedoch in einer Vielheit

von Wirkungen oder von Individuen zur *gleichmässigen* Erscheinung kommt (I. 175.), in der Pflanze und im Thier aber nicht auf einmal sich äussert, sondern auseinandergezogen in eine Reihe von Entwickelungen und Zuständen in der Zeit, die in ihrer Gesammtheit das Gepräge jener ausserzeitlichen Einheit des Willens an sich tragen. (I. 176.)

Wenn wir, und zwar mit Recht, davon ausgehen, kein Theil an irgend einem Organismus sei ein zweckloser, so beruht dies im letzten Grunde darauf, dass uns die Erscheinung überhaupt nichts Zufälliges, Bedeutungsloses ist, sondern wir in ihr irgend etwas voraussetzen, *das erscheint*. Darnach muss jeder Theil eines Organismus dem ihm zum Grunde liegenden Willen in irgend Etwas dienen, sei es unmittelbar zur Erhaltung des Organismus selbst oder zur Verwirklichung einer besondern Willensbestrebung.

In der unorganischen Natur führt uns die Identität mehrerer wirkender Ursachen zur Voraussetzung einer in ihnen allen sich äussernden Naturkraft. Im lebendigen Organismus finden wir eine Vielheit solcher Kraftäusserungen einer höhern Idee untergeordnet, durch letztere überwältigt, und müssen sie desshalb, als die einzelnen Functionen des Organismus, auf das Dasein und die Selbsterhaltung jener höhern Idee, in welcher sie überwunden erscheinen, beziehen. Demzufolge sind *Endursachen* der Leitfaden für das Verständniss der organischen Natur, wie *wirkende Ursachen* für das der unorganischen. (II. 331.) Nur bei den willkürlichen Handlungen thierischer Wesen fallen wirkende Ursachen und Endursachen zusammen, indem hier die Endursache, der Zweck, als Motiv auftritt; gerade dies aber leitet zu der Annahme hin, „dass, wenigstens in der organischen Natur, deren Kenntniss durchaus die Endursachen zum Leitfaden hat, ein *Wille* das Gestaltende ist.“ (II. 333.)

Da jede einzelne Willensbestrebung einen bestimmten Gegenstand haben muss, so liesse sich fragen: was will denn der Wille in seiner Totalität, oder was ist es, worauf

alle seine Bestrebungen zuletzt abzielen? Hierauf ist die einzige Antwort: Dasein, Leben; denn dies ist das Letzte, was wir an ihm zu erkennen vermögen; Alles drängt und treibt zum Dasein, womöglich zum organischen, als der höchsten Steigerung desselben. Nach dem Warum, der Endabsicht des Daseins selbst lässt sich nicht wieder fragen. (I. 185 u. ff.)

Wie schon der überschwänglich starke Hang, das Leben zu erhalten und möglichst lange fortzusetzen, sich keineswegs als das Resultat einer objectiven Erkenntniss erweist, so geht aus der Auffassung der Welt im Ganzen, aus einer Betrachtung des ziellosen, stets gehemmten und unbefriedigten Drängens und Strebens, das in allen Erscheinungen sich ausspricht, deutlich genug hervor, dass der Wille zum Leben nicht eine Folge der Erkenntniss des Lebens und überhaupt nichts Secundäres ist, vielmehr das Erste und Unbedingte, als dessen Folge erst die Welt dasteht. (II. 360.)

Die Aesthetik.

§ 16.

Die ursprünglich zum Dienste des Willens bestimmte Erkenntniss betrachtet die Objecte in der Regel nur nach ihren *Relationen*, sofern sie nämlich zu dieser Zeit, an diesem Orte und unter den vorliegenden Umständen, mit Einem Wort, sofern sie als *einzelne Dinge* da sind; und das letzte Ziel aller Relationen der Dinge bleibt immer die Relation zum *eigenen Willen*. (I. 200.)

Selbst die einzelnen Wissenschaften haben vor der gemeinen Erkenntniss nur einen höhern Grad von Objectivität voraus, indem sie die Beziehungen der Dinge zu einander betrachten, und daher ein wenigstens nur mittelbares Verhältniss zum menschlichen Willen haben. (I. 200. 208. II. 364.)

Die gemäss dem Satz vom Grunde den Relationen nachgehende Erkenntnissweise führt nun aber niemals zur anschaulichen Auffassung der unmittelbaren Objectität

des Willens auf einer bestimmten Stufe der Erscheinung, sondern höchstens zur Abstraction aus dem einzeln und zufällig Gegebenen, das doch nur Bedeutung und Realität hat, sofern ihm eine der ewigen, unvergänglichen Formen aufgeprägt ist, unter denen der Wille sein Streben nach Dasein verwirklicht. Die einzelnen Erscheinungen in der unorganischen Natur offenbaren uns nur sehr zerstückt und unvollständig die eigenthümliche Art zu wirken der in ihnen sich kundgebenden Kräfte, und ebenso, wenn wir eine einzelne Gestaltung des Lebens in der organischen Natur betrachten, so liegt damit noch nicht das Wesen der Lebens*idee*, aus welcher diese Gestaltung hervorgegangen ist, und für welche allein sie ein Dasein hat — das Wesen der *Gattung* — unserer Anschauung offen.

Jene Urformen oder Ideen sind aber das wahrhaft Seiende an den Dingen, das, was nach Platons Ausdrucke, immer ist, aber nie wird, noch vergeht, weil es nicht gleich seinen hinschwindenden Nachbildern den Formen der Zeit, des Raumes und der Causalität unterliegt. (I. 194.)

Die Idee ist noch Erscheinung, also verschieden vom Willen selbst, sofern er noch nicht objectivirt, noch nicht Vorstellung geworden ist, aber sie ist eine Erkenntniss, welche die untergeordneten Formen der Erscheinung abgelegt, und nur die erste und allgemeinste Form des *Objectseins für ein Subject* beibehalten hat. (I. 197.)

Die Idee unterscheidet sich vom Begriff, welcher an Umfang ihr gleichkommt, durch die anschauliche Form und durch ihre durchgängige Bestimmtheit. (I. 265. II. 366. 408.)

Damit aber das erkennende Subject, das als Individuum dem Satz vom Grunde unterworfen ist, die Auffassung des einzelnen Dinges zur Auffassung der Idee erhebe, muss nothwendig eine Veränderung mit ihm vorgehen; es muss, wenigstens für den Augenblick, aufhören, individuelles Wesen zu sein und sich losreissen vom Dienste des Willens. (I. 200.) Dies geschieht dann, wenn das erkennende Subject, bei völligem Zurücktreten des empiri-

schen Selbstbewusstseins, sich ungetheilt einer bestimmten Anschauung hingiebt und das ganze Bewusstsein ausfüllen lässt durch die feste, ruhige Contemplation des dargebotenen Objects, sodass es nicht mehr weiss, wer der Anschauende ist, und diesen überhaupt nicht von der Anschauung zu trennen vermag. Dann ist es nicht mehr das einzelne Ding, das ihm vorschwebt in seinen zeitlichen Relationen, sondern hervortretend aus allen vergänglichen Formen offenbart die Idee, die *ewige* Form, die unmittelbare Objectität des Willens auf dieser Stufe, sich dem schauenden Auge; und der in solcher Anschauung Begriffene ist nicht mehr Individuum, sondern reines, willensloses, zeitloses Subject der Erkenntniss — das *Correlat der Idee*. (I. 202. II. 367.) Diese plötzlich statthabende Umwandlung der gemeinen Erkenntnissweise in die Erkenntniss der Idee ist die Grundthatsache der Aesthetik; die mit ihr verbundene Stimmung des Gemüths, welche aus der Abwesenheit jeder Regung des Wollens und damit jedes Bedürfnisses und Leidens hervorgeht, heisst das *Gefühl des Schönen*. (I. 221. Parerga II. § 205.)

Das Wesen des *Genius* besteht in derjenigen Vollkommenheit und Energie der anschauenden Erkenntniss, welche dieselbe befähigt, oft und leicht sich dem Dienste des Willens zu entziehen und der reinen Contemplation eines Objects hinzugeben. Genialität ist daher die vollkommenste Objectivität, d. h. objective Richtung des Geistes, die diesen zeitweilig der Persönlichkeit entäussert, und ihn bestehen lässt als das blosse Bewusstsein, worin die objective Welt ihr Dasein hat, als klares Weltauge, rein erkennendes Subject. (I. 210. II. 376, 77.) Das Genie ist indess immer nur die Steigerung desselben Vermögens, welches den Menschen überhaupt innewohnt, in den Dingen ihre Ideen zu erkennen; das Auseinandertreten des Willens und des Intellects, das in der ganzen Reihe der Wesen wahrgenommen wird, erreicht in dieser Befähigung seinen höchsten Grad. (II. 382. I. 220.) Die Gehülfin des künstlerisch schaffenden Genies ist die *Phantasie*, welche den

Gesichtskreis über die in der Wirklichkeit sich darbietenden Objecte erweitert, und die intuitive Auffassung auch ohne die reale Gegenwart der Dinge möglich macht. (I. 210. 211. II. 378. 379.)

Das Versetzen in den Zustand des reinen Anschauens geschieht am leichtesten, wenn die betrachteten Gegenstände durch die Mannigfaltigkeit und Bedeutsamkeit der an ihnen hervortretenden Eigenschaften und Verhältnisse oder durch die an ihnen vereinigte Vollständigkeit der ihrer Art oder Gattung möglichen Aeusserungen leicht zu Repräsentanten ihrer Ideen werden. Hierauf beruht *Schönheit im objectiven Sinne.* Dass ein Gegenstand schön sei, bedeutet also ebensowohl, dass sein Anblick uns objectiv macht, vom Willen losreisst, als auch, dass wir in ihm nicht das concrete Ding, sondern seine *Idee* erkennen. (I. 237. Parerga II. § 211.)

Muss die objective Erkenntniss bei Betrachtung solcher Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten zur reinen Contemplation einladen, sich zuvor gewaltsam losringen von einer feindlichen oder sonst der objectiven Auffassung widerstrebenden Beziehung dieser Gegenstände auf das individuelle Wollen, sodass die nun trotz ihrer zu Stande kommende Erkenntniss der Idee in Begleitung einer Erinnerung an das menschliche Wollen überhaupt auftritt, so entsteht ein Zustand innerer Erhebung: *das Gefühl des Erhabenen.* (I. 228. 229.) Erhaben heisst also das Schöne, wenn es unter dieser besondern Bestimmung gedacht wird.

Es begründet an sich keinen Unterschied, ob die Rührung des Menschen durch das Schöne oder Erhabene unmittelbar aus der Natur oder ob sie aus der Kunst hervorgehe; denn antheilslose, willenslose Auffassung macht den angeschauten Gegenstand poetisch oder malerisch. Anders ist es aber in Hinsicht auf die *objective* Seite des Schönen, indem die *Kunst* die durch Contemplation aufgefassten Ideen auf dem Wege der Anschauung mittheilt, und uns sonach, je nachdem der Stoff ist,

in welchem sie dieselben wiederholt, als bildende Kunst, Poesie oder Musik, Objecte schafft, denen das Prädicat des Schönen im vollsten Sinne zukommt. (I. 221. 208.) Der Künstler lässt uns gleichsam durch seine Augen in die Welt blicken, damit wir durch sie das Leben und die Dinge so erkennen, wie sie in Wahrheit sind. (I. 220.) Es beantwortet daher jedes Kunstwerk für sich die Frage: was ist das Leben? in der naiven Sprache der Anschauung. (II. 405.)

Die *bildende Kunst* lässt die Idee *unmittelbar* anschaulich erkennen, während die *Poesie* durch Erregung der Phantasie das unmittelbar in Worten, also *in abstracto*. Mitgetheilte in ein Anschauliches zu verwandeln sucht. (I. 276.) Der *Musik* kommt eine vor den andern Künsten ausgezeichnete Stellung zu. Sie giebt nämlich nicht, wie diese, blosse *Abbilder* der Ideen, sondern eine *unmittelbare* Objectivation des *ganzen Willens selbst*, indem zwischen ihren Leistungen, die auf eine räthselhafte, doch unmittelbar verständliche Weise das Gemüth des Hörers treffen und ihm die Regungen seines verborgensten Innern wiedergeben, und der Welt als Vorstellung ein eigenthümlicher Parallelismus stattfindet, der in der Musik eine ganz neue Offenbarung des Wesens der Dinge erkennen lässt. (I. 292. II. 446 u. ff.)

Die Werke der Kunst beruhen auf einer das Schöne oder Charakteristische anticipirenden Ahndung, der die Erfahrung als ein Schema dienen muss, das *a priori* dunkel Bewusste zur vollen Deutlichkeit hervorzurufen. Diese Anticipation heisst, wenn sie sich auf das Schöne, d. h. der Gattung Wesentliche, erstreckt, das *Ideal*. Ihre Möglichkeit beruht allein darauf, dass der Künstler wie der Beschauer des Kunstwerks, der die Idee in demselben ausgesprochen findet, „das An-sich der Natur, der sich objectivirende Wille *selbst sind*." (I. 252. II. 419.)

Die subjective Seite des ästhetischen Genusses, d. h. die Seeligkeit und Ruhe des von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten Erkennens,

wiegt da vor, wo die aufgefassten Ideen niedere Stufen der Objectität des Willens sind, während die tiefere Bedeutsamkeit der vollkommneren und höheren Offenbarungen des Willens den Genuss mehr der *objectiven* Auffassung der Ideen zulenkt. (I. 240, vergl. mit 252.)

Die Ethik.

§ 17.

Die Ethik hat die Aufgabe, die *Handlungen* des Menschen mit Rücksicht auf die sehr verschiedenen, ja entgegengesetzten Maximen, deren Ausdruck sie sind, dem innersten Wesen und Gehalt nach zu deuten und zu erklären. Sie behauptet hierbei die nämliche Immanenz, wie die Metaphysik überhaupt; diese „wirkliche Welt der Erkennbarkeit, in der wir sind, und die in uns ist", bleibt der Stoff wie auch die Grenze ihrer Betrachtung. (I. 306. 307.)

I.

Zum Verständniss des menschlichen Handelns im Allgemeinen ist zuvörderst die Einsicht nöthig, dass dasselbe als ein Vorgang in der erscheinenden Welt den Bedingungen aller Erscheinung unterworfen ist, und daher überall durch äussere Anlässe mit Nothwendigkeit bestimmt wird. Diese Einsicht gründet sich auf die Identität des Causalverhältnisses auf allen Stufen der Erscheinung (§ 15), welcher gemäss auch das Motiv, obgleich durch das Medium der Erkenntniss einwirkend, eine Ursache ist gleich jeder andern, folglich die nämliche Nothwendigkeit des Erfolgs, wie jede andere, mit sich führt. (Ethik p. 38—48.) Ferner ist die Bedeutung, welche jedem Vorgang in dieser sichtbaren Welt zukommt, als Erscheinung des auf einer bestimmten Stufe objectivirten Willens, auch beim menschlichen Handeln festzuhalten. Dasselbe ist die Erscheinung des in der

menschlichen Gattung überhaupt sich darstellenden Willens, ins Besondere aber der speciell und individuell bestimmten Beschaffenheit des Willens im einzelnen Menschen, die wir dessen *Charakter* nennen. (Eth. p. 48 u. ff.)

Wie also jede Ursache ein bestimmtes Etwas voraussetzt, auf welches sie wirkt, und wie die an diesem hervorgebrachte Veränderung jederzeit der innern Natur des in ihm erscheinenden Wesens gemäss ist *(operari sequitur esse)*, so setzt auch die Motivation, d. h. die durch das Medium der Erkenntniss hindurchgehende Causalität, das Vorhandensein eines Willens von bestimmter Beschaffenheit, einen Charakter, voraus, welchem gemäss die Handlung ausfallen muss. Denn obwohl der Wille, als Ding an sich, ausserhalb der Zeit liegt, und daher *grundlos* und *frei* genannt werden muss, so ist doch jedes Naturwesen eine seiner bereits determinirten Erscheinungen (Idee), also auch der individuelle menschliche Wille. Indem dieser in die Formen der Erscheinungswelt eingeht, entwickelt er sich zwar in eine Vielheit von Handlungen, „die aber *wegen der ausserzeitlichen Einheit jenes Wollens an sich* mit der Gesetzmässigkeit einer Naturkraft sich darstellt". (I. 325. Eth. 179.)

Die strenge Necessitation der Willensacte geht also einerseits hervor aus der Constanz oder Unveränderlichkeit des Willens, der im Individuo einmal die Form der Erscheinung angenommen hat, andererseits aus der ausnahmslosen Anwendung der obersten Grundregel unseres Denkens auf alle Naturerscheinungen; jede Handlung des Menschen ist demzufolge das nothwendige Product seines individuellen Charakters und des eingetretenen Motivs. (Eth. p. 58. II. 320 z. Anf.)

Man hat die *Freiheit der einzelnen Willensacte* auf eine Aussage des Selbstbewusstseins gründen wollen: allein dieser Versuch erliegt schon der Ueberlegung, dass ja das Selbstbewusstsein unmöglich einen Aufschluss geben kann über die Beziehung dessen, was ganz

ausser seinem Bereiche liegt, nämlich des Causalverhältnisses der Aussenwelt, zu dem, was innerhalb desselben ist — unseren Entschlüssen. (Eth. p. 17 z. Anf.) Das Einzige, was das Selbstbewusstsein über den Willensact unbedingt aussagt, ist die Abhängigkeit der körperlichen Actionen von ihm, also das: *ich kann thun, was ich will* (Eth. p. 16); so wichtig aber auch in anderer Hinsicht dieses Bewusstsein von dem unausbleiblichen und sofort mit dem Entschlusse selbst erfolgenden Uebergang des Willensactes in die anschauliche Welt ist, da dasselbe nicht nur für die Erkenntnisstheorie eine Vermittelung herstellt zwischen der Aussenwelt und der Welt des Selbstbewusstseins, sondern sich auch andererseits darin ausspricht, dass der Charakter ein ebenso nothwendiger Factor der Handlung ist, wie das Motiv (Eth. p. 18. p. 93): so ist doch diese Abhängigkeit des Thuns vom Willen durchaus verschieden von der Unabhängigkeit der Willensacte von äussern Umständen, also von dem, was die behauptete Willensfreiheit, das *liberum arbitrium indifferentiae*, ausmachen würde. (Eth. p. 16.)

Ausserdem ist es nur Freiheit vom unmittelbaren sinnlichen Zwange des anschaulich Gegenwärtigen und die dadurch begründete Deliberationsfähigkeit — *intellectuelle Freiheit* — des Menschen, welche dieser vor dem Thiere voraus hat. Hierdurch ist aber allein die *Art* der Motivation geändert, nicht die *Nothwendigkeit* in der Wirkung der Motive aufgehoben oder auch nur vermindert. (I. 336. Eth. p. 37.)

Kann nun aber auch das *liberum arbitrium indifferentiae* oder die Behauptung der Freiheit der einzelnen menschlichen Handlungen, aus welcher hervorgehen müsste, dass einem Menschen unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äussern Umständen zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich seien, vor einer kritischen Betrachtung nicht bestehen: so giebt es dennoch eine Thatsache des menschlichen Bewusstseins, welche eine

Freiheit anderer und höherer Art unabweisbar fordern lässt, und bleibt uns auch noch ein höher gelegener Standpunkt für unsere Erkenntniss übrig, wo dieser Forderung ein Genüge geschehen kann.

Das alleinige Datum nämlich, welches auf die wahre moralische Freiheit zu schliessen berechtigt, ist das deutliche und sichere Gefühl der *Verantwortlichkeit* und *Zurechnungsfähigkeit* für das, was wir thun — ein Gefühl, das sich unmittelbar stützt auf jenes alle unsere Thaten begleitende „Ich will", vermöge dessen Jeder sie als *seine* Thaten anerkennen muss. Da aber dieses „Ich will" oder „Ich thue, was ich will", wie schon gesagt, nicht die Unabhängigkeit des Thuns von äussern Anlässen bedeutet, so wird die Verantwortlichkeit, deren wir uns bewusst sind, zwar zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber den in der That sich aussprechenden *Charakter* treffen, unter dessen Voraussetzung bei hinzukommendem Motiv alle Handlungen streng necessitirt eintreten. Die Verantwortlichkeit liegt also da, wo die Schuld liegt, im Charakter des Menschen; ebendaselbst wird darum auch die Freiheit zu suchen sein, auf welche jene Verantwortlichkeit uns schliessen lässt. (Eth. p. 92.)

Den höhern Standpunkt aber, auf dem unsere Erkenntniss allein Raum gewinnen kann für eine so weit über die Erfahrung hinausgehende Voraussetzung, zu welcher dennoch Erfahrung selbst uns hindrängt, giebt die Anwendung der Kantischen Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung überhaupt auf den *Charakter des Menschen* ins Besondere.

Der *empirische* Charakter nämlich ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine blosse Erscheinung, und daher deren Gesetzen unterworfen: diese Beschränkung trifft aber nicht die unveränderliche Bedingung und Grundlage der ganzen Erscheinung des Menschen, seinen *intelligiblen* Charakter, der sich in allen Handlungen gleichmässig ausprägt und dadurch den

empirischen Charakter selbst erst bestimmt. (Eth. 94. 95. II. 321.)

Dem Willen des Menschen als *Ding an sich* kommt transscendentale Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Causalität zu, das eine blosse Form der Erscheinungen ist. Die Freiheit erstreckt sich daher nicht auf das Wirken und Thun, wohl aber auf das *Sein* und *Wesen* des Menschen; diesem kommt *Aseität* zu, d. h. der Mensch *existirt* und *ist, was er ist,* vermöge seiner Freiheit. (Eth. p. 96.)

Dasselbe Verhältniss gilt aber von allen Dingen und Vorgängen in der Natur, da das Wirken eines jeden Dinges nach *eigenen* Gesetzen geschieht und aus der Tiefe seines innersten Wesens entspringt, von welchem, als ausserhalb der Zeit liegend, Freiheit prädicirt werden muss. (Eth. p. 180.) *Hier* liegt nach Schopenhauers eigener Aussage dessen wichtigster Anknüpfungspunkt an die Kantische Philosophie. (II. 174.)

In unserer *Beschaffenheit* sind alle unsere Aeusserungen *potentiâ* schon enthalten, treten *actu* aber ein, wenn äussere Thatsachen sie hervorrufen, wodurch denn eben jene Beschaffenheit selbst sich kundgiebt. Darum kündigt auch das Gefühl der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit des Willens eine jede That, obwohl sie als ein einzelner erscheinender Act desselben determinirt ist, dennoch im Bewusstsein als eine *frei* gewollte an. (I. 325.)

Die Betrachtung der nothwendigen Bedingungen des menschlichen Handelns machte also zugleich die Entscheidung der Frage möglich: ob das Gefühl der Verantwortlichkeit für unser Thun aus diesem selbst, für sich genommen, oder aus der unveränderlichen Voraussetzung dieses Thuns, dem intelligiblen Charakter, hervorgehe, und ob demzufolge Freiheit dem *operari* oder dem *esse* beizulegen sei. Dieses wichtige und erste Problem der Ethik konnte nur dahin beantwortet werden, dass die Freiheit, wo es überhaupt eine solche gebe, im *esse* ge-

funden werden müsse. Letzteres aber ist, wie wir gesehen haben, nur unter Voraussetzung unserer *idealistischen Grundansicht* möglich. Mit ihr steht und fällt daher auch die Annahme von der menschlichen Freiheit, denn jeder realistisch gefasste Begriff derselben, wofern er nur ein irgend entschiedener und deutlich bestimmter ist, muss auf Eines hinauslaufen mit dem oben widerlegten *liberum arbitrium indifferentiae*. (Eth. p. 9.)

II.

Nach der Untersuchung über Form und Bedingungen des Handelns ist das Handeln selbst, seinem *Inhalte* nach, mit Rücksicht auf die darin sich aussprechende ethische Richtung des Willens in Betracht zu nehmen. Dies ins Besondere ist die Aufgabe der *Moral*.

Die nächste Voraussetzung der Moral ist die Thatsache, dass wir uns ein absprechendes oder beifälliges Urtheil über den moralischen Werth fremder Handlungen erlauben, welches zur Annahme nöthigt, dass wir auch im Besitze eines Maassstabes sind, diesen Werth zu bestimmen. Mag die Moral sich daher allein darauf stützen, dass in der *Erfahrung* Handlungen reiner Tugend und freiwilliger Gerechtigkeit vorkommen, welche, als das gegebene Phänomen, zu erklären und auf ihre wahren Gründe zurückzuführen sind (Schop. Eth. p. 199), oder mag sie auch sittliche Begriffe suchen, die *a priori* in der Vernunft ihren Sitz haben (Kant, Grundlegung zur Metaphys. d. Sitten, 4. Aufl. p. 25—34): so bleibt in beiden Fällen ihr nächster Gegenstand die *Erfahrung*. Wer nämlich auf apriorische Quellen für die Moral ausgeht, hat mit einer Kritik der in Umlauf und Gebrauch befindlichen moralischen *Begriffe* den Anfang zu machen, damit er das in ihnen enthaltene apriorische Element vorzeigen könne. Sein Ausgangspunkt ist also die *Thatsache*, dass wir uns solcher Begriffe bedienen. Diesen letzten Weg schlägt die Kantische Metaphysik der Sitten ein, indem sie vom Begriff eines *guten Willens* ausgeht, aus diesem zuvörderst alles ausscheidet,

was nur bedingter Weise, nicht aber als Bestimmung des Willens an sich selbst, *gut* heissen kann, sodann die so zurückbehaltenen Merkmale eines wahrhaft guten Willens im Begriffe der *Pflicht* vereinigt antrifft, und mit diesem weiter operirend endlich zu dem eines *Gesetzes* aufsteigt, dessen Befolgung alle empirischen Triebfedern ausschliesst, mithin frei ist von allen Erfahrungsbedingungen.

Die Moral bedarf nun aber zu ihrer Vollständigkeit zweier Hauptgrundsätze, von deren scharfer gegenseitiger Absonderung ihre Deutlichkeit zum guten Theile abhängt, nämlich 1) eines *Princips*, d. h. des einfachen Ausdrucks der Handlungsweise, der wir eigentlichen moralischen Werth zuerkennen, und 2) eines *Fundaments*, d. h. einer Begründung dieser Anempfehlung oder Belobung. (Eth. p. 137.)

Die Kantische Ethik, welche Schopenhauer als die nächste Vorgängerin der seinigen einer ausführlichen Kritik unterwirft, verknüpft auf eine sehr künstliche Weise das Fundament der Moral mit dem Princip derselben. Indem nämlich Kant von der vorgefassten Annahme ausgeht, dass das aufzustellende Moralprincip ein synthetischer Satz *a priori* sein müsse, und er daher kein Moment der Erfahrung, selbst keine Thatsache des Bewusstseins, als *Inhalt* des Sittengesetzes übrig lässt, so bleibt ihm nichts, das den Stoff dieses Gesetzes abgeben könnte, als dessen *eigene Form*, die *Gesetzmässigkeit in abstracto*, welche im Gelten für Alle, also in der *Allgemeingültigkeit* besteht. Aus dem *Princip* der Moralität: „handle aus blosser Achtung vor dem Gesetz", ergiebt sich demzufolge zugleich das *Fundament* derselben, d. h. der Satz, welcher die Begründung des Princips enthalten und bei Kant überdies die gewichtige Voraussetzung der Freiheit tragen soll, nämlich: „Handle nach einer Maxime, die eine allgemeine Befolgung bei allen vernünftigen Wesen zulässt." (Eth. 142. 143.)

Neben diesem Mangel an allem realen Gehalt verwirft Schopenhauer die imperative Form des Kantischen Moralprincips als eine *petitio principii* (Eth. p. 133), und weist

er dessen versteckte *hypothetische* Beschaffenheit nach, der zufolge der kategorische Imperativ in seiner möglichen Anwendung sogar auf blossen Egoismus basirt ist, weil eine Maxime, welche, zu einem allgemeinen Gesetze erhoben, dem Willen des Handelnden selbst nicht widerstreitet (Metaph. d. Sitten, p. 81), eben nur die Maxime des verfeinerten Egoismus sein wird, der im *fremden* seine Schranke anerkennt. (Eth. p 159.) Endlich hebt Schopenhauer den Widerspruch im Princip der Autonomie des Willens (Metaph. d. Sitt. p. 73) hervor, welches einen *bestimmten* Willen ohne jedes *Motiv* voraussetzt. (Eth. 167.)

Im Gegensatz zu Kant stellt Schopenhauer sein ethisches Princip, sowie die Begründung desselben — das Fundament der Moral — durchaus auf den festen Boden der Erfahrung.

Er weist nach, dass *moralisches* Handeln wesentlich verschieden ist von *vernünftigem* Handeln, indem letzteres nur auf der Art der Motivation beruht, ersteres aber auf der *Verschiedenheit der Grundmaximen;* daher die Tugend nicht aus reiner Vernunft entspringen, noch ihr Princip *a priori* gefunden werden kann (I. 417 Eth. 152. 153.) Nur in Einer Hinsicht sind abstracte Erkenntnisse von Bedeutung für das moralische Handeln, insofern sie nämlich das Behältniss sind, welches die aus der Quelle aller Moralität, die nicht jederzeit fliesst, entsprungene Gesinnung aufbewahrt, und deren Bethätigung zu einer den Stimmungen und Eindrücken des Augenblicks überlegenen Allgemeinheit erhebt. (Eth. p. 219.) Der *Ursprung* der Handlungen von moralischem Werth kann dagegen nicht in einem Grundsatze aus reiner Vernunft, sondern nur in einer *Grundmaxime des Willens* angetroffen werden, die allerdings auch durch *Selbstbeherrschung* unterstützt und im einzelnen Fall gegenüber entgegenwirkenden Motiven festgehalten werden muss, damit sie wahre *Tugend* begründe. Da nun in der Erfahrung allemal nur die *That* gegeben ist, die *Antriebe* zur That aber nicht offen liegen, so ist ein *theoretischer* Nachweis, dass es auch wirklich ächte

moralische Handlungen gebe, nicht möglich, und die Moral kann allein für Diejenigen, welche die Ueberzeugung an deren Vorhandensein in sich tragen, eine Grundlage für dieselben aufsuchen. Diese Grundlage wird jedoch um nichts desto weniger, als den Anforderungen entsprechend, die wir thatsächlich an eine Handlungsweise machen, damit sie wahren moralischen Werth habe, genau zu bestimmen und zu beweisen sein.

Was das *Princip* der Moral anlangt, so bestimmt dieses zunächst nur das *äussere Verhalten*, das aus der zu suchenden moralischen Triebfeder entspringen soll, und ist seinem Inhalte nach, wie ihm das Gefühl eines Jeden, auch im Grunde das Zeugniss aller Sittenlehrer beistimmt, so verschieden ihn diese eingekleidet haben mögen, am einfachsten und reinsten in der Formel enthalten: *neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva.* (Eth. 138. 165.)

Den zwei Sätzen gemäss, welche diese Maxime enthält, zerfallen die ihr entsprechenden Handlungen in zwei Classen, in Handlungen der Gerechtigkeit und der Förderung fremden Wohles.

Damit aber Handlungen auf Moralität Anspruch haben, fordern wir nicht allein diese ihre *äussere* Beschaffenheit, sondern auch eine Abwesenheit aller derjenigen Motive, welche ihrer Natur nach darauf angelegt sind, unserm Handeln die hier genannte Rücksicht oder Richtung auf fremdes Wohlbefinden zu nehmen.

Alle diese Motive nun entspringen aus dem *Egoismus*, d. h. dem Drang zum Dasein und Wohlsein, der schon auf den niedern Naturstufen als ein Streben nach Selbsterhaltung, nach Verwirklichung einer inwohnenden Kraft, zur Erscheinung kommt, im Thiere und Menschen aber am deutlichsten hervortritt, und hier bei seinen mit jedem Schritt eintretenden Hemmungen durch feindliche Kräfte und seinen Collisionen mit dem Egoismus Anderer in Uebelwollen, Neid, Zorn und Hass übergeht. (Eth. 200. 202.) *Abwesenheit aller egoistischen Motivation* ist darum

das negative Kriterium einer Handlung von moralischem Werth. (Eth. p. 207.)

Da jede Handlung die Aeusserung eines von Erkenntniss begleiteten Willens ist, so muss das Motiv der Handlung, als Bestimmungsgrund dieses Willens, eine Beziehung auf dasjenige, was einen Willen angeht und bewegt, auf *Wohl und Wehe überhaupt*, haben; und zwar setzen wir naturgemäss zum Verständniss der Handlung als ihren letzten Zweck, auf welchen sie nahe oder fern abzielt, das Wohl und Wehe *des Handelnden selbst* voraus. Der *Egoismus* ist also der regelmässige Erklärungsgrund des Handelns.

Nun schliessen Egoismus und moralischer Werth einer Handlung einander schlechthin aus; daher muss die Triebfeder einer moralischen Handlung die dem Egoismus geradezu *entgegengesetzte* sein, d. h. also, der Handelnde wird hier nicht sein *eigenes* Wohl und Wehe, sei es auch noch so fern und mittelbar, denn das müsste die Handlung schon zur egoistischen stempeln, sondern das Wohl oder Wehe eines *Andern* im Auge haben, und zwar um dieses Andern selbst und allein willen, so also, dass dieser Andere der *letzte Zweck* seines Willens ist, ganz wie sonst nur er selbst es ist; denn die moralische Handlung setzt ein *Motiv* voraus, wie jede andere; dieses muss daher das unmittelbare Interesse am Wohl und Wehe *eines Andern* sein. (Eth. 209.)

Da nun Jeder nur von *sich selbst*, als etwas Realem, unmittelbar weiss; Jeder nur *sich selbst* als *wollend* im Selbstbewusstsein antrifft, und alles Leiden, Wünschen, Sich-freuen in der Welt nur dieses *Eine* Selbstbewusstsein ausfüllt, also eingeschränkt ist auf sein Ich: so setzt die unmittelbare Theilnahme am Wohl und Wehe eines Andern, die den moralischen Werth einer Handlung ausmacht, einen Vorgang im Willen des Handelnden voraus, welcher den gänzlichen Unterschied zwischen ihm und jedem Andern, auf welchem gerade sein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufhebt. (Eth. p. 212.)

Dieser staunenswerthe, ja mysteriöse Vorgang stellt sich dar im alltäglichen Phänomen des *Mitleids*, d. h. der über alles egoistische Interesse erhabenen Theilnahme *zunächst* am Leiden eines Andern und *dadurch* an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens (212 a. a. O.); denn die *positive* Natur jedes Mangels und Leidens, welche auf dem ziellosen, nie gesättigten Drange des Willens beruht, bringt es mit sich, dass nicht der Glückliche, der Geniessende, *rein als solcher*, unsere Theilnahme erregt, sondern nur, sofern sein Glück die Aufhebung vorangegangener Schmerzen und Entbehrungen ist, die uns betrübten. (Eth. p. 214.)

Was Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, ist immer nur Linderung ihrer Leiden; darum ist Unglück die Bedingung des Mitleids, Mitleid aber die Quelle der Menschenliebe, das einzig ächte *Fundament* der Moral. (I. 424. Eth. p. 215.)

Dieses Mitleid, das die Scheidewand zwischen *Ich* und *Du* (den „Schleier der Maja“) dünn und durchsichtig macht, tritt in zwei deutlich gesonderten Graden auf, denen gemäss uns das Leiden eines Andern zum Thun oder Lassen bestimmen kann.

Im ersten Grade wirkt die moralische Triebfeder nur *negativ*, indem sie den ins Maasslose strebenden Egoismus, wo er vorschreiten will bis zur Verursachung fremder Leiden, ein Halt zuruft, und eine Schutzwehr vor den Bedrängten stellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt. Sie bestimmt hier das Handeln nach dem Grundsatze: *neminem laede*, und begründet so die Tugend der *Gerechtigkeit*.

In einer zweiten Potenz tritt das Mitleid auf als die *Tugend der Menschenliebe*, durch welche der höhern Forderung der andern Hälfte unseres Moralprincips: *omnes, quantum potes, juva*, ein Genüge geschieht, und der egoistische Unterschied zwischen Ich und Nichtich zeitweilig ganz aufgehoben wird, sodass dem Handelnden Wohlsein und

Leben des Andern nicht minder am Herzen liegt, als das eigene.

Zur Begründung der Moral ist der Nachweis des Mitleids als ihrer einzig möglichen Triebfeder genügend: allein dieses höchst wunderbare und unbegreifliche Phänomen ist nun selbst wieder ein Problem für die Metaphysik, von der mit um so grösserm Rechte gefordert wird, für dasselbe eine letzte Erklärung zu suchen, und es mit unsern andern Erkenntnissen in Uebereinstimmung zu bringen, als die Ansicht tief in den Gemüthern der Menschen eingepflanzt ist, dass die ethische Bedeutsamkeit ihrer Handlungen zugleich eine *metaphysische* sei, d. h. über das empirische Dasein und die blosse Erscheinung der Dinge hinausreiche.

Das Wesentliche im Charakter des *guten* Menschen ist darauf zurückzuführen, dass er weniger, als die Uebrigen, einen Unterschied macht zwischen sich und Andern.

Betrachtet man nun die Charaktere nach ihrer grössten moralischen Verschiedenheit, so lassen sich zwei völlig entgegengesetzte *Grundrichtungen des Willens* unterscheiden. Auf der einen Seite dehnt und vergrössert sich der Egoismus ins Ungeheuere; er will Alles erfassen und sich aneignen, und was seinem Drängen widerstrebt rücksichtslos vernichten: denn die Kluft zwischen Ich und Nichtich ist ihm eine absolute, die auf Raum und Zeit begründete Vielheit und Verschiedenheit der Wesen eine diesen an sich selbst zukommende Bestimmung (Eth. 269. I. 375.) Auf der entgegengesetzten Seite steht in ihrer edeln Erhabenheit jene wahre, aufopferungsfähige Güte des Herzens, welche die engen Sorgen und Rücksichten für das individuelle Dasein erweitert und erhebt im tiefgefühlten, grenzenlosen Mitleid mit allem was Leben hat. Der von ihr Erfüllte sieht sich selbst an allen Stellen zugleich, weil seinem Blicke das *principium individuationis;* welches das Wesen der Dinge verschleiert, keine undurchdringliche Hülle ist.

Während also dort jener trügerische Gedanke, der theoretisch alle Realität auf das Ich einschränkte, praktische Gestalt und Bedeutung gewonnen hat, indem er als Regulativ des Handelns auftritt, — aus dem Irrthum also ein *Wahn* geworden ist, dem alles, was dem Einen Ich nicht angehört, blosses Phantom ist; sodass dieses Ich, weil es dergestalt alles Leben an sich gefesselt findet, seinem Drange zum Dasein und Wohlsein, der nur in ihm, und auch in ihm nur auf eine kurze Spanne Zeit besteht, soweit es irgend vermag, bis aufs Aeusserste realisiren will: so bekundet sich hier in der preiswürdigen Erscheinung eines in seinem Thun und Lassen durchaus von Mitleid bestimmten Menschen die praktische Anticipation der auf dem Gipfel der Speculation gewonnenen Wahrheit, dass nämlich Raum und Zeit und die durch sie mögliche Vielheit nicht die Dinge an sich selbst treffen, sondern es im Grunde *ein und dasselbe Wesen ist*, „das in allem, was Leben hat, da ist, und aus allen Augen, die Sonnenlicht sehen, mit unergründlicher Bedeutsamkeit hervorleuchtet". Uebelwollen, Zorn, Hass und Schadenfreude erscheinen als Potenzirungen des individuellen Willens zum Leben, denn sie beruhen auf der intensiven Gewalt des Egoismus, der das Wesen dieses Willens ausmacht, und sind verbunden mit einer tiefen Befangenheit im *principio individuationis*, die nur selten unterbrochen wird durch eine in der *Gewissensangst* sich kundgebende Ahndung des Uebelthäters, dass die Ordnung der Natur vielleicht nicht die einzige und letzte Ordnung der Dinge sei. (I. 412. 422.) Freiwillige Gerechtigkeit und reine Menschenliebe dagegen zeigen eine Abschwächung und Verminderung desselben Dranges, indem hier der Wille des Einzelnen sich in dem des Andern wiederfindet, und ihn das dunkle Bewusstsein der Wahrheit leitet, dass sein wahres Selbst nicht bloss in der eigenen Person, dieser einzelnen Erscheinung, sondern in allem, was lebt, ein Dasein hat. (I. 423.)

Hier nun ist der Ort, wo ein ethisches Phänomen

der bedeutsamsten Art, das keine Philosophie dahingestellt sein lassen darf, weil es dem Thema aller Metaphysik und Ethik innig verwandt ist, seine Erklärung finden muss: das im Wandel vieler Büsser und Heiligen sich darbietende Phänomen des *Ueberganges von der Tugend zur Askesis.* (I. 432.)

Ist nämlich die Durchschauung des *principii individuationis*, welche wahren Edelmuth und hochherzige Güte der Gesinnung erklärt und möglich macht, bei einem Menschen in solchem Grade der Deutlichkeit vorhanden, dass ihm in allen Geschöpfen der Natur sein innerstes und wahres Selbst entgegentritt, und ihm kein Leiden mehr fremd ist, weil er sich den Schmerz der ganzen Welt zueignen muss, — und fasst dieser Mensch nun das Wesen der Welt auf, wie sie in stetem Vergehen, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen ist, welches Leiden ihm jetzt so nahe liegt, wie dem Egoisten seine eigene Person: so wird er hinfort aufhören, dieses Leben durch stete Willensacte zu bejahen und eben dadurch sich immer fester zu verknüpfen, immer fester an sich zu drücken, und anstatt dass ihm die einzelnen Dinge zu stets erneuten Motiven seines Willens werden, wird ihm nunmehr jene beschriebene Erkenntniss des *Ganzen*, des Wesens der Dinge an sich, zum *Quietiv*, das alles Wollen *aufhebt* und *beschwichtigt*. (I. 428. 429.) Diese innere Umwandlung geschieht auf Grund einer von der Willkür durchaus unabhängigen Veränderung der gesammten Erkenntnissweise (Gnadenwirkung), derjenigen analog, welche bei der ästhetischen Contemplation momentan das Erkennen vom Wollen losreisst. (I. 455. 456.) Sie bekundet sich aber äusserlich in einer absichtlichen Unterdrückung und Mortification der schon im Leibe des Menschen, in dessen Form und Zweckmässigkeit, räumlich ausgedrückten Grundrichtungen und Begierden des Willens, vor Allem des Geschlechtstriebes, in welchem die Bejahung des Willens über den Tod des Individuums hinausgeht. (I. 370. 371. 442.)

Hierdurch tritt nun ein Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst ein, der nur erklärt werden kann aus der dem Willen *an sich* zukommenden Allmacht und Freiheit, als deren Aeusserung und Abbild diese sichtbare Welt dasteht, und die auf dem Punkte sich von Neuem äussern kann, wo dem Willen in seiner vollendetsten Erscheinung die vollkommen adäquate Erkenntniss seines Wesens aufgegangen ist. Diese Freiheit tritt nicht in die Erscheinung als eine *Modification* des Charakters, sondern äussert sich entweder durch ein immer *stärkeres Hervortreten* der ganzen bisherigen Handlungsweise, oder umgekehrt durch *Aufhebung* derselben. (I. 340. 454 u. ff.)

Wem in dieser Weise die Erkenntniss zum Quietiv seines Wollens wurde, der verhält sich *lebend* zur Welt nur noch als *rein erkennendes Subject*, mit seinem *Tode* aber endigt nicht nur die Erscheinung, sondern sein *Wesen selbst* ist aufgehoben, das während des Lebens noch „in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Dasein hatte." (I. 431.)

III.

Die Ethik beantwortete zunächst die Frage: wodurch wird unser Thun bestimmt? sodann die Frage: worin liegt die metaphysische Bedeutung unserer Handlungen? Noch pflegt aber ihrer Betrachtung ein Problem aufbehalten zu werden, das mehr als jedes andere die Menschen beschäftigt, und vielleicht durch die Macht, mit der es sich Jedem aufdrängt, das Meiste dazu beigetragen hat, sie zum Nachsinnen über die Welt und die Bedeutung ihres in diese hineingestellten Daseins zu bewegen, das Problem nämlich: was bedeutet der Tod? und was darf ich erwarten *nach* dem Tode?

Schopenhauer unterscheidet hier deutlich und folgerichtig zwischen jenen zwei Grundrichtungen des menschlichen Willens, der Bejahung und Verneinung des Lebens. Wie die Materie vom steten Wechsel ihrer Formen

unberührt bleibt, so das *Leben der Gattung* von der Vergänglichkeit der Individuen; denn Zeugung und Tod sind nur die höher potenzirten Ausdrücke dessen, worin das Leben besteht. (I. 311—13.) Die Form der Erscheinung des Willens aber, mithin die Form alles Lebens, ist die Gegenwart; wie dem Willen zum Leben das Leben gewiss ist, so dem Leben die Gegenwart. (I. 314 u. ff.) Dem Willen, der sich fort und fort *bejaht*, bleibt also die Fortdauer seines wahren Wesens in der Gattung gewiss.

Anders ist es mit Demjenigen, welcher sein Wollen selbst aufhob und frei *verneinte*. Darum entscheidet sich in der Stunde des Todes, ob der Mensch in den Schooss der Natur zurückfällt, oder aber dieser nicht mehr angehört. (II. 606.)

Da das Seiende überhaupt die Welt als Vorstellung ist, so kann das Nicht-Seiende, solange wir selbst der Wille zum Leben sind, nur *negativ* erkannt werden; allein jedes Nichts ist nur ein *relatives*, d. h. es verliert seinen negativen Charakter, sobald es einem höheren Begriff untergeordnet wird: also ist auch das, was Jenem verbleibt, der sich frei verneinte, *kein absolutes Nichts*. (I. 460—64.)

Kritik

der

Principien der Schopenhauer'schen Philosophie.

Wer zuviel verlangt, wer sich am Verwickelten erfreut, der ist den Verirrungen ausgesetzt.

Göthe.

I.

Kritik der Kantischen Grundlage der Schopenhauer'schen Philosophie.

Kant rettete dem Skepticismus Hume's und dem Idealismus des Cartesius gegenüber die erfahrungsmässige Gewissheit, dadurch aber, dass er zugleich die Kriterien derselben auf die *Natur des menschlichen Erkennens* einschränkte, schien er eine Behauptung ausgesprochen zu haben, deren nächste und nothwendige Consequenz über die von der Kritik selbst menschlicher Erkenntniss gezogene Grenze hinausführte. Der subjectiven Gewissheit musste man nämlich eine *objective* — ein Ding an sich — entgegenstellen, und da jene schon das Gebiet möglicher Erfahrung umfasste, so war das Ding an sich ausserhalb des Bereiches aller Erfahrung anzunehmen. Alle Erfahrung ist aber zunächst nur Thatsache des Bewusstseins, und umgekehrt, alles Wissen bezieht sich entweder auf einen bestimmten Inhalt der Erfahrung oder auf deren *a priori* bestimmbare Form, also auf Erfahrung ihrer Möglichkeit nach.

Woher konnte also jener Gedanke eines Dinges an sich, d. h. die Bekanntschaft mit der *Existenz* eines Gegenstandes kommen, der nicht im Felde der Erfahrung anzutreffen ist, und auch nicht *a priori* aus unserer Vernunft abgeleitet werden kann?

Kant beruft sich, wo er auf diese Frage eingeht, mehr auf das gesunde Urtheil, als er seine Annahme streng begründet. (Zu vergl. Prolegom. Anm. 2 zum ersten Theil

der Hauptfrage, und § 33 zu Anf. — Kr. d. r. V. p. 251 u. ff.) Er sagt, dass man da, wo man Erscheinungen annehme, consequenter Weise auch Dinge an sich gelten lassen müsse; es würde sich aber eben fragen, ob Kant überhaupt von Erscheinungen, d. h. von einem bloss subjectiv Gewissen, reden durfte, bevor er noch erwiesen hatte, dass auch der Gedanke eines *wahrhaft* und *an sich* Gewissen, der damit nothwendig schon eingeführt war, Grund und Bedeutung habe.

Das Kantische Ding an sich ist von jeher ein Gegenstand harter Angriffe gewesen. Wie man sich aber auch hierbei entscheiden mag, so bleibt dasselbe doch ohne Zweifel für das System der Kantischen Transscendentalphilosophie eine so wesentliche Voraussetzung, dass mit ihm die ganze Kritik der Vernunft, wenigstens ihrer eigentlichen Tendenz und Grundidee nach, aufgegeben werden müsste. Zwar hat man das Hauptverdienst dieses berühmten Buches anderswohin verlegen wollen, als in die dem Verfasser selbst vorschwebende Absicht; man hat die blosse Feststellung und systematische Anordnung unserer apriorischen Erkenntnissquellen als das wahrhaft bleibende und werthvolle Ergebniss der Untersuchungen der Vernunftkritik hervorgehoben: allein es muss wenigstens zugestanden werden, dass im Buche selbst ein ganz anderes und höher hinauf liegendes Ziel angestrebt wird, welches zu erreichen das hier Belobte nur Weg und Mittel sein konnte.

Die neue und unvergleichlich grosse Idee Kants liegt darin, dass er eine Erklärung und Begründung dafür sucht: wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) von uns lediglich *a priori* auf die Erfahrung angewandt werden können. Zu dieser Erklärung gehört allerdings der vorhergehende Nachweis, dass die in Frage kommenden Vorstellungen auch wirklich apriorischer Natur und nicht empirischen Ursprunges sind. Dieser Nachweis und die sich ihm anschliessende Untersuchung, wie eine Vorstellung sich *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, geben zusammen das was Kant eine *trans-*

scendentale Erörterung nennt. Der Verlauf der Untersuchung ist dabei durchgängig der, dass aus der Unabhängigkeit einer Vorstellung von aller Erfahrung auf ihren subjectiven Ursprung geschlossen, und sodann die unbedingte Gültigkeit, welche sie trotz dieses Ursprungs für das Bereich der Erfahrung beansprucht, dadurch begründet aber auch andrerseits beschränkt wird, dass die Erfahrung als ein selbst erst durch die apriorische Vorstellung zu Stande Gebrachtes, diese mithin als bloss maassgebend für die *Erscheinung*, d. h. für die Relationen eines X zu unserm Erkenntnissvermögen, nachgewiesen wird.

Die Kritik der reinen Vernunft will also keine Ontologie aufstellen, sondern sie will gerade im Gegentheil die Unmöglichkeit einer absoluten Ontologie darthun,*) was sie eben schliesslich zur Verneinung der Frage führt, ob Metaphysik im bisher dagewesenen Sinne möglich sei.

Das Ding an sich erscheint bei Kant im Grunde als eine von seinen Vorgängern überkommene Voraussetzung, die einer näheren Ausführung und Begründung kaum bedarf. Sie besagt zunächst nichts weiter, als dass unserm Erkennen ein vom Erkanntwerden unabhängiger Gegenstand gegeben sei, dessen Beschaffenheiten aber mehr oder weniger von der Art und Weise abhängen, *wie wir* erkennen. Lange vor Kant hatte schon Locke von den secundären Eigenschaften der Dinge (Geruch, Geschmack, Farbe u. s. w.) nachgewiesen, dass sie keine Eigenschaften der Körper *an sich*, sondern nur Relationen derselben zu unsern Sinnesfunctionen seien. Ebenso bestreitet nun Kants transscendentaler Idealismus die von unserer Auffassung unabhängige Realität der Dinge insoweit, als sich

*) Kant sagt Kr. d. r. V. p. 247: — „der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaasst, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse *a priori* in einer systematischen Doctrin zu geben, muss dem bescheidenen einer blossen Analytik des reinen Verstandes Platz machen."

das *a priori* in unserer Erkenntniss erstreckt. Was darüber hinausliegt, also nicht schon *a priori* an den Dingen construirt werden kann, das lässt er als das wahre Wesen, das An-sich der Dinge bestehen. Vereinigt man nun aber mit dem Kantischen Resultat das der Untersuchungen Locke's, so gestaltet sich allerdings das Verhältniss so, dass bei Kant das Ding an sich von allen objectiven Bestimmungen entblösst ist, und eben nichts als ein blosses X, d. h. der Existenz nach Gegebenes, zurückbleibt; denn was den Stoff der Erfahrung liefert, ist die Sinnesempfindung, mithin etwas ganz Subjectives; was dagegen ihre Form bestimmt, sind jene unserer Erkenntniss eingeborenen Gesetze. Und so giebt es also weder ohne meine Vorstellung ein Ding, welches mit jenen sinnlichen Eigenschaften der Härte, Farbe u. s. w. behaftet wäre, noch auch ein Ding *an sich* materieller Natur, ein Ding *an sich,* das im Raume, also ausser mir, existirte und Ursache der Affectionen meiner Sinne wäre.

Hier scheint es nun, als sei mit den Bestimmungen, welche vom Gegenstande unseres Erkennens abgezogen und dem erkennenden Subject vindicirt wurden, dieser Gegenstand selbst ganz abhanden gekommen, und als falle die Annahme, dass wir nichts zu erkennen vermögen, wie es *an sich* ist, mit *der* zusammen, dass es überhaupt nichts gebe, das reales Object der Erkenntniss wäre, mithin unser Erkennen in der That auf gar Nichts ginge. Aber abgesehen davon, dass bei dieser Ansicht der Kriticismus in den Skepticismus umschlagen müsste, der sich im Princip selbst vernichtet, so ist es ebenso voraussetzungslos als ohne alle Bedeutung, alsdann noch ausserhalb des Bereiches unserer Vorstellung ein Ding an sich zu setzen, nachdem der Begriff eines Existirenden selbst schon in eine bloss subjective Vorstellung verwandelt wurde.

Da dieses in der That der nächste Einwand ist, welcher die Annahme des Dinges an sich treffen muss, so ist vor Allem die Frage zu beantworten: was nennen wir denn eine *Existenz oder Realität an sich*, und wie unterscheidet

sich dieser Begriff von der *Kategorie des Daseins* oder der *Wirklichkeit?*

Wäre der Begriff eines wahrhaft Realen eine blosse Kategorie oder Vorstellung *a priori*, so liesse er sich nicht geltend machen über das Bereich der Vorstellung hinaus; es bleibt uns also nur übrig, seine Abkunft in der *Erfahrung* zu suchen. Er darf aber auch nicht aus der durch die Functionen des Erkennens bestimmten und gesetzgeberisch geordneten Erfahrung, oder, um mit Schopenhauer zu reden, aus der Welt als Vorstellung abgeleitet werden, sondern muss sich auf dasjenige beziehen, was unser Erkenntnissvermögen selbst erst ins Spiel setzt und dazu antreibt, eine Welt als Vorstellung zu *schaffen*. Dies kann nichts Anderes sein, als der *Erfahrungsstoff*, der das Letzte ist, was bleiben muss, wenn wir an der Erfahrung alles durch die Functionen des Erkennens Hinzugebrachte abziehen.

Wir stellen uns hier ganz auf den Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft. Wir nehmen daher als das, woraus alle Erfahrung erwächst, einerseits das *erkennende Subject* an, welches nichts ist, als *erkennend*, da Wollen und Entschliessen nur Modificationen seines Erkennens sind, und andererseits das uns unmittelbar (wir wissen nicht woher) *gegebene Material*, welches unter der Schöpferthätigkeit des Subjects sich zu einer in Zeit und Raum angeschauten Welt gestaltet.

Das erkennende Subject und dieser von Kant so genannte *Stoff der Wahrnehmung* sind zwei den Untersuchungen der Kritik zum Grunde liegende, schlechthin voraussetzungslose, und selbst in ihrer Beziehung zu einander gar nicht weiter erklärbare Data. Da nämlich die apriorische Verfahrungsweise, welche sich die Kritik vorsetzte, die Einmischung jedes Empirischen verbot, so durfte Kant nicht von einem Stoffe der Wahrnehmung specieller Art (als z. B. dem der *innern* Erfahrung), sondern nur vom Wahrnehmungsstoff überhaupt reden, und blieb dadurch eine unüberschreitbare Kluft zwischen diesem und dem

erkennenden Subject bestehen. Die Fähigkeit des Subjects, den ihm völlig fremd gegenüberstehenden Wahrnehmungsstoff zu empfangen, sich anzueignen, nennt Kant die Receptivität der Eindrücke.

An dieser Stelle nun, wenn überhaupt irgendwo, wird der Ursprung unseres Begriffes eines *an sich* Existirenden oder wahrhaft Realen gesucht werden müssen.

Das erkennende Subject ist *sich selbst* nur gegenwärtig, weiss von *sich* nur während der Handlung des Erkennens selbst, welche erst möglich ist, wenn ein Stoff der Wahrnehmung gegeben ist; insofern also ist dieser das unmittelbare Reale, von dem das erkennende Subject sich abhängig findet. Zugleich aber erkennt sich letzteres in seiner Selbstthätigkeit als etwas *Spontanes*, dem Wahrnehmungsstoffe frei Gegenüberstehendes, was diesem erst die Gestalt der Erfahrung giebt; mithin darf es sich demselben in Bezug auf seine Realität *gleichsetzen*. In diesem Sinne sagt Kant (Kr. d. r. V. H. p. 308. Anm. und p. 312): das „Ich denke" sei ein empirischer Satz, denn es enthalte in sich die Voraussetzung eines Realen (einer „unbestimmten Wahrnehmung"), welches den *Stoff* zum Denken abgebe, und ohne das der Actus „Ich denke" gar nicht zu Stande kommen könnte — und wiederum warnt er (p. 312 a. a. O.) ausdrücklich vor einer Folgerung, die sich hieraus mit einigem Schein ziehen liesse, als sei nämlich unser Denken, für sich genommen, nichts mehr als blosse Erscheinung: denn, sagt er, das Denken ist bloss die logische *Function*, „mithin *lauter Spontaneität* der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloss möglichen Anschauung."

Diese Spontaneität des Erkennens bleibt zuletzt das Einzige, was den kritischen Idealismus davor schützt, dass nicht unser gesammtes Bewusstsein seiner Existenz nach an ein Materielles ausser ihm geknüpft, und so in blosse Erscheinung verflüchtigt werde. Nur insofern das erkennende Subject sich *handelnd* auffasst, findet es sich selbst als das *Reale*, ausserdem ist sein Erkennen nur

die den Dingen aufgeprägte Form; insofern es sich aber *leidend* auffasst, muss es eine andere Realität neben sich erkennen. Die Grenze, welche beide Realitäten scheidet, ist die Receptivität der Eindrücke.

Die unmittelbare Wahrnehmung dessen, was den Stoff aller Erfahrung ausmacht, ist an die Zeitbestimmung, die Form des innern Sinnes, geknüpft; allein dies hindert nicht, den Wahrnehmungsstoff als an sich selbst unabhängig von der Zeitbestimmung aufzufassen, schon bei der Erwägung, dass in der blossen Zeit, ins Besondere im ausdehnungslosen Momente der Gegenwart, der von ihr allein gegeben ist, nichts enthalten sein kann, was für die Spontaneität unseres Denkens bestimmend wäre. In der blossen Zeit kann ein Reales nicht liegen; die Spontaneität aber setzt ein Reales voraus. Hierauf gründet sich übrigens auch Kants weiter unten zu besprechende Widerlegung des Cartesianischen Idealismus.

Wenn wir nun also auch zugeben, der unmittelbare Stoff der Erfahrung (wir nennen ihn so im Gegensatze zu dem *anschaulich* gegebenen Erfahrungsinhalt) sei in der Wahrnehmung an die Zeitbestimmung gebunden, so ist damit keineswegs gesagt, dass ihm selbst die Zeitbestimmung als Bedingung anhafte; denn die Wahrnehmung ist ja selbst wieder *Function* des Erkennens, welche nur stattfinden kann, wenn ein Stoff der Erfahrung schon gegeben ist, und dieser liegt sonach ausserhalb der Spontaneität des Erkennens, d. h. seine Realität ist unabhängig von der Wahrnehmung und deren formaler Bedingung, der Zeit.*)

*) In Rücksicht hierauf spricht Kant von einem *Grund des Stoffes* sinnlicher Vorstellungen, den er in ein „Uebersinnliches" (d. h. Ausserzeitliches) setzt, „wovon wir kein Erkenntniss haben können." Er will hiermit unterschieden wissen zwischen dem unsere Wahrnehmung *bestimmenden*, und dem in ihr *enthaltenen*, durch die Zeitform schon in Erscheinung verwandelten Stoff der Erfahrung. Daher sagt er: „die Gegenstände, als Dinge an sich, *geben* den Stoff zu empirischen Anschauungen, (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsver-

Nun nennen wir *Erscheinung* alles, was auf die Function des Erkennens zurückzuführen und daraus zu erklären ist; daher ist jede Wahrnehmung, sofern sie der Zeitbestimmung unterliegt, schon Erscheinung; allein es geht ein Moment, welches kein Ausfluss der Selbstthätigkeit des Subjects ist, sondern wodurch diese selbst erst bestimmt wird, nothwendig der Wahrnehmung als Bedingung vorher; dasselbe heisst *real*. Jede Wahrnehmung hat also eine Beziehung auf etwas Reales. Alle Erfahrungserkenntnisse entspringen aber aus der Wahrnehmung, folglich bleibt in ihnen, wenn wir auch von allen Bestimmungen und Merkmalen, als Ausflüssen der erkennenden Thätigkeit, abstrahiren, immer noch jenes Eine Moment übrig, als dasjenige, von dessen Realität wir wissen, ob auch von keiner einzigen seiner Bestimmungen.

Ding an sich heisst überhaupt der reine, unvermischte Gegensatz zur Spontaneität des Erkennens, also der von den Functionen der Erkenntniss noch unberührte Stoff der Wahrnehmung, der Bedingung aller Erfahrung ist, und uns, obwohl als ein blosses X, übrig bleibt, wenn wir jene aller subjectiven Formen entkleiden.

Man könnte, unter Berufung auf einen häufig vorkommenden Ausdruck Kants, hier einwerfen: der Wahrnehmungsstoff sei eben nur die Art, wie uns äussere Dinge afficiren; um aber solche Dinge anzunehmen, bedürfe es des Schlusses auf die Ursache, also einer Handlung des erkennenden Subjects, die denn aber zu keinen Dingen an sich, sondern nur zu Dingen im Raum, zu bloss *wirklichen* Dingen, führe.

Dieser Einwurf käme eben jetzt zur rechten Zeit,

mögen seiner Sinnlichkeit gemäss zu bestimmen), aber sie *sind* nicht der Stoff derselben. (Ueber eine Entdeckung, nach der alle Kritik u. s. w. Werke, herausgegeb. v. Hart. Bd. III. p. 352.)

da wir gerade da angelangt sind, wo der Unterschied zwischen Realität und Wirklichkeit nachgewiesen werden kann.

Es ist ganz richtig, dass der Schluss auf die Ursache nur zu einer Wirklichkeit im Raume, nicht zu einer ausserzeitlichen Realität führen kann; allein ehe wir noch den Schluss auf die Ursache vollbringen, muss doch als das, wovon er anhebt, worauf diese Function des Erkennens sich gleichsam steift, jener unmittelbare Stoff der Wahrnehmung gegeben sein. Die Sinnesempfindung ist für uns eher da, als ihre Ursache im Raum. und bevor wir sie noch als Wirkung auffassen, ist sie uns gegenwärtig in unmittelbarer Wahrnehmung unter der alleinigen Form der Zeit. In solcher Wahrnehmung ist sie der Stoff der äussern Erfahrung, mithin enthält sie ein Reales, und erst durch ihre Uebertragung auf einen im Raume vorgestellten Gegenstand wird sie zur blossen Erscheinung.

Hier ist freilich wieder daran zu erinnern, dass Kant keinen durchgreifenden Unterschied macht zwischen dem Stoff der äussern und der innern Erfahrung, sondern auch das, was die innere Erfahrung ausmacht, in demselben reinen Gegensatze zur Spontaneität des Erkennens auffasst. Daher nennt er (Kr. d. r. V. p. 374) *Empfindung* überhaupt dasjenige, „was eine Wirklichkeit im Raum und der Zeit bezeichnet, nachdem sie auf die eine oder andere Art der sinnlichen Anschauung bezogen wird," und versteht also darunter alles im Bewusstsein unmittelbar Gegenwärtige, woraus eine Erfahrung erwächst.

Gleichbedeutend hiermit braucht er sogar den Ausdruck „Modification des Gemüths" (z. B. Kr. d. r. V. 97). Hieraus entspringt aber der Uebelstand, dass man gar keinen Grund sieht, warum Etwas als eine Bestimmung anderer Dinge ausser uns und nicht vielmehr als eine empirische Bestimmung unseres eigenen Daseins in der Zeit aufzufassen sei. Der Stoff aller Erfahrung ist zu-

nächst nur Gegenstand des innern Sinnes, also Bestimmung des Selbstbewusstseins. Wenn nun der Verstand einen Theil desselben von unserm empirischen Selbst lostrennt, so muss er dazu doch eine Nöthigung empfinden, entspringend aus dem unmittelbaren Innewerden des Unterschiedes zwischen Sinnesempfindungen und den aus uns selbst kommenden innern Regungen, den eigentlichen Modificationen des Gemüths. Kant kann diesen Unterschied nicht begründen, ja er darf ihn eigentlich nicht einmal anerkennen, weil alle spontanen Aeusserungen bei ihm aufgehen in der Spontaneität des Denkens, während doch auch die Gefühle von Schmerz und Freude, das Hassen, Wünschen, Entschliessen u. s. w. innere Vorgänge sind, die denselben Charakter des Ursprünglichen, uns Angehörigen, wie das Denken, an sich tragen.

Daraus geht nun auch der von Schopenhauer (I. 499. 500.) gerügte Mangel jedes Ueberganges zwischen dem erkennenden Ich und dem Wahrnehmungsstoffe hervor, in Folge dessen Kant von letzterm nichts sagen kann, als dass er schlechthin gegeben sei. Und nur aus diesem Gesichtspunkte erklärt sich auch die von Kant in der zweiten Auflage seiner Kr. d. r. V. eingefügte Widerlegung des Cartesianischen Idealismus. Kant sucht hier das Bewusstsein von äussern Dingen als das unmittelbare nachzuweisen, durch welches innere Erfahrung erst möglich werde, und folgert dies, wenn man seiner ganzen Erörterung auf den Grund geht, eigentlich nur daraus, dass das reine Selbstbewusstsein nichts enthält, als das leere „Ich denke", welches „eine blosse intellectuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects ist", und dass daher jede andere (empirische) Bestimmung des Selbstbewusstseins nirgendwoher kommen kann, als aus jenem vom erkennenden Subject völlig abgetrennten Wahrnehmungsstoff — d. h. also von einer Realität *ausser ihm*. Der Beweis folgert nun aber diese Realität als eine Realität von Dingen *im Raume*. Da, wenn dies richtig wäre, die innere und äussere Erfahr-

ung ihrer Realität nach mindestens gleichgesetzt, und der Vorzug der unmittelbaren Verständlichkeit und Gewissheit, den unleugbar die Bestimmungen des Selbstbewusstseins vor allen andern Vorstellungen voraushaben, aufgehoben sein würde, so ist hier gleich darauf aufmerksam zu machen, dass sich Kant in seiner polemischen Absicht, „das Spiel, welches der Idealismus trieb, diesem umgekehrt zu vergelten", einer ganz augenscheinlichen Zweideutigkeit bedient, während er den von uns hervorgehobenen eigentlichen *nervus argumentationis* erst in der dem Beweise nachgeschickten Anmerkung 1 zum Vorschein bringt, und hier nur nebenher berührt, um dadurch einigermaassen die der Beweisführung abgehende Evidenz zu ersetzen. Der Beweis lautet nämlich in abgekürzter Fassung folgendermaassen: „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst"; alle Zeitbestimmung aber „setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung" voraus. Dieses Beharrliche kann nicht Etwas *in mir* sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt wird, also besteht es im *Dasein* anderer Dinge *ausser mir*.

Kraft dieses doppelsinnigen „in" und „ausser", welches nicht misszuverstehen Kant selbst einmal warnt (Kr. d. r. V. p. 373), wird also ohne Weiteres das Beharrliche in den *Raum* verlegt, und muss nun als Materie vorgestellt werden.*) Setzen wir aber anstatt des Ausdrucks: das Beharrliche kann nicht *Etwas in mir* sein, deutlicher und richtiger: das Beharrliche kann nicht *im empirischen Bewusstsein meiner selbst* mit angetroffen werden, so wird die Folgerung anders ausfallen. Denn wenn wir auch annehmen, dass unserm

*) Dies ein wenig annehmbarer zu machen, bezwecken die zu Anfang der Anmerkung 2. angeführten Belege aus der Erfahrung, durch welche uns Kant für den Begriff der *Zeitbestimmung*, d. h. der blossen Wahrnehmung des Wechsels der Vorstellungen, den der *Zeitmessung*, der Bestimmung der *Zeitgrösse*, die allerdings nur mit Hülfe räumlicher Anschauung construirt werden kann, unterschieben möchte.

stets im Flusse der Zeit befindlichen Bewusstsein ein *Beharrliches* zum Grunde liege, so geschieht dies doch nur nach Analogie der *Bewegung im Raume*, die allerdings erst durch den Vergleich mit einem Ruhenden wahrgenommen werden kann. Aber nicht damit wir den Wechsel als solchen erkennen, sondern damit wir ihn *objective* als einen Wechsel der Dinge *ausser uns* erkennen, ist die Vorstellung eines Beharrlichen im Raume nöthig, weil unser Bewusstsein die Vorstellungen anderer Dinge sonst niemals von den Bestimmungen unseres eigenen Daseins abtrennen, und als ein ausser ihm Schwebendes, im Raume Existirendes auffassen könnte. Da nun aber die Wahrnehmung des äussern Sinnes selbst wieder in die des innern aufzunehmen ist, so kann das, wodurch der Verlauf der Zeit überhaupt wahrgenommen wird, nicht wieder Materie sein, und überhaupt nicht im Objecte liegen, sondern einzig und allein in der *Identität der erkennenden Handlung*, die als blosse Function, Spontaneität des Subjects, *durch alle Zeit dieselbe bleibt*, und ihrer Einheit sich bewusst ist. Die erkennende Handlung enthält in sich die Möglichkeit aller Zeitbestimmung.*) Da nun die Wahrnehmung, die wir von ihr haben, mit allen unsern Vorstellungen nothwendig verbunden ist, so ist eben damit auch, was Kant mit Recht voraussetzt: „das Bewusstsein *in der Zeit* mit dem Bewusstsein *der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung* nothwendig verbunden.“ Wenn aber sonach dasjenige, was eine Zeitreihe über-

*) Kant selbst sagt (Kr. d. r. V. H. § 24.): Bewegung, als Handlung des Subjects, bringe erst den Begriff der Succession hervor, durch diese Handlung werde der innere Sinn seiner Form gemäss bestimmt; desgl. Kr. d. r. V. p. 362: es sei einerlei, „ob ich sage: diese ganze Zeit ist in mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich.“

Die durchgängige Identität unserer selbst, sofern wir uns erkennend verhalten, nennt Kant die *reine Apperception*, und unterscheidet sie vom *innern Sinne*, der ein Bewusstsein dessen ist, „was der Mensch *leidet*, wiefern er durch sein *eigenes Gedankenspiel afficirt wird*.“ (Anthropologie, § 22.)

haupt erst *hervorbringt*, in unsere Wahrnehmung fällt, so hat die Forderung eines „Beharrlichen in der Wahrnehmung", wenigstens für die innere Erfahrung, gar keinen Sinn mehr, und es kann also mit ihrer Hülfe auch nicht die Unmittelbarkeit der äussern Erfahrung bewiesen werden.

Kant folgert diese auch, wie wir gezeigt haben, in der That aus etwas ganz Anderem.

Damit nämlich das erkennende Selbst eine Wahrnehmung von sich bekomme, oder, mit Kant zu reden, *den innern Sinn afficire*, muss es natürlicher Weise durch ein Anderes, ausser ihm Liegendes, zur Handlung bestimmt werden, und das Bewusstsein, dass wir erkennen, schliesst mithin ein Wissen von der Existenz dieses Andern in sich. Nun ist es gewiss das seltsamste ὕστερον πρότερον, dieses Andere, wie Kant thut, darum, weil es in der Spontaneität des erkennenden Subjects nicht mit aufgehen kann, sondern ausserhalb seiner Sphäre liegen muss, *in den Raum* zu versetzen, der doch selbst nur eine *Vorstellungsart* des Subjects ist.

Vielmehr muss, da auch die Wahrnehmung äusserer Dinge zunächst nur Inhalt des Selbstbewusstseins ist. das *reale* Substrat aller Wahrnehmung, im Gegensatz zur Materie, dem bloss *wirklichen* Substrat derselben, völlig ausserhalb aller *zeitlich-raumlichen Bestimmungen* angenommen werden; es muss in eben jenem Uebersinnlichen liegen, das Kant selbst als den letzten Grund empirischer Vorstellungen voraussetzt.

Der Beweis könnte in dieser Wendung, wo er seine Polemik gegen Cartesius freilich abstreift, gerade das leisten, was er im Auge hatte, nämlich das Bewusstsein der eigenen Realität ausdehnen auf das Bewusstsein der Realität anderer Dinge. Auch würde er so dem Geiste der Kritik sich nicht allein anpassen, sondern sogar die Nothwendigkeit eines Dinges an sich, als des ausserzeitlichen Substrats aller Wahrnehmung, unwidersprechlich darthun. Die Annahme dagegen, dass das Substrat des

Selbstbewusstseins ein materielles sei, würde im geraden Widerspruch stehen zu dem, was Kant auf Seite 34 der Kr. d. r. V. sagt: dass nämlich alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum innern Zustande gehören.

Kehren wir aber nach dieser Abschweifung zurück zu der oben angestellten Untersuchung über das Ding an sich, so war gezeigt worden, dass dieser Begriff sich in Wahrheit unterscheide von dem Begriffe der Wirklichkeit, und dass sich der Unterschied auf die Verschiedenheit von *Wahrnehmung* und *äusserer Anschauung* gründe. Wir resumiren das Gesagte in Folgendem:

1) Wahrnehmung ist die *erste* Function des erkennenden Subjects, der keine andere erkennende Handlung vorhergeht. Sie geschieht aber unter der alleinigen Anwendung der Form der Zeit, und kann daher ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringen, wie die Anschauung, welche den räumlichen Gegenstand durch den Schluss auf die Ursache erst schafft.

2) Die Wahrnehmung muss aber einen Gegenstand haben, das soll nicht heissen ein Vorgestelltes oder Gedachtes, sondern etwas, das die Handlung der Wahrnehmung überhaupt bestimmt und begrenzt, und im Gegensatz zu welchem die Spontaneität des Erkennens selbst erst erkannt wird.

Da nun laut Nr. 1. dieser Gegenstand kein Gegenstand der Anschauung noch das Product einer andern erkennenden Function ist, so ist er *Ding an sich*, d. h. etwas vom Erkanntwerden überhaupt Unabhängiges.

Somit enthält selbst die Sinnesempfindung, sofern sie uns unter der blossen Zeit gegenwärtig („unbestimmte Wahrnehmung") ist, das Bewusstsein eines Realen, welches aber dadurch in Erscheinung verwandelt wird, dass der Verstand (aus Gründen, welche die Kritik nicht in Betracht nimmt) sich genöthigt findet, die Empfindung als

Bestimmung auf ein räumliches Object zu übertragen, das nun dasteht als ein den Bestimmungen unseres Selbstbewusstseins nicht mehr Angehöriges, von unserm empirischen Selbst Losgetrenntes. Wenn wir nun auch diesem Product der vorstellenden Thätigkeit ein Ding an sich zum Grunde legen, so wollen wir es damit nur *auf die Wahrnehmung bezogen wissen,* welche unmittelbar auf ein Reales hinweist.

So ist also nachgewiesen, dass das Reale, als ein von der blossen Wirklichkeit Verschiedenes, nicht nur überhaupt etwas Denkbares sei, wenn gleich alle Gesetze und Normen unseres Denkens nicht dazu dienen können, es seinem Wesen nach zu erfassen, sondern dass es auch nothwendig vorausgesetzt werden müsse, als die feste Grundlage, die das Erkennen selbst, mithin auch alle unsere Erkenntnisse, trägt.

Damit ist aber zugleich ein zweiter Einwand beseitigt, der wiederholt gegen die Annahme des Dinges an sich erhoben worden ist: die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, sagte man, sei eine bloss subjective Annahme, ein Product unseres Erkenntnissvermögens, und demnach selbst blosse *Erscheinung,* sodass also die ganze Unterscheidung sich selbst widerspreche und aufhebe.

Dieser Einwurf schiebt dem kritischen Idealismus die falsche Ansicht unter, als ob ihm das Denken und Erkennen *seiner Totalität nach* nur Erscheinung sei, während er doch ausdrücklich den eigentlichen Prototypus aller Realität in der *Spontaneität* des Erkennens festhält, und dieser gegenüber nur die Realität der Formen bestreitet, unter denen wir erkennen, sofern sie vom Subject abgelöst und auf ein ihm Fremdes übertragen wurden.

Ferner enthält der Einwurf die Behauptung, dass die Annahme des Realen lediglich ein Product des Erkenntnissvermögens, mithin rein apriorischer Natur sei, während sie sich vielmehr auf die unmittelbare, jeder andern Erfahrung vorhergehende Thatsache der innern

Wahrnehmung stützt, und aus dem blossen Besinnen hervorgeht, dass diese etwas von der Spontaneität des Erkennens völlig Unabhängiges enthalte. Der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung ist aber eben darin begründet, dass wir jede äussere Anschauung bedingt wissen durch eine innere Wahrnehmung, aus welcher jene mittelst gewisser Functionen des erkennenden Subjects hervorgegangen ist; sodass also, wenn wir von der Art, *wie* wir einen Gegenstand vorstellen, abstrahiren, uns immer noch dessen Beziehung auf die Wahrnehmung, durch diese aber eine Existenz *an sich* bleibt. Daher kommt es, dass in jeder Erscheinung dieses An-sich, als das identische X, enthalten sein muss.

Wenn nun Locke die secundären Eigenschaften der Dinge, als sinnliche Eindrücke, dem Subject der Empfindung vindicirte, so folgte daraus noch nicht, dass sie durch und durch blosse Erscheinungen seien, sondern sie waren damit bloss zurückgeführt auf Wahrnehmungen, d. h. auf empirische Bestimmungen des Selbstbewusstseins; und als Kant den Dingen in ähnlicher Weise die Raumerfüllung und das Wirken nahm, so entzog er damit seiner idealistischen Ansicht nicht allen Grund und Boden und blieb mit ihr in offener Luft stehen, sondern sie gewann nur eine ganz andere Gestalt und Bedeutung als bei Locke. Das erkennende Wesen musste sich nunmehr ganz zurückziehen in die dunkele Tiefe des Selbstbewusstseins, und dessen Inhalt sondirend traf es einmal sich selbst an als das Thätige, und sodann ein ihm Aufgedrungenes, seine Thätigkeit Bestimmendes und Hemmendes, welches sich als der letzte Grund aller Erfahrung erwies.

Wenn Kant sagt, dass unsere Art und Weise zu erkennen nicht auch gelten dürfe als eine Art zu existiren von Dingen an sich selbst, so lässt er damit die doppelte Möglichkeit bestehn:

1) dass es ein Erkennen unter andern Formen geben

könne als das unsere, oder auch ein von allen uns anhängenden Formen befreites Erkennen;

2) dass der Gegenstand unseres Erkennens Bestimmungen und Daseinsweisen haben möge, die mittelst unserer Erkenntnissfunctionen weder gegeben noch vorstellbar sind.

Die Einschränkung der Gültigkeit unserer Erkenntnisse auf die blosse Erscheinung der Dinge enthält sonach keine Behauptung positiver Natur, sondern nur ein Verbot der kritischen Vernunft, über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus Etwas zu behaupten.

Eine Aufhebung dieser Einschränkung involvirte die Annahme entweder der Identität des erkennenden Subjects mit dem erkannten Gegenstande, oder der Identität der Formen des Seins und Erkennens, und würde im ersten Falle zum theoretischen Egoismus, im andern auf das Schelling'sche Identitätsprincip führen — in *beiden* aber uns in eine *dogmatische* Voraussetzung verstricken.

Man hat nun freilich erwiedert: unsere Erkenntnissformen enthielten eben schon die volle Möglichkeit alles dessen, was nur je Gegenstand für unser Erkennen werden könne, und es heisse mithin über diese Möglichkeit hinausgehen, wenn man ausserhalb der Schranken unserer Erkenntniss eine bestimmungslose Realität voraussetze; ins Besondere sagte man, der Satz des Widerspruchs nöthige uns, etwas, das wir nicht vorstellen können, auch als nicht *existirend* anzunehmen.

Damit suchte man dem kritischen Idealismus die Beweislast zuzuschieben, und beanspruchte in Bezug auf die Realität der *vorgestellten* Welt die Rolle des Besitzers.

Hiergegen ist zu erinnern, dass wir in der Wahrnehmung die Beziehung auf Etwas nachgewiesen haben, das in ihre Form, die blosse Zeit, nicht eingehen kann; welche Erkenntniss transscendentaler Natur ist, d. h. nicht wieder von einer besondern Function des erkennenden Subjects abhängt, sondern lediglich auf einem Besinnen beruht über die Bedingungen, unter welchen wir

erkennen. Was aber obige Berufung auf den Satz des Widerspruchs anlangt, so ist dieselbe völlig unerlaubt, weil dieser Satz nur für analytische Erkenntnisse gelten kann. (Vergl. p. 117.)

In der That liefert auch Kant einen wenigstens indirecten Beweis für sein idealistisches Grundprincip in der *Antinomie der reinen Vernunft*, durch welche er unwidersprechlich darthut, dass eine Anwendung der Formen und Regeln, unter welchen wir erkennen, auf die Dinge an sich selbst zuletzt zu einander direct widersprechenden Behauptungen führen müsse. Diese wichtige Position des kritischen Idealismus giebt Schopenhauer, wohl mit Unrecht, für sein System gänzlich auf, und hält sie für ein müssiges dialektisches Kunststück. Zwar ist es richtig, wenn Schopenhauer (I. 560.) sagt, dass Kant eigentlich die Antithesen durch die Erläuterung ihrer Aussage bestätige, allein daraus folgt noch nicht, dass jene darum auch auf dem *dogmatischen Standpunkt*, welchen Kant ausdrücklich bei dem Widerstreit der transscendentalen Ideen voraussetzt, Recht behalten können. Vielmehr kann die wahre Entscheidung erst in höherer Instanz von der kritischen Vernunft kommen. So lässt sich auch wohl erklären, warum Kant unter vielen Umschweifen und scholastischen Wendungen, die Schopenhauer tadelt, den Beweis der Antithesis führt: die Voraussetzungen sind hier wesentlich *dogmatisch*, und können daher zu keiner richtigen Begründung des an sich richtigen Satzes führen. Auch erklärt sich hieraus, warum Kant für Satz und Gegensatz die apagogische Beweisart wählt, denn so nur kann er den Widerspruch verbergen, den eine jede dieser Behauptungen des unkritischen Verstandes in sich selbst trägt. Der Beweis der Thesis widerlegt strenge genommen nur, was die Antithesis behauptet, der Beweis der Antithesis dagegen, was die Thesis behauptet, und Beides mit Festhaltung des dogmatischen oder skeptischen Standpunkts, *der Er-*

scheinungen für Sachen an sich selbst nimmt, und darum eine absolute Vollständigkeit ihrer Synthesis verlangt.

(Zu vergl. Kr. d. r. V. H. p. 532. — Prolegom. Anhang; Probe eines Urtheils üb. d. Kr., das der Untersuchung vorhergeht, ganz am E. — Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf. Werke, herausg. v. Hart. Bd. III. p. 451.)

Der Dogmatismus hält die erscheinende Welt für *real*, und Zeit und Raum bestimmen ihm das Dasein von Dingen an sich selbst. Sonach muss er auch annehmen, dass die Reihe der Welterscheinungen völlig unabhängig vom Regressus der Vorstellung vorhanden sei, also *an sich* und mithin als ein *gegebenes Ganzes* existire; und hieraus folgert er richtig, dass wenn auch *er* niemals diese Reihe durch Synthesis zur Vollständigkeit bringen kann, sie doch an sich selbst eine vollständige sein, d. h. *einen Anfang* haben müsse. Auf der andern Seite erkennt er aber, dass er für die Zeit, welche die Möglichkeit der Weltreihe ausmacht, einen Anfang nicht setzen kann; und da in einer der Welt vorausgegangenen leeren Zeit kein Theil vor dem andern eine Bedingung des Daseins voraus haben würde, so geräth er, mit nicht besserm Recht als zuvor, auf die widerstreitende Behauptung: die Welt habe *keinen* Anfang.

Die Entscheidung, welche die kritische Vernunft als Schiedsrichterin giebt, stimmt nun zwar insofern mit der Antithese überein, als wir ihr zufolge der *Welt ausser uns* keinen Anfang setzen dürfen, allein sie stützt sich auf einen ganz andern Beweisgrund, nämlich auf das idealistische Princip, dass die Weltgrösse vor dem Regressus gar nicht gegeben ist, und die Vernunft diesen desshalb niemals für schlechthin vollendet halten kann. (Kr. d. r. V. H. p. 390.) Hiervon ging nicht schon, wie Schopenhauer (I. 560.) behauptet, die Antithese aus.

Auf ganz ähnliche Voraussetzungen gründet sich der zweite Widerstreit. Nach dogmatischer Vorstellungsweise ist nämlich das Substrat aller Vorgänge in der *räumlichen*

Welt nicht bloss *Materie,* d. h. eine Durchdringung von Raum und Zeit, die beider Eigenschaften an sich vereinigt, sondern ein wahrhaft *Reales* (Substanz), welches, da es nicht als Ding an sich, sondern, in Gestalt begrenzter Körper, als *im Raume vorhanden* angenommen wird, Etwas voraus haben muss vor der unendlichen Theilbarkeit des Raums, weil sonst, wenn man seine Zustände (Accidenzien) hinwegdächte, blosser Raum, d. h. Nichts, übrigbliebe. Es entsteht also die Nöthigung, nachzuweisen, dass die Substanz in ihren Theilen nichts durchgängig Homogenes, d. h. bloss Materie, sei, dass vielmehr die Materie in sich selbst ein Verschiedenartiges, Getrenntes (Monaden oder Atome) enthalte, welches die Elemente der Substanz, das Substrat aller Kraftwirkungen bilde.

Dies widerspricht aber der Vorstellung, dass die Substanz sich im Raume befinde, ruft folglich den zweiten Widerstreit hervor.

Der dritte und vierte Widerstreit lassen sich leicht in ähnlicher Weise beleuchten, wie hier beim ersten und zweiten geschehen ist; es ist überall nur nöthig, die dogmatische Ansicht zum Grunde zu legen, und man stösst auf keine Schwierigkeit.

So sind also die Antinomien für die Begründung des kritischen Idealismus so untauglich nicht, als Schopenhauer meint, sondern gewähren vielmehr der kritischen Vernunft, die sie zu schlichten unternimmt, den höchsten Triumph.

Kant selbst äussert es auch an vielen Stellen, welche Bedeutung er diesem Abschnitte seiner Kritik beimisst, so namentlich in den Prolegomenen § 52 a, § 54 und im Anhange daselbst.

Die vorschnelle Annahme, dass die Kantische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich einen

ungeheuern Widerspruch in sich berge, und die daraus gefolgerte Nothwendigkeit, auch den *letzten* materialen Gehalt des Bewusstseins, zu welchem eine Zergliederung der erkennenden Handlung hinführt, und auf den sie, besonnener Weise, sich nicht mehr fortsetzen lässt, aufzuheben und abzuleiten aus einem höhern Princip, an dem Form und Inhalt identisch sei, hat bekanntlich den Grundstein gelegt zu der nach Kant tonangebenden Philosophie.

Man unternahm es nicht allein, die all unser Denken und Vorstellen durchziehenden Fäden der Erkenntnissgesetze herauszuspinnen aus jenem höhern Princip, dem „reinen Ich“ oder dem „Absoluten,“ sondern, da man das Materiale des Bewusstseins, seinem letzten Grunde nach, in dasselbe aufgenommen, so wollte man mit und unter unsern Denkformen auch den Erfahrungs*inhalt*, diese ganze vielgestaltete, in Raum und Zeit ausgebreitete Welt, aus ihm hervortreiben*). Kant hat selbst noch ebenso bezeichnend als sinnreich über ein derartiges Unternehmen sich ausgesprochen in einem Briefe an Tieftrunk, wo er sagt: es sehe wie eine Art von Gespenst aus, „was, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst und zwar hievon auch nur die Hand, die darnach hascht, vor sich findet.“ (Kant's Werke, herausgegeb. v. Hart. Bd. X. p. 577.)

So sehr nun auch diese sogenannte „reine Construction“ für eine jede Folgerung oder Behauptung unvermerkt die Erfahrung zu Hülfe nahm, um ihren mühsäligen, mit jeder Regung in Lähmung versetzten Pro-

*) Daher behauptet z. B. Schelling: Alles Seiende ist Construction des Geistes – das Construiren selbst, die höchste construirende Thätigkeit, ist das Ursprüngliche und Unbedingte. Ueber die Natur philosophiren, heisst soviel, als *diese schaffen*. — Man vergl. dessen „Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ v. J. 1799, den ersten Abschnitt, und die Einleitung zu den „Ideen zu einer Naturphilosophie“ v. 1797.

cess zu nähren und im Fortgang zu erhalten: sie musste dennoch daran verzweifeln, das reiche Gebiet der Erfahrung *ganz* zu bewältigen und aus sich heraus organisch zu „erzeugen", daher sie denn wohl daran that, alles Uebrige in Gnaden zu — *„entlassen"*. Wenn wir aber diese für das gesunde Denken höchst *destructive* Methode der „Construction" lediglich nach ihrer *formalen* Seite ins Auge fassen, sofern sie nämlich aus einem „Absoluten" unsere Vorstellungsformen herzuleiten vorgiebt, und ihnen damit eine *absolute* Geltung für Dinge überhaupt, auch über unsere Vorstellung hinaus, vindiciren, und sie als die alte, von der Vernunftkritik gestürzte „ewige Ordnung", das Fatum der Götter, von Neuem auf den Thron bringen will, — wenn wir fragen, wie eine solche Ableitung auch nur *möglich* sei, so erklärt sie sich leicht durch die handgreiflichste *petitio principii*. Man sonderte nämlich, ehe man ans Werk ging, voraussichtig genug, einen Theil jener Erkenntnissgesetze von den übrigen aus, führte nach ihnen allein jene ganze Deduction, und fertigte den unbequemen Zweifler, der nach ihrem Warum? und Woher? fragte, höchstens mit der Versicherung ab: man habe sie in jenem obersten Princip (in das man sie heimlicher Weise erst hineintrug) *unmittelbar angetroffen**). Aber wahrlich, mehr als gegen alle Leibnitz-Wolf'sche Philosophie ist gegen derartige Philosopheme, die an Abentheuerlichkeit allen frühern Dogmatismus weit überbieten, die Kritik der reinen Vernunft geschrieben. Darum allein schon sind Kant's Schriften noch unendlich neu, bedeutsam und lehrreich für den heutigen Tag.

Während nämlich der *alte* Dogmatismus mit den subjectiven Bedingungen unserer Erkenntniss über die Grenzen der gegenständlichen Welt hinausgehen wollte,

---

*) Man vergl. z. B. Schelling: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie" (1794), wo behauptet wird, dass die Momente der Qualität, Quantität und Modalität unmittelbar mit dem obersten Grundsatze: Ich = Ich, *gegeben* seien.

vermaass sich der *neuere*, um das Nämliche auf einem Umwege durchzusetzen, die formale Möglichkeit der Erfahrung, d. h. den Umfang alles dessen, was unsere Vernunft durch sich selbst zu erkennen vermag, zu überschreiten, und wie jener aus Dingen, die über den Horizont der Erfahrung hinauslagen, so suchte dieser aus einem Bewusstsein *hinter* unserm Bewusstsein (man titulirte es das „philosophische") die Welt zu erklären und abzuleiten. Das Neue, das ganz Unerhörte lag im zweiten Fall nicht in den Resultaten, sondern im Gang und der Form philosophischer Forschung; da selbst das, was die letzte Norm jeder vernünftigen Betrachtung ist, hier nicht mehr gelten durfte.

Die ehemals zu weit nach aussen schweifende Erkenntniss sollte, in sich zurückgebeugt, abgewandt von aller Erfahrung, dabei sich selbst und ihren zarten Mechanismus auf eine bedauernswerthe Weise misshandelnd und aus allen Fugen renkend, die reiche Fülle des Daseins in der Abgeschiedenheit und Leere des reinen Selbstbewusstseins wiederfinden, aus einem todten Formalismus den Wesenskern „herausklauben." Diese Verdrehung und Umkehrung alles natürlichen Denkens giebt dem modernen Dogmatismus das abschreckende und jammervolle Ansehn jener unglücklichen Wahrsager in Dante's Hölle*), welche Minos, weil sie *zu weit voraus* zu sehen trachteten, dazu verdammt hat, mit rückwärts gedrehtem Kopfe einherzugehen.

Es giebt einen Punkt in der Transscendentalphilosophie, über den keine Erklärung hinaus kann. Hier aber muss jene, da ihr Standpunkt selbst nur ein *einseitiger*, in seiner Einseitigkeit unberechtigter ist, mit ihren Untersuchungen abschliessen und einer *erfahrungsmässigen* Betrachtung Platz machen, damit ihre Resultate mit denen empirischer Forschung sich zu einem

*) Zwanzigster Gesang, Vers 7 u. ff.

Ganzen befriedigend zusammenschliessen, und daraus das höchste uns zu hoffende Verständniss der Welt hervorgehe.

Diesen Punkt bezeichnet die Kritik einfach dadurch, dass sie sagt: die *Form* aller Erkenntnisse liegt *in uns*, ihr *Inhalt* dagegen ist *von aussen* (d. h. es sei immer, woher es wolle, nicht aber durch die *erkennende Handlung selbst*) gegeben.

Hier ist nicht mehr abzuleiten, noch zu vereinigen, — nicht mehr, wie Jean Paul einmal bei einer ähnlichen Frage sagt, kühn zu *erklären*, sondern nur kühn *vorzuzeigen;* denn es giebt ein *Urphänomen* in der Transscendentalphilosophie, so gut wie in allen andern Wissenschaften.

Jeder Schritt, hierüber hinaus, ist nothwendig ein Schritt zurück, während ein Schritt zurück, d. h. ein solcher, der sich einer empirischen Betrachtungsweise annähert und diese vorbereitet, für die Metaphysik in der That ein Schritt vorwärts ist.

II.

Kritik der Schopenhauer'schen Erkenntnisstheorie.

Hätte Kant untersucht, was das erkennende Subject dazu bestimmt, einen Theil der innern Wahrnehmungen vom Selbstbewusstsein loszutrennen und daraus eine räumliche Welt zu gestalten, so würde er zwischen innerer und äusserer Erfahrung eine scharfe Trennungslinie gezogen und dadurch auch ein vermittelndes Princip aufgefunden haben zwischen der Spontaneität des Erkennens und dem materialen Gehalt des Bewusstseins. So aber ist bei ihm das erkennende Subject mit sich ewig allein, denn nicht nur zwischen ihm und einem Ding an sich, sondern auch zwischen ihm und einer *Welt als Erscheinung* liegt eine unausfüllbare Kluft; es bleibt sich auch ewig fremd, denn die Ausflüsse seines Wesens sind blosse Formen möglicher Erfahrung, unter welchen es sich nicht erfassen noch begreifen kann; der transscendentale Gegenstand ist sowohl in Ansehung der innern als äussern Anschauung gleich unbekannt (Kr. d. r. V. p. 372): er ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen (Kr. d. r. V. p. 380). — Jene Trennungslinie zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Bewusstsein anderer Dinge zieht nun Schopenhauer, und gründet eben hierauf seine Theilung der Welt in zwei von einander ganz verschiedene Hemisphären, in die Welt als Vorstellung und die Welt als Wille.

Der erste hierzu nöthige Schritt war die anders als bei Kant geschehende *Begründung der Apriorität des Causalgesetzes*. Schopenhauer weist einen tiefer gelegenen Punkt als Kant im Bewusstsein nach, wo diese Function des Verstandes schon ins Spiel treten muss: sie hat nämlich zuvor eine äussere Anschauung zu *schaffen*, ehe sie als Gesetz der Verknüpfung unter äussern Anschauungen auftritt. Hierdurch ist nun mit grösster Bestimmtheit als auf das letzte empirisch Gegebene, den identischen Kern der innern und äussern Erfahrung, auf die *Wahrnehmung* hingewiesen, die ursprünglicher ist, als äussere Anschauung, weil sie dieser, wie jeder andern Function unseres Erkennens, als Bedingung vorhergeht, mithin das eigentliche Triebrad unseres gesammten Bewusstseins bildet. Und in der Wahrnehmung ist zugleich der Punkt gefunden, wo wir aus der Welt des Selbstbewusstseins in die Welt der äussern Anschauung hinübertreten; daher liegt hier auch der eigentliche Stützpunkt des Grundprincips der Schopenhauer'schen Metaphysik.

Es kann natürlich nicht angenommen werden, dass Kant die Causalverbindung zwischen der Sinnesempfindung und ihrem räumlichen Objecte übersehen haben sollte, allein allem Anschein nach nimmt er dieses Causalverhältniss als ein durch den Verstand erst hinzugebrachtes, in die räumliche Anschauung hineingetragenes an, nachdem diese schon fertig dasteht; und dazu veranlasst ihn die Vorstellung, dass alle empirischen Bestimmungen des Selbstbewusstseins, gleichviel ob sie unser eigenes Dasein oder das anderer Dinge betreffen, als „Bestimmungen des Gemüths" Nichts vor einander voraus haben, sondern zu demselben Complex der Erfahrung gehören, in welchen sie durch das, was er „äussere Einbildung" nennt, aufgenommen werden müssen. Die räumliche Anschauung ist ihm also eigentlich etwas ebenso Unmittelbares, als die blosse Wahrnehmung in der Zeit, und es sind zuletzt nur unsere Gedanken und

Vorstellungen, denen, als blossen Aeusserungen der Thätigkeit eines erkennenden Wesens, kein Beharrliches im Raume zum Grunde gelegt zu werden braucht, weil das „stehende und bleibende Ich“ im Bewusstsein dessen Stelle vertritt. Die Causalität ist ihm weiter nichts, als nur die Regel, welche eine nothwendige Verbindung unter unsern Vorstellungen herstellt und ihnen dadurch die Beziehung auf einen Gegenstand oder objective Realität verleiht. (Kr. d. r. V. H. p. 192.)

Schopenhauer dagegen bleibt zunächst stehen bei der innern Wahrnehmung und sondirt den in ihr gegebenen Wahrnehmungs*stoff*. Er findet, dass ein Theil desselben uns unmittelbar verständlich ist, ohne dass es einer Umformung in äussere Anschauung bedarf, weil er sich ankündigt als ein Spontanes, unserm Selbst Angehöriges, welches desshalb mit unserm Denken und Erkennen im nämlichen Begriffe des „Ich“ zusammengefasst wird; ein anderer Theil dagegen erscheint als ein sich uns Aufnöthigendes, unserm Wesen Fremdes, und indem wir seinen Gegensatz zu unsern selbsteigenen Aeusserungen erkennen, fühlt der Verstand sich gedrungen, seine Function auf ihn anzuwenden und ihn dadurch in äussere Anschauung zu verwandeln.

Man wird schwerlich einen haltbaren Einwand gegen Schopenhauer's Beweis der Apriorität des Causalgesetzes aufbringen können, denn wenn auch die empirischen Belege und Untersuchungen in der Schrift über den Satz vom zureichenden Grunde nur dazu dienen können, die Sache mehr ins Licht zu setzen, so gründet sich der Beweis doch schon fest genug auf die einfache Ueberlegung, dass die Sinnesempfindung zuvor da sein muss, ehe wir einen äussern Gegenstand erkennen, und dass dieser sonach nicht erst *a posteriori* als Ursache der Empfindung *erkannt*, sondern schon *a priori* als solche *angeschauet* wird.

Die Einwürfe, welche Herbart hiergegen vorbringt, (Kleinere philos. Schrift. III, p. 485—488,) treffen im

Grunde gar nicht den Beweis, sondern nur den Mangel einer psychologischen Erklärung, wie der Mensch in allmäliger Ausbildung dazu komme, die Empfindungen der Sinne auf Objecte, und ins Besondere mehrere Empfindungen auf das *nämliche* Object zu beziehen. Die Beantwortung der ersten Frage gehört nicht in eine Erkenntnisstheorie; was aber das Kriterium der *Einheit des Objectes* anlangt, so liegt dasselbe zuvörderst in der Gleichzeitigkeit der Wahrnehmungen, sodann aber auch in der Identität des Ortes im Raume, wo wir uns die Ursache mehrerer Empfindungen vorstellen müssen. An derselben Stelle im Raum, wo schon eine bestimmte Ursache wirkt, da können wir uns, vermöge der uns *a priori* bewussten Beharrlichkeit der Materie, nicht gleichzeitig eine andere materielle Ursache als wirkend vorstellen, folglich müssen wir zu zwei ganz verschiedenen Wirkungen, z. B. zu einer gefühlten und einer gesehenen, die nämliche Ursache hinzudenken.

Zu Gunsten des von Schopenhauer bestrittenen Kantischen Beweises des Causalgesetzes liesse sich vielleicht geltend machen, dass im Grunde auch bei Schopenhauer erst durch den Regressus der Folgen und Ursachen eine Succession der Erscheinungen im Raume, mithin eine wirkliche Aufeinanderfolge, erkannt wird. Denn: erstlich ist es ja zuletzt der Uebergang von der empfundenen Wirkung auf ihre Ursache, welcher uns eine Welt im Raume schafft, folglich auch erst eine Succession räumlicher Zustände möglich macht; sodann aber, was die blosse Aufeinanderfolge äusserer Veränderungen anlangt, so kann diese *unmittelbar* von uns nur dann erkannt werden, wenn sie in jedem Zeitpunkte einer Reihe von Veränderungen entspricht, die in unserer Sinnlichkeit vorgehen und von uns successiv auf ihre räumliche Ursache bezogen werden, wenn also mit der äussern Vorstellungsreihe eine innere Wahrnehmungsreihe parallel läuft, oder richtiger *zusammenfällt;* ausserdem aber, und dies ist der regelmässige Fall, ist die Erkenntniss einer objectiven

Aufeinanderfolge nur möglich, indem wir von den objectiven Veränderungen auf ihre Ursachen zurückgehen; denn im Raume ist ja Nichts *wirklich*, als was in ihm vorgestellt wird (Krit. d. r. V. p. 374), mithin giebt es auch keine Succession der Zustände im Raum, als sofern sie entweder auf eine Reihe von Veränderungen *in uns* successiv bezogen werden kann, oder durch den Regressus der Ursachen und Folgen gegeben wird.

Liesse sich sonach auch der Kantische Beweis gegenüber den Angriffen Schopenhauer's aufrecht erhalten, so hat doch der von Schopenhauer geführte den unbestreitbaren Vorzug, dass in ihm zugleich die *Intellectualität der Anschauung* nachgewiesen ist. Es wird demzufolge möglich, den Verstand rein abzusondern von der abstract erkennenden Thätigkeit, und ihn als eine dritte der anschaulichen Erkenntniss grundwesentliche Form den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit an die Seite zu stellen. Ferner erwächst daraus der zweite Vortheil einer klaren und genügenden Erklärung des Begriffes der Materie als einer durch den Verstand vollzogenen Vereinigung des Raumes und der Zeit. Und endlich geht daraus hervor, dass *alle* unsere reinen synthetischen Erkenntnisse abzuleiten sind aus diesen drei Grundelementen der Erfahrung, Raum, Zeit und Causalität, da im Gebiete der abstracten Erkenntniss, nach Elimination des Causalitätsbegriffes, *gar nichts* mehr anzutreffen ist, was einen Grund *a priori* für eine synthetische Erkenntniss abgeben könnte.

So ist also das, was Kant als gesetzgebend für die Erfahrung in seiner transscendentalen Aesthetik und Analytik nachzuweisen suchte, ursprünglich und einzig in der reinen Sinnlichkeit und der Function des Verstandes enthalten, und diese drei Formen geben in ihrer Vereinigung das unveränderliche Grundgerüst der ganzen vorstellbaren Welt. Dies ist eine so bedeutungsvolle und wesentlich vereinfachende Umgestaltung des von Kant in der ersten Hälfte seiner Vernunftkritik gewonnenen

Resultats, dass sie für sich allein schon ein grosses Verdienst der Schopenhauer'schen Philosophie ausmachen müsste. Und bei dieser Umgestaltung bleibt die Grundidee der Kritik unverändert stehen, daher man Schopenhauer, bis hierher, ohne Zweifel einen entschiedenen Kantianer nennen muss. Unsere apriorischen Erkenntnissgründe sind nunmehr mit einer Präcision und Sicherheit festgestellt, an der nicht mehr gerüttelt werden kann, wofern nicht der Beweis gelingt auch nur *einer einzigen* aus unserer abstracten Erkenntniss *a priori* entspringender Wahrheit. Kant's Elementarlehre, mit Ausschluss der transscendentalen Dialektik, würde also im Sinne Schopenhauer's in der Weise verändert und zusammengefasst werden können, dass die transscendentale Aesthetik unverändert stehen bliebe, ihr aber etwa unter einer allgemeinern Rubrik „von der anschaulichen Erkenntniss überhaupt" sogleich die Lehre von der Causalität beigefügt würde, welcher alsdann eine Entwickelung und Zusammenstellung der ontologischen Begriffe (Prädicabilien) folgen könnte, die sämmtlich aus den Formen der anschaulichen Erkenntniss entspringen.

Was dagegen die abstracte Erkenntniss betrifft, so würde diese in solchem Zusammenhange nur eine negative Behandlung verdienen, welche nachwiese, dass in ihr nichts enthalten ist, was nicht schon zuvor in der Anschauung gegeben war, und dass ihre Bedingungen keine Bedingungen sind für die *Erscheinungswirklichkeit*, geschweige denn *Existenz an sich*, der Dinge. In dieser Hinsicht lässt Schopenhauer's Erkenntnisstheorie eine Vervollständigung zu wünschen übrig. Sie entfaltet ihre Hauptstärke nach der Seite der anschaulichen Erkenntniss, und beschränkt sich fast allein darauf, in ihr den eigentlichen Kern aller erkennenden Thätigkeit nachzuweisen. Da man es indess Schopenhauer nicht allein als einen grossen Mangel seiner Philosophie angerechnet hat, dass diese unsere Vernunfterkenntnisse vernachlässige, sondern man ihm auch die Regeln des

abstracten Denkens als Erkenntnisse entgegengehalten hat, von denen zuletzt alles Andere abhange, und welche darum in den Untersuchungen einer Erkenntnisstheorie obenan stehen müssten, so ist hier näher darauf einzugehen, ob die Schopenhauer'sche Philosophie bei ihrer fragmentarischen Behandlung der Gesetze des abstracten Denkens wirklich Lücken so gefährlicher Art gelassen habe, dass es dadurch ihren Hauptvoraussetzungen an einem sichern Boden fehle.

Wenn wir die vier Arten der Verknüpfung homogener Vorstellungen betrachten, welche Schopenhauer als Abzweigungen des Satzes vom zureichenden Grunde aufstellt, so erkennen wir zunächst zwei derselben, das Gesetz der Causalität und das der Motivation, als dem Wesen nach identisch, und nur durch die Art, wie wir uns ihrer bewusst sind, unterschieden; beide sind also enthalten in derselben einzigen Function des Verstandes. Was sodann den Satz vom zureichenden Grunde des Seins anlangt, so besagt er weiter nichts, als die in der reinen Anschauung selbst uns schon bewusste wechselseitige Bestimmung und Abhängigkeit ihrer Theile; er gründet sich also auf die reinen Formen des Raumes und der Zeit.

Die hier genannten Erkenntnissgesetze lassen sich sonach ganz wohl als in einer gemeinsamen Wurzel vereinigt denken, denn sie enthalten in sich die ganze Möglichkeit der apriorischen Verknüpfung anschaulicher Erkenntnisse.

Anders wird es sich aber verhalten mit dem der *abstracten* Erkenntniss angehörigen, von Schopenhauer schlechthin sogenannten *Grund des Erkennens.* Entweder ist dieser ein ursprüngliches und neues Princip der Erkenntniss, oder er empfängt Werth und Bedeutung erst durch die drei ersten Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde.

Nun entlehnt die abstracte Erkenntniss, nach Schopenhauer, alle ihre Gültigkeit von der anschaulichen;

mithin ist die *anschauliche Erkenntniss überhaupt* der zureichende Grund für die Gesammtheit der abstracten Erkenntnisse, ebenso wie für eine *bestimmte* abstracte Erkenntniss, also für einen Begriff, ein Urtheil, immer irgend eine Erfahrung oder reine Anschauung zuletzt den Erkenntnissgrund abgiebt. Insoweit ist der Erkenntnissgrund kein neues Princip der Verknüpfung, sondern nur die nothwendige Zurückführung reflectirter Vorstellungen auf die ursprünglichen. Allein dieses Gesetz tritt noch in anderer Gestalt auf als Grund der blöss formalen oder logischen Wahrheit abstracter Erkenntnisse, und besteht alsdann in der regelrechten Verbindung, Trennung oder Einschränkung von Begriffen, wobei die in ihnen niedergelegten Erkenntnisse ihre Beziehung auf die anschaulichen Vorstellungen nicht verlieren. Diese Denkregeln sind nun allerdings apriorischer Natur, beziehen sich aber nicht auf die Möglichkeit des Erkennens überhaupt, sind desshalb keine transscendentalen Wahrheiten, sondern sie schreiben nur vor, dass keine *abstracte* Vorstellung ihnen zuwider bestehen dürfe, ohne sich selbst aufzuheben; sie sind *conditiones sine quibus non*, aber nicht Bestimmungsgründe der Wahrheit des Gedachten.

Der Satz der Identität, A = A, sagt nur aus, dass man von einem Begriffe alles das nothwendig prädiciren müsse, was man zuvor unter ihm zusammenfasste, und ist darum nicht verschieden vom Satze des Widerspruchs, welcher nur eine partielle Anwendung dieser Regel vorschreibt, und besagt, dass wenn in A das Merkmal b schon gedacht wurde, man dasselbe auch nothwendig an ihm bejahen müsse. Für den letztgenannten Satz hat man nun zwar eine Formel aufgestellt, wo er eine synthetische Erkenntniss zu enthalten scheint, indem man nämlich sagte: ein Ding A, welches b ist, könne nicht *zugleich non*-b sein; aber Kant (Kr. d. r. V. 152. H. p 159) hebt klar hervor, wie dieser Schein nur dadurch entsteht, dass man den logischen Satz durch eine *Zeit-*

bedingung (das „zugleich“) afficirte — und verweist damit die Gültigkeit des Satzes in ihre Schranken zurück.

Man hat ferner behauptet: der Satz des Widerspruchs dehne den Begriff des *Möglichen* auf Denken und Sein aus, denn was sich, in einen Begriff gefasst, widerspreche, das könne weder gedacht werden, noch überhaupt *existiren*: der Satz des Widerspruchs sei mithin ein Denkgesetz, das auch auf Dinge an sich selbst Anwendung leide. An dieser einen Masche wollte man alsdann das ganze Netz der Daseinsformen vom erkennenden Subject, an das es der kritische Idealismus angeheftet hatte, ablösen, und über die Möglichkeit der Dinge an sich selbst ausspannen. Allein hiergegen ist zu erinnern, dass der Satz des Widerspruchs nie *schlechthin* eine Unmöglichkeit ausdrückt (wie es denn überhaupt eine absolute Unmöglichkeit sowenig, als ein absolutes Nichts giebt), sondern bloss die Unmöglichkeit, ein Ding unter gewissen Bestimmungen zu *denken*, nachdem man schon einmal einen bestimmten Begriff von ihm gefasst hat, den jene aufheben müssten. Auch kann sich, so ohne weitere Voraussetzung, was in einen Begriff gefasst wird, gar nicht widersprechen; sondern nur die Negation des einmal schon gesetzten Merkmals giebt den Widerspruch, und diese hat immer zu ihrer Voraussetzung die *reflectirende Handlung selbst*. Der Satz des Widerspruchs bestimmt also überall nur die *Denk*möglichkeit. Dasselbe gilt aber von den andern und abgeleiteten metalogischen Wahrheiten.

Die Gesetze des abstracten Denkens können sonach nicht bestimmend sein für Dinge an sich, ja es liesse sich dieser Annahme nicht einmal eine Bedeutung abgewinnen; ebensowenig sind sie es aber auch für die anschauliche Erkenntniss, denn sie geben nicht die Möglichkeit einer Anschauung, sondern nur die Bedingungen, unter welchen die *Umbildung* anschaulicher Vorstellungen in abstracte geschehen muss.

Und so ist dabei stehen zu bleiben, dass alle synthetischen Erkenntnisse *a priori* schon durch den Verstand

und die reine Anschauung gegeben sind, und dass es Erkenntnisse aus *reiner Vernunft* (dieses Wort im Sinne Schopenhauer's genommen) nicht gebe.

Der Vorwurf also, welcher gegen die mangelhafte theoretische Ausführung der Vernunfterkenntniss bei Schopenhauer gerichtet ist, trifft nicht zugleich das Hauptprincip seiner Philosophie, wornach der Schwerpunkt der erkennenden Thätigkeit in der Anschauung liegt, und daher das höchste Maass von Realität, welches einer menschlichen Erkenntniss zukommen kann, in der anschaulichen Evidenz besteht, wenn die Erkenntniss bloss die apriorische *Form* der Erfahrung betrifft, und in der intuitiven oder ästhetischen Auffassungsweise, wenn sie auf einen Erfahrungs*inhalt* geht.

