

Neunzehntes Jahrbuch
der
Schopenhauer = Gesellschaft
1932

19 No 6





NEUNZEHNTEES JAHRBUCH
DER SCHOPENHAUER-
GESELLSCHAFT

FÜR DAS JAHR 1932

AUSGEGEBEN AM 22. FEBRUAR 1932



CARL WINTERS UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG
..... HEIDELBERG

Verlags-Nr. 2304.

1932. 259



1587



Nachruf.

Nach kurzem, schwerem Leiden entschlief am 29. Dezember 1931, weithin betrauert, unser Ehrenmitglied

Dr. h. c. Arthur von Gwinner

im Alter von 75 Jahren.

Was die wirtschaftliche Welt, was zumal Deutschland diesem großen Wirtschaftsführer zu verdanken hat, dessen ist in einer weiten Öffentlichkeit vielfach gedacht worden. Der engere und stillere Kreis der Schopenhauer-Gesellschaft verliert in ihm den Letzten, der durch sein Dasein und durch seinen Namen noch persönlich die Brücke schlug zu der zeitlichen Existenz ihres Philosophen, der zugleich durch aufrechte Lebenshaltung, unerbittlichen Wahrheitsinn und treue Pflege der Tradition ein lebendiger Träger von Schopenhauers sittlichem und geistigem Erbe geblieben war bis in unsere Tage.

Zusammen mit Paul Deussen und Josef Kohler Mitbegründer unserer Gesellschaft vor mehr als zwanzig Jahren, hat er als ihr erster Schatzmeister und reger, warmherziger Förderer von außen wie von innen sich um ihren Bestand und ihre Betätigung auf kulturellem Gebiet in der schweren Zeit der Kriegs- und der ersten Nachkriegsjahre hohe Verdienste erworben.

Sein Name ist mit der Geschichte unserer Gesellschaft untrennbar verbunden; wir werden allezeit sein Andenken in Treue hegen und in hohen Ehren halten.

Der Vorstand und die Wissenschaftliche Leitung
der Schopenhauer-Gesellschaft.

V O R W O R T.

Theorie und Wirklichkeit — das war das Thema, welches die Schopenhauer-Gesellschaft ihrer im letzten Jahre in Hamburg-Altona abgehaltenen Tagung gesetzt hatte. Es bedarf gewiß keiner Rechtfertigung, wenn eine philosophische Gesellschaft gerade heute das Verhältnis dieser antithetischen und doch sich wechselweise durchdringenden und gestaltenden Sphären zum Gegenstande ihrer Besinnung macht. Ist doch Philosophie überhaupt als gedankliche Wirklichkeitserfassung im umfassendsten Sinne selber Theorie, und darum ihr eigenes Verhältnis zur Wirklichkeit eins ihrer wichtigsten, ja ihr zentrales Problem. Darüber hinaus läßt die geistige Situation einer Gegenwart, in der die Wirklichkeit mit einer Fülle neuer Phänomene auf allen Gebieten, denen der Natur, des seelischen, des gesellschaftlichen und des staatlichen Lebens, in stärkste Bewegung geraten zu sein scheint, immer neue Aufgaben stellt und mit ungestümen Wogen an alle bisher festgefügtten theoretischen Bollwerke schlägt, an ihnen rüttelt oder sie gar zerreißt, — eine solche Gegenwart läßt dies Problem als besonders entscheidend erscheinen; denn sie stellt das Existenzrecht wie aller Einzeltheorien so auch das dieser umfassendsten, der Philosophie selber, in Frage.

Die Motive aber und den Beruf, gerade ihrerseits sich dieser Problematik anzunehmen, findet eine Schopenhauer-Gesellschaft in dem ihren Philosophen auszeichnenden Charakter, in der Methodik und dem geistigen Ertrage seiner

Philosophie. Der persönlichen Lebensoffenheit des Denkers, dem schon der Vater die — freilich ganz anders gemeinte, vom Sohne in weit umfassenderem Sinne gelöste — Aufgabe gesetzt hatte, „im Buche der Welt zu lesen“, entspricht der induktive Weg seines Philosophierens, sein Ausgehen von der Anschauung, entspricht die bildhafte und rhythmische Eindringlichkeit seiner Sprache, entspricht vor allem die Wirklichkeitsnähe seiner Resultate, vermöge deren diese Philosophie Vorwegnahmen viel späterer, ja vielleicht künftiger Erkenntnisse enthält und dem philosophischen Denken Antriebe verliehen hat, die historisch bereits vielfach wirksam geworden sind, gerade heute und künftig aber weiter fruchtbar werden können. Und dies ist das Kriterium ihrer Gegenwartsbedeutung. Denn auch Philosophie, so sehr sie sich als reine Erkenntnis gibt, hätte ohne Wirkung keinen Wert, und erst ihre Wirksamkeit kann ihre Wirklichkeitsnähe erweisen. Freilich nur um Wirkungen zunächst geistiger und seelischer Art kann es sich hier handeln. Aber wenn wir heute, in einer Zeit wirtschaftlicher und sozialer Umwälzungen und Nöte ohnegleichen, von einer Verantwortung gerade des geistigen Menschen gegenüber der Wirklichkeit überzeugt sind, so ist es nicht mehr belanglos, „welch eine Philosophie einer habe“, und die Philosophie unserer Zeit wird dereinst vor dem Richterstuhl einer künftigen Geschichtsschreibung Rechenschaft darüber abzulegen haben, ob sie in Studierstuben und auf Kathedern ein weltfernes und unfruchtbares Dasein geführt hat und reines Gelehrtenwerk geblieben ist, oder ob sie Fermente bereitet, ob sie mitgearbeitet hat für die Errettung, ja für eine Erneuerung der schwer bedrohten, von manchen schon zum Untergange verdamnten Kultur.

Daß für eine solche Aufgabe nicht nur Schopenhauers Welterkenntnis, sondern auch seine Weltwertung, sein zu

Unrecht oft als lebensfremd und lebensfeindlich verschriener philosophischer Pessimismus und seine auf diesem beruhende Ethik eine entscheidende Rolle zu spielen vermöchten, kann an dieser Stelle nur angedeutet werden. Nur ein durch den philosophischen Pessimismus vertiefter Blick, der auch das zeitgeschichtlich Bedingte *sub specie aeternitatis*, in seinem das Grundwesen der Welt offenbarenden Charakter verstehen gelernt hat, wird imstande sein, die allzustarke Gegenwartsbefangenheit zu überwinden, mit dem die einen in düsteren Untergangsstimmungen und fruchtlosen Klagen sich ergehen, die anderen wieder mit fanatischem Haß nach Schuldigen suchen, sie anklagen und verfolgen, oder aber kühne Zukunftsbilder von dritten und vierten Reichen aufpflanzen. Der philosophische Pessimismus, in persönliche Lebenshaltung und Lebensgestaltung umgesetzt, bewahrt vor kraftlosem Jammer und Verzagtheit ebenso wie vor allen Fanatismen und vor utopischen Illusionen. Aber indem er ernüchtert, stählt er das Einzeldasein für den Lebenskampf und gibt ihm zugleich mit seiner Ethik der Gerechtigkeit und der Menschenliebe die einzig fruchtbaren Motive für den Dienst an den gesellschaftlichen Aufgaben. So liegen in Schopenhauers Philosophie neben einer weltoffenen, jeder Fortbildung fähigen Wirklichkeitserkenntnis die Antriebe zu einer sittlich begründeten individuellen wie sozialen Lebensgestaltung beschlossen — zu einer Versöhnung von Theorie und Wirklichkeit in Gesinnung und Tat.

Das vorliegende Jahrbuch enthält in dem Mittelstück seines Philosophischen Teils zwar nur einige der Arbeitsergebnisse unserer Hamburg-Altonaer Tagung, diese aber erweitert und bereichert durch andere Arbeiten, die sich unter verschiedenen Gesichtspunkten dem Hauptthema ebenfalls einordnen. Umrahmt wird dieses Mittelstück von zwei durch

das Gedenken an einen Lehrer und an einen Schüler Schopenhauers veranlaßte Beiträge: an Goethe¹, dessen hundertsten, und an Julius Bahnsen, dessen fünfzigsten Todestag wir begehen. Und doch haben auch diese Beiträge nicht biographisches, sondern philosophisches Gepräge und können im Hinblick auf das Hauptthema vielleicht erweisen, wie das ewige Ringen zwischen Theorie und Wirklichkeit in jeder schöpferischen Einzelpersönlichkeit einen momentanen, aber in sich beruhenden Ausgleich erfährt und zugleich einen Zuwachs an richtungweisender Kraft für die Zukunft empfängt.

Stettin, im Januar 1932.

HANS ZINT.

¹ Schüler und Lehrer in ihrer äußeren Gestalt aus der Zeit ihres Verkehrs miteinander geben zwei Bilderbeigaben dieses Bandes wieder: das Titelbild das (schon im XIII. Jahrbuch, Gebhardts „Schopenhauer und Brockhaus“ farbig reproduzierte) Porträt Schopenhauers von Sigismund Ruhl von 1818/19 (Original im Schopenhauer-Archiv zu Frankfurt a. M.), das Bild hinter S. 16 die Goethe-Büste von Karl Gottlob Weisser von 1807/8 (nach dem Gipsabguß im Besitz des Herrn Prof. Dr. Anton Kippenberg in Leipzig, dessen Freundlichkeit wir die Photographie verdanken), eben dieselbe, welche Schopenhauer als die beste Wiedergabe Goethes, so wie er ihn vor sich gesehen, bezeichnet hat (vgl. unten S. 6).

INHALTSVERZEICHNIS.

	Seite
NACHRUF FÜR ARTHUR VON GWINNER	III
VORWORT DES HERAUSGEBERS	V
PHILOSOPHISCHE ABTEILUNG.	
Schopenhauers Goethe-Bild. Von Hans Zint (Stettin) .	3
Theorie und Wirklichkeit als metaphysisches Problem. Von William Stern (Hamburg)	32
Theorie und Wirklichkeit vom Standpunkt des Erkenntnis- theoretikers und Naturphilosophen. Von Friedrich Lipsius (Leipzig)	56
Zur Aussprache über Theorie und Wirklichkeit. Von Bruno Wehnert (Hamburg)	65
Der Pragmatismus und seine Überwindung. Versuch über Wesen und Wert der Wahrheit. Von Leo Hamburger (Frankfurt a. M.)	82
Schopenhauer und das Problem der Willensfreiheit. Von Ludwig Fulda (Berlin)	115
Die Verantwortung des geistigen Menschen in der Krisis der Gegenwart. Von Franz Mockrauer (Dresden) .	139
Julius Bahnsen (1830—1881). Von Anselm Ruest (Berlin)	165
BIOGRAPHISCH-HISTORISCHE ABTEILUNG.	
Schopenhauer und Hamburg. Von Paul Th. Hoffmann (Altona)	207
Schopenhauer im Urteil seiner französischen Zeitge- nossen. Frühe Dokumente, gesammelt und heraus- gegeben von A. Baillot (Chinon)	252
VERMISCHTE BEITRÄGE.	
Zu Schopenhauers Brieftasche. Von Arthur Hübscher (München)	283
Kleine Schopenhauer-Erinnerung. Von Julia Virginia Laengsdorff (Frankfurt a. M.)	284

	Seite
Die Eintragung von Schopenhauers Tod im Frankfurter Kirchenbuch. Von Walther Rauschenberger (Frankfurt a. M.)	286
Warum verwarf der Farbenlehrer Goethe die Farbenlehre des Goetheaners Schopenhauer? Von S. Friedlaender (Berlin-Halensee)	287
Ahnungen der Weltelehre Hanns Hörbigers bei Arthur Schopenhauer. Von Richard Fabian (Strehlen)	291
Nochmals Schopenhauer und Tolstoi. Von Rudolf Borch (Braunschweig)	297
Schopenhauer. Sonett von A. Baillot (Chinon)	298

BIBLIOGRAPHIE.

Nachträge zur Schopenhauer-Bibliographie für die Jahre 1910—1930. Von Rudolf Borch (Braunschweig)	301
Schopenhauer-Bibliographie für das Jahr 1931. Von Rudolf Borch (Braunschweig)	306

BESPRECHUNGEN.

Heinrich Aby, Schopenhauer und die Scholastik. Von Heinrich Hasse (Frankfurt a. M.)	313
Walter Kawerau, Neugeburt der Religion auf der Grundlage der Philosophie Schopenhauers. Von Heinrich Hasse (Frankfurt a. M.)	318
Wilhelm von Schnehen, Eduard von Hartmann. Von Heinrich Hasse (Frankfurt a. M.)	326
Julius Bahnsen, Werke in neuer Ausgabe. Von Otto Nieten (München)	332
Konrad Pfeiffer, Das Bild des Menschen in Schopenhauers Philosophie. Von Hans Zint (Stettin)	338

Zur Farbenlehre:

1. Goethes Farbenlehre, herausgegeben und eingeleitet von Hans Wohlbold;
2. Martin Gebhardt, Goethe als Physiker;
3. Wilhelm Ostwald, Goethe, Schopenhauer und die Farbenlehre;
4. Carry van Biema, Farben und Formen als lebendige Kräfte. Von Hans Zint (Stettin) 341

	Seite
Anna Brandes, Adele Schopenhauer in den geistigen Beziehungen zu ihrer Zeit. Von Hermann Haßbargen (Danzig)	344
Arthur Drews, Der Ideengehalt von Richard Wagners dramatischen Dichtungen im Zusammenhange mit seinem Leben und seiner Weltanschauung. Von Richard Fromme (Berlin-Lichterfelde)	346
Georg Stock, Rechtsphilosophie. Von Rudolf Bovensiepen (Kiel)	350
Stanislaw Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasanapadä. Von Helmuth von Glasenapp (Königsberg i.Pr.)	361
Paul Dahlke, Der Buddhismus. Von Paul Salzsieder (Ziegenort)	362
Georg Grimm, Das Glück. Die Botschaft des Buddha. Von Paul Salzsieder (Ziegenort)	365
Romain Rolland, Vivekananda II. Von Friedrich Lipsius (Leipzig)	366
Giuseppe De Lorenzo, Oriente ed Occidente. Von Hans Zint (Stettin)	369
Curt Böninger, Grundlagen und Bekenntnisse einer Weltanschauung. Von Hans Zint (Stettin)	370
Arnold Kowalewski, Die Harmonie der sittlichen Werte. (Selbstanzeige)	372

MITTEILUNGEN.

Bericht über die 14. Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft. Von Konrad Pfeiffer (Halle a. S.)	375
Die Beschlüsse der 14. Generalversammlung	396
Bericht des Archivars. Von Carl Gebhardt (Frankfurt a. M.)	398
Abrechnung und Geschäftsbericht des Schatzmeisters für 1931. Von Arthur Sülzner (Danzig-Oliva)	402
Ortsgruppen	407
Jahrbücher	408
Anmeldungen und Zahlungen	411

VERZEICHNIS DER MITGLIEDER	413
--------------------------------------	-----

	Seite
BILDERBEILAGEN.	
Titelbild: Schopenhauer 1818/19. Porträt von Sigismund Ruhl.	
Goethe-Büste von Weisser	16
Zeichnung des Hauses von Senator M. J. Jenisch in Hamburg	240
Schopenhauer-Porträt von K. Wiederhold (Danzig) . .	272

PHILOSOPHISCHE
ABTEILUNG.

SCHOPENHAUERS GOETHE-BILD.

Von

HANS ZINT (Stettin).¹

Nicht ein Doppelstandbild zu errichten ist die Aufgabe des folgenden Versuchs, der aus Schopenhauers Gedankenwelt heraus zur Feier von Goethes hundertstem Todestag beitragen will — so fruchtbar, biographisch wie geistesgeschichtlich, die Antithese und die Synthese eines solchen Doppelbildes wären. Dem Sinn dieser Weltfeier angemessener erscheint es, die Umrißlinien eines Goethe-Monuments nachzuzeichnen, eben desjenigen, das der Danziger Philosoph in seinem Werke hinterlassen hat: der von Schopenhauer gesehenen und geformten Goethe-Gestalt. Gerade weil es unmöglich ist, die lebendige Erscheinung des ganz Großen in seiner Allseitigkeit und Fülle mit einem Blick zu umspannen, gewinnt jeder Einzelaspekt erhöhte Bedeutung; und derjenige, auf den die folgenden Blätter aufmerksam machen wollen, darf gewiß Anspruch auf Beachtung auch außerhalb des Umkreises der Schopenhauer-Forschung erheben: denn es ist der geistige Niederschlag der Begegnung Goethes mit einem Zeitgenossen, und zwar mit einem Zeitgenossen von solcher Kongenialität und zugleich Originalität, daß dieses Goethe-Bild mehr Wahrheit besitzt, als alle die zahllosen, bisweilen vielleicht photographisch getreuen, aber immer nur flächenhaft gesehenen Momentaufnahmen der Kleinen im großen Goethe-Kreis. Es ist künstlerisch gebildete Plastik, ausgeführt im edelsten Material: die „Idee“ Goethe, wie sie der Platoniker Schopenhauer erschaute, gedanklich formte und mit der ihm eigenen Sprachgewalt Erscheinung werden ließ.

¹ Dieser Aufsatz gibt den Inhalt eines Vortrags wieder, den der Verfasser im Rahmen einer als Auftakt zu den Feiern von Goethes 100. Todestag von der Weimarer Goethe-Gesellschaft und dem Deutschen Heimatbund Danzig im Oktober 1930 veranstalteten Goethe-Woche in Danzig gehalten hat.

I.

Das Symbol, ja schon die teilweise Ausführung des von Schopenhauer gesehenen Goethe-Bildes enthält ein wenig beachtetes Dokument von des Philosophen Hand in Goethes Vaterstadt.

Bald nach Goethes Tode, im Jahre 1837, trat in Frankfurt a. M. ein Komitee zusammen mit dem Plan eines Nationaldenkmals für Goethe in Frankfurt. Diesem Komitee, über dessen Absichten alsbald dies und jenes in die Öffentlichkeit gelangte, reichte der seit sechs Jahren in Frankfurt lebende fast fünfzigjährige Philosoph aus eigenem Antrieb ein langes schriftliches „Gutachten“ über die notwendige Gestaltung des Goethe-Monuments ein.² Nicht in lokalem Interesse; denn Schopenhauer fühlte sich in Frankfurt als Fremder, als Gast. Auch nicht in der Erwartung, daß das Gutachten um seines sachlichen Schwergewichts willen Gehör finden werde; sondern, wie es dem Pessimisten geziemt, „mit vollkommener Resignation darin ergeben, daß es unberücksichtigt bleiben werde, wie das dem Weltlauf gemäß und in der Ordnung ist“. Nur das Verantwortungsbewußtsein des Goethe-Kenners und Goethe-Verehrers, des geistigen Menschen (der sich als solcher von den „Literaten“ als den Wortführern der öffentlichen Meinung wohl zu unterscheiden wünschte), trieb ihn zu diesem Schritt. In der Tat ist des damals noch ganz unberühmten, ja unbekanntem Philosophen Rat so ziemlich in allen Stücken ungehört verhallt, mit dem Ergebnis, daß das schließlich 1844 in der Stadtallee aufgestellte Standbild Goethes von einem Franz Kugler „fast als National-Unglück“ bezeichnet werden konnte. Doch nicht das Denkmal interessiert uns, sondern Schopenhauers Gutachten dazu; denn es enthält im Kern das Goethe-Monument, das er

² Zuerst gedruckt in der 2. Auflage von Gwinners Biographie (1878), S. 444—452; danach in Grisebachs Schopenhauer-Ausgabe (Reclam), Bd. VI, S. 270—276, und in der Deussen'schen Schopenhauer-Ausgabe (Piper), Bd. XIV, S. 489—495. — Das Konzept befindet sich im Frankfurter Goethe-Museum.

seinem großen Lehrer in sich selber und in seinem Werk schon errichtet hatte.

Von drei Leitgedanken allgemein-ästhetischer Art geht Schopenhauer aus, die heute, im „Zeitalter der Sachlichkeit“, uns fast selbstverständlich scheinen, es aber zu seiner Zeit, ja selbst noch in der viel späteren wilhelminischen Kunstepoche nicht waren:

1. „Bei Werken dieser Art kann Mangel an Einsicht und Geschmack nicht kompensiert werden durch die Größe des gemachten Aufwandes, wohl aber umgekehrt.“

2. „Das Denkmal eines großen Mannes soll einen erhabenen Eindruck machen. Das Erhabene ist stets einfach.“

3. „Männern von Genie, also Dichtern, Philosophen, Künstlern, Gelehrten, als welche eigentlich nur mit dem Kopfe der Menschheit gedient haben, gebührt bloß eine Büste, die Darstellung des Kopfes“, wogegen Standbilder allein den Heerführern, Herrschern, Staatsmännern, Volksrednern, Religionsstiftern, Heiligen, Reformatoren angemessen sind — eine These, die er mit den besten Beispielen der Antike und der Renaissance belegt.

So soll Goethes Denkmal aus einer bloßen Büste aus Marmor oder Bronze bestehen, auf einem Postament aus Granit in entsprechender Größe, beide so kolossal, als die Mittel es irgend erlauben, auf Fernsicht berechnet. Auf dem Postament aber stehe diese Inschrift:

„Dem Dichter der Deutschen
seine Vaterstadt“

— mit der Jahreszahl. „Aber auch schlechterdings keine Silbe mehr! Dadurch, daß diese Inschrift Goethes Namen nicht nennt, sondern voraussetzt, ist sie zu seinem Ruhme unendlich beredter als das wortreichste *Encomium* sein könnte: denn sie besagt, daß er der Einzige, der Unvergleichliche ist, der, den Jeder kennen muß, den keine Zeit vergessen, kein Nachfolger je verdunkeln kann. Und somit ist sie, in ihrer lakonischen Kürze, erhaben, im Beschauer Ehrfurcht erweckend, und ihre Einfachheit entspricht der ersten Einfachheit des Monuments selbst, das aus einer

bloßen Büste bestehend, nicht durch Arme und Beine und deren Positur an Goethes menschliche Person, sondern durch sein erhabenes Antlitz an seinen unvergänglich gewordenen Geist erinnert. Da vielleicht noch nie ein Monument den Namen des dadurch Gefeierten verschwiegen hat, so ehrt man eben dadurch den einzigen Mann auf eine einzige Weise.“

Auf zwei Büsten weist Schopenhauer als die besten Vorbilder für das zu errichtende Monument hin: diejenigen Weißers von 1807 und Tiecks von 1820, der ersteren realistischen vor der letzteren mehr idealen den Vorzug gebend. Dies ist ihm der Goethe „aus seinen besten Jahren, wo das Gesicht bereits den vollen Charakter angenommen hatte“, und doch noch nicht der des späten Greisenalters, „wo die Gewalt der Zeit seine schönen Züge verunstaltet hatte“. Mit anderen Worten: es ist der Goethe nach Schillers Tod, von den 50er bis zu den 70er Jahren seines Lebens, der Goethe der Farbenlehre, des vollendeten ersten Faust-Dramas, der großen Selbstdarstellung in „Dichtung und Wahrheit“, des „West-östlichen Divan“, ebenderselbe Goethe, den Schopenhauer zwischen 1807 und 1820 in Weimar mit leiblichen Augen vor sich gesehen, der mit ihm gesprochen, mit ihm Farbenstudien getrieben und Briefe gewechselt hatte.

Doch was er aus diesem Anschauen, diesem Verkehr mit Goethe als Wesentliches und Bleibendes festgehalten. in sinnlicher wie in geistiger Gestalt, das war nicht der weimarische Staatsminister mit Orden und Stern, nicht der Theaterleiter und der Hofmann, nicht der Gesellige, der Plauderer, der Weltmann, auch nicht der Olympier, der königliche Mensch, der den Schwarm neugieriger Besucher durch steife Haltung abwehrte — solch einem Goethe wäre die volle Figur, das Standbild, angemessen gewesen —, sondern Schopenhauers Goethe war allein das Genie, und das heißt ihm der Dichter, der Künstler: der geistig-schöpferische Mensch, dessen ganzes Wesen, dessen ganzer Dienst an der Menschheit im Kopf versammelt, in Stirn und Blick und Mund ausgedrückt ist.

Wie in Büste und Postament, so ist auch in der sonstigen Ausgestaltung des Goethe-Monuments nach Schopenhauers Vorschlag alles auf Einfachheit und Erhabenheit, auf Vertiefung und Vergeistigung angelegt: kein Tempelchen, kein Säulendach zum Schutz der Büste will er; auf dem Sockel keine Szenen aus Goethes Werken, etwa „auf einer Seite das Klärchen, auf der andern das Gretchen, und in der Mitte der Teufel, der auf dem Blocksberg tanzt“ — mit dieser karikierenden Ausmalung sucht Schopenhauer das Kindische und Läppische, der Größe des Gegenstandes nicht Angemessene all solcher Versuche sinnfällig zu machen. „Die Embleme der Dichtkunst im Allgemeinen, nach antiken Mustern mit Geschmack ausgeführt, sind allein passend und würdig.“

Nicht soll sich in einem Falle wie diesem die Phantasie des Bildhauers frei tummeln dürfen, nicht ein monumentaler Schmuck Frankfurts mit Skulpturen der Zweck sein:

„Man wolle nicht aus Goethes geweihter Person eine Zierpuppe der Stadt machen: man setze ihn nicht in die Allee auf einen Lehnstuhl in antikem Pudermantel, eine Rolle in der Hand, als wolle er gemächlich sich frisieren lassen und die Zeitung dazu lesen; oder lasse ihn in pensiver Stellung dastehn, als könne er den Reim nicht finden. Helden kann man eine heroische Stellung geben, aber dem Poeten nicht.“

Nur der Kopf stehe da; so ausdrucksvoll wie möglich, so groß wie möglich, dem Fernblick zugänglich; und das Ganze nicht im Lärm des Markts, der Straße, sondern in einem stillen Teil der Stadt, auf einer Insel oder inmitten einer schattigen Promenade, im Rahmen hoher, schöner Baumgruppen.

So sah das Goethe-Monument aus, das Schopenhauer in Frankfurt zu errichten wünschte.

II.

Und ihm gleicht das Goethe-Monument, das Schopenhauer „dem Dichter der Deutschen“ in seinem Werke

errichtet hat, in wenigen, einfachen, erhabenen Linien, die doch das ganze Phänomen Goethe in seiner Weite und Tiefe umschreiben.

Auch hier ist wesentlich für Schopenhauers Goethe-Bild, was es nicht mit umfaßt; auch hier besteht des Künstlers Kunst im Fortlassen. Nichts von Kleinkram, von biographischem Detail finden wir bei Schopenhauer; nicht Goethe den Hofmann, den Erzähler, den Geselligen; auch nicht Goethe den Liebenden; nicht Goethe im Umgang mit Zeitgenossen und Freunden, in seiner geschichtlichen Umwelt. All dies ist Beiwerk, ist bestenfalls Stoff, aus dem der Genius sich nährt, Material, das er formt. Aber es ist nicht sein Eigenes, sein Eigentliches.

Gerade dies Negative, dies Fehlende in Schopenhauers Goethe-Bild muß auffallen, ja fast befremden. Denn wir erinnern uns, daß Goethe selber, als Person, wie sie lebte und lebte, viele Jahre lang ihm unmittelbar vor Augen stand: zuerst in den Briefen der Mutter aus dem Weimarer Kriegswinter 1806/07, die von biographischen Einzelzügen, Kleinschilderungen, Äußerungen, Gebärden Goethes vielfältigster Art wimmeln, seit ihrem Bekanntwerden eine Fundgrube der eifrigen Goethe-Forschung; dann aus dem eigenen Anblick Goethes am Teetisch der Mutter durch Jahre hindurch, wo der junge Schopenhauer, wie uns berichtet wird, für niemand anders als ihn Auge und Ohr besaß; dann aus dem vertrauten persönlichen Umgang unter vier Augen in dem denkwürdigen Kriegswinter 1813/14, dem gemeinsamen Studium der Farbenlehre, aus vielen sich über alle Fragen der Welt und des Menschenlebens erstreckenden Gesprächen in Goethes Arbeitszimmer; dann aus dem Briefwechsel der Jahre 1815 und 1816; und schließlich, als Schopenhauer sein Hauptwerk vollendet hatte und aus Italien heimgekehrt war, aus zwei inhaltreichen Abenden des Zusammenseins in Weimar. Welche reiche Fülle von biographischen Einzelheiten, von Äußerungen, Stellungnahmen, Verhaltensweisen muß sich aus alledem in Schopenhauers treuem Gedächtnis angesammelt haben!

Aber von alledem erfahren wir von Schopenhauer, aus Schopenhauers Werk, so oft darin auch der Name Goethes vorkommt, wenig oder nichts. Die Briefe Johanna's über Goethe, die Briefe Goethes an ihn selber — er hat sie alle treu bewahrt; aber lange nach seinem Tode erst, ohne sein Zutun, sind sie bekannt geworden; er hat es verschmäht, sich damit vor der Zeitgenossenschaft darzustellen. Die Daten seines Zusammenseins mit Goethe muß der emsige Forscher aus Goethes Tagebüchern und anderen Indizien erschließen. Von dem Inhalt der Gespräche wissen wir wenig, nur das, was Schopenhauer in den von ihm selber nicht veröffentlichten Reflexionen gelegentlich für sich festgehalten oder in späteren Jahren beiläufig einmal einem Freunde erzählt hat.³

All dies Detail ist irgendwie — davon haben wir die Spuren — in Schopenhauers Gesamtbild Goethes mit eingegangen. Aber sein Bild ist nicht aus solchem Mosaik komponiert; es ist in seinen großen Linien allein aus dem Werk Goethes, aus seinen poetischen, naturwissenschaftlichen und biographischen Schriften gewonnen. Dies Werk kannte Schopenhauer wie vielleicht kein anderer seiner Zeit. In ihm schaute, in ihm liebte und verehrte er Goethe, unabhängig davon, was er persönlich Liebes und Unliebes von ihm erfahren hatte; und nur Ergänzung, Veranschaulichung, Verlebendigung verdankt dem persönlichen Umgang sein Goethe-Bild. In seinem Werke allein steckt der schöpfe-

³ Nur eine dieser Episoden will ich hier anführen, weil sie für den bei mancher Verwandtschaft bestehenden geistigen Kontrast zwischen Goethe und Schopenhauer charakteristisch ist und insofern dem berühmten Gespräch zwischen Goethe und Schiller über die „Urpflanze“ an die Seite gestellt werden könnte:

Der junge Schopenhauer, wie Schiller aus der Schule des kantischen Idealismus kommend, entwickelte einst Goethe gegenüber den erkenntnistheoretischen Satz, daß die Objekte der Außenwelt als solche nur daseien, insofern sie von dem erkennenden Subjekt vorgestellt würden.

Und darauf die Antwort Goethes, wie Schopenhauer sie im Alter einem Freunde einmal erzählt hat:

„Was“, sagte er, mit seinen Jupiteraugen mich anblickend, „das Licht sollte nur dasein, insofern Sie es sehen? Nein, Sie wären nicht da, wenn das Licht Sie nicht sähe!“

rische Mensch ganz — alles andere ist nur Beiwerk, Zufälligkeit, ist unwesentlich. Was das große Individuum eigentlich ist, sein Eigenstes, Bleibendes, Unveräußerliches, seine „Idee“, das zeigt sich nicht in jeder Äußerlichkeit, und das Genie zumal „ist es nicht jederzeit“ — das ist Schopenhauers, wohl gerade im Verkehr mit Goethe gewonnene, Überzeugung.

Damit rückt Schopenhauer weit ab von dem, was man heute „Goethe-Philologie“ nennt; deren Verdienste, soweit sie dem Verständnis des Eigentlichen dient, nicht verkannt werden sollen; die aber doch wohl öfter noch durch das Überwuchern des Beiwerks den Blick vom Werk, durch allzuviel Kleines den Blick vom Großen und Wesentlichen in Goethes Leben und Gestalt abgelenkt hat. Für diese Art der Goethe-Verehrung hat Schopenhauer schon zu seiner Zeit, als sie noch nicht in Blüte stand wie später, nur herben Spott gehabt: für den „läppischen Reliquiendienst“, den „der gebildete große Haufe“ dem Genie zollt, für die vielen, welche „Goethes Haus in Weimar nebst Mobilien, Kants alten Hut, imgleichen die respektiven Autographen aufmerksam und ehrfurchtsvoll angaffen“, ohne die Werke der Männer zu lesen. „Sie können nun eben weiter nichts als gaffen.“ — „Ihnen verwandt sind Die, welche eifrig bemüht sind, das Stoffliche der Dichterwerke, z. B. die Faustsage und ihre Literatur, sodann die realen persönlichen Verhältnisse und Begebenheiten, die zu seinem Werke Anlaß gegeben, zu erforschen und gründlich kennen zu lernen: sie gleichen Dem, der im Theater eine schöne Dekoration sieht und nun auf die Bühne eilt, die hölzernen Gerüste zu besichtigen, von denen sie getragen wird.“ Solche kritischen Forscher, etwa nach der Friederike von Sesenheim, dem Gretchen in der Weißadlergasse und der Familie von Werthers Lotte, nennt Schopenhauer „stoffartig“.

Mit dem harten Makel der „Nichtswürdigkeit“ aber belegt er die, welche sich anmaßen, Goethe moralisch zu meistern.⁴

⁴ „Dafür nämlich, daß ein großer Geist ihnen die Schätze seines

Und nun das Positive, die Umrißlinien der Goethe-Gestalt selbst, die Schopenhauer erschaut hatte, die er aber nicht als Historiker und Biograph schildert, sondern die als ein wesentlicher Bestandteil, ja als tragende Säule eingegangen ist in sein Weltbild.

Vergegenwärtigen wir uns dies Weltbild: Aus der Unruhe, der verzehrenden Qual des eigenen Temperaments, aus dem Studium der sich drängenden, einander bekämpfenden Naturerscheinungen, aus der Geschichte der Menschheit, die eine Geschichte der Kriege zwischen den Völkern, der Kämpfe zwischen Gruppen und zwischen Individuen ist, aus ihren unstillbaren Trieben, ihren Nöten und Leiden — aus alledem gewann Schopenhauer seine Metaphysik des Willens, eines Willens, der ein schuldhafter und leidvoller, ein an sich selber zehrender und unaufhörlich zu neuer Qual sich gebärender unseliger Weltwille ist. Inmitten dieser dunklen, gärenden Willenswelt erhebt sich klar und ruhevoll, als vorübergehende Erlösung aus Willenschuld und Willensqual, das lichte Reich der Schönheit, der Kunst. Die Kunst aber ist in Schopenhauers System kein eigengesetzliches, freischwebendes „Reich der Werte“, sondern etwas durchaus Persönlichkeits-Geborenes: das Werk des Genies.

Und dieses Genie nun, das als lichte Gestalt über das chaotische Treiben der Welt sich erhebt, um es im reinen

Innersten eröffnet, . . . und daß er der Menschheit ein Geschenk gemacht hat, dem kein anderes gleichkommt, dafür halten diese Buben sich berechtigt, seine moralische Person vor ihren Richterstuhl zu ziehen und zu sehen, ob sie nicht dort einen Makel an ihm entdecken können, zur Linderung der Pein, die sie in ihres Nichts durchbohrendem Gefühl beim Anblick eines großen Geistes empfinden. Daher rühren z. B. die weitläufigen, in unzähligen Büchern und Journalen geführten Untersuchungen des Lebens Goethes von der moralischen Seite, wie etwa, ob er nicht dieses oder jenes Mädels, mit dem er als Jüngling eine Liebelei gehabt, hätte heiraten sollen und müssen; ob er nicht hätte sollen, statt bloß redlich dem Dienst seines Herrn obzuliegen, ein Mann des Volkes, ein deutscher Patriot, würdig eines Sitzes in der Paulskirche sein, u. dgl. mehr . . . Durch solch schreienden Undank und hämische Verkleinerungssucht beweisen jene unberufenen Richter, daß sie moralisch eben solche Lumpe sind, wie intellektuell, — womit viel gesagt ist.“

Spiegel seiner Augen zu schauen und in bleibenden Gebilden seiner Hand, seiner Feder zu wiederholen, dies Genie, d. h. der wirkliche große Künstler, trägt bei Schopenhauer durchweg, bis hinein in die Merkmale der körperlichen Gestalt, den Ausdruck des Kopfes, die Porträtzüge Goethes. Man müßte die Geschichte des Genie-Begriffs durchlaufen, die vielerlei, meist vagen Allgemeinheiten, die man vor Schopenhauer über das Genie auszusagen wußte, um zu würdigen, zu welcher Prägnanz, Tiefe und zugleich Anschaulichkeit der Begriff des Genies sich bei Schopenhauer kristallisiert hat. Und diese Prägnanz entnimmt das eigene Genie Schopenhauers dem Anblick Goethes.

Für Schopenhauer besteht das Genie zunächst in der Gabe des interesselosen, d. h. durch das eigene Wohl und Wehe unberührten Anschauens, der *Kontemplation*. Das ist keine innere fromme Betrachtung, sondern ein mit lebhafter Sinnkraft nach außen in die Welt, in Natur und Menschenreich, gewandtes Schauen. Die Phantasie, in die man wohl bisweilen das Wesen des Künstlers gesetzt hat, ist nicht das Entscheidende, wenngleich er auch ihrer bedarf; noch weniger die Beherrschung der besonderen Technik einer Kunst, des Werkzeugs zur Wiedergabe des Geschauten; beides sind nur Mittel zum Zweck. Sondern wesentlich ist allein die Art des Anschauens der Wirklichkeit selber, eine zunächst intellektuelle, äußerst seltene, das Genie unendlich über den gewöhnlichen Menschen hinaushebende Eigenschaft.

„Das Genie schaut eine andere Welt an als sie alle, wiewohl nur, indem es in die auch ihnen vorliegende tiefer hineinschaut, weil sie in seinem Kopfe sich objektiver, mithin reiner und deutlicher darstellt.“

Dies verdankt es einem Übergewicht des Intellekts über den Willen; nicht freilich vermöge eines schwachen Willens: das Genie ist in jedem Falle eine starke Willenserscheinung; nur auf dem Grunde eines solchen starken, ja heftigen Willens erwächst die hohe, ungewöhnliche Intelligenz, die nun, noch stärker als jener, die Kraft gewinnt, sich über ihn, seine persönlichen

Leidenschaften und Affekte, zu erheben, sich von dem Dienste eben dieses Willens loszureißen und als eine freie, über den Dingen und über dem Wohl und Wehe der eigenen Person schwebende reine Erkenntnis Welt und Menschenleben objektiv zu betrachten.

Dies Übergewicht des Intellekts ist nicht so sehr ein solches der Vernunft, des begrifflichen Denkens, als vielmehr des gegenständlichen Anschauens. Ja, das bloße Denken, der Begriff, ist für die Kunst stets unfruchtbar. „Daher ist es ein so unwürdiges wie albernes Unternehmen, wenn man, wie heutzutage öfter versucht worden, eine Dichtung Shakespeares oder Goethes zurückführen will auf eine abstrakte Wahrheit, deren Mitteilung ihr Zweck gewesen wäre. Denken soll freilich der Künstler, bei der Anordnung seines Werks: aber nur das Gedachte, was geschaut wurde, ehe es gedacht war, hat nachmals, bei der Mitteilung, anregende Kraft und wird dadurch unvergänglich.“ Der Weg des echten Künstlers geht nicht vom Begriff aus, sondern führt — wie es schon Schiller als das Wesen des naiven Dichters bei Goethe feststellte — von der Anschauung zum Begriff, dessen er freilich zur Ausarbeitung und, sofern er ein Dichter ist, zur Wiedergabe bedarf.

Die Fähigkeit zu einer so verstandenen Kontemplation beruht auf der Objektivität des Genies, einer Blickrichtung, die nicht das eigene Interesse, das persönliche Wohl und Wehe im Auge hat, sondern hingegeben ist an die treue und reine Beobachtung. Vermöge dieser Objektivität ist ihm ein Tiefenblick gegönnt, der das Einzelne nicht als Einzelnes, und das heißt: in seinen Beziehungen zum wolenden Ich, sieht, sondern durch die Fläche, die Außenansicht hindurchdringt und das Wesentliche, das Charakteristische, das Bleibende im Wechsel, das Typische im Besonderen, kurz die platonische Idee erfaßt. „Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehen, ist gerade der Grundzug des Genies“ — sagt Schopenhauer.

Und wir denken an Goethes — von Schopenhauer selbst gern zitiertes — Wort, daß „dem Genie ein Fall für

tausende gilt“, wir denken an die Art seiner Naturforschung, besser der „Naturschau“, an die „Urpflanze“, jene in dem berühmten Gespräch mit Schiller erörterte Idee, von der Goethe sagte: er freue sich, daß er „Ideen“ habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe; wir denken an seine Morphologie der Pflanzen und der Tiere, an seine Farbenlehre, seine Witterungslehre, seine geologischen Anschauungen, kurz an alles das, was Goethe selber sein „gegenständliches Denken“ nannte, worin sich seine Fähigkeit zur Typenschau äußerte — all dies müssen wir uns vergegenwärtigen, um zu begreifen, wie Schopenhauer dazu kam, das Wesen des Genies in seiner Objektivität und der ihr entspringenden Fähigkeit zur Erfassung der platonischen Ideen zu finden.

Beim Dichter insbesondere äußert sich jene Objektivität darin, daß er sich scheinbar ganz in jede der darzustellenden Personen zu verwandeln und aus jeder zu sprechen vermag: „jetzt aus dem Helden, und gleich darauf aus dem jungen unschuldigen Mädchen, mit gleicher Wahrheit und Natürlichkeit“. Schopenhauer nennt Goethe den objektivsten unter den Dichtern der neuen Zeit; denn „bei Goethe hat jeder, während er dasteht und redet, vollkommen recht, und wäre es der Teufel selbst“.

So ist für Schopenhauer der Dichter, der große Dichter Der, der uns die gesamte Natur, die Geschichte, in ihr aber das Wesentliche, nicht die äußeren Vorgänge, sondern den Menschen selbst, in seinem Gesamtcharakter und in der Fülle seiner typischen Prägungen, vorführt. Nicht wie der Gelehrte, der an dem Leitfaden des Satzes vom Grunde die Erscheinungen der Welt ursächlich abzuleiten und in ihrer Verknüpfung und Verkettung dem Verstande zu erklären sucht; nicht wie der Historiker, der empirische Daten aneinanderreihet und sich aussichtslos bemüht zu ermitteln, wie es einmal wirklich gewesen ist. Sondern als derjenige, der uns in das ewig bleibende innere Wesen der Welt und des Menschen zumal tiefe Blicke tun läßt. Denn im Dichter hat die Natur, hat der Mensch als die zum Selbstbewußtsein gelangte Natur, das eigentliche Ausdrucksorgan,

die unmittelbare Sprache gewonnen. So zeigt uns nach Schopenhauer der Dichter, der dramatische sowohl wie der epische und lyrische, das Was, das innere Sein der Welt, ebenso wie der Philosoph; aber nicht in gedanklicher Deutung, durch Hypothesen und in der Form des Systems, sondern unmittelbarer: im Bild und im Gefühlsausdruck.

Wie aber geschieht das? Reicht bloße Kontemplation hierzu aus? Nein — denn von außen her allein ist auch in tiefster Schau dem Wesen der Welt und des Menschen nicht beizukommen. Schopenhauer verwendet sein in der Metaphysik der Natur so fruchtbares methodisches Prinzip der Verknüpfung von Außen- und Innenerfahrung auch in der Metaphysik des Schönen, wie kaum schon ausreichend bemerkt worden ist; und auch hier wieder ist es Goethe, an dessen dichterischem Schaffen er intuitiv die Entstehung des Kunstwerks, zumal des dichterischen Kunstwerks verstehen und für die Vernunft deuten lernte.

Jene Gabe, sich in jede seiner Gestalten zu verwandeln, als wäre er sie selber, verdankt der Dichter dem Umstande, daß er als ein ganzer und vollständiger Mensch die Keime und Anlagen zu allem in sich trägt, wessen der Mensch überhaupt fähig ist, und deshalb auch von solchen Individualitäten und Zuständen, von denen er keine äußere Erfahrung hat, doch gleichsam eine Erkenntnis *a priori* besitzt, durch ein Vorauswissen, eine Vorwegnahme kraft metaphysischer Identität, durch Antizipation, so daß durch ihn „Natur sich selbst ergründet“.

In einem Jugendbrief an Fritz Jacobi schreibt Goethe einmal:

„Sieh, Lieber, was doch alles Schreibens Anfang und Ende ist: die Reproduktion der Welt um mich durch die innere Welt, die alles packt, verbindet, neuschafft, knetet und in eigener Form, Manier wiederhinstellt, das bleibt ewig Geheimnis Gott-seidank, das ich auch nicht offenbaren will den Gaffern und Schwätzern.“

Schopenhauer hat diesen Brief Goethes wohl kaum gekannt; aber er ist dem Geheimnis Goethes divinitorisch auf die

Spur gekommen in seiner Lehre von der „Antizipation“, von der Vorwegnahme alles Menschlichen in der Seele des Dichters. Und Goethe selber hat sich mit diesem Gedanken zutiefst verstanden gefühlt und hat ihn — es ist dies die einzige mit Sicherheit nachweisbare Entlehnung Goethes von Schopenhauer — adoptiert und mehrfach, in seinen „Annalen“ sowie später im Gespräch mit Eckermann, verwendet.⁵

⁵ Eckermann im Gespräch vom 26. Februar 1824 findet sich durch eine Bemerkung Goethes über den holländischen Tiermaler Roos an frühere Gespräche erinnert, bei denen Goethe geäußert, dem echten Dichter sei die Kenntnis der Welt angeboren, und zu ihrer Darstellung bedürfe er keinesfalls vieler Erfahrung und einer großen Empirie; so habe er selbst als junger Mensch von 22 Jahren seinen „Götz von Berlichingen“ geschrieben und zehn Jahre später über die Wahrheit seiner Darstellung gestaunt: erlebt und gesehen hätte er dergleichen nicht und müsse also die Kenntnis mannigfacher menschlicher Zustände durch Antizipation besessen haben. — Auf einen späteren Einwand Eckermanns, daß der „Faust“ überall von sorgfältiger Durchforschung der Welt und des Lebens zeuge, antwortet Goethe: „Mag sein; allein hätte ich nicht die Welt durch Antizipation bereits in mir getragen, ich wäre mit sehenden Augen blind geblieben und alle Erforschung und Erfahrung wäre nichts gewesen als ein ganz totes, verbliches Bemühen.“

Ideengeschichtlich führt der schopenhauerische Begriff der Antizipation auf die platonische „Anamnesis“ zurück, was hier zu verfolgen nicht der Ort ist. Daß Goethe ihn von Schopenhauer hatte, läßt sich an der Problemgeschichte von innen her erweisen. Hier nur einige Bemerkungen biographischer Art, die schon äußerlich den Zusammenhang ergeben:

Die ersten — und, soviel ich sehe, im übrigen einzigen — Stellen, an denen bei Goethe außer in Eckermanns Bericht der Begriff der „Antizipation“ in dem hier gebrauchten Sinne erscheint, sind die ersten Seiten der „Annalen“. Dort heißt es zu den Jahren 1776—1780: „...da der Dichter durch Antizipation die Welt vorweg nimmt“; zu 1781 bis 1786 von den Anfängen des „Wilhelm Meister“: „sie entsprangen aus einem Vorgefühl der großen Wahrheit...“; und zu 1787—1788 von „Egmont“: „daß in Brüssel die Szenen, die ich geschildert, sich fast wörtlich erneuerten, sodaß auch hier die poetische Antizipation wieder in Betracht kam“.

Diese ersten Stücke der „Annalen“ sind, wie die Goethe-Forschung uns belehrt (vgl. Gräff, Goethe über seine Dichtungen, Drama I, S. 146 ff., Epos II, S. 938 f.), sämtlich am 14. Februar 1819 geschrieben



Gerade in der lyrischen Dichtung Goethes, seinen „unsterblichen Liedern“, auf die er immer wieder hinweist, denen er seine tiefe Analyse des lyrischen Zustandes entnimmt, findet Schopenhauer das Innere des Dichters als des alles Menschliche antizipierenden Vollmenschen wieder:

„Ist doch überhaupt der Dichter der allgemeine Mensch: alles, was irgend eines Menschen Herz bewegt hat, und was die menschliche Natur, in irgend einer Lage, aus sich hervortreibt, was irgend in einer Menschenbrust wohnt und brütet, — ist sein Thema und Stoff; wie daneben auch die ganze übrige Natur. Daher kann der Dichter so gut die Wollust wie die Mystik besingen, Anakreon oder Angelus Silesius sein, Tragödien oder Komödien schreiben, die erhabene oder die gemeine Gesinnung darstellen, — nach Laune und Beruf.“

„Demnach“ — und damit wendet sich Schopenhauer noch einmal gegen die Moralisten — „darf niemand dem Dichter vorschreiben, daß er edel und erhaben, moralisch, fromm, christlich, oder dies oder das sein soll, noch weniger ihm vorwerfen, daß er dies und nicht jenes sei. Er ist der Spiegel der Menschheit und bringt ihr, was sie fühlt und treibt, zum Bewußtsein.“

Und so bildet sich in der Poesie echter Dichter das Innere der ganzen Menschheit ab, und „alles, was Millionen gewesener, seiender, künftiger Menschen empfunden haben

worden. Kurz vorher, am 18. Januar 1819, hatte Goethe ausweislich seines Tagebuchs Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“ durch Adele Schopenhauer erhalten und sich an diesem Tage sowie am 19., 21. und 24. Januar damit beschäftigt. Adele berichtete ihrem Bruder in einem Brief, der den Adressaten im März in Neapel erreichte (s. Gwinner, 3. Aufl., S. 133), über die Aufnahme des Werks durch Goethe, über seine Äußerungen in einem einige Tage später geführten Gespräch, und legte dem Brief einen Zettel von Goethes eigener Hand bei, auf dem Goethe die ihm besonders zusagenden Stellen angemerkt hatte. Die eine der beiden angemerkten Stellen aber, „pag. 320. 321“ der ersten Auflage, — ist Schopenhauers Stelle über die Antizipation der Idee durch den bildenden Künstler und den Dichter!



und empfinden werden, findet darin seinen entsprechenden Ausdruck“.

Nun erst begreift sich, warum das Genie nur auf einem starken Willensleben erwachsen kann, seine Objektivität sich über einer reich bewegten Subjektivität erheben muß. Wir denken an das Faustwort:

„Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst genießen.“

Aber ein bloßer Faust ist noch kein Dichter; das wird er erst durch eben jene Objektivität, die ihn befähigt, auch das eigene Innere als ein Objektives zu erfassen und es Bild, Form, Ausdruck werden zu lassen. Vermöge dieser Objektivität ist der Dichter imstande, im Moment der künstlerischen Konzeption und des künstlerischen Schaffens von seiner Person, ihren Interessen, Leidenschaften und Zwecken ganz abzusehen, sich dieses egozentrischen Wollens zu entäußern und die — vielleicht leidenschaftlich — durchlebten inneren Zustände bildhaft anzuschauen und darzustellen, als rein erkennendes Subjekt, als klares Weltauge. Beleg hierfür ist neben Goethes Lyrik, Epik und Dramatik auch sein großes autobiographisches Werk.

Dies Doppelte eben ist das Wesen Goethes, ist nach Schopenhauer das Wesen aller Genialität: bei aller inneren Bewegtheit, bei allem Gesättigtsein mit Erlebnisgehalt, bei aller Lebhaftigkeit, Unruhe, ja Leidenschaftlichkeit doch die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, auch dem eigenen Selbst gegenüber, sich als Person in die Anschauung zu verlieren; und dies so anhaltend und mit soviel Besonnenheit, als nötig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen und „was in schwankender Erscheinung lebt“, zu befestigen „in dauernden Gedanken“.

Soviel nur von der breit und reich ausgeführten Kunstlehre Schopenhauers, die ganz auf seiner Lehre vom Genie beruht. Diese aber rührt von seinem Goethe-Erlebnis her, enthält sein Goethe-Bild. Schopenhauers Begriff der genialen Erkenntnis enthält zwar zugleich — wie all sein Philosophieren — ein aufschlußreiches Stück Selbst-

analyse; denn auch er selber errang sich, unter dem Vorbilde Goethes, solche Objektivität, und mit gutem Grunde rückt er seine Philosophie von dem bloß wissenschaftlichen, rein logischen Verfahren weit ab, in die unmittelbare Nachbarschaft der Kunst. Aber diese Erfassung der eigenen Aufgabe wäre nicht, wäre nicht so möglich gewesen ohne das Goethe-Erlebnis, das in Goethes leiblicher Gestalt, in Goethes Gespräch, vor allem in Goethes Werken ihn die Deutung des künstlerischen Schaffens finden ließ.

Wo immer Schopenhauer vom Genie spricht, hat er an Goethe gedacht, dürfen wir sein Goethe-Bild wiederfinden. Manche Züge, wie die dem Genie überhaupt — sicher zu Unrecht — zugeschriebene Abneigung gegen die Mathematik, sind nur so zu verstehen. Nur so auch die von Schopenhauer wiederholt gegebene Physiognomik des Genies: der einzige Genius, der ihm im Leben begegnet ist, gab seinem Bilde des Genies selbst im Äußerlichen das Gepräge. Dort allein hatte er das Urbild gefunden von jenen „breiten, hohen, schön gewölbten Stirnen, unter welchen strahlende Augen hervorleuchten“, mit „ihrem klaren schauenden Blick“, einem Blick, der „lebhaft und fest zugleich, den Charakter der Beschaulichkeit, der Kontemplation trägt“; dort „jenen Anstrich großer, gleichsam überirdischer Heiterkeit, welcher zu Zeiten durchbricht“; dort aber auch die „Melancholie der übrigen Gesichtszüge, besonders des Mundes“.

Denn — und damit vervollständigt sich Schopenhauers Goethe-Bild durch einen dritten wesentlichen Grundzug — „der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten“. Ja, nach Schopenhauer ist das Leiden geradezu Bedingung für das Schaffen des Genies: „Glaubt ihr, daß Shakespeare und Goethe gedichtet oder Platon philosophiert und Kant die Vernunft kritisiert hätte, wenn sie in der sie umgebenden wirklichen Welt Befriedigung und Genüge gefunden hätten und ihnen wohl darin gewesen wäre?“ — ruft er in seinen „Erstlingsmanuskripten“ aus. Gerade in diesen, in denen sich unter dem lebendigen Eindruck von Goethes Persönlichkeit sein Genie-Begriff herauskristallisiert, zitiert

er wiederholt das Goethe-Wort aus den „Weissagungen des Bakis“:

„Nur der Mangel erhebt über dich selbst dich hinweg“
— und gerade in Weimar, in jenem Winter 1813/14, entsteht die vielsagende Aufzeichnung:

„Das Leben aller genialen Menschen ist durchweg tragisch, wenn es auch, von außen gesehen, noch so ruhig erscheint.“

Hiermit gewinnt die aus Schopenhauers Genie-Begriff hervorleuchtende Goethe-Gestalt zugleich eine ethische Bedeutung. Gewiß ist Genialität zunächst eine intellektuelle Eigenschaft, ein Überwiegen des anschaulichen Erkennens über das Wollen. Aber indem dies Erkennen in einem starken Willen wurzelt, sich seine Objektivität erst erkämpft durch den Sieg über Affekte und Leidenschaften, indem es ferner in Widerspruch gerät zu einer durchaus subjektiven und darum fremden, verständnislosen und oft feindlichen Umwelt, sich behaupten muß gegenüber den Anforderungen und Anfechtungen des Tages, gewinnt es einen asketischen Charakter, erfordert es jene Entsagung, von der auch Goethe wußte und sprach. Auch Schopenhauer erfuhr das Glück der Genialität, das Glück des Schauens und Schaffens; doch bevor er selbst es sich errang, erblickte er es an Goethe. Daher die ruhevolle, gleichsam überirdische Heiterkeit der Züge seines Goethe-Bildes. Aber an demselben Urbild des Genies erblickte er auch das Leiden, das um den Mund sich prägt, die dem Genius eigentümliche Melancholie. Und als Protest gegen das oft gebrauchte Wort von Goethe als dem Glücklichsten der Sterblichen dürfen wir Schopenhauers Ausspruch vom „wesentlichen Märtyrertum des Genies“ verstehen, seinen Satz: „Die Genies sind die Kreuzträger der Menschheit.“ Gerade dies aber ist es auch, was den Genialen der Sphäre moralischer Bewertungen, wie sie für den Durchschnittsmenschen, den Philister gelten, entrückt und andere sittliche Maßstäbe erfordert: „Der mit Genie begabte Mensch opfert sich ganz für das Ganze, eben indem er lebt und schafft. Daher ist

er frei von der Verbindlichkeit, sich im Einzelnen für Einzelne zu opfern. Dieserwegen kann er manche Anforderung abweisen, die Andere billig erfüllen müssen. Er leidet und leistet doch mehr als alle Anderen.“⁶

Das wesentliche Leiden und damit das Märtyrertum des Genies findet Schopenhauer vor allem im „Tasso“, dieser großen Selbstdarstellung des jungen Goethe, wieder; und gerade Tasso ist ihm Beleg dafür, daß Genialität für den Blick des Normalmenschen bisweilen an Wahnsinn grenze.

Dem Widerspiel von Glück und Leiden, wie es sich in dem seltsamen Doppelausdruck der Gesichtszüge des Genialen spiegelt, entstammt auch seine Stimmungsdistanz gegenüber der Umwelt, vermöge deren er heiter ist im Ernst der anderen, ernst aber in fremder Fröhlichkeit:

„In tristitia hilaris, in hilaritate tristis.“

Über alles Subjektive aber, über Stimmung, über Glück und Leid, erhebt der Genius, erhebt Goethe sich immer wieder ins Objektive, zur reinen Betrachtung, ins künstlerische Schauen und Schaffen, ohne Rücksicht auf die eigene Person, nur der Sache hingegeben. Und dies eben ist das sittliche Phänomen, ist Größe: „Groß überhaupt ist nur der, welcher bei seinem Wirken, dieses sei nun ein praktisches oder ein theoretisches, nicht seine Sache sucht, sondern allein einen objektiven Zweck verfolgt.“

Solche Größe, als intellektuelle und zugleich als sittliche Potenz, war für Schopenhauer unter allen Zeitgenossen allein in Goethe Wirklichkeit geworden, in seinem Dichten nicht nur, sondern vor allem auch in seiner Naturforschung, eben dort, wo ihm die Anerkennung versagt blieb. So sehr dem Schaffenden auch daran gelegen sein muß, sich mitzuteilen, so sehr er nach einem verwandten, dankbar empfangenden Geist sich sehnt: nicht um des Beifalls, des Erfolges willen schafft er, sondern allein um der Sache willen; und Erfolglosigkeit läßt ihn nicht erlahmen. So

⁶ Diese schon früher gewonnene Einsicht leitete Schopenhauers eigene Haltung gegen Goethe, als er sich später von diesem verlassen sah: vgl. seinen Brief an Goethe vom 7. Februar 1816.

hat Goethe, der Dilettant, seine Farbenstudien getrieben und seine Farbenlehre geschrieben, unbeachtet und unverstanden. Und Schopenhauer nimmt ihn wie alle Dilettanten im eigentlichen Sinne, diejenigen, welche eine Wissenschaft oder Kunst aus Liebe zu ihr und Freude an ihr, *per il loro diletto*, treiben, gegen die Geringschätzung der „Männer vom Fach“, d. h. derer in Schutz, die als solche nicht für eine Sache, sondern von ihr leben. Doch mehr als das: gerade in der Farbenlehre ist Goethe ihm groß, wegen der Reinheit ihrer Absicht, wegen der Reinheit ihrer Resultate, und vor allem wegen der Unverzagtheit seines Bemühens trotz äußerer Erfolglosigkeit. An dem Schicksal von Goethes Farbenlehre wappnete Schopenhauer schon in jungen Jahren sich selber gegen den Widerstand der stumpfen Welt, den er auch dem eigenen Werk gegenüber erwartete und erfuhr. Wer die ethische Funktion von Schopenhauers Goethe-Bild für Schopenhauer selber recht gewahren will, der lese die ergreifenden Schlußzeilen, in die der junge Philosoph im Jahre 1816 sein eigenes Farbenbüchlein ausklingen ließ.

Solche sachhingeebene Größe erhebt sich, wie über die äußeren Schicksale der Person und des Werks, auch über geschichtliche Stürme und politische Umwälzungen. An Goethe denkt Schopenhauer, an denselben, der mit ihm in dem stürmischen Kriegswinter 1813/14 in der Stille seines Arbeitszimmers Farbstudien getrieben, wenn er davon spricht, daß der geistig hochbegabte Mensch außer dem allen gemeinsamen noch ein zweites, rein intellektuelles Leben führe, welches in der steten Zunahme, Berichtigung, Vermehrung nicht des bloßen Wissens, sondern der zusammenhängenden Erkenntnis und Einsicht besteht und unberührt bleibt von dem Treiben der Welt. In einem solchen Wachsen und Reifen klärt sich die stürmische Genialität der Jugend allmählich zur Weisheit, der obersten menschlichen Eigenschaft, die nach Schopenhauer nicht nur eine theoretische, sondern zugleich eine praktische Vollkommenheit bezeichnet: die vollendete richtige Erkenntnis der Dinge im Ganzen, die schließlich den Menschen so völlig

durchdringt, daß sie nun auch in seinem Handeln hervortritt und sein Tun überall leitet.

Im Bilde des „Sonnenstrahls durch Wolken, im Sturm“ sah der junge Schopenhauer, wohl gerade in jenem Kriegswinter, den Weisen:

„O wie ruhest du im Sturme, der alles beugt und zerstreuet,
Fest, unerschüttert und still, du Strahl der erheiternden Sonne!
Lächelnd wie du, wie du mild, wie du fest und in ewiger Klarheit,
Ruhet der Weise im Sturm des jammer- und angstvollen Lebens!“

Und der alte Schopenhauer, in den politischen Erschütterungen des Jahres 1848, nimmt, weit rückwärts greifend, ausdrücklich auf Goethe bezug, wie dieser einst mitten im Getümmel der Kampagne in Frankreich Phänomene der Farbenwelt beobachtet und aufgezeichnet hatte. „So hat er denn“ — schließt die schöne Stelle — „uns ein Vorbild hinterlassen, dem wir sollen nachfolgen, die wir das Salz der Erde sind, indem wir allezeit unserm intellektuellen Leben ungestört obliegen, wie immer auch das persönliche vom Sturm der Welt ergriffen und erschüttert werden möge.“

Die Möglichkeit aber, die Existenz eines solchen allein in Goethe verwirklichten Daseins ist Schopenhauer, dem Pessimisten, die Gewähr für das Eigenleben und damit für das Fortbestehen der Kultur, eines geistigen Lebens der Menschheit, das in der fortschreitenden Erkenntnis der Wissenschaften, in der Bereicherung der Künste besteht:

„Dieses intellektuelle Leben schwebt, wie eine ätherische Zugabe, ein sich aus der Gärung entwickelnder wohlriechender Duft, über dem weltlichen Treiben, dem eigentlich realen, vom Willen geführten Leben der Völker, und neben der Weltgeschichte geht schuldlos, und nicht blutbefleckt, die Geschichte der Philosophie, der Wissenschaft und der Künste.“

Hiermit seien die Umrißlinien des Goethe-Bildes, wie es aus Schopenhauers Werk dem verstehenden Betrachter entgentritt, abgeschlossen. Mancherlei Einzelheiten in

der reichen Ausmalung des Genies, die gleichfalls auf Goethe zurückdeuten, durften und mußten beiseite bleiben. Die behauptete Allgültigkeit des von Schopenhauer gezeichneten Genie-Typus ist hier nicht zu erörtern, so wenig wie die Vereinbarkeit mancher der von ihm aufgestellten Thesen mit den Grundgedanken seiner Willenslehre, seines Pessimismus. Die Zweifel, die sich nach beiden Richtungen hin erheben mögen, können lediglich die Überzeugung verstärken, daß in Schopenhauers Metaphysik des Schönen, darüber hinaus in seiner Kulturphilosophie, das Goethe-Erlebnis entscheidend am Werke gewesen ist. Dies Einmalige war ihm zum Allgemeinen, dies Vergängliche zum Gleichnis geworden, jenseits aller bloß logischen Konsequenz.

III.

Der Unmittelbarkeit und der Stärke des Eindrucks, aus dem es erwuchs, verdankt Schopenhauers Goethe-Bild seine geistesgeschichtliche Bedeutung.

In einem 1927 zu Pfingsten vor der Goethe-Gesellschaft in Weimar gehaltenen Festvortrag über „Goethes Gestalt im Wandel deutscher Weltanschauung“ hat Max Wundt den Einfluß aufgewiesen, den Goethe auf die Philosophie seiner Zeit ausgeübt hat.⁷ Wundt geht von der Kluft aus, die durch die französische Revolution und die zugleich durch Kant aufgerissen war zwischen Leben und Denken, Anschauung und Begriff, Handeln und Erkennen, Freiheit und Notwendigkeit, Gehalt und Form, sinnlicher und sittlicher Welt — und wie immer die mannigfachen Antithesen des natürlichen und des geistigen Daseins lauteten; er legt dar, daß der Anblick von Goethes Gestalt den Denkern seiner Zeit nacheinander zur Überbrückung dieser Kluft in mancherlei Synthesen verholfen hat: einem Fritz Jacobi, einem Schiller, Fichte, Friedrich Schlegel, Schelling, Schopenhauer und Hegel. Für den Einfluß auf Schopenhauer — welcher übrigens historisch wie sachlich als letzter in diese Reihe gehört — sieht Wundt das Entscheidende darin, daß

⁷ Abgedruckt im „Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft“, 13. Band (1927), S. 347 ff.

Goethes Gestalt, die Schopenhauer zuerst im Lichte des neuerschlossenen platonischen Ideenbegriffs erschaut habe, ihm Führer geworden sei bei seinem Bemühen, Kant und Platon miteinander zu vereinigen, die Idee unmittelbar auf die Anschauung zu beziehen.

Damit ist jedoch die Bedeutung Goethes lediglich für die denkerischen Probleme, die Schopenhauer vorfand, bezeichnet. Wichtiger, weil für die Ausgestaltung des eigenen Welterlebnisses durch das Goethe-Erlebnis entscheidend, ist dies: der Anblick Goethes brach für Schopenhauers Denken die Allherrschaft des Willens als metaphysischer Potenz, erwies ihm die Sieghaftigkeit des Intellekts über den Willen als möglich. Von Goethe her ist Schopenhauers tragisches Weltbild des sich selbst zerfleischenden, ewig ruhelosen, allein im Auslöschen Erlösung findenden Weltwillens durch das lichte Reich des künstlerischen Schauens ergänzt, versöhnt und verklärt. Das ist die wesentliche Rolle Goethes in Schopenhauers System.

In ihm wirkte Goethe selber fort. Wie Schopenhauer in der Reihe der Denker, die ihn noch von Angesicht gesehen, der Letzte war, so blieb er auf Jahrzehnte der Einzige, der das Goethe-Bild hochgehalten und durch eine Periode kultureller Dürre und philosophischer Ermattung hindurchgerettet hat. Wir wissen heute kaum — und wenn wir es aus Schopenhauers Munde hören, vermeinen wir zu Unrecht nur die Erbitterung des unerkannten und unverstandenen Philosophen zu hören —, wie geistverlassen die Zeit nach den Befreiungskriegen bis über die Jahrhundertmitte hinaus in Deutschland gewesen ist. Aber Goethe selbst sah schon in seinem letzten Lebensjahrzehnt ein Zeitalter der Barbarei heranbrechen; und von dem schon genannten Historiker können wir es uns, gerade an dem Verhältnis jener Zeit zu Goethe, bestätigen lassen: die große Gesamtanschauung der Wirklichkeit, die eben zuvor, nicht zuletzt im Aufblick zu Goethes Gestalt, gewonnen war, ging wieder verloren, und die alten Gegensätze der Vergangenheit — leere Denkformen und ungestalteter Lebensdrang — traten wieder hervor. In diesem Auseinanderbrechen der eben zu-

vor erst vereinten Kräfte ging auch jede Gesamtanschauung von Goethe verloren. Der Chor der Gegner gewann die Herrschaft. Goethe selbst noch mußte ihn erleben: sein letzter „Faust“, seine „Wanderjahre“, die große Gesamtausgabe der „Werke letzter Hand“ — all dies wurde mit Gleichgültigkeit, Abneigung, ja geradezu mit Verachtung von der deutschen Nation aufgenommen. Gewiß, auch an Bemühungen um Goethe, an Erklärern fehlte es nicht; aber es waren meist untergeordnete Geister, die nur Einzelnes sahen und Ganzes in Einzelheiten auflösten, ohne die Kraft, sich zu einer Gesamtanschauung aufzuschwingen. Kein Verständnis mehr für Goethes Bildkraft, für die intellektuelle und sittliche Größe seiner Gestalt; wohl aber moralische Sittenrichterei. Keine Ahnung mehr von der Einheit seines Dichtens, Denkens und Lebens, keine Spur eines Verständnisses für seine Naturauffassung. „Es gibt wohl wenige so greifbare Zeugnisse für den gewaltigen Umschwung im deutschen Geistesleben, der sich in den zwanziger Jahren vorbereitete und in den Jahrzehnten nach Goethes Tode immer mehr durchsetzte, als dieses fast völlige Vergessen und Verleugnen Goethes in dem Andenken seiner Nation.“

Soweit W u n d t in seinem hier kurz resümierten Bericht.

In solcher Zeit nun also war es, in der auch Schopenhauer vergebens um Verständnis, ja nur Beachtung rang. In solcher Zeit war er auch, der Überlebende einer großen Epoche, der Einzige, der als einsamer Streiter in Goethes Geiste und für Goethe selber stritt. Unermüdet bis zum Tode trat er für die „Farbenlehre“ ein als das unverstandene Werk eines Genius; unermüdet versuchte er, den Deutschen das Denkmal ihres Dichters, ihres größten Mannes überhaupt, zu errichten. Aber da er es nach außen nicht konnte, bewahrte er sein Goethe-Bild im Schatz seines Werkes, bis eine spätere Zeit käme, es zu sehen und aufzunehmen.

Und die Zeit kam. Die Geschichte des wiedererwachenden Goethe-Verständnisses ist zwar noch nicht geschrieben. An ihrem Anfang aber steht Friedrich Nietzsche, der Erste seit Schopenhauer, für den Goethe als eine Ge-

samtanschauung wieder Ereignis wurde, trotz aller eigener Wandlungen „das längste, still begleitende, das dauerndste“ Ereignis nach dem Urteil Ernst Bertrams.³ Derselbe Forscher ist es, welcher feststellt, daß hierbei Schopenhauers Goethe-Bild sehr stark auf Nietzsche gewirkt hat. Wer weiß, wie manche anderen noch auf dem gleichen Wege Goethe wieder begreifen, ja erleben gelernt haben; gerade Goethe bedarf für viele der Vermittelung. In Nietzsche jedenfalls ist Schopenhauers Goethe-Bild erneut fruchtbar geworden, von neuem eingegangen in die Geistesgeschichte.

Freilich hat Nietzsche nach Bertram in Goethe immer nur den „Weisen von Weimar“, den geruhigen, klassischen, ja klassizistischen Goethe erblickt, und darin hat — so meint Bertram — Schopenhauer in gewissem Sinne „einengend“ auf ihn gewirkt. Aber wenn Nietzsche seinen „goetheschen Menschen“ nur als eine beschauliche Natur großen Stils, den aus dem Weltbefreier Faust zum Weltreisenden und Sammler Gewordenen sieht, mit der Gefahr, ein — Philister zu werden, dann hat er offenbar das Goethe-Bild Schopenhauers nicht in seiner Ganzheit adoptiert. In diesem klassizistischen, diesem Eckermann-Goethe ist nur das Merkmal des Kontemplativen, der Objektivität herausgehoben, ohne daß hierbei der leidenschaftlichen Subjektivität und ihres Erlebnisgehalts gedacht würde, über der jene Objektivität sich erhebt. Das geistig-sittliche Phänomen Goethe in seinem gesamten Umfange, wie Schopenhauer es erblickt und festgehalten hat, umfaßt auch den Kämpfenden und den Leidenden. Ist der klassizistische Goethe wirklich — was die Nietzsche-Forschung entscheiden möge — der ganze Goethe Nietzsches, so kann für die Einseitigkeit dieses Goethe-Bildes geistesgeschichtlich jedenfalls nicht Schopenhauer verantwortlich gemacht werden.

Doch nicht so sehr um die geistesgeschichtliche, als vielmehr um die Gegenwartsbedeutung des schopenhauerischen Goethe-Bildes ist es uns zu tun. Und hierfür

³ „Nietzsche. Versuch einer Mythologie“ (1. Aufl. 1922) im Kapitel „Weimar“.

kommt es nicht darauf an, ob es richtig oder falsch gesehen ist, ob wir es uns zu eigen machen, ein ähnliches oder ein anderes an seine Stelle setzen, sondern ob Goethe in unserer Gedankenwelt, ja in unserem Lebensaufbau — sei dieser, welcher er sei — dieselbe Funktion zu versehen vermag wie bei Schopenhauer.

Denn besinnen wir uns recht: was ist es, das in diesen Feiern für Goethe uns zu einem vor hundert Jahren Dahingeschiedenen zurückführt? Ist es nur historische Reminiszenz, nur pietätvolle Pflege eines Vergangenen? Gewiß nicht; sondern es ist der elementare Drang, der an dem Anschauen einer großen menschlichen Gestalt, an dem Neuentdecken eines unvergänglichen Lebenswerks aufbauende Kräfte gewinnen will, um sich selber zu erhalten, zu steigern und bis an die Grenze des Möglichen zu vollenden. Wir wollen Goethe nicht um der Historie, sondern — gerade in seinem Sinne — um unserer eigenen seelischen und geistigen Aktivität willen, kein einbalsamiertes Totes, sondern ein fortwirkend Lebendiges für uns selber, für jeden Einzelnen wie für unsere ganze Zeit, die in eine der größten aller geschichtlichen Krisen und damit vor eine geistige Entscheidung schwerster Art gestellt ist.

Was Goethe dem Einzelnen in solcher Krise sein kann, hat Schopenhauer erwiesen. Auch er war an der Wende eines Zeitalters geboren; ein früh dem Heimatboden Entwurzelter, ein Umgetriebener, mit einem tiefen, von uns nur zu erahnenden Riß in seiner engsten Familie, mit einem tieferen in seiner persönlichen Anlage behaftet, von ganz eigenartiger, selten verstandener Genialität, hineingeworfen in eine Epoche der Kriege und der politischen Umwälzungen, die ganz andere Naturen erforderte als die seinige, tief erschüttert vom Leiden und von der Unvernunft der Welt, abstoßend und ein Abgestoßener, ein Chaos um sich und in sich — so tritt der Jüngling Schopenhauer in unseren Gesichtskreis, belastet mit allen Anlagen, allen Bedingungen der Selbstzerstörung. Und da traf er auf Goethe. Und da erblickte, da errichtete er ein Goethe-Bild, nicht mit dem Willen des Historikers und Biographen, um es anderen

zu überliefern, sondern für sich, ein Bild, an dem er sich einen Halt gewann, das ihm selber Nahrung und Kraft gab für ein unerhört heroisches Dasein, für die Selbstgewinnung und Selbstbehauptung im Ringen mit sich selbst und einer feindlichen, niedrigen, geistverlassenen Umwelt. Die ganze Schwere des Kampfes muß man vor Augen haben, den Schopenhauer auszufechten hatte, mit dem eigenen tyrannischen Willen, mit inneren Widersprüchen, mit Schuldgefühlen und gedanklichen Zweifeln, mit einem Zeitalter, in welchem politische und wirtschaftliche Erschütterungen, den heutigen analog, eine analoge Erschütterung alles bisher Geglaubten, ein Infragestellen aller überlieferten Werte, aller seelischen Existenzgrundlagen zur Folge gehabt hatten — all dies, sage ich, muß man wägen, um die Lebensenergie, um die vitale Bedeutung von Schopenhauers Goethe-Bild für Schopenhauer selbst zu ermessen. Durch das Goethe-Bild, das Schopenhauer sich errichtet hat, ist er befähigt worden, sich zu erhalten und sein Werk zu vollenden. Ein anderer, Heinrich von Kleist, ist an solchem Kampf zur selben Zeit zugrunde gegangen, weil er ein Gleiches nicht vermochte. Schopenhauer und Kleist — eine Parallele, die man bereits gezogen hat, um Goethe einen Vorwurf daraus zu machen, daß er in der um ihn heranwachsenden Jugend das wahrhaft Bedeutende nicht zu erkennen, nicht zu fördern wußte.⁹ Und in der Tat: dem ist so, wenn auch ein Moralisieren darüber nicht am Platze ist. Dann wäre auch Schiller solchem und noch stärkerem Tadel ausgesetzt für sein Verhalten zu Hölderlin. Man sage auch nicht, daß Schopenhauer sich im Gegensatz zu Kleist einer Förderung durch Goethe zu erfreuen gehabt habe; nein, auch er wurde im entscheidenden Moment zurückgestoßen: er mußte seine Farbenlehre, in der er sich dankbar und freudig als Goethes Schüler bekannte, ohne Goethes Placet herausgeben; auch er hat, wie der Dichter der „Penthesilea“, sein großes Hauptwerk dem Meister auf den Knien dargebracht, ohne

⁹ Gebhardt, „Schopenhauer und Brockhaus“ (13. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft), S. 70.

mehr als ein paar dankende Worte zu ernten. Die äußere Förderung hat ihm ebenso gefehlt wie Kleist.

Kleist zerbrach daran. Schopenhauer aber gewann sich an Goethe — trotz Goethe — das tragende Element in innerem Sturm und zeitgeschichtlicher Bedrängnis. Nicht der äußeren Förderung bedurfte er dazu, ihm genügte die innere, das Dasein und das Sosein eines Goethe. Und so sehr er, stärker als Kleist, sich als Selbst behauptete, dieses Selbst gewann seinen Ausgleich, die Herrschaft des Intellekts über den Willen, an dem Vorbild Goethes, wie er es vor sich sah, wie er es sich erschuf. Schopenhauer ist Pessimist. Aber wenn sein tief in den Wurzeln der Persönlichkeit angelegter, durch ein zeitbedingtes Lebensgefühl genährter Pessimismus nicht zum Nihilismus, zu konsequenter Selbstzerstörung führte, sondern sich zu einem tragischen Weltbild von überzeitlicher Bedeutung klärte, so ist dies Goethes unbewußtem Einfluß zu verdanken. Denn Goethe war es, aus dessen Anblick inmitten einer gärenden Zeit Schopenhauer die Erhabenheit und das Glück der willensfreien Kontemplation ersah, derselben Kontemplation, aus der heraus er selber nun sein Werk schaffen und seinem System als Gegengewicht zu dem Chaotischen, Finsteren des unseligen Willens das lichte apollinische Reich des künstlerischen Schauens, des genialen Erkennens, eingliedern konnte. Und Goethes Vorbild war es auch, das ihn durch Jahrzehnte in der Arbeit an seinem Werk nicht ermüden und nicht verzagen ließ.

So ist, trotz des Versagens aller äußeren Förderung, trotz aller großen intellektuellen wie ethischen Verschiedenheiten, die Schopenhauer und Goethe voneinander trennen, doch ein wesentliches Stück Goethe in Schopenhauers Werk wirksam geworden und wirksam geblieben, bis auf den heutigen Tag.

Und dies ist Zeugnis und Gewähr zugleich, daß und wie Goethe immer noch und in jeder absehbaren Zukunft fruchtbar sein kann; auch uns wird er es werden, sofern wir nur nicht am antiquarischen Betrachten und Zergliedern uns genug sein lassen, sondern uns, jeder nach seinem Be-

dürfen und Können, unser eigenes lebendiges Goethe-Bild zu schaffen und vor uns als Führer zu stellen wissen, wie Schopenhauer es mit dem seinigen getan hat.

Und so findet sich zu den Feiern von Goethes 100. Todestag noch einmal Schopenhauers Gutachten zu einem Goethe-Monument ein, mit der eindringlichen Gewissensfrage: ist er Euch, auch ohne Nennung, in Wahrheit „Der Dichter der Deutschen“? Habt Ihr solch Monument, wie ich es Euch vorschlug, einfach, erhaben und groß, schon errichtet — nicht in Marmor oder Erz, sondern in Euch selber, in gedanklicher Gestalt, in seelischer Kraft, als Lebenswirklichkeit und Lebenswert? Oder habt Ihr nicht nur, allzu oft, aus Goethes geweihter Person doch eine Zierpuppe der Stadt, des Vaterlandes gemacht? Sitzt der Goethe Eurer Schulstuben nicht doch bisweilen unter einem Säulendach auf einem Lehnstuhl in antikem Mantel mit der Rolle in der Hand, oder steht er gar in Denkerpose und in heroischer Haltung da? Ist er Euch nicht nur ein Schau- und Paradestück, ein Zitatenschatz und ein Eideshelfer für jegliche Meinung — statt des großen Befruchters und Befreiers, der er für Schopenhauer gewesen, der er immer noch, auch für uns und unsere Zeit, sein kann?

Und wenn Schopenhauers Goethe-Monument auch nur hier und da solche Gewissensfrage zu stellen vermag, dann hat unser Philosoph es seinem Meister nicht vergebens errichtet.

THEORIE UND WIRKLICHKEIT ALS METAPHYSISCHES PROBLEM.

Von

WILLIAM STERN (Hamburg).

„Theorie und Wirklichkeit“: diese Begriffszusammenstellung drängt sich dem unmittelbaren Bewußtsein zunächst auf als Gegenüberstellung.

Hier die „Wirklichkeit“ — als die Welt, in der wir unmittelbar leben, die sich uns selbstverständlich gibt in der Anschauung, und die an uns selbstverständlich Ansprüche stellt in der Praxis. (Also schon innerhalb der Wirklichkeit die Scheidung zwischen jener, die den Stoff für den betrachtenden, und die die Aufgabe für den tätigen Menschen bedeutet.)

Dort die „Theorie“, in der nicht Schauen und Handeln, sondern Denken herrscht, die sich nicht mit Selbstverständlichkeit begnügt, sondern Verständlichkeit sucht, die das Unmittelbare in Mittelbarkeit verwandelt. Auch hier noch einmal eine Scheidung, die der eben genannten innerhalb der Wirklichkeit entspricht: Was dort Anspruch und Aufgabe ist, wird in der Theorie zur Frage, zum Problem; was in der Wirklichkeit Gegebenheit ist, wird in der Theorie zu Antworten und Lösungen, die zu einem geordneten System von Begriffen, Kategorien, Prinzipien und Gesetzen führen. „Problematik“ und „Theetik“ sind die beiden Grundformen aller Theorie; „Systematik“ ihr gemeinsamer Überbau.

Mit der Entgegensetzung von Wirklichkeit und Theorie verbindet sich dann stets auch eine Rang-Differenzierung, die — je nach dem Standpunkt — dem einen oder anderen Glied des Begriffspaars die höhere Wertung zuspricht.

Wird die Wirklichkeit höher gewertet, dann erscheint ihrer lebendigen Farbenfülle gegenüber die Theorie blaß, abstrakt, künstlich und starr; ihrer unmittelbaren Aktivität gegenüber die Theorie passiv, matt, teilnahmslos, ja gespensterhaft.

Wird die Theorie höher gewertet, so wird ihre klare

und distinkte Ordnung, ihre Geschlossenheit, die Schärfe der theoretischen Fragestellungen und die Einheit und Zeitlosigkeit der theoretischen Begriffe und Sätze betont, wodurch sie unendlich überlegen erscheint der Wirklichkeit mit ihrer Systemlosigkeit, Zufälligkeit, Unfertigkeit, mit ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit und ihrem ständigen Wechsel.¹

So verschiedenartig die eben angedeuteten Aspekte im einzelnen sein mögen, ihnen allen gemeinsam ist, daß Theorie und Wirklichkeit als Gegenspieler auftreten. Und zweifellos ist damit eine ganz wesentliche Seite ihres Verhältnisses getroffen.

Aber ebenso zweifellos nicht die einzige. Ja, die Gegensätzlichkeit kann überhaupt erst dann verstanden werden, wenn man den positiven Zusammenhang durchschaut, der zwischen Theorie und Wirklichkeit besteht. Dieser Zusammenhang ist nicht nur eine äußerliche Relation; er ist wesenhafte Zusammengehörigkeit, Aufeinanderangewiesensein von beiden. Theorie wächst aus der Wirklichkeit hervor — nicht einmal irgendwann, sondern immer wieder, Tag für Tag; verselbständigt sich, muß sich verselbständigen, um ihre Kräfte ganz entfalten zu können; wirkt wieder auf Wirklichkeit zurück, beeinflusst, formt, wandelt sie, sieht und bestimmt sie voraus — und schmilzt schließlich in sie so ein, daß ihre Sonderexistenz als Theorie verloren geht, daß aber eine bereicherte und vergeistigte Wirklichkeit entsteht.

Dieser positive Zusammenhang von Theorie und Wirklichkeit und seine Spannung zu der zuerst besprochenen Gegenspielerenschaft beider — das ist das eigentliche Thema unserer weiteren Betrachtung. Sie steht unter einer ganz

¹ Selbst Schopenhauer, der mit Recht als einer der „weltoffensten Denker“ geschildert wurde, hat doch die anschauliche Wirklichkeit als den irreführenden, Vielfalt vortäuschenden „Schleier der Maja“, und die praktische Wirklichkeit als die sinnlose und schmerzzeugende Jagd nach nie erreichbaren Zielen hingestellt, um dann nach dieser Herabwertung die theoretische Einheit des metaphysischen Urprinzips und die Zeitlosigkeit der Idee zu verkünden.

bestimmten metaphysischen Perspektive, nämlich der des „personalistischen“ Gedankensystems, wie ich es in einer Reihe von Büchern seit 25 Jahren unter ständiger Weiterentwicklung der Grundgedanken zu erarbeiten suche. Es mag paradox erscheinen, daß eine Erörterung über Theorie und Wirklichkeit schon eine Theorie bestimmter Art voraussetzt; aber vielleicht ist gerade eine solche Paradoxie geeignet, das eigentümliche Wesen der „Theorie“ überhaupt zu klären.²

Wir stellen an die Spitze den Satz, daß alle Wirklichkeit „zentriert“ ist, daß alle Theorie eine enge Zentrierung zu überwinden tendiert, um eine Wirklichkeit von weiterer Zentrierung vorzubereiten und in sie einzugehen.

„Kein Objekt ohne Subjekt“ — dieser Satz Schopenhauers, mit dem seine „Welt als Wille und Vorstellung“ anhebt, wird ersetzt durch den Satz: Keine Wirklichkeit ohne das Zentrum, zu welchem die Wirklichkeit gehört. Kein Zentrum, ohne daß es eine — seine — Wirklichkeit um sich und für sich hätte und diese im ständigen Haben immer weiter erzeugte und gestaltete. Diese „Mitte“ jeder Wirklichkeit kann ein Tier, kann eine menschliche Person, kann eine Gruppe, eine Nation, die menschliche Gesellschaft, eine geschichtliche Epoche sein — „Wirklichkeit“ ist für jedes dieser Zentren der Bereich, in dem es lebt, das Material, woran es sich betätigt, die Aufgaben, mit denen es fertig zu werden sucht, der Ursachkomplex, von dem es Einwirkungen erfährt, der Sinn, von dem aus auch die

² Die innere Geschlossenheit der Gedankenführung macht es wünschenswert und die Knappheit der verfügbaren Zeit macht es notwendig, daß die mannigfachen Beziehungen der hier vorzulegenden Gedanken zu den Lehren anderer Philosophen nicht ausdrücklich behandelt werden können. So wird der Denker, unter dessen Zeichen diese Tagung steht, Schopenhauer, nur ganz gelegentlich, zeitgenössische Denker, die eine neue „Ontologie“ suchen, wie Scheler, Heidegger usw., gar nicht erwähnt werden. Doch soll hier wenigstens ausgesprochen werden, daß ich mir der mannigfachen Gemeinsamkeiten, die mich mit anderen Philosophen verknüpfen, wohl bewußt bin, freilich auch mancher Abweichungen, die durch die spezifische Denkweise des Personalismus bedingt sind.

Eigenexistenz erst ihre Bedeutung erhält. Auf die menschliche Einzelperson bezogen, schlug ich für diese zentrierte Wirklichkeit den Ausdruck „Personale Welt“ vor; ich habe in meinem letzten Buch „Studien zur Personwissenschaft“ diese personale Welt in ihren Grundzügen zu skizzieren versucht und halte mich im folgenden zum Teil an die dort angeschlagenen Gedankengänge.

Die These von den zentrierten Wirklichkeiten darf übrigens nicht als ein Bekenntnis zum Subjektivismus, Relativismus, Phänomenalismus gedeutet werden. Dies würde nur dann zutreffen, wenn man annähme: „eigentlich“ sei die Wirklichkeit eine identische, ewige, starre, ohne Zentrum und ohne Zentren; das Setzen von Zentren sei ein von der eigentlichen Wirklichkeit abführender Akt; und die auf Zentren bezogenen Wirklichkeiten seien „nur“ Scheinwirklichkeiten. Aber eben diesen Gegensatz von „eigentlich“ und „nur“ sucht der Personalismus zu überwinden. Ihm ist es metaphysische Grundtatsache, daß die Welt aus lauter Zentren mit ihren dazugehörigen Wirklichkeiten besteht, und daß die Über- und Untereinanderordnungen, die Durchkreuzung und Verschmelzung dieser Zentren und ihrer Wirklichkeitssphären, endlich die Krönung dieser Hierarchie der Wirklichkeiten in einer höchsten Allwirklichkeit — die unerhörte Fülle des Seins ausmacht.³

„Phänomenalistisch“ ist diese Auffassung deshalb nicht, weil die Wirklichkeit nicht als Phänomen (Bewußtseinsinhalt), sondern als Daseinsbereich des Subjekts angesetzt wird. Der Subjektbezug jeglicher Wirklichkeit ist nicht der des „Er-lebtwerdens“, sondern der des „Ge-lebtwerdens“.

³ Ob man diese Zentren durchweg mit dem Namen „Person“ belegt, wie ich es in meinem Hauptbuch getan habe (was manche Mißverständnisse und Widersprüche hervorgerufen hat), oder ob man sie anders bezeichne, ist durchaus sekundär gegenüber der Frage, ob man die wesentliche Existenz von Zentren verschiedenster Art und Größenordnung und der um sie zentrierten Wirklichkeiten anerkenne. Nur diese letzte Voraussetzung wird in unserer Betrachtung gemacht.

Wie steht nun die Theorie in und zu einer solchen zentrierten Wirklichkeit? Werfen wir zunächst einen Blick auf diejenige Wirklichkeit, in der es Theorie nicht gibt: die des Tieres.

Das Tier lebt in einer rein (oder fast rein) vitalen Wirklichkeit; deren Umkreis beschränkt sich auf diejenigen anschaulichen Gegebenheiten und praktischen Tatmöglichkeiten, die unmittelbar für Lebenserhaltung und Fortpflanzung bedeutsam sind. (Tierische „Merkwelt“ und „Wirkwelt“ nach v. Uexküll.) In dieser Welt gibt es nicht „Objekte“, die ein unabhängiges Dasein besäßen, sondern nur: Lustlockungen und Gefahrdrohungen; Freß-, Beute-, Angriffs-, Schutz-, Gesellungs-, Begattungsmöglichkeiten — und all dies fraglos dem Leben einverleibt, nicht von der Eigenexistenz als etwas „anderes“ losgelöst; zugleich so stabil in seinem Bestand, daß ein „Problematischwerden“ dieser Wirklichkeit, ein Einbruch anderer Wirklichkeiten nicht in Frage kommt. Der „Instinkt“ und seine fast despotische Rolle ist nichts anderes als der Ausdruck für dieses selbstverständliche Zusammengehören des Lebewesens mit seiner Wirklichkeit; und selbst dort, wo — wie beim Hunde oder Anthropoiden — Spuren von Intelligenz aufblitzen, sind auch sie nur Umwege der Instinktbefriedigung, rein biologisch verankert, kristallisieren sich nie zu einem Begriff, einem Satz, einer Theorie.

Anders der Mensch. Seine Wirklichkeit ist nicht einschichtig, sondern vielschichtig. Wir unterscheiden (in dem wir uns der, bei einer „Theorie“ nun eben nicht vermeidbaren, Vergrößerung einer Klassifikation bedienen) drei solcher Grundschichten.

Die erste ist dieselbe, die beim Tier die einzige ist: die Vitalwelt oder „Biosphäre“. Die Mutterbrust ist für den Säugling allerrealste Wirklichkeit, aber nicht „Objekt“, das ihm gegenüberstände. Es ist ein Stück seines Lebens, da gibt es kein „Wissen darum“, keine Entfremdung und Versachlichung, sondern nur die Treffsicherheit der Existenz und Ko-Existenz. Dies ist aber nur ein besonders anschauliches Beispiel; jeder Mensch hat seine Biosphäre, jenes

Stück Wirklichkeit, in dem man heimisch ist, das zu einem gehört ebenso wie der eigene Leib. Die Luft, die man atmet, Klima und Wetter, die Kleidung, die Wohnung, Heimat, Sitten und Gebräuche, Familie, Beruf können — mehr oder minder vollständig — in diese Biosphäre miteingeschmolzen sein. Und gleiches gilt auch für jede menschliche Gemeinschaft: sei es eine Gruppe, eine Sippe, eine Nation, eine Klasse. Jedes solche Zentrum lebt zunächst in einer Wirklichkeit, die nicht objektiviert ist.

Die aber objektivierbar ist — und damit theoretisierbar: wir sind bei der zweiten Wirklichkeitsschicht des Menschen, der gegenständlichen, angelangt. „Gegenstand“ ist anderes als bloßer (vitaler) Widerstand: ist das Nichtselbstverständliche als Fremd- und Selbständig-Gewordenes. Jetzt erst wird Wirklichkeit etwas, was Draußen ist, was sich vom Zentrum loslöst — und damit das Zentrum gleichsam verleugnet. Das Objekt ist vorhanden, auch wenn ich nicht da bin, wenn ich es weder schaue noch seiner bedarf; es hat zu meiner „Merk- und Wirkwelt“ nur noch indirekte Beziehung; und je lockerer diese ist, um so „objektiver“ wird meine Wirklichkeit.

Notwendig wird diese zweite Wirklichkeitsschicht, weil der Mensch nicht stabil in seiner Sphäre lebt, weil sein Entwicklungsdrang die Enge seines Lebensgehäuses sprengt, weil seine Konflikte immer neue Gefährdungen mit sich bringen, weil das Suchen nach dem Fremden, nach dem Anderen, nach dem noch nicht bewältigten Dasein ein Stück seines Wesens ist. Diese befremdende Wirklichkeit ist die Schicht der Gegenstände, und nun nicht nur der anschaulichen Gegenstände (der „Dinge“), sondern auch der abstrakten Gegenstände (der „Gedanken“). Hier also hat das Denken und sein Erzeugnis: die Theorie, ihren Platz.

Nur weil die menschliche Wirklichkeit nicht durchweg heimisch für den Menschen ist, ist sie unheimlich, „unheimlich“ und drängt ihn zum Staunen und zum Fragen. Stutzen kann auch ein Tier für Momente, wenn die Daseins-selbstverständlichkeit irgendwo eine vorübergehende Störung

erfährt; aber jenes Staunen, das sich in eine Frage verwandelt, und jenes Fragen, das sich zur Problemstellung kristallisiert, kennt nur der Mensch. θαυμάζειν μάλα φιλοσοφικὸν πάθος (Platon).

Wenn wir oben die „Problematik“ als den ersten Teil jeder Theorie hinstellten, so sehen wir jetzt, daß diese Problematik nicht eine beliebige Fragerei ist, sondern die aus den vitalen Untergründen des Menschen und ihrem Unheimlichwerden erwachsende Frage. Nicht immer wird dieser eigentliche Sinn von „Problematik“ gewahrt; es wird vieles für fraglich gehalten, was nicht frag„würdig“ ist. Dann wird Theorie steril, erschöpft sich in spitzfindigen Disputationen und völlig lebensfremden Begriffsfinessen; dann trifft das Gleichnis des Mephistopheles zu von jenem „Tier auf dürrer Heide, von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt, und rings umher liegt schöne grüne Weide“.

Es ist sehr interessant, in der Menschheitsgeschichte zu verfolgen, wie Probleme, um die sich Jahrhunderte bemüht haben, verschwinden — nicht weil sie endgültig gelöst worden wären, sondern weil die Wirklichkeit, aus der sie erwachsen, verschwunden ist und die neue Wirklichkeit keine Beziehung mehr zu ihnen hat. Wir können uns heute bei zahlreichen theologisch-scholastischen Streitigkeiten des Mittelalters selbst mit größter Mühe nicht mehr verständlich machen, daß die Streitobjekte damals „Probleme“ von echtster Lebendigkeit waren. Und um ein modernes Beispiel zu nennen: Die Problematik, die sich auf das Verhältnis von „Geist“ und „Stoff“ bezieht, die von Descartes bis tief ins 19. Jahrhundert fast als Grundfrage aller Metaphysik auftritt, fängt heute an, altersschwach zu werden und wird vermutlich in nicht zu ferner Zeit gänzlich von ihrem Thron gestürzt sein.

Die Wirklichkeitsnähe aller echten Problematik, von der wir hier sprechen, bedeutet aber nun nicht eine unbedingte Gebundenheit der Theorie an die primitive Wirklichkeit der vitalen Sphäre. Denn Theorie ist ja nicht nur Problematik, sondern auch *Thetik* und *Systematik*; hiermit entfernt sich die Theorie mit innerer Notwendigkeit

von jener Wirklichkeit. In den Methoden, mit denen sie dem Problem zu Leibe zu gehen sucht, in den Lösungen, die sie findet, in den Hypothesen, die sie aufstellt, in den Zusammenhängen, die sie konstruiert, schafft sie eine Wirklichkeit anderer Art: die gedankliche Wirklichkeit objektiver Kategorien, Sätze und Gesetze.