Wir halten indess, abgesehen hiervon, den obigen Vorwurf für keinen unbegründeten, und vermissen in Schopenhauer's Erkenntnisstheorie namentlich einen deutlichen Nachweis, *wie* aus der anschaulichen Erkenntniss die abstracte hervorgehe. Da schon die blosse *Anschauung* eines äussern Gegenstandes das *Urtheil* enthält, dass eine bestimmte Affection unserer Sinne eine materielle Ursache habe, da mithin schon der *Verstand* das Vermögen ist, zu urtheilen, und dieser selbst auch, wie Schopenhauer sagt, eigentlich alles *Verstehen* hervorbringt; da ferner die Urtheilskraft, welche das anschaulich Erkannte in das abstracte Bewusstsein überträgt, auf einer vorwiegenden Stärke der anschaulichen Erkenntniss beruht (I. 74): so vermisst man eine scharfe Unterscheidungslinie zwischen abstracter und anschaulicher Erkenntniss; denn die Bildung der Urtheile führt ja nothwendiger Weise schon zur Bildung der Begriffe. Schopenhauer nennt die Urtheilskraft die Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft; es war aber auch nachzuweisen, in welcher Art diese Vermittelung geschehe, und ob denn die Urtheilskraft eine ganz *besondere* Function der Erkenntniss sei. Nach dieser Seite hin macht sich das Fragmentarische in Schopenhauer's Darstellung und Be-

gründung der abstracten Erkenntniss besonders fühlbar. Namentlich ist auch die von der Begriffsbildung (in § 26 der Abhandlung über den Satz vom zureichenden Grunde) gegebene Erklärung: ein Begriff werde überhaupt dadurch gebildet, dass man vom anschaulich Gegebenen Vieles fallen lasse, um das Uebrige für sich allein denken zu können — eine unzureichende, denn sie lässt die wichtige Frage übrig, wie es möglich sei, in den also aufgegriffenen Merkmalen noch eine Vorstellung von dem Dinge zu besitzen, dem man sie abgezogen hat. Oder ist es vielleicht kein ursprüngliches Erforderniss der Begriffe, dass sie die *wesentlichen* Bestimmungen eines Dinges enthalten, und genügt es, wenn sie eben nur das, was uns zu gewissen Zwecken an den Dingen interessirt, in sich fassen, sodass also der Gebrauch selbst die Begriffe beliebig verändert und abschleift, und sie etwa nur zufällig dazu kommen, ein Genus von Dingen zu repräsentiren? Schopenhauer ist allem Anschein nach dieser Ansicht, denn er sagt (p. 95 im Satz v. z. Gr.): die Begriffe enthielten von den Vorstellungen, daraus sie abstrahirt worden, gerade nur den Theil, *den man eben brauche*. Auch hebt er hervor, dass die Begriffe ein Werk der *Absichtlichkeit* sind, indem der *Wille* aller reflectirenden Thätigkeit, „seinen Absichten gemäss, die Richtung ertheilt und auch die Aufmerksamkeit zusammenhält“ (II. 369.). Wir geben zu, dass hiermit das Wesen einer *abstracten Vorstellung überhaupt* ganz richtig und namentlich auch dem untergeordneten Verhältniss, in welchem dieselbe zur anschaulichen Auffassung steht, ganz entsprechend bezeichnet ist. Wie sehr die Begriffe sich nach dem menschlichen Bedürfnisse richten, das nur sehr ausnahmsweise ein *metaphysisches* ist, lehrt jedes Gespräch, jede Geistesbeschäftigung, die den gewöhnlichen Gegenstand unserer Bedürfnisse verlässt. Wir begegnen alsdann fast mit jedem Schritte Begriffen, welche nur höchst unvollständige anschauliche Vorstellungen ausdrücken, in denen oft auch völlig widerspre-

chende Merkmale zusammengerafft sind, die aber dennoch dem gemeinen Menschensinn genügen, um Dinge zu bezeichnen, mit welchen er sich wenig zu befassen braucht, und für den Verkehr ein gewisses Ansehen behaupten: sodass sie Jeder, gleich falschen Creditpapieren, die er für ächt empfangen, im guten Glauben — sei es an ihre Aechtheit oder auch an die Urtheilslosigkeit und Unmündigkeit des Empfängers — weiter giebt, bis endlich sogar ihr Alter und die Würdigkeit des Herkommens den ihnen abgehenden Gehalt und Werth ersetzen muss. Der Metaphysiker, dem es redlich um die Belehrung seiner selbst und Anderer zu thun ist, wird sich solcher Begriffe bei seinen Untersuchungen entweder gar nicht bedienen, oder doch ihren Gebrauch zuvor durch eine Kritik feststellen; einige derselben aber (wie z. B. die Begriffe Geist, Substanz u. a. diesen ähnliche) wird er am liebsten gänzlich vermeiden, weil verjährte Irrthümer und Vorurtheile mit ihnen so fest verwachsen sind, dass ihre Anwendung unvermeidlich Missverständnisse und Zweideutigkeiten herbeiführt. — Wir geben also gern zu, dass in den Begriffen überhaupt nur solche Theile und Beziehungen von anschaulichen Vorstellungen gedacht werden, *wie sie der jedesmalige Zweck erfordert.* (S. v. G. a. a. O.) Eben desshalb aber, und mit Rücksicht auf die über alle Zwecke erhabene Aufgabe der *Metaphysik*, sind wir berechtigt, zu fragen: wie sind Begriffe möglich, welche den Reflex einer *objectiven Vorstellung* von Dingen gewähren, und wie lässt sich prüfen, ob ein Begriff die einem Dinge wesentlichen Merkmale enthalte? Jedenfalls muss hier irgend eine Function des Erkennens als regulatives Princip auftreten, und es giebt nichts anderes, das wir als solches voraussetzen könnten, als die anschauliche Erkenntniss selbst in der höchsten Steigerung ihrer Klarheit und Intensität, wo sie im Gegenstande nicht mehr das einzelne Ding, sondern das Wesen seiner Gattung, die Idee, auffasst, — diese allein wird, wenn auch nicht für den gemeinen Gedankenver-

kehr, noch selbst für diese oder jene Wissenschaft, die sich ihre Begriffe ihrem Zwecke gemäss bildet und zuschneidet, so doch für die *Philosophie*, welche die reinste Objectivität ihrer Erkenntnisse beansprucht, das ächte Regulativ der Begriffsbildung sein. — Wir dürfen auch annehmen, dass Schopenhauer in dieser Weise die Bildung der Begriffe von objectivem Werth gedacht wissen will, da er sonst nicht die Ideen als *adäquate Repräsentanten der Begriffe* bezeichnen könnte (I. 265). Repräsentanten der Begriffe sind ihm nämlich durch die Phantasie wiederholte anschauliche Vorstellungen, die unserm abstracten Denken dazu dienen, es mit der Quelle und Grundlage aller Begriffe, der anschaulichen Erkenntniss, in beständiger Uebereinstimmung zu erhalten, sowie auch das anschaulich Aufgefasste mit deutlich gedachten Begriffen in Verbindung zu bringen (S. v. G. § 28). Heissen nun die Ideen *adäquate* Repräsentanten der Begriffe, so liegt darin ausgesprochen, dass die nach ihrer anschaulichen Quelle zurückgehende Erkenntniss *da* den sichersten Anhalt finden wird, wo das Phantasma, welches ihr zu Gebote steht, die Auffassung der Idee selbst ist. —

Wir haben bis hierher nachgewiesen, wie Schopenhauer die Kantische Transscendentalphilosophie in bedeutender Weise umgestaltet hat, ohne doch darum ihrer idealistischen Grundlage untreu geworden zu sein. Nun aber ist auf eine mit dieser völlig unvereinbare Annahme aufmerksam zu machen, die uns mehrfach bei Schopenhauer entgegentritt, von ihm selbst aber, wie uns scheint, nicht in jeder Hinsicht consequent festgehalten wird.

Schopenhauer thut nämlich einen höchst bedenklichen Schritt über das idealistische Princip Kant's hinaus, indem er aus der Thatsache, dass wir die Dinge nicht erkennen, wie sie *an sich selbst* sind, sondern nur bedingt und verhüllt durch die Functionen unseres Intellects, die Folgerung ableitet, dass nicht nur jene einzelnen und besondern Formen, unter denen wir erkennen, und deren Idealität von jeder einzeln und besonders nachzu-

weisen war, sondern auch schon der Dualismus zwischen dem erkennenden und erkannten Wesen eine Relation sei, welche jede in die innerste Natur eines Gegenstandes eindringende Erkenntniss unmöglich mache. Diesen Sinn verbindet er mit der von Berkeley entlehnten Formel: kein Object ohne Subject. Er will in ihr nicht bloss einen bündigen Ausdruck dafür geben, dass das erkennende Subject durch die *Art, wie* es erkenne, also durch seine eigenthümlichen Bestimmungen, das Object tingire, und dadurch ein rein gegenständliches Erkennen unmöglich werde, — wie etwa Jemand das Bild im Spiegel dadurch, dass er diesen anhaucht, selbst trübe und unkenntlich macht — sondern schon der blosse Gegensatz zwischen Erkennen und Erkanntwerden ist es, der ihm in das Gebiet der Erscheinung hineinfällt, der *subjectiven, idealen Seite* der Welt angehört; er folgert also, dass das Erkennen seinem *Wesen* nach bloss auf Erscheinung gehe, und hebt somit nicht allein die objective Gültigkeit der Erkenntnissformen, sondern auch die Realität des *erkennenden Princips* selbst auf. Aus diesem Grunde tadelt er, dass Kant nicht, wie es die Wahrheit verlange, das Object einfach und schlechthin als bedingt durch das Subject setze, und umgekehrt, sondern nur die Art und Weise der Erscheinung des Objects als bedingt durch die Erkenntnissformen des Subjects. Er findet es schwer erklärlich, wie es Kant entgehen konnte, dass schon das Object-sein überhaupt zur Form der Erscheinung gehöre und durch das Subject-sein überhaupt ebensowohl bedingt sei, als die Erscheinungsweise des Objects durch die Erkenntnissformen des Subjects (I. 565).

Wenn man unter dem Object-sein lediglich ein durch unsere Erkenntnissformen Vermitteltes, durch sie in den Complex der Erfahrung Aufgenommenes verstehen will, unter dem Subject-sein dagegen die erkennende Handlung, insofern sie bloss in den Functionen jener Aufnahme und Vermittelung besteht, so ist gegen den Satz: kein Object ohne Subject, und dessen Umkehrung gar

Nichts einzuwenden. Er drückt aber alsdann nicht viel mehr aus, als eine logische Zusammengehörigkeit (wie etwa: kein Schatten ohne Licht). Allein eine so oberflächliche Bedeutung verbindet Schopenhauer keineswegs mit seiner Formel, sondern diese soll dasjenige, was als die letzte Voraussetzung in der Transscendentalphilosophie dasteht, was einer kritischen Betrachtung unseres Erkenntnissvermögens, sowie der Annahme eines Dinges an sich den einzigen sichern Halt giebt, das unmittelbare Bewusstsein nämlich von der *Spontaneität* der erkennenden Handlung, in seiner Selbstständigkeit und Unbedingtheit aufheben und zu einem blossen Correlat der Erscheinungswelt machen. Der Schnitt, durch welchen Schopenhauer das Ideale in unserer Erkenntniss vom Realen absondern will, geht auf diese Weise zu tief nach der Seite des Realen; er schneidet die Möglichkeit einer Metaphysik selbst ab. Unser Bewusstsein, das hiernach bloss mit Erscheinungen ausgefüllt, durchaus nur ein Correlat von Erscheinungen ist, behält keinen Raum mehr für die Voraussetzung eines Dinges an sich, und für die Auffassung und Betrachtung desselben, wenigstens in seinem Durchgang durch die Formen der Erscheinung. Denn es ist alsdann überhaupt völlig unbegreiflich, wie wir zu jener Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich gelangen konnten. Diese Unterscheidung hatte ja keinen andern deutlichen Sinn, als den: dass das erkennende Subject, wenn es befreit wäre von allen es beschränkenden Formen, dann in das den Dingen an sich selbst eigene Wesen eindringen würde. Sie involvirte also die Annahme, dass ein Erkennen dieser Art möglich, ja sogar, dass es der Anlage nach in uns vorhanden sei. Sobald diese Annahme aufgehoben wird, muss damit auch auf der andern Seite die des Dinges an sich zusammenfallen. Letztere drückt nur eine Beschränkung aus; sie zieht eine Grenze, welche alles dasjenige, was Ausfluss der erkennenden Thätigkeit ist, umschreiben soll. Das diese Thätigkeit

Begrenzende wird vorgestellt als ausser ihr liegend, als Ding an sich. Sollte das Erkennen nun durch und durch *Nichts* sein, so wäre es widersinnig, dieses Nichts gegen ein Etwas abgränzen, ja auch nur, vermöge dieses Nichts den Gedanken einer Realität fassen zu wollen. — Soll daher der Skepticismus keinen neuen Sieg davon tragen, so ist es durchaus nothwendig, in der Spontaneität des Denkens das Urbild aller Realität festzuhalten. Denn sobald auch jene in das Gebiet der Erscheinung gezogen wird, geht uns die Möglichkeit einer Existenz an sich und deren Begriff selbst verloren, als welchen wir durch das Bewusstsein jener Spontaneität allein belegen können.

Schopenhauer selbst nennt das erkennende Subject den ewigen Punkt, der dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut (Parerga, I. 95, 97); er knüpft sonach selbst an jenen Begriff ein über die Erscheinungswelt erhabenes Princip, dasselbe, was bei Kant unter dem Namen der „reinen Apperception" auftritt, und in dem Bewusstsein einer innern Unabhängigkeit besteht, welches alle unsere Vorstellungen begleitet. Dem widerspricht es nun offenbar, wenn er das erkennende Subject (in dieser Bedeutung) einem Verhältniss unterordnet, das nur für die Erscheinung gelten soll. Der Widerspruch wird entfernt, wenn man dieses Verhältniss lediglich in der Weise auffasst: dass das erkennende Subject, sofern es selbst nur *Erscheinung* ist, also hinsichtlich seiner näher zu bestimmenden Functionen, niemals ohne Object, sowie umgekehrt kein Object, d. h. kein *Gegenstand der Erfahrung,* ohne jene Functionen gegeben sein könne. In diesem Sinne muss der Satz, als eine allgemeine Formel am Eingange der Transscendentalphilosophie (wie er von uns in der Darstellung der Schopenhauer'schen Erkenntnisstheorie obenan gestellt wurde), immer noch von Nutzen sein, indem er alsdann die einfache und unmittelbar verständliche Thatsache der Identität von *Vorstellungsweise* und Art und Weise

der *Erscheinung* ausdrückt, hiermit aber einer Anforderung, die der menschlichen Vernunft natürlich und ihr nahe gelegt ist, ein Genüge thut, während er der dogmatischen Verirrung zu einem Princip der *absoluten* Identität gleich von vorn herein begegnet.

Wir lassen nach dem Allen die Erkenntnisstheorie Schopenhauer's in ihren wesentlichen Grundsätzen bestehen, mit Ausnahme der einzigen Behauptung, die, wie wir glauben, den transscendentalen Idealismus selbst in seiner Wurzel angreift: dass nämlich die Spontaneität der erkennenden Handlung, sowie die Form des reinen Erkannt-werdens, des blossen *Object-seins für ein Subject,* schon zur Erscheinung gehöre.

Es ist aber nöthig, dass wir uns ausdrücklich dagegen verwahren, als ob wir durch unsern obigen Einwurf, der lediglich einen Satz der Transscendentalphilosophie betraf, zugleich eine andere, höchst wichtige und auf eine unvergleichlich tiefsinnige und geniale Auffassung der Natur begründete Lehre der Schopenhauer'schen Philosophie antasten wollten, nach welcher der Intellect aus dem Willen hervorgegangen, ursprünglich nur das Medium der Causalität auf erkennende Wesen und von Natur dazu bestimmt ist, den Bestrebungen eines individuellen Willens zu dienen. Mit dieser bedeutungsvollen Wahrheit hat jener erkenntnisstheoretische Satz gar Nichts zu thun, obwohl es auf den ersten Anblick also scheinen könnte. Die Transscendentalphilosophie musste nämlich die Frage gänzlich unberührt lassen, welches denn das *Substrat* der erkennenden Handlung sei, die sie als das letzte Gegebene, das Reale, bestehen liess: ob vielleicht eine Intelligenz an sich, oder Materie, oder auch Wille? Die Frage betrifft, wie man leicht sieht, nicht das Bewusstsein einer Realität, d. h. *Existenz* an sich, sondern das Bewusstsein von deren *Wesen* und *Beschaffenheit.* Ueber das Wesen, die *essentia,* des Dinges an sich, bloss als solchen, kann aber schlechterdings

nie ein Aufschluss ertheilt noch gesucht werden, sondern nur sofern das Reale sich *manifestirt*, also in ein *Verhältniss zur Erscheinung* tritt. Alsdann ist es nicht mehr Gegenstand einer transscendentalen, sondern der einer *metaphysischen* Betrachtung. Und so lehrt uns denn Schopenhauer's Metaphysik, dass das Ding an sich, aufgefasst in seiner unmittelbarsten Beziehung zur Erscheinung, als seine deutlichste Manifestation und zugleich als die letzte und ursprünglichste Aeusserung seines Wesens, aus der alle andern Erscheinungen erklärt werden müssen, den *Willen zum Leben* erkennen lasse; dass daher die erkennende Handlung selbst als eine Ausstrahlung dieses Willens anzusehen sei, und das Bewusstsein ihrer Spontaneität — jener kaum mehr fassbare ewige Punkt, der in aller Flucht der Erscheinung unwandelbar feststeht — mit seiner eigenen Basis, daraus es entsprungen ist, dem Wollenden, sich als identisch auffasse und mit diesem in das Bewusstsein eines Ich zusammenfliesse. (Vergl. II. 277.) Damit ist nun jene von der Transscendentalphilosophie unberührt gelassene Frage nicht schlechthin und unbedingt beantwortet, sondern mit der Beschränkung, welcher die Metaphysik, in Schopenhauer's Sinne, überhaupt unterliegt. Denken wir uns daher das Ding an sich ganz ausserhalb aller Objectivation und abgesehn von seinem Durchgang durch die Formen der Erscheinung, so lässt sich nicht mehr angeben, ob dasselbe eine Intelligenz, oder Wille, oder ein uns völlig unbekanntes Drittes sei; sondern der *transscendentale* Gegenstand muss, wie bei Kant, uns auch bei Schopenhauer völlig unzugänglich bleiben.

III.

Kritik der Schopenhauer'schen Metaphysik.

Die Erkenntnisstheorie führte auf das Resultat, dass die Existenz einer vorgestellten Welt zunächst nur in der *Wirksamkeit* der Dinge bestehe. Sie hob dieselbe damit in unser erkennendes Bewusstsein auf: die empirische Voraussetzung der Vorstellung aber, die Empfindung, wurde dadurch zu einer blossen Bestimmung unseres empirischen Daseins in der Zeit, und die Existenz der Dinge ausser uns erschien also als eine nur mittelbare, accidentielle, von diesem unsern empirischen Selbst abhängige. Aber diese Aufhebung aller fremden Realität schien auch den sichern Besitz unserer *eigenen* gefährden zu wollen. Wie nämlich die ganze äussere Erfahrung ein von den Grundformen unseres Erkennens Abhängiges ist, so ist auch noch die innere Erfahrung in der Wahrnehmung an die *Zeitbestimmung* gebunden. Ohne die Anschauungsform der Zeit gäbe es mithin kein Object des innern Sinnes, und es scheint sonach, als ob auch unser eigenes empirisches Dasein zuletzt ein blosses Accidenz der Erkenntniss wäre.

Die Erkenntnisstheorie musste allerdings als das unmittelbar Existirende das erkennende Bewusstsein annehmen, weil dasselbe ihr Ausgangspunkt ist, und ihr ausser demselben gar keine Voraussetzung gegeben sein kann. Das Bewusstsein findet sich *mit sich selbst ganz allein*, indem es an jene Selbstuntersuchung geht, welche

seinen Umfang ausmessen und die Bedeutung und Gültigkeit seiner Functionen bestimmen soll. Allein: *dass wir erkennen*, ist eine Thatsache gleich jeder andern, und wenn uns auch Nachsinnen dahin führte, dieser Thatsache darin den Vorrang vor jeder andern zuzuerkennen, dass wir die gesammte Erfahrung ihren Grundbestimmungen nach vom Erkennen abhängig finden, so beweist dies doch nicht, dass das Bewusstsein für sich selbst ein schlechthin Unabhängiges und Voraussetzungsloses sei. Vielmehr legt schon das Urtheil: „Ich denke" oder „Ich erkenne", welches der letzte Grund einer Erkenntnisstheorie ist, unserm Denken, als Thätigkeit, ein Substrat, das Ich, unter, welches während der Selbstuntersuchung des Bewusstseins völlig ausser Betracht bleiben musste, weil eben nur eine bestimmte Aeusserung desselben, das Erkennen, in Betracht genommen wurde. Was dieses Ich ausserhalb des Erkennens, oder wenigstens ausserhalb der gegebenen Art zu erkennen, noch sein möge, darauf dachten wir nicht Es trat höchstens auf als das logische Ich, wo es nur dazu diente, die Identität des Bewusstseins bei aller Verschiedenheit seines Inhalts auszudrücken.

Wir haben nun aber nachgewiesen, dass wir dem Erkennen überhaupt etwas unterlegen müssen, worauf es im letzten Grunde tendirt, und nannten dieses „Ding an sich". Da Wahrnehmung die *erste* erkennende Function ist, so verbanden wir die Voraussetzung des Dinges an sich zunächst mit der Wahrnehmung, legten also dieses dem Selbstbewusstsein zum Grunde; da aber alle Erfahrung auf Wahrnehmung zurückführt, so erkannten wir dasselbe Ding an sich auch als das Substrat der äussern Welt.

In diesem Sinne fassten wir Kant's Aeusserung auf, dass der Satz: „Ich denke", ein Reales voraussetze, welches den Stoff zum Denken abgiebt, weil das Denken seinen Gegenstand zwar der *Form* nach bestimmen, nicht

aber dem *Dasein* nach hervorbringen kann. (Kr. d. r. V. p. 92.)

Somit musste schon für die Erkenntnisstheorie ein Reales als Voraussetzung dastehen, obwohl als ein durchaus Bestimmungsloses, weil alle Bestimmungen, die wir ihm zu geben vermochten, aus der Erscheinungswelt hätten entlehnt sein müssen; wesshalb wir uns damit halfen, dass wir es durch *Negationen* von der Erscheinungswelt abgränzten. Da aber aller Erfahrung die Wahrnehmung vorhergeht, so stand uns *a priori* fest, dass in aller Erfahrung, als ihr letzter durch die Formen der Erkenntniss verhüllter Kern, das Ding an sich enthalten sei, dass letzteres mithin eine Beziehung zur Erscheinung habe. Ohne diese Gewissheit hatte es überhaupt keinen Sinn, von Erscheinungen zu reden, da eben die Erscheinung schon ein *Erscheinendes* voraussetzt.

Wenn wir nun aber einen Schritt weiter gehen, und den Standpunkt der Transscendentalphilosophie verlassend uns auf den Boden empirischer Erkenntniss stellen, um uns einer Betrachtung der *äussern Erfahrung* hinzugeben, so bleibt uns zwar das erkennende Bewusstsein immer das Medium, in welchem die Erfahrung sich darstellt, allein alle unsere Nachforschungen führen (wie in § 12. der Darstellung ausgeführt wurde) zuletzt auf einen Kern in aller Erfahrung, der sich jeder Erklärung durch unsere Vorstellungsformen entzieht, und darum als ein von unserer Vorstellung völlig Verschiedenes ankündigt. Dieser Kern ist nun eben jene Realität, welche wir den Dingen insgesammt zuerkennen, hier jedoch nicht bloss unter jenen *negativen* Bestimmungen auftretend, die wir ihr *a priori* beilegen, sondern unter einem bestimmten Erfahrungs*inhalt*, nämlich als das unveränderliche Substrat einer Reihe gleichartiger und zusammengehöriger Erscheinungen (als Kraft oder Charakter). Wir haben es also hier zwar auch noch mit einer Erscheinung zu thun, jedoch mit einer solchen, die uns die wichtige

Einsicht gewährt, wo das Gebiet der Erfahrung aufhöre, und mithin das Ding an sich in ein unmittelbares Verhältniss zur Erscheinung trete. Wenn wir nun die in der Natur sich manifestirenden Kräfte und Lebensideen in einer vollständigen Reihe uns vorstellen, so erhalten wir damit ebensoviel *Momente der Verknüpfung* der Welt als Vorstellung mit der ihr zum Grunde liegenden Realität, und ob wir diese darum auch um Nichts mehr zu erkennen vermögen nach dem, was sie *an sich selbst* ist, so muss uns doch hierdurch die Möglichkeit einer andern Erkenntniss von bedeutsamer Art gegeben sein. Wie nämlich die Erklärung der Erscheinungen zur Feststellung der ursprünglichen Naturkräfte führte, welche in einer unendlichen Zahl von Erscheinungen sich gleichmässig kund geben, so muss eine Betrachtung aller Naturkräfte und bleibenden Lebenserscheinungen zu dem Verständniss führen, wie das Ding an sich in der Welt überhaupt sich objectivire, d. h. welchen Grundcharakter es in den Erscheinungen in ihrer *Gesammtheit* auspräge. Es liesse sich dann also unterscheiden zwischen einer Welt als *Vorstellung* und einer Welt als *unmittelbarer Objectivation* des Dinges an sich; in jener gelangen wir durch die dem Satz vom zureichenden Grunde nachschreitende Erklärung auf die *qualitates occultae* der Dinge, in dieser muss eine zusammenfassende Betrachtung ein erhöhtes Verständniss der *qualitates occultae* wie der Welt überhaupt hervorbringen. — Letzteres ist die Aufgabe, welche Schopenhauer der Metaphysik stellt. Er will nicht mit Kant durch sie bloss zu einem Aufschluss über die formalen Bedingungen der Erfahrung, sondern an die Grenze der Erscheinung selbst, ihrer *Wirklichkeit* nach, hinführen, jedoch unter steter Beobachtung der von Kant menschlicher Erkenntniss nachgewiesenen Schranken. Man hat daher Unrecht, wenn man behauptet, das Ziel, welches Schopenhauer der Metaphysik setze, stehe im Widerspruch mit dessen idealistischer Grundansicht; dies ist so wenig der Fall, als der empirische

oder immanente Dogmatismus einen Widerspruch zum transscendentalen Idealismus enthält: denn der *transscendentale* Idealismus ist kein absoluter Idealismus, und der *immanente* Dogmatismus kein absoluter Dogmatismus, — sie beschränken sich gegenseitig, und können darum nebeneinander bestehen.

Kant sagte: die Vernunft bezwecke bei ihren metaphysischen Bemühungen Einhelligkeit und Zusammenstimmung in allen ihren Erkenntnissen, und sie erreiche diese dadurch, dass sie die Grenzen ihres *eigenen Gebrauchs* auffinde, womit sie uns zugleich anzeige, wo eine Welt der Noumena ihren Anfang habe, mithin mehr lehre, als alle Erfahrung vermag. Die von Schopenhauer der Metaphysik gestellte Aufgabe lässt sich in ganz ähnlicher Weise bestimmen; wir haben hier nur für die bloss *formale* Möglichkeit die *materiale*, anstatt der Grenze unserer reinen Vernunfterkenntnisse die Grenze wirklicher Erfahrung zu setzen. Diese Grenze hat gleichfalls darin ihren positiven Werth, dass sie uns lehrt, wo eine intelligible Welt anfange, die wir voraussetzen müssen. Da nun, wie wir sahen, die *qualitates occultae* in aller äussern Erfahrung die unmittelbarste und nächste Beziehung der Erscheinung auf das Ding an sich ausdrücken, so wäre mit einer Feststellung aller ursprünglichen Qualitäten die wahre und unveränderliche Grenze für die äussere Erfahrung gefunden.*) Aber diese Grenzbestimmung der äussern Erfahrung, welche schon den empirischen Wissenschaften zusammengenommen obliegt, zeigt noch nicht die Grenze der Erfahrung *überhaupt*. Hierzu wird vielmehr erfordert, dass wir mit dem Bewusstsein anderer

*) Wie unsere Vorstellungsformen Principien der *formalen* Möglichkeit der Erfahrung sind, so enthält jede Naturkraft die Möglichkeit eines Erfahrungsinhalts, der uns unter jenen Formen gegeben wird. Man kann desshalb die Kräfte Principien einer *materialen* Möglichkeit nennen. — Nur auf letztere passt die oft fehlerhaft gebrauchte Unterscheidung zwischen *potentia* und *actus*. —

Dinge das Bewusstsein *von uns selbst* vereinigen. (Vergl. die Darstellung, § 13 a. E.)

Das Unterscheidende des Princips der Metaphysik von aller andern Erfahrungserkenntniss wird sich also im Allgemeinen dahin bestimmen lassen, dass die Metaphysik zur Erkenntniss der äussern Erfahrung *die Erkenntniss von uns selbst im Selbstbewusstsein hinzubringt.*

Wir haben nun die Art zu prüfen, in welcher Schopenhauer diese Verbindung vollzieht, und darnach die Richtigkeit und den Werth seines metaphysischen Grundgedankens zu bemessen.

Es ist ausführlich gezeigt worden, dass die Wahrnehmung die ursprünglichste erkennende Function sei, und in ihr das Reale sich am unmittelbarsten und unter der einfachsten Form kundgebe. Da nun die empirischen Bestimmungen unseres eigenen Daseins in der Zeit schon durch die blosse Wahrnehmung erkannt werden, das heisst, schon allein durch diese eine innere Erfahrung zu Stande kommt, ohne dass eine andere Function des Erkenntnissvermögens ins Spiel gesetzt zu werden brauchte, um das Materiale der Wahrnehmung erst zur Erfahrung zu gestalten, da sonach am Gegenstande des Selbstbewusstseins — dem Willen — die Form, unter welcher er *wahrgenommen* wird, von derjenigen, unter welcher er *erkannt* oder *gedacht* wird, durch Nichts unterschieden ist: so sind wir wohl berechtigt zu sagen, dass keine Erkenntniss derjenigen an Unmittelbarkeit gleichkomme, welche wir vom Gegenstande des Selbstbewusstseins haben; denn bei aller äusserer Erfahrung empfinden wir das in der Wahrnehmung unmittelbar Gegenwärtige nur dunkel als ein uns Fremdartiges, das wir von unserm Wesen auszustossen streben, und erst, wenn der Verstand auf ein im Raume angeschautes Object übergeht, wird das unmittelbar Empfundene zu einem *Verstandenen* und gewinnt uns gegenüber ein selbstständiges Dasein. Hierdurch ist mit grösster Bestimmtheit der

wesentliche Unterschied zwischen innerer und äusserer Erfahrung nachgewiesen.*)

Haben wir nun aber erkannt, dass der äussern Erfahrung ein wahrhaft Reales zum Grunde liege, wie wir dies in der Wahrnehmung voraussetzen, so gewinnt jene Annahme nach der obigen Unterscheidung zunächst die Bedeutung, dass dadurch auch den äussern Dingen, sobald wir sie ausserhalb aller Causalverknüpfung und räumlichen Bestimmungen denken, eine an die blosse Zeitform gebundene Realität zugesichert bleibt. Das Ding an sich in diesem Sinne würde nicht das von der Erkenntniss und dem Erkanntwerden überhaupt, sondern nur das von der Erkenntniss eines *fremden Subjects* Unabhängige sein, darunter also etwas verstanden werden, das sich unter der Form der Selbsterkenntniss gegeben ist. Die Voraussetzung, dass ein Solches den äussern Dingen zum Grunde liege, liesse sich etwa in folgender Weise aussprechen: In jedem Dinge, das ich empirisch erkenne, ist Etwas, das, wenn Erkenntniss bei ihm wäre, wie sie mit meinem Selbst verbunden ist, sich selbst unter der Form der Zeit gegenwärtig sein müsste, wie mir mein eigenes Selbst auch gegenwärtig ist.

In diesem Sinne fasst nun Schopenhauer in der That den Begriff des Dinges an sich, sofern es die Grundlage seiner *Metaphysik* bildet. Es ist ihm ein durch innere Erfahrung Gegebenes, Thatsächliches, und wird als ein solches an die Stelle jenes uns ewig verborgenen X gesetzt, das niemals zum Schlüssel der Welterschein-

*) Der wichtige Unterschied, der zwischen den Bestimmungen des empirischen Selbstbewusstseins (*Wille* und *Empfindung*) stattfindet und bei Schopenhauer den Uebergang von der Transscendentalphilosophie zur Metaphysik herstellt, greift nirgends ein in die Untersuchungen der Vernunftkritik; gelegentlich berührt ihn aber Kant dennoch in seiner Anthropologie (§ 13), wo er seltsamer Weise dem *innern* Sinn einen sogenannten „*inwendigen* Sinn" entgegensetzt, dadurch aber wenigstens zeigt, dass er sich jenes Unterschiedes bewusst ist.

ungen werden kann. Er sagt aber damit zunächst nur, dass den Dingen noch eine andere Art von Existenz zukommen müsse, als ihr materielles Dasein, welches an unsere Vorstellungsart gebunden ist, dass gewissermaassen in den Dingen die Anlage liegen müsse, *sich aus sich selbst heraus zu erkennen.*

Es ist bemerkenswerth, dass Kant einmal etwas ganz Aehnliches aufstellt (Kr. d. r. V. p. 357 u. ff.), obwohl nur als eine Hypothese, durch welche er die Behauptung von der Einfachheit der menschlichen Seele neutralisiren, und dieselbe als eine blosse Idee ohne allen objectiven Gebrauch nachweisen will. Das Ich, sagt er, ist „ein Bewusstsein, das meine Vorstellungen begleitet" — „das Subject, dem Gedanken als Bestimmungen inhäriren", — es ist „Gegenstand des innern Sinnes." Als solcher hat es aber gar Nichts voraus vor der äussern Erscheinungswelt, wenn wir die Idealität der Erkenntnissformen annehmen; denn alsdann dürfen wir in der Materie, dem Gegenstande der äussern Sinne, gleichfalls ein Substrat voraussetzen, das die Eigenschaften dessen hat, was wir in uns *Seele* nennen. Wenigstens bleibt gewiss, dass wir nicht angeben können, worin das denkende Ich von dem Intelligiblen, welches der äussern Erscheinung zum Grunde liegt, innerlich sich irgend unterscheide. (p. 360 a. a. O.)

Da Kant immer nur beim *erkennenden* Ich stehen bleibt, und bei ihm nicht, wie bei Schopenhauer, das unter empirischen Bestimmungen auftretende Ich einen Uebergang bildet zwischen dem erkennenden Subject und der vorgestellten Welt, so kann er natürlich nichts finden, was er vom Subject auf die Materie übertragen könnte, als das *Denken,* und so muss ihm die obige Hypothese ohne allen positiven Werth bleiben.

Schopenhauer dagegen erkennt in der innern Erfahrung das Erste und Ursprüngliche, die unmittelbarste Kundgebung des Dinges an sich. Die Richtigkeit dieser

Ansicht haben wir ausführlich genug darzuthun versucht.

Wenn wir nun den Dingen ausser uns dieselbe Realität zuerkennen, wie uns selbst, so schliesst dieses die Voraussetzung in sich, dass die äussere Erscheinungswelt, wenn sie aus denjenigen Formen, die nicht für die innere Wahrnehmung bestimmend sind, also aus der causalen Verknüpfung und allem räumlichen Zusammenhange, herausgehoben wäre, immer noch einen *Inhalt* behalten müsste, demjenigen entsprechend, der unser Selbstbewusstsein ausfüllt; denn da, wo das *Mehr* ist, das Ding an sich, muss auch das *Minder*, die Erscheinung in der blossen Zeit, als ein vermittelndes Moment zwischen äusserer Erscheinung und Ding an sich, vorausgesetzt werden.

Es hat nun aber vielfache Angriffe erfahren, dass Schopenhauer als dieses vermittelnde Princip den *Willen* aufstellte, mit welchem, wie man behauptete, die Vorstellung eines *erkennenden* Wesens so innig verknüpft sei, dass schon eine Ausdehnung dieses Begriffs auf das Object *aller* innern Erfahrung Willkür verrathe, seine Ueberordnung über den Begriff der Kraft aber ganz unstatthaft sei.

Die Speculation gelangt bei ihren Untersuchungen oft zu völlig neuen Begriffen, und sieht sich desshalb auch genöthigt, Worte in der Sprache für sie aufzusuchen, welche wegen ihrer wenigstens verwandten Bedeutung dazu dienen können, jene zu fixiren. Natürlich bleiben aber solche Ausdrücke für die Speculation immer die brauchbarsten, mit denen der allgemeine Sprachgebrauch schon einen bestimmten Sinn verbindet; dies macht die philosophischen Wahrheiten der Mittheilung zugänglicher, und erleichtert überdies die Kritik speculativer Sätze, weil es alsdann oft nur der Analysis des Begriffes bedarf, um die Richtigkeit der Urtheile zu prüfen, in denen er vorkommt. — Das Wort „Wille“ ist jedenfalls so alt wie unsere Sprache, und was da-

durch bezeichnet werde, darüber kann eine kurze Untersuchung seines Gebrauchs aufklären.

Der menschlichen *Seele*, d. h. dem, was der Mensch, abgesehen von seiner äusseren Erscheinung, noch sein mag, wurden von jeher zwei verschiedene Aeusserungen beigelegt — *Wollen* und *Erkennen*. Manche setzten zwar zwischen beide noch das *Gefühl*, doch ergiebt schon eine oberflächliche Betrachtung, dass hierunter nur die *passive* Seite des Wollens verstanden wurde, ein bestimmter *Zustand* desselben; denn nahm man Wollen als ein Vermögen der menschlichen Seele, so musste dasselbe, wie jede andere Kraft der Natur, auch vorhanden sein, wo eine Erscheinung, ein wirksames Eingreifen dieser Kraft in die Aussenwelt, fehlte, und man musste also auch eine passive Seite derselben, eine Reaction gegen äussere Einwirkung, das Gefühl, als nothwendig mit ihr verbunden anerkennen. Nur die Vermischung der Begriffe Willkür und Wille konnte dazu führen, das von Erkenntniss geleitete Wollen für ein Einfaches, Elementares anzunehmen, und demgemäss einerseits das Gefühl als etwas *toto genere* Verschiedenes dem Willen gegenüber zu stellen, andrerseits aber jede scharfe Abgrenzung des Willens vom Erkennen aufzuheben.

Dadurch, dass der Sprachgebrauch Wille und Erkenntniss unter dem höhern Begriff der Seele vereinigt, scheint er allerdings sagen zu wollen, dass jene beiden Dinge als *verbunden* vorgestellt werden müssen, und jedes von ihnen, für sich selbst gedacht, seine rechte Bedeutung verliere. Der Grund, welcher das philosophisch rohe Bewusstsein diese Vereinigung für nothwendig achten lässt, ist nicht schwer aufzufinden. Dasselbe nimmt nämlich die äussere Welt, wie sie sich ihm anschaulich darstellt, für *real*, und ist noch nicht genöthigt, ein wahrhaft Reales hinter ihr zu suchen. Darum bezeichnet es das Letzte und Unerklärliche in den Erscheinungen durch den blossen Verhältnissbegriff des *Gesetzes*, während erst

das gebildete Bewusstsein zu dem der *Kraft* aufsteigt, weil das Gesetz bloss ein unerklärliches Verhältniss zweier Erscheinungen zu einander, Kraft dagegen eine Wirksamkeit aus eigener Macht, eine Autonomie, ausdrückt. Nun sind wir uns aber nur Einer Kraft in der Natur unmittelbar bewusst; sie stellt sich dar einmal als die *Auffassung der objectiven Welt*, und sodann als *Wille*. Jene Auffassung aber können wir selbst wieder als einen Ausfluss der Macht des Willens ansehen, denn *wir wollen* auffassen, *wollen* durch unser Erkennen die Welt uns aneignen; das Wollen also ist die unserer ganzen Erscheinung zum Grunde liegende Kraft. Diese Kraft nun ist nirgend anders wahrnehmbar, als in der dunkeln Tiefe des eigenen Bewusstseins. Das Bewusstsein anderer Dinge vermag sich nicht bis dahin zu versteigen, dass wir uns mit unserm ganzen Sein und Fühlen in dieselben versetzen. Der Mensch findet daher nur *sich allein* als wollend, und da er ein *erkennendes* Wesen ist, so setzt er den Willen als nothwendig verbunden mit dem *Erkennen*, ja wohl auch oft ausschliesslich als verbunden mit dem *vernünftigen* Erkennen.

Sobald wir aber bei unserer Betrachtung der Natur den Begriff der Kraft, der *qualitas occulta*, in seiner Reinheit erfasst haben, müssen wir auch zugestehen, dass dieser ein dem Wesen nach ganz Identisches bezeichnet mit dem Willen in uns, denn im Begriff der Kraft wird abstrahirt von allem äussern Wirken, und soll nur der unerkennbare Grund aller Wirksamkeit bezeichnet werden. Als Grund alles Wirkens in uns finden wir dasjenige, was der Sprachgebrauch Wille nennt. Darum, weil das Erkennen in uns hinzutritt, verliert dieser Wille Nichts an seiner eigentlichen Bedeutung, als die einzige uns unmittelbar kund gewordene Kraft in der Natur, die das Substrat ist der an unserm Leibe vorgehenden Veränderungen. Die Eigenthümlichkeit des menschlichen Handelns, ja seiner ganzen äussern Erscheinung führen wir, als auf den letzten Erklärungsgrund, zurück

auf seinen *Charakter*, d. h. die besondere *Beschaffenheit* seines Willens. Die Begriffe Wille und Kraft zeigen demnach die grösste Gleichartigkeit, denn durch beide soll das innere Wesen einer räumlichen Erscheinung bezeichnet werden; nur mit dem Unterschiede, dass beim „Willen" die Vorstellung hinzukommt: diese besondere Kraft ist nicht allein Erklärungsgrund meiner äussern Wirksamkeit, sondern sie ist zugleich das seiner Existenz nach mir *unmittelbar Bewusste* und in allen seinen Aeusserungen *unmittelbar Gegenwärtige und Verständliche.*)* Im Begriff des Willens liegt also zugleich das Merkmal der unmittelbaren und von einem fremden Erkennen unabhängigen Realität. Durch diese letzte Bedeutung, *aber auch durch sie allein*, hat der Begriff „Wille" einen grössern Inhalt als der der Kraft. Gerade nun dieses *Mehr* im Begriff des Willens ist es, welches wir den Dingen ausser uns, indem wir ihnen eine höhere Realität als die blosse Erscheinungswirklichkeit zuerkennen, nothwendig beilegen müssen; wir erkennen desshalb in allen Kräften der Natur dasselbe Princip wie im Willen, wir erweitern also erlaubter Weise den Umfang dieses Begriffs und ordnen ihm den Kraftbegriff unter.

Der grosse Gewinn, der für die Metaphysik hieraus hervorgeht, ist, dass nun erst ein gemeinsames Princip der innern und äussern Erfahrung gefunden ist, das beide zusammenhält, und vermöge dessen die aus der äussern Erfahrung geschöpften Erkenntnisse einen wahrhaft objectiven Werth bekommen, auf die Erscheinungen des Selbstbewusstseins bezogen und an ihnen erläutert

---

*) Indem der Verstand den Process, wodurch er, noch unbewusst, die anschauliche Welt schuf (vergl. die Darstellung der Schop. Philos. §§ 6 u. 7), auf diese selbst in bewusster Weise fortsetzt und an der Kette der Bedingungen Glied um Glied zusammenfasset (vergl. § 12 am a. O.), gelangt er in der Welt als *Vorstellung* auf den nämlichen letzten Kern der Erscheinungen, welcher im innern Sinn unmittelbar der Selbstanschauung offen liegt.

werden können. Das gesammte empirische Bewusstsein ist nun nach zwei Richtungen hin abgegränzt: nach der Seite des Selbstbewusstseins durch das *Ich*, nach der des Bewusstseins anderer Dinge durch die letzten *Kräfte* und *Qualitäten* der äussern Natur.

Bei einer nur einigermaassen unbefangenen Beurtheilung wird man das grosse Aperçu nicht genug bewundern können, durch welches Schopenhauer die uns fremd und räthselhaft gegenüber stehende „Welt als Vorstellung" mit unserm Selbstbewusstsein in eine innige Verbindung setzt, und uns so den einzigen Zugang in ihr richtiges Verständniss eröffnet. Diese Grundwahrheit seiner Metaphysik ist, wie jedes geniale Aperçu, so einfach, Jedem so leicht verständlich, und dabei doch, gleich dem grossen Kantischen Aperçu von der Idealität des Raumes und der Zeit, unsere ganze Gedankenwelt so tief erschütternd und umgestaltend, dass sie bedeutsamer und mächtiger in die Fortentwickelung der Philosophie eingreifen muss, als alles, was seit Kant im Felde der Speculation geschehen ist.

Wenn nun aber dennoch die Schopenhauer'sche Metaphysik vielfache Widersprüche und Angriffe erfahren hat, so suchen wir die Gründe hiervon nicht sowohl in der Unhaltbarkeit, als in der grossen Neuheit und Ungewöhnlichkeit ihrer Lehren. Zum geringern Theile liegen sie vielleicht auch in der Art und Weise, wie Schopenhauer sein System zuerst dargestellt und in der Folge weiter ausgebildet hat. Es wäre gewiss ein grosser Irrthum, wenn man in dem vor mehr als vierzig Jahren erschienenen ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" den Grundgedanken der Schopenhauer'schen Philosophie schon ganz deutlich und rein dargelegt und entwickelt finden wollte; vielmehr hat Schopenhauer in späterer Zeit (namentlich durch die Schrift: „Ueber den Willen in der Natur") seine Lehre so wesentlich vervollkommnet, dass sich das Ganze derselben nur durch ein Studium aller seiner Schriften richtig auffassen lässt.

Aus den verschiedensten Gesichtspunkten sucht Schopenhauer jenen Grundgedanken zu beleuchten und zu vervollständigen, und da er sich niemals mit blossen Begriffen begnügt, um aus diesen seine Folgerungen herzuleiten, sondern, ausgerüstet mit einer vielseitigen Kenntniss der Natur und einem tiefen Verständniss menschlichen Wesens, an den Urquell alles Wissens, die *Anschauung*, allenthalben zurückgeht: so erhalten die Wahrheiten seiner Metaphysik eine ungemein feste Begründung und beinahe der Anschauung gleichkommende Evidenz.

In Einer Hinsicht aber ist Schopenhauer von dieser Methode abgewichen, und hat dadurch sein grosses Aperçu vielfachen Missverständnissen und Angriffen ausgesetzt.

Gleich am Eingange seiner Metaphysik nämlich behandelt er den als eine unmittelbare Thatsache des Bewusstseins eingeführten Willen in *transscendenter* Weise, indem er von ihm dasjenige aussagt, was nur vom erkenntnisstheoretischen Ding an sich gelten darf. Er schliesst ihn völlig aus von jeder Form der Erscheinung und einer *objectiven* Erkenntniss überhaupt*), sagt aber dennoch, dass er von Jedem unmittelbar seinem *Wesen nach* erkannt werde, weil das Erkennende und das Erkannte hier in Eines zusammenfalle. (I. 127.) Letzteres ist aber nicht richtig, sondern das Erkennende und Erkannte bleiben immer noch getrennt, (obwohl sie der *Existenz nach* Eines sind) und nur in der Unabhängigkeit von der Erkenntniss eines *fremden Subjects* liegt das Unterscheidende des Selbstbewusstseins.

Schopenhauer scheint uns demnach einen dogmatischen Missgriff zu begehen, der aus dem erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkte betrachtet eine Verläugnung des idealistischen Princips ist, aus dem metaphysischen dagegen eine Verläugnung des einmal eingenommenen empirischen Standpunkts. Der Wille, welcher nur die un-

*) Dies steht in naher Verbindung mit der von uns pag. 121 ff. bestrittenen erkenntnisstheoretischen Annahme.

mittelbarste Erscheinung, die nächste Kundgebung des Dinges an sich ist, und als ein *immanentes* Princip dazu dienen soll, die Welterscheinungen zu erklären, verwandelt sich hier plötzlich in das *eigentliche*, das *transscendentale* Ding an sich.

So fand man denn eine erwünschte Veranlassung, an der Schopenhauer'schen Philosophie gerade dasjenige mit Tadel zu überschütten, worin ihre Hauptstärke und ihre grosse Neuheit liegt: dass sie nämlich das ἓν καὶ πᾶν oder das Princip des All-Einen an ein empirisches Datum anknüpft und dadurch in das Gebiet der Erfahrung hineinzieht. Man sagte, sie habe auf diese Weise jenes Princip verfälscht und in Widerspruch mit sich selbst gebracht. Die nächste Remedur, welche daher eine Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie in der Regel für nothwendig achtete, war, dass sie für den *Willen* schrieb: das *Absolutum*, dann aber so verfuhr, als müsse bei diesem neu eingesetzten Werth die Rechnung nach wie vor stimmen. Dadurch machte die Kritik eine Diversion, welche für die Beurtheilung der Schopenhauer'schen Philosophie keinesfalls günstig sein konnte. Das sogenannte Absolute tritt, wie dies Frauenstädt (Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie) richtig bemerkt, überall *cosmogonisch* auf, — Schopenhauer's Wille *nicht*. Das Absolute ist ursprünglich nur von erkenntnisstheoretischer Bedeutung, nimmt aber unter einer sogenannten dialektischen Behandlung die Gestalt des metaphysischen Princips an; Schopenhauer's Wille ist dagegen durchaus und ursprünglich ein metaphysisches Princip, — wir halten hieran fest, wenn gleich Schopenhauer selbst diesen Ursprung im obigen Fall zu vergessen scheint.

Das Ding an sich, als erkenntnisstheoretisches Princip, lässt sich nur durch Negationen bestimmen und von der Erscheinungswelt abgrenzen, weil es als Voraussetzung der denkenden Handlung selbst nie Gegenstand für das Denken werden kann. Wenn wir daher dasselbe auch *grundlos* und *frei* nennen, so sagen wir damit nichts

mehr, als dass es der Causalität entzogen sei; ebenso, wenn wir ihm *Einheit* beilegen, so entheben wir es dadurch nur aller zeitlich-räumlichen Bestimmung. Im gewöhnlichen Gebrauche gilt Einheit als Negation der Vielheit, obwohl sie eigentlich, genauer betrachtet, nur ein Moment der letztern ist; dennoch giebt es kein anderes Wort, um damit zu bezeichnen, dass das Ding an sich ausserhalb der Zeit liege, als eben das Wort *Einheit;* denn dasselbe drückt einen Abschluss, eine Ruhe für das Denken und Schauen aus, und es liegt uns eben nur daran, einen solchen Act des Denkens zu bezeichnen, wo dasselbe aus der Bewegung (einer Synthesis ohne Aufhören) durch Negation zur Ruhe kommt. Werden wir daher gefragt: was das Reale sei, wenn es *Eines* sei, so können wir nur antworten, dass es *nicht Vieles* sei, und darum auch nicht Eines im *Gegensatz zum Vielen,* sondern mit völligem Ausschluss dieses Gegensatzes.

Die Einheit des sogenannten *Absoluten,* wo dasselbe als ἓν καὶ πᾶν auftritt, ist nichts anderes, als diese transscendentale, völlig negative Einheit. Sie ist ein gestaltloser Schatten, der uns in aller Erfahrungserkenntniss zu Nichts dienen kann, — Kant würde sagen: eine blosse Idee ohne allen objectiven Gebrauch. Dasselbe aber, was von dieser Einen Bestimmung des Dinges an sich gilt, das gilt von ihm überhaupt, sofern es lediglich in erkenntnisstheoretischer Bedeutung genommen wird. Es ist und bleibt alsdann ein X, auf dessen Erforschung die Untersuchungen der Metaphysik gar nicht gerichtet sein können, das daher auch nicht geeignet ist, der Erfahrung zum Grunde gelegt zu werden.

Darum müssen wir es für einen grossen Missgriff Schopenhauer's halten, dass er (vergl. namentlich I. 128. 144. Eth. 270. 272. am E.) vom Willen *a priori* das ausmachen will, was nur vom Ding an sich in transscendentaler Bedeutung *a priori* behauptet werden darf — nämlich *Grundlosigkeit* und *Einheit.* Jene Schattenbilder blosser Negationen gewinnen hier wirklichen, concreten Gehalt,

aus welchem sich unermessliche Folgerungen ableiten lassen; wir gelangen zu einem *empirischen* ἓν καὶ πᾶν. und doch wird uns dasselbe auf *transscendentale* Art bewiesen. Dies scheint uns der einzige grössere Widerspruch in der Schopenhauer'schen Metaphysik zu sein.

Schopenhauer giebt aber selbst anderwärts die richtige Unterscheidung der Sache; denn obgleich er die Ausdrücke „Wille" und „Ding an sich" mehrentheils als gleichbedeutend braucht, was ihm nach der (I. § 22 z. Anf.) hierüber gegebenen Erklärung gestattet ist, so setzt er doch, wo es der Zusammenhang erfordert, dem *objectivirten* Willen oder Willen *zum Leben* einen Willen *als Ding an sich* oder *ausserhalb aller Objectivation* entgegen.*) Der oben hervorgehobene Widerspruch trifft also nicht die Sache selbst, sondern nur die Art ihrer Begründung. Sucht man ihn aber, immer die *Sache* im Auge behaltend, vorsichtig zu entfernen, so bleiben gerade jene wichtigsten Lehren der Schopenhauer'schen Philosophie durch ihn ganz unberührt.

Bei einer genauern Untersuchung wird man nämlich finden, dass Schopenhauer's ἓν καὶ πᾶν sich gar nicht unmittelbar auf die obige transscendentale Deduction gründet, sondern diese vorerst nur dazu dienen kann, uns mit der *Möglichkeit* jenes Gedankens vertraut zu machen. Die eigentliche Grundlage des ἓν καὶ πᾶν ist die *Erfahrung* selbst, die Betrachtung der Natur und mehr noch die Untersuchungen der Ethik.

In Einer Hinsicht freilich musste die Erkenntnisstheorie der Metaphysik vorarbeiten, indem sie nämlich die zwingenden Fesseln unserer Vorstellungsformen dadurch, dass sie deren Idealität feststellte, in gewissem Sinne von uns nahm, und unserer Erkenntniss ein Feld von *Möglichkeiten* eröffnete, welches der Betrachtung der Erfahrung

*) Behält man diese Unterscheidung immer im Auge, so wird man auch Schopenhauer's vielfach missverstandene Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben richtig auffassen.

selbst eine ganz neue Wendung geben konnte. Jene Möglichkeiten, denen zunächst eben nur eine negative Bedeutung zukam, konnten einen *realen Gehalt* bekommen, zu etwas *Wirklichem* werden, jedoch nicht durch dialektische Kunststücke, sondern einzig und allein durch eine innige und tiefe Auffassung der Natur und unseres eigenen Wesens.

Dies ist nun auch das eigentliche Bestreben der Schopenhauer'schen Metaphysik, und in dieser Weise schliesst sich dieselbe innig an die Erkenntnisstheorie an, ohne dass darum zwischen beiden die rechte Grenze aufgehoben würde.

Die Freiheit oder Grundlosigkeit des *Dinges an sich* konnte nicht so ohne Weiteres auf den *Willen* übertragen werden; sie blieb für diesen eine blosse *Möglichkeit.* Dadurch aber, dass die Erfahrung uns das ethische Phänomen des Gefühls der Verantwortlichkeit für unsere Handlungen aufwies, wurden wir zur Ueberzeugung von der Aseität des Willens hingeführt, und aus der *transscendentalen* wurde mithin eine *metaphysische* Wahrheit. Ebenso nun konnte der Gedanke des ἓν καὶ πᾶν, d. h. die Annahme, dass das allen Dingen zum Grunde liegende Reale trotz aller Verschiedenheit und Vielheit in der Erscheinung seinem Wesen nach *Eines* sei, durch die Transscendentalphilosophie nur als *möglich* nachgewiesen werden, indem diese die Idealität unserer Anschauungsformen feststellte; die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Annahme lehrte uns aber das zweite Urphänomen der Ethik, das Mitleid, in welchem wir uns mit Andern identificiren, lehrte auch eine allgemeine Betrachtung der Natur, wo wir alle Kräfte und Lebensäusserungen zurückführen mussten auf *dasselbe* dunkle, ruhelose Streben nach Selbsterhaltung und Selbstbethätigung, welches vielfachen Hemmungen durch ein ausser ihm Liegendes unterworfen ist. — Wie ungleich realer und unserm Verständniss zugänglicher, als die todte Abstraction einer transscendentalen Einheit der Naturwesen, die nur ein Ausdruck der Ohnmacht unserer

Vernunft ist, über die Grenzen der Erscheinung hinauszugehen, ist doch die Bedeutung jenes: *„tat twan asi“* („Dies bist Du“), welches beim Anblick fremden Weh's uns die Stimme des Mitleids zuruft. Die Maxime der reinsten Tugend, wie den Ausspruch höchster Weisheit enthält es in sich, und eröffnet uns einen tiefen Blick ins Inn're der Natur und eine wahrhaft grandiose Weltansicht.

Wer erkennt aber nicht im Gange dieser ethischen Untersuchungen die grosse Aehnlichkeit mit der Art und Weise, wie sich Kant sein erkenntnisstheoretisches Problem zurecht legte? Er sagte: synthetische Sätze *a priori* sind *wirklich*, wie aber sind sie *möglich?* Ebenso nun geht Schopenhauer von den beiden *Thatsachen* des Mitleids und der Zurechenbarkeit aus, und erklärt ihre Möglichkeit aus dem Princip des kritischen Idealismus.

Fasst man in dieser Weise die Begründung von Schopenhauer's ἓν καὶ πᾶν, der Allmacht, Allgegenwart und Grundlosigkeit des Willens auf, so wird man sich über keine principiellen Widersprüche zu beschweren haben. Denn wo Schopenhauer bei seinen metaphysischen Untersuchungen sich ohne Rückhalt dem Boden der Erfahrung. den er sich einmal zur Grundlage ausersehen hat, anvertraut, da steht er fest und sicher wie kein Anderer, und seine Lehren, seine Erklärung der Welt und ihrer Erscheinungen sind von einer unüberwindlichen Macht der Ueberzeugung und tragen den Ausdruck lebensvoller Wahrheit. — Er sucht uns alsdann für die gegebene Erscheinung, welche das Problem ist, zunächst Analogien in der Erfahrung auf, um das Wesen jener möglichst deutlich erfassen und in Begriffen scharf bestimmen zu können. Seine Untersuchung folgt der inductiven Methode und nimmt überhaupt ganz den Gang einer empirischen Forschung. Wenn er uns z. B. (I. 230.) an eine kalt beleuchtete Mauer führt, um im Zustande ihres Beschauers die schwache Anlage zum Gefühl des Erhabenen nachzuweisen, von da aber überzugehen zu den

stärkern und complicirtern Anlässen derselben Erscheinung, — oder wenn er uns (Eth. p. 236.) einen ganz bestimmten Fall vergegenwärtigt, wo das Mitleid als das einzig mögliche von der bösen Handlung ablenkende Motiv sich darstellt, so verfährt er hier ganz ebenso, wie der Naturforscher, der irgend eine Grunderscheinung seiner Wissenschaft im Experiment zur einfachen und von allem Nebensächlichen befreiten Anschauung bringt, und so zugleich eine durch den Uebergang von der *Ursache zur Wirkung* befestigte Unterlage für seine Folgerungen zu gewinnen sucht. Er zwingt uns hier gerade in derselben Weise, unsere Aufmerksamkeit fest und ungetheilt der Betrachtung eines in seinen Verhältnissen zwar einfachen, aber auch durchaus bestimmten Falles hinzugeben, und stellt alle Voraussetzungen so, dass von der in Frage kommenden Wirkung nur auf *eine einzige* Ursache geschlossen werden kann. Dieses Alles wird dadurch möglich, dass Jeder den Gegenstand der Untersuchung im Selbstbewusstsein mit sich trägt, und die Zustände und Vorgänge an demselben leicht durch die Erinnerung oder Phantasie vergegenwärtigt werden können. Ueberhaupt aber sind es eine Zahl unbestreitbarer Urphänomene, auf welche Schopenhauer's Metaphysik sich in allen Theilen stützt, und die sie in Einem Princip zu vereinigen strebt.

Dass die Betrachtungen der Ethik in höherm Maasse als alle andern für die wichtigsten Wahrheiten seiner Metaphysik entscheidend sein müssen, folgt einfach daraus, dass er uns den Gegenstand der Moral zugleich als das *reale Princip* einführt, und denselben zum Erklärungsgrund der Erfahrung in ihrer Gesammtheit macht. Während die Naturphilosophie nur die Identität des in den äussern Erscheinungen sich darstellenden Wesens bei aller Mannigfaltigkeit der äussern Objectivation festzustellen und zu erklären sucht, so erfasst die Ethik dieses räthselhafte Wesen, wo es am deutlichsten und vollkommensten sich darstellt — im menschlichen Selbstbe-

wusstsein, betrachtet hier die Beschaffenheit seines Auftretens und deren Verhältniss zur vorgestellten Welt, und ertheilt uns damit die höchsten und letzten Aufschlüsse über *das Ganze* der Dinge. So ist denn das *Ethische* die letzte Spitze, in welche für Schopenhauer die Bedeutung des Daseins hinausläuft. —

Wir beschliessen hiermit unsere Betrachtungen über die Schopenhauer'sche Philosophie, da es die Grenzen gegenwärtiger Abhandlung überschreiten würde, die fernere Entwickelung und allseitige Durchführung des grossen Grundgedankens, den wir im Vorausgegangenen zu beleuchten suchten, durch die verschiedenen Theile der Metaphysik ins Einzelne zu verfolgen. Wir glauben genug gethan zu haben, wenn es uns gelungen ist, gerade jenen wichtigsten Punkt der Schopenhauer'schen Metaphysik in ein klares Licht zu setzen, und seine Vereinbarkeit mit den Resultaten der Transscendentalphilosophie nachzuweisen.

Schopenhauer ist der einzig ächte Nachfolger Kant's, weil er der einzige ist, der die Möglichkeit einer Metaphysik aufgefunden hat, die nicht im Widerspruch steht zur Kritik der reinen Vernunft. Mögen wir uns umsehen im Himmel und auf Erden, wir finden keinen andern Weg zu einer wahren und innigen Auffassung des Wesens der Dinge, als eine Erklärung aller Naturerscheinungen aus den Erscheinungen des Selbstbewusstseins.

Der dogmatische Idealismus hatte die inductive Erkenntnissweise ausgeschlossen, während der unendlich höher stehende kritische Idealismus Kant's sie zulässt, ja sogar uns mit allem Ernst und Nachdruck hinweist auf „das fruchtbare Bathos der Erfahrung". Eine Kritik unseres Erkenntnissvermögens kann der Metaphysik nur Ziel, Form und Schranke geben; die erfahrungsmässige Betrachtung allein giebt ihr einen *Inhalt.*

Und so vereinigt denn Schopenhauer in sich Bako und Kant, und eröffnet uns hiermit die Aussicht eines baldigen entscheidendern Eingreifens der Metaphysik in

die empirischen Wissenschaften und einer hierdurch möglichen Beseitigung des plumpen Materialismus und Realismus, der in Folge einer sich selbst überlassenen Empirie Platz gegriffen hat, — wie er auch andrerseits dazu beitragen wird, das Feld der Speculation von den Auswüchsen der neuern Scholastik gänzlich zu reinigen, und die Geister von deren Einflüssen zu befreien.

Verbesserung:

Auf Seite 66, Zeile 5 von oben lies 225 anstatt 252.

Dresden, Druck der Königl. Hofbuchdruckerei von C. C. Meinhold u. Söhne.

INHALTSVERZEICHNIS

ZUR BÄHRSCHEN ABHANDLUNG „DIE SCHOPENHAUER'SCHE PHILOSOPHIE IN IHREN GRUNDZÜGEN".

Vorwort . . . . . V—XIII

Darstellung der Principien der Schopenhauer'schen Philosophie 1—81

Einleitung . . . . . 1—13
Die Kantische Basis der Schopenhauer'schen Philosophie 1—11
Principien der Schopenhauer'schen Philosophie . . 12—13
Erkenntnisstheoretischer Theil . . . . 14—46
Über die Erkenntniss im Allgemeinen . . . . . 14—15
Von der anschaulichen Erkenntniss . . . . . 16—23
Von der abstrakten Erkenntniss oder Vernunft . . . 23—26
Die innere Erfahrung oder das Selbstbewusstsein . . 26—31
Der Satz vom zureichenden Grunde überhaupt . . . 31—35
Wie ist wissenschaftliche Empirie möglich? . . . 35—40
Wie ist Metaphysik möglich? . . . . . 40—46
Metaphysischer Theil . . . . . 47—81
Allgemeines Princip . . . . . 47—52
Die Metaphysik der Natur . . . . . 52—61
Die Aesthetik . . . . . 61—66
Die Ethik . . . . . 66—81

Kritik der Principien der Schopenhauer'schen Philosophie . 85—148

Kritik der Kantischen Grundlage der Schopenhauer'schen Philosophie . . . . . 85—108
Kritik der Schopenhauer'schen Erkenntnisstheorie 109—126
Kritik der Schopenhauer'schen Metaphysik . . 127—148

NACHWORT
ZU CARL BÄHRS ABHANDLUNG „DIE SCHOPENHAUER'SCHE PHILOSOPHIE IN IHREN GRUNDZÜGEN", DRESDEN, 1857.

Von

FRANZ MOCKRAUER (Dresden).

Der Neudruck der oft genannten, aber leider nicht genügend bekannten Abhandlung Carl Bährs rechtfertigt sich nicht nur durch die hohe Anerkennung, die ihr Schopenhauer selbst zuteil werden ließ, und die persönlichen Beziehungen, welche sie zwischen dem alten Meister und dem jungen Studenten der Rechte viel enger als vorher knüpfte, sondern vor allem durch den Wert, den sie sowohl durch die Eigenart der Darstellung wie den Scharfsinn der Kritik noch heute in der seitdem so außerordentlich angeschwollenen Schopenhauer-Literatur behauptet.

Bähr geht an Schopenhauers Lehre als Kantianer heran, allerdings nicht als „Kant-Dogmatiker", sondern als wahrhaft kritischer und für neue Gedanken aufgeschlossener Jünger Kants. Daher schickt er der Darstellung der Schopenhauerschen Philosophie einen besonderen Abschnitt über ihre „Kantische Basis" voran, widmet allein der Darstellung der erkenntnistheoretischen Gedanken Schopenhauers fast ebensoviel Seiten wie der Darstellung seiner Metaphysik, legt nicht vorzugsweise den I. Band der „Welt als Wille und Vorstellung" der Darstellung zugrunde, sondern bevorzugt die späteren, an erkenntnistheoretisch-kritischer Durcharbeitung der philosophischen Gedanken reicheren Schriften Schopenhauers, geht nicht vom Subjekt-Objekt-Satz Berkeleys, sondern von der „transzendentalen Ästhetik" Kants und ihrer Schopenhauerschen Fortbildung aus und betont diejenigen Schopenhauerschen Gedanken, welche die Möglichkeit einer Metaphysik, vor allem der vorliegenden Metaphysik Schopenhauers, und das Problem des Dinges an sich und seiner Erkennbarkeit kritisch be-

leuchten. Aber auch in der Darstellung der Schopenhauerschen Metaphysik der Natur und der Moral sowie in der eignen, z. T. sehr kritischen Stellungnahme Bährs, deren nähere Erörterung ich mir hier versagen muß, zeigt sich dieselbe philosophische Grundhaltung.

Wenn man bedenkt, daß die wissenschaftliche Schopenhauer-Literatur zumeist Gegnern oder wenigstens nicht Anhängern des Meisters zu verdanken ist, in der Literatur der Anhänger aber eine religiös-gefühlsmäßige oder weltanschaulich-ästhetisierende Haltung überwiegt, so wird man die Leistung Bährs für die wissenschaftliche Geltung der Schopenhauerschen Philosophie gewiß nicht gering einschätzen. Daher wird seine Schrift nicht als historischer, sondern außerordentlich gegenwartsbedeutsamer Beitrag in diesem Jahrbuch aufs neue publiziert.

Über die Methode der Herausgabe ist kurz folgendes zu sagen. Die Ausgabe der Schrift vom Jahre 1857 ist bis heute die erste und die letzte geblieben. Sie war also zu reproduzieren. Nun hat aber Bähr später — bei Abfassung der Schrift war er erst 23 Jahre alt — zahlreiche Korrekturen und Zusätze in das Handexemplar seiner Schrift eingetragen, z. T. in schwer lesbaren stenographischen Bleistiftnotizen. Außerdem hat Bähr eine wichtige Mitteilung hinterlassen, die Schemann in der Schrift „Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer, aus dem Nachlaß von Karl Bähr", 1894, veröffentlichte. Sie findet sich dort auf S. 47 und lautet: „Er (Schopenhauer) pflegte sich in alle Bücher, die er besaß, gewisse Zeichen zu machen, die Beifall oder Tadel in verschiedenen Abstufungen bedeuteten. Ein Zickzack mit Bleistift drückte Mißbilligung aus: da schlug der Blitz seines Unwillens ein. Ein Strich war Beifall, zwei Striche lebhafter Beifall. — Mit einer solchen Zeichensprache war auch sein Exemplar meiner Schrift über seine Philosophie versehen, und an den vier Vormittagen, wo er die Güte hatte, dieselbe auf seinem Zimmer mit mir durchzusprechen, notierte ich mir in das von mir mitgebrachte Exemplar seine Zeichen." Im Nachlaß Carl Bährs befindet sich auch das Bährsche Handexemplar der Bähr-

schen Schrift, und in diesem nicht nur die Korrekturen und Zusätze des Verfassers, sondern auch die erwähnte Übertragung der Beifalls- oder Mißfallenszeichen aus Schopenhauers Exemplar, vermehrt um die eine oder andere Notiz, die vielleicht eine zugehörige mündliche Bemerkung Schopenhauers wiedergibt. Daher habe ich in einem Anhang zu dem Neudruck der Bährschen Schrift die posthumen Bährschen Korrekturen und Zusätze und die Übertragung der Schopenhauerschen Zeichen und Äußerungen so, wie ich sie im Bährschen Handexemplar vorfand, veröffentlicht. Hierbei hat mich Carl Bährs Sohn, der Architekt Georg Bähr, besonders durch die Entzifferung der in Gabelsbergerscher Stenographie geschriebenen Notizen unterstützt.

Zum Verständnis der zwischen Schopenhauer und Carl Bähr geführten philosophischen Diskussion ist es notwendig, sich den ersten, von Schemann ebenfalls veröffentlichten Brief Schopenhauers an Carl Bähr vom 1. März 1857 zu vergegenwärtigen, ferner eine Stelle aus der obenerwähnten Schemannschen Veröffentlichung, S. 48. Ich lasse diese Materialien meinem Nachwort folgen.

Bei näherem Studium wird man eine Übereinstimmung zwischen den Handexemplarnotizen Schopenhauers, seinen brieflichen und mündlichen Bemerkungen und Bährs eignen Korrekturen und Zusätzen feststellen. Auf Bähr ist namentlich die Kritik Schopenhauers an seiner Darstellung der Intellektualität der Anschauung (Übergang von der Empfindung, die Bähr „innere Wahrnehmung“ nennt, zum außerhalb befindlichen Gegenstand mit Hilfe des Kausalprinzips) nicht ohne Eindruck geblieben. Ob Bährs Kritik an einigen Gedanken Schopenhauers auch diesen beeinflußt hat, ist eine noch offene Frage, die nur durch eine Untersuchung der nach 1857 erschienenen Auflagen Schopenhauerscher Schriften und der nach 1857 eingetragenen Notizen in Schopenhauers Handexemplaren aller seiner Werke und in seinen philosophischen Manuskriptbüchern entschieden werden könnte.

Bähr wurde 1856 durch eine Preisaufgabe der Leipziger philosophischen Fakultät zur Abfassung seiner Schrift

bewogen, nachdem er sich bereits 1854—55 „in den stillen Winternächten dem eifrigen Studium der Schriften Schopenhauers sowie der «Kritik der reinen Vernunft»“ ergeben hatte. Aber nicht er, sondern der Famulus des Leipziger Philosophieprofessors Weiße, Rudolf Seydel, erhielt den ersten Preis für die Lösung der Aufgabe, Bähr eine „öffentliche Belobigung“. Wenn man Seydels Arbeit heute liest, so erscheint einem seine Bevorzugung nur aus den damaligen besonderen historischen Zusammenhängen verständlich. Bährs Schrift aber dürfte sich und Schopenhauer in ihrer Neuauflage noch nach 74 Jahren neue Freunde gewinnen.

Brief Schopenhauers an Carl Bähr:

Werthgeschätzter Herr Bähr!

Empfangen Sie meinen herzlichen Dank für Abfassung u. Uebersendung Ihrer Schrift. Ich habe diese 2 Mal mit größter Aufmerksamkeit durchgelesen u. sie hat nicht nur meine Erwartung weit übertroffen, sondern mich in Erstaunen und Bewunderung versetzt. Diese Reife des Geistes, Besonnenheit, Urtheil, sichere Haltung des Vortrags u. gründliche Auffassung sowohl der Kantischen, als meiner Philosophie sind in Ihrem Alter (ich denke 22 J.) ein Phänomen. Kein Mensch wird dieses Buch für das Werk eines jungen Mannes halten, vielmehr eines sehr gereiften, von wenigstens 40 J. Sie haben mehr Kantische Philosophie inne, als 6 Professoren zusammengenommen. Die Veranlassung der Schrift haben Sie (vielleicht auch auf Rath des Verlegers) eben deshalb nicht erwähnt, damit Ihre Jugend kein ungünstiges Vorurtheil errege. Recte.

Besonders freut es mich, daß Sie meine Philosophie in enger Verbindung mit der Kantischen aufgefaßt haben, als Ein Ganzes: so ist's Recht. Sie haben nicht, wie alle Andre, die über meine Lehre geschrieben (bloß Weigelt zum Theil ausgenommen), sich meiner Worte bedient, um meine Gedanken wiederzugeben; sondern Sie reden eine ganz andre Sprache, als ich, u. tragen die Lehren in ganz andrer Weise u. Ordnung vor; weil Sie eben meine Philosophie in sich aufgenommen u. wohl verdauet haben, daher

Sie solche frei reproduziren. Daher eben ist es auch das Gründlichste, was noch darüber gesagt worden. Ihr Vortrag ist jedoch abstrakt, trocken u. schwierig, Dem, der die Sachen kennt, ganz faßlich; dem Neuling hingegen schwer verständlich. Besonders dunkel wird er in Ihrer Deduktion des Dinges an sich, die mir selbst nicht klar geworden ist u. mir auch unrichtig vorkommt. Sie identifiziren Wahrnehmung mit Empfindung: das ist gegen den Sprachgebrauch, der aber hier sehr treffend ist: denn erst Objekte nehmen wir wahr, d. h. erkennen sie als real: also ist Wahrnehmung identisch mit Anschauung. Von der Empfindung aber zu etwas außerhalb unser führt keine andre Brücke, als das Kausalitätsgesetz, u. Dies ist cerebralen Ursprungs, wie die Empfindung sensualen. Also ist das Thor geschlossen u. die Brücke aufgezogen: nur durch Verrath von innen ist die Festung zu nehmen, ut dixi. Ihr Résumé p. 98 kann ich demnach durchaus nicht gelten lassen. Aber Das freut mich, ein Mal wieder ausführliche Diskussionen über das Ding an sich zu lesen, ganz wie in den 90ger Jahren. Habe ich doch die Sachen wieder auf die Bahn gebracht. Kuno Fischer in Jena liest jetzt auch Kantische Philosophie. In dem Absatz p. 93/94 haben Sie eine wirklich tiefgedachte Bemerkung beigebracht. Scharfsinnig u. treffend ist die Parallele, die Sie p. 145 zwischen Kants u. meinem Verfahren nachweisen. — p. 125 & 128 über das Substrat ist sehr richtig und scharfsinnig bemerkt. Ueberhaupt habe ich gar viele Stellen angestrichen, die ich mit Ueberraschung u. großem Beifall gelesen: es wäre zu weitläuftig sie alle zu besprechen. — Jetzt aber will ich Einiges, das ich nicht ganz billige, anführen: aber streng zu tadeln habe ich durchaus nichts gefunden. — Was Sie p. 20 als die „unmittelbare Gegenwart" der Vorstellungen bezeichnen ist wenigstens nicht Das, was ich „Satz v. Grund" § 19 darunter verstehe. — p. 118 „so vermißt man" — ist ein sehr ungerechter Vorwurf: ich bin der Erste, der den Unterschied zwischen abstrakter u. intuitiver Vorstellung scharf bezeichnet u. hervorgehoben hat. Zudem sind die Begriffe, als Stoff der Urtheile, diesen vorhergängig. — Ihrer Argumentation gegen mich, p. 122—125, stelle ich entgegen W. a. W. u. V. Bd: 2, p. 273, u. nächstdem Parerga Bd. 2, § 64 & p. 233, 34.

Ihr Buch, als die erste gründliche Diskussion meiner Lehre,

könnte der Verbreitung derſelben ſehr förderlich ſeyn, wenn es nur weniger ſchwer zu verſtehn wäre. Jedenfalls iſt es mir eine Ermuthigung, daß es noch ſolche Köpfe giebt, wie Sie, u. daß ich ſolchen vollkommen faßlich bin. — Auf das Buch von Seidel bin ich begierig: aber ich wollte viel darauf wetten, daß es dem Ihrigen himmelweit nachſtehn wird, u. daß ſein Sieg zu erklären iſt aus dem, was ich im 2ten Bande meines Hauptwerks Kap. 19 am Schluß des § 7 erwähnt habe.

Bedenke ich nun gar, daß Sie ein Juriſt ſind, alſo die Philoſophie als Nebenſtudium getrieben haben, ſo ſteigt meine Bewunderung Ihrer Leiſtung.

Ich danke Ihnen für die in einem Briefe an Lunteschütz an den Tag gelegte Theilnahme an meinem Unfall: die Sache iſt gut abgegangen: ich habe nur 3 Tage einſitzen u. 3 Wochen mit dem Pflaſter auf der Stirn herumgehn müſſen.

Lunteschützen's Repetition meines Porträtts ſteht ſeit 6 Monat eingerahmt u. bis auf wenige Pinſelſtriche fertig, im Atelier. Pigritia! — Dieſe Woche fängt ein hier ſehr berühmter u. höchſt ausgezeichneter Maler, Göbel, mein Porträtt an, — davon ich große Dinge erwarte u. ihm gern ſitze.

Macte virtute tua! Mit Dankbarkeit u. Freundſchaft
der Ihrige
Arthur Schopenhauer.

Frankfurt a. M.
d. 1. März
1857.

Bähr, Geſpräche u. Briefw. m. A. Schopenhauer, S. 48:

Es war die Rede von dem Beweis des Cauſalitätsgeſetzes. Er bemerkte, ich habe in meiner Schrift ſeinen Beweis nicht klar genug dargeſtellt, ich müſſe mir überhaupt über die Natur der Empfindung noch klarer werden. Ich bat, ihm meine Gedanken über dieſen Gegenſtand ſchriftlich vorlegen zu dürfen. Er verlangte aber, daß die Discuſſion mündlich ſtattfinde.

ANMERKUNGEN
AUS DEM HANDEXEMPLAR DES VERFASSERS.

Die in Antiqua gedruckten Anmerkungen stammen aus Bährs Handexemplar seiner eigenen Abhandlung; jene in Fraktur sind, mit „S." gekennzeichnet, vermutlich Übertragungen Schopenhauerscher Randnotizen aus Schopenhauers Exemplar der Bährschen Schrift oder Eintragungen nach mündlichen Bemerkungen Schopenhauers.

S. VI, Z. 12. [Korr.] bereitwillig st. freiwillig.
S. VIII, Z. 4. [Korr.] das st. welches jetzt.
S. IX, Z. 9. [Korr.] Vorrang st. Vorzug.
S. X, Z. 25. [Korr.] gemeinsam st. gemein.
S. XI, Z. 22. [Korr.] der Beurtheilende sich zu ihm stelle, wie er es in seinem Zusammenhang auffasse, eine Rechenschaft zu geben. st. man — abzulegen. [Variante] der Beurtheilende sich zu dem beurtheilten Gegenstand stelle, also das Beurtheilte auffasse, eine Rechenschaft zu geben.
S. XI, Z. 24. [Korr.] noch in anderem Betracht st. in noch anderer Hinsicht.
S. XII, Z. 20. [Korr.] mit der „Welt st. und „Welt.
S. XII, Z. 27. [Korr.] bestehn st. bestehen.
S. XIII, Z. 1. [Korr.] (Vergl. z. B. st. (Zu vergl. ist z. B.
S. XIII, Z. 4. [Korr.] deshalb st. desshalb.
S. XIII, Z. 6. [Korr.] Lehre Kants st. Kantischen Lehre.
S. XIII, Z. 8. [zu „Transscendentalphilosophie" ein als Fußnote gedachter Zusatz:] Wo wir im Texte den Ausdruck Transscendentalphilosophie gebrauchen, bezeichnen wir damit immer nur die Kantische Transscendentalphilosophie.
S. XIII, Z. 15. [Korr.] transscendentale st. transcendentale.
S. XIII, Z. 21. [Korr.] Unsere Darstellung als auch die kritische Betrachtung beschränken wir jedoch lediglich auf diejenigen Lehren Schopenhauers, welche die Grundsteine seines Systems bilden. st. Unser Bestreben — unterwerfen.
S. 1, Z. 2. [S. Zwei parallele schräg abwärts nach außen gehende Striche am Außenrande beim Beginn des Absatzes.]
S. 1, Z. 6. [Korr.] Kant's st. Kants.
S. 1, Z. 21. [Korr.] wie der Ausdruck von Notwendigkeit, welcher ihren Gebrauch begleitet, wie ihr unvermeidlicher und durch die Erfahrung stets bewährter Gebrauch st. wie ihr — Gebrauch.
S. 2, Z. 4. [Korr.] Gränzen st. Grenzen.
S. 2, Z. 6. [Korr., durch welche das Eingeklammerte in Z. 6 an das Ende des Absatzes in Z. 5 gefügt und der nächste Absatz entsprechend hinaufgerückt werden soll.]
S. 2, Z. 24. [Korr.] beruhe, wie dieses von den Objecten afficirt wird und dadurch Anschauung von ihnen bekommt st. bestehe — bekommen.
S. 2, Z. 34. [Korr.] Wahrnehmung st. Anschauung.

S. 3, Z. 2. [Korr.] diese ist nämlich st. sie ist.

S. 3, Z. 19. [Hinter „einschränkt" ein offenbar als Fußnote gedachter Zusatz:] Besonders schön und verständlich wiederholt Kant diese ganze Erörterung auf 2 Druckseiten: Werke III. p. 381. 382. „Ueber eine Entdeckung" u. s. w.

S. 3, Z. 23. [Korr.] nehmen st. ansehen.

S. 3, Z. 28. [Korr.] Kant's st. Kants.

S. 4, Z. 8—10. [S.? Neben den drei letzten Zeilen des Absatzes am Innenrande ein senkrechter Strich und die Bemerkung:] unverständlich.

S. 4, Z. 10. [Zusatz am Ende des Absatzes] Kants Werke III. 387.

S. 4, Z. 30. [Korr.] nun bezeichnet Kant den st. werden uns aufgeführt der.

S. 4, Z. 34. [Korr.] den st. der.

S. 5, Z. 15. [Korr.] Erkenntnisse zu verschaffen. Hieraus st. in den Besitz — hieraus.

S. 5, Z. 20—21. [S.? Neben Z. 20—21 am Außenrande eine Schlangenlinie.]

S. 5, Z. 25. [Korr.] gegründet st. begründet.

S. 5, Z. 33. [Zusatz hinter „allgemeinen"] subjectiven.

S. 6, Z. 4. [Korr.] § 37. Werke v. H. III, 393.) st. § 37.).

S. 6, Z. 24. [Korr.] bestimmten st. bestimmter.

S. 6, Z. 24. [Korr.] daher selbst (Kr. d. r. V. H. p. 198, III. 393.) st. selbst — 198).

S. 6, Z. 28. [Korr.] sei st. ist.

S. 6, Z. 30. [Hinter „werden" ein offenbar als Fußnote gedachter Zusatz] Diese wichtige Beschränkung des Causalitätsbegriffs wird von Kant anderwärts vergessen, z. B. Werke Bd. VII. p. 261., woraus sich eine große Zahl seiner Irrthümer (der Sprache) erklärt.

S. 6, Z. 35. [Korr.] fällt, unter st. fällt unter.

S. 6, Z. 36 [Korr.] Metaphysik, *verneinend* st. Metaphysik *verneinend*.

S. 7, Z. 4. [Korr.] Kant's st. Kants.

S. 7, Z. 10. [Hinter „eigentlich" Zusatz] doch.

S. 7, Z. 10—12. [S.? neben Zeile 10—12 am Innenrande ein gerader senkrechter Strich und die Bemerkung] Dies erfordert einige Erklärung.

S. 7, Z. 19. [S.? Korrektur] transscendenten st. transscendentalen.

S. 7, Z. 19—22. [S. Neben Z. 19—22 am Außenrande eine Schlangenlinie.]

S. 7, Z. 21. [Zusatz nach „beständige"] und erfolglose.

S. 7, Z. 25. [Korr.] welchem die st. welchem.

S. 7, Z. 27. [Zusatz nach „konnte"] Hiermit hätte Kant die Vergeblichkeit der alten Metaphysik nicht bloß in ihrem Erfolg, sondern in ihrer Wurzel nachgewiesen.

S. 7, Z. 30. [Korr.] diese Fragen st. dieselben.

S. 8, Z. 7—9. [S. Neben Z. 7—9 am Außenrande ein gerader senkrechter Strich.]

S. 8, Z. 28—30. [Bemerkung zu S. 28—30] Verdient eine nähere Erklärung.

S. 8, Z. 31. [S. Neben Z. 31 am Außenrande eine Schlangenlinie; S.? Korr.] transscendenten st. Transscendentalen.

S. 8, Z. 32. [Korr.] *Gränze* st. *Grenze.*
S. 8, Z. 33. [Korr.] begränzen st. begrenzen.
S. 8, Z. 34. [Korr.] Begränzende st. Begrenzende.
S. 8, Z. 35. [Korr.] eben daraus st. hierdurch.
S. 8, Z. 36. [Korr.] die Erfahrung uns st. Erfahrung.
S. 8, Z. 37. [Korr.] Gränze st. Grenze.
S. 9, Z. 5. [Korr.] *wirklich.* st. *wirklich;*
S. 9, Z. 6. [Korr.] Wo sie st. wo dieselbe.
S. 9, Z. 16. [Korr.] aber, indem st. aber indem.
S. 9, Z. 18. [Korr.] Erscheinung; — st. Erscheinung —.
S. 9, Z. 20. [Korr.] Gränzen st. Grenzen.
S. 9, Z. 21. [Korr.] die das st. in denen das.
S. 9, Z. 22. [Korr.] entstehen lässet st. sich ausspricht.
S. 9, Z. 27. [Korr.] Kundgebungen st. Ausflüsse.
S. 10, Z. 5. [Korr.] sondern, als st. sondern als.
S. 10, Z. 19. [Korr.] (weil st. weil.
S. 10, Z. 19. [Korr.] Frage nach der Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* nur *darauf* st. Frage: wie — dazu.
S. 10, Z. 22. [Korr.] sollte —) st. sollte —.
S. 10, Z. 24. [Korr.] Hiermit st. Hierdurch.
S. 10, Z. 24. [Korr.] man st. man nun.
S. 10, Z. 28. [Korr.] hatte aber st. aber hatte.
S. 12, Z. 1. [Korr.] Schopenhauer's Übereinstimmung mit Kant besteht also darin, st. Schopenhauer — überein,
S. 12, Z. 15. [Korr.] sodass st. so dass.
S. 13, Z. 4. [Korr.] Gränze st. Grenze.
S. 13, Z. 34. [Korr.] zerlegt sich sonach in zwei Theile st. wird — zerfallen.
S. 13, Z. 35. [Korr.] und der st. und die der.
S. 14, Z. 1. [Korr.] *des menschlichen Bewusstseins,* welche von diesem auf etwas ausserhalb seiner Liegendes bezogen wird. st. *im menschlichen* — bezieht.
S. 14, Z. 10. [S.? „äußere" unterstrichen, am Außenrande ein Fragezeichen.]
S. 14, Z. 10. [Korr.] Dinge ausser uns st. äussere Dinge.
S. 14, Z. 14. [Korr.] einwohnen st. beiwohnen.
S. 14, Z. 18. [Korr.] Erfahrungsinhalt st. Erfahrungs*inhalt.*
S. 14, Z. 22. [S.? „muthin also" unterstrichen; am Rande daneben]?
S. 15, Z. 13. [Korr.] erkannt haben st. erkannten.
S. 15, Z. 20. [Korr.] deshalb st. desshalb.
S. 15, Z. 20. [Korr.] unter st. mit.
S. 16, Z. 6. [S.? Neben Z. 9 am Außenrande zwei wagerechte parallele gerade Striche.]
S. 16, Z. 7. [Korr.] diese st. dieselben.
S. 16, Z. 10. [Korr.] dessen st. alles dessen.
S. 16, Z. 16. [Hinter „Gedachten" der offenbar als Fußnote gemeinte Zu-

satz] Wenn wir uns einen vollständigen Begriff machen wollen von Raum und Zeit, so müssen wir je ihre Merkmale, Prädicabilien, anschaulich zusammenfassen. Allerdings werden auch diese ursprünglich synthetisch erkannt, aber *vor dieser* Erkenntniss haben wir überhaupt keinen eigentlichen Begriff von Raum und Zeit. Wir können ihre Anschauung alsdann noch nicht sondern vom (angeschauten) Inhalt; können also auch beide nicht als Formen abstrahiren.

S. 16, Z. 21. [S.? Korr.] Bestimmung der Theile durch ihre Abhängigkeit von einander st. Bestimmung und Abhängigkeit der Theile von einander.

S. 16, Z. 24. [Korr.] Kant's st. Kants.

S. 16. [Bei der Überschrift „Der Verstand." die Notizen] — Das Weltbewusstsein — Das anschauliche Weltbewusstsein.

S. 17, Z. 1. [Korr.] zurückgeführt werden müssen st. zurückzuführen sein werden.

S. 17, Z. 8. [S.? „reinen" unterstrichen, am Außenrande ein Fragezeichen.]

S. 17, Z. 8. [Korr.] Raum und Zeit st. (Raum und Zeit).

S. 17, Z. 9. [Korr.] beider st. derselben.

S. 17, Z. 13. [S.? Korr.] Subjectives st. Unbestimmtes.

S. 17, Z. 33. [Korr.] bei st. von.

S. 18, Z. 1. [Korr.] suchte nämlich st. suchte.

S. 18, Z. 15—17. [Neben Z. 15—17 die Bemerkung] Schlechter Uebergang

S. 19, Z. 20. [Korr.] Deshalb st. Desshalb.

S. 20, Z. 6—8. [S.? Neben Z. 6—8 am Außenrande ein senkrechter Strich und Fragezeichen.]

S. 20, Z. 6. [Korr.] man sich diesen Uebergang als vollendet vorstellt, die äussere Anschauung nur als einen inneren Zustand unserer selbst betrachtet, von diesem Uebergang st. man von diesem Uebergang [dazu die Randnotiz] cf. Sch[openhauer] S. v. G. p. 20, 21.

S. 20, Z. 13. [Korr.] bedarf der Vermittelung des Verstandes. st. wird erst — möglich.

S. 21, Z. 22—25. [Korr.] Nun aber war in der Sinnesempfindung, von welcher ich ausging, mir ihre Ursache im Raum vorstellend, diese Ursache selbst keineswegs mit enthalten, sie bildete nicht einen Bestandtheil der inneren Wahrnehmung, sondern [spätere (?) Variante:] Nun aber wurde mit der Affection meiner Sinne, von welcher ich ausging, mir ihre Ursache im Raum vorstellend, diese Ursache selbst keineswegs mitempfunden (d. h. innerlich wahrgenommen), d. h. sie bildete nicht einen Bestandtheil der inneren Wahrnehmung, sondern st. Nun aber war — gegeben, sondern.

S. 21, Z. 23—24. [S. Neben Z 23—24 am Außenrande eine Schlangenlinie.]

S. 21, Z. 32. [Korr.] II, 40 st. II, 4.

S. 22, Z. 3. [Korr.] sind einer st. einer.

S. 22, Z. 4. [Korr.] Materie. st. Materie sind.

S. 22, Z. 5. [Korr.] Begriff st. Begriffe.

S. 22, Z. 8. [Korr.] speciell st. ihrer speciell.

S. 22, Z. 9–11. [S.? Neben Z. 9—11 ein senkrechter gerader Strich am Außenrande und die Notiz] soll näher ausgeführt werden.

S. 22, Z. 16. [Korr.] I. 16, II. 91.) st. II. 91.).

S. 22, Z. 18. [Korr.] erfasst st. gegeben.

S. 22, Z. 19. [Korr.] (I. 551. II. p. 49. st. (II. p. 49.

S. 23, Z. 4. [Korr.] (I. 532. II. 46.) st. (II. 46.)

S. 23, Z. 5. [Korr.] als st. also.

S. 23, Z. 7. [Korr.] von Veränderungen st. der Veränderungen.

S. 23. [Bei der Überschrift „Von der abstracten Erkenntniss oder Vernunft." die Notiz] Das reflective Weltbewusstsein.

S. 24. [Zu den Notizen auf dieser Seite gehört eine Bemerkung, die sich auf der Innenseite des hinteren Buchdeckels des Bährschen Handexemplars findet] zu pag. 24. Schopenhauer behauptet, daß man einem Begriffe *nicht Wahrheit* zuschreiben könne, sondern nur einem *Urtheile*. — Auch die einfachen Begriffe lässt er als Begriffe gelten, sofern sie einen *Umfang* haben.

S. 24, Z. 6–7. [S. Neben Z. 6—7 am Außenrande] NB.

S. 24, Z. 25. [Korr.] gesichert st. zugesichert.

S. 24, Z. 26–30. [S. Neben Z. 26–30 am Außenrande eine Schlangenlinie.] [daneben die Notiz] soll das ganz wegfallen?

S. 24, Z. 31–34. [S. Neben Z. 31–34 am Außenrande eine Schlangenlinie.]

S. 24, Z. 31. [Korr.] *Abstrahiren* st. *Urtheilen*.

S. 24, Z. 32. [Korr.] in Urtheile abzusetzen, und dadurch in das abstracte Bewusstsein zu übertragen, heisst *Urtheilskraft* st. richtig und genau — *Urtheilskraft*.

S. 24, Z. 34. [S. ? „derselben" unterstrichen; daneben am Rand]?

S. 25, Z. 25–30. [S. Neben Z. 25—30 ein senkrechter gerader Strich am Außenrande.]

S. 26, Z. 14. [Korr.] umgewandelt wird, wird sie Erfahrung und erhält dadurch überhaupt erst eine Bedeutung. Die äussere Anschauung ist sonach erst der Schlüssel st. umgeschaffen — Schlüssel.

S. 26, Z. 32. [Korr.] betrachte st. betrachtet.

S. 27, Z. 2. [Korr.] feststelle st. feststellt.

S. 27, Z. 21. [Korr.] eben nicht mehr besagt, als: st. eben nur besagt:

S. 27, Z. 22. [Hinter „gehörig." Zusatz] (I. 58.)

S. 27, Z. 32. [Korr.] die st. zu der.

S. 27, Z. 34. [Korr.] in sich begreifen st. gehören.

S 28, Z. 7. [Korr.] der st. unser.

S. 28, Z. 12 [Korr.] *weil wir sie als unsern spontanen Zuständen nicht zugehörig erkennen* st. *weil wir sie nicht — gehörig erkennen*.

S. 28, Z. 24. [Korr.] Fall st. Falle.

S. 28, Z. 29. [Die Worte „erkennenden Subject" sind unterstrichen, dazu die Notiz] muß *deutlicher* gesagt werden.

S. 28, Z. 32. [Korr.] *Eintritt* st. Eintritt.

S. 29. [Neben der Überschrift „Der Wille und das Gesetz der Motivation." die Notiz] Die Berührung des Welt- und Selbstbewusstseins.
S. 29, Z. 26. [Korr.] Aber dadurch st. Dadurch aber.
S. 30, Z. 4. [Korr.] Aeusserung oder Erscheinung st. Wirkung.
S. 30, Z. 4. [Korr.] gewordenen handelnden st. gewordenen.
S. 30, Z. 7. [S. Neben Z. 7 am Außenrande eine Schlangenlinie und] ?
S. 30, Z. 7. [Korr.] als Bewegung des Leibes st. als äussere Erscheinung [wohl nicht bloß Zusatz, da das „äussere" unterstrichen, vielleicht schon von Schopenhauer in Verbindung mit dem Fragezeichen; allerdings ist „als äussere Erscheinung" nicht durchgestrichen].
S. 30, Z. 28. [Korr.] Körper, oder st. Körper oder.
S. 30, Z. 29. [Korr. im Bährschen Handexemplar irrtümlich „Ursache, fordert"; statt dessen wohl gemeint] occulta, eine st. occulta eine.
S. 31, Z. 18. [Korr.] die Erkenntniss st. das Verständniss.
S. 31, Z. 19—23. [Neben Z. 19—23 die Notiz] langweiliger Schluß! —
S. 31, Z. 33. [Korr.] gedacht st. verstanden.
S. 33, Z. 25. [Korr.] p. 147. I. 545. am E.) st. p. 147.)
S. 33, Z. 37. [Korr.] hervorzuheben st. ausdrücklich zu bemerken.
S. 34, Z. 24. [Korr.] Deshalb st. Desshalb.
S. 34, Z. 28. [Korr.] zurück st. ab.
S. 34, Z. 31. [Korr.] ebendeshalb st. ebendesshalb.
S. 34, Z. 37. [Korr.] diese st. sie.
S. 35, Z. 1. [Korr.] entsprechende st. Diesem entsprechende.
S. 35, Z. 2. [Korr.] Gränze st. Grenze.
S. 35, Z. 5. [Korr.] hinauslaufen würde st. hinausliefe.
S. 35, Z. 24. [Korr.] durch einzelne st. in einzelnen.
S. 36, Z. 11. [Korr.] dieser Voraussetzung entbehren. st. geben — nachstände.
S. 36, Z. 18. [Korr.] weil sie st. welche.
S. 36, Z. 20. [Korr.] die Anschauung st. Anschauung.
S. 36, Z. 28. [Korr.] verleiht st. zu geben vermag.
S. 37, Z. 24–26. [Neben Z. 24—26 am Außenrande ein senkrechter gerader Strich, neben Z. 25 am Außenrande eine Schlangenlinie] [Hierzu, unklar, ob als Korr. von Z. 24—27 „und alle — Axiomen. (I. 87. II. 130.)" oder als hiernach einzufügender Zusatz] Jedes mathematische Theorem ist schon so unmittelbar gewiß, wie die Axiome selbst, alle indes nicht so einfach.
S. 38, Z. 19. [Korr.] möglich ist st. zu Stande kommt.
S. 38, Z. 28. [Korr.] daß st. daß uns.
S. 38, Z. 30. [Korr.] in die Vorstellung tritt st. in — gegeben wird.
S. 38, Z. 32. [Korr.] schon enthalten st. enthalten.
S. 39, Z. 1. [Zu „führen" eine offenbar als Fußnote gedachte Notiz] Eine Methode, deren Vernachlässigung schon Kant gerügt hatte, und die Schopenhauer in seiner Schrift über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde empfiehlt. —

S. 39, Z. 7. [Korr.] Deshalb st. Desshalb.
S. 39, Z. 8. [Korr.] muss in der Empirie st. muss.
S. 39, Z. 16. [Korr.] bleibt st. ist.
S. 39, Z. 19. [Korr.] und nähert sich die Induction der Vollständigkeit so sehr, dass st. und kommt — nahe, dass.
S. 39, Z. 23. [Korr.] bleibt, ihrer Natur nach, eine bloss st. ist — bloss.
S. 39, Z. 27. [Korr.] massgebend st. bestimmend.
S. 40, Z. 6. [Korr.] zukomme st. zukommt.
S. 40, Z. 15. [Korr.] des Grundes st. vom Grunde.
S. 40, Z. 16. [Korr.] deshalb st. desshalb.
S. 40, Z. 21. [S. Neben Zeile 21 am Außenrande ein wagerechter gerader Strich, „Erſcheinung" unterſtrichen] [Korr.] Veränderung st. Erscheinung.
S. 41, Z. 8. [Korr.] im bevorzugten st. in einem bevorzugten.
S. 41, Z. 14. [Korr.] (I. 137. 534.) st. (I. 137.)
S. 41, Z. 21. [Korr.] diesen st. den.
S. 41, Z. 33. [Korr.] Gränze st. Grenze.
S. 41, Z. 37. [Zusatz nach „ist"] Aufgabe der empirischen Wissenschaften ist sonach, den Fluss der Erscheinungen aufzuhalten, und auf das ewige, zeitlose Princip, das ihnen zu Grunde liegt, zurückzuführen.
S. 42, Z. 17. [Zusatz nach „nach"] gleichfalls.
S. 42, Z. 17. [Zu „angehören." eine offenbar als Fußnote gedachte Notiz] Hieraus ersieht man schon deutlich, dass bei Schopenhauer die Lösung der metaphysischen Fragen wesentlich der Ethik aufbehalten ist; denn diese Frage nach der „Bedeutung" der äusseren Natur kann hier nicht anders als *ethisch* verstanden werden. [Daneben die Notiz] *Sehr gute Bemerkung.*
S. 42, Z. 36. [Korr.] Missverständniss st. Missverständnisse.
S. 43, Z. 11. [Zusatz nach „bleibe,"] mit sich selbst übereinstimme, dass
S. 43, Z. 12. [Korr.] ändere. (II. 183.) Denn wenn die Natur auch st. ändere — diese.
S. 43, Z. 30. [Korr.] darum st. daher.
S. 44, Z. 1. [Korr.] Vereinzelung st. Unvollständigkeit.
S. 44, Z. 9. [Korr.] mittelst deren alle st. unter denen die.
S. 45, Z. 9. [Korr.] werde st. werden könne.
S. 45, Z. 12. [Korr.] deshalb st. desshalb.
S. 45, Z. 15. [Korr.] müssen nämlich zugleich eine Beziehung des An-sich zur Erscheinung ankündigen, und von der Welt als Erscheinung uns zu dem führen, was in ihr *erscheint.* st. kündigen — *erscheint.*
S. 45, Z. 23. [Korr.] Das Problem st. Die Aufgabe.
S. 45, Z. 24. [Korr.] sie st. diese.
S. 45, Z. 26. [Korr.] Vorstellung überhaupt, aus dieser st. vorgestellten Welt, aus der Erscheinung.
S. 46, Z. 1. [Korr.] weniger verhüllt durch die Vorstellungsformen, den Vorstellungsmodus in unser Bewusstsein st. unverhüllter — auf.

S. 46, Z. 11. [Korr.] unzweifelhaft st. ohne Zweifel.
S. 46, Z. 19. [Korr.] als da ihren Anfang nehmend st. und als da anfangend vorgestellt wird.
S. 48, Z. 10. [Korr.] muss deshalb st. wird desshalb.
S. 48, Z. 11. [In Z. 11 „können" angemerkt, unklar, ob es gestrichen werden sollte.]
S. 48, Z. 19. [S. Neben Z. 19 am Außenrande ein ſchräg von unten nach oben gehender gerader Strich.]
S. 48, Z. 26. [Korr.] und das andre Mal st. und einmal.
S. 48, Z. 27. [Korr.] (II. 38. 252. I. 113.) st. (II. 252. I. 113.)
S. 49, Z. 5. [Korr.] überhaupt st. *überhaupt.*
S. 49, Z. 17. [Korr.] aufgefaßt wird. st. erkannt werden kann.
S. 51, Z. 19. [Korr.] enthalten st. vorhanden.
S. 52, Z. 35. [S.? Korr.] organiſchen ſt. vitalen [S.? „vitalen" unterſtrichen, dazu die Notiz] iſt zu eng!
S. 53, Z. 3. [Korr.] des Grundes st. vom Grunde.
S. 53, Z. 5. [Korr.] kundgebe st. kundgiebt.
S. 53, Z. 23. [Korr.] Erkenntniss st. Ueberzeugung.
S. 53, Z. 24. [Korr.] dann auf st. auf.
S. 53, Z. 32. [Korr.] (Mechanik st. (z. B. Mechanik.
S. 54, Z. 26. [Korr.] grade hier die st. die.
S. 54, Z. 32. [Korr.] offenbart st. entschleiert.
S. 55, Z. 10. [Korr.] nämlich einmal st. einmal nämlich.
S. 55, Z. 11. [Korr.] Stufen der Erscheinung st. Naturstufen.
S. 55, Z. 35. [Korr.] die Natur st. denn die Natur.
S. 56, Z. 19. [Korr.] sich feindlich st. einander.
S. 57, Z. 8. [Korr.] deshalb st. desshalb.
S. 57, Z. 21. [Korr.] Art von st. Art der.
S. 57, Z. 27. [Korr.] eines st. identisch.
S. 57, Z. 33. [Korr.] zu erklären sind st. erklärt werden.
S. 57, Z. 34. [Korr.] ist st. muss.
S. 57, Z. 36 [Korr.] aufzufassen st. aufgefasst werden.
S. 58, Z. 2. [Korr.] durch die st. durch.
S. 58, Z. 3. [Korr.] deshalb st. desshalb.
S. 58, Z. 11. [Korr.] auch st. uns schon.
S. 58, Z. 19. [Korr.] wie st. dass.
S. 58, Z. 21. [Korr.] sei st. ist.
S. 58, Z. 36. [Korr.] Erkenntniss, als st. Erkenntniss als.
S. 58, Z. 37. [Korr.] u. ff. Parerga II. §. 33.) st. u. ff.)
S. 59, Z. 9. [Korr.] sich diese Vermittelung vollzieht st. diese — stattfindet.
S. 59, Z. 12. [Korr.] „Das st. Das.
S. 59, Z. 13. [Korr.] Punkt st. Punct.
S. 59, Z. 13. [Korr.] deshalb aber doch st. desshalb aber.
S. 59, Z. 14. [Korr.] *Zustand.*" st. *Zustand.*

S. 59, Z. 14. [Korr.] (II. 278. II. 314. Zeile 13 v. u.) st. (II. 278.).
S. 59, Z. 14/15. [Zwischen Z. 14 u. 15 die Bemerkung] Uebergang fehlt.
S. 59, Z. 26. [Korr.] (I. 597. II. 323. st. (II. 323. [Hierzu eine offenbar als Fußnote gedachte Bemerkung] Uebereinstimmend mit Kant, Kritik d. Urtheilskraft. II. Theil. Werke, Bd. VII, p. 247.
S. 59, Z. 35. [Zusatz hinter „muß."] Parerga, I. 203. 209.
S. 59, Z. 36. [Korr.] Kraft, jeder Typus des Lebens in st. Kraft oder Lebensidee.
S. 60, Z. 3. [Korr.] sondern gleichsam st. sondern.
S. 60, Z. 5. [Korr.] den Character st. das Gepräge.
S. 60, Z. 6. [Korr.] tragen und dessen Character abbilden. (II. 334—39. I. 176.) st. tragen. (I. 176.)
S. 60, Z. 18. [Korr.] Wirkungen st. wirkender Ursachen.
S. 60, Z. 22. [Korr.] deshalb st. desshalb.
S. 60, Z. 24. [Korr.] der st. welcher.
S. 60, Z. 34. [Korr.] sei." st. ist."
S. 60, Z. 36. [Korr.] erstrebt st. will.
S. 61, Z. 1. [Korr.] Aeusserungen st. Bestrebungen.
S. 61, Z. 8. [Korr.] Wie aber st. Wie.
S. 61, Z. 12. [Korr.] gehemmten, immer st. gehemmten und.
S. 61, Z. 13. [Korr.] allen ihren st. allen.
S. 61, Z. 16. [Korr.] sei st. ist.
S. 61, Z. 17. [Korr.] diese st. die.
S. 61, Z. 22. [Korr.] insgemein st. in der Regel.
S. 61, Z. 31. [Korr.] wenigstens ein st. ein wenigstens nur.
S. 62, Z. 5. [Korr.] aufgedrückt st. aufgeprägt.
S. 62, Z. 12. [Korr.] hervorgeflossen st. hervorgegangen.
S. 62, Z. 17. [Korr.] was st. aber.
S. 62, Z. 25 [Korr.] (I. 197. Vergl. noch I. 198.) st. (I. 197.)
S. 63, Z. 9. [Korr.] Formen, „aus dem Strome des Weltlaufs" (I. pag. 209) st. Formen.
S. 63, Z. 9. [Korr.] offenbart sich st. offenbart.
S. 65, Z. 13. [S.? Neben Zeile 13 am Außenrande zwei parallele, gerade, schräg aufwärts gehende Striche.]
S. 65, Z. 13 [Korr.] Die *bildende Kunst* lässt die Idee *unmittelbar* anschaulich erkennen, und zwar entweder *am Object selbst*, indem sie das mannigfaltige Wirken gewisser Naturkräfte auf eine besonders deutliche und daher der ästhetischen Auffassung entgegenkommende Weise in's Spiel treten lässt (als schöne Baukunst und Wasserleitungskunst), oder auch dadurch, dass sie einen dem darzustellenden Objecte an sich völlig fremden Stoff bewältigt, und diesem eine *Form* giebt, welche ein wahrer Ausdruck der Idee (Skulptur und Malerei) ist. Anders verfährt die *Poesie*. Das alleinige Material ihrer Darstellung ist *das Wort*, und das in abstracto Mitgetheilte, welches sie nur durch Erregung der Phantasie in ein

Anschauliches verwandeln kann. Dies gelingt ihr durch eine solche Wahl des Worts, welche die Begriffe in ihrer abstracten Allgemeinheit nicht beharren lässt, sondern anschauliche Repräsentanten derselben vor die Seele ruft. I. 276. st. Die *bildende Kunst* — (I. 276.) [Diese Korrektur entstammt nicht Bährs Handexemplar, sondern einer im Nachlass vorgefundenen Zettelnotiz vom Dezember 1856, als die Abhandlung schon gedruckt war; Randnotiz zu dieser Zettelnotiz] Der Poesie dient allein das Wort, die Mittheilung in abstracto zur Offenbarung der Idee, welche sie durch Erregung der Phantasie in ein Anschauliches zu verwandeln sucht.

S. 65, Z. 21. [Korr.] eine Art von eigenthümlichem st. ein eigenthümlicher.

S. 66, Z. 5. [Korr.] 225.) st. 252.)

S. 66, Z. 13. [Korr.] giebt den st. bleibt der.

S. 66, Z. 13. [Korr.] Gränze st. Grenze.

S. 67, Z. 19–23. [S.? Neben Zeile 19—23 am Außenrande ein gerader, senkrechter Strich und Fragezeichen; in Z. 19 „zwar", in Z. 20 „aber" unterstrichen.]

S. 66, Z. 20. [Korr.] von Aeusserungen, Handlungen st. von Handlungen.

S. 68, Z. 7. [Korr.: Z. 7 „so wichtig" — Z. 16 „so ist doch" gestrichen.]

S. 68, Z. 16. [Korr.] dieses Abhängigkeitsverhältniss zwischen dem Thun und Wollen [ist aber] wohl zu unterscheiden von der Abhängigkeit der Willensacte von äussern Umständen, in deren Abwesenheit die behauptete st. diese Abhängigkeit — behauptete. [Variante] Die Unabhängigkeit des Wollens vom äusseren Zweck [ist aber] nicht zu verwechseln mit unserer Unabhängigkeit von der Einwirkung der Motive, also von dem, was die behauptete.

S. 68, Z. 20. [Korr.] bestehen st. ausmachen.

S. 68, Z. 24. [Korr.], welche der Mensch st. des Menschen — dieser.

S. 70, Z. 8. [„*Wesen* des Menschen" unterstrichen, am Rande neben Z. 8 ein ⌗. Hierzu wahrscheinlich die Bemerkung am unteren Rande der Seite:] Der Charakter des Menschen ist eine ausserzeitliche freie That, die aber für das empirische Bewusstsein scheinbar in jeder einzelnen Handlung aufs neue vollbracht wird. Parerga II. 198.

S. 70, Z. 10. [Korr.] (Eth. p. 96. Eth. p. 178 sq. 254 sq. p. 259 sq. Parerga. II. p. 200.) st. (Eth. p. 96.)

S. 70, Z. 16. [Korr.] p. 97 z. Anf. 180.) st. p. 180.)

S. 70, Z. 18. [Korr.] (I. 563. II. 174.) st. (II. 174.)

S. 70, Z. 27. [Zusatz nach „(I. 325.)"] Hierauf, und nicht auf dem vermeintlichen *libero arbitrio indifferentiae* beruht das Bewusstsein der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens. (Eth. 95.)

S. 71, Z. 2. [Korr.] der st. unserer.

S. 71, Z. 8/9. [Zwischen Z. 8 und 9 die Notiz] Vergleiche noch hierzu die „Hinweisung auf die Ethik" im Willen in der Natur.

S. 71, Z. 11. [Korr.] in Hinsicht st. mit Rücksicht.

S. 71, Z. 13. [Zusatz hinter „*Moral.*"] (I. 385.)

S. 71, Z. 17. [Korr.] Besitz st. Besitze.
S. 71, Z. 23. [Korr.] sie st. sie auch.
S. 71, Z. 27. [Korr.] immer bleibt ihr st. so — ihr.
S. 72, Z. 6. [Korr.] ausschliessen, mithin frei sein soll st. ausschliesst, mithin frei ist.
S. 72, Z. 23. [Korr.] des (gleichfalls in unberechtigter Weise postulirten) Sitten*gesetzes* st. des Sittengesetzes.
S. 72, Z. 27 u. 28. [Korr. Z. 27 u. 28 sollen Anführungstriche fortfallen.]
S. 72, Z. 32 u. 33. [Korr. Z. 32 u. 33 sollen Anführungsstriche fortfallen.]
S. 72, Z. 34. [Korr.] 143. 145.) st. 143.)
S. 72, Z. 37. [Korr.] p. 119 u. ff. 133) st. p. 133).
S. 73, Z. 8. [Korr.] p. 157—160.) st. p. 159.)
S. 73, Z. 11. [Korr.] 167. 168.) st. 167.)
S. 73, Z. 31. [Zusatz nach „einer"] empirisch aufzufindenden [dazu die Notiz] Eth. 144.
S. 73, Z. 35. [Zusatz nach „begründe."] (Eth. p. 218 a. E. — 220.)
S. 74, Z. 3. [Korr.] von st. an.
S. 74, Z. 4. [Zusatz nach „aufsuchen."] Eth. 206.
S. 75, Z. 28. [Korr.] weiss, Jeder st. weiss; Jeder.
S. 75, Z. 29. [Korr.] Bewusstsein st. Selbstbewusstsein.
S. 75, Z. 31. [Korr.] sein bedürftiges st. sein.
S. 75, Z. 37. [Korr.] in gewissem st. in einem gewissen.
S. 75, Z. 37. [Korr.] p. 212 a. E.) st. p. 212.)
S. 76, Z. 5. [Zu Z. 5 die Bemerkung] Ethik Absatz p. 233/34 z. Anf.
S. 76, Z. 14. [Zusatz nach „Leiden;"] und was bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe immer nur die *Erkenntniss fremden Leidens* (I. 424.);
S. 76, Z. 17. [Korr.] 215. 243.) st. 215.
S. 76, Z. 21. [Korr.] des st. eines.
S. 77, Z. 1. [Korr.] als das eigene am Herzen liegt st. am — eigene.
S. 77, Z. 3. [Korr.] der thatsächliche Nachweis st. der Nachweis.
S. 77, Z. 6. [Korr.] Metaphysik (Eth. p. 213), von st. Metaphysik, von.
S. 77, Z. 14. [Korr.] hinausreiche st. der Dinge hinausreiche.
S. 77, Z. 18. [Zusatz nach „Andern"] (I. p. 420. Eth. 260. 268.)
S. 77, Z. 28. [Korr.] eine ewige, an sich bestehende Eigenschaft derselben. st. eine diesen — Bestimmung.
S. 77, Z. 33. [Korr.] gränzenlosen st. grenzenlosen.
S. 78, Z. 1—18. [S. Neben Z. 1—18 ein gerader senkrechter Strich am Außenrande; außerdem in Z. 2 „theoretisch" und in Z. 15 „Wahrheit" unterstrichen.]
S. 78, Z. 19. [Korr.] die das st. die.
S. 78, Z. 20. [Zusatz nach „hervorleuchtet"] Eth. 273.
S. 78, Z. 32. [Korr.] und lassen den Willen des Einzelnen sich in dem des Andern wiederfinden, ihn geleitet werden durch das dunkle Bewusstsein der Wahrheit, st. indem hier — leitet,

S. 78, Z. 36. [Korr.] in allem Lebenden da ist. st. in — hat.
S. 79, Z. 8. [Korr.] welche allein st. welche.
S. 80, Z. 1. [Zusatz nach „ein"] teleologischer.
S. 80, Z. 31. [Neben Z. 31 die Notiz] zu ändern [Zusatz nach „Tode"] d. h. ausserhalb des Lebens.
S. 85, Z. 2. [Korr.] Sicherheit der Erfahrungserkenntniss. Kr. dr. r. V. 1. Aufl. pag. 39. [andre Korrektur, unerkennbar, ob später oder früher] empirische Realität. st. erfahrungsmässige Gewissheit.
S. 85, Z. 3. [Korr.] Aber dadurch, dass er sie zugleich durch die Formen des menschlichen Erkennens bedingt sein liess st. dadurch — einschränkte.
S. 85, Z. 7. [Korr.] Gränze st. Grenze.
S. 85, Z. 8. [Korr.] hinaustrieb st. hinausführte.
S. 85, Z. 17. [Korr.] Woher sonach st. Woher konnte also.
S. 85, Z. 18. [Korr.] Gegenstandes st. Gegenstandes kommen.
S. 85, Z. 20. [Korr.] war, st. ist,
S. 85, Z. 21. [Korr.] konnte? st. kann?
S. 86, Z. 5. [Korr.] d. h. st. d. h. von.
S. 86, Z. 27. [S. Neben Z. 27 am Außenrande zwei gerade, parallel schräg von unten nach oben gehende Striche] Kant's st. Kants.
S. 86, Z. 30. [Korr.] bezogen st. angewandt.
S. 87, Z. 5. [Korr.] ausnahmslose Gültigkeit, welche wir ihr trotz dieses Ursprungs im Erfahrungsgebrauche zuerkennen, dadurch begründet aber auch zugleich st. unbedingte — andrerseits.
S. 87, Z. 13. [S. Neben Z. 13 am Außenrande zwei wagerechte, gerade, parallele Striche.]
S. 87, Z. 14. [Korr.] sie will vielmehr st. sondern sie will.
S. 87, Z. 16. [Korr.] die Möglichkeit der Metaphysik im bisher dagewesenen Sinne verneinen lässt. st. zur — möglich sei.
S. 87, Z. 18. [S. Neben Z. 18 am Außenrande zwei wagerechte gerade parallele Striche.]
S. 87, Z. 21. [Neben Z. 21 die Bemerkung] Ist diese Voraussetzung richtig?
S. 88, Z. 8. [Korr.] leeres, unbekanntes st. blosses.
S. 88, Z. 10—11. [S.? In Z. 10—11 die Worte „Stoff", „ganz Subjectives" und „Form" unterstrichen; daneben am Rand ein Fragezeichen.]
S. 88, Z. 12. [Neben Z. 12 die Bemerkung] Ist das richtig?
S. 88, Z. 19. [S. Neben Z. 19 am Außenrand zwei gerade parallele, schräg aufwärts gehende Striche.]
S. 90, Z. 4. [Korr.] *Receptivität der Eindrücke, Sinnlichkeit.* st. Receptivität der Eindrücke.
S. 90, Z. 11. [Korr.] gegeben ist. [Dann „insofern — abhängig findet" gestrichen.]
S. 90, Z. 13. [Korr.] erkennt es sich st. erkennt sich letzteres.
S. 90, Z. 16. [Korr.] verleiht. st. giebt; [dann „mithin — *gleichsetzen.*" gestrichen.]

S. 90, Z. 17. [Korr.] Daher st. In diesem Sinne.
S. 90, Z. 23. [Korr.] und warnt er wiederum st. und wiederum warnt er.
S. 90, Z. 25. [Korr.] mit Schein st. mit einigem Schein.
S. 90, Z. 27. [Korr.] als st. mehr als.
S. 91, Z. 3. [Korr.] Gränze st. Grenze.
S. 91, Z. 4. [Korr.] heisst st. ist.
S. 91, Z. 8. [Neben Z. 8 ein Fragezeichen.]
S. 91, Z. 16. [Korr.] Kant's st. Kants.
S. 91, Z. 19. [Nach „Gegensatze" eingefügt] zur Vorstellung,
S. 91, Z. 20. [Korr.] dem st. zu dem.
S. 91, Z. 25 [Neben Z. 25 zu „Stoff der Erfahrung" ein Fragezeichen.]
S. 92, Z. 5. [S.? In Z. 5 „Moment" unterstrichen; daneben am Rand] sic! [und ein kurzer gerader aufwärtsgehender Strich am Außenrande derselben Zeile].
S. 92, Z. 25. [Korr.] Kant's.
S. 93, Z. 2. [S. „zwischen — Wirklichkeit" unterstrichen.]
S. 93, Z. 8. [Korr.] doch, als das wovon er anhebt und woran diese Verstandesoperation sich vollzieht st. doch — steift.
S. 93, Z. 10. [S. „Sinnesempfindung" unterstrichen.]
S. 93, Z. 12. [Zusatz nach „Wirkung"] mithin im eigentlichen Sinne als „*Empfindung*".
S. 93, Z. 14. [In Z. 14 „alleinigen — Zeit" unterstrichen; daneben am Rande ein Fragezeichen].
S. 93, Z. 15—18. [S. Neben Z. 15—18 am Innenrande zwei senkrechte gerade parallele Striche.]
S. 93, Z. 26. [Korr.] es st. sie.
S. 93, Z. 30. [Nach „wächst." soll offenbar kein Absatz folgen, sondern der Text in derselben Zeile fortgehen].
S. 93, Z. 33—37. [S. Neben Z. 33—37 am Außenrande ein senkrechter gerader Strich.]
S. 94. Z. 1—9. [S. Neben Z. 1—9 am Außenrande ein senkrechter gerader Strich.]
S. 94, Z. 3. [In Z. 3 „einen Theil" unterstrichen.]
S. 94, Z. 5. [Korr.] diese entspringt st. entspringend.
S. 94, Z. 8. [Zusatz nach dem „Gemüths."] Das menschliche Bewusstsein (Seele) scheint getheilt in zwei fremde neben einander liegende Gebiete.
S. 94, Z. 33—37. [S. Neben Z. 33—37 am Außenrande ein senkrechter gerader Strich.]
S. 95, Z. 8. [Korr.] eines ganz augenscheinlichen Sophisma's st. einer — Zweideutigkeit.
S. 95, Z. 10. [Korr.] in einer Anmerkung versteckt, die er dem Beweise sub 1. folgen lässt, [andere Korr.] erst in der Anmerkung 1., im *Gefolge* dieses Beweises, hervortreten lässt, st. erst — bringt,
S. 95, Z. 12. [Korr.] nur ganz st. nur.

S. 95, Z. 13. [Korr.] doch st. dadurch.
S. 95, Z. 21. [Korr.] es besteht folglich st. also besteht es.
S. 95, Z. 25. [Korr.] versetzt st. verlegt.
S. 95, Z. 30. [Korr.] unser st. unserm.
S. 95, Fussnote [Korr.] seine empirischen Belege im Anfang der Anmerkung 2., wo Kant uns st. die zu Anfang — Kant.
S. 96, Z. 1. [Korr.] im Flusse der Zeit befindliches Bewusstsein ein beharrliches Substrat habe st. stets — liege.
S. 96, Z. 24. [Korr.] wie st. was.
S. 96, Z. 25. [Zusatz nach „*Zeit*"] (d. h. die Erfahrung).
S. 96, Z. 26. [Zusatz nach „*Zeitbestimmung*"] (d. h. mit dem Bewusstsein der erkennenden Urakte).
S. 97, Z. 11. [Korr.] begreiflicher st. natürlicher.
S. 98, Z. 8. [Korr.] Erörterung des Begriffs der Realität st. oben — an sich.
S. 98, Z. 10—13. [S. Neben Z. 10—13 am Außenrand eine Schlangenlinie; dazu die Bemerkung:] Abscheuliche Phrase, die können Sie garnicht stehen lassen.
S. 98, Z. 12. [Korr.] *Innewerden* st. Wahrnehmung.
S. 98, Z. 14. [Korr.] Das Innewerden st. Wahrnehmung.
S. 98, Z. 17. [Korr.] Zeitform st. Form der Zeit.
S. 98, Z. 21—26. [S. Neben Z. 21—26 am Außenrand eine Schlangenlinie und Fragezeichen.]
S. 98, Z. 22. [Korr.] dies st. das.
S. 98, Z. 22. [Korr.] aus dem Weltbewusstsein, sei es anschaulich oder durch Abstraction, Entlehntes st. Vorgestelltes oder Gedachtes.
S. 98, Z. 24. [Korr.] begränzt st. begrenzt.
S. 98, Z. 25. [Korr.] das dem Erkennen selbst Eigenthümliche st. die Spontaneität des Erkennens selbst.
S. 98, Z. 27—30. [S Neben Z. 27—30 am Außenrand eine Schlangenlinie.]
S. 98, Z. 29—35. [Neben Z. 29—35 die Bemerkung] Man wird einwerfen: hier sei man bei einem fatalen Dualismus angelangt, dessen Beseitigung eben alle neuere Philosophie bisher mit Fleiss erstrebt habe.
S. 98, Z. 31—36. [S. Neben Z. 31—36 am Außenrand eine Schlangenlinie.]
S. 99, Z. 1. [Korr.] Beschaffenheit st. Bestimmung.
S. 99, Z. 1. [Nach „Object" Zusatz] als ihre Ursache.
S. 99, Z. 2. [Korr.] welches nun st. das nun.
S. 99, Z. 4. [Korr.] Losgetrenntes, ein st. Losgetrenntes. — diesem.
S. 99, Z. 5. [Korr.] Thätigkeit, dem wir zwar auch ein Ding an sich zum Grunde legen, aber nur, um es dadurch st. Thätigkeit — damit nur.
S. 99, Z. 6—7. [S.? Neben Z. 6—7 am Außenrande eine Schlangenlinie und die Bemerkung] dunkel.
S. 99, Z. 7. [Korr.] zu beziehen st. bezogen wissen.

S. 100, Z. 6. [„bedingt“ unterstrichen; dazu die Bemerkung] empirisch, thatsächlich bedingt?

S. 100, Z. 11—13. [S. Neben Z. 11—13 am Außenrand eine Schlangenlinie.]

S. 100, Z. 12. [Korr.] Daher eben st. daher.

S. 100, Z. 14. [S.? Neben Z. 14 am Außenrand ein aufwärtsgehender gerader Strich.]

S. 100, Z. 17. [S.? Neben „bloße Erscheinungen“ am Rand] die Dinge? [oder von S. bloß das Fragezeichen und von Bähr zur Erläuterung hinzugesetzt] die Dinge.

S. 100, Z. 31. [Nach „erwies.“ Zusatz] Die Zweiheit war also hiermit aus der Natur in unser Inneres verlegt.

S. 101, Z. 12—18. [S. Neben Z. 12—18 am Außenrande ein gerader senkrechter Strich.]

S. 101, Z. 21. [Korr.] *unser* st. unser.

S. 101, Z. 25. [Korr.] man behauptete auch st. ins Besondere sagte man.

S. 101, Z. 26. [Korr.] verbiete st. nöthige.

S. 101, Z. 27. [Korr.] auch nur als *existirend* st. auch als nicht *existirend*.

S. 101, Z. 29. [Korr.] für st. in Bezug auf.

S. 101, Z. 31. [„Wahrnehmung“ unterstrichen; dazu die Notiz] Der Ausdruck ist zu vermeiden.

S. 101, Z. 34. [„Erkenntniss — Natur“ unterstrichen; Bedeutung dieser Unterstreichung unklar].

S. 102, Z. 2. [Korr.] macht dieselbe eine völlig unerlaubte Anwendung dieses Satzes, der st. ist — Satz.

S. 102, Z. 8. [Korr.] unsrer Erkenntnissformen st. der Formen — erkennen.

S. 102, Z. 15—18. [S. Neben Z. 15—18 am Außenrand ein senkrechter gerader Strich.]

S. 102, Z. 23 [„warum — Wendungen“ unterstrichen; dazu die Notiz] zu verändern!

S. 103, Z. 3. [Korr.] 531 st. 532.

S. 103, Z. 14. [Korr.] dass, wenn st. dass wenn.

S. 103, Z. 17. [Nach „müsse.“ Zusatz] Die Unendlichkeit der Welt bedeutet also streng genommen nur die absolute Unmöglichkeit, dass das erkennende Subject im Regressus der Vorstellung jemals zu einem Abschluss gelange.

S. 103, Z. 31. [Korr.] sei st. ist.

S. 103, Z. 32. [Korr.] deshalb st. desshalb.

S. 103, Z. 32. [Korr.] könne st. kann.

S. 104, Z. 4. [Korr.] begränzter st. begrenzter.

S. 104, Z. 9—13. [Neben Z. 9—13 am Außenrand ein Strich und die Notiz] unklar.

S. 104, Z. 19—22. [S.? Neben Z. 19—22 am Außenrand eine Schlangenlinie.]

S. 104, Z. 20. [Korr.] erläutern st. beleuchten [Korr.: „wie hier — geschehen ist“ durchgestrichen].

S. 104, Z. 24—28. [Korr.: Der Absatz Z. 24—28 „So — Triumph." durchgestrichen.]

S. 104, Z. 29. [Korr.] an st. auch an.

S. 105, Z. 10. [Korr.] Die Denkgesetze aus jenem höhern Princip, dem „reinen Ich" oder dem „Absoluten" herauszuspinnen, st. die all — „Absoluten,".

S. 105, Z. 15. [Korr.] dieses st. dasselbe.

S. 105, Z. 15. [Korr.] mit den abgeleiteten st. mit und unter unsern.

S. 105, Z. 16. [Korr.] gleichzeitig st. auch.

S. 105, Z. 18. [Korr.] Kant selbst hat sich noch st. Kant hat selbst noch.

S. 105, Z. 20. [Korr.] ausgesprochen st. sich ausgesprochen.

S. 105, Z. 27. [Korr.] Wie st. So.

S. 105, Z. 28. [Nach „unvermerkt" Zusatz] und unvermeidlich.

S. 106, Z. 1. [Korr.] einigermassen st. zu nähren und.

S. 106, Z. 3. [Nach „heraus" Zusatz] wie man es nannte.

S. 106, Z. 26. [Korr.] Abenteuerlichkeit st. Abentheuerlichkeit.

S. 106, Z. 27—29. [S. Neben Z. 27—29 am Außenrande ein gerader senkrechter Strich.]

S. 106, Z. 32. [Korr.] Gränzen st. Grenzen.

S. 107, Z. 9. [Korr.] Neue und völlig Unerhörte st. Neue — Unerhörte.

S. 107, Z. 10. [Korr.] in der Form der Untersuchung; da selbst das hier nicht mehr gelten durfte, was die letzte Norm jeder vernünftigen Betrachtung ist. st. im Gang — gelten durfte.

S. 107, Z. 27. [Korr.] einherzugehn st. einherzugehen.

S. 107, Z. 28 bis S. 108, Z. 8. [S. Hierneben am Außenrande anfangs ein kurzer gerader schräg abwärts gehender Strich, sodann ein gerader, senkrechter Strich.]

S. 108, Z. 9—19. [Zu den beiden letzten Absätzen, Z. 9—19, mehrere rein stilistische Korrekturen und eine völlige Durchstreichung. Diese scheint die letzte Korrektur zu sein, so daß also die beiden Absätze fortfallen sollten.].

S. 109, Z. 2—4. [S. Neben Z. 2—4 am Außenrande ein gerader senkrechter Strich.]

S. 109, Z. 5. [S. „Trennungslinie" unterstrichen.]

S. 109, Z. 20. [S. „Trennungslinie" unterstrichen.]

S. 109, Z. 23. [Korr.] total st. von einander ganz.

S. 109, Z. 25. [Korr.] und Welt st. und die Welt.

S. 110, Z. 21—23. [S. Neben Z. 21—23 am Außenrand ein Fragezeichen.]

S. 110, Z. 23. [Korr.] übersah, aber st. übersehen — allein.

S. 111, Z. 6. [Korr.I die st. nur die.

S. 111, Z. 10. [Korr.] dem Innewerden st. der innern Wahrnehmung.

S. 111, Z. 11. [Korr.] hier st. in ihr.

S. 111, Z. 29. [Korr.] stellen st. setzen.

S. 111, Z. 32. [Korr.] und dieser daher st. und dass dieser sonach.

S. 111, Z. 35. [Nach „wird.“ Zusatz] Vergl. Ethik pag. 151 am Ende [Ferner am Ende dieses Absatzes bei Z. 35 die Notiz] In welcher Weise sind wir uns nun aber der Empfindung bewusst?

S. 112, Z. 3. [Korr.] dahin st. dazu.

S. 112, Z. 6. [Korr.] aber gar nicht st. nicht.

S. 112, Z. 13. [Korr.] können wir st. da können wir uns.

S. 112, Z. 18. [Nach „hinzudenken.“ Zusatz] (Ueber das Sehn und die Farben p. 10.).

S. 112, Z. 24. [Korr.] werde. st. wird. [Korr.] Denn st. Denn:

S. 112, Z. 27. [Korr.] die Succession räumlicher Zustände erst möglich st. erst eine — möglich [zu „macht“ die vielleicht als Fußnote gedachte Notiz] Ich muss alles Wirkliche als Wirkung, d. h. also als ein *Nothwendiges* erkennen. In diesem Sinne muss das I. 523 Gesagte eingeschränkt werden.

S. 112, Z. 28. [Korr.] sodann aber kann st. sodann aber, was.

S. 112, Z. 29. [Korr.] Veränderungen *unmittelbar* von uns doch nur st. Veränderungen anlangt — uns nur.

S. 112, Z. 35. [Korr.] eine Reihe innerer Wahrnehmungen st. eine innere Wahrnehmungsreihe.

S. 113, Z. 26. [Korr.] zu finden st. anzutreffen.

S. 113, Z. 28. [Nach „könnte.“ Zusatz] (I. 541.)

S. 114, Z. 3. [Korr.] würde st. müsste.

S. 114, Z. 4. [Korr.] bestehen st. stehen.

S. 114, Z. 5. [Korr.] consequenten st. entschiedenen.

S. 114, Z. 6. [Korr.] darf st. muss.

S. 114, Z. 13. [Korr.] vereinfacht st. verändert und zusammengefasst.

S. 114, Z. 17. [Korr.] zugleich st. sogleich.

S. 114, Z. 17. [Korr.] beigegeben st. beigefügt.

S. 114, Z. 18. [Korr.] der sich st. welcher.

S. 114, Z. 20. [Korr.] anreihen st. folgen.

S. 114, Z. 25. [Korr.] zuvor schon st. schon zuvor.

S. 114, Z. 26. [Korr.] gefunden wurde st. gegeben war.

S. 114, Z. 35. [Korr.] seines Systems st. seiner Philosophie.

S. 114, Z. 35. [Korr.] vorgeworfen st. angerechnet.

S. 114, Z. 36. [Korr.] er die st. diese unsere.

S. 114, Z. 37. [Korr.] vernachlässigt habe st. vernachlässige.

S. 115, Z. 4. [Korr.] so sei es uns erlaubt, hier noch auf die Natur einer abstracten Erkenntniss näher einzugehen und darnach die Richtigkeit jenes Vorwurfs zu prüfen. st. so ist hier — Boden fehle.

S. 115, Z. 16. [Korr.] werden st. sind.

S. 115, Z. 17. [Korr.] in derselben Function enthalten, im Verstande. st. enthalten — Verstandes.

S. 115, Z. 23. [Nach „Zeit“ der Zusatz] cf. Kant, Brief an Reinhold v. 12. 5. 1789. Werke, Bd. 10. p. 512.

S. 115, Z. 28. [Nach „Erkenntnisse.“ der Zusatz] Kant befasst sie daher unter dem gemeinsamen Ausdruck des *Realgrundes*.

S. 115, Z. 29. [Korr.] verhält st. wird — verhalten.

S. 115, Z. 31. [Korr.] *Grunde* st. *Grund*.

S. 115, Z. 31. [Korr.] Dieser lässt sich entweder nur als ein ursprüngliches und neues Princip der Erkenntniss auffassen, oder er muss Werth und Bedeutung st. Entweder — Bedeutung.

S. 115, Z. 35. [Korr.] Grunde empfangen. st. Grunde.

S. 116, Z. 15. [Korr.] einbüssen st. verlieren.

S. 116, Z. 16. [Korr.] Natur; sie beziehen sich aber darum doch nicht st. Natur, — nicht.

S. 116, Z. 26. [Korr.] zuvor schon st. zuvor.

S. 116, Z. 28. [Korr.] giebt st. vorschreibt.

S. 116, Z. 31. [Korr.] letztgedachten st. letztgenannten.

S. 116, Z. 36. [Korr.] treffend st. klar.

S. 117, Z. 14—16. [S.? Neben Z. 14—16 am Außenrand eine Schlangenlinie und die Bemerkung] Was gegen die transscendentalen Wahrheiten verstößt, ist absolut unmöglich.

S. 117, Z. 15—16. [In Z. 15—16 „(wie — giebt)“ durchgestrichen.]

S. 117, Z. 25. [Nach „*selbst*.“ der Zusatz] (Vergl. I. den Absatz p. 513, 514 u. pag. 524 zu Anf.)

S. 117, Z. 26. [Korr.] Eben dasselbe st. Dasselbe.

S. 117, Z. 26. [S.? Neben Z. 26 am Außenrand] p. 25.

S. 117, Z. 31. [Korr.] es auch st. es aber auch.

S. 118, Z. 10. [Korr.] Erkenntniss st. menschlichen Erkenntniss.

S. 118, Z. 11. [Korr.] jene st. die Erkenntniss.

S. 118, Z. 18. [Korr.] Nachweis dessen, *wie* st. Nachweis, *wie*.

S. 118, Z. 28—30. [S. Neben Z. 28—30 am Außenrand eine Schlangenlinie und ein Ausrufungszeichen.]

S. 118, Z. 33. [Korr.] doch st. auch.

S. 119, Z. 3. [Neben Z. 3 ff. die Notiz] Vergl. auch Ethik 2. Aufl. p. 154.

S. 119, Z. 5—8. [S. Neben Z. 5—6 am Außenrande ein gerader senkrechter Strich. Neben Z. 7—8 am Außenrande ein Fragezeichen und Ausrufungszeichen.]

S. 119, Z. 9. [Korr.] eine (wenn auch noch so schattenhafte) Vorstellung.

S. 119, Z. 19. [Korr.] wenn st. denn.

S. 119, Z. 25. [Korr.] ertheile st. ertheilt.

S. 119, Z. 25. [Korr.] zusammenhalte st. zusammenhält.

S. 119, Z. 26. [S.? Neben Z. 26—29 eine Schlangenlinie.]

S. 119, Z. 26—30. [„Wir — bezeichnet ist.“ durchgestrichen.]

S. 119, Z. 31. [Korr.] Bedürfnisse des Reflectirenden st. menschlichen Bedürfnisse.

S. 119, Z. 33. [Korr.] freilich jedes st. jedes.

S. 120, Z. 3. [Korr.] braucht, sodass st. braucht, und — behaupten: sodass.

S. 120, Z. 10. [Korr.] soll st. muss.

S. 120, Z. 11. [Korr.] Metaphysiker aber st. Metaphysiker.
S. 120, Z. 15. [Korr.] derselben st. derselben aber.
S. 120, Z. 16. [Korr.] er sogar st. er.
S. 120, Z. 24. [Korr.] deshalb st. desshalb.
S. 121, Z. 2. [Korr.] formt st. bildet.
S. 121, Z. 4. [Korr.] für ihre st. ihrer.
S. 121, Z. 4. [Korr.] in Anspruch nimmt st. beansprucht.
S. 121, Z. 5. [Korr.] wohl st. auch.
S. 121, Z. 21. [Neben Z. 21 die Notiz] Vergleiche Schopenhauer II. 140. [Nach Z. 21 „ist." — Zusatz] Es stimmt hiermit überein, wenn Schopenhauer sagt, dass auch der Philosoph, nicht bloss der Dichter, die Welt intuitiv auffassen müsse, wenn seinen Lehren Wahrheit zukommen soll.
S. 121, Z. 25. [Korr.] Wir haben jetzt st. Nun aber ist.
S. 122, Z. 12. [Korr.] durch seinen Hauch st. dadurch — selbst.
S. 122, Z. 30. [Korr.] (I. 197. 565.) st. (I. 565.)
S. 122, Z. 33. [Korr.] Context st. Complex.
S. 122, Z. 37. [Korr.] gegen dessen st. dessen.
S. 122, Z. 37. [Korr.] gewiss st. gar.
S. 123, Z. 2. [Korr.] wie: st. wie etwa:
S. 123, Z. 16. [Korr.] nimmt st. schneidet.
S. 123, Z. 17. [Korr.] hinweg st. ab.
S. 123, Z. 22. [Korr.] auch nur durch die Vermittlung der Erscheinungsformen. st. wenigstens — Erscheinung.
S. 123, Z. 35. [Korr.] Gränze st. Grenze.
S. 124, am Kopf. [S. Am Kopf der Seite die Notiz] v. 122—125 [Seitenzahlen der vorliegenden Bährschen Abhandlung] Parerg. II. § 64. & p. 233, 34. W. a. W. II. 273.
S. 124, Z. 1. [Korr.] Begränzende st. Begrenzende.
S. 124, Z. 9. [Korr.] mit zur st. in das Gebiet der.
S. 124, Z. 24. [Korr.] in der Erscheinung bestehen st. für die Erscheinung gelten.
S. 124, Z. 32. [Korr.] an den Eingang der Transscendentalphilosophie gestellt st. am — Transscendentalphilosophie.
S. 124, Z. 33. [Korr.] (wie dies auch in unserer Darstellung geschehen ist) st. (wie—wurde).
S. 124, Z. 36. [Korr.] einfache, Jedem st. einfache und.
S. 125, Z. 1. [Korr.] Anforderung genügt, st. Anforderung.
S. 125, Z. 3. [Korr.] ist, während st. ist, ein Genüge thut, während.
S. 125, Z. 9. [Korr.] Idealismus in seiner eigenen Wurzel st. Idealismus — Wurzel.
S. 125, Z. 14. [S. Neben Z. 14 am Außenrande ein wagerechter gerader Strich.]
S. 125, Z. 27—32. [S. Neben Z. 27—32 ein senkrechter, gerader Strich am Außenrand; dazu die Notiz] 128 [Seitenzahl der vorliegenden Bährschen Abhandlung].

S. 126, Z. 3. [Korr.] tritt, und alsdann st. tritt. Alsdann.

S. 126, Z. 10. [Korr.] anderen st. andern.

S. 126, Z. 12—20. [S. am Außenrande ein gerader senkrechter Strich.]

S. 126, Z. 28. [S.? „transscendentale" unterstrichen] [Korr.] *transscendente* st. *transscendentale.*

S. 126, Z. 29. [Korr.] muss uns hier, wie bei Kant, st. muss — Schopenhauer.

S. 126 Z. 30. [S.? Neben Z. 30 am Außenrand ein] N. [Dazu die Notiz] Schopenhauer giebt dies selbst zu (z. B. Ethik. p. 269.).

S. 127, Z. 24. [Korr.] Das erkennende Bewusstsein st. Das Bewusstsein.

S. 128, Z. 7. [Korr.] fanden st. finden.

S. 128, Z. 10—16. [S. Z. 10—16 am Außenrande mit einer eckigen Klammer umfaßt; dazu die Notiz] 125 [Seitenzahl der vorliegenden Bährschen Abhandlung].

S. 128, Z. 25. [Korr.] hinzielt st. tendirt.

S. 128, Z. 33—36. [S.? Neben Z. 33—36 am Außenrande ein senkrechter Strich, der durch zwei Querstriche neben Z. 33 wieder ausgestrichen ist.]

S. 129, Z. 8. [Korr.] halfen, es st. halfen, dass wir es.

S. 129, Z. 9. [Korr.] abzugränzen st. abgränzten.

S. 129, Z. 13. [Korr.] dieses st. letzteres.

S. 129, Z. 16. [Korr.] Erscheinung als solche schon ein Erscheinendes, d. h. ein Wesen, dessen Kundgebung (nicht dessen Wirkung) sie ist, voraussetzt. st. Erscheinung — voraussetzt.

S. 130, Z. 8. [Korr.] und ob wir diese darum auch um Nichts mehr nach ihrem an sich eigenen Wesen zu erkennen vermögen, so müssen wir doch hierdurch die Möglichkeit erhalten zu einer andern Erkenntniss von bedeutsamer Art. st. und ob — gegeben sein. [später diese Zeilen durchgestrichen].

S. 130, Z. 16. [Zu „Lebenserscheinungen" die Notiz] ? Gestaltungen Wirkungen.

S. 130, Z. 19. [Korr.] darstelle st. auspräge.

S. 130, Z. 23. [Korr.] Satz des Grundes st. Satz — Grunde.

S. 130, Z. 27. [Zusatz nach „hervorbringen"] ; die Synthesis der Ursachen führt uns zu einer Synthesis der *Kräfte*, des Bleibenden und Wesenhaften in den Erscheinungen, zu einer andersartigen Erkenntniss, als die der gemeinen Wissenschaften.

S. 130, Z. 33. [Korr.] nachgewiesenen Erkenntniss-Schranken st. menschlicher — Schranken.

S. 130, Z. 34—37. [S. Neben Z. 34—37 am Außenrand ein gerader, senkrechter Strich.]

S. 131, Z. 1—6. [S. Neben Z. 1—6 am Außenrand ein gerader, senkrechter Strich.]

S. 131, Z. 10. [Korr.] Gränzen st. Grenzen.

S. 131, Z. 16. [Korr.] Gränze st. Grenze.

S. 131, Z. 17. [Korr.] Gränze st. Grenze.

S. 131, Z. 18. [Korr.] Gränze st. Grenze.
S. 131, Z. 25. [Korr.] Gränze st. Grenze.
S. 131, Z. 26. [Korr.] Gränzbestimmung st. Grenzbestimmung.
S. 131, Z. 28. [Korr.] bestimmt noch nicht den Umfang des ganzen Erfahrungsgebietes. st. zeigt — *überhaupt.*
S. 131, Z. 29. [Korr.] Gränze st. Grenze.
S. 131, Fußnote. [Korr.] deshalb st. desshalb.
S. 131, Fußnote. [Zusatz nach *„actus.* —"] Auch gilt in Bezug auf sie der Satz der Satz Schopenhauer's (I. 527.): Die Zeit ist das Vermittelnde zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. —
S. 132, Z. 6. [Korr.] Erfahrung, dem Weltbewusstsein, st. Erfahrung.
S. 132, Z. 7. [Nach *„hinzubringt."* Zusatz] II. 125.
S. 132, Z. 12. [S. Neben Zeile 12 am Außenrande zwei gerade, schräg aufwärtsgehende, parallele Striche.]
S. 132, Z. 12. [Korr.] dass st. dass die.
S. 132, Z. 14. [Korr.] Reale st. Reale sich.
S. 132, Z. 15. [Korr.] seiner st. der.
S. 132, Z. 15. [Korr.] Form sich st. Form.
S. 132, Z. 25. [Korr.] verschieden st. unterschieden.
S. 132, Z. 36. [Korr.] ist aber st. ist.
S. 133, Z. 3. [Korr.] Wenn wir nun erkannt haben st. Haben — erkannt.
S. 133, Z. 10–22. [S. Neben Z. 10–22 am Außenrand ein gerader senkrechter Strich.]
S. 133, Z. 14. [Korr.] gedacht st. verstanden.
S. 133, Fussnote, Z. 1. [Korr.] Dieser st. Der.
S. 133, Fussnote [Korr.] nur ganz gelegentlich berührt ihn Kant st. gelegentlich — dennoch.
S. 134, Z. 15. [Korr.] und ist als solches st. es ist.
S. 135, Z. 11–15. [S.? Neben Z. 11–15 am Außenrande ein gerader, senkrechter Strich und] ?
S. 135, Z. 15. [Nach „werden." der Zusatz] Diese Annahme ist nicht *transscendent,* weil sie sich auf ein Moment der Erfahrung gründet. [Später Z. 11 „denn da" bis Z. 15 „werden." durchgestrichen, so daß der Absatz mit „ausfüllt." schließen sollte.]
S. 135, Z. 16. [Korr.] nun st. nun aber.
S. 135, Z. 21. [Korr.] willkürlich st. Willkür verrathe.
S. 135, Z. 28. [Korr.] könnten st. können.
S. 135, Z. 29. [Korr.] bei metaphysischen Erörterungen st. für die Speculation.
S. 136, Z. 1. [Korr.] gedacht st. bezeichnet.
S. 136, Z. 23. [Korr.] Abgränzung st. Abgrenzung.
S. 136, Z. 24. [Korr.] preiszugeben. st. aufzuheben.
S. 136, Z. 27. [Korr.] anzudeuten st. sagen zu wollen.
S. 136, Z. 27. [Korr.] beide st. jene beiden.
S. 136, Z. 28. [Korr.] müssen. st. müssen, und — verliere. [Dazu neben Z. 28–30 die Notiz] dumme Phrase.

S. 136, Z. 31. [Korr.] halten st. achten.

S. 137, Z. 8. [Korr.] Auffassung der Aussenwelt aber erscheint selbst wieder als ein Ausfluss der Macht des Willens st. Auffassung aber — ansehen [Variante] Die Auffassung der Welt aber derivirt selbst wieder aus der Macht des Willens.

S. 137, Z. 24. [Korr.] durch ihn st. dieser.

S. 137, Z. 25. [Korr.] gedacht werde st. bezeichnet.

S. 137, Z. 35. [Korr.] Die individuelle Beschaffenheit st. Die Eigenthümlichkeit.

S. 138, Z. 2—29. [S. Neben Z. 2—29 am Außenrand ein senkrechter, gerader Strich.]

S. 138, Z. 19. [Korr.] deshalb st. desshalb.

S. 138, Z. 25. [Korr.] welches st. das.

S. 138, Fußnote. [Neben der Fußnote die Notiz] passt nicht hierher.

S. 139, Z. 1—5. [S. Neben Z. 1—5 am Außenrande ein senkrechter, gerader Strich.]

S. 139, Z. 19. [Korr.] auf diesem Gebiete geleistet wurde. st. im Felde — geschehen ist.

S. 139, Z. 21. [Korr.] Wenn bei dem allen dennoch Schopenhauers Lehre auf so vielfache Widersprüche und Angriffe stossen musste st. Wenn nun — erfahren hat.

S. 139, Z. 29. [S. Neben Z. 29] ?

S. 139, Z. 29. [Korr.] beinahe st. mehr als.

S. 140, Z. 1. [Korr.] er st. Schopenhauer.

S. 140, Z. 9. [Korr.] die sicherste st. eine ungemein feste.

S. 140, Z. 11. [Korr.] freilich st. aber.

S. 140, Z. 25. [Korr.] empirischen Existenz st. Existenz.

S. 140, Z. 27. [Korr.] Subjects st. *Subjects.*

S. 140, Z. 29. [Korr.] dadurch st. demnach.

S. 141, Z. 4. [Korr.] eine transscendente Voraussetzung. st. das eigentliche — an sich.

S. 141, Z. 6. [Korr.] Hiermit st. So.

S. 141, Z. 18. [Korr.] nach st. bei.

S. 141, Z. 32. [S. Neben Z. 32 am Außenrand zwei gerade, wagerechte, parallele Striche.]

S. 141, Z. 34. [Korr.] abgränzen st. abgrenzen.

S. 141, Z. 36. [Korr.] dasselbe daher st. daher dasselbe.

S. 142, Z. 11. [Korr.] daran st. nur daran.

S. 142, Z. 12—20. [Neben Z. 12—20 am Außenrande die Notiz] Vergl. Kant Ueber eine Entdeckung u. s. w. Hart. III. p. 345. Anmerkg., cf. p. 378, 379 eod.

S. 142, Z. 22. [Korr.] helfen st. dienen.

S. 142, Z. 33. [S.? In Z. 33 „270. 272." unterstrichen; daneben am Außenrand ein Fragezeichen.]

S. 142, Z. 33. [Korr.] Eth. 270; vergl. dagegen die schöne Begründung Eth. p. 269).

S. 143, Z. 3. [Korr.] Weise eingeführt. st. Art bewiesen.
S. 143, Z. 4. [Korr.] Dies halten wir für den einzigen principiellen st. Dies — grösseren.
S. 143, Z. 5. [Korr.] Metaphysik. st. Metaphysik zu sein.
S. 143, Z. 13. [Korr.] entgegen, z. B. Ethik p. 269. st. entgegen.
S. 143, Z. 16. [Korr.] Behält man nur immer st. Sucht — immer.
S. 143, Z. 17. [Korr.] Auge, st. Auge — entfernen,
S. 143, Z. 28. [Korr.] einer st. Einer.
S. 144, Z. 11—12 [S.? Neben Z. 11—12 am Außenrande eine Schlangenlinie.]
S. 144, Z. 11. [Korr.] Gränze st. Grenze.
S. 144, Z. 12. [Am unteren Rande der Seite eine Notiz, die sich vielleicht an Z. 12 anschließen sollte] und wie weit sie der Lösung ihrer Aufgabe nahe gekommen ist, wird jeder, der sich mit Andacht in sie versenkt, leicht ersehen können.
S. 144, Z. 20. [Korr.] eine st. mithin eine.
S. 144, Z. 25. [Anmerkung nach „werden", offenbar als Fußnote] Den Nachweis dieser Möglichkeit wiederholt Schopenhauer sehr schön und überzeugend Eth. p. 269.
S. 144, Z. 29. [Korr.] mit den st. mit.
S. 145, Z. 1. [Korr.] Gränzen st. Grenzen.
S. 145, Z. 2. [Korr.] ist jenes st. ist doch — jenes.
S. 145, Z. 4. [Korr.] im Mitleid zu uns spricht. st. uns die — zuruft.
S. 145, Z. 6. [Korr.] fasst st. enthält [Variante: vereinigt].
S. 145, Z. 9. [S. Neben Z. 9 am Außenrande ein schräg aufwärts gehender gerader Strich.]
S. 145, Z. 26. [Korr.] haben die unüberwindliche Macht der Ueberzeugung und den Ausdruck st. sind von — Ausdruck.
S. 146, Z. 3—4. [Neben Z. 3—4 die Notiz] Eine ähnliche Art von Begründung findet sich Parerga I. p. 387. „über die negative Natur des Wohlbefindens".
S. 146, Z. 18. [Korr.] ein Jeder st. Jeder.
S. 146, Z. 22. [Zusatz nach „können."] Denn allenthalben ist unser *Wollen* der betrachtete Gegenstand.
S. 146, Z. 25. [Nach „strebt." Zusatz] Vergl. z. B. Ethik p. 263 in fine.
S. 147, Z. 4. [Korr.] So ist denn das Ethische, sagt er selbst, „die letzte Spitze", in welche für ihn die Bedeutung des Daseins hinausläuft. (Ethik p. 264. W. i. d. N.) — st. So ist — hinausläuft. —
S. 147, Z. 8. [Korr.] Gränzen st. Grenzen.
S. 147, Z. 17. [Neben Z. 17 „Transscendentalphilosophie"] (worunter wir immer nur Kants Kritik verstehen).
S. 147, Z. 19. [Korr.] einzige st. einzig.
S. 147, Z. 30. [Korr.] nachdrücklich st. mit — Nachdruck.

ZUR GRUNDBESTIMMUNG DER VERNUNFT.

Von

PAUL ALSBERG (Berlin).

Schopenhauers Lehre von der abstrakten Wesensart der Vernunft und der anschaulichen Wesensart des Verstandes hat mit ihrer fundamentalen Trennung der beiden Erkenntnisvermögen die frühere Unklarheit und Verwirrung, die das Vernunftproblem umfing, mit einem Schlage in befreiende Klarheit übergeführt. Sprechen auch, um mit Schopenhauers eigenen Worten zu reden, die Philosophen aller Zeiten im ganzen übereinstimmend mit jener allgemeinen Kenntnis der Vernunft und heben sie überdies einige besonders wichtige Äußerungen derselben hervor, wie die Beherrschung der Affekte und Leidenschaften usw., so sind doch alle ihre Erklärungen vom eigentlichen Wesen der Vernunft schwankend, nicht scharf bestimmt, weitläufig, ohne Einheit und Mittelpunkt, bald diese, bald jene Äußerung hervorhebend, daher oft voneinander abweichend. Es ist in der Tat „höchst auffallend, daß bisher kein Philosoph alle jene mannigfaltigen Äußerungen der Vernunft streng auf eine einfache Funktion zurückgeführt hat, die in ihnen allen wiederzuerkennen wäre, aus der sie alle zu erklären wären und die demnach das eigentliche innere Wesen der Vernunft ausmachte". Kant hatte wohl dem Verstande nur die erfahrungsmäßige Anschauung, der Vernunft hingegen alle unanschauliche Erkenntnis zugewiesen. Aber er durchbrach die Einheit des Abstraktionsprinzips, da er dem Verstande auch die niederen Erfahrungsbegriffe übertrug, so daß der Vernunft lediglich die höheren Begriffe, die Ideen, verblieben. Mit Recht übte Schopenhauer Kritik an diesem Verfahren. Denn soll die Vernunft ein besonderes, vom Verstande streng geschiedenes Geistesvermögen sein, so kann sie niemals ihren letzten Wesensgrund, die Abstraktion, mit dem Verstande teilen. Es blieb Schopenhauers genialer Intuition vor-

behalten, den Verstand auf sein nichtbegriffliches Gebiet der unmittelbaren Anschauung verwiesen und die Vernunft in das ungeteilte, einheitliche Reich der abstrakten (diskursiven, reflektiven, unanschaulichen, an Worte gebundenen, mittelbaren) Erkenntnis eingesetzt zu haben. Nunmehr war eine radikale, durch die Verschiedenheit eines Prinzips bezeichnete Grenze zwischen den beiden Erkenntnisvermögen gezogen, die zugleich eine grundsätzliche Scheidung des vernunftbegabten Menschen von dem vernunftlosen, nur mit Verstand behafteten Tiere ermöglichte.

Obwohl Schopenhauers Terminologie klar und überzeugend ist, da auf dem Begriff, als dem einfachsten Gedankenelement, sinnfällig unser ganzes Denken und damit alle unsere Besonnenheit beruht, vermochte sie sich doch nicht zur allgemeinen Geltung zu bringen. Vielmehr wurde das Blickfeld der Erkenntnistheoretiker alsbald nach einer ganz anderen Richtung abgelenkt. Es war die aufkommende Entwicklungslehre, welche einen vollkommenen Umschwung in der Deutung der menschlichen Grundvermögen herbeiführte. Indem man sich nämlich von der Vorstellung leiten ließ, daß die Kontinuierlichkeit der Entwicklung ein gleichartiges Fortschreiten der Entwicklungszustände bedinge, verfing man sich in der Doktrin, daß der Mensch in allem nur eine bloße Steigerung des Tieres, mithin auch die Vernunft nichts als ein höherer Entwicklungsgrad des Verstandes sei. So ließ man denn die Vernunft unbedenklich im Verstande aufgehen und, so erstaunlich es ist, in den modernen Lehrbüchern der Psychologie ist der Begriff der „Vernunft“ kaum noch zu finden. Zwar werden von Wundt die „Assoziationen“ streng von den „apperzeptiven Prozessen“ als den „rein intellektuellen Prozessen“ geschieden, und Wundt gelangt auch durchaus folgerichtig zu dem Schluß, daß „sich sowohl in der subjektiven Wahrnehmung dieser verschiedenen Bewußtseinsvorgänge wie in ihren objektiven Verlaufsgesetzen so tief greifende charakteristische Unterschiede bieten, daß es sich hier nicht um übereinstimmende Vorgänge handeln könne“, — aber der Glaube an die bloße „Steigerung“ der

menschlichen Entwicklung ist unerschütterlich, die Vernunft bleibt höher entwickelter Verstand. Auch in philosophischen Kreisen fand dieser Glaube Eingang, wenn man hier auch niemals die Gleichartigkeit von Verstand und Vernunft wahr haben wollte. Deussen u. a. nehmen ihre Zuflucht zu der Hypothese, daß die Steigerung des Verstandes beim Menschen eine solche Intensität erreicht habe, daß der Verstand in Vernunft umgeschlagen sei. Mit solchen und ähnlichen Abwehrversuchen vermochte man aber die Logik der naturwissenschaftlichen Schule nicht zu erschüttern. Weder war die entwicklungsgeschichtliche Tatsache anzuzweifeln, daß sich das menschliche Geistesleben aus niedrigsten Anfängen fortlaufend, in fließenden Übergängen, herausgebildet habe, noch die Schlußfolgerung anzufechten, daß aus einer bloßen Steigerung der Entwicklung nie ein prinzipiell Neues, sondern stets nur ein höherer Grad hervorgehe.

Mit ihrer neuen Lehre hat die moderne Naturwissenschaft das Bannurteil gegen das althergebrachte Dogma von der Artbesonderheit des Menschen und gegen alle auf das Sonderwesen der Vernunft gegründeten philosophischen Systeme gesprochen. Ist das Urteil ein endgültiges? Läßt sich tatsächlich die Vernunft, die der Mensch doch nun einmal hat, durch den bloßen Verstand erklären? Aller Widerspruch müßte hier verstummen, wenn die menschliche Entwicklung in Wirklichkeit nichts anderes wäre als eine bloße Steigerung der tierischen Entwicklung. Es wird sich aber zeigen, daß man in dieser Beziehung die Entwicklungslehre gründlich mißverstanden hat, daß hinter dem Menschen und seiner Vernunft doch noch ein ganz besonderes Prinzip steckt. Dann muß aber auch Schopenhauers Grundbestimmung der Vernunft, da in ihr die Einheitlichkeit und Unteilbarkeit des Abstraktionsprinzips gewahrt ist, sich aufs neue bewähren und ihrer nachträglichen Anerkennung sicher sein.

Jedenfalls glaube ich in meinem Buche „Das Menschheitsrätsel“ (1922) den Nachweis geführt zu haben, daß der von der Naturwissenschaft aus der Entwicklungslehre

gefolgerte Schluß auf die Gleichartigkeit der Entwicklung ein Fehlschluß ist. Mensch und Tier entwickeln sich nämlich nach völlig verschiedenen, einander geradezu entgegengesetzten Prinzipien. Steht das Tier in seiner Entwicklung unter dem Prinzip der Körperanpassung (Körperzwang), so entwickelt sich hingegen der Mensch nach dem Prinzip der Körperausschaltung (Körperbefreiung), und die Mittel zu seiner Befreiung des Körpers vom Anpassungszwang sind die künstlichen Werkzeuge. Die Gegensätzlichkeit der beiden Prinzipien bedingt es, daß das Tier an dem menschlichen Prinzip keinen Anteil hat. Überall in der Entwicklung, so auch in der geistigen, reißt mit dem Augenblick, in welchem das Werkzeug auf den Plan tritt und in die Entwicklung eindringt, der Faden vom Tiere zum Menschen ab, wird das alte Prinzip durch das neue abgelöst, setzt ein prinzipieller Umschwung ein. Indem also der Mensch in einem neuen, einzig in der Natur dastehenden, dem Tiere wesensfremden Prinzip wurzelt, muß er sich seinem ganzen Wesen nach vom Tiere abheben.

Daß das Tier mit seinem Körper entwicklungsmäßig auf Naturanpassung eingestellt ist, dürfte ebenso sinnfällig sein, wie daß der Mensch die körperliche Naturanpassung vermissen läßt. Vielmehr sind es bei ihm offenkundig die Werkzeuge, die entwicklungsmäßig „an die Stelle“ des Körpers treten und die Aufgabe der Naturanpassung übernehmen. Spencer hat im Anschluß an Darwin die Lehre aufgestellt, daß das Tier sich „organisch“, der Mensch sich „überorganisch“ entwickle. Der Begriff des Überorganischen besagt, daß sich nicht die Organe entfalten, sondern „rings um“ den Menschen ein eigener Entwicklungsbereich der Kultur entsteht. Auch Bergson geht von der grundsätzlichen Annahme aus, daß der Mensch, im Gegensatz zum „organisch sich entwickelnden“ Tiere, „anorganische Werkzeuge verfertige“. Soweit vorerst die Technik in Frage steht, die mit den primitiven Steinwerkzeugen des Urmenschen ihren Anfang genommen hat, wird die besondere Entwicklungsart des Menschen, seine Befreiung des Körpers

vom Anpassungszwang, leicht eingesehen werden. Wie aber verhält es sich mit den geistigen Erwerbungen? Soll das Prinzip der Körperausschaltung in Wahrheit das menschliche Entwicklungsprinzip sein, so darf es sich natürlich nicht in der Technik erschöpfen, sondern muß in gleicher Weise auch die geistige Entwicklung des Menschen umfassen. Das heißt: auch die beiden anderen Grundvermögen des Menschen, die Sprache und die Vernunft, müssen sich aus dem Prinzip herleiten lassen, und ihre Grundelemente, das Wort und der Begriff, sind künstliche Werkzeuge. Wie wäre dies aber möglich, da doch das Wort „gesprochen", der Begriff „gedacht" wird? Tatsächlich scheint es nicht anders denkbar zu sein, als daß Wort und Begriff nichts als „Funktionen" sein können, und dies ist auch die allgemeine wissenschaftliche Überzeugung. Wir werden jedoch zeigen, daß Wort und Begriff doch keine „Funktionen", vielmehr im wahren Sinne des Wortes „künstliche Werkzeuge" sind. Die Untersuchung der Werkzeugnatur der Sprache geht zwar über das unmittelbare Thema der Abhandlung hinaus, erscheint aber angezeigt, erstens wegen der engen Verbindung von Wort und Begriff, dann aber auch zum leichteren Verständnis der die Vernunft betreffenden Ausführungen.

Zuvor noch einige Bemerkungen allgemeiner Art über das Werkzeug. Was ist ein „Werkzeug"? Kapp u. a. halten die Werkzeuge für Nachbilder und Verstärker der körperlichen Organe. So sei der Hammer der Faust nachgebildet und er verlängere und verstärke die Faust. Wie schon die Bezeichnung „Organprojektion" erkennen läßt, werden hier die Werkzeuge aus dem Körper herausprojiziert. Diese aus der Entwicklungslehre (zwecks Angleichung der tierischen Organe an die menschlichen Werkzeuge) gezogene Auffassung der Werkzeuge stellt allerdings den wirklichen Tatbestand geradezu auf den Kopf. Tatsächlich verstärken die Werkzeuge die Organe nicht, sondern sie schalten umgekehrt die Organe aus. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß die Werkzeuge vom Körper zunächst einmal verfertigt, dann aber auch noch bedient werden müssen.

Mag darum auch die Faust es sein, die den Hammer schmiedet und schwingt, so wird sie in der effektiven Leistung des Hammers gleichwohl durch den Hammer „ausgeschaltet". Unleugbar ist es der Hammer, der den Nagel in die Wand treibt, und nicht die Faust. Der Hammer wird ja auch in der betonten Absicht geschmiedet und gebraucht, damit er „an Stelle" der Faust die Arbeit verrichte. Die Faust führt („bedient") lediglich den Hammer. Das Verhältnis des Werkzeugs zum Körper ist so einfach und klar wie nur möglich. Um so verwunderlicher ist es, daß die verschrobene Werkzeugtheorie Kapps, die übrigens schon auf Spencer zurückgeht, großen Beifall gefunden hat und auch heute noch in der Literatur ihr Unwesen treibt. Dabei ist nichts leichter, als ihre Absurdität aufzudecken. Man braucht nur ein Werkzeug zu nehmen, das weder in der Formgebung eine äußere Ähnlichkeit mit dem ausgeschalteten Organe aufweist, noch auch als Verlängerer und Verstärker dieses Organs in Frage kommen kann, z. B. eine Additionsmaschine. Hier wird niemand mehr auf den Gedanken verfallen, daß die Maschine ein Nachbild oder Verlängerer oder Verstärker des Gehirns sei; sondern es ist sinnfällig, daß sie „an Stelle" des Gehirns das Rechnen vollzieht, mithin das Gehirn hinsichtlich des Rechnens „ausschaltet". Das Mißverständnis der Kappschen „Organprojektion" muß erst einmal aus dem Wege geräumt sein, wenn wir einen richtigen Einblick in die menschliche Entwicklung gewinnen wollen. Ich verstehe also unter „Werkzeug" ein jedes *außerkörperliche (künstliche) Mittel zum Zwecke der Körperausschaltung.*

Daß die *Leistung* der Werkzeuge im allgemeinen derjenigen eines *verstärkten* Körperorganes entspricht, soll um so weniger bestritten werden, als gerade die *materielle Überlegenheit* der außerkörperlichen Werkzeuge über die körperlichen Organe für die menschliche Entwicklung entscheidend wird. Das Organ ist stets nur einer einseitigen, begrenzten Entfaltung fähig und auch nach seiner ganzen Struktur nur beschränkt leistungsfähig. Das künstliche Werkzeug hingegen vermag aus allen mög-

lichen Stoffen der Natur hergestellt und in alle denkbaren Formen gebracht zu werden und steht dem Menschen dauernd und in jeder Kombination zur Verfügung. Daher ermöglicht es überwertige Leistungen, die mit dem bloßen Körper, mag derselbe noch so hoch entwickelt sein, niemals hätten erreicht werden können. Das heißt: indem der Mensch das leistungsfähigere Werkzeug an die Stelle des Körpers setzt, befreit er sich damit zugleich von der Naturbeschränktheit des Körpers. Dies ist, beiläufig gesagt, die Wurzel zu aller menschlichen Freiheit und Machtfülle.

Je nach der Leistung, die wir von einem Werkzeug verlangen, wählen wir das entsprechende Material zu ihm aus. Das Material bedingt also wohl die spezifische Leistung eines Werkzeuges, rührt aber niemals an seinen Werkzeugcharakter als solchen. Ob ein Hammer aus Eisen, aus Holz oder gar aus Gummi hergestellt ist, in jedem Falle ist er ein „Werkzeug", nur seine Leistung ist eine verschiedene. Das muß besonders festgehalten werden, um in Zweifelsfällen die richtige Entscheidung treffen zu können. Denn das Material zu den Werkzeugen braucht durchaus nicht anorganischer Art (Metall, Stein) zu sein, kann vielmehr, je nach der bezweckten Leistung, ebensogut auch organischer (Holz, Wolle, Leder) oder energetischer (Feuer, Elektrizität) oder auch, wie wir nachher sehen werden, „geistiger" Natur sein. Aus welchem Material aber auch das Werkzeug bestehen mag, es ist und bleibt ein „Werkzeug", nämlich ein außerkörperliches (künstliches) Mittel zum Zwecke der Körperausschaltung (Körperbefreiung).

Indem wir uns nunmehr der Sprache zuwenden, so ist das (konkrete) „Wort" nach einem Ausdruck Schopenhauers das sprachliche Korrelat seines Gegenstandes. Das Wort ist also nicht der Gegenstand selber und löst darum auch nicht eine Wahrnehmung (Empfindung) des Gegenstandes aus. Wohl aber ist es ein stellvertretendes Symbol des Gegenstandes und vermittelt als solches eine anschauliche Vorstellung desselben. Im praktischen Leben gewinnt diese Leistung des Wortes eine außerordentliche Bedeutung.

Hier hat nämlich die durch das Wort vermittelte Gegenstandsvorstellung einen ähnlichen Nutzeffekt wie die durch den Gegenstand selber bewirkte Gegenstandswahrnehmung; hier tritt das Wort effektiv „an die Stelle" des Gegenstandes bzw. der Gegenstandswahrnehmung und vermag mithin den Menschen der wirklichen Anschauung des Gegenstandes bzw. der Gegenstandswahrnehmung zu entheben. Hat die Natur den Körper offenbar mit einem Sinnesapparat ausgestattet, um ihm durch diesen (und nur durch ihn) die Kenntnis der für die Existenz förderlichen oder schädlichen Umweltsfaktoren zu verschaffen, so hat es der Mensch durch seine Sprachschöpfung erreicht, daß er auch ohne persönliches Erleben (Wahrnehmen) zu Erfahrungen gelangt. Indem er „an die Stelle" des Gegenstandes das Wort setzt, vermag er wie an einem Faden in willkürlicher Weise die ganze Welt der Gegenstände in seinen Vorstellungsbereich zu ziehen.

Damit sind wir zum Kern des Sprachproblems vorgedrungen: Mit dem Wort, das an die Stelle des Gegenstandes tritt, schaltet der Mensch seine eigene Wahrnehmung (Sinnesorgane) aus, befreit er sich zugleich von der Naturbeschränktheit der Sinnesorgane, welch letztere, so scharf sie auch sein mögen, doch immer nur auf eigenes Erleben und somit auf den engen Abschnitt der vor ihnen ausgebreiteten Gegenwart verwiesen bleiben. Das Wort hingegen bringt einen jeden Gegenstand, ob nah oder fern, ob gegenwärtig oder nichtgegenwärtig, zur anschaulichen Vorstellung. Es ist die materielle Überlegenheit aller künstlichen Werkzeuge über die Leistungsbegrenztheit der körperlichen Organe, die sich in solcher Raum und Zeit überfliegenden Leistung des Wortes kundtut.

Die Werkzeugnatur des Wortes blieb bisher unerkannt, weil man dem funktionellen Vorgang des „Sprechens" alle Aufmerksamkeit zuwandte, in der vorgefaßten Meinung, daß die Sprache unzweifelhaft ein funktionelles Vermögen des Menschen sei. Man beachtete nicht, daß das Wort, wenn es „gesprochen" wird, doch schon längst existiert und schon aus diesem Grunde keine bloße Funktion der

Sprachorgane sein kann. Auch die so sinnfällige Tatsache, daß das Wort gar nicht unbedingt „gesprochen", vielmehr ebensogut auch geschrieben oder gedruckt werden kann, hätte über die Gegenständlichkeit des Wortes belehren können. Muß doch aus der Perspektive der „Funktion" es als geradezu widersinnig erscheinen, daß das Wort auch gedruckt werden kann und dann als ein unzweifelhaft „materielles" Gebilde auf dem Papier steht, auf welchem es — gleich den Eolithen — noch nach Jahrtausenden „ausgegraben" werden kann. Aus der Perspektive des „Werkzeugs" hingegen wird es sofort deutlich, daß das Sprechen, Schreiben oder Drucken des Wortes nichts als seine „Bedienung" ist. Wie jedes technische Werkzeug, so muß eben auch das Wort erst einmal gebildet, dann aber noch in Aktion gesetzt werden, um zu seiner Leistung zu gelangen. Auch daß das Wort „verstanden" werden muß, setzt keinen grundsätzlichen Unterschied zum technischen Werkzeug, das gleichfalls nach Konstruktion und Zweck bekannt sein muß, wenn es sinngemäß verwendet werden soll. Vor allem gilt dies für die fertig bezogenen Werkzeuge, und es zeugt wiederum von dem Werkzeugcharakter des Wortes, daß das Wort, gleich den meisten technischen Werkzeugen, in der Regel nicht selber gebildet, sondern als „Fertigfabrikat" übernommen („erlernt") wird. Eine Körperfunktion wäre niemals übertragbar. Schließlich ist auch die Tatsache, daß es innerhalb der Menschheit, trotz der Gleichartigkeit ihres Körperbaues und folglich auch ihrer Funktionen, doch Hunderte von Sprachen gibt, als ein weiteres Zeugnis für die nichtfunktionelle (außerkörperliche) Natur des Wortes anzuführen. Eine Körperfunktion ist immer spezifisch.

Die Künstlichkeit des Wortes ist so offenkundig, daß sie nicht übersehen werden kann und wohl auch niemals übersehen wurde. Ist das Wort nicht aber doch ein geistiges Produkt und kann es denn als solches überhaupt nichtfunktioneller Natur sein? Gewiß baut sich das Wort auf der Ideenverknüpfung mit seinem Gegenstande auf, ist mithin ein echtes Assoziationsprodukt. Aber, wie

oben dargelegt, das Material, welcher Art es auch sei, rührt niemals an den Werkzeugcharakter als solchen, bedingt vielmehr lediglich die spezifische Leistung. Was das Wort als „Wort", als „Werkzeug", leistet, nämlich die Vorstellung seines Gegenstandes an Stelle der eigenen Wahrnehmung desselben, verdankt es eben der assoziativen Art seines Aufbaumaterials. Leistung und Material sind hier ebenso kongruent, wie etwa die spezifische Leistung der optischen Linse sich mit der Eigenart des geschliffenen Glases deckt. Die „Geistigkeit" des Aufbaues und der entsprechenden Leistung beim Worte gibt uns jedoch Veranlassung, das Wort als ein „geistiges" Werkzeug zu bezeichnen. Wir sagen also: Das Wort ist nach Herkunft seines Materials ein „Gehirnprodukt" und muß es in Anbetracht der mit ihm bezweckten spezifischen Leistung auch sein; aber das fertige Wort stellt trotz seines geistigen Substrates ein von der Gehirnfunktion losgelöstes, selbständiges Gebilde dar. Um vergleichsweise nochmals auf das technische Werkzeug zurückzugreifen, so ist und bleibt ein Hammer aus Holz stets ein „Baumprodukt". Aber im Fertigzustande ist er weder mehr „Baum", noch auch Bestandteil des Baumes, sondern ein unabhängiges, für sich existierendes und wirkendes Werkzeug, das seinen „Holzcharakter" niemals verleugnet, in seiner Leistung vielmehr zum spezifischen Ausdruck bringt. Beim Worte gründet sich die außerkörperliche Realität auf die untrennbare Verknüpfung mit dem Gegenstande. Es ist die Realität des Gegenstandes, die dem Worte selber Realität verleiht. Daher steht und fällt auch das Wort nur mit seinem Gegenstande, nicht aber mit dem Menschen, der es gebraucht, was der Fall sein müßte, wenn das Wort ein körperlich-funktionelles und nicht ein außerkörperliches Gebilde, ein Werkzeug, wäre.

Unterscheidet man streng zwischen Aufbau des Wortes und fertigem Wort, so wird man sich nicht mehr an der Geistigkeit seines „Materials" stoßen, sondern das Wort für das nehmen, was es tatsächlich ist: als ein zwar psychisch bedingtes und psychologisch zu erklärendes, aber doch gegenständliches, frei existierendes Gebilde, das seinen

selbständigen Weg der Entwicklung geht und in der Sprache und Schrift seine eigene Domäne hat. Da das Wort in der Regel nicht selber gebildet wird — die Eigenbildung von Worten ist wie die Konstruktion von Maschinen nur wenigen Menschen vorbehalten —, so fällt der gesamte funktionelle (psychische) Bildungsprozeß für das Gros der Menschheit von vornherein fort. So ist das Wort wohl ein Geistesprodukt, aber nicht derjenigen Menschen, die es hinterdrein gebrauchen. Es ist, wie ich mich ausdrücken möchte, „erstarrter" Geist, der von dem Gegenstande, auf den es bezogen ist, getragen wird und in eine Laut- bzw. Schriftform eingegangen ist.

Die Parallele zur Technik ist so sinnfällig wie nur möglich. Hier wie dort sind es „Werkzeuge", die, einmal verfertigt, von jedermann übernommen und gebraucht werden. Hier wie dort ersteht „rings um" den Menschen ein selbständiges, für sich existierendes Reich, das aus sich selber heraus in eigener Gesetzmäßigkeit und Dynamik sich entwickelt. Beide Reiche werden von jeder nachfolgenden Menschengeneration weiter ausgebaut und stellen beim Untergang des Volkes eine durchaus materielle Hinterlassenschaft desselben dar.

Ist das Wort ein künstliches Werkzeug, so muß es auch der „B e g r i f f" sein. Schon die Bindung der Begriffe an die Sprache, als an eine künstliche Materie, setzt ihre Werkzeugnatur voraus. Was im übrigen ein Begriff ist, wie er gebildet wird und was er vorstellt, darüber gehen die Meinungen heute noch weit auseinander. Bezeichnend für die Unsicherheit und Unklarheit in diesen Fragen ist der bekannte Meinungsstreit der Psychologen und Logiker um das Wesen der Abstraktionen. Die Psychologen halten sich an ihre „Allgemeinvorstellungen", die sie als „zuständlicher" Art, als „psychische Erlebnisse" bezeichnen; von den „Begriffen der Logiker" sprechen sie wie von Sachen, die sie im Grunde nichts angehen. Die Logiker ihrerseits wollen nur „Begriffe" kennen, die sie aber für „gegenständlicher" Art, für „Dinge" erklären, mit denen sie auch so verfahren wie mit handfesten Dingen, indem sie dieselben

in der „Definition“ zurechtformen und in der Syllogistik hin und her werfen. Man sieht, daß der Meinungsstreit um die Abstraktionen („hie Allgemeinvorstellung — hie Begriff“) nicht etwa ein Streit um Worte ist, sondern an die Wurzel des Begriffsproblems greift. Ist der Begriff ein Zuständliches oder ist er ein Gegenständliches? Das ist die Kardinalfrage, die zur Entscheidung steht. Es kann nun nicht unsere Aufgabe sein, zu den allzu vielen Streitfragen, die sich um das Begriffsproblem gruppieren, hier Stellung zu nehmen, sondern es soll der Kürze halber, unter möglichster Beschränkung auf unser vorgezeichnetes Thema, im wesentlichen nur der eigene Standpunkt zur Darstellung kommen. Um unsere Lösung des Begriffsproblems schon jetzt vorwegzunehmen: Die Bildung der Begriffe, die Abstraktion, ist zuständlicher, psychisch-funktioneller Art, der fertige Begriff hingegen ist gegenständlicher Art, ist ein „Werkzeug“. Dabei verstehe ich unter „Begriff“ eine wortfixierte Allgemeinvorstellung bzw. ein Wort, das Träger einer Allgemeinvorstellung ist. Der Begriff ist danach, kurz gesagt, ein abstraktes Wort.

Zunächst müssen wir uns darüber schlüssig werden, was eine Allgemeinvorstellung, was eine Abstraktion ist. Eine Allgemeinvorstellung entsteht in der Weise, daß aus einer unbestimmten Anzahl von Gegenständen, die in mindestens einer Beziehung übereinstimmen, das ihnen gemeinsame Merkmal gedanklich herausgegriffen und für sich festgehalten wird. So wird die Allgemeinvorstellung „weiß“ gebildet, indem aus allen möglichen, an sich verschiedenen, aber durch die gleiche Farbe miteinander verbundenen Objekten dieses ihnen gemeinsame Merkmal (die Farbempfindung) gedanklich abgesondert wird. Dieser geistige Tätigkeitsvorgang ist die „Abstraktion“. Wenn man in der Logik — von der logischen Begriffssynthese ausgehend — den Abstraktionsakt gern in die drei Einzelvorgänge der Vergleichung der Gegenstände (comparatio), der Abziehung der ungleichartigen Merkmale (abstractio) und der Reflexion auf das gemeinsame Merkmal (reflexio)

zerlegt, so wird mit dieser künstlichen Auseinanderziehung eines einheitlich-einfachen Vorganges in drei zeitlich aufeinanderfolgende Handlungen das Bild der natürlichen Begriffsbildung völlig verzerrt. Es ist keineswegs so, daß zunächst die ungleichartigen Merkmale abgezogen werden, worauf das übereinstimmende Merkmal übrigbleibt, auf das dann noch „reflektiert" werden soll. Sondern das gemeinsame Merkmal ist es, welches „abstrahiert", d. h. von den ungleichartigen Merkmalen abgesondert wird, indem es von vornherein ins Auge fällt oder ins Auge gefaßt wird und die differenten Merkmale zurückdrängt. Beispielsweise wird (in der natürlichen Begriffsbildung) aus solchen Objekten wie Schwan, Schnee, Milch, Alabaster die Allgemeinvorstellung „weiß" nicht dadurch gebildet, daß alles Nichtübereinstimmende abgezogen wird und so die weiße Farbe übrigbleibt, die nunmehr erfaßt wird; vielmehr ist der Blick primär auf das „Weiß" gerichtet, das für sich festgehalten wird. Die Abstraktion stellt sich somit psychologisch als ein bloßer Akt der „Konzentrierung der Aufmerksamkeit" auf das gemeinsame Merkmal dar. Ich trete hierin also denjenigen Forschern bei, die für die Begriffsbildung keine besondere psychische Grundfunktion annehmen wollen. In dieser Auffassung werden wir uns nicht durch die Tatsache beirren lassen, daß das Tier und auch noch der primitive Mensch nicht denjenigen Grad von Aufmerksamkeit aufzubringen vermögen, der zur Erfassung des gemeinsamen Merkmals notwendig ist. Vielmehr dürfen wir aus ihr nur den Schluß ziehen, daß es zu diesem Grade von Aufmerksamkeit einer gewissen Intelligenzhöhe bedarf, die nur der geistig fortgeschrittene Mensch besitzt.

Mit der Abstraktion hat es nämlich eine eigene Bewandtnis. In der Natur gibt es kein gemeinsames Merkmal für sich, gibt es kein „Weiß", sondern nur Gegenstände von „weißem" Aussehen. Indem also der Mensch durch Abstraktion die Allgemeinvorstellung „weiß" bildet, sprengt er (mit der Herausgreifung des gemeinsamen Merkmals aus dessen naturhaften Zusammenhängen) gewaltsam die natürlich-gegebenen Empfindungs- (Vor-

stellungs-)komplexe der Gegenstände, tritt er selbstherrlich aus dem Rahmen der natürlichen, in sich ruhenden Vorstellungsgeschlossenheit heraus. Sind aber die natürlichen komplexen Anschauungsbilder der Gegenstände zerstört, so ist mit ihnen die Anschaulichkeit verlorengegangen, muß ein Unanschauliches zurückbleiben: die Allgemeinvorstellung ist unanschaulich. Vielfach besteht die Neigung, die einfacheren Allgemeinvorstellungen, weil ihre Objekte leicht und schnell in unserer Vorstellung auftauchen können, als „relativ anschaulich" zu bezeichnen. Das ist jedoch ein Mißverständnis. Auch die allereinfachste Allgemeinvorstellung ist gänzlich unanschaulich und muß es sein, weil sie aus der Abstraktion hervorgegangen ist. Eine Rose, die weder gelb noch rot noch weiß ist; ein Dreieck, das weder spitz- noch stumpf- noch rechtwinklig ist usw., lassen sich nun einmal anschaulich nicht vorstellen. Versuchen wir gleichwohl einer Allgemeinvorstellung einen anschaulichen Inhalt abzugewinnen, so tauchen in uns lediglich die Individual- oder Artvorstellungen der ihr zugrunde liegenden Objekte auf. Die Allgemeinvorstellung selber aber bleibt unanschaulich. Aus diesem Grunde läßt sie sich eigentlich überhaupt nicht „vorstellen", sondern nur „denken"; und nur insofern mag die Bezeichnung „Allgemeinvorstellung" hingenommen werden, als ihr ein „gedankliches Vorstellen" involviert wird. Als ein bloß denkbares, anschaulich nicht vorstellbares, darum unfaßbares, leicht verwisch- und verlierbares Gebilde bedarf die Allgemeinvorstellung, um überhaupt praktische Bedeutung zu erhalten, einer sinnlichen Stütze, eines anschaulich vorstellbaren Symbols, mit dessen Vermittlung sie jederzeit gepackt werden kann. Die natürliche Entwicklung hat die Allgemeinvorstellung an das Wort gebunden, das damit zu ihrem sinnlich-faßbaren Träger geworden ist. Die wortverankerte Allgemeinvorstellung, als das Resultat des Abstraktionsprozesses, ist erst das, was wir im eigentlichen Sinne des Wortes einen „Begriff" nennen.

Die in der beschreibenden Psychologie übliche und zur Erklärung der Begriffsentstehung unumgängliche (daher

auch von uns angewandte) Methode der Auflösung der Abstraktionen in „Allgemeinvorstellungen“ und „Begriffe“ ist ein rein konstruktives Verfahren, das der natürlichen Begriffsbildung nicht entspricht. Es wird zwar behauptet, daß es auch reine (nicht-wortfixierte) Allgemeinvorstellungen gebe. Eine praktische Bedeutung kommt ihnen jedenfalls nicht zu. Die bloße Allgemeinvorstellung ist nichts, der Begriff ist alles. Darum ist der Begriff auch nicht ein zufälliges, glückliches Resultat des Abstraktionsprozesses, sondern dessen Zweck und Ziel. Wir dürfen nicht glauben, daß in der natürlichen (ursprünglichen) Begriffsbildung eine (primär gebildete) Allgemeinvorstellung sekundär, zu ihrer Stützung, an das Wort herangebracht und so erst künstlich zum Begriff gemacht wäre, wie dies in der späteren logisch-wissenschaftlichen Begriffssynthese der Fall sein kann. Sondern für die natürliche Entwicklung müssen wir gerade die umgekehrte Annahme machen, daß nämlich die Bildung von Allgemeinvorstellungen erst durch die Präexistenz des Wortes angeregt und ermöglicht wurde. Mir scheint wenigstens die Tatsache, daß die ursprünglich konkrete, daher umständliche, schwerfällige Form der Sprache, wie sie noch heute einige Primitivsprachen zeigen, erst durch die Einführung des Abstraktums auf ein höheres Niveau der Mitteilungsfähigkeit und Ausdrucksmöglichkeit gehoben wurde, auf den ursprünglichen Zweck der Begriffsbildung eindringlich hinzuweisen: der Begriff wurde aus der Sprache heraus zu ihrer eigenen Vervollkommnung geboren. Unter diesem Gesichtspunkte wird nicht nur die Wortverankerung der Begriffe als ein natürliches Entwicklungsereignis ohne weiteres erklärlich, sondern auch die fortschreitende und in den Kultursprachen schon ziemlich durchgeführte Abstraktwerdung sämtlicher Substantiva. Die ersten Begriffsbildungen mögen in der Weise erfolgt sein, daß durch schärfere Unterscheidung und Bestimmung der Objekte oder durch Einbeziehung anderer, ähnlicher Objekte die ursprünglich konkrete Wortvorstellung begrifflichen Charakter gewann (Mach).

Was ist denn nun das Besondere am Begriff, das

seine Bildung als ein starkes „biologisches Bedürfnis“ empfinden ließ?

Im Begriff wird das im Abstraktionsakt erfaßte „Gemeinsame“ verschiedener Objekte gedanklich festgehalten. Nun bleibt aber de facto das „Gemeinsame“, insofern es Bestandteil oder Eigenschaft der einzelnen Grundobjekte ist, unlösbar mit diesen verhaftet. Mag also auch der Begriff nur das „Gemeinsame“ herausgreifen, so muß er dabei doch zugleich auch die mit diesem untrennbar verbundenen Grundobjekte mitpacken. So halte ich mit dem Begriff „Rose“ sämtliche Arten und Exemplare von Rosen in der Hand. Demnach stellt sich die Abstraktion in der Tat als ein höchst sinn- und zweckvolles Verfahren dar: Indem sie aus einer Reihe von Gegenständen das „Gemeinsame“ herausgreift, setzt sie „an die Stelle“ der vielen Objekte ein einziges Gedankengebilde, den Begriff, welcher ihr Gemeinsames festhält und dabei am Zügel ihrer Gemeinsamkeit zugleich die Objekte selber mitpackt. Nunmehr verstehen wir es, wieso der Mensch, obwohl er doch die bunte Welt der Dinge und Begebenheiten mit seinen Sinnesorganen nur anschaulich, ein jedes für sich, wahrzunehmen vermag, zu einem einheitlichen, durch Über- und Unterordnung übersichtlich gestalteten Systeme gelangen konnte. Er setzte „an die Stelle“ der anschaulich wahrnehmbaren Dinge (bzw. deren Wahrnehmungen) den unanschaulichen Begriff, der ihm als praktische Handhabe diente, alle die vielen Einzelwahrnehmungen an der Schnur ihrer Übereinstimmungen wie Perlen aufzureihen und zu geordneten Ketten zusammenzuschließen.

Der Begriff tritt „an die Stelle“ seiner Grundobjekte bzw. deren Wahrnehmungen: das ist der Kern des Begriffsproblems. Damit erweist sich nämlich der Begriff, da er die eigene Wahrnehmung, die Sinnesorgane, „ausschaltet“, als ein „Werkzeug“, als ein künstliches Mittel zur Körperbefreiung. Die Befreiung von der Naturbeschränktheit der Sinnesorgane ist beim Begriff eine andere als beim Wort. Das (konkrete) Wort schaltet

die Sinnesorgane hinsichtlich der Wahrnehmung eines einzelnen Gegenstandes, der Begriff hinsichtlich der Wahrnehmung vieler durch ein gemeinsames Merkmal verbundener Gegenstände aus. Der Begriff ist also das umfassendere Werkzeug, aus welchem Grunde er auch das konkrete Wort im Sprachgebrauch mehr und mehr zurückgedrängt hat. Wo aber auch heute noch ein Wort sich auf einen einzelnen Gegenstand bezieht, da tritt es an die Stelle dieses Gegenstandes und vermittelt eine anschauliche Vorstellung desselben; wo es hingegen als Begriff auftritt, da setzt es sich an die Stelle aller vom Begriff umfaßten Gegenstände und ist unanschaulich. Die außerordentliche Leistung der Begriffe, all das Unzusammenhängende, Mannigfaltige, Unübersichtliche in der Natur sinnvoll in Ordnung, Einheit, Beherrschung überzuführen, läßt wiederum die materielle Überlegenheit aller künstlichen Werkzeuge über die körperlichen Organleistungen deutlich erkennen.

Daß der Begriff, obwohl er nur „gedacht" werden kann, doch kein psychisches Erlebnis und körperlich-funktioneller Art, sondern ein künstliches, außerkörperliches Gebilde ist, wird leicht eingesehen werden, wenn man die fertigen Begriffe, als Werkzeuge, scharf von der Bildung und „Bedienung" der Begriffe, als körperlich-funktioneller Beiträge, trennt. Wie beim Worte entstammt auch beim Begriffe das „Rohmaterial" (Vorstellung der Objekte und ihres gemeinsamen Merkmales) unserer Gehirnfunktion, ist demnach „psychischer" Natur und charakterisiert den Begriff gleicherweise als ein „geistiges" Werkzeug. Dem besonderen psychischen Aufbaumaterial des Begriffs entspricht wiederum seine spezifische Leistung. Auf Gehirnfunktion beruht ferner die Bildung der Begriffe (Abstraktion) sowie ihre Bedienung, nämlich alle jene geistigen Tätigkeiten, durch welche die Begriffe in höhere Begriffe übergeführt oder zu Urteilen verknüpft oder dem Schlußverfahren unterworfen werden. Auch das Denken der Begriffe, ein gewiß psychischer Vorgang, um dessentwillen man die „Gegenständlichkeit" der Begriffe bestritt, gehört mit zu ihrer „Bedienung". Wird doch der schon längst

vorher existierende Begriff durch das Denken desselben nicht erst gebildet, sondern lediglich in Aktion gesetzt. Es ist der Geist, der die von ihm selbst aufgebauten Werkzeuge zur Erfüllung ihrer Zweckleistung in Tätigkeit bringt. Ein Begriff, der nicht gedacht wird, ist wie ein Wort, das nicht gesprochen wird, ist wie ein Hammer, der unbenützt auf dem Tisch liegt: sie alle drei sind „Werkzeuge", d. h. Mittel zur Körperbefreiung, und als solche in ständiger Bereitschaft, ohne daß aber ihre bloße Möglichkeit zur Körperausschaltung auch in die Tat umgesetzt würde. Erst wenn der Hammer in die Hand genommen, das Wort gesprochen, der Begriff gedacht wird, treten sie als Werkzeuge in Aktion, und es bedarf dann noch als weiteren Bedienungsaktes des Schwingens des Hammers, der „Führung" des Wortes und des Begriffes in der Rede bzw. in der Logik, damit der eigentliche Effekt der Körperbefreiung zustande komme.

Es soll hier nicht nochmals dargelegt werden, daß weder das Material noch auch die Notwendigkeit der Bedienung den Werkzeugcharakter eines Werkzeugs jemals in Frage stellen kann. Beim Begriff ist es angesichts der von ihm geforderten (geistigen) Leistung nicht anders möglich, als daß er aus Geistigem aufgebaut und vom Geiste bedient wird. Unterscheidet man nun nicht streng zwischen Aufbau und fertigem Begriff und späterer Bedienung desselben, so ist man leicht geneigt, alles am Begriff, vor allem den Begriff selber, für „psychisches Erlebnis" zu halten (wie es die Psychologen tun). So aber erkennen wir, daß der Begriff zwar notwendigerweise ein psychisches Produkt ist, jedoch, einmal gebildet, von der Geistesfunktion losgelöst ist, selbständig, für sich existierend und wirkend, und nur noch (wie jedes andere Werkzeug) zu seiner Bedienung der Körperfunktion, in seinem speziellen Falle wiederum der Geistesfunktion, bedarf. Da der Begriff in der Regel gar nicht selber gebildet wird, so ist es darum auch nur seine Bedienung, die die Masse der Menschheit an Geistesfunktion für ihn aufzubringen hat. Schon aus diesem Grunde wäre es sinnlos, den Begriff selber als ein

psychisches Erlebnis zu bezeichnen, weil die Mehrzahl der Menschen, die den Begriff fertig übernimmt, dieses „psychische Erlebnis“ der Begriffsbildung überhaupt nicht an sich erfahren haben. Es muß also dabei bleiben, daß der Begriff zwar aus einem Geisteserlebnis geboren wird und demgemäß ein echtes Geisteskind ist, aber nach seiner Geburt kein „Erlebnis“ mehr ist, sondern ein „Ding für sich“, das nun dank seiner Werkzeugnatur jederzeit das ursprüngliche geistige Erlebnis, die Allgemeinvorstellung, wieder hervorzurufen imstande ist.

Die besondere Beweisführung für die nichtfunktionelle (außerkörperliche) Wesenheit der Begriffe ist analog derjenigen beim Worte. So gründet sich die eigene Realität der Begriffe auf die ihrer Grundobjekte und auf die Existenzverbundenheit mit diesen; so sind die Begriffe von einem Menschen auf den anderen übertragbar und werden auch für gewöhnlich gleich als „Fertigware“ übernommen; so führen die Begriffe ein eigenes Dasein und entwickeln sich nach eigener Gesetzmäßigkeit. Mit „Funktion“ wäre dies alles unvereinbar. Was für handfeste, greifbare Dinge die Begriffe sind, zeigt sich darin noch besonders sinnfällig, daß sie sich geradezu wie Rechenkugeln addieren und subtrahieren lassen („Algebra“ der Logik) und daß sie sogar, ganz wie ihre realen Grundobjekte, selber der Abstraktion unterworfen werden können.

Die Gegenständlichkeit der Begriffe, zumal in der Logik so kraß hervortretend, wurde schon längst durchgefühlt. Man erkannte durchaus richtig, daß die Begriffe, da sie in der Definition über die Erfahrung des einzelnen hinaus in allgemein gültige, konstante Gebilde übergeführt werden, mit solcher Objektivität und Stabilität in scharfem Gegensatz zu den psychischen Erlebnissen stehen, die stets subjektiv und wechselnd sind. So entstand die „Gegenstandstheorie der Begriffe“, von Bolzano begründet, neuerdings von Meinong u. a. wieder zur Debatte gestellt. Die Gegenstandstheorie, mit unserer „Werkzeugtheorie der Begriffe“ nahe verwandt, erfreut sich bei den Logikern eines wachsenden Ansehens, während die Psychologen sie ablehnen.

Dieser Meinungsstreit zwischen Psychologen und Logikern findet nach unserer Darlegung darin seine einfache Lösung, daß die Bildungs- und Bedienungsvorgänge der Begriffe zuständlicher, die Begriffe selbst gegenständlicher Art sind. Für die theoretische Erforschung der ersteren ist die Psychologie, für die praktische Auswertung der letzteren die Logik zuständig. Die zwischen Psychologen und Logikern geübte Arbeitsteilung in „Allgemeinvorstellungen" und in „Begriffe" ist daher wohl am Platze.

Wir sind in unserer Abhandlung von der These ausgegangen, daß der Mensch sich nach dem Prinzip der Körperbefreiung vermittels künstlicher Werkzeuge entwickle, und wir erkennen nunmehr, daß dieses Prinzip sich im Wort und Begriff gleicherweise zur Verwirklichung und Entfaltung bringt wie im technischen Werkzeug. Es erhebt sich „rings um" den Menschen (d. h. außerhalb seines Körpers) ein immer höher aufsteigender Kulturbau, dessen Bausteine die einzelnen Werkzeugformen bilden. Das Tier wurzelt im entgegengesetzten Prinzip der Körperanpassung, des Körperzwanges. Es verfertigt darum keine Werkzeuge, kennt nicht das Wort und den Begriff. Was man heute gern als „Tiersprache" bezeichnet, ist keine wirkliche Sprache. Schon Schopenhauer weist darauf hin, daß der Tierlaut, als ein bloßer Affektlaut, nur die Stimmung wiedergebe, in die das Tier durch einen Gegenstand versetzt werde, nicht aber den Gegenstand als solchen. Letzteres, die Bezeichnung des Gegenstandes, ist nun gerade die Eigentümlichkeit des menschlichen Wortes, durch die es sich zum „Werkzeug" aufwirft. Ohne die Sprache keine Begriffe. Schon aus diesem Grunde besitzt das Tier nicht die Fähigkeit zur Begriffsbildung, abgesehen davon, daß ihm auch die zum Abstraktionsprozeß erforderliche geistige Reife mangelt. Es wäre jedoch verfehlt, die Unfähigkeit des Tieres zur Wort- und Begriffsbildung als bloße Entwicklungsrückständigkeit auszulegen. Vielmehr sind Wort und Begriff, als Werkzeuge, reine Verwirklichungsformen des Menschheitsprinzips und als solche nur dem menschlichen Wesen eigen, hingegen dem Tiere, dessen Wesensart

durch das entgegengesetzte Prinzip bestimmt wird, wesensfremd.

Unsere Werkzeugauffassung des Wortes und des Begriffes berührt sich eng mit den modernen Lehren des Pragmatismus und Instrumentalismus, die das Denken ausdrücklich als ein zweckhaftes Instrument im praktischen Dienste des Lebens bezeichnen. Vaihinger hebt besonders scharf den Instrumentalcharakter der Begriffe (als „Fiktionen") hervor. Es ist bekannt, daß auch Schopenhauer diesen Lehren nahesteht. Da nach ihm alle Erkenntnis, die anschauliche wie die abstrakte, aus dem Willen, als dem übergeordneten Prinzip, hervorgegangen ist, so erscheint ihm die Erkenntnis folgerichtig als „ein bloßes Werkzeug zum Dienste des Willens", als ein „Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art". Gelegentlich spricht er auch eindeutig von den „Werkzeugen der Sprache". Hier wie in der Instrumentallehre wird jedoch der Werkzeugbegriff bloß im übertragenen Sinne eines Hilfsmittels oder Vehikels gebraucht, während wir ihn hingegen sensu strictiori nehmen und einen scharfen Trennungsstrich zwischen allen „funktionellen" Vorgängen und den eigentlichen „Werkzeugen" ziehen. Im engeren Sinne läßt sich der Instrumentalismus auch nur auf den Menschen beziehen, ist er eine reinmenschliche Eigentümlichkeit, die einen Wesensunterschied zum Tiere bedingt, und den Menschen, ganz im Sinne Schopenhauers, als eine neue „Idee" in der organischen Stufenreihe charakterisiert. Im weiteren Sinne jedoch ordnet sich auch das Menschheitsprinzip, entsprechend der pragmatischen Lehre, der allgemeinen Naturgesetzlichkeit unter als ein „Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art".

Nunmehr vermögen wir auch Schopenhauers Grundbestimmung der Vernunft ein gereifteres Verständnis entgegenzubringen. Entgegen der aus einer mißverstandenen Entwicklungslehre abgeleiteten Annahme, daß die Vernunft nichts als ein höherer Entwicklungsgrad des Verstandes sei, haben wir die alte philosophische Auffassung von der Wesensbesonderheit des mensch-

lichen Vernunftvermögens wieder zu Ehren gebracht; und damit erhält im besonderen auch Schopenhauers Lehre von der abstrakten Wesenheit der Vernunft ihre glänzende Bestätigung und Erneuerung. Hat man von jeher an das Vernunftvermögen die beiden Postulate geknüpft, daß es erstens das höhere Erkenntnisvermögen des Menschen, und nur dieses, umfasse, daß es zweitens auf den Menschen beschränkt und dem Tiere wesensfremd sei, so lassen sich diese beiden Postulate nicht schlagender erfüllen, als wenn wir mit Schopenhauer die Vernunft als das Vermögen der Begriffe, als das Vermögen des begrifflichen Denkens ansetzen. Mit dem Begriff wird die anschauliche Sphäre verlassen, hebt das unanschauliche, abstrakte Denken an, das den niedrigsten Erfahrungsbegriff wie die höchste Idee in gleicher Weise umschließt. Aber die Vernunft, als das Vermögen der Begriffe, ist nicht wie der Verstand, als das Vermögen des anschaulichen Vorstellens, ein körperlich-funktionelles Vermögen (Gehirnfunktion), sondern sie ist ein Werkzeugvermögen und als solches im menschlichen Entwicklungsprinzip wurzelnd. Daher ist allein der Mensch zur Begriffsbildung, zur Erwerbung der Vernunft, gelangt, während das Tier unabänderlich auf den anschaulichen Vorstellungsbereich mit dessen beschränkten Erkenntnismöglichkeiten verwiesen bleibt. Der Mensch hat Verstand und Vernunft, das Tier hat nur Verstand. Der Verstand ist dasjenige Vermögen, welches nach Schopenhauer die „Anschauung der wirklichen Welt“ besorgt. Wie wir nunmehr sagen können, ist es gerade der Verstand, welcher mit seiner Bewirkung der Empfindungen, Vorstellungen, Assoziationen usw., kurz mit alledem, was man als „Grundfunktionen des Gehirns“ festgestellt hat, alle diejenigen körperlich-funktionellen (psychischen) Beiträge liefert, die zum Aufbau und Unterhalt der Vernunft erforderlich sind. Schopenhauer erweist sich darin noch von Kant abhängig, daß er zwischen Verstand und Vernunft ein drittes geistiges Grundvermögen, die Urteilskraft, einschiebt, als die „Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft“, die „das anschaulich Erkannte richtig und genau

ins abstrakte Bewußtsein überträgt". Die Urteilskraft wird also im Grunde nur zu dem vermeintlichen dritten Akt des Abstraktionsverfahrens, der Reflexion auf das gemeinsame Merkmal, benötigt. Wenn man, wie auch wir es tun, die Abstraktion als einen einheitlich-einzigen Akt der primären Erfassung des gemeinsamen Merkmals auffaßt, kann auf das besondere Vermögen der Urteilskraft verzichtet werden, ist der Verstand allein zur Begriffsbildung zureichend und zuständig. So eng sich hierdurch aber auch die Wechselbeziehung zwischen Verstand und Vernunft und ihre gegenseitige Durchdringung gestalten mag, ihre grundsätzliche Scheidung bleibt stets möglich: Wo anschauliches Vorstellen, da ist Verstand, wo abstraktes Denken, da ist Vernunft am Werke, — als ein überlegenes künstliches Werkzeugvermögen, welches in Befreiung vom beschränkt Körperlichen den Menschen zur „Besonnenheit" und damit zu einer Lebensführung befähigt, in welcher der Körperzwang der Triebe durch abstrakte Motive abgelöst wird.

ZWISCHEN OPTIMISMUS UND PESSIMISMUS.

Von

HANS PRAGER (Wien).

So mancher Mensch nennt sich einen Optimisten und ahnt nicht, daß er vor den Folgen seiner Ansicht zurückschaudern müßte, wenn er sie erkennen würde, und ein anderer wieder glaubt sich in seinem Pessimismus vor allen Unfaßbarkeiten des Daseins geschützt, und weiß nicht, daß diese Weltanschauung zu den sonderbaren Unbegreiflichkeiten des Lebens selbst gehört.

Sehen wir uns einmal einen Menschen an, der optimistisch sein Leben zu führen glaubt. Er findet seine Anschauung als Muster, als Typus bei Leibniz, der Pessimist wieder bei Schopenhauer. Die Frage ist nun zunächst, wie der Leibnizsche Optimist leben wird, das heißt, wie er leben muß, wenn er folgerichtig seiner Idee nachleben möchte? Dieser Optimist glaubt natürlich an die „prästabilierte Harmonie", die dem Dasein zugrunde liegt und es umspannt. Die dem Leben einwohnenden Disharmonien sind dieser Überzeugung nichts Feindliches. Da alle „Monaden", also die ganze Welt in ihrer individuellen Mannigfaltigkeit und Fülle, aus Gottes Schöpfertätigkeit stammt, so sind die Widerwärtigkeiten und Dissonanzen des Lebens nichts als ein Zeichen für die Unvollkommenheit alles Geschaffenen und damit mittelbar ein Beweis für die Vollkommenheit Gottes selbst. Gott, die „Zentralmonade", ist Gebieter über das hierarchisch sich aufbauende Reich der Monaden, das er ein für allemal nach seinem weisen Plane harmonisch eingerichtet hat. Hier gibt es keinen freien Willen, und der Glaube des Optimisten an den Sinn dieser Welt ist Glaube aus Zwang, nicht aus souveräner Eigenvernunft. Der diesem Optimismus aber nicht eröffnete niedere und unvollkommenere Mensch, welcher ziemlich tief unten auf der Stufenleiter der Monaden steht, hat von dieser prästabilierten Harmonie keine Ahnung, gilt sie ja

nur als Erkenntnis für die Wissenden und Aufgeklärten. Die Masse der Menschen also ist verdammt, muß leiden, ist vom Optimismus ausgeschlossen! Dieser aristokratische Intellektualismus soll also die bestimmende Weltansicht für alle Menschen sein, ist jedoch durch die Willkür Gottes eine Gnadengabe nur für die Auserwählten, denen Lebensfreude gespendet wird, während die Masse das Leid empfängt. Jeder Optimist, auch jener, welcher von Leibniz keine Ahnung hat, ist ein Verächter des Leides der Menge. Glück macht souverän, und eine Philosophie des Glückes ist individualistisch-aristokratisch. Dämonisch wirkt es nun, daß eine weltweite Lehre, die das universelle Gefüge des Daseins, den Universalismus also, lehrt, in das Gegenteil dessen ausläuft, was sie soll und will: sie treibt den Menschen in die schmalste Ecke seines Individualismus hinein. Die Dämonie liegt darin, daß der Optimismus nicht anders kann; er muß intellektualistisch, muß rationale Lehre vom Kosmos sein, weil er die Welt nach Werten ordnet, die nur durch die Vernunft erkennbar sind.

Solch ein Optimist richtet sich nun sein Leben nach dem Vorbilde dieser Philosophie ein. Er umspannt mit seinem Intellekt die Welt, ist durchdrungen von der Überzeugung, daß der Gott der Weisheit, Macht und Güte alles zum Besten eingerichtet hat. Was ist nun diesem Menschen das Übel, das Böse, der Schmerz? Nicht bloß, was ist es ihm gedanklich, sondern vor allem, was bedeutet es seinem Erleben? Für seinen Verstand und Willen ist alles geordnet, nichts bleibt zu tun übrig, höchstens das eine: zu verhüten, daß das klare Vorstellungsleben in dem Begnadeten aufhöre. Was ist ihm nun das Leid? Es ist ihm ein logischer Beweis für die Vollkommenheit Gottes und damit die Einsicht in die eigene Unvollkommenheit. Darf er nun wünschen, daß das Leid aus der Welt verschwände? Dies ist nicht erlaubt, denn dann würde er wünschen wollen, daß Gott nicht vollkommen sei! Er kann ja übrigens diesen Wunsch nicht einmal haben wollen, denn Gott in ihm verhindert dies, und es mangelt ihm an freiem Willen, zu wünschen, was er will, da er den Willen Gottes in sich

vollführen muß. Endlich: der Wunsch nach Einordnung des Menschen in die Weltharmonie zeugt vom Schmerz über die Disharmonie, die da ist. Diesen Schmerz aber darf und kann der intellektuelle Optimist nicht haben, denn für Leibniz und für jedes System des unbedingten Optimismus ist der Schmerz letzten Endes bloß eine Sache der Logik, nicht aber eine lebendige Wirklichkeit, die aller Logik spottet. Der Schmerz ist für die Weltanschauung des Optimismus Gegenstand des intellektuellen Erkennens und nicht des Empfindens.

Die unerbittliche Konsequenz des Optimismus ist, daß ihm völlig die Einsicht in die Tragik des Daseins fehlt, in den realen, furchtbaren Widerspruch der Welt. Gleichgültig, ja vielleicht ironisch, mit überlegener Skepsis jedoch betrachtet dieser Optimist alles Leiden (ob das eigene auch?), mit verschränkten Armen, ohne Willen und Neigung, zu tun und zu helfen, mitleidslos sieht er auf das Elend der Welt herab. Das erweckte den Ingrimm Schopenhauers, des Mitleidsethikers. Die tiefste Gegnerschaft des Pessimismus gegen den Optimismus wurzelt in der Ahnung und in dem Wissen von der kalten Egozentrizität aller bedingungslosen Glücksbejahung. „Die Monaden haben keine Fenster", dem einen Menschen ist es gleichgültig, was der andere tut; und die Tragik dieser Weltauffassung, welche den erhabensten Universalismus, das harmonische Gefüge der Welt lehrt, wo alles an allem sich bindet und jedes zu jedem gehört, ist, daß sie den Individualismus, diese naturnotwendige Ichsucht, nur noch tiefer in sich verstrickt, nur noch zwingender das Böse dartut, sie, die Gottes Güte erweisen will! Vom Leben aus gesehen sind die Menschen der Philosophie des Leibniz unfühlende kalte Atome, Individuen, denen das warme Herz fehlt, die Masken tragen, und die Erde wird zum Schauplatz einer satanisch-dämonischen Tragödie, die sich ein Gott selber spielt, nur um sich seine Göttlichkeit zu erweisen! Die Monaden leben nebeneinander und nicht ineinander, die gepredigte Freude ist begrifflich, abstrakt, leer und grausam. Dem Denker verwandelt sich gegen seinen Willen die

ideale Weltharmonie in eine schauerliche Verzerrung des Lebens selbst.

Es ist das Schicksal des Optimismus, daß er intellektualistisch sein muß; in diesem Sinne ist die Philosophie des Leibniz ein grandioses Beispiel für den Typus einer Weltanschauung. Ein Optimismus des Gefühls aber kommt über das Leiden nicht hinweg, denn dauernde reine, das heißt leidensfreie Glücksgefühle widersprechen der Erfahrung. Der fühlende Mensch erlebt sich mit den anderen, er kann sich interesselos von der Umwelt gar nicht scheiden, und selbst wenn er haßt, wird ihm dieser Haß zum eigenen Leid, und wenn er liebt, bangt er um die Liebe und lebt im Glück immer in der Angst vor dem Verlust. Ein linearer Optimismus, der sich folgerichtig bis zur Idee des höchsten Glückes emporentwickeln möchte, ist aus dem Gefühl heraus nicht möglich; geschieht diese Konstruktion aber aus dem Intellekt, dann entstehen jene Folgen, welche den intellektuellen Optimismus zu einer wahnsinnigen Verzerrung des Daseins entstellen.

Schopenhauer hat diese Dämonie des Intellektes tief erfühlt; deshalb sucht er diesen völlig zu entwerten, damit der Pessimismus triumphiere. Ihm ist die Welt Ausgeburt des unvernünftigen, rastlos sich verzehrenden Willens. Unser Leben, worin die Vernunft tätig ist, ist Schein, Traum; wirklich ist nur der absolute Weltwahnsinn; ihn als etwas schlechthin Irrationales und Unbegreifliches erkennen wir ja doch mit unserer Vernunft, wie wäre sonst die Lehre des Philosophen denkbar? Es ist also der sinnlose Wille doch in Einem wenigstens der Vernunft untertan, eben als Gegenstand der Erkenntnis. Absoluter Irrationalismus kommt mit der gewaltigen Kraft der Vernunft nicht aus; der Philosoph muß an der Tatsache seines eigenen Systems das, was er lehrt, zerschellen sehen.

Aus dem qualvoll sich verzehrenden Weltwillen entstammt das Leid, im Universalismus des Lebensleides ist alles Lebendige geeint, das, weil es zusammen leidet, miteinander leidet. Das Mitleid ist also die seelische Er-

scheinungsart des abgrundtiefen metaphysischen Weltleides. Schopenhauers Lehre ist antiaristokratisch, sie stellt ein demokratisches System des Schmerzes dar! Es ist klar, daß dieser Universalismus unmittelbarer, lebendiger und daher wahrer ist als der des Leibniz. Aber unbedingt wie jener, macht er sich am Ende selbst zunichte.

Wie soll der folgerichtige Pessimist leben? Er soll in sich den Willen abtöten, ihn auslöschen, bis alle Erscheinung vergeht und der Wille selbst, der Schöpfer der Scheinwelt, in sich selbst verbrennt, weil dann nichts mehr da ist, das er schaffen und woran er sich entzünden könnte. Ähnliches wollten die altchristlichen Märtyrer und Anachoreten, um zu Gott heimzufinden. Ein tiefes Wort nennt sie die „Athleten Gottes". Und in Wahrheit, sie sind diese Athleten, diese Männer des riesigen, grenzenlosen Willens, die ihm immer neue Nahrung geben müssen, je mehr sie ihn töten wollen. Wille kann nur durch Wille vernichtet werden, nur das Ziel des Wollens ist änderbar, der Wille aber selbst ist unzerstörbar. Kein Mensch vermag sich auszulöschen, und selbst, wenn er es vermöchte, sein Wille dazu müßte so ungeheuer sein, größer als der Wille zum Leben, daß am Ende dies Mehr, auch wenn der Nihilist sein Ziel erreichte, dem allgemeinen Weltwillen nur neue Impulse gäbe, die im stärkeren Lebenswillen eines anderen Lebewesens hervorkämen. Kein Pessimist darf sich seines Pessimismus freuen, denn sonst vermindert er das Leid der Welt um die Freude, die er an der Erkenntnis dieses Leides hat! Man kann sagen, daß Schopenhauers großartiges System seiner eigenen Lehre den härtesten Schlag versetzt hat: hat er doch einer Unzahl Menschen eine befriedigende Lehre gegeben, die Lust vermehrt und den Willen zum Nichts, der immer ein Wille zum Etwas ist, gestärkt. Es ist bekannt, daß gerade die Pessimisten zu den großen Genußmenschen gehören. Dem Pessimisten, der folgerichtig nur absoluter Nihilist sein kann, müßte jedweder Glaube, vor allem aber der an seinen Pessimismus, versagt sein! Ist doch alles, was glaubt, befruchtend und entzündend, auch dann, wenn es den Weg zum Nichts schreiten will.

Gesetzt nun, die Menschen entschlössen sich zum Nichts! Woher nehmen sie den Entschluß? Aus dem Willen selbst? Dieser ist doch nach Schopenhauer des Entschlusses unfähig, weil unvernünftig; also aus der Vernunft, aus der Erscheinungswelt, aus dem Traum. Vom Schein aus soll die Welt vernichtet werden! Hier endet alles Begreifen. Warum bedarf der Wille des Umweges über die menschliche Vernunft, um etwas gegen sich zu wollen, was er ja unmittelbar leisten könnte? Da nun kommen die beiden Gegner, Leibniz und Schopenhauer, in merkwürdiger Weise einander nahe. Bei beiden muß das Absolute, dort Gott, hier der Teufel, dort die Weisheit, hier der Wahnsinn, einen Umweg machen, um sich selbst zu beweisen; dort wird aus dem Übel die Vollkommenheit Gottes erklärt, hier aus der Vernunft der Zweck des blinden Willens abgeleitet. Dieser Umweg aber ist unsere Erde, unser Leben, das zwischen Gott und Teufel, zwischen Sinn und Wahnsinn dahinströmt. Dem Philosophen wird das Leben unfreiwillig aus einer Nebensache zur Hauptsache, aus einer Entwertung wird eine Bewertung des Daseins.

Eines aber enthält dieser nihilistische Pessimismus, einen erhabenen Gedanken: die Achtung vor der Majestät des Schmerzes! Hier trennt ihn ein Abgrund von Leibniz. Das Leid ist da tiefste Wirklichkeit. Daraus quillt nun die Tragik des Lebens, die Leibniz nicht kennt, die dem Pessimisten aber einziger Lebensinhalt ist.

Weder der intellektuelle Optimismus, noch der nihilistische Pessimismus sind lebensfähige Weltanschauungen. Sie sind widernatürliche Formen der Lebensführung, unvorstellbar, unrealisierbar.

* * *

Was nun? Gibt es nun eine Weltanschauung, welche dem Bedürfnis des Menschen nach einem geistigen Abbild seiner Lebensführung entspricht? Könnte man den Leibnizischen Optimismus und den Schopenhauerischen Pessimismus miteinander verbinden, die Sache wäre dann sehr einfach. Dies aber geht nicht. Weltanschauungen können nicht

wie Flüssigkeiten ineinandergemischt, sie müssen immer neu geschöpft werden.

Die unwiderlegbare Tatsächlichkeit unserer Existenz bekundet, daß vor allem drei Strömungen und Kräfte in uns sind, die unser Leben aufbauen. Es sind dies der Lebenstrieb, dann der Kampf mit dem Schmerz und endlich die Sehnsucht nach Erlösung.

So tausendfältig das individuelle Leben sich bilden, so unübersehbar auch die Mannigfaltigkeit der Individualitäten sein mag, Eines ist allen Lebensformen gemeinsam: der Lebenstrieb. Der nackte Lebenstrieb beherrscht uns alle, als Selbsterhaltungstrieb, als Trieb nach Lust, als Wille zum Schaffen wirkt er in uns. Auch der Selbstmörder ist von ihm nicht frei, denn diesen verlangt es nach einem schöneren Sein; der Wahnsinnige erbaut sich sein uns unverständliches Eigenleben, der Verbrecher gestaltet sich sein Dasein, wenn auch im Widerspruch gegen den sozialen Willen. Alle, alles hängt an dem Lebenswillen, und wer ihn leugnet, der betrügt sich selbst. Der Fromme, der Märtyrer, der Ekstatiker, die Geißler und Flagellanten, die Kreuzestodsüchtigen und die Einsamkeitsirren, die in sich gekehrten und die nach außen gewendeten Menschen, sie alle hängen am Leben, jeder malt sich mit den Mitteln seiner Vorstellungskraft seine Existenz aus. Dieser Lebenstrieb ist die Quelle eines Optimismus, der im Grunde nichts anderes ist als die Anerkennung der Tatsache von der überragenden Kraft und Majestät alles Lebendigen, das sich erhalten will. Ein Sein, welches als Ganzes, als Summe von allem Individuellen so unzerstörbar ist, wie das auf der Erde, das sich immer trotz aller in ihm gelegenen Zerstörungskräfte als eine universelle, überindividuelle Tatsache erhält, ist ein absolut Positives, jenseits aller Begreifbarkeit, unmittelbar erfahren und gewiß. Jahrtausende sind über die Menschheit hinweggegangen, Myriaden von Einzelwesen sind gestorben, Seuchen, Kriege haben die Erde verwüstet, Tollsinn hat die Menschen zeitweilig gebannt, eines aber ist unzerstörbar geblieben: das Leben selbst. Der mögliche Untergang der Erde ist eine Hypothese, die

nicht zum Besitz unserer Erfahrung gehört. Wir wissen von unserem Dasein, nicht vom möglichen Nichtsein, das Leben ist ein unmittelbar sich bejahendes Geschehen. Nicht bloß dies: immer hat es hierbei irgendeine Form, eine Gestalt bewahrt. Aus Erfahrung wissen wir nicht, was das Chaos, die völlige Formlosigkeit der Welt ist; sie ist eine logische Möglichkeit, nicht aber eine empirische Gewißheit. Ein Minimum von Form wohnt allem Lebendigen und allen seinen Beziehungen inne, selbst Kriege haben ihre Organisationen, Verbrechen stammen aus Plänen, Massensterben und Massenwahnsinn sind begleitet von einem Ritus, durch den die Verwesung wie von einem letzten Schein umgeben wird. Niemals kann es einen Kampf aller gegen alle gegeben haben, und wenn in diesem fiktiven chaotischen Kampf auch nur e i n e r dem anderen Beistand geleistet hat, dann ist eben dieser Kampf n i e gewesen, sondern war ein Kampf in Formen, so sinnlos und grausam diese auch gewesen sein mögen. Dieser rätselhafte und doch so gewisse Lebenstrieb ist Trieb zur Gestalt; er wohnt dem Steinwerkzeug vorhistorischer Menschen ebenso inne wie dem gotischen Dom. Es trennen Grade die Arten dieser Formen, nicht aber etwas Wesentliches; Lebenstrieb ist Formtrieb, Schaffenstrieb; die Zerstörung, das Böse ändern nur die Inhalte dieses Triebes, nicht ihn selbst. Formloses Chaos zu wollen, ist den Menschen versagt; mag auch der eine oder der andere vorgeben, es zu wollen, die Selbstbehauptungskraft alles Lebendigen triumphiert. Die Erfahrung der Menschheit läßt sich nicht widerlegen. Ein uns gedanklich nicht aufschließbarer Sinn liegt in unserem Dasein, und die Erscheinungen des Unsinns, die wir erfahren, sie vermögen das gewaltige positive Etwas, von dem unser Dasein getrieben wird, nicht zu vernichten. D e r u m g e k e h r t e S c h o p e n h a u e r i s t w a h r ; wir haben gesehen, daß das von ihm gezeichnete Negativ in seiner eigenen Philosophie sich in ein Positiv verwandelt. Eine unfaßbare richtende Vitalkraft bewegt unser Leben, eine immanente, nicht bloß transzendente Gottheit wirkt in

uns. Es ist der Gott des Lebens, den wir unaufhörlich erfahren. Hier wurzelt der lebendige Optimismus.

Nun ist aber noch ein zweites in uns, das sich zum ersten hinzugesellt. Es ist das Leid, das Böse, die Sünde. Kein Mensch kommt darüber hinweg, in jedem lebt das als Wirklichkeit, als Kraft, die sich gegen das allmächtige Leben aufbäumen, es nur zu oft zerstören will. Niemals jedoch wird hier die Lebenstatsache überwunden: ihr prägen sich Leid und Böses in tausendfältiger Gestalt ein, als tiefes seelisches Leid, als körperlicher Schmerz, als Verbrechen, als Tollheit. Diese sind das Individualisierende im Allgemeinen, durch sie erst wird der Einzelmensch als Individuum geschaffen und zu einer Welt für sich. Darin liegt der Grund, warum der Lebenstrieb nie formlos sein kann: ist er ja, die zur Erscheinung gewordene Lust, immer mit dem verbunden, was der Lust entgegentritt, sie einfängt, begrenzt. Der Lebenstrieb ist allen unterschiedslos gemeinsam, er ist der Tisch, um den wir alle gelagert sind. Das Leid aber schnitzt die Stühle, auf denen jeder einzelne sitzt, jeder für sich, jeder anders, aber jeder in Haltung, mit einer Geste, einem Ausdruck, der ihn, sein Wesen ausdrückt. Die Legende vom Sündenfall ist ein mythisches Gewand für den Individualcharakter des Leides. Im Paradies war nur der Mensch schlechthin, als Naturwesen, als sichtbar gewordener Lebenswille; außerhalb des Paradieses aber bis auf den heutigen Tag lebt und leidet der Einzelmensch, der Mensch als Charakter, als zur Seele gewordenes Schicksal. Leid und Böses sind das principium individuationis, dasjenige, was aus dem Allgemeinen das Besondere, was unser Leben macht. Der Kampf gegen das Leid, der Widerwille gegen das, was man Böses nennt, auch das Hängen daran, alle diese Strömungen, die Klüfte aufreißen und den Menschen vereinsamen, sind als Entwicklungsarten des Lebenstriebes und mit ihm verwoben tiefer begriffene Erscheinungen unserer Sehnsucht nach der Rückkehr in jene Zeit, wo der Mensch reiner Lebenswille war. Der Verzweiflung an der Unmöglichkeit dieser Rückkehr entstammt die verschiedenartige Qual

unseres Lebens; diese Verzweiflung, wenn sie nicht von einem hoffnungsfreudigen Glauben besiegt wird, verstrickt uns nur noch mehr in die Dämonie des Individualismus. Dies ist unsere Tragik, einen Kampf führen zu müssen, dessen Ausgang ungewiß ist und der überdies nicht vom einzelnen allein abhängt, sondern vom übereinstimmenden Willen aller. So empfängt der Optimismus ein tragisches Element, doch diese Tragik hebt den Optimismus nicht auf, sondern vertieft ihn. Ohne Schmerz wären wir keine Individuen, ohne Individualcharakter hätten wir kein Sein, es ist also der Lebenswille, der um unsertwillen sich besondert, Gott, der um des Menschen willen der Erde das tragische Leid, damit aber auch den unaufhörlichen Impuls unseres Daseins spendet. Die Qual des Lebens ist eine Bekräftigung des sich besondernden Lebenswillens selbst, sie wird zum Motor, zum positiven Inhalt unseres Seins. Durch das Tragische empfängt der Optimismus seine richtige, lebenswahre Farbe, und wird davor bewahrt, eine Form zu gewinnen, die wie bei Leibniz das Leid entwertet und wie bei Schopenhauer es zum ausschließlichen Inhalt unseres Daseins macht. Um des Menschen willen also ist die Gottheit da, sie wäre nicht, wäre nicht der Mensch, der sie beweist. Vom Besonderen geht der Weg zum Allgemeinen, es ist der vorwärtsschreitende Universalismus, mit dem wir es hier zu tun haben, nicht der rückwärtsschreitende wie bei Leibniz, wo aus allgemeinen Gedanken und Begriffen der Einzelmensch erklärt werden soll. Es ist der Universalismus des geistigen Gefühls, der letzten Endes den Optimismus und den Pessimismus in eines verschmilzt.

So kommen wir endlich zur dritten wesentlichen Kraft unseres Lebens. Mit der Qual hängt die Sehnsucht nach Erlösung von der Qual zusammen.

Niemand kann leugnen, daß — stünde der Mensch auch noch so kalt und skeptisch den Erscheinungen des Lebens gegenüber — in jedem Gefühle vorhanden sind, die das Gefäß einer das Leben ordnenden Idee darstellen. Irgendein Glaube an etwas, das gefällt, lebt auch im kältesten, im bösesten Menschen. Mag diese Sympathie auch nur ein

Hingezogensein zur niedersten Form der Lust sein, in ihr kommt doch unweigerlich das zum Ausdrucke, was alles Lebendige, das Tier eingeschlossen, beherrscht: das Verlangen nach Fernesein von Qual, nach Erlösung von Leid, nach Erlösung überhaupt. Wir tragen die unbeirrbare Sehnsucht in uns nach einer Verwandlung des mit dem Leid verbundenen Lebenstriebes, der siegen soll. Würde der Mensch das principium individuationis, das Leid und das Böse, das ihn ja aus dem Paradiese vertrieben und erst zum Menschen gemacht hat, überwinden können, gelänge es ihm, restlose Freude wahr zu machen, was geschähe dann? Er würde wieder zu den Quellen des Daseins zurückkehren, wo alle eines gemeinsamen Lebens Ausdruck sind. Doch diese Rückkehr ist dann die Heimkunft Person gewordener Menschen, die durch das Leid lebende, fühlende, beseelte Wesen geworden sind. Als Persönlichkeit im höchsten Sinne kann der Mensch diese Rückkehr zur Natur erfahren. Die Erhöhung des Lebenstriebes im Leid und damit die Erhöhung beider in einem dritten, das sie beide in sich aufnimmt, verwandelt und zu einer Idee verschmilzt, der nunmehr der Mensch nachzuleben vermag, diese Krönung des tragischen Optimismus geschieht durch ein universelles Gefühl, in dem das Leid aufhören wird zu sein.

Dieses Gefühl ist die Menschlichkeit, die universelle Menschenliebe, der geistig-seelische Inhalt der Gemeinsamkeit des Lebenstriebes, die Verklärung des Leides und des Bösen. Dieser Universalismus im höchsten Sinne enthält die Lehre von der Erlösungssehnsucht und Erlösungsmöglichkeit des Menschen. Sie ist eine Theodizee, doch nicht bezogen auf einen weltfremden, sondern auf einen lebensnahen Gott, eine Anthropodizee[1], eine Rechtfertigung des Menschen, seiner Seele, seines Geistes, des Sinnes seines Lebens. Durch diese Liebe wird die Göttlichkeit des Menschen erwiesen, wird der überempirische geistige Inhalt unseres Daseins aufgezeigt. Leid und Böses

[1] Wie sie Dostojewski lehrt nach der Darstellung seiner Philosophie in meinem bei Borgmeyer, Hildesheim erschienenem Buch „Die Weltanschauung Dostojewskis".

sind seelische Entwicklungsstufen, Wirklichkeiten, mit denen wir kämpfen, die also, vom höchsten Ziel menschlicher Entwicklungstendenz aus gesehen, irreal, imaginär, blasse Schemen sind. Sie sind die Halluzinationen, an denen wir leiden, die uns spalten, unfrei und einsam machen. Diese Halluzinationen sind Irrwege des Erlebens, notwendige Irrwege, deren Ende der Mensch durch den Glauben an das Ideal erhoffen kann.

Dieser Optimismus ist tragisch, denn eine große Aufgabe ist uns gestellt, unaufhörliches Tun ist der Sinn unseres Lebens, das ein Leben der Arbeit und nicht der Muße ist. Eine ewig aufgegebene Idee leuchtet uns voran. Wie das Leben die Darstellung der unablässigen Spannung zwischen Gut und Böse ist, so muß auch unsere Weltanschauung diese Spannung enthalten, die uns wach und bei Kräften erhält. Der Leibnizsche Optimismus und der Schopenhauerische Pessimismus schläfern den Menschen ein, sie machen ihn gleichgültig, denn da ist im Guten wie im Bösen bereits alles getan. Der tragische Optimismus dagegen läßt den Menschen noch alles zu tun übrig, er ist eine Philosophie des Wachseins und der Spannung, der Kraft und des Lebens und vor allem: der Wahrheit der Wirklichkeit. In ihm sind das Freudvolle und das Leidvolle unseres Daseins als Brüderpaar beisammen.

JULIUS BAHNSEN UND DAS PROBLEM DER TRAGIKOMÖDIE.

Von

OTTO NIETEN (Duisburg).

Julius Bahnsen, der am 30. März 1830 in Tondern geboren wurde, gegen die Dänen kämpfte, dann Lehrer in Anklam, besonders in Lauenburg war, wo er schon 1881 starb, bekennt sich zu Schopenhauer als zu seinem Meister. Der Verleger Schopenhauers, Brockhaus, Leipzig, verlegte auch das Werk, das für Bahnsens pädagogische Bedeutung spricht: „Beiträge zur Charakterologie", 1867 (denen 1877 „Mosaiken und Silhouetten" folgten): eine Temperamentenlehre, eine Fundgrube voll treffender Menschenbeobachtung von bleibendem Wert, dabei so lebendig und anregend geschrieben, daß man es etwa Webers weitverbreitetem und beliebtem „Demokritos" an die Steite stellen möchte — freilich auch als Gegenstück. Seine Bemerkungen über den Traum oder über den Widerspruch im Bewußtsein und Wollen des Wahnsinnigen rühren an den Kern seiner Lehre. Aber auch die subjektive Einstellung, diese vielleicht eigenwillige Neigung des Aufdiespitzetreibens, wird offenbar.

Trotz der bitteren Erfahrungen eines, der von jeder Universitätsstadt plus vel minus fünfzig Meilen entfernt sei, schreibt er ein umfangreiches Werk über den „Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt" 1880, die „Realdialektik", das ist eine Dialektik, die sich nicht im rein Logischen, sondern im Metaphysischen bewegt. Er zitiert Goethe, der den Welterscheinungen ein unerforschliches, unbedingtes humoristisch sich selbst widersprechendes Wesen zugrunde gelegt denkt. Lehnt er sich formal wohl an Hegel an, so ist doch Schopenhauers Lehre von der Selbstentzweiung des Willens, der ruhelos unerlöst Leben als sinnloses Leiden bedingt, für ihn tiefste Weisheit. Er stellt fest den Widerspruch nicht bloß im Empirisch-Scheinenden, sondern Wirklichen nach seinem Ansich. Die

Willensmetaphysik glaubt im Grundwesen des Seienden die Vereinigung eines Wollens mit seinem entsprechenden Nichtwollen erkannt zu haben. Er gibt dem Logischen sein Recht, steckt ihm aber auch seine Grenzen. Der Nurdenker, der Widersprüche auflösen will, kommt nicht zu seinem Recht.