Was bedeutet es, wenn die Theorie ihren Thesen im Gegensatz zu der vitalen Wirklichkeit „Objektivität“ zuspricht? Es bedeutet die Loslösung von der ursprünglichen Zentrierung. Es wird das gesucht, was — unabhängig von der raum-zeitlichen Zentrierung auf diesen Menschen oder jene Menschengruppe oder eine bestimmte vergängliche Situation — wirklich ist. Es wird eine allgemeine Wirklichkeit angestrebt — wobei der Grad der Allgemeinheit noch sehr verschieden sein kann: indem eine bestimmte theoretische These nur gilt für eine bestimmte Nation, oder (im Mittelalter) nur für die sublunare Welt im Gegensatz zur himmlischen, oder nur für eine bestimmte Tiergattung, oder nur für geometrische Gebilde im euklidischen Raum usw.

Damit wird der Unterschied zwischen Theorie und ursprünglicher Wirklichkeit fast identisch mit dem Unterschied zwischen Allgemeinheit und Besonderheit. Je allgemeiner die Theorie, um so stärker ihre theoretische Objektivitäts-Valenz, um so weiter ihr Anwendungskreis, um so entschiedener die Überwindung engzentrierter, spezifisch gefärbter Wirklichkeiten. So kommt es, daß aller Theorie die Tendenz zu immer größerer Verallgemeinerung innewohnt: dies gilt in antiker Zeit, wenn für Platon die allgemeinste Idee, die des „Seins“ zugleich die vollkommenste ist, die mit dem höchsten Wert, der Idee des Guten, zusammenfällt; es gilt für die neue Wissenschaft, wenn die Naturforschung auf der Suche nach den allgemeinsten Weltgesetzen oder gar nach der schlechthin allgemeinen „Weltformel“ ist, oder wenn die Soziologie die allem Gemeinschaftsleben trotz der Fülle kultureller und historischer Ausprägungen gemeinsamen Gesetze finden möchte.

Ehe wir diesen Gedankenfaden weiterspinnen, müssen

wir die dritte Schicht der menschlichen Wirklichkeit besprechen.

Jedes denkende Subjekt — es sei individuell oder überindividuell — findet sich selbst nicht nur als Daseiendes, als sachliches Faktum, sondern als werthhaft, als Träger eigener Bedeutung und eigenen Sinnes.⁴ Jedes Subjekt findet zugleich „Wirklichkeit“ als eine Vielfalt solcher Träger eigener Bedeutung und eigenen Sinnes, also als System von selbständigen Wertbeziehungscentren. Eine Aufzählung dieser Wertsphären ist im engen Rahmen eines Vortrages nicht möglich⁵; es genügt, darauf hinzuweisen, daß zu ihnen ebenso die Nebenmenschen wie die menschlichen Gemeinschaften, die konkreten Kulturgebiete der Religion, Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft, Sozialität usw. wie die abstrakten Ideale des Guten, Schönen, Heiligen, Wahren usw. gehören.

Der Wirklichkeitscharakter dieser Wertewelt besteht nicht in erster Linie darin, daß sie erkannt, sondern daß sie anerkannt werden soll. Das Verhalten des Subjekts zu ihr ist demnach weder das selbstverständliche „Darinleben“, noch das entfremdende „Gegenständlichmachen“, sondern das Sanktionieren (mit seinem Gegenpol): Billigen oder Verwerfen, Bejahen oder Verneinen, Sich-Hingeben oder Sich-Aufbäumen — und dann das „Introzipieren“: das Einverleiben der Bedeutungs- und Werthaltigkeit der anderen Wirklichkeit in die eigene Bedeutungshaltigkeit, die Umwandlung der fremden Welt zu einem Stück eigenen Seins.⁶ Hierdurch erst wird der Mensch eigentlich zur Persönlichkeit, wird eine Mehrheit von Menschen zur echten Gemeinschaft, daß der eigene Selbstwert konstituiert und

⁴ Dabei ist es sekundär, ob diese Werthaltigkeit letzten Endes ein negatives Vorzeichen enthält wie bei Schopenhauer, oder ein positives; genug, daß das Subjekt als Zentrum der Bewertung auftritt.

⁵ Ausführlich sind die hier angedeuteten wertphilosophischen Probleme behandelt in meiner „Wertphilosophie“, Leipzig 1925.

⁶ Vgl. „Wertphilosophie“, Kap. XIV, wo als Hauptformen der Introzeption besprochen werden: Lieben, Verstehen, ästhetisches Genießen. Heiligen, sittliches Handeln, künstlerisches Schaffen.

verwirklicht wird in der Bejahung anderer Wertsphären als der Bestimmungsmomente der eigenen Wesenheit.

Diese „introzeptible“ Wirklichkeit ist übertheoretisch, so wie die „vītale“ Wirklichkeit vor- und unter-theoretisch ist. Aber wie die Theorie — als Bestandteil der zweiten Wirklichkeitsschicht — aus der ersten der Vitalität hervorst wächst (und über sie hinauswächst), so ist sie umgekehrt Vorbereitung und Durchleuchtung der dritten Schicht. Die Theorie der Kultur ist nicht Kultur selber; die Theorie der Geschichte, der Ethik, der Gemeinschaft usw. reicht nicht an die Wertwirklichkeit historischen Geschehens, an konkrete Sittlichkeit, an das Leben der Gemeinschaft selbst heran; aber sie hat die Aufgabe, Wegbereiter, Pionier, Scheinwerfer zu sein. Sie soll diese Wirklichkeiten in engeren und weiteren Zirkeln einzukreisen suchen und sich nicht abschrecken lassen, daß jene sich immer wieder ihren Netzen entwinden. Es ist die ewige und unvollendbare Aufgabe aller Theorie, durch immer neue Konzeption von Kategorien und Sätzen, von Problemen und Lösungen, durch immer wieder veränderte Akzentverteilungen und Beziehungsstiftungen jenem Übertheoretischen nahezukommen.

Und wieder geschieht dies mit den drei Grundformen aller Theorie: Problematik, Thetik, Systematik.

Problematik: Das Verhalten des Subjekts zu der Welt bedeutungshaltiger, werthafter Seinssphären ist — so sahen wir — das „Introzipieren“.

Aber dieses vollzieht sich ebenfalls nicht mit jener Selbstverständlichkeit, in welcher der eigene Lebenssinn von vornherein mit dem Sinngehalt der Welt harmonisch zusammenklingt. Die „schöne Seele“, für die dies zutreffen würde, ist doch nur ein Grenzfall; und wo wir eine solche Annäherung antreffen, da sind Probleme und Theorien überflüssig, da ähnelt — auf einem ganz anderen Niveau — der Zustand wieder jenem fraglosen Heimischsein in der Welt, wie wir es bei der biosphärischen Wirklichkeit schilderten.

Das eigentlich Menschliche aber ist doch, daß auch die Welt der Werte jene „Unheimlichkeit“ in sich schließt, die unerträglich wäre, wenn der Mensch sie nicht in Fraglich-

keit verwandeln könnte. Das „Probleme-Stellen“ ist also nicht eine rein intellektuelle Angelegenheit, sondern ein Leiden an der Welt; aber das „Probleme-Stellen-Können“ schon der erste — vielleicht wichtigste — Schritt zur Überwindung.

Nimmt der denkende Mensch das Sinnwidrige auf irgendeinem Einzelgebiet aufs Korn, dann übt er Kritik; und seit Kant wissen wir ja, welche ungeheure Rolle die theoretische Kritik auf allen Gebieten zu spielen hat: als Selbstbesinnung, als Säuberung, als Auslüftung all der verstaubten, unraterfüllten Winkel und Untergründe des Seins.

Gibt sich der denkende Mensch Rechenschaft von der Sinnwidrigkeit der eigentlich zur Sinnhaftigkeit bestimmten Welt im Ganzen, dann kommt er zum Pessimismus; und Schopenhauer ist das reinste und anschaulichste Beispiel für diese Bedeutung der Theorie. Ein Beispiel zugleich für jene oben erwähnte Doppelbedeutung des „Problematisch-Machens“. Sieht es zunächst so aus, als ob der Pessimismus den in der Welt enthaltenen Widersinn verdoppele, indem er dessen Dasein noch einmal in der Theorie wiederhole, ja versteife, — so zeigt eine tiefere Betrachtung, daß der Pessimismus dieselbe Funktion hat wie jede theoretische Kritik: die Dumpfheit des Widersinns dadurch zu überwinden, daß man sie in die Klarheit der Frage verwandelt, daß man sie ins Geistige sublimiert. Das Unheimliche wird schon dadurch eher tragbar, daß es fragbar geworden ist. Noch unabhängig von der Lösung des Problems können wir sagen: schon dadurch, daß der Geist die Souveränität hat, das Furchtbare zu denken, erweist er seine Überlegenheit.

Thetik. — Und nun die Lösungen selbst. Fragen heischen Antwort; die Probleme, wenn sie echte Probleme sind, drängen mit innerer Notwendigkeit zu einer Entproblematisierung. Zwischen den beiden Gliedern ist der Zusammenhang so wesentlich, ja zwangsläufig, daß jeder Versuch, Lösungen unterbinden, sich mit dem Problematisieren als solchem begnügen zu wollen, immer wieder ge-

scheitert ist. Kants Kritizismus war ein solcher Versuch in großem Stil: er erkannte die Wucht der metaphysischen Probleme an — und verbot doch der Theorie, die Lösung zu suchen. Mit vollem Recht, so scheint mir, haben alle Metaphysiker nach Kant diesen Standpunkt verlassen. Das gilt z. B. gleichmäßig für die beiden großen Antipoden Hegel und Schopenhauer; es muß auch für jeden modernen Versuch einer Metaphysik gelten; eine bloße „Metaphysik der Probleme“ (wie ein zeitgenössischer Denker es einmal formuliert hat) ist ohne eine „Metaphysik der Antworten“ nicht einmal eine halbe Metaphysik.

Und was im großen Rahmen der Metaphysik gilt, gilt entsprechend für alle Einzelproblematik, in welcher Theorie auch immer: ihr einziger Sinn ist, zu einer Lösung zu führen. „Lösung“ ist der zu fordernde Abschluß jeglicher „Spannung“; es ist ein Zeichen für die Tiefsinnigkeit des Sprachgeistes, daß er das Wort „Lösung“ auch für rein theoretische Problemerledigungen verwendet. Denn mit dem, was dem Menschen problematisch geworden ist, muß er irgendwie fertig zu werden suchen.⁷

Die erkenntnistheoretische Valenz solcher Lösungsthesen — ihre Gültigkeit nach Grad und Umfang, ihre Schlüssigkeit, ihre Beweisbarkeit —, all das geht uns in unserem Zusammenhang nichts an.

Wohl aber müssen wir das ontische Verhältnis der Thetik zur Wirklichkeit besprechen. Die Theorie findet vor sich die Wirklichkeit als eine ungeheure Gewalt; sie muß versuchen, sie zu bewältigen; sie kann es nur, indem sie sie zugleich vergewaltigt. Jene alten „Abbild“-Lehren, die theoretische Wahrheit sei eine mit photographischer Treue geschaffene Kopie der Wirklichkeit, hat ja endgültig abgewirtschaftet.

Vergewaltigt muß die Wirklichkeit werden, da die Denkfunktion sich der Unendlichkeit der Bilder und Formen nur durch eine Endlichkeit von Begriffen und Kategorien,

⁷ Hier sei noch einmal auf Schopenhauers Pessimismus verwiesen: die ungeheure Spannung der Weltproblematik führt zu einer Lösung im absolutesten Sinn, nämlich zur „Er-Lösung“.

dem Fluß des Geschehens nur durch eine verhärtende Gliederung, der Unheimlichkeit des Irrationalen nur durch Rationalisierung zu nähern wagen darf. Vergewaltigung auch deshalb, weil ja jede Theorie die Wirklichkeit nur unter einer bestimmten Perspektive nimmt, eben aus jener, die an der so und so zentrierten Wirklichkeit gerade „problematisch“ geworden und damit in Sicht des Denkens und Forschens getreten ist.

Aber die so gesetzte Beschränkung macht die Theorie zugleich zum Meister. Innerhalb der gesetzten Perspektive, in bezug auf das entstandene Problem findet in der Tat „Bewältigung“ statt: durch Klärung, Ordnung und Zuordnung, Verallgemeinerung, Voraussage und Systematik — und im Fortschritt der theoretischen Arbeit: durch Sichtbarmachung neuer Probleme und damit neuer Bewältigungsweisen der Wirklichkeit.

Wollen wir von hier aus die Aufgabe der „besten Theorie“ formulieren, so würde sie lauten: für die bestehende Problematik mit einem Minimum von Vergewaltigung ein Maximum von Bewältigung zu verbinden.

Systematik. — Der Ordnungs- und Einheitsgedanke, der jedem theoretischen Denken innewohnt, muß sich schließlich auch an dem Zusammenhang der Thesen erproben, und zwar wiederum ebenso innerhalb jedes theoretischen Einzelgebiets wie in bezug auf die Totalproblematik der jeweiligen Wirklichkeit überhaupt. So baut jede Wissenschaft dauernd an ihrer Systematik; und die philosophische Gesamtwissenschaft an einer Metaphysik. Aber gerade bei der Systembildung liegt die Gefahr der „Vergewaltigung“ der Wirklichkeit besonders nahe, nämlich dann, wenn das System als ein festes und endgültiges Gefüge von Schubfächern hingestellt wird. Darum bedarf gerade das systematisierende Denken stets des Korrektivs durch neue Problematik, fortschreitende Kritik und aufgeschlossenen Sinn für neue Thesen und Hypothesen, die nach Einfügung in das Denkganze verlangen; theoretische Systeme sind nur als „offene Systeme“ denkbar.

Dies gilt auch für das umfassendste System, das wir Metaphysik nennen. Freilich müssen wir uns dann auch über diesen Begriff klar sein. Solange man in Metaphysik diejenige Theorie sah, die „hinter“ die Wirklichkeit zu greifen vermochte, in Bereiche, in denen es Zentrierung und Zeitlichkeit nicht gibt — mußte man ihr System für absolut und endgültig halten; und jede Metaphysik mußte es tun. Aber eben schon der Umstand, daß jede einzelne von den vielen Metaphysiken es tat, war ja ein Beweis, daß ihr absoluter Anspruch ein Trug war. Und will man dieser Schwierigkeit nicht einfach durch Agnostizismus oder durch metaphysikblinden Positivismus ausbiegen, dann bleibt nur ein entschlossener Schritt übrig: Metaphysik nicht anzusehen als Theorie „hinter“ der Wirklichkeit, sondern als Gesamtheorie „der“ Wirklichkeit, und zwar der zentrierten Wirklichkeit, wie sie für eine bestimmte Gegenwart da ist und problematisch ist. Also: Zentrierung statt Absolutheit; Wirklichkeiten statt Ding an sich; und Gegenwart statt Zeitlosigkeit — dies sind die Aspekte, unter denen Metaphysik möglich und notwendig ist. Zentrierung: Es ist nicht schwächerer Relativismus, wenn wir aussprechen, daß die Metaphysik des Buddhismus eine andere sein muß als die des europäisch-amerikanischen Kulturkreises, oder als die der Sowjets: denn es sind von Grund aus verschiedene Wirklichkeiten, in denen diese Kultursysteme stehen und mit denen sie in Problematik und Thetik zurecht zu kommen suchen müssen. Es ist nicht standpunktloser Historizismus, wenn wir darauf hinweisen, daß die metaphysischen Systeme des antiken, des mittelalterlichen, des modernen Menschen verschieden sein mußten und jeweils für eben jenes Zentrum, das in einem solchen System lebt, „die“ Metaphysik sein mußten: denn der Begriff der „Gegenwart“, der dieser Betrachtung zugrunde liegt, wird jetzt selber zu einer sinnerfüllten metaphysischen Kategorie.

„Gegenwart“ ist nicht das inhaltlose Zeitdifferential, der unendlich kleine Übergangspunkt von Vergangenheit zu Zukunft, ein Nichts gegenüber der Ewigkeit — sondern es

ist die unmittelbare Lebendigkeit jedes Zentrums, das in einer Wirklichkeit steht und diese Wirklichkeit „hat“. Es ist die positive Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit der Situation; es ist das gestaltete Lebnis und Erlebnis, der Ausgangspunkt für alles Sich-Auseinandersetzen mit der Wirklichkeit. Nur von einer so gefaßten „Gegenwart“ aus kann die Theorie sich vortasten zum Dauernden, Zeitüberlegenen bis zum Ewigen hin, nicht aber durch einfache Ausstreichung der Gegenwart. Und nur von der Einmaligkeit der Situation aus ist es möglich, zum Allgemeineren und Allgemeinsten vorzudringen, das aber niemals das Singuläre verschlucken darf.

Das kann nicht heißen, daß Metaphysik bloße Aktualitätslehre werden könnte, lediglich in dem flüchtigen Moment eines kurzatmigen „Jetzt“ aufgehen dürfte. Sie hat in der Gegenwart den noch wirksamen Nachklang des Gewordenseins und die sich regenden Kräfte kommender Entwicklung zu suchen; sie braucht ein Fingerspitzengefühl für das Wesentliche, sie setzt jenes wirkliche „Leiden an den Problemen“ voraus, aus dem erst die echte Frage und der sinnvolle Antwortversuch hervorgeht.

In unserer Zeit ist diese Aufgabe der Metaphysik besonders schwer zu erfüllen, weil wir nicht mehr eine einzige, eindeutig zentrierte Wirklichkeit haben. Das selbstverständliche Ruhen in einer Wirklichkeit, wie es etwa der mittelalterliche katholische Mensch kannte, und der eingeschwo-rene Anhänger des kommunistischen Systems in Rußland heute zu kennen meint, ist für die Gesamtheit der heutigen Kulturmenschheit nicht möglich. Jeder Versuch, unsere Gegenwart metaphysisch zu bewältigen, müßte noch zu sehr vereinfachen, zu stark ein Zentrum betonen und dadurch den Anspruch anderer Gesichtspunkte zu sehr an die Peripherie drängen. Daß ich auch die personalistische Metaphysik hiervon nicht ausnehme, ist selbstverständlich, obzwar mir scheint, daß in ihren Gedanken der Teleomechanik, der Hierarchie, der Konvergenz und der Introzeption der Weg zu einer Überwindung jener Einseitigkeiten gewiesen ist. Vielleicht aber muß das Auseinanderklaffen und Auf-

einanderprallen der verschieden zentrierten Wirklichkeiten erst noch aufdringlicher, das Fehlen eines Gesamtssinnes unseres Gegenwartslebens noch schmerzvoller werden, ehe die Zeit zu einer Metaphysik ganz großen Stils reif wird.

Wir kommen nun zu einem zweiten großen Fragenkomplex: Was bedeutet die Theorie für die Wirklichkeit?

Erstens: Theorie ist selbst ein Stück Wirklichkeit. Das wird nur allzuoft vergessen! Indem man immer nur nach den Diensten fragt, die die Theorie einer außertheoretischen Wirklichkeit zu leisten vermag, übersieht man, daß die um den Menschen, insbesondere den Kulturmenschen, zentrierte Wirklichkeit Wissenschaft, Forschung, Denken als einen integrierenden, gar nicht mehr fortzudenkenden Bestandteil eigenen Sinnes und eigenen Rechtes in sich schließt. Fingieren wir einmal, daß die Wirklichkeit, soweit sie Anschauung und Praxis ist, ohne Hilfe der Wissenschaft bestehen und gut bestehen und sich entwickeln könnte — selbst dann wäre die Mission der Theorie in der Welt keinesfalls erledigt. Denn sie hat — es sei gestattet, hier eine Unterscheidung aus der personalistischen Wertlehre zu brauchen — nicht nur Dienstwert, sondern auch Strahlwert, stellt eine der Ausstrahlungen dar, in denen sich die Welt dem Menschen kulturell verwirklicht. Aus dieser unaufhebbaren Bedeutung der Wissenschaft aber folgt, daß sie — bei allem noch so engen Zusammenhang mit den andern Bereichen der Wirklichkeit — ihre Eigengesetzlichkeit und ihre Freiheit wahren muß, daß nicht jeder ihrer Schritte gegängelt und kritisiert, womöglich erzwungen oder verboten werden darf unter dem Gesichtspunkt ihrer Brauchbarkeit (bzw. ihrer Schädlichkeit) in bezug auf ganz bestimmte Forderungen außertheoretischer Art, mögen sie aus wirtschaftlichen, kirchlichen, machtpolitischen oder sonstigen Motiven stammen.⁸

⁸ Ich betone diesen Gesichtspunkt besonders stark, weil ich unter dem Eindruck einer eben abgeschlossenen wissenschaftlichen Reise nach Rußland stehe, wo ich die völlige und bewußte Preisgabe der Autonomie

Bei einer derartigen Entrechtung der Theorie wird noch mehr aufs Spiel gesetzt als die Existenz einer unschätzbaren objektiven Kultursphäre; auch die theoretische Gesinnung — eine der Hochformen menschlicher Entwicklung — und die Existenz jenes Typus Mensch, den wir den Geistigen, den Erkennenden nennen, ist bedroht! Für die tüchtigen wissenschaftlichen Handwerker, auf die es dann nur noch allein ankommt, sind Erkenntnistrieb und Wahrheitsdrang nicht notwendig, ja vielleicht schädlich, weil sie zu Konflikten mit dem erhaltenen wissenschaftlichen Betriebsauftrag führen können; und die Gestaltung und eventuelle Änderung der hierzu noch nötigen Theorie wird dann überhaupt nicht mehr auf Grund immanenter theoretischer Kriterien, sondern nach den jeweiligen Bedürfnissen oder Anweisungen vorgenommen. Nichts wäre furchtbarer, als wenn Philosophie nicht mehr Liebe zur Weisheit, sondern Machtpolitik mit scheintheoretischen Hilfsmitteln wäre.

Dies Bekenntnis zum Eigenwert der Theorie und des theoretischen Verhaltens mußte vorangeschickt werden, damit kein Mißverständnis möglich ist, wenn wir nun die praktische Bedeutung der Theorie für die Wirklichkeit in positivem Sinne besprechen. —

Zweitens. — Da kann man mit dem paradoxen Satz anfangen, daß gerade die Souveränität der Theorie sie zu praktischen Erfolgen befähigt, die einer unmittelbar an die Praxis gefesselten Theorie versagt bleiben. Hätte die Physik nicht lange Zeit aus rein wissenschaftlichen Interessen die Strahlungsvorgänge studiert, hätten Hertz und andere nicht in rein abstrakt-rationaler Weise eine Theorie der elektromagnetischen und Licht-

der wissenschaftlichen Forschungsarbeit und Denktätigkeit fand. Machtwille und kollektive Zielsetzung bestimmen, wofür sich der theoretisch arbeitende Mensch interessieren muß, wonach er forschen soll, wie er denken darf! Die Theorie ist hier völlig zur „*ancilla politicae*“ geworden, wohl in noch radikalerem Sinne, als sie im Mittelalter „*ancilla theologiae*“ gewesen ist. — In kleinerem Maßstabe und auf begrenzte Zielsetzungen bezogen, finden wir aber eine solche Einspannung der Theorie in den Zwangsdienst von Interessen auch anderwärts.

wellen ausgebildet — dann wären die gegenwärtigen Er-rungenschaften der Strahlungs-Technik und -Medizin, Rund-funk usw. nie möglich gewesen. Und ebenso sind die wirt-schaftswissenschaftlichen, soziologischen und anderen Theo-rien erst dadurch auf die praktische Kultur anwendbar ge- worden, daß vorher völlig freie und unabhängige Denker, oft im schroffen Gegensatz zu herrschenden Machtinstanzen, die Grundideen in autonomer Denkarbeit entwickeln durften. Wissenschaftliche Handwerker, von denen wir oben sprachen, können zwar für jetzt gegebene Zielsetzungen mit jetzt vor- handenen Methoden arbeiten; aber die schöpferische Kraft, welche ferneren, vielleicht noch unbekanntem oder noch nicht sanktionierten Zielen dient und neue Wege sucht und findet, bedarf der Freiheit und der ungehinderten Ausübung der theoretischen Denk- und Forschungsmittel. —

Drittens. — Diejenige Beziehung der Theorie zur Wirk- lichkeit, die wir als „angewandte Wissenschaft“ bezeichnen, ist zu bekannt, als daß sie hier näher behandelt werden müßte. War es zuerst die materielle und wirtschaft- liche Kultur, die durch die theoretische Arbeit von Natur- wissenschaft, Technik, Wirtschafts- und Gesellschaftswissen- schaft völlig umgewandelt worden ist, so haben die letzten Jahrzehnte mehr und mehr auch den steigenden Einfluß der psychologischen und Geisteswissenschaften auf die Praxis des geistigen Kulturlebens: auf Erziehung, Rechts- und Wohlfahrtspflege, Berufsleben usw. gebracht. Die Umge- staltungen der modernen Wirklichkeit durch diese Leistun- gen der Theorie sind so ungeheuer, daß hier die saubere Gegenüberstellung von „Theorie“ und „Wirklichkeit“, mit der wir unseren Vortrag begonnen, völlig unsinnig wird. Es gibt heute nirgends mehr eine theoriefreie Wirklichkeit; ja, wir können uns überhaupt gar nicht vorstellen, wie eine solche aussehen würde.

Wohl aber sind wir genötigt, auf die Grenzen hin- zuweisen, die für eine solche Durchdringung der Wirklich- keit mit Theorie bestehen und deren Nichtbeachtung zu den Krisenfaktoren unserer Zeit gehört. Die Tendenz, die ganze Wirklichkeit in angewandte Theorie zu verwandeln und des-

halb mit der „Rationalisierung“ nirgends haltzumachen, ist im Begriff, sich zu überschlagen. Man übersieht, daß Theorie nie das erste und nie das letzte Wort haben kann, sondern immer nur das mittlere. Theorie gehört — so sahen wir — jener mittleren Wirklichkeitsschicht der Gegenständlichkeit an, muß aber die vorthoretische Schicht der unmittelbaren Biosphäre ebenso respektieren, wie die überthoretische Schicht letzter Werte und wertender Stellungnahmen. Beide Schichten lassen sich nicht ungestraft „ver-theoretisieren“; wird dies versucht, so rächen sie sich dadurch, daß sie der Theorie, auch innerhalb des weiten für sie legitimen Gebiets, das Existenzrecht streitig machen. Schon jetzt ist der Kampf heftig, den die Theorie gegen die zwei Fronten der Irrationalität: die Dumpfheit des Lebens und die Unbedingtheit des (religiösen, politischen usw.) Glaubens zu führen hat. —

Viertens. — Es gibt nun aber noch eine Art des Eindringens der Theorie in die Wirklichkeit, die ich die „Implikation“ nennen möchte. Sie wird wenig beachtet, weil sie unterirdisch vor sich geht, ist aber von kaum zu ermessender Bedeutung. Jede Theorie, die irgendwie und irgendwann eine Bedeutung für die Menschheit gewonnen hat, sickert allmählich hinein ins Leben, durchsetzt unvermerkt das naive Denken und Auffassen, Gewohnheit und Sitte, wirkt sich aus in den Produkten von Kunst, Religion, Wirtschaft, Gesundheitspflege, Körperkultur usw. und kann so — wenn sie als „explizite“ Theorie längst aufgehört haben mag zu existieren, vielleicht schon durch andere Theorien abgelöst ist, — noch als „implizite“ Theorie eine Art Weiterleben nach dem Tode führen. Wir finden noch uralte Theorien, etwa des Pythagoras, in Aberglauben, Traumdeutung usw. unserer Zeit wieder. Wir sehen, wie bestimmte ästhetische Theorien sich allmählich umgesetzt haben in künstlerischen Schaffensstil, oder wie soziologische Theorien ihren Niederschlag finden in Änderungen des gesellschaftlichen Aufbaus, oder wie naturwissenschaftliche Begriffe (man denke etwa an „Vererbung“, „Rasse“, „Milieu“) bis in Familiengründung, Wohl-

fahrtsarbeit, Politik hineinwirken, unwissentlich und ungewollt. Mit anderen Worten: die Theorie ist wieder in die Biosphäre eingegangen, ist unlösbarer Bestandteil der Lebensluft geworden, die der Mensch in seiner Wirklichkeit dauernd atmet. Gewiß, sie hat, indem sie ihre Selbständigkeit und logische Struktur als Theorie verlor, vieles eingebüßt, führt nur in sehr vergrößerter, vielleicht auch verzerrter Form ein Weiterleben; aber dafür kann sie hier in den — es sei das Wort erlaubt — Intimsphären der Wirklichkeit einen befruchtenden und gestaltenden Einfluß ausüben, wie er der kühlen und rationalen Theorie in ihrer expliziten Form versagt bleibt.

Jene grundsätzlichen Gegner aller Theorie, mögen sie von der Mystik, der banausischen Praxis, dem suprarationalen Glauben herkommen, sollten sich stets erst klarmachen, wieviel sie selbst und ihre Wirklichkeit impliziter Theorie zu danken haben.

Blicken wir zurück auf alles bisher Gesagte, so erkennen wir, daß es zum Wesen der Theorie gehört, in sich eine dialektische Spannung zwischen Wirklichkeitsferne und Wirklichkeitsnähe zu tragen.

So wie — psychologisch gesehen — zur Erzeugung von Theorie die Denkfunktion sich relativ ablösen muß aus dem Ganzen menschlichen Seelenlebens, sich befreien muß von illegitimen Einbrüchen der Gefühls-, Wunsch- und Willenssphäre, so muß die Theorie selber ihren eigenen Bereich aus der Wirklichkeit heraus zu isolieren suchen und bewußt diejenigen Momente der Wirklichkeit beiseite lassen, die der jeweiligen Tendenz auf das Objektive, Sachliche, Allgemeingültige sich nicht fügen. Sie braucht das Pathos der Distanz, um ihre Kräfte in Reinheit entfalten zu können; und es sind zum Teil die gewaltigsten Leistungen aller Theorie, die nur durch eine solche Distanzierung möglich waren — man denke an Platon, an Kant.

Aber freilich, die Theorie steht hier immer vor der Gefahr, daß die Distanz zur Beziehungslosigkeit wird. Dann

baut sie eine zweite Welt der reinen Gedanken hinter der Wirklichkeit auf, wie den alten Dogmatismus; dann fühlt sie sich befriedigt in einem Formalismus, der meisterliche Rahmenwerke von allgemeinen Begriffen, Formeln und Relationen errichtet, aber die Inhaltlichkeit des Seins preisgibt; dann verhärtet sie sich zum Doktrinarismus, dem alles Individuelle nur Einzelfall eines Gesetzes ist, jede Situation nur Anwendungsstoff für ein Prinzip. Und schließlich kann sie sich verlieren in einem Spiel mit Denkleistungen, in Konstruktionen, Distinktionen und Definitionen, das in sich um so vollendeter sein kann, je weniger es an der Härte der Wirklichkeit eine Begrenzung und Erprobung findet, das aber schließlich wesenlos und gespenstig zu werden droht.

Darum muß echte Theorie auch immer wieder die Wirklichkeitsnähe suchen. Sie darf nicht vergessen, daß sie herkommt aus der vitalen Wirklichkeit, selbst angehört dem Reich gegenständlicher Wirklichkeit und hinstrebt zur introzeptiblen Wirklichkeit. Dieser Tendenz dient ihr ständiger Rückgriff auf die Erfahrung.

Freilich bedeutet „Erfahrung“ hier nicht das beliebige Sammeln massenhaften Materials von Eindrücken, Befunden, Ziffern und Beziehungen; es gibt eine öde Empiristik, der die bloße Feststellbarkeit irgendwelcher vorhandener Objekte und passierender Tatbestände schon als Rechtfertigung für wissenschaftliche Arbeit gilt. Ein solcher Wirklichkeitskult ohne Zentrum und ohne Wichtigkeitsabstufung ist ebenso wesenlos und gespenstig wie jene überspitzte und wirklichkeitsentfremdete Theorie, von der wir oben sprachen.

Echte Erfahrung ist vielmehr Feinfühligkeit und geistige Offenheit für die problemträchtige, Theorie fordernde und zur Theoretisierung reife Wirklichkeit. Und darum ist solche Erfahrung ohne theoretische Voraussetzungen, Fragestellungen und Hypothesen nicht möglich.

Die andere Gefahr einer zu wörtlich verstandenen Wirklichkeitsnähe ist der Pragmatismus, von dem schon

oben die Rede war; gemeint ist jene banausische Beschränkung aller theoretischen Zielsetzung auf das unmittelbar Nützliche oder standpunktmäßig Verlangte. Wenn der Geist widerspruchslos vor dem „*sic volo, sic jubeo*“ irgendeiner außertheoretischen Macht kapituliert, dann wird eben die Philosophie zur Sklavin der Theologie, die Physik zur Sklavin der Technik, die Soziologie zur Sklavin der Politik.

Wohl aber soll Theorie ihre Wirklichkeitsnähe wiederum darin erweisen, daß sie sich in elastisch bleibender gedanklicher Arbeit immer wieder heranpirscht an die Wirklichkeit, die bewältigt werden soll: daß sie die Problemstellungen wechseln kann, die Denkkategorien, durch die Ordnungen und Zusammenhänge hergestellt werden sollen, immer wieder überprüft und neu formuliert und schließlich die Erkenntnis so weit führt, daß nun die Anwendung auf die Wirklichkeit und die Einschmelzung in die Wirklichkeit möglich wird.

Ich hoffe, daß es mir trotz der gebotenen Kürze und Skizzenhaftigkeit gelungen ist, mein Hauptziel zu erreichen: den Nachweis, daß „Theorie“ und „Wirklichkeit“ zwei korrelative Begriffe von stärkster Zusammengehörigkeit sind. Auch dort, wo sie in heftiger Spannung und Gegensätzlichkeit zueinander stehen — ja vielleicht dort am meisten —, bedarf die eine der anderen, ist unbedingt auf sie angewiesen. Es ist ein unablässiges gegenseitiges Sichsuchen und Sichabstoßen, Sichbeeinflussen und Sichwehren, eine leidenschaftliche Durchkreuzung von Bewältigungswillen und Vergewaltigungszwang. Wirklichkeit überrennt jede Theorie durch ihre Unendlichkeit, ihren Wechsel, ihre Unfaßbarkeit und Aktivität; aber Theorie sucht in immer neuen Formen, mit immer neuen Denkmitteln sich dem Unsagbaren zu nähern, und dort, wo der Frontalangriff nicht zum Ziele führt, als Ferment in die Wirklichkeit selbst sich einzuschleichen. Die Geistesgeschichte, ja die Geschichte der Menschheit überhaupt, ist ein Erzeugnis dieser ewigen Wechselbewegung von Theorie und Wirklichkeit.

Fragen wir zum Schluß, welche Aufgabe heute — in dieser wirresten aller Wirklichkeiten — dem geistigen Menschen, dem Bewahrer und Mehrer der Theorie, obliegt, so ergibt sich eine doppelte Mission, die aus der dialektischen Spannung von Wirklichkeitsnähe und Wirklichkeitsferne der Theorie hervorgeht.

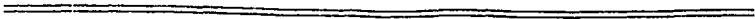
Der denkende Mensch darf nicht vor der Übergewalt neuer und ungezügelter Realitäten die Waffen strecken; nicht auf Denken verzichten, nicht der Stumpfheit, der bloßen Vitalität, der kritiklosen Mystik verfallen. Er darf andererseits nicht den Dienst an der Wirklichkeit, den er zu leisten hat, zur sklavischen Unterwerfung unter irgendeine geistfremde Macht — sei es, welche es sei — erniedrigen. Beides wäre Verzicht auf die tätige Freiheit des Geistes, ohne welche Theorie nicht möglich ist. Wie die Theorie selbst, so braucht auch der theoretische Mensch das Pathos der Distanz.

Er soll sich aber auf der anderen Seite nicht absichtlich blind machen gegen die Wirklichkeit und ihre Ansprüche, nicht einem „l'art pour l'art“-Prinzip huldigen und sich in einer reinen Ideenwelt heimisch einrichten, die überhaupt nichts mehr mit „Wirklichkeit“ zu tun hat. Er muß sich den offenen und kritischen Sinn wahren für die Wesentlichkeit seiner Problematik, für die Fruchtbarkeit seiner Thetik, für die Elastizität seiner Systematik. Er soll sich dessen bewußt bleiben, daß der Weg, der ihn in die Freiheit und Souveränität des Denkens führt, zwar nicht der kürzeste, aber der beste Weg ist zu neuem und wahrhaft fruchtbarem Kontakt mit der Wirklichkeit.

Platon hat in klassischer Form diesen Weg geschildert: Der Denker soll sich zunächst entfernen aus dem Bereich der Höhle, in der dumpfes Menschentum ein schattenhaftes Leben führt; er soll aufsteigen in lichte Höhen, wo das Denken um seiner selbst willen beheimatet ist und wo die Unabhängigkeit der Idee von der erscheinenden Wirklichkeit eine absolute geworden zu sein scheint — aber er soll nicht dort oben bleiben, um im geistigen Selbstgenuß Genüge zu finden; sondern nun wieder hinabsteigen in die

Niederung und mit den errungenen Geistesgaben dem Alltag und dem praktischen Dasein neue befruchtende Lebensströme zuführen.

Nur wo Freiheit und Fruchtbarkeit zugleich dem Geiste zur Richtschnur werden, vermag er seine Aufgabe gegenüber der Wirklichkeit zu erfüllen.



THEORIE UND WIRKLICHKEIT VOM STANDPUNKT DES ERKENNTNIS- THEORETIKERS UND NATURPHILO- SOPHEN.

Von

FRIEDRICH LIPSIUS (Leipzig).

Das Gefühl, an einer Zeitenwende zu stehen, die sich an Größe und Folgewirkung nur dem Untergange der Antike und der Erneuerung der Wissenschaften im Zeitalter der Renaissance vergleichen läßt, ist im Bewußtsein der Gegenwart immer stärker lebendig geworden. Die sogenannte „Neuzeit“ scheint abgelaufen und ihre Ideale sind im Verblassen. Bücher wie Spenglers „Untergang des Abendlandes“ oder Dinglers „Zusammenbruch der Wissenschaft“ sind symptomatisch für dieses Gefühl. Zweifellos hat die ungeheure Katastrophe des Weltkrieges dem Wachstum dieser Stimmung den fruchtbarsten seelischen Boden bereitet; aber schon vor der Jahrhundertwende glaubte Nietzsche das Knistern im Gebälke zu vernehmen, das dem hellhörigen Propheten den Zusammenbruch unserer neuzeitlichen Kultur vorausverkündigte. Und wenn heute der Politiker und Soziologe die Auflösung der Weltwirtschaft und den Untergang der alten Kulturschichten, der Volkserzieher oder Gelehrte das Schwinden von Moral und Religion, den Tod wahrer Wissenschaft und Philosophie beklagt, so handelt es sich in Wahrheit doch nicht nur um diese oder jene Einzelerscheinung: Eine Welt ist zerstört, und uns bleibt, so scheint es, nur die Aufgabe, Totengräber der alten Ideale zu werden:

„ — — — — — wir tragen
Die Trümmer ins Nichts hinüber und klagen
Um die verlorne Schöne.“

Aber bei hereinbrechender Dämmerung „beginnt“ nach einem bekannten Worte Hegels „die Eule der Minerva ihren Flug“; und wenn wieder einmal eine Gestalt des Lebens

alt geworden ist, gibt der denkende Geist sich Rechenschaft über Wesen und Ursache des Wandels der Dinge. Es ist ja die uralte und doch ewig neue Doppelaufgabe der Philosophie, das Welträtsel zu lösen und die Zeichen der Zeit zu deuten. Vielleicht ist es Vermessenheit, sie auch nur zu stellen; sicher ist, daß die beiden Hälften dieser Aufgabe voneinander unablässig bleiben: Die Erkenntnis der treibenden Kräfte des geschichtlichen Lebens gibt uns Begriffe an die Hand, mit deren Hilfe wir den letzten Geheimnissen des Seins nachzuspüren suchen, und umgekehrt, wenn wir erkannt zu haben glauben, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, meinen wir auch den Schlüssel zu besitzen, der uns das Verständnis der kulturellen Entwicklung eröffnet.

Für den tatsächlichen Wandel der Dinge ist nun vor allem ein Umstand kennzeichnend: unsere Stellung zur Wirklichkeit hat sich von Grund aus geändert. Das macht sich auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie in der Abkehr vom Kartesianismus im weitesten Sinne, d. h. also von der typisch „neuzeitlichen“ Philosophie geltend. Der Kartesianismus geht in allen seinen Formen von Bewußtseinstatsachen, also von einer subjektiven Vorstellungswelt aus, und sucht hinterher sich der Außenwelt irgendwie durch logische Schlüsse wieder zu bemächtigen. Aber, „wie ein Tier auf dürrer Heide, von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt“, so bleibt der kartesianische Philosoph in die Bewußtseinschranke gebannt! Bis er zuletzt, das Vergebliche aller dieser Bemühungen einsehend, die transsubjektive Wirklichkeit entweder bestreitet oder dahingestellt sein läßt, oder endlich mit Kant gleichzeitig ihre Existenz und ihre Unerkennbarkeit behauptet und so die Formen unseres Denkens als auf sie anwendbar und doch wieder nicht anwendbar erklärt.

Der endgültige Mißerfolg der neuzeitlichen Philosophie beweist, daß sie alle ihre Möglichkeiten erschöpft hat. Begründet aber liegt dieser Mißerfolg in ihrem rationalistischen Irrtum. Er verschwindet, sobald sich die Philosophie darauf besinnt, daß die Wirklichkeit niemals im

eigentlichen Sinne beweisbar, freilich auch keine bloße „Glaubenssache“ ist, sondern daß ihre Anerkennung auf einer Gewißheit vorlogischer Art beruht. Denker von im übrigen ganz verschiedener Geisteshaltung begegnen sich in dieser Ansicht. Die Wirklichkeit ist nicht zuerst dem Denken, sondern dem Handeln gegeben, und der Mensch erlebt in der Willenshandlung unmittelbar seine Verknüpfung mit einem gegenständlichen Sein. Er ist ursprünglich nicht „homo sapiens“, sondern „homo faber“ (Heidegger). Denn im Willenserlebnis ist das Ich nicht bloß passiver Zuschauer eines Ablaufes seelischer Vorgänge, sondern ist sich der eigenen Aktivität und damit seiner Wirklichkeitsbezogenheit unmittelbar bewußt. Es bedeutet deshalb eine Verfälschung des ursprünglichen Tatbestandes, wenn der Wille nachträglich aus seinen Beziehungen gelöst und in einen rein subjektiven Vorgang verwandelt wird.

Hiermit ist der emotionalen Seite des Bewußtseins innerhalb des Erkenntnisprozesses eine Bedeutung zuerkannt, die sie bisher nicht besaß. Nebenbei bemerkt ist es bezeichnend, daß auch die moderne Tiefen- und Ganzheitspsychologie in Gefühl und Willen den Zugang zum eigentlichen Zentrum des Seelenlebens und den Weg zu seinem letzten Verständnis gefunden zu haben glaubt. Nun sind aber diese emotionalen Kräfte irrationaler Natur, und wir werden so zu einer Auffassung des Denkens und Erkennens geführt, wie sie bereits Nietzsche, der Prophet der großen Weltenwende, gesehen hat: Das Erkennen steht von Anfang an im Dienste elementarerer Strebungen.

Hiermit ist schon die Umkehr vollzogen, die für das Denken der Gegenwart im Gegensatze zu dem der „Neuzeit“ charakteristisch ist. Geschichtlich betrachtet geht der erste Anstoß zu dieser Bewegung aus von Schopenhauer, dem Meister Nietzsches, der sich in dieser Auffassung wieder mit seinem Heros Goethe aufs innigste berührt. Freilich geben Goethe und Schopenhauer dem gleichen Grundgedanken die entgegengesetzte Wendung: dem einen ist die Erkenntnis Ausdruck und Werkzeug des Lebenswillens, dem andern Hilfsmittel zur Selbstaufhebung eben dieses

Willens. Und wie alles Erkennen im Wollen, so wurzelt alles Denken überhaupt in dem breiten Boden des Lebens einer Kulturrepöche und ihrer Tendenzen. Demgemäß sind auch die Denkmittel, mit denen die Wissenschaft einer Zeit arbeitet, keine im reinen Gedankenäther erzeugten Begriffe, sondern werden ihr von der Umwelt aufgenötigt, und es zeigt sich, daß sich auch die exaktesten und abstraktesten Disziplinen diesem Einflusse nicht entziehen können. Das Jahrhundert der Arbeit prägte notwendig den Energiebegriff als Grundlage seiner Physik, einen Begriff, der wiederum mit dem psychologisch-metaphysischen Begriffe des Willens aufs nächste verwandt ist. Zugleich aber erscheint die Wendung zu den irrationalen Tiefen des Bewußtseins als eine Parallele zu dem Aufstieg der tieferen Schichten des sozialen Körpers, so daß man, von hier aus gesehen, die wissenschaftliche und philosophische Entwicklung als den „ideologischen Überbau“ der sozialen betrachten könnte.

Im gleichen Maße, wie sich innerhalb der physikalischen Denkmittel der Energiebegriff eine zentrale Stellung erobert, wird die mechanistische Naturerklärung erschüttert und um die Jahrhundertwende endgültig überwunden. Glaubte noch Dubois-Reymond, alles Naturgeschehen auf den Druck und Stoß der Atome zurückführen zu können, so ist heute zwar nicht der Atombegriff selbst, wohl aber die Vorstellung des isolierten Stoffteilchens und mit ihr die aus einer rationalistischen und individualistischen Denkweise geflossene Deutung der Welt als eines Billardspieles zerstört. Das Atom mit seinen Grundbestandteilen, Proton und Elektron, ist nichts ohne das umgebende Feld. Auch hier ist wieder die Parallele zu anderen Wissens- und Lebensgebieten deutlich: In der Biologie wird der Darwinismus, der alle Entwicklung auf die äußeren Faktoren der Anpassung und Auslese zurückführt, als ungenügend erkannt. Auf dem Boden des wirtschaftlichen und sozialen Lebens aber erschüttert der Sozialismus den rationalistisch-individualistischen Glauben an die Vernünftigkeit und Gerechtigkeit einer Gesellschaftsordnung, die allein durch das freie Spiel der Kräfte in Angebot und Nachfrage die Güter-

versorgung der Welt sich regeln lassen will. Nicht minder hat die Ethik der Gegenwart den aufklärerischen Individualismus als ein unwirkliches Abstraktionsprodukt endgültig überwunden. Das Individuum ist weder Monade noch reines Vernunftwesen, sondern leidend-tätiger Knotenpunkt eines rational niemals restlos durchschaubaren Geschehens. Es besitzt keinerlei Realität außerhalb des metaphysischen und sozialen Zusammenhanges, dem es eingegliedert ist.

Kehren wir von hier aus noch einmal zurück zur Physik, so enthüllt sich in der modernen Quantentheorie die bisher letzte und tiefstgreifende Umgestaltung des naturwissenschaftlichen Weltbildes. Und zwar sind zwei Säulen des alten Baues auf einmal gestürzt: Einerseits zeigt sich, daß die Möglichkeit räumlicher Auffassung der Elemente da versagt, wo die sinnliche Anschauung selbst an eine unübersteigbare Schranke gelangt, und zum anderen zwingt die Quantentheorie zu einer Umbildung des bisher geltenden Kausalbegriffes. Es gibt keinen materiellen Punkt, der sich — wenigstens im Bereiche des subatomaren Geschehens — zu einer bestimmten Zeit an einer bestimmten Stelle des Raumes befände. Wie die Heisenbergsche „Unsicherheitsrelation“ zeigt, lassen sich Ort und Impuls des Elektrons nicht unabhängig voneinander bestimmen, d. h. aber, daß die in der räumlichen Anschauung vollzogene Trennung des Bewegungsvorganges von dem Träger der Bewegung für die letzten Wirklichkeitselemente ihre Geltung verliert. Der Welt des Physikers ist demnach nur eine vierdimensionale Beschreibung, die Raum und Zeit ungetrennt enthält, adäquat — eine Folgerung, zu der ja auch die Relativitätstheorie von ganz anderen Voraussetzungen her gelangt.

Um nämlich das Elektron beobachten zu können, müssen wir es „beleuchten“. Bei der Kleinheit des Objektes ist hierzu sehr kurzwelliges Licht erforderlich. Solches Licht besitzt aber eine so große Energie, daß hierdurch das Elektron aus seiner Bahn geschleudert wird. Licht von geringerer Schwingungszahl würde zwar diesen Übelstand nicht mit sich führen, dafür aber eine scharfe Ortsbestimmung des Elektrons ausschließen. So erhöht sich die Genauigkeit bei

der Feststellung der Lage immer auf Kosten einer genauen Bestimmung der Bahngeschwindigkeit und umgekehrt.

Es handelt sich bei diesem Gedankenexperiment keineswegs um ein, nur den Fachmann angehendes, spezielles physikalisches Problem. Vielmehr werden wir hier, an der Hand eines besonderen Falles, auf eine Sachlage aufmerksam gemacht, die trotz ihrer Allgemeinheit zumeist unserer Aufmerksamkeit entgeht: Jede Beobachtung setzt eine Kausalbeziehung zwischen Subjekt und Objekt voraus und verändert so notwendig den beobachteten Gegenstand. Den Psychologen hat dieses Problem schon längst beunruhigt und ihn gelegentlich an der Möglichkeit exakter Selbstbeobachtung überhaupt irre werden lassen. Die Naturforscher haben dagegen der hier auftauchenden Schwierigkeit bislang keine grundsätzliche Bedeutung zugeschrieben, hofften sie doch, daß sich mit der Verfeinerung unserer technischen Hilfsmittel auch der störende Einfluß des Beobachters in immer steigendem Maße ausschalten oder doch als genau zu berechnende Größe werde in Abzug bringen lassen.

Das Heisenbergsche Experiment zeigt, daß dies ein Irrtum war. Dann aber muß ernstlich bezweifelt werden, daß es überhaupt noch einen Sinn habe, nach von uns unabhängigen Raumbestimmungen des Elektrons auch nur zu fragen! Denn niemals kann die Wissenschaft eine Frage aufwerfen, von der sie gleichzeitig erklären müßte, sie sei grundsätzlich und für immer unbeantwortbar. Damit ist auch das rationalistische Ideal einer „reinen“ und gleichsam über den Dingen schwebenden Wahrheit zu Grabe getragen, und der naive wissenschaftliche Objektivismus mit seinem Glauben an die Möglichkeit einer völlig „standpunktfreien“ Erkenntnis beseitigt. Kann aber das Vorhandensein eines Elektrons, wie die Heisenbergsche Theorie annimmt, in einem bestimmten Raunteile immer nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit festgestellt werden, so ergibt sich ohne weiteres der Übergang zu einer bloß statistischen Auffassung des Naturgesetzes. In der Tat ist sie es, die sich in der Physik der Gegenwart immer mehr durchgesetzt hat.

Die Anwendbarkeit des Kausalprinzipes in seiner üblichen Fassung setzt offenbar voraus, daß eine bestimmte Anfangslage der Teile eines Systems gegeben ist, aus der sich bei Kenntnis der Bewegungsgesetze und der ins Spiel tretenden Kräfte die Lage der Elemente zu jedem beliebigen späteren Zeitpunkte berechnen läßt. Fehlt nun, wie in dem besprochenen Falle, die Kenntnis der Ausgangsbedingungen, so sind wir auch nicht imstande, den weiteren Verlauf des Geschehens eindeutig vorauszusagen. Die hypothetische „Anfangslage“ ist aber in Wahrheit nicht vorhanden, sondern nur ein falsches Postulat der mechanistischen Naturerklärung. Denn die vorausgesetzten Urteilchen, denen wir jene Lage zuschreiben, gibt es, abgesehen von unserer Raumbilder konstruierenden wissenschaftlichen Phantasie, überhaupt nicht. Die Erweichung des strengen Determinismus ist deshalb, ganz unabhängig von quantentheoretischen Betrachtungen, eine unausweichliche Folge des Zusammenbruchs der Mechanistik selber. Das Naturgesetz der Mechanistik ist das Spiegelbild ihres Atoms, dessen unveränderliche Eigenschaften auch die Unwandelbarkeit des Gesetzes sicherstellen. Zugleich aber ist es wiederum der Ausfluß rationalistischen Denkens: „Der Glaube an das Naturgesetz ist nur der Glaube an unsere Vernunft!“ (Fr. Paulsen).

Es wäre aber ein Mißverständnis, wollte man aus dem Gesagten die Folgerung ziehen, das Naturgesetz habe nun seine Rolle in unserem Weltbilde ausgespielt und müsse seine Herrschaft an den absoluten Zufall und das Wunder abtreten. Auch als statistisches oder Wahrscheinlichkeitsgesetz beherrscht es nach wie vor unsere gesamte Erfahrung. Gelegentlich unternommene Versuche, die menschliche Willensfreiheit mit Hilfe der neuen physikalischen Einsichten neu zu begründen, scheinen deshalb ebenso abwegig wie ältere Versuche der Theologie, auf das Eutropieprinzip einen Gottesbeweis zu gründen! Je größer der Umkreis der Tatsachen ist, auf den sich das statistische Gesetz bezieht, um so mehr nähert sich die Wahrscheinlichkeit seiner Aussagen der Gewißheit. Fallen muß nur der kantische Vernunftapriorismus. Denn die Forderung einer eindeutigen Kausa-

lität der letzten Wirklichkeitselemente wird inhaltsleer und verliert jeden wissenschaftlich angebbaren Sinn, sobald man zugeben muß, daß der Nachweis einer solchen Kausalität prinzipiell unmöglich ist. Der Streit um die Geltung des Kausalprinzipes schlichtet sich daher durch die Erkenntnis, daß es zwar nirgends in der Welt ein „ursachloses“ Geschehen gibt, daß aber unser Kausalbegriff einer neuen Formulierung bedarf, die seine Überspannung lockert.

Aus alledem ergibt sich für die Gegenwart eine völlig veränderte Stellung der Theorie gegenüber der Wirklichkeit, die sie wiederzugeben bestrebt ist. Die Wirklichkeit ist dem denkenden Geiste einerseits näher, andererseits ferner gerückt. Dem stärkeren Realitätsbewußtsein unserer Tage steht die Erkenntnis der Unangemessenheit aller räumlichen Bilder und damit aller physikalischen Bilder überhaupt gegenüber. Wellen- und Korpuskulartheorie des Lichtes oder der Materie scheinen sich in dieser Hinsicht völlig gleichzustehen. Die so gewonnene Einsicht hat indessen nichts zu tun mit der Behauptung Kants, wonach das Raumschema als bloße Anschauungsform auf „Dinge-an-sich“ unanwendbar sei, denn das Arbeitsgebiet des Physikers ist — kantisch gesprochen — die Welt der Erscheinungen, und gerade hier versagt offenkundig die räumliche Bildersprache. Die kantischen Problemstellungen und Formulierungen erweisen sich heute durchweg als unzureichend.

Daß sich die gewonnenen Thesen nicht ohne weiteres auf Schopenhauer berufen können, liegt freilich auf der Hand. Über das Kausalproblem denkt Schopenhauer unzweifelhaft kantisch, und wenn er auch die Gedanken seines verehrten Königsberger Meisters durch die Annahme ergänzt, das Ich projiziere mit Hilfe eines „unbewußten“ Kausalschlusses die Vorstellungen in den dreidimensionalen Raum hinaus und verwandele auf diese Weise erst die *rudis indigestaque moles* der subjektiven Erlebnisse in eine gegenständliche Welt, so bleibt ihm doch die Kausalität eine apriorische Funktion. Auch stellt ihn der sein Hauptwerk einleitende „lapidare“ Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung“ unzweifelhaft in die Reihe der kartesischen

Denker. Endlich scheidet ihn sein Streben nach Anschaulichkeit in der Physik und in der Mathematik, wie es ihn mit Goethe verbindet, schroff von der gegenwärtigen Tendenz der exakten Wissenschaften. Gewiß ist über diese Tendenz selber das letzte Wort noch nicht gesprochen. Die restlose Auflösung der Physik in Mathematik, die sich in Einsteins „Allgemeiner Feldtheorie“ zu vollenden scheint, ist offenbar selbst nur die höchste Steigerung rationalistischer Denkweise. Kein Geringerer als Max Planck hat aber jüngst darauf hingewiesen, daß im Hintergrunde der modernen physikalischen Forschungsarbeit ein bis jetzt noch nicht ausgetragener Gegensatz zwischen Relativitäts- und Quantentheorie schlummere. Man wird nicht fehlgehen, wenn man den Ausgangspunkt künftigen schweren Ringens um die Fundamentalbegriffe der Physik im Problem der Individualität vermutet. Denn hier liegen jederzeit die schwersten Hemmnisse rationalistischer Weltvereinfachung.

Schopenhauer aber ist uns nicht als „Thronerbe“, das heißt als Fortsetzer und Vollender Kants, sondern gerade als Überwinder auch des kantischen Rationalismus und Dualismus der große, in die Zukunft weisende Philosoph. Er zieht nicht nur das „Ding-an-sich“ hinter dem Schleier hervor, hinter dem es die kantische Moralphilosophie als Willen nur eben hatte ahnen lassen, der „grundehrliche“ Philosoph erfaßt den Weltwillen auch in seiner ganzen dämonischen Furchtbarkeit und zerreißt damit den Nebel der Illusionen, mit denen ein „ruchloser“ Optimismus das Angesicht der Wirklichkeit verhüllt hatte. Aber der Weltwille ist nicht nur über unser Glücksstreben unendlich erhaben und ihm tausendfältig entgegengesetzt — seine Tiefen werden wohl auch für unser Denken ewig unausschöpfbar bleiben.

ZUR AUSSPRACHE ÜBER THEORIE UND WIRKLICHKEIT.

Von

BRUNO WEHNERT (Hamburg).

Nachdem ich bei der Schopenhauer-Tagung nur kurz zu Worte gekommen war, gibt mir das Jahrbuch die freudig ergriffene Gelegenheit, mich ausführlicher zu äußern. Ich tue es, indem ich zunächst zusammenfasse und — das Verhältnis von Theorie und Wirklichkeit betreffend — folgende Behauptungen wiederhole:

1. Theorie das Produkt der Wirklichkeit,
2. Theorie der Kompagnon der Wirklichkeit,
3. Theorie der Herr der Wirklichkeit,
4. Theorie die Krisis der Wirklichkeit,
5. Theorie der Sündenfall der Wirklichkeit,
6. Theorie die Wunscherfüllung der Wirklichkeit.

Diese sechs — nun wiederum selber Theorien über das Verhältnis der Theorie zur Wirklichkeit, die materialistische, parallelistische, rationale, kritizistische, pessimistische und optimistisch-idealistische — sollen im folgenden einzeln betrachtet werden. Als Ergebnis ihrer Betrachtung wird sich gleichzeitig herauschälen, daß sie im Grunde eine sind, die sich wie das Licht in Farben bricht. Im Licht sind alle Farben darin. So stecken in der Theorie als ganzer die einzelnen Untertheorien. Im Unterschied zu den auf einmal entstehenden Farben des Lichtspektrums treten sie aber nacheinander auf; jede wächst aus der vorhergehenden mit Notwendigkeit hervor. Die angegebene Gesamtheorie vom Verhältnis der Theorie zur Wirklichkeit stellt zuletzt dar: einen Kreislauf, der in sich zurückführt. Vielleicht sagen wir noch besser: den Lauf einer Spirale, der in sich zurück- und zugleich höher hinaufführt. Doch wir wollen nun nicht weiter Zukünftiges vorwegnehmen, sondern lieber das Vorweggenommene im einzelnen begründen.

1. Theorie das Produkt der Wirklichkeit! Dieser Gedanke ist heute jedem einigermaßen gebildeten Arbeiter

geläufig. Wir freuen uns, feststellen zu können, daß wir recht zu haben scheinen, wenn wir behaupten, die materialistische Deutung stelle den Anfang theoretischer Beziehung zur Wirklichkeit dar. Sozialistische Theorie ist theoretischer Anfang der Erfassung einer neu entstehenden Wirtschaftswirklichkeit. Er mußte gemacht werden, indem Theorie dieser Wirklichkeit sich als ihr Produkt, ihr Spiegelbild, ihre Wiederholung im Bewußtsein — „ihr Konterfei“, sagt Schopenhauer, anschaulich wie immer — gegenüberstellte. Man spricht sozialdemokratisch von der Theorie mit Vorliebe als Ideologie. In diesem Wort, das man bewußt an Stelle des überlieferten: Idealismus wählte, kommt zum Ausdruck, daß Theorie wohl eine überwirkliche, ideale Welt zu bedeuten habe, die aber zugleich zu jener wirklichen Welt im Verhältnis unselbständiger Abhängigkeit stehe. Ideologie — und somit auch Theorie — „registriere, konzentriere und vollende“ die Wirklichkeit; sie „kommentiere“ dieselbe und habe — neben den eigentlichen Text gehalten — selbstverständlich auch nur den Wert eines Kommentars. So bereits Schopenhauer! Wem wäre nicht auch sonst bekannt, daß er einer materialistischen Auffassung des Verhältnisses von Theorie und Wirklichkeit besonders nahe stehe. Seine Idee von der vorgestellten Welt als Gehirnphänomen spricht deutlich genug. Man vernehme noch folgendes — wiederum äußerst anschauliches — Gleichnis von ihm: „Begriffe — Theorien gehören dazu — seien zu vergleichen dem bequemen Papiergeld, welches durch die Goldbarren der anschaulichen Erkenntnis garantiert sein müsse.“ In den Theorien steckt also nach Schopenhauer ein historisches und damit vergängliches Element. Wie gering er von der Geschichte dachte, als einem „langen, schweren und verworrenen Traum“, ist bekannt. Um so verwunderlicher muß es für uns sein, ihn auf der Seite gerade geschichtsmaterialistischer Deutung des Verhältnisses von Theorie und Wirklichkeit zu sehen. Vorstellungen — also auch Theorien, also auch seine Theorie — „wesenslose Träume, gespensterhafte Luftgebilde“, weil „nur mittelbar gegeben“? Wie reimt sich das mit seiner weiteren

Schätzung der Theorie zusammen? Wir finden einen Ausweg aus den angedeuteten Schwierigkeiten, indem wir darauf hinweisen, wie Theorie im Sinne Schopenhauers sich als etwas Lebendiges erweist, das nicht stillesteht, sondern — wie alles Leben — sich gerade bewegt. Folgerichtig haben wir seine materialistische Deutung nur als Einleitung und Anfang überhaupt einer Stellung zu Theorie und Wirklichkeit aufzufassen. Theorie Produkt der Wirklichkeit? Ja-wohl! Aber nur zunächst. Theorie mit materialistischer Einstellung zur Wirklichkeit nicht zufrieden — bei Schopenhauer nicht, und auch sonst nicht; z. B. nicht bei den Sozialisten, deren dienende Theorie zur kommunistisch geübten theoretischen Herrschaft über die Wirklichkeit im Umsehen sich bereitet. Im Anblick Lenins oder eines führenden deutschen Sozialdemokraten, wie etwa Brauns — von Theorie als nur: Produkt der Wirklichkeit reden wollen, reizt zum Lachen. Sie selber — und ihre Theorie ebenfalls — sind tatsächlich Produkte einer neu aufbrechenden wirtschaftlichen Welt. Aber Nur-Produkte? Vielmehr auch — Herren; ja Herren noch viel mehr als Produkte.

2. Doch bevor wir diesen Schritt — theoretischer Abhängigkeit von der Wirklichkeit zur Herrschaft über sie — weiter verfolgen, müssen wir zunächst noch von einem Zwischenschritt kurz reden, der das Verhältnis von Theorie und Wirklichkeit bereits merklich verändert, wenn auch noch nicht in sein Gegenteil umkehrt. Die Kennzeichnung desselben kleideten wir in die Worte: Theorie Kompagnon der Wirklichkeit. Diese Einstellung der Theorie zur Wirklichkeit recht klarzumachen, bedienen wir uns wiederum der besonders treffsicheren Worte Schopenhauers. Er äußert einmal zu Frauenstädt: „Ich habe wohl gelehrt, was ein Heiliger ist, bin aber selbst kein Heiliger.“ Nach ihm ist es „ebensowenig nötig, daß der Heilige ein Philosoph, der Philosoph ein Heiliger, wie daß ein Bildhauer selbst ein schöner Mensch sei“. — Welche veränderte Stellung ist damit der Theorie in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit angewiesen? Nun die des Zuschauers und Beobachters der Wirklichkeit. Über die materialistische geht diese paralle-

listische Deutung jedenfalls um ein nicht Unbeträchtliches hinaus. Zugleich trägt sie Übergangscharakter in noch ganz besonderem Maße. Denn gibt es irgendwo ein Publikum, das, zur Erkenntnis seiner Bedeutung erwacht, sie nicht erst dann voll erfüllt sähe, wenn es Herrschaft über ein Gehörtes und Gesehenes ausübt? Genau so verhält es sich mit der zuschauenden Theorie. Sie ist erst glücklich, wenn sie sagen darf:

3. Theorie Herr über die Wirklichkeit! Die eigenschaftliche Erfassung dieses Verhältnisses von Theorie und Wirklichkeit kleideten wir in die Worte, es sei rational. Wir dürfen hinzufügen, es handle sich bei vorliegender Betrachtung gleichzeitig um Theorie als Dogma. Theorie, logisch gefaßt, vom Verstande, von der Vernunft gesetzt, somit als Gesetz — erhebt den entschiedenen Anspruch, der Wirklichkeit zu gebieten. Damit hat sie das nächste Ziel erreicht, das sie von vornherein erstrebte. Ihre Selbstauffassung als Produkt der Wirklichkeit war nur der erste, verstohlen getane Schritt dieses Herrschaftsstrebens. In kluger Selbstbescheidung stellte sich Theorie der Wirklichkeit zunächst einmal gegenüber, und zwar als ein Objektum, ein Entgegengeworfenes, ein Gesetztes, und also Gesetz. Dieses Objektum, dieses Entgegengesetzte — der Wirklichkeit nämlich — blieb dann aber bei einem bloßen „Widerscheinen“ der Wirklichkeit nicht stehen; es unterwarf sich im Gegenteil diese Wirklichkeit, machte sie zum Subjektum, d. h. zum Unterworfenen. Die herrschende Wirklichkeit wird zum Beherrschten des Objekts, mit anderen Worten des Gesetzten, Gesetzlichen, der Theorie. Also bereits die Namen Objekt-Subjekt enthalten in ihren ursprünglichen Bedeutungen einen entsprechenden Hinweis auf den nachgezeichneten Prozeß.

Niemand übrigens hat diese Entwicklung der Bedeutung der Theorie für die Wirklichkeit klarer gesehen als Schopenhauer selbst. Die Wirklichkeit, das ist für ihn der Wille. Diese Wirklichkeit „objektiviert“ sich in mehreren aufeinanderfolgenden Stufen. Objektivationen des Willens sind zunächst gewollt, nämlich vom Willen; nur zu bald aber

verwandeln sie sich — gerade auch bei Schopenhauer — in selber Willen. Er spricht vom „rastlosen Streben des Wissens“, in dem ein „nimmer müder Drang immer bedürftigen Wollens“ sich manifestiere. Sein angestecktes Licht der Vorstellung — also auch der Theorie — ist zwar vom Willen „angesteckt“, aber mit seiner Rolle als Leuchte schnell genug unzufrieden; denn der Intellekt — also auch die Theorie — „leitet“ nach Schopenhauer den Willen. Er ist der bald allmächtige Minister eines launischen und also der objektiven Gesetzmäßigkeit unterlegenen Königs. Kann man Entwicklung und geradezu Umschlag der Theorie aus einem Produkt in einen Herrn der Wirklichkeit besser und anschaulicher darstellen, als Schopenhauer das getan hat? Er bedeutet für unsere Auffassung vom sich entwickelnden Verhältnis der Theorie zur Wirklichkeit einen sehr erwünschten Eideshelfer.

Theorie Herr der Wirklichkeit! das ist nun die am weitesten verbreitete Auffassung vom Verhältnis beider zueinander. Man sehe sich um. Wo immer Theorie noch mehr unbewußt im Verhältnis zur Wirklichkeit ins Auge gefaßt wird, da gilt es fast als selbstverständliches Recht, in der Theorie den Herrn der Wirklichkeit zu sehen. Man betont zwar immer, es müsse natürlicherweise die richtige — d. h. zunächst nichts als die Richtung angegebende, als Recht auftretende, nach dem man sich richten muß — Theorie sein, die Herrschaftsansprüche stellen dürfe; und diese richtige Theorie sei eben der Wirklichkeit entsprossen. Zugleich betont man mit nicht geringerem Nachdruck das Recht dieser Theorie auf Allgemeingültigkeit. Die sozialistische Wirtschaftstheorie ist in den Widerspruch ihrer Deutung als Produkt und dennoch Herr der Wirklichkeit in besonders auffälliger Weise verwickelt. Wir sagen gewiß nicht zuviel, wenn wir einem Lenin und Stalin — als entscheidend für ihre Personen wie Wirksamkeit — die Worte in den Mund legen: fiat theoria, pereat mundus. Der dogmatische Anspruch der Theorie erweist sich somit bei nur einigermaßen aufmerksamem Hinsehen als allgemein. Religiöse, juristische, wirtschaftliche und alle sonstigen Theoretiker sind die gegebene

nen Gewaltmenschen der Wirklichkeit gegenüber. Alle sagen mit Hegel, wenn auch mehr oder weniger laut, mehr oder weniger ehrlich sich eingestehend, was herrschende Triebfeder ihres Verhaltens ist: Stimmen Tatsachen und Wahrheiten nicht überein, um so schlimmer für die Tatsachen — und sind dabei im Grunde beschämt.

4. Denn — und das ist nun das Tragische im bisher festgelegten Verhältnis von Theorie und Wirklichkeit — beide, gesetzliche Theorie und Wirklichkeit, stimmen nun einmal nie miteinander überein. Mithin können sie gar nicht einen Einfluß aufeinander in welchem Sinne immer gewinnen, der beide restlos zufriedenstellte. Dazu stehen sie viel zu weit voneinander ab. Überlegen wir nur folgendes: Die Theorie ist tot, die Wirklichkeit aber lebendig. Jene ist Ratio, Vorstellung, Logik, Objekt, Gesetz, feststehend, in den Kategorien Entweder — Oder geordnet. Diese ist irrational, Wille — nach Schopenhauer, das Ganz-Andere —, so sagen heute die Theologen; sie spricht sich aus in lebendigem Sowohl-als-auch und erscheint, weil grundsätzlich in strömender Bewegung, für jede stehende Norm bald zu lang und bald zu kurz, bald zu groß und bald zu klein. So war es nur folgerichtig, daß an die Stelle der bisher ausschließlich vertretenen optimistischen Überzeugungen vom Verhältnis der Theorie zur Wirklichkeit, wonach beide irgendwie zueinander paßten, pessimistische Theorien sich zu Worte meldeten, die den glücklich geregelten Bezug von Theorie und Wirklichkeit aufeinander entschieden in Frage stellten. Das kommt bereits sehr einleuchtend zum Ausdruck in der abweichenden Wahl der Worte, die man anwendete, um das zu bezeichnen, was optimistisch eine Theorie genannt wurde. Ganz unvermerkt seinen Standpunkt verändernd, sprach man mit einem Male von Fiktion und Illusion. Was bedeutet dieser Wandel der Bezeichnungen? Nun, Fiktionen heißt Erdichtungen. Illusionen bedeuten ein falsches Spiel. Mit beiden Worten ist also gesagt, daß Theorien gerade das nicht seien, als was man sie bisher in glücklicher Naivität aufgefaßt hatte, nämlich wahre, logische Normen mit dem Rechtsanspruch darauf,

daß die Wirklichkeit sich nach ihnen zu richten habe. Theorien sind vielmehr Einbildungen, Illusionen bloße Spiele der Gedanken, beide Worte zunächst im skeptischen, die theoretische Wahrheit gerade bezweifelnden Verstande genommen. Theorien täuschende Wahrheiten, denen darum auch der erfolghabende Bezug auf die Wirklichkeit abgehe.

Eine Einschränkung des Wertes der Theorien ergab sich vielfach zunächst daraus, daß Theoretiker behaupteten, ihre Theorien wohl zu justifizieren, aber nicht zu verifizieren zu können. Was besagt bereits diese Unterscheidung? Nun doch folgendes. Verifiziert, wahrgemacht wird die Theorie, wenn sie die Wirklichkeit tatsächlich meistert. Eine justifizierte, d. h. gerecht, recht gemachte Theorie ist dagegen eine solche, die zwar als recht — d. h. als Recht, nach dem man sich richten muß, der Wirklichkeit gegenübertritt; ohne indessen zu erreichen, daß dieses Recht nun auch wahr sei, d. h. obwohl Theorie, sich in der Wirklichkeit allseitig bestätigt finde. Diesen Mangel aber stellt nun Skepsis bei jeder Theorie fest. Den glücklichsten Ausdruck für solchen als „justifiziert“ bezeichneten Zustand der Theorie haben zurzeit die Theologen geprägt. Sie sprechen von ihren Theorien, z. B. von ihrer Haupttheorie Gott: als der „Krisis der Wirklichkeit“. Das Wort Krisis ist vieldeutig. Es bezeichnet einen dreifach gegliederten Vorgang. Krisis ist erstens Gericht über einen bestehenden Zustand; Krisis ist zweitens die akuteste, schärfste Verschlimmerung dieses Zustandes; und Krisis ist drittens Durchgang durch schärfste Verschlimmerung zu einem neu erwachenden, lebensstüchtigeren Zustand, als er vor der Krisis bestand. Wir werden fortschreitend alle drei Formen der Krisis im Verhältnis der Theorie zur Wirklichkeit, und zwar ganz allgemein, wiederfinden. Zunächst sprechen wir von der Theorie als Krisis der Wirklichkeit in dem Sinne, daß sie das Gericht derselben sei.

Das soll besagen: Theorie in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit bringt es zu keinem positiven, umbildenden, sondern nur zu einem negativen, sich aufzwingenden Erfolg. Theorie gibt eine Richtung an; sie fordert, daß man sich

nach ihr richte; sie richtet darüber, ob ihren Forderungen nachgekommen oder nicht nachgekommen sei. Zu einer eigentlichen Durchsetzung ihrer Forderungen vermag sie die Kraft nicht aufzubringen. Vielmehr steht sie ihnen als Zweites, Übergeordnetes gegenüber. Sie vermischt sich „um ihrer Gerechtigkeit willen“ gerade nicht mit der Wirklichkeit. Theorie als Krisis ist im Gegenteil von der Wirklichkeit feindselig geschieden und darf sich nun auch nicht wundern, wenn ihre Feindschaft womöglich gesteigert von der Wirklichkeit erwidert wird.

Zur Theorie als Gericht der Wirklichkeit gehört im besonderen Falle Schopenhauers sein Aufgebrachtsein über die „Philosophieprofessoren“. Was für ihn in diesem Worte untergründlich immer mitklingt, ist eine Ablehnung des bloßen Gerichts, das diese Professoren für die Wirklichkeit und für ihn als besonders ausgezeichneten Teil derselben bedeuten. Ihre Theorien sind als bloße Gerichte von der Wirklichkeit weltengeschieden. Und das ist nicht nur zufällig, nicht nur in seinem besonderen Falle so. Das muß so sein. Das ist immer so. Wissenschaft und Theorie als Krisis, als Urteil, als Gericht, als Ratio und Logik, Gesetz und Objekt kommt an die Wirklichkeit nie und unter keinen Umständen heran. Sie ist zunächst bloße Kritik dieser Wirklichkeit. Dieselbe tatsächlich zu erfassen, ist — nach Schopenhauer sowie einstimmigem pessimistischen Urteil — der menschliche Intellekt und folglich alle Theorie völlig unfähig. „Aus einem allgemeinen Satz“, wir dürfen wiederum sagen, einer logischen Theorie abgeleitet, ist alle Philosophie „arm und langweilig“; dies Schopenhauers eigene Worte. Wie anders sollte auch sein Widerwille gegen alles Rationale und Logische — als „begriffliche Konstruktion und leere Hülse“ — sich einstellen zur normativen Theorie als einem bloßen Gericht, bloßer Krisis? Mußte er ihnen feindselig ihre Unwirklichkeit nicht zum schweren Vorwurf machen? Er weiß mit Sokrates, daß er nichts weiß; daß, wer weiß, nur zu wissen vermeint, und vielmehr bloß urteilt und richtet, d. h. heraufsteilt, auseinanderreißt, und damit Wirkliches seiner Wirklichkeit, seines Wirkens gerade ent-

kleidet. Urteile — und folglich auch urteilende Theorien — stellen fest, was in Bewegung ist; sie töten, was lebendig ist; wie sollen sie mit dieser Wirklichkeit auch nur im geringsten noch übereinstimmen? Jeder Gedankenverlauf „fragmentarisch“: so wiederum Schopenhauer. Und hat er mit seinem Pessimismus, theoretischem Pessimismus, nicht recht?

5. Aber mit dieser Kennzeichnung der Theorie haben wir nun noch immer nicht den Tiefstand ihres pessimistisch aufgefaßten Verhältnisses zur Wirklichkeit erreicht. Dessen werden wir erst gewahr, wenn wir ihn folgendermaßen bezeichnen: Theorie der Sündenfall der Wirklichkeit. Im Wort Krisis fanden wir diese Weiterentwicklung des Bezugs von Theorie und Wirklichkeit aufeinander bereits angezeigt. Krisis bedeutete an zweiter Stelle akute Verschlimmerung eines Zustandes. Und so verhält es sich in der Tat auch mit der Krisis-Theorie. Sie bestimmt nicht nur nicht die wirkliche Welt. Sie macht sie, statt wahrer und besser, im Gegenteil sogar falscher und schlechter. Wir bekamen bereits eine Ahnung vom unerfreulichen Haß der Wirklichkeit auf die Theorie, der ihr alle klare Besinnung nahm, als wir von Schopenhauers ungewöhnlichem Anwurf gegen die Philosophieprofessoren hörten. Als Logiker und Rationalisten der Theorie erregten sie seine grimme Wut. Wir begehen keinen Fehler, wenn wir als unmittelbare Ursache derselben eben ihre theoretische Logik und Rationalität in Anspruch nehmen.

Von der Theorie als Sündenfall der Wirklichkeit spricht besonders eindringlich das entscheidende mythische Denken fast der gesamten Weltgeschichte. Was bedeutet z. B. die biblische Geschichte vom Sündenfall? Der Satz der Schlange lautet: Ihr werdet sein wie Gott, wenn ihr wißt das Gute und Böse. Nun, das Gute und Böse, das Wahre und Falsche wissen, ist Sache der Wissenschaft, des logischen Denkens, der Theorie; und dieses Wissen ist mithin nach biblischem Mythos teuflisch. Prometheus, der Vorbedachte — man erklärt heute das Wort allerdings auch anders, nämlich der Feuerbringer —, ist jedenfalls Repräsentant der

Wissenschaft, dieser Vorbedachtsamkeit (*savoir pour prévoir*) und Bringerin des Feuers in die Welt; er wird von den griechischen Göttern an den Felsen geschmiedet. Warum? Nun, auch die griechischen Götter mögen das Feuer — im eigentlichen und übertragenen Sinne — nicht. Im *Faust-Mythus* Goethes schreibt der Teufel dem Schüler den Satz der Schlange ins Album. Wagner ist nach — zum mindesten dem jungen — Goethe der Vertreter nun nicht bloß einer falschen, sondern der Wissenschaft überhaupt, die man zu jeder Zeit und heute nicht im geringsten weniger als Wagner sich rühmen hören kann, wie sie es doch so viel weiter als frühere Zeiten gebracht habe, z. B. in der Psychologie. „Bis an die Sterne weit“, sagt ironisch dazu unsere These von der Theorie als Sündenfall der Wirklichkeit. Wie sich Schopenhauer über die Inkongruenz von Begriff — also Theorie — und anschaulicher Wirklichkeit äußert, sei nur angedeutet. Der Sieg der anschauenden Erkenntnis über die lästige Hofmeisterin und Schwiegermutter Weisheit erregt sein Lachen, das sich schadenfroh und ausgiebig vernehmen läßt. Nietzsche spricht mit bitterem Sarkasmus von den Illusionen — Theorien —, die der Mensch „brauche“, die ein Brauch, ein durch Übereinkommen gewissermaßen ihm übergeordnetes Gesetz sind, und „an denen er leide“. Der bedeutendste und hellstichtigste Vertreter der These von der Theorie als dem Sündenfall der Wirklichkeit ist zurzeit Klages. Sein Geist als lebensfeind, als Widersacher des Lebens bedeutet nichts anderes, als was wir hier auch meinen. Wir fassen zusammen: Theorie schuldhaftes Leiden und als solches der Kreuzweg der Wirklichkeit — nun allerdings —, und damit führen wir unsere Untersuchung weiter auf ihre eigentliche, endgültige Höhe — zum Heil.

6. Wir haben diese Bedeutung der Theorie bereits vorausgesagt, als wir sie Krisis nannten. Ein dritter Bestandteil des Wortes Krisis ist nämlich sein Hinweis auf das neue Leben, das aus dem von ihm bezeichneten Zustand folgt. Seine Möglichkeit machen wir zunächst verständlich, indem wir noch einmal anknüpfen an die Worte Fiktion und Illusion, die eine pessimistische Schätzung an die Stelle des

Wortes Theorie einzusetzen beliebte. Aus beiden Worten haben wir bisher nur den Bestandteil herausgehört, der auf die Unwahrhaftigkeit der Theorie in logischem Verstande hinwies. Außerdem enthalten diese Worte nun aber noch einen zweiten Bestandteil, den wir ästhetisch — statt logisch — nennen wollen, und der innerhalb dieser zum Anklingen gebrachten mehr als logischen, anders als logischen, nämlich ästhetischen — das Wort im weitesten Sinne genommen — Sphäre einen optimistischen Eindruck hinterläßt. Fiktionen sind Dichtungen, Illusionen Einspielungen, und Theorien Schauungen. Also auch im Worte Theorie steckt neben dem abgelehnten, als Übergang allerdings auch wieder anerkannten, logisch-normativen Element ein Hinweis darauf, daß Theorien einer anderen als der bloß rationalen Welt ebenfalls anzugehören vermögen und — wenn sie es tun, eine optimistisch zu wertende Bedeutung gewinnen.

Dieser anderen Welt ist es allerdings eigentümlich, daß sie aus der vorhergehenden logischen Welt sich mit innerer Notwendigkeit entwickelt. Wir dürfen zur Deutlichmachung dieses Prozesses auf die Philosophie Jesu Christi mit einem schnellen Worte wenigstens eingehen. Jesus sagt: Richtet nicht. Mit unseren Worten gesprochen: Seid keine Theoretiker. Warum nicht, bringt Paulus auf folgende überzeugende Formel: Das Gesetz — zunächst das jüdische, in erweitertem Sinne jedes Gesetz — bringe einmal: Erkenntnis der Sünde — unser Wort: Theorie Gericht der Wirklichkeit — und sodann mache es schlechter statt besser —, unser: Theorie der Sündenfall der Wirklichkeit. Aus dem Gesetz (Theorie), das in höchste Verzweiflung stürze, steige nun aber um so höher die Sehnsucht empor nach Erlösung aus einer Wirklichkeit, die so kritisch (scharf) zu gestalten das Gesetz (Theorie) in den Wirklichkeitsprozeß eingeschoben ist, um, wie gesagt, gesteigerte Sehnsucht nach erlöster Wirklichkeit im Gefolge zu haben. Für Paulus bringt diese erlöste Wirklichkeit zustande — und zwar nach dem — notwendig zum Gesamterlösungsprozeß dazugehörigen Gesetzesbankrott — die Schau (Theorie) Jesu,

das Gedicht, das Spiel, der Mythos von Jesus Christus, den Paulus liebt, an den er glaubt (gelaubt), d. h. in und mit dem zusammen er lebt, mit dem er eines, der er selber ist in gesteigerter wesenhafter Existenzialität, um gerade auch modernster Ausdrücke uns zu bedienen.

Hier kommt es nicht auf die christliche Theorie, sondern die Theorie ganz im allgemeinen an. Wir verfolgen also die christliche Philosophie nicht weiter. Zugleich benutzen wir sie bereitwillig zur Darstellung des Weges, den Theorie, wie im Christentum, so — unserer Meinung nach — überhaupt geht; nämlich den Weg von der zerstörenden Gesetzlichkeit zur aufbauenden Schau; wobei ein nicht zu unterschätzender Umstand der ist, daß dieser weitere Weg keinen Umweg bedeutet. Wahre Schau ist von bloß wirklicher Schau zu unterscheiden. Wahre Schau brachte zuwege erst der Gesetzesumweg der Theorie. Theorie als Norm: der Sündenfall der Wirklichkeit! Zugleich ist dieser wie aller Sündenfall nötig, um bloße Theorie (Schau) zu wahrer Theorie, wahrer theoretischer, geschauter Wirklichkeit zu steigern. Wirklichkeitseinfluß erwächst aus keinem Gesetz, sondern nur aus anderer Wirklichkeit, gesteigerter, wahrer Wirklichkeit. Ihre Geburt macht möglich der mit dem Gesetz verknüpfte Sündenfall. Bewußtsein — in unserem Sinne — und damit gesetzliche Theorie: die menschliche Krankheit, der menschliche Zwiespalt, aus dem allerdings eine — mit der vorbewußten verglichen — höhere, nachbewußte Naivität und Unmittelbarkeit der Schau zu letztem theoretischen Heil und Erfolg führt. Dies unsere letzte Beurteilung der Theorie in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit.

Wir haben sie oben in die Worte gekleidet: Theorie die Wunscherfüllung der Wirklichkeit. Wem fiele da nicht sofort Freud ein. Indes gedenken wir uns von ihm nicht unwesentlich zu unterscheiden. Freud kennt nur die kranke Wunscherfüllung, die Wunscherfüllung des Hysterikers, die unwahre — obwohl wirkliche Wunscherfüllung, die sich als solche in der Wirklichkeit jedem Gesunden unmittelbar erweist; die Wunscherfüllung, die einer braucht, die ein

Brauch, ein Übereinkommen für ihn ist, und an der er selbstverständlich leidet. Was Freud unter Religion versteht, ist ihm gleichfalls eine solche gebrauchte, gesetzlich erstarrte Wunscherfüllung, und fällt darum unter unsere Bezeichnung des Sündenfalls der Wirklichkeit. Aber wahrhaft religiöse Männer stellen uns nun eine ganz andere Theorie und Wunscherfüllung vor Augen. Es ist die Wunscherfüllung nicht aus Not, sondern aus Überfluß, die Wunscherfüllung des Sehers und Propheten, nicht die des Gesetzgebers, Wunscherfüllung als Schau und damit als Liebe, Glaube, Einswerden mit dem Geschauten, nicht Wunscherfüllung als tötende Norm. Übertragen wir das Gesagte aus der religiösen in die Allgemeinwirklichkeit, so bedeutet da Theorie als Wunscherfüllung der Wirklichkeit also folgendes: Nicht der Gelehrte — der Dichter, allgemeiner der Künstler ist der wahre Theoretiker. Er ist es, weil seine Theorie nicht mehr nur Gesetz und damit Forderung, sondern Schau einer Wirklichkeit und damit selber Wirklichkeit ist. Allerdings nur der wahre Dichter hat die wahre Theorie (Schau) und damit zugleich Wirklichkeit. Ihre Wahrheit ist der Erfolg der zwischen eingeschobenen Theorie als Norm, die, obwohl sie selber keine wahre Wirklichkeit zu schaffen vermochte, dieser wahren Wirklichkeit durch Forderung derselben und durch Ablehnung falscher Wirklichkeit dennoch entscheidend vorgearbeitet hat. Geforderte Wahrheit war noch nicht wirklich; sie war bloß wahr. Zur Wirklichkeit verwandelte sie erst Theorie als selber Wirklichkeit, wie sie nun nicht mehr der Gelehrte, sondern allein der Dichter-Künstler handhabt. Der Gelehrte war sein Gehilfe. Als er sich zum Herrn zu machen versuchte, war er sein Gegenteil, als solcher bloß wahr und also unwirklich; sein beanspruchter Erfolg war Erfolglosigkeit, wenn nicht mehr. Theorie als Wunscherfüllung kann, sie weiß nicht mehr nur. Darum steht sie in der Wirklichkeit mitten darin. Theorie als Wirklichkeit — allerdings eine erhöhte Wirklichkeit — übt endlich den Einfluß auf die bloße Wirklichkeit, den Theorie zu gewinnen ursprünglich ausgezogen war. Theorie als Wunsch-

erfüllung zeigt Theorie am glücklich erreichten Ziel. Mit der Theorie als Wunscherfüllung ist die Bedeutung der Theorie für die Wirklichkeit letztlich erkannt. Theorie als Wunscherfüllung glaubt, liebt, lebt diese Wirklichkeit und wächst zu untrennbarer Einheit mit ihr zusammen. Unsere Darstellung von dem Wert der Theorie für die Wirklichkeit ist am Ziel.

Uns bleibt nur noch eines übrig, die Übereinstimmung unserer Theoriedeutung als Wunscherfüllung auch mit dem Philosophieren Schopenhauers zu erweisen. Er war bekanntlich von einem besonderen Stolze erfüllt auf seine sogenannte klassische Methode. Folgende Sätze sprechen sie unmißverständlich aus: „Die Weisheit wurzelt nicht im abstrakten, sondern im anschauenden Vermögen; sie besteht nicht in Sätzen und Gedanken, sondern sie ist die ganze Art, wie sich die Welt in einem Kopfe darstellt.“ Und anderswo: „Meine Sätze beruhen nicht auf Schlußketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst.“ Oder etwa dem Sinne nach: Weisheit und Genie wurzeln nicht im abstrakten, sondern im anschauenden Vermögen. Das Tun des Heiligen geht nicht aus der Reflexion, sondern aus der unmittelbaren, intuitiv aufgefaßten Erkenntnis hervor. — Landet also nicht Schopenhauers Theorie bei einer Wunscherfüllung der Wirklichkeit?

Auf drei Fehler, die er gelegentlich macht, ist allerdings vorbeugend hinzuweisen. In seinen Nachlaßschriften findet sich die Frage: „Meint Ihr denn, die Philosophie werde nicht sein, wie jedes echte Kunstwerk, das unerreichbare Maß, an dem jeder seine Höhe mißt?“ In diesem Satz spukt Theorie als Norm, die nicht Wirklichkeitseinfluß hat — nach Schopenhauers eigener, vorwiegender Auffassung nicht. Philosophie-Theorie bedeutet ihm Wesensschau und Sinndeutung; Sinndeutung der Welt, das heißt Deutung ihres Sinns und also ihrer Lebendigkeit, denn Sinne sind Ausdruck dieser Lebendigkeit. Leben nun aber heißt gerade nicht Maß, also auch nicht Gesetz und Norm, sondern eben Leben. Man kann es schauen, mit ihm eines werden, es sein — an ihm gemessen werden kann niemand und nichts. Maß

ist mit Leben verglichen ein Zweites und Anderes, ein Äußeres und Objektives, Objektives im Sinne von Gesetzmäßigkeit. Es ist kein Zufall, daß Schopenhauer wiederholt von der Objektivität seiner Wesens- und Lebensschau spricht. Darunter versteht er ihren künstlerischen und gerade unwissenschaftlichen Charakter. Objektiv im eigentlichen Sinne des Wortes ist aber die Wissenschaft, weil sie Objektives, d. h. Gesetzliches, kennt, dem die Welt als Unterworfenes, also Subjektives, gegenübersteht. Wir werden uns den schillernden Sinn des Begriffes objektiv bei Schopenhauer immer gegenwärtig zu halten haben. Er ist Ausdruck einer inneren Unsicherheit Schopenhauers selber über das, was seine neue klassische Methode letztlich zu bedeuten hat. „Vernunftkünstler“, der die Welt in Begriffen festzuhalten sucht, ist er der Welt als Vorstellung leider noch mehr verpflichtet, als seine Theorie, unter der er ein Schauen und gerade nicht mehr Denken versteht, eigentlich zuläßt. Seine nachwillentliche und also erborgte, begriffliche — statt der überwillentlichen, ausschaulichen Methode stellt einen Rückfall dar. Wir haben vor Schopenhauers genialer, vollkommener, naiver Objektivität unter allen Umständen wachsam und auf der Hut zu sein.

Einen zweiten Einwand erheben wir — mit Nietzsche — gegen Schopenhauers müde Romantik. Er nennt das Genie „prädestiniert zu Werken, obgleich ungeeignet zu Taten“. „Unnützlich zu sein“ gehört nach ihm zum Charakter der genialen Werke, es ist ihr „Adelsbrief“. Hin auf das „reine willenlose Subjekt des Erkennens“ geht sein vorwiegendes Streben. Er lebt, betreibt und vervollkommnet seine Sache allein ihrer selbst wegen, sich „rein erhaltend von allem äußeren Einfluß“. „In reiner kühler Alpenluft“, also nicht in, sondern über der Welt stehend, sucht er schon die Sonne, wenn unten noch schwarze Nacht liegt. Er nennt das Leben, als Vorstellung rein angeschaut — „frei von Qual, ein bedeutendes Schauspiel“. Das alles sind Hinweise darauf, daß Schopenhauer noch Romantiker, Spätromantiker ist. Seine Theorie, auch Theorie als Schau verstanden, steht zu einem Teile immer noch dem wirklichen

Leben gegenüber und läßt also den ersehnten unmittelbaren Einfluß auf dasselbe gerade vermissen. Schopenhauer, der Prophet des Heiligen, zugestandenermaßen selber kein Heiliger. Ob sein gelegentliches Mißverständnis dessen, was er unter Schau versteht, daran nicht die Mitschuld trägt?

Endlich ist folgende dritte Einwendung gegen Schopenhauer zu machen. Zwischen seiner empirischen, äußeren und inneren Erfahrung einerseits — und seiner Schau des Heiligen und des Genies, die den Sinn der Welt seiner Überzeugung nach darstellen, weiß er keinen rechten Unterschied zu machen. Beides scheint ihm unmittelbar gegeben. Das ist in gewissem Sinne auch der Fall. Nur vergißt er, daß Anschauung von gegenständlicher, Schau dagegen von zuständlicher Art ist. Anschauen ist mit Vorstellen verwandt. Als solches stützt es sich auf Normen der Erfahrung; Gesetze stellen Anschauung sicher. Diese gesetzliche Anschauung — so ergänzen wir nun Schopenhauer — muß allerdings vorhergegangen sein, damit aus ihrem Bankrott Schau ihr Haupt siegreich erhebe. Schau nicht ohne Anschauung, Anschaulichkeit! Zugleich Schau mehr, viel, viel mehr als diese bloße Anschaulichkeit! Angeschautes steht mir als Objekt, als Gesetz gegenüber, um mich zum Subjektum zu machen, mich zu unterwerfen. Kant suchte den Spieß umzudrehen; er machte — aus Ressentiment, würde Nietzsche sagen — das Subjektum — also mich — zum Herrschenden, und das Objektum, den Gegenstand — zum Unterworfenen. Der Zwiespalt zwischen Subjektum und Objektum blieb. Und bedeutet — so oder so — den menschlichen theoretischen Sündenfall. Aus ihm befreit, nicht ohne zugleich seine Notwendigkeit als theoretischen Durchgang anzuerkennen, Theorie als Schau, die Zuständliches, nicht mehr Gegenständliches zu ihrem Inhalte hat; die Wunsch-Gesetz-Erfüllung bedeutet, nicht mehr nur Gesetz-Aufstellung; die ich nicht mehr objektiv bloß anschau, sondern mit der ich glaubend und liebend in allerengster Gemeinschaft stehe. Ich bin meine Schau, und meine Schau ist ich. Theorie als Schau stellt zuletzt dar mein Selbstbekenntnis.

Die letzten Worte stammen dem Sinne nach von

Schopenhauer selber. Sie bezeugen, daß er von der Theorie als Wunscherfüllung der Wirklichkeit wohl eine Ahnung gehabt hat. Warum auch rühmt er seine „Schau über die Welt mit einem Blick“? Spricht von sich als „Weltauge und klarem Spiegel“ der Welt. Verkündet den Wert der „Ahnung und Intuition“. Weiß von seinem Werk als „Wahrheit und Dichtung“. Dem genialen Künstler gleich übt er aus, was er zu üben hat, im „Triumph“. Sein Tun ist „Reichtum“. In „seliger, unerschütterlicher Ruhe“ vollzieht es sich. Eine „heitere Natur, ein königlich Sorgloser“, geht er „unbekümmert und geradlinig“ seinen Weg. Genie heißt für ihn soviel wie Phantasie. In der Phantasie muß „das Höchste geboren werden, auch bei den Zuschauern“ genialer Künstlerschaft. Letzte Tugend und Heiligkeit geht hervor „aus der Tiefe des Willens“ — aus keiner Reflexion — und ist „Sache der Gnade“. Vauvenargues, Schopenhauers Gewährsmann!, zustimmend zitiert er dessen entscheidende Worte: *Les grandes pensées viennent du cœur.*

Somit halten wir es für wohlberechtigt, auch auf Schopenhauer uns zu berufen, wenn wir die Theorie abschließend ansprechen als Wunscherfüllung der Wirklichkeit. Schopenhauer begleitet demnach unsere Deutung der Theorie in ihrem sich entwickelnden Verhältnis zur Wirklichkeit mit fast durchgehender Zustimmung. Wir glauben abschließend darin ein besonders wertvolles Beweismittel zu sehen dafür, daß wir mit unserem Überblick über das Gesamtverhältnis von Theorie und Wirklichkeit auf keinem unrechten Wege uns befinden.

DER PRAGMATISMUS UND SEINE ÜBERWINDUNG.

VERSUCH ÜBER WESEN UND WERT DER WAHRHEIT.

Von

LEO HAMBURGER (Frankfurt a. M.).

I.

Es hat wenige Zeiten gegeben, in denen relativistische, die Möglichkeit allgemeingültiger Erkenntnis bestreitende Ideen so verbreitet gewesen sind wie in der unseren. Die verschiedensten Strömungen: Psychologismus, Biologismus, Fiktionalismus und Historismus, vereinigen sich, um das Erdreich zu unterhöhlen, auf dem sich der Begriff universalgültiger Wahrheit erbaut, einer Wahrheit, die unabhängig von zeitlichen und räumlichen Verhältnissen alle Denksubjekte in gleicher Weise bindet. Nicht erst von heute oder gestern datieren solche Versuche zu einer Destruktion des Logischen, schon um die Jahrhundertwende machen sie sich generell bemerkbar, und aus der Auseinandersetzung mit ihnen, aus der Bemühung, sie in einer kritisch fundierten Logik hinter sich zu lassen, ist eine der bedeutendsten philosophischen Richtungen der Gegenwart, die Phänomenologie Edmund Husserls, herausgewachsen. Für den unbefangenen Beobachter bildet es ein eigentümliches Schauspiel, wie die genannten Positionen samt und sonders die Axt an den Baum legen, auf dem ihre Früchte allererst wachsen können, wie sie dadurch, daß sie universale Erkenntnis leugnen, auch ihren eigenen Aussagen, d. h. sich selbst — denn sie sind ja Aussage —, die notwendige Grundlage entziehen. Es tritt hier die Paradoxie ein, daß, wenn sie recht hätten (will sagen, wenn es keine übergreifende Erkenntnis gäbe), niemand mehr, also auch sie nicht, recht haben könnte. Das einzig folgerichtige Verfahren wäre in solchem Fall Enthaltung von aller Behauptung schlechthin, eine Art vollständiger geistiger Askese, wie sie doch gerade von den betreffenden Standpunkten

nicht geübt wird. Dies wird im Lauf unserer Betrachtung noch deutlicher werden.

Was die großen Philosophen der Vergangenheit angeht, so sind sie, mit Ausnahme der Sophisten, Skeptiker und verwandter Denker, von relativistischer Gesinnung fast durchweg frei, sonst hätten sie wenig Konsequenz damit bewiesen, Systeme zu errichten; tatsächlich haben ja auch die Vertreter von Skepsis und Sophistik nicht eigentlich Systeme begründet. Und gerade der Denker, dessen Gedächtnis das vorliegende Buch gewidmet ist, hat wie kaum ein zweiter an die unverbrüchliche, uneingeschränkte Wahrheit seiner Gedanken geglaubt. Aber nur dann ist solcher Glaube nicht ohne logische Basis, wenn, wer ihn hegt, die Möglichkeit allgemeinverbindlicher Erkenntnis, also den Begriff universaler Wahrheit, theoretisch sicherstellt: welche Leistung von Schopenhauer gründlich besorgt wird.¹ Man muß hier vor allem an die §§ 29—33 der „Vierfachen Wurzel“ und die §§ 9 ff. des ersten Bands der „Welt als Wille und Vorstellung“ erinnern, in welchen die Fragen, was Wahrheit sei und wie sie zustande komme, eingehend behandelt werden. Die positive Einstellung zum Wahrheitsbegriff kann bei Schopenhauer schon deshalb nicht wundernehmen, weil der Denker, dessen System er zu Ende führen will, weil Kant seine das alte Weltbild von Grund aus erschütternden Ergebnisse aus der Klarlegung des Mechanismus gewinnt, „wie synthetische Urteile a priori (das sind solche allgemeingültigen Wahrheiten, die über einen vorhandenen Erkenntnisstand hinausgehen) möglich sind“. Schopenhauer, der an viele Resultate Kantens anknüpft,

¹ Solches Beginnen scheint auf den ersten Blick seine großen Schwierigkeiten zu haben. Eine davon liegt darin, daß man bei dem Versuche derartiger Sicherstellung anscheinend dasjenige schon voraussetzt, was man sichern will. Muß man nicht, damit die gewünschte Begründung gelinge, ihr im vorhinein Beweiskraft, d. h. Wahrheit, zuerkennen, während diese doch erst durch sie erwiesen werden soll? Indessen kann diese Fragwürdigkeit hier nur aufgezeigt werden; ihre Behebung würde das Maß einer begrenzten Betrachtung, wie es die unsere ist, weit überschreiten; sie gehört in den Aufgabenkreis einer großen, systematischen Logik.

kann naturgemäß die Voraussetzungen ihres Zustandekommens nicht negieren.

So darf Schopenhauer ganz und gar nicht für den Wahrheitsrelativismus in Anspruch genommen werden. Das schließt indessen nicht aus, daß sich bei ihm Ideenmomente finden, die von Anderen zu relativistischen und skeptischen Gedankengängen weitergebildet worden sind. Hier sei nur das wichtigste jener Momente herausgehoben: seine Lehre, daß der Intellekt im Dienste des Willens stehe. Aber diese Lehre hindert Schopenhauer nicht, den Begriff einer autonomen, selbständigen Gesetzen unterstehenden Wahrheit mit Entschiedenheit festzuhalten, einer Wahrheit, deren Kriterium keineswegs von irgendwelchen Tatsachen des Willenslebens gebildet wird. Man könnte, wie dem Verfasser scheint, die Auffassung unseres Philosophen dahin bestimmen: die gültige Erkenntnis steht im Dienste des Willens, jawohl, aber sie ist nicht deshalb gültig, weil sie im Dienste des Willens steht. Daher bedeutet es einen grundsätzlichen Schritt von Schopenhauer fort, wenn Hans Vaihinger den Gedanken von der Willensdienstbarkeit des Intellekts in seiner „Philosophie des Als-ob“ dahin ummünzt, daß es überhaupt keine eigengesetzliche logische Sphäre gebe, daß vielmehr alles als „wahr“ Bezeichnete „bewußtfalsche“ Vorstellungen seien, Fiktionen, und zwar solche, die in praktischer Hinsicht einen Wert besitzen. Davon, daß der Begriff des Bewußtfalschen in sich selbst die Möglichkeit des Richtigen voraussetzt, welches sein notwendiges Korrelat ist, soll hier, wo die Kritik zurückzustehen hat, nicht weiter gesprochen werden. Welche Entfaltung Vaihingers Als-ob-Standpunkt zu erreichen vermag, zeigt seine Anwendung auf das Gebiet der metaphysischen Begriffe: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, die Vaihinger, paradox genug, als Fiktionen zu legitimieren versucht, da sie, obzwar theoretisch falsch, ja widerspruchsvoll, doch notwendig seien, um ein moralisches Handeln zu begründen. — Auch Nietzsche zählt zu den Denkern, welche die genannte Lehre Schopenhauers in relativistischem Sinne fortgeführt haben. Alle Wahrheiten sind für ihn nichts anderes als Anschauungen, deren sich

der Wille zur Macht bedient, um seine Zwecke zu erreichen, lebensfördernde Auffassungen, zum Teil aus nützlichen Erfahrungen früherer Generationen hervorgewachsen, und: „Die Wahrheit ist nichts als der lebensnotwendigste Irrtum“. So wird Nietzsche zum klassischen Repräsentanten eines relativistischen Biologismus.

Aber kehren wir von unseren historischen Betrachtungen zu den sachlichen Problemen zurück. In die Reihe der als relativistisch anzusprechenden Richtungen gehört auch diejenige philosophische Position, von der hier im besonderen die Rede sein soll: der Pragmatismus. Trägt er doch alle typischen Merkmale eines Unternehmers an sich, das die Wahrheit auf ein heteronomes Fundament zu stellen, ihre Eigengesetzlichkeit zu verneinen und sie zum bloßen Derivat eines individuellen (und somit auch individuell variablen, d. h. relativen) psychischen Tatbestands zu stempeln sucht. Worin besteht nun das heteronome Fundament? Der Pragmatist geht, wie schon der Name anzeigt, davon aus, daß der Mensch ein praktisches, handelndes, zum Handeln bestimmtes Wesen sei. Es kommt alles darauf an, so meint er, daß der Mensch wirke, sich wertvoll betätige, und so sei auch die Wahrheit nichts als ein Vorspann für das Handeln; ganz streng gesagt, ihr Wesen liege einzig darin, ein wertvolles Handeln — und auch befriedigende Gemütswirkung — zu ermöglichen. So gelangt der Pragmatist zu definitionsartigen Bestimmungen wie: Wahr ist, was sich durch seine nützlichen Folgen „bewährt“ oder: Anschauungen, die gemütsbefriedigend wirken, sind wahr; wobei er in der Regel nicht zwischen „nützlich“ und „gemütsbefriedigend“ unterscheidet, obwohl beide Begriffe, unbeschadet ihrer Verwandtschaft, nicht miteinander identisch sind.

Wenn im folgenden eine kritische Stellungnahme zum pragmatistischen Standpunkt versucht wird, möge das nicht geschehen, ohne daß wir uns genau vergegenwärtigen, was einer seiner markantesten Vertreter, der Amerikaner William James, im einzelnen vorzubringen hat, insbesondere wie er seine Auffassung begründet. Da sehen wir

denn, daß diese merkwürdige Wahrheitstheorie nicht einen Triumph reiner Willkür bedeutet, sondern daß es in ihren Ideengängen logische Ansatzpunkte gibt, die aber überwuchert werden von problematischen Folgerungen und barocken Gedankenmotiven. Wir verweisen auf die 6. Vorlesung in James' Buch: Der Pragmatismus; sie trägt den Titel: Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus.² Die Erkenntnis, daß es Wahrheiten gibt, die vom Menschen nutzbringend verwertet werden können, verleitet den Pragmatisten zur prinzipiellen Gleichsetzung von Wahrheit und Nützlichkeit, welche nichts als eine falsche Verallgemeinerung ist. Wir müssen daher James das Recht bestreiten, zu sagen: „Sie (die Wahrheit) ist nützlich, weil sie wahr ist, oder sie ist wahr, weil sie nützlich ist“ (a. a. O. S. 128), und weiter: „Wahre Vorstellungen hätten sich nie von den anderen abheben, hätten nie mit einem allgemeinen gleichen Namen bezeichnet werden können . . ., wenn sie nicht von Anfang an in dieser Art nützlich gewesen wären“ (ebenda).

Wenn James auf Seite 127 seines Buches davon spricht, „daß der Besitz wahrer Gedanken überall zugleich den Besitz wertvoller Mittel zum Handeln bedeutet“, so ist seine philosophische Strategie unverkennbar; er unternimmt nicht von vornherein eine gewaltsame Umbiegung des Wahrheitsbegriffes nach Art eines „*Sic volo, sic jubeo*“, sondern er sucht eine Betrachtung empirischer Fälle durchzuführen, indem er darauf hinweist: wo ein wahrer Gedanke, da etwas Nützlichendes, ein Mittel zur Herbeiführung eines wertvollen Effekts. Er glaubt sich also im Besitz einer gesicherten Induktion: nicht nur hier und da sind Wahrheit und Nützlichkeit verbunden, sondern immer. Und wenn dem so ist, kann ja ganz allgemein die Nützlichkeit eines Satzes zum Kriterium seiner Wahrheit gemacht werden. Nur schade, daß die Induktion nicht stimmt! Berücksichtigt sie doch nicht diejenigen Fälle, wo das einem Irrtum Verfallensein, die Illusion, ein lebenswichtiges Handeln hervorruft oder

² William James: Der Pragmatismus. — Ein neuer Name für alte Denkmethode. Aus dem Englischen übersetzt von W. Jerusalem. Leipzig 1908.

sonstwie Nutzen stiftet. Der in der Wüste halbverschmachtet zu Boden Gesunkene wird durch eine Fata morgana emporgetrieben und stößt umherirrend auf eine Rettung bedeutende Karawane. Man male sich aus, wie es ihm ergangen wäre, hätte er die Wahrheit erkannt: Das ist keine Oase, sondern ein Spuk, der dich narrt!

Indessen, selbst wenn obige Induktion das vom Pragmatisten gewünschte Ergebnis dem Anscheine nach sicherte, er könnte damit doch nicht begründen, was er begründen will. Denn: ist sie nicht gerade ein Bestandteil jener Logik, die er durch sie zu stürzen strebt? Durch Induktion der Wahrheit ein außerlogisches Kriterium zuerkennen, heißt, durch Induktion erweisen, daß Induktion keine Beweiskraft besitzt. Zeigen wir den Kreis ganz deutlich auf, in welchem sich der Anhänger des Pragmatismus dreht. Er sagt, die Wahrheit einer Aussage liege in ihrer Nützlichkeit, und will diese Gleichung durch eine zusammenfassende Betrachtung aller Einzelfälle von Aussagen erhärten. Wahr, zulänglich, gültig könnte er aber das Resultat seiner Betrachtung nur dann nennen, wenn dessen Nützlichkeit bereits als unumstößlich außer Zweifel stände. Er sucht sie jedoch erst durch seine Betrachtung zu begründen! Ja, die Beurteilung eines Tatbestandes als wahr oder nützlich, also die Unterordnung eines Einzeldatums unter die Allgemeinbegriffe des Wahren bzw. Nützlichen, durch welche allererst das Material der Induktion bestimmt wird, setzt ebenfalls schon logische Prinzipien voraus. So gerät der Pragmatist in ein prinzipiell unlösbares Dilemma. An diesem Punkte offenbart sich mit kaum zu überbietender Sinnfälligkeit, was übrigens für jede andere Art von Relativismus in gleicher Weise gilt: daß ihm die Mittel einer allgemeinverbindlichen Logik so lange gut genug sind, bis er mit ihrer Hilfe „bewiesen“ hat, daß sie nichts taugen!

Wir haben gesehen, daß es Fälle gibt, in welchen die Wahrheit schädlich, und wieder andere, in denen der Irrtum, die Illusion nützlich ist. Bevor wir nun — und zwar volleingeständlich auf die Voraussetzungen einer umfassend-gültigen Logik bauend, da unsere Untersuchung sonst jedes

Fundament entbehrte — dazu übergehn, eine große Gruppe von Wahrheiten aufzuzeigen, die, wenn auch nicht unbedingt Schaden, so jedenfalls keine Nützlichkeit bei sich führen (so daß das Prinzip des Pragmatismus wiederum durchbrochen wäre!), soll die Frage behandelt werden, wie es überhaupt zugeht, daß Erkenntnis dem Menschen Vorteil und Nutzen bringt. Es wird sich zeigen, daß dieser Sachverhalt, der den Pragmatisten zu umstürzlerischem Pathos fortreißt, sich zwanglos und einfach gerade aus dem Wesen der Sache erklären läßt, die umgestürzt werden soll: der universalgültigen Wahrheit nämlich.

Was hier beabsichtigt wird, ist also eine Untersuchung der Möglichkeit nützlicher Wahrheit oder, was das Gleiche besagt, der Möglichkeit, wie Wahrheit genützt, nutzbringend verwertet werden kann; naturgemäß werden da auch die Grenzen hervortreten, die ihrer Auswertung gezogen sind. Seit Aristoteles wird in den Lehrbüchern der Logik die Wahrheit regelmäßig definiert als Übereinstimmung eines Urteils mit dem Sachverhalt, den es bezeichnet; gegen welche Definition sich schwerlich ein stichhaltiger Einwand erheben läßt, wenn nur der zunächst problematische Begriff der „Übereinstimmung“ völlig geklärt und vor Mißdeutung geschützt wird. Die Aristotelische Definition erläutert man vielleicht am besten so: schon die Erfahrungen der frühen Kindheit zeigen dem Menschen faktisch den Unterschied zwischen zwei Klassen von Urteilen, solchen, die mit dem von ihnen ausgesagten Tatbestand in Konformität sind (genauer: bei welchen die Erwartungen, die durch ihr Vernehmen in uns hervorgerufen werden, in Erfüllung gehen, wenn wir eine Kontrolle anstellen)³, und solchen, denen diese Konformität abgeht; ein der ersten Gruppe angehörendes Urteil nennt die Sprache „wahr“, während ein jedes, welches der zweiten zuzurechnen ist, als „falsch“ bezeichnet wird. Die objektive Wirklichkeit, in welcher der Mensch lebt, wird einzig

³ Vgl. hierzu H. Cornelius, Grundlagen der Erkenntnistheorie, S. 162, 165, und E. v. Aster, Prinzipien der Erkenntnislehre, S. 101, 112 ff.

in wahren Aussagen erfaßt (freilich nicht diejenige, in welcher er — subjektiv — zu leben meint): alles Wirkliche ist Gegenstand eines möglichen wahren Urteils (wir sagen: eines möglichen, um die Fälle mitzubezeichnen, in denen ein Wirkliches noch nicht erkannt bzw. entdeckt ist), welcher Satz sich freilich nicht unmittelbar umkehren läßt: nicht alles, was Gegenstand einer gültigen Aussage ist (z. B. der Inhalt einer Forderung als Gegenstand eines gültigen Werturteils), muß wirklich sein (wenngleich wohl immer mit einem Wirklichen verknüpft). Über dieses Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit braucht man sich nicht weiter zu wundern, ist es doch nur eine andere Fassung der oben zugrunde gelegten Definition der Wahrheit: indem eine Aussage mit dem von ihr gemeinten Sachverhalt übereinstimmt, hat sie eben ein Wirkliches zum Gegenstand (oder ein darauf Zurückführbares), von dem wir durch diese Aussage „wissen“.

Weiter ist zu bemerken, daß die Wirklichkeit dem Menschen in manchen Teilen lustbetont, in anderen unlustbetont entgegentritt; ihre durch Wahrnehmung und Denken bestimmten Teilstücke sind nicht reinsinnliche Füllungen und Gestalten, sondern rufen im Menschen durchweg Gefühle hervor. Das ist ein letzter, auf andere nicht zurückführbarer Sachverhalt, und wenn man sagt: Der Mensch ist ein fühlendes Wesen, oder: Das Wirkliche ist ihm lust- bzw. unlustgefärbt gegeben, so heißt das, jene Fundamentaltatsache gewissermaßen nur von zwei verschiedenen Seiten aus zu formulieren, welche, als ganz ursprünglich, eine weitere Erklärung weder zuläßt noch nötig hat. Ferner: von lustbetonten Gegenständen, die wir uns vorstellen, indem sie uns nicht als Glieder der Wirklichkeit gegeben sind, sagen wir, daß wir sie „ersehen“, „wünschen“. Auf das Wünschen gründet sich das Wollen, an welches wiederum sich das Handeln schließt, nicht ohne daß in beiden jeweils ein neues Moment zutage tritt, welches die Verschiedenheit dieser Haltungen von der sie fundierenden bezeugt, auf dessen Analyse aber nicht eingegangen werden kann. Es bedarf keines Wortes, daß der hier zutage tretende

Schematismus der Darstellung sich allein rechtfertigen läßt, wenn er das zusammenfassende Ergebnis einer auf die betreffenden psychischen Phänomene in ihrer ganzen empirischen Breite gerichteten Untersuchung darstellt, welche wir uns aus Gründen der Ökonomie verbieten müssen.

Nach dieser notwendig sehr summarisch gehaltenen Vorbereitung wird jetzt auch eine Begriffsbestimmung des „Nützlichen“ möglich. Es ist ausgeführt worden, daß der Mensch die Verwirklichung der Gegenstände wünscht — sie unter gewissen Voraussetzungen auch herbeiführen will —, die er sich lustbetont vorstellt. Nützlich werden nun solche Sachverhalte genannt, deren er sich als Mittel zur Realisierung der gewünschten — bzw. gewollten — Ziele bedienen kann, wobei allerdings die wichtige Einschränkung gemacht werden muß, daß die Ziele nicht nur vermeintlich, nur in der Vorstellung, sondern tatsächlich, bei ihrer Verwirklichung, lustbetont sind und dieselbe nicht anderweitige so unwillkommene Geschehnisse hervorruft, daß deren Unlustcharakter, in der prüfenden Abschätzung durch die Persönlichkeit, die Lustbetontheit des ursprünglichen Zieles übertrifft. Entscheidende Bedeutung kommt dem Umstande zu, daß das gleiche Faktum nicht für alle Menschen lustbetont sein muß; dementsprechend haben auch nicht alle Menschen die gleichen Ziele. Wenn wir in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch für ein Ziel den Ausdruck „Wert“ einführen, so können wir den beschriebenen Tatbestand auch die individuelle Variabilität der Werte nennen; sie ist ein Grundgesetz auf dem emotionalen Gebiete. Was den Einen zu höchster — durchaus besonnener — Begeisterung fortreißt und die stärksten Anstrengungen in ihm hervorruft, es zu besitzen, das läßt den Anderen kalt, er rührt keinen Finger darum (und beide haben gleich „recht“, da, letzte seelische Tatsache, ihre Zielsetzungen verschieden sind, in denen alles ihnen Wertvolle beschlossen liegt und jenseits deren es keinen Wert mehr für sie gibt). Wenn aber die Werte individuelle Veränderlichkeit besitzen, dann muß auch, was für die Einzelnen nützlich ist, variabel sein, da Menschen, die ver-

schiedenartige Ziele erreichen wollen, verschiedenartige Mittel wählen müssen. Wir wollen dasjenige Ziel, dessen Realisierung der Einzelne in wägender Selbsterkenntnis als das lustbetonteste von allen erachtet, den obersten Wert der Persönlichkeit heißen, unterhalb dessen nach dem abnehmenden Grad ihres Lustcharakters die übrigen Ziele stufenmäßig geordnet sind (einige vielleicht auch koordiniert), von den wichtigen bis zu denen, die an die Sphäre der Gleichgültigkeit grenzen. Sie bilden somit eine Rangordnung, deren Spitze eben der höchste Wert darstellt und deren individuelle Variabilität sich nach dem Vorausgegangenen von selbst versteht.

An dieser Stelle muß, im Gegensatz zur pragmatistischen Gleichsetzung beider Begriffe, auf die Nichtidentität von „nützlich“ und „gemütsbefriedigend“ ausdrücklich hingewiesen werden. Unter letzterem läßt sich doch wohl auch das verstehen, was das Gemüt im jeweiligen Augenblick befriedigt, das Angenehme, zeitbedingt Lustvolle, und ein solchermaßen bestimmtes Faktum zieht, wie uns Erfahrung lehrt, häufig ein schmerzbetontes nach sich. Nützlichkeit bezeugt sich aber gerade im Ausbleiben solcher Unlustfolgen, ja positiv gesprochen, in der Vermittlung einer freudig empfundenen, einer wertvollen Wirkung. Was jedoch solch freudige Gefühlswirkung herbeiführt, das kann, an sich betrachtet, aus diesem Kausalzusammenhang gelöst, durchaus unerwünscht, unlustcharakterisiert sein, so daß der Mensch es nur als Vorbereitung eines Anderen auf sich nimmt, woraus die prinzipielle Divergenz der beiden zur Debatte stehenden Begriffe deutlich wird. Einer Zahnbehandlung, die für den Augenblick gewiß nicht befriedigend ist, kann man so wenig ihre Nützlichkeit bestreiten, wie man dem Genuß eines Rauschgifts die entschieden schädliche Wirkung abzusprechen vermag, obwohl es dem Gemüt im jeweiligen Erlebniszeitpunkt höchste Befriedigung schafft!

Nun steht nichts mehr im Wege, die Frage, wie nützliche Wahrheit möglich ist, ihrer definitiven Klärung entgegenzuführen. Im Grunde scheint es ganz einfach; einerseits bestimmt sich der Mensch die Welt, das Wirkliche,

nur innerhalb seiner wahren Urteile; anderseits gehören auch die Fakta zur Welt, welche der Mensch als Mittel zur Herbeiführung seiner Ziele braucht. So vollzieht sich alles Wissen über die in der Welt vorfindbaren Realbedingungen, ohne welche die Verwirklichung unsrer Zwecke prinzipiell illusorisch bleibt, einzig in wahren Aussagen; was eine tautologische Feststellung ist, die aus der Definition des Wahrheitsbegriffes folgt und hier nur deshalb getroffen wird, weil aus ihrer Vernachlässigung der Pragmatismus allererst herausgewachsen ist. Wahrheit wird praktisch, heißt: unser Denken muß die Stellung eines als lustvoll geschätzten Tatbestands in der Realität festgelegt haben, damit das Lustgefühl uns zu einer Handlung fortführen könne, welche ihn wirklich macht, indem sie diejenigen Bedingungen herzustellen sucht, durch die seine Wirklichkeitslage nach Kausalgesetzen bestimmt ist. Daher hat man allen Grund, von einem Primat der Theorie (über die Praxis) zu sprechen: niemals würde dem Menschen durch vorsätzliche Handlung die Verwirklichung seiner wertvollen Ziele möglich sein, wenn ihr nicht Erkenntnis vorausgegangen wäre, und zwar prinzipiell Erkenntnis von Zweierlei. Zunächst muß das Ziel selber als wertvoll erkannt und sein Ort innerhalb der persönlichen Wertrangordnung fixiert sein (da hiermit eben sein Wertcharakter bezeichnet wird), sodann muß der Ort seines gegenständlichen Inhalts innerhalb der Wirklichkeitsordnung ermittelt sein, indem sich die Realvoraussetzungen hierdurch herbeiführen lassen, an deren Gegebensein die Erfüllung des Zieles geknüpft ist. Das Objekt der ersten Erkenntnis liegt auf individuell-emotionalem Gebiet (Erkenne dich selbst! Erkenne dein Wünschen und Wollen! Versuche zu wissen, wo deine Freuden und Leiden liegen!), das der zweiten in der Regel — freilich nicht immer — auf dem Gebiete der überindividuell-physischen Natur. In diesem seinem zweiten Teile drückt der Primat der Theorie nichts anderes aus, als daß der Mensch, um vermöge seiner

Zielsetzungen die ihm gegebene Wirklichkeit nach Wertprinzipien umzugestalten, doch wieder diese Wirklichkeit als Material seiner Tätigkeit benutzen, von ihren übergreifenden Gesetzen Gebrauch machen muß, nach denen sich das Eintreten des gewünschten Faktums regelt; was ihm nur möglich wird vermittels eines solchen Denkens, welches die Wirklichkeit trifft, sie erfaßt, wie sie ist, wodurch er dann auch die Bestimmung zukünftiger Fälle, die den bereits erfahrenen ähnlich sind, erreicht. So ist also aller wertvollen Zielverwirklichung wahres Denken eingelagert, als Bedingung ihrer Möglichkeit; gültige Theorie geht notwendig jeder aus Absicht entsprungenen wertvollen Praxis voraus, und man greift vorbei, wenn man dieses Verhältnis umkehrt und, wie es der Pragmatist konsequenterweise müßte, ein blindlings antizipiertes, von keiner Besinnung mitgeformtes Handeln — die bloße Praxis — zum Maßstab wahrer Erkenntnis nimmt.

Die hiermit im Prinzip abgeschlossene Betrachtung über den Mittlerwert der Wahrheit zeigt ganz deutlich, wie aus der Eigenschaft eines Urteils, mit dem beurteilten Sachverhalte in Konformität zu stehen, sich ohne Umschweife die Nützlichkeit bestimmter derartiger Urteile ergibt, so daß jeder Anlaß fehlt, eine neue revolutionäre Wahrheitstheorie zu gründen. Aber unsere Betrachtung zeigt noch mehr. Sie macht nämlich einen überaus problematischen Punkt dieser Wahrheitslehre sichtbar, indem sie deren unvermeidlichen Relativismus vor Augen rückt. Wir haben gefunden, daß, wie die Ziele selbst, so auch die Mittel zu ihrer Verwirklichung individuelle Veränderlichkeit aufweisen. Setzt man nun die Wahrheit mit einem solchen Mittel gleich, so ist die Konsequenz unausweichbar, daß derselbe Satz für den einen wahr, für den andern falsch, daß also Wahrheit nach den Individuen relativ sei und keine gattungsmäßige, allgemeinmenschliche Verbindlichkeit besitze; überindividuell identische Erkenntnis wäre nicht möglich, würde zerflattern in eine Vielheit entgegengesetzter, doch gleich- „richtiger“ Aussagen. Die im Wertbereiche ohne Zweifel herrschende individuelle Variabilität wäre auf den Er-

kenntnisbezirk übertragen, und zwar ganz folgerichtig, da ja das Kriterium gültiger Erkenntnis in einem emotionalen Sachverhalte, ihrer Nützlichkeit, ihrem Werte als Mittel, gesehen würde.

Nun ließe sich gewiß nichts gegen die Behauptung einwenden: Die eine Erkenntnis ist für diesen, die andere für jenen Menschen nützlich, je nach ihren individuellen Zwecken; doch als Erkenntnis gilt jede für beide. Aber hiermit kann sich der Pragmatist eben nicht begnügen, und sogleich fällt er einer unlösbaren Fatalität anheim. Denn er muß sagen, daß die Wahrheit selber — nicht nur der durch sie bedingte Nutzen — sich nach den Individuen richte. Unweigerlich gerät er da aber an einen Punkt, wo der ihm wesentliche Relativismus in einen Nihilismus übergeht. Und das auf unschwer durchschaubare Weise: muß er doch seine eigene Wahrheit als nur individualgültig bezeichnen, da keinesfalls angenommen werden darf, daß die Identifizierung von Wahrheit und Nützlichkeit für alle Individuen — nützlich sei; vielmehr lassen sich gewiß auch solche finden, deren gesamtes Lebensgefühl auf das empfindlichste hierdurch getroffen würde, indem der Glaube an die Unbedingtheit der Erkenntnis für sie die Atmosphäre ist, die sie zum Atmen brauchen; es sind nicht die übelsten. Ja, selbst in der Form darf sich obige Gleichsetzung nicht präsentieren, daß sie selbst nur individuelle Gültigkeit besitze; weil das im Grunde nichts als eine verkappte, eingeschmuggelte Allgemeingültigkeit bedeutet: soll es nicht schlechtweg, uneingeschränkt, gelten, daß jene Thesis nur Richtigkeit von Fall zu Fall besitzt? Dies müßte man doch allgemein behaupten, um überhaupt — etwas zu behaupten! In der Tat, wenn man jede Universalgültigkeit bestreitet, bleibt nichts, gar nichts für die Erkenntnis übrig, nicht einmal ihre Einschränkung auf besondere Fälle, denn diese Einschränkung müßte, um zu sein, schlechthin sein. Unleugbar, an dieser Stelle fällt der pragmatistische Individualismus in sein Extrem, indem er in den Wahrheitsnihilismus mündet und hierin sich selbst negiert. Zu Ende gedacht, dürfte er nihil

denken und sagen. Völliger Verzicht auf jede Aussage, jede Behauptung, wäre seine äußerste Folgerichtigkeit: Verzicht auf sich selbst!

Dieser Fundamentalkonflikt, in den jede Art von Relativismus notwendig gerät, läßt sich vermeiden durch eine kritische Besinnung auf das Wesen der Wahrheit und die Bedingungen, denen jedes Denken, um gültig zu sein, genügen muß; welche Besinnung von der philosophischen Logik geleistet wird. Sie kann nämlich dartun, daß die Konformität eines bestimmt fixierten Urteils mit dem beurteilten Sachverhalte unabhängig davon ist, welche Person das Urteil vernimmt oder fällt. Ein Urteil, das ein Faktum so beschreibt, wie es ist, kann offensichtlich von jedem beliebigen Subjekte aufgestellt werden, ohne dadurch dieser Eigenschaft, seiner Wahrheit, verlustig zu gehen; was eben bedeutet, daß es nicht nur für gewisse Individuen, sondern allgemein gelte.⁴ Hierdurch wird auch klar, was unter Autonomie des Logischen und der Wahrheit zu verstehen ist: nichts anderes als ihre Geltungsunabhängigkeit von individualpsychischen Faktoren.

Freilich, um die Entstehung, die Genesis, den Erwerb einer Erkenntnis hat es eine grundsätzlich andere Bewandnis als um ihre Gültigkeit, und man kann vielleicht keinen schwerwiegenderen Fehler in Sachen der Logik begehen, als diese beiden Gesichtspunkte miteinander zu verwechseln. Eine Erkenntnis kann gültig sein, auch wenn sie nur von Wenigen eingesehen und anerkannt wird; der Zustimmungszwang, den man einem Urteil gegenüber ver-

⁴ Nur scheinbar machen diejenigen Aussagen eine Ausnahme, die einen individuellen Tatbestand bezeichnen wie z. B.: Ich bin gestern im Theater gewesen. Dieses Urteil läßt sich gewiß nicht auf jedes Ich anwenden; gewiß waren nicht alle Menschen zu gleicher Zeit im Theater. Aber diesen Sinn beansprucht es auch gar nicht; sobald man seinen Begriff „ich“ durch Angabe des Eigennamens bestimmt fixiert, gilt es, wenn es überhaupt richtig ist, übersubjektiv: kein Mensch darf dann zu Recht bestreiten, daß das betreffende Individuum zur angeführten Zeit das Theater besucht hat. Das heißt, auch alle historischen Urteile sind allgemeingültig.

spürt, bildet zwar die psychische Ursache, daß man es als richtig erwirbt und seinem übrigen Denkbesitz einverleibt, ist aber beileibe kein Wahrheitskriterium, da er keine Bürgschaft für die Realitätskonformität der betreffenden Aussage abgibt. Wäre dem anders, müßten alle für wahr gehaltenen Urteile auch wahr sein, und man erhielte angesichts der Lektüre der Philosophen niemals jenes Gefühl der Bedrückung, wie sehr sie trotz aller leidenschaftlichen Energie des Suchens und Findenwollens mitunter gerirt: und sie haben doch jeder Zeile ihr Ja gegeben! So kann ein Evidenzgefühl keineswegs als sicheres Maß des Gültigen erachtet werden; wer solches meint, hat sich im Labyrinth des psychologistischen Relativismus gefangen und muß darauf warten, vom Minotaurus des wahrheitsbedrohenden Nihil gefressen zu werden. Allerdings ist das Vorfinden der Wirklichkeitsübereinstimmung eines Satzes — welches sich bei dessen in bestimmter Weise erfolgreicher Prüfung einstellt bzw. bei falschen Sätzen unterbleibt — ein psychischer Tatbestand, jedoch einer von entscheidend anderer Beschaffenheit als obige Evidenz, welche dieser Prüfung vorhergeht, ja in vielen Fällen an ihre Stelle tritt. Die prinzipielle Verschiedenheit liegt darin, daß sich solches Vorfinden gewissermaßen „objektiviert“, d. h. sich bei allen Menschen, welche den Prüfungsbedingungen genügen, in identischer Weise vollzieht, so daß also die prüfenden Subjekte miteinander vertauschbar sind, ohne daß das Ergebnis sich ändert. Dagegen kann von überpersönlicher Konstanz bei jenem antizipierten Zustimmungsgefühl, der Evidenz vor oder doch vor der vollständigen Kontrolle — für die zusammenfassende Abkürzungen durchaus zulässig, ja unvermeidlich sind — keine Rede sein. Es bleibt stets subjektiv, stellt sich beim Einen ein, fehlt bei dem Andern und reicht so nicht in die überindividuell-logische Sphäre.

Wie losgelöst das Gültige von aller psychischen Zustimmung existiert, gehe aus dem Hinweis hervor, daß es sehr wohl Sinn hat, von dem Bestehen einer Wahrheit auch schon zu solcher Zeit zu sprechen, wo sie noch nicht ent-

deckt, noch nicht gewußt war. Oder glaubt man, daß die Sätze der Mathematik und Naturwissenschaft, denen die moderne Technik ihre Möglichkeit verdankt, nicht schon vor tausend Jahren galten, so wie die theoretische Basis noch ungehoben im Schoße der Zukunft ruhender Erfindungen heute schon gültig ist? Bestimmte Wahrheit existiert, bedeutet: Wenn wir bestimmte Bedingungen erfüllen, werden wir die Konformität des betreffenden Urteils mit der Realität gewahr; hierbei tut es nichts zur Sache, ob wir die Bedingungen tatsächlich erfüllen; vielleicht kennen wir sie zu bestimmter Zeit noch nicht, vielleicht werden wir sie nie kennenlernen, das macht nichts aus, dann wird diese Wahrheit nur eben nicht entdeckt. Und auch davon wird die allgemeine Geltung nicht berührt, ob alle Menschen überhaupt imstande sind, die notwendigen Voraussetzungen durchzuführen; gegen die Richtigkeit des Urteils: „Es gibt farbige Dinge“ bildet der Blindgeborene keine Gegeninstanz; es gilt, obwohl er es nicht zu finden, nicht einmal zu verstehen vermag, auch für ihn, da es nur besagt: „Unter gewissen Voraussetzungen — denen des Sehens — wird Farbiges erlebt“, und nicht: „Jeder kann sehen“. Gleichgültig, ob jemand blind, taub, eigensinnig, denkfaul, verliebt oder sonst etwas ist, ein wahrer Satz bleibt wahr, mag seine Aneignung in den genannten Fällen auch schwierig, vielleicht ganz unmöglich sein!

Wenn wir uns, nachdem die Autonomie des Logischen als hinreichend gesichert gelten darf, nochmals auf das Ergebnis unserer Betrachtung besinnen, wie nützliche Wahrheit möglich sei, so können die Schranken nicht länger verborgen bleiben, welche dem Bezirk solcher Erkenntnis gezogen sind. Besteht nun aber ein Zaun, hinter dem das Land der Wahrheit sich zwar weiter erstreckt, ihr Nutzen jedoch aufhört, dann wird der Pragmatist wiederum in großer Verlegenheit sein. Da sich der Mensch, zu einem Wesensteil selbst ein Stück von ihr, in die physische Natur eingeordnet findet und jedenfalls in der Verwirklichung seiner Vitalzwecke, der Befriedigung seiner Körperbedürfnisse, von ihr abhängig ist, wird er durch naturwissen-

schaftliche Wahrheit oder solche auf naturwissenschaftlicher Basis, wie in der Medizin, befähigt, sich der Naturgesetze zu seinem Vorteil zu bedienen: man muß die Bedingungen kennen, unter denen ein gewünschter Effekt eintritt oder unterbleibt, wenn man auf sein Eintreten oder Unterbleiben Einfluß haben will. Für den Wert der Erkenntnis ist dabei im allgemeinen ihr Inhalt, ihre sachliche Beschaffenheit, ohne Belang, vielmehr kommt es nur darauf an, daß sie in der Tat einen mit menschlichem Wohl und Wehe verknüpften Sachverhalt bezeichnet, daß sie also auf die Wirklichkeit anwendbar ist. Ist dieses Moment erfüllt, dann würde der Mensch die betreffende Einsicht auch nützen können, wenn sie einen andern Inhalt hätte, d. h. wenn die Naturgesetze andere wären, als sie faktisch sind. Ein Beispiel: der Nutzen des Chinins beruht auf seiner fiebermindernden Wirkung. Wenn nun nicht es, sondern Phosphor diese Eigenschaft besäße? Dann würde man bei erhöhter Temperatur eben Phosphor geben. Im Gegensatz hierzu stehen solche Fälle, wo eine Erkenntnis mit festgelegtem Inhalt das Mittel darstellt, ein wertvolles Ziel zu erreichen, wo also der Nutzen von einem bestimmten Gesicht der Wahrheit, diesem und keinem andern, abhängig ist; sie tut uns indessen nicht immer den Gefallen, das gewünschte aufzusetzen. So kann Offenherzigkeit des Arztes höchst unheilvolle Folgen haben, weil diese Wahrheit: Freund, es steht schlecht um dich, dem Leidenden die Beruhigung raubt, welche zu seiner Gesundheit in der Regel erforderlich ist. Und wie lebensfördernd vermag nicht eine Arztlüge zu sein!

Eine weitere Einschränkung des durch Wahrheit möglichen Nutzens liegt in dem Sachverhalt, daß die Gegenstände, auf die sich die auszuwertende Erkenntnis richtet, real sein, existieren müssen, andernfalls fehlt es am Materiale, eine gewünschte Wirkung herbeizurufen. Der Weg zum Ziel muß angelegt sein im Wirklichen, die zwecksetzende Aktivität des Menschen bringt ihn nicht zustande, sie beschreitet ihn. Mithin kann die historische Forschung, soweit sie sich, zum Unterschied von der Natur-

wissenschaft, mit einmaligen Tatsachen der Vergangenheit beschäftigt, nicht Stifterin eines möglichen Vorteils sein. Welchen praktischen Nutzen sollte auch der Satz bieten: Goethe hat 1797 „Hermann und Dorothea“ geschrieben?⁵ Nur da, wo historische Urteile sich auf Gegenstände beziehen, zu denen im sich gerade zutragenden Dasein eine Analogie obwaltet, besteht die Möglichkeit, aus dem schon einmal Dagewesenen für die Gegenwart zu lernen; aber in diesen Fällen handelt es sich um psychologische Gesetze, um Tatsachen, die zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenem individuellen Gewande, sich als Tatsachen ein und desselben gesetzlichen Zusammenhangs präsentieren. Wenn man z. B. aus der Kenntnis eines vergangenen Staatsstreichs Nutzen ziehen will für sein Verhalten bei einem gegenwärtigen, liegt dem immer anthropologische Psychologie — also Naturwissenschaft und nicht reines Wissen von Vergangenem — zugrunde; man nimmt an, ein entsprechender Ereignisablauf heute wie damals liege in der Gesetzlichkeit der Menschennatur begründet.

Wir stehen nunmehr am Ende unserer kritischen Auseinandersetzung mit der Wahrheitstheorie des Pragmatismus. Es ist versucht worden, sie allgemein zu halten — Beispiele haben nur illustrative Bedeutung —, also die Prüfung auf die Theorie als solche abzustellen, ohne besondere Rücksichtnahme auf Einzelfälle, in welchen der Pragmatist seine Lehre zur Anwendung bringt. Da das Thema mitunter zu komplizierten und minutiösen Erörterungen zwang, dürfte es, auch aus Gründen der Übersichtlichkeit, ratsam sein, eine gedrängte Zusammenfassung anzugliedern, welche sich, logischer Gesichtspunkte wegen, nicht der gleichen Anordnung befleißigt wie die Darstellung im Text.

Die Anschauung, daß das Kriterium des Wahren in seiner Nützlichkeit, seinen praktischen Wertfolgen liege, ist falsch:

⁵ Wer behaupten wollte, daß der Besitz dieses Wissens als solcher nützlich sei, hat nicht den Begriff des Nutzens in exakter Form zugrunde gelegt, welcher, wie wir gesehen haben, die Verwertbarkeit eines Sachverhalts zu einem außer ihm liegenden Effekt bedeutet.

- A. weil ihr Erweis sich unvermeidlich auf diejenigen Mittel stützt (Gesetze der Logik), deren Zulänglichkeit sie bestreiten muß
1. bei der Bestimmung eines Tatbestands als „wahr“ oder „nützlich“ überhaupt,
 2. bei der Induktion, welche die Gleichsetzung von Wahrem und Nützlichem allgemein sicherstellen soll;
- B. weil sie, folgerichtig zu Ende geführt, sich selbst aufhebt,
- indem der ihr wesentlich eignende Relativismus zwangsläufig zu einem Nihilismus wird, so daß gültige Behauptung schlechterdings nicht möglich wäre.

Aus diesen Punkten erhellt ein Selbstwiderspruch der pragmatistischen These. In A wird er gewissermaßen a parte ante, in B a parte post bezeugt.

- C. weil sie, von obigen Momenten abgesehen, nicht mit den Tatsachen in Einklang steht,
1. indem es Wahres gibt, das schadet;
 2. indem es Falsches gibt, das nützt;
 3. indem es Wahres gibt, das indifferent ist (die reine Historie).

Selbst wenn der Pragmatismus eine logisch mögliche, keine in sich widerstreitende Auffassung wäre, er würde auch dann noch ein Irrtum sein, da er die Wirklichkeit nicht adäquat beschreibt.

Der Pragmatismus darf mithin als widerlegt betrachtet werden. Die Wahrheit ist autonom.

II.

Aber mit der Widerlegung ist es noch nicht getan. Denn der Pragmatismus ist nicht nur Theorie, sondern auch Praxis; eine Haltung, welche, gleichgültig ob sie sich eingesteht oder nicht, tatsächlich geübt wird. Eine falsche Theorie wird widerlegt, eine minderwertige Praxis muß überwunden werden. Und minderwertig ist jedes Ver-

fahren in der Wissenschaft, welches auf irrigen theoretischen Grundlagen beruht. Um über es hinaus zu kommen, wird ein Doppeltes erfordert: es genügt nicht, seine Unzulässigkeit zu erkennen, solche Erkenntnis muß dem Forscher überdies bewußtes Motiv sein, sie in seiner eigenen Leistung zu befolgen, indem er jeden Standpunkt meidet, der ihrer Vernachlässigung sein Dasein verdankt.

Das ist die Aufgabe; wie anders sieht die Wirklichkeit aus! Wer in die Geschichte des philosophischen Denkens tief genug hineinblickt, vermag sich nicht darüber zu täuschen, daß der theoretische Pragmatismus ein letzter Schritt ist, eine äußerste Kühnheit, mit welcher eine — wir dürfen jetzt sagen — schlechte Gewohnheit der Philosophen auf einen Schlag zu einer guten, nein, einer vorzüglichen, nein, zur einzig richtigen gestempelt werden sollte. Haben diese doch häufig genug versucht, aus dem vorwissenschaftlichen, vor allem dem religiösen Denken übernommene Ideen, die ihnen ans Herz gewachsen waren, begrifflich zu sanktionieren, so die Philosophie der Freiheit und Selbstgesetzlichkeit beraubend und sie zur Herrschaft unter fremde Mächte zwingend. Ein Fall für viele und einer von überragender Bedeutung: Kant, dessen Geist, vom unschätzbaren David Hume befruchtet, den vielleicht höchsten Punkt aller Philosophie erstieg, indem er in seiner Vernunftkritik mit gewaltiger Strenge und Unerbittlichkeit die Möglichkeit jeder gültigen Erkenntnis untersuchte und durch seine neue, die transzendente, Methode das Philosophieren von aller subjektiven Weltanschauung und Phantasterei erlöste, derselbe Kant ist sofort bereit, diese seine Ergebnisse, die Kinder seines Denkens, zu verleugnen, wo sie mit vorweggenommenen, ganz unerwiesenen Lieblingsbegriffen, wie sie der Sehnsucht und dem Wunsch entstammen, in Widerstreit geraten. Eigens stellt er der theoretischen Vernunft die praktische zur Seite und gibt ihr den Primat: ihre Resultate sollen im Konfliktsfalle vor denen der ersteren gelten und diese, in gewissem Betracht, außer Verbindlichkeit setzen. Hat die „Kritik der reinen Vernunft“ die grundsätzliche Unerkennbarkeit der

intelligiblen Gegenstände („Dinge an sich“) und damit die Unerweisbarkeit der drei vorzüglichsten religiös-metaphysischen Ideen, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, gezeigt (so daß man gerade noch „zum Glauben Platz“ hat, ohne aber im Glauben Sicherheit und zweifellose Gültigkeit zu haben), so erteilt die „Kritik der praktischen Vernunft“ durch ein scharfsinnig erdachtes Postulatverfahren den metaphysischen Begriffen praktische Gültigkeit: sie können zwar, da sie ein Unerfahrbares bezeichnen, als regulative Prinzipien nur geglaubt werden, aber der Glaube daran hat höchste Gewißheit, die derjenigen des theoretischen Wissens um nichts nachsteht. Den offenbaren Widerstreit beider Positionen sucht Kant durch eben jene Spaltung der Vernunft in zwei Äste zu verdecken; dies alles deshalb, weil er auf ideelle Gehalte nicht verzichten wollte, die seinem Gefühle teuer waren wie keine anderen, ja die, im großen ausgesagt, überhaupt der Menschheit liebstes Gedankengut bedeuten.⁶

Jedoch brachten weder Kant noch andere Realpragmatisten die Unbedenklichkeit auf, einfach zu erklären: Dies ist wahr, weil es uns gefällt, oder: weil es nützt. Sie versuchten zwar — in der Regel, ohne sich hierüber völlig klar zu sein, also einem unbewußten Bedürfnis zufolge —, ein Befriedigendes als gültig zu erweisen, häuften zu dem Zweck Gedanken auf Gedanken, gingen aber nie zum defini-

⁶ Mit Nachdruck hat Schopenhauer auf diese große Schwäche des Kantischen Systems gewiesen (vgl. seine Kritik der Kantischen Philosophie). In der Tat, es gibt nur eine Vernunft, so mannigfaltig immer die Gebiete ihrer Forschung sind. Im Inbegriff aller auf den verschiedensten Gegenstandsbereichen gewonnenen Erkenntnisse liegt ihre Leistung, sie selbst kann man als das im Menschen angelegte Vermögen zu solcher Leistung bezeichnen. Als die Fähigkeit zum Wahren läßt sie, ungeachtet der Vielheit einzelner Gültigkeiten, eine Teilung nicht zu. Solange zwei von verschiedenen Ausgangspunkten erzielte Resultate nicht zusammenstimmen wollten, hätte Kant, so will uns scheinen, mindestens in einem einen Fehler suchen müssen, anstatt, um beide zu verbinden, Vernunft und Wahrheit in zwei Stücke zu zersprengen. — Die oben entwickelte Lehre vom Primat der Theorie (hinsichtlich der Ermöglichung wertvoller Praxis) hat mit dem Primat eines Vernunftzweigs vor dem andern nichts zu tun.

tiven Ineinsetzen beider Momente über. Das blieb dem theoretischen Pragmatismus vorbehalten, welcher die Heteronomie des Denkens, wie sie längst vor seinem Auftreten als die Tatsache bestanden hatte, daß man die Denktätigkeit, rein psychologisch, in den Dienst vorgefaßter Zwecke stellte, nun gar zu einer Heteronomie der Wahrheit machen und hiermit jener die entbehrete Legitimation verschaffen wollte.

Daß demgemäß der Pragmatist in seiner Wahrheitslehre im Grunde nichts anderes bieten will als ein Instrument zur Rechtfertigung überlieferter Anschauungen von emotionaler Bedeutung, steht über allem Zweifel, sobald wir sie nicht mehr nur allgemein betrachten, sondern uns den Gegenständen zuwenden, hinsichtlich deren er Gebrauch von ihr macht. In dem Kapitel „Pragmatismus und Religion“ gibt William James über den Gottesbegriff folgende Ausführungen (a. a. O., S. 192): „Nach pragmatistischen Grundsätzen ist die Hypothese von Gott wahr, wenn sie im weitesten Sinne des Wortes befriedigend wirkt. Was nun immer die noch restlichen Schwierigkeiten dieser Hypothese sein mögen, die Erfahrung zeigt, daß sie wirkt, und das Problem besteht darin, die Hypothese so auszubauen, daß sie sich mit den anderen wirkenden Wahrheiten in Einklang bringen läßt.“ Solche Rede führen, heißt, Feuer und Wasser in eine Zelle sperren und glauben, daß beide es sich darin wohl sein lassen. Wenn die Gotteshypothese „befriedigend wirkt“, wie kann sie dann nach pragmatistischer Lehre noch Schwierigkeiten (doch wohl solche theoretischer Natur) haben? Aber vielleicht stimmt sie mit anderen Wahrheiten nicht überein? Ja doch, entweder legt man das Wahrheits- oder das Wirkungsprinzip zugrunde! In James' Gedankengang steckt ein Dualismus der Prinzipien, die zu einer Einheit zu verschmelzen er sich vergebens müht. Stellt sich der Pragmatist ohne Umschweife hin und sagt er klar und bestimmt: Es gibt Gott, denn diese Vorstellung wirkt gemütsbefriedigend — wie es sicher auch in den Intentionen von James liegt —, so haben wir dem entgegenzuhalten, die Eigenschaft einer Vorstellung,

das Gefühl zufriedenzustellen, verbürgt, abgesehen von ihrer individuellen Variabilität, noch lange nicht ihres Gegenstands reale Existenz. Naturgemäß darf man hieraus nicht folgern, daß der Gottesbegriff, weil er für viele befriedigend wirke, ein falscher Begriff sei; darüber zu entscheiden, muß anderen, außeremotionalen Kriterien überlassen bleiben.

Nach alledem dürfte sich das Gebot nicht abweisen lassen, den Weg zu zeigen, der die wissenschaftliche Praxis von einem so illegalen Denken wie dem pragmatistischen befreit und sie zu solchem hinführt, welches der aller Forschung innewohnenden Zielsetzung besser gerecht wird.

Wissenschaft will allgemeingültige Erkenntnis. Nicht jeder muß wollen, Wissenschaftler zu sein; doch wer dies will, hat keine Wahl mehr: er hat sein Wollen auf gültige Einsicht gerichtet. So ist die einzige Emotion, welche die Wissenschaft vorantreibt, Liebe zur Wahrheit und Wunsch und Wille, sie zu erringen. Jede andere würde eine andre Haltung als Wissenschaft begründen; man kann ihr nachgeben, gewiß, aber man hat damit auf Wissenschaft verzichtet. Nur jenes eine Gefühl ist in der Wissenschaft zulässig, genauer, in ihr möglich: konstituiert es sie doch. Nicht die faktische Gültigkeit des Ergebnisses entscheidet; mag das Streben nach Einsicht mitunter zu Irrtum führen, es bleibt Wissenschaft, sofern es nur als Wille rein und unverfälscht ist, nur die eine Zielsetzung hat: Wahrheit, Erkenntnis.

Indessen bedrohen zwei entscheidende Verführungen die Reinheit des wissenschaftlichen Verhaltens und daher auch die Zuverlässigkeit seiner Resultate (die zu gewinnen, ein zielbewußtes Streben naturgemäß die beste Voraussetzung bildet). Wissenschaftsfremde Emotionen halten ihren Einzug. Das Leben des Forschers hebt nicht an mit seiner forschenden Aktivität. Immer sind ihm in seinem vorwissenschaftlichen Dasein bestimmte Gedankeninhalte wert geworden, sei es, daß er sie sich selber in ungeprüftem Einfall, als Spielender gleichsam, erworben hat, sei es, daß sie ihm aus — nicht wissenschaftlich fundierten — fertigen Systemen

zuströmen, etwa denen der positiven Religion. Sobald er nun seinem Denken den Zweck zumutet, solch antizipierte Inhalte zu begründen, hat er sich bloßer Schein-Wissenschaftlichkeit zum Opfer bestimmt. Bringt man seine Haltung auf eine klare, ihm selbst gewöhnlich nicht deutlich bewußte Formel, so müßte er sagen: Ich möchte dies Etwas gern haben, und nicht: Ich will die Wahrheit. Denn bei der letzteren läßt sich nicht im voraus wissen, wie sie ausfällt und ob sie nicht der gewünschten Materie zuwiderläuft.

Noch eine zweite, ungleich subtilere Art von Versuchung hat der wissenschaftliche Mensch zu bestehen. Es sind Verlockungen, die ihm aus dem Schaffensprozeß selber erwachsen. Vielleicht ist, was der unbestochene Wahrheitswille findet, schlicht, unscheinbar, ein Aschenbrödel des Resultats, aber, wie dieses im Märchen, echt, d. h. gültig; der Autor jedoch, wenn ein Stück Künstlertum in ihm steckt, will große Konturen, Architektonik, bedeutsam anzusehende und lapidare Gedanken. Wenn er nun seine Lehre aus solchem Antrieb heraus gewinnt, entsteht bestenfalls wieder eines der üblichen Systeme, aber nicht gültige Wissenschaft bzw. Philosophie. Wie leicht ist es, pseudo-schöpferisch zu sein! Aber es ist schwer, unendlich schwer — und beinahe nur wie ein hohes Ziel —, kritisch zu schaffen, die vorwärtsdrängenden Impulse mit den prüfenden zu verbinden und hiermit erst wahre denkerische Fruchtbarkeit zu erlangen. In wem ein künstlerischer Wille stark ist, der befriedige ihn nicht in der Wissenschaft, sonst bewirkt er jenes unerquickliche Gemisch der Stile, das, als ein nicht in sich selbst Gerundetes, anderen die Aufgabe setzt, den darin beschlossenen Erkenntnisgehalt in reiner Form herauszustellen. Hier ist Unordnung eine Gefahr der Reichsten, Folge ihres Überflusses, der Vielheit ihrer wirkenden Kräfte; doch erst, wenn sie aus werksicherer Besonnenheit die einen nicht übergreifen lassen in das Feld der andern, wenn sie da Wissenschaft und ganz Wissenschaft, dort Kunst und ganz Kunst schaffen, beide Leistungen streng getrennt, dann erst sind sie würdige Verwalter

ihres zweifachen Eigentums. „Zuerst der Gedanke, dann Wort und Komposition, und zwar so, wie er sie verlangt, nicht umgekehrt, und müßten sie auch bescheiden, ja eckig ausfallen“, soll für die Wissenschaft Wahlspruch sein. Phantasie ist billig, Begründung tut not. Dies bedeutet nicht, daß Wissenschaft sich als tristes Einerlei monoton vortragener Begriffe, brauner Sand der Wüste, zeigen müsse; ein legitimes, weil die Wahrheit nicht verfälschendes Mittel zu ihrer Belebung besteht: der Denker kann an seine Sätze Akzente verteilen, denen freilich kein subjektives Wertsystem zugrunde liegen darf.

So läßt sich die selbstgesetzliche, wider alle realpragmatistische Versuchung gefestigte Wissenschaft dahin charakterisieren, daß sich ihre Ergebnisse im reinen Forschungsprozeß selber konstituieren. Der Forscher beginnt damit, Probleme zu sehen, Fragwürdigkeiten bieten sich ihm dar, alle vorgeformten Lösungen lehnt er ab. Die Mittel, deren er sich bedient, heißen Erfahrung und Denken, an ihrem Leitfaden reihen sich seine Sätze, und ihr natürlicher Zauberstab gründet ihm eine Welt von Begriffen, die, soweit er nicht trotz des lautersten Strebens dem Irrtum verfällt, Begriffe gemäß der wirklichen Welt sind. Er geht an ihrer Hand, fragt nicht, wohin er kommt. Er kennt kein anderes Glück als das rechte Vorwärtsschreiten der Erkenntnis, und jedes Ende, zu dem sie führt, erscheint ihm recht. Er ist ein Fanatiker des Weges; mühsam bahnt er sich ihn durch das Gestrüpp überkommener Vorurteile und Wunschgedanken, einzig vom Antrieb sich selbsttätig entfaltender Forschung bestimmt; und die schönste Gegend, die neben dem Weg liegt, kann ihn nicht zum Verweilen reizen, er geht vorüber. Ja, es mag sogar sein, daß er zuletzt dort, wo sein Weg ans Ziel gelangt ist, in ein schlimmes Land gerät, welches von Drachen und Ungeheuern aller Art bevölkert wird, so daß ihn vielleicht ein Schrecken überfällt, ein Land, in das niemals der seinen Fuß setzt, den der bloße Wunsch lockte, sondern allenfalls der, welchen die Wahrheit zwang.

Und hiermit sind wir Schritt für Schritt an die funda-

mentale Frage herangekommen, welche unser Gegenstand in seinem Innersten bereit hält: Wie, wenn der Weltaspekt, den die Wahrheit zeigt, uns unbefriedigt ließe, mehr noch, wenn er Widerwillen und Ablehnung in uns heraufbeschwüre? Wenn die Wirklichkeit, gültig erkannt, aus härterem, widerspenstigerem Stoff geprägt wäre als die, von welcher der Mensch, an seine Illusionen hingegeben, träumt? Worauf soll er dann verzichten, auf die Wahrheit oder die durch Illusion bedingte Freude und Lebenssicherheit?

Hierauf ist, wenn nicht alles trägt, keine generelle Antwort möglich. Zwar gilt der Primat der Theorie allgemein als das Gesetz, daß jedermann, um vorsätzlich eine wertvolle Praxis durchzuführen, wahre Erkenntnis benötigt (über ihren Wert und den Mechanismus ihrer Verwirklichung), welches Gesetz wie alle auf dem Wertgebiet gelagerten sich auch als Forderung aussprechen läßt; aber es ist doch sehr problematisch, ob diese Forderung, wie der Verfasser an anderem Orte ausgeführt hat, sich auf umfassende Erkenntnis der Welt, im Ganzen und Großen, also auf Philosophie, richten müsse, weil nur aus philosophischer Einsicht heraus Wert und Verwirklichungsweise einer Praxis bestimmbar seien. Vielleicht lassen sich diese beiden Momente unabhängig von über sie hinausgreifender philosophischer Weltauffassung sicherstellen; dann würde das Gebot: sie zu erkennen, naturgemäß nicht ein solches begründen: die Welt zu erkennen. Man halte diese Überlegung nicht für Klügelei; sie ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung, besagt sie doch, daß mitunter vielleicht gerade die Unkenntnis der letzten Seinsprinzipien den Boden bereitet, auf dem eine wertvolle Lebensführung gedeiht.

Nun gibt es aber einzelne Menschen, über deren Dasein als oberstes Ziel die Ergründung der Wahrheit schlechthin gesetzt ist; die Wissenschaftler aus innerer Notwendigkeit, im letzten Sinne: die Philosophen. Während die Wahrheit in der Regel nur einen Wert als Mittel besitzt, dessen sich die Individuen zum Erreichen anderer Zwecke be-

dienen, tritt hier das eigenartige Phänomen zutage, daß sie sich als oberster Wert, als Selbstzweck darstellt und somit eben den Rang einnimmt, der bei anderen Personen an Macht, Geld, Ruhm, Freundschaft, Liebe fortgegeben ist. Durch solche Naturen wird eine Spezialisierung des Gesetzes vom Primat der Theorie bedingt; es gilt auch für sie, jedoch, wie leicht zu zeigen, in besonderer, durch ihre Eigenart bestimmter Form. Wessen Leben, wessen gesamtes Tun und Lassen sich rückhaltlos auf das Ziel: Welterkenntnis richtet, kann sich offenbar niemals, vielleicht im Gegensatz zu allen Übrigen, mit einem Mangel an philosophischer Einsicht zufrieden geben. Daher besteht die Forderung umfassender Seinsbestimmung für ihn uneingeschränkt, deshalb, weil die Erkenntnis ihre übliche Rolle des Mittels mit der des Selbstzwecks vertauscht, sich also in dieser Hinsicht aus der Dienstbarkeit zur Praxis gelöst, ja, die Praxis in ihren Dienst befohlen hat.

Mithin vermag gerade der wissenschaftliche Mensch einer Bedrängung anheimzufallen, die allen erspart bleibt, welche nicht Erkenntnis um jeden Preis erstreben. Ständig bedroht ihn nämlich die Gefahr einer Desillusionierung, wozu es unvermeidlich kommt, wenn sein Wahrheitswille Ergebnisse findet, die irgendwelch vorgefaßten Wünschbarkeiten inhaltlich zuwiderlaufen. Ein mächtiges Unbehagen kann die Folge sein: dem Wissenden hat die Welt ihr Antlitz enthüllt, und siehe, es ist nicht heiter, er leidet nun an dem Blick, den er darauf warf. Dieser Zustand kann gewiß nicht wünschenswert sein. Intellektuelles und emotionales Verhalten schließen sich darin nicht zu überlegener Synthesis zusammen, sondern klaffen feindlich auseinander. „Es ist nicht gut, zu erkennen“, sagt der enttäuschte Wunsch; „Es ist nicht gut, im voraus Wünsche zu haben“, erwidert die enttäuschende Erkenntnis.

Den Zwiespalt zu überwinden, bestehen zwei Möglichkeiten. Die eine wäre: die intellektuelle Haltung der emotionalen unterzuordnen, auf unumschränkte Erkenntnis zu verzichten; gewiß aber bietet sich diese Möglichkeit dem echten Wissenschaftler nicht. Das eben würde Pragma-

tismus sein; mag er für den außerwissenschaftlichen Menschen, der jenseits aller erkenntnisgerichteten Zwecksetzung lebt, Bedeutung haben, der Forscher würde mit ihm sich selbst widersprechen, sich selbst aufgeben. Für ihn bleibt nur der andere Weg: die emotionalen Sondersetzungen rücksichtslos seinem Wahrheitswillen zu unterwerfen und sein Gefühl, soweit dies möglich, mit aller Materie der Erkenntnis zu versöhnen, weil sie Materie der Erkenntnis ist.

Dies ist ein Programm für alle Wissenschaft und Philosophie, ein ihnen wesentliches, weil aus ihrer Aufgabe hergeleitetes Programm. Was es besagt? Wenn Philosophie, als Wissenschaft im letzten Ausmaß, Zielsetzung einer wertvollen Praxis sein soll, genügt es nicht, daß sie ihre Ergebnisse in reinem Forschungsprozeß erzeugt, es muß überdies die freudigste emotionale Beziehung zu ihnen gefunden werden. Kann doch bestürzte Ablehnung, Unlust ihnen gegenüber, gewiß nicht in gleicher Weise gewünscht werden, d. h. wertvoll sein. Diese beiden Merkmale gehören aufs innigste zusammen, wo das zweite fehlt, kann auch das erste in vollendeter Reinheit nicht bestehen (weil die Furcht vor solch möglicher Unlust ein überstarkes Gegenmoment wider alle lautere Wissenschaftlichkeit sein würde), und einzig ihre Verbindung charakterisiert den Typus des echten Philosophen, welcher freilich nicht der Typus ist, den die Historie als Regel zeigt.⁷ Eine Willenswende profunder Art

⁷ Daß Schopenhauer nicht zu den Philosophen gehört, deren Denken sich im Zeichen emotional bedingter Vorwegnahme vollzieht — zu beachten ist seine ausdrückliche Forderung „willensreiner“ Erkenntnis —, kann nicht zweifelhaft sein. Man schaue nur sein System an! Furchtlos steht es da; kaum einer der Lieblingsgedanken seiner Zeit, am sichtbarsten vertreten im Gefüge des rationalistischen Idealismus, findet ein Unterkommen darin. Wenn Schopenhauer der Welt weder Sinn noch Entwicklung zum Sinnvollen zugesteht, sondern den entschiedensten Pessimismus verkündet, so läßt das wohl einen Rückschluß auf die Stärke eines Willens zur Wahrheit zu, der ohne Zaudern an allen Wunschbildern der Menschheit vorüberschreitet, weil er die Wahrheit nicht auf ihrer Seite glaubt. Hiermit soll freilich nicht die definitive Gültigkeit des Schopenhauerschen Pessimismus behauptet sein.

hat sich an ihm vollzogen; während sich vordem der Forschungsbetrieb, als Pseudowissenschaft, nach antizipierten Wünschen richtete, richten sich jetzt die Wünsche nach dem Ergebnis sich frei entfaltender Forschung; wie das, wird noch zu zeigen sein. An Stelle dogmatischen Denkens im Dienst voreiliger Emotionen tritt jetzt die reine, die empiristische Emotion, will sagen, Gefühl, Wunsch und Wille, die sich auf der Basis gültiger Einsicht erheben, so daß der Wille nicht auf Unmögliches ausgeht, sondern seine Ziele so setzt, daß der Charakter des Seins deren Erfüllung nicht ausschließt. Erst hierin ist die vollkommene Synthesis intellektuellen und emotionalen Gebarens geglückt.

Machen wir uns das durch einen konkreten Hinweis deutlich. Der Glaube an Unsterblichkeit, obzwar er seinen Ursprung der intellektuellen Bewußtseinsverfassung des Primitiven verdankt, wird durch den natürlichen Daseinswunsch alles unverkümmerten Lebens doch sehr gefestigt.⁸ Wenn nun vorurteilslose Erkenntnis findet, um die Unsterblichkeit sei es schlecht bestellt, sollte das nicht dem Willen ein Stachel sein, aus der Erde soviel zu machen, als sich irgend machen läßt? Dies würde jedenfalls die logisch-empiristische Haltung sein. Wenn unser Dasein wäre wie ein Blitz zwischen zwei Dunkelheiten, einer, aus der es kommt, und einer, in die es geht, sollten wir dann nicht die Minute des Hellseins bis zum Äußersten nutzen? Anstatt daß wir weiter von Unsterblichkeit träumen und dadurch den Wertakzent auf ein Jenseits verlegen. Allerdings müßte Voraussetzung sein, daß kritische Einsicht in der Tat gewichtige Gründe gegen ein postmortales Sein liefert; man darf diese nicht pragmatistisch erzeugen, weil man sie wünscht. Hierzu besteht manche Verführung; wer erst einmal den Gedanken von der Gestaltung der Erde als Aufgabe für den Menschen, das Individuum wie die Gattung, in seiner ganzen Größe gefaßt hat, will ihm vielleicht nicht dadurch sein Ausmaß nehmen, daß er das irdische Dasein

⁸ Vgl. zur Entstehung der Unsterblichkeits- und Gottesvorstellung die Arbeit des Verfassers: „Die Religion in ihrer dogmatischen und ihrer reinen Form“, Ernst Reinhardt, München 1930, S. 37 ff., bes. S. 43.

als Bruchstück einer umfassenderen Existenz begreift; so wird er, merkwürdig genug, zum Gegner seiner eigenen Unsterblichkeit. Aber auch zum Pragmatisten, dem es an Wissenschaft fehlt. Nur wenn die genannte Voraussetzung erfüllt ist, erweist sich solche Willenshaltung als mehr denn eine Spielerei, dann ist sie für jeden Gebot, der seinem Erkenntniswillen nicht durch vorweggenommene Emotionen widerstreiten will: Gebot für den wissenschaftlichen Menschen.

Dies als Vorbild, entsprechende Fälle gibt es mancherlei, die alle auf analoge Art zu betrachten sind. Daher erwächst dem philosophischen Denken eine neue, bisher nicht gesehene, geschweige systematisch in Angriff genommene Aufgabe: zu zeigen, wie nach bestimmtem Prinzip aus der Kenntnis eines Tatbestands allgemeiner Natur freudige Emotionen zu gewinnen sind, d. h. was er für eine Haltung bedeutet, die alle Gegenstände daraufhin ansieht, von ihnen zu möglichst wertvollem — im letzten Grunde: lustbetontem — Handeln hingeführt zu werden. Dieses Prinzip liegt, kurz gesagt, in der Einordnung des betreffenden Tatbestands in das System der individuellen Werte, genauer, in seiner Einordnung als Mittel zu deren Verwirklichung (wodurch ein allgemeingültiges Werturteil über ihn möglich wird, wenn er sich als Mittel zur Realisierung von Werten überhaupt, ohne Rücksicht auf ihre individuell variablen Inhalte, gebrauchen läßt). Durch solches Eingliedern erhält er eine andere Physiognomie als in wertfreier Betrachtung, welche nicht über seine bloße Feststellung hinausgeht. Das macht unser Beispiel sichtbar: Sterblichkeit als reiner Sachverhalt — immer vorausgesetzt, daß es damit seine Richtigkeit habe — wäre nichts als die begrenzte Dauer des individuellen Bewußtseins; wenn jedoch als Mittel eingefügt in das Wertsystem eines beliebigen Menschen, also unter dem Gesichtspunkt betrachtet, daß jedermann in seinem Leben Ziele verfolgt, dann drückt sie eine eminente Bedeutungssteigerung der menschlichen Existenz aus, gerade weil sie beschränkt ist, weil es kein Dahinter gibt, in dem man sein Handeln korrigieren könnte, und besagt

hiermit die Forderung, sie bis zum Letzten durchzugestalten. Dies ist das Wert-Gesicht der Sterblichkeit, wie es von Erkenntnis begründet wird, nicht von subjektivem Glauben.

So muß die Philosophie, um abschließend zu sein, mit solchen Wertbegriffen ihrer Lehren Horizont umstellen, und zwar mit denen aller letzten Seinsgesetze, von welchen Sterblichkeit oder ihr Gegensatz ja nur eines ist. Indem sie dies tut, mit anderen Worten: indem sie nach der wertvollsten emotionalen Stellung des Menschen zu Welt und Leben fragt, gewinnt sie ihren höchsten Punkt, wird sie zur Philosophie der Religion, ist doch Religion nichts anderes als emotionales Verhalten zum Inbegriff alles Seins, zur Welt. Da sucht sie nun das seinen Zielsetzungen günstigste Gefühlsverhältnis des Menschen zur Seinstotalität zu ermitteln, welches er auf dem Boden der Erkenntnis nur immer haben kann, und muß mithin auch die umfassendsten Tatbestände der Wirklichkeit darauf prüfen, wie sie möglichst befriedigender Auswertung zu unterziehen sind. Daß hierbei die Philosophie in eine kritische Auseinandersetzung mit den historischen Religionen gerät, ist unvermeidlich; basieren diese doch schwerlich auf gültiger Einsicht, so daß sie dogmatisch genannt werden müssen. Sofern gemäß unserer Überlegung die Philosophie — als Wissenschaft — zunächst die Seinsgesetze zu erkennen und erst hinterher die lustbetonteste Gefühlseinstellung zu ihnen zu bestimmen hat, wird eine neue Art Religiosität begründet, welche im emotionalen Verhalten zur gültig gesehenen, also zur wirklichen — nicht zur eingebildeten — Welt besteht: wir wollen sie als reine Religion bezeichnen.⁹ Allein in ihr ist die dialektische Spannung über-

⁹ Der Unterschied zwischen Religion und Philosophie bleibt nach wie vor bestehen. Religion ist Gefühl, Philosophie (Streben nach) Erkenntnis. Wenn sich das Gefühl auf eine — in ihren begrifflich fixierten Teilen — gültig erkannte Welt richtet, liegt eine Verbindungseinheit von Religion und Philosophie vor: es ist die reine Religion. Andererseits: wie jedes beliebige Etwas Gegenstand philosophischer Klärung sein kann, so zweifellos auch die Religion, so daß alle auf endgültige Einsicht ab-

wunden, welche aus der natürlichen Tendenz des Menschen erwächst, die Gegenstände der Erkenntnis nach seinen Wunschvorstellungen zu modeln, so daß der Pragmatismus hier keine Stätte hat.

Wenn sich daher in reiner Religion bzw. in derjenigen ihrer Formen, die Weltlust, nicht Weltablehnung ist, die gesuchte Synthese intellektuellen und emotionalen Gebarens vollzieht, muß noch einmal darauf hingewiesen werden, daß sie schwerlich als allgemeiner Wert, allen Menschen auferlegte Forderung, betrachtet werden darf. Sie ist vielmehr nur für die Art Mensch ein Wert, die ihr Gefühl nicht auf Kosten der Erkenntnis bereichern, sondern beide Mächte nach den ihnen innewohnenden Normen (Wahrheit und Lust) zu voller Eigengesetzlichkeit entfalten will. Eine Analyse des Kulturbegriffs, deren Durchführung wir uns hier versagen müssen, würde ergeben, daß alle Tatbestände, welche der wertgemäßen Ausgestaltung des Denkens als einer menschlichen Grundanlage entspringen, Anrecht auf den Namen Kultur besitzen. Reine Religion, die sich auf dem Fundament gültigen Denkens erbaut, würde daher als religiöses Kulturideal zu betrachten sein. Freilich, Allgemeinverbindlichkeit kommt ihm nicht zu; nicht jedermanns selbstgesetzlicher Wille muß darauf ausgehen, Kultur zu haben. Bilden doch die Kulturwerte nur einen Teil aller möglichen Lebensziele: nur wo die Wertrangordnung des Individuums an überlegener Stelle auf Kulturleistung (bzw. Kulturgenuß) gerichtet ist, auf Kunst, Wissenschaft u. a., ist kulturelle Forderung real begründet, indem erst jetzt lebendiges Wollen sich dazu bereitgefunden hat, die Ausgestaltung einer gattungsmäßigen Elementaranlage — z. B. der intellektuellen — nach deren Eigenorm als seine Zielsetzung zu übernehmen.

zielende Betrachtung des religiösen Verhaltens und seiner Gesetze Philosophie, und zwar Religionsphilosophie ist, wogegen dieses Verhalten selbst, als unmittelbares Erlebnis, Religion genannt werden muß, gleichgültig ob es naiv gewachsen oder durch philosophische Bemühung mitgeformt ist. — Von diesen Dingen kann naturgemäß hier nur kurz gesprochen werden; ausführliche Darstellung findet man in der genannten Arbeit des Verfassers.

So dürfen wir unsere Betrachtung damit schließen: Der Pragmatismus wird überwunden durch das Heraufkommen einer Gesinnung, welche der Welt unerschrocken ins Auge blickt und sich, was sie auch sieht, eine emotionale Stärke und Sicherheit, eine Freudigkeit von Grund aus zu bewahren sucht. Denn dies ist das vollendete Ideal der Seele (so wenig es das eines jeden Menschen sein muß), alle ihre Möglichkeiten zu entwickeln, keine ihrer Elementaranlagen einer andern zuliebe verkümmern zu lassen, also in unserm Falle: zu erkennen und froh zu sein.

SCHOPENHAUER UND DAS PROBLEM DER WILLENSFREIHEIT.

Von

LUDWIG FULDA (Berlin).

I.

Fast ein Jahrhundert ist vergangen seit dem ersten Erscheinen von Schopenhauers klassischer „Preisschrift über die Freiheit des Willens“, diesem unübertroffenen Meister- und Musterstück einer klaren, eindringlichen, unwiderleglichen Beweisführung. Sie ist zudem so faßlich, so allgemeinverständlich vorgetragen, daß jeder offene Kopf auch ohne Fachkenntnisse, ohne philosophische Schulung und mühsame Verarbeitung sie unmittelbar begreifen muß. Niemand, der sie aufmerksam und unbefangen gelesen hat, kann sich jemals wieder ihren ehernen Schlußfolgerungen entziehen, während wer sie nicht gelesen hat, der Befugnis ermangelt, über das Thema mitzureden; denn er spräche wie der Blinde von der Farbe. Ihr Ergebnis, die Einsicht, daß es keine Willensfreiheit, oder genauer, keine Wahlfreiheit des Willens gibt und geben kann, ist zwar nicht erst von ihm aufgefunden worden; er selbst führt die stattliche Reihe der erlauchten Vorgänger an, die auf der Stufenleiter von dunkler Ahnung, von zaghafter Andeutung bis zu leuchtender Gewißheit sich dieser Einsicht erschlossen hatten. Sein unsterbliches Verdienst aber bleibt es, ihr zuerst die feste, lückenlose, tragkräftige Untermauerung geschaffen zu haben, auf der jeder Nachfolgende fußen muß, wenn er nicht in der Luft schweben will.

Fast ein Jahrhundert! Und dennoch ist diese Einsicht noch heute von allgemeiner Geltung meilenweit entfernt. Dennoch spukt noch heute in den Köpfen der Gebildeten, ja sogar in gelehrten Kompendien und auf wissenschaftlichen Kathedern die Fabel von der unumschränkten Freiheit des Willens so fröhlich weiter, als hätte Schopenhauer nie gelebt. Ein Zeugnis mehr für die Tatsache, daß eine

bewiesene Wahrheit noch lange nicht die Anwartschaft darauf hat, eine anerkannte, eine geglaubte Wahrheit zu werden; um so weniger, je gewichtiger die Interessen sind, die wirklichen oder die vermeintlichen, die sich zugunsten des Irrtums ihr entgegenstemmen. Geradeso wie die Kirche die Erkenntnis des Kopernikus mit äußerster Erbitterung bekämpfte, solange es irgend ging, weil sie die Erschütterung ihres Dogmengebäudes durch sie befürchtete, geradeso bekämpfen heute die verbündeten Großmächte der Religion, der Pädagogik und der Justiz noch immer die Erkenntnis von der durchgängigen Willensbestimmung, weil sie mit geradezu abergläubischer Angst sich von ihr bedroht wähnen. Beidemale eine überflüssige Sorge. Die Kirche hat den Sieg der Kopernikanischen Lehre überlebt, da weder dieser noch irgendein anderer Fortschritt der Naturwissenschaft das seelische Bedürfnis ihrer Gläubigen antasten kann, und nicht minder werden Religion, Pädagogik und Justiz das Durchdringen der Schopenhauerschen überleben. Noch mehr, sie bringt ihnen, recht betrachtet, Gewinn. Denn nur wenn der Wille der durchgängigen Bestimmung unterliegt, haben sie die Sicherheit, ihn ihren Zwecken gemäß bestimmen zu können.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst an der leitenden Hand Schopenhauers in aller Kürze die Lösung des Problems. Ohne Ursache gibt es keine Wirkung, folglich auch keine menschliche Handlung. Die Ursache tritt aber beim Menschen (wie beim Tier) ins Bewußtsein als Motiv, d. h. als Beweggrund. Ohne einen solchen Grund kann, wie schon das Wort besagt, der Mensch sich ebensowenig bewegen wie der Stein ohne Stoß. Er vermag nur als vernünftiges Wesen zwischen mehreren Motiven zu wählen; doch auch diese Wahl kann nicht willkürlich sein, da sie sonst wiederum ursachlos wäre. Vielmehr gibt das stärkere Motiv mit Notwendigkeit den Ausschlag. Somit ist das uns allen inwohnende Gefühl von der Freiheit unserer Entschließungen eine Illusion, die erst der besonnenen Überlegung weicht. „Ich kann tun, was ich will“, dieser Satz ist zwar zutreffend, insofern ich das Diktat meines Willens in Handlung

umsetzen kann. Allerdings nur (was Schopenhauer nicht erwähnt, offenbar weil er es für selbstverständlich hält) innerhalb der engen Begrenzung meiner physischen Macht. Ich kann, auch wenn ich es will, nicht einen Toten aufwecken, nicht als einzelner eine Schar von Feinden überwinden, nicht nach einem andern Stern verreisen usw. Aber wenn ich in meinem Machtbereich beliebig tun kann, was ich will, so kann ich doch nie und nimmer beliebig wollen. Denn um zu wollen, richtiger, um etwas zu wollen, dazu bedarf ich eben des Motivs, das entweder von einem äußeren Objekt ausgehen kann oder von einem bloßen Gedanken oder auch, wie ergänzt sei, von einer treibenden Empfindung (z. B. Hunger, Schmerz, Müdigkeit). Ist dieses Motiv stark genug, um überhaupt auf meinen Willen zu wirken, dann zwingt es ihn mit unwiderstehlicher Gewalt. Nur wirkt nicht jedes Motiv auf jeden in gleicher Art, sondern seine individuelle Wirkung hängt ab von dem individuellen Charakter. Motiv und Charakter sind also die beiden Faktoren, aus denen die Willensentschließung streng gesetzmäßig hervorgeht. Hat doch schon Kant gesagt, daß, wenn es möglich wäre, die innere Beschaffenheit eines Menschen und alle auf sie einwirkenden äußeren Veranlassungen vollständig zu kennen, man sein Verhalten mit derselben Gewißheit vorausberechnen könne wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis.

Dies der Kern von Schopenhauers scharfsinnig entwickelten und kunstvoll ausgebauten Darlegungen. Wenn ich es nun wage, einige eigene Gedanken daran zu knüpfen, so bin ich mir durchaus bewußt, daß ich lediglich hinzufüge, was er zwar in seiner Schrift und ihren Ergänzungen nicht ausgesprochen hat, was aber mit Leichtigkeit daraus abzuleiten ist. Es sind Aussichtspunkte, zu denen man gelangt, wenn man den Weg nachschreitet, auf dem er die Fackel vorantrug.

Als die eigentliche Streitfrage untersucht er vornehmlich die Frage nach dem sogenannten *liberum arbitrium indifferentiae*, der angeblichen freien Willensentscheidung zwischen entgegengesetzten Motiven, um den Trugschluß

aufzudecken, der aus der freien Überlegung die freie Entscheidung folgert. Dagegen streift er nur flüchtig die ebenso häufigen Fälle, in denen die Überlegung gar nicht zu Worte gelangt. Die Fälle nämlich, wo nur ein einziges Motiv ins Spiel kommt, ein Gegenmotiv zum mindesten nicht ins Bewußtsein tritt, die Alternative also nicht lautet, ob wir dieses tun wollen oder jenes, sondern ob wir dieses tun oder nicht tun wollen. Daß wir dann bei hinlänglicher Stärke des Motivs dieses eine besinnungslos tun müssen, wird nicht einmal der oberflächlichste Verstand in Abrede stellen. Wenn ein heißhungriger Mensch sich auf eine dampfende Schüssel stürzt oder ein ertrinkender nach dem bekannten Strohalm greift, wer möchte dann behaupten, er hätte das ebensogut auch unterlassen können?

Noch schärfer tritt dies blinde Muß bei den kriminellen Affekthandlungen hervor. Zorn, Eifersucht, Rache, Brunst, Notwehr in Todesangst führen zu so spontan gewaltsamen Willensentladungen, daß irgendein Gegenmotiv unmöglich früher auftauchen kann als nach vollbrachter Tat. Bei Tötung im Affekt verneint bekanntlich sogar das Strafgesetzbuch die Möglichkeit der Überlegung und darum der Willensfreiheit.

Dem Stärkegrad des Motivs, immer vorausgesetzt, daß es die Alleinherrschaft ausübt, steht allerdings noch der Stärkegrad des Willens gegenüber, der, wie man weiß, bei den einzelnen Menschen die größte Verschiedenheit aufweist. Und es ist ohne weiteres ersichtlich, daß, je schwächer der Wille ist, um so stärker das Motiv sein muß, das ihn zur Handlung nötigt, während umgekehrt, je stärker der Wille ist, ein um so schwächeres Motiv hierzu genügt. Ein heftiges Begehren wird nur des kleinsten Anstoßes bedürfen, um sich zur Tat hinreißen zu lassen; umgekehrt wird der träge, der gleichgültige, der matte Wille nur auf sehr dringliche Beweggründe reagieren. Ferner läßt sich bei jeder menschlichen Wechselbeziehung beobachten, daß der stärkere Wille den schwächeren unweigerlich bezwingt, namentlich in der Ehe. Doch auch bei ein und demselben Menschen walten für den Stärkegrad des Willens je nach

seiner augenblicklichen Disposition sehr bedeutende Unterschiede. Dieselbe dampfende Schüssel, über die er als Hungriger herfällt, wird er als Gesättigter verschmähen. Hinwiederum wird er als Halbverschmachteter eine schimmelige Brotrinde hinunterschlingen, die er bei bloßem guten Appetit mit Ekel zurückgewiesen hätte. Desgleichen wird der wache Mensch in der Nacht vom leisesten Geräusch alarmiert werden, indes ihn als Schlaftrunkenen erst ein Kanonenschuß auf die Beine bringt.

Wenn hier überall die Zwangsläufigkeit für jedes Kind zutage liegt, so wird sie bei der Wahl zwischen zwei oder mehreren Motiven durch den obengenannten unausrottbaren Trugschluß vernebelt. Der Wille, so viel steht fest, kommt um diese Wahl nicht herum, einerlei, wie stark oder wie schwach er ist. Es bleibt nur noch zu erkennen, daß die Nötigung zum Wählen sich auch darauf erstreckt, wie er wählt. Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen kann zwar das Für und Wider der gleichzeitig auf ihn eindringenden Motive sich bis zur vollsten Klarheit verdeutlichen; aber wie er daraufhin sich entscheidet, je nach seiner Wesensart sich entscheiden muß, hängt ausschließlich von ihnen ab. Das zeigt am besten gerade der Satz: „Ich kann tun, was ich will“ durch seine Umkehr: „Ich kann nicht tun, was ich nicht will“. Erinnern wir uns an das Schulbeispiel vom Herkules am Scheidewege. Die Lust und die Tugend halten ihm ihre einander widerstreitenden Motive vor, und er wählt nach kurzem Besinnen den Weg der Tugend. Er muß ihn gehen, weil er ihn gehen will; um das Betreten des anderen wollen zu können, dürfte er nicht Herkules sein.

An einem solchen Scheideweg stehen wir alle, nicht nur einmal im Leben, sondern jeden Tag, jede Stunde, und dann haben wir zu erwägen, ob wir uns nach rechts oder links wenden wollen, nach vorwärts oder rückwärts. Zu erwägen! Eines der vielen Wörter, die den unvergleichlichen Vorzug der deutschen Sprache bekunden, auch im Abstrakten sinnbildlich zu sein. Sie liefert uns damit das Sinnbild, das wie kein anderes den Vorgang anschaulich macht. Erwägen heißt abwägen, heißt die Beweggründe auf

die Waage legen, und dieselbe Notwendigkeit, mit der auf der wirklichen Waage die Schale mit dem schwereren Gewicht niedersinkt und die mit dem leichteren emporschnellt, regiert auch die Willenswaage; nur daß ihre Gewichte die Motive sind. Deren Gewichtigkeit bestimmt den Willensakt ausnahmslos und unbedingt. Das schließt natürlich nicht aus, daß im vorletzten Augenblick das Zünglein noch umschlagen kann. Aber ganz gewiß nicht dadurch, daß es den Gesetzen der Schwerkraft trotzt, sondern bloß dadurch, daß die leichtere Schale durch ein nachträgliches neues Gewicht zur schwereren gemacht wird. Hier eröffnet sich das weite Gebiet der Willensbeeinflussung durch Gegengewichte. Ein Verbrecher, im Begriff, eine Missetat zu begehen, kann von ihr abgehalten werden durch eine packende Mahnung, durch die ihm eingepredigte Furcht vor zeitlicher oder ewiger Verdammnis. Auch können die Gegengewichte in ihm selbst entstehen, etwa durch ein böses Vorzeichen oder die plötzlich entdeckte Gefahr des Verrats; wobei es immer darauf ankommt, ob sie schwer genug sind, um das ursprünglich ausschlaggebende Gewicht, den von der Tat erhofften Vorteil, zu überwiegen. Ein anderes Gegengewicht hat Schopenhauer an einem glänzenden Beispiel erläutert. Ein Mensch kann durch die Bestreitung seiner Willensfreiheit gereizt werden, eine seinem natürlichen Hang zuwiderlaufende Handlung zu vollführen, gerade weil man ihm die Befähigung dazu abspricht. Doch kann dies immer nur eine Handlung von geringer Tragweite sein, da, sobald sie einen erheblichen Kraftaufwand von ihm verlangen oder ihn ernsthaft schädigen würde, dieses künstliche Gegengewicht viel zu schwach wäre.

Die Präzision der Willenswaage experimentell nachzuprüfen hat man am besten Gelegenheit, wenn die jeweilige Schwere der Gewichte sich in Zahlen ausdrücken läßt; denn die Entscheidung wird dann zu einem einfachen Rechenexempel. Hierzu eignen sich darum ganz besonders Gewichte aus Gold. „Nach Golde drängt, am Golde hängt doch alles.“ Tatsächlich gibt es kaum ein Motiv, das den Willen mächtiger bestimmt als das Geld; ist es doch das

unentbehrliche Mittel zum Lebensunterhalt und darüber hinaus zu allen materiellen und den meisten ideellen Genüssen. (Daher man auch kurzweg von Mitteln spricht, wenn man einen wohlgefüllten Beutel meint.) Man lege in die eine Waagschale langsam nacheinander Goldstück auf Goldstück, und man wird rein ziffernmäßig ausprobieren können, bei welchem Gewicht die Schale sinkt und folglich die andere Schale, gefüllt mit Grundsätzen, steigt, steigen muß. Zynische Herrennaturen gefallen sich in der Annahme, daß jeder und jede ihren Preis haben, und daß es nur von der ihm entsprechenden Höhe des Angebots abhängt, sie käuflich zu machen. Insofern haben sie jedenfalls recht, als je größer das Goldgewicht wird, um so stärker die Gegengewichte von Ehre, Stolz, Anstand, Gewissenhaftigkeit, Pflichttreue sein müssen, um standzuhalten. Schopenhauer berührt diese Goldprobe des Willens mit einem schlagenden Satz: „Wer mit zehn Dukaten nicht zu bestechen ist, aber wankt, wird es mit hundert sein.“ Welcher Lebenserfahrene könnte nicht weitere Beispiele anführen? Wird nicht gar manche tugendstrenge Frau den ungeliebten Mann, der sie mit einem Scheck von zehntausend Mark in der Hand zu verführen sucht, entrüstet abweisen, bei hunderttausend in Versuchung geraten und bei einer Million kapitulieren? Nicht nur Gewinnsucht, auch durchaus moralische Motive können die Schwächung und endliche Aufhebung des Widerstandes erzwingen. Man denke sich einen bisher makellosen Familienvater, verzehrt von der Sorge um die Seinen, um eine kranke Frau, ein aus Mangel an Pflege dahinsiechendes Kind, und man wird den Grad von eiserner Festigkeit in der einen Schale ermessen können, dessen es bedarf, um nicht der goldenen Lockung in der anderen zu erliegen.

Eine noch genauere Berechenbarkeit des Gewichtsverhältnisses offenbart sich beim Ausgeben des Geldes; ja, dieses Verhältnis läßt sich dann geradezu wie von einer Skala ablesen, nach der Formel: Je höher die Kosten einer Wunschbefriedigung, um so schwerer müssen ihre Motive wiegen. Es ist sonnenklar, daß ich für einen Gegenstand, der mir zehn Mark wert ist, nicht ebensogut auch hundert

Mark ausgeben könnte. Nein, der Wert des Gegenstandes, für den ich hundert Mark zu zahlen willig bin, muß in meinen Augen zehnmal so groß sein wie der Wert dessen, an den ich zehn Mark wende. Demgemäß beurteilen wir mit Unfehlbarkeit das Willensgewicht der Neigungen, der Passionen des Nebenmenschen nach dem Maßstab, wieviel er sich dies oder jenes kosten läßt. Sehen wir ihn sein Geld hinauswerfen, also für Dinge vertun, die uns minderwertig scheinen, so zweifeln wir sofort an seiner Normalität. Wer gar sein ganzes Vermögen verschenkt, der gilt als ein ausgemachter Narr, will sagen, einer, dessen Wille der Kontrolle des Verstandes völlig entbehrt. Daß es auch ein Heiliger sein könnte, dessen Wille sich vom Leben völlig abgekehrt hat, werden die wenigsten zugeben, weil es die wenigsten begreifen.

Die Willenswaage kann wie die wirkliche Waage eine Zeitlang schwanken, aber nur dann, wenn die Gewichte in beiden Schalen nicht wesentlich voneinander verschieden sind. Daraus ergibt sich der Zustand der Unentschlossenheit. Der Wille sieht noch nicht ab, welche Schale sich senken wird; er vermutet es bald von der einen, bald von der anderen und macht daher alle Schwankungen geduldig oder ungeduldig mit. Doch diesen ihm peinlichen Schwebeszustand kann er nimmermehr durch einen freien Entschluß beenden; er muß abwarten, bis die Waage zur Ruhe gelangt, und dann siegt wie allemal das schwerere Gewicht, sei die Differenz auch noch so unbedeutend.

Wie aber, wenn die Gewichte in beiden Schalen aufs Haar einander gleich sind, d. h. sich die Waage halten? Muß demzufolge der Wille dann nicht in dauerndem Gleichgewicht bleiben, derart, daß seine Unentschlossenheit zur Entschlußunfähigkeit erstarrt? Dieser theoretisch durchaus vorstellbare, wenn auch praktisch wohl höchst selten eintretende Fall hat schon früh die Denker in Verlegenheit gesetzt. Aber sie haben mehr mit ihm gespielt, als daß sie ihn ernstlich zu schlichten versucht hätten. Selbst Schopenhauer hat die bekannteste, sprichwörtlich gewordene Illustration zu diesem Fall, Buridans Esel, der zwischen

zwei gleich große und gleich weit von ihm entfernte Heubündel gestellt, verhungern muß, als ein Sophisma abgetan, ohne anzugeben, wie seine Sophistik zu widerlegen ist. Er hat bloß darauf aufmerksam gemacht, daß dieses dem französischen Scholastiker Buridan zugeschriebene, aber nicht in seinen Schriften enthaltene Paradoxon sich schon bei Dante findet, der vor Buridan gelebt hat, und zwar aus aristotelischer Quelle. Nur ist bei Dante der zwischen zwei gleich entfernten Speisen Verhungernde nicht ein Esel, sondern sogar ein Mensch. Nun denn, daß der Esel, der in solcher Lage verhungern würde, ein ganz furchtbarer Esel sein müßte und der Mensch erst recht, das sagt uns ohne weiteres unser gesunder Verstand. Wie aber der Wille dazu kommt, sich zwischen den zwei ihm vorgehaltenen Ködern zu entscheiden, und was ihn bewegt, zuerst nach dem einen zu schnappen, nicht nach dem andern, ist keineswegs so leicht einzusehen. Ja, hier stehen wir zunächst vor einem Rätsel, das uns verleiten könnte, in diesem als Beleg der Willensunfreiheit gedachten Beispiel eine Durchlöcherung von ihr zu wittern und ausnahmsweise die freie, mithin ursachlose Wahl trotz ihrer sonstigen Undenkbarkeit durch ein Hintertürchen wieder hereinschlüpfen zu lassen. Wie ist dieses Rätsel zu lösen? Es gibt meines Erachtens nur zwei Möglichkeiten. Entweder die beiden Speisen sind so vor dem Hungernden aufgestellt, daß er sie mit einem Blick überschauen kann; dann aber bilden sie für seinen Willen gar keine gegensätzliche Zweiheit, sondern eine Einheit, die ihn ebensowenig schwanken läßt, wie man schwankt, von welcher Seite man einen Apfel anbeißen soll. Oder die beiden Speisen stehen so zu ihm, daß er abwechselnd nur eine von beiden ins Auge fassen kann; dann wird mit Notwendigkeit ein kritischer Moment kommen, in dem sein Hunger ihm ein längeres Hin- und Herschauen verbietet, und die Speise, die er gerade in diesem kritischen Moment fixiert, wird die andere, jetzt eben nicht beachtete, ausstechen. Dieser Blick in diesem Moment liefert aber dann ein vorher nicht dagewesenes Zusatzgewicht, das die eine der bis dahin gleichbelasteten Waagschalen zum Sinken

nötigt, und der scheinbare Ausnahmefall mündet so in das allgemeine Gesetz.

II.