Auf alle Gebiete wird das realdialektische Prinzip angewandt und insbesondere auch aufs Ästhetische. Und so heben wir als eine auch für die Gegenwart noch wichtige Schrift, die einen Neudruck durchaus rechtfertigen würde, hervor: „Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen", 1877. Die Schrift wurde zum 400. Geburtstag der Universität Tübingen dargebracht, „soweit eine Wurfschaufel fassen mag von vielraubender Lebensfahrt ärmlichen Ertrages". Von Schopenhauerschem Pessimismus erfüllt, stellt Bahnsen allen optimistischen Ausgleichen, Auflösungen, Versöhnungen schroff, fast trotzig den Widerspruch in seiner unbeschränkten Geltung entgegen. Eine Lösung gibt höchstens das Humoristische, das die Wahrheit in Gestalt des Scheins gibt. „Im Humor gibt sich der selbstentzweite Geist zugleich als der selbstbefreite, indem er das Erkenntniswidrige seines eigenen Erkennens vollauf erkennt." Dreierlei wird gezeigt: das Tragische als dem Weltwesen unabtrennlich, der Humor in seiner lösenden Bedeutung und aus dem Widerspiel beider die Tragikomödie als adäquater künstlerischer Ausdruck für das menschliche Treiben. —

Was ist's um die Tragikomödie? Wir haben eine Geschichte des Lustspiels, Entwicklungen des tragischen Spiels, aber keine festumrissene Bestimmung der Tragikomödie. Ist sie nur ein Einschlag tragischer Elemente in der Komödie, oder komischer in der Tragödie? Ist sie eine selbständige Form für sich? — In Shakespeares Dramatik mischt sich Komisches und Tragisches wie Komplementärfarben, wie sie das bunte Leben mischt; aber ganz für sich als etwas Besonderes steht „Troilus und Cressida" da — diese große Desillusion mythischen Heldentums, die den Deutern ein großes, sehr verschieden gelöstes Rätsel aufgibt.

Vulgär gesprochen gehören Tragödie, Leiden und Tränen zusammen, wie Komödie, Lachen und Lust — aber es gibt auch Tränen der Rührung und ein böses Lachen: „Und wenn das Herz im Leibe ist zerrissen, Zerrissen und zerschnitten und zerstochen, Dann bleibt uns doch das schöne gelle Lachen.“ Es läuft eine Skala vom heiteren, spielenden Scherz über Ironie, Satire zum Spott und Hohn tragischer Verdüsterung! Läßt sich überhaupt bei der Fülle subjektiver Auffassungen, dem Wandel des Zeitgeistes eine eindeutige Lösung finden? Nichts ist an sich weder gut und böse — des Menschen Denken macht es erst dazu!

In diesem Zusammenhang hören wir erst den Meister, dann den Schüler, der nach einer endgültigen Formel sucht: der das, was mehr gelegentlich und unsystematisch vorgefunden wird, auf die Spitze treibt zum Paradoxen.

Es sei nun versucht, in wenigen Grundzügen Gemeinsames bei Schopenhauer und Bahnsen zu erfassen. Zunächst sei darauf hingewiesen, wie in Schopenhauers Pessimismus die Klage über die Leiden die Färbung eines bitteren Spottes annimmt. Auch für ihn ist die Frage, ob die Welt nicht Gottes, sondern des Teufels sei. Die Weltgeschichte nennt er selbst eine Tragikomödie. Das Leben ist ein Geschäft, das die Kosten nicht deckt. Alle diese unendliche Mühe um einen kurzen Aufschub des Todes, um eine kleine Erleichterung der Not — was ist da für ein Sinn dahinter? Man meint, man schöbe, und man wird geschoben. Man betrügt sich selbst über das Negative alles Strebens. Nicht das Leben lockt an, sondern die Not drängt die Menschen vorwärts. So ernsthaft auch die Klage ist, die dahintersteckt, dies Gedränge nimmt sich oft possierlich aus. Aus diesem Mißverhältnis ergibt sich der Eindruck des Komischen, des Burlesken, des Grotesken, das Fratzenhafte, wie es eindringlich etwa in der Charakteristik des Willens zum Leben (Kapitel 28) geschildert wird. Für uns ist hier wichtig diese Mischung, dies Ineinander von traurigen und komischen Eindrücken. Schopenhauer kennt auch eine *tristitia hilaris*, und Widerwärtiges in der Komödie wie auch in der Tragödie; nur daß es bei ersterer

vorübergehend ist, während bei letzterer der Wille endgültig abgewendet wird. Aber wir heben noch einmal hervor die spezifische Mischung, die Wendung ins Zwischenreich der Tragikomödie.

Weiter aber ergibt sich, daß eine Aufgabe, die Schopenhauer der Kunstbetrachtung überhaupt zuweist, bei Bahnsen in besonderer Färbung unter verändertem Gesichtswinkel dem Humor zugesprochen wird. Das interesselose Anschauen ist es bei Schopenhauer — die Objektivation der Idee im Kunstwerk — der Sabbat der Erkenntnis in der Zuchthausarbeit des Wollens —, darin finden wir eine wenigstens momentane Erlösung. Für die Dichtkunst aber ergeben sich besondere Wirkungen, die mehr ins Ethische fallen (Willensabwendung). — Schopenhauer entwickelt (W. a. W. u. V. II, Kap. 8) seine Theorie des Lächerlichen in der Richtung, daß zugrunde liege eine Inkongruenz zwischen Begriff und Anschauung, zwischen Abstraktion und Realität. Im Widerstreit siegt entweder die Anschauung (Don Quixote) oder die Erkenntnis (Hamlet). Der Scherz in der Maske des Ernstes ist die Ironie; Ernst in der Maske des Scherzes Humor. Er nennt den Humor „das Kind des Erhabenen und Lächerlichen". Man bedarf dazu der vollsten Gemütsfreiheit, des höchsten Standpunktes der Weltbetrachtung.

Ist hier fast ein Streben nach Ausgleich feststellbar, so tritt bei Bahnsen mehr das Fragmentarische, auch das rein Intellektualistische schärfer hervor. Es bleibt ein großes Fragezeichen stehen. In Harmonie vermag nicht aufgelöst zu werden, was in seinem Wesen Widerspruch ist und bleibt. So geben wir in der besonderen Zuspitzung unseres Themas (Tragikomödie) die Grundgedanken von Bahnsens Schrift: „Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen."

Das Tragische ist nicht nur ein Vereinzeltes, Seltenes, ein Unfall, der sich vermeiden läßt, sondern das Tragische ist das Unvermeidliche und Selbstverständliche; das Tragische ist die unmittelbare Wiedergabe des Weltwesens, sozusagen ein „kristallinischer Ausschnitt seiner Urform". Alles Handeln stört das selige Nichts; wo auch nur ein Wunsch

noch vorhanden ist, da ist das Tragische nahe. Tragik ist unentrinnbar, wie das Zahnen der Kinder. Es gibt kein Mittel dagegen — es sei denn die gedankenlose Oberflächlichkeit: „Wer erfreute sich des Lebens, der in seine Tiefen blickt.“ Der Widerspruch kann schmerzvolle pathetische Erschütterungen auslösen, aber bei Bahnsen gewinnt dieser seelische Widerhall mehr die Färbung der leeren Sinnlosigkeit. Mühe ohne Lohn, Leid ohne Trost — so sieht er mit Schopenhauer die Düsternis des Daseins. So ist das Leben! Wie will man Sinn in diesen Unsinn bringen! Napoleon sagt auf St. Helena: „Was du auch tust, es wird dich gereuen.“ Wenn wir etwas genießen wollen, müssen wir es zerstören; wem alles vereitelt ist, der hat einen Schatz unverlierbarer Weisheit gewonnen. Bis ins Sprachliche hinein verfolgt Bahnsen — fast mit feinster Witterung für verborgene Gifte — das Widersinnige und Widerspruchsvolle (z. B. leerer Geldschrank — gute Besserung u. ä.).

Nicht das Pathos der elegischen Klage ist Bahnsens Eigentümlichkeit, sondern der Spott. Nicht daß wir Schmerzen leiden müssen, sondern daß unser Tun nichtig ist, ist ihm das Wesentliche. Man muß darüber lachen; freilich ist es ein böses Lachen, doch dabei muß es nicht bleiben. Es gibt eine Art Erlösung durch den Humor. Der Humor rückt den Willensgehalt in die Intellektualsphäre. Es ist der seinen unmittelbaren Schmerzen entwundene Geist, der nun triumphiert über den dumpf gebundenen Willen und die bedrängende Wirklichkeit unwirklich macht. Der Humor ist insonders die Fähigkeit des Gebildeten, der die Welt kennt, der im Alter zur Resignation kommt, „wo die farbigen Jugendempfindungen verblassen gleich lose tanzenden Funken am verglimmenden Docht“ — aber sonst gibt es keine Befreiung, es sei denn die Erlösung aus Willensverneinung. Dieses Gefühl für den Widerspruch macht hellsichtig für die Grenzlinie, auf der Komisches und Tragisches zusammenstoßen, und in diesem Helldunkel ist das Zwischenreich der Tragikomödie, „dieser Januskopf, dieses *monstrum biceps*, mit einem elegischen und einem satyrischen Kopf“.

Tragikomödie ist nach neuerlicher Aussage eines klassischen Philologen nur eine scherzhafte Augenblicksbildung bei Plautus. Dagegen hat Hebbel in einem Sendschreiben an Rötscher sein „Trauerspiel in Sizilien“ ausdrücklich als Tragikomödie bezeichnet, als eine besondere Gattung. „Das beweist, daß es hier für den Kunstphilosophen etwas zu tun gibt.“

Wir können in diesem Zusammenhang (ausführliche Darlegung an anderer Stelle uns vorbehaltend) hinweisen auf den von Bahnsen öfters zitierten Grabbe (Schroffer Umschlag von Verzweiflungsausbrüchen in gelles Hohngelächter), auf Wedekind (Fruchtlose Anstrengung und Leiden und dafür tödlicher Lächerlichkeit verfallen — so ist das Leben — eine Tragikomödie!), oder Richard Dehmel (Der Glaube der Helden an ihre Ausnahmestellung kann sie auch als entsetzliche Narren erscheinen lassen — der tragische Eigensinn wird heute mehr mit komischer Schadenfreude beurteilt), oder auf Friedrich Nietzsche (Geburt der Tragödie usw.) mit seinem Gegensatz zwischen der hellen bewußten Oberwelt und der dunklen unbewußten Unterwelt, wo Dionysos herrscht, zwischen dem Glück des schauenden und der Urlust des chaotischen Menschen (Welt als „Wille“ und „Vorstellung“).

Wir verstehen aus einer Stimmung und Weltanschauung, wie sie Bahnsen hatte: die Tragikomödie ist eine Mischgattung — der alleradäquateste Reflex des Weltbildes.

EIN JÜNGER SCHOPENHAUERS: PHILIPP MAINLÄNDER.

Von

RICHARD GEBHARD (Berlin).

Da ist ein Augenblick, der alles erfüllt,
Alles, was wir gesehnt, geträumt, gehofft,
Gefürchtet, Pandora, —
Das ist der Tod!

Goethe, „Prometheus".

Betrachten wir aufmerksam das gesamte System der Schopenhauerschen Philosophie, so sehen wir, daß einzelne ihrer Sätze als besonders charakteristisch und wesentlich sich dem denkenden Geiste einprägen und dann als selbständige, abgelöste Probleme zur Bildung eines eigenen Denksystems, ja sogar einer eigenen Weltanschauung Anlaß geben können.

Das Problem der Verneinung des Willens zum Leben, des Strebens vom Sein zum Nichtsein, kann selbständiges Leben erhalten und zu einer Weltanschauung anwachsen, die den Tod als Zweck und Sinn jeder Existenz auffaßt, — diesen Weg ging Philipp Mainländer.

Der gesamte Wille zum Leben ist eine große Einheit, ein Allumfassendes, tritt aber trotzdem in einer Unzahl von Individuen auf, die einander bekämpfen und vernichten. Dazu kommt, daß der Verstand, dessen Zweck es ist, dem Willen zu dienen, sich aus unerforschlichen Gründen gegen diesen wendet und ihn, anstatt ihm zu dienen, schwächt und tötet — eine Reihe unlösbarer Widersprüche. Dieses kann zu dem Gedanken führen, daß der Widerspruch überhaupt das Wesen der Welt sei. Diesen Weg ging Julius Bahnsen in seinem Werk „Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt". Eine eingehende Betrachtung dieses Werkes müssen wir uns hier aber versagen, da das an dieser Stelle zu weit gehen würde.

Wenden wir uns daher Mainländer zu.

Philipp Mainländer oder Philipp Batz, wie er eigentlich hieß, ist am 5. Oktober 1841 zu Offenbach am Main

geboren (daher das später gewählte Pseudonym Mainländer). Seine erste Bildung erhielt er in einer Real- und Handelsschule und wurde Kaufmann. 1858 trat er dann eine Stelle in einem Handelshause in Neapel an und verbrachte mit kurzen Unterbrechungen fünf Jahre in Italien. Auf einer Hochschule ist er nie gewesen. Seine reichen, vielseitigen Kenntnisse hat er sich lediglich durch Selbststudium angeeignet. Zu dieser Zeit trat das entscheidende Ereignis seines Lebens ein, über welches er selbst folgendermaßen berichtet:

„Im Februar 1860 kam dann der große, der bedeutungsvollste Tag meines Lebens. Ich trat in eine Buchhandlung und durchblätterte die frisch aus Leipzig eingetroffenen Bücher. Da finde ich Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung. Schopenhauer? Wer war Schopenhauer? Den Namen hatte ich noch nie gehört. Ich blättere in dem Werke, ich lese vom Verneinen des Willens zum Leben, finde zahlreiche mir bekannte Citate in einem Texte, der mich traumbefangen macht. Ich vergesse meine Umgebung und versinke. Endlich sage ich: «Was kostet das Buch?» «Sechs Dukaten.» «Hier ist das Geld.» — Ich ergreife meinen Schatz und stürze wie ein Verrückter aus dem Laden nach Hause, wo ich den ersten Band in fieberhafter Hast aufschnitt und von vorne zu lesen anfing. Es war heller Tag, als ich aufhörte; ich hatte die ganze Nacht in einem fort gelesen. — Ich erhob mich und fühlte mich wie neu geboren. Das war eine andere Befruchtung meines Geistes als die durch Büchners Kraft und Stoff, welches Buch ich schon in Offenbach gelesen hatte — das war ein anderes Werk als Oersteds Geist in der Natur, welches Werk ich lange als die reine Wahrheit verehrte. — Ich befand mich im seltsamsten Zustande. Ich ahnte, daß ich zu diesem Schopenhauer noch in das innigste Verhältnis treten würde, daß etwas von unermeßlicher Bedeutung in mein Leben getreten sei. . . . Auf meiner Reise las ich das Werk zum zweiten Male. Es war meine Pallas Athene und machte meine Reise wertvoll. An wieviel kostbaren Dingen wäre ich ohne dasselbe teilnahmlos vorbeigegangen; in wieviel Gruben, wo ich die Eumeniden für ein ganzes Leben gefunden hätte, wäre ich ohne es gefallen!“

Dieses Bekenntnis ist interessant. Unwillkürlich denkt man hier an den Ausspruch Schopenhauers in seinem Briefe an Goethe: „Jedes Werk hat seinen Ursprung in einem einzigen glücklichen Einfall und dieser gibt die Wollust der Konception.“ Schopenhauer hat diese Wollust emp-

funden, hat es aber auch verstanden, sie anderen, vielen anderen mitzuteilen. Bilharz nennt ein solches Ereignis den „Tag von Damaskus“ (vgl. XIV. Jahrbuch, S. 7). Nun, dieser Tag war für Mainländer jetzt angebrochen. Er war und blieb unter dem Einfluß Schopenhauers.

Aus Italien kehrte Mainländer nach Offenbach in das Geschäft seines Vaters zurück. 1874 trat er freiwillig bei den Halberstädter Kürassieren ein und wurde Soldat, ein Beruf, für den er merkwürdigerweise immer eine besondere Vorliebe hatte, und 1876 erschien sein 1860 konzipiertes merkwürdiges und eigenartiges Hauptwerk: „Die Philosophie der Erlösung.“

Die Darstellung ist glänzend, klar, deutlich und schön; die Sprache geschmeidig, wo nötig, voll Kraft, mit einer Fülle geistreicher Vergleiche und Bilder, getragen von künstlerischer Empfindung und „vollendetem Formensinn“, den Mainländer von seinem Großvater väterlicherseits, einem Silberschmied, geerbt haben will. In dieser Hinsicht macht das Werk seinem Meister Schopenhauer alle Ehre.

Zum Verständnis des ganzen Mainländerschen Werkes kann zunächst seine auf Schopenhauer aufgebaute, aber von ihm in mancher Hinsicht abweichende Metaphysik dienen. Ihr Sinn ist kurz folgender.

Es bestand einmal eine einfache Einheit, Gott. Diese ist dadurch, daß sie sich in eine Welt zersplitterte, vollständig verschwunden und untergegangen.

> „Die Theologen aller Zeiten haben unbedenklich Gott das Prädikat der Allmacht gegeben, das heißt, sie legten ihm die Macht bei, alles, was er wollte, ausführen zu können. Keiner jedoch dachte hierbei an die Möglichkeit, daß Gott auch wollen könne, nichts zu werden. Diese Möglichkeit hat keiner je erwogen. Erwägt man sie aber ernstlich, so sieht man, daß in diesem einzigen Falle Gottes Allmacht, eben durch sich selbst, beschränkt, daß sie keine Allmacht sich selbst gegenüber war.“

Gott hatte die Allmacht, zu sein, wie er wollte, aber er hatte nicht die Macht, gleich nicht zu sein. Der Weg zum Nichtsein war nur möglich durch den Zerfall in die Vielheit, durch das Aufgehen in die Welt mit ihren

unzähligen Individuen. Daher ist aber die ganze Welt nur eine Übergangsstufe zum endgültigen Nichtsein, zum Tode, und die Kraft, die die Welt ins Leben rief, muß notwendigerweise immer schwächer werden, um schließlich in das Nichts, in den Tod überzugehen und dadurch Erlösung zu finden.

Diese allmähliche Schwächung der Kraft, dieses Streben nach dem Tode ist schon in der unorganischen Natur bemerkbar. Das Gas hat das Streben, nach allen Seiten auseinanderzutreten. Gibt es diesem Streben ungehindert nach, so wird es immer schwächer und schwächer und objektiviert sich schließlich in tropfbar flüssiger Form. Die Flüssigkeit hat nur ein Streben: horizontal, nach allen Seiten auseinanderfließend, nach einem unbestimmten, außer ihr liegenden Punkte. Gelänge es ihr, das Ziel ihres Strebens zu erreichen, so wäre sie vernichtet. Ebenso strebt der feste Körper nach einem außer ihm liegenden Punkte, der auf der Erde dem Mittelpunkt der Erde entspricht. Gelänge es ihm, diesen Mittelpunkt zu erreichen, so wäre er für immer tot.

Das organische Reich ist lediglich eine „Form für die Abtötung der Kraft", die hier als Wille zum Leben und als Todesfurcht auftritt. Aber auch hier will jedes organische Wesen im Grunde den Tod. Denn könnte ein Wesen überhaupt sterben, wenn es nicht sterben will? Durch die Welt geht die tiefste Sehnsucht nach absoluter Vernichtung. Der Mensch erlangt die Erlösung nur durch völlige Vernichtung der individuellen Existenz. Vernichtet wird das Individuum aber nur durch vollständige „Virginität". Dieses ist die einzige vollkommen sichere, zur Erlösung führende Art der Verneinung des Willens zum Leben. Hat ein Mensch Kinder, so ist seine Erlösung immer nur scheinbar, nur relativ, weil er in seinen Kindern weiterlebt.

Dieses ist auch der Sinn der beiden großen Erlösungsreligionen, des Christentums und des Buddhismus. Das Christentum ist nach Mainländers Auffassung eine asketische, weltflüchtige Religion, die das Leben verachten und

den Tod suchen lehrt. Mit Recht betont Mainländer neben vielen anderen Aussprüchen Christi besonders den Ausspruch über die „natürliche Verschneidung“ (Matth. 19, 11—12), der von den offiziellen Vertretern der christlichen Religion immer totgeschwiegen wird, weil er ihnen unangenehm ist. Damit ist auch hier die Virginität als Ideal hingestellt. Das echte Christentum verlangt den „langsamen Selbstmord“. In ihrem Wesen bedeuten Christentum und Buddhismus dasselbe: die die ganze Welt umfassende Bewegung vom Sein in das Nichtsein. Moralisch ist der Buddhismus dem Christentum mindestens ebenbürtig. Mainländer verlacht die Missionare, die ausziehen, um Buddhisten zu bekehren. Er behauptet sogar, daß diese Missionare, wenn sie in Indien sind, oft schwankend werden und sich „an das Kreuz anklammern“ müssen.

Solcher Art ist der Gedankengang in diesem eigenartigen Werke. Es ist Mainländer sehr schwer geworden, einen Verleger dafür zu gewinnen. Aber endlich gelang dies, und am 31. März 1876 hatte er den ersten Band seines Werkes in Händen. Er äußerte dann, sein Leben habe nun weiter keinen Zweck mehr, und am nächsten Tage, am 1. April 1876, wurde er in seiner Wohnung in Offenbach tot aufgefunden. Er hatte sich erhängt.

Über diesen Selbstmord ist viel geredet worden. Der berühmte russische Naturforscher Elias Metschnikoff gibt in seinem Werke „Studien über die Natur des Menschen“ eine Darstellung von Mainländers Lehre und fügt hinzu, daß Mainländer im Gegensatz zu Schopenhauer durch seinen Tod seine Lehre besiegelt habe. Ähnliche Anschauungen äußern Max Seiling und Susanna Rubinstein in ihren unserem Philosophen gewidmeten Monographien. Andere wiederum bestreiten das. Es hat auch nicht an Stimmen gefehlt — sie kamen aus dem zahlreichen Lager der geistigen Philister —, die an Hand dieses erschütternden Falles auf die Schädlichkeit und Verderblichkeit der Schopenhauerschen Philosophie hinwiesen, die zum Selbstmord treibe oder die Veranlagung dazu schaffe. (Vgl. Jahrbuch 1914, S. 87.)

Zur näheren Erklärung dieses Selbstmordes, soweit eine solche überhaupt möglich ist, diene folgendes. Mainländer hat in seinem Werke den Selbstmord nie empfohlen, sondern nur nach Art Schopenhauers den Selbstmörder moralisch in Schutz genommen.

> „Wie leicht fällt der Stein aus der Hand auf das Grab des Selbstmörders, wie schwer dagegen war der Kampf des armen Menschen, der sich so gut gebettet hat. Erst warf er aus der Ferne einen ängstlichen Blick auf den Tod und wandte sich entsetzt ab; dann umging er ihn zitternd in weiten Kreisen; aber mit jedem Tage wurden sie enger und enger, und zuletzt schlang er die müden Arme um den Hals des Todes und blickte ihm in die Augen: und da war Friede, süßer Friede."

Dieses ist aber nur der letzte, äußerste Ausweg, der nicht empfohlen wird. Wünschenswert ist vielmehr die „Entzündung" des Willens am Weltengang durch reines Wirken für andere, durch Verbreitung der großen, zur allgemeinen Erlösung beitragenden Erkenntnis des wahren Wesens der Welt. Hierzu kommt noch etwas anderes. Unter die Großen der Welt, zu denen Mainländer nie anders als mit Verehrung aufgeblickt hat, gehören vornehmlich Goethe und Alexander von Humboldt. Goethe gestand im Alter, daß er in seinem ganzen Leben „keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt" habe, und verglich sein Leben mit „dem ewigen Wälzen eines Steins". Und Humboldt tat über sein Leben einen Ausspruch, der auf Mainländer nicht nur Eindruck gemacht hat, sondern vielleicht für seine ganze geistige Einstellung entscheidend geworden ist:

> „Ich bin nicht geschaffen, Familienvater zu sein. Außerdem halte ich das Heiraten für eine Sünde, das Kinderzeugen für ein Verbrechen."

Hier haben wir die Idee der Virginität, Mainländers Leitmotiv. Aber von Selbstmord ist weder bei Goethe noch bei Humboldt die Rede. Und was gerade Humboldt anbetrifft, so hat er durch sein neunzigjähriges Leben zur Genüge bewiesen, daß der Pessimismus auch in seiner schärfsten Form mit einer unermüdlichen, rastlosen Arbeit

für das öffentliche Wohl sehr gut vereinbar ist, und gerade der Aufblick zu diesem großen, weltberühmten Naturforscher hätte Mainländer vom Selbstmord abhalten müssen.

Im Herbst 1874 trat Mainländer an das Grab seiner Mutter und gelobte, die Hand auf den Hügel legend, am Grabe dieser Frau, die fünf Kindern das Leben gegeben hatte, „Virginität bis zum Tode“. Das bedeutet aber noch keinen Selbstmord. Auch sein Tagebuch, das mit dem 7. März 1876 abschließt, zeigt in seinen letzten Bemerkungen noch eine zuversichtliche Stimmung.

Demnach ist die Ansicht, Mainländer habe den Selbstmord aus philosophischen Überzeugungen begangen, schwach begründet. Es bieten sich andere Erklärungen.

Es kann nämlich nicht zweifelhaft sein, daß Mainländer aus einer mit Geisteskrankheit erblich belasteten Familie stammte. Seine Großmutter mütterlicherseits verfiel in eine Art religiösen Wahnsinns. Seine Mutter, nach Mainländers Schilderung eine schöne, geistvolle, aber auch leidenschaftliche Frau, war, als er geboren wurde, dem Irrsinn nahe. Die Ärzte hatten ihr damals erklärt, ein neues Kindbett würde sie für immer ins Irrenhaus bringen. „Sie verfiel, als sie sich nun wieder Mutter fühlte, in tiefste Melancholie; sie starrte entsetzt in die kalte Nacht des Wahnsinns“, und schwer gebar sie ihr letztes, fünftes Kind, ihren Sohn Philipp. Hierzu bemerkt Mainländer noch, daß sowohl seine Großmutter als auch seine Mutter ohne Liebe geheiratet haben, und schließt daraus: „Wir sind nicht Kinder der Liebe, sondern Kinder ehelicher Notzucht.“

Aus dieser ehelichen Notzucht sind fünf Kinder hervorgegangen. Von diesen haben außer Mainländer noch zwei, ein Bruder und eine Schwester, beides begabte Menschen, ihr Leben durch Selbstmord beschlossen. Das genügt, um zu behaupten, daß der Hauptbeweggrund für den Selbstmord bei Mainländer nicht philosophische Überzeugung, sondern eine krankhafte Störung der geistigen Tätigkeit war.

Fragt man nun aber weiter, welcher Art denn diese geistige Störung war, der Mainländer zum Opfer gefallen ist, so ist die Antwort nicht leicht. Soweit sich überhaupt

hier objektiv etwas feststellen läßt, so ist es dieses, daß in Mainländers Persönlichkeit bei vorzüglichen Geistesgaben, großem Scharfsinn, schneller Auffassungsgabe, stilistischer Fertigkeit und künstlerischer Veranlagung (er hat auch Dramen und Novellen geschrieben) der Wille zum Leben, der Lebensinstinkt, ganz im Gegensatz zu Schopenhauer, von Jugend auf schwach ausgebildet war, daher früh ins Wanken geriet und erlosch. Nur hieraus erklärt sich die bei ihm immer wieder auftretende Todessehnsucht, die ihm schließlich das Geständnis abnötigte, er werde ihr nachgeben müssen, wenn sie einmal nur „um ein Weniges" noch zunimmt. Das beim normalen, gesunden Menschen bemerkbare Hängen am Leben und die damit unmittelbar verbundene Todesfurcht fehlten Mainländer. Als seine Mutter ihm einmal sagte, sie würde nie von ihren Kindern lassen, bemerkte er für sich:

> „Schon damals entstand — jedoch nur als Schaum auf trüber Gedankenflut — die Überzeugung in mir, daß der wilde Instinkt der Mutterliebe in der Menschheit ausgerottet werden müßte, sollte die Erlösung der Menschheit möglich werden. Das «wie» war aber für mich mit voller Nacht bedeckt."

Also nicht einmal die Mutterliebe wollte er gelten lassen! Entschiedener kann man den Lebenstrieb nicht ablehnen. Er hat nachher in seinem Essay „Die freie Liebe" das „Wie" in dem Sinne zu lösen versucht, daß die Mütter wie in Platos Staat veranlaßt werden sollen, nicht ihre eigenen, sondern fremde Kinder zu nähren und zu erziehen. Ob man diese Eigenheit, die schwache Entwicklung des Lebensinstinktes, eine Geisteskrankheit nennen kann, ist zweifelhaft, sicher ist aber, daß ein anderes geistiges Gebrechen sich bei Mainländer nicht feststellen läßt, auch keine Melancholie, Verzweiflung oder überhaupt keine deprimierte Stimmung. Es ist daher auch nicht richtig, Mainländer einen „düsteren" Philosophen zu nennen und ihn deshalb gering zu schätzen, wie Friedrich Kormann das tut. Nein, düster war er gar nicht. Sein ganzes Werk, sowohl das Hauptwerk wie auch seine vielen interessanten Essays über Erkenntnistheorie, Pantheismus, Buddhismus,

Christentum, Sozialismus u. a., zeigen die Freude und ruhige Heiterkeit eines Menschen, der seine Erlösung gefunden hat oder gefunden zu haben glaubt. Von „Düsterkeit“ keine Spur.

Eine Seite der Schopenhauerschen Philosophie, die Verneinung des Willens zum Leben und die Auseinandersetzung mit dem Tode, hat jedenfalls in Mainländer eine interessante, geistvolle und belehrende Weiterentwicklung gefunden.

PHILIPP MAINLÄNDER.

Von

WALTHER RAUSCHENBERGER (Frankfurt a. M.).

In diesen Blättern wird dieses Jahr zum erstenmal eines Mannes gedacht, der einer der treuesten Jünger Schopenhauers war, der ein selbständiger Fortbildner seiner Philosophie geworden ist und der der Schopenhauer-Gesellschaft als geborener Offenbacher auch räumlich nahesteht: Philipp Mainländer.

Philipp Mainländer wurde am 5. Oktober 1841 als Sohn eines Fabrikanten protestantischer Konfession in Offenbach am Main geboren. Sein wirklicher Familienname war Batz. Er war der Jüngste von fünf Geschwistern. Von väterlicher Seite wurde auf ihn ein gutes Herz, von mütterlicher Seite eine melancholische Gemütsveranlagung und eine damit Hand in Hand gehende Neigung zu philosophischer Spekulation vererbt. Mit Bewegung lesen wir in Mainländers Selbstbiographie, daß sowohl seine Mutter wie seine Großmutter gegen ihren Willen in die Ehe getrieben wurden und zeitlebens in innerlicher Ablehnung gegen die Ehe verharrten. „Wir sind keine Kinder der Liebe, sondern Kinder ehelicher Notzucht", sagt Mainländer von sich und seinen Geschwistern. Diese Tatsache ist für die Beurteilung von Mainländers Persönlichkeit von größter Wichtigkeit. Sie wirft ein eigenartiges Licht auf Mainländers Lehre von der Erlösung durch Virginität, die zu den Lieblingsgedanken seiner Philosophie gehört. Sie erklärt vielleicht auch zum Teil den mangelnden Lebenswillen Mainländers und seiner Geschwister.

Unter seinen Geschwistern stand ihm besonders nahe seine Schwester und Mitarbeiterin Minna, mit der er gemeinsam sein dramatisches Gedicht „Die letzten Hohenstaufen" herausgab.

Mainländer besuchte zunächst die Realschule seiner Vaterstadt, hierauf die Handelsschule in Dresden, wo er mit dem Dichter Gutzkow in Berührung kam, dessen Frau

eine Frankfurterin war. Mainländer wurde auf Wunsch seines Vaters Kaufmann und nahm 1858 eine Stelle in einem Handelshause in Neapel an. Er sagt darüber in seiner Selbstbiographie: „Ich habe als Kaufmann die Welt gesehen, einen umfassenden weltmännischen Blick gewonnen und blieb verschont vom giftigen Hauch der Philosophieprofessoren und einem trockenen wurmartigen kurzsichtigen Gelehrtentum, der Vielwisserei, wie Heraklit verächtlich zu sagen pflegte". In Italien blieb er über fünf Jahre und lernte Land und Leute genau kennen. Dieser Aufenthalt wurde für seine Entwicklung von großer Bedeutung. Sein Blick weitete sich und in der herrlichen Natur des Südens erwachte seine poetische Begabung, die neben der philosophischen in ihm schlummerte. Er schrieb eine Reihe von Gedichten, meist in antikem Versmaß.[1]

Auch für seine philosophische Veranlagung kam in Italien der Tag — der große Tag seines Lebens. Im neunzehnten Lebensjahr stehend wurde er 1860 in Neapel in einer Buchhandlung zufällig auf die Werke Schopenhauers aufmerksam.[2] Die Werke Schopenhauers machten Mainländer den tiefsten Eindruck und bestimmten von da ab seine ganze philosophische Entwicklung. In dieser Zeit las Mainländer außerdem die Werke von Dante, Petrarka, Boccaccio, Ariost, Tasso, Leopardi. Besonders zog ihn der Geistesverwandte Schopenhauers, Leopardi, an.

Nach Beendigung seines Aufenthalts in Italien war Mainländer längere Zeit im Geschäft seines Vaters in Offenbach tätig, in seiner freien Zeit in zärtlichem Zusammensein mit seiner leidenden Mutter. In dieser Zeit verfaßte er das dramatische Gedicht „Die letzten Hohenstaufen", ein größeres Werk in drei Teilen — Enzio, Manfred, Konradin —, zu dem er die Anregung in Italien erhalten hatte. Im Jahre 1865 verlor er seine innigstgeliebte Mutter. Dieses Ereignis griff

---

[1] Der handschriftliche Nachlaß Mainländers befindet sich in der Bayerischen Staatsbibliothek in München.

[2] Vgl. die oben abgedruckte Arbeit über Mainländer von Richard Gebhard, S. 220.

tief in sein Leben ein und rüttelte ihn auf. Hatte er bisher nur verehrend der Schopenhauerschen Philosophie gegenübergestanden, so trat er nunmehr kritisch an sie heran. Dies wurde der Ausgangspunkt zu seinem eigenen System, das langsam vor seinem geistigen Auge emporzusteigen begann. Er vertiefte sich zu gleicher Zeit in den Buddhismus, bald darauf auch in Kants „Kritik der reinen Vernunft". Daneben las er die deutschen Mystiker des Mittelalters und den „unübersehbar tiefen Parsival des großen Wolfram".

Seiner großen Vaterlandsliebe folgend wollte er 1866, wie mehrfach vor und nachher, in das Heer eintreten; die rasche Entscheidung bei Königgrätz vereitelte jedoch seinen Plan. Im Jahre 1868 verkaufte der Vater seine Fabrik, die Mainländer bisher geleitet hatte. Er wurde dadurch frei und nahm eine Stelle in einem Berliner Bankhaus an. Hier setzte er das Einsiedlerleben, das er in Offenbach geführt hatte, fort. In seiner freien Zeit las er die bedeutendsten Philosophen alter und neuer Zeit, Heraklit, Platon, Aristoteles, Skotus Erigena, Locke, Berkeley, Hume, Hobbes, Helvetius, Fichte, Hegel, Herbart, Condillac u. a. Doch keiner gewann solchen Einfluß auf ihn wie Schopenhauer. „An Schopenhauer schloß ich mich", so schreibt er, „immer enger an. In einer begeisterten Stunde gelobte ich: Ich will dein Paulus sein, und ich habe mein Wort gehalten."

Der Krieg von 1870 wirkte gewaltig auf ihn ein. „Die Gefühle, welche der Krieg in meiner Brust hervorrief, waren die Geburtswehen meiner «Philosophie der Erlösung»." 1872 faßte er den Entschluß, seine Berliner Stelle aufzugeben und sich nach Offenbach zurückzuziehen. Dort verfaßte er einen ersten Entwurf zu seinem Werke, studierte Kant und Schopenhauer nochmals aufs genaueste und stellte hierauf einen zweiten Entwurf zu seinem System fertig.

Nach Abschluß dieser Arbeiten war er aufs neue für kurze Zeit in einem Berliner Bankhause tätig. Im Frühjahr 1874 gab Mainländer seinen Beruf auf und beschloß, einem langgehegten Wunsch gemäß, als Soldat zu dienen. Er be-

trachtete die Erfüllung der Militärpflicht als eine Pflicht gegen den Staat. Ein entsprechendes Gesuch an den Kaiser hatte den Erfolg, daß ihm gestattet wurde, im Herbst desselben Jahres bei den Kürassieren in Halberstadt einzutreten. Er hatte sich absichtlich den schweren Reiterdienst gewählt. Aus dem gleichen asketischen Bedürfnis heraus wollte er auch drei Jahre als gemeiner Soldat dienen, obwohl ihm geraten worden war, sich die Berechtigung zum Einjährigendienst noch zu erwerben.

In den nun bis zum Eintritt in den Heeresdienst vor ihm liegenden freien Monaten Juni bis September 1874 stellte Mainländer in Offenbach den ersten Band seines lange vorbereiteten Werkes „Die Philosophie der Erlösung" fertig. Sie ist die konsequenteste Vertretung des Pessimismus in der Geschichte der Philosophie überhaupt. „Nun begann ein zaubervolles Leben, ein geistiges Blühen voll Seligkeit und wonniger Schauer. Dieses Leben dauerte vier volle Monate; es erfüllte den Juni, Juli, August und September. Vollständig klar, konsequent und in sich abgerundet lag mein System in meinem Geiste . . ."

Mit der Vollendung dieses Hauptwerkes waren die letzten Tage des September 1874 herangekommen. Am 26. September, einem wünscherschönen wolkenlosen Herbsttage, ging Mainländer an das Grab seiner Mutter und gelobte, die Hand auf den Hügel legend: Virginität bis zum Tode. — Das was er gelehrt hatte, wollte er auch im Leben üben.[3]

[3] Die gleiche Stellung nahm er einer anderen Leidenschaft gegenüber ein, der Sucht nach Ehre und Ruhm. Bezeichnend hierfür ist eine Stelle aus einem Briefe Mainländers an seinen Verleger: „Es ist nicht nötig, daß ein Philosoph seiner Lehre gemäß lebe; denn man kann etwas als vortrefflich erkennen, ohne doch die Kraft zu haben danach zu handeln. Einige Philosophen haben aber nach ihrer Ethik gelebt, und erinnere ich an Kleanthes, den Wasserträger, und an Spinoza, den Brillenschleifer. Nun ist auch das, was ich lehrte, gleichsam in mein Blut übergegangen, so daß ich meinem Werke, dürfte ich von seiner Wirkung auf mich auf seine Wirkung auf andere schließen, den größten Erfolg prognostizieren müßte. So kommt es, daß ich vor nichts mehr zurückschrecke, als den Blicken der Welt ausgesetzt zu sein. Ich gehöre

Pilipp Mainländer
im Alter von 18 Jahren

Am 1. Oktober 1874 trat er dann, im dreiunddreißigsten Lebensjahre stehend, bei den Kürassieren in Halberstadt ein. Der anstrengende Dienst wurde ihm im Anfang sehr schwer, er aber überwand die Schwierigkeiten. Der Dienst brachte ihn in nächste Berührung mit den unteren Volksschichten, die ihm auf diese Weise vertraut wurden. Nach Ablauf eines Jahres wurde er als Gefreiter entlassen.

Am 1. November 1875 kam Mainländer wieder in Offenbach an. Sein Lebenstrieb, der nie groß gewesen war, nahm von da an schnell ab. Er fühlte sich „verbraucht" und „unaussprechlich müde", wie er schon von Halberstadt aus seiner Schwester Minna geschrieben hatte. „Da keine Stimme in mir sprach und außen Totenstille herrschte, so beantwortete ich die Frage: Was dann? mit einem sehnsuchtsvollen Aufwallen des Herzens nach absoluter Ruhe." Aber es kam anders. Er sah das Manuskript seines Werkes durch und begann die zweite Hälfte seiner Selbstbiographie. Dann schrieb er in zehn Tagen eine Novelle: „Rupertine del Fino", nur weil seine Schwester behauptete, er könne keine Novelle schreiben. Hierauf schrieb er den zweiten Teil der „Philosophie der Erlösung" — dies alles in fünf Monaten! Außerdem trug er sich mit dem Plan, sich der sozialdemokratischen Bewegung anzuschließen und für seine leidenden Mitbrüder praktisch zu wirken.

Aber dieser Schritt ins Leben wurde nicht mehr getan. Was ihn veranlaßt hat, seinen Entschluß zu ändern und in den Tod zu gehen, darüber können wir nur Vermutungen

---

zu denen, von welchen der Mystiker Tauler sagt: Daß sie sich vor allen Kreaturen verbergen, daß niemand von ihnen sprechen könne, weder Gutes noch Böses, und keine mir bekannte Sentenz hat einen so tiefen Eindruck auf mich gemacht, als die in den Katakomben von Neapel befindliche Inschrift:

VOTUM SOLVIMUS NOS QUORUM NOMINA DEUS SCIT.

Ich müßte Sie demnach freundlichst ersuchen mir Ihre Zusicherung zu geben, daß Sie mich niemals als den Verfasser der Philosophie der Erlösung nennen werden. Für dieses Werk bin ich Philipp Mainländer und will es bis zum Tode bleiben."

aufstellen. Es muß indes bemerkt werden, daß Mainländers Schwester Minna, die streng aristokratische Ansichten hatte und schon die Absicht ihres Bruders, als Soldat freiwillig zu dienen, nicht begriffen hatte, sich der Absicht ihres Bruders, als Sozialdemokrat politisch zu wirken, mit Leidenschaft entgegenstellte. Dieser Umstand veranlaßte ihn höchstwahrscheinlich, diese Absicht aufzugeben. Damit entfiel aber für ihn jedes Motiv weiterzuleben. Er schreibt in einer seiner letzten Aufzeichnungen[4]: „Es ist alles Ährenlese auf abgeernteten Feldern und gibt Arbeit für Monate, nicht für Jahre. Soll ich nach der Reife dieser Frucht nicht aus Mangel an jedem Motiv mit Wollust den Tod suchen, so muß ich die sozialdemokratische Bahn betreten, die mich aufreibt und sofort betäubt gegen die verlockenden Stimmen der Sehnsucht nach der absoluten Ruhe, der Erlösung für immer . . . erwähle ich sie nicht, so sterbe ich aus Mangel an jedem Motiv."

Am 31. März 1876 hielt Mainländer den ersten Band seines Werkes gedruckt in Händen. Er äußerte, sein Leben habe nun keinen Zweck mehr. In der folgenden Nacht machte er ihm ein Ende.[5]

Der zweite Band der Philosophie der Erlösung erschien erst im Jahre 1886, zehn Jahre nach Mainländers Tod. Um die Herausgabe dieses Bandes hat sich neben der Schwester Mainländers Redakteur Otto Hördt in Frankfurt sehr verdient gemacht.

Am 15. Mai 1912 wurde Mainländer auf Anregung des Verfassers vorliegender Blätter ein Denkstein in Offenbach geweiht, um das Andenken an ihn in seiner Vaterstadt

[4] Vgl. Rauschenberger, Walther: Aus der letzten Lebenszeit Philipp Mainländers, Süddeutsche Monatshefte 1911, S. 118 ff.

[5] Daß Mainländer, nachdem er sich entschlossen hatte aus dem Leben zu scheiden, mit seinem Tod auch seine Lehre besiegeln wollte, kann nicht ganz von der Hand gewiesen werden (vgl. hierüber Fritz Sommerlad, Aus dem Leben Philipp Mainländers, Zeitschr. f. Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 111, S. 101). Mainländer schreibt in einer seiner letzten Aufzeichnungen ausdrücklich: „Ob ich die Ruhe des Todes allem dem vorziehen und mit ihm den letzten Schluß meiner Lehre besiegeln werde — das weiß ich jetzt noch nicht."

dauernd zu erhalten. Die Kosten des Denksteins wurden von Verehrern des Philosophen bestritten.[6]

Mainländers Philosophie ist eine selbständige Fortbildung der Schopenhauerschen Philosophie in realistischer Richtung. Mainländer gelangte wie sein Meister Schopenhauer auf verhältnismäßig schnellem geradlinigem Weg zur Aufstellung seines Systems. Beide hatten gegen Ende des dritten Jahrzehnts ihres Lebens ihre Weltanschauung festgelegt, ohne sie mehr zu ändern. Auch in der Art ihres Denkens haben beide eine gewisse Ähnlichkeit.[7] Mainländer erinnert wie Schopenhauer etwas an die altgriechischen vorsokratischen Philosophen, die sich mit offenem Auge in wesenhafte Züge des Seins vertieften und diese in plastischen Gedanken festhielten. Die Anschauung der Welt war der Mutterboden ihrer Philosophie, nicht leere Begriffsabstraktionen, in denen sich die deutsche Philosophie lange Zeit bewegt hatte. Etwas von der Taufrische und dem Erdgeruch der altgriechischen Philosophen lebt in Schopenhauers Werken, und ein Abglanz davon ist auch auf Mainländer gefallen.

Mainländers Verhältnis zu Schopenhauer ist mit demjenigen des Aristoteles zu Platon verglichen worden.[8] Weilte Schopenhauer wie Platon mit Vorliebe auf den lichten Höhen der Idee, so kehrt Mainländer gleich dem Stagiriten auf den Boden strenger Immanenz zurück. Beide verlegen alle Realität in das Einzelne, das Individuum. Beide stellen sich im Gegensatz zu ihren Meistern bewußt auf den Boden der Erfahrung, um sie in nicht unwesentlichen Punkten wieder zu überschreiten: Die Annahme einer vorweltlichen,

---

[6] Der Denkstein, ein mächtiger Quarzblock aus dem Taunus, steht in Offenbach im Dreieichring an der Landesgrenze unfern der Haltestelle der elektrischen Straßenbahn. [Vgl. die Abbildung nach S. 240.]

[7] In seiner äußeren Erscheinung war Mainländer mittelgroß und brünett. Er hatte dunkle Haare und Augen und bräunlichen Teint, im Gegensatz zu dem blonden und blauäugigen Schopenhauer.

[8] Max Hecker: Schopenhauer und die indische Philosophie, Köln 1897, S. 11 f.

untergegangenen Gottheit bei Mainländer ist so gut Metaphysik wie die Annahme einer lebenden Gottheit bei Aristoteles.

Die Philosophie Mainländers ist der treueste Ausdruck seiner Persönlichkeit: Die Erlösung ist ihr Leitmotiv, wie schon der Titel seines Hauptwerkes besagt. Alles Leben ist Leiden; „das seelige Leben" enthält für Mainländer wie für Schopenhauer einen Selbstwiderspruch. Die pessimistische Stimmung ist aber bei Mainländer bedeutend gesteigert. Während Schopenhauers Philosophie in einem „relativen Nichts" endet und die Möglichkeit eines unfaßbaren, namenlosen Seins offen läßt, tritt bei Mainländer die Hinneigung zum absoluten Nichtsein in den Vordergrund. Dieses ist sein heiß ersehntes Ziel. „Denn bei den Toten gibt es keinen Schmerz."[9] Mainländer läßt sich auf eine Begründung der Mängel und Unvollkommenheiten dieser Welt fast gar nicht ein. Diese gelten ihm als eine ausgemachte Sache. Er ist so tief davon überzeugt, daß Nichtsein besser ist als Sein, daß nach ihm selbst die Gottheit es vorzieht, aus ihrer Allgenugsamkeit, ihrem Übersein herauszutreten und in dem seligen Schoß des Nichtseins unterzugehen. Der ganze Weltprozeß wird als Bewegung des höchsten Seins (Gottes) durch das Werden in die selige Ruhe des Nichtseins aufgefaßt. Gegenwärtig befindet sich der Prozeß in dem Stadium des Werdens, der Auflösung der Gottheit. Ein stärkerer Ausdruck für den Pessimismus konnte nicht gefunden werden.

Die Menschheit im besonderen bewegt sich dem sozialen Staat entgegen, in dem jeder seine Bedürfnisse befriedigen kann und ihre Nichtigkeit durchschaut (Mainländer ist Sozialist). Mainländers Denken ist in ungleich höherem Grad, als dasjenige Schopenhauers, von dem Gedanken des Staates erfüllt (woraus sich auch zum Teil seine eigentümliche Vorliebe für das Soldatenleben erklärt, die übrigens auch bei Descartes vorlag). Mainländer ist der einzige Philosoph, der den Pessimismus mit dem Sozialismus in

[9] Sophokles, Elektra.

Verbindung bringt. Während Schopenhauer, streng aristokratischen Anschauungen huldigend, sich fern von der großen Menge hält („odi profanum volgus et arceo!"), fühlt sich Mainländer, seiner wärmeren Gefühlslage entsprechend, zu den Armen und Unterdrückten hingezogen und möchte ihnen Hilfe bringen. Sein Gedanke, daß die Menschheit, wenn sie für die Erlösung reif werden soll, den sozialen Staat durchschreiten muß, um in ihm alle ihre Bedürfnisse befriedigen zu können und die Nichtigkeit solcher Befriedigung zu durchschauen, muß im Rahmen seiner Philosophie als folgerichtig bezeichnet werden. Wenn so die Menschheit zur Erkenntnis der Nichtigkeit aller Erdenwerte durchgedrungen ist, so steht ihr der nächste Weg zur Erlösung offen: die Virginität, die Mainländer sich selbst freiwillig auferlegt hat.

Daß Mainländer eine tiefe Verehrung für den Buddhismus, „die blaue Blume des Orients", hatte, braucht kaum gesagt zu werden.

Der oben skizzierte Unterschied zwischen dem Standpunkt Mainländers und dem Schopenhauers zeigt sich zunächst in der Erkenntnistheorie. Ist Schopenhauer kritischer Idealist, so ist Mainländer — mit Ausnahme seiner Stellung zur Materie — kritischer Realist. Schopenhauer, der mit Kant alle Formen des Seins in das erkennende Subjekt hinüberzieht, stand zeitlebens unter dem Banne der Kantischen Philosophie, und es ist eine offene Frage, ob dieser Umstand seine Bedeutung als Philosoph erhöht. Mainländer dagegen hat sich von dem Einfluß Kants in viel höherem Grade freigehalten. Raum, Zeit und Kausalität sind nach ihm Formen des Seins, unabhängig vom erkennenden Subjekt. Die Dinge an sich befinden sich in zeitlicher Sukzession und wirken kausal aufeinander ein. Diesen allgemeinsten Formen des Seins entsprechen aber als apriorische Funktionen des Denkens: Der Punkt-Raum, der als die Fähigkeit bezeichnet wird, nach drei Dimensionen auseinander zu treten und die Dinge zu begrenzen; die Gegenwart, die auf den Punkt der Bewegung in der realen

Sukzession eingestellt ist; das Kausalitätsgesetz und die Synthesis, d. h. die Fähigkeit, die getrennten Einzelempfindungen zur Einheit des „Dinges" zu verknüpfen, während die Zeitvorstellung nach Mainländer eine Verbindung a posteriori der Vernunft ist. Mainländer ist also transzendentaler Realist, nimmt aber daneben apriorische Erkenntnisformen der Vernunft an. Eine Erklärung, wieso diese apriorischen Formen der Erkenntnis mit den vom Subjekt unabhängigen Formen des Seins inhaltlich übereinstimmen, auf sie eingestellt sind — eine Übereinstimmung, die doch nur auf metaphysischem Wege erklärt werden könnte —, gibt Mainländer nicht, kann sie auch der ganzen Anlage seines Systems nach nicht geben.

Eine wesentliche Einschränkung erhält der transzendentale Realismus Mainländers dadurch, daß die Materie zu einem rein idealistischen Faktor erklärt wird. Die Materie bringt es also mit sich, daß die Welt der Vorstellung kein Abbild der Welt der Dinge an sich ist, trotz der sonst vorhandenen Übereinstimmung der Formen des Denkens und Seins.

Auf Grund dieser Erkenntnistheorie gelangt Mainländer zu der Annahme einer Vielheit von Dingen an sich, deren Qualität auf demselben Wege wie bei Schopenhauer, dem Weg nach innen, der Versenkung in das eigene Selbst erkannt wird. Das Ding an sich entschleiert sich hier als Wille zum Leben. Während aber bei Schopenhauer notwendigerweise dieser Wille ein einheitlicher, ungeteilter, zeitloser ist, eben das eine Ding an sich, sind es bei Mainländer — seiner realistischen Erkenntnistheorie entsprechend — die vielen, individuellen Willen, die alles beherrschen und treiben. Was uns subjektiv als Materie mit sinnlichen Qualitäten erscheint, das ist an sich nichts als Wille oder Kraft mit bestimmten Bewegungsformen.

Damit ist die Grundlage gelegt zu einer Verschiedenheit in der Begründung der Ethik, wie in der Auffassung der Erlösung. Schopenhauers Ethik sucht die Gegensätze der nur in der Erscheinungswelt verschiedenen Individuen zu über-

brücken. Er erblickt demgemäß das Fundament der Ethik im Mitleid, dem unmittelbaren Einswerden mit dem fremden Wesen, das im Leiden am stärksten hervortritt. Die Statuierung des Mitleids als Fundament der Ethik entspricht dem innersten Wesen von Schopenhauers Philosophie, ihrer All-Einheitslehre und ihrem Leidenscharakter. Das Mitleid ist die ethische Konsequenz der Lehre von der wesenhaften Identität alles Lebenden und Seienden. Bei Mainländer dagegen ist der individuelle Wille an sich getrennt von jedem anderen, und Mainländer sucht deshalb das Fundament der Ethik im natürlichen Egoismus. Das Individuum und sein Egoismus ist nach Mainländer das einzig Reale.

Dieser Verschiedenheit in der Begründung der Ethik entspricht der Unterschied in der Auffassung des Erlösungsvorganges. Bei Schopenhauer: der mystisch transzendente Akt der Willensverneinung. Gelingt es einem einzigen Heiligen, den Willen zum Leben zu verneinen, so hat er nicht nur sich selbst, sondern gleichzeitig auch die Welt erlöst. Bei Mainländer dagegen ist es ein innerweltlicher Prozeß, ein Vorgang des Naturgeschehens: das Individuum, der sich in der Zeit bewegende Wille zum Leben, erlischt von selbst durch Zeitablauf — durch den Tod.

Wie das Individuum, so bewegt sich auch die Welt in ihrer Gesamtheit von selbst dem Nichtsein entgegen: Mainländer stellt dem Gesetz der Erhaltung der Energie — ohne nähere Begründung — ein Gesetz der Schwächung der Kraft entgegen und bestreitet gleichzeitig die Unendlichkeit der Welt (deren Erlösung dann nicht möglich wäre) als eine „frivole Ausgeburt der perversen Vernunft".

In der reinen Christuslehre (die er als esoterisches Christentum dem herrschenden exoterischen gegenüberstellt) erblickt Mainländer eine Bestätigung seiner Lehre. Der „Heilige Geist" ist nach ihm der in der Welt wehende Atem der vorweltlichen, untergegangenen Gottheit. In Mainländers Geist hat sich die eigenartigste Vermählung christlichen und

indischen Denkens vollzogen. Am Anfang der Welt steht bei ihm ein christliches Element: Gott, und am Schluß ein indisches: das Nirvâna. Diese starke Beimischung christlichen Denkens unterscheidet Mainländers Denken innerlich am meisten von demjenigen Schopenhauers, bei dem eine bemerkenswerte und wohltuende Vorurteilslosigkeit und Freiheit von christlichen Dogmen vorliegt. Die Verschmelzung christlicher und indischer Weltanschauung gab auch zweifellos den ersten Anstoß zu Mainländers metaphysischer Auffassung der Welt, der Bewegung Gottes aus dem Übersein durch das Werden in das Nichtsein — einer Weltdeutung, die zum Kühnsten, aber deshalb auch Anfechtbarsten gehört, was die Geschichte der Philosophie hervorgebracht hat.

Ist nach dem Gesagten Mainländer hinsichtlich seiner pessimistischen Auffassung radikaler als Schopenhauer, so steht er in einer anderen Richtung hinter ihm zurück: in der atheistischen Weltanschauung. Gewiß konnte kein stärkerer Ausdruck für den Pessimismus gefunden werden als derjenige Mainländers, daß selbst die Gottheit das Nichtsein dem Sein vorzieht. Der Atheismus wird aber eben damit in Frage gestellt, — nicht nur für die Vergangenheit, sondern schlechthin. Eine Weltanschauung, die in irgendeiner Richtung die Existenz eines Gottes annimmt — sei es eines überseienden oder eines vorweltlichen — kann nicht als „Atheismus" bezeichnet werden. Auch die gegenwärtige Welt ist nach Mainländer ein Rest der untergegangenen Gottheit und trägt noch die Nachwirkungen von ihr in sich.

Am allerwenigsten aber kann in Mainländers Standpunkt die, wie er meint, erste wissenschaftliche Begründung des Atheismus erblickt werden. Auch widerspricht unserm durch das Christentum bewußt und unbewußt beeinflußten Denken und Fühlen der Gedanke der Gleichsetzung der Welt mit einer gestorbenen Gottheit zu sehr, als daß wir daran Gefallen finden könnten, und es klingt beinahe wie eine Ironie, wenn Mainländer sich in dieser Auffassung mit dem innersten

Gedenkstein für Phillipp Mainländer in Offenbach a. M.

Wesen des Christentums, der reinen Christenlehre, in Übereinstimmung glaubt. Eine metaphysische Einheit kann niemals in die Vergangenheit verlegt, sondern nur als zeitlos-ewig gedacht werden. Der Gedanke Mainländers, daß diese metaphysische Einheit sich der Kategorie des Werdens bedient, um durch sie in das Nichtsein zu treten, muß als völlig verfehlt bezeichnet werden. Ein metaphysisches Wesen, das den ganzen Weltprozeß mit all seinen Leiden und Schmerzen veranstaltet, nur deshalb, um sich selbst in Sicherheit zu bringen, verdient nicht den Namen „Gott". Durch die Annahme einer untergegangenen Gott-Einheit kann auch niemals der gegenwärtige dynamische Zusammenhang der Welt erklärt werden.

Größer ist darin die Auffassung Schopenhauers. Er wendet sich schroff gegen jeden Theismus und zwar aus ethischen Gründen. Die Existenz und die Macht des Schlechten und Bösen in der Welt macht es ihm unmöglich, an eine gütige und dabei allwissende und allmächtige Gottheit zu glauben. Er ist der erste, der dies frei und offen im Abendland bekannt hat. Er lehnt jede Gemeinschaft mit dem christlich-jüdischen Gottesglauben ab, weil er seinem sittlich-religiösen Bewußtsein nicht Genüge tut. Schopenhauer hat damit für das abendländische Denken eine religiös-philosophische Tat getan, die in ihrer Tragweite und Tiefe kaum zu ermessen ist. —

Wichtig für die vorliegende Erörterung ist die Hervorhebung der Tatsache, daß beide Denker an die Möglichkeit der Erlösung glauben, was bei einem anderen Schüler Schopenhauers, bei Bahnsen, nicht der Fall ist. Es wird durch diesen Glauben dem Pessimismus die schärfste Spitze genommen, während die Abwesenheit dieses Glaubens bei Bahnsen eine erhöhte Tragik der Weltanschauung begründet.

Anlaß zu Kritik und zu Bedenken gibt bei beiden Denkern die Lehre von der Welterlösung. Schopenhauer schreibt dem Menschen die Fähigkeit zu, den Weltwillen zu verneinen. Er erhebt damit den Anspruch, daß der in dem einzelnen Individuum auftretende Wille, der doch

nur zeitliche Erscheinung des Willens an sich ist, die Kraft habe, den Weltwillen selbst aufzuheben. Dies ist aber mangels der Identität von Erscheinung und Ding an sich ausgeschlossen. Niemals kann ein in der Zeit vor sich gehender Akt eine Wirkung im Zeitlosen haben, niemals kann der Weltwille durch einen in seiner Peripherie sich abspielenden Vorgang erlöst werden. Eine Erlösung ist vielmehr nur durch einen zentralen Akt des Weltwillens selbst möglich.

Mainländers System wäre ohne Widerspruch, wenn er sich mit der Erlösung des Individuums begnügen würde, worauf sein System allein angelegt ist. Er erstrebt aber daneben noch eine Erlösung der Welt als solcher. So begreiflich dies vom philosophischen und ethischen Standpunkt aus ist, so wenig vorteilhaft ist es für Mainländers System. Mainländer denkt sich die Erlösung des Weltganzen so, daß sich die Individuen gegenseitig im Kampf ums Dasein schwächen, daß sich folglich die Summe der Energie des Weltalls, die als endlich gedacht wird, fortwährend verringert und schließlich in nichts aufgeht. Er bestreitet also das Gesetz der Erhaltung der Energie, wie schon oben bemerkt. Dieser Standpunkt läuft aber letzten Endes auf eine Leugnung des Kausalitätsgesetzes hinaus. Soll strenge Notwendigkeit in allem Geschehen liegen, soll tatsächlich nichts zu nichts und nie etwas aus dem Nichts entstehen, so muß die den Einzelerscheinungen zugrunde liegende Summe der Energie und Materie konstant sein. Mit der Leugnung des Energiegesetzes wird also auch das Kausalitätsgesetz geleugnet. Nun kann die Bestreitung eines allgemein anerkannten Gesetzes einem Denker nicht schon an sich zum Vorwurf gemacht werden. Da aber Mainländer selbst die strenge Notwendigkeit alles Geschehens lehrt, so widerspricht er sich selbst. Außerdem muß gefordert werden, daß ein Philosoph seine von der allgemeinen Auffassung abweichende Ansicht begründet. Dies aber hat Mainländer in unzulänglicher Weise getan. In dem Augenblick, in dem Mainländer sich jeder Meta-

physik begibt und ganz auf den Boden des Naturgeschehens tritt, unterliegt er naturwissenschaftlicher Kritik, und hier gereicht es ihm nicht zum Vorteil, daß er das allgemeinste Gesetz des Naturgeschehens, das Gesetz von der Erhaltung der Energie, bestreitet, ohne sich auf eine eingehende induktive Widerlegung dieses Gesetzes einzulassen.

Ein Hauptverdienst der Mainländerschen Philosophie ist die Verbindung der Willensmetaphysik mit dem kritischen Realismus. Dem Willen ist das ruhelose, das blinde, sinnlose Drängen wesentlich; denn auf diesem nie ruhenden Hasten und Treiben des Willens beruhen ja eben der Schmerz und die Leiden des Daseins. Diesem unersättlichen Drang des Willens aber haftet die Zeitform notwendig an. Existiert aber der Wille unabhängig vom erkennenden Subjekt, ist er das Ding an sich, so muß gleiches von der Form seiner Wirkungsweise, der Zeit, gelten. Kein einziges metaphysisches Prinzip fordert so sehr die vom Subjekt unabhängige Zeit wie die Willensmetaphysik. Aus diesem Grunde haben sämtliche bedeutenderen Fortbildner der Schopenhauerschen Philosophie, Eduard v. Hartmann, Bahnsen, Mainländer, das Willensprinzip mit dem transzendentalen Realismus verschmolzen.

Eine ebenso große Bedeutung wie für das Stadium der Aktualität des Willens, der Willensbejahung, gewinnt aber der Realismus für die Willensverneinung, für die Lehre von der Erlösung. Ist die Zeit nur phänomenal und existiert allem zeitlichen Geschehen zugrunde liegend ein Absolutes, gleichviel welcher Art, so ist jeder Versuch, dieses zeitlose Sein in das Nichtsein zu überführen oder irgendeine Veränderung an ihm vorzunehmen (Akt des Nichtwollens) aussichtslos. Denn die Zeit, also auch Veränderung, Entstehen und Vergehen, sind ja eben nach dieser Annahme dem Ding an sich fremd. Der Gedanke der Umwandlung einer zeitlosen, absoluten Potenz in das Nichts hebt sich selbst auf.

Könnte sich das zeitlose Sein in Nichts verwandeln, so könnte sich ebensogut das Nichts jederzeit zum absoluten Sein erheben. Beides ist undenkbar.

Mainländers Hauptbedeutung liegt in der Stellung, die er dem Individuum gegeben hat. Es kann nicht verkannt werden, daß das Erlöschen der Individualität im Tode von dieser Philosophie in glücklicher Weise verwendet worden ist. Wir erblicken in Mainländer vor allem den Philosophen der Individualerlösung. Hier hat er ins Schwarze getroffen. Die Auflösung der Individualität durch den Tod, die auch von Schopenhauer angenommen wird, gewinnt bei Mainländer dadurch eine ungleich größere Bedeutung, daß er dem individuellen Willen ein Sein an sich zuschreibt, dessen wirkliche und endgültige Erlösung durch den Tod gesichert ist.

Auch in anderer Richtung verdienen Mainländers Werke reiche Anerkennung. Es weht aus der „Philosophie der Erlösung" tatsächlich ein Hauch der Erlösung. Sie ist nicht nur gedacht, sondern tief empfunden. Das von Schauen und Erleben erfüllte Denken spricht sich ferner in einem formvollendeten Stil aus, der seit Schopenhauer zum guten Ton in der Philosophie gehört.

Das Bild, das wir entworfen haben, wäre unvollständig, wenn wir nicht der edlen menschlichen Eigenschaften Mainländers gedächten. Seine Schriften und Briefe, wie die Berichte derer, die ihn gekannt haben, lassen seine edle und reine Persönlichkeit mit Sicherheit erkennen. Wenige haben ein für die Leiden ihrer Mitmenschen so empfängliches und warmfühlendes Herz besessen, wie er.

Sein Leben gewinnt eine besondere Bedeutung im Hinblick auf seine Philosophie. Zwischen Mainländers Lehre und seinem Leben besteht völlige Übereinstimmung: er hat nicht nur eine Lehre aufgestellt, sondern auch nach ihr gelebt. Ein Punkt bedarf dabei besonderer Hervorhebung. Auch andere Männer, wie Buddha, Augustin, Franz v. Assissi, Leo Tolstoi haben nach dem gelebt, was sie als Recht erkannt hatten — aber erst,

nachdem sie das Leben genossen, es kennen gelernt hatten. Wer das Leben flieht, sich von ihm abwendet, hat es fast immer vorher geliebt. Ganz anders ist Mainländers Art. Er steht von Anfang an über der Welt und ihren Gütern.

Über Mainländers Leben und Philosophie stehen die ernsten Worte des Sophokleischen Chores[10]:

„Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῇ,
βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἥκει
πολὺ δεύτερον ὡς τάχιστα."

[10] Oedipus auf Kolonos, 1225—27.

PAUL DEUSSEN UND DIE HEUTIGE INDOLOGIE.

Von

BETTY HEIMANN (Halle a. S.).

Das Bild Paul Deussens stellt sich in den verschiedenen Schichten, in die sein Einfluß drang, in verschiedenen Brechungen dar. Der große Kreis der gebildeten Laien hat dankbar die vielen neuartigen Anregungen und Bereicherungen angenommen, die er im weiteren Verfolg der Schopenhauerschen Ideen dem westlichen Kulturempfinden bot. Die Fachgelehrten der beiden Spezialforschungsgebiete, der Indologie und der Philosophie, die er miteinander verbinden wollte, verhielten sich mehr zurückhaltend oder ablehnend, wohl aus dem Mißtrauen heraus, das man jedem Grenzgebietler entgegenbringt, der naturgemäß nicht alle Anforderungen der Einzeldisziplin erfüllen kann, sondern mit kühnem Griff nur das für ihn Wesentliche und Allgemeingültige aus zwei Disziplinen herauszustellen sucht.

So ist in der Philosophie erst einmal Bedenken aufgetaucht gegen das von Deussen erstmalig vorgenommene Wagnis, die Geschichte der Philosophie über die Geschichte der europäischen Philosophie hinaus zu erweitern und nicht nur den Orient der οἰκουμένη hineinzuziehen, sondern auch die isoliert und selbständig entwickelte Philosophie Indiens als einen der wichtigsten Bestandteile herauszuheben, ihr sogar dem inneren und äußeren Gehalt nach weitaus den größten Teil in seiner Gesamtdarstellung einzuräumen. (Einen kleinen Anhang der ostasiatischen Philosophie, der Chinesen und Japaner, hat er hinzugefügt.)

Die Indologie ihrerseits hält es für problematisch, ob überhaupt schon die Zeit gekommen sei — damals schon und auch heute noch —, eine synthetische Darstellung indischer Philosophie zu geben, ob wir schon hinausgelangt sind über die Mosaikarbeit an den Einzeltexten.

So legt sie von diesem Standpunkt aus an die Übersetzungen Deussens den Maßstab, ob er tatsächlich philo-

logisch genau im einzelnen, unter Berücksichtigung sämtlicher Vorarbeiten gewissenhaft die Texte übersetzt habe. Ihre Vorwürfe gehen dementsprechend gegen die Deussensche Methode, sich nur auf seinen philosophischen Instinkt und seine Sprachbegabung zu verlassen, so noch einmal sich allein mit seiner ganzen Persönlichkeit den Originalquellen gegenüberzustellen, diese auf ihre Gesamtfärbung zu prüfen, dementsprechend nur die haupt-sinntragenden Worte zu akzentuieren, Substantiv und Verbum im richtigen Kulturkolorit herauszuarbeiten, und nicht durch — durch Jahrhunderte und andersartige Kulturen getrennte — fremde Termini die innere Geschlossenheit der Texte zu verwischen. Diese sich selbst gestellte Aufgabe, das Kennwort — und nur dieses — im Satze glücklich herauszuarbeiten, weicht allerdings des öfteren von den Forderungen westlicher Philologie ab, allen Bestandteilen des Satzes in gleicher Weise gerecht zu werden. Glücklich vieldeutig, je nach der Färbung der betreffenden zu übersetzenden Stelle, hebt sich bei Deussen, sinntragendes Substantiv, sinntragendes Verbum heraus.

Gerade diese Eigenschaft der Deussenschen Übersetzungen, jederzeit unbeeinflußt von anachronistischen Analogien im Wortausdruck, sich mit dem Leitgedanken der betreffenden Periode auseinanderzusetzen, ist deshalb doppelt anerkennenswert und spricht in besonderem Maße für seinen philologischen Instinkt und seine Wahrhaftigkeit, weil gerade seine philosophische Prämisse ihn leicht zu entgegengesetzten Übersetzungen führen könnte. Denn seiner gesamten philosophischen Arbeit liegt gerade die umstreitbare Voraussetzung zugrunde, daß die Wahrheit zu allen Zeiten und in allen Kulturen nur eine sei, daß eine weltumfassende Synthese der philosophischen Ideen möglich, daß ein Leitgedanke den Lehren der Bibel, der Upaniṣaden, der griechischen und neueren Philosophie zugrunde liege, daß „der Christus in uns gleich dem Brahman in uns“ sei usw. . . . Ja, glaubend an die Möglichkeit, Upaniṣadgedanken mit den verschiedenen Grundthesen der gesamten westlichen Philosophie zur Deckung bringen zu können, wagt er kühn den

Satz (Gesch. der Phil. I, 1, S. 7), daß auch wohl, wenn wir je Kenntnis von den Philosophien andrer Planeten gewinnen werden, wir — hier wie dort — gleiche Denkresultate sehen würden, eine Hypothese, erschlossen aus der vermeintlichen Tatsache, daß selbständig die Entwicklung in Indien und im Westen zur gleichen, zur einen reinen Wahrheit geführt hätte. Die Richtigkeit, d. h. die einzige Möglichkeit dieser Resultate, sei dadurch erwiesen, daß zwei unabhängige Rechner — Indien und Europa — zu gleichen Ergebnissen gekommen wären.

Deussen stellt zur Begründung dieses Satzes die These auf, daß überall im wesentlichen die Natur die gleiche sei und eben aus der Anschauung der Natur sich unser gesamtes empirisches Wissen gebildet habe („Vedânta-Plato-Kant", S. 41). Dann allerdings glaubt er, daß aus Eudaimonismus, aus Sehnsuchtsgefühl, vom Materialismus frei zu werden, der die einzig konsequente Denkhaltung gegenüber allem Empirischen sei, sich bei allen Völkern gleichmäßig, sei es durch Sublimierung des Willens, des Gefühls oder der Erkenntnis, die Flucht aus der Welt der Erscheinungen vollzogen habe, hin „zum Ding an sich".

Betrachten wir nun einmal den Vordersatz dieser These, so ist es allerdings die jeweilige Stellung zu den Naturgegebenheiten, die die Philosophie bedingt. Aber, die Anschauung der Natur ist eben unter den verschiedenen Himmelsstrichen und durch die dadurch bedingten sozial-wirtschaftlichen Verhältnisse bei den Völkern eine verschiedene. Indien, das Land, wo sich im abrupten Übergang antithetischer Landschaftsbilder und Temperaturen die Naturgegebenheiten so in den Vordergrund drängen, daß sie im Guten und Bösen den Menschen nicht aus ihrer Macht lassen, daß sie, für seine Bedürfnisse genügend, nicht intellektuelle Abwehrkräfte wachriefen, keine technische Kultur notwendig machten, auch Massensiedlungen nicht zur Naturentfremdung moderner Städte führten, Indien hat in ganz anderer Weise als in ungünstigeren Breiten, oder in den kultur-wechselnderen und umkämpfteren Gegenden des

Mittelmeers, eine in sich ruhende Verwachsenheit mit der Natur entwickeln und erhalten können. Hier lagen im Realismus, d. h. im Beharren in den Naturgegebenheiten, weitere eudaimonistische und moralische Ausbildungsmöglichkeiten. Man denke an die über-personale Verantwortungsethik der Inder, wo Demut gegenüber Naturgesetz und Mitgeschöpf das moralische Gefühl bis zum über-egoistischen Handeln sublimierte.

Wohl zu früh nimmt Deussen daher in indischer Philosophie den Gedanken der Loslösung vom Empirischen an. Der berühmte 6. Prapāṭhaka der Chāndogya-Upaniṣad, die tat-tvam-asi-Formel, ist wohl nicht mit Schopenhauer und Deussen als Loslösung vom Empirischen zu deuten, sondern gerade durch das intensive Versenken in das Empirische, durch das Einsfühlen mit Sache, Pflanze, Tier erfaßt man die göttliche Wirkung der Gesamtnatur, in diesem, in jenem, in sich selbst. Ein metaphysischer Materialismus, wenn man so sagen darf (cf. contra Deussen, Elem. d. Metaphysik, S. 42), liegt in dieser Lehre der Umwandlung des Urstoffs in seine jeweilig kommenden und gehenden Gestaltungen. Von diesem Realismus aus können sich in verschiedener Färbung mehr idealistische, mehr realistische Gedanken entwickeln. Getragen sind auch die späteren realistischen Systeme (Sāmkhya) und polytheistischen Ausbildungen des Hinduismus von dem gleichen, aus dem Empirischen gewonnenen, durch Zusammenschau über das Empirische hinausführenden Leitgedanken.

Aber auch für die idealistischen Systeme liegt in diesem metaphysischen Realismus die Grundlage; nicht nur „ein trostloser Materialismus“ (Deussen, Elemente der Metaphysik, S. 16) ist hier gegeben.

Wie in den Einzelheiten glücklicher Wortwahl auf Grund des Einfühlens in das spezifische Kolorit des zu bearbeitenden Textes, wird Deussen auch durch seinen unbetrügbaren Instinkt geführt bei dem Erkennen der Abhängigkeit der verschiedenen Textgruppen voneinander. So hat er als erster die Bedeutung der Upaniṣaden für sämtliche

auf sie folgenden Systeme schon in ihrer vollen Tragweite erkannt, wenn auch unter anderer als oben angedeuteter Auslegung. Das Sāmkhya-System ist nicht, wie Deussen schon früh richtig hervorhob, eine von der Upaniṣadenperiode und den früheren Trägern der Geisteskultur isoliert zu betrachtende Philosophie (s. Gesch. d. Philos. I, 3, S. 18 u. a.), sondern es führt ein direkter Weg vom 6. Prapāṭhaka der Chāndogya-Upaniṣad zu diesen später systematisch ausgeführten materialistischen Hauptlehren.

Zwar nicht, wie Deussen anführt (Gesch. d. Philos. I, 3, S. 23), ist es der psychologische Ātmanbegriff, sondern der aus der Brāhmaṇaperiode schon überkommene feinmaterielle, fluidale Brahmanbegriff, der zur Konzeption der Prakṛtivorstellung des Sāmkhya führte.

Richtig leitet Deussen auch sein Instinkt in der vielumstrittenen Frage des Bhagavadgītāproblems: Nicht das schroffe Zusammenstoßen zweier unvereinbarer Geistesrichtungen (Pantheismus und Theismus) sieht er in der Bhagavadgītā, sondern statt einer „Mischphilosophie" eine „Übergangsphilosophie" („Gesang d. Heiligen", S. XVIII und S. XI). Wiederum kann man die Einzelthese Deussens, wenn auch ohne seine Ausdeutung, annehmen, denn nicht liegt uns hier vor „ein durch Tradition und empirische Gewohnheit begangener Rückfall aus idealistischen Höhen" (Gesch. d. Philos. I, 2, S. VI und I, 3, S. 1), die einmal in den früheren Upaniṣaden — unverständlich, woher die Höhe, und weshalb der Rückfall — gewonnen war, sondern in der Bhagavadgītā liegt vor eine mehr auf das Empirische, so wie es tatsächlich gegeben, gerichtete Betrachtungsweise, eine praktische Anerkenntnis der Einzeldinge und ihrer Funktionen, ohne daß allerdings dabei jemals die Grundprämisse, die Zusammenschau, die erst jedem Einzelding seinen mehr oder minder geringen Wert bestimmt, außer acht gelassen wird.

Die theistische Seite ist auch nur eine Auslegungsmöglichkeit des grundlegenden Pantheismus; statt des unpersönlichen Urgrunds wird hier unter der zufälligen Form

eines Gottes, der bezeichnend seine Erscheinungsform wiederholt, ein Repräsentant für die ewige Göttlichkeit der Natur gesucht. Personale oder a-personale Formen sind beides Varianten desselben Gedankens; nicht die Mischung zweier heterogener Religionssekten, sondern Übergang von a-personaler zur Personalform liegt in der Bhagavadgītā dementsprechend vor.

Deussen sieht hier einen Herabstieg und eine Verschlechterung ursprünglich idealistischer Ideen. Aus der obigen Darstellung geht hervor, daß es vom indischen Standpunkt aus belanglos ist, ob man diese oder jene Ausdrucksform für das metaphysische Walten der Natur wählt, und daß eine kritische Wertung zwischen ihnen fortfallen kann.

Der indische Gott bleibt prinzipiell von den außerindischen Gottesbegriffen verschieden, weil er innerhalb dieser Welt steht. Wie Deussen (Vedānta-Plato-Kant, S. 6) mit Recht hervorhebt, ist die empirische Welt auch ohne den Gott zu denken. Anderseits allerdings setzt er (in dem „Gesang des Heiligen", S. XIV) den Gottesbegriff des indischen Mittelalters, die Bhakti-Gottesliebe in Parallele zu Ev. Joh. 14, 20, sucht also hier, entsprechend seiner Allgemeinsynthese, statt als schemenhaftes Symbol, Gott als metaphysische Notwendigkeit für Indien zu erfassen.

Noch ein weiteres Beispiel für Deussens instinktive Einfühlung in die Eigenart indischen Denkens, selbst wenn er später — seiner Synthese zuliebe — diese wieder fallen läßt zugunsten westlicher Philosopheme: In „Vedānta-Plato-Kant", S. 68 hebt er aus Śankaras Auffassung der Karmalehre gerade das naturwissenschaftlich-objektive Vegetative hervor.

Karmasubstanz ist, wie jede naturwissenschaftliche Substanz, ein objektiver Tatbestand, ein kosmischer Nutzen oder Schaden, der sich auswirkt über das Vergeltungsmaß hinaus und der eine Gegenwirkung wiederum als objektive, nicht an die Person gebundene Reaktion erfordert. Andererseits sucht Deussen die Karmalehre wenige Zeilen später dann trotzdem, entsprechend außer-indischer Ethik, nur im

Sinne individueller Vergeltung: Belohnung, Bestrafung zu erfassen.

Und noch ein letzter weiterer Beweis seiner treffsicheren Einfühlung in die indische Gesamtkultur: Während in außenstehenden Kreisen der Buddhismus als der am weitesten in Süd-Ostasien vorgedrungene Exponent indischer Religiosität fast überall in seiner Bedeutung für Indien überschätzt wurde, warnt Deussen an verschiedenen Stellen seiner Geschichte der Philosophie immer wieder davor (z. B. Gesch. d. Philos. I, 3^3, S. X), diese Religionsform innerhalb der gesamten weltanschaulichen Zusammenhänge Indiens allzustark hervorzuheben. Aber auch hier — dem System zuliebe — die Kehrseite der glücklichen Erkenntnis: Deussen stellt seinerseits die Māyālehre des Vedānta und der späteren — wohl buddhistisch beeinflußten — Kommentatoren der Upaniṣaden fälschlich doch in den Mittelpunkt des gesamt-indischen Denkens (cf. System d. Vedānta, S. IX^3 u. a.), weil sie ihm Vergleichsmöglichkeiten zu bieten scheint zur „Welt als Vorstellung" und dem Korrelatbegriff des „Ding an sich".

Wie Deussen durch Übertragung von Gedankengängen westlicher Philosophie der indischen Ideenwelt fremde und ihre Eigentümlichkeit verwischende Merkmale in seiner späteren Synthese aufzuzwingen sucht, so erweitert er spezifische Eigenschaften Indiens zur Allgemeingültigkeit für die gesamten Denkdisziplinen aller Kulturen. Naturwissenschaft, Philosophie und Religion werden nicht getrennt (Gesch. d. Philos. I, 1, S. 6), ein Gedanke, der bei der aus Naturanschauung alle Isolierungen aufhebenden indischen Denkart berechtigt ist, wohl aber nicht auf die auf Sonderung abzielende, westliche Denkeinstellung zu übertragen ist.

Wenn wir also Deussen auch nicht in all seinen synthetischen Übertragungen von Kultur zu Kultur folgen können, wenn wir die vielleicht für das Anfangsstadium der Erforschung einer fremden Kultur als Hilfsgerüst berechtigten Analogien als nun überwunden ansehen dürfen, so ist doch nicht zu übersehen der bleibende Wert seines treffsicheren

Erfassens der Einzelheiten und der charakteristischen Eigentümlichkeiten in seinen Übersetzungen. Nicht deshalb darf vom philosophischen Standpunkt aus an Deussens Werk Kritik geübt werden, weil er in fast primitiv einfachen Formen seine bis zur letzten Klarheit durchgearbeiteten Erkenntnisse dem Laien übermittelt, sondern nur, weil er wie ein religiöser Heilsbringer die aus gewissenhafter Quellenarbeit gewonnenen Einzelerkenntnisse nachträglich seinem universellen Wahrheits- und Wertbegriff unterordnet, gleichsam einen Extrakt aus heterogenen Elementen, aus diskrepanten Bestandteilen zusammenmischt.

Aber aus diesem heiligen Pathos erwuchs ihm die ungeheure Arbeitskraft, die ihn befähigte, allein auf indologischem Gebiete die unnachahmbare Leistung fertig zu bringen, sechzig Upaniṣaden, die Vedānta-sūtras und -sāras, die philosophischen Texte des Mahābharatam, die Gesamtdarstellung der sechzehn philosophischen Systeme des Mādhava usw. nicht allein zu übersetzen, sondern sie auch mit kürzeren oder bis zur Buchform durchgeführten Einleitungen zu versehen, zum näheren Verständnis noch übersichtliche Tabellen einzufügen und wertvolle Indizes anzuhängen.

So hat die Indologie vielleicht unter allen von Deussen bearbeiteten Gebieten die größte Dankesschuld an ihn. Wir haben in ihm zu verehren nicht nur den ersten und glücklichsten Popularisator unserer Wissenschaft, sondern wir müssen — auch jetzt noch — mit aller Sorgfalt immer wieder bei unserer Weiterarbeit seine Einzelergebnisse heranziehen und sie — wenn auch zu anderer Auswertung — mit zum Ausgangspunkt unserer Forschung machen.

Nicht vergessen sollte ferner die gesamte Geisteswissenschaft, welche Erweiterungen des Blickfeldes Deussens Arbeitsprogramm ihr bieten kann: Wie Deussen selbst in seiner Geschichte der Philosophie I, 1, S. 36 postuliert, vermag die Erforschung der indischen Philosophie über die Einseitigkeit des europäischen Maßstabes hinauszuführen — aber erst dann, wenn man wirklich Ernst damit macht, Indien als in

sich geschlossenes Kulturgebilde zu betrachten, auf die verwischenden Analogien zu westlichen Gedankengängen zu verzichten und auch darin noch über Deussen selbst hinauszugehen, daß man auch dem dravidischen Element in der indischen Kulturbildung die ihm gebührende Bedeutung zuerkennt, respektiv erst einmal erarbeitet.

Vielleicht gelangen wir dann über den auch von Deussen noch (Gesch. d. Philos. I, 1, S. 8 ff.) vertretenen Standpunkt hinaus, nur gewissen Völkerfamilien die Befähigung zuzutrauen, Träger aller höheren Kultur zu sein.

Die Einzelforschungen Deussens über ihn selbst hinauszuführen, das sei unsere lohnende Aufgabe.

DIE KAIVALYA-UPANISHAD IN NEUER DEUTSCHER NACHBILDUNG.

Von

OTTO VON GLASENAPP (†).

Herausgegeben von

HELMUTH VON GLASENAPP (Königsberg i. Pr.).

Die Lehre von der All-Einheit alles Seienden, wie sie in den Upanishaden verkündet wird, hat Schopenhauer seit Beginn seiner Beschäftigung mit den philosophischen Systemen der Hindus aufs stärkste angezogen. In den Worten *„hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me ens aliud non est, et omnia ego creata feci"* (Oupnekhat I, p. 122, Parerga II, § 20) fand er eine Grundwahrheit seines eigenen Philosophierens, aufs klarste ausgesprochen. Die Erkenntnis des *„Advaita"*, der „Zweiheitlosigkeit", sucht der Inder im Wege der Meditation zu erreichen; als Grundlage für diese sollen die zahlreichen poetischen Schilderungen dienen, in denen das Wesen des Absoluten durch Bilder verdeutlicht oder durch eine Häufung von Negationen zu umschreiben versucht wird. Den Höhepunkt von Vedânta-Werken dieser Art bezeichnen dann vielfach Verse, in denen der Weise, der seiner Identität mit dem Brahman inne ward, aus der Fülle des Erlebens heraus seinem All-Einheitsbewußtsein einen dichterischen Ausdruck zu geben versucht.[1]

Zu den schönsten Texten dieser Art gehört die Kaivalya-Upanishad „die Geheimlehre von der All-Einheit", die zu den Upanishaden des Atharva-Veda, und zwar zu den jüngeren Erzeugnissen dieser Literaturgattung zu rechnen ist. Nach einem einleitenden Prosa-Satz schildert sie in Strophen wechselnden Metrums den Zustand des weltentsagenden Heiligen, der sein wahres Selbst als den Urgrund alles Seienden erkannte. Während die Seele des Unerlösten infolge ihres Karman in immer neuen Existenzen die wechselnden Zustände (wörtlich „Burgen" oder „Stätten") des Wachens, des Träumens und des Tiefschlafes durchläuft, erlangt

[1] Während derartige dichterische Ausgestaltungen des „großen Wortes" aham brahmâsmi (ich bin das Absolute) in den Upanishaden nicht häufig sind — zu erinnern wäre etwa an Taittirîya 3, 10 Schluß; Brihadâranyaka 4, 4, 16 f; Brahmabindu 21 f. —, gehören sie später zum eisernen Bestand der Vedânta-Poesie. Man vergleiche etwa die folgenden Stellen in den Shankara zugeschriebenen Werken: Aparokshânubhûti 13 ff., 24 ff., Âtmaboda 32 ff., Svâtmanirûpana 105—145, sowie das ganze Nirvânadashaka (Dashashlokî), Nirvânashatka und Hastâmalaka. Ähnliches auch im Adhyâtmarâmâyana 7, 5, 43, in der Ashtâvakra-gîtâ 2, 1 ff. (deutsch von H. Zimmer unter dem Titel „Anbetung mir" München 1929) und in der Pancadashî 7, 253 ff., 14, 40 ff.

die des Heiligen schließlich in der Versenkung die Erkenntnis ihrer Identität mit dem Absoluten und damit die Erlösung. Das Absolute wird in Strophe 7 in mythologischer Form als der schwarzhalsige, dreiäugige Gott Shiva dargestellt. Damit erweist sich die Upanishad als zu den „Shaiva-Upanishads" gehörig, als eine Schrift, die aus dem Kreise von Shiva-Anhängern hervorgegangen ist, die den von ihnen als den höchsten, persönlichen Weltenherrn verehrten Gott mit der überpersönlichen Weltseele identifizieren. Den shivaitischen Charakter der Upanishad, der sich sonst durchaus in den Gedankengängen des jenseits von allem Sektenkampf stehenden Kevalâdvaita-Vedânta bewegt, unterstreichen auch die Schlußworte des Textes, die folgendermaßen lauten:

„Wer das Shatarudrîya studiert, der wird durch Feuer gereinigt, der wird durch Wind gereinigt, der wird durch den Âtman gereinigt, der wird vom Branntweintrinken gereinigt, der wird vom Brahmanenmord gereinigt, der wird vom Golddiebstahl gereinigt, der wird von dem Gebotenen und Verbotenen gereinigt. Darum soll man seine Zuflucht nehmen zu Avimukta.[2] Wer in einem Âshrama[3] sich befindet, soll es immerwährend oder (wenigstens) einmal (am Tage) murmeln. Dadurch erlangt man die Erkenntnis, die den Ozean des Samsâra (d. h. des Kreislaufes der Wiedergeburten) zunichte macht. Damit erreicht der, der ihn erkannt hat, den Zustand der All-Einheit."

Man wird kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß dieser ritualistische Schlußpassus, der die Rezitation des Shatarudrîya, d. h. des Textes Vâjasaneyi-Samhitâ 16, als Mittel zur Erlösung empfiehlt, mit der eigentlichen Upanishad selbst nichts zu tun hat. Mit Recht bemerkt daher Deussen: „Sollte die Stelle nicht durch einen bloßen Zufall an den Schluß der von ihr an Geist und Haltung so sehr verschiedenen Upanishad geraten sein, so ließe sich die Vermutung aufstellen, daß unsere Upanishad ursprünglich einen Nachgesang zum Shatarudrîya bildete, auf welches dann in der Schlußstelle wieder zurückgegriffen wurde." Nach den Kommentaren von Shankarânanda und Upanishadbrahmayogin soll die Anempfehlung der Rezitation des Shatarudrîya dazu dienen, frommen Menschen, die noch nicht für die unmittelbare Erfassung der Identität von Einzelseele und Weltgeist reif sind, gleichwohl aber nach der Erlösung streben, den Weg zum Heil zu ebenen.

---

[2] Name eines Shiva-Heiligtums bei Benares, auch Bezeichnung für das mystische Licht zwischen den Augenbrauen oder für ein Linga — letzthin also in jedem Fall für Shiva selbst.

[3] Âshramas heißen die vier Lebensstadien des Brahmanenschülers, Hausvaters, Waldeinsiedlers und weltentsagenden Asketen, in denen das Leben eines jeden Mannes der drei oberen Kasten der Theorie nach verlaufen soll. Manche Texte lesen an dieser Stelle „atyâshramî", d. h. „wer erhaben ist über die Âshramas", womit der heimatlose Büßer gemeint ist.

Die Kaivalya-Upanishad ist mehrfach in europäische Sprachen übersetzt worden, in deutsche Verse von P. Deussen (Sechzig Upanishads des Veda, S. 738 ff.), in deutsche Prosa von A. Hillebrandt (Aus Brahmanas und Upanishaden, Jena 1921, S. 160 ff.). Die folgende Nachbildung meines verstorbenen Vaters versucht Inhalt, Form und Rhythmus des Originals soweit als möglich genau wiederzugeben, sie weicht von dem Urtext jedoch insofern ab, als sie ebenso wie die anderen Übersetzungen meines Vaters[4] den Reim verwendet, der dem Original fehlt. Denn mein Vater hat mit Heinrich Lüders mit Recht die Ansicht vertreten, daß eine sklavische Nachahmung der reimlosen indischen Metren auf uns in den meisten Fällen nur den Eindruck unbeholfener Prosa hervorzurufen vermöge. Der Text selbst weist zahlreiche Varianten auf, von denen an dieser Stelle nicht gehandelt zu werden braucht; bemerkt sei nur, daß wir der Annahme Hillebrandts, daß einige Halbverse unecht und die beiden letzten Verse vor Strophe 14 sowie Strophe 15 „z. T. unverständlich" seien, nicht folgen konnten. Mag die Ausdrucksweise dieser Verse auch dunkel sein, so scheint über ihren Sinn, den schon Deussen richtig wiedergegeben hat, kein Zweifel zu bestehen.

Helmuth von Glasenapp.

---

[4] Otto von Glasenapp, „Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden", Berlin 1925, G. Grotesche Verlagsbuchhandlung.

OM!

Einst begab sich Âshvalâyana zu dem erhabenen Oberherrn (der Götter und Menschen, d. h. dem Weltschöpfer Brahmâ) und sprach:

„Lehre mich das Brahma-Wissen, das so köstlich ist, Erhabner,
Das verborgne, das verehrt von allen wird, die gut und rein.
Wer es in sich aufgenommen, der wird aller Sünde ledig,
Und zum allerhöchsten Geiste geht der Wissende dann ein."

Sprach zu ihm der große Vater[5]: „Deiner Liebe und Versenkung,
Deines Glaubens wegen wirst du in das Wissen eingeweiht.
So vernimm denn: Nicht durch Werke, nicht durch Kinder, nicht durch Reichtum, —
Durch Entsagung nur erreichten wen'ge die Unsterblichkeit.

Überm Himmel, in dem Innern unsres Herzens tief verborgen,
Strahlt und glänzt, wohin der Weise einst gelangt auf seiner Fahrt,
Der durch Kenntnis heil'ger Schriften seines Lebenszieles sicher
Und alsdann durch die Entsagung völlig reinen Wesens ward.

Er allein wird, wenn die Zeiten enden, in den höchsten Welten
Der Unsterblichkeit teilhaftig, die Erlösung er gewinnt.
Höre drum: Am stillen Orte einsam setze du dich nieder,
Daß dein Kopf und deine Glieder stets in gleicher Lage sind.

Dort an deinem Lebensabend, bändigend die Leidenschaften,
Während deines Herzens Liebe dankbar deinen Lehrern lohnt,
Sinne über den vom Staube ganz befreiten Herzenslotus
Und den Geist, den fleckenlosen, der in seiner Mitte wohnt,

Über den, der unausdenkbar und unendlich-vielgestaltet,
Den unsterblichen, verborgnen, selig-ruh'gen Brahma-Schoß.
Er ist der allgegenwärt'ge, er ist Anfang, Mitt' und Ende,
Er ist einzig Geist und Wonne, wunderbar, gestaltenlos.

Er, der Umâ-Gatte, mit dem schwarzen Hals und den drei Augen[6],
Ist der höchste Herr der Herren, der in ew'ger Ruhe lebt.
Wer darüber nachgesonnen, geht ein in der Wesen Ursprung,
In den Zeugen aller Dinge, der jenseits des Dunkels webt.

---

[5] Der vierköpfige Gott Brahmâ wird als „pitâmaha", d. h. Großvater aller Wesen, bezeichnet, weil er sie im Auftrage des höchsten Gottes, als welcher in diesem Text Shiva bezeichnet wird (Strophe 7), geschaffen hat.

[6] Der höchste Gott Shiva (d. h. der Selige) wird mit dem Allgeist identifiziert.

Er ist Brahmâ, Shiva auch und Indra,
Unvergänglich und der höchste Herr,
Er ist Vishnu, er des Lebens Odem,
Er der Mond, das Todesfeuer, er.

Er ist Alles, was von je entstanden,
Und was je entsteht. Wer ihn erkannt,
Hat den Tod schon überwunden, niemand
Andre Pfade zur Erlösung fand.

Wer die andern Wesen in sich selber
Und sich selbst in allen Wesen sieht,
Der allein geht ein zum höchsten Brahma —
Nie aus anderm Grunde das geschieht.

Weise sehn sich als ein untres Reibholz[7]
Und den Om-Laut als ein obres an,
Reiben durch das Wissen, zünden Feuer
Und verbrennen so die Sünde dann.

Wessen Selbst durch Trug der Mâyâ in Verblendung ist befangen,
Der nimmt Wohnung in dem Leibe, trachtet Erdenwerken nach,
Und durch Weiber, Essen, Trinken und durch andere Genüsse
Mag Befriedigung er finden in der Welt, so lang er wach.

Wenn er träumt, genießt die Seele Leid und Lust in einer andern,
In der Welt, die sie durch eigne Mâyâ sich erschuf allein.
Und zur Zeit des tiefsten Schlafes, wenn das andere verschwunden,
Geht, von Dunkelheit bewältigt, sie zur reinen Wonne ein.

Doch zum Träumen und zum Wachen kommt sie immer, immer wieder,
Nach den Taten abgelebter Zeiten muß es so geschehn. —
Lange spielt sie in drei Stätten, in dem Schlaf, im Traum, im Wachen,
Bis in ihr das Wunderbare, Volle, Ganze kann entstehn,
Das da Urgrund ist und Wonne und vollkommene Erkenntnis,
Das All-Eine, drin am Ende die drei Stätten untergehn.

Aus ihm wird geboren ja der Odem
Und das Denken und jedweder Sinn,
Äther, Feuer, Wasser, Wind und Erde,
Aller Dinge große Trägerin.

[7] So wie durch das Reiben zweier Hölzer das Feuer entsteht, so entsteht durch die Meditation des Weisen über die heilige Silbe Om (Symbol des Absoluten) die Flamme der Erkenntnis.

Dieses höchste Brahma, die All-Seele,
Darin alles findet Halt und Ruh,
Feiner als das Feinste, unvergänglich,
Das bist du, du selber bist es, du!

„Das, was mir erscheint im Schlaf, im Traume,
Und im Wachen ausgebreitet weit,
Bin im Grund ich selbst", wer dies erkannte,
Hat von allen Banden sich befreit.

„Dem Genuß, Genießer und Genoss'nem,
Allem, was in den drei Stätten ist,
Schau ich zu, wie abgewandt, in Ruhe
Und in Seligkeit zu jeder Frist.[8]

Alles ist in mir allein entstanden
Und gegründet nur in mir durch mich.
Alles geht in mir ein zur Vernichtung,
Ich bin das zweitlose Brahma, ich!

Ich bin kleiner als das Kleinste und doch größer als das Größte,
Bin das All, das unermessen in den Formen mannigfalt,
Ich allein, ich bin der Ewige, bin der Geist, der Herr der Herren,
Bin der Strahlende, der Goldne, bin von seliger Gestalt.[9]

Ohne Augen kann ich sehen, ohne Ohren kann ich hören,
Ohne Hände, ohne Füße, hab ich Kräfte wunderbar.
Ich bin immer nur Gedanke, niemand kann mich je erkennen,
Aber ich, allein und einsam, ich erkenne alles klar.

Einzig durch die Veden bin ich zu erfassen, zu begreifen,
Der Vollender, der Erkenner aller Veden bin ich hier.
Nicht an mir ist Gut' und Böses, nicht Geburt und nicht Vernichtung,
Nicht sind Sinne, nicht ist Körper, Wahrnehmbares nicht an mir.

Für mich gibt es keine Erde und kein Feuer und kein Wasser,
Keinen Wind und keinen Äther, alles das ist Trug und Schein."
Welcher so in sich das höchste Selbst erkannt hat und gefunden,
Das im Innersten verborgen — einzig ist und fleckenrein,
Das, ein Zeuge aller Dinge, jenseits steht von Sein und Nichtsein,
Der geht zu dem ewig Reinen, der das höchste Selbst ist, ein.

---

[8] Der Weise fühlt sich als Âtman, als Subjekt des Erkennens.
[9] Symbolische Formen des Allgeists (purusha).

HISTORISCH-BIOGRAPHISCHE ABTEILUNG.

SCHOPENHAUER GEGEN AUGUSTINUS.

Von

CARL GEBHARDT (Frankfurt a. M.).

BEGEGNUNG

In der Geschichte der Philosophie hat es Begegnungen gegeben, in denen gleichsam symbolhaft verschiedene Tendenzen einer Zeit zusammengestoßen sind, zu offenbarer Antithese oder zu Einwirkung oder Wechselwirkung, wie sie sich in der Ideengeschichte alsdann dargestellt hat. Solcher Art ist etwa die Begegnung von Leibniz mit Spinoza gewesen, die wenige Monate vor dem Tode des letzteren in der Dachkammer an der Paviljoensgracht im Haag stattfand, und wir wüßten gerne mehr über jene Gespräche, als uns das Notizblatt von Leibniz und seine spärlichen Mitteilungen vermitteln. Von solcher Art schöpferischer Zwiesprache sind auch die Frankfurter Tage gewesen, die Hölderlin und Hegel miteinander verbracht und die der Systembildung Hegels entscheidenden Impuls gegeben haben.

Es gibt auch Begegnungen über die Zeiten hinweg, von denen die Geschichte der Philosophie berichtet: der Philosoph begegnet einem Denker der Vergangenheit, und an dem Gegeneinander erleuchtet sich der innere Sinn weltgeschichtlicher Epochen. Von dieser Art ist die Begegnung Schopenhauers mit dem hl. Augustinus gewesen, von dem uns ein merkwürdiges, bislang unbekanntes Dokument Kunde gibt: Schopenhauers Handexemplar der *Civitas Dei*.

Schopenhauer hatte in seiner Bibliothek nur zwei Werke des hl. Augustinus. Das unter den Akten des Nachlasses im Frankfurter Schopenhauer-Archiv befindliche *Verzeichnis der von Dr. A. Schopenhauer hinterlassenen Bibliothek im Inventar* führt in der Abteilung *Theologie und Philosophie* unter der Nummer *94.* auf *Augustinus, Confessiones, Col 683. 12°*, welches Exemplar wir heute noch nicht nachweisen können. Es scheint indes, daß sich Schopenhauer nicht eingehend mit den *Bekenntnissen* des hl. Augustinus beschäftigt hat, denn an keiner Stelle seiner Werke werden

sie von ihm zitiert. Das andere Werk Augustins, das er besaß, ist an der gleichen Stelle unter der Ziffer *12.* verzeichnet: *Augustinus, (Aurel.) Libri quos scripsit baptizatus, pars II Item, De civitate Dei, Basileae 1515 Fol. Holzbd.* Dieses Werk liegt uns vor. Es bildet wohl die Hauptquelle der Augustinus-Kenntnis Schopenhauers und ist in seiner Überfülle der Randschriften und Anstreichungen das sprechende Zeugnis der Begegnung Schopenhauers mit dem hl. Augustinus.

Der alte, in gepreßtes Leder gebundene Folioband ist ein Teil der ersten Gesamtausgabe der Werke Augustins, die Johannes Amerbach 1506 in Basel herausgab (vgl. Stockmeyr und Reber, *Beiträge zur Basler Buchdruckergeschichte,* Basel 1840, S. 47). In diesem Bande findet sich zunächst: *Secunda pars librorum divi Aurelii Augustini quos scripsit iam baptizatus: De moribus ecclesie catholice: et de moribus manicheorum: libri. II. De anime quantitate: liber I. De libero arbitrio: libri. III. De Genesi contra manicheos: libri. II. De musica: libri. VI. De magistro: liber I. De vera religione: liber I.* Sodann findet sich im gleichen Bande: *Divi augustini librorum pars septima. Libri de ciuitate dei. XXII. In eosdem commentaria Thome valois et Nicolai trueth: cum additionibus Jacobi passauantii. Et theologice veritates Francisci maronis.* Angefügt sind schließlich: *Principalium materiarum librorum sancti Augustini de ciuitate dei summaria annotatio.* Das Kolophon der *pars septima* hat *Basileae ex aedibus impressoriis. Anno. M.D.V.XV. die mensis ianuarii, quo die finiebatur hoc excellentissimum Augustini opus.* Diese *pars septima* ist ursprünglich eine besondere Ausgabe der *Civitas Dei,* als solche 1505 erschienen und nachträglich durch ein neues Titelblatt in die Gesamtausgabe als siebenter Teil eingeordnet. Der Band trägt auf dem Titelblatt der *Secunda pars* einen Eigentumsvermerk: *Liber sancti Hereberti,* den Schopenhauer auf der folgenden Seite nachschrieb. Der hl. Herebert ist ein Kölner Erzbischof und Heiliger, und auf Kölner Kunst scheint auch die Prägung des (wohl aus einem Kloster stammenden) Lederbandes hinzuweisen.

Schopenhauer hat auf dem Titelblatt der *Secunda pars* seinen Namen eingetragen: *Arthur Schopenhauer*. Der Duktus, nicht mehr die engere und zierlichere Handschrift des jungen Schopenhauer, noch nicht die ganz weiträumige Altersschrift, dürfte auf die 30er Jahre weisen. Ein Exlibris hat Schopenhauer dem kostbaren Bande nicht eingeklebt, wohl weil die Innenseite des vorderen Deckels den treuen Abdruck im Gegensinne eines heute nicht mehr darin befindlichen Vorsatzblattes, eines mittelalterlichen Manuskriptblattes, aufweist, den Schopenhauer nicht überkleben wollte. Am Schlusse des Buches ist das entsprechende Blatt, vom Deckel losgelöst, noch wohl erhalten. Schopenhauer hat es auf seinen Inhalt hin untersucht und darauf vermerkt: *Est tractatus de sensibus*. Auf dem Titelblatt der *pars septima* hat Schopenhauer die Jahreszahl *1504* verzeichnet, die er der Vorrede des F. Conradus Leontorius zur *Civitas Dei* entnahm. (Der Verfasser des Nachlaßinventars hat, oberflächlich hinsehend, das Monatsdatum *XV.* des Kolophons als Jahreszahl genommen.)

Schopenhauers dämonisches Naturell stellt sich in der Art dar, wie er als Leser die Bücher behandelt. Er liest nicht, sondern setzt sich mit dem Autor auseinander; er stimmt zu, öfters widerspricht er, streitet, schimpft, und wo alle Striche, Worte, Ausrufungszeichen nicht reichen, zeichnet er wohl auch seinen Grimm in bissiger Karikatur. Dabei bedient er sich stets der Sprache des Buches, je nachdem des Deutschen, Lateinischen, Französischen, Englischen, Spanischen und Italiänischen, denn er kann mit jedem Autor in seiner Sprache reden. Darum haben Schopenhauers Handexemplare, die das Schopenhauer-Archiv sammelt, eine mehr als biographische, im Grunde geistesgeschichtliche Bedeutung: Dokumente von Begegnungen, die über das Zufällige hinausweisen, wo Schopenhauer den Ebenbürtigen trifft. Von diesem Werte ist Schopenhauers Augustinus-Band.

Der mit Schopenhauers Lesegewohnheiten Vertraute kann sagen, was er in diesem Bande gelesen hat. Er las genau, doch mit dem Papier für Aufzeichnungen neben sich,

so daß er keine Randschriften brauchte, das Werk *De libero arbitrio*, alles für ihn Wesentliche anstreichend und unterstreichend, dazu auch den vorangehenden Schluß des Buches *De animae quantitate*, in dem auch von der Freiheit des Willens gehandelt wird. Sodann las er die Bücher *De civitate Dei*. Zunächst mag er das *Argumentum*, die Inhaltsangabe, genau gelesen haben. Hierzu schrieb er an den Rand: *Pars polemica, Libri X.* und *Pars didactica, quae propie agit de civitate Dei, Libri XII.* Die *Pars polemica* scheint er nur kursorisch gelesen zu haben. Hier finden sich keine Randschriften, doch Unterstreichungen und Anstreichungen, so zu II, 4, 20, III, 11, 31, IV, 6, 7 (mit Randverweisung: *Lib. II, c. 20.*), VI, 7, 9, 10, VII, 3, 25, 26, VIII, 2, 3, IX, 5, 6, X, 16 (wo er zu der Kommentarstelle *puer natus est cum capite elephantino* erklärend *Ganesa*, den Namen des elefantenköpfigen indischen Gottes, an den Rand schrieb). Die eigentlichen Randschriften Schopenhauers und damit die eigentliche Auseinandersetzung mit dem hl. Augustinus beginnt erst in der *Pars didactica* mit Buch XI.

Zunächst mögen hier die Randschriften Schopenhauers mit den Augustinus-Stellen, auf die sie sich beziehen, in genauem Abdruck und mit Übersetzung folgen. (Die Übersetzung ist der Übertragung des *Gottesstaates* in der *Bibliothek der Kirchenväter* von Alfred Schröder, Kempten und München 1914, entnommen.)

DIE RANDSCHRIFTEN ZUR CIVITAS DEI

1.

Augustinus: Magnum est et admodum rarum universam creaturam corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excedere atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire et illic discere ex ipso, quod cunctam naturam, quae non est quod ipse, non fecit nisi ipse. *[XI, 2.]*

Schopenhauer: tantumne inire potuit reatum?

2.

Augustinus: Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est: quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret, cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur? *[XI, 6.]*

1.

Augustinus: Etwas Großes und höchst Seltenes ist es, sich im Fluge des Geistes über die gesamte körperliche und unkörperliche Schöpfung, die sich der Betrachtung und Erfahrung als wandelbar darstellt, zu erheben und bis zum unwandelbaren Wesen Gottes vorzudringen und dort aus ihm selbst inne zu werden, daß die ganze Natur, die nicht ist, was er ist, niemand als er gemacht hat. *[XI, 2.]*

Schopenhauer: Ein solches Verbrechen konnte er begehen?

2.

Augustinus: Ewigkeit und Zeit unterscheidet man nämlich mit Recht in der Weise, daß der Zeit beständig wechselnde Veränderlichkeit anhaftet, während es in der Ewigkeit keine Veränderung gibt. Demnach hätte es offenbar keine Zeiten gegeben, wenn nicht ein Geschöpf ins Dasein getreten wäre, an dem sich durch Bewegung etwas verändert; denn die Zeit ergibt sich erst an der Hand der kürzeren und gedehnteren Zwischenräume der Dauer, die durch diese Bewegung und Veränderung beansprucht wird, indem ein Zustand dem andern weicht und nachfolgt, die beide nebeneinander nicht bestehen können. *[XI, 6.]*

Schopenhauer: Quodvis mendacium novis semper eget mendaciis, quibus fulciatur.

3.

Augustinus: Vitium malitiae non naturam esse, sed contra naturam, cui ad peccandum non Conditor causa est, sed voluntas. *[XI, 17.]*

Schopenhauer: Originem mali ab origine mundi separandi vanissimus conatus (πρωτον ψευδος)

4.

Augustinus: De his, quibus in universitate rerum a bono Creatore conditarum bene quaedam displicent, et putant nonnullam esse naturam malam. Nec sane multum mirandum est, quod hi, qui nonnullam malam putant esse naturam suo quodam contrario exortam propagatamque principio, nolunt accipere istam causam creationis rerum, ut bonus Deus conderet bona, credentes eum potius ad haec mundana molimina rebellantis adversum se mali repellendi extrema necessitate

---

Schopenhauer: Jede Lüge bedarf immer neuer Lügen, um sich darauf zu stützen.

3.

Augustinus: Das Verderben der Schlechtigkeit ist nicht Wesensnatur, sondern wider die Wesensnatur, und Ursache zur Sünde ist für das Wesen nicht der Schöpfer, sondern der Wille. *[XI, 17.]*

Schopenhauer: Vollkommen eitler Versuch, den Ursprung des Bösen vom Ursprung der Welt zu trennen (erste Lüge).

4.

Augustinus: Manchem mißfällt dies und jenes in der vom guten Schöpfer gut erschaffenen Gesamtheit der Dinge und sie glauben, es gebe von Natur aus böse Dinge.

Übrigens ist es nicht sehr verwunderlich, wenn solche, die die Existenz böser, aus einem eigenen, feindseligen Urgrund entstandener und fortgepflanzter Wesen annehmen, nicht als Grund der Schöpfung gelten lassen wollen, daß Gottes Gutheit Gutes erschaffen wollte; glauben sie doch, er sei zu diesem gewaltigen Werke veranlaßt worden durch die unabweisliche Nötigung, das gegen ihn sich auflehnende Böse zurückzudrängen, und er habe,

perductum suamque naturam bonam malo cohercendo superandoque miscuisse. *[XI, 22.]*

Schopenhauer: Theodicæa!

5.

Augustinus: Animas dicunt, non quidem partes Dei, sed factas a Deo, pecasse a Deo Conditore recedendo et diversis progressibus pro diversitate peccatorum a caelis usque ad terras diversa corpora quasi vincula meruisse, et hunc esse mundum eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hic Origenes iure culpatur. In libris enim, quos appellat περὶ ἀρχῶν, id est de principiis, hoc sensit, hoc scripsit. Ubi plus quam dici potest miror hominem in ecclesiasticis litteris tam doctum et exercitatum non adtendisse, primum quam hoc esset contrarium scripturae huius tantae auctoritatis intentioni, quae per omnia opera Dei subiungens: *Et vidit Deus, quia bonum est*, completisque omnibus inferens: *Et vidit Deus omnia,*

---

um das Böse einzudämmen und zu überwinden, mit demselben sein eigenes und gutes Wesen vermengt. *[XI, 22.]*

Schopenhauer: Theodicee!

5.

Augustinus: Sie sagen vielmehr, die Seelen — nach ihrer Ansicht nicht Teile Gottes, sondern erschaffen von Gott — hätten gesündigt durch Abkehr vom Schöpfer und hätten in verschiedenen Abstufungen je nach Maßgabe ihrer Sünden verschiedene Körper, von himmlischen bis herab zu irdischen, gleichsam als Fessel verdient, und diese Fessel sei die Welt, und darin liege der Grund für die Weltschöpfung, durch die also nicht Gutes ins Dasein gerufen, sondern Böses eingedämmt werden sollte. Daraus macht man mit Recht dem Origenes einen Vorwurf. Er hat nämlich in der Tat in seinem Werk, das er περὶ αρχῶν, d. h. über die Ursprünge, betitelt hat, diese Anschauung vertreten und sie schriftlich niedergelegt. Unsagbar muß ich mich wundern, wie hier ein Mann, der in den Büchern der Kirche so außerordentlich unterrichtet und bewandert war, nicht beachtet hat, zunächst, wie sehr eine solche Auffassung der Absicht dieser in so hohem Ansehen gehaltenen Schrift zuwiderläuft, die doch, indem sie bei den einzelnen Werken Gottes beifügt: „Und Gott sah, daß es gut sei", und nach Vollendung des Ganzen sagt: „Gott sah alles, was er gemacht, und siehe, es war sehr gut",

quae fecit et ecce bona valde, nullam aliam causam faciendi mundi intelligi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo. *[XI, 23.]*

Schopenhauer: Origenis doctrina, cui adversatur optimismus Judaicus.

6.

Augustinus: Ita vero vi quadam naturali ipsum esse iucundum est, ut non ob aliud et hi qui miseri sunt nolint interire et, cum se miseros esse sentiant, non se ipsos de rebus, sed miseriam suam potius auferri velint. Illis etiam, qui et sibi miserrimi apparent et plane sunt et non solum a sapientibus, quoniam stulti, verum etiam ab his, qui se beatos putant, miseri iudicantur, quia pauperes atque mendici sunt, si quis inmortalitatem daret, qua nec ipsa miseria moreretur, proposito sibi quod, si in eadem miseria semper esse nollent, nulli et nusquam essent futuri, sed omni modo perituri, profecto exultarent laetitia et sic semper eligerent esse quam omnino non esse. Huius rei testis est notissimus sensus illorum. Unde enim mori metuunt et malunt in illa aerumna vivere, quam eam morte finire, nisi quia satis

---

damit als Grund der Weltschöpfung nichts anderes dem Verständnis nahelegen wollte, daß Gutes von der Gutheit Gottes erschaffen werde. *[XI, 23.]*

Schopenhauer: Die Lehre des Origenes, der der jüdische Optimismus widerstreitet.

6.