Schopenhauer hat gezeigt, wie jede Handlung das Produkt von Motiv und Charakter ist, und er hat die Philosophie um eine ihrer tiefsten und wichtigsten Erkenntnisse bereichert, indem er den individuellen Charakter als angeboren und unveränderlich enthüllte. Daraus ergibt sich, daß unser Wille schon durch unsere Geburt zur Hälfte vorbestimmt ist, da dieser eine der beiden Faktoren als konstante Größe uns von der Wiege bis zum Grabe begleitet. Doch wenn unsere Geburt mittelst unseres Charakters unser ganzes Tun bedingt, so bedingt sie noch weit darüber hinaus unser ganzes Sein, und diese in ihrer ungeheuren Tragweite kaum auszudenkende Willensbeschränkung hat Schopenhauer so gut wie gar nicht ins Treffen geführt. Zwar sagt er an einer merkwürdigen Stelle der Nachträge zu seiner Schrift über die Willensfreiheit (im Kapitel der Parerga „Zur Ethik“), keiner könne dieses oder jenes dadurch werden, „daß er es, wenn auch noch so gerne, sein möchte“. Aber er bezieht dieses Unvermögen eben nur auf den Charakter, nur auf seine These, daß der Mensch nicht beliebig wollen kann, was er will, und unterläßt den naheliegenden Schluß, daß der Mensch noch viel weniger beliebig sein kann, was er will. Die Möglichkeit der Wahl beginnt für ihn erst dann, wenn er zu allem Grundlegenden keine Wahl mehr hat.

„Ich habe mich nicht gemacht“, äußert Goethe einmal zu Eckermann, um die Vorzüge und Mängel seiner Natur als jenseits von seiner Selbstbestimmung zu bezeichnen. Niemand hat sich gemacht; niemand ist gefragt worden, weder ob er auf die Welt kommen will, noch wie, wo, wann und als was er auf die Welt kommen will. Stand es denn in meinem Belieben, überhaupt als Mensch geboren zu werden? Wenn ich nicht als Mücke oder Elefant, als Löwe oder Lamm, als Laubfrosch oder Haifisch geboren ward, was konnte ich dazu? Vermochte ich zu wählen, auf wel-

chem Planeten ich zum Leben zu erwachen wünschte, oder wenn es auf dem unsrigen geschah, in welchem Erdteil, welcher Zone, welchem Land, als Angehöriger eines zivilisierten oder wilden Volkes, einer weißen Rasse oder einer farbigen? Hatte ich zu entscheiden, in welchem Jahrhundert ich dies kurze Dasein verbringen mochte, zur Zeit der Pfahlbauten, im Mittelalter, in der Gegenwart oder in einer vielleicht besseren Zukunft? Wurde mir anheimgestellt, ob ich vorziehe, männlichen oder weiblichen Geschlechtes zu sein? Hatte ich einen Einfluß auf die sozialen Bedingungen meiner Geburt, dahingehend, ob sie im Palast oder in der Hütte stattfinden sollte, im Überfluß oder in der Dürftigkeit? Konnte ich mir meine Familie aussuchen, in behutsamer Würdigung der unabsehbaren Folgen, die für mich damit verknüpft sein mußten? Die scherzhafte Redensart, jemand sei vorsichtig gewesen in der Wahl seiner Eltern, will doch nur ironisch darauf hindeuten, wie unschuldig er an ihr war. Diese dringend gebotene Vorsicht können wir nicht walten lassen, müssen vielmehr mit unseren Eltern nicht nur alle äußeren Verhältnisse unserer Kindheit blindlings in den Kauf nehmen, die Art der Pflege und frühesten Erziehung, die Atmosphäre und Temperatur der Häuslichkeit, die Umwelt, die ersten und daher tiefstwurzelnden Eindrücke und Erfahrungen, mitsamt dem uns Ahnungslose vorweg verpflichtenden Glaubensbekenntnis und dem Namen, den wir durchs Leben zu tragen haben, sondern, was noch unendlich viel belangreicher ist, die Gesamtheit der von ihnen oder von ihren Vorfahren ererbten Eigenschaften. Der Charakter ist nur eine von ihnen. Eine andere, nicht minder entschiedene, nicht minder entscheidende ist unsere Körperbeschaffenheit. Was hängt nicht alles von meinen physischen Kräften ab, davon, ob ich als Schwächling antrete oder als Riese, mit strotzender Gesundheit oder mit dem Keim eines Leidens behaftet, mit Nerven wie Anker-taue oder wie Spinnenfäden! Sodann von meinem Blut, ob es feurig oder kühl durch meine Adern rinnt, ein Temperament aus mir macht oder eine Schlafhaube! Nicht minder schicksalhaft wirkt mein Äußeres, je nachdem ich

grad oder krumm gewachsen bin, ein schönes oder häßliches, anziehendes oder abstoßendes Gesicht mitbekommen habe, eine Stimme von wohl lautendem oder mißtönendem Klang. Und nun erst meine Geistesverfassung! In welchem Ausmaß prädestiniert sie meinen Lebenslauf, ohne daß es mir vergönnt war, Quantität und Qualität meiner Intelligenz, meiner Gaben, Anlagen, Fähigkeiten mir nach Gefallen auszulesen. Nein, ich besaß nicht die geringste Freiheit zu dem Entschluß, ob ich als Dummkopf das Licht der Welt erblicken will oder als Genie.

Es bedarf keiner Ausführung, wie gebieterisch diese zahllosen primären Modalitäten unsern Willen festlegen, schon bevor er zu wollen anfängt. Sie umklammern ihn so dicht, daß, noch ehe er zum erstenmal am Scheidewege steht, die meisten Wege von vornherein ihm abgeschnitten sind und der für seine Bahn ihm übriggelassene Spielraum wie von hohen Mauern umschlossen ist. Bei der überwältigenden Mehrheit der Menschen braucht man daher gar nicht die Kenntnis ihres Charakters und der ihn bestimmenden Motive, sondern allein die Kenntnis ihres Ursprungs, um den Verlauf ihres Lebens mit ziemlicher Gewißheit voraussehen, es sei denn, daß außergewöhnliche Ereignisse ihn ablenken. Der Durchschnittsmensch will in der Hauptsache nichts anderes, als was sein Vater und Großvater wollte, folgt beinahe mechanisch ihren Fußtapfen. Er haftet lebenslänglich in dem väterlichen Heimatboden, dem väterlichen Stand, Gesellschaftskreis und Beruf, und sollte er in mutwilliger Jugend noch zu irgendeiner Abweichung Lust verspüren, so wird sie alsbald vom Herkommen erstickt. Er bleibt befangen (gefangen) in den überlieferten Begriffen, Anschauungen und Vorurteilen seiner kleinen Welt. Seine eigenen Entschlüsse und Handlungen können sich daher immer nur auf das Nächstliegende beziehen, ohne daß er jemals auch nur daran dächte, die ihm von Haus aus gezogenen Schranken zu durchbrechen. Wobei die wirtschaftlichen Hemmungen noch nicht mitgerechnet sind, die in der Regel die natürlichen vervielfachen. Bloß eine geringe Minderheit ist von der Natur mit so überragenden

Willens- oder Geisteskräften oder mit beiden zugleich ausgestattet, daß sie wenigstens von den äußeren Gegebenheiten ihrer Herkunft sich loszulösen, die Straße, die sie wandeln, den Ort, an dem sie Wurzel schlagen, die Hebel, die sie ansetzen, das Ziel, dem sie zustreben will, selbständig zu wählen und dadurch einige der angeborenen Ketten abzustreifen vermag. Über ihren Schatten aber können auch diese Begünstigten nicht springen; denn kein Mensch, auch nicht der bedeutendste, der begabteste, kann seine angeerbte Wesenheit verleugnen. „Setz deinen Fuß auf ellenhohe Socken, du bleibst doch immer, was du bist.“

Daß wir nicht willkürlich die tausend starren Vorbedingungen unserer Existenz verändern können, darüber gibt es im allgemeinen schwerlich eine Meinungsverschiedenheit. Der Bauernsohn Peer Gynt, der sich einbildet, es liege nur an ihm, ein Kaiser zu werden, wird dadurch als heillosen Phantast gekennzeichnet. Einen Neger, der sich träumen ließe, durch Willensanstrengung sich in einen Kaukasier umgestalten zu können, würde man ins Irrenhaus befördern. Für ebenso wahnsinnig müßte man eine Frau erklären, die der fixen Idee verfiel, sie könnte sich, wenn sie nur wollte, in einen Mann verwandeln. (Und wie viele Frauen haben das schon gewollt!) Es hat wohl auch noch niemand je geglaubt, daß man mit aller Zucht, Unterweisung und Abrichtung aus einem dummen Menschen einen klugen, aus einem untalentierten einen talentvollen machen kann. Nur in einem Punkte versagt die unbezweifelte Selbstverständlichkeit dieses Axioms. Nur daß man aus einem leichtfertigen Menschen einen gewissenhaften, aus einem unredlichen einen rechtschaffenen, aus einem halsstarrigen einen nachgiebigen, aus einem hochmütigen einen bescheidenen, aus einem bösen einen guten machen kann, kurzum daß der angeborene Charakter im Gegensatz zu allen übrigen Angeborenhheiten sich ändern läßt, das ist die Position, die von den verbündeten Hütern der Moral wie eine belagerte Festung bis zum letzten Blutstropfen verteidigt wird. Denn fast noch mehr als die Willensfreiheit scheint ihnen die Veränderlichkeit des Charakters die Voraussetzung

für jede moralische, religiöse, pädagogische Beeinflussung, und sie verkennen auch hier, wie sehr sie damit sich selbst im Lichte stehen. Im Wahn, man könne einen unveränderlichen Charakter nicht beeinflussen, merken sie nicht, daß gerade die Beeinflussung eines veränderlichen nicht von Dauer sein könnte. Oder sie müßten im Widerspruch mit sich selber und mit der Logik annehmen, daß es doch einen unveränderlichen Charakter gibt, nämlich von dem Zeitpunkt an, da sie ihn verändert haben!

Zunächst, den Charakter nicht für angeboren zu halten, hieße sich über die handgreiflichsten Tatsachen der alltäglichen Erfahrung hinwegsetzen. Verrät nicht schon der Säugling vor den ersten Regungen seines Intellekts sehr ausgeprägte Charakterzüge, wie etwa Liebenswürdigkeit oder Herbheit, sanfte oder störrische, heitere oder verdrießliche Gemütsart? Wer diese Züge für bereits erworbene, durch Umgebung und Behandlung verursachte ausgeben möchte, wie wollte der erklären, wieso die Kinder desselben Elternpaares trotz gleicher Umgebung und Behandlung durchgängig von Anfang an die größten Charakterverschiedenheiten an den Tag legen und dementsprechend auf die nämlichen Einwirkungen höchst ungleich reagieren? Wann wäre es jemals gelungen, diese Verschiedenheiten allmählich zu verwischen? Im Gegenteil, sie treten, jedem Versuch der Nivellierung spottend, um so schroffer hervor, je weiter die Kinder heranwachsen, um sich mit zunehmendem Lebensalter noch mehr und mehr zu versteifen. Schon die allerersten Brüder, Kain und Abel, sind ein Beleg dafür. Die Eltern stehen verdutzt und ratlos vor dem Phänomen, daß der eine Sohn kaum des Gängelbandes bedarf, um zu geraten, während den anderen weder Strenge noch Milde davon abbringen, ein Taugenichts zu sein. Ja, wie häufig geht aus der ehrbarsten Familie ein rüdiges Schaf hervor, ein ausgemachter Lump, dessen Verworfenheit unfaßbar bleibt, wenn sie nicht auf das atavistische Erbteil eines entfernten, vergessenen Ahnherrn zurückgeführt werden mag.

Läßt man solchen unanfechtbaren Zeugnissen gegenüber den angeborenen Charakter wohl oder übel gelten, so be-

harret man um so fester darauf, er sei durch geeignete Leitung zu verbessern. Schopenhauer hat bündig dargetan, daß dieser allverbreitete, eingefleischte Glaube in die Brüche geht, so bald und so oft seine praktische Anwendung in Betracht kommt. Wir beurteilen jeden Menschen, mit dem wir es zu tun haben, nach seinem bisherigen Verhalten, und schließen daraus auf sein künftiges. Wir ziehen, ehe wir ihn anstellen oder ihm Kredit geben, Informationen über ihn ein, machen unser Vertrauen oder Mißtrauen abhängig von seiner Konduitenliste und lächeln skeptisch über seine oder eines dritten Versicherung, er sei inzwischen ein anderer geworden oder werde von jetzt an ein anderer sein. Das harte Schicksal jedes Vorbestraften, selbst wenn seine Tat nicht dem Hang zum Bösen, sondern nur einer einmaligen jugendlichen Entgleisung entsprang, beweist, wie unerbittlich die Gesellschaft ihre instinktive Überzeugung von der Unverbesserlichkeit des Charakters auf die Spitze treibt.

„Aber die Erziehung!“ So ruft ein Chor von vielen, teils angstvollen, teils entrüsteten Stimmen. „Wenn es so wäre, was hätte sie noch für einen Zweck?“ Es versteht sich, daß sie damit nur die sittliche Erziehung meinen, nicht die geistige, nur die auf das Handeln, nicht auf das Wissen gerichtete, da diese mit dem Charakter nichts zu schaffen hat oder doch nichts weiter von ihm beansprucht als Fleiß. Sie kann also ganz aus dem Spiele bleiben. Auf die Grenzen der sittlichen Erziehung jedoch hat Goethe ein helles Schlaglicht geworfen in dem Spruch: „Man könnt' erzogene Kinder gebären, wenn die Eltern erzogen wären.“ Mit anderen Worten, das Beste und das Schlechteste, was Eltern ihrem Kinde mitgeben können, geben sie ihm schon vor der Geburt mit. Das hindert aber die Erziehung keineswegs, auch in sittlicher Hinsicht Bedeutendes zu leisten. Sie kann die vorhandenen guten Triebe wesentlich stärken, die schlechten wesentlich schwächen, indem sie die Vorteile der ersteren, die Nachteile der letzteren nachdrücklich und unaufhörlich hervorhebt. Seien diese Vorteile und Nachteile materieller oder ideeller Art, mögen sie Lohn und

Strafe für das irdische oder Himmel und Hölle für ein jenseitiges Leben betreffen, sie werden zu anziehenden und abschreckenden Motiven. Damit erreicht die Erziehung auf höherer Stufe dasselbe, was die Dressur beim Tiere vollbringt, indem sie es wählen läßt zwischen Schlemmen und Fasten, zwischen Liebkosung und Peitsche. Doch weit entfernt, den Charakter dadurch zu verändern, verändert sie lediglich seine Entschlüsse und Handlungen. Mangelnde Vorzüge vermag sie nicht zu ersetzen, Geburtsfehler nicht auszumerzen. Der Tiger bleibt ein Tiger, auch wenn sein Bändiger ihm den Kopf in den Rachen steckt, ohne daß er zubeißt, und der Schuft bleibt ein Schuft, auch wenn er aus Berechnung oder Feigheit sein Lebtage sich vor einem Konflikt mit dem Strafgesetzbuch hütet. Ganz sicher aber ist es bei beiden niemals, ob nicht doch einmal ihre elementare Veranlagung die vor ihr aufgeschichteten Dämme durchstößt; das hat schon mancher Bändiger und mancher allzu vertrauensselige Mitmensch zu seinem Schaden erfahren müssen. Das unerschütterliche Gesetz der Waage waltet auch hier. Darum fragt es sich in jedem einzelnen Fall, welches Gewicht schwerer wiegt, das des Grundtriebs oder das der eingepflichten Gegenmotive. Genau so irrig ist es demnach, wenn man von Einflüssen zu sprechen pflegt, die den Charakter verderben. Sie verderben ihn nicht; sie unterstützen nur seine üblen Neigungen auf Kosten der besseren. Und auch das nur bei einem schwachen Charakter; von einem starken prallen sie ab. Nennt man schließlich einen Menschen charakterlos, so kann das nicht heißen, daß er überhaupt keinen Charakter hat, eine Unmöglichkeit. Man stellt ihn damit lediglich als einen unverläßlichen Charakter hin, der in seinen Gesinnungen, Parteinahmen und Freundschaften sein Mäntelchen nach dem Winde dreht. Woher nähme denn auch irgend jemand den Mut, von einem Verstorbenen oder Lebenden ein Charakterbild zu entwerfen, wenn er nicht die Stetigkeit der Physiognomie voraussetzen dürfte? Ein ewig wechselndes Gesicht könnte niemand porträtieren.

So in die Enge getrieben, verzichten die üblichen Ein-

wände gegen die Stabilität des Charakters noch lange nicht auf ein Rückzugsgefecht. Muß man widerwillig zugestehen, daß gewisse Eigenschaften nicht einzupflanzen sind, wo sie fehlen, so trachtet man doch von den angeborenen noch einige anezogene, anerziehbare zu trennen. Fleiß und Energie zum mindesten, dabei verbleibt man, könne doch jeder Mensch bei richtiger Leitung sich aneignen. Jeder? Welche unhaltbare Verallgemeinerung! Als wären Fleiß und Energie nicht ebensolche Naturgaben wie alle übrigen, dem einen geschenkt, dem andern versagt. Wohl kann der Faule sich fleißig und der Schlawe sich energisch stellen, solange man mit der Fuchtel hinter ihm her ist, doch nicht eine Minute länger, während echter Fleiß und echte Tatkraft keines Spornes bedürfen und vor keinem Hemmnis erlahmen. „Man hat es oder hat es nicht“, um mit Fontane zu reden.

Ernster zu nehmen ist dagegen der Hinweis auf nicht abzuleugnende Beispiele völliger Wandlung. Es hat zu allen Zeiten Menschen gegeben, seltene freilich und auserlesene, die durch Einkehr und Umkehr ihrem ganzen bisherigen Leben den Rücken wandten und von Stund' an einen neuen, konträr gerichteten Kurs verfolgten. Aufwühlende Erlebnisse, äußere wie innere, namentlich in der Form religiöser oder ethischer Erleuchtungen, führten zu diesem Wunder; denn nur als ein solches wußte vormals die ehrfürchtig stauende Mitwelt es zu deuten. Buddha, der hochgeborene, der eines Tages dem Thron, der Ehe und dem Besitz entsagt, um als Bettler eine neue Heilslehre zu verkünden; Saulus, der leidenschaftliche Gegner des Christentums, den die Vision vor Damaskus zum Paulus, dem ebenso leidenschaftlichen Apostel Christi bekehrt; und in jüngster Vergangenheit Tolstoi, der begüterte Aristokrat, der nach einer flotten Jugend sich im tiefsten wendend, das urchristliche Ideal nicht nur predigt, sondern ihm nachzuleben sich müht, bis er, ein todesnaher Greis, durch die Flucht aus Heim und Wohlstand es besiegelt — sie sind nur einige hervorragende Vertreter dieses Neuwerdens von Grund aus. Scheint nun in ihm die Regel nicht aufgehoben? Läßt sich denken, daß an einer so durchgreifenden Umstellung der Charakter

nicht teilnimmt, daß er von ihr unberührt derselbe bleibt wie zuvor? Die Gegenfrage muß lauten: Warum hat sie nur gerade bei so vereinzelt Menschen sich ereignet? Warum nicht auch bei solchen, die in der gleichen Lage, unter den gleichen Umständen lebten? Jeder andere der zahllosen indischen Prinzen neben, vor und nach Buddha hat nicht wie er die Vorrechte seiner Abkunft im Stich gelassen. Jeder andere Pharisäer an Stelle des Saulus vor Damaskus hätte nicht dessen Vision gehabt oder wäre, wenn er sie gehabt hätte, durch sie nicht zum Paulus geworden. Jeder andere russische Graf hat nicht wie Tolstoi die Traditionen seines Standes und die Bequemlichkeiten seines Reichtums abgeschüttelt. Wird uns dadurch nicht die Überzeugung aufgenötigt, daß zu einer solchen ungewöhnlichen Metamorphose ein ungewöhnlicher Charakter gehört, ein Charakter, der schon in seiner Uranlage als Keim enthält, was bei gebietendem Anlaß mächtig hervorbricht? Ist es nicht eine analoge Erscheinung, wenn eine ausgesprochene künstlerische Begabung, wie es öfters geschieht, in späteren Jahren überraschend sich kundgibt, nachdem sie, ihrem eigenen Inhaber unbewußt, bis dahin in ihm geschlummert hat? Oder wer mag behaupten, aus einer Raupe könne jemals ein Schmetterling entstehen, wäre dieser nicht bei ihrer Geburt in ihr vorgebildet gewesen?

Männer wie die genannten haben das gemeinsam, daß ein Umschwung ihrer Willensrichtung eintrat, von dem an sie etwas andres, etwas Entgegengesetztes wollten, für sich und die Menschheit, zu dessen Verwirklichung sie die gewaltigste Aktivität entfalteten. Ihre Wandlung ist daher nicht zu verwechseln mit jener noch viel radikaleren, die Schopenhauer im vierten Buch seines Hauptwerkes die Verneinung des Willens zum Leben nennt und als die höchste dem Menschen erreichbare Stufe der Erkenntnis und ethischen Vollkommenheit feiert. Denn bei ihr, die er in der Askese, im echten Mönchtum, d. h. in der endgültigen Abwendung von der Welt, gewahrt, und deren Träger er als Weltüberwinder, als Heilige im engeren und eigentlichen Sinn des Wortes preist, wird der Wille nicht umgestellt,

sondern hebt sich selber auf, tötet sich ab und will nur noch eines, nämlich das Nichtwollen. Daß die Ethik kein merkwürdigeres und kein erhabeneres Phänomen als dieses kennt, darin werden wir ihm rückhaltlos beistimmen. Wenn er aber so weit geht, in diesem einzigen Fall die von ihm selbst gelehrt Unveränderlichkeit des Charakters preiszugeben, so können wir ihm gerade als seine Jünger nicht folgen. Er spricht davon, daß ein so sich wandelnder Mensch „in ethischer Hinsicht genial wird“, nimmt also im Widerspruch zu seinem ganzen sonstigen Denken an, Genialität könne mit einemmal sich einfinden, wo sie bisher nicht vorhanden war. Er spricht ferner davon, der Charakter könne aufgehoben werden durch die Veränderung der Erkenntnis, ohne zu verraten, welcher Charakter. Denn daß alle Charaktere zu dieser fundamentalen Umkehr befähigt sind, hat er gewiß nicht gemeint, da er im Gegenteil betont, wie immer nur verhältnismäßig wenige Menschen zu ihr befähigt waren. Worauf aber beruhte diese Befähigung, wenn nicht eben auf ihrem angeborenen Charakter? Muß also nicht seine ursprüngliche Beschaffenheit auch in diesem Fall wie in jedem andern die unerläßliche Bedingung seines Verhaltens sein, dergestalt, daß er sich nicht aufhebt, nicht verändert, sondern nur von einer neuen, bis dahin nicht gezeigten, auch ihm verhüllt gewesenen Seite sich manifestiert? An Schopenhauers eigener Person ersehen wir ja deutlich, daß die Erkenntnis, auch die klarste und tiefste, den Charakter nicht aufheben kann. Um der von ihm verherrlichten Erlösung durch die Askese teilhaft zu werden, fehlte ihm die Veranlagung; war dazu doch sein Wille zum Leben, zum Erkennen, Lehren und Wirken viel zu ungestüm.

III.

Es darf nach dem Vorhergesagten mit Fug wiederholt werden, daß unser ganzes Ich in allem Gepräge des Leibes, des Geistes und namentlich auch des Charakters durch unsere Geburt vorbestimmt und gebunden ist. Das Gesamtergebnis dieser Gebundenheit, unsere Individualität, in die wir vom ersten bis zum letzten Augenblick unseres Lebens

eingepfercht sind, ist das wahre Fatum, ist unser Schicksal, bildlich ausgedrückt unser Los; wir haben es, ehe wir wurden, in der Lotterie der Natur gezogen, um erst hinterher zu erfahren, ob es ein Treffer oder eine Niete war. Niemand ist seines Glückes Schmied, weil niemand sich selbst geschmiedet hat. Die Freiheit des Willens wird hierdurch viel umfassender verneint als bei Schopenhauer, da sie nicht nur unserem Wollen abgesprochen wird, sondern unserem Sein. Er dagegen hat auf einem metaphysischen Umweg dem Sein im ganzen die volle Freiheit eingeräumt, die er dem Willen im besonderen aberkannte, indem er Kants Unterscheidung zwischen dem intelligiblen Charakter und dem empirischen übernahm. Für Kant war diese Unterscheidung unzweifelhaft ein Zugeständnis an die Theologie, um den ihr so teuren, so unentbehrlich dünkenden Begriff der Freiheit durch eine halb mystische Spekulation zu retten. Wenn sein größter Fortbildner, der mit einer Unerschrockenheit und Rücksichtslosigkeit ohnegleichen die Philosophie von übernatürlichen Voraussetzungen reinigte, diese Lehre beibehielt, so kann sie auch bei ihm nur als ein letzter Rest theologischer Eierschalen betrachtet werden. Der Mensch soll danach außer seinem empirischen Charakter noch einen transzendentalen haben, der jenem nicht nur vorangeht, sondern außerhalb der Erscheinungswelt, außerhalb von Raum, Zeit und Kausalität ihn als seinen Ableger mit absoluter Freiheit sich erschafft. In diesem Urcharakter soll der Wille als Ding an sich unseren individuellen Willen nach Gutdünken formen, so daß wir, was wir sind, in unserer Präexistenz selber sein gewollt haben, somit die volle Verantwortung dafür tragen. Das aber ist nicht mehr Wissen, sondern Glaube. Dieser intelligible Charakter entzieht sich unserem Intellekt und gehört, obgleich er unserem eigenen Wesen zugrunde liegen soll, als ein immanenter Schöpfer ebenso zur Mythologie wie der von außen her erschaffende Jehova. Denn einerlei, ob wir mit Schopenhauer den Willen als das Ding an sich ansehen oder nicht, jedenfalls kennen und erkennen wir ihn lediglich innerhalb der Erscheinungswelt, innerhalb von Raum, Zeit und Kau-

salität und als deren Gesetzen unterworfen; ja, wir vermögen ihn unabhängig von diesen nicht einmal zu denken, geschweige ihm einen bestimmten Inhalt beizulegen. Aber selbst den Fall gesetzt, dieser intelligible Charakter sei real, so könnten wir erst recht nicht begreifen, wie er dazu käme, sich beliebig in die zahllosen verschiedenen empirischen Charaktere zu zerspalten, sich in sie zu verpuppen, in ihnen zu verankern. Dann stünden wir erst recht vor dem Rätsel, warum er dem einen diese, dem andern jene moralischen Eigenschaften einverleibt, es sei denn, daß wir ihm neben seiner unbegrenzten Freiheit auch eine unbegrenzte Launenhaftigkeit zuschreiben.

Vielleicht ist aber trotzdem der intelligible Charakter begrifflich zu rechtfertigen, allerdings in gegenteiliger Bedeutung. Nicht als Erzeuger unseres individuellen Willens, vielmehr als sein Erzeugnis. Nicht als der Charakter, den wir vor unserem angeborenen besaßen, vielmehr als der, den wir an Stelle unseres angeborenen besitzen möchten, kurzum, nicht als Ursprung, vielmehr als Ziel. So aufgefaßt würde er zu einem bloßen Ideal, zu einem Traum unserer Sehnsucht und gerade dadurch zu einer psychologischen Wirklichkeit. Dann entspräche er dem uralten Verlangen des Menschen nach geläuterter Fortexistenz, das auch Schopenhauer in seiner Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich zum Ausdruck bringt. Denn wenn er als das Unsterbliche in uns nur den Willen anerkennt, den entpersönlichten, aber dafür von den Bedingtheiten des Raums, der Zeit und der Kausalität befreiten Willen, so stimmt er in einem Hauptpunkt mit den religiösen Dogmen von der Unsterblichkeit überein. Nämlich darin, daß auch in ihnen nicht so sehr auf ein endlos verlängertes Dasein Wert gelegt wird, wie auf ein gründlich verändertes, ein Dasein, das unsere Seele, Schopenhauerisch gesagt, unsern Willen aus den schnürenden Fesseln unserer irdischen Persönlichkeit erlöst. Am sichtbarsten spiegelt sich diese Tendenz im Glauben an die Seelenwanderung; doch auch die himmlische Seligkeit würde nicht locken, verhielße sie uns die Verewigung aller unserem leiblichen Ich im Diesseits

auferlegten Enge und Notdurft und nicht umgekehrt die Erfüllung dessen, was wir hienieden schmerzlich entbehrten; das aber ist eben die Willensfreiheit, zu sein, wie wir sein möchten.

Besinnen wir uns doch nur darauf, daß die Unfreiheit des Willens in bezug auf unser Sein uns tausendmal mehr bedrückt als die in bezug auf unser Wollen. Die letztere empfinden wir ja so gut wie niemals unmittelbar, da die Illusion der freien Entscheidung uns praktisch erhalten bleibt, selbst nachdem wir sie durch einen Denkprozeß theoretisch zerstört haben. Um so schärfer dagegen spüren wir in jedem Augenblick die Willensbeschränkung durch das, was wir sind und ohne Gnade bleiben müssen; um so härter stoßen wir uns an den Kerkerwänden unserer individuellen Beschaffenheit. An unser Ich, wie es vor seiner Bewußtheit und ohne unser Zutun sich gestaltet hat, sind wir lebenslänglich festgeschmiedet wie Prometheus an den Felsen, und es hilft uns ebensowenig wie ihm, an den Ketten zu rütteln. Wir kennen unsere Fehler und Schwächen, unsere Begrenztheiten und Unzulänglichkeiten, lernen sie mit den Jahren immer genauer kennen, leiden unter ihnen, und sind doch bei allem heißen Bemühen außerstande, uns ihnen zu entwinden. Nur ganz dumpfe, ganz primitive Menschen, deren Wille ausschließlich auf die nächste animalische Befriedigung gerichtet ist, mögen von dieser Qual des in sich selbst Verhaftetseins nichts ahnen. Unter denen aber, deren Menschentum sich über die Tierheit hinausgehoben hat, gibt es sicherlich keinen, der noch niemals aus tiefstem Herzen gewünscht hätte, anders zu sein, ein anderer zu sein.

Sobald sich ein solcher Wunsch auf die Vorzüge einer bestimmten Person bezieht, entspringt aus dieser Quelle der Neid. Aber wohlbemerkt eine besondere Art von Neid, der nicht wachgerufen wird von dem, was der andere hat, nur von dem, was der andere ist. Für Schopenhauer ist der Neid allemal ein Laster, weil er ihn gleichsetzt mit der Mißgunst. Doch gerade die deutsche Sprache hat vor vielen Fremdsprachen die Feinheit voraus, diese beiden irr-

tümlich für identisch genommenen Begriffe durch zwei verschiedene Worte zu trennen. Es gibt zwar keine Mißgunst ohne Neid; wohl aber gibt es einen Neid ohne Mißgunst. Wenn ich einen anderen beneide um das, was er hat, um seinen Besitz, seine Stellung, seinen Erfolg, so werde ich ihm diese Vorteile zumeist auch mißgönnen, eben weil ich sie statt seiner haben möchte, und weil es durchaus vorstellbar ist, daß ich sie statt seiner haben könnte. Doch sogar in diesen niedrigeren Neid braucht sich keine Mißgunst zu mischen, sofern ich nicht wünsche, daß es ihm schlechter gehen soll, nur gerne es ebenso gut hätte wie er. Vollends der an sich schon höhere Neid auf das, was einer ist, also auf zugestandene Überlegenheit seiner Qualität, wird fast immer frei von Mißgunst sein, weil mir der Gedanke, seine persönlichen Werte könnten ihm zu meinen Gunsten geraubt werden, gar nicht kommen kann. Noch weit mehr wird das zutreffen, wenn dieser höhere Neid nicht Lebenden gilt, sondern Verstorbenen, die jeder Beinträchtigung für immer entrückt sind. Dann ist er ein Korrelat der Bewunderung, des feurigen Sehns, dem Bewunderten zu ähneln, und verdient, als den edelsten Motiven entstammt, gewiß nicht den Namen eines Lasters. Wenn ich z. B. Goethe beneide, nicht um das, was er bedeutete, was er errang, sondern um das, was er war, so huldige ich ihm durch den demütigen Vergleich meiner Kleinheit mit seiner Größe.

Wer aber vermuten wollte, Menschen, deren außerordentliche Gaben er beneidet, müßten dank diesen mit den Bedingungen der eigenen Wesenheit zufriedener sein als er, der würde fehlgehen. Nein, gerade die höchststehenden Geister, die reichstveranlagten und weiteststrebenden werden durch die physischen, intellektuellen, moralischen Schranken ihrer Natur und der Menschennatur überhaupt am schlimmsten gepeinigt. Gerade bei ihnen wird der Gegensatz zwischen ihrem himmelstürmenden Wollen und ihren erdgebundenen Kräften zu einer nie zu überbrückenden, immer mehr sich verbreiternden Kluft. Kaum jemals hat ein zweiter Mensch gelebt, so vollendet orga-

nisiert, vom Geschick aus so verschwenderischem Füllhorn mit angeborenen Schätzen überschüttet wie Goethe. Doch hätte nicht auch er, er ganz besonders, die unüberwindliche Ohnmacht des Nichtaussichherauskönnens, Nichtübersichhinauskönnens tagtäglich als tragisches Verhängnis erlebt, so hätte er schwerlich den „Faust“ gedichtet. Den „Faust“, der in titanenhafter Auflehnung gegen den ihn drosselnden Zwang der Willensunfreiheit sein eigen Selbst zum Selbst der Menschheit erweitern möchte, und dessen Bund mit dem Teufel nur ein Symbol ist für die ebenso verzweifelte wie vergebliche Anstrengung, diesem unabänderlichen Zwang zu entinnen. Der Übermensch, wie der Erdgeist ihn (lange vor Nietzsche) mit mildem Spott benennt, bleibt nicht minder in das ein für allemal abgesteckte Gehege seines Ich gebannt als alle anderen Sterblichen, und darum ist die Tragödie des Faust die allgemeine, die ewige Tragödie des menschlichen Willens.

Unsere hiermit abgeschlossene Betrachtung, dem Vorbilde getreu, dem sie nacheifert, schmeichelt nicht. Sie hat gleich diesem zu erwarten, daß die Freunde der Selbsttäuschung sie wie alle ihrem Wohlgefallen und ihrer Eigenliebe widerstrebenden Gedankenreihen kurz abzufertigen und zu entwaffnen suchen durch die wehleidige Erwiderung: „Das wäre doch gar zu trostlos.“ Die Wahrheit hat nicht die Verpflichtung, tröstlich zu sein, und doch liegt für den, der sie liebt, der erquicklichste Trost in ihr selbst. Diesen Trost hat der Philosoph des Pessimismus in reichem Maße gespendet. Auf den Gipfeln der Erkenntnis wie des Gebirges herrscht Kälte, Starrheit und Einsamkeit; aber die Weite der Aussicht entschädigt dafür.

DIE VERANTWORTUNG DES GEISTIGEN MENSCHEN IN DER KRISIS DER GEGENWART.

Von

FRANZ MOCKRAUER (Dresden).

Es ist eine Eigentümlichkeit des Spiritualismus und Idealismus der europäischen philosophischen Tradition, daß die geistigen Akte des Menschen in der Gesamtheit seiner Lebensäußerungen mit einem außerordentlichen Maße von Selbständigkeit gegenüber der Sphäre des Wollens und Handelns ausgestattet werden. Diese Verselbständigung dessen, was „Geist“ genannt werden kann, hat zur Folge, daß in Theorie und Praxis häufig genug die geistigen Akte als für das Wollen und Handeln wohl Norm und Verantwortung schaffend, aber als ethischen Prinzipien selbst nicht unterworfen erscheinen, da sie ja eben nicht zur *voluntas*, sondern zur *cognitio* gehören. Wenn aber im folgenden von der Verantwortung des geistigen Menschen die Rede sein soll, so ist nicht nur diejenige Verantwortung gemeint, welche insbesondere der geistige Mensch für seine Handlungen und die ihnen zugrunde liegenden Willensentscheidungen trägt, die unter Führung des so oder so gearteten und sich verhaltenden „Geistes“ stehen, sondern unter diese Verantwortung fallen schon die geistigen Akte an und für sich, also die Akte der Wahrnehmungen, Gegenwärtighaltungen, Phantasievorstellungen und Urteile, aus deren gegenseitigen Bedeutungsbeziehungen sich die Folge der Bewußtseins- und insbesondere Erkenntnisakte aufbaut. Daß es sich auch hierbei um Willensakte handelt, wird insoweit nicht bestritten werden können, als die Bewußtseinsakte unmittelbar oder mittelbar von einem (wiederum bewußt geleiteten) Willen, d. h. willkürlich erzeugbar sind, z. B. in der Konzentration auf Denkaufgaben, in dem Vergegenwärtigen von Erinnerungen, in der aufmerksamen Übung der Wahrnehmung (die

hierdurch zur „Beobachtung“ wird), aber auch in der Art, wie ich bewußt die Gegenstände wähle, die dann zwangsläufig meine Wahrnehmung, meine Phantasie, mein Denken beschäftigen. Wer den voluntativen Charakter von Bewußtseinsvorgängen leugnet, den erinnere ich daran, in welchem hohem Maße das unwillkürlich, d. h. ohne Leitung durch Vorstellungen ablaufende Bewußtseinsleben durch Übung einer bewußten Leitung unterworfen werden kann (ob auch „soll“, bleibe dahingestellt), z. B. bei Ignatius von Loyola, beim Buddha und ihren Schulen. Wenn man aber darauf hinweist, daß die leitenden Vorstellungen des Willens, auch des Bewußtseinswillens, schließlich doch auf unbewußte Akte zurückgehen, die sich eben darum der „Verantwortung“ entziehen, so sind vom Standpunkt Schopenhauerscher Metaphysik auch diese „unbewußten Akte“ als Willensakte anzusehen, wenngleich als solche, die sich zu ihrem Vollzuge des Bewußtseins nicht bedienen. Ich schließe mich dieser Metaphysik an und ziehe aus ihr die Folgerung, daß auch für die unbewußten Akte uns die Verantwortung keineswegs abgenommen ist, da wir im Grunde nicht für die einzelnen Akte, sondern für den „intelligiblen Charakter“, dessen zeitliche Erscheinung sie darstellen, verantwortlich sind.

Wir tragen also Verantwortung auch für die Führung des Bewußtseins selbst, und gerade der Spiritualist müßte hierin die primäre Verantwortlichkeit überhaupt erblicken, wie dies Spinoza in seiner Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes offenbar getan hat. Allein Spinoza und der gesamte europäische Spiritualismus erleiden mit dem von Platon ausgehenden rational-metaphysischen Aristotelismus und den scholastisch-aristotelisch beeinflussten Spielarten des modernen Idealismus und metaphysischen „Realismus“ das Schicksal, verantwortliche Miturheber jener Krisis des europäischen Kulturlebens zu sein, in die wir heute hineingestellt sind und der gegenüber sich die Verantwortung des geistigen Menschen der Gegenwart bestimmt.

Diese Krisis äußert sich auf allen Gebieten der Kultur. Aber in ihrer größten, mit schweren akuten Gefahren

verbundenen Schärfe erscheint sie im weltanschaulich-religiösen und im wirtschaftlich-politischen Leben der Gegenwart durch Entartungserscheinungen, die wir uns vergegenwärtigen müssen, um sodann ihre Abhängigkeit von frühen Entartungen des europäischen Geistes zu untersuchen.

Als solche Erscheinungen auf weltanschaulich-religiösem Gebiet sind zu nennen: der autoritär-magisch-rationale Dogmatismus katholischer wie evangelischer kirchlicher Glaubenskreise, und ihm gegenüber die transzendenzunfähige Erfahrungsgebundenheit breiter Massen der großstädtischen Intelligenz und des handarbeitenden Volkes, die sich in der kurzatmigen Metaphysik eines dogmatischen Naturalismus ein Surrogat des verlorenen oder nie gehabten religiösen Reichtums sucht. Als Folgen hiervon: die Flucht vor der konkreten Verantwortung des Denkens und Handelns in eine Isolierung und Verabsolutierung untergeordneter Einzelwerte, eine Flucht in eine ästhetisch-theoretische Genuß-Rezeptivität ohne Gestaltungskraft (in weiten Kreisen des Bürgertums) oder in einen „geist-losen“ Aktivismus (in der Arbeiterschaft und den radikalisierten Gruppen der Bauernschaft und des Mittelstandes), ferner eine schwächliche Pflege hoher ethischer Werte mit völlig verfehlten naturalistischen Begründungsversuchen (in Kreisen der Monisten und „Freidenker“), positiver Bestialismus durch Lockerung sittlicher Bindungen und Hemmungen (Zunahme der Kriminalität, intellektuelle Begründungsversuche für kriminelle Haltungen, Anerkennung des Großverbrechertums in der öffentlichen Meinung, Verrohung des öffentlichen Lebens). Hinzu tritt die eigentümliche krisenhafte Gegenwartslage der Philosophie und Wissenschaft selbst, ferner der Zerfall der protestantischen Kirchen, das Eindringen absonderlicher Sekten und die Wucherungen astrologischen, okkulten, pseudomedizinischen und sonstigen Aberglaubens, endlich der Verlust einer wahrhaft geistigen Haltung in der akademischen Jugend.

Das Bild des wirtschaftlich-politischen Zerfalls zeigt folgende Züge: schwere, vielleicht un-

heilbare Absatz- und Verkehrsstockungen der autonomen „freien“ industrialisierten Marktwirtschaft und ihres Kredit-systems, als Folge davon unerhörte Arbeits- und Erwerbslosigkeit breiter Arbeitnehmermassen und zunehmende Verelendung inmitten einer durch die Technik quantitativ und qualitativ unglaublich erhöhten Gütererzeugung. Hierdurch und zum anderen Teil durch die geistige Krise hervorgerufen, aber wiederum die Wirtschaftskrise und die weltanschaulich-religiöse Krise verschärfend, eine Entartung des politischen Lebens durch sinnleeren Gruppen-Machtwillen und den Wegfall moralischer Bindungen. Hinzu tritt eine hemmungslos selbstsüchtige, Wirtschaft wie Politik verderbende Haltung einzelner „Führer“ und ganzer Gruppen, Schichten und Klassen, die pseudo-religiös und weltanschaulich zu unterbauen versucht wird und ihrerseits die Entartungen des religiös-weltanschaulichen Lebens geradezu diabolisch fördert.

Inmitten dieser verwickelten inneren und äußeren Drangsale unserer Zeit trüge der spezifisch geistige Mensch oder der Mensch als geistig wirkendes Wesen für das Geschehene wie für das zu Tuende eine besondere Verantwortung, wenn nachzuweisen wäre, daß die genannten Krisenphänomene direkt oder indirekt, ganz oder zu einem wesentlichen Teil auf Fehlakte und Irr-Haltungen des Geistes zurückgeführt werden müssen. Gerade das wird aber lebhaft bestritten, am lebhaftesten und grundsätzlichsten von denen, welche nur von einer Erneuerung des Willens und „Gefühls“, der „irrationalen Kräfte“, des Ethos und der Frömmigkeit, also ganz und gar nicht von einem rational gearteten Geiste, vom Denken, von Verstand und Vernunft, vom Bewußtsein her die Rettung erwarten; jedoch auch von jenen anderen, welche den Geist lediglich als ein Instrument zur Auffindung und Bedienung der Daseinsmechanik betrachten und in der Krisis nur die Notsituation noch nicht entdeckter Kausalzusammenhänge, die sich aus ihrer Naturgesetzlichkeit heraus oder mit intelligenter menschlicher Nachhilfe wieder zum Besseren regulieren werden, keinesfalls aber die Folge einer „Schuld“ des Geistes, der in eine

Irrhaltung hineingeraten wäre, erblicken. Gewisse Krisenphänomene werden von einzelnen Parteien überhaupt nicht als solche gewertet, zumal es sich um durchaus nichts Neues handelt. Dies gilt z. B. von dem autoritär-magisch-rationalen Dogmatismus der Kirche, mit dem wir es seit den ersten Konzilien zu tun haben, und von dem gerade führende Menschen unserer Zeit nicht lassen wollen. Einer anderen Partei erscheint die sinnlich-empirische Gebundenheit und Transzendenzunfähigkeit der Massen nicht als Zeichen der Krisis, zumal die sinnliche Bindung auch unter der Maske einer seit frühesten Menschheitstagen bestehenden phantastischen Scheinreligiosität durchaus bodenständiger primitiver Bevölkerung (z. B. in der typischen Bauernreligion)¹ deutlich erkennbar bleibt und von dem Empiristen nur der Phantasiecharakter, nicht die Sinnlichkeit oder Immanenz jener Vorstellungen beanstandet wird. Je nach ihrer eigenen weltanschaulichen und religiösen Haltung sehen die Beurteilenden die Krisis in durchaus verschiedenartigen Phänomenen und streiten sich darüber, was gesund und heilsam, was faul und krankhaft in unserem Kulturleben ist. So suchen sie auch Ursachen und Heilung in verschiedenen, ja entgegengesetzten Richtungen, und da, was dem einen Rettung verheißt, dem anderen als Weg ins endgültige Verderben erscheint, so verschärft sich der Gegensatz der Weltanschauungen und mithin die Krisis nur noch mehr. Die Schwierigkeit ist darum so groß, weil anscheinend vergeblich nach einer unbestreitbaren Grundlage der Urteilsbildung gesucht wird und jedes Urteil, anstatt die richtige Diagnose zu fördern, schon selbst ein Symptom der Krankheit sein kann. Aber eben diese Tatsache, daß so gegensätzlich denkende Menschen darin einig sind, daß mit bewußter Vernunft ein Ausweg gesucht werden soll und der Fortgang der Ereignisse keineswegs sich selbst überlassen werden darf, beweist ja nur, daß sie unerachtet ihrer sonst so verschiedenen Weltanschauungen der bewußten Vernunft — mit vollem

¹ Einen anmutigen und lehrreichen Beleg hierfür liefert Anzengruber in seiner Geschichte „Der gottüberlegene Jakob“ (in den „Dorfängern“).

Recht — die Fähigkeit einer tiefgehenden Einwirkung auf das Kulturleben zuschreiben und sich von dem Bewußtsein ihrer Verantwortung dahin getrieben fühlen, ihr eigenes Denken nach bestem Können zur Rettung aus der Krisis einzusetzen. Es genügt hier, diese Tatsache festzuhalten und damit anzuerkennen, daß der Geist, d. h. der denkende Mensch, ein gestaltender Faktor des Kulturlebens ist — wie weit und an welchen unmittelbaren Ansatzpunkten des gesellschaftlichen Geschehens, mag zunächst offen bleiben. Es wäre ein aussichtsloses, in eine unendliche Problematik verstricktes Bemühen, bei dieser Lage der Dinge, durch empirisch-historische Untersuchung in der Weise Max Webers und Ernst Troeltschs, eine Theorie von der Einwirkung des Geistes auf die Gesellschaft und damit von seiner spezifischen Verantwortung zu entwickeln. Diese Methode ist mit Vorsicht anwendbar, wenn von begrenzten geistigen Bewegungen der Vergangenheit und ihren Inhalten, z. B. dem Protestantismus, ausgegangen und dann ihre empirische Bedeutung für die moderne Kultur untersucht wird. Aber abgesehen von der Schwierigkeit, eine Gesamtlage wie die der Gegenwart mit hinreichender Gewißheit zu verstehen, geht unsere Frage auf die grundsätzliche Rolle des Geistes in der Kulturgestaltung und auf eine Wertentscheidung hinaus.

Wir werden also besser tun, wenn wir den Blick nicht weiter auf das verworrene Bild unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit, sondern auf den an ihrer Gestaltung beteiligten abendländischen Geist, d. h. auf die eigentümliche Geisteshaltung der an der Formung des Lebens beteiligten Generationen werfen und aus der Eigenart dieser historisch sich ergebenden Geisteshaltung und ihrer charakteristischen Wandlungen die weiteren Schlußfolgerungen ziehen.

Von der gemeinsamen Wurzel menschlich-voreuropäischer Geisteshaltung löst sich das Abendland durch die antike Wissenschaft und Philosophie, deren Einwirkungen auf das weltanschaulich-religiöse Leben auch unphilosophischer Massen nicht unterschätzt werden dürfen.

Vor dem entscheidenden ersten Schritt des Thales von Milet befand sich in Europa so gut wie sonst in der Menschheit der Geist in einem Zustande geringer Differenzierung. Die verschiedenen Funktionen der Wahrnehmung und der Imagination, des Denkens und des apperzeptiven, transzendent-intuitiven und imaginären Anschauens waren noch nicht grundsätzlich auseinandergetreten. Poesie, Magie, Religiosität woben sich ineinander. Von Wissenschaft in unserem Sinne kann für jene Kulturepoche nicht die Rede sein, an ihrer Stelle gelten Erfahrung und Weisheit, beide in poetisch-magische Vorstellungen eingekleidet. Der Mythos, nicht der Logos, charakterisiert das Zeitalter. Die durch Thales eingeleitete, nur für Europa gültig werdende Emanzipation des Verstandes und des Denkens als Wissenschaft von den Bindungen an das in unbewußte Instinkte gebettete Leben im Mythos war ein schöpferischer Akt von ungeheurer Tragweite. Geistiges Leben wird in ihm als denkende Wahrheitsfindung autonom und beginnt, sowohl durch Relativierung des Mythischen wie durch erfolgreiche theoretische und praktische Eroberung der „Wirklichkeit“, das Kulturleben der europäischen Menschen umzuformen. Aber mit dem Mythos wurde Unersetzlich-Unentbehrliches — die Tiefensicherheit pflanzlich-tierhaften Lebens, die Einheit und Harmonie der seelischen Kräfte, die innere Verbundenheit mit der Welt — verloren, wenn nicht das emanzipierte Erkenntnisstreben Wege zur Versöhnung mit dem Mythos, also zu seiner Rettung fand, oder Wege, um selbst auf eigene Weise jene Sinngehalte des bildhaften Bewußtseins sich zugänglich zu machen und in sich aufzunehmen. Daher hat die vorsokratische Philosophie — mit Ausnahme Demokrits von Abdera — einen durchaus religiösen Charakter, und erst Sophistik und atomistischer Materialismus im 5. Jahrhundert v. Chr. machen diesen ihren Anspruch fraglich. Das Bemühen des Sokrates und Platon, der Philosophie, gegenüber den von der Sophistik drohenden schweren Kulturgefahren, den Zugang zu überempirischen, transzendenten Bewußtseinsinhalten zu sichern, und zwar auf dem allein erkenntnislegitimen Wege wissenschaftlichen Beweises, führte

nun zu einem zweiten Schritt von ähnlicher Weltbedeutung wie die Tat der ersten jonischen Naturphilosophen. Die verfeinerte logische Methode, die kritisch kontrollierte Empirie veranlassen zwar eine Trennung von Wahrheit und Erfahrung einerseits, von Imagination und Poesie andererseits, aber die Versöhnung mit dem Mythos wird dadurch hergestellt, daß man in den abstrakten Gehalten des Denkens (wegen ihrer von Wahrnehmungsinhalten und Erfahrungsgegenständen deutlich unterschiedenen Art, Geltung und Dauer) das absolute Sein (die Dinge an sich) zu erfassen meint. Die Vernunft wird damit zur Fähigkeit, werthafter, Akte normierender, Sinn gebender Erkenntnisinhalte habhaft zu werden. Der Logos selbst wird zum Mythos — eben um jenes Etwas willen, dessen die Menschen am Mythos nicht entraten können, wenn sich das Leben nicht in Skepsis, Relativismus, Unsicherheit, Verwirrung auflösen, wenn es vielmehr seine geistig-schöpferischen Kulturkräfte entfalten soll. Die wissenschaftliche Vernunfthaltung der Antike verschmilzt mit dem Mythos dadurch, daß eben im Logos der Weg zur Transzendenz „gefunden“, d. h. an diese metaphysische Funktion der Vernunft „geglaubt“, und somit eine neue Mythologie, die Mythologie des Rationalismus, geschaffen wird. In den verschiedensten Ausprägungen und Richtungen (aristotelischer, neuplatonischer und stoischer Art, mit mannigfachen religiösen Inhalten des Morgen- und Abendlandes verbunden) hat diese Vernunftmythologie, diese „Erfindung der Griechen“, wie Scheler sie nannte, das europäische Leben nahezu 2000 Jahre unbestritten beherrscht und ihm in und mit seiner Entfaltung rationaler Kräfte (die epochen- und stoßweise erfolgte) den unentbehrlichen Mythos unter Wandlungen und Klärungen erhalten. Insbesondere nahm das werdende Christentum den Neuplatonismus und Aristotelismus (gegen Paulus und Augustinus, mit Johannes, Albertus Magnus und Thomas von Aquino) als Wesensbestandteil in sich auf. Ward auch die menschliche Vernunft in Ansehung der ewigen Wahrheit begrenzt zugunsten des göttlichen Geistes und seiner Offenbarung, so schmolzen in der Trinität doch „Logos“ und „Pneuma“ zu-

sammen, Gottes Geist erschien als das absolute Denken seiner selbst, die menschliche Vernunft konnte immerhin den mittleren Bereich zwischen der empirischen und der absoluten Wahrheit, den auch schon transzendenten Bereich der metaphysischen Wahrheiten kraft ihres eigenen Wesens erobern, und die von Aristoteles bis Hegel gefeierte intellektuelle Anschauung war nichts anderes als das selbstzufriedene Verweilen unter den blassesten Abstraktionen, gänzlich bar jedes platonisch-irrationalen „Enthusiasmus“, jeder vollgehaltigen künstlerischen Erlebniskraft, jeder echten religiösen Ekstase. Diese Beherrschung der menschlichen Weltauffassung durch eine in sich unwahre Vernunft-metaphysik und Vernunftmythologie diente in der antiken Welt durchaus der Befruchtung der mathematischen und empirischen Wissenschaften, die ihre eigene Methodik entwickeln konnten, und der Metaphysik selbst, in deren rationale Formen ein außerordentlich vertieftes Welt- und Transzendenz-Erlebnis, wenn auch illegitim, einströmen konnte. Der Volksmythos der religiösen Kulte konnte als sinnliches Symbol rationaler metaphysischer Wahrheiten bejaht werden. Erst als in der Spätantike die Vernunft an sich selber skeptisch irre wurde, als die pneumatische, nicht logische, Wahrheit christlicher Offenbarung dem müden Geiste Ruhe, Tiefe und Festigkeit brachte, erlahmte die Kraft zu empirischer Wissenschaft und erstarrte die Vernunft in ihrer metaphysischen Autorität, um schließlich gerade in dieser Haltung den Bereich des religiösen Lebens als theologische Dogmatik zu umklammern und zu beherrschen. Auf dem Höhepunkte des dogmatischen Rationalismus, der Scholastik, im 13. Jahrhundert konnten indessen weder die logischen noch die intuitiven Kräfte des menschlichen Geistes verharren. Denn diese Haltung löste sich von der empirischen wie der transzendenten Wirklichkeit los gerade durch die Illusion, diese letztere durch Begriffe zu haben. Die Vernunft erweckte eine doppelte Opposition gegen sich selbst: erstens die der eigenen Wiederbelebungs- und Gesundungsbestrebungen, die zum Boden der Erfahrung zurückverlangten und die Entwicklung der mo-

dernen mathematisch-empirischen Wissenschaften einleiten; zweitens die der intuitiven Erlebniskräfte, welche sich aus den starren Fesseln der abstrakten Dogmatik zu befreien und künstlerisch wie religiös einen neuen Mythos sinnlich-symbolisch aufzubauen suchten in Reformation und Renaissance. Indessen entschied sich der nun entbrennende Kampf keineswegs rasch und glücklich. Vielmehr dauert er in wechselnden Formen mit unverminderter Zähigkeit bis in unsere Tage fort, und die Krisis des heutigen Abendlandes ist, soweit geistige Faktoren an ihr teilhaben, nichts anderes als der Ausdruck eben dieses kulturselfmörderischen Kampfes. Die Opposition der untereinander ebenfalls gegnerischen empirischen und intuitiven Tendenzen des Geistes gegen die Autorität der metaphysischen Vernunft war deshalb so wirksam und erfolgreich, weil sie — bei aller Gegnerschaft untereinander — in einem Punkte einig waren und die Wahrheit auf ihrer Seite hatten: in der Entlarvung der Vernunftmythologie, die sowohl von Baco von Verulams *Novum Organum* wie von Meister Eckhardts mystischen Predigten eingeleitet wird. Wenn aber die Vernunft jenes Anspruchs auf Erfassung metaphysischer Wahrheit und die Metaphysik ihrer logischen Methode beraubt war, so gewann zwar die Wissenschaft ihren empirischen Boden wieder — allein die Verbindung zum Mythos ward zerrissen, die Anerkennung religiöser Glaubensinhalte als „Wahrheiten“ also in Frage gestellt und die Glaubenslehre der christlichen Tradition dem Zweifel, ja der begründbaren Leugnung ausgesetzt. Materialismus und Atheismus, Positivismus und Empirismus verdrängen als wissenschaftsgemäße Weltdeutungen den christlichen Mythos, Sinnabschwächung, Sinnwandlung und Sinnentleerung des europäischen Geistes ist die unvermeidliche Folge. Auf der anderen Seite ist der scholastische Dogmatismus des religiösen Lebens erst vom Protestantismus des 18. und 19. Jahrhunderts überwunden worden. Des aristotelischen Fundaments beraubt, stützte sich die protestantische Theologie zunächst noch mit unüberbietbarer Einseitigkeit. Starrheit und Enge auf „Gottes Wort“, also den dem Bibel-

text kraft der Verbalinspiration einwohnenden Logos, mit hin auf den Buchstaben der Bibel, die Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts und die Theologie Luthers. Diese Entartung des erkenntnis- und lehrmäßigen Teils der religiösen Kultur mußte im 18. Jahrhundert auf der einen Seite der Gefühlsreligiosität des Pietismus, auf der anderen Seite einer neuen Vernunftreligiosität der Aufklärung weichen. Seinen Höhepunkt erreichte der Kampf gegen Vernunftmetaphysik und Vernunftmythologie in der „Kritik der reinen Vernunft“ Immanuel Kants. In ihr ist die Unfähigkeit der theoretischen Vernunft, also der Wissenschaft, zu absoluten, transzendenten Wahrheiten zu gelangen, mit unübertrefflicher Gründlichkeit mittels einer eigentümlichen Methode der Selbstbetrachtung endgültig dargetan. Die Bemühungen der praktischen Vernunft und der teleologischen Urteilskraft führen bei Kant im günstigsten Falle zu Deutungen, Vermutungen, Postulaten und Glaubenssätzen. Durch die „Kritik der reinen Vernunft“ erwachte der europäische Mensch nicht nur aus dem „dogmatischen Schlummer“, sondern auch aus dem Traum der Vernunftmythologie, des Logos-Mythos, den er bis dahin für eine wache Logos-Wissenschaft gehalten hatte. Aber in dieser unerhörten Ernüchterung des Geistes ging die Verbindung zum Mythos des christlichen Zeitalters verloren. Unsicherheit und Sorge um die Rettung der Einheit und Tiefe des Geistes griff um sich, die religiöse Krisis begann um so ernstlicher, als im 19. Jahrhundert immer breitere Volksschichten an Stoffen und Mitteln der geistigen Bildung und damit an der geistigen Not teilzunehmen begannen und ihre materielle Not sie gegen die offizielle Kirchenlehre ablehnend machte, während die handgreiflichen Erfolge der Erfahrungs-, insbesondere der Naturwissenschaften diesen eine den kirchlichen Glauben verdrängende Autorität verliehen. Unbezweifelbar, außerhalb der Krisis stehend schien also nur noch die Wissenschaft, auf kantische Prinzipien gegründet; problematisch geworden, für viele bereits schädlich, sinnlos, vernichtenswert, der — immer nur rational gesuchte oder geleugnete — traditionelle reli-

giöse Sinngehalt des Lebens, ja jeder transzendente Sinngehalt überhaupt. Die Verweltlichung und Verdießseitigung der Kultur, die seit dem 15. Jahrhundert im Gange ist, wird zum bewußten Prinzip erhoben. Noch einmal — auf zwei Wegen — wirft sich die Romantik der Sinnentleerung des Daseins entgegen: zum ersten werden in Anknüpfung an Anschauungen Herders und Goethes aus Literatur und Volkstum, aus Sage, Mythos und Tradition Gestalten und Inhalte einer tiefsinnig-sinnlich-symbolischen Gefühlswelt von außerordentlichem Reichtum wiederbelebt und dem Zeitbewußtsein zugeführt (die Schlegel, Grimm, die romantischen Erzähler und Maler, Bachofen); zum zweiten bietet die immer noch vernunftmetaphysisch gefärbte Ideenwelt Kants Gelegenheit zu neuer rational-transzendenter Übersteigerung (Fichte, Schelling), oder unter Umgehung der Kantischen Kritik wird der aristotelische Dogmatismus, von neuen Lehren über das geschichtliche Werden in der Gesellschaft durchwoben und in neuem Stil gedacht, wieder aufgebaut (Hegel). Indessen folgte auf die kurze Zeit dieser wohlverständlichen Phantastik eine Epoche allerhärtester Ernüchterung, die Zeit des materialistischen Naturalismus, des empiristischen Positivismus, des formalistischen Neukritizismus, der antimetaphysischen Skepsis. Allein der Zustand einer derartigen, disziplinierten geistigen Askese, der von der strengen Wissenschaft gefordert schien, war und ist im Tiefsten unnatürlich und untragbar. Die bewußt geforderte „Sinnleere“ (Wertfreiheit) der Wissenschaft wurde der Kriegs- und Nachkriegsgeneration als „Sinnlosigkeit“ gegenüber der Fülle und dem Grauen des Lebens bewußt. Wieder feiert in der Phänomenologie Husserls, im „Realismus“ Nicolai Hartmanns, in der Gedankenwelt Heideggers, in der wachsenden Schätzung der katholisch-scholastischen Philosophie und im Neuhegelianismus der alte rationale Dogmatismus, der Vernunftmythos, der „Theorismus“ seine Auferstehung. Die Zeit scheint einen anderen Weg zu ihrem Mythos nicht zu finden. Andererseits haben sich Naturalismus und Positivismus zu so außerordentlicher volkstümlicher Breite entfaltet und im Marxismus sich des Denkens von

Millionen so sehr bemächtigt, daß die konkrete Kulturlage der Gegenwart zerrissener ist denn je. Das religiöse Leben sah sich durch die Kantische Kritik der rationalen Ausdrückbarkeit und Festigung seiner Glaubensinhalte beraubt. Während die katholische Welt, hiervon unberührt, die scholastische Theologie ganz unbeirrt vertritt und auf die jeweils neuen Kulturerscheinungen und -situationen anwendet, hat sich die protestantische Theologie teils in Gefühlsymbolismus, teils in kritische Religions- und Kirchengeschichte aufgelöst und erst in allerneuester Zeit eine gewaltsame Wendung zu einem weniger rationalen als dämonisch-imaginativen Dogmatismus zurück erlitten. Diese Wendung war dadurch verursacht worden, daß man erkannte, ja erlebte, wie durch die emotionale Theologie einerseits („Gefühl ist alles“) und die empiristisch-historische und damit relativistische Theologie andererseits dem religiösen Leben jede feste Verankerung von Erkenntnisinhalten seines Charakters im vernünftigen Gesamtbewußtsein unmöglich gemacht worden war. Es ergibt sich also folgendes: Der in sich irrige, einen sündhaften Abfall des Intellekts von dem ihm immanenten Gesetz darstellenden Logos-Mythos hatte als Ferment für die harmonische Verbundenheit des wissenschaftlichen Denkens mit der Fülle der Werterlebnisse gewirkt und dadurch im Abendland die antik-mittelalterliche Kultur teils vorchristlichen, teils christlichen Gepräges mitgeschaffen und vor dem Zerfall bewahrt. Aber gerade der konsequente Ausbau dieses Mythos hat ihn als „Mythos“, also als intellektuell Nicht-sein-sollendes, entlarvt und gezeigt, daß weder der Wissenschaft noch dem religiösen Leben damit gedient ist, wenn der Vernunft eine Fähigkeit der transzendenten Sinnerfassung zugewiesen wird, die sie, ihre Abstraktionen als folgenreiche, aber sekundäre Nachbilder unmittelbarer Anschauungsgehalte erzeugend, verknüpfend und denktechnisch anwendend, nicht besitzt. Schon der Nominalismus brachte die später vom englischen Empirismus weiterentwickelte Einsicht, daß ein solcher Anspruch der Vernunft gänzlich unbegründet, ja eine Illusion ist. Trotz eines Restes von Vernunftmetaphysik

ist Kant der „Alleszermalmer“ dieser Illusion, des Logos-Mythos geworden. Da aber hierdurch der Mythos der europäischen Kultur überhaupt bedroht und der Sinnentleerung des gesamten empirischen Daseins Vorschub geleistet wurde, so brachten das 19. und 20. Jahrhundert philosophische und theologische, weltanschauliche und religiöse Neubelebungen des Logos-Mythos, denen gegenüber ebenso unermüdlich und unerbittlich von den naturalistischen, voluntaristischen, erkenntniskritischen, „dionysischen“, intuitivistischen und echt religiösen, insbesondere russischen Richtungen im weltanschaulichen Leben der Gegenwart auf das Illusionäre gerade dieses Mythos hingewiesen, der Mythos also unwirksam gemacht wird. Die Entwicklung des europäischen Geistes scheint sich im Kreise zu drehen, aus Zerrissenheit und Unsicherheit den Weg zu einer neuen Haltung nicht zu finden und dadurch zum Zerfall, zur konkreten Entartung des gesellschaftlichen Lebens unserer Zeit zu führen, insbesondere durch gleichzeitige Ausbreitung eines sinnleer-sinnlosen Naturalismus (Freidenkerbewegung!) und durch Wiedererweckung primitiver, magisch-imaginativer Vernunft- und damit auch Sinnwidrigkeiten (Astrologie, Okkultismus, Wunderglaube jeder Art). Der Realismus logisch-metaphysischer Gegenstände löst sich auf in einen naiven Realismus der Erfahrungsgegenstände und den Realismus imaginierten Gegenstände, die beide den primitivsten Ausgangspunkt geistiger Entwicklung bilden. Ratlos steht dieser Situation und allen ihren oben dargelegten Folgen eine Philosophie gegenüber, welche zwischen dem rationalen Dogmatismus und seiner kritizistischen Negation keinen legitimen Weg zu metaphysischen Inhalten findet. Der einzelne geistige Mensch und die einer geistigen Aufgabe zugeordneten Schichten der Gesellschaft unserer Zeit aber tragen vor der Zukunft und der Ewigkeit die schwere Last der Verantwortung für ihre eigne Bewußtseinshaltung und deren Wirkungen.

Ohne an denjenigen weltanschaulichen Gesichtspunkten, die nach der obigen Darlegung selbst die Krisis verursachen und von ihr ergriffen sind, einen Stützpunkt finden zu kön-

nen, müssen wir nun versuchen, eine Norm der geistigen Haltung zu finden, eine intellektuelle Ethik zu entwickeln, aus der sich das seiner Verantwortung genügende Verhalten des geistigen Menschen in der Krisis der Gegenwart ergibt. Hier, wie bei der Ethik im allgemeinen, kann es sich nicht um bestimmte Inhalte des Tuns handeln — es wäre dies eine geistwidrige und leicht zu widerlegende Vorwegnahme der aus dem geistigen Leben selbst sich entfaltenden Erkenntnisse —, sondern um eine formale Ethik, die sich aus einer philosophischen, auf das Wesen des Geistes gerichteten Betrachtung der psychologisch-historischen Entfaltungen des Menschenbewußtseins unter der Direktive erlebter geistiger Verantwortung entwickeln läßt.

Im Wege steht uns zunächst die Entscheidung zwischen einer naturalistisch-biologischen bzw. pragmatistisch-vitalistischen Auffassung vom Wesen des menschlichen Bewußtseins, die man gern auf Schopenhauers Lehre vom Intellekt als einer $\mu\eta\chi\alpha\nu\acute{\eta}$ des Willens zurückführt, und jener anderen, die dem Bewußtsein eine eigne und eigengesetzliche Aufgabe, nämlich der Wahrheitsfindung (ohne Rücksicht auf Forderungen des Lebens der Bewußtseinsträger, d. i. der Menschen als Naturwesen), zuweist. Dem oberflächlichen Blick erscheint die erste Auffassung leicht als die lebensgemäßere, daher einer Heilung der vom Geiste her verursachten Kulturkrise förderlichere. Aber sie hat eine durchaus skeptische Konsequenz, hebt die Geltung der Norm des Bewußtseins, den Sinn des Begriffes „Wahrheit“ auf, und entwertet sich dadurch selbst wie jede andere skeptische Theorie. Wer die selbständige Wahrheitsnorm des Bewußtseins nicht gelten lassen will, sondern im Intellekt ausschließlich ein Organ der Vitalität erblickt, der nimmt dem Geiste seine spezifische Autonomie und Verantwortung und beraubt sich des Verständnisses für einen bedeutsamen Teil bewegender Spannungen der Kulturgeschichte. Die naturalistisch-biologische und pragmatistisch-vitalistische Betrachtung des Bewußtseins kann also nur einen Aspekt liefern, der für die Gesamt- und Wesensbetrachtung des

Bewußtseins zwar richtig, aber nicht in letzter Instanz maßgebend ist. Auch für Schopenhauers Philosophie führt die biologische Betrachtung des Intellekts, so originell und charakteristisch sie auch in der „Welt als Wille und Vorstellung“ hervortritt, nicht zu dem Tiefsten, was er über das Wesen des Bewußtseins und seine Funktion in der Welt zu sagen hat.

Es wäre sinnlos, ein Widerspruch des Geistes mit sich selbst, sich nicht für die spezifische Autonomie des Geistes zu entscheiden. Doch fragt es sich, ob mit der Bezeichnung „Wahrheit“ die oberste Norm der intellektuellen Ethik wirklich getroffen wird. „Wahrheit“ ist eine Werteigenschaft von Urteilen. Aber es handelt sich bei der Bewußtseinsführung, auf die es ankommt, nicht lediglich um ein Denken und Urteilen, sondern um eine dynamische Gesamtordnung der das Bewußtsein konstituierenden Kräfte, an der das Denken und Urteilen nicht allein, wenn auch hervorragend, beteiligt ist. Nur wenn wir „Wahrheit“ als die geforderte und immer nur approximativ erreichte Werteigenschaft des gleichsam als ein einziger Akt betrachteten Gesamtverhaltens des Bewußtseins ansehen, also die Bedeutung des Wertes „Wahrheit“ erweitern und vertiefen, mag es bei diesem Ausdruck bleiben. Die Sprache hat keinen anderen für das, wovon hier die Rede ist.

Der menschliche Geist befindet sich nun aber in einer grundsätzlich unendlichen Bewegung auf dieses Ziel der „Wahrheit“ hin, und darum kann allen Stationen des Weges und den Teilakten des Gesamtverhaltens immer nur eine jeweils vorläufige Geltung in bezug auf die „Wahrheit“ zukommen, gleichviel, ob diese vorläufigen Geltungen für praktische Teilakte des Lebens unentbehrliche Hilfen bieten (z. B. gewisse philosophische Begriffe der zeitgenössischen Wissenschaft für die Belehrung durch Rede und Schrift) und ob gewisse Einzelakte des Gesamtverhaltens auch ihren besonderen Selbstwert an sich tragen (z. B. die intuitiven Erlebnisse des Hörens Beethovenscher Musik).

Das Gesamtverhalten des Geistes ist durch mangelnde

Differenzierung in den ersten vorwissenschaftlichen Stadien der menschlichen Geistesgeschichte als ungebrochene, aber auch unentfaltete Einheit des Bewußtseins gegeben. In ihr verschmelzen Wahrnehmung und Erfahrung, in Ermangelung jeglicher analytisch-abstrakten Kontrollvorstellungen des Denkens, unkritisch mit der Imagination, in welcher die intuitiven Kräfte ihr Ausdrucksmittel finden. So entsteht der Mythos. Das wissenschaftliche Denken bringt einen entscheidenden Schritt der Entwicklung zustande durch saubere Herausarbeitung eines umfassenden und stetig wachsenden Wirklichkeitsbewußtseins mit Hilfe imaginationsfreier Erfahrung und der erweiternden, ausgreifenden, kontrollierenden, ordnenden und zusammenfassenden Methoden der Erfahrungswissenschaft. Die intuitiven Kräfte sind mit der Ausmerzung der Imaginationsinhalte aber des Ansatzpunktes für ihr Einströmen in das Wirklichkeitsbewußtsein beraubt, und diesem Wirklichkeitsbewußtsein droht dadurch die Einbettung in eine „höhere Wirklichkeit“, auf welche die intuitiven Erlebnisgehalte hindeuten, verlorenzugehen. Doch nun werden eben die variablen und vom momentanen Einzeleindruck nach Umfang, Geltung und Dauer unabhängigen Begriffsvorstellungen, die logischen Bewußtseinsinhalte zum neuen Ausdrucksmittel der Intuition aller Grade und Arten. Aber die Kantische Erkenntniskritik und die Goethische und Schopenhauersche Auffassung vom Verhältnis der Anschauung und der Begriffe zerstören auch diese Verbindung. Welchen neuen, legitimen Zugang können jetzt die intuitiven Kräfte zu dem methodisch immer reicher, weiter, feiner und sauberer durchgearbeiteten Wirklichkeitsbewußtsein des modernen Menschen finden? Das ist die Aufgabe, vor die sich das geistige Gesamtverhalten unserer Zeit verantwortlich gestellt sieht. Deutlich erweist sich, daß weder der imaginative noch der logische Mythos diesen Weg zeigen. Beide Arten geistigen Gesamtverhaltens sind vergangene, überwundene, als Irrhaltungen erkannte Stadien der Geistesentwicklung. Ihre aus Starrheit, Verzweiflung

und Schwäche immer wieder versuchte Neubelebung ist Sünde wider den Geist. Aber Sünde wider den Geist ist auch jenes Auseinanderfallen und unverbundene Nebeneinanderherlaufen der geistigen Kräfte, das für die unheilvolle Situation des modernen Bewußtseins so charakteristisch erscheint. Rationaler Positivismus auf der einen — ästhetisches, sittliches und religiöses Erlebnis auf der anderen Seite, zwei getrennte Bewußtseinskammern (schon bei Kant!), ein Dualismus, der untragbar ist, und an dem die Kultur zugrunde geht. Der Einsatz der Kräfte gerade des geistigen Menschen in die Bewußtseinsentwicklung der Zeit ist dadurch gelähmt, gebrochen, zersplittert. In der großen Masse bilden sich ungeklärte neue Mythologien, Verabsolutierungen von Teilerkenntnissen, in das weltanschauliche Leben dringt eine babylonische Sprachverwirrung ein. Es gibt also zur Wiederherstellung der Verbindung und zur Wirklichkeitseingliederung der intuitiven Kräfte ein Doppeltes: erstens die Begrenzung und Relativierung des positivistischen und empiristischen Wirklichkeitsbewußtseins durch Erkenntnistheorie, und zweitens die Entfaltung einer neuen Logik des weltanschaulichen Denkens, in welcher die Worte durch einen charakteristischen, grundsätzlich niemals beendigten Bedeutungswandel zu Trägern von Deutungsbegriffen werden, die sich, ohne zu dogmatisch-metaphysischen Pseudorealitäten zu erstarren, dennoch als intentionale Zeichen in die logische Struktur des Wirklichkeitsbewußtseins aufnehmen lassen und dieses mit einer „höheren Wirklichkeit“ sinngehend durchleuchten. Die echte Anwendung dieser Methode ist das auszeichnendste Merkmal der Schopenhauerschen Philosophie. Der große Denker wird hierdurch zum Führer auf dem Wege einer neuen Geisteshaltung, in der die Richtung auf die Norm des menschlichen Gesamtbewußtseins vom modernen Menschen wiedergefunden wird. Wer hier nachfolgen, wer dieser intellektuellen Ethik geistig nachleben will, an den werden allerdings erhebliche Anforderungen gestellt. Jeweils eroberte Bewußtseinspositionen müssen im Zusammen-

prall mit neuen Tatsachen, kritischem Denken und überwältigenden Tiefenerlebnissen geopfert und neue Begriffe geformt, neue intellektuelle Verbindungen geknüpft, neue Ordnungen aufgerichtet werden. Ein faustisches Ringen ohne Ende, eine rücksichtslose Echtheit der geistigen Entscheidungen, ein mutiges Umwerfen der Begriffe ist der psychische Ausdruck dieses Ethos, — aber der tiefdringende Zweifel an der Gültigkeit der jeweils erreichten intellektuellen Form führt nicht zur Skepsis: im Innersten des sich wandelnden Bewußtseins lebt, vom intellektuellen Gewissen getragen und von der Erkenntnis der Struktur des menschlichen Gesamtbewußtseins gestärkt, die sittliche Sicherheit des Weges, des einzigen Weges, den die Menschheit in der heute erreichten Lage ihres Bewußtseins gehen kann, wenn ihr Weiterleben den Sinn einer geistigen Entwicklung haben soll.

Die Forderung einer solchen Haltung, die vom Ethos des Geistes her an unsere Zeit gerichtet wird, setzt die entschlossene Absage an Irrhaltungen des Bewußtseins voraus. Es bedeutet keine Rettung, sondern schwerste Gefahr, wenn an traditionellen Bewußtseinsformen, die endgültig überholt sind, ängstlich, unschöpferisch und träge festgehalten wird, mögen es die Formeln katholischer oder evangelischer Dogmatik und Mythologie einschließlich des personalen Gottesbegriffes, mögen es Begriffsbildungen einer rationalen Metaphysik oder Logos-Mythologie, mögen es die Dogmenbegriffe eines zur Pseudometaphysik erstarrten Positivismus sein. Tradition und Imitation sind Belastungen, unter denen die schöpferischen Akte des Geistes erdrückt werden. Nur Objekte liebevoller Betrachtung und Auswertung, Stoffe der Erfahrung und Anregungsgegenstände der Intuition, nicht aber Norm des eigenen, organisch vertieften Wirklichkeitsbewußtseins können die Überlieferungsinhalte dem seiner Verantwortung bewußten Geiste sein. Auch der Pseudo-Intuitivismus und der Rückfall in den vorwissenschaftlichen Imaginationsrealismus, beide in den modernen Formen der „Schwärmerei“, in Ästhetizismus, Romantizismus, Astrologie und Ok-

kultismus, vereint oder getrennt auftretend, fordern den Geist zu einem ebenso entscheidenden Kampfe heraus, wie ihn einstmalig Zarathustra, Moses und Thales mit der magischen Vorstellungsweise ihrer Zeit führten. Als gesunde Grundlage für jene geforderte organische Entfaltung und Verbindung der Bewußtseinskräfte ist mit Kant das fruchtbare „Bathos der Erfahrung“ und die ihr gewidmete Erfahrungswissenschaft festzuhalten. Für alle Bewußtseinsakte bieten positivistische Ausgangspunkte den festen Untergrund und die kritisch-kausale Durchdringung der Erfahrungsgegenstände das sichere Prinzip. Die „Theorie“ hat keinen höheren Rang als die weite Aufschließung der anschaulichen Tatsächlichkeit. Scheuen wir uns daher nicht, auf die Gefahr, für transzendenzunfähige Empiristen gehalten zu werden, bei der Behandlung aller Gegenstände der Natur wie der Gesellschaft und Kultur zunächst ihre Feststellung und Einordnung in die empirische Wirklichkeit vorzunehmen, uns dabei der jeweils zuständigen Erfahrungswissenschaften zu bedienen, eine strenge Kontrolle der Tatbestände durchzuführen und sie in die konkreten Zusammenhänge räumlicher, zeitlicher und kausaler Art hineinzustellen. Lehnen wir jede voreilige, vorgefaßte, überlieferte metaphysische Begriffsbildung ab, gehen wir vielmehr mit großer Besonnenheit und vollem Ernst an die Prüfung der Vereinbarkeit überkommener metaphysischer Begriffe mit der Erfahrungswirklichkeit und Erfahrungswissenschaft und bilden und billigen wir solche Begriffe nach ihrer Bewährungskraft in der Sinnerhellung einwandfreier empirischer Tatbestände und Zusammenhänge. Dazu muß allerdings der Breite der Erfahrungen und des Erfahrungsbewußtseins der Umfang, die Kraft und die Tiefe der intuitiven Steigerungen unseres Geistes zu Erlebnissen des *Ineffabile* in Kunst und Religiosität entsprechen. Auf solcher Grundlage ist dann die Bildung philosophischer Deutungs-, Norm- und Wertbegriffe in organischer Verbindung mit dem Erfahrungs- und Denksammen-

hang möglich und die Fähigkeit hierfür zu schulen. Diese Haltung, das intellektuelle Gewissen und die geistige Verantwortung erfordern bewußte Pflege mit immer erneutem Bemühen.

Wem eine solche Haltung gelingt, und ein jeder in dem Maße, als sie ihm gelingt, ist reif und gerüstet, produktiv in den geistigen Zusammenhang mit der Gesellschaft seiner Zeit einzutreten. Die Verantwortung des geistigen Menschen gegenüber der Wirklichkeit erfaßt auch das wirkliche geistige Leben der Mit- und Nachmenschheit als Schauplatz geistigen Wirkens. Gleichviel, mit welchen Äußerungen des Gesamtbewußtseins der geistige Mensch seine Wirkung auf andere Menschen ausübt (es geschehe mit Mitteln der Erfahrungswissenschaft, der Kunst, der Philosophie, der Religiosität oder mit dem Mittel des lehrenden Helfens), die spezifische Verantwortung, die er trägt, verbietet ihm, daß diese Äußerungen ohne Besinnung auf die Voraussetzungen einer intellektualethischen Führung geschehen.

Wer zu anderen Menschen in ein geistiges Verhältnis tritt, kann es nach seinem intellektuellen Gewissen nur mit dem vollen Bewußtsein der pädagogischen Verantwortung tun. Eine Analyse der geistigen Lage des anderen ist daher die Vorbedingung für die eignen Akte der Einwirkung. Dem Rufe zu geistiger Hilfeleistung in dieser Zeit der Krisen und Entscheidungen darf sich der geistige Mensch nicht entziehen — er entzöge sich seiner Verantwortung. Aber ob diese Hilfe eine jeweils gelegentliche für einzelne Mitmenschen oder eine dauernde, ausgedehnte und grundsätzliche im Rahmen der modernen Erwachsenenbildung ist, hängt ganz von Situation und Eignung ab. Im Verhältnis zum anderen Menschen entsteht jedoch ein eigentümliches geistiges Erlebnis, das den Verantwortungsbewußten vor eine neue und schwere Aufgabe stellt, andererseits zur Schärfung seiner Verantwortung außerordentlich beiträgt. Er muß ja nicht nur zur geistigen Haltung des anderen, sondern auch zu den von jenem

geformten geistigen Inhalten Stellung nehmen, zu Inhalten, deren Verneinung ihm selbst oft genug als geistige Pflicht erscheint. Diese Verneinung als solche bräche, auch bei aller Toleranz im Menschlichen, den geistigen Zusammenhang zwischen beiden Partnern an entscheidenden Punkten ab. Pädagogische Nachgiebigkeit durch Preisgabe oder Relativierung der eigenen Auffassung „aus Toleranz“ oder „zur Festigung des Vertrauens“ entspräche nicht der Wahrhaftigkeit, diesem unumgänglichen Ausdruck geistiger Verantwortung. Hier muß die Vertrauensgrundlage durch gegenseitige Anerkennung der Echtheit, Verantwortungstreue und Selbstbestimmung in der geistigen Haltung, also die Achtung vor der geistesethischen Würde des Partners, geschaffen, ja der geistig Unerzogene durch den in der Haltung Überlegenen zu dieser Achtung genötigt werden. Dann aber betreten beide die Arena der geistigen Auseinandersetzung mit der Bereitschaft, sich dem sachlich stärksten Denkwang zu unterwerfen, und es kann geschehen, daß aus der Begegnung beide mit veränderten, entwickelten Begriffen und Urteilen hervorgehen.

Worauf kommt es also an? Darauf, daß in unserem eigenen Bewußtsein und in demjenigen anderer Menschen, auf die wir redend und schreibend wirken, die Funktionen des Bewußtseins nicht einseitig oder im Widerstreit miteinander entwickelt bzw. nicht zu Fehlhaltungen verführt werden. Dies bedeutet, daß weder eine rein oder wesentlich rationale Haltung und Erziehung, noch eine rein oder wesentlich irrationale, weder eine rein theoretische, noch eine rein konkret-empirische der Forderung, die im Sinne geistiger Verantwortung erhoben wird, gerecht werden kann. Es bedeutet ferner, daß nicht der Vernunft der Weg zu transzendenten Inhalten zugeschrieben wird, sondern unbegrifflichen Bewußtseinskräften des Erlebens und echten Schauens; daß begriffliche — auch traditionell-religiöse und theologische — Fixierungen solcher Inhalte an der Wahrnehmung, Erfahrung, Intuition und Logik zu kontrol-

lieren sind, also kritisier- und wandelbar bleiben, und daß das echte Schauen weder mit seinen begrifflichen Ausdrucksformen noch mit pseudo-intuitiven, imaginär-phantastischen Vorstellungen, noch mit sentimental en Erbaulichkeiten verwechselt, auch nicht als „intellektuelle Anschauung“ oder „Vernunftanschauung“ bezeichnet oder als „Gefühl“ oder „Fühlen“ angesehen werden darf. Eben dies ist genau der Standpunkt der Schopenhauerschen Erkenntnislehre und ist die Haltung des Philosophen Schopenhauer selbst.

Von hier aus wird eine echte Gesundung des geistigen Lebens, wird ein illusionsloser, undogmatischer empirischer Realismus möglich, ebenso aber ein vorurteilsfreier, schöpferischer Intuitivismus — beide der Befreiung von rational-dogmatischer Theoretik und ihren Illusionen dienend, der erstere zur Erfahrung und zur Wirklichkeit führend, der letztere zum Schauen und zum transzendenten Wesen der Welt, das eine zweite oder höhere Wirklichkeit zu nennen üblich geworden ist. Es gilt die Überwindung der begrifflichen Pseudo-Wirklichkeit der aristotelisch-hegelischen Philosophie mit ihrer Entartung des Wirklichkeitsinnes und ihrer Einspinnung in eine zu Unrecht so genannte „Theorie“, deren θεᾶν in einem bloßen νοεῖν besteht, die nicht nur die „höhere Wirklichkeit“ nicht erschließt, sondern auf den Irrweg leitet, daß man zu haben glaubt, was man nicht hat. Es gilt also die Überwindung jener Krankheit des abendländischen Geistes, die man „Theorismus“ nennen mag.

Welche typischen Haltungen ergeben sich mithin aus diesen allgemeinen Darlegungen für den geistigen, verantwortungsbewußten Abendländer gegenüber der Situation der Menschen seiner Umwelt auf den großen, der Krise verfallenen Kulturgebieten? Auf dem Gebiet der Wirtschaft ist der moderne Nationalökonom, oder besser: der Weltwirtschaftswissenschaftler, in Gefahr, sein geistiges Ethos unter dem Druck der ihn beeinflussenden Interessengegensätze der an der Wirtschaft beteiligten Gruppen zu verlieren. Hier in besonderem Maße ist Wachsamkeit

gegen eine versteckt affektuale Färbung der Urteile gefordert, die allzu leicht der Heteronomie der Zwecke erliegen. Aber darüber hinaus scheint zurzeit die Wirtschaftswissenschaft, aufgeschlossen für die erschütternde wirtschaftliche Wirklichkeit, einer tiefgreifenden Wandlung entgegenzugehen, und es ist Aufgabe ihrer Vertreter, den streitenden wirtschaftlichen Machtgruppen gegenüber auch unbequeme, ja verhaßte Wahrheiten auszusprechen. Dasselbe gilt von der Politik und dem Recht, deren Wirklichkeit den modernen Juristen und Staatswissenschaftler zwingt, aus den gewohnten Theorien herauszutreten und in lebendigem Kontakt mit dem gärenden Leben ihre Gedankenwelt umzuformen. Die ungeheure Gefahr liegt darin, daß gerade hier der Theoretiker politisch spricht, ohne es erkennen zu lassen, oder aber bei Urteilsbildungen über konkretes Geschehen sich der vollen Breite der Wirklichkeit nicht erschließen kann, weil dies die Theorie gefährden würde. Die Lage der Philosophie ist oben ausführlich dargelegt worden; die heutige Aufspaltung der philosophischen Richtungen scheint mir unfruchtbar und rückläufig zu sein; der Weg zur Neuordnung führt offenbar durch eine Zeit konkreter Einzelbesinnungen an der Front der Tagesaufgaben, ehe der Denker erscheinen kann, der im Sinne Schopenhauerscher metaphysischer Methodik den unerhört inhalt- und problemreichen Schatz der Erfahrungen, Denkergebnisse, Deutungsmöglichkeiten und intuitiven Seins-erlebnisse des 19. und 20. Jahrhunderts zu einem großen neuen System der Philosophie organisch verknüpfen wird. Teiläußerungen solcher Art tauchen zuweilen empor, so z. B. Leo Schestow, *Auf Hiobs Wage*, Berlin 1929. Aber sie ordnen sich keiner Gesamtsituation des europäischen Geistes ein, wie sie ihrerseits zu diesem nur ein negatives Verhältnis gewinnen. Das religiöse Leben bietet, soweit es sich um die gesellschaftlich bedeutsamen Formen seiner Äußerung, die großen Kirchen, handelt, in aller Gärung und Unsicherheit nicht den Eindruck schöpferischer Neuorientierung. Mythologie und rationaler Dogmatismus, in geistigste Formen verfeinert, sind das immer wieder-

kehrende *Idem* im *Aliter* der theologischen Auffassungen. Die kleinen religiösen Gruppen erliegen vielfach der Schwärmerie und dem magischen Primitivismus. Es scheint, als ob es nur dem weltüberragenden religiösen Genius, sei es ein Gekreuzigter oder ein siegreich Vollendeter, gelingen könne, die geistige Traditionsgebundenheit des religiösen Lebens einer Zeit zu überwinden und damit einen liebevoll gepflegten Schein zu beseitigen, dem keine Echtheit mehr entspricht. Ob es wohl erst einer neuen, auf den Trümmern der heutigen errichteten Kultur vorbehalten bleibt, geführt von einem solchen kommenden Genius, den Weg zu einem dritten, über magisch-imaginäre Mythologie und rational-metaphysischen Dogmatismus hinausführenden Gesamtbewußtsein des Menschen tatsächlich zu beschreiten? Doch darf die Vermutung einer solchen Möglichkeit den geistigen Menschen der Gegenwart nicht abhalten, bis zuletzt und bis zum äußersten aus seinem intellektuellen Gewissen heraus zu wirken und zu bilden. Auch wenn die Mächte der Zerstörung über ihn hereinbrechen, ist es seine Pflicht, in seiner Haltung zu beharren. Irgend etwas von dem, was diese seine Haltung vor Zeit und Ewigkeit geistig und sittlich wertvoll machte, mag als Samen in das Chaos der Kulturwandlung eintauchen, bereit, unter einer neuen Sonne zum Keim aufblühenden Geistes zu werden.

Und in der Tat — mag dem Leser das Gesagte nicht neu, vielmehr als Konsequenz dessen erscheinen, was wir Humanismus und deutschen Idealismus nennen, und dessen Repräsentanten uns Lessing, Goethe, Kant, Schiller, Fichte und Schopenhauer sind —, nichts ist zurzeit gefährdeter als dieser Kulturwert des Volkes im Herzen Europas. Bolschewismus und Faschismus kennen keine autonome, verantwortungsbewußte Geistigkeit, keine intellektuelle Ethik. Pragmatistisch-positivistisch oder traditionalistisch-dogmatisch ist die Haltung beider Mächte, die sich brutal und ohne Achtung vor der verantwortlichen Selbstbestimmung des Gesamtbewußtseins jedes Menschen zu diktatorisch-unfreien Staatsformen entfalten. Kein Idealismus — kein Humanismus, vielmehr positivistisch geformtes, pragmatistisch gemeintes

Zweckdenken mit dem Anspruch auf Unterdrückung autonomer geistiger Haltungen (nicht nur gesellschaftlich-politischer Handlungen), das ist der Charakter der bolschewistischen Lebenswelt im heutigen Rußland. Mag auch der Faschismus so radikal nicht sein, mag er gerade in der Pflege der wertvollsten Inhalte europäischer Tradition zur Abwehr bolschewistischer Zerstörung eine wesentliche Aufgabe sehen, die ihm gestellt ist — auch er sucht den Geist zu kommandieren und von politischen Zweckentscheidungen abhängig zu machen, und so vernichtet er in den Seelen, was zu erhalten er vorgeben möchte: das intellektuelle Gewissen und den „kategorischen Imperativ“ des Geistes.

Deutschland sieht das Bewußtsein seiner Menschen von beiden Mächten bedrängt. Ihr inhaltlicher Gegensatz droht ihre Kräfte zu steigern; ihr gemeinsamer Gegensatz gegen den Geist droht zur Vernichtung des kostbarsten Erbes deutscher Überlieferung zu führen. Aufgabe der Schopenhauer-Gesellschaft und ihrer Mitglieder ist es, aus dem heroisch der Wahrheit gewidmeten Leben und der entsagungsvoll bewährten Geisteshaltung ihres Meisters Kräfte zur Abwehr der ernstesten Kulturgefahr, die dem Abendlande droht, zu gewinnen. Wer an seinem Ort und zu seinem Teil sich den großen Fragen unserer gegenwärtigen Wirklichkeit, auch den ihm fernerliegenden, ja seinem bisherigen Denken widerstreitenden Gesichtspunkten der miteinander ringenden Ideen der Gegenwart in geistiger Verantwortung voll und bedingungslos aufschließt, bereit, sich von Vorurteilen und affektiven Einflüssen zu befreien und der geistigen Entwicklung in sich selbst ihr volles Recht zu geben, der trägt sein Bestes bei zur Rettung der Bewußtseinswerte, die Europa der Menschheit zu geben hat.

JULIUS BAHNSEN (1830/1881).

ZUR SCHEIDUNG DES SCHOPENHAUERSCHÜLERS UND DES SELBSTDENKERS. NACH BISHER UNBEKANNTEN QUELLEN DER FRÜHZEIT.

Von

ANSELM RUEST (Berlin).

Auch in der Philosophie sind es in erster Linie Persönlichkeiten, welche herrschen. Das klingt zunächst gefährlich und paradox; denn wenn selbst das tiefere Wissen, das gleichwohl geforderte abstrakte Erkennen von seinem erdgebundenen Träger, der „zufälligen Form“ eines Ich nicht ablösbar sein sollte, welche Gewähr bietet sich noch, den Sieg, die Obmacht eines Denkers für untyrannischer, gerechter als irgendeine andere zu nehmen. Amicus Plato, magis amica veritas. Dennoch hat eben Plato z. B. das Denken ganzer Zeitalter beherrscht, oder etwa Aristoteles über mehr als ein Jahrtausend schon geradezu sein Zepter geschwungen. Schwer wäre es, alle Gründe, Faktoren und, möglicherweise doch, Imponderabilien ausfindig zu machen, wodurch es einigen Philosophen immer gegeben war (und ist), Schule zu machen, historisch dann als „Schulhäupter“ auch weiter dazustehen und so für sich jedenfalls Beginnende zu heißen, während sie selbst ihr Ausgehen von nur ganz bestimmten Lehren und Lehrern wieder betont, ja, deutlichst noch unterstrichen haben. Warum, um bloß einige Namen herauszugreifen, wird es da heute niemandem einfallen, Spinoza als einen Cartesianer, Kant als Humisten (da doch erst Hume überhaupt seinen „dogmatischen Schlummer unterbrochen“), wieder Schopenhauer — so wenig jedoch wie Fichte oder Hegel — als Kantianer hinzustellen, da man jedenfalls trotz einer gewissen Richtigkeit der Definition das Gefühl haben müßte, noch gar nichts über „sie selbst“ damit ausgesagt zu haben? Aber mit solcher mäeutischen Vereinfachung der Frage erscheint auch ihre Beantwortung auf einmal unzweifelhafter: deshalb doch, weil etwa die Genannten hier die Schüler ihrer Lehrer

nicht blieben, weil jeder dem, was er gelernt, übernommen, noch ein Neues, Selbstentdecktes, Unerhörtes hinzugefügt, ja, dadurch das frühere Wissen und Erkennen mindestens seiner alten Form nach überhaupt aufgehoben, unbrauchbar gemacht habe. Indessen — wenn eigentliche Schüler überhaupt nur diejenigen hießen, die in verba magistri schwören, das System eines „Meisters“ angenommen hätten und als Wiederholende weiter- und weiterverbreiten wollten: hätte Geschichte des Denkens denn den geringsten Anlaß, auch nur ihre Namen (neben den Originalen) zu konservieren? Liegt nicht vielmehr im Schülerbegriff an sich schon das Abweichende, Umbildende, Selbsteigengeformte wieder, und sieht man bereits, um wie schwankende relative Abstandsschätzungen von doch nur selbstgewählten Urbildern es sich immer bloß handeln könnte? Wenn aber alle Geschichte heute mehr und mehr schon, als in der synthetischen Funktion eines apperzipierenden Geistes wurzelnd, nach ihrer subjektiven Seite hin verstanden wird, dann unterliegt es u. E. auch keinem Zweifel, daß für dessen Unterscheidungen sehr wohl mitunter auch die mehr oder weniger voluntaristische und d. h. suggestiv geladene Form mitbestimmend sein kann, in der das Neue sich denn — das eine Mal unverhohlen aggressiv, ungestüm revolutionär, beim andern immer noch durchgehends schonend, frei-konservativ (möchte man sagen) — auch im Ausdruck gegen das Ältere abgrenzt. Die — freilich nicht im gewöhnlich-praktischen Sinne! — „tüchtigere“, lebenszähere, dämonischere Natur (der Willenskern!) setzt sich tatsächlich durch und an die Spitze, — hier hat Schopenhauers Voluntarismus eigentlich schon einmal, an ihm selbst nämlich, Bekräftigung bis hoch ins Erkennen hinauf erfahren. Sein eigenes Bild, das von den drachensaatentsprießenden Kriegern des Kadmos, die sich — bis an die Zähne gewappnete Erkenntnisse und Gegenerkenntnisse! — jeweils beständig bekämpfen und bis auf eine immer bloß vorläufig-letzte und das Feld behauptende zur Strecke bringen müssen: gibt ja auch zu denken . . .

Julius Bahnsen, mit einer schon angeborenen, stark ver-

ehrungsbedürftigen, pietätsfreudigen Natur, ist unter allen, die ihren Anknüpfungspunkt ausdrücklich in der Schopenhauerischen Philosophie nahmen, bis in das Bekenntnis seines letzten und halb-posthumen Werkes hinein derjenige gewesen und geblieben, der mit Stolz und Begeisterung sich noch immerfort selbst zu den „Schopenhauer-Schülern“ zählte, jedenfalls die „Willensmetaphysik des Meisters“ als eine Art nicht wegzudenkenden Fundaments auch für das eigene Gebäude angesehen wissen wollte. Inzwischen ist er wieder auch derjenige, der sich sogleich nach Veröffentlichung der ersten größeren Arbeit, seiner „Beiträge zur Charakterologie“ (1867) — die dieses Fundament noch wie die *conditio sine qua non* des Verständnisses gleich einleitend betonen —, von Eduard v. Hartmann sagen lassen muß, daß er eigentlich gar kein Recht mehr habe, sich auf Schopenhauer zu berufen, weil er sich von dessen metaphysischen Voraussetzungen allzu beträchtlich entfernt habe. Weil es nun auch heute wieder viele gibt, die besonders dann in Bahnsens Hauptwerk, der „Realdialektik“ von 1880/82, keine eigentlich Schopenhauerische Frucht mehr erkennen wollen oder zu erkennen vermögen, ist es wohl angebracht, die noch längst nicht feststehende geschichtliche Stellung dieses Denkers wieder einmal einer genaueren Revision zu unterziehen. Dies um so mehr, als schon gelegentlich seines hundertsten Geburtstags (am 30. März 1930) der feiernden Erinnerung die Neuausgabe einiger seiner selten gewordenen Bücher und die Bekanntmachung nachgelassener Schriften durch die Familie entgegenkam, ganz vor kurzem auch die schon fünfzigste Jährling seines tragischen Todes — am 7. Dezember 1881 — Anlaß berechtigten Gedenkens wurde.¹

Auch in diesen Blättern ist ja durch Otto Nieten im Vorjahr die Bedeutung eines Ausschnitts aus Bahnsens Werk mit Recht gewürdigt worden²; und Zufall wird es jedenfalls nie sein, daß, wo immer auch sonst über einen anderen,

¹ So gedachte der Berliner Rundfunk Bahnsens am 7. Dezember.

² Siehe XVIII. Jahrbuch: „Julius Bahnsen und das Problem der Tragikomödie.“ (S. 214—219.)

schon „historischen“ Vertreter der Schopenhauer-Schule neue Kunde zusammengetragen wird — so im gleichen Bande über Mainländer —, ein Streiflicht auch auf ihn wie in „polarer Ergänzung“³ fällt. Indessen — ein Streiflicht; es war, wie man ja weiß, das berühmte Bahnsensche Geschick, schon zeitlebens im Schatten „Größerer“ oder doch anderer zu stehen — auch sich in ihn zu stellen, wie man manchmal das Gefühl hat! —, und dieses Halbdunkel schien gar nach dem Tode noch eher zu- als abzunehmen. Bis seit einem Vierteljahrhundert erst⁴ aus dieser Wolke gleichsam immer häufiger, immer strahlender und auch andauernder Blitze brechen, die manchmal noch einen schönen Tag verkünden. Ist es vielleicht doch für ihn selbst auch prophetisch gewesen, daß dieser Jünger Schopenhauers zuerst von dessen Ästhetik kam, zuerst, auf seinen Wegen, die — Sprache gerade, diesen Urpersönlichkeitsfaktor, so geheimnisvoll zugleich wie offenbarend fand? Ahnt Bahnsen sogleich schon bei Schopenhauer, dem All-Einler, das Mysterium des (impliziten) Individuellen? Und hat sich im Ringen gerade auch um das Eigenste bei ihm zunächst nur ein verhängnisvolles Plus der Selbsthingabe gegenüber der Selbstbehauptung (den polaren Kräften, die er in jedem Ego sieht) bemerkbar gemacht, das sich gleichwohl mit dem mehr und mehr ausströmenden, aber heute erst bekannter werdenden Werk der echten balancierenden Mitte zudrängt? Wie dem sei — vielleicht haben einem ausgeprägten Geiste wie dem Bahnsens gleichsam nur noch wenige auch äußere Bedingungen gefehlt, wodurch sich das Zwingende, das Akkumulatorische letzter grüblerischer Kräfte allzu spät erst irgendwelchen Zeitgenossen, noch später deshalb der allgemeineren Nachwelt mitteilen konnte. Der innerlichen Weite und Größe seiner intuitiv-universellen Erkenntnisse gebrach es besonders in den stärksten Entwicklungs- und Reifejahren (wir denken vor allem an sein drittes Jahrzehnt) an wirklich freiem

³ Vgl. Richard Gebhard: „Ein Jünger Schopenhauers“ (Einleitung, S. 220).

⁴ Vgl. unten, S. 176 und S. 197.

Lebensraum, wie er immerhin um Schopenhauer zur Zeit seiner tiefsinnigen Konzeption, und durchschnittlich ja überhaupt, gebreitet lag. Und genau auf jener Akme des Lebens, da das nur Mußstunden schweren Berufes abgerungene Werk noch eben vollendet neben ihm liegt, trifft ihn — dem Blitzschlag gleich — der Tod durch Seuchenansteckung. Bedenkt man da, eine wie lange und zähe, auch äußere Lebenskraft selbst für den Schöpfer der „Kritik der reinen Vernunft“ nötig war, um seine mit Unrecht ja aus bloß eiskalter Analyse, nein, zuletzt auch nur aus magischer Willenskraft herleitbare und verständliche „Kopernikustat“ des Geistes noch selbst zum Siege zu führen; wie lange dann Schopenhauer, dessen Werk in jenem sechsten Lebensjahrzehnt, das Bahnsen kaum nur erreichte, noch mit Mühe gerade der Einstampfungsfahr entging, wieder warten mußte, um erst als Greis, mit Recht triumphierend, den „Anbruch des neuen Tages“, endlich das „Sichverziehen des Raubgevögels der Nacht“ melden zu können: dann wird einem vieles klar. Dann enthält ja schon solch ein einzelner Satz, wie wir ihn einem nachgelassenen Manuskript, obendrein der Wiege der Realdialektik, wie wir hier noch zeigen werden, entnehmen, wonach sein philosophisches Ziel kein geringeres war, als: „sich zu Schopenhauer einmal zu verhalten wie dieser selbst zu Kant“⁵, eigentlich Prognostisches genug. Und wenn uns jetzt dieser selbe schriftliche Nachlaß überhaupt als immer noch ungedruckter — und auch das natürlich nicht zufällig! —, in fast gleichem Umfang wie das seinerzeit veröffentlichte Werk vor Augen liegt; diese unsere Zeit aber auch zu den letzten klassischen Scholarchen (wie man wohl sagen darf) Kant, Hegel, Schopenhauer etwas wie eine Gleichheitsdistanz gewonnen zu haben scheint, die selbst eine Zentenarfeier für Hegel kürzlich nicht mehr zur Sache eigentlicher Hegelianer machte: lag denn kein wirkliches Symptom wieder des Heute in dem Faktum allein, daß der „Schüler Schopenhauers“ bei den Auseinandersetzungen mit dem „Antipoden“, un-

⁵ Vgl. das Nachlaßmanuskript: „Wille und Motiv als Weltgesetz der Negativität; auch Prolegomena zur Charakterologie“, S. 6.

sichtbar, ungenannt freilich noch, trotzdem jedem erkennbar in der Geisterschlacht mitwirkte?, Denkdialektik und Realdialektik — genau noch wie in sämtlichen Schriften Bahnsens! — das große und wichtigste Thema auch wieder dieser Tage bildeten?⁶

Denn es war ja das Natürliche bei diesem über vierzig Jahre jüngeren Schüler Schopenhauers, daß er seinerseits nur doch schon mit den Wurzeln selbst in eine Art Hegelscher Zeitatmosphäre hinunterreichen mußte, wie der Lehrer unbedingt nur in eine Kant-Goethische. Der Dithmarse Julius Friedrich August Bahnsen ist in Tondern an der schleswig-holsteinischen Küste geboren, an die damals vor hundert Jahren vom benachbarten Kopenhagen her alle Strömungen europäischen Geisteslebens besonders kräftig herüberschlugen, — nie wieder (sagt er selbst) habe er später in einer verhältnismäßig so winzigen Stadt eine so gute moderne Bibliothek angetroffen. Freilich ist es in jenen vormärzlichen Tagen ja auch nicht mehr der letzte berlinische Staatsphilosoph etwa, der mit schon erstarrten Axiomen das Ohr eines Fünfzehn- bis Zwanzigjährigen hätte erreichen können; ihm wird zunächst von der Hegelschen „Linken“ her, seinen frühesten „Lieblingen“ Feuerbach und Ruge, heimlich auch Stirner, das noch jedem zu sich selbst erwachenden Jüngling Magiekräfte bergende „Nihil“ zugeworfen, immer zusammen jedoch mit dem Zauberwort dieser Epoche überhaupt, die noch von einem frühen, zugleich idealisiert-dynamischen, ewig revolutionären Hegel träumt: Dialektik! — Auch Bahnsens Vater, von weiter besuchter Seminardirektor am Ort, aus alter Theologen- und Philologenfamilie, gibt wohl, als streitbarer Rationalist gegen den wieder umgehenden Pietismus, dem frühreifen Knaben von selbst jenes Stichwort verstandesschärfster Kritik ein, die vor nichts, zuletzt denn auch nicht — vor der väterlichen Tradition wieder, haltmachen wird . . . „Allein gelassen einmal in seinem dunklen Stübchen“, und

⁶ Z. B. in den Erörterungen des Berliner Universitätsprofessors Nicolai Hartmann: „Denkdialektik und Realdialektik“ (Vortrag, gehalten am 29. Oktober 1931 im Berliner Auditorium maximum).

länger schon — seit dem frühzeitigen Tode der Mutter — unter dem harten Regiment einer unverstehenden Stiefmutter leidend, geht dem Siebzehnjährigen am seitdem nie vergessenen 10. März des Jahres 1847 (unwillkürlich denkt man dabei an das ungeheure Mitleidserlebnis des jungen Schopenhauer) wie aus Abgrundtiefen zugleich des Lebens und Erkennens die visionäre Gewißheit auf: „Der Mensch ist nur ein sich bewußtes Nichts.“ Seitdem führt er ein philosophisches Tagebuch, von dem uns ein kleiner Teil aus den Kieler Studententagen des etwa Zwanzigjährigen (1849 bis 1850) noch vorliegt.⁷ Das Fragment bekundet jedenfalls das eine unzweifelhaft, daß Bahnsen seinen Urgedanken, damit auch sein System in gewissen Umrissen, bereits vor aller noch so flüchtigen Bekanntschaft mit Schopenhauer hatte, mit sich herumtrug: den Urgedanken vor allem der Dialektik in einem wesentlich zu fassenden Nichts, oder den einer ewigen Polarität zwischen dem Sein und Nichtsein (so sagt er einmal: „Der Schatten ist existent wie das Licht, als Negation des Lichts“!). Einer Dialektik also, die gleichzeitig keine bloß „begriffliche“, wie die Hegelsche, sein will, sondern (hierfür wohl von der spekulativen Naturphilosophie dieser ganzen Zeit gewonnen, und so unbewußt sicher auch durch Schellingsche, Goethesche, Jean Paulsche Ideen beeinflußt) vielmehr sofort auch ihre Spitze gegen Hegel, als die eigentliche Gegeninstanz, richtet, in dem sie den „Sichselbstuntreugewordenen“ sieht, „der schlau eskamotierend, von einer «Mitte der Pole als dem Wirklichen» gesprochen habe, als er dem «Nichts» nicht mehr entgegen konnte“. Bezeichnend für den Polaristen ist wohl immer der intuitiv-erlebnismäßige Faktor, und so wird — ebenfalls schon hier — eine innerlich konstatierte „Amphibolie seines eigenen Wesens zwischen Handeln und Nihilismus“ in das äußere Bild der miteinander ringenden Weltpole transformiert, das denn auch Louis 1905 bereits mit Recht hervorhob. „Wie der Friede“ (so lesen wir da) „nur wirklich ist

⁷ Auch Rudolf Louis (s. w. u.) hatte das Original (acht engbeschriebene Quartblätter), aus dem wir hier zitieren, bereits eingesehen und Wichtiges daraus mitgeteilt.

als Gegensatz von Kampf, so die «Befriedigung in sich» nur als Negation des inneren oder äußeren Zwiespalts, und ein von Anfang an und fort und fort in sich und Andern befriedigtes (seliges) Wesen, wie Feuerbach p. 427 Gott nennt, ist ein Unding, wie Glück ohne Möglichkeit des Unglücks kein Glück, und Liebe ohne Möglichkeit des Hasses keine Liebe (d. h. keine «ethische» Liebe) ist. Weil also (und vielleicht ist das schon der nur nicht ausgesprochene Sinn der Hegelschen Dialektik) solche Gegensätze nebeneinander existieren, so ist das Eine so mächtig, so absolut, so «berechtigt» wie das Andere, für sich allein kann keins gedacht werden, und beide müssen gleichzeitig in den Dingen existieren, sich somit aufheben, d. h. in «Nichts» auflösen. Weil aber ferner das sogenannte All zur einen Hälfte aus dem Gegensatz des andern besteht, so kann die Einheit beider im All eben nur das absolute Nichts sein ... Hegel wie seine Gegner retteten ihr «Positives» ... dadurch, daß sie von einer dialektischen Bewegung sprachen, während es nur ein dialektisches Sein, d. h. ein nichtiges gibt, in dem gleichzeitig die Gegensätze sind, also keine Mitte und keine Vermittlung haben können, vielmehr sich aufheben ... Anstatt bei dem Indifferenzialpunkte der Gegensätze, der «schlechthinigen Identität», d. h. dem absoluten Nihil, stehen zu bleiben, suchten Hegel und die ihm folgten ihr Heil bei dem absoluten Prozeß des Werdens als der Bewegung der Gegensätze: wodurch sie zwar auch nichts Positives schufen, aber doch sich vorstellten, um dabei sich zu beruhigen.“

Das ist denn, im Resultat jedenfalls (wiewohl aus anderen Prämissen) derselbe — Nihilist schon, den ein, zwei Jahre später in Tübingen dann, wo Bahnsen von 1851 bis 1853 Philosophie und Philologie studierte, Schopenhauer „zunächst vom pessimistischen Ende her“ — wie es in der Autobiographie heißt — wohlvorbereitet finden und somit „packen“ konnte! Es ist im Kolleg des Fichteainers F. Reiff, der selbst ein „System der Willensbestimmungen“ (1842) geschrieben hatte, daß der Name des „Frankfurter Sonderlings“ für ihn erstmals fällt; (wenn man dieses R.sche

„System“ liest, auf gekünstelt-konstruktivistischer Basis, völlig lebensfern wirkend, möchte man wieder eine Bestätigung für unser an den Anfang gestelltes, in den Persönlichkeitsausdruck allein verlegtes Wirkungselement hier erblicken). Die „Empfehlung“ R.s dürfte auch vielleicht keine viel angelegentlichere gewesen sein, als sie für Naturen wie die Bahnsens freilich auch schon in jener Bezeichnung liegen konnte; der andere, von ihm damals begreiflicher Weise wohl noch höher gestellte Lehrer war übrigens Friedrich Theodor Vischer, der auch vermutlich auf die Wahl der Dissertation aus der Ästhetik den größeren Einfluß gehabt haben dürfte, — waren doch die bekannten Werke über das Schöne (1846) und die „kritischen Waffengänge“, alles im Hegelianischen Geiste, nicht lange vorher erschienen. Es zeigt sich indessen sogleich wieder — antithetisch; schon im Thema, nämlich als „Versuch, die Lehre von den drei ästhetischen Grundformen genetisch zu gliedern nach den Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Psychologie“⁸ lag ja deutlich ein Frontalangriff geradezu gegen die noch immer für klassisch geltende Methode des Lehrers vor. Welch ein Mut und schon ausgeprägtes Selbstbewußtsein des Jünglings (dem Examinator gegenüber!) lagen nun aber weiter erst darin, den, wie ihm scheinen mochte, gerade von der offiziellen Ästhetik also wieder einmal unerhört Übergangenen, in Universitätskreisen ja auch bekanntlich noch weit über das Jahr 1850 hinaus so gut wie Verfemten oder Boykottierten jetzt extra herauszustreichen und zu zitieren — keinen anderen als Schopenhauer natürlich! Und welcher Beweis jedenfalls nebenbei, trotz gleichzeitig gar nicht unkritischer Hinnahme, für die Wirkung — Schopenhauers bereits, und . . . nicht mehr Hegel-Vischers! Das Mißbehagen Vischers äußert sich denn nach einem zwar im ganzen um Objektivität bemühten, ja, einzelnes sogar hervorragend anerkennenden Votum ganz

⁸ Vgl. zu diesem lange als verschollen geltenden Manuskript meine 1931 (bei Barth, Leipzig) erschienene neue erweiterte Ausgabe von Julius Bahnsen: „Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen“, Einführung V ff.

zuletzt doch noch in einer sehr scharfen Verurteilung — „unbeschadet des Wertes der Arbeit“ — speziell der polemischen Art Bahnsens, die „andere Ansichten von an sich genau so guter Berechtigung nur mit den krassesten Farben aushänge“. Damit waren auch Angriffe auf Hegel direkt gemeint; trotzdem darf man sich darunter zu dieser Zeit (wie schon angedeutet) deshalb noch keinen eigentlichen Übertritt zu Schopenhauerischen Voraussetzungen und Grundlagen zugleich vorstellen. Noch war der „Nihilist“ durchaus nicht etwa für Schopenhauer gewonnen, sondern der Weg ging — wie übrigens für so viele damals — zwar nicht einfach durch einen „platten Materialismus“ (er verwahrt sich gegen ein solches Mißverständnis), wohl aber durch etwas hindurch, das wir eine Art feineren Dynamismus oder etwa monistischen Anthropologismus nennen würden. Unterirdisch allerdings läuft die Verbindung gerade längst von Geist zu Geist allein, holt unstillbar metaphysisches Bedürfnis sich Nahrung bloß vom wesensverwandt gefühlten, — braucht sachlich der hier ästhetisch mit „Kräften“ Operierende nur noch (wie ihm ja Schopenhauer selbst am plausibelsten machen konnte!) den weiterlebareren „Willen“ an die Stelle zu setzen (vgl. „Welt als Wille und Vorstellung“ I, 148). Und das ist es ohne Zweifel, was sich in den nächsten drei Jahren — vor dem Tag auch des persönlichen Besuches bei Schopenhauer — schon ganz von selbst und unausdrücklich vollzieht; nur: genau so wichtig für die Geschichte bleibt dabei immer wieder auch jene „Kontinuität“ des Eigenen und Letzten, die Bahnsen selbst denn durch fünfundzwanzig Jahre und bis zuletzt bei Abfassung jedes seiner Werke noch vor und in den entscheidenden Kreuzungspunkt mit dem „Meister“ zurückzuverfolgen und uns zu beachten heißt, und — die in der Tat erst das „Bahnsensche κατ' ἔξοχην“ ergibt. Was war und ist es?

Da nun muß es ja natürlich der heutigen Betrachtung immer mehr zu denken geben, wie mit jedem wieder zugänglichen Manuskript, jeder neuen Quelle, die sich zur Verfügung stellt --- insbesondere schließt die von Louis noch 1905

als vermißt gemeldete Dissertation unter den nachgelassenen Papieren als beinahe wichtigstes Dokument der Frühzeit eine große Lücke (s. Anm. 8)! —, sich einerseits alles selbst nach Seite des Details bestätigt, was Bahnsen z. B. in der Ästhetik fast am Schlusse seines Lebens über seine Anfänge sagt; wie andererseits die Unbeirrtheit des Mannes, der sich scheinbar seelenruhig stets nur in den Schatten eines Größeren stellen will, deshalb doch keinen Augenblick aufhört, gerade am Seinigen, dem als sein Ziel nun einmal Erkannten fort- und bis ans Ende zu weben. Ein Ziel, das aber auch uns heute manchmal als ein dem Idealisten, dem Pantheisten und Weltalleinler, dem hoch über der Phänomenalität des bloßen Sterblichen Schwebenden wenig Artverwandtes vorkommen könnte, — und das doch bereits der Sechs- bis Neunundzwanzigjährige in den Briefen an Schopenhauer selbst (1856/60) als „noch ausstehende“ notwendige „Arbeit eines vollen Lebens“, resignierend und bescheiden zwar für seine Person, dennoch fest ankündigt. Diese Briefe hat bekanntlich schon Ludwig Schemann in seiner wichtigen Schopenhauer-Briefsammlung vom Jahre 1893⁹ mitgeteilt, und in den aufschlußreichen Analekten dazu u. a. wohl auch die erste knappe biographisch-intellektuale Würdigung Bahnsens versucht, die in ihm selbst nur den Plan einer ausführlicheren Monographie stärken sollte, — zu der es aber nicht kam. Offensichtlich erschrickt dann er gerade vor dem „Nicht-Leichten“ der Aufgabe (S. 449), er fühlt, wie sehr bei einem Manne wie Bahnsen z. B. die Hartmannsche Perspektive unter „Abfallen“ und „Nicht-abfallen“ von Schopenhauer versagt, und hebt so auch bereits den von uns angezogenen Passus (s. oben) als Voransage der beiden größeren späteren Bahnsen-Werke besonders hervor (S. 453) — aber er sieht z. B. noch nicht, daß hier überhaupt nur eine, nicht zufällige Wurzel und somit nichts Neben einanderzustellendes vorliege, sondern die Ein-

⁹ Ludwig Schemann: „Schopenhauer-Briefe“, Leipzig, Brockhaus, 1893. Mit Anmerkungen und biographischen Analekten. S. den Briefwechsel mit Bahnsen, S. 347/362; die B.-Analekten, S. 449/450. (Die Briefstelle, S. 356.)

heit gerade der neu sich ankündigenden Metaphysik Bahnsens selber. — Wiederum konnte die dann zwölf Jahre nach Schemann von R. Louis wirklich gegebene, bis heute unersetzte erste Gesamtdarstellung B.s überhaupt¹⁰ der eigentlich philosophischen Aufgabe, wie sie uns heute vorliegt, noch gar nicht nachgehen. Louis kam — wiewohl als Musikästhet auch von anderem Interessengebiet aus — vornehmlich als ein eigentlicher Bahnsen-Jünger zu Bahnsen, woran uns immerhin auch das Faktum als solches interessieren kann; eben deshalb ist aber die Frage bis zu uns noch offen geblieben, was vielleicht ähnlich geistes- und entwicklungssträchtig sich auch damals hätte auswirken können (und müssen), wenn eben die Zeit — wie sichtlich erst heute, vgl. oben — für existenzdialektische Probleme schon wieder reif gewesen wäre. Als Tatsache, unter deren Aspekt denn auch Louis alles richtig behandelt, kann natürlich nur immer das eine festgestellt und -gehalten werden, daß Bahnsen selbst ausnahmslos durch Leben und Werk bis in den zweiten Band der „Realdialektik“ hinein, dessen Veröffentlichung (1882) er ja nicht mehr erlebte, den Schopenhauerischen „Willen“ als „keimträchtig auch diese noch mitenthaltend“ angesehen hat und angesehen wissen wollte. Und dies bleibt ausschlaggebend nicht nur für ihn selbst, auch zeithistorisch wichtig für die philosophische Situation in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Was sich jedoch unter der indifferenten Hülle bereits wieder an ganz neuen Keimen bildet, ist ja anfangs oft unkenntlich, entscheidet sich erst bei ihrem mehr oder minder unversehrten Auftreten in der weiteren Zukunft. Da aber ist es natürlich das Naheliegendste und Sicherste, an der auch subjektiv (wie wir sahen) immer so stark empfundenen „Kontinuität“ des Bahnsenschen Denkens im gleichzeitigen Abstandnehmen von Schopenhauer etwas wie einen, heute ja ablesbaren Gradmesser zu wählen: was war es also besonders, das Bahnsen die „eigene Weltanschauung“ immer schon bis in seine früheste ästhetische Schrift hinein

¹⁰ Vgl. Rudolf Louis als Herausgeber von: Julius Bahnsen, Wie ich wurde, was ich ward (München 1905); bes. Einl. I—LXXVII.

(sc. die nie gedruckte Tübinger Dissertation) verfolgen, schon dort gerade die „eigenen Wege in der Erörterung allgemeiner Probleme“¹¹ feststellen lassen kann? Es ist gar kein Zufall, daß er, der sich dort vorgenommen hat, eine gemeinsame Genesis aller ästhetischen Phänomene auf naturalistischer Basis — natur-wissenschaftlich nannte sich sogar stolz jene Methode der Psychologie! — zu geben, beim dualistisch noch widerstehenden Problem der Kantischen „Interesselosigkeit“ (der berühmten Definition des ästhetischen Genießens) am soeben studierten Schopenhauer einen Bundesgenossen gefunden zu haben glaubt, — einen um so lieber, scheint es, je unfreiwilliger auch der zunächst noch herhalten muß. Sicher kennt er ja auch schon die Schopenhauerische „Kontemplation“, d. h. jene Quieszierungspause des Willens, die dem Prinzip der Interesselosigkeit hier eigentlich phänomenologisch am besten entspräche; aber nicht das wird gegen Kant jetzt soviel Freude bei ihm auslösen können, wie gerade jener Schopenhauerische Satz aus der „Welt als Wille und Vorstellung“ (2. Teil, p. 424), der, weil der „geschlechtlichen Sphäre entnommen, ein weit besseres Analogon des Schönheitsgenusses enthielte, als Kants schön geformter Kuchen“.¹² „Dasselbe, was, wenn es vom Willen ungetrennt bleibt, Geschlechtstrieb mit fein sichtender Auswahl, d. h. Geschlechtsliebe gibt, eben dies wird, wenn es durch das Vorhandensein eines abnorm überwiegenden Intellekts sich vom Willen ablöst und doch tätig bleibt, zum objektiven Schönheitssinn für menschliche Gestalt, welcher nur zunächst sich zeigt als urteilender Kunstsinn, sich aber steigern kann bis zur Auffindung und Darstellung der Normen aller Teile und Proportionen“ . . . Beiläufig Bahnsens erstes Zitat aus Schopenhauer — aber weshalb beruft er ihn ausgerechnet als Gewährsmann dafür, daß die berühmte Interesselosigkeit im Grunde kein Freisein von

¹¹ Vgl. Julius Bahnsen: „Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen“, Vorwort XXVII. (Ausg. Ruest, Leipzig 1931.)

¹² Dissertation, Manuskript S. 46.

„Interesse“, vielmehr mit der allerheftigsten Begierde nach dem „Gegenstand“ des Schönen verbunden sein könne, — was in der unklar-monistisch-naturalistischen Vermischung zweier Perspektiven am Sinn dieser Analyse noch gänzlich vorbeisieht? Und überhaupt: wie führt er ihn ein? „Doch wollen wir deshalb nicht alles das als unsere Ansicht adoptieren, was von wesentlich anderer, nämlich idealistischer Grundlage aus in dieser Richtung einer unserer geistvollsten und gründlichsten Denker der Gegenwart, Arthur Schopenhauer, aufstellt...“ (ebda., S. 46). Damit wird dies allerfrüheste Zitat Bahnsens aus Schopenhauer so ungemein charakteristisch, es enthält in nuce — und zwar unmittelbar, bei der ersten Berührung mit ihm — die beiden Momente bereits, die den von der Gesamtpersönlichkeit Schopenhauers Gewonnenen niemals doch auf den Boden des Kantischen Idealismus hinübertreten ließen; denn indem erst jetzt, wie nebenher, auch „Interesselosigkeit“ ihr unstreitig essentielles Interesse geoffenbart, sind wir — gleichsam wie beim ersten, beim besten realdialektischen Urphänomen! — an der Stelle, wo das bohrend-grüblerische Denken Bahnsens hinfort immer ansetzen wird, um für das ihn vom ersten Augenblick an nicht befriedigende Verhältnis zwischen Wille und Vorstellung eine andere Lösung, damit denn neue Lösung des Welträtsels überhaupt, zu finden. — Daß er dabei überall, wo er nur kann, dem gewiß auch nicht „ruchlos-flachen“ Optimisten Vischer (man will ja später in den Zügen des „Auch Einer“ die Bahnsenschen wiedererkannt haben) den Pessimisten Schopenhauer herausstreicht, der den „erhabenen Text zur Charfreitagspredigt der Menschheit“ geschrieben habe, ließ sich schon nach unserem (S. 173) Gesagten erwarten. Wiederum ist es dann ganz zutreffend nur der Stolz noch des spätesten Realdialektikers, hier schon — „und doch wohl zum ersten Mal“¹⁴ — „die Humoristik in den allerinnigsten Zusammenhang mit dem Schopenhauerischen Pessimismus“, d. h. ein Vierteljahrhundert vor dem eigentlich ausgeführten Sy-

¹⁴ Julius Bahnsen: „Das Tragische usw.“, S. 3.

stem, gebracht zu haben. Ohne denn an dieser Stelle noch näher auf sonstiges Detail der Bahnsenschen Erstlingsschrift eingehen zu können, sei nur darauf hingewiesen, daß damit überhaupt ja (wie auch der vorige Referent über das Tragikomische bei Bahnsen mit Recht hervorhob¹⁵) jene erstmals viel stärkere und umfänglichere Einbeziehung auch des Komischen ins Gebiet des Ästhetischen als solchen in die Wege geleitet war, die so ganz dem modernen Gefühl entspricht. Gewiß hatte auch Schopenhauer selbst schon, wie jeder große Denker, auf die gerade „ernste Grundlage“ des Humors verwiesen (vgl. „Welt als Wille und Vorstellung“, ed. Grisebach, II, 117), aber innerhalb seines Systems war eben nie klar geworden, auf welche Weise auch der Intellekt eine solche „abnorm überwiegende Vormacht“ über den Willen erhalten könnte, wie hier laut Definition doch besonders erforderlich (vgl. auch „Welt als Wille und Vorstellung“ II, S. 118). Bahnsen hingegen verfolgt nun die von Schopenhauer für das Komische festgestellte „Diskrepanz von Anschauung und Begriff“ als dasselbe „Antilogische“, um das wie um jede Dialektik immer auch die Züge des Humors spielen, offenbar schon hier bis in tiefere Wurzeln hinein, bis in die letzte Grundlage eines „Weltgesetzes der Negativität“ überhaupt, wenn wir tatsächlich in seinem Abschnitt über das Komische in dieser Dissertation 1853 bereits auf einen Satz so vollkommen realdialektischen Gepräges stoßen, wie diesen (S. 189): „Das Komische ist die Welt-dialektik — aber setzen wir hinzu: die Welt-dialektik ist auch ganz komisch.“ (!)

* *
*

Nachdem Bahnsen 1853 in Tübingen sein Studium abgeschlossen und sich von da ab fast fünf Jahre lang als Lehramtskandidat oder auch nur als Hauslehrer in den verschiedensten Orten wie Kiel, Oldenburg, Altona, Hamburg u. a. hatte herumdrücken müssen, begann nun in dieser verhältnis-

¹⁵ Schopenhauer-Jahrbuch, Bd. 18 (1931), vgl. Anm. 2.

mäßig ungebundeneren Zeit — 1854 erwirbt er vom ersten kargen Gehalt, so berichtet er stolz, die „von Brockhaus grade wieder im Preise heruntergesetzte zweite Auflage der Welt als Wille und Vorstellung“ — die wirklich tiefere Versenkung in Schopenhauer, der ihm (wie er jetzt sagt) dem eigenen „noch völlig wertlosen Mittelding von Kritizismus und Dogmatismus erst die unerschütterlichen Quadern seines Systems als festes Fundament unterbreiten“ half.¹⁶ Der aber auch, wie die Autobiographie zeigt, schon durch etwas ganz anderes, was noch kein System in bloß logischer Gebundenheit zu vermitteln vermochte — nennen wir es: den „Funken Person“ —, den Geheimschlüssel zu Bahnsens innerstem Wesen längst besaß: dies suchte sich nun an der Stärke überwältigenden Sinneneindrucks gleichsam nur noch äußere Bestätigung, als der Sechszwanzigjährige bei einer Reise nach Süddeutschland vor den fast Siebzigjährigen in Frankfurt auch persönlich hinzutreten sich ein Herz faßte. Denn so muß man es nach allem, von ihm selbst aus, jetzt ja nennen: „sei ihm doch dabei zu Mute gewesen wie im Vorzimmer eines Weltpotentaten“.¹⁷ Und trotz der so voraufgegangenen gewaltigsten Spannung keine Spur dann etwa der Enttäuschung: „Solche epochemachenden Ereignisse seien doch selbst in der reichsten Erlebnisreihe nur spärlich zu finden“ (ebenda, S. 45). Für uns indessen psychologisch fast noch das Wichtigste, weil er uns im geheim-einmaligen Zusammenströmen der inneren Idee mit dem Sinnenbild, auch nach dessen körperlichem Schwinden, die ganze Stärke einer Pietät bis ans Ende erklären dürfte, ist wohl auch der nur von einem befreit-aufjubelnden Subjekt noch aus spätester Erinnerung so glücklich dann wider-tönende Dank: „Alles, was an Schwärmeranlagen in mir geschlummert haben mochte: jetzt war es mit einem Schlage erwacht und entfesselt.“¹⁸ Ja, das war

¹⁶ Schemann, Schopenhauer-Briefe: Bahnsen an Schopenhauer, Hamburg, 21. Februar 1858 (S. 356).

¹⁷ Julius Bahnsen: (Leipzig 1931) „Wie ich wurde, was ich ward“, S: 46.

¹⁸ Ebenda, S. 47 (v. u. gesp.).

und blieb es doch vor allem — Gefühl eines in die Gemeinschaft der Selbstdenker zum erstenmal ebenbürtig aufgenommenen. „Utinam fiat, ut completus sit numerus sanctorum!“, so hatte ihn nämlich der als Menschenfeind Verschriene fast segnend entlassen. Bahnsen hatte, als Verehrender überhaupt, der er kam, da sicher auch noch die Freiheit und Liberalität des Genius bewundern dürfen, der (wie gerade die Altersbriefe zeigen) keineswegs den Hauptwert darauf zu legen schien, daß auf Textworte seines Evangeliums geschworen würde. Und nur ein brennender Wunsch, der feste Vorsatz, auch selbst ein solch Eigener zu werden, kann sich in Naturen wie der seinigen da unverrückbar befestigen. Er erlebt ganz einfach an sich das Wort seines Landsmanns Hebbel: „Ein Prophet tauft den zweiten, und wem diese Feuertaufe das Haar sengt, der war nicht berufen.“ Er war berufen; und so ist es nun rührend, zu sehen, wie sich Bahnsen in der ersten Zeit überquellenden Dankes auch zu jeder propagandistischen und apostolischen Tätigkeit hergeben möchte — ein Geschäft, das ihm nicht eigentlich liegt, und das er dann immer, wie er selbst bald merkt, aufgeben muß. In Hamburg möchte er Vorträge über die Schopenhauerische Philosophie ankündigen, aber — das Publikum! Er möchte einige soeben über die Schopenhauerische Philosophie erschienene Bücher (Bähr und Seydel) besprechen, aber auch davon läßt er bald wieder die Hand, weil ihn doch alles „unausweichlich auf den Mittelpunkt aller Probleme hintreibe“, ihm zu Größerem aber noch Zeit und Gelegenheit fehlten (Brief vom 21. Februar 1858). Nur bei der „Schulzeitung für die Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg“ ist er glücklich, einen Aufsatz (seinen ersten gedruckten)¹⁹: „Arthur Schopenhauers Urteil über den Bildungswert der Mathematik“ anzubringen, und darin den „wahrscheinlich den meisten Lesern des Blattes noch unbekannt gebliebenen Namen Schopenhauer“ als „Vollender der kantischen Philosophie“, „einzigen deutschen Philosophen überhaupt seit Kant“ zu

¹⁹ durch drei Nummern gehenden: vom 21. Februar, 21. März und 28. März 1857.

preisen. Das aber, mit der Mathematik, ist auch sonst und lebenslang ein für Bahnsen so urangelegenes Thema gewesen und geblieben: nämlich die Nichtigkeit rein formal-Abstraktionsmethoden darzutun, ausschauliche Evidenz hingegen (auf der allein die Wahrheit auch der mathematischen Sätze ruhe) gegen ihre bloß vermeintlich-logische Bündigkeit und Schlüssigkeit herauszustreichen und von hier aus für die intuitive Methode überhaupt einzustehen, daß es nicht schwer fällt, hier Bahnsen schon irgendwie am eigenen Fundament zimmern zu sehen. Am charakteristischsten nach außen dürfte in dieser Zeit für ihn noch ein Plan gewesen sein, angesichts seiner jetzt beruflich bedrängteren Zeit — Ende 1858 wird er als Gymnasiallehrer nach Anklam berufen — wenigstens ein Journal als Organ für die Schopenhauerische Philosophie zu gründen²⁰, in dem er offenbar leichter alles das, was ihm gerade jetzt schon dringend am Herzen liegt und auch ganz klar vor Augen steht, frisch vom Blatt weg veröffentlichen zu können hoffen durfte. Etwas nämlich, das er selbst mit dem ersten Wort darüber an Schopenhauer als „Weiterbau“ bezeichnen möchte — „oder lieber doch“ (sich charakteristisch verbessernd!) „als Ausbau eines Seitenflügels am Gebäude“.²¹

Wie wichtig dies gewesen wäre, beweisen uns die damals in der Tat schon in Anklam entstandenen, unter dem Briefwechsel mit Schopenhauer (dem er nichts zu verheimlichen hat, natürlich aber die noch tintennassen, dazu in seiner Handschrift niemals besonders leserlichen Manuskripte auch nicht vorlegen kann) in sich abgeschlossenen Arbeiten, die der nun öfter zitierte Brief sowie der vom 20. November 1859 vollnamentlich nennt, — die aber nach der Einsicht, die wir erst jetzt wieder in sie zu tun vermochten, sich als nichts Geringeres denn die Urschrift schlechthin der gesamten zweiundzwanzig Jahre jüngeren „Realdialektik“, ein-

²⁰ Er korrespondiert darüber mit Schopenhauers Freund I. C. Becker (Groß-Gerau), der seinerseits B.s Brief Schopenhauer selbst übermittelt. Dieser begrüßt den Gedanken, will aber persönlich nicht mitarbeiten. (Schemann, a. a. O., unter Briefw. mit Becker.)

²¹ A. a. O., S. 356, Brief vom 21. Februar 1858.

schließlich des ja in ihr, wie bemerkt, mitenthaltene Prinzip der Charakterologie, darstellen. Und wie folgenreich außerdem ihre Publikation schon damals nicht bloß objektiv, sondern vor allem auch zur subjektiven Erstarkung eines Bahnsen viel zu spät gewordenen Selbstgefühls hätte sein können, erhellt besonders an der Frage des „Unbewußten“, dessen Priorität bei ihm gegenüber Ed. v. Hartmann (1858!) mit ihnen ganz einfach entschieden ist. „Priorität“ dabei jedoch auch in jener Form noch, die nun Bahnsen dauernd-polemisch nur, scheinbar negativ also, als die einzig reine und echte, bei Hartmann dagegen schon in unerträglicher Mischung mit Unwahrhaftem auftretende später einzig verteidigen zu müssen glaubt, und die so u. a. auch einmal (in seinen „Wandlungen in meiner Stellung zu E. v. Hartmann“) ²² seinen bewußt komisch-zwiespältig vorgebrachten Seufzer: „pereant qui ante nos nostra dixerunt“ erklärlich macht. Daß Bahnsen aber hier schon, indem er ja fortwährend noch die Augen des lebenden Schopenhauer gleichsam auf seinen Zeilen ruhen sieht, mit der höchsten Anstrengung und Klarheit alles Neue, alle Änderungen und Ziele herauszuarbeiten bestrebt war, die ihn doch (ganz von selbst, wie ihm schien) mit den Explosivkräften der Wahrheit auch so nur vom Boden des erklärten Meisters aus, weiter und weiter drängen wollten: glaube ich bestimmt, sonst hätte er wohl eher darüber geschwiegen; wie er denn bei der Rüstigkeit, in der er den greisen Schopenhauer gesehen, ihn sehr wohl sich gerade noch als kompetentesten Leser überhaupt vielleicht schon wieder seines Werkes in Träumen vorgestellt haben könnte. So aber kam es nur (wie der Brief vom 20. November 1859 noch sagt) zu einer schon des äußeren Anlasses wegen mehr beiläufigen, als philosophische Ansprüche erhebenden Abfassung und Übersendung der gedruckten Schiller-Gedächtnisrede ²³ an Schopenhauer, die — in dieser Beziehung allerdings auch etwas mindestens Ungewöhnliches — „nur zum Zeichen der treuen Anhänglichkeit an ihn“

²² Julius Bahnsen, „Wie ich wurde, was ich ward“, S. 72 ff.

²³ Schiller. Eine Gedächtnisrede. Anklam 1859. In Commission b. Fr. Krüger.

es immerhin unternommen hätte: „diesem optimistischen Geschlechte einmal eindringlich vorzuhalten, wie selbst die idealistischen Selbsttäuschungen dem Pessimismus entstammen, und die Verneinung des Willens Kern und Ziel auch der Religion ist, aus welcher sich Schiller zu keiner bekannte.“²⁴

Doch nun zu den beiden wichtigen Manuskripten selbst dieser ganzen „Schopenhauer-Zeit“ (1856/60), in denen wir ja, wie gesagt, die Ur- und Keimzelle des später hauptsächlich in den „Beiträgen zur Charakterologie“ (1867) und dem zweibändigen Werke „Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt“ (aber auch kleineren Schriften wie der „Philosophie der Geschichte“ von 1872 und den „Aphorismen zur Sprachphilosophie“ [1881]) entwickelten eigentlichen Bahnsen-Opus zu erblicken haben, wie schon in der Dissertation vornehmlich die des „Tragischen und des Humors“.²⁵ Das erste trägt als genauen Titel (vom Februar des Jahres 1858) die Fassung: „Wille und Motiv als Weltgesetz der Negativität“, wozu im Jahre 1866 (5. September), d. i. nach den abgeschlossenen „Beiträgen zur Charakterologie“, noch ein Untertitel: „auch Prolegomena zur Charakterologie“ deutlichst hinzugeschrieben ist, indem gleichzeitig drei Blätter unmittelbarer Fortsetzung des acht Jahre früher Abgebrochenen weiter noch die engste Beziehung gerade zwischen dem ein für allemal ins Realistische übersetzten Schopenhauer und seiner sofortigen Tragweite dann für Ethik, Psychologie, Charakterologie unterstreichen.²⁶ Schon damit war aber eigentlich erwiesen, daß alle späteren superklugen Ausstellungen Eduard v. Hartmanns an den dann absichtlich doch unter dem Signum besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen herausgegebenen „Beiträgen“ (von 1867) die Kritik von vornherein auf ein anderes Feld verschieben wollten, indem nur die Prinzipienfrage aufgeworfen, dazu allein aber unter den Blickpunkt „der“ (formell ja auch angekündigten) Willens-

²⁴ Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 359.

²⁵ Julius Bahnsen, „Das Tragische als Weltgesetz usw.“, vgl. o.

²⁶ Das ganze Manuskript: 36 engbeschriebene Großquartspalten.

metaphysik gerückt werden zu sollen scheint. Und da eben geht aus der hiermit vorliegenden Sonderbehandlung und Abgelöstheit gleichsam von selbst noch stärker hervor, daß alles, was Hartmann noch für ein haltloses Schwanken zwischen dem eigentlich Schopenhauerischen und einem ausdrücklich weiterdenkenden, metaphysischen Individualismus auszugeben leichte Mühe hat, in Wirklichkeit durch Bahnsens eigenste, nur leider aus den Verhältnissen heraus oft privat gebliebene „Voruntersuchungen“ und Selbstklarwerden längst überholt war. So kam es aber leider auch, daß, was nach der Hartmannschen Kritik die Öffentlichkeit dann als das Schriftchen „Zum Verhältnis von Wille und Motiv“²⁷ vom Jahre 1869 kennenlernte (und damals denn besonders kennenlernen sollte), auf die weit fundamentalere Voruntersuchung hier, die schon „Realdialektik“, d. i. neue Metaphysik in aller Form war, gar nicht mehr zurückgriff, sondern fast Wichtigstes wieder weglassen mußte, (schon des beschränkten Raumes wegen, in einem Schulprogramm,) weil — Hartmann „klugerweise“ die Offensive ergriffen und so den Gegner ja in gewisser Weise an sich gebunden hatte! Sollte es demnach einmal zu einer Gesamtausgabe Bahnsens kommen — was schon der historischen Gerechtigkeit wegen dringend zu wünschen —, so wird vor allem diese Urschrift von „Wille und Motiv“, nicht die erst elf Jahre später verfaßte, als eigentlicher Wegweiser auch zum weiteren Werk zuerst abgedruckt werden müssen.

Soviel hier über das Allgemeine, — nun zum Besonderen! Nachdem wir schon bei Gelegenheit der Dissertation darauf aufmerksam gemacht hatten, wie es, sogleich bei erster Begegnung, Schopenhauers „Idealismus“ und d. h. näher: seine „Dianoilogie“ gewesen, die Bahnsens Mißtrauen geweckt, sein Gegendenken zuerst verstärkt haben; wie er diesen selben Idealismus gerade bei den richtigsten Resultaten der intuitiv verfahrenen Schopenhauerischen Ästhetik, unbewußt oder doch unbekümmert, einem psycho-

²⁷ Untertitel: „Eine metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie.“ Auch als Sonderdruck: Stolp und Lauenburg 1870.

physischen Monismus (sive Realismus) das Feld räumen zu sehen glaubt, (da, z. B. in der Frage der ästhetischen Interesselosigkeit, einmal zwar das Innewerden des Schönen in eine „Schau“ der „platonischen Ideen“, d. h. doch eines noch besonderen Für-sich- und An-sich-Seins der Dinge verlegt scheint, dann aber wieder das wesentliche Einssein von Wille und Intellekt behauptet würde²⁸): wendet er sich denn hier sogleich prinzipiell gegen den idealistischen Schopenhauerischen Ansatz: „Kein Objekt ohne Subjekt“ als die zunächst bloß „dialektisch-logische Korrelation beider“, die ja sogar nach Schopenhauers eigenstem Zugeständnis noch jeden Skeptizismus als Möglichkeit offen lasse. Um ihn zu „vermauern“, brauche man aber der Schopenhauerischen Methode nur eine andere Wendung zu geben, nämlich: die „empirische Wechseldurchdringung von Subjekt und Objekt im fremden lebendigen Ich“ zum Ausgangspunkt zu nehmen. Alles, was wir bisher bloß einseitig unter dem Gesichtspunkt des Subjekt- oder Objektseins zu betrachten pflegten, stelle selbst immer schon eine Wechseldurchdringung von Subjekt und Objekt vor Augen, — das heiße aber mit anderen Worten: Polarität sei der Schlüssel zur Welt!

Hier nun ist es, wo die Bahnsensche Urintuition — die oben nach seinem Tagebuch angeführte Seins-Dialektik (vgl. oben, S. 172) — sich zum ersten Male direkt mit der Schopenhauerischen Willensintuition zu verschmelzen trachtet. (Aus dem „Kraft“-Metaphysiker der Dissertation — „Kraftfreude“ nannte Bahnsen dort den Grund jedes ästhetischen Eindrucks — ist also inzwischen der prinzipielle Willensmetaphysiker geworden.) Aber die Möglichkeit überhaupt auch zu solcher Synthesis schafft wieder Schopenhauer selbst, und zwar durch seine bahnbrechend neue Methode der anschaulich-intuitiven Erkenntnis. „Ihr unterscheidendes Kennzeichen mache es eben aus, daß ihr Objekt immer zugleich Subjekt sei, während das bloß abstrakte Denken bloß mit Objekten umgehe, die keine Träger subjektiven Daseins

²⁸ Vgl. o. S. 177: was hier „Geschlechtssinn“, ist andererseits auch „Schönheits- und urteilender Kunstsinn“!

seien. Alle «Ideen» hypostasierenden Systeme beruhten auf dieser «Vermischung und Verwechslung abstrakter und intuitiver Erkenntnis»; allen intuitiven Systemen aber liege es ob, den Zusammenhang nachzuweisen zwischen abstrakten Begriffen und Anschauungen, oder was dasselbe sage: zwischen dem Schopenhauerischen Seins- und Erkenntnisgrunde einer-, und dem Werdens- und Handelnsgrunde andererseits.“

Wo aber findet nun Bahnsen, schon überraschend, das erste zukunftsträchtige Resultat solchen „Zusammenhangs zwischen abstraktem Begriff und Anschauung“?

Am „Begriff und zugleich der Anschauung“ vom Unbewußten! „Das Unbewußte in uns begleitet uns nicht nur auf dem ganzen Lebensgange, besteht nicht nur fort als der undruchdringliche Kern unseres Wesens an sich — es besteht auch zeitlich, bis zu einem psychologisch näher zu bestimmenden Momente für sich am Anfang unseres sogenannten Lebens.“ Und deshalb, weil erst bei der Geburt das sogenannte Individualein „herausstrebe“ aus der unmittelbaren Einheit mit fremdem Sein, darum wolle er an diesem Punkte seinen „Ursatz“ suchen und konstatieren: nicht erst beim Willen, schon im Triebe fände sich „ein gemeinsames Grenzgebiet zwischen dem Leben des Individuums und dem Leben der Gattung“. In den unbewußten Trieben des Kindes zeige sich dann nämlich das Gemeinsame von Wille und Intellekt: denn es gäbe auch einen Wissenstrieb, und hier allein wäre der fruchtbare Ansatz, „den klaffenden Riß eines unverkennbaren Restes von Dualismus im System Schopenhauers auszufüllen“. Denn „so großartig genial . . . auch Schopenhauers Darlegung vom «Primat des Willens im Selbstbewußtsein» ist (Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II); so haben wir darin doch zunächst nur eine unwiderlegliche Konstatierung des faktischen Daß, welche eine Auseinandersetzung des notwendigen Wie? vermissen läßt“. . . . Eine wirkliche Dianoiologie werde hier Verstand und Vernunft, Anschauung und Begriff, Fühlen und Denken (Sprache) als Stadien eines kontinuierlichen Entwicklungsprozesses zeigen müssen: hier

werde sich bei der Frage nach dem Ursprung der Sprache — von Schopenhauer immer nur berührt, nicht eingehender erörtert — höchstwahrscheinlich „der Punkt zeigen, an dem sich die ethischen praktischen und die logischen theoretischen Ausstrahlungen des Triebes sozusagen kreuzten“. Im Mysterium der Sprache nämlich „sei der Knoten geschürzt, daß sie zugleich als Produkt und Voraussetzung des Denkens“ vorliege.

An dieser Stelle lernen wir damit zugleich den logischen Ursprung wie natürlichen Einsatzpunkt der noch um ein Doppeltes längeren Abhandlung des nächsten Jahres (1859), der in Deutschland fast noch gar nicht, in Frankreich aber durch Mme. Talayrach²⁹ in einem bedeutenden Essay bekannt gewordenen und behandelten „Beiträge zur Philosophie der Sprache“³⁰ kennen, und wollen deshalb das fortan im Fundament Gemeinsame, sowie in den allgemeinen Resultaten direkt oder unausgesprochen Sichvonselbsttreffende von hier ab zusammenfassen. Nämlich schon nach der ersten Abhandlung sollen wir nun nach Bahnsen im Triebe selbst ein innerpolares Gesetz all seiner — nach Seite des Selbstischen „zentralen“, nach Seite des Gattungswillens „peripherischen“ — Ausstrahlungen verfolgen können. „Daß aber dabei die beiden Hälften Eines Diameters sich vom Mittelpunkt in entgegengesetzten Richtungen nach den Polen zu entfernen, gibt uns zum voraus die Annahme einer zahllosen Mannigfaltigkeit polarer Entzweigungen innerhalb des All-Einen Sphäros in die Hand, wie nicht nur innerhalb des sogenannten objektiv Realen, sondern auch innerhalb des rein subjektiven Idealen — nicht nur, um mit Kant zu reden, im Gebiet des aposteriorischen, sondern auch in denen des apriorischen Erkennens dies Auseinandertreten als wesentlich polares ein Grund- und Urgesetz ausmacht.“ (Manuskript „Wille und Motiv“, S. 12.)

So antizipiert sich denn hier bereits mit der Annahme nicht nur der einzigen Polarität des Seins (als „Wille“),

²⁹ Revue Germanique 1911, Paris. La philosophie du langage de Bahnsen, par Mme. Talayrach.

³⁰ Über siebzig engbeschriebene Großquartspalten.

sondern unzähliger Polaritäten innerhalb einer Vielheit von Individualwillen einmal der ganze Boden, auf dem die Untersuchungen einer empirischen Individualitätslehre (= Charakterologie) stattfinden konnten; andererseits mit einer vollständigen Kritik an Kants transzendentaler Ästhetik, in Ablehnung auch der Schopenhauerischen Dianoilogie und gleichzeitigem Zurückgreifen auf den vor-kritischen Kant des „Versuchs über die negativen Größen“³¹, schon die Ontologie und Naturphilosophie der „Realdialektik“ mit ihrer durchgehends antilogistischen Basis. Denn vom (unbewußten) „Trieb“ aus bis zur Anerkennung einer Vielheit von Individualwillen führt die nächste Deduktion im einzelnen jetzt weiter wie folgt: Der, wie wir sahen, polarischen Vielseitigkeit des Triebes (als Selbsterhaltung- einer-, Wissens- und Wahrheitstrieb andererseits) entspreche als „ebenso zweiseitiges, zweiseitiges Korrelat“ der Reiz. Als die drei Phänomene der Kausalität aber habe Schopenhauer als Erster genauer unterschieden: Ursachen, Reize, Motive. Von den letzteren spreche man nur beim bewußt wollenden Individuum, d. h. es müßten dann nach den Kant-Schopenhauerischen Prinzipien der Individuation Wille samt Motiven immer nur auf die Erscheinungsseite fallen. Dagegen zeige doch gerade tiefere Überlegung auch in den Motiven eine reale Macht, die denn den „Individualcharakter“ im Gefolge habe; und forsche man da gründlicher auch dem Sinne nach in Schopenhauer, so zeige sich, daß auch er nicht umhin konnte, neben den Individuationsprinzipien Zeit und Raum eigentlich „eine skeptische ἐποχή offenzulassen“, weil es „unmöglich sei, anzugeben, wie tief die Wurzeln der Individualität im Ding an sich gingen“. Ohne einen Willensakt könnte sich der Intellekt auch gar nicht wegreißen von seinen anderweitig täglichen Zwecken, und weil sich so bei der Frage nach den Motiven ergäbe, daß sie immer seien, wo Wille, und wo der Wille auch Motive, deshalb müßten auch „den“ individuellen „Willen“ zuletzt Ding-an-sich-

³¹ Vgl. Kant, „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“ (1764).

Dignität zugesprochen werden. — Diesen Angriffen gegen die Schopenhauerische Dianoiologie gesellen nun noch die „Beiträge zur Philosophie der Sprache“ — dieser erst „vollständigen Dianoiologie“ — weitere hinzu, mit positiver Wendung: Der Mensch sei ja gerade dieses „Doppelwesen“, diese unteilbare Einheit des wollenden und erkennenden Subjekts vom ersten Atemzuge an. In der dem ursprünglichen Mitteilungstrieb („peripher.“ Trieb) entstammenden Sprache besäßen wir stets ein sichtbarlichstes Zeichen des verinnerlichten Außen, des veräußerlichten Innern; und so habe man sich nur vorzustellen, daß alle vernünftigen Wesen oder Iche im einen Willen „urständeten“, um auch Jean Paul — er wird mit diesem Ursatz gleichsam, jetzt, 1859, wie ebenso zweiundzwanzig Jahre später wieder von dem letzten Bahnsen der „Aphorismen zur Sprachphilosophie“ zitiert! — zu verstehen und ihm recht zu geben: „Wie lernt der Mensch unsere Sprache, wenn er nicht schon eine kann? Die Kindesseele ist ihr eigener Zeichenmeister, der Sprachlehrer (nur) der Kolorist derselben.“ Die erste auch gleichsam sinnliche Brücke zwischen Intellekt und Willen bilde dabei der Laut: „ohne solches Band würde ein schroffer Dualismus zwischen Intellekt und Willen klaffen“, und so habe es „etwas sehr Verlockendes, Sprache und Vernunft sich unter das Urverhältnis von Wille und Motiv subsumieren zu lassen“, — trotzdem er dies nicht ohne weiteres auf die abstrakte Gestaltung der Sprache ausgedehnt wissen wolle. Jedenfalls „fehle auch dieser endlichen Entgegensetzung gegen den Willen (sc. der Sprachschöpfung!) nicht der in diesem selbst liegende Ausgangspunkt“, ja, „bei der dem Willen wesentlichen Selbstentzweiung könne man in der Erzeugung der Sprache «mit ihrer äußersten Dialektik» möglicherweise gar das sich wieder selbst offenbarende Weltgesetz der Negativität, wie ein dem Willen von vornherein inwohnendes, entdecken“. Damit stößt Bahnsen denn in der Tat auch wieder von dieser Seite (der Sprachphilosophie) — in detaillierter Untersuchung nämlich der Sprachschöpfungen in den Worten Sein-Nichtsein, Nichts und Werden — zu einer vollständigen Darlegung schon

seiner ganzen Metaphysik vor; uns interessiert in diesem Zusammenhang jedoch wieder mehr die systematischer in der Abhandlung des Vorjahres („Wille und Motiv“) gerade von der Kritik an Kant aus versuchte und demgemäß skizzierte. Wenn Bahnsen, nach dem Vorangegangenen, aus der empirischen Tatsache der Vielheit von Ichen so auch eine Vielheit von Dingen an sich (oder des Dings an sich) vermuten müsse, so wolle er deshalb doch nicht einfach in einen atomistischen Individualismus à la Herbart oder Schelling hineinspringen. Die Stellung des Einzelnen im All-Einen könne dann nur durch eine neue Definition des Raumes, der Zeit, der Materie gelöst werden, die sich in der ihres „gemeinsamen Merkmals der Kontinuität einzig erschöpfe“: „innerhalb deren jeder diskrete Teil nur immer für sich, nicht an sich eine Selbständigkeit habe, aber diese auch so gewiß, daß es kaum einen Schritt weiter in dieser Analogie sei, wenn wir mit Schopenhauer dies anwendeten auf das Einzel-Ich im Verse des Angelus Silesius:

«Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben»“.

Und damit nimmt Bahnsen denn ebenfalls schon hier die gesamten Ausführungen der späteren Realdialektik, nämlich „zur neuen Revision des Themas der kantischen transzendentalen Ästhetik“ vorweg, die „endlich Raum und Zeit ihren wichtigen Platz im Zusammenhang der Metaphysik nicht weniger wie der Dianoiologie anweisen wollen“: als vollen Realitäten nämlich! (Z. B. findet sich fast wörtlich der zweiundzwanzig Jahre später im 1. Bande der R.-D. wiederkehrende Einwand gegen Kant schon hier: er beantworte nicht, wie Zeit und Raum in uns hätten hineinkommen können, so daß mindestens die Möglichkeit offen bleibe, daß sie auch objektiv außer uns seien. Vgl. R.-D., S. 76.) — Sein näherer Gedankengang hier ist noch folgender: Immer sei da etwas in uns, was gegen die „angeblich unwiderlegliche Argumentation der transzendentalen Ästhetik revoltiere“ — was sei es? Er findet, Kants sogenannte „reine Anschauung“ sei gar nicht Anschauung, sie sei selbst Analyse und Abstraktion, — der Widerspruch zwischen Abstraktion und Anschauung sei jedenfalls

in ihr nicht ausgeglichen, es bleibe ein Rest. Deshalb will B. recht eigentlich auch schon an diesen Teil der Metaphysik das Schopenhauerische Verfahren, das dieser für alle Spekulation gefordert und dann für seine dianoologische Grundlage leider selbst nicht angewandt habe, heranbringen: er will die „Anschauung selbst erst wahrhaft anschauen“ (!). Worauf dies aber führe und nur führen könne, darüber werde man doch jetzt nach Schopenhauer gar nicht im Zweifel sein. Im Gegensatz zur Abstraktion Kants müßten wir die Anschauung: als das Selbstinnessein des (individuellen wie all-einen) Willens definieren; dieser Anschauung indes offenbarten sich Raum und Zeit „als Bestimmungen des wollenden Subjekts wie des (erkannten oder gewollten) Objekts, und nicht mehr wie für Kant als bloße Formen des erkennenden Subjekts. Oder mit anderen Worten zuletzt: Wirkung und Ursache — Wille und Motiv als Zustände seien immer unausbleiblich durch die Zeit getrennt, wie Affiziertes und Kausalitätsträger —, oder die gegenseitig sich sollizitierenden Individuen als Dinge: durch den Raum.“ — Die wahre Erkenntnis Kants über Raum und Zeit fände man jedoch schon in dessen eigener, siebzehn Jahre vor der Kritik der reinen Vernunft verfaßten Schrift vom Versuch über die negativen Größen (vgl. oben), aus der er, die den Unterschied zwischen logischer Opposition und tatsächlicher Realrepugnanz illustrierenden Stellen zusammenfassend, das bekannte Resultat voll übernehmen will: „Nur durch die Materie sei es möglich, daß das Zero, welches durch die gegenseitige Kompensation der polaren Gegensätze in der Welt geliefert werden würde, sich vom reinen Nichts unterscheide; Raum und Zeit aber seien die realen allmächtigen Mächte, durch welche dies Zero sich differenziere zu der unendlichen Fülle des Realen — ohne sie wäre das Ding an sich ewig ruhendes Zero, sie also seien das wirkliche, d. h. wirkende, „welt“-schöpferische Prinzip, das primum movens, nicht bloß das formale Schema alles Realen, d. h. der Welt...“ (Manuskript „Wille und Motiv“, S. 29.)

Der Realist auf der Basis des grundsätzlich idealistischen Schopenhauer; der Pluralist statt des Willens-Alleiners; endlich aber auch derjenige, der aus der Alogizität des vollständig blinden Willens den im Kern gerade noch antilogistischen gewinnt, in dem das keimhaft (unbewußt) auch schon in sein Urwesen verlegte, zweite Vorstellungs- oder Bewußtseinsmoment ihn nun dauernd zu einem Kampf mit und gegen sich selbst und d. h. zur eigenen Selbstentzweiung irritiert: dieser Bahnsen hatte tatsächlich, von der Dialektik herkommend, seine Schöpfung auch schon im dreißigsten Lebensjahre (wie Schopenhauer die seinige einmal) „aus sich herausgetrieben“, um die es aber dann bei dem erst viel später mit den größeren Werken Hervorgetretenen so lange immer bloß wie ein seltsames Zwielficht wittern soll . . . Die Frage drängt sich auf: Warum hat sich Bahnsen also nicht selbst schon vor allem mit diesen, von ihm ja sicher auch schon fundamental empfundenen Gedankengängen hervorgewagt — die beiden hier besprochenen eng zusammengehörigen Schriften betrogen allein weit über hundert eng geschriebene Seiten! —, und hat er so nicht selbst zu dem Mißverstehen, über das er sein ganzes Leben lang klagen muß, das meiste beigetragen? Hier ist es denn, wo auch eine Betrachtung der gerade willensmäßig stärker oder schwächer durchbluteten, von widerstreitenden Motiven allzu gehemmten philosophischen Naturen (immer freilich im Verein mit vielleicht unzwingbaren äußeren Faktoren) die Geschichte manches Siegeszuges oder im Gegenteil vereitelter Wirkungen des metaphysischen Gedankens noch aufklären oder doch erklärlicher machen könnte. Bahnsen selbst war immer eine aufs stärkste „introvertierte“ Persönlichkeit, der nur deshalb die dem vulgus selbstverständlichen Brücken und Verbindungsfäden zur Außenwelt manchmal verlorengingen, — d. h. nicht aus wirklichem Mangel etwa an Selbst- und Herrschgefühl (nicht umsonst wagte sich dieses stets ja nur an allergrößte Aufgaben, an Kampf gerade mit den Größten!), sondern mehr noch aus, subjektiv vielleicht zu früh gelerntem, Mißtrauen gegen das

Nicht-Ich und Verachtung des Äußerer. Selbstverständlich waren meist auch die „wirklich“ äußeren Bedingungen seiner Existenz, besonders seitdem er sich als Lehrer nach Pommern wie in ein geistiges Sibirien versetzt vorkommen mußte, drückend-eng und jedenfalls mißlich genug. Aber wenn er dann unter dem Beruf immer noch Mußestunden und Sammlung genug gefunden hatte, das hier Behandelte — übrigens in fließend entwickelnden und sich lückenlos zusammenschließenden Paragraphen — niederzuschreiben: warum dann plötzlich auch wieder dazwischen das völlige Resignieren „vor einem erst abschließenden Werke über das Verhältnis von Wille und Motiv“, für das dem (NB.!) Neunundzwanzigjährigen „wohl kein Überschuß an Muße und freier Kraft mehr zu erhoffen wäre“³², und weshalb anscheinend nicht einmal der geringste Versuch, die Sprachphilosophie, die durchaus in der Zeit lag und sich mit Zeiterscheinungen wie Steinthal, Geiger, Lazarus u. a. fruchtbar auseinandersetzte, zu veröffentlichen? Da wirft allerdings denn solch ein Nachsatz schon (ebenda): „Wer sollte auch wohl beides (erg. Muße und Freiheit) gewähren, um sich die Welt in Trümmer schlagen zu lassen?“ ein Licht auf andere, stärker-innerliche Hemmungen. Mit diesem, wie er glaubt, doch erst restlos zu Ende gedachten metaphysischen Pessimismus als „Nihilismus“ trägt Bahnsen sehr lange Zeit — und will er tragen! — eine private, fast nur heilig innere, vom profan-aktuellen Menschentun und -lassen noch gänzlich geschiedene Angelegenheit mit sich einsam herum. Eine durchaus andere Natur und Person dieser Bahnsen gerade von Haus aus, als der unter seinen frühesten Intuitionen im Gegenteil selig überströmende Schopenhauer! Wenn (auf dem jüngsten Schopenhauer-Kongreß, von Hans Zint) Schopenhauer eine „weltoffene Natur“ genannt worden war, so war das bei dem Manne, der, ein scheinbar plötzlicher Begründer dann der wissenschaftlichen Charakterologie, von Welt und Menschen, wie man richtig meint, doch wohl auch etwas verstanden

³² Manuskript: „Beiträge zur Philosophie der Sprache“, S. 61.

haben sollte, bis weit über die Dreißig augenscheinlich noch nicht der Fall. Tatsächlich haben wir da in Bahnsen vielmehr — interessantes philosophisches Gegenstück zum dichterischen Jean Paul — den typischen metaphysischen Träumer vor uns, der erst eines Tages erwacht (und dann allerdings fertiger, sofort auch, wie aus präexistentem Sein heraus, weltkundiger), wenn das „Leben“ ihn plötzlich in seine Mitte reißt (Jean Paul), oder härtestes Geschick ihn gerade äußerlich furchtbar anpackt. Bahnsen ist noch nicht einmal ganz „wach“, als er — sicher ein treu Liebender — nach fünfjährigem harten Ringen gegen Widerstände der Familie sowie um bessere Existenzbedingungen (er wird 1862 von Anklam nach dem freilich auch nicht viel größeren Lauenburg versetzt) sich dorthin endlich die Frau zu glücklicher Ehe ins Haus führen darf. Eine große Menge Geschriebenes und nicht wenig davon der spekulativsten Art trägt noch die Data eben dieses „glücklichsten“ Jahres (1862/63), und die Äußerung der Frau zu Bekannten, von der dann der Gatte selbst berichtet: „Mein Mann schreibt soviel und läßt doch nie was drucken“ (Autobiogr., S. 67), bestärkt auch im fremden Leser das Gefühl, als beichtete hier ein sich ungenutzter Lebensfreuden Anklagender spät noch eine gewisse Schuld. Aber da bricht wirklich, das erste Mal eigentlich, auf das wohl auch von da ab besonders sein an Aberglauben grenzender Kalenderfatalismus und die Vorstellung eines „Spezialpechs“, die Nietzsche verspottet, zurückgehen — das Schicksal, dieses furchtbar weckende, mit ganzer Elementarwucht auf ihn ein: die (mehr noch Idealisierte und Braut denn) Frau stirbt ihm sogleich im ersten Wochenbett, läßt ihn, den Glückshungers auch nach trauten Familienfreuden sich vielleicht eben Bewußtgewordenen, wieder allein, ja hilflos mit dem unmündigen Kinde. Und da, jetzt erst (man kann es deutlich verfolgen) wird wie unter stürzenden Trümmern der noch in metaphysische Träume Eingesponnene vollständig wach, im „realistischen“ Philosophen auch der Lebens-Realist endlich geboren! Zwar war auch der Plan zur Charakterologie noch bei Lebzeiten der Frau (etwa

einen Monat vor ihrem Tode) entworfen, durch sie, wie er selbst sagt, „angeregt“: aber auch der, als „metaphysische Grundlegung“ zunächst — und nur um solche, in bloßer Fortsetzung der Spekulation über Wille und Motiv handelt es sich dem Beginn nach —, wäre wahrscheinlich in der „Vorarbeit“ für das „Ganze“, das (doch hoffnungslos angeschaute!) „System“ wieder steckengeblieben und in die Mappe gewandert, — wenn da nicht eine Mahnung der Toten jetzt gestanden hätte, die Stimme auch des „Allgemeinen“ sich erstmals zu melden schien, ein Denkmal für die Verstorbene zu errichten gewesen wäre! „Den Manen meiner Frau“, so lesen wir es vor den „Beiträgen zur Charakterologie“ von 1867, — aber das war keineswegs, wie die Autobiographie genügend zeigt, bloß konventionell zu nehmen, das bildet jetzt wirklich den ihn dauernd mit Leben, Draußen, Menschen, Wirklichkeit verbindenden Gedanken, weil unter einem wohlthuend-betäubenden Schaffen auch persönlichste Erinnerung, Umgang mit dem alten Hamburger Kreis seiner Frau gepflogen werden kann, in dem Bahnsens intuitive Seelenkennergabe zuerst einmal glänzte und (mehr zufällig) entdeckt wurde.³³ (Und die, wie wir glauben, an sich noch gar nichts mit seiner speziellen Philosophie, seiner Metaphysik zu tun hatte, vielleicht nur durch die auffallende Weite und Sagazität seines Urteils, die Schärfe seines Blickes überhaupt durch alle, auch gleichsam die menschlichen „Masken“ der Erscheinung hindurch, erklärt wird.) Und ganz anders, als bei den früheren wie noch privaten Arbeiten, hier denn bei dieser Arbeit „für die Welt“ sogleich der spezielle Ausführungs- und Veröffentlichungseifer: schon das Jahr darauf liegen „die Grundzüge einer Charakterologie mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen“ — auch diese zeigt ja gerade die neue Wendung zu Praxis und Leben — als „pädagogisch-charakterologische Fragmente“ im Programm der höheren Bürgerschule gedruckt vor (tatsächlich der schon wichtigere allgemeine Teil der Gesamtcharakterologie, 1864); und in

³³ Julius Bahnsen, „Wie ich wurde, was ich ward“ (Ausg. Ruest), 1931, S. 68.

wieder kaum einem Jahre die mehr als fünfzig Druckbogen der „Beiträge“ wenigstens als Manuskript, das dann freilich des ausbrechenden Krieges von 1866 wegen noch einige Zeit (bis 1867) der Veröffentlichung harren muß, dann aber — von dem Verleger Schopenhauers, offenbar im Gefühl der besten Fortsetzung von Traditionen, sofort bereitwilligst übernommen wird.

Von hier aus könnte es scheinen, als ob wir Bild und Entwicklung des ja eigentlich jetzt erst sichtbar durch sein historisches Werk schreitenden Denkers Bahnsen richtig und im einzelnen (insbesondere auch nach seinen Beziehungen oder Abständen zu Schopenhauer) noch zu verfolgen und betrachten hätten. Das ist aber nach dem, was wir uns vorgesetzt haben: hauptsächlich doch den bleibenden Persönlichkeitskern Bahnsens, der aber unlöslich allein von der Urintuition seiner Metaphysik ist, herauszuschälen, nicht mehr nötig. Seit Rudolf Louis 1905 mit der Hingebung des denkverwandten Jüngers, nach Entdeckung der Autobiographie und erster Zugrundelegung überhaupt des schriftlichen Nachlasses (der nur in seiner Reichhaltigkeit, wir deuteten es schon an, zur völligen Erschließung die Kraft eines einzelnen überstieg), den allerwichtigsten biographischen und intellektuellen Grundriß dieses Lebens gezeichnet hat, steht insbesondere die kaum 1½ Jahrzehnte umfassende Phase des „Schriftstellers“ Bahnsen, des Philosophen gleichsam noch für die Welt, wieder und zum Teil erstmalig fest (1867/81); dies, nachdem es allerdings mehr als zwei Jahrzehnte hindurch geschehen hatte, als ob die selbstgewählte Grabschrift „Vita mea irritus labor“ sich fast wörtlich erfüllen sollte.³⁴ Aber obgleich doch der eigentliche „Schlüssel“ zu Bahnsens Werk, die „Realdialektik“ — zu eigenem Schmerz so spät, und wie wir fast empfinden möchten: so ganz polar-entgegengesetzt

³⁴ Die Ausnahmen eines Ludwig Schemann, Johannes Volkelt, Susanne Rubinstein immer abgerechnet. In diesem Zusammenhange müßte allerdings noch auf den Bahnsen sehr geistesverwandten Alfons Bilharz näher eingegangen werden (1897: über Bahnsen in seiner „Metaphysik des Vorbewußten“).

wieder zu Schopenhauer — zuletzt noch, d. h. objektiv gesehen im letzten Lebensmoment überhaupt, nun ausgeliefert war, dann aber wenigstens den Nachgeborenen (so sollte man meinen) zur bequemen Aufschließung auch alles Früheren und Fragmentarischen, wie der Autor selbst es gehofft, hätte dienen können: so war doch offenbar selbst für sie noch immer so viel von der gerade thematisch-abrupt scheidenden Entstehungsweise an seinen Schriften hängen geblieben, daß sich auch bisher meist Liebhaber nur des einen oder andern fanden, die von der Einheitswurzel des Ganzen absehen zu dürfen glaubten, indem sie unsere Spezialkenntnis allerdings wesentlich bereicherten. So konnte es denn kommen, daß wir längst eine Anzahl an sich guter, aber doch partieller Untersuchungen oder nur Deskriptionen der Charakterologie, der Geschichtsphilosophie, der Sprachphilosophie, der Ästhetik und sogar auch der Realdialektik als solcher besitzen, — während doch selbst eine Einzeldarstellung von B.s Metaphysik nur nach dem Hauptwerk, d. i. dem „Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt“ (wie die verdienstvoll-erste Paul Fechtens, 1906) die ungeheure Fülle der wiederum auch durch die „Einzelbewährungen“, wie B. sagt, „induktionsweise“ geleisteten Vorarbeit in der knappen wissenschaftlichen Gliederung nach rein abstrakten Gesichtspunkten unmöglich widerspiegeln kann.³⁵ Insbesondere hat ja die moderne Charakterologie und differentielle Psychologie, die zwar seit fast dreißig Jahren Bahnsen die Ehre der Entdeckung ihrer Wissenschaft geben will, sich eher noch bemüht, ihn von seiner „Schopenhauerischen Basis“ abzulösen; wodurch allmählich mehrere Bahnsen gleichsam — der Psychologe, der Pessimist, der Realdialektiker, alle bloß immer leicht geeint in der Schopenhauerischen Willensmetaphysik — entstanden, und naturgemäß auseinanderklaffen. Und darum gerade war uns hier

³⁵ Erst in ganz jüngster Zeit ist hier jedoch durch die Ausführungen Gerhard Lehmanns über B. in fast jeder seiner Schriften eine Änderung angebahnt, die schon auf völlige Totalitätserfassung des Philosophen hindeutet. (Vgl. bes. G. L., Über Einzigkeit und Individualität, Leipzig 1926; Das Kollektivbewußtsein, Berlin 1928.)

an der Aufhellung des bisher noch fast ganz im Dunkel liegenden ersten Jahrzehnts 1852/1862, des Jahrzehnts jedoch einer zweifellos allerstärksten philosophischen Entwicklung des noch vor öffentlichen Bahnsen, das allermeiste gelegen, weil erst damit das Rätsel einer ja nie gesamt einheitlich zur Wirkung gekommenen Persönlichkeit deutlicher geworden sein dürfte. Denn nur so, nicht mit dem fertigen Spätwerk allein, in das der Fünfzigjährige übrigens aus den Jugendmanuskripten ganz wichtige Passagen unverändert übernommen hat (so neben schon erwähnten sprachphilosophischen und kantkritischen die wichtige Definition des Individuums, vgl. R.-D. II, 90), realisieren wir ja wirklich, und jedenfalls vollständiger als je bisher, die nötige Umkehrung unseres Gesamtblicks: von Bahnsens nur scheinbar den Werkschluß bildenden, weil immer schicksalverhinderten „prima philosophia“ — zurück auf das eigentliche Ganze, indem wir ihn jetzt auch in den ursprünglichen Anfang einstellen, den bei jeder neuen Schrift bloß angedeutet, esoterisch gleichsam mitgeschleppt zu wissen doch Quell der meisten Mißverständnisse werden mußte. — Was nun die Charakterologie zuerst nach diesem größeren und allgemeineren Zusammenhang im Gesamtwerk betrifft, so sind wir der Meinung, daß man Bahnsen auch hier eben das Wichtigste raubt, rauben würde, wenn man versuchte, sie ganz nur im empirischen Felde, auf empiriologischer Basis zu erblicken, bzw. sich zu „übersetzen“; und es ist daher eine falsche Verwunderung darüber, daß Bahnsen selbst schon in seinem Hauptwerk ganz eigentlich von seiner „realdialektischen Charakterologie“ zu sprechen pflege, was rein äußerlich-terminologisch ja allerdings nicht zutrifft. Aber wenn wir auch selbst soeben konstatieren wollten, daß in dieser Phase, erst mit diesem Werke, ein Realist Bahnsen wirklich geboren war: darin vor allem bestand doch dieser Realismus, daß zum ersten Male überzeugender, überwältigender als je das „geheimnisvolle Brückchen auch“ zwischen Wille

³⁶ „Beiträge zur Charakterologie“, I, S. 13.

und Intellekt³⁶ im — Menschen, im Leben, im allerpersönlichsten Selbst sich dem ewigen Grübler entdeckt zu haben schien; beglückender Ausblick damit auf die unendliche Fruchtbarmachung erst und Nutzenanwendung einer Metaphysik (der Willensmetaphysik!) für das alleralltäglichste Dasein, der selbst die Wohlmeinenden bisher immer noch eine Verflüchtigung jeder höchsten Gewißheit im doch bloß scheinbaren Ich und Einzelerkennen, eine Leugnung zuletzt sogar aller ethischen Werte durch den „character indebilis et incorrigibilis“ mit einem gewissen Recht vorwerfen durften. Dadurch, daß in Schopenhauer selbst zwar ein „idealistischer“ Philosoph, aber im einzelnen treuer Wirklichkeitsbeobachter und intuitiv-vollkommener Seelenkenner immer noch völlig getrennte Wege zu gehen schienen, war doch ein gefährlicher Zwiespalt in seine gesamte Lehre gekommen. Daß nun ein wieder schon geborener Menschenkenner, ein bis ins Innerste schauender Psycholog, in eigener Inspiration gerade den Polarismus, die essentielle Dialektik, also den Einheitspunkt auch des Entgegengesetzten, und zwar mitten im menschlichen Herzen selbst, entdeckt: dies war die neue schöpferische Tat Bahnsens, — es war aber unseres Erachtens das noch fehlende discrimen überhaupt, der beste schlüssigste Beweis für noch unendliche in der Willensmetaphysik ruhende Keime und — Aufgaben. Eine der schwersten davon hatte sich sogleich Bahnsen selbst in der Charakterologie vorgenommen, und deshalb hat er sehr wohl gewußt und überlegt, warum er diese durchaus nur (ausdrücklich, s. S. 1) auf ein Schopenhauerisches Fundament (und das war nur der Name für eine Sache: den Willen!) gegründet sehen wollte. Eine „Phänomenologie des Willens“, d. i. anscheinend nach der Metaphysik eine bloße Beschreibung seiner Erscheinungsweisen, der Bewußtseinstatsachen, steckt sich also diese Charakterologie zum Ziel; aber — und schon hier spricht freilich ein realistischer Philosoph —: kennen wir den Willen überhaupt anders, denn als wollenden?? Wissen wir infolgedessen nicht, daß er grundsätzlich nur in Verbindung mit etwas Vorstellendem (in der

Form des „Motivs“ sehr wohl auch unbewußt Denkbarem), jedenfalls denn nur in ewiger Selbstentzweiung auftritt? — und hat nicht auch Schopenhauer selbst die Frage mindestens offen lassen müssen, ob nicht auch die Individualität (die angeblich bloß phänomenale) urwurzelhaft doch eben im Willen, d. i. Wesenhaften an sich gründe? Wahr ist es danach, daß sich die gesamte Charakterologie noch gar nicht so eifrig interessiert mit den im „Charakter“ ja immer so gern als „konstant“ oder gar „summativ“ angesehenen Formen des Ich zu beschäftigen scheint, sondern eigentlich vorwiegend, ja (keimhaft) überall, mit seinen aus der Gespaltenheit, Zerrissenheit, innerem Antagonismus nur entstehenden „Synthesen“ oder gleichsam Mischformen; daß Bahnsen denn bloß in gewissem Pleonasmus eine besondere „Kommunionsprovinz“ (als relativ innigstes Durchdringungsfeld von Willens- und Intellekteigenschaften) absteckt, die „Antinomien des Gemüts“, dort, wo Liebe und Haß, Pessimismus und Humor aus genau der gleichen Wurzel entspringen sollen, immer am eifrigsten feststellt, — d. h. ihm das Ich eben, wie Realdialektik, II. Bd., S. 8 ff. dann ausdrücklich bezeugt, allerdings hauptsächlich als deren eigentliches „Paradestück“ überall herhalten, „zur Schau“ stehen soll: so daß, wie auch Gerhard Lehmann (vgl. oben) richtig erkannt hat, von den beiden mit Schopenhauer angenommenen „Grundnaturen“ des Menschen, der eukolischen und der dyskolischen, de facto zuletzt nur eine, die dyskolische betrachtet und untersucht zu werden scheint. (Die Frage muß offen bleiben, ob nicht „der Mensch“ wirklich nur solch ein antagonistisch verständliches Wesen repräsentiere, der Eukolos vielleicht wirklich bloß ein Ideal und Grenzbegriff sei.) Wahr ist endlich auch, daß der breite Raum, den in dieser Charakterologie die Behandlung von Imputabilitäts- und Modifikabilitätsfragen des Charakters einnimmt, mit ihrer ganz ins Ethische weisenden und übergehenden Problematik und Aufgabenstellung, innerhalb einer wirklich nur auf exakt beschreibende Systematik. ordnende Analyse, kurz, grundsätzlich eben nur psycho-

logische Empirie abzielenden Wissenschaft nichts zu suchen hätte. Aber hier zeigt sich ja nur noch einmal mit aller auch äußerlichen Deutlichkeit die eigentliche Urinteressiertheit des geborenen Metaphysikers bei jedem, so auch diesem ja nur scheinbar „realistischen“, wiewohl für pädagogische Zwecke mitbehandelten Thema. Bahnsens eigentümlicher und fruchtbarer „Realismus“ besteht eben erst im angeborenen Blick für ein dialektisch Wirkliches: und von diesem sei denn zusammenfassend noch einmal die Rede.

Denn diese Metaphysik habe ja damit, daß sie, wo immer sie vom „Wirklichen“ spreche (dies war besonders stets die Sprache der es sich leicht machenden Gegner Bahnsens bei dessen Lebzeiten), den Keim notwendiger Selbstentzweiung, den Urwiderspruch schon in das reale Selbst verlege, das sich ihr außerdem auch nicht mehr als der all-eine Wille, im Gegenteil, bunteste Vielheit, Pluralität von Ewigkeit her bestimmter Willensatome oder „Henaden“ darstelle: diesen so vorhandenen Seinswiderspruch damit gleichzeitig zu einem doch wohl nur logisch auffaßbaren Wahrheitswiderspruch, schon in sich Antilogischem gemacht, die ausdrückliche Behauptung, Folgerung der Realdialektik (vgl. R.-D. I, 54) ja auch keineswegs vermieden oder umgangen: „Die Wahrheit selbst sei mit einem Widerspruch behaftet.“ Die Frage wäre und ist danach noch immer, ob ein solcher Satz sich nicht notwendig, von selbst, gegen seinen eigenen Urheber kehren, zuletzt daher, trotz aller sonstigen tiefsinnigen Spekulation, über ein sich so auch selbst aufzuheben scheinendes System dennoch zur Tagesordnung übergegangen werden müßte. Ein oberflächlicher Einwand trotzdem für alle, die seit Schopenhauer wissen — und das war allerdings die erst tiefste Bekräftigung immer auch für solchen Geist wie Bahnsen, der darum trotz größter Abweichung im einzelnen die von Schopenhauer überhaupt entdeckte Basis intuitiver Schau für die Metaphysik nie preisgegeben! —, daß alles letzte und tiefste Erkennen sich ohnedies aus den Urwidersprüchen, den Aporien und Antinomien der Logik wie Vernunft von selbst her-

leitet, aus ihnen je und je seine Nahrung gewinnt, und für diese Tatsache allein nach einem, in der logikformierten Sprache so aber ewig in adäquaten, d. h. widerspruchsvoll scheinenden Ausdruck sucht und ringt. Mag nun das, was uns ebenso ewig zwingt, hinter dem logisch für uns noch Erfassbaren ein Ungreifliches, Unbegriffliches anzunehmen, ein dunkles Willenswesen, „Grund“ also unserer ratio selber sein, — mag solch ein „Grund“ nun aber selbst wieder in der Sprache der Logik ein jedenfalls „logischer“ (in den Kategorien unserer Vernunft liegender) genannt werden müssen: hier, an diesem Uranfang und schon — Urwiderspruch alles Erkennens, in dieser schlechthin unvermeidlichen Dialektik sogleich bei Beginn der Erkenntnistheorie, kann auch das Prinzip der Realdialektik, der durchgehende Polarisismus eben schon als Ausgangsrelation der Subjekt-Objektivität, ewig seine „logischen“ (genauer: gleichsam-logischen) Stützen finden. Ein dogmatistischer Anfangspunkt, ganz ohne Frage, wie der jeder Schau, die ja immer etwas schlechthin Unmittelbares behält und so im Ausdruck nicht selten direkt an die Mystik streift; aber nur den Jean-Paulschen Satz wieder bestätigend, daß schließlich jede Philosophie gezwungen sei, „zunächst die Sprache der Unphilosophie“ zu sprechen. Nach diesem „Zunächst“ erst kommt alles auf das „Aldann“ an. Und dieses „Aldann“ ist bei Bahnsen durchgehends von einer so logischen Korrektheit, so sauberen Präzision, auf Scheingründe schlechthin verzichtenden Durchschlagskraft, daß selbst schärfste Gegner sich immer nur gegen die Prämissen und Allgemeines wandten, die innere Logik (den „Sinn“) des „Irrationalisten“ aber unangetastet lassen müssen.³⁷ Bahnsen verbildlicht und sinnkräftigt diesen scheinbaren Widerspruch am besten selbst wie folgt (R.-D. I, 70 und 67): „Im Realdialektischen sei die eine Seite ja nur stets durch ihre Kehrseite ergänzt: innerhalb aber dieser Widerspruchs natur verlaufe das Geschehende retrograd, d. h. der Wille bleibe

³⁷ Von hier aus nähert sich Bahnsen auch der modernen „Sinnphilosophie“ (Hofmann), oder auch meinem eigenen Personalismus Goethe-Stirnerischer Observanz.

ewig mit sich selbst identisch und daher in soweit logisch korrekt; hier stehe Logisches wider Logisches, — jede Hälfte des mit sich selbst Entzweiten gebärde sich in sich selber nach logischer Folgerichtigkeit.“ Deshalb, weil wir nicht erst in den Fehler verfallen dürfen, mit der bekannten logischen Schneiderelle eine jedenfalls wieder ganz neue und selbständige „Schau“ — nach den Ansprüchen, die gerade auch Schopenhauer an jedes Selbstdenken stellte! — zu „messen“ und danach zu beurteilen, werden wir auch Bahnsen mit wieder seinem schlechthin titanischen Bemühen, seinen fraglos auch gegenüber den Besten und Größten der Philosophie sich gerade rechtmäßig ausweisenden Versuchen, das Welträtsel zu klären, die Sphinx vom Felsen in den Abgrund zu stürzen, unsere Zustimmung oder mindestens unser höchstes Interesse nicht versagen können; und gedankenvoll betroffen jedenfalls einen Augenblick bei dem Hinweis der Realdialektik (I., 282) haltmachen, der wieder auf das Zeichen ∞ und die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, deutet: „Die coincidentia oppositorum war das Ziel des Ringens aller Derer, welche sich überhaupt mit einem Absoluten befaßten. Bei ihnen allen kehrt das Streben wieder, Unmögliches möglich zu machen, Unversöhnbares zu versöhnen, — aber Keiner wagt es, recht auszusprechen, daß es das Wesen der Welt ist, all diese Realkontradiktionen zu perpetuieren.“

BIOGRAPHISCH-
HISTORISCHE
ABTEILUNG.

SCHOPENHAUER UND HAMBURG.

Von

PAUL TH. HOFFMANN (Altona).

Schopenhauers Jugendzeit in Hamburg ist bisher nicht in dem Maße bekannt geworden, wie dies wünschenswert wäre; die Entwicklung unseres Philosophen in den Knaben- und Jünglingsjahren, die er in der Hansestadt zubrachte, wurde von wesentlicher Bedeutung für das Werden seines Charakters und für die Richtung seines schöpferischen Geistes. Die Quellen fließen für diese Schopenhauersche Lebensperiode verhältnismäßig spärlich. In der Hauptsache sind wir auf die bisherige Überlieferung, auf den Briefwechsel und auf die Dokumente angewiesen, welche sich im Hamburger Staatsarchiv befinden. Nehmen wir aber zeitgenössische Berichte der Umwelt Schopenhauers hinzu, dann ergibt sich immerhin ein anschauliches Bild von dem Werdegang unseres Philosophen in Hamburg. In unserer Darstellung werden wir das nur kurz streifen, was von früheren Forschern bereits über Schopenhauers Hamburger Aufenthalt mitgeteilt ist, dafür eingehender bei dem verweilen, was bislang noch nicht bekannt oder noch nicht besonders beachtet wurde.

Im Frühjahr 1793 traf die Familie Schopenhauer, der Danziger Handelsherr Heinrich Floris Schopenhauer mit seiner Gattin Johanna und dem damals erst fünf Jahre alt gewordenen Arthur, in Hamburg ein. Von seinem 6. bis zum 20. Lebensjahre blieb, von großen Reiseunterbrechungen abgesehen, für Arthur Schopenhauer Hamburg die Stadt seiner äußeren und inneren Entwicklung. Hier entschied sich viel vom Schicksal des Knaben und Jünglings. Schopenhauer hat, nachdem er 1807, glücklich, dem Kaufmannsberuf zu entinnen, die Hansestadt verlassen, Hamburg nie wieder aufgesucht. Den Erwachsenen zog sein Herz nicht mehr zu den Stätten der Freuden und Leiden seiner Kindheit. Arthur hatte schon als Knabe nach dem Wunsche des Vaters „im Buche der Welt lesen lernen“ sollen und war

deshalb von den Eltern auf ihren großen Reisen mitgenommen worden. Auch Hamburg hatte jene weltweite Atmosphäre, aber diese wurde dem Knaben doch nicht zum Nährboden und zur Heimat, nach denen sich der Erwachsene immer wieder zurückgesehnt hätte. Schopenhauer erging es nicht wie sonst den glücklich-naturhaft heranreifenden Menschenkindern, welche die Heimat als Kraftquelle nicht vergessen können, zu der sie immer wieder gern zurückkehren. Wenn er viel später von der Hamburger Jünglingszeit schreibt: „In meinem 17. Lebensjahr wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen wie Buddha in seiner Jugend“, so begreift man, daß schon früh ein Zug von buddhistischer Heimatlosigkeit in dieses Jünglingsschicksal gemischt war, das sich in Hamburg gestaltete.¹

Heinrich Floris Schopenhauer erwarb in Hamburg mit Absicht nicht das Bürgerrecht, sondern ließ sich mit den Seinen als Beisasse aufnehmen. Seine Bindung zu Hamburg war deshalb eine sehr lose. Zuerst wohnte die Familie im Hause Altstädter Neuer Weg 76.² Ostern 1796 bezog H. Fl. Schopenhauer mit den Seinen das am Neuen Wandrahm Nr. 92 gelegene geräumige Haus, in dem das Kind Arthur, soweit es nicht in der Ferne weilte, von seinem 8. bis zum 18. Lebensjahr heranwuchs. Dieses Haus besteht heute nicht

¹ Daß Arthur Schopenhauer so wenig Heimatgefühl entwickeln konnte, lag auch in der Einstellung der Eltern mitbegründet. Der Vater weilte, als Johanna guter Hoffnung war, mit dieser gerade in London, und wünschte, daß sein Sohn dortselbst als Engländer geboren werde, um später eventuell alle Vorzüge eines solchen genießen zu können. Er war stolz, als Arthur später nach langem Pensionsaufenthalt in Frankreich die deutsche Sprache fast verlernt hatte und ein kleiner Franzose geworden war. Auch die sich leicht in neue Verhältnisse einlebende Mutter, die in allen Salons der Welt schnell zu Hause war, hing wohl in gewisser Weise an ihrer Heimat Danzig, doch gingen diese Bindungen nicht ins seelisch Tiefe. Beide Eltern zeigten in Hamburg das Gegenteil von Seßhaftigkeit und von dem Verlangen, ihren Kindern eine Heimat zu bereiten. Sie waren vielmehr von ständiger Reiselust erfüllt.

² Vgl. die Hamburger Adreßbücher, welche für 1794 und 1795 diese Adresse angeben. Im Hamburger Adreßbuch 1796 heißt es: „Schopenhauer, Flor. Heinr. Altst. Neuenweg no. 76 P. 9 bis Ostern, alsdann im neuen Wandrahm no. 92. C. 7.“

mehr.³ Als gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Schopenhauers das Haus kauften, war der Neue Wandrahm eine von den wohlhabenden Kaufherren Hamburgs bevorzugte Wohnstraße. Nach dem im Hamburger Staatsarchiv befindlichen Inventierbuch vom Jahre 1805 ergibt sich eine genaue Beschreibung des Hauses, wie es in Heinrich Floris Schopenhauers Todesjahr aussah. Es war das typische Geschäfts- und Wohnhaus eines wohlhabenden Kaufmanns. Im Vorderhause befanden sich die Kontor-, Repräsentations- und Wohnräume. Daran schlossen sich Mittel- und Hinterhaus mit Böden, Speichern und Lagerkellern, die zum Flet hinausgingen. Durch die Flete wurden die Waren vom Elbstrom auf Fahrzeugen an die Speicher herangeführt. Das Inventierbuch zählt eine Fülle von Räumen auf. Außer den großen Dielen und mit Marmorfliesen bedeckten Vorplätzen werden ein besonders großer Saal und eine Galerie hervorgehoben. Es werden zehn Zimmer und Stuben, vier Kabinette und vier Kammern aufgezählt. Außerdem Deckengemälde, Bett- und Wandschränke. Wie geräumig und vornehm behaglich muß das alles gewesen sein! Vor dem Hause befanden sich die üblichen Beischläge, und ein Lindenbaum blühte alljährlich vor dem hohen Steingiebel des Vordergebäudes, das sich dicht, Haus an Haus, nahe dem Ausgang des Neuen Wandrahms erhob, ohne daß dazwischen irgendwo Gartengrün die Straßenfront unterbrach. Hinzu kamen noch eine schöne Inneneinrichtung, wie man sie von Danzig her gewohnt war, eine erwählte Bibliothek und mancherlei Kunstwerke.

³ Nach dem Erbbuch Sanct Catharinen 1795, fol. 41 (heute im Hamburger Staatsarchiv) waren die Eigentümer des Hauses vor Schopenhauer J. P. Rendtorff und Godeffroy & Co. Das gedachte Haus am Neuen Wandrahm trug bis zum Jahre 1833 die Nummer 92. Seitdem erhielt es die Nummer 15. Über die weitere Geschichte des Hauses teilt mir das Hamburger Staatsarchiv gütigst folgendes mit: „An der Stelle des abgerissenen Hauses ist ein neues nicht errichtet worden. Der Neue Wandrahm wurde infolge des Zollanschlusses verlegt. Wie ein Vergleich zwischen den vor und nach dem Jahre 1888 aufgenommenen Vermessungsblättern zeigt, wird das alte Grundstück Nr. 15 jetzt vom Neuen Wandrahm etwa auf der Höhe der jetzigen Nummern 2 und 3 gekreuzt.“

Aber nirgends finden wir bei Arthur Schopenhauer eine Erwähnung dieses seines Elternhauses, das doch zehn Jahre lang sein eigentliches Heim und das Standquartier war, zu dem er von seinen großen Auslandsaufenthalten immer wieder zurückkehrte. Die Mutter Johanna hatte wohl das Talent, Geselligkeit zu kultivieren, wie sie später erst recht in Weimar bewies; aber es fehlte diesem Hause. das Innige und Vertrauliche, darin Kinder den Nährboden aller guten Heimatgeister zu finden vermögen. Auch das hat sich entscheidend auf das Verhältnis Arthurs zu seinem Hamburger Elternhaus ausgewirkt.