Augustinus: In der Tat, das Sein ist mit einer Art natürlicher Wucht so sehr eine Annehmlichkeit, daß nur deshalb selbst die Unglücklichen nicht zugrunde gehen wollen und im Gefühl ihres Unglücks zwar das Unglück hinwegwünschen, nicht aber sich selbst von der Welt. Sogar die, welche sich ganz unselig dünken und es auch wirklich sind und nicht nur als Toren von den Weisen, sondern auch als armes Bettelvolk von denen, die sich glücklich dünken, für unselig erachtet werden, würde ihnen eine Unsterblichkeit verliehen, bei der auch ihr Elend nicht aufhörte, und ihnen die Wahl gelassen, entweder in solchem Elend immerdar oder überhaupt nicht und nirgends zu existieren, sondern gänzlich zu verschwinden: sie würden wahrlich aufjauchzen vor Freude und es vorziehen, auf immer in diesem Zustand als überhaupt nicht zu existieren. Dafür gibt Zeugnis die hinlänglich

apparet quam refugiat natura non esse? Atque ideo cum se noverint esse morituros, pro magno beneficio sibi hanc inpendi misericordiam desiderant, ut aliquanto productius in eadem miseria vivant tardiusque moriantur. Procul dubio ergo indicant, inmortalitatem, saltem talem quae non habeat finem mendicitatis, quanta gratulatione susciperent. Quid? animalia omnia etiam inrationalia, quibus datum non est ista cogitare, ab inmensis draconibus usque ad exiguos vermiculos nonne se esse velle atque ob hoc interitum fugere omnibus quibus possunt motibus indicant? Quid? arbusta omnesque frutices, quibus nullus est sensus ad vitandam manifesta motione perniciem, nonne ut in auras tutum culminis germen emittant, aliud terrae radicis adfigunt, quo alimentum trahant atque ita suum quodam modo esse conservent? Ipsa postremo corpora, quibus non solum sensus, sed nec ulla saltem seminalis est vita, ita tamen vel exiliunt in superna vel in ima descendunt vel librantur in mediis, ut

---

bekannte Sinnesart solcher Unglücklichen. Denn warum sonst fürchten sie den Tod und wollen lieber in solcher Mühseligkeit leben, als ihr durch den Tod ein Ziel setzen, wenn nicht deshalb, weil klar zutage liegt, wie sehr die Natur vor dem Nichtsein zurückschreckt? Und so wünschen sie sich sehnlich und wie eine große Wohltat, obwohl sie wissen, daß sie sterben werden, den Gnadenerweis, etwas länger in ihrem Elend leben und langsamer sterben zu dürfen. Damit geben sie doch unzweideutig zu verstehen, mit welcher Freude sie Unsterblichkeit entgegennehmen würden, wäre es auch eine solche, die ihre Armseligkeit verewigte. Und wie, geben nicht auch alle vernunftlosen Lebewesen, die derlei Erwägungen nicht anstellen können, von den Drachenungeheuern bis herab zum kleinsten Wurm, durch Bewegungen, so gut sie deren nur fähig sind, zu erkennen, daß sie existieren wollen und deshalb der Vernichtung ausweichen? Und die Bäume und alle Gesträuche, die kein Organ haben, drohendem Verderben durch augenscheinliche Bewegung aus dem Wege zu gehen, senken sie nicht, um die sprossende Krone gesichert in die Lüfte zu strecken, einen anderen Teil als Wurzel in die Erde, womit sie Nahrung ziehen und das ihnen eigene Sein behaupten? Und schließlich selbst jene körperlichen Wesen, denen nicht nur jedes Sinnesorgan, sondern auch gar alles Keimleben mangelt, haben doch ihre bestimmte Art, in die Höhe zu streben oder in die Tiefe zu steigen oder in der Mitte zu schweben, um so ihre Exi-

essentiam suam, ubi secundum naturam possunt esse, custodiant. *[XI, 27.]*

Schopenhauer: De voluntate vivendi; lectu digna. ... Falsissima! — O fabula Indica de Amriti! — Sed quadamtenus vera: nempe est res in se ipsa Voluntas vivendi. Cf: W. a. W. u. V. II, p. 359 & 465. ... De voluntate vivendi.

7.

Augustinus: Arbusta formas suas varias, quibus mundi huius visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut, pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur. *[XI, 27.]*

Schopenhauer: Welt a. W. u. V., Bd. 1, p. 227.

8.

Augustinus: Si enim pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum eiusdem est amaremus idque esset sufficiens bonum nostrum et secundum hoc, cum esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus, verum tamen id

---

stenz da, wo sie naturgemäß existieren können, zu sichern. *[XI, 27.]*

Schopenhauer: Über den Willen zum Leben. Lesenswert ... Ganz falsch! — O indische Fabel vom Amriti! — Aber doch in gewisser Weise wahr: denn es ist der Wille zum Leben ein Ding an sich. Vgl. W. a. W. u. V. II, S. 359 u. 465. ... Über den Willen zum Leben.

7.

Augustinus: Die Pflanzen bieten ihre Formen, durch die der sichtbare Bau dieser Welt sich formenschön gestaltet, den Sinnen zur Wahrnehmung dar, so daß sie, wie zum Ersatz für das ihnen mangelnde Wissen, Gegenstand des Wissens sein zu wollen scheinen. *[XI, 27.]*

Schopenhauer: Welt a. W. u. V., Bd. 1, S. 227.

8.

Augustinus: Wären wir nämlich Tiere, so würden wir das Leben des Fleisches und was seiner Sinnesrichtung entspricht, lieben und hätten an diesem Gut unser Genügen und würden weiter, da es uns wohl wäre, nichts anderes suchen. Ebenso würden wir, wenn wir Bäume wären, zwar nicht durch eine von

quasi adpetere videremur, quo feracius essemus uberiusque fructuosae. Si essemus lapides aut fluctus aut ventus aut flamma vel quid eius modi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitata, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur quocunque fertur. *[XI, 28.]*

Schopenhauer: De voluntate absque cognitione.

9.

Augustinus: Angelorum bonorum et malorum inter se contrarios adpetitus non naturis principiisque diversis; alii sua potestate potius delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent, a superiore communi omnium beatifico bono ad propria defluxerunt et habentes elationis fastum pro excellentissima aeternitate, vanitatis astutiam pro certissima veri-

---

den Sinnen getragene Bewegung Liebe zu irgend etwas äußern können, aber wir würden eine Art Streben nach dem bekunden, was uns möglichst ertragreich und fruchtbar machen kann. Wären wir Steine, Wogen, Wind, Flamme oder etwas dergleichen, ganz ohne Empfindung und Leben, so würde uns doch eine Art von Streben nach der uns zukommenden Stelle und Einordnung nicht mangeln. Denn in den Bewegungen der Schwerkraft kommt gleichsam die Liebe der leblosen Körper zum Ausdruck, sei es, daß sie durch ihre Schwere nach abwärts oder durch ihre Leichtigkeit nach aufwärts trachten. Wie nämlich der Geist durch die Liebe, so wird der leblose Körper durch die Schwerkraft zu seinen Bewegungen veranlaßt. *[XI, 28.]*

Schopenhauer: Über den Willen ohne Erkenntnis.

9.

Augustinus: Der Gegensatz in den Bestrebungen der guten und der bösen Engel beruht — daran ist nicht zu zweifeln — nicht auf einer Verschiedenheit der Natur und der Uranfänge. Die anderen haben sich, in ihrer Eigengewalt schwelgend, gleich als wären sie sich selbst ihr Gut, von dem höheren, allen gemeinsamen, beseligenden Gut ab- und dem eigenen Ich zugewandt und sind, indem sie dünkelhafte Selbstüberhebung für die erhabenste Ewigkeit, schlauen Trug für die sicherste Wahrheit und Sonderbestre-

tate, studia partium pro individua caritate superbi fallaces invidi effecti sunt. *[XII, 1.]*

Schopenhauer: Lapsus angelorum.

10.

Augustinus: De revolutione saeculorum, quibus certo fine conclusis universa semper in eundem ordinem eandemque speciem reditura quidam philosophi crediderunt. *[XII, 14.]*

Schopenhauer: Parerga II, 199.

11.

Augustinus: In primo homine exortam fuisse omnem plenitudinem generis humani, in qua praevidit Deus, quae pars honoranda esset praemio, quae damnanda supplicio. *[XII, 28.]*

Schopenhauer: Cardo totius operis, cf: L. XV, c. 1.

12.

Augustinus: Nunc quoniam liber iste claudendus est, in hoc primo homine, qui primitus factus est, nondum quidem secundum evidentiam, iam tamen secundum Dei praescien-

---

bungen für ungeteilte Liebe hinnahmen, hochmütig, trügerisch und neidisch geworden. *[XII, 1.]*

Schopenhauer: Der Fall der Engel.

10.

Augustinus: Über den ewigen Kreislauf der Weltzeiten, eine philosophische Anschauung, wonach in bestimmten Zeiträumen stets alles wieder auf den gleichen Stand und die gleiche Erscheinung zurückkehrt. *[XII, 14.]*

Schopenhauer: Parerga II, 199.

11.

Augustinus: Im ersten Menschen entstand die Gesamtheit des Menschengeschlechts und Gott sah vorher, welcher Teil dieser Gesamtheit durch Belohnung ausgezeichnet, welcher durch Verdammnis gestraft werden sollte. *[XII, 28.]*

Schopenhauer: Der Angelpunkt des ganzen Werks, vgl. XV, 1.

12.

Augustinus: Ich muß das Buch jetzt schließen und will daher nur kurz noch beifügen: Wir haben anzunehmen, daß in diesem am Anfang erschaffenen Menschen zwei Genossenschaften als zwei

tiam exortas fuisse existimemus in genere humano societates tamquam civitates duas. Ex illo enim futuri erant homines, alii malis angelis in supplicio, alii bonis in praemio sociandi, quamvis occulto Dei iudicio, sed tamen iusto. Cum enim scriptum sit: *Universae viae Domini misericordia et veritas:* nec iniusta eius gratia nec crudelis potest esse iustitia. *[XII, 28.]*

Schopenhauer: !Quanta impudentia!

13.

Augustinus: Verum in damnatione novissima quamvis homo sentire non desinat, tamen, quia sensus ipse nec voluptate suavis nec quiete salubris, sed dolore poenalis est, non inmerito mors est potius appellata quam vita. *[XIII, 2.]*

Schopenhauer: Sen: 76.

14.

Augustinus: Iam natura erat seminalis, ex qua propagaremur. *[XIII, 14.]*

Schopenhauer: λογος σπερματικος

Staaten innerhalb des Menschengeschlechts ihren Anfang genommen haben, noch nicht zwar augenscheinlich, wohl aber bereits im Vorherwissen Gottes. Denn aus Adam sollten Menschen hervorgehen, die einen dereinst Genossen der bösen Engel in der Pein, die andern der guten in der Belohnung, je nach Gottes zwar verborgenem, aber gerechtem Urteilsspruch. Denn da geschrieben steht: „Alle Wege Gottes sind Erbarmung und Wahrheit", so kann seine Gnade nicht ungerecht und seine Gerechtigkeit nicht grausam sein. *[XII, 28.]*

Schopenhauer: !Welche Unverschämtheit!

13.

Augustinus: Als zweiter Tod wird dieses Leben bezeichnet, weil es eintritt nach dem ersten Tod, durch den die Trennung der zusammenhängenden Naturen, sei es Gottes und der Seele oder der Seele und des Leibes, herbeigeführt wird. *[XIII, 2.]*

Schopenhauer: Senilia 76.

14.

Augustinus: Das Stammwesen war da, aus dem wir durch Fortpflanzung hervorgehen sollten. *[XIII, 14.]*

Schopenhauer: λογος σπερματικος.

15.

Augustinus: Nam in eo, quod inoboediens motus in carne ex motu animae inoboedientis exortus est, propter quem pudenda texerunt, sensa est mors una, in qua deseruit animam Deus; ut ex his duabus mors illa prima, quae totius hominis est, compleretur, quam secunda in ultimo sequitur, nisi homo per gratiam Dei liberetur. *[XIII, 15.]*

Schopenhauer: De lapsu primorum parentum.

16.

Augustinus: Homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui et anima constat et corpore. *[XIII, 24.]*

Schopenhauer: Psychologia rationalis, sive Dualismus Cartesii.

17.

Augustinus: Mortis autem regnum in homines usque adeo dominatum est, ut omnes in secundam quoque mortem, cuius nullus est finis, poena debita praecipites ageret, nisi inde quosdam indebita Dei gratia liberaret. Ac per hoc

---

15.

Augustinus: Darin nämlich, daß unbotmäßige Regung im Fleische der unbotmäßigen Seele entstand, wie sich in der Bedeckung der Schamteile äußerte, machte sich der eine Tod bemerkbar, der, bei dem Gott die Seele verläßt. So wurde also durch diese beiden Tode der erste Tod vollständig, der den ganzen Menschen umfaßt und dem dann von selbst zuletzt der zweite Tod folgt, wenn der Mensch nicht durch die Gnade erlöst wird. *[XIII, 15.]*

Schopenhauer: Vom Sündenfall.

16.

Augustinus: Der Mensch ist nicht Leib allein und nicht Seele allein, sondern ein Wesen, das aus Leib und Seele zusammen besteht. *[XIII, 24.]*

Schopenhauer: Rationale Psychologie oder der Cartesianische Dualismus.

17.

Augustinus: Die Herrschaft des Todes über die Menschen erstreckte sich aber in ihrer Gewalt so weit, daß die verdiente Strafe alle unrettbar auch in den zweiten Tod, der kein Ende hat, stürzen würde, wenn nicht Gottes unverdiente Gnade Be-

factum est, ut, cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes multiplici linguarum armorum vestium sint varietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas civitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possumus. Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere in sui cuiusque generis pace volentium et, cum id quod expetunt adsequuntur, in sui cuiusque generis pace viventium. *[XIV, 1.]*

Schopenhauer: Affirmatio & negatio voluntatis vivendi.

18.

Augustinus: Non enim habendo carnem, quam non habet diabolus, sed vivendo secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, factus est homo similis diabolo. *[XIV, 3.]*

Schopenhauer: Cardo totius operis.

19.

Augustinus: Non ita vivere, quem ad modum est factus ut viveret, hoc est mendacium. Beatus quippe vult esse

---

stimmte davor bewahrte. Und daher kommt es, daß es trotz der großen Zahl der Völker auf Erden und ihrer Vielgestaltigkeit in Sprache, Kriegswesen, Tracht, doch nur zwei Arten menschlicher Gemeinschaft gibt, die wir nach unseren Schriften recht wohl als zwei Staaten bezeichnen können. Der eine besteht aus den Menschen, die nach dem Fleische, der andere aus denen, die nach dem Geiste leben wollen, jeder in dem seiner Art zukommenden Frieden, in welchem sie auch wirklich leben, wenn sie das Ziel ihres Strebens erreichen. *[XIV, 1.]*

Schopenhauer: Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.

18.

Augustinus: Denn nicht dadurch ist der Mensch dem Teufel ähnlich geworden, daß er ein Fleisch hat, das der Teufel gar nicht hat, sondern dadurch, daß er nach sich selber, nach dem Menschen also, lebt. *[XIV, 3.]*

Schopenhauer: Der Angelpunkt des ganzen Werkes.

19.

Augustinus: Nicht so leben, wie es ihm anerschaffen ist, darin besteht die Lüge. Er will nämlich glückselig sein, auch

etiam non sic vivendo ut possit esse. Quid est hac voluntate mendacius? Unde non frustra dici potest omne peccatum esse mendacium. Non enim fit peccatum nisi ea voluntate, qua volumus ut bene sit nobis vel nolumus ut male sit nobis. Ergo mendacium est, quod, cum fiat ut bene sit nobis, hinc potius male est nobis, vel cum fiat, ut melius sit nobis, hinc potius peius est nobis. *[XIV, 4.]*

Schopenhauer: Hoc autem, mi bone pater, Sophisma est, & Sophisma mendacium est.

20.

Augustinus: Unde hoc, nisi quia de Deo potest bene esse homini, quem delinquendo deserit, non de se ipso, secundum quem vivendo delinquit? Quod itaque diximus, hinc extitisse civitates duas diversas inter se atque contrarias, quod alii secundum carnem, alii secundum spiritum viverent: potest etiam isto modo dici quod alii secundum hominem, alii secundum Deum vivant. Apertissime quippe Paulus ad Corinthios dicit: *Cum enim inter vos sint aemulatio et contentio,*

---

wenn er nicht so lebt, daß er es sein kann. Ein solcher Wille ist das Verlogenste, was es gibt. Und mit gutem Grund kann man deshalb sagen, jede Sünde sei eine Lüge. Denn die Sünde kommt nur zustande durch einen auf unser Wohlergehen oder auf Abwendung unseres Übelergehens gerichteten Willen. Also ist das Lüge, was zu unserem Wohlergehen geschieht, aber eben dadurch uns übel bekommt, oder was zur Besserung unserer Lage geschieht und sie in Wirklichkeit verschlechtert. *[XIV, 4.]*

Schopenhauer: Das aber, mein guter Vater, ist ein Sophisma, und ein Sophisma ist eine Lüge.

20.

Augustinus: Und dies rührt lediglich daher, daß es dem Menschen nur gut ergehen kann im Anschluß an Gott, den er nun aber durch die Sünde verläßt, nicht im Anschluß an sich selbst, in der Sünde, die darin liegt, nach sich selbst zu leben. Wenn wir also die Ursache des Entstehens zweier verschiedener und sich entgegengesetzter Staaten darin gesucht haben, daß die einen nach dem Fleische, die anderen nach dem Geiste leben, so könnte man als Ursache ebensogut bezeichnen, daß die einen nach dem Menschen, die andern nach Gott leben. Mit ausdrücklichem Worte sagt ja Paulus zu den Korinthern: „Denn wenn unter euch Eifersucht und Streit «herrschen», seid ihr dann nicht

nonne carnales estis et secundum hominem ambulatis? Quod ergo est ambulare secundum hominem, hoc est secundum hominem vivere, quod a carne, id est a parte hominis minore, intellegitur homo. *[XIV, 4.]*

Schopenhauer: Sensus totius operis. Cf: cap. 28. & c. 1.

21.

Augustinus: Non igitur opus est in peccatis vitiisque nostris ad Creatoris iniuriam carnis accusare naturam, quae in genere atque ordine suo bona est; sed deserto Creatore bono vivere secundum creatum bonum non est bonum. *[XIV, 5.]*

Schopenhauer: Scilicet ut salva sit mythologia Judaica, Noster misere torquetur.

22.

Augustinus: Sed quia Deus cuncta praescivit et ideo hominem quoque peccaturum ignorare non potuit. Non enim homo peccato suo divinum potuit perturbare consilium, quasi Deum quod statuerat mutare conpulerit; cum Deus praesciendo utrumque praevenerit, id est, et homo, quem

---

fleischlich und wandelt nach dem Menschen?" Also wandeln nach dem Menschen ist gleichbedeutend mit fleischlich sein, weil unter Fleisch als einem Teile des Menschen der Mensch selbst zu verstehen ist. *[XIV, 4.]*

Schopenhauer: Der Sinn des ganzen Werkes, vgl. Kap. 28 und Kap. 1.

21.

Augustinus: Man braucht also nicht unseren Sünden und Lasten zur Schmach für den Schöpfer schuld zu geben der Natur des Fleisches, die in ihrer Art und an ihrem Orte gut ist, sondern dies ist nicht gut, unter Hintansetzung des guten Schöpfers nach einem geschaffenen Gut zu leben. *[XIV, 5.]*

Schopenhauer: Damit nämlich die jüdische Mythologie unversehrt bleibt, windet sich unser Autor ganz elend.

22.

Augustinus: Indes Gott hat alles vorhergewußt, und deshalb konnte ihm auch nicht unbekannt sein, daß der Mensch sündigen würde; der Mensch konnte ja durch seine Sünde nicht einen göttlichen Ratschluß umstoßen, als hätte er Gott genötigt, seinen Beschluß zu ändern; Gottes Vorherwissen erstreckte sich vielmehr

bonum ipse creavit, quam malus esset futurus, et quid boni etiam sic de illo esset ipse facturus. Fecit itaque Deus, sicut scriptum est, hominem rectum ac per hoc voluntatis bonae. Non enim rectus esset bonam non habens voluntatem. Bona igitur voluntas opus est Dei; cum ea quippe ab illo factus est homo. Mala vero voluntas prima, quoniam omnia opera mala praecessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad sua opera quam opus ullum. *[XIV, 11.]*

Schopenhauer: De origine peccati cum Theismo concilianda misera sophismata.

23.

Augustinus: Porro mala voluntas quamvis non sit secundum naturam, sed contra naturam, quia vitium est, tamen eius naturae est, cuius est vitium, quod nisi in natura non potest esse; sed in ea, quam creavit ex nihilo, non quam genuit Creator de semet ipso, sicut genuit Verbum, per quod facta sunt omnia; quia, etsi de terrae pulvere Deus

---

im voraus auf beides: wie schlecht der Mensch sein werde, den er seinerseits gut erschaffen, und was er trotzdem noch Gutes mit ihm anstellen werde. Gott hat also, wie geschrieben steht, den Menschen recht gemacht und sonach ihn mit gutem Willen ausgestattet; denn ohne solchen wäre er nicht „recht". Der gute Wille ist also das Werk Gottes; mit ihm ward der Mensch von Gott erschaffen. Dagegen der erste böse Wille, der ja im Menschen eintrat vor allen bösen Werken, war mehr eine Art Abfall vom Werke Gottes zu eigenen Werken als selbst ein Werk. *[XIV, 11.]*

Schopenhauer: Elende Sophismen, um den Ursprung der Sünde mit dem Theismus zu versöhnen.

23.

Augustinus: Demnach haftet der schlechte Wille, obgleich er nicht der Natur gemäß, sondern ihr als ein Gebrechen widrig ist, doch an der Natur, deren Gebrechen er bildet, da ein Gebrechen nicht für sich, sondern nur an einer Natur bestehen kann, jedoch nur an einer, die Gott aus nichts erschaffen hat, nicht an einer, die der Schöpfer aus sich selbst gezeugt hat, wie er das Wort gezeugt hat, durch das alles geworden ist; und wenn auch Gott den Menschen aus Erdenstaub gebildet hat, so ist doch

finxit hominem, eadem terra omnisque terrena materies omnino de nihilo est, animamque de nihilo factam dedit corpori, cum factus est homo. *[XIV, 11.]*

Schopenhauer: Ut insons sit iste deus, misere laborat.

24.

Augustinus: Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo; quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. *[XIV, 11.]*

Schopenhauer: Sed qui nihil habet de proprio, quomodo potest habere peccatum, aut vitium, de proprio?

25.

Augustinus: Ita credendum est illum virum suae feminae, uni unum, hominem homini, coniugem coniugi, ad Dei legem transgrediendam non tamquam verum loquenti credidisse seductum, sed sociali necessitudine paruisse. Non enim frustra dixit apostolus: *Adam non est seductus,*

---

diese Erde und jeglicher irdische Stoff völlig aus nichts, und eine aus nichts erschaffene Seele gab Gott dem Leibe bei der Erschaffung des Menschen. *[XIV, 11.]*

Schopenhauer: Damit jener Gott schuldlos bleibe, müht er sich elend ab.

24.

Augustinus: Also ist die Wahl des Willens dann wahrhaft frei, wenn er nicht Gebrechen und Sünden unterworfen ist. Ein solcher freier Wille war es, den Gott dem Menschen gab; durch eigenen Fehl verloren gegangen, konnte er nur von dem zurückgegeben werden, der allein ihn hatte geben können. *[XIV, 11.]*

Schopenhauer: Der aber nichts vom eigenen hat, wie kann der die Sünde oder das Gebrechen von eigenem haben?

25.

Augustinus: So hat vermutlich auch der erste Mann seinem Weibe, der einzige der einzigen, der Mensch einem Menschen, der Gatte der Gattin, in der Übertretung des Gebotes Gottes aus enger geselliger Verbindung nachgegeben, ohne ihre Worte für wahr zu halten und durch sie sich verführen zu lassen. Denn sicher mit gutem Grund sagt der Apostel: „Und Adam ward nicht verführt, das Weib aber ward verführt"; er will damit andeuten,

mulier autem seducta est, nisi quia illa quod ei serpens locutus est, tamquam verum esset, accepit, ille autem ab unico noluit consortio dirimi nec in communione peccati. *[XIV, 11.]*

Schopenhauer: quae quidem omnia iste vester deus praescivit & in aeternam damnationem humanum genus creaverat.

26.

Augustinus: Quid ergo opus est pluribus? Etsi credendo non sunt ambo decepti, peccando tamen ambo capti sunt et diaboli laqueis inplicati. *[XIV, 11.]*

Schopenhauer: So!

27.

Augustinus: Si quis hoc movetur, ut dixi, non ideo debet existimare leve ac parvum fuisse illud commissum, quia in esca factum est, non quidem mala nec noxia, nisi quia prohibita. *[XIV, 12.]*

Schopenhauer: Omnia praesciens iste deus rete tenderat,

---

daß Eva die Worte, die die Schlange an sie richtete, als Wahrheit hinnahm, während Adam mit seiner einzigen Gefährtin eben verbunden bleiben wollte selbst in der Gemeinschaft der Sünde. *[XIV, 11.]*

Schopenhauer: Alles das hat dieser euer Gott vorausgewußt und hatte das Menschengeschlecht zu ewiger Verdammnis erschaffen.

26.

Augustinus: Also, um es kurz zu sagen: Wenn auch nicht beide durch gläubige Zustimmung sich betrügen ließen, so ließen sich doch beide durch Sündigen einfangen und in die Fallstricke des Teufels verwickeln. *[XIV, 11.]*

Schopenhauer: So!

27.

Augustinus: Allein man darf doch jenes Vergehen nicht für leicht und gering erachten deshalb, weil es begangen ward an einer Speise, an einer an sich guten und unschädlichen, nur eben verbotenen. *[XIV, 12.]*

Schopenhauer: Alles vorauswissend hatte dieser Gott das Netz gespannt, den Hinterhalt gelegt — für seine aus dem Nichts

insidias struxerat — suis creaturis e nihilo factis! scilicet ut postea aeternis eorum cruciatibus animus ejus pasceretur.

28.

Augustinus: Quod in praevaricatione Adae ad opus malum mala praecessit voluntas. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset mala voluntas. *[XIV, 13.]*

Schopenhauer: quam unde habebat?

29.

Augustinus: Vitio depravari nisi ex nihilo facta natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod facta est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est. Relicto itaque Deo esse in semet ipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare. *[XIV, 13.]*

Schopenhauer: Nullis sophismatibus parcit, ut insons evadat iste deus.

30.

Augustinus: Neque ipsi amatores huius voluptatis sive ad concubitus coniugales sive ad inmunditias flagitiorum

---

gebildeten Geschöpfe! Nämlich damit später an ihren ewigen Qualen sein Gemüt sich weide.

28.

Augustinus: Bei der Übertretung Adams ging der bösen Tat ein böser Wille voraus. Nur dadurch, daß ein böser Wille vorherging, kam es zur bösen Tat. *[XIV, 13.]*

Schopenhauer: Woher hatte er den (*nämlich:* den bösen Willen)?

29.

Augustinus: Indes nur eine aus nichts erschaffene Natur kann durch Verderbnis verschlechtert werden. Daß die Natur ist, hat sie demnach daher, daß sie von Gott erschaffen ist; daß sie aber herabsinkt von dem, was sie ist, hat sie daher, daß sie aus nichts erschaffen ist. Gott verlassen und sich auf sich selbst beschränken oder sich selbst gefallen, heißt also nicht soviel wie nichts sein, wohl aber dem Nichts sich nähern. *[XIV, 13.]*

Schopenhauer: Er spart keine Sophismen, damit jener Gott unschuldig hervorgeht.

30.

Augustinus: Selbst auch wer Freude hat an solchem Genuß, fühlt sich dazu nicht gerade immer dann angeregt, wann er will,

cum voluerint commoventur; sed aliquando motus ille inportunus est nullo poscente, aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore; atque ita mirum in modum non solum generandi voluntati, verum etiam lasciviendi libidini libido non servit, et cum tota plerumque menti cohibenti adversetur, nonnumquam et adversus se ipsam dividitur commotoque animo in commovendo corpore se ipsa non sequitur. *[XIV, 16.]*

Schopenhauer: Experto crede Roberto.

31.

Augustinus: Merito huius libidinis maxime pudet, merito et ipsa membra, quae suo quodam, ut ita dixerim, iure, non omni modo ad arbitrium nostrum movent aut non movent, pudenda dicuntur, quod ante peccatum hominis non fuerunt. Nam sicut scriptum est: *Nudi erant, et non confundebantur,* non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat, quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inoboedientiam red-

---

gleichviel ob es sich um eheliche Beiwohnung oder um unlautere Schandtaten handelt; vielmehr stellt sich diese Regung mitunter ungestüm ein, ohne daß ihrer jemand begehrte, zuweilen läßt sie den danach Schmachtenden im Stich und bleibt die Begierde im Körper kalt, während sie im Gemüte heiß entbrannt ist; und so versagt merkwürdigerweise nicht nur dem Zeugungswillen, sondern selbst der geilen Lust die Lust den Dienst, und während sie sich dem zügelnden Geist in ihrer Ganzheit meist widersetzt, teilt sie sich in der Richtung auf sich zuweilen selbst und bringt zwar das Gemüt in Erregung, wird aber sich selber untreu, wenn es sich um die körperliche Erregung handelt. *[XIV, 16.]*

Schopenhauer: Glaube dem, der's erfahren hat.

31.

Augustinus: Mit Recht schämt man sich dieser Lust in hohem Grade, mit Recht werden die Glieder, die von ihr nach eigenem Rechte sozusagen, nicht in allweg nach unserer Willkür in Erregung gesetzt werden oder nicht, Schamglieder genannt, was sie vor der Sünde der ersten Menschen nicht waren. Denn diese „waren", wie geschrieben steht, „nackt und schämten sich nicht", nicht als wäre ihre Nacktheit eine unbewußte gewesen, aber schändlich war die Nacktheit noch nicht, weil die Lust noch nicht des Willens ungefragt jene Glieder erregte, das Fleisch noch

arguendam sua inoboedientia caro quodam modo testimonium perhibebat. *[XIV, 17.]*

Schopenhauer: Quam maligna & sacerdotali pertinacia Noster simulat se ignorare, per peccatum primorum parentum nihil aliud intelligi, quam ipsum coitum; quod cuique manifestum est. Sed verebatur, allegoriae januam aperire, ne postea omnia invaderet.

32.

Augustinus: Per opacas quoque Indiae solitudines, cum quidam nudi philosophentur, unde gymnosophistae nominantur, adhibent tamen genitalibus tegumenta, quibus per cetera membrorum carent. *[XIV, 17.]*

Schopenhauer: quod verum non est: nudus utique Saniassi.

33.

Augustinus: Genitales corporis partes ita libido suo iuri quodam modo mancipavit, ut moveri non valeant, si ipsa defuerit et nisi ipsa vel ultro vel excitata surrexerit. Hoc est quod pudet. *[XIV, 19.]*

Schopenhauer: !!!

---

nicht von dem Ungehorsam des Menschen Zeugnis gab in seiner Art durch Ungehorsam seinerseits. *[XIV, 17.]*

Schopenhauer: Mit wie böswilliger und priesterlicher Hartnäckigkeit verhehlt unser Autor, daß er weiß, daß unter dem Sündenfall nichts anderes verstanden ist als die Begattung selbst, wie es jedem offenbar ist. Er trug aber Bedenken, der Allegorie die Tür zu öffnen, damit nachher nicht alles eindränge.

32.

Augustinus: Die Philosophen, die in den dichten Wildnissen Indiens nackt philosophieren und deshalb die Gymnosophisten heißen, bedienen sich ebenfalls einer Bedeckung für ihre Scham, obwohl sie sonst ganz nackt sind. *[XIV, 17.]*

Schopenhauer: Ist nicht wahr. Der Saniassi ist völlig nackt.

33.

Augustinus: Die Zeugungsglieder des Leibes hat die Lust sozusagen in Eigenrecht genommen in einem Maße, daß sie nicht in Bewegung gesetzt werden können, wenn die Lust sich versagt und wenn sie nicht von selbst oder auf Anreiz hin sich erhebt. Das ist es, was Scham erweckt. *[XIV, 19.]*

Schopenhauer: !!!

34.

Augustinus: Pudet igitur huius libidinis humanam sine ulla dubitatione naturam, et merito pudet. In eius quippe inoboedientia, quae genitalia corporis membra solis suis motibus subdidit et potestate voluntatis eripuit, satis ostenditur, quid sit hominis illius primae inoboedientiae retributum. *[XIV, 20.]*

Schopenhauer: Sed quam futilem rationem hujus reddit pudoris!

35.

Augustinus: Post peccatum quippe orta est haec libido. Illa vero benedictio nuptiarum, ut coniugati crescerent et multiplicarentur et implerent terram, quamvis et in delinquentibus manserit, tamen antequam delinquerent data est, ut cognosceretur procreationem filiorum ad gloriam conubii, non ad poenam pertinere peccati. *[XIV, 21.]*

Schopenhauer: !!

34.

Augustinus: Die menschliche Natur hegt also ohne Zweifel Scham und Scheu gegenüber dieser Lust und hegt sie mit Recht. Denn in ihrer unbotmäßigen Auflehnung, die die Zeugungsglieder des Leibes allein ihren eigenen Regungen dienstbar gemacht und der Gewalt des Willens entzogen hat, tritt deutlich das Merkmal der Vergeltung für die erste Unbotmäßigkeit des Menschen zutage. *[XIV, 20.]*

Schopenhauer: Was für einen nichtigen Grund gibt er für diese Scham an.

35.

Augustinus: Ist doch erst nach der Sünde diese Lust erstanden. Jener Ehesegen dagegen, daß die Gatten durch ihre Verbindung wachsen und sich mehren und die Erde erfüllen sollten, ist zwar auch nach der Sünde ihnen verblieben, aber er ist vor der Sünde gegeben worden, damit man erkenne, daß die Erzeugung von Kindern mit der Strafe für die Sünde nichts zu schaffen habe, sondern zur Herrlichkeit der Ehe gehöre. *[XIV, 21.]*

Schopenhauer: !!

36.

Augustinus: Ut id, quod in genesi sequitur: *Et implete terram et dominamini eius*, terram intellegant carnem, quam praesentia sua implet anima eiusque maxime dominatur, cum in virtute multiplicatur; carnales autem fetus sine libidine, quae post peccatum exorta inspecta, confusa velata est, nec tunc nasci potuisse, sicut neque nunc possunt, nec in paradiso futuros fuisse, sed foris, sicut et factum est. Nam postea quam inde dimissi sunt, ad gignendos filios coierunt eosque genuerunt. *[XIV, 21.]*

Schopenhauer: Augustinus in angustiis, quia allegoricum sensum lapsus Adami pertinaciter ignoravit.

37.

Augustinus: Nos autem nullo modo dubitamus secundum benedictionem Dei crescere et multiplicari et implere terram donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum

---

36.

Augustinus: Demnach verstehen sie bei den in der Genesis folgenden Worten: „Und erfüllet die Erde und herrschet über sie" unter Erde den Leib, den die Seele mit ihrer Gegenwart erfüllt und über den sie ganz besonders dann herrscht, wenn sie in der Jugend zunimmt; Leibesfrucht dagegen habe damals so wenig wie heutzutage ohne geschlechtliche Lust entstehen können, die erst nach der Sünde auftrat und erkannt ward und sich scheu in die Verborgenheit zurückzog, und es sollte auch im Paradies keine Leibesfrucht geben, sondern erst außerhalb, wie es auch eingetreten ist. Denn erst nachdem sie daraus vertrieben waren, taten sie sich zur Erzeugung von Kindern zusammen und erzeugten solche wirklich. *[XIV, 21.]*

Schopenhauer: Augustinus in Nöten, weil er den allegorischen Sinn des Falles des Adam hartnäckig ignoriert.

37.

Augustinus: Wir dagegen zweifeln durchaus nicht, daß wachsen und sich mehren und die Erde erfüllen gemäß dem Segen Gottes eine Gabe der Ehe sei und daß Gott die Ehe vor der Sünde des Menschen von Anfang an eingesetzt habe, indem er Mann und Weib schuf, ein geschlechtlicher Unterschied, der eben im Fleische klar sich zeigt. Und gerade diesem Werke

hominis ab initio constituit, creando masculum et feminam. *[XIV, 22.]*

Schopenhauer: Ecce!

38.

Augustinus: Et ideo illae nuptiae dignae felicitate paradisi, si peccatum non fuisset, et diligendam prolem gignerent et pudendam libidinem non haberent. Sed quo modo id fieri posset, nunc non est quo demonstretur exemplo. *[XIV, 23.]*

Schopenhauer: !!!

39.

Augustinus: Et non credimus ad opus generationis filiorum, si libido non fuisset, quae peccato inoboedientiae retributa est, oboedienter hominibus ad voluntatis nutum similiter ut cetera potuisse illa membra servire? *[XIV, 23.]*

Schopenhauer: !!!!

Gottes ist der Segen beigefügt, um den es sich handelt. *[XIV, 22.]*

Schopenhauer: Sieh da!

38.

Augustinus: Demnach hätte jene Ehe, würdig des Paradiesesglückes, wäre die Sünde nicht eingetreten, gleichwohl teure Nachkommenschaft gezeugt, jedoch ohne dabei beschämende Lust zu empfinden. Wie das möglich gewesen, ist hier nicht der Ort, an einem Beispiel zu zeigen. *[XIV, 23.]*

Schopenhauer: !!!

39.

Augustinus: Sollten wir uns wider die Annahme sträuben, daß die Zeugungsglieder gerade so gut wie die übrigen Glieder den Menschen auf einen Wink des Willens hin in Gehorsam hätten dienstbar sein können zum Werk der Kindererzeugung, wenn die Lust nicht eingetreten wäre als Vergeltung für die Sünde des Ungehorsams? *[XIV, 23.]*

Schopenhauer: !!!!

40.

Augustinus: Nunc vero pudet animum resisti sibi a corpore, quod ei natura inferiore subiectum est. *[XIV, 23.]*

Schopenhauer: !!

41.

Augustinus: In paradiso nuptiae non haberent, sed voluntati membra illa, ut cetera, cuncta servirent. Ita genitale arvum vas in hoc opus creatum seminaret, ut nunc terram manus. In omnia, quae de huius modi membris sensum cogitantis adtingerent, sine ullo timore obscenitatis liber sermo ferretur, nec ipsa verba essent, quae vocarentur obscena, sed quidquid inde diceretur, tam honestum esset, quam de aliis cum loquimur corporis partibus. *[XIV, 23.]*

Schopenhauer: Figmenta absurda, ad fulciendam doctrinam falsam.

40.

Augustinus: So aber schämt sich der Geist, daß sich ihm der Leib widersetzt, der ihm doch ob seines tiefer stehenden Wesens unterworfen ist. *[XIV, 23.]*

Schopenhauer: !!

41.

Augustinus: Ohne Zweifel, im Paradies, wäre nicht über die Schuld des Ungehorsams die Strafe des Ungehorsams verhängt worden, hätte das Beilager diese Widersetzlichkeit, diesen Widerspruch, diesen Kampf zwischen dem Willen und der Lust, um nur überhaupt den Willen durchzusetzen und die Lust auf sich selbst zu beschränken, nicht gekannt, vielmehr wären dort alle Glieder ohne Ausnahme dem Willen dienstbar gewesen. Es würde das Zeugungsgefilde von dem hierzu erschaffenen Glied so angesäet worden sein, wie jetzt der Acker von der Hand des Säenden. Es gäbe überhaupt keine Wörter, die man anstößig hieße, sondern man könnte über diese Dinge sagen, was man wollte, es wäre immer so anständig, als wenn wir von anderen Körperteilen reden. *[XIV, 23.]*

Schopenhauer: Absurde Erdichtungen, um eine falsche Lehre zu stützen.

42.

Augustinus: Seminaret igitur prolem vir, susciperet femina genitalibus membris, quando id opus esset et quantum opus esset, voluntate motis, non libidine concitatis. *[XIV, 24.]*

Schopenhauer: !!

43.

Augustinus: Sicut folles fabrorum vel organorum. *[XIV, 24.]*

Schopenhauer: Organum mus: instr: noverat. A° 409!

44.

Augustinus: Presbyter fuit quidam Restitutus nomine in paroecia Calamensis ecclesiae. Quando ei placebat ad imitandas quasi lamentantis cuiuslibet hominis voces ita se auferebat a sensibus et iacebat simillimus mortuo, ut vellicantes atque pungentes minime sentiret. *[XIV, 24.]*

Schopenhauer: Historia de Cataleptico.

42.

Augustinus: Es würde also der Mann Nachkommenschaft zeugen, das Weib sie aufnehmen, mit Zeugungsgliedern, die durch den Willen, wann und soviel es nötig wäre, in Bewegung gesetzt, nicht durch Lust zur Erregung gebracht würden. *[XIV, 24.]*

Schopenhauer: !!

43.

Augustinus: Wie Blasebälge der Schmiedstätten oder der Orgeln. *[XIV, 24.]*

Schopenhauer: Das Musikinstrument Orgel kannte er A° 409!

44.

Augustinus: Im Sprengel der Kirche von Calama lebte ein Priester namens Restitutus. Der vermochte sich, wenn es ihm beliebte, auf nachgeahmtes Wehklagen hin in einen Zustand der Empfindungslosigkeit zu versetzen und lag dann da wie ein Toter, so daß er keinen Kniff und Stich spürte. *[XIV, 24.]*

Schopenhauer: Geschichte vom Kataleptiker.

45.

Augustinus: Cum itaque corpus etiam nunc quibusdam, licet in carne corruptibili hanc aerumnosam ducentibus vitam, ita in plerisque motionibus et affectionibus extra usitatum naturae modum mirabiliter serviat: quid causae est, ut non credamus ante inoboedientiae peccatum corruptionisque supplicium ad propaginandam prolem sine ulla libidine servire voluntati humanae humana membra potuisse? *[XIV, 24.]*

Schopenhauer: !

46.

Augustinus: Quod felicitas in paradiso viventium sine erubescendo appetitu generandi officium credenda sit implere potuisse. *[XIV, 26.]*

Schopenhauer: !

47.

Augustinus: Vivebat itaque homo in paradiso sicut volebat, quamdiu hoc volebat quod Deus iusserat; vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus; vivebat sine ulla egestate, ita

---

45.

Augustinus: Wenn also selbst gegenwärtig der Leib mancher Menschen, die auch im vergänglichen Fleische ihr mühseliges Leben hienieden hinbringen, auf solch merkwürdige Weise außerhalb der gewöhnlichen Art der Natur sich dienstbar erweist in mannigfachen Bewegungen und Zuständen, warum sollten wir nicht glauben, daß vor der Sünde des Ungehorsams und der Strafe der Verderbtheit die Glieder des Menschen dem Willen des Menschen zur Erzeugung von Nachkommenschaft ohne jede geschlechtliche Lust hätten dienstbar sein können? *[XIV, 24.]*

Schopenhauer: !

46.

Augustinus: Der Glückszustand des paradiesischen Daseins hätte es verstattet, den Zeugungsakt ohne beschämendes Verlangen vorzunehmen. *[XIV, 26.]*

Schopenhauer: !

47.

Augustinus: Es lebte also der Mensch im Paradiese so, wie er wollte, solang er wollte, was Gott befohlen hatte; er lebte im Genusse Gottes, und aus diesem Gute floß seine eigne Gutheit;

semper vivere habens in potestate. Cibus aderat ne esuriret, potus ne sitiret, lignum vitae ne illum senecta dissolveret. *[XIV, 26.]*

Schopenhauer: Sed taedium intolerabile.

48.

Augustinus: In tanta facilitate rerum et felicitate hominum absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo, sed eo voluntatis nutu moverentur membra illa quo cetera, et sine ardoris inlecebroso stimulo cum tranquillitate animi et corporis nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. *[XIV, 26.]*

Schopenhauer: !! dum pipam fumabat *zu* cum tranquillitate animi *bezogen.*

49.

Augustinus: Ita tunc potuisse utero coniugis salva integritate feminei genitalis virile semen inmitti, sicut nunc potest eadem integritate salva ex utero virginis fluxus men-

---

er lebte ohne allen Mangel und hatte es dadurch in seiner Gewalt, immer zu leben. Da gab es Speise, damit ihn nicht hungere, und Getränk, damit ihn nicht dürste, und einen Baum des Lebens, damit ihn nicht das Alter aufreibe. *[XIV, 26.]*

Schopenhauer: Aber unerträgliche Langeweile.

48.

Augustinus: So günstig war die ganze Lage, so glücklich der Mensch selbst, daß wir nicht wähnen dürfen, es hätte nur unter dem Fieber der Lust Nachkommenschaft gezeugt werden können; vielmehr würden sich dazu die Zeugungsglieder auf den Wink des Willens angeschickt haben wie die übrigen Glieder zu ihren Verrichtungen, und ohne den verführerischen Anreiz der Begier, mit voller Ruhe des Geistes und des Leibes, ohne Verletzung der Unversehrtheit, hätte sich der Gatte in den Schoß der Gemahlin ergossen. *[XIV, 26.]*

Schopenhauer: !!Während er die Pfeife rauchte.

49.

Augustinus: Es ist anzunehmen, daß sich der männliche Same sich in den Schoß der Gattin damals so gut unbeschadet der leiblichen Unversehrtheit hätte ergießen können, wie jetzt ebenfalls unbeschadet dieser Unversehrtheit aus dem Schoße

strui cruoris emitti. Eadem quippe via posset illud inici, qua hoc potest eici. *[XIV, 26.]*

Schopenhauer: belle!

50.

Augustinus: Omnipotenti Deo non defuit utique consilium, quo certum numerum civium in sua sapientia praedestinatum etiam ex damnato genere humano suae civitatis impleret, non eos iam meritis, quando quidem universa massa tamquam vitiata radice damnata est, sed gratia discernens et liberatis non solum de se ipsis, verum etiam de non liberatis, quid eis largiatur, ostendens. Non enim debita, sed gratuita bonitate tunc se quisque agnoscit erutum malis, cum ab eorum hominum consortio fit inmunis, cum quibus illi iusta esset poena communis. Cur ergo non crearet deus quos peccaturos esse praescivit? *[XIV, 26.]*

Schopenhauer: per capriccio.

---

der Jungfrau der monatliche Fluß sich ergießen kann. Auf demselben Wege hätte ja der eine eingebracht werden können, auf dem der andere abgeht. *[XIV, 26.]*

Schopenhauer: allerliebst!

50.

Augustinus: Aber dem allmächtigen Gott, dem höchsten und höchst guten Schöpfer aller Naturen, der den guten Willen unterstützt und belohnt, den bösen verläßt und verdammt und den einen wie den andern einzuordnen weiß, gebrach es selbstverständlich nicht an Rat, die festbegrenzte und in seiner Weisheit vorherbestimmte Zahl der Bürger des Gottesstaates aus dem Menschengeschlecht vollzumachen auch nach der Verdammung, indem er diese Bürger nun nicht mehr nach ihrem Verdienst — die gesamte Masse ist ja verdammt worden als in der sündhaften Wurzel enthalten —, sondern durch Gnade auswählt und den Erlösten nicht nur an sich selber, sondern auch an den Nichterlösten vor Augen führt, was er ihnen Großes spendet. Denn aus freier, nicht aus geschuldeter Güte fühlt und bekennt sich jeder den Übeln entrissen, wenn er herausgenommen wird aus einer Genossenschaft von Menschen, mit denen er von Rechts wegen gemeinsame Strafe teilen sollte. Warum also hätte Gott nicht Wesen erschaffen sollen, von denen er sich des Sündigens zum voraus versah? *[XIV, 26.]*

Schopenhauer: per capriccio.

51.

Augustinus: Cum igitur huius futuri casus humani Deus non esset ignarus, cur eum non sineret invidi angeli malignitate temptari? nullo modo quidem quod vinceretur incertus, sed nihilo minus praescius quod ab eius semine adiuto sua gratia idem ipse diabolus fuerat sanctorum gloria maiore vincendus. *[XIV, 27.]*

Schopenhauer: sed quos jam abstulit Diabolus servat.

52.

Augustinus: Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. *[XIV, 28.]*

Schopenhauer: Cardo totius operis; cf: cap. 4 & Lib: XV, c. 1.

53.

Augustinus: Arbitror tamen satis nos iam fecisse magnis et difficillimis quaestionibus de initio vel mundi vel animae vel ipsius generis humani, quod in duo genera distribuimus,

---

51.

Augustinus: Da nun Gott um diesen künftigen Fall des Menschen genau wußte, hätte er ihn deshalb nicht versuchen lassen sollen durch die Bosheit des neidischen Engels? er, der durchaus nicht im Ungewissen darüber war, daß der Mensch besiegt würde, aber ebenso klar vorhersah, daß von dem Samen des Menschen mit Hilfe der göttlichen Gnade derselbe Teufel in den Heiligen um so rühmlicher besiegt werden sollte. *[XIV, 27.]*

Schopenhauer: Die der Teufel aber schon einmal davongetragen hat, die behält er.

52.

Augustinus: Zweierlei Liebe also hat die beiden Staaten gegründet, und zwar den Weltstaat, die bis zur Verachtung Gottes gesteigerte Selbstliebe, den himmlischen Staat, die bis zur Verachtung seiner selbst gehende Gottesliebe. *[XIV, 28.]*

Schopenhauer: Der Angelpunkt des ganzen Werks; vgl. Cap. 4 und Buch XV, Cap. 1.

53.

Augustinus: Immerhin glaube ich, in den bisherigen Darlegungen die großen und äußerst schwierigen Fragen über den Anfang der Welt, der Seele und des Menschengeschlechts ge-

unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum vivunt; quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo. Iam mihi videtur earum adgrediendus excursus, ex quo illi duo generare coeperunt, donec homines generare cessabunt. Hoc enim universum tempus sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes, istarum duarum civitatum, de quibus disputamus, excursus est. *[XV, 1.]*

Schopenhauer: Cardo totius operis. Cf: L. XIV, c. ult: & 4 & 1. Lib: XII, c. 27. & L. XV, c. 21. & L. XXI, c. 1.

54.

Augustinus: Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem, posterior Abel, ad civitatem Dei. Sicut enim in uno homine, quod dixit apostolus, experimur, quia non primum quod

---

nügend erörtert zu haben. Dabei haben wir die Menschheit in zwei Arten geteilt, deren eine die umfaßt, die nach dem Menschen leben, während die andere die in sich schließt, die nach Gott leben; wir nennen die beiden Arten in mystischem Sinn die zwei Staaten, das ist die zwei Genossenschaftsgefüge der Menschen, von denen das eine jenes ist, das mit Gott ewig zu herrschen, das andere jenes, das sich mit dem Teufel ewiger Strafe zu unterwerfen vorherbestimmt ist; deren Entwicklung wird in Angriff zu nehmen sein, von da ab, wo die ersten Menschen zu zeugen begannen, bis zu dem Zeitpunkt, da die Menschen aufhören werden zu zeugen. Denn diese gesamte Zeit oder die Weltzeit, in der die Geschlechter kommen und gehen, gehört der Entwicklung der beiden Staaten an, von denen wir handeln. *[XV, 1.]*

Schopenhauer: Der Angelpunkt des ganzen Werks, vgl. Buch XIV, letztes Kap. und 4 und 1, Buch XII, Kap. 27 und Buch XV, Kap. 21 und Buch XXI, Kap. 1.

54.

Augustinus: Zuerst also wurde von jenen beiden Stammeltern des Menschengeschlechts Kain geboren, der zum Staat der Menschen gehört, nachher Abel, der zum Gottesstaat gehört. Wie wir nämlich am einzelnen Menschen, um mit dem Apostel

spiritale est, sed quod animale, postea spiritale (unde unusquisque, quoniam ex damnata propagine exoritur, primo sit necesse est ex Adam malus atque carnalis; quod si in Christum renascendo profecerit, post erit bonus et spiritalis): sic in universo genere humano, cum primum duae istae coeperunt nascendo atque moriendo procurrere civitates, prior est natus civis huius saeculi, posterior autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad civitatem Dei, gratia praedestinatus gratia electus, gratia peregrinus deorsum gratia civis sursum. Nam quantum ad ipsum adtinet, ex eadem massa oritur, quae originaliter est tota damnata; sed tamquam figulus Deus ex eadem massa fecit aliud vas in honorem, aliud in contumeliam. *[XV, 1.]*

Schopenhauer: Sensus intimus Dogmatis Christiani, quod quidem esset ipsa veritas, nisi corrumperetur admixtione istius Judaeorum dei.

55.

Augustinus: Terrena porro civitas quae sempiterna non

---

zu reden, die Erfahrung machen, daß „nicht das, was geistig ist, das erste ist, sondern was seelisch, dann erst das Geistige" (weshalb jeder, aus verdammter Wurzel entspringend, zunächst von Adam her notwendig böse und irdisch gesinnt ist; nachmals erst, falls er vorangeschritten ist durch die Wiedergeburt in Christus hinein, wird er gut und geistig sein), so ist auch beim ganzen Menschengeschlecht, sobald sich nur die zwei Staaten durch Geburt und Tod zu entfalten begannen, zuerst der Bürger dieser Welt geboren worden, und nachher erst der Fremdling in dieser Welt und Angehörige des Gottesstaates, durch Gnade vorherbestimmt, durch Gnade ausgewählt, durch Gnade Fremdling hier unten, durch Gnade Bürger dort oben. Denn soweit er für sich in Betracht kommt, stammt er aus derselben Masse, die in ihrem Ursprung als Ganzes verdammt ist; Gott jedoch hat wie ein Töpfer aus der gleichen Masse ein Gefäß zur Ehre und das andere zur Unehre gemacht. *[XV, 1.]*

Schopenhauer: Der innerste Sinn des christlichen Dogmas, das die Wahrheit selbst wäre, wenn es nicht durch die Beimischung jenes Judengottes verdorben wäre.

55.

Augustinus: Der irdisch gesinnte Staat, der nicht von ewiger Dauer sein wird (wenn er seine endgültige Strafe und Ver-

erit (neque enim cum in extremo supplicio damnata fuerit iam civitas erit) hic habit bonum suum.

Schopenhauer: [*für* supplicio *verbessernd*] judicio.

56.

Augustinus: De lapsu filiorum Dei alienigenarum mulierum amore captorum, unde et omnes exceptis octo hominibus diluvio perire meruerunt. *[XV, 22.]*

Schopenhauer: Confer Byroni Heaven & earth.

57.

Augustinus: Sic ergo intellegendus est gigas ille *venator contra Dominum. [XVI, 4.]*

Schopenhauer: Nemroth.

58.

Augustinus: In Assyria igitur praevaluerat dominatus impiae civitatis; huius caput erat illa Babylon, cuius terrigenae civitatis nomen aptissimum est, id est confusio. *[XVI, 17.]*

Schopenhauer: scimus quamobrem.

---

dammnis erfahren hat, wird er kein Staat mehr sein), hat hienieden sein Gut. *[XV, 4.]*

Schopenhauer: verbessert statt Strafe: Urteil.

56.

Augustinus: Von dem Fall der Gotteskinder, die, von Liebe zu Weibern des andern Staates verblendet, alle bis auf acht für den Untergang der Sündflut reif wurden. *[XV, 22.]*

Schopenhauer: Vgl. Byron Himmel und Erde.

57.

Augustinus: Und in diesem Sinne ist jener gewaltige „Jäger wider den Herrn" aufzufassen. *[XVI, 4.]*

Schopenhauer: Nemroth.

58.

Augustinus: In Assyrien war also die Herrschaft des gottlosen Staates zu hervorragender Macht gelangt; die Hauptstadt davon war das bekannte Babylon, und der Name dieser erdgeborenen Stadt, nämlich „Verwirrung", ist sehr bezeichnend. *[XVI, 17.]*

Schopenhauer: wir wissen, warum.

59.

Augustinus: Et apparuit Dominus Abrahae, et dixit illi: Semini tuo dabo terram hanc. [XVI, 18.]

Schopenhauer: Dominus iste scilicet est fautor furum & latronum.

60.

Augustinus: Abraham profectus est inde et habitavit in eremo atque inde ire in Aegyptum famis necessitate conpulsus est. Ubi uxorem suam dixit sororem. Itaque uxorem tacuit, non negavit, coniugis tuendam pudicitiam committens Deo. *[XVI, 19.]*

Schopenhauer: Iste leno propriae uxoris. cf: c. 30.

61.

Augustinus: Pharao rex Aegypti, qui eam sibi uxorem acceperat, graviter adflictus marito reddidit. Ubi absit ut credamus alieno concubitu fuisse pollutam. *[XVI, 19.]*

Schopenhauer: ista vetus meretrix.

59.

Augustinus: „Da erschien Gott dem Abraham und sprach zu ihm: Deinem Samen will ich dieses Land geben." *[XVI, 18.]*

Schopenhauer: Jener Herr ist nämlich ein Gönner von Dieben und Räubern.

60.

Augustinus: Hierauf zog Abraham weiter, nachdem er an jener Stätte einen Altar erbaut und Gott angerufen hatte, und wohnte in der Wüste, sah sich aber durch Hungersnot gezwungen, von da nach Ägypten zu gehen. Dort bezeichnete er seine Frau als seine Schwester. Er hat also von ihrer Gattineigenschaft nur geschwiegen, nicht sie verleugnet, indem er ihre Keuschheit zu schützen Gott überließ. *[XVI, 19.]*

Schopenhauer: Dieser Kuppler seiner eigenen Frau, vgl. c. 30.

61.

Augustinus: Pharao, der König von Ägypten, der Sara zur Gemahlin genommen hatte, stellte sie auf schwere Heimsuchungen hin ihrem Mann zurück. Wir brauchen dabei durchaus nicht anzunehmen, daß sie durch fremde Beiwohnung befleckt worden sei. *[XVI, 19.]*

Schopenhauer: diese alte Hure.

62.

Augustinus: De tertia promissione Dei, qua terram Chanaan Abrahae et semini eius in perpetuum pollicetur. *[XVI, 21.]*

Schopenhauer: furibus suis electis.

63.

Augustinus: Inde rursus Abraham fecit in Geraris apud regem civitatis illius Abimelech, quod in Aegypto de coniuge fecerat, eique intacta similiter reddita est. Ubi sane Abraham obiurganti se regi, cur tacuisset uxorem sororemque dixisset, aperiens quid timuerit etiam hoc addidit: *Etenim vere soror mea est da patre, sed non de matre. [XVI, 30.]*

Schopenhauer: Abraam leno propriae uxoris, ubique terrarum. cf.: c. 19.

64.

Annotatio capitulorum decimi octavi libri eiusdem. *[XVIII.]*

Schopenhauer: mythologico-historici.

62.

Augustinus: Die dritte Verheißung Gottes, in der dem Abraham und seinem Samen das Land Chanaan auf immer zugesagt wird. *[XVI, 21.]*

Schopenhauer: seinen auserwählten Dieben.

63.

Augustinus: Weiterhin machte es Abraham im Lande der Gerarer bei dem König jenes Staates Abimelech wieder so, wie er es in Ägypten gemacht hatte mit seiner Frau, und sie ward ihm auch diesmal unberührt zurückgegeben. Und hier nun erwiderte Abraham selbst dem König auf den Vorhalt, warum er ihre Gattineigenschaft verschwiegen und Sarra seine Schwester genannt habe, unter Eröffnung seiner Befürchtungen ausdrücklich: „Sie ist übrigens in der Tat meine Schwester vom Vater her, nicht jedoch von der Mutter her". *[XVI, 30.]*

Schopenhauer: Abraham, der Kuppler seiner eigenen Frau überall, vgl. Cap. 19.

64.

Inhaltsangabe der Kapitel des achtzehnten Buches. *[XVIII.]*

Schopenhauer: des mythologisch-historischen.

65.

Augustinus: Tunc assyriis quintus erat rex Aralius. *Expositio:* Puto vitio scriptorum sic scriptum: non enim Aralius quintus rex erat, sed Arius.

Schopenhauer: A r i u s rex Assyriorum.

66.

Augustinus: Indicavit et alius se domi suae per noctem, antequam requiesceret, vidisse venientem ad se quendam philosophum sibi notissimum sibique exposuisse nonnulla Platonica, quae antea rogatus exponere noluisset. Et cum ab eodem philosopho quaesitum fuisset, cur in domo eius fecerit, quod in domo sua petenti negaverat: „Non feci, inquit, sed me fecisse somniavi." Ac per hoc alteri per imaginem phantasticam exhibitum est vigilanti, quod alter vidit in somnis. *[XVIII, 18.]*

Schopenhauer: Apparitio somniantis.

65.

Augustinus: Die Assyrer hatten damals ihren fünften König Aralius. *Erläuterung:* Ich glaube, daß es durch einen Schreibfehler so heißt, denn nicht Aralius war der fünfte König, sondern Arius.

Schopenhauer: Arius, König der Assyrer.

66.

Augustinus: Ein anderer wieder berichtete, er habe des Nachts, ehe er sich zur Ruhe begab, einen ihm sehr bekannten Philosophen zu Besuch kommen sehen, und der habe ihm einige Stellen aus Plato erklärt, die er ihm vordem auf Ersuchen nicht habe erklären wollen. Und als man diesen Philosophen dann fragte, warum er in seinem eigenen Hause das Ersuchen abgelehnt und dem Bittsteller hinterher in dessen Haus gewillfahrt habe, erwiderte er: „Ich habe ihm nicht gewillfahrt, sondern nur geträumt, daß ich ihm gewillfahrt hätte." Und demnach ist dem Bittsteller durch ein Bild seiner Vorstellungskraft in wachem Zustand das vor Augen geführt worden, was der Philosoph im Traume sah. *[XVIII, 18.]*

Schopenhauer: Die Erscheinung des Träumenden.

67.

Augustinus: Eodem tempore nonnulli Sibyllam Erythraeam vaticinatam ferunt. Sibyllas autem Varro prodit plures fuisse, non unam. Haec sane Erythraea Sibylla quaedam de Christo manifesta conscripsit. *[XVIII, 23.]*

Schopenhauer: Dies irae, dies illa Solvet saeclum in favilla Testis David & S i b y l l a.

68.

Augustinus: Nihil est ista prophetia manifestius, cum David regis nomine significatus intelligitur Christus. *[XVIII, 28.]*

Schopenhauer: !!

69.

Augustinus: Ipsa historicorum inter se dissonantia copiam nobis praebet, ut ei potius credere debeamus, qui divinae, quam tenemus, non repugnat historiae. *[XVIII, 40.]*

Schopenhauer: !!

67.

Augustinus: Zu derselben Zeit hat nach manchen Berichten die erythräische Sibylle geweissagt. Sibyllen gab es, wie sich aus Varro entnehmen läßt, mehrere, nicht bloß die eine. Doch hat gerade diese erythräische Sibylle über Christus einige deutliche Weissagungen verfaßt. *[XVIII, 23.]*

Schopenhauer: Dies irae, dies illa Solvet saeclum in favilla Testis David & Sibylla. (*Anfang des Kirchenliedes von Tommaso da Celano.*)

68.

Augustinus: Eine Weissagung, so deutlich wie nur etwas, wenn man unter dem König David Christus angedeutet sieht. *[XVIII, 28.]*

Schopenhauer: !!

69.

Augustinus: Was die übrigen Geschichtsschreiber betrifft, so berechtigt und verpflichtet uns gerade ihre Abweichung untereinander, lieber dem zu glauben, der sich nicht in Widerspruch setzt mit der göttlichen Geschichte, an der wir festhalten. *[XVIII, 40.]*

Schopenhauer: !!

70.

Augustinus: Huic autem succedens alius Ptolomaeus, qui est appellatus Philadelphus, petivit ab Eleazaro tunc pontifice dari sibi scripturas, quas profecto audierat fama praedicante divinas. Has ei cum idem pontifex misisset Hebraeas, post etiam ille interpretes postulavit; et dati sunt ei septuaginta duo, quorum interpretatio ut Septuaginta vocetur, iam obtinuit consuetudo. Traditur sane tam mirabilem ac stupendum planeque divinum in eorum verbis fuisse consensum, ut, cum ad hoc opus separatim singuli sederint, in nullo verbo, quod idem significaret et tantundem valeret, vel in verborum ordine alter ab altero discreparet. *[XVIII, 42.]*

Schopenhauer: Fabula de LXX interpretibus Ptolemæi.

71.

Augustinus: Ex hac Septuaginta interpretatione etiam in Latinam linguam interpretatum est, quod ecclesiae Latinae tenent; quamvis non defuerit temporibus nostris presbyter Hieronymus homo doctissimus et omnium trium lingu-

---

70.

Augustinus: Dagegen der ihm folgende Ptolomäer, Philadelphus genannt, erbat sich vom damaligen Hohepriester Eleazar die Schriften, die er vom Hörensagen als göttliche kannte. Eleazar schickte sie ihm, aber in hebräischer Sprache, worauf sich Ptolomäus auch noch Übersetzer ausbat; da stellte man ihm dann zweiundsiebzig zur Verfügung, deren Übersetzung, so ist es jetzt üblich geworden, die Septuaginta heißt. Laut der Überlieferung herrschte in dem Wortlaut ihrer Übersetzung eine merkwürdige und erstaunliche, ja geradezu von Gott bereitete Übereinstimmung, obwohl sie getrennt von einander, jeder für sich, arbeiteten. *[XVIII, 42.]*

Schopenhauer: Die Fabel über die 70.

71.

Augustinus: Aus dieser Septuaginta-Übersetzung fand sodann auch eine Übertragung ins Lateinische statt, und sie ist bei den lateinischen Kirchen in Gebrauch; aber auch eine Übersetzung aus dem Hebräischen unmittelbar ins Lateinische haben wir jetzt; der Priester Hieronymus, ein sehr gelehrter und aller drei

arum peritus, qui non ex Graeco, sed ex Hebraeo in Latinum eloquium easdem scripturas converterit. *[XVIII, 43.]*

Schopenhauer: De Vulgata.

72.

Augustinus: Spiritus enim, qui in prophetis erat, quando illa dixerunt, idem ipse erat etiam in septuaginta viris, quando illa interpretati sunt. *[XVIII, 43.]*

Schopenhauer: De Septuaginta.

73.

Augustinus: Quando quidem hi iudicant, qui conscientias eorum, de quibus iudicant, cernere nequeunt. Unde saepe coguntur tormentis innocentium testium ad alienam causam pertinentem quaerere veritatem. *[XIX, 6.]*

Schopenhauer: Administratio justitiae, tempore Augustini.

74.

Augustinus: Sed responderi potest: „Quis iste Deus est aut unde dignus probatur, cui deberent obtemperare Romani, ut nullum deorum praeter ipsum colerent sacrificiis?“ Ipse

---

Sprachen kundiger Mann, hat sie vor kurzem hergestellt. *[XVIII, 43.]*

Schopenhauer: über die Vulgata.

72.

Augustinus: Derselbe Geist, der in den Propheten war, als sie ihre Aussagen machten, war auch in den siebzig Männern, als sie deren Aussagen übersetzten. *[XVIII, 43.]*

Schopenhauer: Über die Septuaginta.

73.

Augustinus: Sitzen doch da zu Gerichte Menschen, die in das Innere derer, über die sie richten, nicht hineinschauen können. Daher sind sie oft genötigt, nach der Wahrheit zu forschen durch Folterung schuldloser Zeugen, um deren Sache es sich gar nicht handelt. *[XIX, 6.]*

Schopenhauer: Die Verwaltung der Justiz zur Zeit Augustins.

74.

Augustinus: Ich höre fragen: Wer ist dieser Gott oder wie läßt sich erweisen, er allein sei würdig, daß ihm die Römer hätten gehorchen sollen, ohne einen Gott außer ihm durch Opfer zu

est Deus, cuius prophetae praedixerunt ista quae cernimus. Ipse est Deus, a quo responsum accepit Abraham: *In semine tuo benedicentur omnes gentes.* Ipse est Deus, quem Varro doctissimus Romanorum Iovem putat. Postremo ipse est Deus, quem doctissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus, etiam per eorum oracula, quos deos putat, deum magnum Porphyrius confitetur. *[XIX, 22.]*

Schopenhauer: Argumenta pro existentia dei Judaeorum, — c. 22.

75.

Augustinus: De duabus resurrectionibus et de mille annis quid in apocalypsi Iohannis scriptum sit et quid de eis rationabiliter sentiatur. *[XX, 7.]*

Schopenhauer: De Millennio.

76.

Augustinus: Quanto magis homo fruebatur Deo, tanto maiore impietate dereliquit Deum et factus est malo dignus aeterno, qui hoc in se peremit bonum, quod esse posset aeternum. Hinc est universa generis humani massa damnata;

---

verehren? Der ist es, dessen Propheten vorhergesagt haben, was wir mit Augen schauen. Der ist es, von dem Abraham den Bescheid erhielt: „In deinem Samen sollen alle Völker gesegnet werden." Der ist es, den Varro, der gelehrteste Römer, für Jupiter hält. Es ist endlich der Gott, den der gelehrteste unter den Philosophen, obwohl der erbittertste Feind der Christen, Porphyrius, als den großen Gott sogar auf Grund der Aussprüche derer bekennt, die er für Götter hält. *[XIX, 22.]*

Schopenhauer: Argumente für die Existenz des Judengottes, — c. 22.

75.

Augustinus: Die Geheime Offenbarung des Johannes über die zweifache Auferstehung und die tausend Jahre und der Sinn ihrer Mitteilungen hierüber. *[XX, 7.]*

Schopenhauer: Über das tausendjährige Reich.

76.

Augustinus: Denn je mehr der Mensch im Genusse Gottes stand, um so größer die Ruchlosigkeit, womit er Gott verließ und für ein ewiges Übel reif wurde, indem er jenes Gut in sich zerstörte, das ewig hätte sein können. Von daher ist die ganze

quoniam, qui hoc primitus admisit, cum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc iusto debitoque supplicio nisi misericordia et indebita gratia liberetur atque ita dispertiatur genus humanum, ut in quibusdam demonstretur quid valeat misericors gratia, in ceteris quid iusta vindicta. Neque enim utrumque demonstraretur in omnibus, quia, si omnes remanerent in poenis iustae damnationis, in nullo appareret misericors gratia redimentis; rursus si omnes a tenebris transferrentur in lucem, in nullo apparatet severitas ultionis. In qua propterea multo plures quam in illa sunt, ut sic ostendatur quid omnibus deberetur. *[XXI, 12.]*

Schopenhauer: Ecce! Monstrositates doctrinæ Augustini.

77.

Augustinus: Vita ipsa mortalium tota poena. Quis autem non exhorreat et mori eligat, si ei proponatur aut mors perpetienda aut rursus infantia? Quae quidem non a

---

Masse des Menschengeschlechts verdammt; denn der, der den Frevel zum erstenmal beging, wurde mitsamt seiner in ihm wurzelnden Nachkommenschaft gestraft, so daß von dieser gerechten und verdienten Strafe außer durch erbarmende und unverdiente Gnade niemand befreit wird und das Menschengeschlecht sich in der Weise scheidet, daß an manchen sich die Kraft der erbarmenden Gnade erweist, an den übrigen die Kraft der gerechten Strafe. Denn beides zumal hätte sich nicht an allen erweisen lassen; wären alle im Strafzustand gerechter Verdammnis geblieben, so würde an keinem die erbarmende Gnade offenbar werden; und würden umgekehrt alle aus der Finsternis in das Licht versetzt werden, so würde an keinem die Vergeltung in ihrer wahren Gestalt offenbar werden. In diesem Zustande der Vergeltung befinden sich jedoch weit mehr als in dem der Gnade: daran soll sich zeigen, was von Rechts wegen allen gebühren würde. *[XXI, 12.]*

Schopenhauer: Sieh da, die Monstrositäten der Lehre Augustins.

77.

Augustinus: Beim Lichte betrachtet freilich ist das Leben von Sterblichen an sich schon lauter Strafe. Würde man sich vor die Wahl gestellt sehen, den Tod oder noch einmal die Kindheits-

risu, sed a fletu orditur hanc lucem, quod quid malorum ingressa sit nesciens prophetat quodam modo. Verum tamen in gravi iugo, quod positum est super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium, etiam hoc malum mirabile reperitur, ut sobrii simus atque intellegamus hanc vitam de peccato illo nimis nefario, quod in paradiso perpetratum est, factam nobis esse poenalem totumque, quod nobiscum agitur per testamentum novum, non pertinere nisi ad novi saeculi hereditatem novam, ut hic pignore accepto illud cuius hoc est pignus suo tempore consequamur, nunc autem ambulemus in spe et proficientes de die in diem spiritu facta carnis mortificemus. *[XXI, 14, 15.]*

Schopenhauer: Vitam esse poenalem; carnem mortificandam.

78.

Augustinus: Ceterum eos, qui putant minaciter potius quam veraciter dictum: *Discedite a me, maledicti, in ignem*

---

jahre über sich ergehen zu lassen, man würde bei dem bloßen Gedanken erschrecken und sich für den Tod entscheiden. Fängt doch die Kindheit das Leben unter der Sonne mit Weinen an und nicht mit Lachen und weissagt so gewissermaßen, ohne Kenntnis davon zu haben, welchen Leidensweg sie da betreten hat. Zu diesem schweren Joch, das den Kindern Adams auferlegt ist vom Tage ihres Hervorgangs aus dem Schoß ihrer Mütter bis zur Bestattung in den Schoß der Allmutter, gehört nun auch merkwürdigerweise das Übel, daß wir vernünftig sein und einsehen sollen, daß das irdische Leben infolge jener abscheulichen Sünde im Paradies für uns die Eigenschaft eines Strafzustandes angenommen hat und daß alles, was mit uns vorgeht durch den neuen Bund, lediglich zu dem neuen Erbe eines neuen Lebens in Beziehung steht: hienieden erhalten wir nur ein Unterpfand, um erst seinerzeit das wirklich zu erlangen, wofür es ein Unterpfand ist, und es bleibt uns in der Erdenzeit nichts übrig, als in der Hoffnung zu wandeln und, von Tag zu Tag voranschreitend, durch den Geist die Werke des Fleisches zu töten. *[XXI, 14, 15.]*

Schopenhauer: Das Leben sei ein Strafzustand, das Fleisch zu ertöten.

78.

Augustinus: Übrigens steht nun einmal mit nackten Worten geschrieben: „Weichet von mir, ihr Verfluchten, in das ewige

aeternum, et: *Ibunt isti in supplicium aeternum*, et: *Cruciabuntur in saecula saeculorum*, et: *Vermis eorum non morietur et ignis non extinguetur*, et cetera huius modi, non tam ego, quam ipsa scriptura divina planissime atque plenissime redarguit ac refellit. *[XXI, 24.]*

Schopenhauer: par ce qu'ils ont eu une trop bonne opinion de ce dieu juif.

79.

Augustinus: Vir tribunicius Hesperius apud nos est; habet in territorio Fussalensi fundum, Zubedi appellatur; ubi cum adflictione animalium et servorum suorum domum suam spirituum malignorum vim noxiam perpeti comperisset, rogavit nostros me absente presbyteros, ut aliquis eorum illo pergeret, cuius orationibus cederent. Perrexit unus, obtulit ibi sacrificium corporis Christi, orans quantum potuit, ut cessaret illa vexatio: Deoque protinus miserante cessavit. *[XXII, 8.]*

Schopenhauer: Miracula anilia.

Feuer" und: „So werden diese eingehen in die ewige Pein", und: „Sie werden gepeinigt werden in alle Ewigkeit", und: „Ihr Wurm stirbt nicht und das Feuer erlischt nicht"; und wer solche und ähnliche Aussprüche mehr als Drohungen auffaßt denn als Ankündigung einer wirklichen Strafe, der wird nicht so fest durch mich als vielmehr durch die göttliche Schrift selbst aufs gründlichste abgeführt und widerlegt. *[XXI, 24.]*

Schopenhauer: Weil sie eine zu gute Meinung von diesem Judengott gehabt haben.

79.

Augustinus: Bei uns lebt Hesperius, ein Mann tribunizischen Standes; er besitzt im Gebiet von Fussala ein Landgut, namens Zubedi. Dort hatte, wie er erfuhr, sein Haus unter feindseliger Gewalt böser Geister zu leiden, die sich äußerte in Heimsuchung seines Viehstandes und seiner Sklaven. Da ersuchte er in meiner Abwesenheit meine Priester, es möchte sich einer dorthin begeben, um die Geister durch seine Gebete zu vertreiben. Es ging auch einer hin, brachte das Opfer des Leibes Christi dar, wobei er nach Kräften betete, daß diese Plage aufhören möge, und sofort hörte sie durch Gottes Erbarmen auf. *[XXII, 8.]*

Schopenhauer: Altweiber-Wunder.

80.

Augustinus: Hipponiensem quandam virginem scio, cum se oleo perunxisset, cui pro illa orans presbyter instillaverat lacrimas suas, mox a daemonio fuisse sanatam. Scio etiam episcopum semel pro adulescente, quem a daemonio correptum vidit, orasse illumque ilico daemone caruisse. *[XXII, 8.]*

Schopenhauer: Miracula anilia.

81.

Augustinus: Unum est apud nos factum, non maius quam illa quae dixi, sed tam clarum atque inlustre miraculum, ut nullum arbitrer esse Hipponiensium, qui hoc vel non viderit vel didicerit, nullum qui oblivisci ulla ratione potuerit. *[XXII, 8.]*

Schopenhauer: Propinat nobis Noster miraculum anile.

80.

Augustinus: Ich kenne in Hippo eine Jungfrau, die durch Salbung mit einem Öl, in das ein Priester unter Gebet für sie seine Tränen hatte träufeln lassen, sofort vom Geisterspuk geheilt wurde. Ich weiß ferner, daß ein Bischof für einen jungen Menschen, den er gar nicht vom Sehen kannte, nur einmal betete, worauf dieser sogleich den Dämon los wurde. *[XXII, 8.]*

Schopenhauer: Altweiber-Wunder.

81.

Augustinus: Ein einziges Wunder hat sich bei uns zugetragen, das, obwohl nicht größer als die erwähnten, doch so bekannt und offenbar geworden ist, daß ich glaube, es gibt niemand in Hippo, der es nicht gesehen oder davon erfahren hätte, niemand, der es irgend vergessen haben könnte. *[XXII, 8.]*

Schopenhauer: Unser Autor tischt uns ein Altweiber-Wunder auf.

AUGUSTINUS IN SCHOPENHAUERS WERK

Im Werk Schopenhauers können wir deutlich die fortschreitende Beschäftigung mit Augustinus und die wachsende Erkenntnis seiner Lehre verfolgen.

Im ersten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* vom Jahre 1819 treffen wir (außer der belanglosen Anführung S. 457 ed. Deussen) nur ein einziges Augustinus-Zitat: S. 479. Es ist dem *Liber quaestionum* entnommen und kommentiert die Stelle des Römerbriefs 8, 3. Es handelt sich dabei um die Antithese Adams, als der Bejahung des Willens zum Leben, und Christi, als der Verneinung des Willens: Christus hat (im Sinne des Doketismus) nur einen Scheinleib, und auch Augustinus wird als Vertreter dieser nicht kirchengemäßen Lehre angezogen. Vermutlich hat Schopenhauer die Stelle nicht aus der Augustinus-Lektüre selbst geschöpft, für die wir in dieser Zeit noch kein Zeugnis haben — das *Liber quaestionum* wird überhaupt nicht mehr von ihm angeführt —, sondern er fand das Zitat in einem Werke, das ihm auch die Kenntnis der im gleichen Zusammenhang zitierten Kirchenlehrer Appelles und Tertullian vermittelt haben mag. (In dem Verzeichnis seiner Bibliothek ist als Nr. 52 aufgeführt: *Crestomathia Patristica gr. et lat. Fasc. I—VI Vratislavia 756.*) Immerhin ist die Stelle bedeutsam, weil sie Schopenhauer den Anlaß bot, 1844 in der zweiten und 1859 in der dritten Auflage der *Welt* die Ergebnisse seiner neuen Augustinus-Studien an sie anzuschließen.

Zu einem eingehenden Studium des hl. Augustinus fand Schopenhauer, wie es scheint, erst Veranlassung, als er sich mit dem Problem der Willensfreiheit beschäftigte. In seiner 1838 abgeschlossenen (1841 herausgegebenen) *Preisschrift über die Freiheit des Willens* hat er ein eigenes Kapitel den *Vorgängern* gewidmet, und hier stellt er S. 536 bis 544 (ed. Deussen) die Lehre des Augustinus dar. (Diese Seiten sind, soweit sie Augustinus betreffen, auch in der zweiten Auflage von 1860 weder verändert noch vermehrt worden.) Augustinus hat nach Schopenhauers Urteil das

Problem der Willensfreiheit eigentlich erst zum Bewußtsein gebracht. An sich sieht er wohl ein, daß der Mensch *nicht die freie Willensentscheidung besitzt, das zu wählen, was er eigentlich tun sollte,* hält aber trotzdem an der Freiheit des Willens fest, einmal aus Opposition gegen die Manichäer, sodann infolge der Verwechslung von *willkürlich* und *frei,* und schließlich aus der *Notwendigkeit, die moralische Verantwortlichkeit des Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen* (a. a. O., S. 536 f.). Er rühmt die Offenheit, mit der Augustinus die Frage aufgeworfen hat, ob nicht Gott zum Urheber des Bösen gemacht werde (S. 537 f.), und nennt die Gründe, mit denen Augustinus die Bedenklichkeit zu beseitigen hofft, *theologische, nicht philosophische:* ein Wesen, das nach Existenz und Wesenheit Werk eines anderen ist, könne nicht für sein Tun verantwortlich sein, denn *operari sequitur esse* (S. 541 f.). Augustinus aber setzt den freien Willen vor dem Sündenfall, danach Erbsünde, Gnadenwahl und Erlösung: *welches gesprochen heißt wie ein Kirchenvater* (S. 543 f.).

In diesen Ausführungen geht Schopenhauer durchweg auf Augustins *De libero arbitrio* zurück, das er wiederholt zitiert. Die von ihm angeführten Stellen (III, 18, I, 12, I, 1, I, 2) sind in unserem Band, der ohne Frage Schopenhauer bei der Abfassung der *Preisschrift über die Freiheit des Willens* vorlag, besonders augenfällig angestrichen. Auch die S. 536 von ihm angeführte Stelle aus den *Retractationes,* in der Augustinus gegen Pelagius die Notwendigkeit der göttlichen Gnade betont, hat Schopenhauer dem vorgedruckten *Argumentum* zu *De libero arbitrio* entnommen, wo sie gleichfalls durch Anstreichung hervorgehoben ist, wie sich denn der grundsätzliche Gegensatz zwischen Augustinismus und Pelagianismus, der für Schopenhauer große Wichtigkeit gewinnt, in diesem *Argumentum* in aller Schärfe herausgestellt findet. Das Zitat S. 537 aus *De animae quantitate* steht in unserem Bande auf der unmittelbar vorangehenden Seite. Schopenhauer hat auch diese Stelle unterstrichen und angestrichen und an den Rand geschrieben *contra Manicheos*

wie er sie ja auch als Beleg für Augustins Opposition gegen die Manichäer gebraucht.

Das Zeugnis einer erneuten Beschäftigung mit dem hl. Augustinus findet sich in der zweiten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* von 1844. Die Einfügungen im ersten Band und die Stellen des zweiten Bandes über Augustinus stehen jetzt ganz unter dem Gegensatz Augustins gegen den Pelagianismus, dessen *Plattheiten* und *Hausmannsverstand* Schopenhauer geißelt (I, S. 480 f.), dem er vorwirft, daß er *alles zur platten Verständlichkeit herabziehen möchte* (II, S. 183), und es ist wahrscheinlich, daß Schopenhauer damals schon das 1821 in Berlin erschienene Buch von Gustav Friedrich Wiggers *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus* kennen gelernt hat. (Schopenhauer hat dieses Buch besessen; das Verzeichnis seiner Bibliothek führt unter Nr. 78 auf: *Wiggers, Pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Berl. 821 Pppbd.;* er hat es *Parerga II*, S. 396 zitiert.) So hat die einzige Augustinus-Stelle von 1819 im ersten Band jetzt wesentliche Erweiterungen erfahren, vor allem durch eine Darlegung über die Natur der Erbsünde, die Sünde und Strafe zugleich ist. Dabei beruft sich Schopenhauer auf Augustinus' *opus imperfectum:* der Ursprung der Sünde liegt im Wirken des Sündigenden, d. h. Adams. Diese Betrachtung stützt sich indes nicht unmittelbar auf Augustinus, sondern auf das Buch von Wiggers, wo sie sich S. 103 f. findet. In der Lehre von der Erbsünde, als der Bejahung des Willens zum Leben, sieht Schopenhauer den Kern des Christentums, und in einer (in der dritten Auflage stark erweiterten) Anmerkung betont er, daß mit der Freiheit die Sünde im *Esse* liegt (S. 482). Die Auseinandersetzung mit Augustins *De libero arbitrio* ist zu einer Einfügung im zweiten Bande (S. 692) benutzt. Ausführliche Augustinus-Zitate finden sich schließlich im 48. Kapitel des zweiten Bandes zur Frage der Ehe. Die dort angeführten Augustinischen Werke *De haeresibus, De bono conjugali, De bono viduitatis* hat Schopenhauer wohl nicht gelesen, sondern die Stellen der von ihm zitierten

Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrensi, 1610, entnommen. (Auch dieses Werk hat Schopenhauer besessen, denn das Verzeichnis seiner Bibliothek führt als Nr. 55 auf: *Torense, H. Confess. Augustiniana ex D. Aurel. Augustini compilata, Colon. 610.*)

Als Schopenhauer 1851 die *Parerga und Paralipomena* herausgab, verfügte er zweifellos über eine gute Kenntnis der Lehre des Augustinus, ohne daß eine erneute Beschäftigung mit ihm nachzuweisen wäre. Das Studium des Werkes von Wiggers mag wesentlich dazu beigetragen haben. Bloß im ersten Band der *Parerga,* im *Versuch über das Geistersehn,* S. 323, führt er ein in unserem Bande durch *Randschrift 63: Apparitio sommiantis* hervorgehobenes Beispiel aus Augustins *De civitate Dei* an, das erste Zeugnis von der Benutzung des Augustinischen Hauptwerks. Als Schopenhauer im zweiten Band der Parerga, im Kapitel *Über Religion* einen Paragraphen (177) dem Christentum widmete, stellte er den hl. Augustinus in den Mittelpunkt seiner Betrachtung, ohne dafür Lesefrüchte als Belege anzuführen, also wohl ohne erneute Lektüre. Im Augustinischen Christentum sieht er erst das *vollkommene Christentum,* nicht im Urchristentum, *wie nicht der Keim, sondern die Frucht das Genießbare ist;* in ihm ist die Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen vollzogen, und im Augustinischen Dogma von der Prädestination und Gnade sieht er die christliche Grundwahrheit. Freilich darf das Dogma nicht *sensu proprio* genommen werden, der Mensch als Werk eines fremden Willens und von diesem aus dem Nichts hervorgerufen, wie das *plumpe Dogma* des Judentums lehrt; denn dann wird es empörend, nicht nur durch die ewigen Höllenstrafen, die den Fehltritt eines Lebens mit endloser Qual büßen, sondern auch durch die Mitschuld Gottes, der den Menschen eine Falle gestellt hat, und durch die Erbarmungslosigkeit dessen, der selbst die Feindesliebe fordert. *Sensu allegorico* aber, das Christentum als Allegorie genommen, das jüdische Dogma durch das christliche *sublimiert und stillschweigend allegorisiert,* bedeutet die Prädestination das *bei der Geburt erhaltene und fertig auf die Welt ge-*

brachte Privilegium, das jede Anstößigkeit unter der Voraussetzung der Seelenwanderung verliert, *nach welcher was einer, bei der Geburt, also aus einer anderen Welt, und einem früheren Leben mitbringt und vor den anderen voraus hat, nicht ein fremdes Gnadengeschenk, sondern die Früchte seiner eigenen, in jener anderen Welt vollbrachten Taten sind* (S. 395 f.).

Unter diesem Aspekt, jüdisches Dogma gegen christliches, eigentlicher Sinn gegen allegorischen Sinn, vollzieht sich jetzt die Auseinandersetzung Schopenhauers mit Augustinus, durch die das Problem der Eigentlichkeit in der Religionsgeschichte zur Diskussion gestellt wird. So betrachtet, sind Schopenhauers Randschriften zur *Civitas Dei* nicht ein historischer Beitrag zur Entwicklung der Schopenhauerschen Gedanken, sondern Dokument eines weltgeschichtlichen Prozesses, dessen Urteil von dem Richterstuhle der Zeit noch zu erwarten ist.

ORDNUNG DER RANDSCHRIFTEN

Unter den Randschriften zur *Civitas Dei* findet sich eine, die die zeitliche Festlegung der Begegnung Schopenhauers mit dem Hauptwerk des hl. Augustinus ermöglicht. In der ersten Ausgabe der *Welt als Wille und Vorstellung* (S. 237 ed. Deussen) war Schopenhauer dem *gewagten und vielleicht an Schwärmerei grenzenden Gedanken* nachgegangen, daß die Pflanzen, die selbst nicht erkennen können, zur ästhetischen Betrachtung aufzufordern scheinen, um so *aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorstellung einzutreten.* Nun findet Schopenhauer den gleichen Gedanken bis in die Worte hinein in der *Civitas Dei* ausgesprochen, und er verweist dort sogleich auf *Welt a. W. u. V., Bd. 1, p. 227 (Randschrift 7).* Dort finden wir nun das durch Schopenhauer berühmt gewordene Augustinus-Zitat in einer Anmerkung verwendet: *Um so mehr erfreut und überrascht mich jetzt, 40 Jahre nachdem ich obigen Gedanken so schüchtern und zaudernd hingeschrieben habe, die Entdeckung, daß schon der heilige Augustinus ihn ausgesprochen hat.* Die *Welt als Wille und Vorstellung* ist zwischen 1814 und 1818 entstanden. Danach ist anzunehmen, daß Schopenhauer die *Civitas Dei* etwa in der Mitte der fünfziger Jahre studiert hat.

Unter den Randschriften finden wir zunächst eine ganze Anzahl inhaltlich bedeutungsloser, in denen sich Schopenhauer nur ein Stichwort zur eigenen Übersicht am Rand notiert hat, auch wohl für spätere Benutzung (wie 10 und 13, ersteres *Parerga* II, S. 258 verwertet). So notiert er die Erzählung von der Entstehung des LXX (70, 72), die Vulgata (71), das Millennium (75), den Engelssturz (9), merkt sich den Bericht über den Kataleptiker (44) oder über die Erscheinung des Träumenden (66), den er für den *Versuch über das Geistersehn* benutzt hat, ergänzt aus seiner Bibelkenntnis (57, 58), steuert einen philosophischen terminus technicus bei (14, 16) oder bringt einen Hinweis auf die Verwertung des Motivs der von Augustin ins Christentum eingeführten Sibylle bei Tommaso da Celano (67) oder des

Motivs der Verbindung von Gottessöhnen und irdischen Weibern bei Byron (56). Gelegentlich bringt er eine (begründete) Textbesserung (55). Das Gerichtsverfahren zur Zeit Augustins (73) und das Vorkommen von Orgeln im Jahre 409 (43) erregt seine Verwunderung.

Von untergeordneter Bedeutung sind einige Stellen, in denen Schopenhauer den hl. Augustinus — 19. Jahrhundert gegen das 5. — zurückweist. Augustins Wunder sind ihm Altweibergeschichten (79, 80, 81), und wenn Augustinus in einer Bibelstelle einfach dem König David Christus substituiert (68), oder erklärt, immer dem Geschichtschreiber zu folgen, der nicht mit der göttlichen Geschichte im Widerstreit ist (69), so setzt Schopenhauer seine Ausrufungszeichen daneben und denkt, das heiße wie ein Kirchenvater gesprochen.

Nun finden sich fünf Stellen, zu denen Schopenhauer vermerkt hat, hier liege der Angelpunkt oder der Sinn des Werkes. In der Schaffung des Menschengeschlechts sah Gott schon vorher, welcher Teil zur Belohnung, welcher zur Verdammnis bestimmt sei (11). Dem Teufel verfallen ist der Mensch, der sich selbst lebt (18). Darin haben die zwei Staaten, der irdische Staat *(civitas terrena)* und der Gottesstaat *(civitas coelestis)*, ihren Ursprung, daß im einen die Menschen nach sich selbst, im anderen nach Gott leben (20); der erste Staat ist die bis zur Verachtung Gottes gesteigerte Selbstliebe, der zweite die bis zur Verachtung seiner selbst gehende Gottesliebe (52). Durch die ganze Weltzeit hindurch, seitdem die Menschen begonnen haben zu zeugen, bis dahin, daß sie aufhören zu zeugen, geht die Entwicklung der zwei Staaten, in deren einem die Menschen leben, die mit Gott ewig herrschen sollen, und in deren anderem die, die mit dem Teufel ewiger Strafe verfallen sind (53).

In einem posthumen Zusatz zu den *Parerga* (II, S. 400) stellt Schopenhauer die Augustinus-Stellen dieser Randschriften (XIV, 4, 28, XV, 1, 21, XVIII, in fine, XXI, 1) zusammen, indem er die beiden Staaten dem Sansara und Nirwana Buddhas gleichsetzt. Sansara ist die Welt des Ver-

langens, unsere Welt, der die große Zahl der ewig Verdammten zugehört, Nirwana die endliche Erlösung, nur der kleinen Zahl der Auserwählten bestimmt, die zur Verneinung des Willens gelangen. In diesem allegorischen Sinn stimmt für Schopenhauer das augustinische Dogma von der Gnadenwahl mit der Wahrheit selbst überein.

Die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben sieht damit Schopenhauer in die zwei Staaten des hl. Augustinus hinein, dort die Gemeinschaft derer, die nach dem Fleische leben, hier die Gemeinschaft derer, die nach dem Geiste leben (17). Das Leben ist an sich schon Strafe — auch diese Stelle bucht Schopenhauer für seinen Pessimismus —, und wer die Wahl hätte zwischen dem Tod oder dem nochmaligen Durchleben der Kinderjahre, der würde den Tod wählen; nichts anderes bleibt uns übrig, als durch den Geist das Fleisch zu ertöten (77).

Daß sich Schopenhauer im Voluntarismus mit dem hl. Augustinus begegnet, ist zu erwarten. Die Stelle im 14. Buch der *Civitas Dei*, Kap. 6: *Voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt — Willen ist in allen Regungen, ja alle Regungen sind nichts anderes als Willensregungen* — hat er dick unterstrichen und 1859 in die dritte Auflage der *Welt als Wille* (II, S. 226) sowie 1860 in die zweite Auflage der *Freiheit des menschlichen Willens* (S. 481) hinübergenommen. Lange Ausführungen über den *Willen zum Leben* in der *Civitas Dei* begleitet er mit bald zustimmenden, bald verwerfenden Ausrufen (6). Die Natur schreckt so sehr vor dem Nichtsein zurück, daß die Menschen auch das elendeste Dasein dem Tod vorziehen. Den gleichen Willen in der Natur findet Augustinus auf allen Stufen des Seins: bei Drachen und Wurm, bei Baum und Strauch, ja selbst beim niedersten Wesen ohne Sinnesorgan und ohne Keimfähigkeit, überall das gleiche Verlangen, zu existieren und der Vernichtung zu entgehen. Der *Wille ohne Erkenntnis* geht durch das ganze Sein: wie die Tiere das Leben des Fleisches lieben, so haben die Bäume ein Streben nach dem, was sie ertragreich und fruchtbar macht, und Stein, Woge, Wind, Flamme, alles strebt nach der ihm

zukommenden Stelle und Einordnung (8). Auch diese Stelle hat Schopenhauer in die dritte Auflage der *Welt als Wille* I, S. 151 aufgenommen.

Befindet sich Schopenhauer in Übereinstimmung mit dem hl. Augustinus oder fühlt sich wenigstens in Übereinstimmung, wo es um das Wesen der Welt geht, so öffnet sich der Gegensatz sogleich in der Frage nach der Gottheit. Die Mythologie Augustins kann die Persönlichkeit Gottes nicht entbehren, in der Metaphysik Schopenhauers ist für Gott kein Raum. Der Gott Augustins, den das Alte Testament verkündet, bleibt für Schopenhauer der *Judengott*, und unwirsch schiebt er die Argumente zur Seite, die Augustin für die Existenz dieses *Judengottes* beibringt (74), und wer die ewigen Höllenstrafen nicht als Ankündigung einer wirklichen Strafe, sondern nur als Drohungen auffaßt, der muß sich sagen lassen, daß er von diesem Judengott eine zu gute Meinung gehabt habe (75). Aus dem Alten Testament aber hebt Schopenhauer alles hervor, was die Moral der Patriarchen und damit die Moral Gottes in schlechtem Licht erscheinen läßt. Vor allem Abraham, der Sarah als seine Frau vor dem König von Ägypten und dann wieder vor Abimelech verleugnet, muß es sich gefallen lassen, der Kuppler seiner eignen Frau zu heißen (60, 63), Sarah eine alte Hure (61), Abraham und sein Same die auserwählten Diebe (62), und Gott ist demnach ein Gönner von Dieben und Räubern (59).

Schopenhauers Wertung der Welt ist, wenn nicht anthropozentrisch, wie die des Christentums, so doch durchaus anthropometrisch: der Mensch ist das Maß aller Dinge. Um dessen willen, was der Mensch in der Natur als Übel empfindet, ist ihm die Natur vom Übel, und wenn Augustinus davon spricht, daß Gott die ganze Natur gemacht hat, so fragt Schopenhauer: *ein solches Verbrechen konnte er begehen?* (1), und alle Paradiesesfreude bedeutet ihm nichts anderes als unerträgliche Langeweile (46). Das Böse in der Welt ist für Augustinus nicht Wesensnatur, sondern wider die Wesensnatur und seine Ursache nicht im Schöpfer, sondern im Willen, worin Schopenhauer nur einen

vergeblichen Versuch sieht, den Ursprung des Bösen vom Ursprung der Welt zu trennen (3), und jedes Bestreben, das Böse von der als gut geschaffenen Natur fernzuhalten, weist er als Theodicee zurück (4). Origenes sieht den Grund der Weltschöpfung nicht darin, daß Gutes ins Dasein gerufen, sondern Böses eingedämmt werde, was Augustinus unter Berufung auf das Bibelwort: *Und Gott sah, daß es gut sei* zurückweist; Schopenhauer stellt darin den jüdischen Optimismus fest, der der Lehre von der Welt als Fessel des Bösen widerstreitet (5). (Das Origenes-Zitat aus Augustin hat Schopenhauer *Parerga* II, S. 327 verwertet.) So sieht Schopenhauer in dem Vorkommen von Sünde, Verderbnis der Natur, schlechtem Willen das entscheidende Argument gegen den Schöpfer-Gott, der die Welt aus dem Nichts schafft, und in jedem Versuch, das Böse von Gott fernzuhalten, nur Sophismen, die die Schuldlosigkeit Gottes erweisen und damit die jüdische Mythologie retten sollen (21, 22, 23, 29).

Von der sicheren Position seiner Bestreitung der Persönlichkeit Gottes aus, die seiner Polemik gegen den Judengott zugrunde liegt, weist Schopenhauer die unentrinnbare Aporie des Christentums auf: Ist Gott absolute Persönlichkeit, Allmacht und Allwissen, so hat die Kreatur ihm gegenüber keine substantielle Wesenheit, und Gott, der das Handeln der Menschen vorher weiß, und der die Macht hat, es zu ändern, trägt für ihr Handeln die Verantwortung. Was Augustinus vorbringt, um dennoch die Verantwortung den Menschen zuzuweisen, wird von Schopenhauer als Sophisma zurückgewiesen. Wenn der Mensch nichts aus Eigenem hat, so kann er auch nicht aus eigenem Fehl den freien Willen verloren haben (24). Woher sollte Adam den bösen Willen, der der bösen Tat vorausging, gehabt haben? (28). Wenn Augustinus den ersten bösen Willen als einen Abfall vom guten Willen als dem Werke Gottes zu eigenen Werken, nicht aber selbst als ein Werk ansieht, so weist Schopenhauer den Versuch als ein Sophisma zurück, das nur den Ursprung der Sünde mit dem Theismus versöhnen soll (22), und wenn Augustinus diesen Eigenwillen, der aufs

eigne Wohlergehen geht, als Lüge bezeichnet, so muß er sich von Schopenhauer selbst einen Lügner nennen lassen (19). In seinem Vorauswissen hat Gott das Menschengeschlecht zu ewiger Verdammnis erschaffen (25), und wenn auch im Heiligen der Mensch mit göttlicher Hilfe den Teufel besiegt, so behält doch der Teufel, was er einmal geholt hat (51, 26). So faßt Schopenhauer sein Urteil über die Rolle Gottes zwischen Sündenfall und Weltgericht in den lapidaren Sätzen zusammen: „*Alles vorauswissend, hatte dieser Gott das Netz gespannt, den Hinterhalt gelegt — für seine aus dem Nichts gebildeten Geschöpfe! Nämlich damit später an ihren ewigen Qualen sein Gemüt sich weide*“ (27).

Aus dieser Auseinandersetzung mit Augustinus heraus hat Schopenhauer in der dritten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* die Anmerkung I, S. 481 beträchtlich erweitert. *Studiert man die Augustinische Theologie in den Büchern De civitate Dei,* heißt es hier in bezug auf das Studium, das uns jetzt die Randschriften bezeugen, *so fällt auch hier, trotz allen Bemühungen und Sophismen des Augustinus, die Schuld der Welt und ihre Quaal stets auf den Gott zurück, der Alles in Allem Alles gemacht und dazu noch gewußt hat, wie die Sachen gehen würden.* Vor allem aber hat Schopenhauer die Summe seines Studiums der *Civitas Dei* in den Zusätzen gezogen, die er für die zweite (posthume) Auflage der *Parerga* bestimmte. Dort stellt er fest, daß Augustinus, *in Folge seines steifen, systematischen Kopfes, durch sein strenges Dogmatificiren des Christenthums, durch sein festes Bestimmen der in der Bibel nur angedeuteten und immer noch auf dunkelem Grunde schwebenden Lehren, diesen so harte Kontoure und jenem eine so herbe Ausführung gegeben, daß sie uns, heut zu Tage, anstößig wird* (*Parerga* II, S. 397 f.). Dann stellt Schopenhauer auf Grund der auch in den Randschriften herausgehobenen Augustinus-Stellen (*De civitate Dei* XII, 21, XIII, 2, 11, 24) die Voraussetzungen des Christentums zusammen: *ein Gott schafft ein Wesen aus Nichts, ertheilt demselben Verbote und Befehle, und, weil*

diese nicht befolgt werden, martert er es nun alle endlose Ewigkeit hindurch mit allen erdenklichen Quaalen, zu welchem Behuf er alsdann Leib und Seele unzertrennlich verbindet, damit nimmermehr die Quaal dieses Wesen, durch Zersetzung, vernichten könne und es so davon komme, sondern es, zu ewiger Pein, ewig lebe (*Parerga* II, S. 398).

Von hier aus gesehen, nicht mehr in der allegorischen Umdeutung auf Sansara und Nirwana, sondern als Willensentscheid eines persönlichen Gottes, erhält auch die augustinische Lehre von der Prädestination ein anderes Gesicht. Soll ein Gott sein, der aus der gleichen Masse ein Gefäß zur Ehre und das andere zur Unehre gemacht hat, so wird nach Schopenhauers Urteil der Sinn des christlichen Dogmas durch die Beimischung des Judengottes verdorben (54). Wird der Erlöste nur so *per capriccio* aus einer Genossenschaft von Menschen herausgenommen, mit denen er von Rechts wegen gemeinsame Strafe teilen sollte (50), so empfindet Schopenhauer die Berufung auf das Psalmenwort *Alle Wege Gottes sind Erbarmung und Wahrheit* geradezu als Unverschämtheit (12). Wenn Augustinus seine Lehre zusammenfaßt: der Mensch im Genusse Gottes, in Ruchlosigkeit Gott verlassend und von daher die ganze Masse des Menschengeschlechts verdammt, von der die meisten der gerechten Strafe anheimfallen, einige wenige nur durch die erbarmende Gnade aus der Finsternis ins Licht versetzt werden — so empfindet Schopenhauer darin *die Monstrositäten der Lehre Augustins* (76).

Schließlich bekämpft Schopenhauer mit der ganzen Ironie seiner Invektiven und Ausrufungszeichen Augustins Lehre vom Sündenfall. Da er selbst den Sündenfall als *mythische Darstellung der Geschlechtsbefriedigung als der Bejahung des Willens zum Leben über das individuelle Leben hinaus* faßt (*Welt als Wille* I, S. 388), so wirft er dem hl. Augustinus böswillige und priesterliche Hartnäckigkeit vor, weil er nicht zugibt, daß unter dem Sündenfall die Begattung selbst zu verstehen ist (31). Dabei ist sich Schopenhauer indes der Gefahr des Allegorismus durchaus bewußt, daß sobald einmal der Allegorie die Tür geöffnet

ist, sich nachher alles eindrängt. Augustinus ist überzeugt, daß mit dem Sündenfall erst die Zeugung und mit der Zeugung die Geschlechtslust (36), mit der Lust die dem Willen nicht unterworfene Dienstbarkeit der Zeugungsglieder und damit verbunden die Scham (31, 33, 34, 40) in die Welt gekommen sei, ansonsten die Fortpflanzung als Bezeugung der Herrlichkeit der Ehe (35, 37, 38) ohne beschämendes Verlangen (46), ohne geschlechtliche Lust (45) die Zeugungsglieder lediglich dem Willen dienend (39, 42, 48), ohne Verletzung der leiblichen Unversehrtheit (49), in voller Gemütsruhe — Schopenhauer sagt: *beim Rauchen einer Pfeife* — (48) vor sich gegangen wäre. In dieser ganzen Konstruktion des Sündenfalls als des ersten Todes, der den Menschen umfaßt, und der den zweiten Tod zur Folge hat (15), in dem Kampf zwischen Willen und Lust, ohne den die Glieder ohne Ausnahme dem Willen dienstbar gewesen wären, sieht Schopenhauer die absurden Erdichtungen, die eine falsche Lehre stützen sollen (41).

Soll über die Ordnung der Randschriften hinaus nach dem Sinn der Antithese gefragt werden, die in ihnen ihren Ausdruck findet, so muß er im Gegensatz der religio mythologica und der religio metaphysica gesucht werden, wie er als Ausdruck des Lebensgefühls einer geschichtlichen Frühzeit und einer geschichtlichen Spätzeit in der Lehre Augustins und in der Lehre Schopenhauers sich darstellt und wie er das Problem der religiösen Uneigentlichkeit damit aus sich hervorgehen läßt.

ALTE BRIEFE — NEUE DOKUMENTE.

Herausgegeben von

HERMANN HASSBARGEN (Danzig).

Unlängst erschien im Rahmen der Deussen-Piperschen Gesamtausgabe der 1. Band von Schopenhauers Briefwechsel — leider nicht lückenlos. Arthur Hübscher weist in dem von ihm herausgegebenen Schopenhauer-Heft der Süddeutschen Monatshefte (Jg. 27, H. 7) hin auf eine fehlende Gruppe von sieben Briefen an die Mutter, die Schwester und den Danziger Kriminalrat Skerle über eine mit letzterem zu regelnde Vermögensangelegenheit. Schon der Herausgeber dieser Briefe, Professor H. H. Houben, hatte im XVI. Jahrb. d. Schop.-Ges. für 1929 (S. 113) auf die Veröffentlichung dieser Briefe aufmerksam gemacht, ohne allerdings den Ort anzugeben. Die Briefe erschienen unter dem Titel „Neue Schopenhauerbriefe" in Heft 15 u. 16 des ersten Jahrgangs der Zeitschrift „Der Panther". Dieser Panther aber scheint sich spürenden Blicken ebenso verborgen zu halten wie sein Namensvetter im Dickicht und Gestrüpp des Urwalds: An sechs Universitätsbibliotheken suchte ich den Jahrgang 1 vergebens, im Antiquariatsbuchhandel ebenfalls. Schließlich half die Deutsche Bücherei in Leipzig aus. Diese Briefe Schopenhauers sind also so gut wie unbekannt. Ein Neudruck ist erforderlich. Er bringt zudem den Vorteil, nunmehr die kürzlich dem Danziger Staatsarchiv zugeführten Hypothekenbeilageakten bei den Erläuterungen heranziehen zu können. Aus diesen Akten (Staatsarch. Danzig, Abt. 117, Dzg. N. 6770) veröffentliche ich in dem folgenden biographischen Quodlibet eine Anzahl bisher unbekannter Vollmachten, Quittungen und anderer Dokumente.

Der Anlaß für die sieben Briefe ist folgender. Im Jahre 1805 wurde das Andreas Schopenhauersche Wohnhaus in Ohra (Erbbuch fol. 39) an den Kaufmann Karl Friedrich Hohnfeld verkauft. Auf diesem Grundstück standen zugunsten der Schopenhauerschen Erben 300 Dukaten hypothekarisch eingetragen, die als Leibrentenkapital eines Kommerzienrats Schmidt bis zu dessen Tode als Sicherheit belassen werden mußten. Im Kaufvertrag war diese Summe dem Hohnfeld mit 3600 f. Danz. auf den Kaufpreis angerechnet worden. Sie wurde fällig, als der Leibrentner im Jahre 1809 starb. Die Auszahlung erfolgte damals nicht. Die Sache geriet vorläufig in Vergessenheit.

Wann und warum befaßte sich nun der Kriminalrat Skerle mit dieser Angelegenheit? Als Bevollmächtigter der Familie Schopenhauer, der er lange Zeit war, hatte er niemals Veranlassung genommen, die Summe von Hohnfeld für seine Klienten einzufordern. Erst als Testamentsvollstrecker der Hohnfeldschen Eheleute schritt er zur Regelung. Hohnfelds Erben verkauften 1831 der Miterbin Maria Florentina Hollatz geb.

Hohnfeld das fragliche Grundstück. Diese reichte am 8. Aug. 1831 einen Kaufvertrag über das Grundstück und ein Protokoll ein, in dem der Tod des Leibrentners Schmidt notariell beglaubigt war. Dabei forderte sie: „die für den Schmidt eingetragene Leibrente zu löschen und den Besitzstand des Grundstücks aber für mich berichtigen zu lassen". Das Gericht ließ sich darauf nicht ein. Erst nachdem am 13. November 1837 die Frau Hollatz alle erforderlichen Quittungen über die 300 Dukaten beigebracht hatte, wurde der Besitzstand zu ihren Gunsten festgestellt.

Bei diesem ganzen Handel war also Skerle Vertreter beider Parteien. Mißtrauen gegen ihn war dringend geboten. In diesem Doppelvertreter drohten sich These und Antithese zu einer wenig fruchtbaren Synthese zu vereinen. Da galt es auf der Hut zu sein.

Der Abdruck der Briefe, deren Originale zu dem von Houben entdeckten und vielfach literarisch verwerteten Nachlaß Adeles gehören, erfolgt nach dem Druck im „Panther" mit dem Unterschied, daß ich Taler mit T wiedergebe, nicht mit D wie Houben, der die betr. Abkürzung für Dukaten las und damit die — allerdings nebensächlichen — Zahlenangaben hoffnungslos verwirrte.

Geehrteste Frau Mutter!

Sie werden zweifelsohne bereits die erquickliche u. erklekliche Nachricht erhalten haben von einem in Danzig für uns, daß ich mich so ausdrücken darf, gefundenen Fressen: (hier allgemeine Familiengratulation, mit Verbeugungen). Jedoch bin ich der unmaßgeblichen Meinung, daß wir nicht zu gierig darüber herfallen, sondern uns erst nach mehr umsehn; als bescheidene Leute. Will mir nämlich wittern, daß man uns mit einem kleinen Theil des Zukömmlichen abspeisen will. Ich finde allerlei Verdächtlichkeiten, die ich in innere u. äußere theile.

I⁰ Die äußerlichen.

a) Der Hr. Kriminalrath schreiben eigenhändig, was Sie seit 20 Jahren nie gethan haben u. der Brief ist 4 Seiten lang: vuol dire, Sie scheuen die Blicke der naseweisen Schreiber: vuol dire, Sie haben Ursach dazu.

b) Der Brief ist frankirt, was Advokaten nie thun, als wenn sie fuchsschwänzeln, sonst lassen sie sich auch noch den Brief bezahlen, mit 16 ggr pro his litteris. — Noch zu bemerken, der Brief ist sehr ausführlich u. höflich, während d Hr: Krim: Rath sich sonst lakonischer Kürze u. Spartanischer Gradheit befleißigen.

c) Last not least: in dem Schema zur Quittung kommt, so

lang u. ausführlich es ist, gar nicht vor, was ich denn eigentlich gekriegt habe, sondern nur daß ich genug habe u. kontentirt sei.

II⁰ Die innern.

a) Ich traue Advokaten im Allgemeinen u. auch dem Hrn: Krim: Rath im besondern, gar nicht so ganz u. gar; im Gegentheil.

b) Derselbe agirt hier als Sachwalter des Gegenparts, des Schuldners: er steht also nicht neben uns, sondern uns gegenüber, welches die feindliche Position ist. Also vorgesehn! en garde! —

c) 3 Mal wird gesagt, daß der Kommerzienrath Schmidt gestorben sei; aber nie, wann er gestorben ist; hier scheint mir der Hase im Pfeffer zu liegen! Posito, er wäre 20 Jahre todt: so hat sich durch die Zinsen das Kapital verdoppelt: u. statt 500 T. — die man als uns für unser 5/9 zukommend angiebt, wären es 1000 T. — Wenn wir nun da, des Friedens halber, die Zinsen schenkten; so müßten wir doch 500 T. — rein erhalten u. ließen uns noch die Hand küssen. Das ist mein Plan.

d) Wird gar nicht gemeldet, wer denn eigentlich diesen Hasen aufgejagt hat: u. muß doch seyn: denn ex nunc wird man nicht die Anwandlung gehabt haben uns sein liebes Geld in den — zu jagen; sondern hätte uns ja noch länger in Unschuld dahin leben lassen können. Muß also ein Dränger u. Droher daseyn; wer ist dieser Goldmann? er könnte uns die besten Lichter aufstecken: posito, daß er nicht schon geschmiert ist.

Sehr ist zu wünschen, daß wir Alle de concert agiren, weil wir da mehr Nachdruck haben.—

Nach oben ist noch anführen: (sic!)

e) Der Beweis aus den Büchern der Hohenfelds muß schlecht oder ungültig sein; da man sonst darauf trotzen würde. Auch ließ er sich wohl umstoßen durch einen Gegenbeweis aus den Büchern der Vormünder des Andreas u. der Erben des Johann: u. dann ist's klar. Die Preuß: Justiz hat sich sehr gebessert u. ist nicht mehr so langsam, wie der Skerl angiebt, um uns einzuschüchtern.

Nunmehro, was thun wir? — Ich fürchte, daß Sie für schnelles Nehmen sind:[1] aber bedenken Sie, daß wir wahrscheinlich

[1] Eine deutliche Anspielung auf die Vorgänge beim Muhlschen Konkurs und damit ein Beweis, daß Sch. auch jetzt noch von der Richtigkeit

das Doppelte erhalten können, wenn wir uns gehörig benehmen: jedenfalls müssen wir mehr kriegen, als das erste Gebot: jeder Bieter hat noch etwas zum Zulegen in petto. Eine Hauptfrage ist: wer kriegt die übrigen 4/9? ich denke Mad: Stattmiller u. Mad: Friedrichsen: erstere wird wohl durch Labes vertreten. Sollte man diesen, damit sie schweigen, nicht mehr geben als uns? — Sollte man Ihnen, und Adelen mehr geboten haben als die Hälfte der anerkannten Forderung, so hoffe ich, daß Sie es mir nicht verschweigen werden. Wenn aber Alle wirklich gleich behandelt werden; so können die Anwesenden am besten ins Innere der Sache sehn, u. wenn sie aufrichtig sind, uns rathen. — Oder sind die Tietzischen Erben wieder ganz andre? die wir gar nicht kennen? seine Gläubiger? hier bin ich im Dunkeln. Jedenfalls vermuthe ich, daß man sich der Anwesenden auf eine oder die andre Art versichert hat, ehe man an uns gieng. Immer jedoch könnte Labes Ihnen rathen. — Mein Plan ist, jedenfalls erst nach dem Todesjahr des Kom. R. Schmidt zu fragen u. nach den sich daraus ergebenden Zinsen: u. möchte ich gern mit dem Erlaß dieser davon kommen, folgl 200 T. statt gebotener 100 T. — einkassiren.

Gleichsam P. S. — Den oben sub II, c. im Pfeffer gewitterten Hasen halte ich bereits bei beiden Löffeln! — Habe näml. nachgesehn den alten Bericht v. Skerle über die ganze Erbschaft vom Andreas v. Aug: 1815: es sind 3 Bogen, die Sie mir damals nach genommener Durchsicht nach Dresden sandten. Daselbst also heißt es, bei Angabe des Bestandes der Verlassenschaft wörtl so:

„Es kommen jedoch hinzu noch 100 f u. diejenigen 300 Dukaten welche auf dem Hohenfeldtschen Grundstück für den Kriegsrath Schmidt als Leibrente eingetragen sind, da letzterer verstorben ist." —

Das schrieb Skerle 1815. Ergo ist der Schmidt wenigstens schon 20 Jahre todt, wahrscheinlich länger, vielleicht sehr viel länger: Daraus folgt, daß die von jenen 300 Dukaten auf unsere 5/9 kommenden 500 T. Gold (nicht Courant) durch die aufgelaufenen Zinsen jetzt wenigstens 1000 T. Gold betragen, u., wenn er 1815 schon 10 Jahr todt war, 1250 T. Gold: ein er-

seines Vorgehens überzeugt ist. Er könnte sogar hier dem Gedanken Ausdruck geben wollen, daß die Damen damals auch mehr herausgeschlagen hätten, wenn sie ihm gefolgt wären.

habener Gedanke! — Schlechterdings dürfen wir uns nicht mit 50 T. court für jedes 1/9 abspeisen lassen; es wäre unverantwortlich! Wenn wir das unverminderte Kapital in Gold nehmen, u. die Zinsen fahren lassen; so haben wir eigentl schon zu viel gethan, näml mehr als die Hälfte unsrer Forderung fahren gelassen! — Mein Plan ist, dem Skerle kurz u. höflich zu schreiben: „er habe vergessen, das Todesjahr des Hrn Schmidt anzugeben, welches ich mir zu melden bäte, um zu ersehn, wieviele Zinsen zum angegebenen Kapital hinzugekommen" u. weiter nichts: da sieht er gleich, daß wir keine Narren sind, u. wird sein Ziel niedriger stecken, näml bloß auf Erlaß der Zinsen. Er wird mir das Todesjahr wohl richtig melden; sollte er das nicht, so kann ich ihn durch obige Angabe dermaßen ad absurdum führen, daß er vor Schreck einen verkehrten Heisterkopf schießt. Zudem bezeugt seine Angabe v. 1815 daß damals das Kapital unbedenklich als nicht gezalt angesehn wurde. Damit komme ich ihm nachher.

Ich setze voraus, daß Skerle Ihnen ganz eben so wie mir geschrieben hat: allenfalls könnten wir uns gegenseitig seinen Brief überschicken. Ich hoffe, daß Sie mir beistimmen u. im gleichen Sinn handeln werden. Ich werde an Sk: nicht eher schreiben, als bis ich Ihre Meinung vernommen, welcher ich daher zuversichtlich bald entgegensehe. Vielleicht hat Ihnen schon Labes geschrieben: Sie trauen ihm sehr viel Gutes zu: vielleicht mit Recht: es gibt auf der Welt gewiß ehrliche Leute, wie es auch vierblättrigen Klee gibt.

Wie manches mag noch seyn, was aus Andreas' Verlassenschaft uns gebührt u. kein Zufall, wie dies Mal, ans Licht bringt! Ich habe vor mir, was ich 1815 auf Skerle's mündlichen Aussagen niedergeschrieben habe. Da heißt es, zur Erbschaftsmasse gehörten noch beträchtliche ausstehende Kapitalien, die eingeklagt werden müßten, aber pupilarisch-hypothekarisch sicher ständen: u. so vieles aus den Verlassenschaften der Mutter u. Brüder des Andreas! u. Kabrun schätzte den Nachlaß des Andreas auf 70 bis 80000 Danz: Gulden. Ich wünschte, daß Sie, nach beendigter Sache, ein Mal eine Vermahnung an Skerle schrieben, ob nicht noch sonst wo etwas wäre: auf Sie nimmt man mehr Rücksicht. — Jetzt brauchten Sie eigentl dem Skerle nicht zu antworten, sondern könnten warten, was er auf meine Frage antwortet. Also lassen Sie uns de concert u.

mit Verstand agiren! u. ja nichts übereilen: zum Nachgeben ist immer Zeit: aber wir müssen uns in Respekt setzen u. „also borstig seyn: denn alles jagt man mit Falken, nur nicht das wilde Schwein". Um baldige Antwort bittet

Ihr ergebener Sohn
Arthur Schopenhauer

Frankfurt a. M. d. 22. Juli 1835.

Bedenken Sie, daß Sie an mir einen nach weit zurückgelegtem Schwabenalter sehr gescheut gewordenen Sohn haben, u. der gerieben ist in der Welt: u. schlagen Sie daher seine Meinung nicht in den Wind!

Liebe Adele!

Falls Du noch nicht dahinter gekommen seyn solltest, warum Du aus meinen Zahlen nicht klug werden konntest, eröffne ich Dir, daß Sk.: mir für 2/9 nur 100 T. Ct, Euch aber, für 3/9 200 T. Ct geboten hat. Er tritt, wie Ihr beide richtig bemerkt, in dieser Sache noch als unser Erbschaftsregulator auf. — Wie nennt man das auf Deutsch? — Gehn der Mutter endl. die Augen auf? — An die Existenz der Notiz der Abzahlung in Hohenfelds Büchern werde ich glauben, wenn ich sie sehe. Angenommen aber, sie existirte wirklich; so ersiehe aus folgendem Auszug aus dem Preuß: Landrecht, den mir ein Special hieselbst, der Advokat ist, ausgeschrieben hat, daß dieselbe gegen uns schlechterdings nicht anzuwenden wäre:

Preuß. Landrecht: Tit: II.

§ 563. Diese Beweiskraft [nämlich aus Handlungsbüchern] erstreckt sich jedoch nur auf das(!) zur Handlung gehörende Waaren- u. Wechsel-Verkehr.

§ 564. Bei Anlehen u. Bürgschaften, wegen eingebrachten Vermögens der Ehefrauen u. andern Geschäften, haben Vermerke in den Handlungsbüchern keine mehrere Glaubwürdigkeit als andere Privatverzeichnisse.

§ 565. Wenn auch dergleichen Forderungen (§ 564) mit dem Handelsverkehr in Beziehung od. Verbindung stehen; so können dennoch, sobald sie nicht selbst aus einem Waaren- oder Wechsel-Verkehr entsprungen sind, die Handlungsbücher als Beweismittel dabei nicht gebraucht werden.

§ 572. Gegen Andre als Kaufleute kann nur bei ſtreitigen Waarenlieferungen ein Beweis aus den Handlungsbüchern entnommen werden, wenn durch Geſtändnis oder ſonſt bereits ausgemittelt iſt, daß die Waaren gekauft worden.

Für wen macht nun der Patron alle dieſe Winkelzüge? Für die Hohenfeldſchen Erben? — Die wird er nicht zärtlicher lieben als uns. Ergo für ſich. Als ich meinem obigem Special die Sache, ohne Namen, vortrug, ſagte er ganz gelaſſen: „Nun ja, der Mann will das halbe Kapitälchen u. die Zinſen für ſich: das iſt auch recht; man muß was verdienen: aber er hat's dumm angefangen". Dabei war ſein Rath, wir ſollten gleich an die Hohenfeldſchen Erben ſchreiben (die aber der Patron uns weislich verſchwiegen hat) auch an Tietzens Erben. — Allerdings ſollten wir das: u. wäre ich allein u. hätte in Danzig Jemand, der mir für den äußerſten unwahrſcheinlichen Nothfall einen Advokaten ſchaffte, der Sk's Freund nicht wäre; ſo thäte ich es gewiß. Denn: ſind die Erben redliche Leute, ſo geben ſie uns gern das Unſrige: außerdem aber, thun ſie es aus Klugheit, zumal wenn wir ihnen die halben Zinſen erließen: denn den Prozeß müßten ſie verlieren u. ganz u. die Koſten dazu: deshalb auch Sk: ihnen nicht dazu rathen dürfte. Die Ausmittelung der Schuld wäre leicht, da wir Sk's Briefe als Zeugnis darüber haben, auch ſeinen Bericht v. 1815. Er müßte Rede ſtehn und ausliefern, was er hat. Es käme alſo, 100 gegen 1, nicht zum Prozeß. — Seit Ihr reſolut genug dazu, wollt Ihr es; ſo erfrage, wer die Erben ſind, u. es geſchehe ſo. Die würden ſich wahrſcheinl. wundern. — Mit dem Patron, dem wir dann garnicht ſchrieben, hätten wir gebrochen; u. was ſchadet das? — Das wäre alſo der grade u. rechte Weg. — Für den Fall, daß Ihr es nicht wollt, habe ich, da wir Allirte ſind u. einander daher nachgeben müßten, einliegenden Brief an Sk: verfaßt, den ich mir baldigſt zurückerbitte, um ihn, falls Ihr nicht anders wollt, zu expediren: Es iſt kein Umweg, u. ich trage lieber das Bischen Porto, als daß ich ihn für euch abſchriebe. In ſelbigem zeige ich ihm, daß ich ihn ganz durchſchaue, u. benehme ihm zugleich alle Gelegenheit zum Grobwerden, dieſer letzten und würdigen Reſſource aller elenden Wichte, wenn man gelaſſen ihre Schlechtigkeit

od. Dummheit entschleiert hat. — Ich denke, daß Erlassung der halben Zinsen, Opfer genug ist: seid Ihr aber so furchtsam, daß Ihr schlechterdings ihm die ganzen Zinsen schenken wollt: so will ich auch da malgré moi nachgeben u. à contre-cœur ein P. S. schreiben, daß auf erhaltenen Brief von der Mutter ich, auf ihr Zureden, ihm noch die ganzen Zinsen lassen wollte. — Ihr seht wie nachgiebig ich bin. Aber der Teufel hole mich, wenn ich vom Kapital ein Groschen schenke. Viel lieber ein Proceß: aber wie sollte er es wagen, es dazu kommen lassen! Denn: 1°) Er weiß daß dann ich schon dafür sorgen würde, daß die ganze schmutzige und unrechtliche Transaktion ans hellste Tageslicht gezogen würde. 2°) Er weiß daß Hohenfelds Erben den Prozeß verlören, zu dem er etwa dann gerathen hätte, ja daß jeder das vorher sieht. 3°) Er hätte gar nichts von der Sache. Und wenn nun gar etwa die Büchernotiz gar nicht existirt?! — Für uns wäre der Prozeß kein Unglück: er wäre in 2 Terminen entschieden: wie viele Prozesse hat nicht Stadtmiller für uns geführt: ja ich glaube Sk. selbst hat Kapitalien für uns eingeklagt. Das ist Kleinigkeit — aber es kommt nicht dazu, zumal so lange wir ihm ein Profitchen lassen. — Du siehst ich schreibe Dir sehr konfidentiell: wirst also es nicht mißbrauchen. — Ihr habt Conexionen in Danzig, die euch leicht den rechten Mann verschafften. — 300 # sind Gold, man spricht nicht von Dukaten, wenn man Courant meint: wie er sagen kann „oder 3600 f Danz" begreife ich nicht: das wären 900 T. Ct da 4 f Danz: einen Thaler Court machen. Sollte es etwa Danziger Gulden Gold geben, wie es Thaler Gold giebt? Frage die Mutter. 300 # sind wenigstens 1000 T. Court. —

Wir hätten, sagst Du, Unrecht gehabt uns zu der Schuld nicht zu melden? Wozu war er denn Regulator des Andreasschen Nachlasses: er hatte ja 1815 die Summe angeführt? Er ist schuld, seine Pflicht war für uns die Summe einzufordern. Ein redlicher Advokat würde jetzt Capital und Zinsen für uns einkassirt u. im Triumph übersandt haben, froh das Vernachlässigte gut gemacht zu haben! — Aber der, was thut er? — Pfui! — Breite moralische Maximen auskramen, von der Baronesse Schwiegertochter u. dem Herrn Sohn reden, der auch den Rummel lernt: u. dann ein Stückchen wie dies probiren: alles im Karakter.

Die Successions-Frage hat Sk. in seinem Brief an mich aus-

führlich aus einander gesetzt: ich schreibe sie also für deine Mutter wörtl. ab: Du hast ganz richtig darüber erkannt.

„Nach dem von mir aus den Schopenhauerschen Nachlaß-Akten
„ gezogenen Erben-Verhältniß, würde das Capital v. 900 T. folgends
„ zu vertheilen seyn: Aus dem Andreas Schopenhauerschen Nachlaß
„ gebührten ursprünglich:
„ 1) dem Michael Andreas Sch. 1/3
„ 2) Ihnen, Ihrer Frau Mutter, u. Ihrer Fräul Schwester zusammen 1/3
„ 3) Dem Carl Gottfr. Tietz, als Erben seiner Mutter der Wwe. Marie Renata Tietz geb. Schopenhauer 1/3
„ ad 1) ist Michael Schopenhauer gestorben,[2] u. von seinen Ge-
„ schwisterkindern a) Ewr Wohlgeb. b) Ihrer Fräul Schwester,
„ c) dem Carl Gottfr.: Tietz beerbt worden. Mithin hat aus seinem
„ 1/3 jeder der 3 letztern wieder 1/3, also 1/9 des Ganzen geerbt.
„ ad 2) gehören nach Hamburger Erbrechten von 1/3 Antheils
„ Ihres Herrn Vaters, Ihnen selbst, Ihrer Frau Mutter u. Ihrer
„ Fräul Schwester jedem wieder 1/3, mithin 1/9 des Ganzen. —
„ Hiernach gehören jetzt von den 900 T.
„ 1) Ewr. Wohlgeb.
a) ursprünglich 1/9
b) von Michael Andreas Schop: geerbt 1/9
2/9
„ 2) Ihrer Frau Mutter 1/9
„ 3) Ihrer Fräul Schwester
a) ursprüngl. 1/9
b) v. Michael Andreas Sch: ererbt 1/9
2/9
„ 4) Dem C. G. Tietz, jetzt dessen Erben
„ a) ursprüngl. 1/3
„ b) Von Michael Andreas ererbt 1/9
4/9
1.—

Hoffentl. wird es die Mutter nun auch einsehn: Andreas müßte vor unserm Vater gestorben seyn, wenn es anders seyn sollte. — Ihr habt jetzt gar keine Ursach, dem Patron zu schreiben,

[2] Er starb im Januar 1813.

selbst nicht, wenn Ihr zu meinem ersten Vorschlag nicht resolut genug seid: also selbst dann wünsche ich, daß Ihr ihm nicht schreibt: denn Ihr dient bloß ihm Courage zu machen: hingegen mit mir allein ist ihm unheimlich: das soll's. Merkt er Verzagtheit od: Schwanken; so wird er trotzig u. gewinnt Muth. So aber hat er die Wahl einzulenken, oder einen Skandal auf den Hals zu kriegen. Er hat sich festgerannt, u. muß zurück. In jedem Fall schicke mir den Brief an ihn zurück. —

Schone den Brief, daß er absendbar bleibt, ist dünn Papier.

In Erwartung baldiger u. gescheuter Resolution

Dein Bruder

Arthur Schopenhauer.

Frankfurt
d. 2. Aug. 1835.

Liebe Adele!

Ich habe also auf Euren Wunsch u. Rath den Brief losgedrückt. Mit meiner Generosität im Weggeben der halben Zinsen ist es nicht so splendid bestellt, wie es aussieht. Denn jetzt will ich Euch eröffnen, daß es im Landrecht heißt:

Th. I. Tit: 11.

§ 849. Wer die gerichtliche Einklagung rückständig gebliebener Zinsen länger als 10 Jahr verabsäumt, der kann einen über 10 J. hinausgehenden Rückstand nicht ferner verlangen.

§ 850. Doch kommt dem Gläubiger bei dieser Art der Verjährung alles das zu Statten, was den Anfang der gewöhnlichen Verjährung durch Nichtgebrauch, hindert, od: deren Fortsetzung unterbricht.

§ 851. Außer diesem Fall können Zinsen, deren Berichtigung der Schuldner verabsäumt od: verzögert hat, so weit sie rückständig sind, gefordert werden, selbst wenn der Rückstand, wegen Länge der Zeit, den Betrag des Kapitals übersteigt.

Also geben wir nur weg, was uns bestritten, ja wahrscheinl. abgesprochen werden könnte: letzteres freilich nur weil der Patron versäumt hat zu mahnen u. zu klagen: daher wir eine Entschädigungsklage gegen ihn führen könnten. Aber das wäre zu weitläuftig. So aber lassen wir den Erben den Vortheil von seiner Nachlässigkt u. machen ihn nicht dafür verantwortl, fordern das Capital u. 10 Jahre Zinsen: Das ist billig genug, u. sollten wir fest darauf

bestehn. Danach erhielten Du u. ich jedes 100 # u. die Mutter 50 # — u. Sk. soll aus Angst unser Dukatenmann werden, in Folge des ihm von mir applicirten kalten Klystiers.

Ich habe übrigens das Quartblatt doch abgeschrieben um „die Hälfte der uns gebührenden Zinsen" umzuändern in „die Hälfte der seit mehr als 20 J. so beträchtl aufgelaufenen Zinsen", — aus Vorsicht — habe auch bei meinem Vorschlag hineingeschoben „in unser aller Namen" — ist decidirter. — Probiren wird er wohl noch mancherlei: da gilt es Festigkeit u. ernsthafte Mienen. —

Aufgejagt ist der Hase dadurch, daß der Patron, als er das Ding in den Akten fand, dachte: „Halt! Da läßt sich ein Schmuh machen: ich brauche nur eine Schwierigkeit zu fingiren, schlecht oder gut (sie verstehen nichts davon) u. kaufe ihnen die Sache für die Hälfte ab: die andre Hälfte in meine Tasche." So scheint mir's, aber ich kann mich irren. — Die Vertheils hat er aber so gemacht, daß er Dir u. mir richtig nur die Hälfte des Kapitals bot, der Mutter hingegen ihr volles 1/9 desselben. (Agio abgerechnet.) u. daß aus so einer Art von abergläubigem Gewissen: näml sie ist eine Witwe; — wir aber noch keine Waisen: auf Zinsen aber ist die Bibel überhaupt nicht gut zu sprechen: also spricht er gar nicht davon.

Daß er 300 # mit 3600 f Danz: od: 900 T. Court übersetzt, giebt mir Anstoß: man sagt „5 T. Gold" — d. h. ein Friedrichsd'or. Kann man nicht eben so sagen: „36 f Gold" u. das hieße ein Dukaten? Das wollte ich wissen: denn jetzt stehn Dukaten so: 100 T. Dukaten sind 118 1/2 T. Court, welch ein Unterschied! Da könnte, wenn er streitet, Labes die Sache entscheiden: Nie sagt man „ein Dukaten" u. meint bloß 3 T. court.[3]

Sobald ich Antwort kriege, werde ich sie Dir getreulich mittheilen, u. Deine Meinung einholen ehe ich antworte. wird wohl erst in 3 Wochen seyn: bis dahin

Lebewohl!

Arthur Schopenhauer

Frankfurt

9ten Aug. 1835.

„Good Master Trust is a very simple gentleman" sagt Shakspeare: hätte ich was die Mutter meinen „fürchterlich miß-

[3] Daß die 300 # gleich 3600 f Danz gelten sollten, war im Kaufvertrag mit Hohnfeld festgesetzt.

trauiſchen Sinn" nennt, nur nie aus den Augen verloren; ſo wäre ich nicht auf 2/3 meiner revenu's reduzirt, wie ich ſchmälicherweiſe bin, ſeit 8 Jahren!. —

Liebe Adele!

Einliegend erhältſt Du den Brouillon eines Briefes, den ich geſtern an Skerle abgeſandt habe, u. der Alles nöthige beſagt. Hätte er inzwiſchen an Euch geſchrieben, ſo würdeſt Du es mir mitgetheilt haben. Daß frankirte Briefe unſicher ſind, iſt Ernſt. — Story hat ein ſchönes Engliſches Mädchen mit £ 6000. —! geheirathet u. ſagt ſie hätte das beſte Gemüth in der Welt. — Sobald Sk. ſchreibt erhältſt Du Nachricht von

Deinem Bruder

Frankfurt d. 10. Nov. 1835. Arthur Schopenhauer

[Entwurf des Briefes an den Kriminalrat Skerle:]

Ewr Wohlgeboren

geehrtes Schreiben v. 25ſten Auguſt hatte mir die willkommne Nachricht gebracht, daß Sie auf meine Anſicht unſrer Angelegenheit eingiengen u. hofften alles unſern Wünſchen gemäß zu ordnen. Da Sie jedoch das Fernere binnen 4 Wochen zu melden die Abſicht hatten, halte ich es für nöthig, Ihnen anzuzeigen, daß mir bis heute kein fernerer Brief von Ihnen geworden iſt, um ſo mehr, als Sie, obgleich ich es nicht erwiderte, Ihre Briefe frankirt haben u. ich die Ankunft frankirter Briefe, wenigſtens außerhalb Preußen, nicht für ganz unfehlbar halte: weshalb ich auch niemals frankire.

In jedem Falle ſehe ich jetzt Ihrer ferneren gefälligen Mittheilung baldigſt entgegen u. verharre mit vollkommener Hochachtung

Ewr Wohlgeboren

ergebener Diener

Frankfurt a. M. d. 9ten Nov. 1835. Arthur Schopenhauer

Liebe Adele!

Dein Roſenfarbnes Schreiben habe erſt nach Abgang meines letzten erhalten. Von Sk: noch immer nichts: begreif's nicht, kann nicht glauben, daß er ſo niederträchtig wäre, uns durch Hinhalten

zu strafen, weil wir sein Stück ihm verdorben haben. Sobald ich Deine Zustimmung erhalten, gedenke ich ihm zu schreiben, „daß da mein Letztes ohne Antwort geblieben, ich schlösse, daß kein Brief verloren gegangen: die Zeit, die er uns warten geheißen, sei jetzt mehr als 3 Mal abgelaufen, die Erben hätten alle Zeit gehabt, sich zu entschließen, ob sie das Unsrige uns, mit dem von mir gebotenen Opfer, gutwillig geben wollten, oder nicht: daher ich ihn nunmehr bäte, mir ohne allen ferneren Aufschub zu schreiben, wie die Sache stände: wir hätten das Kapitälchen lange genug entbehrt u. wollten jetzt nicht noch ferner darauf warten." Willst Du etwas daran geändert od: zugesetzt haben; so sag's. — Daß der Erben so viele sind hat, wie du bemerkst, sein Gutes; aber auch sein Schlimmes sofern man nicht weiß an wen man sich nothfalls direkt zu wenden hätte: der Hollandsche Mynheer ist wohl die Hauptperson? wo residirt er wohl eigentl? — Seit 8 Tagen könnte ich von Sk: Antwort haben.

Du frägst ob ich schriftstellere: sonderbar! 17 Jahre lang hätte ich die Frage mit „bloß im Pult" beantworten müssen: grade jetzt aber mit Ja! — Habe seit 5 Monat tägl 3—4 Stunden gearbeitet an einer kleinen Abhdlg v. ca 6 Bogen, bin beim Abschreiben, werde in 14 T fertig seyn: dann einen Verleger zu suchen der es umsonst druckt! womögl hier, wegen der Korrektur. Dann die Censur dieser ängstlichen Klein-Bürger-Republik zu passiren! — Hoffentl werden die Guten das Schlimme nicht recht merken. —

Sollte Dir die Schrift ein Mal zu Gesicht kommen, so kannst Du durch Blättern daraus abnehmen, was mein Leben, Streben u. Leiden eigentl ist. —

Mir gefällt der Rhein, weil ich bloß aufs Physische, Klima, Wohlfeilheit u. Bequemlichkeit sehe: Frkft ist a comfortable place: — Menschen sind mir nichts, nirgends.

Grüße die Mutter bestens und Lebewohl!

A. Schopenhauer.

Frankfurt, d. 1 Decr 1835

P. S. Ich bitte Dich inständig u. auf das ernstlichste, gegen keinen Menschen ein Wort verlauten zu lassen, daß ich schreibe: aus sehr triftigen Gründen.

Liebe Adele!

Soeben erhalte ich mit dem Deinigen zugleich einen Brief von Skerle, des Inhalts: erst jetzt habe er aus Holland Bescheid: das Kapital von 3600 f Danz: betrage (Auseinandersetzung) 900 T. Pr: Ct u. nicht in Dukaten a 12 f. Dzg. uns dreien gehöre davon 5/9 also 500 T. sodann heißt es:

„Die Erben sind bereit an Kapital u. Zinsen für diesen Antheil 600 T. — zu bezahlen. Sind Sie insgesammt damit einverstanden; so übersende ich Ihnen und den Ihrigen den Ihnen kompetirenden Antheil spätestens bis d. 15 Janr franco." Merks! franco heißt peur!) „Ich bin zur Annahme der Offerte anräthig" (woraus ich schließe, daß wir sie nicht annehmen müssen) u. sehe Ihrer gefälligen Antwort entgegen" etc. Danzig d. 1. Decr

Also wird uns jetzt grade das Doppelte als vor meinem kalten Klystier geboten. Allein ich bin gegen die Annahme: für 20 bis 25 Jahre (er verschweigt noch immer das Todesjahr) 100 T. Zinsen von 500 T. ist zu wenig. Es müßten eigentl wenigstens 500 T. Zinsen u. darüber seyn. Die halben Zinsen von 20 Jahren a 5 pCt, also 250 T. Zinsen, ist mein Satz: folgl zusammen 750 T. — statt 600 T.

Ich schlage also vor ihm zu schreiben, daß wir auf unserm gemachten Vorschlag, der ja schon die halben Zinsen wenigstens opfert, bestehen u. ergo 750 T. haben wollen; außerdem bedauern müßten doch genöthigt zu seyn den Weg Rechtens einzuschlagen: es sei gar kein Grund vorhanden, uns von dem was uns gehört irgendetwas abzuziehen, u. bezöge ich mich auf mein ausführliches erstes Schreiben darüber, d. i. auf das kalte Klystier.

Wahrscheinl hat er schon Ordre, in diesem Fall 750 T. herzugeben; wenn er nicht gar etwa schon jetzt wieder ein Bischen auf eigne Rechns probirt. — Übrigens wird zur Annahme der 600 T. immer noch Zeit seyn. Wir wollen nicht 150 T. den Mynheeren u. ihrer Sippe in den P—x jagen! — Ich erwarte also zu vernehmen, ob Ihr mit gehöriger Mannhaftigkeit meiner Meinung beitretet; u. werde dann sogleich einen zweckmäßig stilisirten Brief, besagten Inhalts, an Sk schreiben u., wenn Ihr ihn nicht etwa durchaus vorher sehn wollt, an selbigen sofort absenden.

Bedaure Dein Keuchhusten, wird wohl so schlimm nicht seyn; aber halte Dich zu Hause u. warm; es ist doch bedenklich. Baldige Besserung wünschend

Dein Bruder
A. Schopenhauer

Frankft
d. 8ten Decr
1835.

Quittung.[4]

Wir Endesunterschriebene bekeñen hiemit, daß wir wegen der uns und zwar mir, der verw. Hofräthin Johaña Schopenhauer geb. Trosiener mit einem Neuntel, mir, der unverehl. Adele Schopenhauer mit zwei Neunteln, u. mir, dem Dr. ph: Arthur Schopenhauer mit zwei Neunteln, zusamen mit Fünf Neunteln gebührenden Antheile an demjenigen Kapital von drei hundert Dukaten in Drei Tausend sechs Hundert Danz: Court Gulden, welches der verstorbene Komerzien Rath Martin George Schmidt an den vormaligen Kaufmañ Andreas Schopenhauer zu Danzig u. dessen Sohn Johañ Friedr: Schopenhauer, für die Stipulirung einer jährlichen Leibrente von 15 Dukaten gezahlt hat, das zu dessen Sicherstellung aus dem zwischen den Schopenhauerschen Erbinteressenten u. dem Komerzien Rath Schmidt am 15ten März 1798 vor dem Königl. Stadtgericht zu Danzig errichteten Leibrentenvertrage auf das zum Andreas Schopenhauerschen Nachlasse gehörige Grundstück zu Ohra bei Danzig fol. 39. a. der Erbbuchs Rubr. II des Hypothekenbuchs eingetragen werden sollte, demnächst aber bei dem an die Kaufmañ Carl Friedrich Hohenfeldtschen Eheleute erfolgten Verkauf des bezeichneten Grundstücks von denselben in dem gerichtlichen Kaufkontrakt v. 28. Sept. 1805 als ein Theil der Kaufgelder mit f 3600 Danz: Court übernommen worden und nach dem Tode des Komerzien Raths Martin George Schmidt das unbeschränkte Eigenthum der Schopenhauerschen Erbinteressenten geworden ist, von dem Testamentsexekutor der verstorbenen Carl Friedr. Hohenfeldtschen Eheleute, dem Königl. Kriminal Rath u. Justiz Commissarius Gottlieb Wilhelm Skerle

[4] Diese Quittung — meisterhaft formuliert — wird hier erstmalig veröffentlicht.

zu Danzig, aus dem Nachlasse der genannten Eheleute befriedigt worden sind. Wir quittiren demnach den Herrn Kriminal Rath Skerle u. die Nachlaßmasse der Carl Friedr: Hohenfeldtschen Eheleute über den Empfang der uns an dem obgedachten Leibrenten-kapital der 300 Dukaten gebührenden resp: 1/9, 2/9 u. 2/9 zusamen Fünf Neuntel Antheile, begeben uns aller deshalb zu machenden ferneren Ansprüche u. Nachforderungen auf das Rechtsgültigste u. willigen ausdrücklich darein: daß die Eintragung der uns an dem gedachten Leibrenten-Kapital von dreihundert Dukaten gebührenden Fünf Neuntel Antheile im Erb- u. Hypothekenbuche der Grundstücke zu Ohra bei Danzig fol. 39, a, des Erbbuchs gänzlich übergangen werde.

Zum Beweise dessen haben wir uns eigenhändig unterschrieben.

So geschehen Bonn, d. 28. Januar 1836

Johanna Henriette Schopenhauer
geborne Trosiener
Louise Adelaide Schopenhauer

Hier folgt meine Unterschrift zu obiger Quittung für Hohenfeld's Erben

Frankfurt a. M. d. 30. Jan. 1836

Arthur Schopenhauer
Dr. ph: legens in Univ. Berol:

Die vorliegenden Briefe stellen sich den schon bekannten Briefen geschäftlichen Charakters würdig an die Seite. Auch hier verfolgen wir mit Vergnügen die zum Teil witzige, immer aber treffsichere Art, solche Angelegenheiten zu meistern. Neues Licht aber fällt von hier aus auf das Verhältnis zu Mutter und Schwester. Freilich — eine entscheidende Änderung tritt nicht ein. Die Mutter zieht sich von vorneherein zurück. Und doch verspüren wir ein gewisses Werben, ein Bemühen auf Seiten des mit „eisernen Reifen eingefaßten Herzens", ein Bemühen, Verständnis für seine Art zu finden, eine Art, die nicht er hat, die vielmehr ihn hat, sein Wesen ausmacht. „Versteht mich doch", so scheint er sagen zu wollen, „ich kann nicht anders handeln und wenn ich euch verletzt habe, so wißt, daß ich so handeln mußte". Das ungefähr scheint mir der Grundakkord zu sein, auf den diese Briefe gestimmt sind, und wir können sie begrüßen als weitere Dokumente für einen seltenen und seltsamen Charakter, einen Charakter, mit dem kleinlich zu rechten die Schopenhauerfreunde jedenfalls den andern überlassen.

Nicht unterlassen kann ich hier, die zum Teil sachlich ungerechtfertigten Begleitbemerkungen Houbens zu diesen Briefen zurückzuweisen. Er schreibt u. a.: „Schopenhauers Vorgehen macht also dem gerissensten Winkeladvokaten alle Ehre und mutet wie ein Fragment seiner Eristik an: er forderte von seinem Schuldner zunächst weit mehr, als wozu er berechtigt war, in der Voraussicht, nun auf die Grenze gewiesen zu werden, die das Gesetz gezogen hatte." Wo fordert er mehr als ihm zukam? Weniger hat er gefordert. Die mitberechtigten Tietzschen Erben haben laut Protokoll v. 13. April 1836 die Zinsen für 24 Jahre bekommen (Staatsarch. Danzig, Abt. 117, Dzg. Nr. 67 90. S. 95).

Es wird gewiß keinen Schopenhauerfreund geben, der Nachsicht für den Philosophen und die Beurteilung seines Charakters forderte. Ein solcher hätte Schopenhauer schlecht verstanden. Erwarten darf man aber, daß jede Kritik oder auch Verurteilung Schopenhauers zugleich versucht, der Größe auch des Menschen Sch. gerecht zu werden.

Diesen Geist der Beurteilung läßt Houben auch vermissen in seinem Beitrag: „Der Fall Gutzkow—Schopenhauer" im Sonderheft der Süddeutschen Monatshefte. Gern ergreife ich die Gelegenheit, mit den vorliegenden Briefen eine dort ausgesprochene häßliche Verdächtigung Schopenhauers als grundlos aufzuklären. Es heißt dort in einem Briefe R. Genées an Gutzkow v. 14. 11. 1860: „Das wichtigste aber, was ich außerdem ermitteln konnte, ist folgendes: Schopenhauers Vater besaß in einem eine halbe Meile von hier gelegenen Dorfe Ohra ein Haus und Grundstück, das jetzige Gasthaus „Zur Ostbahn". Im Jahre 1801 wurde das Grundstück an den Kaufmann Hohnfeld verkauft und dieser wieder überließ es als Erbstück an seine Tochter, die Gattin des Kaufmanns Struwy, in dessen Besitz es noch ist. Mit diesem Struwy nun hatte Sch. einen Prozeß, der allerdings seinen Charakter nicht in das beste Licht setzt. Arthur Sch. kam nach Danzig und verlangte von Struwy eine Hypothek von 300 Dukaten ausgezahlt, welche noch auf dem Grundstück beim Kauf durch Hohnfeld 1801 stehen geblieben sein sollte. Struwy wies aus den H.schen Büchern nach, daß die 300 Dukaten gezahlt seien und nur damals in den bewegten Kriegszeiten zu streichen vergessen worden waren. Demungeachtet führte Sch. die Klage auf Grund des Hypothekenbuches und es wurden ihm laut Erkenntnis die 300 Dukaten nebst Zinsen für die ganze Reihe von Jahren (in Summa etwa 2000 Thlr.) durch Struwy ausgezahlt." Am 18. November 1860 schreibt Genée berichtigend: „Auch die Ihnen in meinem vorigen Briefe mitgeteilte Hypothekenklage gegen Struwy hat sich nach Einsicht des auf dem Stadtgericht befindlichen Hypothekenbuches nicht so herausgestellt, wie ich Ihnen nach mir sehr glaubwürdig geschienenen Aussagen des Sohnes vom genannten Struwy berichten zu können glaubte. Wie die Sache vorliegt, wird sie Ihnen nichts nützen können." Hierzu bemerkt nun Houben: „Neu ist der Fall Struwy. Wie Genée ihn zuerst nach den mündlichen Aussagen von Struwys Sohn darstellt, liegt er nicht; welche

Rolle aber Sch. dabei spielte, läßt der zweite Brief im Dunkel und eine weitere Auskunft Genées ist nicht erfolgt. Nach dem gewiß noch vorhandenen Danziger Hypothekenbuch wird sich der Fall klar stellen lassen; vielleicht ist hier sogar noch ein kleiner Schatz von Briefen Sch.s zu heben." Diesen Schatz hat, wie man sieht, Houben bereits selbst gehoben: Hohnfeld — 300 Dukaten usw., das kommt uns bekannt vor. Die einzige Lücke im Beweis bildet der Name Struwy. Die Lücke schließt sich, wenn wir wissen, daß Struwy der erste Mann der obenerwähnten Maria Florentina Hollatz geb. Hohnfeld war. Das aber geht aus den Hypothekenakten einwandfrei hervor. Wir können also unsern Indizienbeweis als geschlossen ansehen, zumal es sich in diesem Fall nicht um eine Hinrichtung, vielmehr um eine Ehrenrettung handelt.

Eine wichtige Rolle in dem genannten Houbenschen Beitrag spielt der angebliche Prozeß Schopenhauers gegen seine Mutter. Wenn Houben sagt, daß die Möglichkeit, daß dieser Prozeß stattgefunden hat, nach seiner Ansicht immer bestehen bleibt, so ist er mit diesem im Grunde nichtssagenden Satze nicht zu widerlegen. Er sollte aber nicht vergessen, daß die Beweislast dem Behauptenden obliegt. Vielleicht erlauben die Danziger Akten eine Erklärung für das Zustandekommen dieses Gerüchtes zu geben.

Am 2. Mai 1822 beantragt Skerle im Hypothekenbuch eine Änderung dahin vorzunehmen, daß der Anteil Johanna Sch.'s an den Ohraer Ländereien von 6/36 auf 4/36 vermindert, dagegen die Anteile der Geschwister je von 7/36 auf 8/36 vergrößert würden. Die Begründung dieses Antrages entnehmen wir zweckmäßig einem Briefe Schopenhauers an Skerle vom 22. April 1827.[5] Wir sehen daraus, daß es sich nicht um eine Änderung der tatsächlich bestehenden — nach Hamburger Recht vorgenommenen — Teilungsverhältnisse handelt, sondern nur um eine Berichtigung der darüber im Danziger Hypothekenbuch sich befindenden falschen Eintragung. Zugleich aber sehen wir, daß Schopenhauer fünf Jahre nach dem ersten Antrage die Berichtigung noch nicht erreicht hatte.

Folgende Regesten aus den Akten zeigen seine Maßnahmen.

Am 23. Dezember 1824 überreichte Skerle einen notariell beglaubigten in Weimar den 7. Dezember 1824 von Johanna Sch. unterzeichneten Antrag, die Änderung zugunsten ihrer Kinder vorzunehmen. Am 23. September 1826 schreibt Skerle: „Der Doctor Schopenhauer in Berlin ist unwillig, daß seinen Anträgen nicht deferirt worden und ist entschlossen, bei Sr. Excellenz, dem Justizminister Beschwerde zu führen." Am 28. März 1827 überreicht Sk. einen „zwischen der Frau Wittwe Sch. und ihren Kindern geschlossenen Vertrag de dato Berlin, den 18. Dez. 1826 und Weimar, den 8. März 1827" wonach alle drei in die Änderung ein-

[5] Auszugsweise abgedruckt in: Haßbargen, Die Danziger Vorfahren A. Schopenhauers", Danzig 1928, jetzt vollständig in Bd. 14 von Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, herausgegeben von Paul Deussen (München 1929), S. 385 ff.

willigen. Dieser Vertrag ist leider verloren, da Skerle ihn zurück erhielt. Am 4. Januar 1830 legt Sk. abermals einen von Mutter, Sohn und Tochter unterschriebenen Antrag vor, der neben der Willenserklärung endlich auch den vom Gericht verlangten Nachweis enthielt, daß die Eintragung falsch sei nach Maßgabe des Hamburger Erbrechts. Am 30. März 1830 wurde dem Wunsch des Antragstellers stattgegeben.

Es leidet keinen Zweifel, daß die hier in nüchternen Aktennotizen gekennzeichneten Vorgänge für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Mutter und Sohn eine wichtige Rolle spielen würden, wenn wir die Art und Weise ihrer Erledigung kennten. Aber leider sind nur die nichtssagenden Akten erhalten; von den in dieser Sache gewechselten Briefen fehlt jede Spur. Nur soviel kann gesagt werden, daß Briefe gewechselt sind. Die bisher gültige Annahme einer etwa zehnjährigen Pause im Briefwechsel wird damit berichtigt, mag nun Sch. in dieser Sache mit der Mutter selbst oder mit Adele korrespondiert haben. Neue Erkenntnisse aber werden nicht gewonnen, sofern man nicht in dem hartnäckigen Festhalten Sch.'s an der Berichtigung den Beweis für ein in hohem Maße „unsohnliches" Verhalten sehen will. Vielleicht faßte die Mutter es so auf, vielleicht liegt in diesen Vorgängen tatsächlich die Veranlassung für das Gerede vom Prozeß gegen die Mutter — vielleicht aber hat auch die Mutter — wie der Sohn, dessen Brief an Skerle dies beweist — die Schuld an der langwierigen Abwicklung dem Danziger Gericht zugemessen, wobei beide nicht wissen konnten, daß eigentlich Skerle die ganze Plackerei veranlaßte, indem er den Wunsch des Gerichts, einen Nachweis für die Unrichtigkeit der Eintragung zu haben, nicht deutlich an Sch. weiter gab. Sch.'s Hartnäckigkeit wendet sich nicht gegen die Mutter. Das darf nicht übersehen werden, wenn auch zu berücksichtigen ist, daß sie der leidende Teil dabei war, zumal sie, wie Sch. in dem Brief sagt, ihm sein Recht schon 1809 hatte angedeihen lassen.

Jedenfalls bedeutete für den vorsichtigen Sch. diese Berichtigung mehr als eine Rechthaberei in einer Angelegenheit formaler Art. Es konnten Dritte in die Erscheinung treten, denen gegenüber eine korrekte Grundbucheintragung von Wert sein würde. Sibylle Mertens war die tatsächlich erscheinende Dritte: Sie erbte Adelens ganzen Gutsanteil.

Diese Behauptung steht in Gegensatz zu der von Houben vertretenen Darstellung (vgl. „Neue Mitteilungen über Adele und Arthur Schopenhauer" im XVI. Jb. d. Sch.-Ges. f. 1929). Die Danziger Akten erlauben auch diese recht verzwickte Angelegenheit in einigen wesentlichen Punkten berichtigend zu klären und lassen es gefordert erscheinen, das Verhalten Sch.'s sozusagen auch einmal von der andern Seite zu beleuchten.

Zunächst gebe ich den Wortlaut des Testaments der Adele Schopenhauer. Der Inhalt ist bekannt; Situation aber und Wortlaut mögen den Freunden der edlen Adele willkommen sein.

„Heute, den 20. Aug. 1849: Vor dem unterschriebenen Martin Maubach, kgl. preuß. Notar, im Wohn- u. Amtssitze der Stadt Königswinter . . . war persönlich gegenwärtig das Fräulein Adele Schopenhauer, Rentnerin ohne bes. Geschäft, früher zu Jena und derzeit zu Bonn wohnend . . . welche Comparentin, obgleich körperlich krank jedoch noch bei gehörigen Geisteskräften und gesundem Verstande, wie es dem Notar u. den Zeugen aus der mit ihr gepflegten Unterredung geschienen hat, . . . ihre letzte Willensmeinung diktirt und vorgesagt hat, die sodann von dem instrumentirenden Notar eigenhändig . . . so niedergeschrieben wurde, wie sie von der Testirerin diktirt und vorgesagt wurde, wie hier folgt: «Ich, Adele Schopenhauer, setze hiermit zur Universal-Erbin meines gesamten Nachlasses ein die Frau Sybilla geb. Schaaffhausen, Wittwe des verlebten Herrn Ludwig Mertens, Rentnerin, zu Bonn wohnend; meinem Bruder Arthur Schopenhauer Doctor der Philosophie zu Frankfurt wohnend vermache ich eine in den Händen meiner genannter Erbin beruhende Kapitalforderung von 2000 Thalern pr. Courant, zahlbar mit 5% Zinsen nach vorheriger 6monatlicher Kündigung in vier nacheinander folgenden Jahresraten, wie dies auch der desfalsige Schuldschein besagt.» So geschehen zu Bonn in dem Wohnhause der Frau Wittwe Ludwig Mertens, Sybilla geb. Schaaffhausen. . . .“

Neben dies Dokument trete ein anderes: Der Vertrag Adelens mit Sibylle Mertens. Es genügt die entscheidenden Punkte herauszuheben:

„Die Adele Schopenhauer erklärt, verkauft zu haben . . . an die . . . Zweitcomparentin Frau Wittwe Mertens . . . das ihr zugehörende Anteil bestehend ihrer Erklärung gemäß in einem Drittel an dem zu Ohra . . . gelegenen Grundstück . . . unter folgenden Bedingungen: Die Frau Ankäuferin tritt sofort in den eigenthümlichen Besitz und Gunst des ihr abgetretenen Anteils . . . sodann wird der gegenwärtige Ver- und Ankaufsvertrag geschlossen für eine Kaufsumme von 3700 Thalern pr. Cour., welche die Verkäuferin bekennt von der Frau Ankäuferin ausbezahlt erhalten zu haben und über deren Empfang sie derselben . . . Quittung ertheilt. Die Fräulein Verkäuferin erklärt, daß nach gesetzlicher Vorschrift ihrem Bruder Herrn Dr. Arthur Schopenhauer das gesetzliche Vorkaufsrecht als Miterben zustehe, mit welchem Verhältnisse die Frau Ver[An]käuferin, bekannt zu sein und zugleich erklärt im Falle der Ausübung dieses Vorkaufsrechtes mit der Rückerstattung der oben ausgedrückten Verkaufssumme nebst Zinsen sich zu begnügen.

In Urkund dessen ist der Gegenwärtige Akt aufgenommen . . . zu Mehlemsveld (?) auf dem Deichmerschen (?) Gute heute den 23. Januar 1849. . .“

Schopenhauers Genehmigung lautet:

„Ich genehmige vorstehenden Verkauf und verzichte auf das mir zustehende Vorkaufsrecht zu Gunsten der Frau Sibilla Mertens geborene Schaffhausen zu Bonn.

Frankfurt a. M. den 2ten Februar 1849.

Arthur Schopenhauer."

Diese Genehmigung Sch.'s enthält den Schlüssel zu seinem Verhalten gegenüber Sibylle Mertens. Houben kennt diesen Vertrag nicht. Er sagt S. 142: „Am 23. Jan. 1849 wurde vor dem Notar Maubach in Königswinter der Vertrag geschlossen. Sibylle wurde dadurch rechtliche Besitzerin der Ohraschen Güter, soweit sie Adelen gehört hatten, empfing von nun ab die jährliche Pachtsumme von 150 Thalern und zahlte dafür Adelen 510 Thaler.[6] Eine Abschrift des Vertrages liegt nicht vor." Hier ist Richtiges mit Falschem vermischt, denn von einer Leibrente ist in dem Vertrage keine Rede. Es ist ein reiner Kaufvertrag. Zu diesem ihm inhaltlich bekannten Vertrage hatte Sch. seine Zustimmung gegeben. Houben hat bei der Darstellung dieser Verhältnisse übersehen, daß Mertens-Dewald (s. S. 143 oben) mit Sch. verhandelt behufs „des demselben zustehenden Rechtes des Vorkaufs" (nicht des Verkaufs). Hätte Houben den Wortlaut des Vertrages gekannt, so wäre seine Darstellung notwendigerweise anders, d. h. objektiver ausgefallen.

Als Adele wenige Monate nach dem Abschluß dieses Vertrages starb, war die vermögensrechtliche Lage diese: entweder setzte Sibylle auch den von Adele quittierten Kaufpreis von 3700 Talern mit in die Masse ein und erklärte, daß diese Summe laut Testament ihr als Erbin gehöre, oder sie gab zu, daß dieser Vertrag nur zum Schein aufgesetzt sei, die mündlichen Abmachungen jedoch einen Leibrentenvertrag vorgesehen hätten. Sie wählte letzteren Weg, und erklärte zugleich, aus Billigkeitsgründen die Zinsen (Pachtgelder) des ihr zugefallenen Besitzes dem Bruder bis zu seinem Lebensende zukommen zu lassen. Wenn Houben sagt: „Der Ohrasche Gutsanteil war an Sibylle rechtmäßig verkauft; er hatte mit der Erbschaft nichts mehr zu tun", so ist dieser Satz nur dann richtig, wenn man hinter „verkauft" einfügt: „aber nicht bezahlt".

Wenn nun das Überweisen des Pachtzinses stockte, bekam Sch. begreiflicherweise Neigung, sein altes (ihm sozusagen abgelistetes)

---

[6] Adele schreibt (Houben, S. 142): „Ich bin im Begriffe mit der Mertens ein Leibrentenarrangement zu treffen, und hätte dann 810 Taler". Davon kamen nach Houben 300 T. von Muhl und 510 T. Leibrente von S. Mertens. Demnach hätte Adele die ihr für 2000 Taler von Sibylle zustehenden 100 Taler Zinsen ganz vergessen. Oder sollte die Leibrente nur 410 Taler betragen haben? Dies Zahlenrätsel wird wohl ungelöst bleiben.

Vorkaufsrecht geltend zu machen, indem er seinen Anspruch juristisch festgelegt sehen wollte. Auch erwartete er mit Recht eine Fixierung seiner Rechte für den Fall eines vorzeitigen Todes seiner Komparentin. So war, wie der Briefwechsel deutlich zeigt, die juristische Auffassung auf Seiten der Rechtsbeistände Sch.'s. Sibylle fand auch Sch.'s Wunsch durchaus berechtigt. Sie stimmte dem Plan einer juristisch festgelegten Abmachung vollkommen zu. Von einer „Komödie" spricht Sch. nur insofern, als er vorgeschlagen hatte, einen Prozeß zu fingieren, um zu einer gerichtlichen Stipulierung des Tatbestandes zu kommen, die Sache als solche war weder für ihn noch für Sibylle eine „Komödie".

Sibylle hat tatsächlich die 150 Taler dem Philosophen sichergestellt als sie ihren Gutsanteil verkaufte. Der Kaufvertrag liegt vor. Er datiert vom 2. Juli 1855. Sibylle verkaufte an Friedrichsen für 2000 Thaler pr. Kourant. Außer diesem Kaufpreis verpflichte sich der Käufer „der Frau Verkäuferin für deren Lebenszeit eine jährliche Leibrente von 180 (einhundertachtzig) Thalern" zu zahlen. Die Klausel zugunsten Schopenhauers über 150 Taler folgt unten.

Somit hat Sibylle nach einigen Jahren für ihre Mühewaltung ein Entgelt bekommen; sie hat von Adele dieselbe Summe ererbt wie der Bruder. Wie ihre beiden letzten Briefe an Sch. beweisen, hat sie schließlich in aller Freundlichkeit und Freundschaft mit Sch. diese Angelegenheit geregelt. Überhaupt muß der unbefangene Beobachter aus dem Briefwechsel den Eindruck gewinnen, daß zwei eigenwillig starke, aber aufrichtige und achtenswerte Charaktere hier in Beziehungen treten, in Beziehungen, die zwar vorübergehend getrübt werden, durch „reinen Wein" jedoch bald geklärt wieder die ihren Trägern gemäße Form annehmen.

Wer hätte unter den Lesern des Jahrbuchs von 1929 nicht gern gesehen, daß H. H. Houben ein wenig mehr Mühe sich um das Verständnis Schopenhauers gegeben hätte. Wenn meine Berichtigungen und Ergänzungen — sachlich an sich unbedeutend — vermögen, die so sehr zuungunsten Schopenhauers emporgeschnellte Schale mehr ins Gleichgewicht zu bringen, so haben sie ihren Zweck erfüllt.

Schopenhauer hat seine Zustimmung zu der ihn begünstigenden Klausel im Vertrage natürlich gern gegeben. Sie liegt abschriftlich vor und lautet:

Spezial-Vollmacht.

> Nachdem die Frau Witwe Sibylla Mertens-Schaafhausen zu Bonn mir die Anzeige gemacht, daß sie ihren 3/9 Guts-Antheil an dem zu Ohra bei Danzig gelegenen, ehemals meiner Familie angehörigen Gute an den Herrn Daniel Friedrichsen zu Danzig verkauft und sich bewogen gesehen habe, zu meinen Gunsten und Vortheil, in den über diesen Gutsantheils-Verkauf errichteten Kaufs- und Verkaufs-Vertrag eine besondere Vertragsbestimmung, welche folgendermaßen lautet:

„Stirbt die Frau Verkäuferin vor dem Dr. ph: Arthur Schopenhauer, wohnhaft zu Frankfurt a. M., so zahlt Herr Dan: Friedrichsen, von dem Todestage der Frau Verkäuferin abgerechnet, dem Herrn Schopenhauer eine jährliche Leibrente von Einhundert und fünfzig Thalern. Pr. Cour:, bis zu dessen Lebensende, und es wird auch diese Leibrente als Theil des Kaufpreises angesehen. Die Frau Verkäuferin wird veranlassen, daß Hr. Arth: Schopenhauer diesem Vertrage beitritt"

aufnehmen zu lassen und mich demgemäß ersuchte, dieser in meinem speciellen Interesse beliebten Vertragsstipulation, durch Erklärung meiner Annahme derselben, die Rechts-Eigenschaft einer vollgültigen, allseitig verbindenden und exigibeln Vertrags-Verbindlichkeit zu ertheilen, so habe ich auch, mittelst Gegenwärtigem, diesem mir gestellten Ansuchen Folge geleistet, und indem ich hiemit die vorstehende, zu meinen Gunsten errichtete Bestimmung ihrem ganzen Inhalte nach, bestens acceptire, bevollmächtige ich noch ferner den Herrn Herrmann von Almonde zu Danzig, für mich und in meinem Namen zu vorgedachtem zwischen Frau Mertens-Schaaffhausen und Herrn Dl Friedrichsen abgeschlossenen Kaufvertrage die Erklärung abzugeben, daß ich die erwähnte, zu meinen Gunsten von den Contrahenten stipulirte Vertrags-Bestimmung, in allen ihren Theilen und Verpflichtungen sachdienlich annehme und derselben beitrete und mir hiedurch das Vertrags-Recht erworben erachte, eintretenden Falles, die pünktliche Einhaltung und Erfüllung dieser, mir gegenüber übernommenen Leistung beanspruchen und gegen die Kontrahenten, deren Erben und Singular-Successoren fraglicher Besitzung geltend machen zu können.

Mein Herr Mandatarius wird ferner ermächtigt, dafür besorgt zu sein, daß sowohl gegenwärtige meine Vollmacht als auch seine, derselben genau entsprechende, in meinem Namen abzugebende Acceptations- und Beitritts-Erklärung dem betreffenden Kaufvertrage ordnungsmäßig einverleibt, mir selbst aber, zum Beweiß meines geschehenen Beitritts zu demselben, eine beglaubigte Abschrift des vollständigen Vertrages zugefertigt werde.

Urkundlich meine eigenhändige Unterschrift.
So geschehen zu Frankfurt a. M. d 5ten Juli 1855.

Arthur Schopenhauer
Dr. phil: c. jure leg: in Univ: Berol:

Zwei weitere im Original vorliegende Vollmachten betreffen die Enteignung durch die Eisenbahn-Direktion. Weitere Erläuterungen erübrigen sich.

Special=Vollmacht.

Ich Endes=Unterschriebener, als Miteigenthümer des Grundstückes zu Ohra, Numero acht u. dreißig des Hypothekenbuches, bevollmächtige hiedurch Herrn Daniel Friedrichsen, Mäkler in Danzig, zum Behuf des Baues der Eisenbahn von Dirschau folgende Stücke Landes zu veräußern u. zu übergeben:

1) von dem Stücke Landes, welches der Gärtner Behrend in Pacht hat, ein Stück von circa dreißig Quadrat=Ruthen, zum Kaufpreise von Ein Hundert u. sechzehn Thaler Pr: Ct.

2) von dem Stücke, welches der Pächter Frahsman in Pacht hat, ein Stück von fünf u. vierzig bis fünfzig Quadrat=Ruthen, zum Kaufpreise von Ein Hundert fünf u. siebenzig Thaler, nebst Ein Hundert Thaler Entschädigung für eine daselbst stehende Kathe. Der Herr Bevollmächtigte soll befugt sein, den Kaufpreis in Empfang zu nehmen u. in meinem Namen rechtsgültig darüber zu quittiren.

Ich genehmige hiedurch ausdrücklich alles dasjenige, was der Herr Bevollmächtigte zur Veräußerung besagter Landesstücke, Zubehörungen und Bestandtheile derselben an die Direktion der Ostbahn gethan hat und insbesondere genehmige ich alle von ihm bisher mit der Direktion der Ostbahn errichteten die Veräußerung betreffenden Verhandlungen u. trage darauf an, diese Verhandlung für den Herrn Daniel Friedrichsen auszufertigen.

Frankfurt a. M. den eilften März 1851.

Arthur Schopenhauer,
Dr. ph: cum jure legendi in Univ: Berol:

Special=Vollmacht.

In dem Pachtvertrage vom 4ten Febr. 1840 über das Grundstück zu Ohra, N° 38 des Hypothekenbuchs, hat die Frau Laura Ernestine Wilhelmine, verehelichte Mäkler Friedrichsen geb: Doering mit dem ihr zugehörigen 1/9 des Grundstücks zu Ohra, N 38 des Hypothekenbuchs, für die richtige Erfüllung der Pachtverbindlichkeiten ihres Ehemannes aus dem gedachten Pachtkontrakt mir, als Mitbesitzern des bezeichneten Grundstücks, Kaution gestellt:

In dieser meiner Eigenschaft, als Kautionsberechtigter, bevollmächtige ich hierdurch ausdrückl, den Mäkler Herrn Daniel Friedrichsen zu Danzig:

in die Abtrennung der an die Königl. Direction der Ostbahn veräußerten Parzellen, nämlich

circa 30 □ Ruthen von dem Lande, welches der Gärtner Behrend in Pacht hat, und
45 bis 50 □ Ruthen von dem Lande, welches der Pächter Frahsman in Pacht hat,

von dem Hauptgrundstücke Ohra N° 38 des Hypothekenbuches, so wie in die Abschreibung der besagten veräußerten Parzellen im Hypothekenbuch, zu willigen, sowie auch zu genehmigen: daß die Madame Friedrichsen ihren Antheil an den Kaufgeldern der besagten veräußerten Parzellen unverkürzt in Empfang nehme u. über denselben rechtsgültig quittire.

Frankfurt a. M. d. 4. Febr. 1852.

Arthur Schopenhauer,
Dr. phil: c. jure legendi in Univers. Berolinensi.

Nun folgt noch eine Vollmacht (Abschrift) für einen von dem Erbpächter Dietrich angestrengten Prozeß, in welchem dieser die Anerkennung seines Erbpachtverhältnisses (statt eines einfachen Pachtverhältnisses) erwirkte. Demzufolge war Dietrich später auch berechtigt für seinen Teil die Entschädigungsgelder für die von der Eisenbahndirektion enteigneten Stücke in Empfang zu nehmen und ferner berechtigt an der Rentenablösung mit seinen Lasten (circa 42 Taler zugunsten der Schopenhauerschen Erben) teilzunehmen. In diesen Zusammenhang gehören der von Hübscher im Sonderheft veröffentlichte Schopenhauerbrief und viele Bemerkungen im Briefwechsel Sch.s mit Sibylle Mertens. Die Vollmacht lautet:

Special-Vollmacht.

Ich Endes unterschriebener bevollmächtige hiermit den Herrn Justizrath Groddeck in Danzig, mich in der Provocationssache des Gabriel Dietrich wider die Schoppenhauerschen (!) Erben auf Regulirung der bäuerlichen Verhältnisse des von Ersterem besessenen, zu Ohra gelegenen Grundstückes zu vertreten, den Provocationsprozeß durch die zulässigen Instanzen zu führen, hienächst aber den Auseinandersetzungsrezeß zu vollziehen und gerichtlich zu verlautbaren, und die Eintragung in die Hypothekenbücher zu bewilligen, ebenmäßig aber auch anderweitige Vergleiche deshalb abzuschließen und vermöge Contracts mit dem Gabriel Dietrich ein Erbpachts- oder Erbzinsverhältniß in Beziehung auf dessen Grundstück zu constituiren.

Was diesfalls mein Bevollmächtigter für mich thun wird, dies Alles verspreche ich für genehm und denselben überall schadlos zu halten.

Frankfurt a./M. den 17. November 1843

gez. Arthur Schopenhauer

Dr. ph. leg: in Univ: Berol.

Der Landbesitz hatte Schopenhauer je länger je mehr Aufregung gebracht. Kein Wunder, daß er ihn zu gegebener Zeit verkaufte. Auch dieser Kaufvertrag ist abschriftlich erhalten. Er datiert vom 25. Mai 1855, also nicht von 1856, wie Sch. selbst in seinem Testament angibt. Meine Vermutung, daß der Kaufpreis 150 Taler Leibrente betragen habe, trifft ebenfalls nicht zu. Diese Summe zedierte, wie wir jetzt wissen, Sibylle Mertens. Sch. verkaufte an Friedrichsen für 2900 Taler, wobei er zugleich seinen Rechtsanspruch auf die Ablösungssumme des Dietrichschen Grundstücks aufgab. Da der Vertrag ganz im üblichen Rahmen redigiert ist und nicht Sch. selbst, sondern der Privatsekretär Herrmann von Almonde dabei stellvertretend amtierte, verzichten wir auf den Abdruck. Den Beschluß dieser Dokumentenserie soll eine andere urkundliche Notiz bilden. Sie lautet:

Daß Fräulein Louise Adelaide Schopenhauer hier mittels Testaments vom 31. Oktober 1837 — zur alleinigen Erbin ihrer am 17. April 1838 verstorbenen Mutter, der verwittweten Frau Hofräthin Johanne Henriette Schopenhauer geborene Trosiener ernannt, auch daß dies Testament nicht nur von ihr, der Louise Adelaide Schopenhauer; sondern auch von ihrem zu Frankfurt lebenden Bruder, dem Herrn Dr. Arthur Schopenhauer legal anerkannt und hiernach die Erbschaft von Fräulein Louise Adelaide Schopenhauer angetreten worden ist; solches wird derselben — auf Grund der diesfalls ergangenen Stadt-Gerichts-Acten hiermit bezeugt.

Jena, den 5. Februar 1839.

Großherzogl: Sächsisches Stadt. Gericht

(L. S.) Lindig.

Zu dieser Notiz ist zunächst festzustellen, daß Johanna Sch. ihren Sohn dreimal enterbt hat, nämlich am 5. Juli 1823, am 12. April 1830 und kurz vor ihrem Tode am 31. Oktober 1837. Ferner erfahren wir hier, daß Sch. seine Zustimmung zu der Enterbung gerichtlich zu Protokoll gegeben hat. Wir erinnern uns jener Bemerkung in seinem Briefe an Labes v. 12. Juli 1838: „Ich hätte dieses Testament anfechten können; habe es aber nicht gewollt." Aus welchem Grunde schreibt nun Houben folgendes?: „Sie (Adele) kannte ihren Bruder zu gut, um nicht zu wissen, daß für ihn keine Rücksicht auf ihre bedrängte Lage gegolten hätte; als Bruder hatte er natürlich keine rechtliche Handhabe, Adelen

in der freien Verfügung über ihr Eigentum zu beschränken; aber wenn er etwas von der Leibrente geahnt hätte, würde er als Mitbesitzer seine Einwilligung zum Verkauf zweifellos verweigert haben." Will und kann Herr Professor Houben das beweisen? Das Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft wird ihm für diesen Zweck sicherlich seine Spalten öffnen.

Nun aber ist es an der Zeit, daß wir aus dieser unerfreulichen Atmosphäre herauskommen. Wir wiederholen zum Abschluß jene Worte des Philosophen aus seinem Briefe an Adele vom 1. Dezember 1835: „Sollte Dir die Schrift einmal zu Gesicht kommen, so kannst Du durch Blättern daraus abnehmen, was mein Leben, Streben und Leiden eigentlich ist."

VERMISCHTE BEITRÄGE.

ZU SCHOPENHAUERS BRIEFTASCHE.

Die Quellenangaben und Erläuterungen zu der im vorigen Jahrbuch (XVII, S. 177 ff.) veröffentlichten Aphorismen-Sammlung aus Schopenhauers Brieftasche können mit Freundeshilfe jetzt um folgende vervollständigt werden.

Zu 2: „*For J my own gain'd knowledge should profane,*
If J would time expend with such a snipe,
But for my sport and profit."
— Das Zitat ist in der Tat aus Shakespeare, und zwar findet es sich im Othello, I, 3 v. 390 ff. (wo im Original an Stelle des „*my*" in der 1. Zeile ein „*mine*" steht). Es sind Jagos Worte am Schluß des Aktes; in der Übersetzung von Schlegel-Tieck lauten sie:

„Mein reifes Urteil würd' ich ja entweihn,
Vertändelt' ich den Tag mit solchem Gimpel,
Mir ohne Nutz und Spaß."

Zu 24: „*Nel mondo non c'è se non volgo.*"
— Dieser Satz aus Machiavellis „*Principe*" (XVIII) wird von Schopenhauer bereits in seinem charaktervollen Briefe an den Danziger Kommerzienrat Muhl vom 28. Februar 1820 angeführt (wenigstens in dem Briefkonzept: vgl. Grisebach, Schopenhauers Briefe S. 465), dort aber (wie später in D II, 446) in der Originalform „*non è*" und mit der Verdeutschung: „Auf dieser Welt giebt's ja nichts anderes als großen Haufen". In diesem Brief tritt der Satz im Zusammenhang einer längeren Anführung aus Machiavelli auf, die im übrigen unwörtlich ist, also aus dem Gedächtnis geschieht. —

Als Reminiszenz an den Satz darf auch der von Schopenhauer im Proömium seiner „Theoria colorum" von 1830 (D VI, 61) gebrauchte lateinische Ausdruck desselben Gedankens gelten:
„*Vulgus ubique, et fere nil nisi vulgus*".

Zu 28: „*Was dein Feind nicht wissen soll, das sage deinem Freunde nicht.*"
— von Schopenhauer als eine „Arabische Maxime" im V. Kapitel der „Aphorismen zur Lebensweisheit", unter Nr. 42 der „Paränesen und Maximen" (D IV, 515) verwandt.

Zu 29: „*Am Baum des Schweigens hängt seine Frucht, der Friede.*"
— Auch dieser Satz, über dessen Herkunft und anderweite Verwendung im vorigen Jahrbuch bereits einiges beigebracht ist, kehrt unter Nr. 42 der „Paränesen und Maximen" wieder, hat den Philosophen also seit seiner Entdeckung durch drei Jahrzehnte begleitet.

Zu 32: „*Leid', meid', schweig', vertrag',*
Deine Noth Niemanden klag'."

— Als von Luther herrührend wird der Vers von Luthers Tischgenossen und Biographen Johannes Mathesius (1504—65) in seiner 12. Predigt über das Jahr 1540 genannt, wo es heißt:

„Er (D. Luther) saget auch gerne gute Deutsche reime vber Tische vnd auff der Cantzel, wie ich aus seinem Psalterlein etliche ausgeschrieben: Weißtu was, so schweig. Item: Iß was gar ist. Item:

Schweig, leyd, meyd vnd vertrag,
Dein not niemand klag,
An Gott nicht verzag,
Sein hülff kombt alle tag."

Nach den „Tischreden" (Weimarer Ausgabe Bd. V, Nr. 6375 q) hat Luther den Vers mit Bezug auf Psalm 37, 5 geformt.

Der Forscher, dem wir diese Mitteilungen verdanken, Hauptpastor D. Th. Knolle in Hamburg, sagt dazu: „Es handelt sich wohl um eine Umbildung älterer Reimpaare. Die Formulierungen sind in der Überlieferung verschieden. Herder hat den Spruch in seine „Stimmen der Völker" aufgenommen, ohne Luther zu nennen. Eine abschließende Untersuchung über die Autorenschaft der auf Luther vielfach zurückgeführten Sprüche und Verse steht noch aus."

Von anderer befreundeter Seite hören wir ferner, daß sich der Spruch in der von Mathesius überlieferten Fassung unter den sog. „Wartburgsprüchen" finde, die von der Wartburg-Verwaltung für einen geringen Betrag zu erhalten seien; auch in Postkartenform sei er im Umlauf.

— So viel über die Quelle. Für Schopenhauers Verwendung des Lutherschen Spruchs ist charakteristisch die Fortlassung des zweiten Reimpaares. Hierdurch und durch die Nachbarschaft der anderen Aphorismen dieser kleinen Sammlung gewinnt der Vers in seinem Munde einen ganz anderen Ton: er rückt weit ab von lutherischem Gottvertrauen, nimmt vielmehr jene herbe, stolze, aristokratische Klangfärbung an, die unsern Philosophen so oft als Abkömmling und Geistesverwandten der alten Griechen verrät; er erinnert nun in Sinn und Stimmung an jenes wundervolle Fragment 42 des Pindar, das sich etwa verdeutschen ließe:

„Stell' Fremden nicht zur Schau das Leid, das Dir zu tragen ward auferlegt, und laß' Dir sagen:
Wen das Geschick mit Schönem hat und Freudigem gesegnet, tut recht, wenn er getrost es allem Volke zeigt;
Doch wem, schicksal-gesandt,
Ate, die Feindin, qualvoll begegnet,
Dem ist geboten, daß er sich verhüllt und schweigt."

H. Z.

VARIANTE ODER DRUCKFEHLER? ZU GOETHES EINTRAGUNG IN SCHOPENHAUERS STAMMBUCH.

Das Wort, welches Goethe „in Gefolg und zum Andencken mancher vertraulichen Gespräche" Arthur Schopenhauer am 8. Mai 1814 gewidmet hat, wurde von ihm bald darauf in die Sammlung seiner Spruchweisheit aufgenommen und ohne Überschrift und ohne Angabe ihres Bestimmungszweckes in der zwanzigbändigen Ausgabe von Goethes Werken, die von Anfang 1815 an bei Cotta erschien, veröffentlicht. Dort lesen wir unter „Sprichwörtlich" im zweiten Bande auf S. 227:

„Willst Du Dich deines W e r t h e s freuen,
So mußt der Welt du Werth verleihen".

In dieser Fassung geht der Spruch auch durch die späteren Ausgaben von Goethes Werken. Daß er Arthur Schopenhauer gewidmet worden war, ist erst 1862 bekannt geworden dadurch, daß Wilhelm G w i n n e r in seinem Buch: „Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt" folgende Worte Schopenhauers überlieferte:

„Goethe, sagte er, schrieb mir ganz seinem Charakter gemäß ins Stammbuch:

Willst Du Dich deines L e b e n s freuen,
So mußt der Welt Du Werth verleihen;

ich aber dachte lieber mit Chamfort: Il vaut mieux laisser les hommes pour ce qu'ils sont, que les pendre pour ce qu'ils ne sont pas."

Nach dieser ersten Veröffentlichung von Schopenhauers Stammbuch, welches nach einer späteren Mitteilung Gwinners nichts enthält als dieses eine Blatt, nahm die Goethe-Forschung an, es handele sich um eine V a r i a n t e. Goethe habe seinem jungen Freunde damals die Lebensfreude nahegelegt und später in seinen Werken erst zur Erhöhung der Freude am eigenen Wert aufgerufen. Noch die große Weimarer Sophienausgabe verzeichnet in ihrem Apparat, neben der Fassung aus Goethes Schriften, den Text, den Gwinner mitteilte, als eine Lesart. Ja, ein so bedeutender Goethe-Forscher wie G. v o n L o e p e r hat in seiner kommentierten Ausgabe von Goethes Gedichten die Fassung Gwinners als eine Variante bezeichnet und daran vergleichende Betrachtungen mit Synonyma geknüpft. Ähnlich handelte Loepers Gegners in der Goethe-Forschung, D ü n t z e r, bald darauf in seinem Buch über Johanna Schopenhauer. Die Fassung Gwinners zitiert auch noch im Jahre 1912 das zuverlässige Goethe-Werk von H. G. Gräf: „Goethe über seine Dichtungen".

Sinnt man über die tiefere Bedeutung und den Unterschied der beiden Fassungen nach, so wird man sicher derjenigen in den Werken Goethes den Vorzug geben, vor allem, weil sie viel besser zu dem Wesen Schopenhauers, wie Goethe es erkannt hatte, paßt. Es müssen also schon aus solchen inneren Gründen starke Zweifel an der in der

Goethe-Literatur verbreiteten Auffassung vom Vorhandensein einer Variante laut werden. Diese Zweifel sind geklärt, seit Arthur von Gwinner im Jahre 1912 dem ersten Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft das schöne Faksimile des Stammbuchblattes gestiftet hat, auf dem deutlich in der ersten Zeile das Wort „Werthes" zu lesen ist. Diese Feststellung legte den Schluß nahe, daß Wilhelm Gwinner sich bei seiner ersten Mitteilung im Jahre 1862 geirrt habe. Der Irrtum konnte entweder auf einen Druckfehler zurückzuführen sein oder darauf, daß die Notizen Gwinners über die Gespräche Schopenhauers eine Verwechselung enthielten. Die zweite Möglichkeit erschien zunächst nicht ausgeschlossen, weil die späteren Ausgaben des Gwinnerschen Buches im Jahre 1878 und 1910 nicht mehr die mündliche Mitteilung Schopenhauers wiederholten, sondern das Stammbuchblatt mit dem Zusatz und mit Datum und Unterschrift wörtlich abdruckten. Allerdings war auch damals schon das Wort „Lebens" durch „Werthes" ersetzt, der Wortlaut also schon berichtigt, sodaß von einer Variante nicht mehr hätte geredet werden sollen. Der Goethe-Forschung, welche in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts und später immer noch von dieser Variante gesprochen hat, ist also die zweite Auflage des Gwinnerschen Buches mit ihrer Richtigstellung entgangen. Daß die erste Auflage Gwinners tatsächlich nur einen Druckfehler, nicht aber eine irrtümliche Wiedergabe der Schopenhauerschen mündlichen Mitteilungen enthalten kann, ist dann durch Charlotte von Gwinners neue Ausgabe vom Jahre 1922 ganz klar geworden. Hier ist nämlich der Text der ersten Ausgabe wörtlich wiederholt und das Wort „Lebens" in „Werthes" umgewandelt, mithin klargestellt, daß es von Anfang an so hätte lauten sollen.

Diese kleine textkritische Anmerkung soll dazu beitragen, dem beziehungsreichen Goethe-Wort, das Arthur Schopenhauer gewidmet wurde, endgültig die rechte und ausschließliche Fassung zu geben.

Zoppot (Freie Stadt Danzig). ERNST VOLKMANN.

DIE FEIER DES 70. TODESTAGES SCHOPENHAUERS.

Am 21. September 1930 waren siebzig Jahre vergangen, seitdem Schopenhauer gestorben ist. Die Schopenhauer-Gesellschaft hat im Verein mit dem Bund tätiger Altstadt-Freunde in Frankfurt den Tag durch eine würdige Feier begangen und damit zugleich das Haus als Gedenkstätte geweiht, in dem Schopenhauer gestorben ist.

Wie man weiß, hat Schopenhauer am 1. Juli 1859 die Wohnung aufgegeben, die er sechzehn Jahre lang im Hause Schöne Aussicht 17 innegehabt hatte. Diese Wohnung war reichlich unbequem — ging doch der Hausflur (der später verlegt wurde) mitten durch Schopenhauers Logis, so daß er vom Schlafzimmer zum Wohnzimmer stets den Flur passieren mußte. Man konnte sich vorstellen, daß Schopenhauer, als der wachsende Ruhm ihm nun auch die Erträgnisse seines Werkes brachte, sich eine bequemere Wohnung gesucht — wenn wir jetzt nicht über ein anderes Motiv seines Wohnungswechsels belehrt würden. Das Nebenhaus Schöne Aussicht 16, in dem jetzt Schopenhauer die Parterrewohnung rechts vom Eingang bezog, gehörte (und gehört noch) zu den schönsten Häusern Frankfurts. Die Frankfurter Bankierfamilie Wertheimber, im Anfang des 19. Jahrhunderts die einzigen Konkurrenten der Rothschild, hatten es sich 1806 durch den Stadtbaumeister Heß bauen lassen, dem gleichen, der später die schöne klassizistische Stadtbibliothek erbaute, und es heißt, daß Napoleon in dem Hause geweilt, was nicht unwahrscheinlich ist, weil das Haus Wertheimber sich finanziell ebenso für das Empire einsetzte, wie das Haus Rothschild für die deutschen Fürsten. Als Schopenhauer in das Haus einzog, lebte noch im dritten Stock die Witwe jenes in den Sturz des Kaiserreichs hineingezogenen Bankiers Wertheimber, von ihren schrulligen Söhnen betreut, eine phantastische Existenz, während im ersten Stock der frühere Lotteriekollekteur Schneider eine Speisewirtschaft zu gründen suchte, derselbe, dessen Tochter Lucia uns wertvolle, wenn auch etwas ausgeschmückte Erinnerungen an Schopenhauer niedergeschrieben hat (im 3. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft veröffentlicht).

Das Haus Schöne Aussicht 16, seit den siebziger Jahren im Besitz der Familie Sachs-Fuld und heute vom Architekten Hiller verständnisvoll behütet, bot den schönsten Rahmen zu der Feier des 21. September 1930. Der deutsche Klassizismus, zu dessen besten Vertretern der Baumeister Heß gehörte, wußte nicht nur herrliche Wohnräume aus dem Geist einer alten Sachlichkeit heraus zu gestalten, sondern Treppenhäuser zu bilden, die die Würde und die Weiträumigkeit eines Atriums haben. In diesem Atrium, in dem unten Sessel und Stühle für die geladenen Gäste aufgestellt wurden, dessen Flur und Treppen aber gleichfalls menschenerfüllt waren, fand die Feier am Morgen des 21. September, einem Sonntag, statt.

Außen am Hause, zwischen den Fenstern des Wohnzimmers Schopenhauers, in dem er gestorben ist, und seines Schlafzimmers, hatte die Schopenhauer-Gesellschaft eine einfache Platte von Travertinstein anbringen lassen mit der Inschrift:

HIER STARB
AM 21. SEPTEMBER 1860
ARTHUR SCHOPENHAUER

Im Atrium des Hauses aber hatte die Kolossalbüste Schopenhauers ihre Aufstellung gefunden, die der Bildhauer Richard Petraschke, der im Hause selbst sein Atelier hat, von dem Philosophen in langjähriger Einfühlung geschaffen und die er der Schopenhauer-Gesellschaft zum Geschenk gemacht hat. Sie wird nach dem Willen des Stifters und mit der Genehmigung des Hauseigners, Herrn Moriz Sachs-Fuld, künftig die Stätte bezeichnen, die durch den Tod Schopenhauers geweiht ist.

Im ersten Stockwerk des Hauses hatte das Amar-Quartett Aufstellung genommen, und die Klänge Beethovenscher Musik leiteten die Feier ein.

Dann richtete im Namen der Schopenhauer-Gesellschaft und des Frankfurter Bundes tätiger Altstadtfreunde Carl Gebhardt die folgenden Worte an die Anwesenden:

„Rerum concordia discors, Verwirrung, der die Ordnung zugrunde liegt, Kampf, der zur Eintracht sich gestaltet, Form ohne Stoff, Geisteswelt ohne Materie, so hat Schopenhauer den Sinn der Beethovenschen Töne gedeutet, die uns eben umschwebt haben, Schopenhauer, der Beethoven geliebt hat, und der kein Konzert versäumte, in dem er ihn hören konnte. In der concordia rerum discors hat Schopenhauer das Symbol des Weltwillens gesehen, Abbild des Wesens der Welt, die dahinrollt, im unübersehbaren Gewirre zahlloser Gestalten, durch stete Zerstörung sich selbst erhaltend. Concordia discors — so erscheint das Wort auch symbolisch für das große Leben, das in diesem Hause heute vor siebzig Jahren zu Ende gegangen ist, genau zu der Stunde, in der wir uns heute hier zusammengefunden haben.

Wenn wir heute der Stunde gedenken, in der dieses Leben seinen Abschluß fand, so können wir zugleich damit fast auch die Hundertjahrfeier des Tages verbinden, an dem Schopenhauer nach Frankfurt gekommen ist, und es will scheinen, als ob der eine Tag zum anderen gehöre, wie Frage zur Antwort.

Als Schopenhauer nach Frankfurt kam, war er auf einer Flucht, und Frankfurt war seine Zuflucht. Schopenhauer war vor der Cholera asiatica geflohen, die damals in Berlin ihren Einzug hielt, wo sie seinen großen Rivalen Hegel dahinraffte. Er war aber auf einer Flucht noch in einem tieferen Sinne. Der Dreiundvierzigjährige, der vor fast hundert

Jahren nach Frankfurt kam, war in allem gescheitert. Er hatte sein Leben an ein Buch gesetzt, in dem er alles sagen wollte, was über die Welt und das Leben zu sagen war, und das Buch wurde von niemandem gekauft, und als er sich nach Jahren bei seinem Verleger Brockhaus erkundigte, mußte er erfahren, daß man die Bücher zu Makulatur gemacht habe, «um doch einigen Nutzen daraus zu ziehen». Als akademischer Lehrer war er gescheitert: für seine Vorlesungen interessierten sich wohl gelegentlich ein Zahnarzt oder ein Stallmeister, aber nicht die akademische Jugend Deutschlands. Er war — ohne seine Schuld — in einen häßlichen Prozeß hineingezogen, der gegen ihn entschieden wurde und sein Rechtsgefühl aufs tiefste kränkte. So war für den von der Welt Enttäuschten, doch in sich Sicheren Frankfurt die Zuflucht, von der er nur eines verlangte: bequeme Einsamkeit. Wenn wir die Bilanz lesen, die er, zwischen Mannheim und Frankfurt schwankend, aufstellte, und darin, was für Frankfurt sprach, so sehen wir die Hintergründe: «Gesundes Klima, schöne Gegend, Annehmlichkeiten großer Städte, Abwechslung großer Städte, besseres Lesezimmer, das Naturhistorische Museum, besseres Schauspiel, Oper, Konzerte, mehr Engländer, bessere Kaffeehäuser, kein schlechtes Wasser, die Senckenbergische Bibliothek, keine Überschwemmungen, weniger beachtet, die Freundlichkeit des Platzes und seiner Umgebung, du bist uneingeschränkter und weniger mit Gesellschaft behelligt, die der Zufall, nicht deine Wahl dir gibt, und hast die Freiheit, dir mißliebigen Umgang abzuschneiden und zu meiden. Ein geschickter Zahnarzt und weniger schlechte Ärzte, keine so unerträgliche Hitze im Sommer, das Physikalische Kabinett.» So ist Frankfurt für ihn die Eremitage gewesen, Stätte der selbstgewählten Einsamkeit.

In Frankfurt lebte er weiter, und lebt er noch weiter, in vielen Geschichten und Anekdoten, als der seltsame, durch die Stadt schreitende, doch nie mit ihr verbundene Sonderling. Wir wissen heute aber, daß er durchaus kein Sonderling gewesen ist und daß sich im Grunde alles Absonderliche, das man zu seiner Zeit an ihm wahrnahm, zurückführen läßt auf eine merkwürdige Tatsache: daß Schopenhauer schon vor hundert Jahren so über sich gedacht hat, wie heute jedermann über ihn denkt.

Wenn wir Schopenhauer in Frankfurt charakterisieren wollten, so möchten wir von ihm sagen: er war ein Dämon und ein Gentleman. Aus dieser Spannung zwischen dem dämonischen Getriebensein und den feinen, ein wenig altmodischen und einer versunkenen Welt angehörenden Formen mag sich manches von dem Befremdenden erklären, das seine Umwelt an ihm bemerkte. Wir Heutige, die sein Leben überschauen, wissen, daß Hilfsbedürftige niemals vergebens sich an ihn wandten, daß er die Kinder geliebt hat und sie um sich spielen ließ und daß er gut zu den Tieren war.

Gerade in dieser Stunde mag ein unbekanntes Detail aus seinem Leben darüber erzählt werden, das es erklärt, warum er, ein Jahr vor

seinem Tode, in dieses Haus zog. Schopenhauer ist 1843 an die Schöne Aussicht, in das Nebenhaus Nr. 17, gezogen. Sein Hausherr dort war ein gewisser Georg Kaiser, und nun wußten wir, daß dieser seinem berühmten Mieter gekündigt hat, aber wir wußten bisher nicht den Grund. Nun ist uns gerade in diesen Tagen ein unbekanntes Briefchen Schopenhauers zugekommen, das an «Herrn Georg Kaiser» adressiert ist, ohne Anrede, ohne Gruß, so wie man Briefe schreibt, wenn man die diplomatischen Beziehungen abbricht. Das Billet, das sich selbst erklärt, lautet: «In Ihrem Hause wird kein fremder Hund gefüttert. Was außerhalb Ihres Hauses geschieht, geht sie natürlich nicht an. Arthur Schopenhauer.»

Hier in Frankfurt hat Schopenhauer sein Werk vollendet und seinen Ruhm erlebt. Hier schrieb er den «Willen in der Natur», die beiden Preisschriften zur Ethik, den zweiten Band der «Welt als Wille», dessen Urschrift den köstlichsten Besitz des Schopenhauer-Archivs bildet, und die Parerga. Schließlich hat er hier die dritte Auflage seines Hauptwerks erlebt: der Brief hatte den Adressaten erreicht. In diesem Hause ist es dann gewesen, daß die Jugend grüßend zu ihm kam. Im Spätsommer 1859 war die Bildhauerin Elisabeth Ney nach Frankfurt gekommen, seine Büste zu fertigen, und sie war wochenlang mit ihm zusammen. Sie hatte vierundzwanzig Jahre, war sehr hübsch und «unbeschreiblich liebenswürdig». «Sie arbeitete in einem abgesonderten Zimmer meines jetzigen (viel größeren und schöneren) Logis, Tag vor Tag, fast 4 Wochen lang, ließ sich Mittagessen aus der Restauration, über mir im Hause holen, und kam nachmittags bei mir Kaffee trinken, wenn ich heimkam.» Und Hornstein erzählte er etwas melancholisch: «Sie arbeitet den ganzen Tag bei mir. Wenn ich vom Essen komme, trinken wir zusammen Kaffee, sitzen beieinander auf dem Sofa, da komme ich mir dann vor wie verheiratet.» «Das ist's ja gerade, man mag es anfangen, wie man will, so ist es auch nichts.» Auch das gehört zu den Erinnerungen dieses alten Hauses.

Schließlich das Gedächtnis der letzten Stunde, jenes Herbstmorgens vor siebzig Jahren. Im Anfang September war Schopenhauer unpäßlich gewesen, aber er war schon wieder hergestellt. An jenem Tage hatte seine Haushälterin Margarete Schnepp ihm das Frühstück hineingestellt, dann das Fenster geöffnet, um die schöne Morgenluft hereinzulassen. Er sprach mit ihr, sie ging dann hinaus, und als wenige Minuten später der Arzt eintrat, fand er Schopenhauer in die Ecke des Sofas gelehnt tot. Schopenhauer hat einmal gesagt: Wer sein Leben so in Einsamkeit gelebt habe, werde sich besser als andere auf das solitäre Geschäft des Sterbens verstehen.

Nun weihen wir dieses Haus zur Erinnerungsstätte, das durch den Tod des Philosophen aus der Reihe der gewöhnlichen menschlichen Wohnstätten herausgehoben ist, indem wir es durch eine Gedenktafel bezeichnen und indem wir die Büste darin aufstellen. Es ist das dritte

Monument, das Frankfurt nun von Schopenhauer besitzt, nach dem Denkmal am Rechneiweiher und nach der Statue auf der Stadtbibliothek. Der sie geschaffen, der Bildhauer Richard Petraschke, lebt in diesem Hause, hat sich in Werk und Leben Schopenhauers vertieft, und konnte so aus der inneren Kenntnis des Lebens seine äußere Gestalt nachschaffen. Aus dem Gefühl der inneren Dämonie dieses Lebens hat der Künstler vor allem sein dämonisches Getriebensein zu gestalten unternommen. Schopenhauer hat sich selbst so gesehen als rerum concordia discors: die Synthese, die dem Künstler Goethe möglich war, ist dem Denker versagt, und so steht in seinem Bilde neben Faust Mephisto, und nicht umsonst erinnert dieses Haupt an Beethoven zugleich und an Talleyrand.

Daß der Künstler wesendeutend in das Geheimnis dieses Lebens sich versenkt hat und sein Werk der Schopenhauer-Gesellschaft zum Eigentum, der Öffentlichkeit der Schopenhauer-Stadt zum Monument gegeben, dafür darf ich ihm heute und hier von Herzen den Dank der Schopenhauer-Gesellschaft und des Bundes tätiger Altstadt-Freunde zum Ausdruck bringen.

Schopenhauer in Frankfurt bedeutet das letzte Kapitel der episodischen Beziehungen Frankfurts zur Philosophie, die mit dem Aufenthalt Bernhard von Clairvaux' in Frankfurt begannen, die im Wirken des Verfassers der Deutschen Theologie und im Abschluß der lateinischen Schriften Giordano Brunos ihren Höhepunkt, in Voltaires Verhaftung ihr komisches Zwischenspiel hatten, die in Speners Frankfurter Zeit und in der Begegnung von Hölderlin und Hegel in die deutsche Geistesgeschichte hineinwirkten. In Schopenhauers Leben bedeutet die Frankfurter Periode nicht nur den Abschluß des Werkes, sondern die letzte Wendung: als Religion schloß ab, was als Philosophie begonnen. Wenn Schopenhauer in Frankfurt, sein Werk überschauend, sich selbst als den Buddha des Westens empfand und stilisierte, so war in ihm das Bewußtsein der religio metaphysica, die nach der religio mythologica kommt und sie ablöst. Mögen wir diesen Anspruch bestätigen oder ihn bestreiten, auch dann bleibt uns Schopenhauer einer der großen Erzieher des deutschen Volkes, in der Reihe, die mit Lessing und mit Lichtenberg begonnen hat, und deren größter Goethe gewesen ist. Wir fühlen uns hier in Frankfurt mehr als Bürger der Stadt Goethes, denn als Bürger der Schopenhauer-Stadt. Gerade darum aber mögen wir verstehen, wie sehr Schopenhauer Künder der Goetheschen Welt gewesen ist, und uns der neuen und gesicherten Erkenntnis freuen, daß Schopenhauer als Baccalaureus eingegangen ist in das Pantheon des Goetheschen Faust.

Schopenhauers Leben ist heroisch gewesen, so wie (im Sinne der Definition Fichtes) der ein Held ist, der ganz sein Leben setzt an eine Sache. Von hier aus gesehen, ist die Tragik im Leben Schopenhauers Tragik der Peripherie. Sein Werk war der Sinn seines Lebens, und dieses sein Werk ist seinem Volke zu eigen geworden, und die «Welt

als Wille» wird stets eines der lebendigsten und wirksamsten Bücher deutscher Zunge bleiben. Wie aber Schopenhauer sein Leben seinem Werke geweiht hat, so hat er auch den Tag vorausempfunden, an dem die Welt ihm sein Werk danken werde. In der Erinnerung dieses Bewußtseins übergeben wir der Welt an seinem siebzigsten Todestage dieses sein neues Denkmal mit seinem eigenen Wort:

«Aus langgehegten, tiefgefühlten Schmerzen
Wandt sich's empor aus meinem inneren Herzen.
Es festzuhalten, hab ich lang gerungen:
Doch weiß ich, daß zuletzt es mir gelungen.
Mögt euch denn immer, wie ihr wollt, gebärden:
Des Werkes Leben könnt ihr nicht gefährden.
Aufhalten könnt ihr's, nimmermehr vernichten,
Ein Denkmal wird die Nachwelt mir errichten.»"

Klänge Beethovenscher Musik schlossen die Feier ab.

Frankfurt a. M. CARL GEBHARDT

SCHOPENHAUERS NACHRUHM
IN ZEITUNGSAUSSCHNITTEN DER GEGENWART.

Als sich vergangenen Jahres der siebzigste Todestag unseres Philosophen näherte, griff einer seiner berufensten Jünger zu dem Buch „Totengespräche" von Fritz Mauthner. In leichtgefälliger Erinnerung dachte er an die dort mit zutreffender Ironie charakterisierte Ruhmsucht Schopenhauers und schlug wieder das Kapitel „Die Kantfeier" auf. Sie hatte in den Gefilden der Seligen auf der himmlischen Kegelbahn den Anstoß zur philosophischen Diskussion über die Begriffe Ruhm und Nachruhm gegeben, und als erster unter den Unsterblichen ließ sich Schopenhauer mit folgenden Worten vernehmen: „Das ist Nachruhm! Das kleinste Käseblättchen hat die Sache erwähnen müssen", nämlich Kants hundertjährigen Todestag im Jahre 1904. Auf die etwas verwunderte Anrede Platons, daß sich Schopenhauer noch immer um die Angelegenheiten der kurzlebenden Menschen kümmere, erwiderte dieser: „Ich habe mich sogar auf die Zusendung von Zeitungsausschnitten abonniert. Man erfährt sonst nicht die Hälfte von dem, was über einen geschrieben worden ist."

Unser Philosoph konnte diesen Einfall, der eine seiner starken Schwächen vortrefflich ironisiert, weder bei Lebzeiten noch im Reich der Toten verwirklichen. Und deshalb benutzte ihn ein geistiger Nachfahre, ein eifriger Jünger unseres Meisters — nicht etwa der Verfasser dieser Zeilen —, und setzte sich zu rechter Zeit mit einem mustergültigen Betrieb für „Zeitungsausschnitte" in Verbindung, um den Lebenden vom Nachruhm und der Wirkung unseres Philosophen auf die Gegenwart berichten zu lassen.

Ja, das kleinste Käseblättchen hat seinen Leser mit einem Wort zum Gedächtnis des siebzigsten Todestages unseres Philosophen versorgt. Mit einem heiteren und einem nassen Auge, mit lächelnder und wehmütiger Miene stellen wir fest, daß all die kleinen und eitlen Ansprüche an den Nachruhm ihre vollständige Befriedigung gefunden haben. Zahlreich trafen die Zeitungsausschnitte ein, beredtes Zeugnis ablegend von dem starken Pflichtgefühl deutscher Korrespondenten und ihrer Verantwortung gegenüber diesem Tag. Sie gedachten seiner in einer Form, die sich mit wohlwollender Milde als bescheidene, treue und fast auch immer redliche Erfüllung ihrer strengen und vielseitigen Berufspflichten bezeichnen läßt. In der Hand mit einer großen Ehrentafel, auf der auch die Unsterblichen unter den Philosophen, Dichtern, Staatsmännern und Helden „ehern" eingegraben sind, haben die dazu Erwählten und manchmal auch Berufenen den bildungsbeflissenen Leser auf den Todestag aufmerksam gemacht. Ihre Hinweise, oft mit einem Bild des Philosophen versehen, bringen kurze Angaben über seinen Pessimismus, seinen Einfluß auf Nietzsche und seine Bedeutung für die Gegenwart. In einigen Blättern werden seine Werke ausführlicher gewürdigt, aber selten kri-

tisch. Als Ausnahmen bemühen sich andere mit stark politischem Charakter um die gefärbte und schmackhafte Zubereitung der philosophischen Kost. Mit kurzen Lebensabrissen, mit Anekdoten und Zitaten werden die Spalten gefüllt, aber auch mit ernsten Mahnungen und würdigen Aufrufen zur Selbstbesinnung, zum Nichtverzweifeln in dieser harten Zeit, die den Pessimismus rechtfertige; er dürfe uns aber nicht müde und apathisch machen. Des Philosophen Wort, das Leben sei ein Pensum zum Abarbeiten, solle beherzigt werden.

Eigentlich sind es nur die kleinen Zeitungen, die des großen Toten in dieser Weise gedachten: Zeitungen mit ausgesprochen lokalem, bisweilen auch provinziellem Wirkungskreis. Die Blätter mit Weltbedeutung übergingen den Todestag schweigend und beschränkten sich bestenfalls auf eine kurze Wiedergabe der Frankfurter Feier im Atrium des Hauses Schöne Aussicht Nr. 16, die dort zur Sterbestunde stattfand. Das Fehlen einer Würdigung in der großen Presse, diese unrühmliche Tatsache, hätte zweifellos das Mißvergnügen unseres Meisters, wohl auch seinen Spott und Hohn herausgefordert.

Was ist Ruhm? Und was ist Nachruhm? Schopenhauer hat sich mit diesen Begriffen und ihren Werten viel beschäftigt. Darüber finden sich in seinen Werken zahlreich verstreute Bemerkungen, und mancherlei Antworten hat er auf diese Fragen gegeben, so unter vielen auch diese: Ruhm, das sei in eudämonologischer Hinsicht der köstlichste Bissen für die Eitelkeit, und der Wunsch des Nachruhms entspringe aus der Anhänglichkeit am Leben. Aber für ein überflüssiges Geschrei, das die Taten begleite, hat er den Ruhm nicht gehalten, und das war in den Totengesprächen die Meinung des unsterblichen Sokrates.

„Nachwirkung ist besser als Nachruhm. Wirkung allein ist ewig." Mit dieser Weisheit läßt Mauthner den Sokrates das Gespräch der Seligen beendigen. Schopenhauers Geltungswille und Ruhmsucht zeigten unzweifelhaft eine stark ausgeprägte Natur. Weit überragt werden sie aber von der Größe, Tiefe und Breite seiner kraftvoll-lebendigen Wirkung auf das menschliche Geistesleben, von dem ein schwaches und nur unzulängliches Abbild sind und bleiben — — die Zeitungsausschnitte.

Danzig-Oliva. ARTHUR SÜLZNER.

„UN MONUMENT À SCHOPENHAUER."

[Unter vorstehender Überschrift veröffentlichte die große Pariser Zeitung „La Volonté" in ihrer Nr. 1819 vom 15. Oktober 1930 in der Rubrik „Lettres et Arts" nachstehenden Aufsatz. Dies kleine Dokument für die Wertschätzung Schopenhauers auch in Frankreich wird durch die ungenaue Bezeichnung unserer Gesellschaft so wenig beeinträchtigt wie durch die ergötzliche — nach dem Zusammenhange wohl nur dem Setzer zur Last fallende — Verwechselung, welche an Stelle der Mutter des Philosophen seinen Vater, alt geworden, in Weimar seinen Aufenthalt nehmen und — Romane schreiben läßt.]

La Société Les Amis de Schopenhauer se propose d'élever un monument à la mémoire du grand philosophe, à Dantzig, sa ville natale. Elle publiera à cet effet un manifeste international, destiné à toucher les intellectuels du monde entier. Le monument sera inauguré à l'occasion du cent-cinquantième anniversaire de sa naissance, le 22 février 1938.

On voit que les amis de Schopenhauer disposent du temps nécessaire pour préparer une manifestation sensationnelle.

Bien méritée, d'ailleurs, car s'il est un homme qui dut, avant de s'imposer, lutter contre l'indifférence et l'hostilité de ses contemporains, c'est bien celui en qui l'équitable et reconnaissante postérité salue aujourd'hui un des plus purs génies de l'humanité. C'est en effet sept ans avant sa mort, survenue en 1860, que le nom d'Arthur Schopenhauer fut tiré de l'obscurité par deux articles de la Westminster Review et de la Revue des Deux Mondes. Il dut attendre jusqu'à l'âge de soixante-cinq ans avant de connaître la gloire, que Balzac appela si éloquemment: „le soleil des morts".

Il naquit à Dantzig, d'une vieille famille bourgeoise. Dantzig était alors ville libre, et c'est son attachement à l'indépendance de sa patrie — annexée à la Prusse en 1793 — qui détermina le père d'Arthur à s'installer à Hambourg. Destiné au commerce, l'enfant fut envoyé, dès l'âge de neuf ans, au Havre, d'où il revint tellement imprégné de la culture française qu'il en avait, au dire d'un de ses biographes, presque oublié sa langue maternelle. Il atteignait sa seizième année quand il sentit s'éveiller son goût pour la philosophie. Alors son père le mit en demeure de choisir: entrer immédiatement dans un collège pour entreprendre des études classiques ou bien accompagner ses parents dans un voyage autour du monde, mais à une condition: à savoir que renonçant à toute velléité d'ordre littéraire, il irait faire dans un comptoir son apprentissage commercial.

Sentant d'instinct que le temps se charge d'arranger les choses, le jeune Arthur n'hésita pas et suivit avec enthousiasme sa famille qui visita successivement la Hollande, l'Angleterre, Paris, Bordeaux, Lyon, la Suisse, Vienne, Dresde, Berlin.

Devenu vieux, M. Schopenhauer se fixa à Weimar, dans l'entourage de Goethe et se mit à écrire des romans.

Après un bref séjour au collège de Gotha d'où il fut renvoyé pour s'être moqué d'un de ses professeurs, Arthur étudia la médecine à Gottingen, puis à Berlin, où il suivit les cours de Fichte, considéré alors comme le maître de la philosophie. Devenu lui-même professeur en 1820, à Berlin, Schopenhauer irrité de constater que son enseignement, en raison de son originalité, lui attirait peu d'auditeurs, renonça au professorat, et après un long voyage en Italie, se fixa définitivement en 1831, à Francfort, où il mena une vie de labeur acharné et obscur jusqu'au jour où, en 1853, deux articles de revues révélèrent au monde ce penseur original et profond, ce philosophe de la volonté — et de la pitié — un des plus grands parmi les hommes, dont Nietzsche disait: „Je ne connais aucun écrivain allemand à qui on puisse le comparer pour le style, si ce n'est peut-être Gœthe. Il sait dire simplement des choses profondes, il sait émouvoir sans déclamer, être strictement scientifique, sans pédanterie. Il est honnête dans son style comme dans sa pensée".

Ce n'est pas en quelques lignes qu'on épuise un pareil sujet. Nous aurons l'occasion de revenir sur Schopenhauer et de montrer combien son prétendu pessimisme est, en réalité, la philosophie la plus haute et la plus consolante . . .

HENRY-SPONT.

HEINRICH HANSJAKOB'S VORLIEBE FÜR SCHOPENHAUER.

Um die Wende des letzten Jahrhunderts lebte im Karthäuser Kloster bei Freiburg im Breisgau der mehr als sechzigjährige katholische Pfarrer Heinrich Hansjakob. Seine Tagebuchblätter aus jenen Tagen sind uns erhalten unter dem Titel „In der Karthause". Der Schopenhauerfreund wird mit Freude in diesem Buch blättern und manche herrliche Stelle darin finden. Hansjakob hat Schopenhauers Schriften gekannt, aber er hat seine Auffassung nicht von Schopenhauer entlehnt, sondern seine eigene Lebensstimmung war jener gleich und Schopenhauer war für ihn Bestätigung. Aus Hansjakobs Schriften klingt immer der gleiche Grundton: „Ihr Menschen wohnt im Tal der Zähren und seid arme, geplagte Geschöpfe, die ihr Elend nur im Rausch vergessen."

Der Einsiedler in der Karthause stellt sich vor als einen „Griesgram, dem das Leben entleidet und die Welt längst vergällt ist, einen alten Pessimisten und Melancholiker, mit seiner vom Weltschmerz aufgeregten Seele". Wir finden ihn meist abseits der Menschen, „dem Vieh- und Eselsvolk in dieser großen irdischen Räuberhöhle", sinnend seinen Gedanken nachhängend: „Ich meine, wir spielen eben in unserem Denken, Fühlen, Hören und Sehen auf den Tasten, mit welchen unser Gehirn und unsere Sinne organisiert und konstruiert sind" — „Gottes Geist erscheint uns in der gesamten Natur" und „des Fleisches Begier steht überall im Menschenleben im Vordergrund" — „Alle streben nach Glück und nach möglichst viel Glück — aber sie finden es nicht, wohl aber Leiden und Trübsal in Hülle und Fülle" — „Unser Herz sucht Glück; das Kind findet es im Spiel mit dem Sonnenlicht — der Jüngling in der Hoffnung auf die Zukunft — der Mann zweifelt schon, ob's zu erreichen — und der Greis weiß, daß es umsonst ist, hienieden Glück zu suchen." Eine alte Eiche läßt er sagen: „Die Menschen bezahlen ihre Grausamkeit gegen und ihre Herrschaft über alle anderen Geschöpfe teuer genug. Es geht ihnen viel schlechter, als jedem anderen Wesen, das Gott geschaffen hat." „Sie leiden zu allen Zeiten, leiden, ob sie in die Gegenwart oder in die Vergangenheit oder in die Zukunft schauen. Sie leiden nicht nur jeder für sich, sie leiden auch für andere und mit anderen. Jeder Tag bringt ihnen neue Sorge und neue Mühe." — „Was die Menschen glücklich macht, ist die Tugend, Selbstaufopferung, Entsagung, Bedürfnislosigkeit und Einfachheit der Sitte und des Lebens."

Unser Philosoph ist auch „In der Karthause" erwähnt. Einmal als von Weibern gesprochen wird und zum andern an einer Stelle, die hier wiedergegeben werden soll.[1] Hansjakob begeht seinen 60. Geburtstag und berichtet u. a.:

---

[1] In den „Dürren Blättern" (1878) wird viel von Byron und einiges von Schopenhauer gesprochen.

„Die andere Gratulation kam von dem Freiburger Dichter und Rechtsanwalt Karl Mayer. Der wollte meinen Pessimismus und meine Vorliebe für Schopenhauer treffen, weil er selber dem Optimismus huldigt, da er ein reicher, unabhängiger Mann ist, der sein Schäflein im Trockenen hat. Obwohl ein rechter Dichter nach meiner Ansicht Pessimist sein muß, weil der Optimismus meines Erachtens nur billigen Denkern geziemt, hat Mayer in seinem Gedicht doch bewiesen, daß er ein Poet von Gottes Gnaden ist und daß es auch Ausnahmen von der Regel gibt. Er singt:

Fegt grausam dich der Schicksalsbesen,
So magst du Schopenhauer lesen;
Der ist ein Philosoph gewesen.

Bist nicht bigott du, nicht fanatisch,
Kuriert er dich homöopathisch —
Ein scharfer Denker, echt sokratisch.

Dich mit dem Weltschmerz auszusöhnen,
Lehrt er dich, einem wunderschönen,
Modernen Pessimismus frönen.

Das Leben meint er, flieht in Eile.
Unwiederbringlich gleich dem Pfeile;
Halb ist es Schmerz, halb Langeweile.

Ein qualvoll fortgesetztes Sterben,
Ein Träumen, unwürdig zum Vererben,
Wertloser als verlass'ne Scherben.

Ein Weiser kommt auf tausend Toren;
Bald schert man, bald wird man geschoren —
Glückselig, wer noch ungeboren!

Die Welt ist eitel Seifenblase
Und führt dich ständig an der Nase;
Vergeblich suchst du die Oase.

Sie ist und bleibt ein düst'res Eiland;
Auch fürder schwebt ob ihr wie weiland
Als Schmerzsymbol am Kreuz ein Heiland.

Wohin du spähst, winkt nirgends Lichtung!
Was du auch sä'st, sinkt in Vernichtung —
Tand ist das Leben, Wahn und Dichtung.

Ach, eine schnöde Welt wie d i e s e
Ist wert nicht, daß man sie genieße —
Nicht wert, daß eine Träne fließe.

Hüllt solche Weisheit dich in Trauer,
Füllt sie dein Herz mit Grimm und Schauer,
Verdank's dem Doktor Schopenhauer!"

Hannover. FRITZ HARTUNG.

FELIX WEINGARTNER ÜBER SCHOPENHAUER.

Der 1863 zu Zara in Dalmatien geborene, als Musikdirigent und Komponist berühmt gewordene Felix Weingartner hat an sich den Einfluß Schopenhauers in mannigfacher Weise erfahren, wie seine schon früher erschienenen Werke und neuerdings seine 1928 erschienenen „Lebenserinnerungen" (Zürich und Leipzig. Orell Füssli Verlag) beweisen.

Mit 21 Jahren machte Weingartner zum ersten Male die Bekanntschaft Schopenhauers. Der bekannte Pianist Arthur Friedheim, ein Schüler Liszts, war es, der ihn wiederholt auf Schopenhauer hinwies. Aber der erste Versuch Weingartners, Schopenhauer zu studieren, mißlang, denn die Abhandlung „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", mit der er begann, war ihm damals noch zu schwer. Weingartner rechnet es sich zum Glück an, daß Schopenhauer damals noch nicht in sein Leben getreten ist, denn der „lähmende Pessimismus, die gefährliche Folgeerscheinung" der Lehre Schopenhauers, hätte ihm damals noch schweren Schaden bringen können.

Aber Weingartner wurde immer wieder auf Schopenhauer hingewiesen. Im Hause Wagners zu Bayreuth wurde häufig über ihn gesprochen, und „groß und ernst, beinahe unheimlich lebendig, blickte der von Lenbach gemalte Kopf Schopenhauers von der Wand herab". Als Weingartner einmal der Frau Cosima Wagner erzählte, ihm sei der tote König Ludwig II. von Bayern erschienen, holte sie aus der Bibliothek ihre Mannes Schopenhauers „Parerga" und verwies auf den Aufsatz „Über das Geistersehen und was damit zusammenhängt", den Weingarntner las, ebenso wie einige andere in dem Buch enthaltene Aufsätze, ohne aber einen besonderen Eindruck zu erhalten. Er hat das auch der Frau Wagner ganz offen gesagt, worauf diese meinte, die Zeit müsse kommen, wo er diesen großen Geist, „dem sich kein Unbefangener dauernd verschließen könne", werde verstehen lernen.

Und etwas später, im Jahre 1889, kam dieses Verständnis wirklich, als Weingartner Schopenhauers Werke eingehend zu studieren begann. Er selbst schildert diesen Eindruck folgendermaßen.

„Gewissenhaft arbeitete ich mich durch die erste Schrift von der vierfachen Wurzel vom zureichenden Grunde durch, die Schopenhauer als unerläßlich zum Verständnis seiner späteren Werke bezeichnet. Zwar empfing ich den Eindruck einer gewaltigen Verstandesarbeit, aber verhältnismäßig wenig, was unmittelbar zu meiner Seele sprach. Sein Hauptwerk aber, die Welt als Wille und Vorstellung, von dem ich zunächst den ersten Band mir zu eigen zu machen versuchte, erschütterte mich aufs tiefste. Bereits der erste lapidare Satz „Die Welt ist meine Vorstellung" sprang wie ein Blitzstrahl aus dem Buch in meine Augen und mein Wesen über, so daß ich zunächst nicht weiterlas, sondern sann und sann über die ungeheure Tragweite dieser Behauptung. Als ich dann aber weiterlas, war es mir, als höbe sich ein Schleier von etwas,

was ich längst gewußt hatte; mir schien, diese Wahrheiten, diese Gedankengänge seien mir von Urzeiten her vertraut gewesen. Als sänge ein Prophet, der tausende von Jahren diese Erde durchwandert, und hineingeschaut und hineingeleuchtet hatte in die verborgensten Zusammenhänge und Regungen, so klang mir die dröhnende, furchtbare und doch harmonische Glockenstimme desjenigen, der dieses Buch geschrieben hatte. Bald verfolgte ich langsam die einzelnen Sätze, damit ich ihren Kern ganz erfaßte, dann flog mein Auge wieder fiebernd über Seiten und Seiten. Immer klarer trat die Gestalt der verkündeten Weisheit aus den sie umhüllenden Wolken hervor, immer höher fühlte ich mich begnadet, sie erschauen zu dürfen. Die mächtigen Schwingungen der Erkenntnis dieser eigentümlich düsteren Philosophie, verbunden mit dem schöpferischen Prozeß des Wachsens meiner neuen Oper, versetzten mich in einen Zustand dauernden, beschwingten Glücksgefühls. Mein Blick bekam einen ekstatischen Ausdruck, was den Personen, die mit mir verkehrten, auffiel. Ich wünschte oft einen plötzlichen Tod herbei, damit dieser beseligende Zustand nicht aufhörte. Lange, lange Zeit blieb Schopenhauers Philosophie die Richtschnur meines Denkens, so wie Wagners Musik, seine Dichtungen und Schriften, mein künstlerisches Wirken beherrschten."

Unter dem Einfluß Schopenhauers und Wagners steht die 1895 erschienene Schrift Weingartners „Die Lehre von der Wiedergeburt und das musikalische Drama" (Kiel). In ihr bekennt sich Weingartner als Anhänger der Brahmanisch-Buddhistischen Wiedergeburtslehre, die er an moralischer Bedeutung weit über die christliche Lehre von der Sünde und Strafe stellt, indem er, Schopenhauer folgend, den jüdisch-christlichen Gottesbegriff ganz ablehnt. „Wie unendlich erhaben steht diese Moral über der christlich-kirchlichen, wonach fern von uns in einem undefinierbaren Himmel ein Jupiter tonans sitzt, welcher seine Geschöpfe nach seiner Wahl und unkontrollierbaren Beurteilung zu sich erhebt oder verwirft." Die Schopenhauersche „Verneinung des Willens zum Leben" bedeutet in Wirklichkeit nichts anderes, als das Ende des Wiedergeburtsprozesses, die Erlösung. „Nachdem Schopenhauers Philosophie uns neuerdings den Weg zur Erlösung gezeigt hat und Wagner durch seine große Entdeckung uns die Möglichkeit gegeben hat, wahrhaftige musikalische Dramen zu schaffen, ist die Hervorbringung eines solchen, welches die Idee der Erlösung von der Wiedergeburt rein ausspräche, eine der herrlichsten Aufgaben, welche dem Künstler gestellt werden kann." Weingartner selbst trug sich lange mit der Idee, ein solches Werk, ein großes Mysterium, zu schaffen, das „mit dem Anfange der Welt beginnen, mit dem Ende derselben schließen und zu seinem Mittelpunkt Jesus Christus haben sollte." Es war auf vier Abende berechnet und zerfiel in die Teile „Kain", „Jesus von Nazareth" und „Ahasverus". Ahasverus ist der wiedergeborene Judas Ischariot, dieser der wiedergeborene Kain. Zum Schluß erlangt Ahasverus die Erlösung zusammen mit vielen anderen Wiedergeborenen und mit dem

letzten Buddha (dem wiedergeborenen Abel). Mit den Klängen eines Nirvana-Chors sollte das Mysterium schließen.

Was das Wesen der Musik anbetrifft, so schließt sich hierin Weingartner „bedingungslos" der Theorie Schopenhauers an, nach der die Musik nicht ein Abbild der Dinge, sondern ein Abbild des diesen Dingen zugrunde liegenden „Ding an sich", des Willens selbst ist.[1]

In späteren Jahren ist Weingartner sowohl Schopenhauer wie Wagner gegenüber vorsichtiger und kritischer geworden. Sein Endurteil über Schopenhauer faßt er in seinen „Erinnerungen" in folgenden Worten zusammen. „Alles Denken, selbst das schärfste, ist Menschenwerk. So ist auch vieles vom scheinbar ewigen Tempel, den Arthur Schopenhauer erbaut hat, abgebröckelt. Sein Pessimismus hat sich überlebt. Eine Art von Resignation mußte ihn diesem Pessimismus in die Arme treiben, weil er, auf seiner Erkenntnistheorie fußend, das transzendentale Reich, auch was jene Gebiete betrifft, die heute der streng wissenschaftlichen Forschung bereits offen stehen, nur an seinen allerersten Grenzen betrat. Sein Versuch aber, den Willen als Urgrund aller Dinge mit der Vorstellungswelt zu verbinden, weist klaffende Lücken auf, die er schließlich erkannte und vergeblich überbrücken wollte. Wie aber auch ein Torso, eine Ruine unser höchstes Entzücken erwecken kann, so leuchtet auch aus Schopenhauers Werken soviel Wahrheit, Geist und Schönheit heraus, daß wir sie bewundern, wo wir folgen können, wo dieses aber unmöglich ist, uns der Patina erfreuen, die großen Ereignissen der Literatur in ihrer Art ebenso eigentümlich ist wie bedeutenden Skulpturen."[2] Weingartner spricht sogar die Vermutung aus, daß der Theorie Schopenhauers, wie auch anderen Entsagungstheorien, „ein verborgener Flagellantismus", „die Lust an der Selbstquälerei" zugrunde liege, die sowohl im Orient wie bei uns solchen Theorien eine große Verbreitung und Popularität verschafft habe. „Und trete ich heute", so schließt er, „wieder mit Schopenhauer in Berührung, so genieße ich, da ich ihm gegenüberstehe, die Eigentümlichkeit seines Genius in höherem Maße als früher, da ich gänzlich von ihm umfangen war."

Berlin-Wilmersdorf. RICHARD GEBHARD.

---

[1] Hier sei an eine Bemerkung Eduard von Hartmanns erinnert, der die Vermutung ausspricht, daß der große Anklang, den Schopenhauers Musiktheorie gerade unter den Musikern findet, auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß Schopenhauers Konstruktion die Musik zur höchsten und vollkommensten aller Künste macht, und dieses den Musikern schmeichelt.

[2] Dieses Urteil deckt sich in gewissem Maße mit dem Kuno Fischers. „Das System zersetzt sich und geht in Stücke, doch möchte ich nicht wie R. Haym in seinem Buch über «A. Schopenhauer» (1864) sagen, daß kein Stein auf dem anderen bliebe, denn die Stücke enthalten Bleibendes von unvergänglichem Wert, aber sie sind nicht Glieder eines Systems."

FELIX GOTTHELF ZUM GEDÄCHTNIS.

Mit Felix Gotthelf ist ein überzeugter Anhänger der Philosophie Schopenhauers und ein treues Mitglied der Schopenhauer-Gesellschaft dahingegangen. Gotthelf war nicht Philosoph von Fach, sondern Künstler, vor allem Musiker. Aber er besaß eine starke Gabe der Reflexion und ein lebhaftes Bedürfnis, sich in Gedanken und Worten ehrlich Rechenschaft über seine Auffassung vom Wesen der Musik, von der Stellung der Kunst im Bereiche der Kultur, von Sinn und Bestimmung menschlichen Daseins zu geben. So ist er denn auch mehrfach als Schriftsteller und Vortragender, unter anderem auch im Jahrbuch und auf den Tagungen der Schopenhauer-Gesellschaft [1], der er seit ihrer Begründung angehört hat, mit warmer Überzeugungskraft hervorgetreten.