Johanna Schopenhauer betätigte in dem neuen Wohnort alsbald ihre Neigung zur Geselligkeit und geselligen Unterhaltung. Wie es Heinrich Floris Schopenhauer bereits in seinem Danziger Wohnhaus geübt hatte, so fuhr man, wenn man nicht auf Reisen war, auch in Hamburg fort. Man lebte in dem geräumigen Haus gesellschaftlich „weit über seinen Stand“ hinaus; so soll wenigstens Adele später von ihrem Hamburger Elternhaus behauptet haben.⁴ Johanna beherrschte spielend englische und französische Konversation. Es mögen viele Emigranten, die damals in Hamburg lebten, mit den Schopenhauers in Berührung gekommen sein. Johanna notierte später in dem Entwurf zu ihren Erinnerungen: „Das Leben von vierzigtausend Emigranten in Hamburg; gesellige Zustände, Sitten, Gebräuche, wie sie vor fünfundvierzig Jahren dort noch existierten, und allmählich im Lauf von zwölf Jahren sich umgestalteten.“ Die Zahl „vierzigtausend“ ist natürlich viel zu übertrieben. Selbst durch zehn dividiert dürfte sie noch reichlich hochgegriffen sein. Aber die Vorstellung von der hohen Ziffer, die sich Johanna machte, zeigt jedenfalls, daß die Eltern Arthurs sehr viel und mit vielen Emigranten zusammengekommen sein mögen. Von Johanna Schopenhauer wissen wir ferner, daß die Schopenhauers in Hamburg mit einer Reihe hervorragender und berühmter Zeitgenossen zu-

⁴ Laura Frost, Johanna Schopenhauer. Ein Frauenleben aus der klassischen Zeit. Leipzig 1913, zitiert S. 36 eine Briefstelle Adeles hierzu, die allerdings an dem von ihr angegebenen Ort nicht auffindbar ist.

sammentrafen. Sie zählt sie in ihren Erinnerungen „Jugendleben und Wanderbilder“ wie folgt auf:

„Klopstock, Domherr Meyer, Tischbein, der Neapolitanische. — Doctor Reimarus, Baron von Staël, Gemahl der berühmten Frau von Staël, Madame Chevalier, Professor Büsch, Graf Reinhard, Professor Meißner aus Prag, Feldmarschall von Kalckreuth, das Sieveking'sche Haus etc., Lady Hamilton, Nelson.“⁵

Ist die Aufzählung eine beliebige? Oder entspricht sie etwa der Zeitfolge der Bekanntschaften? Sie erwähnt Klopstock zuerst, Lady Hamilton und Nelson zuletzt. Diese kamen erst 1800 nach Hamburg. Es dürfte also in der Tat anzunehmen sein, daß die Reihenfolge der Bekanntschaften ziemlich zutreffe. Wir wollen daher auch in der von Johanna angegebenen Folge die von ihr genannten Personen noch näher in ihrem Verhältnis zu den Schopenhauers zu charakterisieren versuchen. Dabei ergibt sich freilich die Schwierigkeit, daß von seiten jener über ihre Beziehungen zu Schopenhauers nichts überliefert worden ist, das bisher hätte bekanntgemacht werden können. Die Gründe hierfür liegen darin, daß Johanna Schopenhauer damals selbst noch jung und unbekannt war. Ihre schriftstellerische Laufbahn begann erst in Weimar. Dagegen haben die angesehene Stellung ihres Gatten und ihr eigenes außerordentliches gesellschaftliches Talent, ferner das repräsentative Haus, das sie in Hamburg bewohnten, sicher dazu beigetragen, ihnen den Zugang zu den besten Kreisen in der Hansestadt rasch zu erschließen. Aber da Johanna selbst noch nicht aktiv-schriftstellerisch in das literarische und schöngestige Treiben der Zeit eingetreten war, spielte sie darin auch noch keine tragende Rolle. Wir wissen daher nichts Unmittelbares über das gesellige Leben, das sich etwa in Arthur Schopenhauers Hamburger Elternhaus abspielte. Waren Klopstock, die Reimarus, Sievekings und wie sie alle heißen, hier zu Gast? Wurde das Kind und der heranwachsende Jüngling Arthur in solchen Gesellschafts-

⁵ Johanna Schopenhauer, Bd. II, S. 38 f.

verkehr irgendwie hineingezogen und davon beeinflußt? Da der Vater ihn schon so früh auf Reisen in die große Welt hineinstellte, ist auch anzunehmen, daß er ihn, zumal im reiferen Knabenalter, nicht der Erwachsenenengesellschaft mit Absicht fernhielt.⁶ Die Mutter wird Arthur, da ihr Gesellschaftsverkehr geradezu Lebensbedürfnis war, erst recht nicht von diesem ferngehalten haben. Wir dürfen daraus schließen, daß Arthur, je älter er wurde, an dem Umgang seiner Eltern mit den namhaften Persönlichkeiten Hamburgs teilgehabt hat. Betrachten wir daher die Menschen in ihren besonderen Lebensumständen etwas näher, die Johanna zu ihren Hamburger Bekanntschaften rechnet.

Die große Welt, die auch durch Hamburg und damit durch Arthurs Kindheits- und Jugendjahre strömte, war überaus bewegt: sowohl politisch, wie wirtschaftlich, wie kulturell. War es doch überhaupt eine geschichtlich unerhört bewegte Epoche: als die Familie nach Hamburg kam, bestand in Frankreich Robespierres Schreckensherrschaft, fielen die Häupter Ludwigs XVI. und Maria Antoinettes. Als Heinrich Floris Schopenhauer tödlich verunglückte und Johanna Hamburg verließ, stand bereits Napoleon in der Höhe seines Glanzes von Austerlitz. Welch wechselvolle Schicksale hatte in diesen zwölf Jahren auch Hamburg zu bestehen, das mit dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg so mächtig emporgeblüht war, das den großen Scharen der Emigranten gastlichen Schutz gewährte, das aber nach der Jahrhundertwende mancherlei Schicksalsschläge erlitt: die Besetzung durch die Dänen 1801, die freilich durch den Sieg des Admirals Nelson vor Kopenhagen bald wieder aufgehoben ward; den Einzug der Franzosen in Hannover 1803 bis 1804, der den Verkehr der Hansestadt mit Deutschland aufs schwerste beeinträchtigte und große Geldopfer kostete,

⁶ Davon zeugen auch Schopenhauers Reisetagebücher. Vgl. Charlotte von Gwinner, Arthur Schopenhauer, Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804. Leipzig 1923. Die Art, wie Arthur die vielen Personen auführt, denen er mit den Eltern auf diesen Reisen begegnete, zeugt davon, daß er, der damals Fünfzehnjährige, durchaus an dem gesellschaftlichen Verkehr der Erwachsenen teilnahm.

bis Hamburg schließlich 1810 mit Nordwestdeutschland dem französischen Reiche einverleibt wurde.

Johanna nennt zuerst Klopstock. Klopstock war, als die Schopenhauers nach Hamburg kamen, 69 Jahre alt. Zwei Jahre zuvor hatte er sich zum zweitenmal verheiratet mit Elisabeth von Winthem, seiner 23 Jahre jüngeren Nichte, der er durch jahrelange Freundschaft und viele ihr erwiesene Wohltaten verbunden war. Er wohnte zu Hamburg in der Königstraße, in unmittelbarer Nähe des Jungfernstiegs, und hatte vor dem Dammtor sich einen Garten zu sommerlichem Aufenthalt gemietet. Giuseppe Accerbi⁷ berichtet 1798 von ihm: „Als ich in sein Zimmer trat, fand ich ihn wie einen wahren Deutschen in eine Wolke von Tabaksrauch gehüllt, eine lange Pfeife im Munde mit einem Ausdruck des Wohlbefindens für sein Alter und in sehr guter Laune.“ Klopstocks Freundlichkeit, besonders gegen Damen, seine rasche Art, in ihm zusagender Unterhaltung Feuer zu fangen, wurden gerühmt. Der Ruhm und die allgemeine herzliche Verehrung, welche die geistigen Kreise Hamburgs Klopstock entgegenbrachten, dürften auch für das Urteil, das sich Schopenhauers von dem Messiasdämon bildeten, von maßgebendem Einfluß geworden sein. Als Admiral Nelson und Lady Hamilton im November 1800 in Hamburg weilten, dichtete Klopstock die Ode „Die Unschuldigen“, deren Schluß eine Huldigung auf Lady Hamilton darstellte. Er las das Werk seinen Gästen vor. Ob die Schopenhauers, die ja auch Nelson und die Hamilton kennenlernten, etwa auf jener Gesellschaft zugegen waren, ist denkbar, aber nicht zu beweisen.⁸

⁷ Italienischer Forschungsreisender, der auf einer Nordlandfahrt 1798 und 1800 Hamburg berührte, besuchte Klopstock und gab uns die obenstehende Charakteristik des Dichters. Das Zitat stammt aus: Accerbi, Aus Klopstocks letzten Jahren. Deutsche Rundschau, Bd. 79, S. 55 ff. — Vgl. auch Franz Muncker, Friedrich Gottlieb Klopstock. Stuttgart 1888. S. 428 ff.; S. 552—553.

⁸ Heinrich Düntzer, Oden von Klopstock. Leipzig 1868. S. 217, spricht von einer „Abendmahlzeit, woran Klopstock mit Nelson, Lady Hamilton und anderen Damen Antheil nahm“. Vgl. auch Muncker und Pawel, Fr. G. Klopstocks Oden. Stuttgart 1889. I., 166 f.

Als zweiten namhaften Bekannten ihres Kreises nennt Johanna den „Domherrn Meyer“, den kulturpolitisch ungemein regsamen Juristen und Publizisten Friedrich Johann Lorenz Meyer (1760—1844). Dieser gehörte zu einem in Hamburg hochangesehenen Kaufmanns- und Senatoren-geschlecht. Seine Mutter hatte als Witwe, um ihrem Sohn eine gesicherte und vornehme Sinekure zu verschaffen, diesem „die zehnte Präbende am hiesigen Domstift für 18008 Speciesthaler und circa 600 Thaler Spesen“ gekauft.⁹ Meyer, der Jura studierte, wurde 1805 zum Präses des Domkapitels erwählt und starb hochbetagt im Alter von 84 Jahren 1844 als der letzte Hamburger Domherr. Bekanntlich beabsichtigte zeitweilig H. Floris Schopenhauer, seinen Sohn Arthur ebenfalls in eine solche Domherrnstelle einzukaufen. Wäre dies geschehen, dann würde nicht J. L. Meyer, sondern vielleicht unser Philosoph der letzte Hamburger Domherr geworden sein. J. L. Meyer selbst machte große Reisen, zeugte in fünfundfünfzigjähriger glücklicher Ehe neun Kinder, die es alle in Beruf oder Heirat zu etwas brachten, und gehörte zu den begünstigten Sterblichen, die ihr Schaffen stetig und gedeihlich zu Erfolg und Ansehen führt. Zwar blieb er in der Politik Dilettant, aber in allen kulturell-gesellschaftlichen Angelegenheiten hatte er eine glückliche Hand und spielte in der Hamburger Gesellschaft zur Zeit, da die Schopenhauers in Hamburg weilten, eine führende Rolle. Besonders eifrig und erfolgreich war er als Vorstandsmitglied der „Gesellschaft zur Beförderung der Künste und nützlichen Gewerbe“ tätig. Seine Art leichter Geselligkeits- und Kulturführung mußte einer Frau wie Johanna durchaus gemäß sein, und man kann sich denken, daß Meyer auf sie und ihr Haus einen recht sympathischen und anregenden Eindruck machte. Auch Meyer war reiselustig, auch er schrieb über seine Reisen ins Ausland Erinnerungen, die Johanna durchaus ansprechen mußten: seine 1792 erschienenen „Darstellungen aus Italien“ und zweibändigen „Fragmente aus Paris“ (1797),

⁹ W. von Bippen, Der Domherr Lorenz Meyer und Johann Smidt. Zs. d. Ver. f. Hamburg. Gesch. XX (1915), S. 1—12.

Werke eines offen und wohlgefällig in die Welt blickenden Mannes; eines Mannes, der nicht sehr tief sah, aber doch den Bedürfnissen eines schöngeistig orientierten Publikums genügte.

Drittens nennt Johanna „Tischbein, den Neapolitanischen“, also Wilhelm Tischbein (1751—1829), den berühmtesten aus der bekannten Künstlerfamilie. Es ist jener Tischbein, der Goethe während seines römischen Aufenthaltes Gefährte, Freund und Maler war. Nach großen Erfolgen in Deutschland und im Auslande, zumal in Italien, hatte er sich um die Jahrhundertwende in Hamburg niedergelassen, wo er im Hotel „Zum römischen Kaiser“ am Jungfernstieg wohnte und ständig von kunstfreundlichen Persönlichkeiten Besuch erhielt. Zwischen Johanna Schopenhauer und ihm entwickelte sich herzliche Sympathie. Als Johanna später nach Weimar übersiedelte, gab er ihr Empfehlungen an Goethe und die Hofdame Fräulein von Göchhausen mit. Sie selbst richtete aus Weimar an den Sohn Botschaften für Tischbein aus. Bekanntlich haben Tischbeins Werke auf Arthur einen großen Einfluß ausgeübt. Sowohl in der „Welt als Wille und Vorstellung“ wie in den „Parerga und Paralipomena“ erwähnt später der Mann charakteristische Bilder Tischbeins¹⁰, die das Leiden in der Natur, der Menschheit oder die Überwindung desselben zum Gegenstand haben.

Johanna nennt weiter den „Doctor Reimarus“. Es handelt sich um den berühmten Arzt Johann Albert Heinrich Reimarus (1729—1814), den Sohn von Hermann Samuel Reimarus, dem Verfasser der „Wolfenbüttler Fragmente“. J. A. H. Reimarus war der Freund Lessings,

¹⁰ Ausgabe der Werke von Ed. Grisebach 1, 402; 2, 118; 5, 225. — Durch gütige Vermittlung des Direktors des Oldenburger Landesmuseums, Dr. W. Müller-Wulckow, erhielt der Verfasser eine Photographie des Tischbein-Blattes, das Schopenhauer in der „Welt als Wille und Vorstellung“, Ergänzung zum I. Buch, Kap. 8, bespricht. Das Bild stellt einen jungen, in Grübeleien versunkenen Menschen dar, der an einem hell brennenden Kamin steht und dessen Schatten riesenhaft die Wände des Zimmers erfüllt. Das Bild dürfte bereits auf den jungen Arthur einen starken Eindruck gemacht haben.

ein ausgezeichneter Mann, der auf vielen Gebieten des kulturellen und öffentlichen Lebens fruchtbar wirkte: er machte nicht nur wichtige Entdeckungen auf dem Gebiet der Medizin, erkannte z. B. den Nutzen von Belladonna für Augenoperationen und rettete durch Einführung von Blatternimpfung vielen Kindern das Leben. Er beschäftigte sich auch mit Physik (Blitzschutzvorrichtung), mit Tierphysiologie und schrieb bedeutsame wirtschaftliche und philosophische Abhandlungen. Er war Mitbegründer der Hamburgischen Gesellschaft zur Förderung der Künste und Gewerbe. Als Idealist kämpfte er gegen den Materialismus und gegen Lamarks mechanische Weltanschauung. Sein gastliches Haus war eine Sammelstätte der besten Hamburger Gesellschaft und aller geistig interessierten und interessanten Menschen.¹¹ Seine getreue Gattin Christiane Sophie Louise, geb. Hennings, war hierbei seine kluge Helferin, die dafür sorgte, daß immer ein behaglicher Teetisch für den Gatten zum Ausspannen aus der großen ermüdenden Praxis und für die Gäste zwanglos vorhanden war. Gustav Poel berichtet darüber in seinen „Bildern aus vergangener Zeit“¹²:

„Der Teetisch vereinigte die Gatten frühmorgens, dann im Laufe des Vormittags, wenn der Mann sich ein halbes Stündchen von seinen Patienten abmüßigen konnte, und nach dem Abendessen, selbst wenn sie erst spät aus einer Abendgesellschaft nach Hause gekommen waren. Dann hatte sie immer Journale in Bereitschaft mit den angemerkten Stellen, die ihn der Mühe überhoben, das Ganze durchzulesen, oder sie trug mündlich ihm vor, was ihn auf andre Weise erfreuen konnte. Gegen Abend stand das freundliche Wohnzimmer den Besuchenden offen, und wenige Tage in der Woche vergingen, wo nicht ihr in so manchen gedruckten Briefen und Reisebeschreibungen gepriesener Teetisch der Sammelplatz fremder und einheimischer Gelehrter und wißbegieriger junger Leute wurde. Der Mann, welcher um diese Tageszeit kaum andere Besuche als bei gefährlichen Patienten machte, arbeitete dann in seinem an-

¹¹ Vgl. J. A. H. Reimarus. Lebensbeschreibung von ihm selbst aufgesetzt; herausgegeben durch H. Sieveking, Hamburg 1814. Ferner: Heinrich Sieveking, Georg Heinrich Sieveking, Lebensbild eines Hamburgischen Kaufmanns. Berlin 1913. S. 418 ff.

¹² Gustav Poel, II, S. 9 ff.

stoßenden kleinen Bibliothekzimmer, dessen Türen offen standen, so daß er an der Unterhaltung teilnehmen konnte. Der Ort dieser anspruchslosen, aus wechselnden Gästen zusammengesetzten Vereinigung ist in Deutschland berühmter geworden, als manche Akademie.“

Der Teetisch des Hauses Reimarus dürfte also für Johanna etwas wie „Hohe Schule“ gewesen sein. Kam doch die hier geübte leichte liebenswürdig-geistvolle Geselligkeit Johannas Wesen sehr entgegen, so daß sie gründlich erfahren war, als sie später in Weimar mit ihren literarischen Tees große Erfolge einheimste.

Ferner gehörte zu Johannas Bekanntenkreis der Baron von Staël-Holstein, der Gatte der berühmten Schriftstellerin Madame de Staël. Er war schwedischer Gesandter in Paris und ein aufgeklärt humaner Geist. Die Zeiten des revolutionären Chaos vertrieben ihn aus Frankreich, und zeitweilig fand er in Hamburg eine Zuflucht, wo der große reiche Hamburger Handelsherr Georg Heinrich Sieveking, der viele Emigranten mit Geldvorschüssen unterstützte, auch ihm eine beträchtliche Summe für lange Jahre lieh.¹³ Johanna würde von dem interessanten Mann, der von seinem König, dem tyrannischen, später ermordeten Gustav III. von Schweden, recht gequält wurde, sicher ein interessantes Charakterbild entworfen haben, wenn sie ihre Absicht hätte ausführen können.

Aus dieser hochachtbaren bürgerlichen und adligen Gesellschaft reichte Johannas Hamburger Bekanntenkreis aber auch in die leichtlebigeren, leidenschaftlichen Atmosphäre des französischen Theaters hinein, und zwar durch Madame Chevalier. Das Théâtre français befand sich damals in der Hansestadt, trotz und neben Fr. L. Schroeders großartig geleitetem deutschen Theater, in hoher Blüte. 1795 hatte ein reicher Hamburger Privatmann und Freund französischer Schauspielkunst eigens ein Grundstück auf der (später von Heinrich Heine im Wintermärchen erwähn-

¹³ Heinrich Sieveking, G. H. Sieveking, Lebensbild eines Hamburger Kaufmanns. Berlin 1913. S. 217, 222, 378. Vgl. Lady Blennerhasset, Madame de Staël. 3 Bde. 1887—1889.

ten) „Drehbahn“ angekauft und dort der französischen Schauspielerguppe ein geschmackvolles Theater für Oper, Operette und Vaudeville eingerichtet. Damals war einer der beliebtesten Sterne der französischen Bühne Madame Chevalier, die vom Théâtre italien zu Paris hierher gekommen war.¹⁴ Von 1795 bis gegen die Jahrhundertwende ist sie in Hamburg nachweisbar.¹⁵ Die Doktorin Reimarus bemerkte über die „vom Publikum vergötterte“ Künstlerin ironisch: „Madame Chevalier verdreht unseren jungen Leuten die Köpfe und hat gerade den Zeitpunkt getroffen, wo einige junge Kaufleute Geld zu verschleudern haben.“ Kein Geringerer als der ausgezeichnete Kaufmann und Philanthrop Baron Voght, der in der Hamburger Gesellschaft eine große Rolle spielte, zählte zu ihren Verehrern. Er fuhr regelmäßig zu ihren Vorstellungen von seiner Flottbeker Besitzung nach Hamburg hinüber und schenkte ihr ein Reitpferd.¹⁶ Die sehr temperamentvolle Künstlerin ließ freilich ihre Launen auch am Publikum aus; aber dieses nahm offenbar alle Ungezogenheiten nicht ungestraft hin; „die Dame wurde eines Abends auf eine noch nicht erhörte Weise ausgepiffen; denn zur Erreichung vollständigster Genugtuung hatten sich Viele, die mit den Backen nicht auszureichen dachten, eine Art Kukuke zugelegt und an die Kniee gebunden, die durch Zusammenschlagung ihres Effectes nicht verfehlten. Man verständigte sich jedoch bald wieder zu gegenseitiger Zufriedenheit.“¹⁷ Johanna Schopenhauer würde sicher, wenn sie dazu gekommen wäre, über Madame Chevalier allerlei Interessantes geplaudert haben. Auch darf man sicher annehmen, daß der junge Arthur Schopenhauer, aus Frankreich zurückgekehrt, mitunter von den Eltern in das Théâtre français mitgenommen wurde, da er die französische Sprache völlig beherrschte.

Professor Johann Georg Büsch, den Johanna als näch-

¹⁴ Ludwig Wollrabe, Chronologie sämtlicher Hamburger Bühnen. Hamburg 1847. S. 84.

¹⁵ Wollrabe, a. a. O., S. 81 ff.

¹⁶ Heinrich Sieveking, a. a. O., S. 483.

¹⁷ Wollrabe, a. a. O., S. 84.

sten unter ihren Hamburger Bekannten hervorhebt, war einer der fleißigsten, vielseitigsten Volkswirtschaftler und Universalgelehrten seiner Zeit. Als Schopenhauers nach Hamburg kamen, stand er bereits im 66. Lebensjahr. Er, der ursprünglich Theologie studiert hatte, vertrat seit nahezu einem Menschenalter das Lehramt der Mathematik am Hamburger Gymnasium. Seine 1767 begründete Handelsakademie hatte junge Kaufleute und angehende Volkswirtschaftler aus aller Herren Länder zu Studierenden. Alexander von Humboldt gehörte zu diesen Schülern. Reisen durch Deutschland und das nördliche Europa hatten seinen Blick geweitet. Unermüdlich war er im kommunalpolitischen Leben Hamburgs tätig. Seine finanzwirtschaftlichen Vorschläge erregten überall lebhaftes Aufsehen.¹⁸ Unglaublich fleißig und produktiv, hatte er eine regelrechte Bibliothek an Büchern und Abhandlungen geschrieben und war eifrigster Mitarbeiter an sehr vielen norddeutschen Zeitschriften, zumal an den „Hamburger-Adreß-Comtoir-Nachrichten“. Selbst in den hohen Lebensjahren, in denen Büsch damals stand, veröffentlichte er unverdrossen neue große Arbeiten, die sich auf Handelsrecht und Handelspflicht, auf die Hamburger Staatserweiterung, auf das Völkerseerecht und auf die Kämpfe bezogen, welche die französische Revolution und ihre Folgen wirtschaftlich und politisch in Europa auslösten. Sein universales Wissen und seine anerkannte Liebeshwürdigkeit hatten ihm in der Hamburger Gesellschaft eine hochangesehene Stellung verschafft, und Johanna Schopenhauer wird sich gern des Umgangs dieses hochgebildeten Geistes erfreut haben.

Unter ihren weiteren Hamburger Bekannten nennt Johanna Schopenhauer den Grafen Reinhard (1761 bis 1837). Dieser aus Württemberg stammende, später nahezu französisierte Deutsche, der von Napoleon in den Grafenstand

¹⁸ Vgl. z. B. H. Sieveking, a. a. O., S. 109 ff.; ferner derselbe in seinem Werke, Karl Sieveking 1787—1847, Lebensbild eines Hamburgischen Diplomaten aus dem Zeitalter der Romantik. Veröffentlichungen des Vereins für Hamburgische Geschichte. Hamburg 1923 und 1926. I. Teil, S. 37.

erhoben wurde, gehört bekanntlich zu den interessantesten kosmopolitischen Erscheinungen jenes bewegten Zeitalters von der französischen Revolution bis zur zweiten Restauration. Er hatte als Hauslehrer in Bordeaux angefangen, war dann ins französische Ministerium des Äußern gekommen und durchmaß alsbald eine glänzende diplomatische Laufbahn. Sein Geist verband deutsches und französisches Wesen. Er war begeistert für deutsche Literatur und Sprache, dichtete selbst, übertrug u. a. Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“ ins Französische und war auf den Gesandtschaftsposten von London, Neapel, Florenz, der Schweiz, Mailand, Jassy, Kassel, Dresden tätig. 1795 bis 1797 vertrat er Frankreich bei den Hansestädten, dann wiederum 1802 bis 1804. In Hamburg kam er besonders dem Kreis der Reimarus und Sievekings nahe. Als ihm anfangs 1796 die Anerkennung als französischer Gesandter durch den Hamburger Senat versagt wurde, hielt er sich außer in Bremen längere Zeit auch in Altona auf, um den Freunden in Neumühlen nahe sein zu können.¹⁹ Er vermählte sich mit Ernestine, der Tochter des Doktor Reimarus, und die Vermählung fand am 12. Oktober 1796 auf dem Neumühlener Landsitz der Sievekings statt.²⁰ Dort verlebte Reinhard mit seiner jungen Frau glückliche Wintermonate. Intensiv beteiligte er sich am politischen, gesellschaftlichen und allgemein kulturellen Leben Hamburgs.²¹ Dem Sohn Georg Heinrich Sieveking, dem späteren bedeutenden Hamburger Diplomaten Karl Sieveking, ward er in seiner Kasseler Zeit ein treuer Freund und Berater.

In seiner zweiten Hamburger Gesandtschaftsperiode war Reinhard natürlich ebenfalls ein gern im Kreise Reimarus und Sievekings gesehener Gast. Der Glanz der Neumühlener Feste hatte freilich mit dem Ableben von Georg Heinrich Sieveking 1799 den Höhepunkt längst überschritten; aber noch 1804 fand am 25. August dortselbst eine fröhliche Doppelhochzeit statt, bei der u. a. Reinhard und

¹⁹ Wilhelm Lang, Graf Reinhard, Bamberg 1896. S. 132—159.

²⁰ Heinrich Sieveking, G. H. Sieveking, Lebensbild usw., S. 228, 268.

²¹ Vgl. z. B. Heinrich Sieveking, a. a. O., S. 441.

seine Gattin Ernestine, das Ehepaar Büsch, Sievekings und Poels fröhliche Festteilnehmer waren.²²

Dem Grafen Reinhard ist Johanna auf den Hamburger Gesellschaften begegnet. War er in ihrem Hause? Verkehrten dort auch die Reimarus und Sievekings? Wir wissen es nicht. Aber Johanna hatte von Reinhard's Persönlichkeit jedenfalls so starken Eindruck, daß sie ihm eine ausführliche Charakteristik widmen wollte.

Die Namen der beiden nun folgenden Persönlichkeiten aber, die Johanna Schopenhauer weiter aufführt, haben in der Folgezeit keinen guten Klang behalten: des Romanschriftstellers Professor Meißner und des Feldmarschalls Graf Kalckreuth. Der erstgenannte August Gottlieb Meißner stammte aus Bautzen (geboren 1753), hatte in Leipzig und Wittenberg studiert und lehrte als Professor der schönen Wissenschaft seit 1785 zu Prag. Später wurde er 1805 als Konsistorialrat und Direktor der höheren Lehranstalten nach Fulda berufen, wo er bereits 1807 starb.²³ Er gehörte zu den fabrikmäßig liefernden Schriftstellern, die Geschichtsromane, Novellen, gräzisierungende Erzählungen à la Wieland verfaßten. Sentimental, poetisch unwahr und lüstern muten uns die Werke dieses seinerzeit vielgelesenen Modeautors an, von dessen Schriften der Literarhistoriker Wolfgang Menzel bemerkt: „Überall verrät sich der gemeine Tropf, der gern vornehm scheinen möchte.“²⁴ Johanna hat ihn sicher nicht durchschaut. Sie ließ sich von dieser Tagesgröße blenden.

Ebenso unerfreulich lebt auch der Feldmarschall Kalckreuth im Gedächtnis der Nachwelt fort: ein eitler und intriganter Charakter, der eine scharfe Kritik an den Taten anderer übte, aber nicht fähig war, sich selbst überragend auszuzeichnen. Seiner Taktik ist zum Teil das Unglück der Schlacht bei Auerstädt 1806 zuzuschreiben. Daß der Friede von Tilsit so besonders qualvoll für Preußen ausfiel, ist darauf zurückzuführen, daß Napoleons Unterhändler

²² Heinrich Sieveking, a. a. O., S. 492 und 499.

²³ Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 21, S. 242 f.

²⁴ Wolfgang Menzel, Deutsche Dichtung, Bd. III, S. 111.

den Grafen bei seiner Eitelkeit zu packen und ihn zu blenden wußte, so daß er die Gefahr der Bedingungen, die er unterzeichnete, gar nicht sah. In der Zeit der Erhebung gehörte er zu denen, die Willen und Geist in Kleinmut und Rückständigkeit hemmten.²⁵ Diesen Tatsachen steht gegenüber, daß er den Widerstand Danzigs gegen Napoleon bis zum Fall der Stadt umsichtig und energisch leitete, und daß er sich durch Witz und Satire auszeichnen konnte. Johanna, die ihn später 1806 nach dem Unglück bei Jena wiedersah, nennt ihn ihren „alten geehrten Freund“.²⁶

Wenn Johanna dann weiter das Sievekingsche Haus usw. nennt, so hat sie damit den schon mehrfach erwähnten großen Kreis um Georg Heinrich Sieveking und die Gesellschaft zu Neumühlen bei Altona im Auge. Dieser große Herrscher, der durch seinen Reichtum, seinen Geist und seine kultivierte Lebenshaltung zu den einflußreichsten Männern Norddeutschlands gehörte und den man den „Hamburger Rothschild“ genannt hat, war, als die Schopenhauers 1793 nach Hamburg kamen, 42 Jahre alt. Wiewohl ihm nur noch ein halbes Dutzend Jahre zu leben und zu wirken vergönnt war, stand er auf der Höhe seiner Leistungskraft. Gerade 1793 erwarb Sieveking zunächst gemeinsam mit dem Altonaer Schriftsteller und Herausgeber des „Altonaischen Merkurius“, mit Pieter Poel, und Johann Konrad Matthießen einen herrlichen Landsitz am hohen Elbufer zu Neumühlen. Der Besitz war von dem Engländer Blaker aufs anmutigste gestaltet, und Sieveking, der später alleiniger Besitzer der Anlage wurde, schuf hier ein Tuskulum der Natur und geistvollen Geselligkeit, wie es sonst selten auf der Erde anzutreffen gewesen ist. Die erlesensten Mitglieder der Hamburger Patriziergesellschaft sowie alle bedeutenden Fremden, die von überall her aus Europa nach Hamburg kamen, verkehrten hier: Klopstock, Gleim und Basedow, der Komponist Reichardt, der dänische Dichter und Schiller-verehrer Baggesen, Wilhelm von Humboldt, Elise von der

²⁵ Vgl. v. Meerheimb in der Allgem. Deutschen Biographie, Bd. 15, S. 34 ff.; Neubauer, Preußens Fall und Erhebung, S. 143, 165.

²⁶ Johanna Schopenhauer, Jugendleben und Wanderbilder, II., S. 39.

Recke, Graf Reinhard und andere, wobei Sievekings Frau, die lebenswürdige Johanna, geborene Reimarus, für das leibliche und geistige Wohl der Gäste sorgte. Das Leben der Neumühlener Gesellschaft schildert der Archäologe K. A. Böttiger wie folgt recht anschaulich:

„Gegen 2 Uhr nachmittags kommen aus allen Gegenden Kutschen und Fußgänger. Die Salons, der Garten, alles füllt sich mit Menschen, die sich einander nicht kennen, einander nicht vorgestellt werden, oft selbst der Dame des Hauses nicht bekannt sind. Ich habe zwei Sonntage da gespeist. Das erste mal waren 80, das zweite mal 70 Couverts in zwei großen Speisesälen gelegt, und noch waren überzählige Gäste. Für den Fremden mag dies ein ganz angenehmes Schauspiel sein. Es ist eine *congregatio gentium* wie am jüngsten Gericht und eine Zungenvermischung wie in der Pfingstepistel. Da war beide mal der letzte Sprößling aus dem Hause Gonzaga, ein Prinz ohne Land, aber mit vielem Verstand und ein erklärter Demokrat, gegenwärtig. Da waren ein paar reiche Holländerinnen, die vor Juwelen glänzten. Da saß ein Engländer aus Liverpool neben einem Republikaner aus Bordeaux, neben ihnen eine Dlle Feraud, die an Dumouriez' Seite focht und mit ihm emigrierte, und neben ihr in scherzhaftem Gespräche Barthelemy, ein Bruder des Baseler und Agent der Republik. Weiter oben ein schwedischer Konsul, der aus Marokko zurückgekehrt war, in Unterredung mit einem Paar englischen Juden aus St. Domingo und einem Amerikaner aus New Jersey. Der Bankier Küstner aus Leipzig saß dem ehrlichen Büsch gegenüber. Mir hatte mein Glückstern das erste mal den wackern Reichardt zum Nachbarn und Exegeten der Tischgesellschaft gegeben, da mein anderer Nachbar, ein muffiger Emigrant, nirgends recht anzuzapfen war. Mich mußte also dies bunte Gewühl recht angenehm unterhalten, weil ich mich durchaus in einer neuen Welt befand.“²⁷

Die Schopenhauers werden in den mannigfachen Zeugnissen, die wir von der Neumühlener Gesellschaft haben, freilich nie erwähnt; aber es ist anzunehmen, daß auch sie unter den geladenen Gästen gewesen sind. Ebenso mag Arthur mit den Kindern der Sievekings und Reinhardts in dem schönen Garten gespielt haben.

Außerdem hatte Georg Heinrich Sieveking ein vornehmes Stadthaus in Hamburg am Neuen Wall Nr. 149, und auch dort werden die Schopenhauers aus- und eingegan-

²⁷ Heinrich Sieveking, a. a. O., S. 464 f.

gen sein. 1793 war man in Hamburg gegen Sieveking nicht eben günstig gesonnen, weil er sich anfangs als enthusiastischer Freund der französischen Revolution bekannt hatte. Seine Weltklugheit wahrte ihm aber stets den klaren Blick für die Wirklichkeit, und so verteidigte er sich entsprechend in seiner Schrift „An meine Mitbürger“. Wie sehr die Hamburger dem großen Handelsherrn vertrauten, erhellt auch aus der Tatsache, daß Sieveking im Jahre 1796 nach Paris entsandt wurde, um die großen politischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu überwinden, welche die wirren Zeitverhältnisse zwischen Frankreich und der Hansestadt gezeitigt hatten. Sieveking löste seine Aufgabe geschickt und wurde bei seiner Rückkehr von der Kommerzdeputation ehrenvoll empfangen. Leider starb der bedeutende Mann, der auch mit seinen Freunden, zumal dem ausgezeichneten Philanthropen und Großkaufmann Baron Voght, für die Emigranten viel getan, der die Armen unterstützt, die Künstler und Wissenschaftler gefördert hatte, bereits am 25. Januar 1799.

Endlich zählt Johanna Schopenhauer zum Abschluß ihrer Hamburger Bekannten auf: „Lady Hamilton, Nelson“. Der englische Admiral Horatio Nelson, der später 1805 über die spanisch-französische Flotte den glänzenden Seesieg von Trafalgar erringen und freilich dabei den Tod finden sollte, weilte vom 21. bis 31. Oktober 1800 in Hamburg.²⁸ In seiner Begleitung befand sich Lady Hamilton und ihr Gatte Sir William Hamilton, der englischer Gesandter in Neapel war. Die bezaubernd schöne Lady Hamilton, die aus dunkler Armut und Dienstbotenarbeit zu den Höhen der Gesellschaft und zu großem politischen Einfluß gelangt war, begleitete damals ihren Geliebten, den Admiral, auf seiner Rückreise nach England, wohin er beordert war. Im

²⁸ Vgl. Altonaischer Mercurius 23. Oktober 1800, wo sich folgender Passus findet: „Gestern ist der berühmte Lord Nelson mit dem Gesandten Hamilton und dessen Gemahlin von Dresden, von dort sie die Reise zu Schiffe, die Elbe herunter gemacht haben, hier angelangt. Abends erschien Lord Nelson in dem hiesigen Französischen Schauspielhause und wurde mit lebhaftem Beyfall des Publicums begrüßt.“

folgenden Jahre gebar sie eine Tochter, die nach Nelsons Vornamen Horatia getauft wurde. Ihre bestrickende Anmut, die ihr am Hofe von Neapel zu Beliebtheit und Geltung verholfen hatte — sie war Vertraute der Königin Karoline —, sicherte ihr auch in Hamburg die Huldigung der hier maßgebenden Kreise. Verherrlichte doch kein Geringerer als Klopstock sie in einer Ode. Auch auf Johanna haben beide einen bedeutenden Eindruck gemacht.²⁹

Es war also ein glänzender Kreis, es waren die Besten der Zeit, mit denen Johanna in Hamburg zusammengetroffen war. Um so schmerzlicher bleibt es, daß Schopenhauers Mutter nicht mehr dazu gekommen ist, all diese Persönlichkeiten von ihrem Gesichtsfeld aus zu porträtieren. Aus dem Nachlaß ist bisher nichts Wichtiges aus jener Zeit nachweisbar. Meldete doch dazu Adele, die diesen veröffentlichte: „Leider findet sich nichts Mitteilbares über ihren zwölfjährigen Aufenthalt in Hamburg.“³⁰ Es ist aber sicher, daß diese anspruchsvolle Geistigkeit und Geselligkeit, an denen die Eltern Arthur Schopenhauers Teil hatten, auf den Knaben nicht ohne Einfluß geblieben sind. Die Frühreife Arthurs mag durch diese Atmosphäre, die auch das Haus am Neuen Wandrahm durchdrang, mit gefördert worden sein.

Am 12. Juni 1797, als Arthur neun Jahre zählte, schenkte die Mutter der Tochter Adele das Licht des Lebens. Adele wurde in der St. Katharinen-Kirche getauft. Der Knabe aber wurde jetzt vom Vater auf eine Reise nach Frankreich mitgenommen und zu Le Havre dem Geschäftsfreund Gregoire für zwei Jahre in Pension gegeben.³¹ Dort wuchs Arthur mit dem gleichaltrigen Sohn des Hauses, Anthime, auf und genoß mit ihm gemeinsamen Privatunterricht. Schopenhauer hat bezeichnenderweise die Zeit in

²⁹ In seinem noch unveröffentlichten Roman „Die Lady und der Admiral“ läßt Hans Leip Arthur Schopenhauer dem Admiral Nelson bei dessen Hamburger Aufenthalt in der Gesellschaft begegnen und sich mit diesem ein wenig jungenhaft, ein wenig altklug unterhalten.

³⁰ Johanna Schopenhauer, Jugendleben und Wanderbilder, herausgegeben von Adele Schopenhauer, II., S. 41.

³¹ W. v. Gwinner, Schopenhauers Leben (1910), S. 15.

Le Havre als die schönste seiner Jugend erklärt.³² Er fand dort wohlwollende Menschen, einen sympathischen Altersgenossen und eine landschaftlich ihm zusagende Umgebung der Stadt an der Seinemündung und am weiten Gestade des Meeres. Als Arthur nach jahrelangem Fernsein — er war inzwischen zwölf Jahre alt geworden — selbständig von Le Havre nach Hamburg zurückgekehrt war, fand der Vater zu seiner Freude, daß Arthur sich in einen halben Franzosen gewandelt hatte. Zwischen den Freunden der Kindheit, Anthime und Arthur, entwickelte sich ein für das Alter, in dem die beiden Knaben standen, lebhafter Briefwechsel. Der Ton, in dem sie einander schrieben, war neckend, spielend. Anthime gab dem Freund allerlei Scherznamen. Er war lokaleifersüchtig, daß Arthur auch andere Städte als Le Havre schön fand. Sie unterhielten sich über ihr Spielzeug, und wir erfahren dabei u. a., daß Arthur drei Gewehre und drei Säbel hatte. Charakteristisch ist auch ein Brief von Collette Gregoire, der Mutter Anthimes, an Arthur, kurz nach dessen Heimkehr nach Hamburg. Darin heißt es u. a.: „Pflege, mein guter Freund, auch recht die verschiedenen Lehren, die du schon empfangen hast; du wirst bald ein interessanter Mann werden; erhalte auch dein gefühlvolles Herz, wovon ich dich bei Gelegenheit Beweise habe geben sehen . . . Wir sprechen oft von dir. Dein Kamerad Anthime liebt dich sehr.“³³

In Hamburg wurde Arthur nunmehr in die Privat-erziehungsanstalt des Dr. Runge gebracht, die von den Söhnen der vermögenden Hamburger Familien besucht wurde. In dem später von ihm verfaßten „Curriculum vitae“ berichtet Schopenhauer von Runge folgendes: „Unter der Leitung dieses vortrefflichen Mannes sowie der anderen

³² Vgl. seine diesbezüglichen Angaben im „Curriculum vitae“, Schopenhauers Werke (W. Ed. Grisebach), Bd. VI, S. 249.

³³ Die im Original in französischer Sprache abgefaßten Briefe zitieren wir, indem wir sie ins Deutsche übersetzen. Der Brief von Collette Gregoire befindet sich in dem von Carl Gebhardt herausgegebenen Briefwechsel (Schopenhauers Sämtl. Werke, Deussensche Ausgabe, XIV. Band, München 1929), S. 5. Im folgenden zitiere ich diese Ausgabe kurz mit „Briefwechsel“.

in dessen Anstalt tätigen Lehrer lernte ich also gründlich, was einem Kaufmann von Nutzen ist und dem Gebildeten wohl ansteht. Dem Lateinischen aber wurde nur eine einzige Stunde in der Woche, und auch das nicht ernst, nur zum Schein gewidmet. Diesen Unterricht genoß ich fast vier Jahre lang.“ Die gute Meinung, die der gereifte Schopenhauer in der Erinnerung von Runge behielt, war durchaus berechtigt. Besagter Runge (1768—1811) stammte aus Hamburg, war der Sohn eines Oberküstlers und hatte in Halle Theologie studiert. Das von ihm in Hamburg errichtete Knabeninstitut brachte er bald zu Blüte und Ansehen. Als Arthur in seine Schule kam, stand Runge im 32. Lebensjahre, war also selbst jung unter der ihm anvertrauten Jugend. Er war gerade dabei, die Erfahrungen, die er in zehnjähriger pädagogischer Praxis gesammelt hatte, in Buchform herauszugeben. 1800 erschien von ihm die „Pädagogische Haustafel oder notwendige Verhaltensmaßregeln für Eltern zur pflichtmäßigen Erziehung ihrer Kinder“.³⁴ In dieser Schrift zeigt sich Runge als Kind der Aufklärung und zugleich getragen von jener humanen Gesinnung, die in ihm durch seinen Lehrer, den warmherzigen Hallenser Pädagogen August Hermann Niemeyer, einen Ur-enkel August Hermann Franckes, gefördert worden war. Er ermahnt darin die Eltern u. a. eindringlich, sich selbst um die Kinder zu kümmern, die Erziehung nicht schwankend und willkürlich, sondern charakterfest zu leiten, und bei Bekämpfung von Fehlern nicht gewaltsam-befehlshaberisch, sondern psychologisch vorzugehen. Wenn auch diese psychologischen Kenntnisse bei Runge im Rahmen seiner Zeit bleiben und begrenzt sind, so berührt es doch sympathisch, daß er jeder Scheinmoral abhold und überall bestrebt ist, der Wirklichkeit Rechnung zu tragen. Dieser Mann, dessen spätere Schriften ähnliche Anschauungstendenzen verraten ³⁵,

³⁴ Hamburg 1800 bei B. G. Hoffmann.

³⁵ J. H. Chr. Runge, Leitfaden zum Religions-Unterricht für meine reiferen Schüler. Hamburg 1804. 38 S. Diese Schrift, die nicht für den Buchhandel, sondern lediglich für Runges Anstalt bestimmt war, stellt einen Abriß der damals üblichen christlichen Glaubens- und Moral-

hat sicher den Wirklichkeitssinn Arthurs mit geweckt und entwickelt. Runge war als geborener Hamburger mit dem Milieu und den Lebensbedürfnissen dieser Kaufmannsstadt vertraut. Auf das wissenschaftliche Studium, nach dem Arthur mehr und mehr verlangte, war Runge dagegen weniger eingestellt. Sein Unterricht erfolgte in zwei Kursen, einem für die jüngeren, dem zweiten für die älteren Knaben. Nach dem von Runge herausgegebenen Schulbericht hatte Arthur werktäglich vormittags von 9—12 und nachmittags von 3—5 Uhr Schulzeit.³⁶

Außerdem nahm Arthur an geselligen Vergnügungen teil und hatte Tanzstunde. Er mag seinem Freund Anthime mit Begeisterung davon berichtet haben; denn dieser schreibt ihm (14. Februar 1800): „Es scheint, daß du der Vestris von Hamburg wirst.“ Vestris (1729—1808) war ein berühmter Tänzer der Pariser Oper, den das von ihm begeisterte Publikum „*le dieu de la danse*“ nannte. Später hat Schopenhauer, der mit seinen Eltern Paris besuchte, diesen Tänzer selbst noch auf der Bühne gesehen, fand ihn

lehre vom pietistisch-rationalistischen Standpunkt in geschicht pädagogischer Kürze dar.

³⁶ J. H. Chr. Runge, Bericht über meine Schulanstalt an die Eltern meiner Schüler, Hamburg im Juli 1808. Mittwoch und Sonnabend nachmittag hatten die Knaben schulfrei. Die Unterrichtsfächer waren Latein (wöchentl. 2 Stunden), Französisch (wöchentl. 2 Std.), Deutsch (wöchentl. 2 Std.), Denküben (wöchentl. 2 Std.), Geographie und Topographie (wöchentl. 6 Std.), Geschichte (wöchentl. 4 Std.), Naturgeschichte (wöchentl. 2 Std.) und Religion (wöchentl. 4 Std.). In der Oberstufe trat an Stelle der Topographie Englisch (wöchentl. 2 Std.) und Mathematik (wöchentl. 2 Std.) an Stelle der Denküben. Religion, Geographie und Geschichte wurden also besonders gepflegt, die Sprachen traten demgegenüber zurück, wie ja auch Arthur vom Lateinischen ausdrücklich betont. Außerdem wurde von Runge Wert auf „Privat-Fleiß“ gelegt; er hatte dafür noch besonderen Unterricht eingeführt. Ob Arthur auch hieran teilnahm, ist fraglich. Jedenfalls dürfte er ein Schüler gewesen sein, der solche Aufsicht für die Durchführung seiner privaten Schularbeiten entbehren konnte. — Runge weist ferner in dem zitierten Bericht darauf hin, daß die Schuleinrichtung in der oben geschilderten Weise zusammen mit dem „Privat-Unterricht“ bereits seit zehn Jahren bestehe. Wir dürfen die eben beschriebenen Verhältnisse auch auf die Zeit 1799 übertragen, in der Arthur Schopenhauer den Unterricht besuchte.

aber gealtert, die Gattin, Madame Vestris, dagegen noch elastisch und schön. Anthime mochte gern wissen, ob Arthur mit großen Leuten oder mit denen seines Alters tanze. Er sagt ihm wegen seines Äußern, er sollte froh sein, daß er nicht mehr seinen dicken Bauch habe; denn das würde ihn hindern, mit Anmut zu tanzen, und er schließt den Brief mit: „Lebe wohl, du charmanter Schwerenöter.“³⁷ Johanna malte damals eigenhändig ein Porträt Arthurs, das mit einer Brieftasche an Anthime gesandt wurde und diesem viele Freude machte.

Als Arthur im Jahre 1800 mit seinen Eltern die erste größere Reise antrat, begleitete Anthime den Freund im Geist und suchte die Städte, die Schopenhauer passierte, auf dem Atlas auf. Man reiste damals nach Karlsbad und Prag, und Arthur wurde zur Führung eines Reisetagebuches³⁸ angehalten. Dieses erste von seinen Tagebüchern zeigt, wie das Interesse des Knaben damals auf Gegenständliches und auf Kuriositäten eingestellt war. Schlösser, Museen, merkwürdige Grotten und Parkanlagen interessierten ihn.

Von Oktober 1800 bis zum Frühjahr 1803 lebte dann Arthur wieder mit seinen Eltern in Hamburg. Er besuchte auch jetzt noch das Rungesche Privatinstitut. Inzwischen hatte sich seine Neigung zur Gelehrtenlaufbahn verstärkt. „Ich ging“, so schreibt er in seinem bekannten Lebenslauf, „meinen Vater mit inständigen Bitten an, mir in dieser Beziehung den Willen zu tun und mich nicht Kaufmann werden zu lassen.“ Der Vater hatte jedoch gegen den Gelehrtenstand entschiedene Abneigung. Erst die hartnäckig wiederholte Bitte Arthurs und das Zeugnis Dr. Runges, daß der Knabe in der Tat eine vielversprechende Geistesanlage besitze, veranlaßte den Vater, auf den Wunsch des Sohnes, wenn auch widerwillig, einzugehen. Er beschloß, ihm die

³⁷ Briefwechsel, S. 5.

³⁸ „Journal einer Reise“, 1800. Veröffentlicht in der Neuausgabe von Wilhelm Gwinners Buch „Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt“ (1862), herausgegeben von Charlotte von Gwinner, Leipzig 1922. S. 211.

erwähnte Domherrnstelle zu verschaffen. Diese Sinekuren aber kosteten eine gehörige Einkaufssumme, und diese aufzubringen, konnte sich Heinrich Floris Schopenhauer zunächst nicht entschließen. Über das Leben Arthurs in den in Frage stehenden Jahren geben einige uns erhaltene Briefe an ihn Auskunft. Wieder ist es Anthime Gregoire, der das Wohl und Wehe seines Freundes von fern begleitet. Er berichtet ihm in einem Brief vom 30. Oktober 1801 von dem lebhaften Schiffshandelsaufschwung, den man in Le Havre damals beobachten konnte. Er vermutet, daß Arthur wieder bei Tänzen und Bällen glänzen werde, daß er sich auf Schlittenfahrten vergnüge.³⁹ In einem späteren nennt er ihn pathetisch-neckend: „*Monsieur, le négociant*“, macht ihm sein Kompliment, daß er den kaufmännischen Briefstil trefflich beherrsche und daß ihm sicher nur noch die Praxis fehle.⁴⁰ Offenbar aber haben Arthur die Briefe seines Jugendfreundes in irgendeiner Weise nicht genügt. Waren sie ihm nicht persönlich, nicht lebensnah genug? Denn Anthime weist weiter in demselben Schreiben Arthurs Verdacht zurück, daß ihm die Briefe diktiert wären. „Denn es ist unmöglich“, so schreibt der junge Franzose, „daß Du Dir einbildest, daß ich mit 14 Jahren und zumal Dir gegenüber es nötig hätte, daß man mir meine Briefe diktiert.“ Sie tauschen beide ihre Gedanken über ihre Lektüre aus. Auch über die Änderungen der Mode schreibt Anthime seinem Freund ausführlich. Unter dessen Schulkameraden war damals auch der später namhafte Hamburger Diplomat Charles Godeffroy. Dieser war 1787 als Sohn Pierre Godeffroys geboren. Sein Vater war ein hochangesehener Kaufmann Hamburgs, der zeitweilig Gesandter am Hofe Napoleons I. in Paris war und 1811 Mitglied des französischen Munizipalrates zu Hamburg wurde. Charles besuchte mit Arthur das Rungesche Erziehungsinstitut. In seiner Jugend war er ein sehr schüchterner und scheuer Mensch.

³⁹ Brief Anthime Gregoires an Schopenhauer vom 30. Oktober 1801, Briefwechsel, S. 7.

⁴⁰ Brief Anthime Gregoires an Schopenhauer vom Mai 1802, Briefwechsel, S. 8.

Als er in die Kaufmannslehre kam, besuchte er, ähnlich wie Schopenhauer, noch eine Zeitlang vormittags den Unterricht bei Runge, kam sich aber auch als Kaufmann verfehlt vor. Seine Jugend verlebte Charles Godeffroy in dem schönen sogenannten „Weißen Haus“ zu Dockenhuden. Es ist möglich, daß Arthur seinen Schulkameraden dort besucht hat. Godeffroy wurde später Ministerresident in Petersburg. Er war vermählt mit Marianne, geb. Jenisch, einer Tochter von Arthur Schopenhauers späterem Lehrherrn, dem Senator Martin Johann Jenisch, und in seinem Hause war ein halbes Jahrhundert nach dieser gemeinsamen Schulzeit Dr. Julius Frauenstädt Hauslehrer: bekanntlich einer der eifrigsten ersten Jünger Schopenhauers.⁴¹

Inzwischen hatte Heinrich Floris Schopenhauer die Absicht gefaßt, seinen Sohn in das hamburgische Gymnasium zu schicken. Doch noch immer hoffte er, dessen Lebenspläne ändern zu können. Aber den Willen Arthurs mit Gewalt zu brechen, davon hielt ihn, wie dieser selbst anerkennend erklärte, „die ihm angeborene Achtung vor der Freiheit jedes Menschen zurück“.⁴² Er suchte ihm durch eine List beizukommen und stellte ihn vor die Wahl, entweder mit den Eltern eine herrliche Reise durch halb Europa für anderthalb Jahre zu machen, dann aber den Kaufmannsberuf zu ergreifen, oder, falls er durchaus Gelehrter werden wolle, zurückzubleiben und die Schulbank zu drücken. Was Wunder, daß der Knabe der Verlockung nicht widerstand und sich für die Reise entschied! Er hatte soeben sein fünfzehntes Lebensjahr vollendet, als er mit den Eltern die Reise antrat, die über Holland nach Frankreich, England, Belgien, dann wieder nach Paris, nach Südfrankreich, der Schweiz, Österreich-Ungarn und Norddeutschland führte. Arthurs Tagebuch über diese Reise⁴³ ist bekanntlich ein besonderes Dokument für die Entwicklung des Knaben zum Jüngling. Als Arthur zurückkehrte, stand er im achtzehnten

⁴¹ Gwinner, Schopenhauers Leben, 2. Aufl., 1878, S. 17.

⁴² Vgl. Curriculum vitae a. a. O.

⁴³ Arthur Schopenhauer, Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804, herausgegeben von Charlotte von Gwinner, Leipzig 1923.

Lebensjahr. Während der Anfang des Reisetagebuches noch knabenhaft in der Darstellung war, wurde der Stil von Monat zu Monat anspruchsvoller. Die zweite Hälfte zeigt schon deutlich die künftige Gestaltungskraft des Erwachsenen. In der Tat hat diese Reise durch halb Europa den Durchbruch der Jünglingsnatur großartig gefördert. Arthurs Blick für das Schöne wie für das Unvollkommene der Welt weitet sich. Begleitet von den Versen seiner Lieblingsdichter, von den Worten Popes und Schillers, sieht er zum Teil in ihrem, zum Teil schon in seinem Geist Land und Leute. Begeistert und begeisternd sind seine Schilderungen von den Herrlichkeiten der Schweiz und der wilden Bergeswelt, die er aber nicht beschreibt, indem er nach schönen Worten sucht. Er strebt vielmehr mit sachlichen, treffenden Ausdrücken die Stimmung, welche Land und Menschen in ihm auslösten, klar wiederzugeben.

Die Reise endete für Arthur zunächst im Herbst 1804 zu Danzig. Hier mußte der Jüngling nunmehr gleichsam den vom Vater ausbedungenen Lohn bezahlen und sich dem Kaufmannsberuf zuwenden. Heinrich Floris Schopenhauer brachte ihn jetzt zur Vorbereitung bei dem angesehenen Danziger Kaufmann Kabrun in die Lehre und gab ihm in einem Brief allerlei Verhaltensmaßregeln mit. Er solle darauf achten, am Schreibpult keinen runden Rücken zu bekommen; „denn wenn man in den Speisesälen einen so darnieder gebückten gewahr wird, nimmt man ihn für einen verkleideten Schuster oder Schneider“. Er ermahnt Arthur, sich das Vertrauen seines Chefs zu erwerben, sich aber auch auf seiner alten Flöte im Spiele weiter zu üben. Er erinnert ihn an Ordnungsliebe, ermahnt ihn wegen eines ärgerlichen Vorfalles, der Arthurs Ordentlichkeit einmal in Frage gestellt hatte, und ist bereit, ihm in der Reitschule guten Unterricht oder Exerzieren durch einen Korporal zu erteilen, damit er ein besseres „Maintient des Körpers gewinne“. Mit dem Hamburger Senator Jenisch hat er offenbar schon die Übernahme in das Hamburger Handlungshaus ausgemacht, denn er schließt den Brief: „. . . Auch wollte ich, daß du bei hiesigem Herrn Jenisch nicht mehr als ein

Kind aufs Comptoir säßest und damit Gott befohlen.“⁴⁴ Der Vater ist ferner nicht mit Arthurs Handschrift zufrieden. Manche seiner großen Buchstaben erscheinen ihm als „wahre Mißgeburten“. Mitte Dezember sollte Arthur mit seiner Mutter und Schwester Danzig verlassen, nachdem er alsdann mehr als drei Monate dort verlebt hatte. Die Konfirmation des Jünglings fand ebenfalls in Danzig statt. Auch sollte er, nach Hause zurückgekehrt, bei seinem früheren Schulmeister Runge noch weiter Vorlesungen über Theologie hören.⁴⁵

Zu Beginn des Jahres 1805 trat er bei dem Hamburger Handelsherrn Martin Johann Jenisch in Lehre. Er mußte wohl zunächst tüchtig arbeiten und hatte bis in die Nacht hinein zu tun; denn Anthime Gregoire schreibt ihm im März folgendes: „Ich sehe, daß du wirklich ganz dem Kaufmannsberuf ausgeliefert bist. Das heißt ja lange arbeiten, wie du es tust, und man muß gute Augen haben, um am Abend der Ermüdung zu widerstehen. Was mich betrifft, so kann ich nicht bei Licht arbeiten, und deshalb bin ich gezwungen, meine Zeit im Schauspiel etc. zu verbringen.“⁴⁶

Arthurs Hamburger Lehrherr, der Senator Martin Johann Jenisch (1760—1827), war der Sohn des bereits sehr begüterten und angesehenen Hamburger Kaufmanns und Senators Emanuel Jenisch (1725—1783).⁴⁷ Schon in jungen Jahren war er zu bürgerlichen Ehrenämtern gewählt worden. 1794 wurde er Kommerzdeputierter und 1798 Hamburger Senator. Er besaß ein sehr schönes geräumiges Stadthaus in der Catharinenstraße Nr. 17, darinnen der Saal zu den besonderen Prunkstücken der Hamburger Patrizierhäuser gehörte. Das Haus besteht nicht mehr, aber dieser Saal ist in das Hamburger Museum für Kunst und

⁴⁴ Heinrich Floris Schopenhauer an Arthur Schopenhauer. 23. Oktober 1804. Briefwechsel, S. 14 f.

⁴⁵ Brief von Heinrich Floris Schopenhauer an Arthur Schopenhauer vom 20. November 1804. Briefwechsel, S. 16.

⁴⁶ Brief Gregoires vom 18. Germinal 1805. Briefwechsel, S. 17.

⁴⁷ Eine ausführlichere Darstellung über Jenisch vgl. in des Verfassers Aufsatz „Schopenhauers Hamburger Lehrherr: der Senator M. J. Jenisch“ im „Hamburger Fremdenblatt“ vom 4. Oktober 1931.

Gewerbe übergeführt worden. Die Einrichtung stammte aus Bordeaux und war in repräsentativem Barockgeschmack gehalten. Jenisch selbst hatte sich 1784 mit Dorothea Rendtorff (1766—1811) vermählt, die ihm im Laufe der 27 Jahre währenden Ehe 13 Kinder schenkte. Mit seiner Frau, die er „Dörtchen“ nannte, machte er 1796 eine größere Reise nach Holland und Paris. Als Senator hatte er während seiner fast neunundzwanzigjährigen Amtszeit sehr häufig Gelegenheit, der Vaterstadt, teils im Senat, teils auf Gesandtschaften, wichtige Dienste zu leisten. Er besaß einen klaren Verstand für großzügige Handels- und Finanzoperationen und wußte in der Zeit der Inflation, die nach der französischen Revolution einsetzte, als geschickter Assig-natenspekulant große Vermögensvorteile zu erwerben. Auch als er von 1812 bis 1814 Mitglied des *Corps législatif* in Paris war, nutzte er die Zeit, um für sich außerordentliche Reichtümer zu erwerben. Er gehörte als Kaufmann in die Reihe der großen Hamburger Handelsherren von der Art eines Parish, die mit ziemlicher Skrupellosigkeit die politische Lage für ihre eigene Bereicherung auszunutzen wußten.⁴⁸ Außer in Mecklenburg und Dänemark hatte er stattlichen Landbesitz in Wendemuth bei Wandsbek und in Klein-Flottbek, wo später sein Sohn, der gleichnamige Martin Johann Jenisch, das nach ihm genannte Jenisch-Haus errichtete. Als Mensch war Jenisch von außerordentlich lebenswürdigem Naturell, sparsam und haushälterisch und galt gegenüber seinen Angestellten als strenger Chef.

Arthur sollte sich der energischen, aber wohlmeinenden Vaterliebe nicht mehr lange erfreuen dürfen. Heinrich Floris Schopenhauer fand sich nach der Rückkehr von seiner Reise in der heimischen Welt nicht mehr zurecht. Ver-meintliche oder tatsächliche Vermögensverluste und auch sonstige Kümernisse, die ihn bedrückten, riefen eine Geistesverwirrung in ihm hervor. Sein Gedächtnis litt derart, daß er zeitweilig alte Freunde, die ihn in seinem

⁴⁸ Vgl. Heinrich Sieveking, G. H. Sieveking, Lebensbild eines Hamburger Kaufmanns. Dasselbst über Jenisch S. 334, 369, 400.

Kontor aufsuchten, nicht wiederzuerkennen vermochte.⁴⁹ Am Morgen des 20. April 1805 fand man ihn tot im Flet hinter dem Speicher seines Wohnhauses am Neuen Wandrahm auf. Er war ins Wasser gestürzt und ertrunken, ob durch Unglücksfall oder in Selbstmordabsichten, ist wohl mit Sicherheit kaum zu ermitteln. Mutter und Sohn nahmen im Innersten Selbstmord an.⁵⁰ Geistesverwirrung und Lebensüberdruß mögen zusammengewirkt haben, um den Tod, der zwischen Verunglückung und Freitod die Grenze hielt, herbeizuführen. Heinrich Floris Schopenhauer wurde auf dem St. Georgs-Friedhof zu Hamburg begraben.⁵¹ Arthur empfand den Verlust seines Vaters auf das schmerzlichste. Wie sehr er ihn in Ehren gehalten hat, davon zeugt die von Frauenstädt mitgeteilte Widmung, die Arthur später bei der 2. Auflage seiner „Welt als Wille und Vorstellung“ ursprünglich veröffentlichen wollte. Hierin heißt es u. a. : „Daß ich die Kräfte, die mir die Natur gab, ausbilden und zu dem verwenden konnte, wozu sie bestimmt waren, daß ich dem angeborenen Triebe folgen und für Unzählige denken und arbeiten konnte, während keiner für mich etwas tat: Das danke ich Dir, mein Vater, danke es Deiner Tätigkeit, Deiner Klugheit, Deiner Sparsamkeit und Sorgfalt für die Zukunft. Darum sei Du mir gepriesen, mein edler Vater! Und jeder, der an meinem Werk irgendeine Freude, Trost oder Belehrung findet, soll Deinen Namen vernehmen und wissen, daß, wenn Heinrich Floris Schopenhauer nicht der

⁴⁹ W. Gwinner, Schopenhauers Leben, 3. Aufl. (1910), S. 27, und Frauenstädt, Memorabilien, S. 204.

⁵⁰ Wilh. Gwinner, a. a. O., S. 27.

⁵¹ Das Grab des Vaters, Floris Schopenhauers, befand sich auf dem St. Georg-Friedhof zu Hamburg. Den Erdbrief hierüber hat Grisebach mitgeteilt; vgl. dessen Neue Beiträge 1905, S. 6—7. — Über Heinrich Floris Schopenhauers Tod verzeichnen die Hamburger Senatsprotokolle von 1805, pag. 169, unterm 22. April folgendes: „H. Sind. Gries no(m)i(n)a D(omi)ni Praetoris prod. das Obductions-Attest des H. Physicus Schultze und des Raths Chirurgus Steffen über den Körper des am 20. 4. durch einen Sturz aus dem obersten Boden seines Hinterhauses ums Leben gekommenen hiesigen Kaufmanns Heiner. Flor. Schoppenhauer, worauf: C. C. Dno Praetori die Beerdigung des Schoppenhauer nunmehr der Witwe zu überlassen.“

Mann gewesen wäre, der er war, Arthur Schopenhauer hundert Mal zu Grunde gegangen wäre.“

Der Vater war 58 Jahre alt geworden, seine Witwe zählte 35 Jahre. Wie wenig sie trotz des zwölfjährigen Aufenthaltes und der Bekanntschaften mit so vielen Hamburger bedeutenden Persönlichkeiten in der Hansestadt seelisch-geistig eine Heimat gefunden hatte, ging aus ihrem Entschluß hervor, alsbald das Geschäft zu liquidieren und nach Weimar überzusiedeln. Zum Liquidator bestellte sie den Hamburger Kaufmann Ganslandt.⁵² Arthur sollte aber zunächst weiter in Hamburg bleiben und die Kaufmannslehre durchmachen. Mitte August 1805 wurde das Haus am Neuen Wandrahm verkauft, und nun zog die Mutter mit ihren Kindern bis zu ihrer Übersiedlung nach Weimar in das Haus Kohlhöfen Nr. 87. Auch dieses Haus besteht heute nicht mehr. Es befand sich in der Gegend des heutigen Arbeitsamtes. Dann überließ sie die Kinder, Arthur und Adele, zunächst der Dienerschaft und reiste ein erstes Mal nach Weimar, um sich dort umzutun und Ausschau zu halten, ob sie dort auch einen ihr angenehmen Wohnsitz finden würde. Am 14. Mai kam sie an, und am 16. Mai schrieb sie bereits an Arthur: „Ich glaube, ich werde hier Hütten bauen können.“

Vom Tode des Vaters bis zu seiner Übersiedlung nach Gotha im Frühjahr 1807 verbrachte Arthur Schopenhauer noch über zwei volle Jahre in Hamburg: das erste Jahr unter der Obhut der Mutter, das zweite allein in Pension und verhältnismäßig selbständig.⁵³ Als er Hamburg verließ, stand er bereits in seinem zwanzigsten Lebensjahr. Das sehr entscheidende achtzehnte und neunzehnte Lebensjahr ergaben für ihn also eine erhebliche Lockerung und Lösung der bisherigen Lebensverhältnisse und zwangen ihn zu

⁵² Über den Verkauf des Schopenhauerschen Erbes s. das Erbe-Buch von St. Catharinen 1805, fol. 191. Für die Kinder Arthur und Adele wurde der Kaufmann Severin Schröder zum Kurator bestellt.

⁵³ Er kam zu dem Assekuranzmakler Gisbert Willinck in Pension. Dessen Wohnung befand sich Magdalenen-Kirchhof Nr. 68 (heute etwa die Gegend des Adolf-Platzes). Arthur konnte dort sein Zimmer mit eigenen Möbeln ausstatten und sich nach seinem Geschmack einrichten.

immer größerer Selbständigkeit. Wie er diese Jahre zu brachte, dafür sind aufschlußreich seine Mitteilungen im „Curriculum vitae“ und die Briefe, die Anthime Gregoire sowie die Mutter an ihn gerichtet haben; endlich die spärlichen Reste, die von Arthurs eigenen Briefen erhalten sind. Weltpolitisch waren die Jahre für Deutschland bewegt genug. Brachte doch 1806 die unglückliche Niederlage von Jena und Auerstädt. Die gesamten politischen Verhältnisse in Deutschland wurden höchst unsicher; auch Hamburg, das immer stärker von der französischen Besetzung bedroht wurde, hatte hierbei im Handel und Verkehr zu leiden.

Arthur Schopenhauer dachte zunächst nicht daran, den ihm inzwischen immer unsympathischer gewordenen Kaufmannsberuf aufzugeben. Er hing mit solcher Verehrung an seinem dahingegangenen Vater, daß er dessen Willen, der ihn zum Kaufmannsberuf bestimmt hatte, nun erst recht nicht glaubte entgegenhandeln zu dürfen. Ein Trost in seiner seelischen Not über den Verlust des Vaters und über die ihn allmählich immer heftiger bedrückende Kaufmannslehre ist ihm die teilnehmende Freundschaft seines Kameraden Anthime. Er erinnert sich in seinen Briefen an den Franzosen der vielgeliebten Stätten seiner Kindheit in Le Havre.⁵⁴ Er tauscht mit ihm Erfahrungen in französischer und deutscher Literatur aus. Anthime empfiehlt dem Freunde die Werke Boileaus, die Tragödien von Racine, Corneille, Crébillon sowie die Schriften Voltaires und Rousseaus. Als der Blockadekrieg, den Napoleon gegen England führt, den Handel von Le Havre völlig lahmlegt, empfindet Anthime so große Langeweile, daß er am liebsten ins Ausland möchte. Er hat die Absicht, nach Hamburg zu gehen, schon deshalb, weil er in Arthurs Nähe sein will.⁵⁵ Arthur half dem Freunde bei der Verwirklichung seiner Pläne, und als Anthime nach Hamburg kam, wurde er zunächst, zwecks

⁵⁴ Vgl. die Briefe Gregoires an Schopenhauer vom 15. Mai 1805; Briefwechsel, S. 18, und vom 7. September und 20. Dezember 1805; Briefwechsel, S. 19.

⁵⁵ Gregoire an Schopenhauer, Brief vom 20. Dezember 1805; Briefwechsel, S. 20—21.

Erlernung der deutschen Sprache, bei dem Pastor Karl Johann Heinrich Hübbe in dem Deichdorf Allermöhe an der Dove-Elbe untergebracht.⁵⁶ An Sonntagen, wo man ohnehin gern aufs Land ging, besuchte Arthur den Freund im Allermöher Pfarrhause. Dieser Pastor Hübbe war ein ausgezeichneter Mann. 1764 in Hamburg geboren, wurde er später Geistlicher am Hamburger Krankenhause. Während der Zeit seines Allermöher Pastorats nahmen er und seine Gattin junge Pensionäre zur Ausbildung auf. Unter den Pensionären befanden sich Knaben und Jünglinge aus den besten Hamburger Häusern: so (1810) der Sohn des Kapellmeisters Reichardt, Eduard Kirchenpauer und der Maler Fritz Wasmann. Anfangs war der verwöhnte junge Franzose mit dem bescheidenen, aber freundlichen Leben im Allermöher Pfarrhause nicht recht zufrieden. Allmählich jedoch lernte er die zuverlässige, klare Lebensart des Pastors schätzen und fand in ihm in jenen unruhigen Zeiten einen sicheren Halt. Arthur Schopenhauer kam häufig nach Allermöhe zu Besuch und hat auch an Pastor Hübbe geschrieben; von einem Brief hebt der junge Anthime hervor, wie sehr dieser dem Pastor gefallen habe.⁵⁷ Ebenso besuchte der junge Franzose, der sehr lebenslustig war, gern Hamburg. Zwischen beiden Freunden fand außerdem ein lebhafter Austausch von Briefen statt. Der Briefwechsel, den Carl Gebhardt herausgegeben hat, verschweigt allerdings gerade die Stellen der Briefe Anthimes, die auf ein lockeres Leben und Treiben der beiden in Hamburg hindeuten. Schemann, der frühere verdiente Herausgeber der Schopenhauer-Briefe, der den ungekürzten Briefwechsel einsehen durfte, bemerkt hierzu folgendes: „So nützlich der vertraute Umgang mit diesem Jugendfreund für die weltmännische Entwicklung Schopenhauers ohne Zweifel gewesen ist, so

⁵⁶ Über Pastor Hübbe unterrichtet eingehend das Buch von Amalie Wagner, Die zehn Geschwister Wagner, Hamburg 1908.

⁵⁷ Arthur Schopenhauers diesbezügliche Briefe sind nicht mehr auffindbar. Wegen der Besuche Schopenhauers in Allermöhe vgl. man z. B. Anthimes Zeilen vom 13. Juli 1806 an Arthur: „Ich erwarte dich immer für nächsten Sonntag.“ Briefwechsel, S. 30.

wenig war er es für seinen im bürgerlichen Sinne moralischen Lebenswandel. Ist es an sich schon nicht unbedenklich für einen leidenschaftlich veranlagten jungen Sturmgeist, in dem über alles sittenlosen Hamburg zum Manne heranzuwachsen, so scheint ihm der junge leichtfertige Franzose noch überdies ein nur allzu erfolgreicher Lehrmeister in der Benutzung eines solchen Terrains gewesen zu sein, wogegen es denn um so erfreulicher anmutet, zu sehen, wie gleichzeitig Schopenhauer seinen Freund in seinem edleren Tun, nämlich der Hebung der deutschen Geistesstätte, unterwiesen hat.“⁵⁸

Schemanns Urteil in dieser Verallgemeinerung, betreffend das „über alles sittenlose Hamburg“, wird der Historiker und Kenner der wirklichen Verhältnisse als ebenso übertrieben wie ungerecht ablehnen müssen. Daß in einer Welthafenstadt vom Range Hamburgs neben die Tagseite mit rastlosem Schaffen und großartigen Leistungen auch die Nachtseite des Lebens tritt, ist selbstverständlich. Wir tun aber wohl gut, in diesem Zusammenhang auch an Nietzsches Wort zu erinnern, daß, je höher ein Baum ins Lichte und Reine strebt, desto mehr seine Wurzeln ins Dunkle und Nächtliche wachsen müssen. Wir wollen die Entwicklung eines großen Menschen, wie wir das überhaupt im Menschenleben sollten, rein menschlich betrachten; nicht aber aus der Enge irgendeiner kleinbürgerlichen Moral. Arthurs Erfahrung der gewaltigen, dämonischen Wirklichkeit mit all ihren Leiden und Schmerzen geht doch zum sicher nicht geringen Teil zurück auf jene Jugenderlebnisse, die er gemeinsam mit dem besten Freund seiner Knaben- und Jünglingsjahre durchmachen mußte. Vielleicht ist ihm Hamburg gerade hierin mehr zum Schicksal geworden, als man bisher ahnte; denn das Negative, das Nichtbefreiende, Schmerzliche ist für das Leben des Sterblichen, erst recht

⁵⁸ Schopenhauers Briefe, herausgegeben von Ludwig Schemann. Leipzig 1893. S. 464. — Um die Erlaubnis, den im Frankfurter Schopenhauer-Archiv liegenden Briefwechsel zwischen Gregoire und Sch. kennenzulernen, hat sich Verfasser dieses Aufsatzes bei Herrn Archivar Dr. Gebhardt vergeblich bemüht.

aber für das des schöpferischen Genius von ausschlaggebender Bedeutung. Wir dürfen annehmen, daß Arthur Schopenhauer mit seinem besten Freund das französische Theater an der Drehbahn häufig besuchte, und daß die beiden in allerlei Liebeshändel verwickelt waren. Dabei ist der genialische Freund des unbedeutenderen Anthime aber der geistig und sittlich Überlegene gewesen.

Aus dem Briefwechsel mit Anthime ist folgende Entwicklung Arthurs zu entnehmen, seitdem dieser allein zu Hamburg in Pension weilte. Es quälte ihn Melancholie und trübe Stimmung. Anthime lädt ihn daher ein, so schnell wie möglich zu kommen, um seinen Trübsinn zu verjagen und „ein Stück Brot in Familie mit den Einwohnern von Allermöhe zu essen“.⁵⁹ Arthur sandte dem Freund Unterhaltungsliteratur, und sie tauschten darüber ihre Gedanken aus. Dem jungen Franzosen ist ein Roman, den Arthur ihm übermittelte, sehr willkommen, weil er sich „dieser Tage zu amourösen Gedanken aufgelegt fühlt“.⁶⁰ Wie sehr Arthur an seinen Büchern hing, zeigt seine Mahnung, Anthime möge diese recht schonen, worauf der junge Franzose etwas pikiert antwortet.⁶¹ Durch die Unsicherheiten der Zeit wurde der wechselseitige freundschaftliche Besuch oft unterbrochen. Charakteristisch ist dafür folgendes undatierte Schreiben Anthimes an den Freund: „Ich antworte Dir ebenso in der Eile, wie Du mir geschrieben hast. Der Pastor und ich haben soeben von meiner Reise nach Hamburg gesprochen; es geht daraus hervor, daß es für mich wirklich keinen Sinn haben würde, Sonntag dorthin zu kommen. Die Preußen haben sich nach allen Seiten ausgedehnt. Als ich heute zum Diner bei dem Pastor Schulz war, kam ein Korps von 50 preußischen Husaren in das Dorf. Der Kommandant, ein sehr ehrenhafter Mann, ist zum besagten

⁵⁹ Gregoire an Schopenhauer am 8. Oktober 1806; Briefwechsel, S. 40.

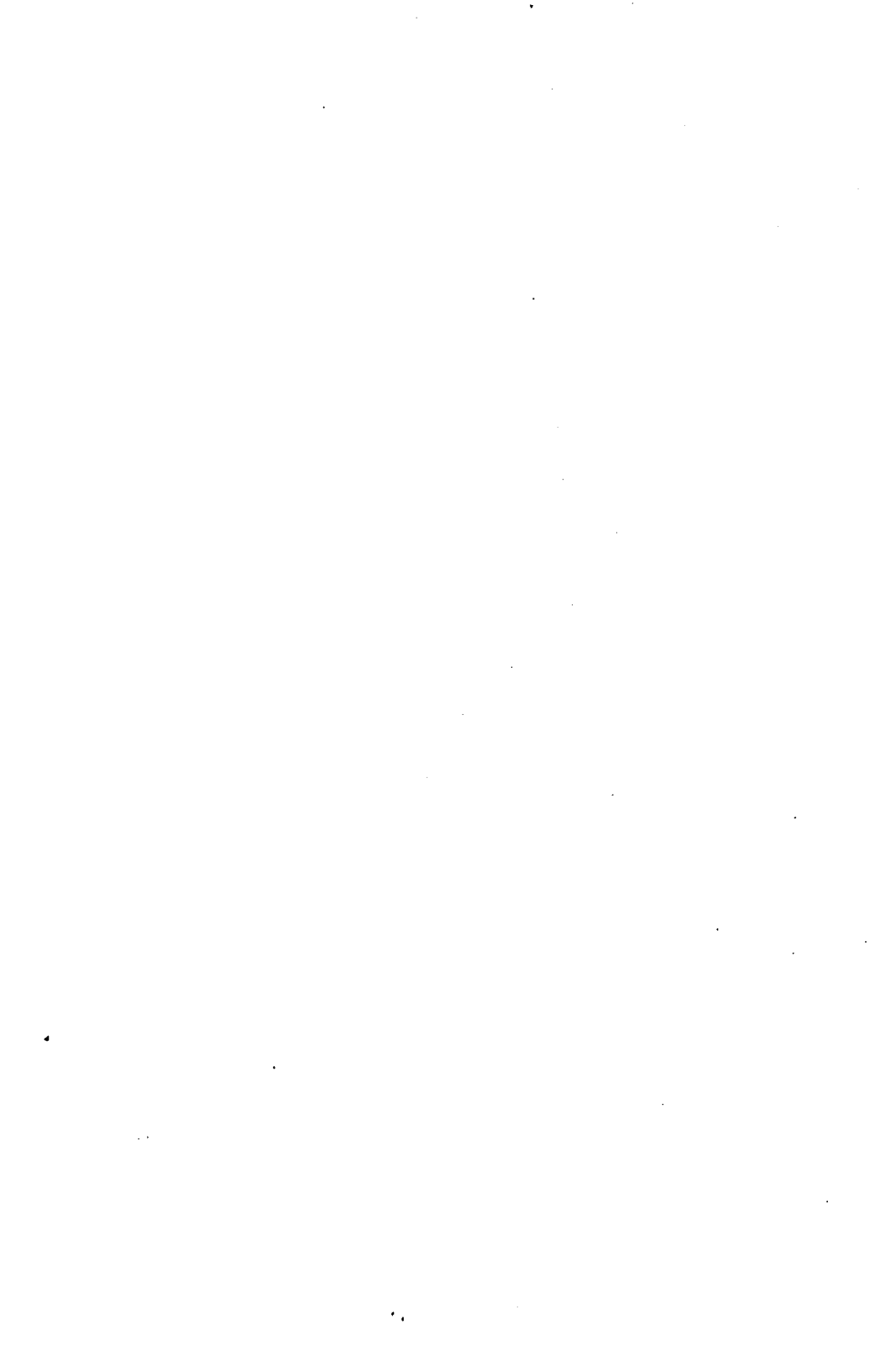
⁶⁰ Gregoire an Schopenhauer vom 30. Oktober 1806; Briefwechsel, S. 71.

⁶¹ Gregoire an Schopenhauer vom 5. November 1806; Briefwechsel, S. 74.



Aus den Sammlungen des Museums für Hamburgische Geschichte.

Haus des Senators M. J. Jenisch in der Catharinenstraße zu Hamburg,
wo Schopenhauer als Lehrling in den Jahren 1805-1807 ein- und ausging.



Pastor gekommen und hat uns erzählt, daß er von Lübeck käme, wo es in der Stadt selbst einen Kampf gab. Dabei sind 20 000 Mann auf dem Platz geblieben.“⁶²

Anfang 1807 siedelte dann Anthime nach Hamburg über und bewohnte gemeinsam mit Arthur die Pension Willinck.⁶³

Während ihres ersten vorläufigen Aufenthalts in Weimar fühlte die Mutter sich recht glücklich. Sie erlebte auf ihrer Reise schöne Frühlingstage, „wie man sie in Hamburg kaum kennt“.⁶⁴ Sie freute sich, daß Arthur inzwischen Sulzers berühmte und damals viel gelesene „Allgemeine Theorie der schönen Künste“ sich angeschafft hatte. Der Jüngling begann sich gerade damals mit ästhetischen Fragen zu beschäftigen und mag den Hauptgedanken des Sulzerschen Werks lebhaft in sich aufgenommen haben, daß das Schöne nicht an den Verstand, sondern an das Gefühl appelliert. Johanna begleitet von fern des Sohnes Erlebnisse in Hamburg. Sie hofft, daß die Ihren sich nicht bei einem schweren Brand, der nachts in der Marktstraße ausbrach, zu sehr geängstigt hätten, und meint, Arthur müsse doch ein wahrer „Dromeldarius“ gewesen sein, um so etwas zu verschlafen. Sie fordert den Sohn auf, im Hotel zum „Schwarzen Adler“, damals dem vornehmsten Gasthaus Hamburgs, zu Mittag zu essen, wenn die Versorgung durch

⁶² Gregoire an Schopenhauer, undatiert. Briefwechsel, S. 79.

⁶³ Im Dezember 1806 drängte Pastor Hübbe, da er Anthime aus allerlei Gründen nicht länger behalten konnte, darauf, daß dieser sich in Hamburg Unterkunft und Beruf verschaffe. Soweit aus dem weiteren Briefwechsel hervorgeht, der nur teilweise veröffentlicht wurde, teilen sich Arthur und Anthime allerlei Heimlichkeiten unter Anspielungen mit. Einmal scheint Arthur geglaubt zu haben, daß sein Freund ihm etwas verborgen gehalten habe (Briefwechsel, S. 79). Am 2. Januar 1807 teilt Anthime dem Freund mit, daß er nunmehr endgültig nach Hamburg übersiedeln werde. Den genauen Tag und Stunde könne er noch nicht angeben. So lebten denn die Freunde nach Neujahr 1807 bis zu Arthurs Abreise nach Weimar zusammen.

⁶⁴ Während des ersten Weimarer Aufenthalts der Mutter wohnte Arthur noch nicht in Pension, sondern verblieb mit Adele in der Wohnung Kohlhöfen 87. — Zu Willinck (s. o.) kam er erst in Pension, als die Mutter ihren Hamburger Haushalt gänzlich auflöste und endgültig, Ende September 1806, nach Weimar zog.

die Dienerschaft ihn nicht befriedige. Das Weimarer Theater fand sie ausgezeichnet und urteilte: „In Hamburg haben wir kaum einen Schatten davon.“ Das war leider nur allzu wahr; denn das Hamburger Theater war nach der Blütezeit unter Friedrich Ludwig Schröder damals in durchaus mittelmäßigen Verhältnissen.⁶⁵

Die Mutter war im Frühherbst 1806 nochmals nach Hamburg zurückgekehrt, um ihre letzten Angelegenheiten zu ordnen, den Haushalt aufzulösen und Arthur, der bei Senator Jenisch bleiben sollte, in Pension zu geben. Als alles erledigt war und die Stunde der Abreise nahte, täuschte sie den Sohn beim Abschied auf eine befremdende Weise, indem sie ihm einen seltsamen, ihr egozentrisches Wesen deutlich kennzeichnenden Brief schrieb.⁶⁶

Die Briefe der Mutter aus Weimar von ihrem „polnischen Abschied“ dem Sohn gegenüber bis zu der Zeit, da Arthur Hamburg verließ, sind für die damaligen Zeitverhältnisse sehr häufig und umfangreich, so daß sie für sich gedruckt schon ein richtiges Buch ergeben würden — ein Zeichen dafür, daß im Herzen der Mutter, nun sie von Arthur getrennt war, doch wieder die Liebe zu ihm sich lebendig regte. Sie teilte ihm sehr ausführlich alle ihre besonderen Schicksale in den aufregenden Kriegszeiten mit. Als die unruhigen Tage von Jena und Auerstädt durchs Land gingen, ängstigte sich Arthur recht um die Mutter. Diese schrieb ihm jedoch alsbald den bekannten beruhigenden, überaus langen Brief, der in dem von Gebhardt herausgegebenen Briefwechsel nicht weniger als 25 gedruckte große Oktavseiten ausmacht.⁶⁷ Dieser Brief war natürlich nicht allein für Arthur, sondern auch für die Hamburger Freunde Johannes bestimmt, die darüber so begeistert waren, daß sie ihn allsogleich drucken lassen wollten, was Johanna aber aus politischen Gründen nicht wünschte. Arthur sollte diesen ausführlichen Brief auch nach Danzig schicken und, wenn angängig, dem Maler W. Tischbein be-

⁶⁵ Vgl. Wohlwill, Hamburg im Todesjahr Schillers.

⁶⁶ Briefwechsel, S. 34.

⁶⁷ Briefwechsel, S. 41—65.

stellen, daß die Mutter wohlbehalten und für seine, Tischbeins, Empfehlungen an Goethe herzlichst dankbar sei. Am 20. Oktober, nach der Unglücksschlacht, schreibt Johanna wieder einige beruhigende Zeilen: „Ich habe viel Schreckliches erlebt, lieber Arthur . . . Gott schützt mich wunderbar, ich bin großen Gefahren mir selbst unbewußt entgangen, Kanonenkugeln und Haubitzen sind 50 Schritte von unserm Hause gefallen, ohne Schaden anzurichten. . . . Bey allem Unglück bin ich von Freunden umringt, und kann auch noch gutes thun und andern helfen.“⁶⁸ Etwas später berichtet sie: „Ich bin durch die Unglücksfälle hier mit einem Male einheimischer als ich je in Hamburg war . . . Jetzt sind fast alle Lebensmittel wieder zu haben, freilich theuer, aber doch noch immer weniger als in Hamburg, freilich auch nicht so gut, aber Du weißt, das ist eben nicht meine schwache Seite.“ Den Liquidator des Geschäftes ihres Gatten, den schon erwähnten Hamburger Kaufmann Ganslandt, bittet Johanna, ihr bei Geldgeschäften, die sie lieber von Hamburg aus besorgen lassen will, behilflich zu sein, und trägt Arthur auf, die dafür nötigen Schritte zu tun.⁶⁹ Offenbar war Arthur um das Wohl der Mutter doch noch sehr besorgt; denn die Mutter schreibt weiter: „Lieber guter Arthur, Du zitterst, wie Du hörtest, daß bei Auerstädt, welches 3 Meilen von hier liegt, eine Schlacht gefochten wäre, wie muß Dir zu Muthe gewesen seyn, wie Du erfuhrst, daß zur nämlichen Stunde eine zweyte noch blutigere dicht bey Weimar vorfiel.“⁷⁰

In diese Tage rückte Gebhardt in der Herausgabe des Briefwechsels wohl mit Recht ein Brieffragment, das von Arthur an Johanna undatiert erhalten ist und das uns außerordentlich charakteristisch die Stimmung des jungen Menschen zeigt, der schon so stark an den Unvollkommenheiten der Welt leidet:

⁶⁸ Johanna Schopenhauer an Arthur Schopenhauer, Brief vom 20. Oktober 1806; Briefwechsel, S. 66/67.

⁶⁹ Briefwechsel, S. 70.

⁷⁰ Johanna Schopenhauer an Arthur Schopenhauer, Brief vom 31. Oktober 1806. Briefwechsel, S. 71 ff.

„Das Vergessen überstandener Verzweiflung ist ein so seltsamer Zug der menschlichen Natur, daß man dergleichen nicht glauben würde, wenn man es nicht sähe. Herrlich hat Tieck es ausgedrückt in ungefähr den Worten: «Wir stehen und jammern und fragen die Sterne, wer je unglücklicher gewesen als wir, in-deß hinter unserm Rücken schon die spottende Zukunft steht und über den vergänglichen Schmerz des Menschen lacht.» Aber gewiß, es soll so sein, nichts soll standhalten im vergänglichen Leben: kein unendlicher Schmerz, keine ewige Freude, kein bleibender Eindruck, kein dauernder Enthusiasmus, kein hoher Entschluß, der gelten könnte fürs Leben! Alles löst sich auf im Strom der Zeit. Die Minuten, die zahllosen Atome von Kleinigkeiten, in die jede Handlung zerfällt, sind die Würmer, die an allem Großen und Kühnen zehren und es zerstören. Das Ungeheuer Alltäglichkeit drückt Alles nieder, was emporstrebt. Es wird mit nichts Ernst im menschlichen Leben, weil der Staub es nicht werth ist. Was sollten auch ewige Leidenschaften dieser Armseligkeiten wegen? . . .“⁷¹

Wenn man dieses Fragment aus Schopenhauers Hand liest und dazuhält, daß derselbe Jüngling in dem Kontor des Senators über trockenen Zahlen saß, so kann man den ganzen Zwiespalt ermessen, in dem sich Arthur in jenen Jahren befinden mußte. Trotzdem ihn die Mutter davor gewarnt hat, sich allzusehr der Poesie hinzugeben, war er doch — wir spüren es aus seinen Zeilen — geradezu leidenschaftlich in die Schönheit der Dichterworte verliebt. Zugleich aber empfinden wir, daß diese Zeilen unter stärkster Niedergeschlagenheit geschrieben sein müssen, einer Niedergeschlagenheit freilich, die sich nicht in den Kleinigkeiten und Kleinlichkeiten des Alltags ergeht, die an dem Durchgängig-Vergänglichen des Erdenlebens leidet. Wir lernen eine jugendliche Natur kennen, die von ewigen Leidenschaften erfüllt sein möchte, und die immer wieder empfinden muß, wie alle großen gewaltigen Gefühle ebenso dahinschwinden wie der kleine Tag. Aus solchen Fragmenten wird uns um so schmerzlicher die Tatsache bewußt, daß uns gerade von den Briefen des Jünglings Arthur Schopenhauer an die Mutter und an seinen Freund so gut wie nichts erhalten geblieben ist. Ein solches Fragment beleuchtet nahezu blitzartig die Seelenlandschaft des Jünglings. Sie

⁷¹ Briefwechsel, S. 73.

zeigt in ergreifender Weise Tiefe und Feuer des werdenden Genies. Vermutlich werden auch der Mutter diese Zeilen ihres Sohnes bedeutsam gewesen sein, sonst wären sie uns wohl nicht erhalten geblieben.

Trotz der schwierigen Zeitverhältnisse ging die Post erträglich. Die Mutter schrieb am 7. November u. a.: „Ich weiß nicht genau, wie viel Briefe ich von Dir habe, einige, die ich im Erbprinzen erhielt, habe ich beim Umziehen zerissen.“⁷² Inzwischen hatte sie ihre später so berühmt gewordenen Tees begonnen, bei denen das geistige Weimar sich regelmäßig einzustellen pflegte, und sie schrieb: „Meine Lage hier ist wirklich ganz angenehm, auch Du würdest Dich sehr glücklich darin fühlen, die Hamburger aber würden nicht sehr bezaubert davon sein.“⁷³ Das Hamburger Geistesleben war ja nach dem Tode Heinrich Sievekings und nachdem die geistig so angeregte Geselligkeit in Neumühlen allmählich verlosch, durchaus nicht mehr auf der Höhe des verflossenen Jahrhunderts.

Aus dem weiteren Briefwechsel ergibt sich noch mancherlei, was für die Beziehungen Arthurs zu Hamburg von Wichtigkeit ist. Nie sind wärmere und inhaltsvollere Briefe zwischen dem Sohn und der Mutter gewechselt worden, als während der letzten Hamburger Zeit Arthurs. Noch waren die trennenden Verschiedenheiten, die dann zu dem dauernden Konflikt führen sollten, nicht so offenbar geworden. Hinzu kam, daß die äußere Trennung eine innere Annäherung verursachte. Die Briefe der Mutter sind ungemein lebendig und, soweit ihr Charakter es zuließ, herzliche Zeugnisse wirklicher Mutterliebe. Johanna fühlte sich, nachdem in Weimar wieder Ruhe eingetreten war, besonders glücklich: „Seit lange, seit meinen Kinderjahren bin ich nicht so zufrieden als jetzt gewesen.“⁷⁴ Sie ermahnte daher Arthur zur Geduld: „Es wird dir auch einst wohl gehen, nur muß man säen, um zu ernten, und dann die Zeit ab-

⁷² Johanna Schopenhauer an Arthur Schopenhauer, Brief vom 7. November 1806; Briefwechsel, S. 75.

⁷³ Briefwechsel, S. 76.

⁷⁴ Briefwechsel, S. 86.

warten, wie ich es gethan habe.“⁷⁵ Offenbar hatte sich Johanna neben ihrem strengen Gatten nicht in dem Maße zu sich selbst entfalten können, wie dieses jetzt in Weimar der Fall war. Hier lebte sie im Freundeskreise Goethes erst wirklich auf. Sie beschäftigte sich still und glücklich mit den Künsten und schönen Wissenschaften, lernte damals Italienisch und fand mit ihren Teeabenden den durch das ganze literarische Deutschland berühmt gewordenen Anklang. Sie las die „Hamburger Zeitung“ auch in Weimar weiter⁷⁶ und hatte für ihre alten Hamburger Freunde weiterhin alles Interesse. Wie einfach und bescheiden und doch wie wohltuend erscheint ihr die Weimarer Atmosphäre gegenüber der viel vornehmeren Hamburger, und so schreibt sie an Arthur: „Wenn so ein Senator oder Bürgermeister sähe, wie ich mit Meyer Papierschnitzel zusammenleime, wie Göthe und die andern dabey stehen und eifrig Rath geben, er würde ein recht christliches Mitleid mit uns armen kindischen Seelen haben.“⁷⁷

An Arthurs Wohl und Wehe in Hamburg nimmt sie herzlichen Anteil. Sie freut sich, als er seinen Freund Anthime bei sich hat. Sie sorgt dafür, daß in Arthurs Hamburger Bekanntenkreis treffliche Männer einbezogen werden. So empfiehlt sie ihm wiederholt, sich doch mit dem Hamburger Maler Philipp Otto Runge bekanntzumachen, den ihr auch Goethe sehr gerühmt habe. Ob Arthur aber den Rat der Mutter befolgt hat, den damals dreißigjährigen Runge aufzusuchen, ist aus dem Briefwechsel nicht zu ersehen. Als der Weimarer Kammerherr Riedel nach Hamburg kommt, sendet sie diesen gleichfalls zu Arthur und hat allerlei Besorgungen. Sie läßt sich durch Arthurs Vermittlung aus Hamburg stets Muster und Zeichenstifte schicken. Auch für Goethe will sie Aufträge ausgerichtet haben. So fragt sie nach einem Bild des Altonaer Malers Denner, das ein gewisser Laurent im Besitz hat, und für das Goethe sich zeitweilig interessierte. Besonders

.. ⁷⁵ 28. November 1806, Briefwechsel, S. 89 f.

⁷⁶ Briefwechsel, S. 97 und 121.

⁷⁷ Briefwechsel, S. 109.

lebendig tauscht die Mutter mit dem Sohn gemeinsam literarische Interessen aus. Arthur hat damals in Hamburg Zacharias Werners Tragödie „Martin Luther oder die Weihe der Kraft“ mit Begeisterung gelesen und die Mutter um ihr Urteil gebeten⁷⁸, worauf diese sich dann auch das Werk beschafft und entsprechend antwortet. Sie selbst betont Arthur gegenüber, der damals besonders für die Jüngsten der lebenden Generation — Tieck war sein Lieblingsdichter — begeistert war, die Größe der Alten. Sie schreibt ihm Gedichte von Goethe ab und sendet ihm wiederholt Handzeichnungen. Sie rühmt sein Lernverlangen, mahnt ihn aber zur Mäßigung, da er es im Erlernen des Lateinischen, wie Goethe ihr erklärt habe, doch nicht mehr zur Vollendung bringen könne, weil er zum Lernen dieser Sprache bereits zu alt sei. Auch über Arthurs Charakter läßt sie sich bei geeigneter Gelegenheit aus. Sie rühmt seine „feste, reine Rechtschaffenheit“.⁷⁸ Sie schreibt aber auch: „Ich weiß nur zu gut, wie wenig dir vom frohen Sinn der Jugend ward, wie viel Anlage zu schwermüthigen Grübeleien du von deinem Vater zum traurigen Erbtheil bekamst.“⁷⁹

Arthurs Briefe riefen ihr in der Tat immer wieder ins Bewußtsein, wie unglücklich sich der Sohn in dem verfehlten Beruf fühlte. Hinzu kam, daß auch sein äußeres Befinden nicht zum besten war. Er hatte sich ein Gehörleiden zugezogen, das ihn sehr quälte. Zunächst hoffte sie noch, daß er in seiner bisherigen Situation ausharren und sich in ihr zurechtfinden werde. Schließlich aber wurden die Klagen Arthurs immer dringender. Sie selbst hat sich allmählich mit dem Gedanken vertrautgemacht, Arthur aus der Kaufmannslehre herauszunehmen. Es ist bekannt, wie ihr Freund Fernow ihr dabei riet und wie sie in dem ausführlichen Brief vom 28. April 1807 Arthurs Lebensschicksal neu bestimmte.⁸⁰ Das Angebot, das ihm die Mutter machte, erschütterte ihn, wie ihn lange zuvor nichts bewegte; Tränen stürzten aus seinen Augen, und sofort stand

⁷⁸ Briefwechsel, S. 135.

⁷⁹ Briefwechsel, S. 130.

⁸⁰ Briefwechsel, S. 131.

sein Entschluß fest, Hamburg zu verlassen und, wie die Mutter empfahl, zunächst nach Gotha zu gehen, um sich dort unter der Leitung tüchtiger Lehrer auf das akademische Studium vorzubereiten. —

Zum Schluß unserer Betrachtungen bleiben uns noch die wenigen persönlichen Mitteilungen Schopenhauers aus dieser letzten Hamburger Zeit. Die Auslese in dem von Gebhardt herausgegebenen Briefwechsel ist spärlich genug. Es sind auch nicht ganze Briefe erhalten, sondern nur Briefstellen, wie sie Gwinner zitiert hat.⁸¹ Gwinner sagt nur von einer Briefstelle ausdrücklich, daß es sich um eine Antwort Arthurs an die Mutter handle. Die Mitteilungen Arthurs nehmen sich, in den Briefwechsel der Mutter eingereiht, seltsam fremd aus: gleichsam wie die Stimme eines Einsamen, der in diesem Zusammenhang keinen Widerhall findet. Sind sie als solche wirklich an die Mutter gerichtet — woran nach der Gwinnerschen Biographie nicht zu zweifeln ist —, so zeigen sie allerdings erschütternd, wie wenig Johanna auf Arthur eigentlich einging und wie fern sie im Charakter ihrem Sohn sein mußte. Diese Stellen haben in der Tat etwas Orakelhaftes, wie die Mutter einmal Arthur gegenüber von dessen Aussprüchen scheltend sagt.⁸²

Ihrem Inhalte nach zeigen die Dokumente den Jüngling in großer geistiger Einsamkeit, darüber hinaus aber auch sein bereits durchaus selbständiges Denken und den trefflich entwickelten Stil seines Ausdrucks. Da preist er in seiner seelisch-geistigen Not die Musik als Trösterin, indem er schreibt: „Wie fand das himmlische Samenkorn Raum auf unserm harten Boden, auf welchem Notwendigkeit und

⁸¹ Wilhelm Gwinner, Schopenhauers Leben, 3. Auflage, 1910. Die ersten hierfür in Betracht kommenden Briefstellen Arthurs befinden sich im Briefwechsel S. 73, bei Gwinner S. 41; im Briefwechsel S. 90, bei Gwinner S. 41; im Briefwechsel S. 107, bei Gwinner S. 42; im Briefwechsel S. 145, bei Gwinner S. 42. Über die Briefstellen steht der Kommentar Gebhardts noch aus. Dieser dürfte von W. Gwinner wohl Auskunft über die betreffenden Briefpassagen erhalten haben.

⁸² Briefwechsel, S. 90.

Mangel um jedes Plätzchen streiten? Wir sind ja verbannt vom Urgeist und sollen nicht zu ihm empor dringen.“⁸³ Arthur fühlt, daß „ein eisernes Urteil des Bedürfnisses“ der Not und des Mangels über dem Menschengeschlecht ausgesprochen ist. Die Sorgen für die harte Notwendigkeit forderten alle Kräfte und hemmten jedes Streben. Man ahnt, mit welchen Empfindungen der Jüngling unter der Last seines ihm nicht liegenden Berufes an das Licht des Geistes denkt, wenn er schreibt: „Nur wenn sie (die alltäglichen Bedürfnisse des Lebens) völlig befriedigt sind, darf der Geist, ermüdet und abgestumpft, durch die Nebel der Erde geblendet, aufwärtsblicken. Tadle die Armen nicht, wenn sie im Staube nach der Freude wühlen.“ Der Jüngling empfindet hier, ähnlich wie Hölderlin, das Hyperionsschicksal der Menschheit. Zugleich ist er der Überzeugung, daß es diesem mühseligen und beladenen Geschlechte nicht angerechnet werden könne, wenn es nach dem Bösen greife. Nur ein Trost bleibt ihm dabei: „Die Pulsschläge der göttlichen Tonkunst haben nicht aufgehört zu schlagen durch die Jahrhunderte der Barbarei, und ein unmittelbarer Widerhall des Ewigen ist uns in ihr geblieben, jedem Sinn verständlich und selbst über Laster und Tugend erhaben.“

Den Gegensatz zwischen dem Ewigen, als dem Reich des Schönen und Guten, und dem Irdischen mit seiner Kleinheit und Vergänglichkeit empfindet der Jüngling aufs schmerzlichste. Er stellt sich den Genuß des Zustandes in jenem Reich des Ideals als „erhabene Apathie“ vor, nach der er sehnsuchtsvoll den Blick wendet. Aber der Mensch, so erklärt er zum Schluß dieses Dokuments, „geht rasch fort auf der Brücke, deren Grund er nicht kennt, ohne rechts oder links zu schauen, seinen kleinen Fußpfad, ohne zu denken, woher noch wohin, nur emsig zum nächsten Schritte strebend“.⁸⁴ Hier sind schon zwei Grundelemente von Schopenhauers Weltanschauung und Lebensgefühl deutlich sichtbar, die später in seinem Werk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ wiederkehren. Die „erhabene Apa-

⁸³ Briefwechsel, S. 140.

⁸⁴ Briefwechsel, S. 107/108.

thie“, von der er redet, hat schon im innersten Kern Wesensverwandtes zu seiner späteren Lehre vom Erlösungszustand als dem positiven Nichts, während seine Ausführungen über den Menschen, der nur das Nächste sieht, eine Vorerinnerung sind an seine Lehre vom blinden Weltwillen, wonach der Mensch, der dieses Willens voll ist, immer nur vorwärtsstrebt, das Nächste begehrend, und die großen Zusammenhänge verkennt.

Schließlich teilt Gwinner aus der Hamburger Zeit noch jene Verse Arthur Schopenhauers mit, die als menschlich ergreifendes Zeugnis des Ringens der beiden Seelen in seiner Brust anzusehen sind, beginnend mit der Strophe:

„O Wollust, o Hölle,
O Sinne, o Liebe,
Nicht zu befried'gen
Und nicht zu besiegen!
Aus Höhen des Himmels
Hast du mich gezogen
Und hin mich geworfen
In Staub dieser Erde:
Da lieg' ich in Fesseln.“⁸⁵

Keinen Kompromiß möchte der Jüngling mit diesem Erdenleben eingehen, wenn er in den letzten uns überlieferten Versen schreibt:

„Was wäre wünschenswerter wohl,
Als ganz zu siegen
Über das leere und so arme Leben,
Was keinen Wunsch uns je erfüllen kann,
Ob Sehnsucht gleich uns auch das Herz zersprengt.
Wie wär' es schön, mit leichtem leisen Schritte
Das wüste Erdenleben zu durchwandeln,
Daß nirgends je der Fuß im Staube hafte,
Das Auge nicht vom Himmel ab sich wende.“

Das ist der Jüngling, als er bereit ist, den Hamburger Boden für immer zu verlassen. Als er der Hansestadt den

⁸⁵ W. Gwinner: Schopenhauers Leben, 3. Auflage, 1910, S. 42/43.

Rücken wendete, war es ihm freilich nicht vergönnt, wie er vielleicht damals entfernt gehofft haben mag, das Erdenleben so zu durchwandeln, daß er es als Heiliger hätte überwinden können. Die Grunderkenntnis, die er in Hamburg bereits erworben hat, nämlich das unüberwindliche Verhaftetsein der menschlichen Seele in das Irdische, hat er für sich, solange er auf Erden weilte, nicht ändern können. Aber seine aus den Schmerzen der Jugend und später der Mannesjahre gewonnenen Einblicke in das Wesen der Welt haben seiner Zeit und den nach ihr folgenden Geschlechtern einen Weg gewiesen, auf dem vorwärtzstreben des Schweißes der Edlen wert bleiben wird.

SCHOPENHAUER IM URTEIL SEINER FRANZÖSISCHEN ZEITGENOSSEN.

FRÜHE DOKUMENTE,
gesammelt und herausgegeben von
A. BAILLOT (Chinon).¹

1. „L'Athenæum Français“ 1854.

Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie (Lettres sur la philosophie de Schopenhauer); von Julius Frauenstädt, Leipzig, Brockhaus, 1854. 1 vol. —

Il n'y a pas assurément un seul de nos lecteurs qui ait jamais entendu parler de M. Schopenhauer. Il paraît que, de l'aveu même de l'auteur de ce livre, son panégyriste, le nom de ce philosophe n'est pas davantage connu en Allemagne, sa terre natale. Il avoue que depuis plus de trente ans que M. Schopenhauer a commencé à écrire, ses ouvrages sont restés jusqu'à ce jour complètement ignorés; que les historiens de la philosophie contemporaine, en fort grand

¹ Unserem geschätzten französischen Mitgliede, dem Verfasser des grundlegenden Werks „*Influence de la Philosophie de Schopenhauer en France (1860—1900)*“ (vgl. die Besprechung im XV. Jahrbuch für 1928, S. 372 ff.), verdanken wir diese Sammlung von Urkunden für das erste Bekanntwerden Schopenhauers in Frankreich. Sie bilden vielfach den Gegenstand des Briefwechsels zwischen Schopenhauer und Frauenstädt, sind aber in Deutschland ganz unbekannt geworden und auch in Frankreich schwer zugänglich. Die frühesten Hinweise auf Schopenhauer in Frankreich — von Adolphe Franck — sind auch dort bisher nicht aufzutreiben gewesen. — Den Abschluß dieser kleinen Sammlung bildet der Originalbericht von Foucher de Careil über seinen Besuch bei Schopenhauer im Jahre 1859, welcher in der deutschen Schopenhauer-Literatur bisher nur in deutscher Übersetzung bekannt geworden ist (siehe Grisebach, Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, 2. Aufl., S. 105 ff., 156, 163). Dagegen ist der Bericht von Challemel-Lacour über seinen Besuch bei Schopenhauer im gleichen Jahre schon von Grisebach (a. a. O., S. 107 ff., 156, 163) nach dem Original wiedergegeben, konnte also hier fortbleiben. — Die angehängten kurzen biographischen Notizen über Bartholmèss, Taillandier, A. Weill, Foucher de Careil und Challemel-Lacour verdanken wir ebenfalls Herrn A. Baillot.

nombre et la plupart fort prolixes, ont regardé ses ouvrages comme non venus; que l'existence même de son système leur est demeurée inconnue, et que ce n'est que dans ces dernières années que deux ou trois auteurs ont songé à s'occuper de lui. Tout cela n'empêche pas le docteur Frauenstädt de proclamer M. Schopenhauer le plus éminent philosophe que l'Allemagne ait produit depuis Kant et de vanter son système comme le chef-d'œuvre de l'esprit humain. Ce système est d'ailleurs la négation même du principe de toute philosophie; car il aboutit à prêcher l'anéantissement de la raison, et comme la fin dernière de toute spéculation un ascétisme pareil à celui des faquiers de l'Orient. Après cela, on n'aura pas de peine à croire que M. Schopenhauer méprise du haut de sa grandeur Fichte, Hegel et Schelling, et les regarde comme de misérables charlatans indignes de fixer un moment l'attention de tout homme qui pense. Mais il est difficile de comprendre à quel titre il se donne comme le continuateur de Kant, le philosophe qui peut-être a placé le plus haut les droits et l'empire de la raison. Ce sont là de ces mystères qu'il faut laisser à démêler aux enthousiastes admirateurs de M. Schopenhauer, si, par aventure, il en compte plus d'un, ce que nous avons peine à imaginer. Il paraît pourtant qu'outre le docteur Frauenstädt il a trouvé un autre disciple, mais non pas en Allemagne. C'est en Angleterre, dans ce pays toujours si rebelle au mysticisme et même aux spéculations métaphysiques, que M. Schopenhauer a d'abord rencontré un panégyriste, et, chose étrange, c'est dans la revue radicale et utilitaire, dans la *Westminster Review*, que cet ennemi de la raison a d'abord été loué et proclamé comme le plus profond esprit de son temps. Encouragé par cet exemple, le docteur Frauenstädt ne s'est pas borné à écrire un article de revue, il a composé un volume de trois cent-cinquante pages, imprimées en caractères très compacts, et, sous le prétexte de satisfaire la curiosité d'un ami, dont l'existence est certainement des plus problématique, il a exposé dans tous ses détails les rêveries de ce nouveau *philosophe inconnu*, dont les leçons, dit-il, sont seules capables d'éclairer les hommes et de

guérir les maux du siècle; il a aussi analysé les divers ouvrages de M. Schopenhauer, dont le premier remonte à l'année 1813, et le dernier a paru à Berlin en 1851. M. Schopenhauer est né à Danzig en 1788, et, après une vie assez errante, il s'est fixé de puis une vingtaine d'années à Francfort-sur-le-Mein, où il mène une existence fort obscure.

(Article anonyme extrait de l'*Athenæum Français* du 3 juin 1854, n^o 22, p. 505. — L'*Athenæum Français*, revue hebdomadaire de la littérature, de la science et des beaux-arts, éditée à Paris, 9, rue Mazarine, a paru de 1852 à 1856.)

2. Bartholmèss 1855.

... Pourquoi le système de Herbart ne semblait-il à M. Schopenhauer qu'un „assemblage de non-sens et de contre-sens“?² L'un et l'autre se donnaient cependant pour continuateurs de Kant. C'est que l'un s'attachait aux parties réalistes de la philosophie kantienne, avec autant d'opiniâtreté que l'autre en exagérait les parties idéalistes. M. Schopenhauer est donc le contre-pied de Herbart; et, quoique idéaliste, il n'est pas moins en guerre avec les grands idéalistes, également combattus par Herbart. Il est panthéiste, autant qu'il est possible de l'être; mais l'intelligence et la pensée, qui sont la substance une et divine des Schelling et des Hegel, cèdent chez lui la place à la volonté et à l'instinct. Il loue ses antagonistes d'incliner à cet *acosmisme*, qui ne voit dans le monde physique qu'un long phénomène, une apparence; mais lorsqu'ils cherchent la réalité dans l'esprit, dans la raison ou l'idée, il les attaque violemment, pour revendiquer à la seule volonté l'être réel et substantiel des choses. Malgré toutes les erreurs et les bizarreries qui défigurent ses théories si vigoureuses et si bien exposées, il peut s'honorer d'avoir élevé, au nom de la volonté méconnue et méprisée, une réclamation qui ne passera pas inaperçue. Durant trente ans, peut-être, il pouvait craindre, à la vérité, de voir cette réclamation rester sans effet, sans écho; mais depuis que l'Angleterre

² Komplex von Verkehrtheiten.

a présenté à l'Allemagne même ce penseur „si hardi, si franc et si *excentrique*“³, comme un martyr de la vérité, comme une victime de la philosophie d'école, M. Schopenhauer est partout étudié et discuté, souvent admiré, plus souvent contredit. Son système serait-il à la vielle de faire école, sur les ruines des systèmes rivaux de Hegel et de Herbart? Puisse du moins cette gloire tardive servir à le guérir de son amère misanthropie, le disposer à remplacer le pessimisme le plus désolant par une conviction plus conforme à la sagesse, comme à la vraie dignité de la volonté, et le faire renoncer à l'ambition de conquérir le double titre d'Hégésias moderne et de bouddha chrétien!

M. Arthur Schopenhauer porte un nom illustré dans les lettres allemandes par deux femmes, deux romancières pleines de verve poétique et d'esprit, dont l'une, Jeanne, fut sa mère, dont l'autre, Adèle, est sa sœur. Il naquit à *Dantzick*, le 22 février 1788, d'un négociant aussi considéré qu'opulent. Son enfance s'est écoulée en France et en Angleterre: de là une connaissance intime de la littérature de ces deux nations. Après 1809, il suivit à Gœttingue les leçons de Schulze, qui éveilla son génie philosophique et qui lui conseilla de s'attacher à Platon et à Kant, au lieu de s'égarer avec Aristote et Spinoza. A Berlin, il connut Fichte qu'il ne goûta point, qu'il railla aussi volontiers que plus tard „cet autre fanfaron et charlatan“, Hegel: peut-être lui devait-il néanmoins quelques éléments de sa théorie sur la volonté. C'est à la suite d'études profondes sur les philosophes de l'Inde, qu'épris d'enthousiasme pour *l'unité du tout*, il rompit tout à fait avec *l'égothéisme* de Fichte. A Weimar, il fut apprécié et encouragé par Gœthe, qui tenait en estime sincère Jeanne Schopenhauer, l'auteur de *Gabrielle* et de la Tante. Le grand poète remarqua dès lors l'humeur hypocondriaque et satirique, l'irritabilité originale et féconde du jeune solitaire: il est méconnu,

³ Voyez dans la *Revue de Westminster (Westminster Review)*, de 1853, un très curieux article, intitulé: *Iconoclasm in German philosophy*. Comp. les *Lettres* trop favorables du Docteur Jules Frauenstädt *Sur la philos. de Schopenhauer*, 1854, 2 vol.

disait-il, mais aussi qu'il est difficile à connaître!⁴ En voyageant, en méditant au milieu des trésors d'art et des beautés naturelles dont brillent Dresde, Rome et Naples, en évitant partout les hommes avec hauteur, les femmes avec mépris, et cela tandis qu'il faisait consister le lien et le bonheur social dans une mutuelle et universelle *commisération*⁵, il combinait un système propre. Ce système est riche en contradictions souvent risibles, autant qu'en vues profondes et sublimes; il est aussi hérissé de préventions que de paradoxes. Mais on en peut dire deux choses surtout, peu communes parmi les philosophes d'Allemagne. Il n'est jamais ennuyeux, même lorsqu'il prodigue à ses adversaires des injures ramassées dans plusieurs langues; puis, il donne toujours une exacte image de l'homme qui l'a conçu, il est cet homme même, avec tous ses travers et toute sa valeur.

Après s'être enfermé dans une retraite précoce, à Francfort-sur-Mein, Schopenhauer fit connaître ce système, par plusieurs ouvrages dont les plus importants sont: *Le monde, comme volonté et comme représentation* (1819), et *La volonté dans la nature* (1835).

Ce n'est pas seulement Kant, c'est aussi Platon et la philosophie indienne, que Schopenhauer voudrait continuer et achever. Voici comment il envisage son rapport avec Kant. Ce que nous connaissons, avait dit celui-ci, c'est le *phénomène*, le côté externe et apparent des choses; nous en ignorons la nature interne, la *chose en soi*. Cette nature cachée, demande Schopenhauer, ne serait-ce pas la *volonté*? L'analogie nous oblige de le penser. En effet, en tant qu'individu, j'ai un corps, avec lequel j'entretiens une double relation, l'une médiante, l'autre immédiate. La relation médiante consiste à connaître le corps. La relation immédiate, ou spontanée, a lieu chaque fois que la volonté met mon corps en mouvement. Mon corps est tout à la fois phénomène et volonté, qualité et essence, effet et cause. La volonté est cause du mouvement, force motrice. Force, volonté, mouvement, sont une seule et même chose. Or, à moins d'être

⁴ Goethe, Tags- und Jahreshefte.

⁵ Mitleid.

aliéné, chacun est amené à convenir que sa constitution ne saurait différer de celle des autres parties de la nature. Toutes les existences doivent se mouvoir, comme l'existence humaine, par suite d'une volonté, d'une action immédiate et irréfléchie. Toute puissance naturelle est volonté. L'organisation interne des êtres même inorganiques est volonté. Principe unique et direct de la vie universelle, de la vie *en soi*, sans origine et sans limites, la volonté est la racine commune de l'existence minérale et végétale, comme de l'activité animale et humaine. Grâce à cette identité du vouloir, le monde entier forme une unité immense. Il forme, de plus, une série ascendante de manifestations volontaires. La plus haute de ces manifestations s'accomplit dans le cerveau, puisque là se réfléchissent le vaste phénomène de l'univers et le phénomène borné du corps individuel. C'est à cet endroit même que Schopenhauer essaye d'introduire un élément de platonisme. Les expressions graduelles de la volonté du monde, dit-il, sont autant de types et de genres invariables, qui ne passent point et qui n'augmentent point avec les individus et leur multiplicité. Etant des expressions objectives, externes, de la même volonté, elles ont entre elles d'ineffaçables affinités; elles ne sont autre chose que les formes immuables et accomplies, les *idées* de Platon.

Comment la philosophie indienne vient-elle s'ajuster à cette théorie arbitraire, mais ingénieuse, en dépit même de sa monotonie? Puisque l'essence réelle, *l'en soi* des choses, est volonté, puisque la volonté est *l'idée*, l'impérissable fond des individus périssables; puisque l'unité du vouloir est l'unité du tout, *év kai πᾶν*, c'est tomber dans l'égoïsme que d'aspirer à vivre pour soi, à survivre à la décomposition du corps. Le devoir et le bonheur, c'est de se dévouer à la *volonté de la Nature*. S'immoler à cette volonté, ne vouloir que le rien, s'anéantir par la contemplation et la commisération, c'est expier le tort d'avoir recherché une existence individuelle, une volonté propre. N'est-ce pas le conseil que donnent aussi les bouddhistes, exhortant à quitter le pessimisme pour le quiétisme, à se régénérer en s'anéantissant? N'est-ce pas la morale de l'anéantissement indien, du *nir-*

vâna? „Envisageons notre vie, s'écrie Schopenhauer, comme un épisode qui trouble inutilement le doux et bienheureux repos du *Néant*.“⁶

Maintenant, Schopenhauer est-il idéaliste? Continue-t-il effectivement Platon et Kant, autant que les Hindous? Rien, au fond, n'est plus sceptique, plus matérialiste même, que son idéalisme. Tantôt il substitue la volonté à l'intelligence, tantôt il convertit la raison en fonction de l'organisme corporel; toujours il refuse de considérer la pensée comme une faculté véritable, comme la législatrice de la volonté même. Le cerveau lui semble l'instrument passif à la fois le plus parfait de la volonté générale de la nature. Celle-ci l'emploie à se réaliser, à conserver la personne, à donner à l'individu une certaine représentation du monde. Le cerveau, c'est la volonté tendant à connaître; et Cabanis était fondé à regarder la pensée comme un simple attribut du cerveau.⁷ La conscience n'est pas autre chose, elle ne saurait donc survivre au cerveau. La doctrine de l'immortalité personnelle est donc une erreur, non moins cruelle que l'optimisme. Hume et Voltaire sont plus près de la vérité que Leibniz.

L'idéalisme est-il compatible avec une telle négation de la spiritualité? Et une négation si radicale peut-elle se cacher sous l'épithète de *pieuse*? Cependant, Schopenhauer n'hésite pas à nous présenter sa théorie comme une alliance naturelle du véritable christianisme avec le panthéisme indien. Il faut choisir, à son sentiment, entre le pessimisme et le quiétisme. En dehors de l'abnégation, dont émane le quiétisme, il n'y a que souffrance et désespoir. Le christianisme enseigne le péché originel, la nécessité de la grâce et de la régénération. L'Inde tient aussi pour une chute primitive, pour le renoncement et l'expiation. L'un et l'autre s'efforcent de détruire la personnalité. Patandjali et Sakya-Mouni sont d'accord avec Fénelon et madame Guyon. Le Crucifié est l'essence du monde, la volonté qui ne veut rien, si ce n'est se tuer elle-même.⁸

⁶ *Parerga et Paralipomena*, T. II, § 156.

⁷ *Le monde, comme volonté*, T. II, c. 22.

⁸ *Ibid.* § 55 sq., 60, 65, 69 sq.-T. II, p. 638 sqq.

Cette conformité serait précieuse, si Schopenhauer regardait comme une personne la volonté unique, celle à laquelle doit se sacrifier la volonté humaine. Mais sa Divinité est hautement impersonnelle. Le théisme mosaïque ne lui est si odieux, que pour avoir osé considérer Dieu comme une cause, comme un créateur personnel, et pour avoir propagé ainsi le réalisme le plus déplorable.⁹ La vraie religion est l'opposé du judaïsme, et la vraie philosophie ne peut admettre que le tout constitue en même temps une personne. Spinoza lui-même était encore imbu d'illusions hébraïques, en appelant substance son Jéhovah. Le terme de *panthéisme* est impropre, les deux mots qui le composent s'excluant l'un l'autre. Schopenhauer avoue qu'il se rencontre avec les panthéismes modernes, quoique inférieurs à Spinoza, en ce qu'il professe aussi l'unité du tout. Mais il prétend qu'il s'élève au-dessus d'eux, comme au-dessus de Spinoza, en ce que son Dieu est, non pas un x , une quantité inconnue, une *animi causa*, mais une volonté universelle, qui en s'accomplissant arrive à la conscience de soi, et qui ne tolère pas l'optimisme, puisqu'elle signale la présence du mal et exige le triomphe du bien par l'anéantissement de la volonté individuelle.¹⁰ Dieu n'est ni la cause des existences, ni une puissance morale. L'envisager ainsi, c'est le voir sous un aspect purement fantastique et phénoménal; c'est oublier que le monde est la réalisation continue d'une même volonté, et qu'une volonté réelle agit sans conscience et sans liberté . . .

De la sorte tous les problèmes viennent se concentrer sur le problème de la volonté. Aussi est-ce là-dessus surtout que se séparera de Schopenhauer quiconque fait cas de la volonté. C'est que le philosophe s'éloigne ici lui-même considérablement de l'humanité.

D'abord, quand la volonté est la puissance et l'existence universelles, elle n'est plus la faculté de poursuivre avec conscience un but déterminé. De ce que la volonté est une

⁹ *Quadruple racine*, § 34; *Le monde, comme volonté*, § 5 sqq.-T. II, ch. 28.

¹⁰ *Le monde, comme volonté*, T. II, p. 636 sq.

espèce particulière de force, Schopenhauer conclut que toute force est un genre de volonté; et de ce que la volonté est un principe d'action, il conclut que tout mouvement est volition. En procédant ainsi, il lui fallait, ou doter de conscience et de liberté toutes les sortes de forces, ou dépouiller la volonté des attributs de la liberté et de la conscience. Il ne pouvait prendre le premier parti, comme trop contraire à l'évidence; il a donc suivi le second parti, qui toutefois n'est pas moins opposé aux faits. C'était donner au mot *vouloir* une acception figurée, et sacrifier la réalité à une métaphore; ou plutôt, à une unité fausse et despotique. Dès que tout peut vouloir, rien n'a plus de volonté véritable. Rien, chez Schopenhauer, ne porte le caractère que la raison attribue avant tout à la volonté, la personnalité. Dans ce pessimisme mystérieux, c'est une impersonnalité sans intelligence qui distingue la volonté. A bien voir, elle n'a qu'une seule propriété, la tendance ou l'aptitude au mouvement. En quoi donc diffère-t-elle de *l'âme du monde*? En ceci seulement qu'elle ne réfléchit pas. Lorsque Hegel fait de la pensée divine l'élément intellectuel des choses, ou ce qui pense dans l'homme, il ajoute du moins que cette pensée ne perd pas dans l'homme la conscience et la réflexion. Schopenhauer proscrie celles-ci de tous les domaines où paraît la volonté. Inintelligente, la volonté ne peut exercer qu'un empire aveugle, qu'un fatalisme irrationnel. Faut-il s'étonner ensuite que le désordre règne partout, que le pire prédomine dans l'univers, et que le cœur du philosophe se remplisse de *spleen* et de mélancolie?

Mais est-il si facile de réduire l'intelligence au rôle de fonction organique? La volonté, cette aspiration réfléchie à un but, est inconcevable, si l'on n'admet une faculté qui détermine la fin et qui choisisse les moyens, c'est-à-dire une intelligence. Schopenhauer, à son insu, en proclame lui-même la réalité, en reconnaissant que les *représentations* sont assez fortes pour lutter contre la volonté universelle, et pour pervertir la nature et la société. Si elle est à tel point capable de résister à la volonté, la raison existe indépendamment. Son existence serait-elle contestée par ceux

qui savent à quelle distance l'exécution reste toujours de la conception, et combien d'efforts inutiles nous faisons souvent pour transformer les objets, à l'aide même de la raison, et pour les soumettre à la volonté? Une volonté inhérente à l'univers, commune au tout ne supposerait-elle pas une intelligence aussi? Elle veut quelque chose, elle tend à réaliser une idée, elle veut donc sous l'empire, avec le concours d'une raison. Schopenhauer se contente de la supposer intelligente, parce qu'il désire la préserver des erreurs où la raison peut tomber.

Pour la sensibilité, Schopenhauer la rabaisse moins que la raison. C'est qu'il ne pouvait pas s'en passer, pour expliquer l'organisme. A cet égard même, il l'exalte beaucoup trop. Il en avait aussi besoin pour justifier sa théorie de la commisération. L'être sensible peut seul connaître les souffrances, soit propres soit étrangères. Mais cette compassion même vient déposer contre le système de Schopenhauer. N'exige-t-elle pas des volontés individuelles? Plus la sympathie se montre énergique et capable de lier les âmes, plus elle atteste leur existence distincte. L'union des volontés est tout l'opposé de l'unité impersonnelle. Une volonté dépourvue de personnalité, séparée d'un individu, d'un sujet dont elle constitue la qualité, est une pure abstraction, semblable à la raison impersonnelle de Hegel. La faire exister indépendamment d'un être vivant, d'un *moi*, c'est encore substantialiser une notion abstraite.

Le précepte qui touche de plus près à la commisération, l'abnégation, l'anéantissement de soi, suscite des embarras plus graves encore. Comment les maux que l'abnégation doit combattre et détruire, sont-ils possibles dans un système qui déclare légitime et infaillible toute volonté naturelle et instinctive? La volonté, d'après ce système, veut ce qu'elle veut, sans le savoir même. Elle est l'expression immédiate de l'être absolu; ce qu'elle veut est donc aussi absolu, parfait. Tous les actes sont des mouvements également déterminés par la volonté, sont donc également bons. Direz-vous que le *moi* tombe et pèche, en préférant les *phénomènes*, le monde de ses fantaisies, à la *volonté*, au monde des

réalités? Mais alors même, le *moi* ne ferait que suivre sa nature et sa loi, qu'appliquer la volonté universelle. D'ailleurs, n'est-ce pas cette volonté qui a disposé la nature humaine de telle façon que le phénomène y pût l'emporter sur la réalité? C'est donc à la volonté universelle qu'il faudrait imputer le désordre; c'est Dieu qu'il faudrait faire auteur du mal. Comment, de plus, distinguerez-vous le bien du mal, la compassion de l'égoïsme? Ou la volonté est simple instinct, et en ce cas, elle suivra toujours la même direction, celle d'une aveugle et sourde conservation de soi. Ou elle est plus qu'instinct, et alors vous avez tort de la présenter comme privée de raison et de liberté. D'où vient, enfin, que votre volonté universelle, tandis qu'elle peut tout en tous, ne nous porte pas naturellement au bien, ne nous inspire pas souverainement l'amour des hommes et le goût de la perfection morale? Si elle est, dans chacun de nous, le fond même de tout l'être, *l'en soi*, et si elle est en outre absolue et parfaite, la corruption humaine est incompréhensible. Evidemment, ou cette corruption est un fantôme, ce que l'expérience nous défend d'admettre; ou vous avez mal compris la volonté, et individuelle, et universelle.

En rappelant l'attention publique sur la volonté, Schopenhauer lui a rendu service. En affirmant que, la volonté étant le caractère distinctif de la réalité supérieure, Dieu doit être volonté, il a rendu hommage à la vérité. Mais il a mal raisonné, lorsqu'il en a conclu que la volonté humaine n'était autre chose que Dieu même, voulant dans l'homme et s'y voulant lui-même. La volonté humaine, aspirant tantôt au bien, tantôt au mal, tantôt à Dieu, tantôt à telle puissance hostile à Dieu, peut-elle être identifiée avec la volonté divine? On est, dites-vous, ce qu'on fait, ce qu'on veut: il n'y a nulle différence entre l'être et le vouloir. Si l'homme fait plus de mal que de bien, et si c'est Dieu qui veut dans l'homme, ne faut-il pas croire que c'est Dieu qui veut le mal, qui fait le mal? Mais alors cessons de nous réfugier, contre le pessimisme, dans une résignation inerte, dans une soumission indolente: nous n'y trouverons pas davantage le vrai calme. L'être qui veut en nous, durant

le repos, est aussi l'être qui veut en nous pendant l'action; et cet être n'a ni intelligence ni amour:

„Etre sans attributs, force sans providence,
Exerçant au hasard une aveugle puissance;
Vrai Saturne, enfantant, dévorant tour à tour,
Faisant le mal sans haine et le bien sans amour.“¹¹

Si Schopenhauer eût, dans le silence des préjugés et des passions, mieux étudié la constitution de la volonté, il eût reconnu qu'il faut la compléter et la corriger par l'intelligence, au lieu de prétendre la substituer de tout point à l'intelligence. Il eût constaté la différence qui sépare le vouloir du pouvoir, comme du faire. Il eût senti que la volonté véritable se distingue précisément en ce qu'elle sait désirer des choses qu'elle ne sait pas réaliser, en ce qu'elle forme une puissance morale et spirituelle, essentiellement intérieure. Par là même encore il fût arrivé à discerner entre la volonté humaine et la volonté divine, celle-ci ayant nécessairement un pouvoir et un faire aussi étendus que l'est son vouloir. La création entière offre-t-elle une donnée plus impérieuse que la volonté, et en même temps plus capable d'établir deux sortes de nature, l'une divine, l'autre humaine? Plus la volonté humaine s'épure et s'ennoblit, plus elle s'unit étroitement à la volonté divine, mieux aussi elle s'aperçoit qu'elle n'est pas la divine volonté, qu'ainsi elle ne constitue pas la nature divine? C'est dans l'instant où le sujet aimant, l'homme, s'est donné tout entier à l'objet aimé, à Dieu, qu'il voit le mieux apparaître son absolue dépendance à l'égard de l'objet, ou l'existence indépendante de Dieu. La volonté, loin d'appuyer le panthéisme, en est, comme disait Bayle, le *rabat-joie*.

Un dernier indice de l'erreur que nous signalons, c'est que Schopenhauer nous propose pour exemple la philosophie indienne, au nom même de la volonté. On conçoit que les romantiques, et particulièrement Frédéric Schlegel, aient recommandé à notre imitation la *divine paresse*, la *végétation* et le sommeil de Brahma: ils ne consultaient que les

¹¹ M. de Lamartine, *Dernier chant du pèlerinage d'Harold*, X.

caprices et les licences du *génie*, c'est-à-dire, de l'imagination. On conçoit même que J.-J. Wagner ait pu célébrer la religion brahmanique ou bouddhiste, à titre de contemplation pure et primitive de la Divinité: ce mathématicien, aussi épris du Destin que d'un panthéisme lulliste, plaçait le modèle de la civilisation dans une théocratie, soit cléricale, soit académique. Mais qu'un avocat de la volonté se fasse le panégyriste de l'assoupissement spirituel, d'un quiétisme irresponsable, sinon énervant, on aura peine à le comprendre. La richesse intellectuelle des Indes, toujours digne d'attention, parfois d'admiration, est infiniment remarquable pour le temps et le climat où elle s'est formée; mais elle ne saurait devenir un idéal pour les générations modernes de l'Occident. Loin d'être un progrès, son crédit parmi les chrétiens marquerait une ère de décadence.¹² Le fatalisme, si contemplatif et si ascétique qu'il soit, n'en répugne pas moins à ceux qui connaissent la véritable nature, la véritable destination de l'homme, et ainsi son rapport réel avec la Divinité. Si l'homme peut vouloir, et si la Divinité est une volonté parfaite, l'immobilité des gymnosophistes est une injure pour l'homme et pour la Divinité; et prétendre la justifier par l'essence même de la volonté n'est qu'une amère dérision.

Distinguons donc sans relâche, chez cet adversaire de Hegel, entre l'intention et l'exécution: l'exécution est aussi défectueuse que l'intention est excellente. Schopenhauer s'est appliqué à combattre le panthéisme dialectique et intellectuel, celui qui, parti de l'identité de la pensée avec l'être, était arrivé à confondre Dieu avec la pensée, et la pensée avec le mouvement de l'univers. Mais, en affirmant à son tour l'identité de l'être avec le vouloir, et en travestissant le vouloir en instinct, en mouvement, en force quelconque, il en est venu à confondre Dieu avec cette volonté

¹² «Le nirvâna, ou le néant, est une conception monstrueuse qui répugne à tous les instincts de la nature humaine, et à la raison, et qui implique l'athéisme . . . Le bouddhisme a méconnu la nature, les devoirs, la dignité de la personne humaine.» M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Mémoire sur le Bouddhisme*, VII.

si mal définie. Il faut aller plus loin. Si le Dieu de Hegel finit par n'être que l'espèce humaine, le Dieu de Schopenhauer doit s'abîmer dans la nature matérielle. Si l'un proclame une nécessité abstraite, logique ou mathématique, l'autre ne peut pas s'incliner devant une nécessité physique. L'impersonnalité de Dieu leur est commune : l'universel *lui*, chez Hegel, anime et gouverne le monde en pensant, chez Schopenhauer, en voulant ; mais chez l'un et chez l'autre, sans le savoir et même sans le vouloir véritablement. De même que les intelligences finies sont, suivant le philosophe de Berlin, simples métamorphoses de l'intelligence infinie ; de même les volontés finies sont, pour le philosophe de Francfort, simples métamorphoses de la volonté infinie. La plupart des reproches faits au premier, s'adressent donc aussi au second. Schopenhauer, à quelques égards, est moins excusable que son émule, et moins conséquent. Il avait, en insistant sur la volonté, signalé le remède, mais il l'avait aussi tourné en un nouveau mal. Après tout, son pessimisme est plus erroné que l'optimisme hégélien. Il est moins inexact de dire : *Ce qui est réel est raisonnable, et ce qui est raisonnable est réel*, qu'il ne l'est d'affirmer que *ce qui est réel est volontaire*, et que *ce qui est volontaire est réel*. Le Dieu de Schopenhauer est encore moins aimable, moins adorable que celui de Hegel, pour cela même qu'il est volonté, mais une volonté privée de liberté, de justice, de bonté, une volonté qui, n'étant pas le bien souverain même, n'est pas une volonté divine. „Si le sel même perd sa saveur, demandait le Christ, avec quoi la lui rendra-t-on?“

(Christian Bartholmèss, *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, t. II, pp. 441—457. 2 vol. in—8 chez Ch. Meyrueis et Cie., 2, rue Tronchet, Paris 1855.)

3. Taillandier 1856.

L'Allemagne littéraire.

L'Allemagne commence à s'occuper d'un philosophe dont les premiers écrits remontent à plus de trente années, et qui, malgré d'incontestables mérites, malgré des vues de

génie et des inspirations grandioses, était demeuré complètement inconnu. Je parle de M. Arthur Schopenhauer, qui vit retiré à Francfort, et qui, après avoir ardemment désiré la lutte et la renommée, aujourd'hui vieux, solitaire, taciturne, plongé par sa philosophie même dans une sorte de mysticisme misanthropique, semble tout étonné du bruit inattendu qui se fait autour de ses doctrines. Ce bruit est surtout de la curiosité; je ne crois pas que le système de M. Schopenhauer réponde en aucune manière aux besoins intellectuels de l'Allemagne; mais comment ne pas être attiré vers M. Schopenhauer par tout ce qu'il y a eu d'étrange et de douloureux dans sa carrière philosophique? Né à Dantzig en 1788, fils d'un père qui occupait un rang élevé dans le commerce de cette laborieuse cité et d'une mère qui a laissé un nom honorable dans la littérature, M. Arthur Schopenhauer manifesta de bonne heure un goût décidé pour la métaphysique. A 23 ans, attiré par la gloire de Fichte, il allait suivre son cours à Berlin, espérant trouver, disait-il, un véritable philosophe; mais le jeune auditeur de Fichte n'était pas un disciple ordinaire, il avait déjà ses pensées à lui, et, déçu bientôt dans son espoir, il se dédommagea de sa confiance par le dénigrement et le sarcasme. Cette espèce d'outrecuidance philosophique, cette humeur âpre et mordante qui se révélait chez l'étudiant de Berlin eut bien d'autres occasions de se donner carrière, lorsque Schelling remplaça Fichte, et que Hegel à son tour eut détrôné Schelling. Il est permis de croire que la précoce misanthropie de M. Schopenhauer n'a pas médiocrement contribué à le retenir dans l'obscurité. Au moment où Fichte, Schelling, Hegel régnaient dans les universités et gouvernaient le monde littéraire, au moment où des adversaires tels que Reinhold, Herbart, Jacobi, Krause, Baader relevaient encore la gloire des maîtres par leurs discussions solennelles, une voix austère qui sortait de l'ombre jetait le mépris à tous les combattants: les successeurs de Kant n'étaient que des sophistes de bas étage, des charlatans qui profitaient de la vogue. Décréditée sans doute par sa violence, cette voix se perdit au milieu du tumulte, et le penseur irrité plus avant dans sa misanthropie.

Il y avait pourtant de bonnes inspirations dans les premiers travaux de M. Schopenhauer, et si le solitaire songeur eût pu se faire sa place au grand jour de la discussion, nul doute que sa pensée, plus calme, plus maîtresse d'elle-même, n'eût suivi une direction meilleure. M. Schopenhauer, comme tous les successeurs de Kant, prend pour point de départ la révolution accomplie par le philosophe de Königsberg. L'homme, dans le système de Kant, ne peut connaître que des phénomènes; quant à la substance, à la chose en soi (*das Ding an sich*), il est condamné à l'ignorer toujours. Schopenhauer répond: „Oui, je ne vois que des phénomènes dans le monde qui m'environne, mais je puis m'étudier moi-même, je puis descendre au fond de mon âme, et quand j'aurai atteint la substance de mon être, — transportant ma découverte hors de moi et l'appliquant par analogie à l'ensemble des choses —, j'aurai le secret du monde.“ On n'a rien proposé de plus ingénieux contre le scepticisme de Kant; on n'a rien proposé de plus fort pour briser le cercle fatal où il enfermait l'intelligence de l'homme . . . On sait comment Fichte, Schelling, Hegel ont résolu le problème de Kant en identifiant le moi et le non-moi, l'esprit fini et l'esprit infini.

Schopenhauer semblait prévoir les conséquences funestes du système de l'identité absolue; il en voyait sortir l'indifférence universelle, la justification de toute chose, la confusion du bien et du mal au sein d'un optimisme trompeur; il voyait la morale détruite, la dignité humaine anéantie, et d'avance il protestait à sa manière. M. Schopenhauer a donc une théorie qui lui est propre, et la voici en peu de mots: Kant avait divisé le monde en deux domaines absolument distincts: d'un côté les phénomènes qui seuls sont accessibles à l'esprit, de l'autre les substances qui nous échappent. Cette substance, que Kant appelait aussi la chose en soi, M. Schopenhauer essaie de l'atteindre par le procédé psychologique dont je parlais tout à l'heure, et quand il croit être arrivé au but de ses efforts, il s'écrie triomphalement: „Quelle est donc cette chose en soi, ce principe, cette substance, cette réalité mystérieuse que Kant

interdit à la connaissance? Je réponds: la Volonté, et c'est la grande découverte de ma vie." Pour M. Schopenhauer comme pour Maine de Biran, la volonté est le fondement du moi, le principe de la personne humaine; or, transportant au non-moi ce principe intérieur attesté par la conscience, il conclut que le principe des êtres, la substance et le fondement du Cosmos, c'est la volonté. Une volonté immense, éternelle, infinie préside à l'ensemble des choses. Les philosophes alexandrins font de l'intelligence la première hypostase; Spinoza et Hegel ont répété le même principe en le modifiant selon leurs propres idées. M. Schopenhauer place la volonté avant tout: la Volonté est la substance de l'univers.

On comprend la valeur d'une telle métaphysique à l'époque où elle se produisit; on peut la discuter et la combattre, mais il est impossible de méconnaître l'inspiration d'où elle est née. M. Schopenhauer cherchait et croyait avoir trouvé un refuge contre les entraînements du panthéisme. Au moment où l'esprit fini, c'est-à-dire l'esprit de l'homme n'apparaît plus à tous les philosophes comme un phénomène, une modification de l'esprit infini, au moment où le panthéisme semblait dominer tous les penseurs avec une puissance irrésistible, la revendication de la volonté n'était-elle pas un moyen sûr de sauver la liberté humaine? Rien de mieux jusque-là, mais c'est ici que les contradictions et les extravagances vont commencer. A peine en possession de cette volonté qu'il a rétablie avec force, l'auteur va la sacrifier dans le plus étrange des systèmes. M. Schopenhauer admet les deux mondes de Kant, le monde des phénomènes et le monde des choses en soi; dans le monde des choses en soi, dit-il, la volonté règne librement, souverainement; dans le monde des phénomènes, soumis que nous sommes à la loi de la causalité, la volonté est une chimère. Nous nous croyons libres et nous ne remarquons pas que nos pensées et nos actes sont déterminés par des causes impérieuses. Ce monde où nous sommes, ce monde des apparences trompeuses, est donc mauvais de fond en comble. La vie ici-bas n'est qu'un épisode inutile dans la

béatitude du repos infini. La seule sagesse est de se hâter d'en sortir par l'anéantissement de nos volontés particulières. N'est-ce pas là ce que le christianisme nous enseigne? le christianisme a raison. Triomphons de la nature et rentrons dans l'ordre de la grâce; nous y rentrerons par l'abandon de nous-mêmes, par le sacrifice de notre volonté, source de misères sans nombre et de perpétuelles erreurs. Avec cet anéantissement de la personne, qui est la sagesse par excellence, la plus haute vertu pratique c'est la pitié, la commisération sans bornes, une commisération qui embrasse tous les êtres créés. Le christianisme enseigne aussi la charité, mais la charité chrétienne est incomplète puisqu'elle s'applique uniquement à l'espèce humaine; celle du vrai philosophe doit embrasser tout ce que contient ce misérable univers. Nos semblables, par la chute, par le besoin de réhabilitation, ce ne sont pas seulement les hommes, c'est l'animal, la plante, la pierre, tout ce qui est, tout ce qui participe avec nous à la condamnation de ce monde inférieur et maudit. Les religions et les philosophies de l'Inde, supérieures en cela au christianisme, avaient établi cette vérité. M. Schopenhauer cite sans cesse les préceptes du vieil Orient, et s'il confessait une religion, ce serait la religion du Bouddha. La vie des Fakirs indiens, et tout ce qui s'en rapproche le plus dans notre société occidentale, les extases des mystiques du Moyen Age, l'union complète de l'homme et de Dieu rêvée par les quiétistes du XVIIe siècle, voilà pour lui l'idéal du devoir et de la vertu.

Est-ce assez d'extravagances? La philosophie de M. Schopenhauer n'a été mise que récemment en lumière. Son principal ouvrage a déjà 37 ans de date: c'est celui qu'il a intitulé: *Le monde considéré comme volonté et comme phénomène* (Leipzig, 1819). Depuis il a donné *La Volonté dans la nature* (Francfort, 1836), *la liberté de la Volonté*, dissertation couronnée en Norvège par la Société royale des sciences de Drontheim, *le Fondement de la morale*, travail provoqué par un concours ouvert devant l'Académie de Copenhague, mais qui n'obtint pas le prix. Ces deux derniers écrits publiés ensemble sous ce titre: *Les deux problèmes*

fondamentaux de l'éthique (Francfort, 1841) et un ouvrage assez récent: *Parerga et Paralipomena* (Berlin, 1851) complètent l'explication du système formulé en 1819. Or toutes ces explications, il faut bien le dire, s'étaient produites à huis clos. Il y a quelques années à peine, un esprit distingué mais singulièrement chimérique, M. le docteur Frauenstädt, ému sans doute de la misanthropie de M. Schopenhauer, frappé aussi de l'incontestable noblesse de son caractère, a voulu le venger de l'oubli et s'est fait, dans les journaux de Leipzig, l'interprète passionné de son système. Peu de temps après, un critique anglais (dans la *Westminster Review*, avril 1853) en donnait une analyse rapide et signalait le sage de Francfort (c'est le nom qu'il lui donne) comme l'une des plus puissantes intelligences du dix-neuvième siècle. Encouragé par ce succès, M. Frauenstädt a publié un curieux volume intitulé: *Lettres sur la philosophie de Schopenhauer* où il s'efforce d'expliquer l'œuvre du maître, d'en atténuer les folies, d'y trouver un enchaînement rigoureux et de répondre aux objections sans nombre qu'elle soulève.

M. Frauenstädt a eu le talent d'exciter sur ce point la curiosité de l'Allemagne philosophique. M. Erdmann a écrit tout un chapitre sur Schopenhauer dans son Histoire de la spéculation allemande depuis Kant. M. Rosenkranz lui a consacré un article dans le recueil que dirige M. Hermann Fichte, et tout en repoussant les doctrines, il montre beaucoup de bienveillance pour le penseur, il l'étudie surtout comme une apparition extraordinaire. Cette douleur, ce désespoir, ces aspirations à un monde supérieur où le repos de la béatitude est complet, où la volonté s'exerce souverainement et sans efforts, ont ému M. Rosenkranz, et il est évident qu'il traite le bouddhiste du dix-neuvième siècle comme un malade de génie, digne de sympathie et de respect. Il y a, en effet, à travers tant d'extravagances, la trace d'une poésie sombre et quelquefois grandiose dans l'inspiration générale de ce système. Le poète favori de M. Schopenhauer, c'est Calderon, parce que Calderon a écrit un drame intitulé *La vie est un songe*. Il cite avec amour

l'auteur de la *Vida es sueño*, comme il cite les religions et les cosmogonies orientales. Pour lui aussi la vie est un rêve, un rêve affreux, un cauchemar étouffant, et la douleur que lui cause cette découverte est souvent empreinte d'une majesté lugubre. Que sont les vagues tristesses de Werther, de René, d'Obermann, de Childe-Harold auprès de la souffrance du métaphysicien persuadé que ce monde où nous sommes n'est que l'irréparable erreur de la Volonté infinie? Ces délires, encore une fois, ont excité la curiosité de l'Allemagne comme un poème indien qu'on aurait tout d'un coup exhumé; mais le poème une fois lu, l'Allemagne retournera à sa tâche. Le système du Sage de Francfort ne séduira pas ce pays possédé du désir d'action; il est plutôt fait pour le guérir à jamais de l'énergante folie du mysticisme.

Saint-René Taillandier.

(*Revue des Deux Mondes*, 1er août 1856, p. 474—478.)

4. A. Weill 1856, 1857.

I. Philosophie de la magie.

(Avant-propos.)

M. Schopenhauer est disciple et émule de Kant. On sait que ce grand philosophe prétend que nos connaissances ne s'étendent qu'aux phénomènes, mais nullement à la *chose en soi* (das Ding an sich). M. Schopenhauer, complétant son maître, prétend que la *chose en soi* est la *volonté*, non pas ce que nous appelons volonté, un reflet de la raison, par conséquent un phénomène, un objet; mais la volonté sujet, la volonté involontaire, le mouvement primitif de l'esprit.

M. Schopenhauer a publié, en 1819, un ouvrage très remarquable, sous le titre *Le Monde comme volonté et phénomène*. Ce livre, à part sa philosophie, que nous n'avons garde de juger, contient un trésor de science et d'érudition. Aucun critique allemand, excepté le célèbre Jean-Paul, n'en rendit compte; mais plusieurs savants, sans faire semblant de connaître Schopenhauer, profitèrent de ses découvertes dans le domaine de la métaphysique, et d'aucuns même se les attribuèrent.

Pendant 40 années la critique philosophique faisait semblant d'ignorer le philosophe solitaire de Francfort, qui, refusant toute fonction universitaire, s'occupait à recueillir, dans le progrès de toutes les sciences, des preuves à l'appui de son système. Tout à coup la critique, croyant Schopenhauer mort, se servit de son système de philosophie spiritualiste contre les absurdités matérielles des hégéliens et néo-hégéliens. Car M. Schopenhauer est encore plus spiritualiste qu'il ne croit.

Après l'avoir bien étudié, et en mettant le mot *Dieu* ou le mot *Verbe* à la place du mot *Volonté*, il s'accorde parfaitement, sinon avec les chrétiens orthodoxes, du moins avec tous les penseurs idéalistes qui admettent une cause première, un Être suprême enfin, que Kant appelle la *chose en soi*, et Schopenhauer *der Wille* (la volonté).

Il vient, à l'âge de 72 ans¹³, de publier un nouvel ouvrage qui porte le titre *De la Volonté dans la Nature; Dissertation des preuves à l'appui de la philosophie de l'auteur livrées par les sciences empiriques.*

Pour donner une idée de l'érudition de l'auteur, il suffit d'indiquer qu'il y a passé en revue les sciences suivantes : physiologie et pathologie, anatomie comparée, physiologie des plantes, astronomie physique, linguistique, magnétisme animal et magie, sinologie éthique.

Voici l'article sur la magie, et *ab uno disce omnes.*

Alexandre Weill, *Revue française*, 1856, t. VII, p. 348—349. (Suit l'article indiqué, comportant 11 pages.)

II. Base fondamentale de la morale.

(Avant-propos.)

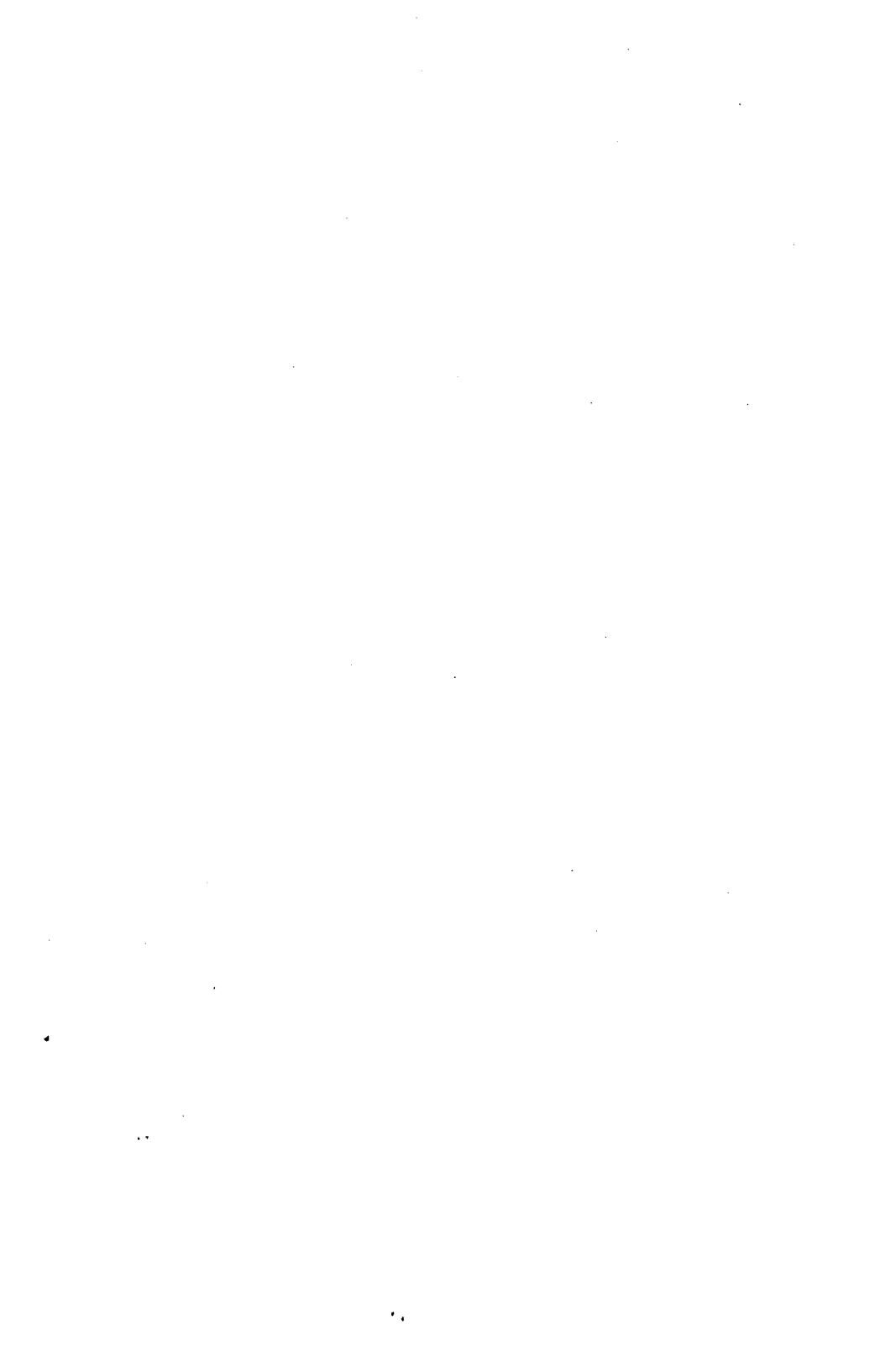
M. Schopenhauer (*sic*), célèbre par ses écrits, a 72 ans¹⁴; mais, à le voir, à l'entendre surtout, on ne lui en donnerait que 50. Il est le fils de madame Schopenhauer¹⁵ qui s'est popularisée en Allemagne par ses nombreux romans. Sa première éducation a été faite en France, dans un col-

¹³ Weill commet une erreur : Schopenhauer avait alors 48 ans.

¹⁴ Décidément Weill ne se relisait pas.

¹⁵ Weill semble adopter définitivement cette dernière orthographe.





lège au Havre. Aussi M. Schopenhauer écrit-il le français très correctement.

La dernière fois que je l'ai vu, il m'a parlé de la traduction de sa *Philosophie de la magie*, insérée dans la *Revue française*. Il m'a d'abord accusé d'avoir retranché toutes les citations latines (citations superflues). Puis il allait me prouver de vraies infidélités, de vraies *trahisons*, comme il se plaisait à les nommer.

— Puisque vous savez si bien le français, lui répondis-je, que n'écrivez-vous vos livres en français?

— Le français, dit-il, est une langue de sentiment, mais nullement de déductions. Elle ne permet pas de créer des mots nouveaux pour des pensées nouvelles. C'est une langue admirable, mais en réalité plutôt une langue de femme que d'homme, plutôt une langue de diplomatie que de philosophie.

— Et vous voulez qu'on vous traduise fidèlement et littéralement?

Puis, pendant une conversation de deux heures, il me raconta des anecdotes inconnues sur Goethe, Schiller, Bürger, Kant, Hegel, Schelling, Humboldt, qu'il a tous connus personnellement. M. Schopenhauer est aussi spirituel dans sa causerie qu'original dans ses écrits. En le quittant je lui ai adressé les paroles suivantes dans l'intention de les reproduire en tête de la traduction de quelques chapitres de son *Ethique*:

Monsieur Schopenhauer, je vous traduirai encore; je traduirai votre discours sur la *morale*, d'abord comme tribut d'admiration pour votre génie, puis pour faire connaître au lecteur français quelques-unes de vos pensées les plus originales. Mais non seulement je ne vous traduirai pas littéralement, fidèlement; non seulement j'omettrai les répétitions, les diatribes contre vos adversaires et parfois des périodes inintelligibles; mais encore, après vous avoir cité, je vous contredirai en bien des endroits.¹⁶ Loin d'admettre que la langue française soit inférieure à la langue

¹⁶ Cette contradiction s'exerce dans les notes mises par Weill au bas de sa traduction.

allemande, je regarde comme faux tout ce qui ne peut pas être traduit en français de manière à devenir intelligible pour tout le monde. Vous avez l'avantage d'être plus clair que beaucoup de vos devanciers, et partout la clarté indique la lumière, c'est-à-dire la raison. Mais là précisément où vous vous lancez dans les bizarreries syllogistiques et dans les néologismes, vous cessez d'être dans le vrai. Je ne partage nullement toutes vos conclusions philosophiques, et je vous le prouverai. Je vous suivrai, à mon gré, dans votre voyage à tavers la *morale*, coupant de prime-abord votre réfutation de *l'Ethique* de Kant et les injures adressées à Fichte, mais ramassant les pépites et même les paillettes d'or dont vous parsemez la route."

Alexandre Weill, *Revue française*, 1857, t. XI, p. 527—558. (Suit la traduction de Weill sur 18 pages.)

5. Visite de Foucher de Careil 1859.

. . . Il occupait, quand je les vis, le rez-de-chaussée d'une belle maison sur le quai de *Schöne Aussicht*; sa chambre était aussi sa bibliothèque. Un buste de Goethe y frappait tout d'abord les regards; une servante et son caniche formaient toute sa domesticité. Ce caniche est devenu célèbre depuis qu'à l'exemple du grand Frédéric il l'a couché sur son testament. Sa vie confortable et simple était celle d'un sage qui se conduit par maximes . . . Tout y était réglé par une prévoyante économie de ses forces et de ses ressources. Bien qu'il ne fût pas stoïcien, il était fidèle à la maxime: *Naturam sequi*. Il espérait que son régime de saine activité le ferait vivre jusqu'à cent ans, quand la mort le surprit à soixante-dix ans.¹⁷ Il comptait ne plus écrire, mais revoir ce qu'il avait écrit. La troisième édition de son grand ouvrage venait de lui être payée 2000 florins. Ce tardif et premier fruit de ses œuvres, qu'il recueillait à son automne, lui inspirait les réflexions les plus ingénieuses sur ces pauvres hegelien, qui ont escompté leur printemps, comme la cigale, tandis que l'intelligente et sage fourmi a économisé pour son hiver . . .

¹⁷ Foucher de Careil s'est trompé de deux ans.

Schopenhauer me reçut comme il recevait les Français, excepté M. Alexandre Weil qui, en sa qualité d'Alsacien, lui fit l'effet d'un Allemand.¹⁸ Sa conversation d'abord un peu étrange m'attachait vivement. Ce lecteur assidu du *Times*, ce causeur étincelant de verve et d'esprit, était un profond penseur. Cette mémoire heureuse qu'il n'étala jamais, qu'il cultiva toujours, n'était que le plus futile des dons qu'il avait reçus de la nature et de l'éducation. Son érudition, qui était prodigieuse, n'avait rien de l'affectation d'un pédant; et, cependant, il avait la science *livresque* de Montaigne. Introduit dans sa bibliothèque, j'y ai vu près de trois mille volumes que, bien différent de nos modernes amateurs, il avait presque tous lus; il y avait peu d'Allemands, beaucoup d'Anglais, quelques Italiens, mais les Français étaient en majorité. Je n'en veux pour preuve que cette édition diamant de Chamfort; il a avoué qu'après Kant, Helvétius et Cabanis avaient fait époque dans sa vie. Notons en passant un *Rabelais*, livre rare en Allemagne, et certain livre qu'on ne trouve indiqué que là: *Ars crepitandi*. Il eût reproché volontiers à ses compatriotes, d'avoir trop de consciences et pas assez d'esprit . . .

Quand je le vis pour la première fois, en 1859, à la table de l'hôtel d'Angleterre, à Francfort, c'était déjà un vieillard, à l'œil d'un bleu vif et limpide, à la lèvre mince et légèrement sarcastique, autour de laquelle errait un fin sourire, et dont le vaste front, estompé de deux touffes de cheveux blancs sur les côtés, relevait d'un cachet de noblesse et de distinction la physionomie pétillante d'esprit et de malice. Ses habits, son jabot de dentelle, sa cravate blanche rappelaient un vieillard de la fin du règne de Louis XV; ses manières étaient celles d'un homme de bonne compagnie. Habituellement réservé et d'un naturel craintif jusqu'à la méfiance, il ne se livrait qu'avec ses intimes ou les étrangers de passage à Francfort. Ses mouvements étaient vifs et devenaient d'une pétulance extraordinaire dans la con-

¹⁸ L'hostilité de Schopenhauer à l'égard de Weill venait plutôt de ce que celui-ci avait traduit assez médiocrement certaines pages des *Parerga*. (Cf. A. Baillot, *Influence de Schopenhauer en France* p. 183.)

versation; il fuyait les discussions et les vains combats de paroles, mais c'était pour mieux jouir du charme d'une causerie intime. Il possédait et parlait avec une égale perfection quatre langues: le français, l'anglais, l'allemand, l'italien et passablement l'espagnol. Quand il causait, la verve du vieillard brodait sur le canevas un peu lourd de l'allemand ses brillantes arabesques latines, grecques, françaises, anglaises, italiennes. C'était un entrain, une précision et des saillies, une richesse de citations, une exactitude de détails qui faisait couler les heures; et quelquefois le petit cercle de ses intimes l'écoutait jusqu'à minuit, sans qu'un moment de fatigue se fût peint sur ses traits ou que le feu de son regard se fût un instant amorti. Sa parole, nette et accentuée, captivait l'auditoire: elle peignait et analysait tout ensemble; une sensibilité délicate en augmentait le feu; elle était exacte et précise sur toutes sortes de sujets. Un Allemand, qui avait beaucoup voyagé en Abyssinie, fut tout étonné de l'entendre un jour donner sur les différentes espèces de crocodiles et sur leurs mœurs des détails tellement précis, qu'il s'imaginait avoir devant lui un ancien compagnon de voyage.

Heureux ceux qui ont entendu ce dernier des causeurs de la génération du dix-huitième siècle! C'était un contemporain de Voltaire et de Diderot, d'Helvétius et de Chamfort; ses pensées toujours vives sur les femmes, sur la part qu'il fait aux mères dans les qualités intellectuelles de leurs enfants, ses théories toujours originales et profondes sur les rapports de la volonté et de l'intelligence, sur l'art et la nature, sur la mort et la vie de l'espèce, ses remarques sur le style vague, empesé et ennuyeux de ceux qui écrivent pour ne rien dire ou qui mettent un masque et pensent avec les idées d'autrui, ses réflexions piquantes contre les anonymes et les pseudonymes et sur l'établissement d'une censure grammaticale et littéraire pour les journaux qui pratiquent le néologisme, le solécisme et le barbarisme, ses ingénieuses hypothèses pour expliquer les phénomènes magnétiques, le rêve, le somnambulisme, sa haine de tous les excès, son amour de l'ordre et cette hor-

reur de l'obscurantisme „qui, s'il n'est pas un péché contre le Saint-Esprit, en est un contre l'esprit humain“, lui composent une physionomie à part dans ce siècle.

(Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer*, pp. 172—176.) 1 vol. in — 8°, Paris, Hachette, 1862.

Appendice: Notices biographiques.

Bartholmèss (Christian-Jean-Guillaume). Philosophe alsacien, né le 26 février 1815 à Geisselbronn (Alsace). Elève du gymnase protestant de Strasbourg, il se sentit porté de bonne heure vers l'étude des questions philosophiques et publia quelques ouvrages qui ne sont pas sans mérite: une *Vie de Giordano Bruno* (1847); une thèse remarquable pour le doctorat ès lettres, *Huet et son scepticisme* (1849); une *Histoire critique des Doctrines religieuses de la Philosophie moderne* (1855).

On lui doit aussi une *Histoire de l'Académie de Prusse depuis Leibnitz jusqu'à Schelling*, en 2 vol. Il fut correspondant de plusieurs Académies, notamment de l'Académie des sciences de Berlin et de celle de Turin. Il mourut le 31 août 1856.

Taillandier (René Gaspard Ernest, dit Saint-René): littérateur français, né à Paris le 16 décembre 1817, mort à Paris le 22 décembre 1879.

Fils d'un avoué poète, il termina son éducation en Allemagne et prit ses grades à l'Université de Heidelberg. Professeur suppléant de littérature à la Faculté de Strasbourg en 1841, professeur titulaire à Montpellier, il vint à Paris en 1863 pour suppléer Saint-Marc-Girardin dans la chaire de poésie française à la Sorbonne. En 1870, il devint secrétaire général du ministère de l'Instruction Publique et conseiller d'Etat. Le 16 janvier 1873, l'Académie française le nomma en remplacement du P. Gratry.

St.-René Taillandier a publié dans la *Revue des Deux Mondes* la plupart de ses nombreuses études critiques et littéraires. Les principales sont:

Scott Erigène et la Philosophie scholastique (1843); *Histoire de la jeune Allemagne* (1849); *Etudes sur la Révolution en Allemagne* (1852); *Allemagne et Russie, études historiques et littéraires* (1856); *Littérature étrangère, écrivains et poètes modernes* (1861); *Tchèques et Magyars, Bohême et Hongrie* (1869); *Dix ans de l'histoire d'Allemagne* (1875).

Weill (Abraham, dit Alexandre), publiciste français, né à Scheshoff (Alsace) le 10 mai 1811, mort à Paris le 18 avril 1899. Il débuta dans la presse allemande, collabora ensuite à la *Revue du Progrès* de Louis Blanc, à la *Démocratie pacifique*, entra à la *Presse* en 1848, à la *Gazette de France*, à la *Revue française*, etc. Tempérament de

polémiste, il écrivit plusieurs brochures d'actualité, notamment: *République et monarchie* (1848); *Mes batailles* (1867).

Véritable polygraphe, il a publié des études religieuses, des nouvelles, des romans, des drames, des études historiques et littéraires, etc. Citons: *Dix mois de révolution* (1868); *Ma jeunesse* (1870); *Ludovic Barne* (1878); *Souvenirs intimes de Henri Heine* (1883); *Centenaire de l'émancipation des Juifs* (1888).

Foucher de Careil (comte Louis-Alexandre), philosophe, littérateur et homme politique français, né à Paris le 1er Mars 1826, mort le 10 Janvier 1891. Il se livra de bonne heure à l'étude de la philosophie et commença, en 1854, la publication d'une édition des *Oeuvres de Leibniz*, dont il avait découvert en Allemagne des manuscrits inédits. Cette édition qui devait comporter 12 volumes, n'est pas achevée: 7 volumes seulement ont paru. Il fit paraître aussi un grand nombre d'études concernant des points spéciaux de l'histoire de la philosophie, touchant la vie des philosophes Leibniz, Hegel, Descartes, etc. ainsi que des ouvrages littéraires et diplomatiques.

Grand propriétaire dans le Calvados, il fut de 1859 à 1870 conseiller général dans ce département, après avoir été candidat au Corps législatif lors du renouvellement de 1863. Pendant la guerre, il fut directeur général des ambulances de l'Ouest, puis successivement préfet des Côtes-du-Nord (21 mars 1871) et de Seine-et-Marne (18 avril 1872). Elu sénateur de Seine-et-Marne le 30 Janvier 1876, fonction qu'il exerça jusqu'à sa mort. Il avait été nommé, le 3 août 1883, ambassadeur à Vienne en remplacement du comte Duchâtel; il donna sa démission le 26 Juin 1886. Il avait fondé, en 1877, la Société nationale d'encouragement à l'agriculture, et consacra une grande partie de son activité à la défense des questions agricoles et économiques.

Parmi les principales publications de Foucher de Careil, il faut citer, outre son édition des *Oeuvres de Leibniz: Rome ou Espérances et Chimères de l'Italie* (1860); *Leibniz, la philosophie juive et la cabale* 1861, in — 8); *Descartes et la princesse palatine* (1862, in — 8); *Hegel et Schopenhauer* (1862); *Leibniz, Descartes, Spinoza* (1863, in — 8); *Goethe son œuvre* (1865, in — 18); *Le Luxembourg à la Belgique avec pièces justificatives* (1867, in — 18); *Les habitations ouvrières et les constructions civiles* (1873, in — 8); *Leibniz et les deux sophies* (1876, in — 8); *Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine*, d'après des lettres inédites (1879, in — 8).

Challemel-Lacour (Paul-Armand). Philosophe et homme politique français, né à Avranches le 19 mai 1827, mort à Paris en 1896.

Entré à l'Ecole Normale Supérieure en 1846, il en sort agrégé en 1849, exerce successivement les fonctions de Professeur aux lycées de Pau et de Limoges. Après le coup d'Etat du 2 décembre 1851, il est expulsé de France. Il se retire d'abord en Belgique, voyage en Alle-

magne, puis en Suisse où il est chargé du cours de littérature française au Polytechnicum de Zurich. Rentré en France après l'amnistie de 1859, il inaugure des cours publics qui sont immédiatement interdits. Il se consacre entièrement au journalisme et plus spécialement aux Revues. Il fonde la *Revue blanche*, collabore au *Temps*, à la *Revue nationale*, à la *Revue des cours publics*, à la *Revue des Deux Mondes*, dont il est un instant gérant, à la *Revue politique*. Le gouvernement de la Défense nationale, après la déchéance de l'Empire, le nomme préfet du Rhône avec les attributions et les pouvoirs des commissaires de la République. Il parvient à réprimer le mouvement insurrectionnel qui éclate à Lyon à cette époque. Après la signature de la paix, il donne sa démission et est élu représentant du peuple à l'Assemblée nationale par le département des Bouches-du-Rhône, le 7 janvier 1872. Dans cette assemblée il fait partie de l'extrême gauche et acquiert la réputation d'un orateur politique de premier ordre. Aux élections sénatoriales du 20 janvier 1876, il est élu dans les Bouches-du-Rhône. Le 14 janvier 1879, il est nommé ambassadeur de France à Berne. En 1880, M. de Freycinet le charge de l'ambassade à Londres. Sa nomination lui valut d'être attaqué comme assassin par le représentant du parti catholique irlandais, et d'être défendu par sir Charles Dilke. Le 21 février 1883, il a le portefeuille des Affaires étrangères dans le cabinet Jules Ferry-Waldeck-Rousseau, mais le 20 novembre suivant il donne sa démission. Il est réélu sénateur au renouvellement triennal de Janvier 1885. Elu à l'Académie française en 1893, il succède à Jules Ferry comme président du Sénat. C'est en cette qualité qu'il présida les deux congrès pour l'élection présidentielle de Casimir Périer (1894) et de Félix Faure (1895). Vers la fin de sa vie, à la Haute Assemblée, il se fit l'orateur de la politique républicaine modérée.

Il a publié une traduction de *l'Histoire de la philosophie* de Ritter (1861, 3 vol. in — 8); *La Philosophie individualiste* (1864, in — 18); une édition des *Oeuvres de Madame d'Epinay* (1869, 2 vol.).

VERMISCHTE BEITRÄGE.

ZU SCHOPENHAUERS BRIEFTASCHE.

Die im 17. Jahrbuch 1930, S. 177 ff. zum Abdruck gebrachte Aphorismensammlung aus einer Brieftasche Schopenhauers enthält unter Nr. 33 das Zitat

„Klein wie Sand
Klein am Strand
sind kleiner Seelen Gedanken“

mit der ungenauen Quellenangabe: Edda. Die Verse finden sich wörtlich in „Sämund's Edda des Weisen oder die ältesten norränischen Lieder“, aus dem Isländischen übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von J. L. Studach, Nürnberg 1829. Sie stehen dort S. 41, unter den Sprüchen und Lebensregeln für verschiedene Anlässe und Bedürfnisse, die im „Hawamal“ zusammengefaßt sind. Schopenhauer hat der Ausgabe Studachs, die in seinem Besitz war (vgl. Grisebach, *Edita und Inedita Schopenhaueriana*, S. 181) übrigens noch eine andere Stelle entnommen und auf dem hinteren Deckelblatt seines Manuskriptbuchs *Cogitata* eingezeichnet (vgl. Grisebach, *Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche*, 2. Aufl., Berlin 1902, S. 149):

„Mädchen Worten
und Weiber Reden
soll Niemand jemals trauen;
denn auf rollendem Rad
ward erschaffen¹ ihr Herz
Tück' in die Brust gethan.

Sämund's Edda, übers. v. Studach Bd. I, p. 45.“

Liefert nun schon das Erscheinungsjahr 1829 der Ausgabe Studachs einen sicheren terminus a quo für die Entstehungszeit der kleinen Aphorismensammlung der Brieftasche, so läßt die Abfassungszeit der *Cogitata* (begonnen Februar 1830) noch bestimmter auf das letzte Berliner Jahr Schopenhauers als die Zeit seiner Beschäftigung mit der Edda und demgemäß auch wohl der Niederschrift der Brieftaschenaphorismen schließen. Späterhin wird die Edda von Schopenhauer nicht mehr zitiert — die beiden Erwähnungen in der Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II (D II, 577) und in den *Parerga*, Bd. I (D IV, 144 f., Anm.) gehen nicht auf eine Beschäftigung mit dem Originaltext, sondern auf eine Rezension Ekendahls in den Blättern für literarische Unterhaltung vom 25. August 1843 zurück. Die von Hans Zint im 17. Jahrbuch, S. 179, gegebene Datierung der Brieftasche erhält durch diese Überlegungen eine weitere Stütze.

München.

ARTHUR HÜBSCHER.

¹ Diese Lesart übernimmt Schopenhauer aus den Anmerkungen statt des bei Studach im Text stehenden „rührig“.

KLEINE SCHOPENHAUER-ERINNERUNG.

Castelnaudary ist ein Örtchen von nicht ganz 10 000 Einwohnern an einem Hügel beim Canal du Midi. Es spielte in den Albigenserkriegen irgendwie eine Rolle. Auch der Schwarze Prinz, liest man im Reisebuch, und später der Marschall de Montmorency gehören zu seinen Figuranten. Außerdem ist es berühmt wegen seines „Cassoulet“, eines fabelhaften Ragouts, pièce de résistance auf den Menus der fabelhaften südfranzösischen Küche.

Uns gilt das lebhafte Bahnstättchen als Ausgangspunkt zur Exkursion nach St.-Ferréol. Mit der Lokalbahn nach Revel. Dort umgeladen in einen altväterischen Autobus, der im Nu stoppevoll ist. Noch eine ganze Reihe Fahrgäste, die da für 3 Francs (50 Pfg.!) hin und zurück die halbstündige Fahrt nach unserm Ziel verlangen. Indes wohl keine dieser braven Provinzlerseelen mit unseren Absichten, — was ist ihnen Hekuba, in diesem Fall: Arthur?

Ob dazumal, als er — ein Sechzehnjähriger — mit seinem Vater diese ausgefallenen Wege gelustwandelt, hier im kleinen St.-Ferréol bereits Sommerfrische-Ambitionen samt einem richtiggehenden Hôtel du Lac bestanden haben? Wohl kaum. Aber die Staffage war die nämliche: die dunkeln Kiefernkulissen um das Staubecken des Sees. Eine reichlich verblüffende Landschaft. Man vermeint sich in unsere preußische Mark versetzt, nur daß eben der hochgelegene See von höheren Bergen umgeben ist, deren Quellen ihn füllen. Und die Hauptsache: das, weswegen wir gekommen, ist auch noch da!

Es ist die Wasserleitung. Nach wie vor speist sie mit den Gewässern des Sees, wenn erforderlich, den Kanal, jenes im 17. Jahrhundert von Riquet konstruierte Bindeglied zwischen dem Mittelmeer und dem Atlantischen Ozean. Auch die Handhabung der Leitung sei noch die alte, allen neuen Errungenschaften der Technik zum Trotz, versichert man uns. Gottlob! Darauf kommt es uns an. Die Anhöhe hinunter zum Eingang. Hier eine Marmortafel mit, vielmehr ohne Inschrift . . . „Schnee und Regenschauer verwischten fast der Lettern goldnen Glanz“, ist man versucht, grisebachisch zu schlußfolgern . . . Mais non! In Wirklichkeit ist's die Inflation gewesen, und die hat auch nicht etwa „den stolzen Namen Arthur Schopenhauer“ von der Tafel weggefegt, sondern weniger stolze, für die Allgemeinheit aber wesentlichere, nun überholte Worte: Die Beleuchtung kostet 25 cts. die Person. —

Knarrend öffnet sich das schwere Eisentor. Unser Begleiter, eine Pechfackel in der Hand, leuchtet in das schwarze Nichts da vor uns. Wir stapfen ihm nach auf einer Holzgalerie, tiefer und tiefer in den Bergschacht. An die sechzig Meter, schätze ich, haben wir schon zurückgelegt. Immer niedriger brennt die Fackel. Endlich stop: Wir stehen vor einer Wand, gewahren im Halbdunkel einen Riesenwasserkran, und was folgte nun? Lassen wir den sprechen, auf dessen Spuren wir heute gehen: „Man führte mich einen langen Gang durch den Berg; dicht neben

diesem Gang, aber durch eine Wand von ihm getrennt, ist der gemauerte Weg des Wassers, am Ende des Ganges aber der große Krahn: nachdem mir der Führer die sehr nöthige Erinnerung gegeben hatte, nicht zu erschrecken, öffnete er den Krahn und nun erhob sich das lauteste Gebrüll, was man wohl auf der Welt hören kann, verursacht von der großen Wassermasse, die nun, in diesem eingeschlossenen Raum, im Gange nebenan, durch den ganzen Berg in den Kanal strömt. Von diesem entsetzlichen Lärm ist es nicht möglich, sich eine Vorstellung zu machen, es ist viel lauter als der Rheinfall, weil es im eingeschlossenen Raum ist: hier durch irgend etwas einen noch hörbaren Laut zu verursachen, wäre ganz unmöglich: man fühlt sich durch das ungeheure Getöse ganz und gar wie vernichtet: weil man aber dennoch völlig sicher und unverletzt steht, und die ganze Sache in der Perception vor sich geht; so stellt sich dann das Gefühl des Erhabenen im höchsten Grade ein: dieses Mal durch einen bloß hörbaren Gegenstand, ohne alles Sichtbare veranlaßt. . . . So der Berliner Privatdozent sechzehn Jahre darnach, als er seinem spärlichen Auditorium Beispiele vom Eindruck des Erhabenen analysierte . . .

Wir treten hinaus ans Tageslicht zu den Springbrunnen und Kaskaden, lassen uns wohligh von der Herbstsonne des Languedoc durchwärmen und gedenken, zwei Wanderer durchs Heute, in Dankbarkeit des Großen, der vor 110 Jahren auch uns den Rat gegeben:

„Wer je ins südliche Frankreich kommt, versäume es
ja nicht.“

Frankfurt a. M.

JULIA VIRGINIA LAENGSORFF.



DIE EINTRAGUNG VON SCHOPENHAUERS TOD IM FRANKFURTER KIRCHENBUCH.

Es ist bekannt, daß Schopenhauer es nicht ertragen konnte und sehr ungehalten wurde, wenn jemand seinen Namen mit zwei „p“ schrieb. Ein merkwürdiges Geschick hat es nun gewollt, daß der Eintrag von Schopenhauers Tod in den sonst sehr gut geführten Kirchenbüchern Frankfurts (aufbewahrt im Frankfurter Standesamt) ausgerechnet die ominösen zwei p aufweist. Wir geben den Eintrag, der auch nach anderer Richtung von Interesse ist, hier wörtlich wieder:

„Num. 883.

Schopenhauer, Arthur, Doktor der Philosophie, aus Berlin im Königreich Preußen; geboren zu Danzig, 72 Jahre 7 Monate alt, starb dahier schöne Aussicht Num. 16 Freitag 21. Sept. 1860, morgens 8¹/₄ Uhr. Grundlage des Eintrags: Erklärung des Appellationsgerichts-Sekretairs, Dr. jur. Gwinner und Zeugnis des Arztes, Geh. Hofraths Dr. med. Stiebel. Eingeschrieben 26. Sept. 1860.

Zur Beglaubigung Eger.“

Wahrscheinlich würde Schopenhauer, wenn er diesen Eintrag hätte lesen können, sich nicht nur das doppelte p in seinem Namen, sondern auch die Bemerkung verbeten haben, daß er „aus Berlin im Königreich Preußen“ sei.

Frankfurt a. M.

WALTHER RAUSCHENBERGER.

penhauersche Schema vergleicht. Goethe ist davon durchdrungen, gegen Newton dicht ins Schwarze getroffen zu haben, gerade damit, daß er das Schwarz nicht als null und nichtig, keineswegs als Untätigkeit, sondern als eine echte Gegentätigkeit des Sehenden, als Licht mit negativem Vorzeichen entdeckt, als anderen Pol zum lichten, weißen. Hierin blieb Goethe radikalst intransigent. Wie verdrossen daher mußte ihn der Schopenhauersche Ansatz des Schwarzen als einer baren Null machen, und wie sehr mußte er dies nicht Goetheanisch, sondern im Sinne von Newton finden. Für Goethe bedeutete das eine schwere Enttäuschung, zumal Schopenhauer nicht einmal inne ward, daß er unwillkürlich Newton gegen Goethe bewaffnete.

Insofern berührt uns heute das obige Schopenhauersche Schema fast amüsant, als es die Goethesche Polarität unfreiwillig karikiert. Es bietet uns das augenfällige Schauspiel einer verrenkten Polarität, eines Magneten, dessen negativer Pol als null bezeichnet wird, und dessen positiver Pol geteilt, halbiert, gebrochen wird, um die magnetischen Phänomene (hier die Farben) zu erklären. Es scheint eben durchaus plausibel, die Finsternis nicht als wahren Gegensatz, sondern nur als Abwesenheit des Lichts aufzufassen und allein auf das Licht vollen Realitätswert zu legen; es ist aber falsch, und Goethe verdanken wir die Einsicht in diese Falschheit auf optischem (und nicht nur auf optischem) Gebiet. Schwarz verhält sich zu Weiß nicht wie null zu eins, sondern vor allem wie Minus zu Plus, wie der negative elektrische Pol zum positiven. Man unterschätzt die optische Spannweite, wenn man hier nur einseitig verfährt, indem man das Licht spaltet, um Farben zu zeugen. Hätte Schopenhauer sein Schema konsequent durchgeführt und auch schließlich die volle Tätigkeit des Sehenden in Schwarz und Weiß geteilt, so wäre der Widersinn zutage getreten.

Hingegen Goethe faßt den Sehenden nebst seinen Werkzeugen, dem Auge, das ja auch künstlich, z. B. prismatisch, armiert werden kann, den Sehenden auf als eine lebendigst indifferente, leichtest erregbare Energie, die sich polar als Licht und Widerlicht, d. i. Finsternis, manifestiert, und aus der Kombination dieser Pole, vermittelt des Auges und anderer Medien, resultieren Halblichter, Halbschatten und Farben. Während Schopenhauer vom Anblick des Lichtes so einseitig gebannt erscheint, daß er dieses lichte Resultat der vollen Tätigkeit des Sehenden zu Farben spaltet und zum Weiß wieder zusammensetzen will. Schopenhauers „Null“ gehört als energische optische Indifferenz in die Mitte seines Schemas, die so klarliegt, und die er nicht beachtet. Von hier aus strömt und widerströmt: — Gelb gegen Violett, Orange gegen Blau, Rot gegen Grün, und Finsternis gegen Licht; analog der Ein- und Ausatmung, dem Erscheinen und Verschwinden, dem Plus und Minus in jeglichem polaren Betrachte, sogar dem sexualen zwischen auswendig Männlichem und inwendig Weiblichem. Schopenhauer aber orientiert sein polares Schema nur nach

dessen einem Pol, dem Lichte, hin. Anstatt die optische Indifferenz zu polarisieren, die Mitte zu extremisieren, macht er sich am positiven Extrem allein zu schaffen.

In Wahrheit, in der Wahrheit Goethes sind die Brüche, in die Schopenhauer die volle optische Tätigkeit zerlegt (gesetzt, sie stimmten), auch ebenso sehr umgekehrt nach der Finsternisseite hin als Gegenrechnung aufzustellen: Rot ist halb Schwarz, Orange nur ein Drittel Schwarz, Gelb nur ein Viertel; Violett dagegen drei Viertel, Blau zwei Drittel, Grün halb Schwarz. Diese Orientierung nach Schwarz hin ist durchweg gleichberechtigt und gleich berechenbar, und auch aus ihr geht hervor, weswegen gerade diese aus den zahllosen Farben hervorstechen. Gegeben ist also nicht nur eine volle Tätigkeit, sondern auch eine volle Gegen-tätigkeit des Sehens, und aus ihr erklärt sich, weshalb das überangestrengte Auge nach Dunkelheit, das allzusehr ausgeruhte nach Licht verlangt und automatisch zu diesen polaren Komplementen angelegt ist, so daß z. B. nach Starren ins Rot Grün vorm Auge schwimmt, und umgekehrt. Zwingt man die Pole ineinander, so ergibt sich ihre Neutralisation, die optische Null, die sich sofort wieder in Licht und Finsternis polarisiert. Man darf das nicht als Produktion des Weißen mißverstehen. Wie sehr die Finsternis nicht null, sondern negativer Pol zum Lichte ist, ergibt sich auch daraus, daß man dem Sonnenspektrum seinen Zwilling zur Seite liefern kann, nämlich das umgekehrte, wobei gleichsam eine finstere Sonne am weißen Himmel steht. Ernst Barthel („Goethes Relativitätstheorie der Farbe“, Cohen, Bonn 1923) hat dieses sehr sinnreich auf den Schirm projiziert.

Berichtigt man in dieser Weise Schopenhauers Fehler, heilt man seine verrenkte Polarität orthopädisch aus, so vollzieht man nicht nur die Ehrenrettung der optischen Finsternis und damit Goethes, sondern gibt auch, da Leib und Leben (wie hier präzise nachzuweisen kein Raum ist) polar verfaßt sind, und, wie man sieht, der Umgang mit der Polarität sehr leicht zu Irrtümern verführt, dem gesamten menschlichen Dasein eine kulturell ungemein förderliche Medizin auf den Weg. Die Streitfrage Newton/Goethe ist, symbolisch gewertet, keine Bagatelle, — sie stellt unsere Kultur insgesamt vor eine Alternative: entweder ist unser Leben eine Rechnung mit gleichartigen oder mit entgegengesetzten Größen. Veranschlagt man die optische Finsternis irrtümlicherweise nur mit null statt richtig mit Minus, so folgen symbolische Bedeutsamkeiten nicht nur für alle übrigen Sinne, sondern auch für den ganzen Menschen in seinem Denken, Fühlen, Wollen, in seinem gesamten „Stirb!“ und „Werde!“. Auch aus dieser Gewichtigkeit der Veranschlagung alles Negativen leuchtet ein, weswegen Goethe seine Niederlage gegen den Lichterspalter Newton nie verwinden konnte, so daß er sogar Schopenhauern den Rücken kehrte, als dieser das Licht spaltete und rekonponierte . . .

Nur aus weiter Ferne läßt sich andeuten, was hier eigentlich auf Schopenhauer-Jahrbuch. XIX.

dem Spiel steht. Schopenhauer stattet sein Weltprinzip, den Willen, mit zwei Polen aus, einem Ja und einem Nein zum Leben: entweder Sansara oder Nirwana. Hier haben wir die Wiederholung des optisch polaren Schemas im weltanschaulichen. Schopenhauers Schüler Bahnsen hebt denn auch sofort die Mitte zwischen Ja und Nein, diese lebendige Indifferenz hervor, aber sozusagen tragikomisch als reale Null, als „Widerspruch“ im Wesen der Welt. Während Goethe gerade in diesem „Nichts“ das All findet, das Mysterium der Welt-harmonie: — „Nun lacht die Welt, der grause Vorhang riß — die Hochzeit kam für Licht und Finsternis!“ (Nietzsche). Es dämmert hier wie Morgenröte auf, daß unser krankes Leben gesunden könnte, wenn man mit seiner geheimnisvoll-offenbaren Polarität nicht nur technisch, wie es heute geschieht, sondern organisch richtig verkehren lernte. Vielleicht ist das, was wir als Entweder-Oder übers Knie brechen, durch ein lebendiges Kniegelenk zu vereinen? Möge sich das gesamte Dasein die optische Polarität Goethes zum symbolischen Vorbilde nehmen, damit der Regenbogen der Versöhnung zwischen Licht und Finsternis des Lebens zum strahlenden Vorschein komme! Das wird geschehen, wenn man das Himmelhochjauchzen des Lichts in jedem Sinne mit dem Zutodebetrübt der Finsternis polar so richtig behandeln lernt, wie Goethe es in der Welt der Farben so klassisch geleistet hat. Aber gerade an Schopenhauers Beispiel läßt sich drastisch erkennen, daß das nicht so einfach ist, wie es scheint. Bereits elektrotechnisch ist es nicht leicht gewesen und hat Äonen gedauert, bis man so weit gekommen ist, mit einer Polarität umzugehen. Korrigiert man gerade die Schopenhauersche Polarität auch bis in seine Philosophie hinein, so wird das ein Schritt vorwärts sein, um unsere nur erst technische Zivilisation ins Organisch-Künstlerisch-Moralische zu steigern, damit unser graues Zeitalter sich wieder farbig belebe.

Berlin-Halensee.

S. FRIEDLAENDER.

AHNUNGEN DER WELTEISLEHRE HANNS HÖRBIGERS BEI ARTHUR SCHOPENHAUER.

Mitte Oktober 1931 konnte man in verschiedenen Zeitungen den kurzen Hinweis lesen, daß in Mauer bei Wien der Ingenieur Hanns Hörbiger nach langer Krankheit im 71. Lebensjahre gestorben ist.

Wer war Hanns Hörbiger? Der großen Masse ein Fremder und wohl auch ewig fremd bleibender. Den wenigen Wissenden aber ist durch diese Zeilen bekannt geworden, daß hier einer der tiefstinnigsten und geistvollsten Köpfe der Gegenwart, der geniale Schöpfer der „Glazialkosmogonie“ oder „Welteislehre“ seinen irdischen Lauf beendet hat.

Es liegt reichlich dreieinhalb Jahrzehnte zurück (1894), daß Hörbiger gelegentlich einer nächtlichen Beobachtung der nahezu vollen Mondscheibe durch ein einfaches Tischfernrohr zu der Erkenntnis gelangte, daß dieselbe bisher in stofflicher Hinsicht falsch beurteilt worden ist und daß seine Folgerung nur den einzig möglichen Schluß zuläßt, daß sie aus Eis besteht. Diese ursprüngliche Annahme verdichtete sich für Hörbiger zu einer feststehenden Tatsache und wurde so zur Grundlage für eine neue, die noch in mancher Hinsicht zu klärenden „Welt-rätsel“ läuternden Wissenschaft.

Die gewonnene Überzeugung von der Eisnatur der gesamten Mondoberfläche veranlaßte Hörbiger (beruflich als Ingenieur mit der Herstellung und dem Umgang mit Dampf- und Kältemaschinen vertraut), in seinem grundlegenden Werk „Glazialkosmogonie“ diesen Gedanken voll ausreifen zu lassen und darin den Beweis dafür zu liefern, daß die Wurzelkräfte alles Geschehens, der Urquell alles kosmischen Seins im Widerstreit zwischen den zwei urtümlichen Stoffnaturen, dem Weltglutstoff und dem Welteis zu suchen und zu sehen ist. (Im engeren Sinne müßte man aber wohl als den „Gegenpol“ des Weltglutstoffes die Weltraumkälte annehmen, an Stelle des von Hörbiger angesprochenen Welteises, denn Eis ist ja auch bereits „Wirkung“ und nicht „Ursache“, da es ja nur eine durch die Kälte verursachte Erstarrung des Wassers darstellt.)

Diese bahnbrechende „neue“ Entdeckung — „der Schlüssel zum Weltgeschehen“ —, die vieles Übernommene, fest und ehern unverrückbar Stehende auf verschiedenen Spezialwissenschaftsgebieten zum Erschüttern, Schwanken und Einstürzen zu bringen berufen ist, begegnete naturgemäß, je nach individueller Anlage der und des davon Betroffenen, teils freudiger Zustimmung, teils ingrimmiger Abwehr. (Hier war nämlich wieder mal etwas Außergewöhnliches auf heimischem Boden geworden, und im Lande der „Denker und Dichter“ findet für gewöhnlich nur solches eine gastfreundliche Aufnahme, so es von weither kommt.)

Der Sinn und kurzgefaßte Inhalt der Welteislehre wird in folgenden drei kleinen, aber inhaltsschweren Sätzen veranschaulicht:

1. Es gibt keinen vollkommen leeren Raum;
2. Keine Energieform pflanzt sich fort, ohne einzubüßen;
3. Wo immer etwas geschieht, ist ein Gegensatz der Urquell.