Felix Gotthelf war am 3. Oktober 1857 zu München-Gladbach am Niederrhein geboren und stammte aus einer angesehenen Großkaufmannsfamilie. Vermutlich für den praktischen Beruf seines Vaters bestimmt, absolvierte er zuerst die Oberrealschule, trug aber später die Gymnasialmatura nach, wobei er sich unter Leitung des ausgezeichneten Pädagogen Oskar Jäger so gründlich in die Welt der Antike einarbeitete, daß ihm auch im späteren Alter nicht nur eine ansehnliche Kenntnis der alten Sprachen, sondern auch ein wahrhaft innerliches Verhältnis zu Philosophie und Dichtung der Griechen zu eigen blieb. Aber auch nach dieser erweiterten Vorbildung führte ihn sein Weg noch nicht geradlinig zu den Hauptgebieten seiner späteren Lebensarbeit, sondern er studierte zunächst Medizin, erwarb in Heidelberg den Doktorgrad und ließ sich dann als praktischer Arzt mit der Spezialisierung auf Halskrankheiten in Dresden nieder. Jetzt aber, da er der Pflicht, eine praktische Lebensstellung zu gewinnen, genug getan hatte, brach die Neigung zur Kunst, auf die ihn seine Begabung wies, endgültig durch. Die Bayreuther Festspiele des Jahres 1884, wo er mit der Begeisterung des Erweckten den „Parsifal" hörte, brachten die Entscheidung. Unter der Anleitung von Draeseke betrieb er nun in Dresden durch vier Jahre ein gründliches Studium der Musik (1887—1891). Die darauffolgende Wirksamkeit als Kapellmeister in Köln bot ihm Gelegenheit, mit den praktischen Bedürfnissen des Theaters näher bekannt zu werden, und trug ihm wertvolle Erfahrung über das Zusammenwirken von Musik und szenischer Kunst ein. Doch gab er diese Tätigkeit schon nach einem Jahre auf und begab sich nach München, wo er sich nunmehr ganz seiner schöpferischen Arbeit widmete.

Aus der Münchner Zeit stammen eine Anzahl Lieder, ein Streichquartett und als reifste Arbeiten die symphonische Phantasie „Ein Frühlingsfest" und die groß angelegte Ballade mit Klavierbegleitung „Der Zauberspiegel". Nunmehr im Besitze der entscheidenden Kunstmittel, der symphonischen Behandlung des Orchesters und des Ausdrucks seeli-

[1] Siehe III. Jahrbuch (1914), S. 98, IV. Jahrbuch (1915), S. 24, und VI. Jahrbuch (1917), S. 267.

scher Bewegungen durch charakteristische Themen und Motive, ging er an die Ausarbeitung seines Hauptwerkes, des Mysteriums „Mahadeva". Der Entwurf hierzu stammte noch aus der Münchner Zeit, aber erst in Wien, wohin sich Gotthelf 1898 zu dauerndem Aufenthalte gewandt hatte, wurde in verhältnismäßig kurzer Zeit zuerst die Dichtung (1899) und in weiterer zehnjähriger Arbeit die Partitur vollendet (Klavierauszug bei C. F. Kahnts Nachf., Leipzig 1909).

In Wien, wo er sich in dem am Rande des Wiener Waldes gelegenen Dornbach ein Heim erbaut hatte, sammelte er einen kleinen Kreis von Freunden seiner Kunst um sich; eine stillsorgende Hausfrau waltete neben ihm in diesem Heim und Kreise. Die Darstellung des Kunstwerkes Richard Wagners an der Hofoper, die in diesen Jahren unter Gustav Mahlers Führung auf mit Recht bewunderter Höhe stand, bot ihm reiche Anregung und brachte ihm in unmittelbarem Erleben immer erneute Berührung mit den Schöpfungen dieses seines großen Vorbildes. Nicht zuletzt aber war es die Anmut der Natur, die ihn an Wiens Umgebung besonders ansprach, und ihn dort noch festhielt, als seine äußeren Lebensverhältnisse durch Kriegszeit und Nachkriegssorgen ihm manche Bedrückung brachten.

So entschloß er sich denn nicht leicht, Wien zu verlassen, und kehrte an die Stätte seiner künstlerischen Anfänge, nach Dresden zurück. Seine Gattin hatte er noch in Wien verloren; aber in seiner Tochter Maya wuchs ihm in innigem Verstehen und zum Troste seines Alters eine treue Gefährtin seiner Kunst und seiner Studien heran. Auch in Dresden gewann er wieder einen Kreis herzlich zugeneigter Freunde und schuf sich in der stillen Nordstraße noch einmal ein Heim. Hier lebte er, wie je seiner Kunst und der immer wieder erneuten Versenkung in das Beste von Dichtung und Philosophie hingegeben, fast ohne daß Beschwerden oder Leiden die Tage seines Alters überschatteten; sanft ereilte ihn auch auf einem Spaziergang im Vorlande des sächsischen Gebirges am Abende des ersten Pfingstfeiertages vergangenen Jahres (8. Juni 1930) der Tod.

Gotthelfs Schaffenskraft wandte sich in dieser Zeit wie schon in den letzten Wiener Jahren vornehmlich der Lyrik zu. So entstand eine große Zahl von Liedern, die in staunenswerter Spannweite vom breiten feierlichen Hymnus (z. B. „Pfingstgebet") bis zum knappen zarten Stimmungsbild eine Fülle von Gefühlstönen umfaßten. Am ausdrucksvollsten gelang ihm, wenn man hierin überhaupt vergleichen darf und kann, die Vertonung der Gedichte, die von einer intimen Naturstimmung getragen sind, z. B. „Abendhelle", „Mondaufgang", „In der Frühe" (nach Gedichten von Stefan Milow) oder „Die einsame Wolke" (Greif) und „Knospenliebe" (Schürmann). In solchen Liedern verband sich plastische Herausarbeitung des Naturvorgangs mit inniger Ausdruckskraft der Worte, die das Menschenherz dazwischen spricht, Liebe zur Natur, in die ein Gefühl der Bangigkeit vor dem Menschenlose klingt.

Gotthelfs Hauptwerk ist das Mysterium „Mahadeva". Der Stoff

war der Goetheschen Ballade „Der Gott und die Bajadere“ entnommen; aber Gotthelf ist von der legendarischen Begebenheit der Ballade auf den indischen Mythos zurückgegangen, da die Welt aus Gottes Traum ersteht und mit ihr das namenlose Leid der Geschöpfe, bis der Gott sich selbst entschließt, Menschenlos auf sich zu nehmen, in einer von aller Welt Verworfenen das Licht des Opfermutes und der Heilssehnsucht entzündet und nunmehr, die Welt entsühnend und zugleich selbst entsühnt, wieder in die Seligkeit des Nirvana eingehen darf. So ist der Grundgedanke der Sage zu einer beziehungsreichen Weltansicht ausgeweitet worden, deren Grundlage die Schopenhauerische Philosophie bildet. Denn auf sie war Gotthelf schon in frühen Jahren durch Wagners Schriften geführt worden, von Schopenhauer kam er zur Philosophie der Inder, deren Kenntnis er, geführt durch Paul Deussens Werke und dessen Übersetzungen der philosophischen Dichtungen Indiens, unablässig ausgebaut hat. Als Vertoner des von ihm geschaffenen Dramas ist Gotthelf Richard Wagners Jünger, in der Verdichtung der Handlung bis auf die monumentalen Linien des Mythos, in der Erfindung und sinngemäßen Verwebung der Themen und Leitmotive als des musikalischen Ausdrucks jenes Untergrunds von Triebfedern, Affekten und Beweggründen des Handelns, aus dem das Drama Gestalt gewinnt.

Als wissenschaftlicher Schriftsteller ist Gotthelf schon 1893 durch eine Abhandlung „Das Wesen der Musik“ hervorgetreten, in der er die Ergebnisse seiner Studien von Wagners und Schopenhauers Schriften und Ansichten über die Musik niederlegte. Später hat er dann von der Warte gereifter Kunst und vertieften Nachdenkens mehrfach gehaltvolle Aufsätze veröffentlicht, aus denen die in den Bayreuther Blättern erschienenen „Der Mythos in den Meistersingern“ und „Schopenhauer und Richard Wagner“ besonders hervorgehoben seien. Über das letztere Thema hat er auch im vierten Bande des Jahrbuches der Schopenhauer-Gesellschaft (1915) geschrieben und ist hier zu dem für die Beurteilung von Schopenhauers Kritik der Oper und ihrem Verhältnis zu Wagners Theorie bedeutsamen Ergebnis belangt, daß in Weiterführung einer berühmten, aber bisher unter diesem Gesichtspunkte noch nicht ausreichend beachteten Äußerung Schopenhauers eine Rechtfertigung auch der Wagnerschen Auffassung von dem Verhältnis von Dichtung und Musik im Drama gewonnen werden kann. Es lohnt sich, Gotthelfs Auslegung der Stelle hier zu wiederholen. Er führt aus Schopenhauer an: „Denn die Musik ist darin von allen anderen Künsten verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinung, oder richtiger, der adäquaten Objektivität des Willens, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt. Man könnte demnach die Welt ebensowohl verkörperte Musik als verkörperten Willen nennen: daraus also ist es erklärlich, warum Musik jedes Gemälde, ja jede Szene des wirklichen Lebens und der Welt, sogleich in erhöhter Bedeutsamkeit hervortreten läßt.“

Und Gotthelf fügt hinzu: „Wie viel mehr wird sie diejenigen Szenen in erhöhter Bedeutsamkeit hervortreten lassen, welche der echte Dichter auf die Bühne stellt.“ So schlossen sich ihm in dieser Erkenntnis sein Schaffen in der Nachfolge Wagners und sein Denken in der Nachfolge Schopenhauers zusammen.

Wien. R. MEISTER.

CHRISTINE MAYER-DOSS †.

Am 25. November 1930 starb im Alter von 76 Jahren in Partenkirchen die Tochter des Lieblingsjüngers Schopenhauers Adam Ludwig v. Doß. Wer das Glück hatte ihr nahe zu stehen, wird sie nie vergessen. Eine außergewöhnliche Bildung, eine seltene Herzensgüte und die abgeklärte Weisheit ihres Vaters hatten sich in wunderbarer Weise in dieser Frau vereinigt.

Christine v. Doß war das einzige Wesen, zu dessen Geburt Schopenhauer gratuliert hatte. „Gratuliere zur Vaterschaft, wünsche jedoch, diese Gratulation nicht sobald und überhaupt nicht gar oft wiederholen zu müssen" erwiderte Schopenhauer am 10. Januar 1855 auf die Anzeige der Geburt einer Tochter. In der Tat war dem „Apostel Johannes" kein weiterer Kindersegen nicht beschieden; mit um so größerer Liebe hing er an dem „herrlich aufblühenden Kind". Die schwere Erkrankung des Vaters, der er schon 1874 erliegen sollte, ließ ihn in Partenkirchen Erholung suchen. Dort lernte Christine den Fabrikanten Mayer aus Mannheim kennen, dem sie die Hand zum ewigen Bunde reichte. Nach einigen Jahren siedelte das junge Paar nach dem geliebten Partenkirchen über. Bald wurde die „Villa Christina", in dem auch die „Urmutter", Frau Rat Anna v. Doß, ihren Alterssitz nahm, der Mittelpunkt einer vornehmen Geselligkeit. Paul Heyse, Konrad Ferdinand Meyer, Hermann Levi, Klara Ziegler, Franz Lenbach und viele andere gingen hier aus und ein. Partenkirchen war es auch gewesen, woselbst der junge Paul Heyse von Christinens Vater die erste Anregung zur Übersetzung der Gedichte und Gedanken Leopardis empfangen hatte. Ein stolzes Geschlecht sah Christine Mayer-Doß ins Grab sinken. Als kurz vor Ausbruch des Krieges die prächtige Mutter als letzte dahinging und einige Jahre später auch der Gatte folgte, war es einsam um sie geworden. Sie suchte Trost bei Schopenhauer, in dem sie gleich ihrem Vater das Glück ihres Lebens fand.

Vom Vater hatte sie auch „des Lebens ernstes Führen" geerbt. Aber bei aller Melancholie, die auch aus ihren großen schönen Augen sprach, hatte sie sich bis in ihre letzten Tage den freien und gesunden Blick für das Irdische und ein tiefes Verstehen für das Menschliche bewahrt. Wie Goethe hätte auch sie, die rührend Bescheidene, von sich sagen können: „Es gibt nichts, was mich nicht angeht." Ein Gespräch mit ihr, im Angesicht von Wetterstein und Karwendel, ward zum Erlebnis. Wer von ihr schied, fühlte sich geläutert und gehoben. Aber auch in der Ferne wirkte der Zauber ihrer Persönlichkeit. Der glänzende Stil der Mutter war auf die Tochter übergegangen; ein Brief von ihr bedeutete stets einen festlichen Augenblick. Sie beherrschte das Italienische, Englische und Französische vollkommen und war obendrein eine Meisterin in der deutschen Sprache. Sie war, um es kurz zu sagen, eine Frau von Stil und Kultur, eine wirkliche lady des Geistes und des Herzens.

Auch darin war sie die Tochter von Adam Ludwig v. Doß, daß sie ihr Dasein als eine Schuld empfand. Sie glaubte, irgendwann und irgendwo in Indien Böses getan zu haben und zur Strafe ins Leben zurückgerufen worden zu sein. Sie sehnte sich mit der Leidenschaft ihrer großen Seele nur nach einem: Nicht mehr wiederzukommen, einzugehen in das Nirvana. Möge es ihr beschieden sein!

München. HANS TAUB.

EINE SCHWEDISCHE SCHOPENHAUER-ÜBERSETZUNG.

Arthur Schopenhauer: *Om lidandet i världen* samt sju andra uppsatser *i filosofi*. Oversättning och inledning av C. V. E. Carly. Stockholm 1929, Björck & Börjessons förlag.

Es dauerte lange, ehe man sich hier in Schweden für die Philosophie Schopenhauers zu interessieren begann. Sehr bezeichnend ist der von Carly bemerkte Umstand, daß die einzige schwedische Zeitung, die das Hinscheiden des alten Denkers erwähnte, die „Illustrerad Tidning" vom 27. Oktober 1860, dies mit folgender Notiz tat:

> „Allerlei. Arthur Schopenhauer, ein bekannter deutscher Philosoph, ist neulich in Frankfurt gestorben. Er hinterließ eine Pension von 800 Florinen — seinem Hunde."

Jetzt haben sich die Verhältnisse geändert. Schopenhauer scheint in unserem Lande einen interessierten und immer zunehmenden Leserkreis bekommen zu haben. Das Standardwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" liegt schon seit mehreren Jahren in einer verdienstvollen Übersetzung von E. Sköld vor. „Die beiden Grundprobleme der Ethik" sind von J. Gabrielsson übersetzt worden, und dank C. V. E. Carlys großem Interessse und eingehender Kenntnis von Schopenhauers Philosophie können wir jetzt auch das meiste aus dem sonstigen Werk des berühmten Denkers auf gut schwedisch lesen. Der Anfang wurde vor etwa zwanzig Jahren gemacht mit der Abhandlung „Om döden och det odödliga" (Von Tod und Unsterblichkeit: das 41. Kapitel des 2. Bandes von W. a. W. u. V.), welche die treffliche Serie „Berühmte Philosophen" des Verlags Björck & Börjesson einleitet. Später hat Carly zwei Bände „Weltreflexe" aus den Schriften Schopenhauers übersetzt, nebst einem Bande „Aphorismen zur Lebensweisheit", denen sich der jetzt vorliegende Band mit kleineren Abhandlungen anschließt.[1]

Die Übersetzung Carlys offenbart auf jeder Seite gründliche Vertrautheit mit dem Denken Schopenhauers wie mit Philosophie überhaupt. Schopenhauers stark persönlich gefärbter Stil ist nichts weniger als einfach in fremdsprachigem Gewand wiederzugeben; aber Carly hat als Übersetzer seine schwierige Aufgabe mit vollem Gelingen gelöst. Er hat auch eine orientierende Einführung verfaßt, die uns die Grundzüge der Lebensgeschichte des Philosophen gibt, wie auch eine erste Orientierung über sein System. Die Essays „Vom Leiden der Welt" sind mit Recht als die vornehmsten der Sammlung hervorgehoben. Das Leiden war ja

---

[1] Vgl. die Bibliographien von R. Borch in den Jahrbüchern II, S. 236, XI, S. 135, XII, S. 224, XVII, S. 358.

das große und zentrale Problem, das nie aufhörte, Schopenhauer zu interessieren. Sein ganzes Leben hindurch behielt er ein warmes Mitgefühl für alle Leidenden und Unterdrückten.

Der vorliegende Band bildet den 35. in der von Björck & Börjesson herausgegebenen philosophischen Bibliothek. Daraus geht hervor, daß das Interesse für philosophische Studien in unserem Lande sich weit über die akademischen Fachkreise hinaus erstreckt. Man findet in dieser Serie Vertreter des abendländischen Denkens von der Zeit Platons bis heute. Unter diesen unseren ewigen Begleitern nimmt Schopenhauer einen hervorragenden Platz ein, und es ist, wie es sich gehört, daß seine Philosophie durch nicht weniger als fünf Bände in dieser Sammlung vertreten ist. Die jetzt lebende Generation hat deutlich in Schopenhauer einen Verkünder und einen Führer erkannt. Gerade die Begebenheiten der letzten Jahrzehnte im Osten sowohl wie im Westen haben manche Belege geliefert für die Wahrheit seiner wenig schmeichelhaften, ja bitteren Worte über die Eigenschaften der Menschen. Sie haben auch die Notwendigkeit gezeigt, eine praktische Lösung in der Richtung zu suchen, wie sie Schopenhauer bezeichnete: im Mitleiden und in der wahren Brüderlichkeit.

Der Pessimismus ist nicht das letzte Wort Schopenhauers. Eine Musik in Moll hat er die Verkündigung der großen Weltreligionen genannt; und dasselbe möchte er von seiner eigenen Philosophie sagen. Aber ein aufmerksamer Zuhörer kann auch die Doppeltöne unterscheiden, die eine lichtere Auflösung vorbereiten.

DANIEL RYDSJÖ (Malmö).

BIBLIOGRAPHIE.

I.

NACHTRÄGE ZUR SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE FÜR DIE JAHRE 1911—1929.

Zusammengestellt von
RUDOLF BORCH (Braunschweig).

1911.

Frank, Bruno: Flüchtlinge. Novellen. VI, 217 S. München, Albert Langen.

Innerhalb der Dialoge in der Novelle „Ein Abenteuer in Venedig" S. 135—217) wiederholt Berührungspunkte mit Schopenhauers Gedankenwelt. — Vgl. unter 1921 u. 1926!

Kürnberger, Ferdinand: Literarische Herzenssachen. Reflexionen und Kritiken. Neue, wesentlich vermehrte Ausgabe. (Gesammelte Werke. Herausgegeben von Otto Erich Deutsch. Zweiter Band.) [Mit einem Bildnis.] III, 609 S. München, Georg Müller.

Zitierung unseres Denkers in den Kritiken von: „Gespräche mit einem Grobian" (1866) und „Shelley, Der entfesselte Prometheus, deutsch von Wickenburg" (1876) sowie ferner in den Aufsätzen: „Das Denkmalsetzen in der Opposition" (1873) und „Stephan Milow" (1877). — Auch in dem 1910 erschienenen ersten Bande dieser Ausgabe der Gesammelten Werke, der — ebenfalls in „neuer, wesentlich vermehrter Auflage" — die Sammlung der politischen und kirchlichen Feuilletons „Siegelringe" bringt (III, 570 S.), wird auf unseren Philosophen hingewiesen.

1913.

Meumann, (Prof.) Dr. E.: Intelligenz und Wille. Zweite umgearbeitete u. vermehrte Auflage. VIII, 362 S. Leipzig, Quelle & Meyer.

An vielen Stellen Bezugnahme — auch kritischer Art — auf unseren Denker; so S. 160/61: „In hohem Maße ließ sich auch Schopenhauer in seiner Philosophie durch die Phantasie leiten. Seine metaphysische Grundidee eines unvernünftigen blinden Weltwillens ist mehr ein Phantasie- als ein Verstandesprodukt, und in seiner Schrift über den Willen in der Natur entwickelt er eine ganz und gar durch die Phantasie beherrschte Deutung zahlreicher Naturerscheinungen, in denen er das allgemeine Wirken eines unbewußten Willens erblickte." S. 285: seine Ansicht über den Charakter;

S. 354: seine Definition des Willens. — Die erste Auflage (VII, 293 S.) wurde 1908 veröffentlicht; eine dritte (VIII, 372 S.), herausgegeben von G. Störring, erschien 1920.

1919.

Barth, (Prof.) Dr. Paul: Ethische Jugendführung. Grundzüge zu einem systematischen Moralunterricht. Kommentar für Lehrer und Eltern zum „Lebensführer" desselben Verfassers. 103 S. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchh.

Häufige Verweisung auf Schopenhauer; schon im Vorwort (S. 3) werden „zur weiteren Einführung in die wissenschaftliche Ethik" an erster Stelle unseres Philosophen „Grundprobleme" empfohlen. — Vgl. unter 1920, wo eine dazugehörige Schrift des gleichen Verfassers genannt ist!

Liebert, Dr. Arthur: Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phaenomenologie der Philosophie. (Wissen und Forschen. Schriften zur Einführung in die Philosophie. Band 4.) XVII, 228 S. Leipzig, Felix Meiner.

Mehrfache Schopenhauer-Zitierungen.

Piderit, Dr. Theodor: Mimik und Physiognomik. Dritte neubearbeitete Auflage. Mit 96 photolithographischen Abbildungen. II, 247 S., nebst 41 Tafeln. Detmold, Verlag der Meyerschen Hofbuchh.

Schopenhauer: S. 206 u. 246. — Die 4. Auflage, bearbeitet von Max v. Kreusch, kam im gleichen Verlage 1925 heraus; sie umfaßt XVI, 244 Seiten.

Farrère, Claude: Kulturmenschen. Roman. (Autorisierte Übersetzung.) (1.—20. Tausend.) 274 S. München, Georg Müller.

Auf S. 78/79 lautet die Äußerung eines jungen Mädchens (in Beziehung auf eine Freundin): „Sie studiert Philosophie. Sie denkt und grübelt und liest ungeheure deutsche Schmöker voll umstürzlerischer Theorien; sie geht nicht in die Messe, sie ist Atheistin und all das geniert mich furchtbar . . . Ich, ich kann Schopenhauer nicht lesen und ich gehe zur Beichte." — Das 21.—40. Tausend folgte 1920, das 41.—46. Tausend 1928. Im Original erschien der Roman 1905 unter dem Titel: Les civilisés; er wurde mit dem Preise der Goncourt-Akademie von 5000 Franken ausgezeichnet.

1920.

Barth, (Prof.) Dr. Paul: Die Notwendigkeit eines systematischen Moralunterrichts. Eine Denkschrift für Lehrer, Eltern

und Schulbehörden. Zweite, durchgesehene und verbesserte Auflage (5. und 6. Tausend). IV, 122 S. Leipzig, Dürr'sche Buchh.

Bezugnahme auf Schopenhauer; vgl. unter 1919 die dort genannte Schrift des gleichen Verfassers. — Die erste Auflage (1.—4. Tausend) erschien 1919 (IV, 116 S.).

Endres, Jos. Ant.: Einleitung in die Philosophie. Band I der Philosophischen Handbibliothek. VII, 195 S. München, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchh.

Hinweis auf unseren Philosophen in den Kapiteln: Die Metaphysik als Wissenschaft vom Wirklichen in seiner Gesamtheit und Einheit; Logik und Noetik; Ethik; Ästhetik. Das Buch vertritt den katholisch-theistischen Standpunkt.

Briefe von und an Malwida von Meysenbug. Herausgegeben von Berta Schleicher. 328 S. Berlin, Schuster & Loeffler [jetzt: Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt].

Schopenhauer wird erwähnt in Briefen an Augusta v. Stein-Rebecchini, Olga Monod-Herzen und Alexander v. Warsberg (siehe über diesen die unter 1925 aufgeführte Ausgabe der „Briefe eines Unbekannten"). — Vgl. auch Jahrb. II, S. 189ff. u. Jahrb. XIV, S. 278!

1921.

Frank, Bruno: Bigram. Neue Erzählungen. 217 S. München, Musarion-Verlag.

In der Erzählung „Die Unbekannte" (S. 109—40) wird auf S. 125 Schopenhauers Schrift über die Freiheit des Willens zitiert.

Frank, Bruno: Leidenschaften und andere Geschichten. (Die spannenden Bücher.) 60 S. Berlin, Verlag Ullstein.

Hierin (auf S. 7—28): Wiederabdruck der in dieser Bibliographie unter 1911 aufgeführten Novelle „Ein Abenteuer in Venedig". — Vgl. unter 1926!

1922.

Carneri, Bartholomäus von: Briefwechsel mit Ernst Haeckel und Friedrich Jodl. Herausgegeben von Margarete Jodl. [Mit einer Tafel.] VIII, 164 S. Leipzig, K. F. Koehler.

S. 51 (Carneri an Haeckel, 1. September 1890): „Eigentlich bietet er [Hermann Wolff in seinem Buch: «Kosmos. Die Weltentwicklung nach monistisch-psychologischen Prinzipien auf Grundlage der exakten Naturforschung dargestellt»] damit nur eine Paraphrase von Schopenhauers Willen, und auch Schopenhauer nahm eine Art unsterblicher Seele an. Gerade

dieser Punkt ist aber für Wolff der wichtigste." S. 145 (Carneri an Jodl, 18. I. 96): „Der Zeitpunkt ist ein besonders kritischer, denn Schopenhauer kann man bereits als durch Nietzsche abgelöst betrachten, der immer lebhafter dem großen Publikum in's Blut geht." — Die beigefügte Tafel zeigt Bildnisse der drei Briefwechselnden.

1923.

Goebel, Prof. Dr. phil. Heinrich: Vom Weltgefühl des Humors. 71 S. Hannover, Wolf Albrecht Adam Verlag.

Schopenhauer: S. 33 u. 67. — Vgl. auch Jahrb. XVII, S. 354 (unter 1918)!

1924.

Winnig, August: Frührot. Ein Buch von Heimat und Jugend. (1.—5. Tausend.) 480 S. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchh. Nachf.

S. 276 f.: „Irgend ein Druckblatt, das mir als Einwickelpapier vor die Augen kam, wurde Anlaß, daß ich ein Bändchen mit Auszügen aus Schopenhauers Schriften erstand . . . Ich las es mit der Glaubensbereitschaft meiner fünfzehn Jahre." Es folgt dann noch — auf S. 277 — die Wiedergabe eines auf das Schopenhauerbändchen bezüglichen Gespräches mit dem Bergarbeiterführer Otto Hué. Das Buch ist „Oswald Spengler, dem großen Heimatgenossen, zugeeignet". — 1926 erschien das 6.—8. Tausend, 1929 das 9.—11. Tausend.

1925.

Honegger, Rudolf: Goethe und Hegel. Eine literarhistorische Untersuchung. [Auf S. 38—111 enthalten in: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft. Im Auftrage des Vorstandes herausgegeben von Max Hecker. Elfter Band. VII, 411 S., nebst 5 Tafeln. Weimar, Verlag der Goethe-Gesellschaft.]

Auf den Seiten 93—100 kommt der Verfasser — in kritischer Einstellung zu Wilhelm Hertz (vgl. Jahrb. XII, S. 215) — auf die Frage des Vorbildes zum Bakkalaureus im 2. Teil des Faust zu sprechen und versucht eine neue Deutung hauptsächlich auf den schweizerischen Arzt und Naturphilosophen Ignaz Paul Vitalis Troxler, dessen „Blicke in das Wesen des Menschen" Goethe kennen gelernt hatte. Am Schlusse dieser Untersuchungen heißt es (S. 99/100): „Zusammenfassend wäre zu sagen: die Bakkalaureusszene wurde auf Grund des Erlebnisses mit dem ‚originalen' Mediziner konzipiert und skizziert, wovon jetzt noch einiges durchschimmert, vielleicht gegen Ende 1812, als Goethe eine Bühneneinrichtung des Ersten Teiles bedachte; die Bekanntschaft mit Schopenhauer gab dann später (1829) dem selbstbewußten Neuesten die philosophische Vertiefung und einige Einzelzüge. Und damit würde auch das Wort Goethes zu Eckermann gut zusammen-

passen, daß nur die Anmaßlichkeit der Jugend, nicht ‚eine gewisse Klasse ideeller Philosophen' gemeint sei."

Briefe eines Unbekannten [Alexander von Villers]. Ausgewählt und eingeleitet von Wilhelm Weigand. [Mit einem Bildnis.] (Briefe / Memoiren / Chroniken.) 489 S. Leipzig, Insel-Verlag.

Zahlreiche Hinweise auf Schopenhauer; unter den Empfängern befindet sich der aus dem Freundeskreise der Malwida v. Meysenbug bekannte Alexander Freiherr v. Warsberg. — Erstauflage, in zwei Bänden (LXVIII, 434 u. 511 S., nebst 2 Bildtafeln): 1910; diese ist die weit umfassendere.

1926.

Springer, Brunold: Die genialen Syphilitiker. III, 238 S. Berlin-Nikolassee, Verlag der Neuen Generation.

S. 146—55 ist hier — als besonderes Kapitel — auch Schopenhauer eingereiht, obwohl eine sichere Entscheidung — wie in vielen anderen in diesem Buch genannten Fällen — keineswegs möglich, ja die Behauptung als solche sogar recht anfechtbar ist.

Frank, Bruno: Erzählungen. 311 S. Berlin, Ernst Rowohlt Verlag.

In diesem Buch erneuter Abdruck der bereits unter 1911 und 1921 genannten Novellen: „Ein Abenteuer in Venedig" (S. 105—88) und „Die Unbekannte" (S. 81—86). — Der gesamte Inhalt dieses Bandes wurde dann — gleichfalls unter dem Titel „Erzählungen" — 1930 neu aufgelegt als Nr. 83 der „Hafis-Lesebücherei" (245 S.; Leipzig, H. Fikentscher Verlag). Hinzugekommen ist hier nur auf S. 239—43 die „Kleine Autobiographie" (zuvor im gleichen Jahr in der „Literarischen Welt" erschienen), in der Frank unseren Philosophen als ersten seiner „privaten Hausgötter" aufführt.

Zeitschriftartikel.

Klages, Ludwig: Schopenhauer in seiner Handschrift. (Zeitschrift für Menschenkunde. Blätter für Charakterologie und angewandte Psychologie. 1. Jahrgang, Heft 5. Celle [jetzt: Heidelberg], Niels Kampmann.)

1927.

Ferdinand Heinke in Weimar. Mitgeteilt von Max Hecker. [Auf S. 251—306 enthalten in: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft. Im Auftrage des Vorstandes herausgegeben von Max Hecker. Dreizehnter Band. XXIV, 419 S., nebst 4 Tafeln. Weimar, Verlag der Goethe-Gesellschaft.]

Die hier wiedergegebenen Auszüge aus dem von einem Urenkel zur Verfügung gestellten Tagebuch vermitteln Einblick in den wirklichen Verlauf der Beziehungen Heinkes zu Adele Schopenhauer und zu Ottilie v. Pogwisch. Von dem Herausgeber sind außer einer längeren Einleitung fast dreißig Seiten „Erläuterungen und Ergänzungen" beigefügt.

Lewald, Fanny: Römisches Tagebuch. 1845/46. Herausgegeben von Heinrich Spiero. Mit 8 Tafeln. III, 308 S. Leipzig, Klinkhardt & Biermann.

Enthält bedeutsame Mitteilungen über Adele Schopenhauer sowie über deren Freundinnen Sibylle Mertens-Schaaffhausen und Ottilie v. Goethe. Erster vollständiger Abdruck dieses Tagebuches; der Anfang (bis S. 125, Z. 13 v. u.) ist bereits in Westermanns Monatsheften, Nr. 490—92 (Juli bis September 1897), gedruckt worden, was der Herausgeber verschweigt. Auf den Tafeln finden sich auch Bilder von Adele (nach der Zeichnung von A. v. Sternberg 1841), Sibylle (nach der Zeichnung von Ad. Schlesinger) und Ottilie (nach dem Gemälde von Luise Seidler).

Zeitschriftartikel.

Haßbargen, Dr. H.: Johanna Schopenhauers Kriegserlebnisse in Weimar. Ein unveröffentlichter Brief im Danziger Staatsarchiv. (Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins. Heft 67. Danzig, Danziger Verlags-Gesellschaft.)

Der Brief, vom 26. 10. 1806 datiert und höchstwahrscheinlich an Susanne Jacobine Labes gerichtet, bildet ein Seitenstück zu dem Brief Johannas an Arthur vom 18./19. 10. 1806.

1928.

Kreusch, Dr. Max v.: Moderne systematische Menschenkenntnis. (Sonderausgabe [einer Veröffentlichung von 1922].) 36 S. Berlin S. 59, Verlag Kreusch.

S. 7—10: Die Psychologie der Handschrift Schopenhauers. Mit einer verkleinerten Probe der Handschrift. — Vgl. auch unter 1925 (Piderit) u. unter 1926 (Zeitschriftartikel)!

Steffen, Albert: Der Künstler und die Erfüllung der Mysterien. VI, 261 S. Stuttgart, Verlag für schöne Wissenschaften.

S. 155—68: Über Schopenhauers Lebensverhältnis zu Goethes Farbenlehre.

Strauß, Otto: Deussen, Paul Jakob. [Auf S. 360—67 enthalten in: Deutsches biographisches Jahrbuch, herausgegeben vom Verbande der deutschen Akademien. Überleitungsband II: 1917—1920. (Herausgeber: Dr. Hermann Christern.) V, 770 S., nebst 1 Tafel. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt.]

Zeitschriftartikel.

In der „Calcutta Review" veröffentlichte auf Seite 189—209 Helmuth von Glasenapp einen Artikel: „The influence of Indian thought

on German philosophie and literature", der auf den Seiten 198—206 unseren Philosophen behandelt.

1929.

Ein neuerschlossener Goetheschatz (Goethes Briefe an Georg Sartorius von Waltershausen). Ein Vorbericht mit Proben von Else v. Monroy. [Auf S. 3—21 enthalten in: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft. Im Auftrage des Vorstandes herausgegeben von Max Hecker. Fünfzehnter Band. IV, 348 S., nebst 6 Tafeln. Weimar, Verlag der Goethe-Gesellschaft.]

Unter diesen Briefen an den Historiker und Staatswissenschaftler Sartorius ein vom 3. 10. 1809 datierter, den Schopenhauer als Empfehlungsschreiben mit nach Göttingen erhielt. Vgl. den Brief der Mutter an Riemer vom 1. 10. 1809 (abgedruckt: Grisebach, Neue Beiträge, S. 15).

Durant, Will: Die großen Denker. Mit einer Vorrede von Prof. Dr. Hans Driesch. (Die Übersetzung und Bearbeitung von Dr. Andreas Hecht. Mit 51 Abbildungen und zahlreichen Schriftproben.) XXIV, 557 S. Zürich, Orell Füßli Verlag.

VII. Kapitel: Arthur Schopenhauer (Das Zeitalter; Der Mensch; Die Welt als Vorstellung; Die Welt als Wille; Die Welt als Übel; Lebensweisheit; Die Weisheit des Todes; Kritik). Mit Bildnissen; in Driesch' Einleitung besonderer Hinweis auf dies Kapitel.

Szende, Gyula [Julius]: Schopenhauer bírálata Kant filozófiájáról [Schopenhauers Kritik der Kantischen Philosophie]. 152 l. Budapest, Selbstverlag.

Damals in Weimar. Erinnerungen und Briefe von und an Johanna Schopenhauer. Gesammelt und herausgegeben von H. H. Houben. Zweite, erweiterte Auflage mit 17 Abbildungen. 447 S. Berlin, Rembrandt-Verlag.

S. 9/10: „An hier [in der zweiten Auflage] zum erstenmal abgedruckten Briefen nenne ich vor allem die an den Verlag F. A. Brockhaus in Leipzig . . . und eine Sammlung Briefe von J. D. Gries an Heinrich Abeken . . . Auch die gedruckte Literatur an zeitgenössischen Memoiren und Briefwechseln ergab noch so manche Ausbeute, daß diese zweite Auflage meines Buches um rund fünfzig Abschnitte gewachsen ist." An Bildschmuck findet sich hier erstmalig das bislang als verschollen geglaubte Wieland-Porträt Gerhard v. Kügelgens. — Über die erste Auflage vgl. Jahrb. XIV, S. 282f.!

II.

SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE FÜR DAS JAHR 1930.

Zusammengestellt von

RUDOLF BORCH (Braunschweig).

Die Bibliothek des Dichters Eduard Grisebach . . . Ferner: Grisebachs Schopenhauer-Sammlung, darunter: 60 Werke aus Schopenhauers Bibliothek, fast durchgängig mit zahllosen handschriftlichen z. T. völlig unbekannten Randnoten des Philosophen versehen. (Versteigerung [durch Martin Breslauer, Berlin W 8] Dienstag, den 29., Mittwoch, den 30. April und Donnerstag, den 1. Mai 1930.) VI, 136 S., nebst 24 Tafeln.

S. 106—36: Arthur Schopenhauer; hierin sowie auf Tafel 13—24 Wiedergabe von Randschriften und Zeichnungen Schopenhauers. Auf S. III—V ein einleitender Aufsatz: „Eduard Grisebach als Sammler" von M. B. [= Martin Breslauer].

Deutscher Almanach für das Jahr 1931. (Schriftleitung: Dr. Konrad Nußbächer.) 247 S., nebst 6 Tafeln. Leipzig, Philipp Reclam jun.

Hierin: „Schopenhauer an seinen Setzer" (S. 115/16) und „Unbekanntes Selbstbildnis Schopenhauers. In einem Exemplare des Werkes von Jenisch 'Über Grund und Wert der Entdeckungen des Herrn Prof. Kant'. Besitz Martin Breslauer, Berlin" (S. 117).

Glasenapp, Helmuth von: Indien in der Dichtung und Forschung des deutschen Ostens. (Schriften der Königlich Deutschen Gesellschaft zu Königsberg Pr., Heft 5.) 47 S. Königsberg Pr., Gräfe & Unzer Verlag.

Auf S. 17—26 über indische Einflüsse auf Schopenhauer.

Prätzel, Oswald: Die Wirtschaft als Macht und Leistung. 192 S. Braunschweig, Georg Westermann.

Erhebliche Berücksichtigung unseres Philosophen.

Brandes, Anna: Adele Schopenhauer in den geistigen Beziehungen zu ihrer Zeit. (Frankfurter Dissertation.) 127 S.

S. 16—22: Adele Schopenhauer und Goethe; S. 23—35: Adele Schopenhauer und ihr Verhältnis zur deutschen Literatur; S. 35—41: Adele Schopenhauer und Annette von Droste-Hülshoff; S. 42—45: Adele Schopenhauer und Immermann; S. 46—80: Adele Schopenhauers literarisches Schaffen; S. 81—92: Anmerkungen; S. 93—127: Anhang (Ungedrucktes, u. a.: Adele Schopenhauer an Goethe [22. 11. 1831], über Heinrichs Steffens' Novellen, an Immermann [24. 11. 1837 und 18. 10. 1838], an Ottilie von Goethe [25. 10. 1844, Januar 1845, 9. 7. 1846 und 20. 7. 1846], an den Verleger Brockhaus [22 11. 1843, 3. 8. 1844, 20. 8. 1844, 20. 8. 1845, 30. 11. 1846, 23. 6. 1847, 27. 6. 1847 und 2. 10. 1848]).

Zeitschriftenaufsätze.

Ein Sonderheft: „Unbekanntes von Arthur Schopenhauer" der „Süddeutschen Monatshefte" (27. Jahrgang, Heft 7; München, Verlag der Süddeutschen Monatshefte) enthält: Unbekannte Gespräche Schopenhauers aus seinen letzten Lebensjahren (mit Morin und mit Altmüller]; Arthur Hübscher, Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers [kritische Stellungnahme zu Gebhardts erstem Band, darin Abdruck eines unveröffentlichten Briefes an Adele vom 19. 7. 1840]; Heinrich Hubert Houben, Der Fall Gutzkow/Schopenhauer; Zur Schopenhauerliteratur.

Über Paul Salzsieders „Auffasungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie" ist eine ausführliche Rezension — von Harry Slochower — zu lesen in: The Journal of Philosophy. Vol. XXVII, No. 9. Lancaster Pa., The Journal of Philosophy Inc.

Weil, Mathilde: Kaffeestunde bei Schopenhauers. Zum 70. Todestag Artur Schopenhauers. (Wiener Illustrierte. Jahrgang 1930, Nummer 14. Wien 9, Paul Klebinder.)

In einem Sonderheft: „Goethe und der Osten" („Ostdeutsche Monatshefte", 11. Jahrgang, Heft 7; Berlin/Danzig, Georg Stilke) finden sich: Dr. Hans Zint, Schopenhauer in Weimar; Hermann Harder, Die Begegnung (Eine Anekdote um Goethe und Schopenhauer).

Über Fürst Bülows „Begegnung mit Bismarck und Schopenhauer" wird — als Vorabdruck aus den „Denkwürdigkeiten" — berichtet in: Berliner Illustrirte Zeitung, 39. Jahrgang, Nummer 42; Berlin, Ullstein & Co. Beigegeben ist diesem Artikel ein Bildnis unseres Philosophen nach der Daguerrotypie aus dem Jahre 1853.

Zu seinem 50. Geburtstage (am 20. Oktober 1930) erzählt Rudolf Saudek in einem Aufsatz „Ich forme Menschengesichter" über seine Schopenhauerbüste für die Deutsche Bücherei (Reclams Universum, 47. Jahrgang, Heft 4; Leipzig, Philipp Reclam jun.). Vgl. Jahrb. VIII, S. 242 (Denkschrift der Deutschen Bücherei)!

SCHOPENHAUER-LITERATUR IN UNGARN.

Von

JULIUS SZENDE (Budapest).

I. Verzeichnis der in ungarischer Übersetzung erschienenen Werke Schopenhauers:

	Verlag		
Parerga und Paralipomena	Pantheon	1924.	4 Bände.
Ausgewählte Abhandlungen	Franklin	1906.	
Ausgewählte Abhandlungen	Pantheon	1924/25.	3 Bände.
Zur Metaphysik der Musik	Franklin	1912.	
Metaphysik der Geschlechtsliebe	Genius	1921.	
Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens	Lampel	1922.	
Die Freiheit des Willens	Franklin	1903.	
Aphorismen zur Lebensweisheit	Athenaeum	1906.	
Paränesen und Maximen	Lampel	1908.	
Kritik der Kantischen Philosophie	Franklin	1920.	

II. Verzeichnis der auf Schopenhauer Bezug habenden, in Ungarn erschienenen selbständigen Werke:

Verfasser.	Verlag.
Ladislaus Ravasz: Die Ethik Schopenhauers /Schopenhauer esztétikája/	Franz Gombos.
Mathias Rubinstein: Schopenhauer als Prediger /: Schopenhauer a prédikátor /	Izr. Magy. Irodalmi Társaság.
Ivan Simonyi: Die Schopenhauerische Filosofasterei, eine Ursache und ein Faktor des Nihilismus und Anarchismus	Westungarische Grenzbote /deutsch/ 1903.
Béla Pukánszky: Schopenhauer und die ungarische Lyrik der Jahrhundertwende /: Schopenhauer és a magyar lira az évszázad fordulón /	Minerva 1922.
Rudolf Kohn: Die ethischen Grundprinzipien bei Kant und Schopenhauer /: Az etikai alapelvek Kantnál és Schopenhauernél :/	Eugen Stief 1908.
Julius Szende: Schopenhauers Kritik über Kants Philosophie /Schopenhauer birálata Kant filozófiájáról/	Pester Buchdruckerei A. G. 1929.

III. Verzeichnis
der in ungarischen Zeitschriften erschienenen, auf Schopenhauer Bezug habenden Abhandlungen:

Verfasser.	Verlag.
Ludwig Rácz: Schopenhauer und Goethe	Uránia 1919.
Gerhard Bárány: Schopenhauer und der Pessimismus	Uránia 1906.
Ludwig Rácz: Schopenhauer und Rousseau	Athenaeum 1919.
Georg Bartók: Die Morallehre Schopenhauers	Prot. Szemle 1905.
Alexander Ferenci: Briefwechsel Schopenhauers mit Goethe	Nyugat 1912.
Julius Hörl: Die Willensphilosophie Schopenhauers	Hittudományi Folyóirat 1911.
Albert Irk: Schopenhauers Rechtsphilosophie	Athenaeum 1918.
Julius Kornis: Schopenhauer	Cél 1910.
Julius Kramolin: Die Tetragamie Schopenhauers	Huszadik Század 1907.
Josef Perényi: Schopenhauer	Pásztortüz 1925.
Paul Pitroff: Schopenhauer und das Schöne	Uránia 1913.

NACHTRAG
zum Verzeichnis der Schopenhauer-Dissertationen
(XVII. Jahrbuch, S. 360 ff.):

1897: Töwe, Schopenhauer und das Christentum (Tübingen).

BESPRECHUNGEN.

Paul Salzsieder, Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie, dargestellt und beurteilt. Leipzig 1928. G. Lunkenbein, Verlagsanstalt. 356 Seiten.

Die Geschichte der Auffassung und Weiterbildung der Philosophie Schopenhauers in der Entwicklung des menschlichen Denkens ist noch nicht geschrieben. So gewiß es ist, daß die Lehre Schopenhauers, im Gegensatz zu den Schöpfungen eines Platon, Zenon, Descartes, Kant, Hegel, nicht schulebildend gewirkt hat, so fest steht es, daß sie von stärkstem Einfluß auf die Ausbildung und den Verlauf des philosophischen Denkens im 19. Jahrhundert gewesen ist.

Die vorliegende Arbeit — offenbar eine Anfängerarbeit, wie im voraus bemerkt sei — unternimmt es, „den Wandel in den Auffassungen der Schopenhauerschen Philosophie zu zeichnen und die Positionen aufzuweisen, die man an ihr im Laufe der Zeit als weiterbildungsfähig und weiterbildungsnotwendig erachtet hat." (S. 11). Worauf der Verf. abzielt, ist gewissermaßen „ein Gegenstück zu dem, was man in historischer Hinsicht bei Kant schon seit Langem unternommen hat." (S. 11).

Das Buch zerfällt in einen darstellenden und einen kritischen Teil. In breiter Ausführlichkeit werden die „hauptsächlichsten Auffassungen und Weiterbildungen" der Schopenhauerschen Philosophie geschildert, welche die philosophische Mitwelt des großen Denkers und die ihm gerechter gewordene Nachwelt aufzuweisen hat, wobei etwa das zweite Dezennium des zwanzigsten Jahrhunderts die Grenze dessen bildet, was berücksichtigt ist. Kürzer gehalten ist der anhangsweise folgende zweite Teil, welcher zu den im ersten geschilderten Auffassungen und Weiterbildungen der Lehre Schopenhauers kritisch Stellung nimmt.

Für die Behandlung der gestellten Aufgabe ist ein Prinzip maßgebend, welches der Arbeit ein umfangreiches Material aufnötigt. Denn es kommen in ihr „alle diejenigen Schriften zur Besprechung, die einesteils eine neue Position in der Auffassung begründen, und andernteils alle die, welche von Schopenhauer ausgehen und in gewissem Sinne einen Abschluß seines Systems nach dieser oder jener Richtung hin bilden." (S. 11). Daß bei solchem Programm eine Fülle des Unbedeutenden, Gleichgültigen und Minderwertigen vor und neben die bemerkenswertesten und ernst zu nehmensten Erscheinungen zu stehen kommen muß, ist von vornherein klar. Welch eine Fülle makulaturreifen Unverstandes aus den subalternsten Bezirken der Schopenhauer-Literatur wird hier mit dem Akzent der gleichen Bedeutsamkeit reproduziert wie die besten Leistungen, welche an Schopenhauers Lehre anknüpfen! So ergibt sich ein Gesamtbild, welches den Vorzug einer relativen Vollständigkeit mit dem Mangel an Plastizität erkaufen muß. Ermüdend wirkt solche Zusammenstellung, wenn die zahlreichen Auffassungen der Schopenhauerschen Lehre, deren Hilflosigkeit und Verfehltheit uns Heutigen bisweilen grotesk

erscheint, nicht aus der jeweiligen geistesgeschichtlichen Situation fesselnd gedeutet werden oder aber souveränes Urteil nicht das Maß ihrer Berücksichtigung auf das Maß ihrer sachlichen Bedeutung reduziert. Herbarts und Benekes Schopenhauer-Auffassungen (1820) besitzen für uns kaum mehr als historisches Interesse. Ähnliches gilt von den Auslassungen I. H. Fichtes, Fortlages, Michelets u. A. Trotzdem entbehren alle diese Beurteilungen nicht der historischen Symptomatik: Die Zeit mit ihren traditionellen Maßstäben stand dem Phänomen der Geistesschöpfung Schopenhauers mehr oder weniger ungerüstet und hilflos gegenüber, und die Versuche, mit jenen Maßstäben sie zu erreichen, lassen Dokumente entstehen, die kennzeichnender sind für die Beurteiler als für das Beurteilte. „Man hat Schopenhauer nicht nach dem Maßstabe historischer Objektivität, sondern nach dem persönlichen philosophischen Standpunkte, den der Betrachter einnahm, gewertet. Man sah ihn, wie man ihn sehen wollte. Maßgebend für die Interpretation war auch begreiflicherweise der Zeitpunkt, in dem die Interpretation entstand, also die allgemeine philosophie-historische Struktur der Zeit. Die Auffassung hebt mit einem Idealismus an. Das war die Zeit, in der das philosophische Denken im Wesentlichen überhaupt idealistisch orientiert war. Diese Auffassung geht vom subjektiven Idealismus allmählich in einen objektiven Idealismus über; das ist die eine Seite. Mit Aufnahme des Willenselementes in die Interpretation als eines subjektiven und später als eines objektiven, d. h. von der Erfahrung unabhängigen Faktors, geht die Auffassung dann weiter in einen transzendentalen Idealismus über. Schon hier lassen sich Auffassung und Weiterbildung kaum noch trennen. Mit dem Jahre 1877 schließt die idealistische Auffassung und Weiterbildung durch Deussen ab." (S. 354).

Unter den verschiedenen Hauptauffassungen unterscheidet Salzsieder zunächst drei Interpretationen: 1. Die idealistische Interpretation, welche die These „Die Welt ist meine Vorstellung" zur letztgültigen Basis der Gesamtdeutung des Systems erhebt; 2. die realistische Interpretation, welche die These: „Die Welt ist mein Wille" entscheidend in den Mittelpunkt rückt. (S. 13); 3. dazwischen schiebt sich eine dritte Auffassung, welche Schopenhauers Philosophie als Übergangsformation zu deuten sucht, bald als Übergangserscheinung zwischen Kant und Fichte (Fortlage), bald als solche aus dem Idealismus in den Realismus (Cornill), bald als solche aus dem Realismus in den Idealismus (Seydel). Bei diesen Deutungsversuchen und ihren Unterscheidungen kann dem aufmerksamen Blick nicht entgehen, daß die verwendeten Grundbegriffe (insbesondere der Begriff des Realismus!) weit davon entfernt sind, systematisch geklärt zu sein. „Von den Weiterbildungen" — so bemerkt der Verf. ausdrücklich — „wurden nur die herangezogen, die sich ausdrücklich als solche bezeichnen, also die philosophischen Neuschöpfungen, die den Schopenhauerschen Gedanken als unzulänglich erkannten und ihn aus diesem Grunde zum Abschluß bringen wollten." (S. 12—13). Für die

Weiterbildung der Philosophie Schopenhauers haben sich nun aber nur diejenigen Interpretationen als fruchtbar erwiesen, welche das Willenselement seiner Lehre in den Vordergrund rückten und damit zugleich an ihre realistischen Züge anknüpften. Machte Frauenstädt, als persönlicher Schüler und „Erzevangelist" des Meisters mit dieser Wendung in bescheidenem Stile ernst, so findet sie in den von Schopenhauer maßgebend bestimmten großen Systemschöpfungen und Systemfragmenten der Folgezeit ihren historisch bedeutsamen Ausdruck: von dem System Ed. von Hartmanns und Wilhelm Wundts an bis zu dem genialen Torso Friedrich Nietzsches und — in gebührendem Abstand — zu den vergänglicheren Leistungen eines Mainländer, Bahnsen und Peters. Als Kuriosum ist zu verzeichnen, daß die bekanntesten Vertreter einer okkultischen Ausnutzung Schopenhauerschen Gedankengutes (Du Prel und Hellenbach) — so paradox es klingen mag — in materialistische Bahnen einlenken, um ihre Geisterthesen zu fundamentieren (S. 326—329). Bemerkenswerter sind die Auffassungen Schopenhauers, die in ihm vor Allem den Vertreter eines philosophischen Irrationalismus erblicken, wie dies Windelband und Volkelt tun. Zum Schluß kommen die Stimmen zu Wort, die Schopenhauer in höherem oder geringerem Grade als Romantiker glauben ansprechen zu dürfen, von der destruktiven Verständnislosigkeit eines Rud. Haym (1864) bis zu der klar und sicher abwägenden Beurteilung Rud. Lehmanns (1894) und darüber hinaus, zu den Schriften von leichterem Gewicht aus der Feder eines K. Joël (1905) und E. Seillière (1911).

Man sieht, die stoffliche Mannigfaltigkeit der vorliegenden Arbeit ist nicht gering. Um so deutlicher macht sich in ihr der Mangel an formgebender Kraft bemerkbar, deren Aufgabe es wäre, das zumeist lose aneinandergereihte historische Material in vertiefter Betrachtung zu einer philosophiegeschichtlichen Studie auszugestalten, wie sie gerade im vorliegenden Fall als entschiedenes Desiderat bezeichnet werden muß. Eine solche Studie würde die Aufgabe haben, das bisher Geleistete zur Grundlage nehmend, die wissenschaftliche Einsicht in die historische Nachwirkung und Weiterbildung der Gedanken Schopenhauers zu erweitern und zu vertiefen. Der Verfasser der vorliegenden Arbeit sieht die geschichtlichen Beziehungen aus viel zu enger Perspektive und verkennt auf diese Weise die größeren historischen Zusammenhänge. So wird, im Gegensatz zu Rud. Lehmanns aufschlußreichen Untersuchungen, der Einfluß Spinozas auf Schopenhauer in kurzsichtiger Weise geleugnet (S. 348). Ähnliches gilt von den historischen Beziehungen Schopenhauers zu den führenden nachkantischen Denkern, insbesondere zu Fichte, Schelling, Hegel. Daß Schopenhauer mit seiner Lehre methodisch und sachlich sich von dieser Denkergruppe spezifisch unterscheidet und ihnen gegenüber eine selbständige Stellung „abseits" einnimmt (S. 262), ist zutreffend. Das aber schließt nicht aus, daß er von ihr aus, sei es direkt, sei es indirekt, starke Antriebe seines Denkens empfangen hat, welche für den historisch tiefer Blickenden, bei aller Originalität seines Schaffens,

sich in seinen Werken spiegeln. Die wichtigen Untersuchungen P. Waplers über „Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers“ (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 18 [1905]), scheinen dem Verfasser unbekannt geblieben zu sein.

Für die Auffassung der Schopenhauerschen Lehre in ihrem Verhältnis zur Lehre Kants, dessen „wahrer Thronerbe“ Schopenhauer bekanntlich zu sein beansprucht, kommen Untersuchungen in Betracht, deren Vernachlässigung die vorliegende Arbeit ebenfalls bemerken läßt. Das gilt insbesondere von der wichtigen Untersuchung Raoul Richters „Schopenhauers Verhältnis zu Kant in seinen Grundzügen“ (1893), deren Ergebnisse unberücksichtigt bleiben, obwohl der Verf. ihnen auf manchen Punkten nahe kommt (z. B. S. 270—71). Wenn die Behauptung aufgestellt wird, Schopenhauer setze „transzendental und subjektiv unbedingt gleich“ (S. 269—71, 275), so kann dem nicht zugestimmt werden. So unleugbar und bekannt die physiologische Wendung ist, die Schopenhauer dem Kantischen Apriorismus zuteil werden läßt (Kants Lehre liefert nach Schopenhauer eine „Kritik der Gehirnfunktionen“, Werke, Reclam, Bd. II, S. 20), so wenig erschöpft sich die transzendentale Erkenntnis bei Schopenhauer im Charakter psychologischer Subjektivität. Definiert doch Schopenhauer die transzendentale Erkenntnis ausdrücklich als „eine solche, welche das in aller Erfahrung irgend Mögliche vor aller Erfahrung bestimmt und feststellt“ (Werke, Bd. III, S. 57, Vierf. Wurzel, § 20), und stellt er doch den „transzendentalen Idealismus“ ausdrücklich dem „empirischen“ oder „Berkeleyschen“ gegenüber, indem jener die Art und Weise des a priori erkennbaren Bedingtseins alles Objektes durch das Subjekt lehrt. (Vgl. W. II, S. 15; W. I, S. 539.) „Transzendental“ heißt also, wie bei Kant, das Wissen um die Gesetze, welche die Bedingungen möglicher Erfahrung und möglicher Erkenntnis a priori enthalten, nur daß diese Gesetze bei Schopenhauer ausgesprochen physiologisch fundamentiert werden.

Ein besonderes Interesse beansprucht die Weiterbildung, welche die Lehre Schopenhauers durch seinen größesten und genialsten Nachfolger erfahren hat, durch Friedrich Nietzsche. In verdienstvoller Weise zeigt Salzsieder die Zusammenhänge auf, die von Schopenhauer zur Willenslehre des späteren Nietzsche hinüberführen. Die neue Wendung und Ausgestaltung, die der Schopenhauersche Willensbegriff durch Nietzsche erfährt, ist in der Tat noch nicht hinreichend untersucht worden. Auch die vorliegende Arbeit liefert dazu mehr einen Anlauf als eine befriedigende Durchführung. Denn wo bleibt hier die metaphysische Kennzeichnung der grandiosen Struktur des „Willens zur Macht“ im Einzelnen und im Ganzen? Wo bleibt die bei Nietzsche so wichtige philosophische Legitimation der „Umwertung aller Werte“ (also auch des Wertes des Willens!) durch die historische und systematische Kritik des Wert-Begriffs überhaupt, zu der wir ebenfalls bei Schopenhauer bedeutsame Vorstufen und Ansätze finden?

Wo bleibt endlich die Umgestaltung der Schopenhauerschen Ästhetik, wie sie uns in den Zarathustra-Abschnitten „Von den Erhabenen" und „Von der unbefleckten Erkenntnis" in machtvoller Prägung entgegentritt? Soviel Fragen, soviel — Lücken! Und das gerade in dem Abschnitt, der im Übrigen uns zu den gelungensten und erfreulichsten des Buches zu gehören scheint!

Um die Weiterbildung der Lehre Schopenhauers durch Nietzsche überhaupt zu verstehen, wäre es wichtig gewesen, die Position scharf zu umreißen, welche Nietzsche zur Zeit seiner extremsten Anhängerschaft an Schopenhauer eingenommen hat. Daß diese ein merkwürdiges Doppelantlitz aufweist, ist bekanntlich durch Raoul Richter gezeigt worden. Wie R. Richter nachgewiesen hat, erstreckt sich die Anerkennung der Metaphysik in Philosophie, Religion und Kunst, nach dem Vorbild der Schopenhauerschen Lehre, schon bei dem jungen Nietzsche, nicht, wie bei Schopenhauer, auf deren Wahrheitsgehalt, sondern beschränkt sich wesentlich auf ihre kultursteigernde Kraft. Dieser (vermutlich unter dem Einfluß Friedr. Alb. Langes entstandene) Dualismus in der Auffassung der Schopenhauerschen Lehre ist es, der bei Nietzsche die inneren Triebfedern liefert zu einer Um- und Weiterbildung seiner selbst und damit die Triebfedern zur Um- und Weiterbildung der Schopenhauerschen Philosophie. Auch von diesem Zusammenhang, einem der interessantesten, der in der neueren Philosophiegeschichte zwei große Denker miteinander verbindet, lesen wir in der vorliegenden Arbeit kein Wort. (Vgl. S. 320—22.)

Im Gegensatz zu so empfindlichen Mängeln bleibt dem wohlwollenden Leser des Buches dennoch Gelegenheit, im Einzelnen viel Treffendem und Einsichtsvollem zu begegnen. Dahin gehört die entschiedene Zurückweisung der beliebten pantheistischen Auffassung der Lehre Schopenhauers in jeder Form (S. 263, 264). Dahin gehört die Zurückführung ihres vielfach sehr übertriebenen „romantischen" Charakters auf das richtige Maß (S. 341—353). Dahin auch die Betonung der vielfach engen, obgleich wenig beachteten Beziehung der Philosophie Wilhelm Wundts zu Schopenhauers System, eine Beziehung, die selbst durch alle abwehrenden Gesten des Leipziger Denkers nicht beseitigt werden kann. Sehr zutreffend sagt Salzsieder: „Man muß sich darüber wundern, daß sich Wundt Schopenhauer gegenüber so ablehnend verhält und ihn geradezu unterschätzt. Von der eigenen philosophischen Position aus, die Wundt einnimmt, sind die Angriffe und Gegenerhebungen kaum zu billigen, da Wundt mit Schopenhauer viele Berührungspunkte gemein hat." (S. 189). Wie stark diese Berührungspunkte gerade bei der Ableitung des Willens als metaphysischen Prinzips sind, zeigt Salzsieder überzeugend durch Heranziehung der entscheidenden Stellen aus Wundts System (S. 191). Ebenso verrät sich die behauptete Berührung bei Wundts Anerkennung des von Schopenhauer aufgestellten Primats des Willens (S. 192). Nicht minder treffend weiß Salzsieder gewisse verfehlte Angriffe Wundts gegen

Schopenhauer als gegenstandslos zu entkräften (S. 191—92, 323—24), ohne freilich die Tatsache aus der Welt schaffen zu können, daß Schopenhauers Monismus des intelligenzlosen, zwiespältigen, außerzeitlichen Willens und der evolutionistische Voluntarismus W. Wundts zwei verschiedene Welten sind.

Weniger ergiebig fällt Darstellung und Kritik bei dem Dritten unter den Hervorragenden aus, welche zu Weiterbildnern der Schopenhauerschen Lehre geworden sind, bei Ed. von Hartmann. Seine „Philosophie des Unbewußten", welche mit dem Anspruch auftritt, die heterogenen Grundpositionen zweier Antipoden, Hegels und Schopenhauers, in kühner Synthese zu vereinigen und spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode zu liefern, erfüllt, trotz großer Kraft des systematischen Denkens, nach Salzsieder die rege gemachten Erwartungen nicht. Weder ist die Synthese der beiden heterogenen Weltprinzipien („Idee" und „Wille") als gelungen zu bezeichnen, noch wird das Verhältnis von Erfahrung und Metaphysik befriedigend bestimmt, noch sind die entscheidenden spekulativen Resultate wirklich nach induktiver Methode gewonnen. Endlich hat das Zentralprinzip dieser Philosophie mit dem rein negativen Begriff des „Unbewußten" dem philosophischen Klarheitsstreben keinen ernsten Erfolg zu bieten. Damit bedeutet Ed. von Hartmanns Weiterbildung der Lehre Schopenhauers keinen entscheidenden sachlichen Fortschritt über diese hinaus. Sie ist nach Salzsieder im Wesentlichen mit den gleichen Gebrechen behaftet, von welchen sich das System Schopenhauers durchwaltet zeigt. Diese finden allerdings keine ausreichende systematische Erörterung. Bei der Behandlung der Weiterbildung der Lehre Schopenhauers durch Ed. von Hartmann vermissen wir die Schilderung der Umgestaltung der pessimistischen Idee. Bekanntlich nimmt der philosophische Pessimismus Schopenhauers, der auf wesentlich ethischen und metaphysischen Fundamenten ruht, bei Ed. von Hartmann einen ausgesprochen eudaimonistischen, ja hedonistischen Charakter an, wie er dem Inhalt und Geist der Lehre Schopenhauers durchaus nicht mehr entspricht. (Vgl. Rud. Lehmann, S. 103—107.) Eine legitime Weiterbildung dieser Lehre kann infolgedessen auch darin nicht erblickt werden.

Zu ähnlich negativem Ergebnis gelangt die Betrachtung bei den Weiterbildungen Schopenhauerscher Gedanken durch Paul Deussen und C. Peters. „Wenn Deussen die Schopenhauersche Auffassung der Kantischen Begriffe gutheißt, übernimmt er aber auch gleichzeitig die in derselben enthaltenen Fehler.... Ja, Deussen überbietet Schopenhauer noch, indem er den Verstand als ein physiologisches Organ (stellenweise allerdings auch als Funktion eines physiologischen Organs, des Gehirns) auffaßt; hingegen scheint die Vernunft ihm kein besonderes physiologisches Organ zu sein." (S. 57—58). Daran vermag auch die Einführung des Begriffs des „transzendentalen Bewußtseins" nichts zu ändern, welches Deussen mit besonderer Pointierung dem „empirischen

Bewußtsein" gegenüberstellt (S. 58—59, 271, 276). Die Abirrung von den philosophischen Grundlinien des Schopenhauerschen Denkens tritt bei Deussen am radikalsten zutage, wenn er den Philosophen, der sich so weit wie kaum ein anderer von aller theistischen Metaphysik entfernt betrachten darf, unter einseitiger Urgierung gewisser ethischer Berührungspunkte mit christlichen Prinzipien zum „philosophus christianissimus" erhebt (S. 61—64, 272). Ähnlich wie in den Ausführungen von C. Peters findet Salzsieder darin mit Recht eine Auslegung und Umprägung der Philosophie Schopenhauers in christlich-religiösem Sinn, wie sie niemand entschiedener abgelehnt haben würde als Schopenhauer selbst, ja es enthüllt sich darin letzten Endes: die von ihm mit so scharfen Worten gegeißelte Verquickung von Religion und Philosophie. (S. 274, 318).

Neben den behandelten Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie sind zu erwähnen die nicht-behandelten. Hier zeigt das Buch empfindliche Lücken. Unter den Desideraten seien erwähnt: die fehlende Berücksichtigung der sehr anspruchsvoll auftretenden und doch teilweise sehr voreiligen Auseinandersetzungen mit Schopenhauers Lehre vom Mitleid bei Max Scheler in dessen Buch „Wesen und Formen der Sympathie" (3. Aufl. 1926), die eine klärende Richtigstellung in einem Werke, das den Titel des vorliegenden führt, ebenso erheischen wie die kaum verzeihliche und mehr als rückständige Seichtheit, mit welcher sich Benedetto Croce in seinem Buch „Poesie und Nichtpoesie" über Schopenhauer und seine Philosophie ausläßt. Oder handelt es sich etwa hier nicht um eine „Auffassung" der Schopenhauerschen Philosophie, wenn auch um eine verfehlte? Und durfte unter den „Weiterbildungen" derselben Robert Hamerlings „Atomistik des Willens" (1891) und Dietr. Heinr. Kerlers „Weltwille und Wertwille" (1925) unerwähnt bleiben?

Blickt man auf das Gesamtbild, welches die vorliegende Arbeit entrollt, so zeigt sich eine Mannigfaltigkeit und Buntheit der Auffassungen und Weiterbildungen der Philosophie Schopenhauers, inmitten deren es schwer hält, einen kontinuierlichen Zusammenhang und eine klare Linie zu entdecken. Salzsieder möchte dafür den Mangel an Einheitlichkeit in Schopenhauers Philosophie verantwortlich machen: „An alle die zahlreichen Bestandteile und Positionen derselben hat man angeknüpft, um sie für die Auffassung und Weiterbildung auszuwerten, und in jeder Auffassung und Weiterbildung kommt der eigene Standpunkt des Interpreten zum Ausdruck." (S. 354). Aber abgesehen davon, daß Salzsieder bei seiner Kritik Windelbands und der These von dem „glänzenden Mosaik", die innere Einheit in der Lehre und Persönlichkeit Schopenhauers (übereinstimmend mit der neueren Schopenhauer-Forschung) mit Recht stark betont (S. 334): dürfte seine Erklärung für den Mangel an Geschlossenheit in der Auswirkung der Schopenhauerschen Gedankenwelt philosophiegeschichtlich kaum ausreichen. Das wird deutlich bei Betrachtung typisch bedeutsamer Beispiele aus der Philosophiegeschichte. Die Geschlossenheit

geistesgeschichtlicher Tradition ist keineswegs proportional der Geschlossenheit des in dieser Tradition nachwirkenden philosophischen Systems. Kants philosophisches Lehrgebäude leidet an inneren Gegensätzlichkeiten nicht Mangel; trotzdem läßt die Weiterbildung der Lehre Kants eine gewisse Einheitlichkeit und Kontinuität erkennen. Spinozas System zeigt ein streng geschlossenes inneres Gefüge. Seine philosophiegeschichtliche Weiterwirkung dagegen ist von einer Mannigfaltigkeit, welche hinter derjenigen der Lehre Schopenhauers kaum zurücksteht.

Daneben freilich ergibt sich noch ein weiteres allgemeines Resultat als Ergebnis der Betrachtungen des vorliegenden Buches, in dessen Konstatierung wir dem Verfasser beipflichten dürfen. Die „Weiterbildungen sowohl als auch die Auffassungen zeigen, wie fruchtbringend und nach w i e v i e l e n Seiten anregend die Schopenhauersche Philosophie gewesen ist. Sie erbringen zugleich den Beweis, wie sehr das philosophische Werk Schopenhauers, nicht, wie viele seiner Zeitgenossen meinten, eine ephemere Erscheinung gewesen ist, sondern daß sie weit über den engen Kreis kleiner Philosophen hinaus gewirkt hat." (S. 355).

Am bedenklichsten sieht es bei dem Autor unseres Buches mit der textlichen Zuverlässigkeit und Ordnung aus. Wer seine Schrift, ohne Nachsicht und Wohlwollen urteilend, mit dem Maßstab formaler Solidität messen wollte, käme in Versuchung, sie wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen. Die Nachlässigkeit in der Gestaltung des Textes übersteigt in der Tat alles Maß und steht in keinem Verhältnis zu dem intensiven Fleiß und der Eindringlichkeit, von denen die Arbeit im Übrigen Zeugnis ablegt. Daß hiermit kein engherziges Urteil ausgesprochen ist, zeigen folgende Tatsachen, von denen wir hoffen wollen, daß sie für den „Geist der Gründlichkeit" in der jüngeren deutschen Wissenschaft nicht symptomatisch sind: Salzsieder ändert Büchertitel und Zitate, wie es ihm beliebt. An Druckfehlern (oft sinnstörender Art) ist kein Mangel. Nur ein paar Belege: Auf S. 173—76 finden sich auf vier Seiten nicht weniger als fünf falsche Zitate! Auf S. 345—46 auf zwei Seiten nicht weniger als sechs, auf S. 191, 221 und 229 auf einer Seite je zwei. Mag es sich um Schopenhauer handeln (z. B. S. 150: „Mit dem Raume e n t s t e h t der Streit", statt „e n t s t a n d der Streit"), um Nietzsche (z. B. S. 321: „hoch genug für e i n e n Blitz!" statt „für d e n Blitz!"), um W. Wundt (z. B. S. 191: „Willens b e handlung", statt „Willens h a n d l u n g"), oder um Rud. Lehmann (z. B. S. 229: „der Schritt von S p i n o z a zu K a n t zurückgelegt", statt: „von K a n t zu S p i n o z a"). Der Text des zitierten Autors wird ohne jede wissenschaftliche Achtung behandelt und oft in geradezu unverantwortlicher Weise entstellt. (Z. B. die Zitate aus Schopenhauer: S. 345—46, aus Nietzsche: S. 173—76.) Auf S. 323, 342, 347 wird in drei Anmerkungen das gleiche Werk zitiert, darunter zweimal mit verschiedenem Titel, aber von allen drei Malen nicht e i n m a l richtig! —

Erfreulicherweise darf gesagt werden, daß die s a c h l i c h e Zuverlässigkeit des Buches mit der t e x t l i c h e n nicht auf gleicher Stufe

steht. Der Grundgedanke aber, welcher diese Untersuchungen leitet, ist so beifallswürdig, daß wir das Erscheinen derselben, trotz aller Einschränkungen und Vorbehalte, begrüßen müssen. Wir wünschen dem Buche einen so lebhaften Absatz, daß bald eine neue Auflage notwendig wird, welche dem Autor eine gründliche Umarbeitung der ersten ermöglicht.

Frankfurt a. Main. HEINRICH HASSE.

Erich Keller, Das religiöse Erleben bei Schopenhauer. Tübinger Dissertation (1923). 227 Manuskriptseiten.

Dem Autor des Aufsatzes „Das Religiöse bei Schopenhauer" in unserem vorjährigen, XVII. Jahrbuch ist der Inhalt, ja sogar die Existenz der obigen Dissertation erst nachträglich bekannt geworden. Sonst hätte er in ihr eine fleißige Vorarbeit auf diesem noch fast unbebauten Felde der Schopenhauer-Forschung, die teilweise Übereinstimmung des Zieles und wesentlicher Resultate begrüßen und verwerten können. Nun, nachdem er auf sie aufmerksam gemacht worden ist und sie kennen gelernt hat, erachtet er es für seine Pflicht, auch den Lesern des Jahrbuchs Nachricht von ihr zu geben, wenn auch ohne die Hoffnung, ihr dadurch viele Leser zu gewinnen. Denn diese Dissertation, in der Inflationszeit entstanden, ist nicht gedruckt, nur in wenigen, in Schreibmaschinenschrift niedergelegten Exemplaren vorhanden und deshalb schwer zugänglich. Es darf das Bedauern nicht unterdrückt werden, daß ihr Verfasser den Weg zur Schopenhauer-Gesellschaft — die ihm eine Drucklegung vielleicht hätte ermöglichen können — nicht gefunden, ja anscheinend seinerseits von deren Existenz nichts gewußt hat. Der Professor aber, der den Doktoranden zu seiner Schrift anregte, könnte immerhin gewußt haben, daß damals bereits 10 Jahrbücher unserer Gesellschaft, von einem *Paul Deussen,* einem *Franz Mockrauer* herausgegeben, vorlagen, und daß aus ihnen womöglich auch für das gestellte Thema etwas zu lernen gewesen wäre. Doch dies nur nebenbei.

Die Aufgabe, die Keller sich — oder die sein Professor ihm — gestellt hat, besteht darin: „aus dem bunten Fadengewebe des Schopenhauerschen Systems die religiösen Momente loszulösen, sie zu einem Gesamtbild zusammenzufügen und uns auf Grund dessen eine Vorstellung von der Art seines religiösen Erlebens zu machen" (S. 16; vgl. S. 2). Die Zielsetzung ist mithin lediglich eine historisch-biographische Analyse, ohne daß der Versuch zu Folgerungen für das Verhältnis von Metaphysik und Religion gemacht würde. Der Verfasser geht vielmehr von Begriffsbestimmungen der Religion (als „persönlicher Beziehung des Menschen zu einem als heilig erlebten Übersinnlichen", S. 11) und der Metaphysik (als „Überschreitung der Sinnenwelt in der Form der Erkenntnis", S. 13) aus, die reichlich nichtssagend sind, und die auch durch die Arbeit selber keinerlei Vertiefung erfahren. Er hat

— das darf gerne anerkannt werden — seinen Schopenhauer einschließlich sämtlicher Lebensdokumente in Briefen, Gesprächen, Mitteilungen der Zeitgenossen, eifrig durchstudiert, kann sich freilich nicht enthalten, die von seinen Professoren gelernten Sprüche von dem Fehlen einer Entwicklung bei Schopenhauer (die er schon mit dem Jahre 1811, also an der Schwelle des Philosophierens überhaupt, spätestens aber mit der Dissertation von 1813 abgeschlossen sein läßt!!) und von den sträflichen logischen Widersprüchen des Systems (S. 17 und 35) nachzubeten, und hält Schopenhauers Willensmetaphysik mit seiner Erlösungslehre für „völlig unvereinbar"; gelegentlich versteigt er sich sogar zu Ausdrücken (wie z. B.: „oberflächliche und verständnislose Kritik des Theismus", oder: „wo wir Schopenhauers Gedanken auch anpacken mögen, sie zergehen uns zwischen den Händen"!), die nicht anders als anmaßend und töricht genannt werden können. Wie denn überhaupt Mangel an Wärme zu seinem Gegenstand, ein rein schulmäßiges, mühseliges Herumzerren an dem fest verknoteten Begriffsnetz Schopenhauers der auffallende Grundcharakter der Arbeit ist. Wenn sie gleichwohl wertvolle Erträge für das religionspsychologische Verständnis von Schopenhauers Person und Werk liefert, so ist dies dem Fleiß des Verfassers und dem sachlichen Schwergewicht des religiösen Elements bei unserem Philosophen zu danken.

Nach ganz klugen, aber kaum auf eigenem Felde gewachsenen methodologischen Vorerörterungen, die freilich durch die allzu häufige Betonung des tastenden und hypothetischen Charakters der unternommenen Analyse den späteren Resultaten von vornherein keinen sicheren Boden lassen, wird in breit ausgesponnener (159 §§!), etwas dürrer, dabei logisch nicht sauberer und zu vielen Wiederholungen verführender Systematik in einem I. Kapitel Schopenhauers Religiosität gegen andere Formen des religiösen Erlebens aus seinen Ablehnungen des Theismus, des Pantheismus und des Materialismus abgegrenzt. Ein II. Kapitel analysiert Schopenhauers Werk auf seine religiösen Bestandteile hin, unter besonderer Betrachtung des Pessimismus, der Willensmetaphysik, des Verhältnisses von Individuum und Weltganzem, der Erlösungslehre, der Ästhetik, der sittlichen Weltordnung sowie des positiven Verhältnisses zu einzelnen Elementen des Christentums und zu indischen Religionsformen, zumal dem Buddhismus. Im III. Kapitel werden Schopenhauers Lebensdokumente unter dem gleichen Gesichtspunkt durchforscht, und ein IV. Kapitel endlich behandelt die „religiöse Entwicklung" Schopenhauers, wobei auch die Erstlingsmanuskripte einen Platz, aber keine auch nur annähernd ihrer Bedeutung für das Verständnis des Systems entsprechende Behandlung finden: dort, wo der Verfasser hätte beginnen müssen, hat er ermüdet die Feder sinken lassen. Das rächt sich wiederholt. So besitzt er zwar ein richtiges Gefühl für die religiöse Wurzel von Schopenhauers Atheismus (S. 46), kann sie jedoch nicht bloßlegen. Im Ganzen ist, trotz vieler methodologischer Erörterungen,

ein fester methodischer Leitfaden zu vermissen. Es bleibt das unsichere Tasten, zu dem der Verfasser sich selber bekennt (S. 47). Gleichwohl ist der Ertrag, den ihm das System liefert, reich und vielgestaltig.

Allzu reich und allzu vielgestaltig. Denn Keller hat sich durch eine unscharfe, ganz einseitig auf *Otto* und *Söderblom* gestützte Auffassung des Religiösen sowie durch seine Blickeinstellung verleiten lassen, viel mehr Religiöses bei Schopenhauer zu suchen und zu finden, als tatsächlich am Werke war. Insbesondere ist er der Gefahr nicht entgangen, aus der äußerlichen Übereinstimmung einzelner Lehren Schopenhauers mit gewissen Glaubensvorstellungen auf den religiösen Charakter der ersteren zu schließen. So ist ihm der „Monismus" Schopenhauers schon als solcher religiös (S. 73, 77), desgleichen die Natur-Teleologie (S. 78 ff.), ja er spricht von einem numinosen Charakter des Weltwillens, und dieser Weltwille soll bei Schopenhauer „das religiöse Objekt" (S. 83), sogar „Träger der Vorsehung" (S. 89) sein! In der Tat ist Schopenhauers metaphysischer „Wille" durch und durch unheilig, widergöttlich, und die Willensintuition, die Keller „geradezu eine Unterart des Religiösen" nennt (S. 111), weist auch bei genauester Prüfung keinerlei religiöse Färbung auf. Nicht alle „Intuition" ist schon als solche religiöser Natur, und schärfere erkenntnistheoretische Besinnungen, reichere religionspsychologische Studien hätten den Doktoranden vor solchen Irrtümern bewahren können. Nicht minder falsch ist die Behauptung, daß aller ästhetische Genuß bei Schopenhauer bereits „religiöse Werte" in sich trage (S. 158), und daß die „Erhebung ins Reich der Idee" bei Schopenhauer religiös, ja mystisch sei (S. 162 ff.). Die Ideenlehre war schon bei ihrem historischen Begründer nicht religiös konzipiert, nur nachträglich religiös bereichert, und erst bei *Plotinos* hat sie religiösen Charakter angenommen; für Schopenhauer aber war sie die rein gedankliche Brücke zwischen dem Metaphysischen und dem Empirischen, dem All-Einen und dem Individuellen, zugleich brauchbare Hilfskonstruktion für die Ausdeutung des ästhetischen Schaffens und Genießens, ein vorgefundener und mit großer Kunst für die Naturphilosophie wie für die Schönheitslehre verwendeter Baustein seines Gedankengefüges, jedoch bei ihm ohne jeden spezifisch religiösen Gehalt. Wenn hier und da in Schopenhauers Metaphysik des Schönen religiöse Stimmungen durchbrechen, so wird dies nicht durch die Ideenlehre, sondern durch die momentane Willenserlöstheit in der künstlerischen Kontemplation, ihre Verwandtschaft mit dem höchsten Erlösungsziel des Willens überhaupt, bedingt. Und ganz unmöglich ist schließlich die Meinung des Verfassers, Schopenhauers Freiheitsbegriff sei religiös bestimmt (S. 152); derselbe ist kantischer Herkunft, und bei Schopenhauer wie bei Kant rein denkerisch, zur Rettung der Moralität vor der Unverbrüchlichkeit des Kausalgesetzes, gewonnen. So sehr wir selber die religiöse Motivierung und den religiösen Gehalt bei Schopenhauer anerkennen, so sehr müssen wir uns dagegen wehren, daß nun-

mehr alles auch nur entfernt an christliche Vorstellungen Anklingende bei Schopenhauer als religiös abgestempelt werde. Die vorstehenden waren nur die Hauptbeispiele für viele andere unzulässige Ausdeutungen Schopenhauerischer Gedanken im Sinne des gestellten Themas. Auch hier liegt der Grundfehler Kellers in einer unscharfen Erfassung des Religiösen, und diese unscharfe Erfassung bedingt eben jenes Tasten, bei welchem nach und nach so ziemlich alle Elemente des Systems herhalten müssen, um sich als religiös oder doch religiös gefärbt umprägen zu lassen. Die rein denkerischen Motive Schopenhauers kommen dabei zweifellos zu kurz.

Neben diesem Zuviel wird bisweilen zu wenig analysiert. Keller sagt, daß Schopenhauers metaphysisches Bedürfnis „ungefähr" dasselbe ist wie „religiöse Anlage" (S. 108), ohne leider dieses „ungefähr" näher zu bestimmen. Tatsächlich ist das metaphysische Bedürfnis identisch mit der religiösen Not, unter starker Betonung der theoretischen Komponente. Indem aber Keller sich allzu ausschließlich auf *Rudolf Ottos* Begriff des *„Numinosen"* bezieht (S. 8 ff.), mithin einseitig die religiöse Erfüllung ins Auge faßt, ohne das ihr zum mindesten latent zugrunde liegende religiöse Bedürfnis zu beachten, verbaut er sich leider das Verständnis für Schopenhauers Pessimismus, der nun in unsicherem Zwielicht bald als gänzlich unreligiös, als rein eudämonistisch aus „der Verzweiflung an der Lust" entspringend (S. 60 f., 65), bald wieder als religiös gefärbt (S. 199 f.) erscheint. Hier hätte eine stärkere Benutzung der Erstlingsmanuskripte dem Verfasser mehr Klarheit verschaffen und ihn vor einem so falschen Satze bewahren können wie diesem: „Wir haben keinerlei Anlaß zu der Annahme, daß irgendein inneres Verhältnis zu irgendwelchem Übersinnlichen, irgendein «Heiligkeitserlebnis» seiner trüben Stimmung der Welt gegenüber zugrunde gelegen habe" (S. 61). Dieser Satz ist angesichts des von Keller selbst später berührten „besseren Bewußtseins" ganz unhaltbar, und so gut der Verfasser das Verhältnis Schopenhauers zu der christlichen Mystik darstellt (S. 183 ff., unter Verwertung der als Quellenschrift immer noch unübertroffenen Arbeit von *Mühlethaler*), so bedauerlich bleibt, daß ihm unseres Philosophen starke eigene mystische Anlage, die er an derselben Quelle hätte studieren können, entgangen ist. Dabei hat Keller ganz vortrefflich das *„mysterium fascinosum"* der Erlösung im *Nirvāna* (S. 113 ff.), das Indertum Schopenhauers (S. 187 ff.) und seine Unterschiede von der christlichen Erlebensart (S. 179 ff.) dargestellt, und seine Ausführungen über das Schuld-Erlebnis (S. 62), über den Entscheidungscharakter der Schopenhauerischen Frömmigkeit (S. 153 ff.), über den Weg des Unheils und die sittliche Weltordnung (S. 168 ff.) werden von dem Rezensenten gerne als eindrucksvolle Bestätigungen und Bereicherungen eigener Gedanken begrüßt. Bisweilen gelingen Keller überraschend glückliche Formulierungen, so wenn er von Schopenhauers Religiosität als einer solchen der „schicksalhaften Selbsterlösung" (S. 155)

spricht, sie eine „Religiosität der Sehnsucht, nicht des Besitzes" nennt; treffend bemerkt er, daß Schopenhauers höchstes religiöses Gut „ein Zustand, nicht ein Objekt" ist (S. 115), und daß die Stärke seines religiösen Gefühls eingeschränkt sei durch „intellektualistische Kühle" (S. 203).

Im ganzen eine Arbeit voll starker Mängel, mit vielen Wiederholungen und Widersprüchen, ohne klare Bildhaftigkeit und deutliches Resultat — und doch mit reichem Ertrag und voll vieler Anregungen, eine Arbeit, die mindestens als Materialsammlung und Diskussionsbasis einer Drucklegung wohl wert gewesen wäre. Nun bleibt zu wünschen, daß ihr Verfasser, den schulmäßigen Bindungen und der Voreingenommenheit des erwählten Blickpunktes hoffentlich entronnen, auf Grund erneuter Sichtung des Stoffes und mit gereifter Kraft noch einmal zu seinem Thema zurückkehre und sein unsicheres Tasten durch ein vorsichtiges aber festes Zugreifen ersetze.

Stettin HANS ZINT.

Leo Hamburger, Die Religion in ihrer dogmatischen und ihrer reinen Form. Versuch einer Grundlegung der Religionsphilosophie. München (Verlag von Ernst Reinhardt) 1930.

Eine ausgezeichnete Arbeit, die mit vorbildlicher Klarheit und Knappheit eine Fülle des Wesentlichen und — auch dort, wo ihre Ergebnisse anfechtbar sind — des Anregenden darbietet. Die Strenge der Gedankenentwicklung, die Konsequenz der Methode, die Präzision der sprachlichen Prägung verdienen hohes Lob. Daß dabei der Verfasser doch auch „les défauts de ses vertues" hat, ist nicht zu leugnen. Die leidenschaftliche Energie, mit der er die geistige Durchdringung seines Stoffes in Angriff nimmt, verleitet ihn mitunter zu Analysen und Distinktionen, deren Künstlichkeit oder Gewaltsamkeit eklatant ist: dann „hält er die Teile in der Hand", und das Leben, für dessen Fülle und Irrationalität er an anderen Stellen das feinste Verständnis bekundet, ist plötzlich entwichen. Aber solche „Begriffsgespenster" tauchen nicht allzu häufig auf; im ganzen darf man der Schrift neben ihren anderen Vorzügen gerade ein sehr reines Gefühl für die Einzigartigkeit der religiösen Wirklichkeit und Entwicklung nachrühmen.

Noch immer haftet ja zahlreichen religionsphilosophischen Untersuchungen etwas Zweideutiges und Schillerndes an, und Schopenhauers böses Wort von „jenem seltsamen Zwitter und Zentauren, der sogenannten Religionsphilosophie" ist keineswegs gegenstandslos geworden. Es bezieht sich freilich nur, wie Hamburger (S. 78) mit Recht betont, auf den aussichtslosen Versuch, mit wissenschaftlichen Mitteln die objektive Gültig-

keit religiöser Dogmen, etwa der Gottes- und Unsterblichkeitsbehauptung, darzutun; aber eben dieser Versuch wird immer wieder mit ungeheurem Aufwand unternommen. Hamburger selbst versteht unter Religionsphilosophie „nichts anderes als eine an den geschichtlichen Religionen orientierte umfassende Darstellung dessen, worin das Wesen der Religion besteht, nebst einer Betrachtung unter Wertprinzipien und damit eine durchaus empirische Wissenschaft" (S. 77), was selbstverständlich nicht ausschließt, daß die Religion als solche möglicherweise metaphysische Voraussetzungen umfaßt. Das Fundament für Hamburgers Folgerungen und Forderungen kommt jedenfalls überall durch ein „induktives Verfahren" zustande, und gerade die Kapitel, in denen das historische Grundmaterial gesichtet und durchleuchtet wird (vgl. etwa die Betrachtungen über primitive Religion, S. 36 ff., oder über die verschiedenen Formen der Mystik, S. 57 ff.), gehören zu den kenntnisreichsten und instruktivsten des Buches.

Auf dieser Basis erhebt sich die eigentlich philosophische Betrachtung, die methodisch nirgends in Gefahr gerät, die Geltungsansprüche von Religion und Wissenschaft zu verwirren (eine Gefahr, der bekanntlich auch Schopenhauer selbst erlegen ist, wenn er Religion als bloße Vorstufe der Wissenschaft charakterisiert, als eine primitive Bildersprache, die überflüssig wird, sobald die Wahrheit sensu proprio erkannt ist). Alle Möglichkeiten des „Antagonismus" zwischen Wissenschaft und Religion werden von Hamburger schon auf den ersten Seiten durch scharfe Grenzbestimmungen ausgeschlossen, und Religion definiert als „emotionales Verhalten zur Welt", wobei der Begriff „Welt" gefaßt wird als „Inbegriff und Zusammenhang aller Gegenstände, über die ein Mensch Existentialurteile für möglich hält" (S. 23). In diesem Sinn also ist Welt nicht mundus (Natur) im hergebrachten Sinn; auch ein extramundaner Gegenstand (etwa der Gott des Monotheismus) würde, als ein für existierend gehaltener, zur Welt zu rechnen sein.

Religion kann also durch Wissenschaft weder entthront, noch ersetzt werden, ebensowenig wie Wissenschaft durch Religion. Damit wird aber nicht die Frage ausgeschlossen nach dem „normativen Verhältnis" von Religion und Wissenschaft; genauer gesagt, die Frage, „ob die Religion durch legitime Wissenschaft irgendwelchen Wertprinzipien unterworfen ist und worin diese bestehen" (S. 7). Gelingt es, die Existenz solcher Normen und die Rechtmäßigkeit ihres Geltungsanspruches zu erweisen, so wird eine Bewertung der Religion als solcher und ihrer verschiedenen Formen möglich. Die Religion bleibt als autonomes Gebilde bestehen, wie immer auch dieses Werturteil ausfallen möge; aber der geistig reife Mensch wird Religion nur haben wollen, wenn und insoweit sie als wertvoll erscheint, und er wird unter den verschiedenen möglichen Religionstypen bewußt die wertvollste wählen.

Dies also ist es, worauf es dem Verfasser eigentlich ankommt; sein Buch ist der Versuch einer „Kritik der Religion hinsichtlich ihrer Fähig-

keit, wertvoll zu sein". Der Mensch soll sein religiöses Bekenntnis von einer grundsätzlichen Wertüberlegung abhängig machen. „Er soll Religion nicht haben, ohne zu wissen, ob er sie haben darf! Und nur in jener Form besitze er sie, die sich unter allen als die oberste, vorzüglichste ausweist. Besonnener Wille, nicht aber Zufall möge ihn bestimmen" (Vorwort).

Den Ansatzpunkt für seine scharfsinnigen und komplizierten Gedankengänge findet der Verfasser in folgender Überlegung. Religion ist freilich emotionales Verhalten zur Welt; die Urteile aber, die den Weltbegriff der Religion konstituieren, unterliegen der gleichen logischen Gesetzlichkeit wie Urteile überhaupt. So ergibt sich sogleich die fundamentale Unterscheidung zwischen dogmatischer und reiner Religion: dogmatisch heißt hier eine Religion, die in irgendwelchen ihrer begrifflichen Bestandteile zu gültiger Erkenntnis in Widerspruch steht, rein dagegen eine solche, deren theoretisches Fundament wissenschaftliche Gültigkeit besitzt (S. 9).[1] An einer späteren Stelle, die schon sehr deutlich die intellektualistische Grundhaltung des Verfassers enthüllt, wird die gleiche Disjunktion folgendermaßen formuliert: Dogmatische Religion ist ein emotionales Verhalten zu einer unwirklichen, eingebildeten, reine Religion ein solches zu einer — in allen Teilen — wirklichen Welt (S. 27). Somit spitzt sich alles auf die Grundfrage zu, ob dem reinen oder dem dogmatischen Religionsglauben Höherwertigkeit zukomme, und diese Frage wiederum ist nur eine Umschreibung der anderen nach dem wertvollsten Verhältnis von Religion und — gültiger — Wissenschaft (S. 101). Bei der überragenden Bedeutung, die Hamburger der begrifflichen Erkenntnis im Gesamtzusammenhang des religiösen Erlebens beilegt (wobei er freilich gewissen Phänomenen von höchster Bedeutsamkeit, wie z. B. der Mystik und der religiösen Ekstase, nicht gerecht werden kann), kann es nicht wunder nehmen, daß er im zweiten Teil seines Buches zu dem Ergebnis gelangt: „Niemand kann dogmatische Religion besonnen wollen. Des Menschen besonnener Wille kann nicht darauf ausgehen, etwas zu glauben, was er als falsch bezeichnen muß . . . Jeder Glaube setzt die reale Möglichkeit seines Gegenstandes voraus; fällt diese weg, wie mir zuverlässige Erkenntnis zeigt, dann kann ich nicht mehr glauben wollen, weil die Bedingungen dazu zerstört sind" (S. 105). Es gilt also, statt der schlimmen Alternative, vor die der heutige Mensch sich gestellt glaubt: wenn er Religion wählt, auf Wissenschaft verzichten, oder, wenn er sich für Wissenschaft entscheidet, der Religion entsagen zu müssen, — es gilt, statt dieser Wahl zwischen angeblich feindlichen Mächten einen neuen Frieden zwischen ihnen herbeizuführen, indem das religiöse Erlebnis sich auf dem zuverlässigen Unterbau gültigen Erkenntnisbesitzes erhebt. Emotionales und intellektuelles

[1] Das Mißliche dieser Terminologie, die dem Ausdruck „dogmatisch" eine vom herrschenden Sprachgebrauch durchaus abweichende Bedeutung verleiht, ist dem Verfasser selbst bewußt; vgl. S. 26, Anm. 1.

Verhalten sollen in fruchtbarer Synthesis zusammenstimmen: in der Verwirklichung dieser Synthesis besteht Wesen und Aufgabe der „reinen Religion" (S. 113).

Der dritte Teil des Buches, vom Verfasser selbst als wichtigster empfunden, versucht einen Grundriß der „möglichen Arten reiner Religion" zu geben und insbesondere die „Höherwertigkeit des reinen Optimismus" zu begründen. Reiner, d. h. auf gültigen, wissenschaftlich haltbaren Erkenntnissen sich aufbauender Optimismus ist niemals begründbar durch Betrachtung des äußeren Weltgeschehens, das vielmehr immer neuen, unwiderleglichen Anlaß zu pessimistischer Haltung gibt. Die Frage hat vielmehr nur in der Form einen Sinn, ob die Liebe zur Welt sich von allen äußeren Geschehnissen zu emanzipieren vermag, mit anderen Worten: ob der Mensch sie von innen erzeugen kann. Denn vollständig wird der Triumph des Menschen erst, wenn er ihn durch reine Selbsttätigkeit erstreitet (S. 124). Es handelt sich also um eine heroische Lebensauffassung, die der Lehre Nietzsches innigst verwandt ist (auf den sich Hamburger auch häufig bezieht und dessen „Subjektivismus er zu überwinden bestrebt ist), um die Erzeugung jenes großartigen „amor fati", für welchen alle Einzel-Unlust in dem Gesamtzusammenhang eines Schicksals verschwindet, das von innen heraus bejaht und eben durch diese Bejahung nicht mehr als von außen aufgedrängt, sondern als etwas Selbstgeschaffenes erlebt wird. „Es kommt alles darauf an, einen Ansatzpunkt für die Kausalität des Menschen, dadurch er sich optimistische Religion zubestimmt, trotz seines Unvermögens aufzuzeigen, sie sich prinzipiell von allen äußeren Einflüssen unabhängig zu gestalten" (S. 128): hier tritt, bei aller Verschiedenheit des Ausgangspunktes und der Begründung, auch die innere Beziehung zu Kants und Schillers Freiheitslehre deutlich hervor. „In der Selbsterzeugung seines Schicksals durch den Willen liegt die religiöse Aufgabe des Menschen. Hat er sich, um ihr Genüge zu tun, reinen Optimismus erworben, so wird ihm eine zweite, nicht geringere Leistung abverlangt: die Selbstbewahrung des selbsterzeugten Schicksals" (S. 156). Das hier zugrunde liegende Lebensgefühl muß nicht von vornherein und ein für allemal gegeben sein; es kann jederzeit durch eine außergewöhnliche Einzelemotion spontan erzeugt werden. Dies ist es, was Hamburger „Geburt des Schicksals" nennt: es besteht, der Möglichkeit nach, eine vielfache Neu- und Wiedergeburt. „Indem jedes neue Lebensgefühl alle vorausgegangenen entgegengesetzten annulliert, begründet es jeweils das Schicksal neu. Solange das menschliche Dasein währt, ist solch möglichem Verwandlungsprozeß keine Grenze gesetzt; das endgültige Schicksal der Persönlichkeit steht erst mit ihrem letzten Atemzuge fest" (S. 152). —

Ich versuchte, von der Grundstimmung einen Begriff zu geben, zu der dieses tapfere, lebensvolle und liebenswerte Buch hindrängt und von der es getragen ist. Seine Schwäche liegt in den methodisch sehr sorgfältig gearbeiteten Kapiteln, die den Versuch unternehmen, die

Höherwertigkeit des „reinen“ Optimismus, d. h. die „Allgemeingültigkeit“ dieser Art Weltgefühl, exakt zu beweisen. Leider verbietet der enge Raum einer Besprechung das genaue Eingehen auf Einzelnes: sonst wäre zu zeigen, daß die Überschätzung des intellektuellen Momentes sich hier ebenso verhängnisvoll auswirkt wie die Schwäche und Vieldeutigkeit einer „eudämonistischen“ Werttheorie (Wert = Lustbetontheit eines Gegenstands oder Erlebnisses). Daher ist auch die Polemik gegen Schopenhauer an den meisten Stellen ohne Schwierigkeit widerlegbar (vgl. insbesondere S. 128 ff., 162, 164); der sonst so behutsame Verfasser führt hier nicht selten Argumente ins Feld, die dem gründlichen Kenner, aber auch dem gründlichen Gegner der Lehre Schopenhauers nicht verwendbar erscheinen. Aber auch, wo man den Weg Hamburgers nicht überall mitgehen kann, darf man sich doch am Ziel wieder mit ihm zusammenfinden. „In reiner Religion“, heißt es auf der letzten Seite des Buches, „wird die Erträglichkeit des Daseins nicht durch irgendein intellektuell-theoretisches, sondern durch ein emotionales Element zu gewährleisten versucht. Das ist der Gegensatz: viele historische Religionen sagen: wir glauben, daß die Welt gut eingerichtet ist, und so ertragen wir auch das Widerwärtige; die reine: wir wollen, daß die Welt gut eingerichtet sei, und so versuchen wir, die menschliche Psyche so zu gestalten, daß sie mit jener fertig wird. Denn: die Welt ist nur dann gut eingerichtet, wenn der Mensch sie aushält.“

Dresden. KARL WOLLF.

Romain Rolland, Der Götter-Mensch Ramakrishna und das universale Evangelium des Vivekananda. Eine Untersuchung über Mystik und Tat des lebendigen Indien. I. Das Leben des Ramakrishna. 365 Seiten. II. Das Leben des Vivekananda. 204 Seiten. Übertragen von Dr. Paul Amann. Rotapfel-Verlag, Erlenbach-Zürich und Leipzig.

In einer „Vorbemerkung für Leser aus dem Okzident“ bezeichnet Romain Rolland die Absicht dieser beiden wundersamen Bücher mit folgenden Worten: „Einer gegenseitigen Annäherung der Menschen habe ich mein Leben geweiht. Ich versuchte sie bei den europäischen Nationen, vor allem bei den zwei verfeindeten Brudervölkern des Okzidents. Seit einem Jahrzehnte wirke ich in gleichem Sinne zwischen Okzident und Orient.“

Die obengenannten Darstellungen zweier gotterfüllter Persönlichkeiten aus Indiens jüngster Vergangenheit wollen deshalb zunächst einmal Verständnis erwecken für das geistige Leben des indischen Volkes. Indiens Freiheitskampf hat dieses geheimnisvolle Land kürzlich wieder

in den Gesichtskreis des europäischen Zeitungslesers gerückt, und der Name des Propheten der „passiven Resistenz“ gegen England, Mahatma Gandhis, war in den letzten Monaten in aller Munde. Man hat ihn — je nach der eigenen politischen Einstellung — bespöttelt oder bewundert; dem Europäer blieb er aber wohl immer nur der Proletarierführer und Revolutionär.[1] Man sah ein unterdrücktes und ausgebeutetes Volk sich, um Gandhis Person und Namen geschart, gegen seine Zwingherren auflehnen; von den geistigen Triebkräften, die in diesem Helotenvolke leben, wußte und weiß man so gut wie nichts.

Der Gebildete besitzt vielleicht einige Kenntnis von der Weisheit der Veden und den Lehren des Buddha, aber er ist geneigt, anzunehmen, daß die philosophische und religiöse Kraft Indiens seit Jahrhunderten erloschen sei. Es gibt kaum einen größeren Irrtum. Religiöse Verzückung, in der der Fromme göttliche Gesichte mit sinnlicher Lebendigkeit schaut, sind noch heute in Indien etwas Alltägliches: „Jeder aufrichtig fromme Hindu erhebt sich mit Leichtigkeit bis zu dieser Stufe, so frisch und reich sprudelt dort noch der Quell schöpferischen Lebens.“ Dem Manne freilich, von dem das erste der obengenannten Bücher handelt, gelingt es, diese Stufe der Verzückung unzählige Male im Leben zu überschreiten und zur bildlosen Schau des all-einen Brahman vorzudringen. Es gibt zwei Wege, die zu diesem Ziele führen: den Pfad der Erkenntnis und den Pfad der Liebe. Ramakrishna ist ein Bhakti, ein durch Liebe Erkennender. Er erwählt sich eine Sonderform der Gottheit zum Ideal — in seinem Falle ist es die „Große Mutter“, Kâlî. Es gelingt ihm nach und nach, sie zu sehen, zu berühren. Aber vor dieser einzigen Idee verblassen und erlöschen schließlich alle anderen, bis endlich in restloser Selbstaufgabe die absolute Einheit erreicht ist.

Rollands Bericht „setzt wie ein Märchen ein. Erstaunlicherweise aber ist diese antike Fabel, die geradewegs einer Mythologie zu entstammen scheint, Lebensgeschichte von jüngst Verstorbenen, von Nachbarn aus unserem Jahrhundert, die von Augen heute Mitlebender gesehen wurden.“ „Der Mann, dessen Gestalt ich hier beschwöre, war die Krönung von zwei Jahrtausenden inneren Erlebens in einem Dreihundertmillionenvolk. Noch vierzig Jahre nach seinem Tode ist er dem heutigen Indien ein Lebensquell. Er war weder ein Held der Tat, wie Gandhi, noch ein Genius der Kunst und des Gedankens, wie Goethe oder Tagore. Er war

[1] Vielleicht wird die soeben erschienene Lebensbeschreibung Gandhis dieses unvollständige und verzeichnete Bild korrigieren. Vgl.: M. G., Mein Leben. Herausgegeben von C. F. Andrews, übertragen von Hans Reisiger. Leipzig. Im Inselverlag. Der Herausgeber nennt Gandhi den „größten Heiligen und Helden des Zeitalters“. Auch der Feder Romain Rollands verdanken wir bereits eine Darstellung von Gandhis Leben und Kampf. Weitere Gandhi-Literatur s. in den beiden Werken über Ramakrishna und Vivekananda.

ein kleiner brahmanischer Bauer aus Bengalen, und sein äußeres Leben verlief in beschränktem Kreise, ohne besondere Zwischenfälle, außerhalb des politischen und sozialen Geschehens seiner Zeit. Aber sein inneres Erleben umschlang die Vielfalt der Menschen und Götter. Er hatte Teil am Urquell der Energie, der göttlichen Sakti . . . Wenige dringen bis an die Quelle. Das Bäuerlein aber, dem eigenen Herzen lauschend, fand die Wege wieder zum Ozean der Innenwelt."

Rolland zeigt uns seine innere Entwicklung bis zu immer größerer Klarheit, schildert uns, wie er seine Jünger um sich sammelt, wie das Volk ihm zuströmt, und wie endlich der Tropfen heimkehrt zum Meere. Kein mürrischer Büßer und Bußprediger, sondern ein Weiser und ein Heiliger, voll weltüberlegener Heiterkeit, dem doch nichts Menschliches fremd ist, weiß Ramakrishna seiner Umgebung Kraft und Freudigkeit einzuhauchen, umfaßt er alle Menschen in Liebe, findet er in allen Religionen die gleiche ewige Wahrheit. „Bei allen Unterschieden der Zeiten ist Ramakrishna ein jüngerer Bruder unseres Christus."

Eins werden mit allen Wesen und allen Wirklichkeiten — das ist die Erleuchtung; das ist das Licht, das Ramakrishna den Seinen bringt. „Und was tun wir anderes, wir freien Geister des Abendlandes, die wir durch Vernunft oder Liebe die Einheit der lebenden Wesen erkannt haben? Ist dies nicht das ständige Ziel unserer Mühe, die Leidenschaft, die uns durchglüht, unser tiefer Glaube, der uns am Leben erhält und uns über die blutigen Gewässer des Hasses zwischen den Menschen hinschweben läßt? . . . Ist dies nicht unser Wille, der früher oder später erfüllt werden wird, die Nationen, die Rassen, die Religionen zu einen? Und sind wir darin nicht auch unbewußte Jünger des Ramakrishna?"

Neben Ramakrishna steht sein großer Jünger, „der dessen geistiges Erbe antreten und die Saat seiner Gedanken über die Welt streuen sollte", und der doch „in leiblicher und seelischer Hinsicht dessen absoluter Gegensatz" war. Naren oder, wie er sich später nennt, Vivekananda, ist ein junger Adliger aus Kalkutta, mit allen Vorzügen des Körpers und Geistes ausgerüstet. Er ist geübt in allen ritterlichen Künsten und ragt auf der Universität „durch seine strahlende Intelligenz hervor". Er wirft sich mit Feuereifer auf die Wissenschaften des Orientes und des Okzidentes. Er studiert Philosophie und Mathematik, liest die englischen und die Sanskritdichter, meditiert des Nachts über den Vedanta und die „Nachfolge Christi". Er bewundert Keshab Chunder Sen und ist eine Zeitlang Mitglied der christlich-brahmanischen Sekte des Brahmosamaj.

Als Vivekananda achtzehn Jahre alt ist, zieht „der seraphische Meister" den jungen, stolzen und doch des Gottes vollen Kshatriya zum ersten Male in seinen Bann, obwohl es noch schwerer innerer und äußerer Stürme bedarf, bis sein Hochmut gebrochen ist und er sich ihm ganz gefangen gibt. Aber er erlebt bei Ramakrishna nicht eigentlich seine „Bekehrung", sondern die Erfüllung seiner innersten Bestimmung.

Denn „dieser schöne, freie, leidenschaftliche Ephebe, dem sich alle Güter des Lebens, alle Lüste bieten, er legt sich strengste Keuschheit auf". Er weiß, „daß Reinheit der Seele und des Leibes eine geistige Kraft ist, und daß mit dem Verluste der Reinheit jenes Feuer erlischt".

Zum Jünger Ramakrishnas geworden, durchzieht er erst als Pilger sein Vaterland, kommt dann achtundzwanzigjährig nach Amerika, wo er auf dem „Parlament der Religionen" zu Chikago durch den Glanz seiner Persönlichkeit und das Feuer seiner Beredsamkeit ungeheueres Aufsehen erregt. Nach Apostelfahrten durch den nordamerikanischen Kontinent ruft ihn, wie einst einen Paulus, die Stimme des Gottes in seiner Brust hinüber nach Europa. Er empfängt auch hier gewaltige Eindrücke und erringt nicht minder große Erfolge. Max Müller, Herbert Spencer, Paul Deussen treten zu ihm in Beziehung. Zurückgekehrt nach Indien, organisiert er, schon ein schwer Kranker, die „Ramakrishna-Mission", einen Orden mit sozialer und humanitärer Tendenz, begründet auf die Wissenschaft und den Glauben an die Einheit aller Religionen. Nach einer zweiten Reise in das Abendland erliegt er, ein Held noch im Kampf mit dem Siechtum des Körpers, seinem Leiden im Alter von noch nicht vierzig Jahren. Tief ergreifend ist sein Schicksal, erhebend und befreiend der Glaube, der ihn beseelte.

Mit inniger Liebe und tief einfühlendem Verständnis hat der edle Verfasser der beiden Biographien uns den Jünger und den Meister, und damit ein großes Stück indischer Geisteswelt nahegebracht. Wir danken ihm für diese schöne Doppelgabe.

Leipzig-Oetzsch. FRIEDRICH LIPSIUS.

Joseph Geyser, o. ö. Professor der Philosophie in München: Das Prinzip vom zureichenden Grunde. Eine logisch-ontologische Untersuchung. Verlag Joseph Habbel, Regensburg. 136 Seiten.

Der Zweck, den der Verfasser sich mit der vorliegenden Schrift setzt, ist der, das philosophische Gewissen unserer Tage zu schärfen. Eine Arbeit, die sich ein solches Ziel setzt, wird stets das Interesse der um philosophische Fragen sich Bemühenden für sich haben. Bedeutsamer aber erscheint mir die Schrift noch dadurch, daß der Verfasser von der katholischen Idee herkommt, und daß man auch dort sich um die Klärung und wissenschaftliche Fundierung der Prinzipien wenigstens bemüht. Wir freuen uns daher, in der vorliegenden Schrift zu lesen, daß den Verfasser die auf katholischer Seite zur Klärung der letzten Voraussetzungen unternommenen Versuche nicht befriedigen, und daß ihm der Thomismus nach Inhalt und Methode nicht „die einzige mögliche Weise darstellt, ein der katholischen Idee konformes philosophisches System

zu schaffen“ (S. 16). Wenn man auch im katholischen Lager der echten, vorurteilsfreien wissenschaftlichen Forschung sich zuwendet, wird eine Überbrückung der Gegensätze angebahnt und die Idee der Philosophie in einer schon von Schopenhauer geforderten Reinheit herausgearbeitet.

Von dem Gedanken geleitet, „die Philosophie besitze nur insoweit wirklichen Wert, als sie alles daran setze, Wissenschaft zu sein“ (12), ist der Verfasser bemüht, ein Axiom klären zu helfen, das „eines der folgenreichsten, aber auch umstrittensten ist“, das Prinzip vom zureichenden Grunde. Wenn nun aber einem Axiom von solcher fundamentalen Bedeutung, zu welchem zudem fast jeder Philosoph irgendwie einmal Stellung zu nehmen genötigt ist, eine eigene Abhandlung gewidmet wird, so sollte man erwarten, daß wenigstens die Hauptvertreter der wichtigsten Richtungen kritisch behandelt und die einzelnen Positionen aufgewiesen werden, wo sie unzulänglich sind, und wo sie weitergeführt werden müßten. Aber leider werden fast nur die Versuche der katholischen Philosophen besprochen. Insbesondere hätte es doch vor allem nahegelegen, da ja ein Schopenhauer dies Thema umfassend behandelt hat, sich mit dessen Auffassung, welcher Kant die Basis gegeben, auseinanderzusetzen. Wenigstens hätte die Behauptung, Schopenhauers Untersuchung habe keine endgültige Lösung des Problems gebracht und habe sie nach seinem Ausgangspunkt auch nicht bringen können (S. 21), doch näher begründet werden müssen. Gegenüber dem (Kant-) Schopenhauerischen Apriorismus, für den der Satz vom Grunde das Prinzip aller Erklärung ist, das nach Schopenhauer eben darum keiner Erklärung fähig sei noch bedürfe, behauptet Geyser, „daß es logisch nicht angängig sei, das Pr. v. z. Gr. im Sinne eines allgemeinsten Gesetzes aller Gegenstände oder alles Seins überhaupt, als eine unmittelbar einleuchtende und dadurch objektiv gewisse Wahrheit an den Anfang aller Erkenntnis zu stellen und in ihm die logische Wurzel des allgemeinen Kausalgesetzes zu erblicken“ (S. 92). Vielmehr sollte die Warum-Frage erst für bestimmte Gattungen von Gegenständen und Sachverhalten gestellt werden, ihre Berechtigung und die Möglichkeit ihrer Beantwortung für die besonderen Erkenntnis- und Seinsgebiete untersucht, und aus diesem Ergebnis erst das allgemeine Prinzip vom Grunde abgeleitet werden.

Wir übergehen als für unseren Zweck nicht wesentlich die Einzelausführung dieses Programms. Aber man sollte meinen, in seinem Rahmen wenigstens eine gründliche Erörterung des Kausalproblems zu finden; aber auch darin werden wir bitter enttäuscht. Der Verfasser tut sich zwar viel darauf zugute, daß für ihn die Frage des Kausalproblems nur vom Standpunkt des Realismus aus lösbar sei; allein gleich an der Schwelle der Untersuchungen werden wir dahin belehrt, daß nur der unendliche Gott Ursache des Seins sein könne. Es bleibe daher nur noch übrig, nachzuweisen, ob „Gott der einzige Gegenstand sei, auf den der Begriff «Ursache» in seinem vollen und eigentlichen

Sinne zutreffe, nämlich im Sinne des Trägers der Relation des Wirkens", und ob nicht noch endliche Dinge in einem adäquateren Sinne Ursache sein könnten". Diese Frage wird vom Verfasser dahin gelöst, daß von den Dingen „nur in realer Unterordnung unter das Wirken Gottes und in Verbindung mit ihm, ein gewisses Wirken ausgehe" (S. 115). Es wird bei dieser Frage zwar auch auf die Gesetzmäßigkeit der Natur hingewiesen, allein eine gründliche Untersuchung vermissen wir auch hier. Wir hören wohl, daß Gesetzmäßigkeit nicht identisch sei mit mechanischer Kausalität, aber was man darunter dann zu verstehen habe, dem positiven Sinne nach, davon erfahren wir nichts.

Auch hinsichtlich der Kausalität wird der Apriorismus zurückgewiesen. Statt dessen bringt Geyser im letzten Kapitel eine „empirisch-deduktive Begründung" des allgemeinen Kausalgesetzes, und diese Begründung sieht so aus: Nach den Naturgesetzen kann ein Geschehen N nicht eintreten, wenn nicht M vorher da war. Zu M kann wohl Mehreres gehören, und es kann auch etwas dabei sein, was die Naturwissenschaft nicht kennt. Zwischen M und N macht sich das allgemeine Wesen der Kausalrelation im Auferlegen der Notwendigkeit zu entstehen und zu sein bemerkbar. Feststellen können wir nur, daß auch ein realer Einfluß sich geltend mache, aber „welcher Art dieser Realeinfluß sei, worin er bestehe, wie er vor sich gehe, das bleibt im Dunkeln" (133). „Am wenigsten Schwierigkeit macht es, sich ihn als den Willen Gottes vorzustellen, der ja kraft der Unendlichkeit Gottes nicht wirkungslos bleiben kann". Und wenn dann zum Schluß noch das spezifische Wesen der Kausalrelation in das „Entstehen" verlegt wird, — so sind wir noch ebenso klug wie zuvor. „Im übrigen möge, wer was Besseres weiß, etwas Besseres sagen" — so schließt der Verfasser sein Buch.

Aus diesem Überblick ersehen wir, welcher Art die Wurzel ist, an der der Verfasser sein Problem zu erfassen meint. Das Buch enthält viel Fragen, aber wenig Antworten, und diese sind derart, daß in ihnen die klare (Kant-)Schopenhauerische Position durch ein buntes Vielerlei als überwunden gelten soll. Der Beweis, daß nunmehr der Apriorismus widerlegt sei, kann für uns nicht als erbracht gelten. Das Buch mag innerhalb der katholischen Lehre von einem gewissen Werte sein; für eine wirklich voraussetzungslose Wissenschaft kommt es nicht in Betracht.

Ziegenort. PAUL SALZSIEDER.

Harry Slochower, Richard Dehmel, der Mensch und der Denker. Eine Biographie seines Geistes im Spiegelbild der Zeit. 1928. Carl Reißner Verlag, Dresden.

In einem Vortrag über „Philosophische und poetische Weltanschauung" erklärt Richard Dehmel mit Bezug auf sich selbst: „Der Künstler denkt nicht in Verstandesbegriffen, wenn er bei seiner Arbeit ist; er

denkt in Gefühlsvorstellungen. — Er glaubt an alles, was da ist in der Welt; er glaubt auch an die verschiedenen Weltanschauungen, die in seiner Zeit miteinander kämpfen.“ Dehmel lehnt hier und an anderen Stellen für sich eine alle seine Werke durchdringende einheitliche Weltanschauung ab. Hiernach würde er dem Typus von Dichtern angehören, als deren höchsten Vertreter Wilhelm Dilthey (in „Das Erlebnis und die Dichtung“) Shakespeare hinstellt, den hinter seinen Schöpfungen zurücktretenden, objektiv gestaltenden Dichter, — im Gegensatz zum Typus Goethe, dem subjektiven Künstler. Trotzdem ist besonders bei einem lyrischen Dichter, der Richard Dehmel doch im wesentlichen war, der Versuch berechtigt, den Dichter als weltanschauliche Persönlichkeit zu erfassen und ihn in die Zusammenhänge der Geistesentwicklung seiner Zeit einzuordnen. Bisher war dies nur mit einem einzelnen Werke Dehmels geschehen. Raoul Richter, der mit Dehmel befreundete Philosoph, behandelte mit Glück „Dehmels «Zwei Menschen» als das Epos des modernen Pantheismus“ (Zeitschrift für Ästhetik 1908, III. Band, 3. Heft, 394 ff.). Andere, Gustav Kühl 1906, Emil Ludwig 1913, am eingehendsten Julius Bab 1926, haben Dehmels Dichtung im Zusammenhange seines Lebens und seiner Entwicklung dargestellt. Nun unternimmt es der Deutschamerikaner Harry Slochower zum erstenmal, in ausführlicher Darstellung die gesamte menschlich-dichterische Persönlichkeit Dehmels unter philosophischen Gesichtspunkten zu beleuchten und die in seiner Dichtung enthaltenen philosophischen Elemente ans Licht zu ziehen. Da Arthur Schopenhauer unter den Philosophen, die Dehmel beeinflußt haben oder mit denen er geistige Verwandtschaft aufweist, den ersten Platz einnimmt, ist eine Würdigung des Slochowerschen Buches an dieser Stelle angebracht.

Dehmel war nicht nur Dichter, sondern auch Denker. Seiner oben angeführten Äußerung stehen Bekenntnisse gegenüber wie diese: „Das Bedürfnis, einen einheitlichen Zusammenhang in den Erscheinungen der Welt zu suchen, ist ein unveräußerliches Erbteil der Menschenseele.“ Schon der Danziger Abiturient Dehmel offenbart in seiner Vita (1882) seinen Willen zur Gotterkenntnis, den Trieb, sich seiner Gefühle bewußt zu werden; er will sich den Naturwissenschaften widmen: „daß ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält“; und später schreibt er einmal: „Wenn ich nicht Dichter wäre, würde ich mich als Kulturphilosoph betätigen, das heißt, ich würde aus Psychologie, Physiologie, Biologie, Soziologie und Technologie eine neue Gesamtwissenschaft über die Menschheit zu entwickeln suchen.“ Statt dieses geplanten Werkes liegt nun neben Abhandlungen und Briefen Dehmels dichterisches Werk vor, in welches seine philosophischen Erlebnisse eingegangen sind. Überall finden sich bei ihm Anspielungen auf Philosophen aller Zeiten und Richtungen. An der Berliner Universität hörte Dehmel Vorlesungen bei Zeller, Paulsen, Deussen und Gizycki. Besonders Friedrich Paulsen, dessen Einleitung in die Philosophie damals, 1882—84,

schon entworfen war, und Paul Deussen, diese ausgesprochenen Voluntaristen, können zu der voluntaristischen Grundeinstellung Dehmels beigetragen haben. Wie bei dem neunzehnjährigen Dehmel machte sich noch bei dem graubärtigen Revolutionsredner der metaphysische Drang bemerkbar, der Trieb, „den Willen der Welt zu fassen". Diesen Willen der Welt, das Urprinzip, hat er mit vielen Namen benannt: neben Wille, Lebenswille, Geist, Weltgeist, Gottgeist, Geist der Menschheit finden wir ungewöhnliche Bezeichnungen wie WRWLT (= Wir Welt, in „Zwei Menschen"), Rhythmus, Urkraft, Geist der Empörung; alles Anklänge an den „Willen" Schopenhauers. Dieser Voluntarismus klingt schon aus dem „Denkzettel für den verehrten Leser", der jetzt auf der ersten Seite aller Gesamtausgaben seiner Werke steht:

Vor allem: such keinen „Grundgedanken"! — —
Und, merk dir's, kein Erleben geschieht aus Gedanken;
ach, die Gedanken sind nur Ranken,
die wir arabeskenhaft flechten
um Manifeste von grundlosen Mächten.
Denn das Leben hat kein Gehirn,
verwirrt dir höchstens dein Gehirn,
wird dir nur mit Schmerz oder Lust
als ein beseelender Wille bewußt,
der dich unsinnig treibt und lockt. —

Dieser universale Trieb, diese Kraft, „die immer eine, die ihre Geburten immer wieder selbst verschlingt", dieser „Geist, der alles Leben hegt", dieses primum movens, ist nach Dehmel das überall Seiende. In den „Zwei Menschen" wird dieses monistische Prinzip, das kein transzendentes, sondern wie bei Schopenhauer ein immanentes ist, so ausgedrückt (III, 28):

Es ist in uns ein Ewig Einsames —
es ist Das, was uns Alle eint.
Es tut sich kund als Urgemeinsames,
je eigner es die Seele meint.
Sie wurzelt rings im grenzenlos Alleinen;
sie liebt es, sich im Weltspiel zu entzwein,
um immer wieder selig sich zu einen
durch Zwei, die grenzenlos allein.
So lebt die Liebe; das ist kein Traum.
So, Herz, erlebst du's mit am dürrsten Baum,
was ihm wie dir wohl oder wehe tut;
nur leiser, ferner, nicht so nah dem Blut.
Zwei Menschen lächeln über Zeit und Raum.

Wie Schopenhauers „Wille" ist Dehmels „Urprinzip" das Unaussprechliche, Undefinierbare. Jedoch ist es kein vernunftloser, blinder Trieb, sondern wie der Wille Nietzsches „ein Wille zur Steigerung und

Hebung der Lebenswerte". Hiermit entfernt sich Dehmel von Schopenhauer unter dem Einfluß Hegels und des Darwinismus, sowie des Entwicklungsgedankens. Sein Urprinzip ist ein hebendes, sinngebendes. Einmal kritisiert Dehmel das Werk seines Schwagers Franz Oppenheimer „Der Staat", weil „der ideale Instinkt" im Leben darin nicht genügend gewürdigt worden sei. Und diesen idealen Instinkt sieht Dehmel nicht erst im Menschen, er findet ihn schon in der Generation und Regeneration der Pflanzengattungen, ja vielleicht schon in mineralischen Metamorphosen. „Was wäre Sprache und Gesang ohne den Gottgeist im Hintergrunde? Nichts als sinnlose Geräusche!" So glaubt er auch an ein Verflochtensein des Einzelschicksals mit der gesamten Weltgeschichte und an einen Sinn in der Geschichte. Selbst als den Einundfünfzigjährigen sein Dämon in den Weltkrieg hinaustrieb, sah er in einem unversehrt gebliebenen Christusbilde ein Sinnbild für die Unzerstörbarkeit des schöpferischen Geistes. Allerdings dichtete er auch im Schützengraben einen „Psalm der Verwunderung", der Verwunderung über die Sinnlosigkeit dieses Geschehens: „Wie ist diese Welt doch unverbesserlich! Wozu änderst du sie in einem fort, guter Gott?" — In seinem Kriegstagebuch schreibt er: „Im großen ganzen bleibt diese Erde ein entsetzliches Jammertal. Jeder Kampf um das Gute weckt böse Leidenschaften, jedes neue Heil erzeugt wieder Unheil, jede Kraft erzeugt Gegenkräfte, sonst träte Stillstand des Lebens ein", und ein andermal sagt er: „In praxi bin ich wohl Pessimist".

Nun war aber Dehmel, wie sowohl aus seiner Dichtung wie aus seinem Leben hervorgeht, eine urgesunde, von Kraft überschäumende, bis ins Alter liebesfähige Natur, aus seiner Dichtung spricht oft ein reines Vertrauensgefühl zum Dasein, eine unbegrenzte Lebensfreude („Das Leben ist des Lebens Lust"). Wenn man aus solchen Gefühlsäußerungen einen Optimismus herauslesen muß, so ist es, wie schon aus obigem hervorgeht, der Optimismus eines Mannes, der in die Abgründe des Daseins geschaut hat, der den „Grundton ewiger Grausamkeit" kennt, die seelische Tragik des echten Idealisten, die „Paradoxie in der Welt, die uns alle dazu verdammt, einander Böses zu tun im Kampf um das Gute". Dies erklärt die dunklen Klänge schon in Dehmels Jugendlyrik, aus welcher des Dichters Jugendfreund Gustav Kühl „ein seltsam hoffnungsloses Klagen wie eines verwundeten Tieres bei Nacht" heraushört.

Neben den bisher gewürdigten Seiten von Dehmels dichterischer Persönlichkeit zeigen sich bei ihm aber auch andere Tendenzen. Er selbst bezeichnet sich als eine Kampfnatur, als ein „Doppelwesen aus Wildheit und Zucht, Unbändigkeit und Selbstbeherrschung, Freiheitslust und Ordnungsliebe, Leidenschaft und Vernünftigkeit". Er lehnt es ab, ausschließlich ein Mystiker zu sein; „ich bin mindestens in gleichem Grade Rationalist". Sein Streben nach verstandesmäßiger Erfassung der Welt, seine Bemühungen um eine architektonische Gliederung seines lyrischen Werkes wie in „Zwei Menschen", ja um einen systematischen

Aufbau seines Gesamtwerkes nach dem Schema: These, Antithese, Synthese, — alle diese Bestrebungen deuten nach einer anderen Richtung hin und lassen sich vielleicht auf eine Beeinflussung durch die Hegelsche Philosophie zurückführen. Schon 1895 schrieb Dehmel: „Hegels Einfluß auf uns alle ist viel mächtiger, als man heute zugeben will, betört durch Schopenhauer, der ihn überhaupt nicht begriff." (!!) — Nun stellt aber Slochower fest, daß es unsicher, wenn nicht geradezu unwahrscheinlich ist, daß Dehmel sich mit Hegel — der die dunkelste Sprache in der ganzen Philosophie führt — eingehend beschäftigt hat, und er läßt einen Einfluß Hegels nur insofern gelten, als er sagt: „Tief ist Dehmels Denkart von der Logik Hegels, dieser Logik der Leidenschaft, gefärbt." Schon der vierundzwanzigjährige Dehmel hatte erkannt, daß das Leben nicht anders als im Wechselschlag der Antinomien zu fassen ist. Wie Hegel und Nietzsche betont Dehmel die Lebensbejahung „trotz und wegen der Kämpfe und des Leidens der Welt". („Das Leid webt des Lebens endloses Kleid. — Nur auf Leid ist Glück zu bauen. — Kein Licht kommt anders als auf dunklen Wegen.") Dieser notwendige Kampf wird dem Dichter zu einer Quelle neuer Stärke und Lebenslust. Ohne Scheu vor der Anerkennung der Schopenhauerischen Einsicht nimmt der Dichter den Lebenskampf auf, wohl wissend, daß eine nie befriedigte Sehnsucht das Los des Menschen ist, der den Sinn des Lebens zu verstehen sucht. Die absolute Wahrheit „liegt ewig in der Zukunft". Dieser Dichter stürmte durchs Leben, ewig unbefriedigt („Gönne mir nur kein Glück am Herde, hingerissen will ich sein"). Er hat seine Sehnsucht nie verlernt. Wie Schopenhauer erkannte auch Dehmel: „Nimmer ruht der Wünsche Spiel, jeder Tag entfernt das Ziel." Aber die Schopenhauerische Grundanschauung: „Ohne Ruhe aber ist durchaus kein wahres Wohlsein möglich", erklärt Dehmel für eine „Himmelsgreisweisheit". Für ihn liegt der Zustand des Sichglücklichfühlens in dem „Sehnen ohne Maß". Wenn sich nach Schopenhauer der Wille in der endlichen Welt nur als ein grausamer zeigt, so ist der Wille nach Dehmel nicht nur grausam, er nennt ihn „grausig gütiger du". („O ja: die Erde ist voll Grauen. Doch — voll von Sonnen steht die Welt!")

Der Entwicklungsgedanke und das Gesetz der Energiekonstanz bedeuten für Dehmel die Idee der Unsterblichkeit. Das monistische Ideal läßt ihn den Tod überwinden: „Wir sind so innig eins mit aller Welt, daß wir im Tod nur neues Leben finden. — Zwei Menschen fühlen, daß der Tod nicht scheidet." Dieses Sicheinsfühlen mit der Welt verhilft ihm dazu, „sich dem Leben opferherrlich hinzugeben". Ein Allmensch will er sein, kein Übermensch. Mit den Mystikern aller Zeiten ruft er aus: „Ich bin so gotteins mit der Welt, daß nicht ein Sperling wider meinen Willen vom Dache fällt." — Der Zweck des Lebens wird in das Leben selbst verlegt: „Statt nach alter Gewohnheit nur immer zu fragen: was ist das Leben wert, nämlich uns wert?, lautet heute die Frage

geziemender, stolzer sowohl wie bescheidener: Was sind wir dem Leben wert?“

Auch in Dehmels Auffassung von der Kunst und ihrer Stellung in der Welt lassen sich Parallelen zu Schopenhauers Ideen feststellen. Dehmel gehörte seinem Lebensalter nach (er lebte von 1863 bis 1920) der Generation der Naturalisten an; aber er stand ihnen immer innerlich fern. Ihrem Prinzip der exakten Naturnachahmung stellt er die Kantisch-Schopenhauerische Einsicht gegenüber, daß die Natur nur der Rohstoff ist, der vom Künstler gebändigt und umgeformt werden muß. Durch das Mittel der Sprache, durch die Gewalt des Rhythmus („im Anfang war der Rhythmus“) wird nach ihm in der Kunst das Zeitlich-Zufällige, das Einmalige überwunden, und das Typische, das ewige Sein, die Idee gestaltet. Dehmel war naturalistischer Idealist, das Ästhetische schlägt bei ihm ins Ethische um. Einmal erklärt er: „Meine Kunst ist meine Religion.“ Wie Schopenhauer und die deutschen Idealisten vertritt er die Überzeugung „von dem großen Frieden, der in der Kunst wohnt“ und von der ausschlaggebenden Bedeutung des i n n e r e n Verhaltens des einzelnen zu den äußeren Erscheinungsformen des Weltwillens, die den einzelnen so oft bedrängen und hemmen.

Bis hierher seien die Gedankengänge des Slochowerschen Buches verfolgt. Beziehungen Dehmels zu der Schopenhauerschen Gedankenwelt und Abweichungen von ihr, die durch sein andersgeartetes Temperament und durch die veränderte Kulturlage bedingt sind, sind zutage getreten. Darüber hinaus behandelt Slochower die verschiedenen Bezirke von Dehmels Dichtung: Weib und Welt, Arbeiter und Gesellschaft, Volk und Menschheit, Mensch und Gott, Natur und Kunst, und schließlich zeigt er Dehmel in Beziehung zu den Tendenzen unseres Zeitalters und zu anderen führenden Dichterpersönlichkeiten. Hierbei ist festzustellen, daß verschiedene Abschnitte sich überschneiden und der Verfasser sich an zahlreichen Stellen wiederholt. Jedoch kommen seine Hauptergebnisse schließlich doch klar zum Ausdruck. Daneben behandelt er auch manches andere, was mit Dehmel unmittelbar nichts zu tun hat. In seinem Bestreben, den Leser in die Probleme einzuführen, erläutert er philosophische Systeme in ihren Grundzügen. Den 226 Seiten Text folgen 56 Seiten Anmerkungen. Slochower hat nicht nur Dehmels Werke und Briefe, sondern auch manches wichtige, noch unveröffentlichte Material aus dem Dehmel-Archiv in Blankenese herangezogen. Durch persönlichen Verkehr mit allen namhaften Freunden Dehmels und mit seinen Verwandten ist er dem Menschen und Denker Dehmel im Geiste nahegekommen.

Mit Bezug auf seine ganze Arbeit könnte man sagen, daß hier ein lyrischer Dichter mit zu schweren philosophischen Gewichten belastet worden ist. In der Tat wäre es um den Wert und die Wirkungskraft eines dichterischen Werkes schwach bestellt, wenn zu seiner Erläuterung ein so tiefgründiges, gelehrtes Werk nötig wäre wie dieses. Tatsächlich

spricht aber Dehmels Dichtung auch ohne Erläuterungen zu unserem Gefühl. Gewisse gedankliche Reste, die nicht völlig gestaltet worden sind, haben es bewirkt, daß man Dehmels Dichtung als schwerverständlich bezeichnet hat. Jedenfalls ist es sehr verdienstlich, wenn, wie es hier durch Slochower an Dehmel geschehen ist, das gedanklich-philosophische Fundament durchforscht wird, auf dem sich ein lyrisches Wortkunstwerk erhebt, ein nach Ansicht vieler so luftiges, so problematisches Gebilde.

Danzig-Langfuhr. KURT HORN.

MITTEILUNGEN.

DIE 14. GENERALVERSAMMLUNG DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

wird laut Beschluß des Vorstandes vom 19. Januar 1930 in Hamburg-Altona stattfinden, und zwar ist neuerdings der Oktober 1931 als Zeit in Aussicht genommen.

Es soll versucht werden, die Tagung wieder — wie die von 1927 und von 1929 — zu einem philosophischen Kongreß auszugestalten, für welchen diesmal das General-Thema „Theorie und Wirklichkeit" gewählt worden ist.

Einladungen mit dem näheren Programm werden den Mitgliedern rechtzeitig zugehen.

Die örtliche Vorbereitung liegt in den Händen der Ortsgruppe Hamburg-Altona (Vorsitzender: Stadtarchivar Dr. Paul Th. Hoffmann in Altona, Stadtarchiv, Rathausmarkt).

SCHOPENHAUER-
ABRECHNUNG VOM 1. JANUAR

Vermögensbestand am 1. Januar 1930
und Einnahmen im Jahr 1930.

I. Vermögen am 1. Januar 1930.			
a) Bankguthaben	RM. 766,85		
b) Postscheckguthaben . . .	RM. 4574,72		
c) Wertpapiere	RM. 1481,08	RM.	6822,65
II. Einnahmen im Jahr 1930.			
1. Jahresbeiträge:			
a) für die Jahre 1926—1928 .	RM. 80,—		
b) für das Jahr 1929 . . .	RM. 357,36		
c) für das Jahr 1930 . . .	RM. 5437,95		
d) für das Jahr 1931 . . .	RM. 30,—	RM.	5905,31
2. Lebenslängliche Mitgliedsbeiträge		RM.	200,—
3. Gönnerbeiträge			
a) für das Jahr 1929	RM. 37,50		
b) für das Jahr 1930	RM. 151,54	RM.	189,04
4. Spenden:			
a) des Reichsfinanzminist. . .	RM. 1000,—		
b) des Preuß. Kultusminist. .	RM. 800,—		
c) der Mitglieder	RM. 569,14		
d) einiger Freunde	RM. 280,—	RM.	2649,14
5. Für verkaufte Jahrbücher		RM.	221,80
6. Zinsen aus Bankguthaben u. Wertpapieren .		RM.	166,—
		RM.	16153,94.

GESELLSCHAFT

1930 BIS 31. DEZEMBER 1930.

Ausgaben im Jahr 1930 und Vermögensbestand am 31. Dezember 1930.

I. Ausgaben im Jahr 1930.			
1. Kosten des Jahrbuches 1930:			
a) Honorare	RM. 1082,—		
b) Druck und Einband . .	RM. 4455,95		
c) Porto- und Versandspesen	RM. 483,25	RM.	6021,20
2. Für das Schopenhauer-Archiv . .		RM.	1034,50
3. Ankauf älterer Jahrbücher		RM.	60,—
4. Generalversammlung 1929 nachträgl. Kosten		RM.	142,80
5. Verwaltungsspesen:			
a) der Geschäftsleitung inkl. Material	RM. 843,35		
b) des Schatzmeisteramtes inkl. Material, Bank-, Post-, Portospesen usw.	RM. 645,02		
c) Reisespesen und Kosten der Vorstandssitzung 1930 in Berlin	RM. 679,80	RM.	2168,17
II. Vermögen am 31. Dezember 1930.			
a) Bankguthaben	RM. 5089,89		
b) Postscheckguthaben . . .	RM. 128,—		
c) Bargeld	RM. 28,30		
d) Wertpapiere	RM. 1481,08	RM.	6727,27
		RM.	16153,94.

Danzig-Oliva, den 6. Januar 1931.

Arthur Sülzner,
Schatzmeister.

BERICHT DES SCHATZMEISTERS
ÜBER DAS JAHR 1930.

Das vorstehend nachgewiesene Vermögen der Gesellschaft am Jahresende 1930 in Höhe von RM. 6727,27 kann leicht den gefährlichen Eindruck gesicherter Wohlhabenheit machen. Doch bleibt nach Abzug des unangreifbaren Kapitals der lebenslänglichen Mitglieder in Höhe von RM. 1700,— der Anfangsbestand von RM. 5027,27 für das neue Jahr hinter dem des Vorjahres zurück, und dies, obgleich die Gesellschaft im vergangenen Jahre durch erhebliche staatliche und private Spenden in ihrer Arbeit wesentlich unterstützt worden ist. Wie ein Vergleich der vorjährigen Ausgaben mit den Einnahmen ergibt, wird die Gesellschaft ihre Tätigkeit in gleichem Umfange nur fortsetzen können, wenn die Einnahmen an Mitgliederbeiträgen und Spenden sich mindestens auf gleicher Höhe erhalten. Infolge der allgemeinen wirtschaftlichen Not hat aber die Gesellschaft im letzten Jahre eine große Anzahl von Mitgliedern verloren, so daß mit einem Rückgang der Einnahmen aus regelmäßigen Beiträgen gerechnet werden muß. Andererseits werden sich die Ausgaben dadurch erhöhen, daß in diesem Jahre die satzungsmäßige — im Vorjahre aus Sparsamkeitsgründen zurückgestellte — Generalversammlung durchgeführt werden muß.

So befindet sich die Gesellschaft nach wie vor in großer Besorgnis um ihre weitere Entwicklung, ja um ihre zukünftige Existenz.

Manchem erscheint als einfachstes Mittel das der Beitragserhöhung. Doch würde dies nur einen weiteren Rückgang der Mitgliederzahl zur Folge haben, während doch nur eine Erhöhung der Mitgliederzahl die Gesellschaft auf eine gesicherte Grundlage stellen kann. So müssen wir also an dieser Stelle wiederum die so oft bewährte Opferwilligkeit unserer Mitglieder anrufen und bitten, uns durch freiwillige Mehrleistungen, möglichst größere Spenden, sowie durch reges Werben neuer Mitglieder zu unterstützen.

Wir danken allen denjenigen, die uns im vorigen Jahre geholfen haben, und zwar

Herrn Hauptlehrer ABRESCH, Simmern a. Dh.,
Herrn Landgerichtspräsident RICHARD ADAM, Straubing,
Herrn Kaufmann HUGO ANNUTH, Zoppot,
Herrn Kaufmann FRIEDRICH ASMUS, Freiburg,
Herrn Oberlandesgerichtsrat FRIEDRICH BÄHR, München,
Herrn Fabrikant F. BLEYLE, Stuttgart,
Herrn Fabrikbesitzer Dr. KURT BÖNINGER, Bonn,

Herrn Geh. Justizrat Dr. FELIX BONDI, Dresden-A.,
Frau LINA BRÜLL, Munderfing,
Herrn Baurat GEORG CRESS, Leipzig,
Herrn Bankbeamten MAX EISELIN, Kriens,
Herrn A. EISENLOHR, München,
Herrn Dr. med. M. EITINGON, Berlin-Dahlem,
Frau Dr. h. c. ELISABETH FÖRSTER-NIETZSCHE, Weimar,
Herrn WALTER FRIES, Mannheim,
Herrn Rechtsanwalt Dr. KURT GAREIS, Chemnitz,
Herrn MAX GARSCHAGEN, Amsterdam,
Herrn Generaldirektor OTTO GERSTENBERG, Berlin-Dahlem,
Herrn Bankdirektor JAKOB GOLDSCHMIDT, Berlin,
Herrn Dr. h. c. ARTHUR VON GWINNER, Berlin-Charlottenburg,
Herrn Generaldirektor a. D. Dr. HEINRICH HAHN, Berlin-Grunewald,
Herrn Landwirt OTTO HEINRICH, Groß-Drebnitz,
Herrn Fabrikbesitzer HELLE, Braunschweig,
Herrn Architekt FRIEDRICH HOFMANN, Graz,
Herrn Bankdirektor OSWALD HOSTOVSKY, Prag,
Herrn ALFRED KNEHT, Riga,
Herrn Exz. Dr. jur. et med. vet. h. c. WALTER KOCH, Prag,
Herrn Kaufmann MORITZ KÖNIGSBERG, Dresden-A.,
Frau Geheimrat MARIE KRETSCHMANN, Potsdam,
Herrn WILHELM KRONFUSS, Budapest,
Herrn Dr. LAUFER, Braunlage a. H.,
Herrn Justizrat LEWINSKY, Danzig-Langfuhr,
Herrn Prof. Dr.-Ing. EDMUND VON LIPPMANN, Halle a. S.,
Herrn Schriftsteller EMIL LUDWIG, Moscia,
Frau CHR. MAYER-DOSS, Partenkirchen,
Herrn Rechtsanwalt Dr. jur. KARL MENDEL, Dresden-Strehlen,
Herrn Generaldirektor HERBERT PEISER, Berlin-Dahlem,
Herrn Oberbahnamtmann a. D. FRIEDRICH PFUNDT, Stuttgart,
Herrn OSWALD PRÄTZEL, Braunschweig,
Herrn Univ.-Prof. Dr. ARTHUR PRÜFER, Leipzig,
Herrn Direktor WALTHER RAUSCHENBERGER, Frankfurt a. M.,
Herrn Dipl.-Ing. Dr. FRANZ RIEDINGER, Jena,
Herrn Rechtsanwalt BERNHARD ROSENBAUM, Danzig,
Herrn Justizrat RUHM, Danzig,

Herrn Dr. jur. W. C. TH. VAN DER SCHALK, Amsterdam,
Frau Lehrerin SCHINKEL, Neukölln,
Herrn Dr. jur. WALTER SCHLIFFKE, Altona a. Elbe,
Herrn Dr. med. WILHELM SCHLÜTER, Gütersloh,
Herrn Bankdirektor ARTHUR SCHMIDT, Nürnberg,
Herrn Ingenieur ALFRED SCHNEIDER, Fürstenwalde a. Spree,
Herrn J. SCHOCKEN jun., Zwickau (Sachsen),
Herrn Kommerzienr. HANS SCHRICKER, Baumeister, Regensburg,
Herrn Dr. phil. JOHANNES SCHUBERT, Danzig-Oliva,
Herrn Dr. med. SERBA, Danzig-Langfuhr,
Frau EMILIE SEDLITZKY-KARVASY, Berchtesgaden,
Frl. Erika SIEBECK, Lehrerin, Jena,
Herrn Dr. JULIUS THILO, Fabrikant, Mainz-Kastell,
Herrn Justizrat Dr. THOMSEN, Gries,
Herrn Generaldirektor Dr. RICHARD UTECH, Berlin,
Herrn Geh. Regierungsr. Prof. Dr. HANS VAIHINGER, Halle a. S.,
Herrn Baumeister ARTHUR WUSTLICH, Dresden-A.

Der Stand der Mitglieder betrug am 1. Januar 1930:	689
Durch Tod, Streichung und Austritt haben wir verloren:	118
	571
Neu beigetreten sind:	38
so daß wir mit einem Mitgliederstand von	609

in das neue Jahr treten.

Davon sind 17 seit der Inflation neu beigetretene Mitglieder auf Lebenszeit.

Das Kapital dieser lebenslänglichen Mitglieder ist z. T. in Frankfurter Hypotheken-Bank Goldpfandbriefen angelegt; im übrigen wird es in weiteren guten Effekten angelegt werden.

Danzig-Oliva, den 6. Januar 1931.

Der Schatzmeister:
Arthur Sülzner.

BERICHT ÜBER DIE LINDTNER-STIFTUNG.

Gegenstand eingehender Beratung war in der letzten Vorstandssitzung vom 19. Januar 1930 in Berlin (vgl. XVII. Jahrbuch, S. 383/84) das Testament des verstorbenen österreichischen Hauptmanns a. D. Franz Lindtner. Das hinterlassene Kapital ist dank der unermüdlichen Arbeit unseres stellvertretenden Schatzmeisters, Herrn Justizrat

Dr. Wurzmann, seitens der schwerfälligen österreichischen Behörden endlich zur Auszahlung gelangt; es beträgt — einschließlich der inzwischen aufgelaufenen Zinsen — z. Zt. 8050,75 RM. und ist in Höhe von 5700 RM. in Wertpapieren, in Höhe von 2350,75 RM. in Bankguthaben angelegt. Die Stiftung, die nach dem Willen des Erblassers beschlossen war, ist von der zuständigen Stelle leider noch nicht genehmigt worden. Aus diesem Grunde konnte auch am letzten Todestage Schopenhauers, obwohl dieser als der 70. sich besonders hierzu geeignet hätte, noch keine Verteilung der „gebundenen Gesamtausgaben von Schopenhauers Werken" stattfinden; jedoch sind die nötigen Vorbereitungen bereits getroffen, und zwar ist insbesondere auf Grund eines Beschlusses der Vorstandsmitglieder der Stiftung ein Vertragsverhältnis mit der Verlagsbuchhandlung Philipp Reclam jr. in Leipzig in Aussicht genommen, welche sich bereit erklärt hat, eine den Zinsen des Kapitals entsprechende Anzahl der Gesamtwerke Schopenhauers zu einem Vorzugspreise alljährlich an die ihr namhaft zu machenden Adressen zu versenden. Ferner hat die Firma Reclam sich bereit erklärt, den kostenlosen Druck eines den Werken voranzuschickenden Vorworts auszuführen; dieses ist von Herrn Dr. Taub bereits fertiggestellt und weist auf die Stiftung und das Leben des Stifters, insbesondere natürlich auf seine Beziehungen zu Schopenhauer, hin. Auch ist der Vertrag mit der Verlagsbuchhandlung Reclam vom Unterzeichneten in allen Einzelheiten vorbereitet, so daß er nach erfolgter staatlicher Genehmigung der Stiftung sofort rechtsverbindlich abgeschlossen werden kann. —

Ich gebe der Erwartung Ausdruck, daß die Lindtner-Stiftung zur Verbreitung der Schopenhauerschen Philosophie das ihrige beitragen und sich somit so segensreich auswirken wird, wie der hochherzige Stifter es erhofft hat.

Halle a. S. KONRAD PFEIFFER.

ORTSGRUPPEN.

1. Die Ortsgruppe Frankfurt a. M. veranstaltete eine Feier zu Schopenhauers 70. Todestag, über die an anderer Stelle ausführlich berichtet wird (vgl. oben S. 000). Ein weiteres Programm für den Winter 1930/31 ist bis zur Drucklegung des Jahrbuchs nicht mitgeteilt worden.

2. Ortsgruppe Hamburg-Altona. Hauptsitz Altona (Vorsitzender: Stadtarchivar Dr. Paul Th. Hoffmann, Altona, Altes Rathaus). Im Winterhalbjahr 1930/31 sind folgende Vorträge teils schon gehalten, teils noch geplant:

Theodor Däubler: „Die visionär-philosophischen Leitgedanken in meinem Epos «Das Nordlicht»".

Dr. Hans Zbinden (Zürich): „Rudolf Maria Holzapfels Panidealismus", Sonderzyklus von 3 Vorträgen

a) „Die religiöse Krisis der Gegenwart",
b) „Das neue religiöse Weltbild",
c) „Das alte und das neue Gewissen".

Dr. Karl Wollf (Dresden): „Goethe und die Lebensgestaltung der Gegenwart".

Prof. Dr. Werner Gruehn (Dorpat): „Die moderne Religionspsychologie und das Problem der Seelsorge von heute".

Kaplan Fahsel (Berlin): „Buddha und Nirwana".

Prof. Dr. William Stern (Hamburg): „Probleme der Entwicklungspsychologie".

Dr. phil. Rosa Schapira: „Die Entwicklung der Weltanschauung in Sowjet-Rußland".

Dr. R. Biernatzki: „Hat Schopenhauer ein Recht, sich als Kantianer zu bezeichnen?"

Dr. P. Th. Hoffmann: „Die alten Weltanschauungen des Orients und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Entwicklung des fernen Ostens (insbesondere Indien und China)".

Dr. Heinrich Hellmund: „Der Sinn des Lebens" (Sonderveranstaltung in 6 gemeinverständlichen Vorträgen).

3. Ortsgruppe Danzig (Vorsitzender Oberstudienrat Dr. Cüsow, Danzig-Langfuhr, Jäschkentalerweg 39). Im Winterhalbjahr 1930/31 sind folgende Veranstaltungen teils schon durchgeführt, teils noch geplant:

Dr. Semi Meyer: „Relativismus als zeitgemäße Weltanschauung".

Dr. Walter Ehrenstein: „Die natürliche Werttafel und die beiden Werttafeln Schopenhauers".

Prof. Dr. Arnold Kowalewski (Königsberg): „Die offenen Fragen in den Systemen Kants und Schopenhauers".

Dr. med. E. Liek: „Der Wille als Heilmacht".

Im Februar soll wieder eine Gedächtnisfeier zu Schopenhauers Geburtstag stattfinden mit einer kurzen Gedächtnisrede des Vorsitzenden, einem Festvortrag von Schriftsteller Dreecken über „Recht, Liebe, Moral" und musikalischen Darbietungen unter Leitung von Dr. Johannes Schubert.

Die Ortsgruppe zählt zurzeit 96 Mitglieder.

JAHRBÜCHER.

Das XIX. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für 1932 wird im Februar 1932 erscheinen. Manuskripte und sonstige Einsendungen dazu müssen bis spätestens den 1. November 1931 bei dem Herausgeber, dem unterzeichneten Vorsitzenden der Gesellschaft, eingehen. Jedoch ist frühere Einsendung oder zum mindesten Ankündigung dringend erwünscht.

Besprechungsexemplare von Werken der Schopenhauer- oder der sonstigen philosophischen Literatur können nur dann noch im nächsten Bande Berücksichtigung finden, wenn sie bis spätestens den 1. August 1931 beim Herausgeber eingehen.

Von älteren Jahrbüchern sind bei uns noch vorhanden und können von Mitgliedern bezogen werden:

VII. Jahrbuch 1918 (enthält u. a.: Alfons Bilharz, Gedenkblatt für Wilhelm v. Gwinner; Paul Deussen, „Materialismus, Kantianismus und Religion"; Maria Groener, Über die Darstellung Schopenhauers durch Kuno Fischer [Preisarbeit]; Adolf Saxer, „Kritik der Einwendungen gegen die Grundprinzipien der Ästhetik Schopenhauers"; Günther Jacoby, „Herder und Schopenhauer"; Reinhart Biernatzki, „Pflicht und Schicksalsglaube"; Hans Taub, „Strindberg und Schopenhauer". — Alte Bilder von Schopenhauers Vater und Großvater).

VIII. Jahrbuch 1919 (enthält u. a.: Paul Deussen, „Zum Jubiläumsjahr der Welt als Wille und Vorstellung"; Friedrich Lipsius, „Voluntarismus und Intellektualismus"; Johannes Volkelt, „Der Begriff des Irrationalen"; Constantin Großmann, „Geschichtliche und metaphysische Religion"; Cay v. Brockdorff, „Schopenhauer und Herbart"; Hans Zint, „Zum Briefwechsel zwischen Schopenhauer und Goethe"; Karl Gjellerup, „Mein Verhältnis zu Schopenhauer"; Carl Gebhardt, „Wilhelm v. Gwinner"; Maria Groener, „Gustav Friedrich Wagner". — Faksimile eines Gedichts von Schopenhauer. Jugendbildnis W. v. Gwinners).

IX. Jahrbuch 1920 (Der Erinnerung an Paul Deussen, gest. 6. Juli 1919, gewidmet. Enthält u. a.: Franz Mockrauer, „Paul Deussen als Mensch und Philosoph"; Alois Höfler, „Schopenhauer 1919—2020. Dem Gedenken an Paul Deussen gewidmet". — Ein Bildnis Paul Deussens).

X. Jahrbuch 1921 (enthält u. a.: Hans Zint, „Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins"; Carl Gebhardt, „Schopenhauer und die Romantik"; Hans Taub, „Adam Ludwig v. Doß"; Constantin Großmann, „Die Kossaksche Rezension"; Franz Mockrauer, „Zur Biographie Arthur Schopenhauers"; E. O. v. Lippmann, „Aus Schopenhauers letzten Lebensjahren"; Arthur Prüfer, „Arthur Schopenhauers Abhandlung «Transzendentale Spekulation» usw. im Lichte der Weltanschauung Richard Wagners". — Zwei faksimilierte Seiten aus Schopenhauers Handexemplar von Hegels „Encyclopädie").

XI. Jahrbuch 1922 (enthält u. a.: Otto Schilling, „Vision und Gestaltung"; Gustav Schneider, „Das Subjekt des Erkennens bei Schopenhauer und die Weiterbildung des Problems bei Deussen und E. v. Hartmann"; Giuseppe de Lorenzo-Neapel, „Buddho e Schopenhauer"; Otto Fiebiger, „Unveröffentlichte Briefe Johanna Schopenhauers an

Karl August Böttiger"; Franz Riedinger, „Die Akten über Schopenhauers Doktorpromotion"; Leo Wurzmann, „Schopenhauer als Lebensretter"; W. Bröcking, „Schopenhauer und die Frankfurter Straßenkämpfe am 18. September 1848". — Faksimile „Grabschrift eines Selbstgehenkten" von der Hand Schopenhauers).

XII. Jahrbuch 1923—1925 (enthält u. a.: Theodor Lessing, „Schopenhauer gegen Kant"; Franz Mockrauer, „Schopenhauers Stellung in der Philosophie der Gegenwart"; Hans Wahl, „Ein wiedergefundenes Schopenhauer-Bildnis" [mit Abbildung]; Otto Fiebiger, „Neues über Friedrich Müller v. Gerstenbergk"; Werner Deetjen, „Aus dem Weimarer Schopenhauer-Kreise". — Aus der älteren Schopenhauer-Literatur: Manulneudrucke von John Oxenfords „Iconoclasm in German Philosophy" aus der Westminster Review von 1853, mit Übersetzung und Erläuterung von O. Lindner; ferner des 27. und 28. Briefes von J. Frauenstädts „Briefe über die Schopenhauersche Philosophie" [1854]).

XIII. Jahrbuch 1926 (besteht in dem Werk „Schopenhauer und Brockhaus". Zur Zeitgeschichte der „Welt als Wille und Vorstellung". Ein Briefwechsel, herausgegeben von Carl Gebhardt. Mit Bildern und Dokumenten aus dem Schopenhauer-Archiv. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1926).

XIV. Jahrbuch 1927 (enthält u. a.: Rudolf Metz, „Bilharz und Schopenhauer"; Hans Zint, „Schopenhauer und Platon"; André Fauconnet, „Goethes Einfluß auf Anatole France im Lichte der Philosophie Schopenhauers"; Otto Juliusburger, „Schopenhauer und die Psychotherapie der Gegenwart"; Franz Mockrauer, „Schopenhauers Bedeutung für die Volksbildung"; Max Oehler, „Nietzsches Unzeitgemäße Betrachtung: Schopenhauer als Erzieher"; Georg Stock, „Leitgedanken zu einer systematischen Rechtsphilosophie nach Schopenhauer". — Francesco De Sanctis, „Schopenhauer e Leopardi" [Neudruck aus der „Rivista contemporanea" von 1858 nebst deutscher Übersetzung]. — Hans Pfitzner, „Arthur Schopenhauer" [Sonett]; Erich Esper, „Seine letzte Stunde"; Konrad Pfeiffer, „Schopenhauer im Schulunterricht").

XV. Jahrbuch 1928 (enthält u. a.: Europa und Indien: Franz Mockrauer, „Schopenhauer und Indien"; Prabhu Dutt Shastri, „India and Europe"; Tarachand Roy, „Die Eigenart des indischen Geistes"; Paul Masson-Oursel, „L'enseignement que peut tirer de la connaissance de l'Inde l'Europe contemporaine"; Stanislaw Schayer, „Indische Philosophie als Problem der Gegenwart"; Betty Heimann, „Indische Logik"; Helmuth v. Glasenapp, „Der Vedânta als Weltanschauung und Heilslehre"; H. W. Schomerus, „Indische und christliche Gottesauffassung"; Carlo Formichi, „Gl'insegnamenti dell'India religiosa all'Europa"; Friedrich Lipsius, „Die Sâmkhya-Philosophie

als Vorläuferin des Buddhismus"; A. B. Keith, „The Doctrine of the Buddha"; Hermann Beckh, „Der Buddhismus und seine Bedeutung für die Menschheit"; Otto Strauß, „Indische Ethik"; Romain Rolland, „Vivekananda et Paul Deussen"; Paul Birukoff, „Tolstoi und Gandhi"; Hans Prager, „Dostojewski und Gandhi"; René Fülöp-Miller, „Lenin und Gandhi". — Dreizehn bisher unbekannte Briefe Schopenhauers, herausgegeben von Hermann Haßbargen; Hans Vaihinger, „Johanna Schopenhauer und andere Philosophenmütter"; Adam Ludwig von Doß — ein Lebensbild, nach Familienaufzeichnungen und Briefen herausgegeben von Ludwig Schemann. — Bilder: Schopenhauer-Büste von Schierholz; Porträt der Johanna Schopenhauer; Photographie von Adam Ludwig von Doß; Faksimile eines Briefes Schopenhauers vom 12. Juli 1838).

XVI. Jahrbuch 1929 (enthält u. a.: Peter Knudsen, „Die Bergsonsche Philosophie in ihrem Verhältnis zu Schopenhauer"; Heinrich Hasse, „Vorstufen der Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkunft bei Schopenhauer"; Hermann Thomsen, „Die Palingenesie bei Schopenhauer und die Frage der Identität in der Wiederverkörperung"; A. Baillot, „Anatole France et Schopenhauer". — H. H. Houben, „Neue Mitteilungen über Adele und Arthur Schopenhauer" (I. Tod der Adele Schopenhauer, II. Adelens Nachlaß, III. Ein Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer). — Bilder: Schopenhauer-Büste von Lehmann-Siegmundsburg; Adele Schopenhauer, gezeichnet von A. v. Sternberg; drei Innenansichten aus dem Schopenhauer-Archiv; Facsimilia eines Briefes sowie von Handzeichnungen und Bucheintragungen Schopenhauers).

XVII. Jahrbuch 1930 (enthält u. a.: Philosophie und Religion: Hans Zint, „Das Religiöse bei Schopenhauer"; Max Rudolph, „Philosophie und Religion"; Paul Feldkeller, „Religion und Philosophie"; Friedrich Lipsius, „Der Kampf um den Kentauren"; Martin Grunau, „Die Mystik in den großen Religionen"; Julius Frauenstädt, „Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung". — Eine Brieftasche Schopenhauers. — Die kirchliche Grabrede für Arthur Schopenhauer. — Der Briefwechsel Hugo von Meltzls mit Julius Frauenstädt und Wilhelm Gwinner, hgg. von Thomas Frühm und Rudolf Borch. — Bruno Frank, „Gedichte aus der Sphäre Schopenhauers"; Emil Ludwig, „Dr. Schopenhauer"; Herbert Eulenberg, „Schopenhauer und Gutzkow"; Rudolf Hans Bartsch, aus „Der große alte Kater". — Bilder: Porträts Schopenhauers von Julius Hamel und von Angilbert Goebel; Schopenhauers Grabstätte; Faksimile aus einer Brieftasche Schopenhauers).

Die Jahrbücher I bis VI (1912—1917) sind nur noch in je einem Exemplar auf unserem Archiv vorhanden und können von dort an Mitglieder zu wissenschaftlichen Zwecken verliehen werden.

Die Bezugspreise für Mitglieder betragen für die (gebundenen) Jahrbücher VII und VIII je 10 RM., für die (ungebundenen) Jahrbücher IX bis XII je 5 RM., für die Jahrbücher XIII (ungebunden) und XIV—XVII (gebunden) je 10 RM.

Einbanddecken für die ungebundenen Jahrgänge IX bis XIII können zum Preise von je 1,70 RM. von unserem Verlage, Carl Winters Universitätsbuchhandlung in Heidelberg, bezogen werden.

Für Nichtmitglieder sind unsere Jahrbücher seit dem IX. für 1920 auch im Buchhandel erhältlich, und zwar das IX. bis XII. zum Ladenpreise von je 5,50 RM. ungebunden und 7,80 RM. gebunden, das XIV.—XVII. und das vorliegende XVIII. nur gebunden zum Ladenpreis von je 11 RM. (Verlag: Carl Winters Universitätsbuchhandlung in Heidelberg). Gebhardts „Schopenhauer und Brockhaus" ist für Nichtmitglieder ohne die Bezeichnung als XII. Jahrbuch im Buchhandel erhältlich (Verlag: F. A. Brockhaus in Leipzig).

LITERARISCHE NOTIZEN.

1. „A Monumental Edition of Schopenhauer." — Unter dieser Überschrift bringen die „New York Times" vom 21. September 1930 aus der Feder der greisen deutschen Schriftstellerin Gabriele Reuter einen kleinen Aufsatz über die von Paul Deussen begründete, im Verlage R. Piper & Co. in München erscheinende monumentale Gesamtausgabe von Schopenhauers Werken, in welchem es heißt:

„Great significance will be attached by all lovers of Schopenhauer to the great edition of his works recently completed under the auspices of the Schopenhauer-Gesellschaft. We may boldly place it beside the exemplary Sophie Edition of Goethe's writings, which was made possible by the sponsorship and financial aid of the Grand Duchess Sophie of Weimar . . . The new Schopenhauer collection came into being under much more difficult circumstances. No illustrious princely patronage gave it aid — the names of those who furnished the funds are unknown. But the fact remains that this series of imposing volumes is truly beautyful and has been fashioned with all the refinement of the modern bookmaker's art. For lately it has been recognized that the make-up must harmonize with the type used and that the type, in turn, must correspond to the content of the book, being solemn, stiff and austere or gracefully curved and frivolous; this is demanded not only by the esthetes but by every bibliophile of good taste.

The Schopenhauer-Gesellschaft's edition complies fully with this demand. And of course infinite care and years of scientific research have been devoted to the content. This shows that there is a constant growth of interest in the pessimistic philosopher who

observed mankind so keenly and viewed life so contemptuously. The elements which once offended the philosophic guild no longer act as obstacles, but now make it easier for Schopenhauer to reach the cultured and thoughtfull layman. By this I mean the marvelously artistic construction of his principal work, „Die Welt als Wille und Vorstellung", and the lucid and vitally virile stylistic power that permeates every one of his shorter essays with wit and irony."

Dieser Hinweis hat, wie Zuschriften ergeben, in Amerika vielfach Aufmerksamkeit erregt. Er sollte — trotz des Irrtums, daß das große Werk dieser Ausgabe schon vollendet wäre — auch den deutschen Schopenhauer-Freunden Anlaß geben, sich des Schatzes, den wir mit den bisher vorliegenden 11 Bänden (I—VI, IX—XI, XIII u. XIV) schon besitzen, bewußt zu werden und durch ihre Anschaffung die Vollendung der Ausgabe zu fördern. —

Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft erhalten bei direkter Bestellung vom Verlage eine Ermäßigung von 20 % der Ladenpreise. Die Bände sind auch einzeln käuflich.

2. Die Schopenhauer-Radierung von Emil Orlik, aus der wir den Kopf in verkleinerter Form im Titelbild dieses Bandes wiedergeben, ist im Original bei Carl Tittmann's Buchhandlung in Dresden-A., Reichenbachstraße 61, 2, zu erhalten und kostet auf einfach Bütten 30 RM., auf Japanpapier 80 RM. Die Druckplatte ist vernichtet, und es sind nur noch wenige Exemplare vorhanden.

3. „Unbekanntes von Arthur Schopenhauer." So lautet der Sondertitel des April-Heftes 1930 der „Süddeutschen Monatshefte", auf dessen reichen und vielfach interessanten Inhalt an dieser Stelle hingewiesen sei. Es bringt vor allem die Veröffentlichung zweier langer, der bisherigen Schopenhauer-Forschung entgangenen Gespräche Schopenhauers durch den Herausgeber, Dr. Arthur Hübscher: mit dem französischen Philosophen Frédéric Morin im Februar oder März 1858, und mit dem deutschen Schriftsteller Karl Altmüller am 8. September 1860 (14 Tage vor Schopenhauers Tode!). Besonders inhaltreich und wertvoll erscheint das erstere der beiden Gespräche, das der Herausgeber mit Recht im Hinblick auf Zuverlässigkeit über diejenigen mit Foucher de Careil und Challemel-Lacour stellt; es ist in wortgetreuer deutscher Übersetzung wiedergegeben. Die Publikation ist in wissenschaftlich befriedigender Weise historisch und biographisch eingeleitet sowie kurz kommentiert. — An zweiter Stelle bringt derselbe Herausgeber einen von gründlichem Quellenstudium zeugenden Aufsatz über den Briefwechsel Schopenhauers; im Rahmen dieses Aufsatzes findet sich die Erstveröffentlichung eines Briefes des Philosophen an seine Schwester Adele vom 19. Juli 1840 (aus dem Besitz von Dr. Robert Gruber in Wien) sowie eine Kritik des von Dr. Carl Gebhardt herausgegebenen XIV. (den Briefwechsel Schopenhauers bis einschließlich 1849 umfassenden) Bandes der Deussenschen Ausgabe. —

Unter der Überschrift „Der Fall Gutzkow/Schopenhauer" zieht schließlich H. H. Houben vielerlei, z. T. höchst unerquickliches Material nicht über Schopenhauer, wohl aber über die ihn umgebende und auch seinen Tod überdauernde kleinliche Klatsch- und Verleumdungssucht ans Tageslicht. Ob die zu allen Zeiten überreichlich vorhandenen Dokumente menschlicher Dummheit und Bosheit dieser Ergänzung bedurften, darf bezweifelt werden; zum mindesten wäre dem literarischen Sammeleifer hier eine stärkere kritische Selbstbescheidung zu wünschen gewesen. —

Das — von dem letztgenannten Beitrag abgesehen — für die Schopenhauerforschung ergiebige Heft ist auch einzeln im Buchhandel zum Preise von 1,75 RM. erhältlich.

4. Die von Carl Lange herausgegebenen, für die Kultur des deutschen Ostens wichtigen „Ostdeutschen Monatshefte" (Verlag Georg Stilke, Berlin und Danzig) gaben aus Anlaß einer im Oktober 1930 in Danzig von der Goethe-Gesellschaft und dem Deutschen Heimatbund veranstalteten Goethe-Woche als Nr. 7 des Jahrgangs 1930 ein Sonderheft „Goethe und der Osten" heraus, welches neben zahlreichen, z. T. mit Bildern und Faksimilien geschmückten Aufsätzen über die Beziehungen Goethes zum Baltikum, zu Ostpreußen, zu Polen, zu Danzig, zu Schlesien u. a. auch zwei Beiträge zur Schopenhauer-Literatur enthält: „Schopenhauer in Weimar" von Hans Zint (die äußeren und die inneren Beziehungen Schopenhauers zu Goethe skizzierend), und „Die Begegnung — Eine Anekdote um Goethe und Schopenhauer" von Hermann Harder (auf Grund verschiedener, hier zusammengefaßter Überlieferungen die erste Begegnung des jungen philosophischen Doktors mit dem Dichter im Salon der Johanna Schopenhauer novellistisch ausmalend). —

Auch dies Heft kann einzeln im Buchhandel, zum Preise von 1,25 RM., bezogen werden.

5. Von der in unserem XVI. Jahrbuch S. 303 angezeigten Schrift von Hermann Haßbargen „Die Danziger Vorfahren Arthur Schopenhauers" sind noch einige Exemplare vorrätig. Sie werden an Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft auf Wunsch (durch Postkarte an den Schatzmeister der Gesellschaft, Herrn Arthur Sülzner in Danzig-Oliva, Ottostr. 7) unentgeltlich abgegeben.

6. Nietzsches „Also sprach Zarathustra" ist im Verlage von Alfred Kröner in Leipzig (als Nr. 75 von „Kröners Taschenausgabe") soeben — 1930 — in einer neuen, überaus schmucken und handlichen, dabei wohlfeilen (in Leinen 2,50 RM.) Neuausgabe erschienen. Über die grandiose, zweifellos den Höhepunkt von Nietzsches Schaffen bezeichnende Dichtung selber ist hier kein Wort zu verlieren. Ihr ist in dieser Ausgabe die Einführung von Peter Gast, ein Nachwort von Alfred Bäumler und ein anonymer Lebensabriß Nietzsches beigegeben. Über das Erforderliche, ja auch nur Zweckmäßige derartiger

Kommentare zu einem solchen Werk wird man zum mindesten geteilter Meinung sein dürfen. Das Werk selber gehört zu jenen zeitlosen Geniegeschöpfungen, denen jedes Zeitalter, jeder einzelne Leser den ihm gemäßen, sich stets verjüngenden und nie ganz auszuschöpfenden Gehalt abgewinnen wird. Dem gegenüber bedeutet jeder Kommentar eine Verengung, Verkleinerung, zumal wenn er, wie die Einführung von Peter Gast, allzu sehr auf die zeitgeschichtlichen Entstehungsbedingungen des Werks abgestellt ist und es dadurch — zumal in einer politisch fanatisierten Zeit — der Gefahr aussetzt, in die Sphäre politischer Leidenschaften herabgezogen und als Waffe von Kämpfern mißbraucht zu werden, die alles andere als Nietzsche-Jünger sind.

ANMELDUNGEN UND ZAHLUNGEN.

Alle Anmeldungen neu beitretender Mitglieder bitten wir eigenhändig schriftlich zu richten an den unterzeichneten Vorsitzenden, Dr. Hans Zint, Präsident des Landgerichts, in Stettin, Neue Straße 16, alle Zahlungen (Jahresbeitrag 10 RM., einmaliger Beitrag auf Lebenszeit 100 RM.) an den Schatzmeister, Herrn Arthur Sülzner in Danzig-Oliva (Freie Stadt Danzig), Ottostr. 7 (Postscheckadresse: „Schopenhauer-Gesellschaft, Schatzmeister Arthur Sülzner, Danzig-Oliva (Freie Stadt Danzig), Postscheckamt Stettin Nr. 2625").

Wir bitten unsere Mitglieder wiederholt, durch Werbung neuer Mitglieder, durch Anfordern unserer Jahrbücher in Lesehallen und Bibliotheken, für die Ausbreitung unserer Arbeit tätig zu sein.

Für Neuanmeldungen legen wir vorgedruckte Postkarten bei.

Die Bezahlung der Mitglieder-Beiträge — auch seitens der älteren lebenslänglichen Mitglieder — ist eine Grundvoraussetzung unserer Arbeit.

Gleichzeitig aber bitten wir um freiwillige Spenden und um Gewinnung von Gönnern, die unsere Arbeit fördern wollen und können.

Adressenänderungen bitten wir unsere Mitglieder immer unverzüglich dem Vorsitzenden mitzuteilen. Viele vergebliche Arbeit, Beschwerden und Kosten können dadurch erspart werden.

Man wende sich

a) mit Beitrittserklärungen, Beiträgen zum Jahrbuch, Anfragen und Anregungen über den Inhalt der Jahrbücher, mit Beschwerden und in allgemeinen Angelegenheiten an den unterzeichneten Vorsitzenden;

b) in finanziellen Angelegenheiten, wegen der Versendung der laufenden sowie des Bezuges älterer Jahrbücher an den Schatzmeister,

Herrn Arthur Sülzner, Danzig-Oliva, Ottostr. 7 (Postscheckadresse siehe oben);

c) in Sachen der Stiftung Lindtner (s. XVII. Jahrbuch, S. 383 f.), der Mitgliederwerbung, der Ortsgruppen in ihrem Verhältnis zur Hauptgesellschaft an den Schriftführer, Herrn Dr. Konrad Pfeiffer in Halle a. S., Scharrenstr. 9;

d) in Sachen der Wissenschaftlichen Leitung an deren unterzeichneten Schriftführer.

e) in Sachen des Archivs an den Archivar, Herrn Dr. Carl Gebhardt in Frankfurt a. M., Röderbergweg 170.

Für den Vorstand und die Wissenschaftliche Leitung:

Dr. HANS ZINT,
Stettin, Neue Straße 16,
Vorsitzender.

Dr. FRANZ MOCKRAUER,
Dresden-N., Klarastraße 6,
1. stellvertretender Vorsitzender und Schriftführer
der Wissenschaftlichen Leitung.

VERZEICHNIS DER MITGLIEDER.

VORSTAND
UND
WISSENSCHAFTLICHE LEITUNG
DER
SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT.

VORSTAND.

Dr. Hans Zint, Stettin, Vorsitzender,
Arthur Sülzner, Danzig, Schatzmeister,
Dr. Konrad Pfeiffer, Halle a. S., Schriftführer,
Dr. Carl Gebhardt, Frankfurt a. M., Archivar,
Dr. Franz Mockrauer, Dresden, 1. stellvertretender Vorsitzender,
Dr. Karl Wollf, Dresden, 2. stellvertretender Vorsitzender,
Dr. Leo Wurzmann, Frankfurt a. M., stellvertretender Schatzmeister,
Dr. Hans Taub, München, stellvertretender Schriftführer,
Rudolf Borch, Braunschweig, stellvertretender Archivar.

WISSENSCHAFTLICHE LEITUNG.

Dr. Carl Gebhardt, Frankfurt a. M.,
Professor Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.,
Professor Dr. Arnold Kowalewski, Königsberg i. Pr.,
Professor Dr. Friedrich Lipsius, Oetzsch b. Leipzig,
Dr. Franz Mockrauer, Dresden, Schriftführer der Wissenschaftlichen Leitung,
Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Hans Vaihinger, Halle a. d. Saale,
Landgerichtspräsident Dr. Hans Zint, Senator a. D. der Freien Stadt Danzig, Stettin,
Professor André Fauconnet, Poitiers,
Professor Dr. Helmuth von Glasenapp, Königsberg i. Pr.

EHRENMITGLIEDER
DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT.

Frau Dr. h. c. **Elisabeth Förster-Nietzsche,** Weimar, Luisenstraße 36, Nietzsche-Archiv.

*Dr. h. c. **Arthur von Gwinner,** Berlin W. 8, Mauerstraße 39.

Dr. **Leo Wurzmann,** Justizrat, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 55.

ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER MITGLIEDER.

Die mit * Bezeichneten sind Mitglieder auf Lebenszeit.

Die mit ** Bezeichneten haben die lebenslängliche Mitgliedschaft durch Zahlung von 100 RM. nach der Inflation erworben.

Die mit *** Bezeichneten sind fördernde Mitglieder, die sich zur fortlaufenden Zahlung größerer Summen verpflichtet haben.

A.

Abele Karl, Schultheiß, Hohenstaufen, Württemberg.

Abresch L., Hauptlehrer, Simmern a. Dh., Post Martinstein.

Adam Richard, Landgerichtspräsident, Straubing, Regensburgerstraße 40.

****van Aken,** Dr., Cassarate-Lugano (Schweiz).

Albert Victor, Dr. jur., Amtsgerichtsrat, Dresden-N., Hauptstr. 11 III.

Alexander B., Prof. Dr., Budapest IV, Franz-Josephs-Quai 27.

Alsberg Max, Dr., Rechtsanwalt, Berlin-Grunewald, Jagowstr. 22.

Alsberg Paul, Dr. med., Berlin W 15, Kurfürstendamm 47.

Altona, Stadtbibliothek, Altes Rathaus, Rathausmarkt.

Anesaki Masaharu, Prof. an der Kaiserl. Universität Tokyo, Hakusan-Goten-cho 117, Koishikawa.

Angerer Martin, Dr., Oberregierungsrat, München, Bauerstr. 10.

Annuth Hugo, Kaufmann, Zoppot (Freie Stadt Danzig), Südbadstr. 2.

***Antal** Illés, Dr. med., Arzt, Budapest VII, Thököly út 39 I.

Apel Max, Dr., Dozent der Freien Hochschule, Charlottenburg, Marchstr. 15.

Apell, Frau Olga, geb. Billon-Vassy, Dresden-Loschwitz, Hausenstraße 7.

Arnhold Adolf, Konsul, Dresden-A., Waisenhausstr. 20.

Ashokananda, Swami, Editor of „Prabuddha Bharata"; Via Champawat, Mayavati, Almora (India).

****Asmus** Friedrich, Kaufmann, Freiburg i. Br., Stadtstr. 8.

Aue, Frau Margarethe, Frankfurt a. M., Cronstettenstr. 4.
Auerhahn Ludwig, Lehrer, Erpfting b. Landsberg a. L., Oberbayern.
Aufhäuser Martin, Geheimrat, Bankier, München, Löwengrube 18/20.
**Aufhäuser Siegfried, Kgl. Schwed. Konsul, München, Maximiliansplatz 18.

B.

Bähr Friedrich, Rat am Obersten Landesgericht, München, Alfonsstr. 11.
Baer Joseph & Co., Buchhandlung, Frankfurt a. M., Hochstr. 6.
Bahr Hermann, Schriftsteller, Mitglied der Preuß. Akademie, Sektion für Dichtkunst, München, Barerstr. 50.
Baillot A., Prof. au collège Rabelais, Chinon (Indre-et-Loire), 13, rue Kléber.
von Bartók György, Dr., Prof. an der Universität Szeged (Ungarn), Népkertsor 17.
Basel, Universitätsbibliothek.
Bauer Otto, Bankangestellter, München, Trappentreustr. 31.
Bausback Ferdinand, Dr., Direktor, Berlin-Charlottenburg 9, Württembergallee 16.
Becker Erich, Dr., Rechtsanwalt, Dresden-A. 1, Carolastr. 9.
Becker Ludwig, Reichstagsstenograph, Berlin-Lichterfelde, Moltkestr. 23.
Becker-Rüdenhof Frida, Dr. med., Wien VIII, Florianigasse 15.
**von Beckerath Ulrich, Berlin NW 87, Lessingstr. 56, Gh. III.
Behrens Hugo, Dr., Studienrat, Hamburg, Freiligrathstr. 12 II.
Bencker Wilhelm, Rechtsanwalt, München, Neuhauserstr. 23.
Bentler Anton, Kaufmann, Bremen, Cellerstr. 30.
Beradt Martin, Dr., Rechtsanwalt, Berlin W 15, Joachimsthalerstr. 30.
Berendt Werner, Dr., Vohwinkel, Moltkestr. 74.
Berghold Georg, Bankier, Danzig, Gr. Allee 47.
Berlin, Preuß. Staatsbibliothek, Berlin NW. 7, Unter den Linden 38.
Berlin, Universitätsbibliothek, Berlin NW. 7, Dorotheenstr. 81.
Bielefeldt Arno, Ingenieur, Zoppot, Markt 3.
*Bielschowsky Fritz, Erfurt, Goethestr. 43a.
van Biema, Frl. Carry, Malerin, Hannover, Körnerstr. 22.
Biener Jessy, Frau Studienrat, Klotzsche bei Dresden, Lutherstr. 19.
Biernatzki Reinhart, Studienrat Dr., Hamburg 36, Vor dem Holstentor 1.
Birkenholz Kurt, Mag.-Synd., Frankfurt a. M., Hochstr. 44.
Birukoff Paul, Schriftsteller aus Genf, zurzeit Moskau, Jermolaiewski pereulok 22, wohn. 4.
Bleyle Fritz, Fabrikant, Stuttgart-Degerloch, Waldstr. 19.
Blumann S., Dipl.-Ingenieur, Berlin C. 2, Gr. Präsidentenstr. 3.
Blumenthal Willy, Dr. phil., Berlin NW 87, Flotowstr. 1.

Bode Paul, Dr., Redakteur, Pforzheim-Dillstein, Gartenstadt Sonnenberg Elisabeth 1.

Bodlaender Franz, Breslau 5, Höfchenstr. 19.

Bönchen, Frau Käte, Altona, Friedensallee 112.

***Böninger** Kurt, Dr., Fabrikbesitzer, Bonn, Poppelsdorfer Allee 45.

Bohl, Frl. Annelise, Hamburg 21, Hofweg 65.

Bondi Felix, Dr., Geh. Justizrat, Dresden-A., Comeniusstr. 33.

Borch Rudolf, Braunschweig, Leonhardstr. 27 I.

Born A., Verwaltungs-Oberinspektor, Berlin NO. 55, Prenzlauer Allee 23.

Bovensiepen, Dr. iur. et phil., Oberlandesgerichtsrat, Kiel, Goethestr. 8 II.

Brahn Benno, Dr., Berlin W. 15, Fasanenstr. 58.

Braun Hubert, Techniker, Frankfurt a. M., Moselstr. 6a.

Breslau, Staats- und Universitätsbibliothek (Veröffentlichungen der Bibliothek direkt, Beiträge zu erheben durch Buchhandlung I. Max & Co., Schweidnitzerstr. 2).

Breuer, Dr., Rechtsanwalt und Notar, Frankfurt a. M., Stiftstr. 7.

Brill Otto, Dr., Berlin W 30, Barbarossastr. 41.

von Brockdorff, Baron Cay, Prof. Dr., Kiel, Blocksberg 29.

***Brockhaus** F. A., Leipzig, Querstr. 16.

Brüll, Frau Lina, Munderfing b. Salzburg.

***Buchrucker** Leonhard, Dr., Zeulenroda (Thüringen).

Buckendahl Hermann, Studienrat, Hildburghausen (Thür.), Bernhardstr. 16.

Budie Johannes, Berlin-Steglitz, Kissingerstr. 7.

Bülow F., Hamburg-Gr. Borstel, Brödermannsweg 78 I.

Büttner, Frau Eva, Dresden-A., Reitbahnstr. 29.

Büttner Paul, Professor, Komponist, Dresden-A., Reitbahnstr. 29.

zum Busch H., Dr., Landeszollamts-Bibliothekar, Zoppot, Bromberg-straße 18.

C.

****Callsen** Martha, Frau Direktor, Düsseldorf, Goethestr. 71.

Cambridge, Harvard College Library, U.S.A. (durch Buchhandlung Harrassowitz, Leipzig).

Canella Mario F., Dottore („Rivista di Psicologia"), Bologna, Via Andrea Costa 90.

***Carly** C. V. E., Stockholm 5, Nybrogatan 73.

***Casper** B., Uhrmacher, Mühlhausen (Thüringen), Obere Ratsstr. 12.

China-Institut, Frankfurt a. M., Schaumainkai 71.

Cohn Franz, Kaufmann, Danzig, Pfefferstadt 76.

Cordshagen Hans, Dr. med. vet., Dassow (Mecklenburg).

Coßmann Paul Nikolaus, Professor, Herausgeber der „Süddeutschen Monatshefte", München, Königinstr. 103.

*Costa Alessandro, prof., Mompeo presso Poggio Mirteto (prov. di Roma).

Creß Georg, Baurat, Leipzig, Gr. Garten 6.

Cüsow Hans, Dr., Oberstudienrat, Danzig-Langfuhr, Jäschkentalerweg 39.

D.

Daffner Hugo, Dr., Berlin-Steglitz, Friedrichsruherstr. 19a.

Damm Bernhard, Stendal, Schadewachten 43.

***Danzig, Stadtgemeinde, vertreten durch den Senat der Freien Stadt Danzig.

Danzig, Philosophisches Seminar der Technischen Hochschule, Danzig-Langfuhr.

Darmstadt, Hessische Landesbibliothek.

David-Cavaz André, Dr., Austausch-Studienrat, Berlin W 30, Luitpoldstraße 23.

Deckert, Frau Erika, geb. Bleicher, Leipzig, Grassistr. 17 II.

Derbe, Dr., Gerichtsassessor, Danzig-Langfuhr, Jäschkental 37.

[*Deussen Paul, Dr. phil., Geheimer Regierungsrat, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Kiel, Begründer der Schopenhauer-Gesellschaft, Kiel, Beseler-Allee 39. †]

Deussen Joh. Wolfgang, Dr. med., Kiel, Beseler-Allee 39.

Deussen Wilh. Gerhard, Ingenieur, Generaldirektor, zurzeit Ausland.

Deutsche Bücherei des Börsenvereins der deutschen Buchhändler, Leipzig, Deutscher Platz.

*Diederichsen H., Dr., Konsul, Kiel, Haus Forsteck, Niemannsweg 178.

Dietrich-Haenel Dorothea, Frau Dr. med., Dresden-A., Albrechtstr. 5.

*Dietz Karl, Geh. Regierungsrat, Köslin (Pommern), Grünstr. 2c.

Döderlein Hans Ludwig, cand. phil., Leipzig, Gustav-Freytag-Str. 21 p.

Döring Oskar, Dr. jur. et phil., Professor, Lübeck, Danzigerstr. 6.

*Draskovich, Gräfin Nora, Grusbach (Tscho.-Slow.), Schloß Emmahof.

Dresden, Sächsische Landesbibliothek, Dresden-N., Wilhelmplatz.

Drey Marie, Frau Kommerzienrat, München, Maximiliansplatz 18.

Drovs Alexander, Forstmeister, Eisleben, Größlerstr. 4.

*Dubsky, Gräfin Irene, Ziadlowitz, Post Loschitz (Tscho.-Slow.).

Düsseldorf, Landes- und Stadtbibliothek, Friedrichplatz 7.

E.

Ebenhöch Hugo, Beratender Ingenieur, München, Meichelbeckstr. 15.

Eddelbüttel Louis, Dr. jur. et phil. h. c., Hamburg 37, Sophienterrasse 9.

Ehrenberg August, Amtsgerichtsrat, Berlin-Wilmersdorf, Holsteinischestr. 26.

Eiselin Max, Bankbeamter, Kriens b. Luzern, Elisabethenheim.

*Eisenhardt Friedrich, Oberlehrer, Kornwestheim (Württemberg).
Eisenlohr A., i. Fa. R. Piper & Co., München, Beethovenstr. 104.
Eitingon M., Dr. med., Berlin-Dahlem, Altensteinstr. 26.
Elbing, Stadtbücherei (Dr. Bauer) Elbing.
Elsner Gerhard, Dr., Breslau 16, Auenstr. 5.
[*Emden Heinrich, Bankier, Frankfurt a. M., Trutz 43.†]
Emge, Prof. Dr., Jena, Johann-Friedrichstr. 10.
Emmerich Fritz, Dr., Privatgelehrter, München, Widenmayerstr. 18.
Engelmann B., Frau Dr., Hamburg, Mundsburgerdamm 46.
Engler Oskar, Buchhändler, Dresden-A., Reichenbachstr. 61, 2.
Esper Erich, Oberamtsrichter, Hilpoltstein (Mittelfranken).
Eulenberg Herbert, Dr., Schriftsteller, Kaiserswerth b. Düsseldorf, Haus Freiheit.

F.

Fabian Richard, Strehlen (Schlesien), Münsterbergerstr. 16 III.
Fauconnet André, prof. de langue et littérature allemande à la Faculté des lettres, Poitiers, Route de St. Benoit, l'Ermitage.
Feitenhansl Willy, Verwalter des Bezirkswaisenhauses, Teplitz-Schönau, C. S. R.
Feldkeller Paul, Dr. phil., Schönwalde (Niederbarnim) b. Berlin.
Fischer, Frl. Lolo, Frankfurt a. M., Am Dornbusch 11.
Fischer, Frau Nelly, Berlin-Grunewald, Siemensstr. 4.
Fischer Paul, Handelsrichter, Danzig, Hopfengasse 27.
Fischer Paul, Fabrikbesitzer, Prag VII, Libeňská 1281.
Fleischhauer, Dr., Rechtsanwalt, Dresden-A., Zeughausstr. 1.
*Fleischl Otto, Dr., Locarno, Hotel Esplanade, von Mai bis Oktober Zürich, Stockerstr. 32.
Fleischmann Friedrich, Exporteur, Gablonz a. N., Rathausgasse 9 (Tschechoslowakei).
Formichi Carlo, prof. all'Università di Roma, Via Marghera 43.
Förster-Nietzsche Elisabeth, Frau Dr. h. c., Weimar, Luisenstr. 36, Nietzsche-Archiv.
von Francken-Sierstorpff, Gräfin Bertha, Eltviller Aue a. Rhein.
Franelli Carlo, Trieste, Via Francesco Crispi 73.
Frank Bruno, Dr., Schriftsteller, München, Mauerkircherstr. 43.
Franke F. W., Dr., Frankfurt a. M., Gärtnerweg 41.
Frankfurt a. M., Stadtbibliothek, Schöne Aussicht 2.
Freund Ludwig, Dr., München, Karlsplatz 5 III.
Freyberg Berthold, Hamburg 20, Ludolfstr. 4, b. Kammrath.
Freymann Kurt, Dr., Berlin NW. 7, Dorotheenstr. 80.
Friedenthal Felix, Dr., Berlin-Schlachtensee, Friedrich-Wilhelm-Str. 61.
*Friedrich Otto, Dr. med., Facharzt f. inn. Krankh., Breslau 18, Kaiser-Wilhelm-Str. 106 II.

Fries Walter, Mannheim, Donnersbergstr. 17 I.
Frühm Thomas, Professor Dr., Bistritz-Bistriţa (Rumänien), Fleischer-Allee 15 c.
Fuchs Hans, Dr. med., Danzig, Schellmühler Weg 1.
Fuchs M., Dr., Vorsteher des Archivs der Deutschen Bank, Berlin-Charlottenburg, Giesebrechtstr. 9.
Fülöp-Miller René, Schriftsteller, Wien IV, Wohllebengasse 5.
***Fulda** Ludwig, Dr., Schriftsteller, Berlin-Dahlem, Miquelstr. 86.

G.

***Gareis** Kurt, Dr., Rechtsanwalt, Chemnitz, Poststr. 1.
Garschagen Max, Amsterdam, Keizersgracht 604.
Gebhard Richard, früher Rechtsanwalt am Gerichtshof zu St. Petersburg, Berlin-Wilmersdorf, Holsteinische Str. 20.
Gebhardt Carl, Dr. phil., Frankfurt a. M., Röderbergweg 170.
Gelsenkirchen, Städt. Studienanstalt, Rotthäuserstraße.
Gerb A., Münchsmünster (Oberbayern).
Gerson, Frl. Lisa, Hellerau b. Dresden, Markt 5.
Gerstenberg Otto, Generaldirektor, Berlin-Dahlem, Parkstr. 48.
Gesellschaft für freie Philosophie, Schule der Weisheit, Darmstadt, Paradeplatz 2.
Gießen, Hessische Universitätsbibliothek, Bismarckstr. 25.
von Glasenapp Helmuth, Prof. Dr., Königsberg i. Pr., Körte-Allee 34.
Goethe-Gesellschaft, Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv.
Göttingen, Universitätsbibliothek.
****Goldschmidt** Jakob, Direktor der Darmstädter und Nationalbank, Berlin W. 8, Behrenstr. 68.
***Gorsemann** Ernst, Bildhauer, Berlin-Dahlem, Falkenried 30.
Gottschalk Martin, Rechtsanwalt, Berlin-Wilmersdorf, Helmstedterstr. 11 I.
Gräbner Walther, Dr., Danzig-Oliva, Georgstr. 11.
Grasegger Josef, Partenkirchen-Wildenau 3.
Greifswald, Universitätsbibliothek.
***Groß** Norbert, Dr., Prag II, Vladislavova ul. 26.
Grosse Ernst, Geh. Oberregierungsrat, Berlin-Friedenau, Wilhelmshöherstr. 18.
Großmann Constantin, Pfarrer, Dresden-A., Annenstr. 40.
***Gruber** Robert, Dr., Rechtsanwalt, Wien I, Lichtenfelsgasse 5.
Grünewald Karl, Frankfurt a. M., Eschersheimerlandstr. 381.
Grünfeld, Dr., Bezirks-Rabbiner i. R., Nürnberg, Gerngrosstr. 6 I.
Grünspan Arthur, Dr., Senator, Danzig, Milchkannengasse 33/34.
Grünspan, Frau Suzanne, Danzig, Milchkannengasse 33/34.
Grunau Axel, Amtsgerichtsrat, Elbing, Nitschmannstr. 18/19.
Grunau Martin, Dr., Oberlandesgerichtsrat, Kiel, Holtenauerstr. 129.
***Grundmann,** Frau Charlotte, Ärztin, Danzig-Oliva, Pelonkerstr. 62.

Grusenberg Simeon Ossipowitsch, Professor d. Phil. an der Universität, Leningrad, Dechtjarnaja 39.
Güngerich, Dr., Geh.-Rat, Landger.-Präs., Gießen, Walltorstr. 48.
Günther Gotthard, stud. phil., Berlin-Friedenau, Niedstr. 39.
Guidetti Italo, Dottore, Ovaro (Udine).
Gumpel Hermann, Kommerzienrat, Hannover, Eichendorffstr. 14.
Gutenstein Fritz, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Sophienstr. 12.
***von Gwinner** Arthur, Dr. h. c., Berlin-Charlottenburg, Sophienstr. 25.

H.

Haberfeld Romana, Frl. Studienrat, Danzig, Brotbänkengasse 4/5.
***Hämel** Adalbert, Prof. Dr., Leiter des spanischen Instituts der Universität, Würzburg, Weingartenstr. 14.
Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek (Direktor Dr. G. Wahl), Hamburg 1, Speersort.
Hamburger Leo, Dr., Frankfurt a. M., Böhmerstr. 60 II, b. Rothenberger.
Hammer Fritz, Dresden-A., Hübnerstr. 15 b.
Hammerschmidt Hermann, Rechtsanwalt, Cottbus, Kaiserstr. 52.
de Hartog A. H., Dr., Amsterdam, Zuidelijke Wandelweg 5.
Hartung Fritz, jun., Hannover-Kleefeld, Widemannstr. 2.
Haßbargen Hermann, Dr., Bibliothekar, Danzig, Schüsseldamm 57.
Hasse Heinrich, Univ.-Prof. Dr., Frankfurt a. M., Eysseneckstr. 10 III.
Haustein Margarethe, Frl. Dr., Studienrat, Nordhausen, Rückertstr. 12.
Heidelberg, Universitätsbibliothek.
Heimann Betty, Frl. Dr., Privatdozentin an der Universität, Halle Mühlweg 3.
***Heinrich** Otto, Landwirt, Groß-Drebnitz b. Bischofswerda (Sachs.).
Heiser Fritz, Bürgermeister, Langen i. H., Friedrich-Ebert-Str. 33.
***Helle** Karl, Fabrikbesitzer, Braunschweig, Ziegenmarkt 3.
Henning Hans, Dr., Oberstudiendirektor, Berlin NO. 18, Elisabethenstraße 57 I.
Henning Hans, Dr. Phil., o. ö. Prof. der Philosophie an der Technischen Hochschule, Danzig-Langfuhr, Johannistal 4.
Hertwig Ernst, Dresden-A., Devrienstr. 18 II.
Hertz Wilhelm, Dr., Reichsfinanzrat, München, Grillparzerstr. 47.
***Herz** Richard, Dr., Frankfurt a. M., Adlerpflychtplatz 88.
Herzfeld Adolf, Dr., Rechtsanw. u. Notar, Dresden-A., Altmarkt 2.
Heß Adolf, Offenbach a. M., Saligstr. 7 III.
Hexner Erwin, Dr. jur. et rer. pol., Generalsekretär des Industriellenverbandes, Bratislava (Tschechoslowakei).
Heymann-Wagner, Frl. Maria, Frankfurt a. M., Palmstr. 16 a.
Hildsberg Johannes, Kaufmann, Dresden-A., Stübelallee 19.

Hiller Ernst, Dipl.-Ing., Arch., Frankfurt a. M., Schöne Aussicht 16.
Hirsch Leo, Privatgelehrter, Berlin W., Goltzstr. 35.
***Hirsch** Paul, Kaufmann, Frankfurt a. M., Neue Mainzerstr. 57.
Hirsch Samson, Dr., Oberarzt, Frankfurt a. M., Brentanostr. 14.
Hirschfeld Heinrich, Kaufmann, Dresden-A., Stübelallee 41.
Hirschfelder Gustav, Dr., Zahnarzt, München, Briennerstr. 8 II
Hobraeck Gustav, Neuwied, Villa Germania.
Hochheimer F., Amsterdam, Heerengracht 106.
Hoeber Konrad, Pfarrer, Egeln (Reg.-Bez. Magdeburg).
Hoechstetter, Frau Erna, München, Haydnstr. 9.
Hoechstetter Hans, München, Haydnstr. 9.
Hörtnagl Gabriel, Landwirt, Anif bei Salzburg.
Hoffmann Paul Th., Dr., Stadtarchivar, Altona a. d. Elbe, Stadtarchiv, Rathausmarkt.
Hofmann Friedrich, Architekt, Graz, Körblergasse 28.
Hohenemser, Frau Constanze, Frankfurt a. M., Schumannstr. 47.
Hohenemser Richard, Dr., Privatgelehrter, Frankfurt a. M., Rossertstraße 10.
Hohns A., Privatlehrer, Berlin-Charlottenburg, Marchstr. 4/5.
Horkheimer, Frau Alice, Frankfurt a. M., Cronbergerstr. 44.
Horkheimer Max, Dr., Professor, Cronberg (Taunus) Minnholzweg 3.
Horn Kurt, Dr., Studienrat, Danzig-Langfuhr, Jäschkentalerweg 46 a.
Hostovsky Oswald, Direktor der Böhmischen Commerzialbank, Prag, Prikopy 6.
Houben H. H., Prof. Dr., Berlin-Neukölln, Planetenstr. 1.
Hübscher Arthur, Dr., Schriftleiter der Süddeutschen Monatshefte, München 27, Ismaningerstr. 64.
Husmann R. Ernst, Ingenieur, Zürich 6, Wibichstr. 14.
Huth B., Dr., Nervenarzt, Bonn, Lennéstr. 25.

I, J.

****Jacke** Fritz, Dr., Rechtsanwalt u. Notar, Berlin-Dahlem, Rheinbabenallee 35.
Jacoby M., Fabrikbesitzer, Dresden-A., Zelleschestr. 41.
Jaeggi Max, 8, Kirkdale Road, Leytonstone, London E. 11.
Jaenicke Fritz, Redakteur an den „Danziger Neuesten Nachrichten", Danzig, Johannisgasse 19/23.
Jahn K., Bibliotheks-Oberinspektor, Frankfurt a. M., Stadtbibliothek, Schöne Aussicht 2.
***Janssen**, Frl. Emilie, Dresden N. 6, Forststr. 35 II.
Japing-Sülzner, Frau Margarete, Fort de Kock, Birvegoweg, Sumatra's Westküste, Niederländisch-Ostindien.
Jatzke Hermann, Direktor der A. W. Kafemann G. m. b. H., Danzig, Stadtgraben 14.

Jena, Universitätsbibliothek.
Illert Hans, Dr. Mainz, Kaiserstr. 72.
Illinois, University of Illinois Library (Exchange Division), Urbana, Illinois, U.S.A.
Inouye Tetsujiro, Prof., Tokyo, Omote-cho 109, Koishikawa.
***Irvine** David, „Taranaki" 10 Oswaldstreet, Cremorne, Sydney NSW., Australien.
***Italiener** Kurt, Redakteur, Berlin-Halensee, Kurfürstendamm 135.
Jürgen, Albert, Rektoratschullehrer i. R., Horst-Emscher (Westfalen), Markenstr. 9.
Juliusburger Otto, San.-Rat, Dr., Berlin W 15, Meinekestr. 3.
Jung Albert, Kammermusiker, Rudolstadt i. Thür., Cottastr. 5 II.

K.

Kabisch Otto, Minist.-Amtmann, Berlin N. 57, Christinenstr. 27.
Kahn, Frau Else, München, Widenmayerstr. 46.
Kamnitzer Bernhard, Dr., Senator, Danzig, Gralathstr. 5a.
Kant-Gesellschaft (Geschäftsf.: Prof. Dr. Liebert), Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.
Kaplan Sidney, 10 Newtown Avenue, Long Island City, New York, U. S. A.
Kappes Richard, Mittelschullehrer, Frankfurt a. M., Hedderichstr. 102.
Karny Heinrich, Dr., Buitenzorg (Zoolog. Museum), Java, Niederländ. Indien.
Kaschel, Dr., Kielno, Kr. Wejherowo (Polen).
Kastner Hermann, Prof. Dr., Dresden-A., Pragerstr. 16.
Kayser, Frl. Edith, Altona a. d. Elbe, Kielerstr. 62 II.
Kettlitz Richard, Obergerichtsrat, Zoppot, Cäcilienstr. 11.
***Khuen-Belassy,** Graf Karl, Dr., Grusbach, Schloß Emmahof (Tschechoslowakei).
Kilb Ernst, Dr., Worms, Nibelungenring 7.
Kippenberg Anton, Prof. Dr., Verlagsbuchhändler, Leipzig-Gohlis, Richterstr. 27.
Kirch Aug., Senator, Altona, Moltkestr. 15.
Kirchner Curt, Altona, Helmholtzstr. 4.
Kislat Alfred, Gablonz a. d. N. (C. S. R.), Frauengasse 20.
Klamant Leo, Charlottenburg, Goethestr. 71, Gth. b. von Fricken.
***Klar,** Frau Sylvia, München, Amortstr. 1/0.
Klee Rudolf, Studienrat, Meerane (Sachsen), Gartenstr. 4.
von Kleefeld Kurt, Dr. jur., Kammerpräsident, Berlin NW 7, Unter den Linden 54.
Klein Karl, Walldorf bei Frankfurt a. M., Waldstr. 2a.
****Kleinau** Andr., Direktor, Berlin-Lichterfelde, Herwarthstraße 2a.
Klever Hellmut, Dr., Köln a. Rh., Brandenburgerstr. 6.

Klopfleisch Eduard, Bürovorst., Dresden-A., Strehlenerstr. 52.
Kneht, Frau Ludmilla, Riga, Kalpax-Boulevard 10.
Knudsen Peter, Prof. Dr., Glostrup bei Kopenhagen, Nörre Allé 25.
Koch Harald, Dänischer Generalkonsul, Zoppot, Schefflerstr.
Koch, Frl. Lena, Buchhalterin, Hellerau b. Dresden, Markt 5.
Koch Walter, Exz., Dr. jur. et med. vet. h. c., Deutscher Gesandter, Prag III, Thunovska 16.
Kochmann Erich, Kaufmann, Berlin-Charlottenburg 4, Schlüterstr. 52.
Koelle Gotthold, Direktor Dr. phil., Frankfurt a. M., Grillparzerstr. 88.
Köln, Universitäts- und Stadtbibliothek, Abt. 1, Köln, Gereonskloster 12.
Königsberg Moritz, Kaufmann, Dresden-A., Waisenhausstr. 15 II.
Kohlmann Hans, Rechtsanwalt, Dresden-A., Seestr. 19.
Kohlmann, Medizinalrat Dr., Oldenburg, Herbartstr. 1.
Kommetter Viktor, Dr. jur., Klagenfurt (Kärnten-Österreich).
Konstantinopel, Institut für Philosophie an der Universität, Bar el Funum.
Kormann Friedrich, Dr., Studienrat an der Oberschule Bischofswerda (Sa.), Gräfenburg.
Koselowski Bruno, Mittelschul-Oberlehrer, Zoppot (Freie Stadt Danzig), Nordstr. 79.
***Kotzenberg** Karl, Konsul Dr., Frankfurt a. M., Mainzerlandstr. 42.
Kowalewski Arnold, Prof. Dr., Königsberg (Preußen), Königstraße 82 BC.
***Krahnstöver** Ernst, Dr. med., Arzt, Delmenhorst, Langestr. 33.
Kraków, Bibljoteka Jagiellońska w Krakowie.
Krampe Siegfried, Dr. phil., Oberstudiendirektor, Nowawes.
Krantz, Frau Nanda, Dresden-A., Werderstr. 22.
Krausen Egon, Hamburg, Kampstr. 12.
Kretschmann Marie, Frau Geheimrat, Potsdam, Behlertstr. 20.
Krippendorf, Dr., Studienrat, Berlin NW. 21, Rathenowerstr. 75 III.
Kröger Hermann, Dr., Rechtsanwalt, Halle (Saale), Königstr. 63.
Kronfuß Wilhelm, Budapest VIII, Baroßgasse 85.
Krug Jos., Dr., Gymn.-Prof., Wien 18, Peter-Jordan-Str. 96.
Krug Paul, Dr., Landgerichtsrat, Mainz, Feldbergplatz 7.
Kühn Karl, Essen, Kruppstr. 244.
***Kuntz** Werner, Dr. phil., Neuruppin, Kurfürstenstr. 5.
Kuttenkeuler Th., Dr., Danzig, Bischofsberg 24 b.

L.

***Laeisz** Arnold, i. Fa. Gerth Laeisz & Co., Hamburg, Gr. Burstah 1.
Lamberz, Dr., Landesbank Prov. Westfalen, Münster (Westf.), Brüderstr. 14.
Lanckoronska, Gräfin Maria, Frankfurt a. M., Savignystr. 76.
Landsberg Georg, Dr., Arzt, Breslau, Wagnerstr. 11.
Laufer Heinrich, Dr. med., Braunlage (Harz), Sanatorium Dr. Barner.

Leeds (England), University Library.
Leinemann, Pfarrer, Laubow b. Bottschow, Bez. Frankfurt a. O.
***Leistikow** Oskar, Korvettenkapitän a. D., Halle a. S., Merseburgerstraße 74.
Leopold Hans, Dr., Oberlandesgerichtsrat, Marienwerder, Bismarckstr. 5 I.
Levi Ettore, Prof. Dr., Docente di neurologia, Roma (36), via Antonio Bertoloni 1.
Levinson Herman, Carmel by the sea, California, U.S.A.
Lewinsky, Justizrat, Danzig-Langfuhr, Hauptstr. 130.
Lichtenfeld Harry, Kaufmann, Berlin W. 30, Luitpoldstr. 4.
[**Lindtner** Franz, Hauptmann i. R., Wels (Oberösterreich) †]
Lippmann, Prof. Dr., Berlin-Charlottenburg II, Grolmannstr. 6.
von Lippmann Edmund, Prof. Dr.-Ing., Halle a. S., Raffineriestr. 28.
Lipsius Friedrich, Dr., a. o. Prof. d. Philos. an der Universität, Leipzig-Oetzsch, Dammstr. 22.
Littmann Ernst, Rechtsanwalt, Berlin SW 61, Blücherstr. 1.
***von Löbbecke** G., Rittmeister d. L., Berlin-Charlottenburg, Fredericia Str. 28 II.
Loepp Hermann, Dr., Tiegenhof (Freie Stadt Danzig).
Löwenthal Albert, Dr., Justizrat, Frankfurt a. M., Schillerstr. 19.
****Loge** „Adoniram zur Weltkugel", Vors. Ernst Süßland, Direktor der Bank für Handel und Industrie, ehemals „Länderbank", Prag I, Dlaždená.
****Loge** „Freilicht zur Eintracht", Schatzmeister Georg Wallerstein, Prag XIX, Dejvice, Na evicisti 1419.
Longo Joseph, Prof. Dr., Mödling b. Wien, Kürnbergergasse 9.
***De Lorenzo** Giuseppe, prof. alla R. Università, Senatore del Regno, Napoli, Arco Mirelli, II isolato Carità.
Loß, Landgerichtsdirektor, Stettin, Birkenallee 9.
Lotz, Frau Helene, Frankfurt a. M., Wittelsbacher Allee 117 II.
Ludwig Emil, Schriftsteller, Moscia, Post Ascona (Schweiz).
Lüttger Heinz, Dr., Rechtsanwalt, Trier-Pallien, Koblenzerstr. 247.

M.

***Maaß**, Frl. Dorothea, Hamburg 13, Hartungstr. 7a III.
Maier Max Hermann, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Kleebergstr. 3.
Mall Carl, Schriftsteller u. Bankangestellter, München, Römerstr. 1 III.
Mallachow Carl, Zahnarzt, Danzig, Langgasse 21.
Mangelsdorf Walter, Verlagsbuchhändler, Capri, Villa Wordsworth.
Mann Richard, Dr., Justizrat, Frankenthal (Pfalz).
Marburg, Universitätsbibliothek.
Martin Johann Oskar, Konstanz, Hindenburgstr. 24.
Martinetti Piero, Dr., Castellamonte (Torino, Italien).

*Marx Hugo, Privatier, Gaaden b. Wien.
Maschke Kurt, Kapitän, Hamburg 20, Lenhartzstr. 10.
Matz, Frau Magdalene, Kiel, Adolfstr. 51.
Maurer Gustav, Dr., Oberlandesgerichtsrat, Darmstadt, Wilhelminenplatz 13.
Mayer Karl, Baurat, München, Loristr. 6.
Mayer-Alberti Gustav, Konsul, Frankfurt a. M., Untermainkai 82.
[*Mayer-Doß, Frau Chr., Partenkirchen, Villa Christina.†]
Meiner Felix, Dr., Leipzig, Kurzestr. 8.
Meister Richard, Prof. Dr., Wien I, Liebiggasse 5.
Meißner Konrad, Dr., Präsident der Bank von Danzig, Danzig, Große Allee 52.
Mellin Hermann, Revisor b. d. Girozentrale, Hannover, Böhmerstr. 47.
Mendel Karl, Dr. jur., Rechtsanwalt, Dresden-Strehlen, Robert-Koch-Str. 9.
Mensch Carl H., Landgerichtsrat, Berlin W. 15, Kaiser-Allee 14.
Menz Friedrich, Prokurist der Firma Uhlmann & Co., Hamburg, Wellingsbüttel bei Hamburg, Waldstraße.
Metz Rudolf, Prof. Dr., Heidelberg, Anlage 53.
Meyer Kurt, Dr., Landgerichtsrat, Danzig-Oliva, Bülowstr. 1.
Meyer, Frau Margarete, verw. Schneider, Yokohama (Japan), Sagiyama 3649.
Meyer Paul, Kaufmann, Karlsruhe, Tullastr. 82.
Meyer Siegfried, Dr. Zahnarzt, Basel, Steinenring 11.
Meyer-Barkhausen, Dr., Verwaltungsgerichtsdirektor, Danzig, Lindenstraße 13.
Mockrauer Franz, Dr. phil., Leiter der Dresdener Volkshochschule, Dresden-N., Klarastr. 6.
Mockrauer, Frau Johanna, geb. Bähr, Dresden-N., Klarastr. 6.
Moll, Martha, Frau I. Bürgermeister, Rudolstadt i. Thür., Gelindstr. 7.
Moses, Frau Margarethe, Berlin-Charlottenburg, Lietzensee-Ufer 7.
Mühlberg, Frl. Elisabeth, Dresden-A., Bergstr. 43.
Müller Eduard, Berlin-Neukölln, Friedelstr. 43.
Mueller Helmuth, Studienassessor, Harburg a. Elbe, Lindenstr. 43.
Müller Joseph, Amtsgerichtsrat, Volkmarsen, Bez. Kassel.
München, Universitätsbibliothek.

N.

Naegelsbach Hans, Dr. phil., Allenstein, Ostpr., Heilstätte Frauenwohl.
Netter Alfred, Kaufmann, Frankfurt a. M., Grüneburgweg 23a oder Böhmerstr. 48.
Neuer Frankfurter Verlag, G. m. b. H., Frankfurt a. M., Mainluststraße 5.

**Neumann Richard, Direktor, Praha (Prag), Havlicek-Platz 28.
Neumarck, Frau Jenny, Frankfurt a. M., Töplitzstr. 9.
Nieten Otto, Prof. Dr., Duisburg, Nahestr. 30 III.
Nietzsche-Gesellschaft, Berlin-Charlottenburg, Schlüterstr. 13.
Nordmeyer Hermann, Altona, Lohmühlenstr. 23.

O.

Oblat Ludwig, Nice (Nizza), Boulevard des Eucalyptus, Quartier de Californie.
Oellacher Hans, Professor Dr., Salzburg, Franz-Josef-Str. 13.
Ohnesorge O., Pfarrer, Langensalza i. Thür., Teich 14.
Opitz H., Prof. Dr., Berlin-Wilmersdorf, Uhlandstr. 138/9, Ecke Hohenzollerndamm.
Oppenheimer Walther, Dr. med., Danzig-Neufahrwasser, Fischerstr. 9.
Orlik Emil, Professor, Berlin-Charlottenburg, Hardenbergstraße 33.
Ostern August, Dr., Landgerichtsdirektor, Mainz, Kaiserstr. 16.

P.

Pankner-Gellner, Mrs. Margeret, 4815 Center Ave, Pittsburgh Pa., U. S. A.
Peiser Herbert, Generaldirektor der Berlin-Anhalter Maschinenbau-A.-G., Berlin-Dahlem, Podbielski-Allee 29.
Pertzel Heinrich, Studienrat, Danzig-Langfuhr, Königstalerweg 19.
***Pfeiffer** Konrad, Dr., Rechtsanwalt, Halle a. S., Scharrenstr. 9.
Pfitzner Hans, Prof. Dr., Generalmusikdirektor, München, Wasserburgerstraße 21.
***Pfleiderer-Coy** Wolfgang, i. Fa. Clemens Coy, Heilbronn a. Neckar.
Pfundt Friedrich, Oberbahnamtmann a. D., Stuttgart, Rotebühlstraße 175.
Piel Willy, Berlin SO. 36, Pfuelstr. 3.
Pinthus Fritz, Rechtsanwalt, Halle a. S., Marktplatz 23 II.
Piper Reinhard, Verlagsbuchhändler, München, Hiltensbergerstr. 43.
Plagemann, Frau Caroline, Danzig-Langfuhr, Prinzenweg 23.
von Poswik, Frau Minna, Dresden-A., Dürerstr. 123.
Prätzel Oswald, Braunschweig, Lessingplatz 8.
Prag (Praha), Universitätsbibliothek, durch J. G. Calve'sche Universitätsbuchhandlung, Prag I, Malé nám 12.
Prager Hans, Dr., Schriftsteller, Wien XIX/5, Sieveringerstr. 188.
Prehn Bruno, Oberingenieur, Danzig, Steindamm 14.
Printz Wilhelm, Dr., Privatdozent, Halle a. S., Kronprinzenstr. 25.
Prüfer Arthur, Dr., Univ.-Prof., Leipzig, Schwägrichenstr. 6.
***Prüssian**, Dr. med., San.-Rat, Wiesbaden, Taunusstr. 54.

R.

Rabe Heinz, Dr., Rechtsanwalt, Halle a. S., Fährstr. 4.
Ralfs Günther, Dr. phil., Braunschweig, Bismarckstr. 4.
Rau Meinhold, Justizrat, München, Landwehrstr. 4.
Rausch, Frl. Maria, Priv.-Sekr., Frankfurt a. M., Wolfsgangstr. 68 p.
***Rauschenberger** Walther, Dr., Direktor der Senckenberg-Bibliothek, Frankfurt a. M., Friedrichstr. 17.
Rein Siegmund, Kaufmann, Munderfing bei Salzburg.
Reinhardt Ernst, Verlagsbuchhändler, München, Schellingstr. 41.
Reinsch Werner, Regierungsrat, Altona, Papenstr. 16.
Reisinger L., Dr., Tierarzt, Mauer b. Wien, Hauptstr. 58.
Rengert Bruno, Stuttgart, Lenzhalde 72.
Reschke Bernhard, Halle a. S., Dessauerstr. 5 B.
Reuter Hans, Dr., Oberregierungsrat, Dresden-A., Fürstenstr. 3.
Rheins Max, Dr., Regierungsdirektor, Berlin W. 35, Potsdamerstr. 121 b.
Richert, Dr., Ministerialrat, Berlin-Lichterfelde, Zehlendorferstraße 52.
Riedinger Franz, Dr. Dipl.-Ing., Jena, Johann-Friedrich-Str. 16.
****Riensberg** Heinrich, Dr., jur., Hamburg 20, Lenhartzstr. 10.
Ritscher Hugo, Dr., Musiklehrer, Hamburg-Altona, Lessingstr. 26.
Rogowski Erich, Dr., Danzig-Langfuhr, Jäschkentalerweg 9.
****Rolland** Romain, Villeneuve (Vaud), Schweiz, Villa Olga.
Roltsch Wilhelm, Dr., Landgerichtsrat, Bad Homburg-Gonzenheim, Im Rosengarten 11.
Ronge Emil, Pfarrer, Ziegenhals (Schlesien), Waldhofstr. 48.
Rosenbaum Bernhard, Rechtsanwalt, Danzig, Dominikswall 5.
Rosengart Paul, Dr. med., Frankfurt a. M., Reuterweg 81.
***Rosengren** Idolf, Dr., Oberstabsarzt, Stockholm, Odengaten 67 II.
Rosenstock, Frau Paula, Freiburg i. Br., Tivoliplatz 12.
Rosenthal Alfred, Dr. med., Berlin-Charlottenburg 9, Reichstraße 83.
Rosenthal Henriette, Frau Senatspräsident, Frankfurt a. M., Wiesenau 38, bei Herxheimer.
***Rosenthal-Deussen** Erika, Frau Dr. med., Göttingen.
Roy Tarachand, Lektor am Indogerm. Seminar der Univ. Berlin, Berlin-Wilmersdorf, Hohenzollerndamm 161 b III.
Rudolph Max, Studienrat, Erfurt, Roonstr. 67.
Rudolstadt, Thüringische Landesbibliothek.
***Ruez,** Dr. med., Arzt, Langensteinbach b. Karlsruhe.
Ruhm Ernst, Dr., Rechtsanwalt, Berlin NW 6, Luisenstr. 29.
Ruhm, Justizrat, Danzig, Lindenstr. 9.
Runge, Frau E., Hamburg 20, Kellinghusenstr. 18.
Ruppel G. H., Frankfurt a. M., Kaiserstr. 14.
Ruyter J. L., Direktor, Bremen, Sparkasse, Caprivistr. 18.
Rydsjö Daniel, Oberlehrer, Malmö, Föreningsgaten 64.

S.

Sachs-Fuld Moritz, Privatier, Frankfurt a. M., Miquelstr. 5.

Sahm Heinrich, Dr. h. c., Präsident des Senats der Freien Stadt Danzig, Danzig, Hansaplatz 15.

Salzsieder Paul, Dr., Ziegenort, Kreis Ückermünde (Pommern).

Saxer Adolf, Dr., Zürich, Dufourstr. 105.

***Schaefer** Chr. Fr. Ad., Rechtsanwalt, Düsseldorf-Gerresheim, Heyerstr. 66.

***Schaffer** Joseph, Akad. Dipl.-Architekt, Stadtbaumeister, Marienbad (Böhmen).

***van der Schalk** W. C. Th., Dr. jur., Amsterdam C., Keizersgracht 279/283.

Schatzki Walter, Buchhändler, Frankfurt a. M., Marbachweg 365.

Schayer Stanislaw, Prof. Dr., Warszawa, Mazowiecka 7.

Scheunemann, Frau Helene, Zoppot (Freie Stadt Danzig), Seestr. 31.

Schinkel, Frau, Lehrerin, Neukölln b. Berlin, Bergstr. 134.

Schlesinger Franz, Dipl.-Ing., Berlin-Neukölln, Saalestr. 22.

Schlesinger M., Dr., Justizrat, München, Maria-Theresia-Str. 9.

Schliffke Walter, Dr. jur., Altona a. Elbe, Allee 102.

***Schlüter** Wilhelm, Dr. med., Gütersloh, Unter den Ulmen 6.

Schmidbauer Michael, Gendarmeriestationskommandant, Sandizell (Oberbayern).

Schmidl, Frau Marie, Wels (Oberösterreich), Evang. Heim, Schauerstraße 5.

Schmidt Arthur, Bankdirektor, Nürnberg, Theodorstr. 2.

Schmidt Eugen, Dr., Rechtsanwalt, München, Karlstr. 6 II.

Schmidt Robert Renato, Schriftsteller, Baden-Baden, Markgraf-Christoph-Str. 6.

Schmitt Paul, München, Morawitzkystr. 3 II.

Schneider Alfred, Ingenieur, Fürstenwalde (Spree), Kirchplatz 4 pt.

Schneider Erich, Ingenieur, Fürstenwalde (Spree), Kirchplatz 4 pt.

Schneider Gustav, Amtsgerichtsrat, Bad-Nauheim, Karlstr. 46.

Schneider, Dr., Medizinalrat, Goddelau (Hessen), Philippshospital.

Schocken J., jun., Zwickau (Sachsen), Parkstr. 20.

Schoenewald, Dr., Studienrat, Rudolstadt i. Thür., Fürstengarten 4.

Schoenfließ Emma, Frau Geheimrat Prof. Dr., Berlin, Hagenstr. 79.

Schöppe Kurt, Pastor, Hamburg 15, Hammerbrookstr. 68 I.

Schopf Sigmund, Dr., Danzig, Weidengasse 50.

Schorer Albert, Volksschullehrer, Fürth i. Bayern, Uhlandstr. 33.

Schramm Erich, Freis. Prediger, Offenbach a. M., Domstr. 53.

Schricker Hans, Kommerzienrat, Baumeister, Regensburg, Prebrunn-Allee 7.

von Schroeter Elisabeth, Witwe, Schloß Bieberstein bei Reinsberg (Sachsen).

Schubert Johannes, Dr. phil., Danzig-Oliva (Freie Stadt Danzig), Pelonkerstr. 22.

Schülen F., Reichsbahnamtmann, Stuttgart, Damaschkestr. 57.

Schüler Georg, Hamburg 6, Weidenallee 6.

Schultz-Gora O., Dr., ordentl. Prof. an der Universität, Jena, Kahlasche Straße 1.

Schulz Fr., Dipl.-Ing., Hannover, Herrnhäuserkirchweg 18.

Schulz Margarete, Frau Dr., Berlin N 58, Schönhauser Allee 60.

Schwantje Magnus, Schriftsteller, Berlin W. 15, Düsseldorferstr. 23

Schwartz Julius, Dr., Arzt, Evangelisches Krankenhaus, Schwerte an der Ruhr.

Schwarz Arthur, Frankfurt a. M., Untermainkai 21 III.

Sebba, Dr. med., Arzt, Danzig-Langfuhr, Hauptstr. 34.

Sedlitzky-Karvasy, Frau Emilie, Berchtesgaden, Villa Sandor.

Seger Gerhart, Schriftsteller und Redakteur, Dessau, Askanische Straße 107.

Selz Alfred, Dr., Bankdirektor, München, Maximiliansplatz 19 III.

Seydewitz Hans, Studienrat, Langensalza in Thür.

Shastri Prabhu Dutt, Prof. Dr., 3, Multan Road, Lahore (Indien).

Siebeck, Frl. Erika, Lehrerin, Jena, Westbahnhofstr. 1.

Sieghart, Frl. Margarethe, Wien IV, Prinz-Eugen-Str. 36.

****von Simolin,** Freiherr, Schloß Seeseiten, Post Seeshaupt (Oberbayern).

Simon Ernst, Bankbeamter, Stuttgart, Christofstr. 2.

Simon M., Dr., Berlin N., Mirbachstr. 12.

Slochower Harry, Dr., College of the City of New York, z. Zt. München, Lerchenfeldstr. 11 b I.

La Sorbonne, Paris, durch Librairie Klincksieck, 11, rue de Lille.

Soudek Max, Prag IV, Hradčanské nám 8.

Springer Hermann, Prof. Dr., Berlin-Schöneberg, Innsbruckerstraße 21.

Springmann Eduard, Dr., Landgerichtsdirektor, Elberfeld, Sadowastraße 61.

Springmann, Frau Ruth, Hagen i. W., Am Waldhang 6.

****Stahl** Heinrich, Direktor der Viktoria-Vers., Berlin SW., Lindenstraße 20/21.

Stassen Franz, Kunstmaler, Berlin W, Luitpoldstr. 47.

von Stauß Emil Georg, Dr., Direktor d. Deutschen Bank, Berlin-Dahlem, Cecilien-Allee 14.

Steck Karl Fr., Schreiner, Staad b. Konstanz, Jakobstr. 26.

Stegmann Alexander, Rechtsanwalt, Halle a. S., Gr. Steinstr. 83.

***Steib** Hellmuth, Dr., Leipzig O. 28, Püchauerstr. 9 I.

Steiner Ernst, Dr., Wien I, Ebendorferstr. 7 III.

***Steinmann** Ernst, Prof., Roma, 28 Via Gregoriana, Bibliotheca Hertziana.

Steinmarder G., Dr., Rechtsanwalt, Zürich, Bahnhofstr. 72.
Steinweg, Frau Ida, Genua (Genova) 106, Corso Carbonara 10.
Stern Fritz, Dr. jur., Berlin W. 10, Königin-Augusta-Str. 52.
Stern Paul, Dr., Bankier, Frankfurt a. M., Ulmenstr. 32.
***Stilling** Erwin, Dr. med., Frankfurt a. M., Eppsteinerstr. 55 II.
Stock Georg, Dr., Amtsgerichtsrat, Sorau (Niederlausitz), Lessingstraße 6 I.
zur Strassen Otto, Geh. Regierungsrat Prof. Dr., Frankfurt a. M., Cronstettenstr. 19.
Strauß Otto, Prof. Dr., Breslau, Neue Gasse 8—12.
Strebel-Graf G., Kempten i. Allgäu, Haubenschloß.
Strohmeier Walter, Katowice, G. Sl., Polen, Kochanowskiego 2 II.
Strunk Hermann, Dr., Senator für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Danzig-Langfuhr, Heiligenbrunnerweg 2.
Sturm K. F., Bezirks-Oberschulrat, Dresden-A., Schweizerstr. 16.
Suchsland Oskar, Justizrat, Halle a. S., Gr. Ulrichstr. 12.
Sülzner, Frau Agathe, Danzig-Oliva, Ottostr. 7.
***Sülzner** Arthur, Kaufmann, Danzig-Oliva, Ottostr. 7.
Szende Julius, Oberregierungsrat, Budapest V, Max-Falk-Gasse 26.

T.

Taub, Frau B., München, Possartstr. 12.
Taub Hans, Dr., Rechtsanwalt, München, Possartstr. 12.
Teply Georg, Fabrikdirektor a. D., München 23, Ungererstr. 25.
Theißig, Frau Elisabeth, Dresden-Blasewitz, Niederwaldstr. 29.
Theißig Kurt, Dr., Dresden-Blasewitz, Niederwaldstr. 29.
Thilo Julius, Dr., Fabrikant, Mainz-Kastell, Rathenaustr. 18.
Thomsen Dr., Justizrat, Gries b. Bozen (Italien), Villa Roma.
Tiemann Hans, Rechtsanwalt, Potsdam, Roonstr. 7.
***Tienes** Georg Alfred, Dr. phil. et med., Arzt, Bad Wörishofen in Bayern.
Töwe, Dr., Oberstudiendirektor, Gelsenkirchen, Zeppelin-Allee 1.
Traumann, Frau Else, Düsseldorf-Oberkassel, Glücksburgerstraße 14.
Tschauschow S. P., Professor Dr., Sofia (Bulgarien), ul. Rossitza 7 II.
Tübingen, Universitätsbibliothek.
Türck Hermann, Dr. phil., Weimar, Marienstr. 2.
Twardowski Kasimir, Dr., ö. o. Prof. d. Philosophie, Lemberg (Lwów).

U.

Uhlmann Carl Wilhelm Günther, Kaufmann, Hamburg 21, Fährstraße 14 a.
Undeutsch Fr., Fabrikant, Pausa (Sachsen), Berg Nr. 4.
Urzidill Johannes, Pressechef der Deutschen Gesandtschaft, Prag III, Thunovská 183.

**Utech Richard, Dr., Generaldirektor der Viktoria, Berlin SW. 68, Lindenstr. 20/21.

V.

Vadekar R. D., M. A., Bilvakunja, Bhamburda, Poona (D. G.), India.

Vaihinger Hans, Prof. Dr., Geh. Regierungsrat, Halle a. S., Reichardtstraße 15.

*Vajda Károly, Dr. med., Budapest VIII, Föherceg, Sandor-ter 2.

Vering, Dr., Hamburg V, Holzdamm 8.

Vermehren J. A., Altona-Blankenese, Pepers Dick 12.

Voigtländer-Tetzner Albert, Frankfurt a. M., Buchgasse 11 a.

[Volkelt, Prof. Dr., Geh. Hofrat, Leipzig, Auenstr. 3.†]

**Volkmann Ernst, Dr. Geheimrat, Zoppot (Freie Stadt Danzig), Stolzenfelsallee 8.

W.

Wabnig Franz, St. Ruprecht/Klagenfurt, Sonnwendgasse 1 a.

Wach Joachim, stud. phil., Leipzig, Schwägrichenstr. 7.

Wagner Karl, Dr., Frankfurt a. M.-Höchst, Paulistr. 4.

Washington, U.S.A., Library of Congress, durch Buchhandlung Harrassowitz, Leipzig.

Wassily Paul, Dr. med., Kiel, Kehdenstr. 6.

Weckerling, Dr., Reg.-Med.-Rat, Frankfurt a. M., Marienstr. 10.

**von Wedel, Frau Charlotte, geb. v. Gwinner, Charlottenburg, Sophienstr. 4/5.

Weihe Carl, Dipl.-Ing., Patentanwalt, Frankfurt a. M., Liliencronstr. 34.

Weil Georg, Prof. Dr., Lahr i. Baden, Altvaterstr.

Weinmann Max, Kommerzienrat, München, Königinstr. 23.

Weiß Otto, Dr., Berlin-Friedenau, Schwalbacherstr. 1.

Weiß Walter, München, Paul-Heyse-Str. 8.

*Wendel Georg, Berlin NW 21, Bremerstr. 76, bei Dr. Ruckhaber.

*Werner August, Dr. med., Medizinalrat, Heppenheim a. Bergstr.

Werner Moritz, Prof. Dr., Frankfurt a. M., Bornwiesenweg 34.

Werner Richard, Lehrer, Neu-Isenburg (Hessen), Alicenstr. 22.

Westermayer, Frau Anna, Unterdarching, Post Darching (Oberbayern).

Westphal Johannes, Prof. Dr., Naumburg a. Saale, Seminarstr. 12.

Wick Adolf, Schreinermeister, Konstanz, Gartenstr. 12.

Wien, Universitätsbibliothek, p. Adr. Gerold & Co., Buchhandlung, Wien I, Stephansplatz.

Wilde, Frau Amtsgerichtsrat, Dresden-Blasewitz, Forsthausstr. 5.

Wilhelm-Liebeskind, Frau Erna, Leipzig C. 1, Untere Münsterstr. 31.

Willenbücher Bruno, Regierungsrat, Königsberg i. Pr., Lönsstr. 9.

Wimmer Hans, Dr. med., München, Leopoldstr. 32.

Wincierz, Frau Hertha, geb. Schröder, Dresden-A. 16, Gerokstr. 14.
Winckelmann Louis, Verleger, Berlin-Charlottenburg, Kantstraße 163.
Winkler, Frau Ida, geb. Hoeber, Offenbach a. M., Buchrainweg 9.
Winter Otto, Verlagsbuchhändler, Heidelberg, Lutherstr. 59.
****Winterberg** Eugen, Großindustrieller, Prag II, Dláždená 4.
Wirth, Dr., Patentanwalt, Frankfurt a. M., Taunusstr. 1.
Wiskott Max, Dr., Fabrikbesitzer, Berlin-Dahlem, Auf dem Grat 14.
Wollf Karl, Dr., Dramaturg am Schauspielhaus der Sächsischen Staatstheater, Dresden-A., Hübnerstr. 25.
Wundermacher, Frau Isabella, Danzig, Mattenbuden 20.
Wurzmann, Frau Agnes, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 55.
Wurzmann Fritz, Dipl.-Ing., Monterey, California U. S. A.
Wurzmann Leo, Dr., Justizrat, Rechtsanwalt und Notar, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 55.

Z.

Zaeschmar Herbert, Dr., Regierungsrat, Danzig, Langgarter Hintergasse 1.
Zambonini Ferruccio, Prof. Dr., Napoli, Università.
Zander Gustav, Justizrat, Danzig-Langfuhr, Große Allee 21.
Zeisler, Frl. Emilie, Dresden-A. 16, Haydnstr. 25 III.
Zeitschel, Frl. Hanna, Studienrätin, Potsdam, Behlertstr. 33 I.
Zerlett Jean, Köln a. Rh., Annostr. 108 II.
Zint, Frl. Eva, Stettin, Neue Straße 16.
Zint Hans, Dr., Landgerichtspräsident, Stettin, Neue Straße 16.
Zint, Frau Susanne, Stettin, Neue Straße 16.
von Zobeltitz Fedor, Berlin W 15, Uhlandstr. 33.
Zweig Stefan, Dr., Schriftsteller, Salzburg, Kapuzinerberg 5.

Zum Zweck einer geordneten Geschäftsführung bitten wir unsere Mitglieder dringend, uns über alle Adressenveränderungen fortlaufend zu unterrichten. Eine sichere Zustellung der Jahrbücher und Mitteilungen ist sonst nicht möglich.

BIBLIOTEKA SLĄSKA

010133

C. F. WINTERSCHE BUCHDRUCKEREI.

BIBLIOTEKA
VNIWERSYTECKA
010133/1931
W TORVNIV