Durch Eindringen eines erloschenen, mit einer „Eishaut“ überzogenen Weltkörpers in einen Glutstoffiganten entstehen in demselben gewaltige innere Umwälzungen, die sich in Berstungen auslösen, bei denen große Mengen Glutstoff in den Raum hinausgeschleudert werden. Diese, dem Gesetz der Trägheit folgend, kreisen in Spiralen, Ringen und Ellipsen — je nach Lage der Ausbruchstelle — um den Stammglutkörper. Die ihnen innewohnende Glut kühlt im Laufe von Jahrmillionen durch die entstehende Reibung den Luftdruck und die starke Beeinflussung durch die Weltraumkälte mählich ab. Es bildet sich im Laufe der Zeit das tausendfältige „Leben“, wechselnd, kommend und gehend, wie wir es aus der Erfahrung und der Gegenwart kennen, bis das endliche Erlahmen der Eigenumdrehung des Weltkörpers der Weltraumkälte ungehinderte Einwirkung auf die Oberfläche des „erlöschenden“ Weltkörpers verschafft. Diese faßt zuerst an den beiden Polen „Wurzel“, allwo die Reibung am frühesten zum Stillstand kommt. Das vorhandene Wasser, die Luftfeuchtigkeit wird zum Erstarren gebracht und in Eis verwandelt. Durch diesen Vorgang wird die Oberfläche des Weltkörpers unter dem Einfluß der Kaltluft allmählich von den Polen nach der Mitte sich bewegend mit einer „Eishaut“ überzogen. Der so zustande gekommene „Welteiskörper“ büßt weiterhin auch mählich die Kraft ein, welche seinen Umlauf um den Stammglutkörper (für uns Erdenkinder die Sonne) bedingt. Die von ihm beschriebene Ring- oder Ellipsenbahn zieht (spiralenförmig) immer engere Kreise, bis unter völliger Auflösung die Vereinigung mit dem Stammglutkörper erfolgt. Worauf das Wechselspiel von Glut und Eis erneut seinen Anfang nimmt. Ein ewiges Werden und Vergehen. „Der Schlüssel zum Weltgeschehen“ war gefunden.

Aus dem oben Ausgeführten geht hervor, daß Hörbiger und sein Kreis für sich das „Primat“ in Anspruch nehmen, die Vereinigung der gesamten Mondoberfläche als erste erkannt, festgestellt und angenommen zu haben. Ohne dem Verdienst, Wirken und Wollen Hörbigers und seiner Gemeinde den mindesten Abbruch tun zu wollen, muß aber darauf hingewiesen werden, daß diese ihre hohe Meinung nicht zutrifft, und damit gelangen wir zu dem eigentlichen Zweck dieses Aufsatzes.

Ahnungen über das Vorhandensein von „Welteis“ sind bereits bei Schopenhauer vorzufinden. Im 6. Bd. (1922, F. A. Brockhaus, Leipzig) findet sich im VI. Kapitel „Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur“ auf Seite 140 ff. folgende Feststellung:

„— Nun aber ist jede Erwärmung durch das Sonnenlicht von der Gegenwart einer Atmosphäre abhängig. Denn sie geschieht nur ver-

möge der Metamorphose des Lichts in Wärme, welche eintritt, wann dasselbe auf einen opaken, d. h. ihm als Licht undurchdringlichen Körper trifft: einen solchen kann es nämlich nicht, wie den durchsichtigen, durch welchen es zu ihm gelangte, in seinem blitzschnellen geradlinigen Gange durchschießen: alsdann verwandelt es sich in die sich nach allen Seiten verbreitende und aufsteigende Wärme. Diese nun aber, als absolut leicht (imponderabel), muß kohibirt und zusammengehalten werden, durch den Druck einer Atmosphäre, sonst verfliegt sie schon im Entstehn.¹ Denn so blitzschnell auch das Licht in seiner ursprünglichen, strahlenden Natur, die Luft durchschneidet, so langsam ist hingegen sein Gang, wann es, in Wärme verwandelt, das Gewicht und den Widerstand eben dieser Luft zu überwältigen hat, welche bekanntlich der schlechteste aller Wärmeleiter ist. Ist hingegen dieselbe verdünnt; so entweicht auch die Wärme leichter, und wenn dieselbe ganz fehlt, augenblicklich. Dieserhalb sind die hohen Berge, wo der Druck der Atmosphäre doch erst auf die Hälfte reducirt, mit ewigem Schnee bedeckt, hingegen tiefe Thäler, wenn weit, die wärmsten: was muß es nun erst seyn, wo die Atmosphäre ganz fehlt! Hinsichtlich der Temperatur also hätten wir unbedenklich alles Wasser auf dem Monde als gefroren anzunehmen. Allein jetzt entsteht die Schwierigkeit, daß, wie die Verdünnung der Atmosphäre das Kochen befördert und den Siedepunkt erniedrigt, die gänzliche Abwesenheit derselben den Verdunstungs-Proceß überhaupt sehr beschleunigen muß, wonach das gefrorene Wasser des Mondes längst hätte verdunstet seyn müssen. Dieser Schwierigkeiten nun begegnet die Erwägung, daß jede Verdunstung, selbst die im luftleeren Raume, nur vermöge einer sehr bedeutenden, eben durch sie latent werdenden, Quantität Wärme vor sich geht. Diese Wärme nun aber fehlt auf dem Monde, als wo die Kälte beinahe eine absolute seyn muß. Weil die, durch die unmittelbare Einwirkung der Sonnenstrahlen entwickelte Wärme augenblicklich verfliegt und die geringe Verdunstung, die sie etwan dabei dennoch bewirkt, alsbald durch die Kälte wieder niedergeschlagen wird, gleich dem Reif.² Denn daß die Verdünnung der Luft, so sehr sie, an sich selbst, die Verdunstung befördert, diese noch mehr dadurch verhindert, daß sie die dazu nöthige

¹ Eine über eine Pflanze gesetzte Glasglocke bringt einen hohen Grad von Wärme hervor, weil das Licht augenblicklich durchgeht und sich auf dem opaken Boden in Wärme verwandelt: dieser Wärme aber ist das Glas nicht so leicht permeabel wie dem Lichte: daher häuft sie sich unter der Glocke an und erreicht einen hohen Grad.

² Dieser Hypothese ist das Leslie'sche Experiment, vorgetragen von Pouillet, Vol. I, p. 368, durchaus günstig. Wir sehn nämlich das Wasser im Luftleeren gefrieren, weil die Verdunstung ihm selbst die Wärme geraubt hat, die nöthig war, es flüssig zu erhalten.

Wärme entweichen läßt, sehn wir eben auch am Alpenschnee, der so wenig durch Verdunstung, wie durch Schmelzung verschwindet. Bei gänzlicher Abwesenheit der Luft nun wird, in gleichem Verhältniß, das augenblickliche Entweichen der sich entwickelnden Wärme der Verdunstung ungünstiger sein, als der Mangel des Luftdrucks, an sich selbst, ihr günstig ist. — Dieser Hypothese zufolge hätten wir alles Wasser auf dem Monde als in Eis verwandelt und namentlich den ganzen, so rätselhaften, graueren Theil seiner Oberfläche, den man allezeit als *maria* bezeichnet hat, als gefrorenes Wasser anzusehn, wo alsdann seine vielen Unebenheiten keine Schwierigkeit mehr machen und die so auffallenden, tiefen und meist geraden Rillen, die ihn durchschneiden, als weit klaffende Spalten im geborstenen Eise zu erklären wären, welcher Auslegung ihre Gestalt sehr günstig ist.“³

Durch diese Zeilen (insbesondere durch die für diesen Zweck besonders gesperrten) kommt eindeutig die Annahme einer Vereisung der gesamten Mondoberfläche zum Ausdruck. Diese Feststellung — im Gesamtwerk Schopenhauers fast verschwindend — war, wie einleitend ausgeführt, für Hanns Hörbiger ausschlaggebend, als er auf ihr eine der genialsten Schöpfungen der Gegenwart, seine „Glacialkosmogonie“ oder Welteislehre, aufzubauen begann.

Schopenhauers und Hörbigers Annahme einer Vereisung der gesamten Mondoberfläche halten sich somit die Waage; nur mit dem Unterschied, daß letzterer sie zur Grundlage für eine neue, das Weltbild ergänzende Wissenschaft nahm und ausreifen ließ und damit zu einer harmonischen Abrundung desselben wesentlich beitrug.

Dem denkenden Menschen — der sich nicht in Einzelheiten verliert, sondern auf ein umfassendes Weltbild Wert legt — vermittelt das Dreigestirn: Hanns Hörbiger, Arthur Schopenhauer und Raoul Francé⁴ ein den höchsten Ansprüchen gerecht werdendes, in sich geschlossenes und harmonisches Weltbild.

³ Der Pater Secchi in Rom schreibt bei Übersendung einer Photographie des Mondes, am 6. April 1858: *très remarquable dans la pleine lune est le fond noir des parties lisses, et le grand éclat des parties raboteuses: doit-on croire celles-ci couvertes de glaces ou de neige?* (S. Comptes rendus, 28. April 1858.)

(In einem ganz neuen Drama heißt es: *That I could clamber to the frozen moon, and draw the ladder after me!* — ist Dichterinstant.)

⁴ Diese Reihenfolge ist aber nicht im Sinne einer Klassifizierung der Köpfe und der von ihnen geschaffenen Werte zu deuten, sondern wird nur durch die logische Darstellung des Ausgeführten bedingt.

In Verbindung hiermit sei es dem Verfasser dieses Aufsatzes gestattet, in gedrängter Kürze seiner rein persönlichen Auffassung hierüber Ausdruck zu geben.

Ausgehend von dem Gedanken, der Tatsache, daß die Wurzelkräfte alles Geschehens Glut und Kälte sind, die in einem unaufhörlichen Kampfe gegeneinander stehen und für das kosmische „Sein“ oder „Nichtsein“ (das von ihnen nachhaltig beeinflußt wird) von grundlegender Bedeutung sind, baut sich auf dieser Einsicht die Schöpfung Hanns Hörbigers, seine „Welteislehre“, auf. Im weiteren Verlauf dieser Feststellung kommt Arthur Schopenhauer, nachdem er die Licht- und Schattenseiten dieser Welt auf seine Weise eingehend untersucht hat, zu dem einzig möglichen und folgerichtigen Schluß: Nichtsein ist besser als Sein. Es ist und wird es stets bleiben: Der Gipfel menschlicher Einsicht. Da aber „Nichtsein“ zurzeit nicht möglich ist — wir sind nun einmal da — kommt Raoul Francé mit seiner „Lebenslehre“ zu seinem Recht, indem er erklärt und fordert: Sich der Umwelt anzupassen und in dieselbe einzuordnen, um dadurch die Leiden, Reibungen des Daseins zu mildern und auf diese Weise zum Ausgleich mit dem Ganzen, zur Harmonie mit dem Weltgesetz zu kommen. Das ist richtiges Leben . . .

Schopenhauer fand zu seiner Zeit für seine Lehre wenig Entgegenkommen und Verständnis bei seinen Zeitgenossen. Die später Geborenen, denen der Wert solcher „Errungenschaften“ erst aufgeht und von ihnen für ihre Zwecke voll ausgenützt wird, stehen solchem Tun ihrer Vorfahren meist unverständlich gegenüber. Daß sie selbst aber, bei den in ihrer Mitte lebenden außergewöhnlichen Geistern, nicht anders verfahren, dies bekunden die Worte, mit denen der kürzlich im Dienste seiner Idee tödlich verunglückte Max Valier einen Aufsatz: „Die Grundlagen des neuen Weltbildes“ („Der Schlüssel zum Weltgeschehen“) einleitet:

„Wenn es richtig ist, daß eine neue Wahrheit nicht wert ist, ans Licht gebracht worden zu sein, wenn ihr Finder nicht mindestens ein Vierteljahrhundert für einen verrückten Querkopf gehalten wurde, dann hat die Welteislehre des Wiener Ingenieurs Hanns Hörbiger diese Wetterprobe bestanden. Im vergangenen September waren nämlich dreißig Jahre verflossen seit jener bedeutungsvollen Nacht, in welcher Hörbiger — damals erster Entwerfer für Maschinenbau bei A. Läng in Budapest — anlässlich der Betrachtung der nahezu vollen Mondscheibe im Tischfernrohr die Erkenntnis von der Eisnatur der ganzen Mondoberfläche empfing.“ . . .

Für die sachliche und fachliche Vertretung der „Intelligenz“ im allgemeinen und die der deutschen im besonderen sind solche Worte allerdings nicht gerade sehr ehrenvoll. Für gewöhnlich kann man aber auch nicht verlangen, daß das Werk eines genialen Geistes, an dem er

selbst unter Aufbietung all seines Scharfsinns, mitunter jahrzehntelang gearbeitet hat, von den übrigen innerhalb kurzer Zeit aufgenommen wird. Alles braucht seine Zeit. Man soll hier an Schopenhauers Ausspruch denken: „Nur schon bevorzugte Köpfe können die Werke des Genies wirklich genießen: zum ersten Erkennen derselben aber, wann sie noch ohne Auktorität dastehn, ist bedeutende Überlegenheit des Geistes erfordert.“

Strehlen (Schlesien).

RICHARD FABIAN.

NOCHMALS SCHOPENHAUER UND TOLSTOI.

Über das Thema „Schopenhauer und Tolstoi“ hat sich in unseren Jahrbüchern zuerst Richard Gebhard, damals in St. Petersburg, verbreitet (Bd. I, S. 25—28). Er baute seine Ausführungen in erster Linie auf die 1910 in Moskau von P. A. Sergejenko veröffentlichte Ausgabe der Briefe des Dichters auf, die übrigens 1911 auch deutsch bei J. Ladyschnikow in Berlin erschien, und weist zum Schluß dann noch hinsichtlich der dichterischen Werke auf die „Kreutzer-Operate“ hin. In Band XV unserer Jahrbücher (S. 321—24) erschien dann ferner ein weiterer Beitrag zu dem Thema von Arthur Sülzner in Danzig aus Anlaß des 100. Geburtstages Tolstois. Hier wird auf den zweiten Band (Wien 1909) der von Paul Birukoff besorgten deutschen Ausgabe von des Dichters Tagebüchern und Gesprächen Bezug genommen und außerdem die Schrift „Meine Beichte“ herangezogen. Besondere Aufmerksamkeit verdient aber auch noch die Stelle in einem seiner großen Romane, in „Anna Karenina“, in der sich Tolstoi mit Schopenhauer beschäftigt. Diese Stelle ist um so wichtiger, als „Anna Karenina“ schon bald nach dem Bekanntwerden mit unserem Philosophen begonnen wurde (der Roman entstand vom Jahre 1873 ab) und die früheste Erwähnung Schopenhauers in den Werken Tolstois zu enthalten scheint. Im 9. Kapitel des 8. Teils heißt es in „Anna Karenina“ (ich zitiere nach der Ausgabe bei Hesse und Becker in Leipzig): „Nachdem er [der Fürst Lewin] sich in der letzten Zeit in Moskau und auf dem Lande überzeugt hatte, daß er bei den Materialisten keine Antwort finden würde, las er von neuem Plato, Spinoza, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer, jene Philosophen, die das Leben nicht auf materialistische Weise erklären. Diese Gedanken erschienen ihm fruchtbar, wenn er von Widerlegungen anderer Lehren, besonders der materialistischen, las oder selbst Widerlegungen erdachte, aber sobald er über eine Lösung der Fragen las oder sie selbst erdachte, wiederholte sich stets ein und dasselbe. Wenn er einer langen Erklärung der Worte, wie: Geist, Wille, Freiheit, Substanz folgte, sich absichtlich in jene Falle von Worten begab, die ihm die Philosophen oder er sich selbst stellte, begann er scheinbar etwas zu begreifen. Aber er brauchte nur den kleinsten Gedankengang zu vergessen und aus dem Leben zu dem zurückzukehren, was ihn befriedigte, wenn er, dem gegebenen Faden folgend, nachdachte — und sofort stürzte das künstliche Gebäude wie ein Kartenhaus zusammen, und es war klar, daß das Gebäude aus denselben umgestellten Worten aufgebaut war, unabhängig von etwas im Leben Wichtigerem, als es der Verstand war. Einmal, als er Schopenhauer las, setzte er an Stelle des Wortes Wille — Liebe, und diese neue Philosophie befriedigte ihn zwei Tage lang, solange er sich nicht von ihr abkehrte; aber als er sie später vom Leben aus betrachtete, stürzte auch sie zusammen und erwies sich als ein Schleiergewand, das nicht wärmte.“

Braunschweig.

RUDOLF BORCH.

SCHOPENHAUER.

Divin Schopenhauer, dont Platon fut le maître,
Disciple de Voltaire en passant par Chamfort,
Schiller, Goethe et Byron t'apprirent à connaître
La résignation qui ne craint pas la mort!

Tu vis au fond de tout cet âpre „vouloir-être“,
Que tu voulus détruire en un sublime effort.
Tu peignis la douleur de naître et de renaître,
L'homme, éternelle dupe en proie aux coups du Sort!

Amer, désabusé, prêtre de l'ascétisme;
Implacable adversaire, en ton royal cynisme,
Des ruses de l'Amour, tu cherchas la Beauté.

Tu traitas le bonheur comme un concept aride;
Et ton geste audacieux, saintement décide,
Dénonça du Néant la triste éternité! . . .

Chinon.

A. BAILLOT.

BIBLIOGRAPHIE.

I.
NACHTRÄGE
ZUR SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE
FÜR DIE JAHRE 1910—1930.
Zusammengestellt von
RUDOLF BORCH (Braunschweig).

1910.

Oesterreich, (Privatdozent) Dr. phil. Konstantin: Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. III, 38 S. Tübingen, J. C. B. Mohr.

Habilitationsvorlesung. Schopenhauer: S. 18, wo es u. a. heißt: „. . . wie denn ja auch Schopenhauer um diese Zeit eine späte tiefe Wirkung erreichte“. — Vgl. auch Jahrb. VIII, S. 243!

1911.

Tolstoi, Leo: Briefe. 1848—1910. Gesammelt und herausgegeben von P. A. Sergejenko. Autorisierte vollständige Ausgabe. (Vorwort: Dr. Adolf Heß.) [Mit 4 Bildnissen.] 560 S. Berlin, J. Ladyschnikow.

Unser Philosoph wird wiederholt zitiert. — Russisch: Moskau 1910. In dem Vorwort der deutschen Ausgabe heißt es: „P. A. Sergejenko hat Tolstois Briefe in langjähriger Arbeit gesammelt, eine sorgfältige Auswahl getroffen, die Briefe mit Tolstoi durchgesehen und z. T. Fußnoten hinzugefügt. Tolstoi hat die Ausgabe autorisiert. In Rußland erscheinen von den Briefen aus bestimmten Gründen nur die Hälfte. Die deutsche Übersetzung nebst einigen Fußnoten rührt vom Unterzeichneten und mehreren anderen Übersetzern her.“ — Vgl. auch weiter unten unter 1931!

1918.

Briefe des Dichters Friedrich Ludwig Zacharias Werner. Mit einer Einführung herausgegeben von Dr. Oswald Floeck. Kritisch durchgesehene und erläuterte Gesamtausgabe. Mit Portraits und Faksimiles. Erster Band. Zweiter Band. LXIII, 485 S. u. V, 533 S., nebst 3 Stammtafeln. München, Georg Müller.

Bringt auf S. 210—11 als Nr. 173 einen Brief Werners an Johanna Schopenhauer; es handelt sich um ein etwa Oktober 1809 in Coppet

abgefaßtes Empfehlungsschreiben für die Schauspielerinnen Henriette Hendel-Schütz und Luise Beck. Grüße an Johanna Schopenhauer enthalten ferner die folgenden an Goethe gerichteten Briefe: vom 15. 4. 1808 aus Lindenberg bei Storkow (Nr. 151), vom 24. 9. 1808 aus Zürich (Nr. 156), vom 22. 8. 1809 aus Tübingen (Nr. 172), vom 20. 10. 1809 aus Coppet (Nr. 174) und vom 23. 4. 1811 aus Rom (Nr. 176). Das Buch trägt die Jahreszahl 1914, wurde aber erst nach Kriegsende ausgegeben. — Über die Tagebücher Zacharias Werners und die darin enthaltenen Angaben über Johanna und Arthur Schopenhauer vgl. § 6 (S. 14—15) in Grisebachs „Neuen Beiträgen“. Vgl. ferner Schopenhauers Brief an Becker vom 3. 11. 1853!

Schaukal, Richard: Leben und Meinungen des Herrn Andreas von Balthesser. [Erzählung.] Siebente verbesserte Auflage. 224 S. München, Georg Müller.

Schopenhauer: S. 189 (in dem Kapitel: Vom pitoyabeln Lose der Bücherschreiber). — Der Innentitel trägt die Jahreszahl 1917 als die des Druckbeginns dieser Auflage. Die erste Auflage wurde 1907 veröffentlicht.

1921.

Huysmans, Joris Karl: Tief unten (Là—bas). [Roman.] Deutsch von Victor Henning Pfannkuche. (Das Neue Buch.) 297 S. Potsdam, Gustav Kiepenheuer.

Auf S. 221 kommt der Dichter unter Zitierung unseres Philosophen auf ein Beispiel dessen zu sprechen, was Schopenhauer als „Damen-Unwesen“ bezeichnete. — Erstveröffentlichung der französischen Ausgabe: 1891. Eine andere deutsche Übersetzung erschien 1903 unter dem Titel: „Da unten!“ im Magazin-Verlag Jacques Hegner, Berlin, als Band 6 und 7 der „Kulturhistorischen Liebhaber-Bibliothek“ (258 S. u. 237 S.). Betreffs weiteren Materials für den Einfluß Schopenhauers auf Huysmans vgl. Jahrb. XII, S. 210 u. Jahrb. XIV, S. 292!

1925.

Ssuworin, A. S.: Das Geheimtagebuch. Übersetzt und herausgegeben von Dr. Otto Buek und Dr. Kurt Kersten. [Mit einem Bildnis.] 290 S. Berlin W 30, E. Laub'sche Verlagsbuchh.

Ssuworin, ursprünglich Volksschullehrer, wurde Chefredakteur und später sogar Besitzer der „Nowoje Wremja“. Im Vorwort (S. 8) heißt es: „Es ist interessant, daß Ssuworin die Werke Schopenhauers herausgegeben hat — der war noch immer der Evangelist der klügeren Re-

aktionäre, die vergeblich nach Auswegen suchen.“ Unter dem 29. März 1897 vermerkt Ssuworin Auslassungen der „Moskauer Anthologie“ über die „Nowoje Wremja“, in denen sich u. a. folgende Sätze finden: „Die Weltanschauungen der Moralisten in der «Nowoje Wremja» decken sich vollkommen mit der Irrlehre des frechen, gottlosen Schopenhauer“ (S. 108). „Zum Schluß wollen wir noch erwähnen, daß in der Redaktion unserer Zeitung dieser Tage ein Rezensionsexemplar der soeben erschienenen Ausgabe Ssuworins von Schopenhauers Hauptwerk «Die Welt als Wille und Vorstellung» eingetroffen ist . . .“ (S. 109). „Jetzt genießt es angeblich die weiteste «Verbreitung, leider aber nur unter dem gebildeten Publikum» . . .“ (S. 110).

1926.

Busse, Dr. Kurt: Hermann Sudermanns neuer Roman „Der tolle Professor“. [Auf S. 37—42 enthalten in: Der Greif-Almanach 1927. 120 S. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchh. Nachf.]

S. 38: „Seine [des «tollen Professors»] äußere Gestalt ist dem Leben nachgezeichnet, ebenso die Umrisse seines Wesens und seines Schicksals“. Dieser Professor, der nach Busses weiteren Bemerkungen der Professor an der Universität Königsberg Richard Quäbicker gewesen ist, zitierte auch gern Schopenhauer (vgl. Jahrb. XVII, S. 357). — Der Beitrag zum Greif-Almanach ist ein Abschnitt aus des gleichen Verfassers 1927 — ebenfalls bei Cotta — erschienenem Werk: „Hermann Sudermann. Sein Werk und sein Wesen“ (VIII, 208 S., nebst einem Bildnis).

1927.

Schopenhauer, Arthur: Über Schriftstellerei und Stil. Über Lesen und Bücher. Zwei Abhandlungen. (Weltgeist-Bücher. Nr. 149.) 76 S. Berlin, Weltgeist-Bücher Verlagsgesellschaft m. b. H.

1928.

Tyß, Peregrinus: Gorgyra. [Roman.] (Mit einer Zeichnung von A. Kubin.) 190 S. Baden-Baden, Merlin-Verlag.

Auf S. 123 ist von dem „großen Schopenhauer“ die Rede.

1929.

Märchenfrau und Malerdichter. Malwida von Meysenbug und Ludwig Sigismund Ruhl. Ein Briefwechsel heraus-

gegeben von Berta Schleicher. Mit acht Abbildungen. III, 239 S. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchh.

Auf Schopenhauer wird an vielen Stellen Bezug genommen. Der Briefwechsel, der von Seite 23—229 sich erstreckt, beginnt am 30. 6. 1879 mit einem Brief Malwidias und endigt am 1. 10. 1886 ebenfalls mit einem Brief Malwidias. S. 1—22: Einleitung; S. 231—33: Anmerkungen; S. 233—34: Literatur; S. 235—39: Namenverzeichnis.

1930.

Aby, Dr. Heinrich: Schopenhauer und die Scholastik. (Schriften der Elsaß-Lothringischen Wissenschaftlichen Gesellschaft. Reihe B, Bd. 3.) XIV, 110 S. Heidelberg, Carl Winter.

Baseler philosophische Dissertation. — Vgl. im übrigen die Besprechung von Heinrich Hasse in diesem Jahrbuch!

Draws, Arthur: Der Ideengehalt von Richard Wagners dramatischen Dichtungen im Zusammenhange mit seinem Leben und seiner Weltanschauung. Nebst einem Anhang: Nietzsche und Wagner. VIII, 424 S. Leipzig, E. Pfeiffer.

Wiederholte Anführung unseres Philosophen. — Vgl. im übrigen die Besprechung von Richard Fromme in diesem Jahrbuch!

Kowalewski, (Universitätsprofessor) Arnold: Die Harmonie der sittlichen Werte. Eine Zusammenschau der ethischen, soziologischen und pädagogischen Probleme. VIII, 395 S. Kempten, Otto Nemnich.

Schopenhauer: S. 18 f. u. S. 80 f. — Vgl. im übrigen die Selbstanzeige in diesem Jahrbuch!

Vaihinger, Hans: Ist die Philosophie des Als-Ob religionsfeindlich? (Sonderdruck aus: Studier tillägnade Efraim Liljequist. Herausgegeben von Gunnar Aspelin und Elof Åkesson.) 30 S. Lund, Aktiebolaget Skånska Centraltryckeriet.

S. 4: „... Was Schopenhauer beispielsweise über das «Wesen des Christentums» sagt, steht turmhoch über dem, was der Theologe Harnack in seinem so betitelten Werke ausgeführt hat.“ S. 23: „... Die «Rückkehr zum Mythos», welche Nietzsche später predigte, ist auch ein Erbstück aus Schopenhauer, dem ja Nietzsche so viel verdankt.“

Gide, André: *Stirb und werde*. Übertragung von Ferdinand Hardekopf. 468 S. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt.

Autobiographie. S. 261: „Und pathetisch sprach ich den Satz vor mich hin, den Schopenhauer von Aristoteles citiert: «Es giebt etwas Wichtigeres, als die Weltgeschichte: das ist die Philosophie; und es giebt etwas Schöneres, als die Weltgeschichte: das ist das Wunder der Dichtkunst.»“ S. 315—16: „Ich tröstete mich mit Schopenhauer. Voll unbeschreiblichen Entzückens trat ich in seine Welt als Wille und Vorstellung ein, las sie von einem Ende zum andern, las sie immer wieder — mit einer Hingegebenheit, der, Monate lang, kein äußerer Zuruf mich entreißen konnte . . . aber Schopenhauer ist es, und kein anderer, dem ich meine Einweihung in die Geheimnisse der Philosophie verdanke.“ S. 344—45: „Im Banne Schopenhauers (dem einige von uns, was mich befremdete, Hegel vorzogen) hielt ich alles, was nicht absolut war, für unwesentlichen Zufall: die ganze prismatische Mannigfaltigkeit des Lebens.“ — Der französische Titel dieses Buches lautet: *Si le grain ne meurt*.

Loris. Die Poesie des jungen Hugo von Hofmannsthal. Mit einem Nachwort von Max Mell. (Erste bis dritte Auflage.) 282 S. Berlin, S. Fischer.

S. 36—49: Das Tagebuch eines Willenskranken. Henri-Frédéric Amiel/*Fragments d'un journal intime*. Genf 1882. Hierin mehrfach Bezugnahme auf unseren Denker, so S. 42: „. . . so wird Amiels Tagebuch die peinlichste und vollständigste Exemplifikation von Schopenhauers viertem Buch . . .“; auch bei Amiel selbst kommt Schopenhauer vor (S. 48). — S. 50—59: Maurice Barrès. *Sous l'œil des barbares. Un homme libre. Le jardin de Bérénice*. Hier zitiert Hofmannsthal Augustin nach Schopenhauer (S. 58/59). — Beide Aufsätze wurden zuerst 1891 im III. bzw. IV. Jahrgang der in Wien veröffentlichten „*Modernen Rundschau*“ gedruckt.

Zuckmayer, Carl: *Der Hauptmann von Köpenick*. Ein deutsches Märchen in drei Akten. 191 S. Berlin, Propyläen-Verlag.

In den szenischen Bemerkungen zur Neunzehnten Szene (S. 156—71), die im Amtszimmer des Bürgermeisters spielt, heißt es (S. 157): „An der Wand ein Porträt Bismarcks und eine Fotografie Schopenhauers“.

II. SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE FÜR DAS JAHR 1931.

Zusammengestellt von
RUDOLF BORCH (Braunschweig).

Das Bild des Menschen in Schopenhauers Philosophie. An Hand der Texte dargestellt und erläutert von Konrad Pfeiffer. [Mit einem Bildnis.] 224 S. Berlin, Walter de Gruyter & Co.

Eine Auswahl von Stellen aus den Werken und dem Nachlaß. Benutzt sind für die Werke die Frauenstädtische, für den Nachlaß die Grisebachsche Ausgabe. Vgl. im übrigen die Besprechung von Hans Zint in diesem Jahrbuch! — Das Buch erschien 1931 mit der Jahreszahl 1932; die Vorrede ist datiert vom August 1931. Vgl. auch Jahrb. XIV, S. 289 u. Jahrb. XVI, S. 204/05!

Goethes Briefwechsel mit Georg und Caroline Sartorius (von 1801—1825). Mit 15 neuen Goethe-Briefen und vielen anderen unbekanntenen Dokumenten aus der Goethezeit. Auf Veranlassung von Wilhelm Werner von Bobers im Auftrag des Goethe- und Schiller-Archivs herausgegeben und bearbeitet von Else von Monroy. [Mit 3 Bildbeigaben.] XLIII, 228 S. Weimar, Hermann Böhlau Nachf.

Bringt auf S. 95—96 den erstmaligen vollständigen Druck des auf Veranlassung der Mutter erfolgten Empfehlungsschreibens für Arthur Schopenhauer an den Historiker und Staatswissenschaftler Georg Sartorius in Göttingen. Vgl. im übrigen Jahrb. XVII, S. 387!

Bohne, Dr. Friedrich: Wilhelm Busch und der Geist seiner Zeit. [Mit einem Bildnis.] (Erste Veröffentlichung der Wilhelm Busch-Gesellschaft.) VIII, 93 S. München, Friedrich Bassermann'sche Verlagsbuchh.

Kapitel II (S. 31—48) ist überschrieben: Wilhelm Busch und Arthur Schopenhauer. — S. 78—86 bringt eine Bibliographie, S. 87—93 das Mitglieder-Verzeichnis der Wilhelm Busch-Gesellschaft.

Busch, (Pfarrer Dr.) K. A.: Schopenhauer, Arthur. [Auf Sp. 247—50 enthalten in: Die Religion in Geschichte

und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. In Verbindung mit Alfred Bertholet, Hermann Faber und Horst Stephan herausgegeben von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. Fünfter Band. S—Z. Mit 2 Tafeln. XII S., 2158 Sp. Tübingen, J. C. B. Mohr.]

Sp. 249: „Sein [Schopenhauers] bleibendes Verdienst ist die Wendung zur Lebensphilosophie, die Betonung des Irrationalen (nur die Religion versteht Sch. zu intellektuell) und das unerbittliche Aufspüren der Lebenstragik, die Kritik einer allzu kulturfreudigen Frömmigkeit; bewundernswert seine intuitive Kraft zusammen mit einem glänzenden Stil; bedeutsam sein Hinausführen aller philosophischen Probleme auf religiöse.“ — In der Lieferungs Ausgabe erschien der betreffende Artikel in Lieferung 96/97 (Sp. 193—384).

De Lorenzo, Giuseppe: Oriente ed Occidente. (Biblioteca di cultura moderna. N. 207.) 265 p. Bari, Gius. Laterza & figli.

Häufige Zitierung unseres Philosophen, besonders im Kapitel: L'Italia di Byron e di Schopenhauer. — Vgl. im übrigen die Besprechung in diesem Jahrbuch von Hans Zint! Vgl. ferner Jahrb. XI, S. 129 u. Jahrb. XIV, S. 278 u. 288!

Grimm, Georg: Das Glück die Botschaft des Buddha. 46 S. München-Neubiberg, Benares-Verlag (F. Schwab).

Schopenhauer: S. 20, 21 u. 39.

Kottje, Friedrich: Illusionen der Wissenschaft. Eine notwendige Selbstbesinnung zur heutigen Kulturkrise. Erstes und zweites Tausend. IX, 251 S. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchh. Nachf.

Vielfache Bezugnahme auf unseren Denker — teils diesem zustimmend, teils von ihm abweichend. Eine Besprechung wird im nächsten Jahrbuch erfolgen.

Krauß, Ingrid: Studien über Schopenhauer und den Pessimismus in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts. (Sprache und Dichtung. Forschungen zur Sprach- und Literaturwissenschaft. Herausgegeben von Harry Maync, S. Singer und F. Strich. Heft 47.) VII, 198 S. Bern, Paul Haupt.

„Im Rahmen dieser Arbeit soll . . . der Zusammenhang der Schopenhauerschen Philosophie mit der pessimistischen und weltenschmerzlichen Bewegung in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts erklärt werden;

es soll dargestellt werden, wieso Schopenhauers Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts so plötzlich alle Geister gefangen nehmen konnte, nachdem Schopenhauer fast ein halbes Jahrhundert unbekannt geblieben war. Da nun der biographisch nachweisbare Einfluß der Schopenhauerschen Philosophie auf die deutsche Literatur keine genügende Erklärung der plötzlichen Wirkung seiner Denkweise gibt, ist der scheinbare Einfluß seiner Philosophie auf die Vorbereitung durch die zeitgenössische Dichtung zu gründen.“ Besondere Kapitel sind folgenden Dichtern gewidmet: Georg Büchner, Heinrich Heine, Richard Wagner, Alfred Meißner, Hieronymus Lorm, Heinrich Leuthold, Hamerling und Frank Wedekind.

Mc Gill, V. J.: Schopenhauer, pessimist and pagan. Illustrated. New York, Brentano.

Dieses Werk, dessen Preis 4 Dollar beträgt, konnte noch nicht eingesehen werden.

Müller-Münster, Eugen: Elisabeth Ney. Die seltsamen Lebensschicksale der Elisabeth Ney und des Edmund Montgomery. 1833—1907. [Mit 25 Abbildungen auf Tafeln.] 191 S. Leipzig, Koehler & Amelang.

Über die Beziehungen zu unserem Philosophen in dem Kapitel: Bei Christian Rauch in Berlin; Elisabeth Neys Verehrer: Friedrich Kaulbach, Gottfried Keller und Arthur Schopenhauer (S. 27—42); hierin auch der erstmalige Abdruck von drei Briefen der Elisabeth Ney an unseren Denker (vom 2. 3., 29. 6. und 11. 8. 1860). Unter den Bildern befindet sich auch eine Wiedergabe der Schopenhauerbüste. Vier Bilder zeigen die Künstlerin selbst, eins nach dem Gemälde von Friedrich Kaulbach vom Jahre 1860, ein anderes nach einem Selbstbildnis vom Jahre 1903. — Vgl. auch Jahrb. XII, S. 231 u. Jahrb. XIV, S. 291 (beide Stellen unter: Mensi-Klarbach).

Nietzsche, Friedrich: Schopenhauer als Erzieher. Mit einem Nachwort von Dr. Kurt Hildebrandt. (Reclams Universal-Bibliothek. Nr. 7125.) 112 S. Leipzig, Philipp Reclam jun.

S. 103—12: Nachwort; in diesem heißt es (S. 111): „Diese Schrift bezeichnet die Krise, die Selbsteinkehr Nietzsches. Er hat darum auch später sie gerade als den Prüfstein betrachtet, ob ein Verehrer wirklich zu ihm gehöre oder nicht.“ — Vgl. auch Jahrb. XIV, S. 285!

Ostwald, Wilhelm: Goethe, Schopenhauer und die Farbenlehre. Zweite, durchgesehene Auflage. VI, 145 S. Leipzig, Verlag Unesma.

Die erste Auflage erschien im gleichen Verlag und mit der gleichen Seitenzahl 1918 (vgl. Jahrb. VIII, S. 248). — Vgl. im übrigen die Besprechung in diesem Jahrbuch von Hans Zint!

Schultz, Hans Martin: Raabe-Schriften. Eine systematische Zusammenstellung. VII, 269 S. Wolfenbüttel, Heckners Verlag.

Auf S. 43—44 sind die Untersuchungen über Raabes Pessimismus, auf S. 45—48 die besonderen Veröffentlichungen über den Einfluß Schopenhauers auf Raabe besprochen. — Vgl. auch Jahrb. XVII, S. 356!

Tolstoi, Graf Leo: Anna Karenina. Roman. Erster Band. Zweiter Band. (Aus dem Russischen übersetzt von Marie Stellzig.) (Die Schatzkammer. 122. 123.) 498 S. u. 648 S. Leipzig, Hesse & Becker Verlag.

Die zweimalige Zitierung unseres Philosophen (vgl. die Miszellen) in dieser Ausgabe auf S. 606 u. 607! — Unveränderter Neudruck. Erste Auflage: 1927.

Bahnsen, Julius: Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen. Monographien aus den Grenzgebieten der Realdialektik. Herausgegeben und eingeleitet von Dr. Anselm Ruest. XXVIII, 144 S. Leipzig, Johann Ambrosius Barth.

Bahnsen, Julius: Mosaiken und Silhouetten. Charakterographische Situations- und Entwicklungsbilder. Herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. Albert Görland. XII, 194 S. Leipzig, Johann Ambrosius Barth.

Bahnsen, Julius: Wie ich wurde, was ich ward, nebst anderen Stücken aus dem Nachlaß des Philosophen. Nach dem von Rudolf Louis festgestellten und mit Noten versehenen Text. Durchgesehen und mit einem Vorwort neu herausgegeben von Dr. Anselm Ruest. VI, 271 S. Leipzig, Johann Ambrosius Barth.

Neuausgaben aus Anlaß des 50. Todestages dieses Schopenhaueranhängers; weitere Neuausgaben sind geplant. „Das Tragische als Weltgesetz“ und die „Mosaiken und Silhouetten“ erschienen zuerst 1877, „Wie ich wurde, was ich ward“ 1905. — Vgl. im übrigen die Besprechung von O. Nieten in diesem Jahrbuch!

Zeitschriftenartikel.

Über „Schopenhauer in Mannheim“ findet sich ein mit Abbildungen versehener Artikel von Regierungsbaumeister Dr.-Ing. Herm. Keller und Professor Dr. Friedrich Walter in Nummer 1 des XXXII. Jahrgangs der „Mannheimer Geschichtsblätter. Monatsschrift für

die Geschichte, Altertums- u. Volkskunde Mannheims u. der Pfalz“ (Mannheim, Verlag des Mannheimer Altertumsvereins).

Kormann, Dr. Friedrich: Die Erzeugung eines kontinuierlichen Spektrums auf Grund der Benham'schen Farben. (Zeitschrift für Sinnesphysiologie. Band 62, S. 158—60. Leipzig, Johann Ambrosius Barth.)

Der Aufsatz bringt eine Bestätigung — das physiologische experimentum crucis — der Schopenhauer'schen Farbenlehre und derjenigen Goethes. Die Physiologie will hier die Physik ad absurdum führen, indem ein neues „objektives“ Spektrum aufgewiesen wird, unabhängig von irgend einem Prisma.

In der Zeitschrift „Mensch und Hund. Führendes Blatt der Hundefreunde“ (Berlin W 57, Mensch und Tier Verlag) werden in Heft 17 des 8. Jahrgangs von Heinrich Hugo, Hamburg, Erinnerungen an den Hund unseres Philosophen sowie an diesen selbst mitgeteilt.

Wiederum „Unbekanntes von Arthur Schopenhauer“ im Anschluß an das Sonderheft von April 1930 (vgl. Jahrb. XVIII, S. 389) wird im 12. Heft des 28. Jahrgangs (von September 1931) der „Süddeutschen Monatshefte“ (München, Verlag der Süddeutschen Monatshefte) durch Arthur Hübscher veröffentlicht; der Beitrag bringt folgende Abschnitte: Die Trennung von Mutter und Sohn (mit unveröffentlichten Briefen der Mutter an Bertuch und Frommann); Ein Geburtstagsbesuch bei Schopenhauer (nach einem erstmalig nach dem Original wiedergegebenen Brief von August Kilzer vom 25. 2. 1856); Buddhastatue und Kantausgabe; Der „gelehrteste Apostel“ bei Schopenhauer; Ein unbekannter Bericht über Schopenhauers Krankheit und Tod (nach einem bislang unveröffentlichten Brief Kilzers an v. Doß vom 28./29. 10. 1860); Ein vernichtetes Schopenhauer-Manuskript [„Eis heauton“].

Eine Entgegnung auf den letzten Abschnitt — unter der gleichen Überschrift — aus der Feder Charlotte von Gwinners enthält das 2. Heft des 29. Jahrgangs der „Süddeutschen Monatshefte“ (vom November 1931).

Im 3. Heft des 29. Jahrgangs der gleichen Zeitschrift (vom Dezember 1931) bespricht Arthur Hübscher das Buch von Eugen Müller-Münster über Elisabeth Ney (vgl. oben).

In einem Aufsatz: „Der Stammbaum des Genies. Bilder von der deutschen Forschungsanstalt für Psychiatrie, Kaiser-Wilhelms-Institut, in München“ von Dr. W. Sch. wird bei einer von den sechs Abbildungen auf den Stammbaum des Geschlechts Schopenhauer Bezug genommen (Münchner Illustrierte Presse. 8. Jahrgang, Nr. 50. München, Knorr & Hirth).

BESPRECHUNGEN.

BESPRECHUNGEN.

Heinrich Aby, Schopenhauer und die Scholastik. Schriften der Elsaß-Lothringischen Wissenschaftlichen Gesellschaft, Reihe B, Band III, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1930. (110 Seiten.)

Schopenhauer und die Scholastik! Ein größerer Gegensatz scheint kaum zu ersinnen! Und doch ist dem Kenner der Philosophie Schopenhauers nicht verborgen, daß ihr Schöpfer an zahlreichen Stellen seiner Schriften Bezug nimmt auf die Erzeugnisse jener seltsamen Geistesrichtung des Mittelalters, in welcher sich theologisches und philosophisches Bemühen so eigenartig kreuzt. Aber auch ohne Berücksichtigung solcher ausdrücklichen Bezugnahme lassen sich Verbindungsfäden aufzeigen, welche das Gedankenreich der „Welt als Wille und Vorstellung“ mit der Scholastik verknüpfen. Bedient sich doch Schopenhauer, teils bewußt, teils unbewußt, gewisser Begriffe und Ausdrucksmittel, welche das scholastische Mittelalter geprägt hat.

Die vorliegende Arbeit — im Wesentlichen der wortgetreue Abdruck einer im Jahre 1924 der Philosophischen Fakultät der Universität Basel eingereichten Inauguraldissertation — unternimmt es, zu untersuchen, welche Stellung Schopenhauer zur Scholastik eingenommen hat. Unter Scholastik wird dabei verstanden „die Philosophie des Mittelalters vom 9. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters in christlichen Abendland, also mit Ausschluß der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters“ (S. 3). Bei dieser Fragestellung handelt es sich einerseits um Schopenhauers Urteile über die Scholastik, andererseits um die Entlehnungen, welche er aus ihr vorgenommen hat (S. 3—4). So behandelt ein erster Abschnitt „Schopenhauers Urteil über die Scholastik und ihre Teilgebiete“, wogegen sich ein zweiter mit „Schopenhauers Entlehnungen aus der Scholastik“ befaßt. —

Die einleitenden Ausführungen zeigen an der Hand brieflicher Nachweisung auf, wie frühzeitig Schopenhauer sich bereits eingehend mit den scholastischen Lehrmeinungen beschäftigt hat. Dabei ist es von Interesse, aus einem Brief des Philosophen vom 19. Februar 1818 aus Dresden (also zur Zeit der Entstehung des Hauptwerkes) zu ersehen, daß er schon um diese Zeit das Werk des berühmten spanischen Scholastikers Suarez „Disputationes metaphysicae“ als „wichtiges Werk“ (das er hier ausdrücklich als solches bezeichnet und in der Schrift „Über die vierfache Wurzel“ das „wahre Kompendium der Scholastik“ nennt) in den Kreis seiner Studien einbezogen und daß die „Welt als Wille und Vorstellung“ die Früchte solcher Studien schon bei der Abfassung ihrer ersten Auflage in sich aufgenommen hat (S. 4—5). Aber die Beschäftigung Schopenhauers mit der Scholastik ist nicht eine vorübergehende, auf die Dresdener Jahre beschränkte, sondern stellt sich als eine fortgesetzte

dar. Wenn sie sich auch nicht im Einzelnen als solche verfolgen läßt, so wird sie bezeugt durch die in seinen Schriften genannten scholastischen Quellen (S. 5) und durch den lehrreichen Überblick des Bestandes scholastischer Literatur in Schopenhauers Privatbibliothek (S. 5—6). Als Resultat dieser vorbereitenden Untersuchung wird festgestellt, „daß Schopenhauer die scholastische Literatur reichlich benutzt hat. Daß er dieses Material zum großen Teil in seiner eigenen Bibliothek besaß, beweist, daß er der Scholastik auch Interesse entgegenbrachte.“ (S. 7.)

Im ersten Abschnitt der Arbeit werden Schopenhauers Urteile über die Scholastik in breiter Ausführlichkeit unter verschiedenen Gesichtspunkten zusammengestellt und mit dem Maßstabe des philosophiegeschichtlichen Befundes auf ihre Rechtmäßigkeit geprüft. Dabei zeigt die kritische Betrachtung, daß Schopenhauer auf den verschiedenen Punkten teils recht, teils unrecht behält. Recht z. B. behält er mit seiner allgemeinen Kennzeichnung der Scholastik in ihrer spezifischen Eigentümlichkeit und mit der Charakterisierung ihrer philosophischen Grundgebreen; unrecht mit der einen und anderen Behauptung teils historischer, teils sachlicher Art. Unbefangen und sorgfältig werden Schopenhauers Aussprüche herbeigezogen, gewürdigt und in besonnener Weise auf ihre Stichhaltigkeit geprüft. Daß diese Stichhaltigkeit sich nicht als eine ausnahmslose erweist, kann nicht befremden bei einem Denker, bei dem das historische Interesse so stark hinter dem systematischen zurücksteht und die historische Betrachtung so ausgesprochen aus dem Gesichtskreis des eigenen Systems geschieht. Es muß vielmehr wundernehmen, daß, unter solchen Umständen, das Urteil des Philosophen ein so weit gehendes Maß von Treffsicherheit bewahrt. So erklärt er sich auch, daß Schopenhauer, in seiner allgemeinen Beurteilung der Scholastik, sich darauf beschränkt, die durchgängige Abhängigkeit der scholastischen Philosophie von der Theologie, ihre methodologische Unzulänglichkeit und (durch das Gebundensein des philosophischen Gedankens an den Kirchenglauben erzwungene) Unfruchtbarkeit zu beleuchten, ohne eine verständnisvolle Würdigung dieser Tatsache auf Grund geschichtlicher Betrachtungsweise zu versuchen (S. 19—20, 23). Charakteristisch bleibt der sichere Blick, mit dem Schopenhauer innerhalb einer den eigenen Forschungsergebnissen wesensfremden Geistesepoche die philosophisch ihm verwandten Erscheinungen entdeckt. Allen voran die Lehre des *Scottus Eriugena*, der mit seiner entschiedenen Anlehnung an den Neuplatonismus innerhalb der Frühscholastik eine selbständigere Stellung einnimmt, dieser „bewundernswürdige Mann“, den er auf Grund seiner pantheistischen Emanationslehre und seiner betonten philosophischen Selbständigkeit¹ „überhaupt nicht zu den Scholastikern zählt.“ (S. 21.)

So klar aber Schopenhauer die Eigentümlichkeit der Scholastik im

¹ *Parerga und Paralipomena*, Bd. I; Werke (Grisebach), Bd. IV, S. 79 ff.

Ganzen gesehen und so zutreffend er sie beurteilt hat, bleibt im Einzelnen unter seinen Urteilen Manches zu berichtigen. So zeigt die vorliegende Arbeit an der Hand lehrreicher Zitate, daß die scholastische Beschäftigung mit dem Kausalitätsproblem wesentlich weiter gegangen ist als Schopenhauer (im § 6 der Schrift „Über die vierfache Wurzel“) behauptet (S. 28). Vor Allem aber wird Schopenhauers Ansicht, daß die Scholastiker zwischen Realgrund und Erkenntnisgrund nicht unterschieden hätten und die Notwendigkeit dieser Unterscheidung ihnen gar nicht zum Bewußtsein gelangt sei, als unzutreffend dargetan (S. 28—29).

Um so schärfer tritt Schopenhauers richtige Auffassung und klare Einsicht auf anderen Gebieten der scholastischen Bemühungen hervor. So in der Beurteilung des Universalienstreites, der Fixierung des scholastischen Begriffs der Platonischen Idee, der „substantia prima“ und „substantia secunda“, wogegen er sich mit seiner Auffassung der „forma substantialis“, des „principium individuationis“ und der „aeternae veritates“ vom scholastischen Sprachgebrauch entfernt (S. 30—49). Hinsichtlich der Eigenart der Hochscholastik verkennt Schopenhauer die Mittelstellung, die der Thomismus zwischen Nominalismus und Realismus einnimmt und überschätzt auch sonst den rationalen Apriorismus innerhalb der Scholastik (S. 45—46). Das zeigt sich am deutlichsten in der irrtümlichen Behauptung, die Scholastik habe, „als sie zu ihrer Vollendung gediehen war, den Hauptbeweis für das Dasein Gottes aus dem Begriff des ens realissimum geführt und die anderen Beweise nur daneben gebraucht, akzessorisch“.² In Wahrheit wird im Thomismus, dem anerkannten Höhepunkt der Scholastik, der ontologische Gottesbeweis ausdrücklich verworfen und nur den übrigen Beweisen Geltung eingeräumt (S. 67—68). Trotz dieses historischen Fehlurteils hat Schopenhauer das verhängnisvolle Befangensein der Scholastik in abstrakten Begriffen und das unfruchtbare Operieren mit solchen, das oft genug in bloßen Wortstreit ausartete, zutreffend unterstrichen. „Wenn . . . Schopenhauer die Scholastik beschuldigt, ihre Philosophie hauptsächlich auf abstrakten Begriffen aufgebaut zu haben, so ist dieser Vorwurf nicht unbegründet. Das rationalistische Element hatte tatsächlich in der aristotelischen Richtung der Scholastik, besonders in den Schulkämpfen der Verfallsperiode, die Oberhand über Erfahrung und Anschauung gewonnen.“ (S. 51, 55.) Es ist nur ein anderer Beleg für den gleichen Sachverhalt, auf den Schopenhauer hinweist, wenn er die Unterscheidung des Duns Scotus zwischen deutlicher und verworrener Erkenntnis bekämpft, wo dieser, Leibnizische Gedanken antizipierend, die begriffliche Erfassung als deutliche, die sinnlich-anschauliche dagegen als verworrene Erkenntnis versteht³ (S. 51—52). Es ist die analoge Kritik an dem großen Scholastiker, wie sie zuvor

² Welt als Wille und Vorstellung, Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie; Werke, Bd. I, S. 646.

³ Welt als Wille und Vorstellung, Werke, Bd. I, S. 133; Bd. II, S. 76.

Kant an Leibniz geübt hatte, der, nach dem berühmten Wort in der „Kritik der reinen Vernunft“, die sinnlichen Erscheinungen „intellektuiert“ hatte, indem er sie als verworrene Verstandesobjekte verstand (entsprechend wie Locke umgekehrt die Verstandesbegriffe „sensifiziert“ hatte, indem er sie als Produkte empirischer Reflexion aufgefaßt wissen wollte). Demgegenüber erscheint es auffällig, daß Schopenhauer der Lehre vom Primat des Willens bei Duns Scotus, die seinen eigenen Anschauungen in gewissem Sinne entgegenkommt, keine Beachtung schenkt (S. 61).

Vielleicht am interessantesten ist Schopenhauers Stellung zu dem scholastischen Begriff des „Nunc stans“. Dieser zunächst theologisch-metaphysische Begriff wird bekanntlich bei Schopenhauer aus dem Gesichtskreis und im Sinne des transzendentalen Idealismus beurteilt und interpretiert: „Schopenhauer sucht mit Vorliebe bei älteren Philosophen Belegstellen für eigene Lehrmeinungen; so findet sich auch bei ihm die Behauptung, daß manche von Kants Vorgängern eine Vorahnung von dessen Lehre von der Idealität der Zeit gehabt hätten. Dies sei bei Spinoza der Fall gewesen, nicht weniger aber auch bei den Scholastikern.“ (S. 69.) Das Bewußtsein der Idealität der Zeit dokumentiert sich, nach Schopenhauer, in dem uralten Begriff der Ewigkeit, der nicht etwa als endlose Zeit, sondern wesentlich als Gegensatz der Zeit zu verstehen ist, was, nach Schopenhauer, nur geschehen kann im Bewußtsein, „daß die Zeit bloß in unserm Intellekt, nicht im Wesen der Dinge an sich liegt. Bloß der Unverstand der ganz Unfähigen hat den Begriff der Ewigkeit nicht anders sich auszulegen gewußt, denn als endlose Zeit. Dies eben nötigte die Scholastiker zu ausdrücklichen Aussprüchen, wie: *aeternitas non est temporis sine fine successio, sed Nunc stans.*“ (S. 70.) Die scholastische Lehrmeinung, auf die damit hingedeutet ist, findet Schopenhauer formuliert in Hobbes' „Leviathan“ (Kap. 46): „*Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio; sed Nunc stans; i. e. idem nobis Nunc esse, quod erat Nunc Adamo: i. e. inter nunc et tunc nullam esse differentiam.*“ Dazu stimmt die tatsächliche Unterscheidung bei Thomas v. Aquino zwischen dem *Nunc aeternitatis* (*Nunc stans*) und dem *Nunc aevi* (*Nunc temporis*). Dem zeitlichen oder fortfließenden Jetzt steht das ewige oder „stehenbleibende Jetzt“ gegenüber. Wenn aber Schopenhauer diese außerzeitliche Seinsweise (im Sinne des transzendentalen Idealismus) aus dem Bewußtsein der Idealität der Zeit herleitet, also dem Bewußtsein der subjektiven Bedingtheit der Zeitlichkeit und der Abwesenheit der Zeit auf metaphysischem Gebiet entspringen läßt, so stellt sie sich für den Scholastiker als positives Attribut des göttlichen Wesens dar. Der Begriff des *Nunc stans* ist theologischen Ursprungs. Zum Zeugnis dienen die Worte des Thomas: „*Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul, cui subiacet totus temporis decursus secundum unum et simplicem eius intuitum et ideo uno intuitu videt omnia, quae aguntur*

secundum temporis decursum.“ (S. 70.) Schopenhauers anerkennendes Urteil über das scholastische *Nunc stans* setzt also eine transzendental-idealistische Deutung der ihm zugrunde liegenden theologisch-metaphysischen Spekulation voraus. Daß, im Gegensatz zu solchen Gedanken, der scholastische Begriff der „Schöpfung“, mit seinem Dualismus von Gott und Welt, für den monistischen Voluntarismus ebenso unannehmbar wie für den Theologen unentbehrlich ist, hat Schopenhauer einwandfrei erkannt. Aus dieser Erkenntnis wird die hohe Wertschätzung des Scottus Eriugena begreiflich, welcher den christlichen Schöpfungsbericht mit dem ihm anhängenden Dualismus im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre umdeutet und damit pantheistischer Weltauffassung nahekommt (S. 72—77).

Der zweite Abschnitt der Schrift, welcher Schopenhauers „Entlehnungen aus der Scholastik“ behandelt, beginnt mit der wichtigen Feststellung, daß irgendwelche Entlehnungen inhaltlicher Natur sich nicht feststellen lassen. Schopenhauer ist philosophisch von der Scholastik unbeeinflusst geblieben. So ernsthaft er sich um die scholastischen Autoren kümmert, so gern er eigene Gedanken oder Anklänge an solche in den ihrigen wieder entdeckt — Neues hatten sie ihm nicht zu sagen.

Um so stärker sind die Anlehnungen und Entlehnungen auf dem Gebiet der philosophischen Terminologie. Hier stoßen wir auf eine reiche Fülle scholastischer Fachausdrücke, welche in Schopenhauers Schriften nicht den Eindruck fremdartiger Bestandteile machen, sondern mit großer Gewandtheit und Zwanglosigkeit der eigenen Gedankenentwicklung des Philosophen dienstbar gemacht sind. So berühren die scholastischen Ausdrucksmittel hier nicht wie eine schwerfällige Last (wie es teilweise bei Descartes, Leibniz, Wolff und selbst bei Kant der Fall ist), sondern wie ein feingeschliffenes Instrument aus einer Werkstatt von alter Tradition, deren Besitzer es zwar herzustellen, aber nicht fruchtbringend zu handhaben wußten, ein Werkzeug, welches erst auf seinen Meister warten mußte, bis es durch ihn zu hoher und unverfälschter philosophischer Bedeutung gedieh.

Neben den „allgemein gebräuchlichen scholastischen Ausdrücken der Neuzeit“ stoßen wir bei Schopenhauer auf eine große Anzahl von philosophischen Fachausdrücken aus der Scholastik, die er in typischer Weise zum Zweck der Verdeutlichung seiner Gedanken verwendet. Dahin gehören Ausdrücke wie *actio in distans*, *Aseität*, *causa efficiens*, *causa finalis*, *ens rationis*, *ens realissimum*, *ens perfectissimum*, *non ens*, *essentia*, *existentia*, *liberum arbitrium indifferentiae*, *malum culpae*, *malum poenae*, *Materie* und *Form*, *natura naturans* und *natura naturata*, *Nunc stans*, *opus superrogationis*, *primum mobile*, *principium rationis sufficientis fiendi*, *cognoscendi*, *essendi*, *agendi*, *species* und *genus*, *Substanz* und *Akzidenz*, *Universalia ante rem*, *post rem*, *in re*; ferner Wendungen von thesenhaft-prinzipiellem Charakter, wie: *ex nihilo nihil fit et in nihilum nihil potest reverti*, *natura nihil facit frustra*, *operari sequitur*

esse, principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda u. a. Diese Auslese ist geeignet, nicht allein Schopenhauer als Erbe scholastischer Ausdrucksmittel in das rechte Licht zu setzen, sondern darüber hinaus das Bewußtsein davon zu wecken, in welchem Maße die neuzeitliche Wissenschaft terminologisch einer Geistesepoche verpflichtet ist, welche so gern mit Geringschätzung übergangen zu werden pflegt.

Die vorliegende Arbeit, welche in Methode und Urteil beherrscht wird vom Geiste wissenschaftlicher Besonnenheit und Objektivität, erfüllt alle berechtigten Ansprüche, die an eine derartige Untersuchung zu stellen sind. Ich stehe nicht an, die Schrift als eine verdienstvolle Bereicherung der Schopenhauer-Literatur zu bezeichnen. Der Freund der Schopenhauerschen Philosophie, welcher mehr ist als ein literarischer Genießer, wird nicht umhin können, ihr gründliche Beachtung zu schenken.

Frankfurt am Main.

HEINRICH HASSE.

Walter Kawerau (Pfarrer an der Marktkirche in Halle a. Saale), Neugeburt der Religion auf der Grundlage der Philosophie Schopenhauers. Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1929. (119 Seiten.)

Daß Schopenhauers Gedankenwelt dem religiösen Bewußtsein reiche Anknüpfungsmöglichkeiten bietet, ist keine neue Feststellung.¹ Aber es verdient aufmerksame Beachtung, wenn in der evangelischen Theologie unserer Tage sich eine Richtung zum Wort meldet, welche „auf der Grundlage der Philosophie Schopenhauers“ eine „Neugeburt der Religion“ anstrebt. An dem Ernst und der Aufrichtigkeit dieser Bestrebung ist nicht zu zweifeln, selbst wenn wir die Mängel einer Schrift wie der vorliegenden, in welcher sie ihren Ausdruck findet, als tiefgreifende zu bezeichnen haben.

Wie schon der Titel der Arbeit andeutet, steht die Religion, im Sinne des Verfassers, der Philosophie nicht beziehungslos gegenüber. Weniger noch tut dies ihre gedankliche Bearbeitung und „Fortbildung“, die wissenschaftliche Religionstheorie, die Kawerau mit unberechtigter Verengung des geistigen Gesichtsfeldes einseitig als „Theologie“ bezeichnet. (Als gäbe es keine a-theistische Religion!) So lautet die Grundthese der Schrift: „Ohne Philosophie keine Theologie.“ (S. 2), womit grundsätzlich in respektabler Weise die theologische Religionsauffassung sich ehr-

¹ Vgl. Heinrich Hasse, „Schopenhauers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart“, Frankfurt am Main, Verlag Englert und Schlosser, 1924. Ferner Hans Zint, „Das Religiöse bei Schopenhauer“, Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1930, S. 3—75. Jahrbuch 1931, S. 403—407.

lich auf den Boden philosophischer Überlegungen stellt und ihre Thesen implicite von den Ergebnissen philosophischer Kritik abhängig erklärt: „Mit der Auflösung der alten Theologie und der Begründung der historisch-kritischen Theologie gibt es keine selbständige Dogmatik mehr, ist sie in Dogmengeschichte aufgelöst. In der Metaphysik ist das neue Zentrum der Theologie und Philosophie gegeben, der Einheitspunkt und das Herz für alle Wissenschaften.“ (S. 8.)

In vierundzwanzig kurzen Abschnitten bringt der Verfasser seine Betrachtungen zur Durchführung und setzt dabei, trotz ausgiebigen Zitierens, ein gewisses Maß philosophischer Vorbildung, mehr aber noch (zur richtigen Einschätzung seiner eigenen Darlegungen) ein wachsames kritisches Urteilsvermögen voraus.

Die philosophischen Überlegungen, auf deren Grundlage die „Neugeburt“ der Religion sich vollziehen soll, sind nun von einer Art, daß der kundige Leser dem Verfasser nicht ohne Spannung folgt. Soll doch (nach der Ankündigung des Titels und der Überschrift des ersten Abschnittes) „wissenschaftliche Gotteserkenntnis“ gewonnen und vertreten werden, und zwar „auf der Grundlage der Philosophie“ eines Denkers, dessen Lehre für solche Erkenntnis ausgesprochenermaßen keinerlei Raum läßt und statt dessen dem religiösen Bewußtsein Bahnen weist, welche außerhalb aller theistisch-theologischen Voraussetzungen verlaufen. Daß es bei solcher Verkoppelung theologischer Bestrebungen mit Schopenhauerscher Philosophie nicht ohne Gewaltsamkeiten abgeht, liegt auf der Hand. Tatsächlich hat man den Eindruck, daß dem Verfasser bei seinem Unternehmen selber nicht ganz wohl ist. Aus ruhiger, überlegener Prüfung der Probleme vermag er seine Gedanken nicht zu entwickeln. Schopenhauer hat ihn ergriffen und in wesentlichen Punkten überzeugt. Zugleich aber fühlt er sich dem christlichen Denken und Erleben aufs Stärkste verbunden, welches sich der Lehre Schopenhauers und welchem sich umgekehrt diese Lehre, trotz tiefer Berührungspunkte, nicht ohne Schwierigkeit fügt. So schwankt er in seiner Stellung zu Schopenhauer zwischen extremer Bewunderung und schulmeisterlicher Aburteilung hin und her, ohne daß man für beide Haltungen eine sachlich ausreichende Rechtfertigung geboten fände. Wenn Schopenhauer etwas dem theologischen Standpunkt des Verfassers Assimilierbares gesagt hat, strömt seine Schrift über von Verherrlichung und Lob; ist das Gegenteil der Fall, so regnet es Verdammungsurteile.

Nur ein paar Beispiele! Schopenhauer ist „nächst Kant der größte Philosoph des letzten Jahrhunderts“ (S. 2). „Die Grundthese — vom Primat des Willens — . . . ist der Eckstein aller künftigen Wissenschaft und Religion.“ (S. 22.) „Schopenhauer hat den einzig möglichen Weg gewählt, hinter die Geheimnisse dieser verborgenen Innenwelt zu gelangen, indem er das prüft, was in diesem Bewußtsein als Wille sich kundgibt.“ (S. 27.) Schopenhauer hat die Eigenschaften des metaphysischen Willens „mit geradezu seherischer Klarheit dargelegt“ (S. 59 und 73).

Man muß die Ausführungen Schopenhauers „unbedingt selbst gelesen und durchgearbeitet haben“, um die Bedeutung gewisser philosophischer Grundthesen zu verstehen (S. 115). Dabei leistet der Verfasser da, wo es zu seinen Intentionen stimmt, Schopenhauer nicht nur enthusiastische, sondern geradezu sklavische Gefolgschaft, zitiert ihn seitenweise (z. B. S. 60—63, 64—65, 66—67, 69—70, 108—109) und läßt vielfach alle prüfende Vorsicht schweigen, so daß man glauben könnte, einen orthodoxen Schopenhauerianer zu vernehmen (z. B. S. 68, 115—116). Zu den von Kawerau zitierten Ausführungen Schopenhauers zur „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ heißt es: „Die Darlegungen Schopenhauers sind in ihrer philosophischen Erkenntnis so überzeugend, daß sie als grundlegend anerkannt werden müssen für jede Beschäftigung mit dieser Frage.“ (S. 38.)

Solchen beifälligen Sätzen und Lobeserhebungen aber, die zumeist reichlich unvermittelt auftreten, stehen, oft in nächster Nachbarschaft, verdammende Urteile gegenüber, die, in ihrer plump absprechenden Dogmatik, von echter Kritik weit entfernt sind, vielfach (z. B. S. 27, 28, 30, 57, 72, 78, 108) höchst schulmeisterlich anmuten und bisweilen von erstaunlicher Anmaßung zeugen. So werden wir darüber belehrt, daß Schopenhauers Philosophie „in Pessimismus und Atheismus versandet“ (! S. 30), daß die „falsche“ Definition des metaphysischen Willens Schopenhauers Philosophie „völlig entwertet“ (!) und ihm „das Verständnis für Sittlichkeit und Religion restlos zerstört hat“ (S. 57—58), und daß seine Weltdeutung „gänzlich blind ist für alle höheren ethischen und religiösen Willensäußerungen“ (! S. 30). „Schon das Wesen der Ethik hat er nicht zu erfassen vermocht“, heißt es ein anderes Mal (S. 28). Und in selbstgefälligem Dogmatismus erklärt der vorlaute Richter zu Schopenhauers Ethik: „Im Mitleid sucht er die Quelle solcher Handlungen! Mit solcher Ethik muß man Mitleid haben!“ (S. 49.) Daß hier keine ernsthafte Kritik, sondern pastorale Rhetorik das Wort führt, bedarf kaum des Beweises. Päpstlicher als der Papst entscheidet der evangelische Theologe: „Grundlegend falsch und allen seinen eigenen Voraussetzungen zuwider ist die Auffassung, daß der Wille sich selbst aufheben kann! . . . Kein Wille kann sich selbst zerstören. Dann bedürfte es keiner Erlösungsreligionen, wenn nach Belieben ein Wille erscheinen oder gänzlich verschwinden könnte.“ (S. 57.) Daß es solcher „Erlösungsreligionen“ bedarf, scheint also für den Verfasser ein feststehendes Axiom a priori zu sein, und dieses Axiom soll anscheinend die fehlende Begründung ersetzen. Denn was der Verfasser weiterhin ausführt über die „innere Unmöglichkeit“ einer Wendung des Willens durch Vermittlung der Erkenntnis, zeigt deutlich, daß er nicht nur den Kulminationsgedanken in Schopenhauers System, sondern auch den sinnverwandten Lehren Spinozas und der Stoa ohne tieferes Verständnis gegenübersteht. Die Beispiele ließen sich leicht vermehren, in welchen der Verfasser eine ernsthafte kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauer zugunsten dogmatischen Absprechens vermeidet.

Aber hören wir, auf welche Weise, nach Kawerau, die Religion auf dem Boden philosophischer Überlegungen sich entfalten und „neugeboren“ werden soll! Dabei wird es freilich nach den geschilderten Ausfällen recht zweifelhaft erscheinen, ob dieser Boden noch die „Grundlage der Philosophie Schopenhauers“ darstelle. Wenn der Verfasser dabei geneigt ist, Religion überhaupt mit christlicher Religion gleichzusetzen, also das Genus mit der Spezies zu verwechseln, so ist dies eine so bekannte und häufige Verirrung, daß wir sie hier nur nebenbei erwähnen. (Er zitiert reichlich und geschickt aus der Bibel und aus der christlichen Lyrik, aber weder aus den Upanischaden, noch aus anderen bedeutsamen religiösen Quellen und Urkunden der Menschheitsgeschichte und spricht trotzdem im Namen der Religion!) Unheilvoller für die Klarheit der vorgetragenen Gedanken ist es, daß die Bestimmung der Begriffe „Religion“ und „Philosophie“ eine durchaus schwankende bleibt (S. 28, 73, 82) und gedankliche Sauberkeit vermissen läßt. Bald ist „Religion“ eine Art von Philosophie, welche in die Höhen der Metaphysik („als Religion“! [sic!]) hineinragt (S. 73), bald ist sie eine Angelegenheit des Willens, „nämlich Rückbeziehung des Willens auf seine letzte metaphysische Einheit“ und „Leben in der metaphysischen Einheit des Willens.“ (S. 82, 28.)

Schon aus diesen Bemerkungen ist ersichtlich, daß der Verfasser eine Stabilisierung der christlichen Religionslehre (trotz aller Ausfälle und Einwände) auf dem Boden der Schopenhauerischen Metaphysik anstrebt. Der erkenntnistheoretische Weg dazu führt über den philosophischen Idealismus im Sinne der Kantischen Transzendentalphilosophie, der in den einleitenden Kapiteln ausführlich dargelegt und geradezu als „Voraussetzung wissenschaftlicher Gotteserkenntnis“ (!) bezeichnet wird (S. 1). Dieser transzendente Idealismus — darin folgt der Verfasser wieder höchst getreulich den Spuren Schopenhauers — macht nun die Bahn frei für den metaphysischen Voluntarismus und Monismus, dessen Inhalt nicht allein aller durch den menschlichen Intellekt bedingten Erscheinungsgesetze zu entraten hat, sondern obendrein, durch den Fortfall dieser Gesetze (Raum, Zeit, Kausalität), der Möglichkeit jeglicher Besonderung und Vielheit entbehrt. Daß das jenseits der Erscheinungsgrenze Gelegene (Metaphysische) den Erscheinungsgesetzen prinzipiell entgegengesetzt (also unräumlich, unzeitlich und kausalitätslos) sein müsse, derart, daß diese Bestimmungen dort keine Gültigkeit haben, akzeptiert der Verfasser von Schopenhauer anstandslos, ohne anscheinend zu wissen, daß die neuere Forschung, insbesondere die neuere Schopenhauer-Kritik, die Selbstverständlichkeit dieser Folgerung erschüttert hat. Den Gipfel der fortschreitenden Gedankenführung aber bildet die Gleichsetzung der Einheit des metaphysischen Urwillens als Dinges an sich mit — Gott. (S. 75—77). „Diese Philosophie verträgt keinen Gottesgedanken außerhalb des metaphysischen Willens, wenn sie rein aus sich selbst, ohne fremdartige Elemente, vollendet werden soll“, sagt Kawerau (S. 73). Seine Aufgabe aber wäre gewesen zu zeigen, daß sie ihn innerhalb

desselben verträgt! In diesem Falle wäre in der Tat „auf der Grundlage der Philosophie Schopenhauers“ dem religiösen Bewußtsein der theologisch allein mögliche Gegenstand gewonnen. Und es ist theologisch durchaus sinngemäß, wenn die in jener Gleichsetzung (metaphysischer Wille als Ding an sich = Gott) gegebene Definition als der Schlüssel „zu allen Geheimnissen des religiösen Lebens“ bezeichnet wird (S. 77). Daß die Gleichsetzung von Gott und metaphysischem Urwillen im Schopenhauerischen Sinn den radikalen Verzicht auf alle anthropomorphistischen Bestimmungen Gottes (Persönlichkeit und dgl.) verlangt, ist ohne weiteres deutlich und wird von Kawerau expressis verbis verkündet: „Die anthropomorphe Persönlichkeitsvorstellung“ war der „Grundfehler des biblischen Christentums“ (S. 95). Ja, der Verfasser geht so weit, zu erklären: „Das Dogma der „Persönlichkeit“ Gottes, das Gott als „Intellekt“ begreift und nicht als metaphysischen Willen, bildet die größte Hemmung des religiösen Lebens“ (S. 104). Kaum aber hat sich eine gewisse Eindeutigkeit durchgesetzt, so erklärt der Verfasser auch schon: „Gott ist keine Persönlichkeit“ zu sagen sei ebenso falsch wie zu sagen: „Gott ist eine Persönlichkeit“ (S. 103); und „Gott ist nicht allwissend“ sei ebenso falsch wie „Gott ist allwissend“ (S. 101) — als wäre es nicht ein Grundgebot logischer Axiomatik, daß von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen eines wahr sein muß! Dies merkwürdige Doppelspiel in der Haltung des Verfassers hängt offenbar zusammen mit der Befürchtung, dem „Vernichtungsfeuer“ zu erliegen, das Schopenhauer gegen den Begriff eines „unpersönlichen Gottes“ als einer *contradictio in adjecto* gerichtet hat (S. 103). So kommt es zu einer Absage an den Pantheismus (dem Kawerau übrigens [S. 103] eine ganz willkürliche Deutung gibt) ebenso wie das dogmatische Christentum mit seinem anthropomorphen Begriff der Persönlichkeit Gottes und seinem „Laiendualismus“ von „Welt und Gott“ abgelehnt war (S. 103—104).

Lautet somit das Generalergebnis: Gott = Welt als „Ding an sich“ = intellektloser metaphysischer Urwille, und soll dieses Ergebnis „auf der Grundlage der Philosophie Schopenhauers“ gewonnen sein, so muß man sich mit Staunen fragen, ob der theologische Verfasser sich niemals mit Schopenhauers Erörterungen über die Grenzen, welche der Anwendung des Wortes „Gott“ ehrlicherweise gezogen sind, auseinandergesetzt oder wenigstens bekannt gemacht hat.² Mögen Schopenhauers Erörterungen zu diesem Punkt so korrekturfähig und korrekturbedürftig sein wie sie wollen: ihr Schwergewicht läßt ihre Ignorierung in einer Schrift, welche so anspruchsvolle und kühne Ziele verfolgt wie die vorliegende, einigermäßen befremdlich erscheinen, zumal wenn sich damit die nicht eben von reicher Sachkenntnis zeugende Behauptung verbindet,

² Vgl. Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, herausgegeben von E. Grisebach (Reclam), Bd. IV, Neue Paralipomena: „Über Religion“, S. 236, 243—244, 254. Vgl. Heinrich Hasse, Schopenhauer, München 1926, S. 243—255.

Schopenhauer habe den „Gottesgedanken“ als Philosoph niemals einer „rein sachlichen Kritik“ unterworfen, sondern diesem Gedanken gegenüber nur als „Mensch“ reagiert, „in seiner persönlichen Gereiztheit und seiner Unfähigkeit, die Welt des rein Göttlichen auf Grund eigener Erfahrung zu erfassen“ (S. 71). Tatsächlich ist das Gegenteil der Fall. Denn Schopenhauer führt in echt philosophischer Überlegung aus, daß die legitime Anwendung des Namens „Gott“ zwei Wesensmerkmale als Minimalbestand voraussetze, nämlich *Personalität* und *Kausalität*, daß aber eben gerade diese für die transzendente Wirklichkeit, aus triftigen Gründen, ausscheiden.³ Statt sich mit Schopenhauers (dem Verfasser anscheinend unbekannt gebliebener) Kritik des theistischen Zentralbegriffs und der zugehörigen theologischen Terminologie ernst und ehrlich auseinanderzusetzen, wie es „auf der Grundlage der Philosophie Schopenhauers“ seine natürliche Obliegenheit gewesen wäre, verfährt der Verfasser anders. Wie durch ein Taschenspielerkunststück läßt er den intelligenzlosen metaphysischen Weltwillen Schopenhauers als „Gott“ auftreten, ohne daß man sieht, wie und wodurch dieser zu solcher Ehre kommt, und konstruiert in gestaffelter Rangordnung drei Potenzen, in denen sich der metaphysische Universalwille, in verschiedenen Stufen des Einheitsgrades auslebt und die er als tragende Willensmächte für das empirische Geschehen statuiert: 1. Individualwille, d. h. Wille zur individuellen Selbsterhaltung, als Wille der ersten Potenz; 2. „Minne“, Gattungsinstinkt und Sittlichkeit als Wille der zweiten Potenz; 3. religiöser, d. h. allumfassender und aus letzter Einheit quellender Wille in der dritten: drei Stufen, von denen jede nach dem Verfasser um so höheren Ranges ist, je umfassender der Gegenstand, dem der jeweils auf ihr zum Ausdruck kommende Wille gilt (S. 22, 27—59, 106): Wenn alle Tendenzen der Selbsterhaltung des Individuums den Willen auf seiner ersten Stufe zeigen, so tritt er als zweite Potenz, als „Instinkt“ auf, vor Allem aber als Sittlichkeit: „Sie gehört vornehmlich der zweiten Stufe des Willens an, nicht erst der letzten metaphysischen Einheit des Allwillens. Je kleiner die Zusammenfassung der Willenseinheit, um so geringer ist die absolute Gültigkeit der betätigten Sittlichkeit, je weniger wird sie religiös erlebt, aus der letzten Einheit des Willens heraus. Das gilt also vornehmlich von der Standesehre. Höher ist schon die metaphysische Einheit des Volkes, und für den sonst im Egoismus des Individualwillens befangenen Menschen ist diese Stufe schon so hoch, daß sie ihm unantastbar, heilig dünkt, geradezu als Inbegriff der Religion, sofern er von dieser zweiten Potenz des Willens innerlich gefaßt wird. Aber es ist noch nicht die letzte Stufe, die absolute Höhe der Sittlichkeit. Die Vaterlandsliebe hat ihre Grenzen an den Grenzen des Volkes, und wird über diese Grenzen hinaus sich betätigen, wie der egoistische Individualwille dem andern Individuum gegenüber. Der Volksegoismus ist

³ Vgl. Schopenhauer, Neue Paralipomena, Handschriftlicher Nachlaß (Reclam), Bd. IV, S. 236, 243—244, 254. Vgl. Heinrich Hasse, a. a. O.

nur sittlich in bezug auf die innere Einheit des Volkes, nach außen kann er geradezu das Sittengesetz in seiner Gültigkeit ableugnen, wie in dem englischen Grundsatz: „Wright or wrong, my country“ . . . Je größer die innerlich erlebte Willenseinheit, desto wertvoller das Pflichtbewußtsein. Der Eine nennt Pflicht nur den engen Interessenkreis seiner Familie, der Andere kennt die höhere Pflicht, die in der Einheit des Volkes sich darstellt. . . . Erst im religiösen Menschen, der aus der letzten Einheit des Gesamtwillens lebt, wird das Pflichtbewußtsein zur allumfassenden Liebe, die „das Leben hingibt zur Erlösung für Viele“ (S. 49—51). So einnehmend und bestechend aber diese Konstruktion einer metaphysisch fundierten Ethik, die in unleugbarem Kontakt mit Schopenhauerschen Positionen auftritt, zunächst erscheinen mag, — die Behauptung, daß die Gültigkeit des moralischen Prinzips sich nach dem Umfang des Gegenstandes bemesse, dem der Wille zugewandt ist, bleibt, wie so Vieles in dieser Schrift, rein dogmatisch. Es bedeutet eine damit übereinstimmende Erneuerung uralten Gedankengutes der Menschheit, wie es in der abendländischen Welt zunächst in den Kreisen der Orphiker auftritt, wenn der Verfasser Sünde, Schuld, Leiden, Unglück in Welt und Leben aus der Vereinzelung und Loslösung aus der metaphysischen Ureinheit resultieren läßt (S. 97). Durchaus pantheistisch erklärt er das Gottvertrauen als „das Sich-seiner-selbst-bewußt-sein Gottes“ (S. 92), analog wie der metaphysische Wille, nach Ansicht des Verfassers, in uns zum Verständnis seiner selbst gelangt (S. 96). Die pantheistische Wendung, mit welcher Kawerau hier von seinem grundsätzlichen Standpunkt (Gott = das „An sich“, „scharf und klar von der Welt geschieden“, S. 103) abweicht, ist offenbar, denn das Gottvertrauen des Menschen, in welchem sich Gott, nach ihm, seiner selbst bewußt wird, tritt sicherlich nicht in der metaphysischen Welt des Willens „an sich“ auf, sondern empirisch innerhalb des menschlichen Bewußtseins, das als solches somit irgendwie als „Organ“ Gottes zu betrachten wäre.

In engem Zusammenhang mit solcher theologisch-spekulativen Anknüpfung an Schopenhauers Metaphysik verkündet der Verfasser Gedanken, deren erbaulicher Charakter stärker hervortritt als ihre begriffliche Klarheit, die aber gerade für die Eigenart der vorliegenden Schrift bezeichnend sind. So lesen wir gegen Ende: „Der natürliche Mensch ist der, welcher nur aus dem Individualwillen lebt und kein anderes Selbstbewußtsein kennt. Der geistliche Mensch ist der aus dem metaphysischen Willen Lebende, der allein die Gesetze dieser Welt beurteilen kann, wie der musikalische allein Musik beurteilen, der unmusikalische sich kein Urteil anmaßen kann.“ (S. 105.) Das Leben im (oder aus dem) metaphysischen Willen und seiner letzten Einheit wird in den letzten Abschnitten des Buches als eigentliches Kennzeichen des religiösen Menschen hingestellt (S. 105, 106, 110—111), wobei der Verfasser nur die Möglichkeit übersieht, daß das Klarheitsbedürfnis des Lesers unter Umständen größer sein könnte als sein eigenes. Was unter dem Leben

„im metaphysischen Willen“ oder „aus dem metaphysischen Willen“ und seiner Einheit eigentlich zu verstehen ist, erfahren wir mit keiner Silbe. Die Frage drängt sich auf, ob es sich bei diesem „im“ und „aus“ um reale oder um intellektuale Beziehungen zwischen empirischem Individuum und metaphysischem Urwillen handelt. Handelt es sich etwa um den realen Zusammenhang zwischen dem Individuum und seinem metaphysischen Urgrund? Dann lebt jedes Individuum, metaphysisch gesehen, „in“ ihm, denn jedes ist — um mit Schopenhauer zu reden — eine Objektivation desselben, die als solche in ihm wurzelt, wie sie ihn andererseits in sich enthält. Es besteht also zwischen ihnen kein Unterschied. Oder handelt es sich um ein Leben aus dem Gedanken der Einheit des metaphysischen Willens heraus, um keinen realen, sondern um einen intellektualen Zusammenhang, also um ein erkennendes Verhalten irgendwelcher Art, das den religiösen Menschen vor dem nicht-religiösen auszeichnet? Dann wird der Verfasser seine so nachdrücklich verkündete These opfern müssen, daß der Erkenntnis keinerlei erlösende Bedeutung zukomme (S. 21).

Was Kawerau über die Persönlichkeit des Philosophen ausführt, die er nach Möglichkeit herabzusetzen sucht (S. 28, 38) ist höchst oberflächlich und salopp und zeigt, daß ihm die Ergebnisse der neueren Schopenhauer-Forschung unbekannt sind.

Nicht viel besser steht es um die wiederholten Versuche, Schopenhauer Widersprüche nachzuweisen (was an sich gewiß durchaus möglich ist, hier jedoch mit schülerhafter Unzulänglichkeit geschieht), z. B. Schopenhauer falle mit der Definition „Wille zum Leben“ von seiner Lehre ab, nach welcher der Wille als „Ding an sich“ der Geltungssphäre des „Satzes vom Grunde“ entrückt sei⁴ (S. 58), eine Lehre, die der Verfasser in dogmatischer Gefolgschaft akzeptiert (S. 68), ohne sich dadurch behindert zu fühlen, an anderer Stelle (S. 70, 73) offen von „Wirkungen des metaphysischen Willens“ (sic!) zu sprechen und das Individuum als (nur kausal verständliche) „Tat Gottes“ zu charakterisieren (S. 97). Oder wenn er, ohne tiefere Prüfung, behauptet, die These vom Zwiespalt und von der Selbstentzweiung des metaphysischen Urwillens stehe mit der These von seiner Einheit in unverträglichem Gegensatz (S. 107). Handelt es sich doch bei jener Einheit (Leugnung der Möglichkeit der Vielheit) um eine quantitative, bei der metaphysischen Wesenseigenschaft der Selbstentzweiung dagegen um eine qualitative Bestimmung.

Die Schrift zeigt in lehrreicher Weise, wie schwer es auch heute noch dem Theologen fällt, in ruhiger Unbefangenheit tieferen philosophischen Fragen und den Lehren ihrer klassischen Bearbeiter gegenüberzutreten, wenn er, wie hier, mit dem Herzen stark beteiligt ist. Diese

⁴ Tatsächlich ist das „Leben“ (nach „Welt als Wille und Vorstellung“, § 54) nur „die Darstellung“ des Willens für die Vorstellung, seine Objektivation. Diese Objektivation seiner selbst ist aber bekanntlich nicht durch den Satz vom Grunde mit ihm verbunden.

Beteiligung verleiht der Schrift eine fesselnde Lebendigkeit und, was schwerer wiegt, eine ungewöhnliche religiöse Eindringlichkeit und Wärme, welche besonders sympathisch in den eingeflochtenen Erörterungen über praktische Fragen der Moral und des kulturellen Lebens hervortritt. (Sc befindet sich in den Erörterungen über die Ehe, die sich teils an Schopenhauers „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ anschließen, teils durch Nietzsche befruchtet scheinen, mancher einsichtsvolle Gedanke und manches beherzigenswerte Wort [S. 38—42].) Aber die Bemühungen der Schrift, die Religion spekulativ, auf der Basis wissenschaftlicher Philosophie, zu fundamentieren, stehen an Rang und Reife hinter solchen praktischen Moralbetrachtungen bei Weitem zurück und können vielfach nur als Bekundungen religiös-ethischer Gesinnung gewertet werden. Denn was der Titel verheißungsreich verspricht, geht, philosophisch gesehen, nur in sehr bescheidenem Maße in Erfüllung. Mag aber auch die Schrift als Ganzes einen Versuch mit untauglichen Mitteln darstellen: an mehr als einem Punkte läßt sie dennoch bemerken, in welchem Grade eine tiefere kritische Erfassung der Lehre Schopenhauers für eine „Neugeburt der Religion“ fruchtbar werden kann.

Frankfurt am Main.

HEINRICH HASSE.

Wilhelm von Schnehen, Eduard von Hartmann, Frommanns Klassiker der Philosophie, begründet von Richard Falckenberg, Bd. XX. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz); 1929. (XI u. 425 S.)

War Eduard von Hartmann ein schöpferischer Originaldenker großen Stiles? War er nur ein „Amalgamist“, wie Nietzsche ihn sah, der „ein Ragout von Anderer Schmaus“ gebraut hat und durch das „Zusammenleimen“ heterogener Gedankenelemente zu „einem der ersten philosophischen Parodisten aller Zeiten“ geworden ist? Oder war er ein Denker vom Rang eines großen Epigonen, dessen Werk, wenn auch keine schöpferische Großtat erster Ordnung, dennoch von der philosophischen „Zunft“ unterschätzt worden und zu Unrecht halb in Vergessenheit geraten ist? — Diese Fragen erheben sich aufs Neue, angesichts des stattlichen und umfangreichen Werkes, das, als selbständige Monographie, in der Reihe von Frommanns „Klassikern der Philosophie“ dem Denker und seinem Werke gewidmet ist. Es tritt als solche an Stelle des vergriffenen und inhaltlich nicht mehr ausreichenden Bandes von Dr. O. Braun (vgl. S. VI). Eine besondere Dignität erhält das Buch durch den Umstand, daß sein Verfasser sich darauf berufen kann, von Eduard von Hartmann selbst, wenige Wochen vor dessen Tode, ausdrücklich dazu ausersehen zu sein, die Darstellung seiner Gedankenwelt im Rahmen dieser Sammlung zu übernehmen (S. VI).

Solcher Darstellung den Boden bereitend, schildert die Einleitung in fließenden Darlegungen die historische Stellung Eduard von Hartmanns

und die geschichtlich vorgezeichnete Aufgabe seiner Philosophie. Den Faden der philosophischen Entwicklung da wieder aufzunehmen, „wo ihn Hegel und Schopenhauer hatten liegen lassen“, und zugleich auf den gesicherten Ergebnissen der inzwischen reich erblühten Naturwissenschaften festen Fuß zu fassen, erscheint als ihre schwierige und doch notwendige Mission. Die Erfüllung derselben ergab das Verdienst, „inmitten einer fast durchweg verständnislosen Welt, die Philosophie aus ihrem Dornröschenschlaf wieder zu kräftigem Eigenleben erweckt, ihre neuen Aufgaben von vornherein klar und sicher erfaßt, sie von dem festen Boden der Erfahrung aus neu wieder aufgebaut und zugleich die bleibend wertvollen Errungenschaften einer großen Vergangenheit in die Gegenwart hinübergerettet zu haben.“ (S. 14.)

Es folgt eine kurze Schilderung des Lebensganges und der Persönlichkeit des seltsamen Denkers, der, aus einer preußischen Offiziersfamilie stammend, 1858 selbst als preußischer Offizier in das Garde-Artillerie-Regiment zu Berlin eintrat und der, wie der Verfasser betont, „in glücklicher Abgeschlossenheit von der gelehrten Welt aufgewachsen“ war, als er „im Jahre 1868 plötzlich mit dem kühnen Entwurf einer ganz neuen Weltansicht in die erstaunt aufhorchende Öffentlichkeit hineintrat“ (S. 14). Der persönliche Werdegang Hartmanns leuchtet aus dieser biographischen Skizze in seiner Merkwürdigkeit und Eigenart plastisch hervor. Man staunt über den preußischen Offizier, der, durch ein unheilbares Knieleiden frühzeitig aus seiner vorbestimmten Laufbahn gedrängt, nach vergeblichen tastenden Versuchen, in der bildenden Kunst und in der Musik einen zentralen Lebensinhalt zu finden, im Reiche philosophischer Gedankenarbeit seine wahre Aufgabe entdeckt. Man staunt nicht weniger über die Sicherheit des philosophischen Instinkts, mit welcher er, in einer geistig und kulturell zerspaltenen Zeit, das klare Programm einer einheitlichen Weltanschauung aufstellt, welches den Zwiespalt von Wissen und Glauben, von Spekulation und Empirie durch das Prinzip „Spekulativer Resultate nach induktiv naturwissenschaftlicher Methode“ zu überwinden sucht. Überblicken wir die reiche Fülle von Schriften und Publikationen aller Art (S. 32—42), so steigert sich unsere Verwunderung über die Unermüdlichkeit der Produktivität des durch sein Leiden zu dauerndem Stillliegen verurteilten Mannes. Der philosophisch Kundige freilich wird dem Ziel des Hartmannschen Bemühens, welches in diesem Buche geschildert wird, nicht frei von Besorgnissen entgegensehen können. Er wird geneigt sein, in dem Versuch, die Allvernunft Hegels und den Allwillen Schopenhauers mitsamt den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft „zu einer lebendigen Einheit“ zusammenzuschweißen (S. 15), ein Unternehmen zu erblicken, das günstigenfalls zu einem widerspruchsfreien Synkretismus, nicht aber zu einer zukunftskräftigen Originalschöpfung führen kann. Diese Besorgnisse werden nicht durch die Lobeserhebungen beseitigt, welche der Verfasser dem Helden seines Buches in reichem Maße angedeihen läßt, zumal wenn er

diese Lobeserhebungen mit törichter Herabsetzung anderer Denker und das werbende Eintreten für den Schöpfer der „Philosophie des Unbewußten“ mit kleinlicher Bemängelung anderer Philosophen verbinden zu müssen glaubt (z. B. S. 51, 258—259, 263, 386, 398, 401 und oft). Das Alles wirkt ein wenig schulmeisterlich und subaltern! Im Übrigen dienen die historischen Anknüpfungen und Ausblicke, von denen die Darstellung durchflochten ist, durchaus einer verschärften Herausarbeitung der Eigenart der Hartmannschen Positionen.

So behandelt ein selbständiger und besonders lehrreich gehaltener Abschnitt den Begriff des Unbewußten, indem er „das Unbewußte vor Hartmann“ und „das Unbewußte bei Hartmann“ betrachtet; ein weiterer die Erkenntnislehre, die, mit ihrer Wendung zum kritischen Realismus, geeignet scheint, die philosophische Gegenwart besonders zu interessieren. Hier werden die Stufen und Grade des Erkennens entwickelt; ferner die Methoden, Gegenstände und Grenzen der Erkenntnis; endlich ihre Formen oder Kategorien. Mit der Anerkennung verschiedener Grade wissenschaftlicher Gewißheit durchbricht Hartmann die Kantische These von dem ausschließlichen Wissenscharakter der Apodiktizität und erzwingt auf diese Weise das Recht zu metaphysischer Hypothesenbildung über die unerfahrbare Wirklichkeit auf Grund allgemeingültiger Wahrscheinlichkeit (S. 72—74) — ein Weg, den Schopenhauer bereits gewiesen hatte, den aber Hartmann mit wesentlich kühleren Überlegungen beschreitet, indem er den Begriff des „Dinges an sich“ als widerspruchsfrei dartut und mit sehr nüchternen Mitteln den Versuch einer philosophischen Ausdeutung desselben unternimmt (S. 79—89).

Die Naturlehre Eduard von Hartmanns zeigt den intensiven Wirklichkeitssinn des Philosophen und beansprucht in Methoden und Resultaten noch heute starkes Interesse, wenn sie auch durch die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft in vielen Punkten überholt ist. Am selbständigsten erscheint der Philosoph in seiner Theorie von der organischen Natur. Längst bevor der moderne Neovitalismus sich der mechanistischen Biologie entgegenwarf, hatte Hartmann, unter Berufung auf wichtige Argumente das gleiche getan (S. 35, 111—113), ohne sich einer kritisch revidierten Abstammungslehre zu widersetzen, die ihm sogar für den Glauben an die Zukunft der Menschheit die wichtigste Grundlage bleibt (S. 116). „Die eigentlichen Vorgänger Hartmanns aber sind auch hier wieder Aristoteles und Leibniz: jener mit dem Gedanken der «Entelechie» oder Innerzwecklichkeit der Lebewesen, und dieser mit seiner darauf gestützten Deutung alles ursächlichen Mechanismus als eines Mittels der verborgenen göttlichen Zweckmäßigkeit“ (S. 138). Das Bedenkliche freilich, das dem Gedanken einer „unbewußten Zweckmäßigkeit der Natur“ (S. 138) anhaftet, erfährt keine kritische Berücksichtigung.

Daß der Seelenlehre Eduard von Hartmanns ein ausführlicher eigener Abschnitt gewidmet ist, erscheint durchaus am Platze. Gerade

hier gelangt seine Verschmelzung spekulativer und naturwissenschaftlicher Betrachtung zu bezeichnendstem Ausdruck. Uns Heutigen aber können die Hartmannschen Ausführungen über den Begriff des Bewußtseins, über Ober- und Unterbewußtsein, über die unbewußte seelische Tätigkeit und über das krankhafte Seelenleben (S. 145—181) am wenigsten gleichgültig erscheinen. Denn längst ehe die Psychoanalytiker kamen, um die Rolle des Unbewußten im bewußten Seelenleben zu verkünden, hatte Eduard von Hartmann in seinem berühmten Erstlingswerk in großem Stile damit den Anfang gemacht. Allerdings weniger phantastisch und abenteuerlich als Freud und seine Schule es vielfach getan (vgl. S. 189, 414—416).

Die Darlegung der Allbeseelung der materiellen Natur bildet den Übergang von der Seelenlehre (Psychologie) zur Wesenslehre oder Metaphysik. Sie baut sich auf den Ergebnissen der Erkenntnislehre, der Naturlehre und der Seelenlehre auf und faßt die dort angespannenen Fäden einheitlich zusammen. Ihr Gegenstand ist das den Erscheinungen der Natur und des bewußten Geistes hintergelagerte Reich des Übersinnlichen, ohne dessen Anerkennung es kein wirkliches Verständnis der gegebenen Tatsachen der Erfahrung gibt (S. 191—192). Weder aus reiner Vernunft, noch durch unmittelbares Schauen erkennbar, ist das Gebiet des Übersinnlichen „nur mittelbar, durch Rückschlüsse aus der Erfahrung“ zu erkennen (S. 193). Auf diesem Wege bietet sich die übersinnliche Wirklichkeit als eine Art von Tätigkeit, welche selbst immateriell, Wille und Vernunft, d. h. unbewußtes Wollen und Vorstellen in untrennbarer Einheit in sich birgt. So ergibt sich der „konkrete Monismus“ Hartmanns, „der die raumzeitliche Welt der vielen Naturdinge und Bewußtseine als die doppelseitige, äußere und innere, objektive und subjektive Erscheinung der Einen unbewußten, in sich gegliederten Alltätigkeit eines einzigen Urwesens verständlich macht und damit ebenso der Wirklichkeit der vielen Einzeldinge wie der übersinnlichen Einheit, ihres wesenhaften Grundes gerecht wird.“ (S. 214.) Als metaphysisches Zentraldogma dieses „konkreten Monismus“ aber bietet sich die These von dem einheitlichen Urwesen als unbewußtem und überbewußtem Allgeist dar, der, alles Persönlichkeitscharakters bar, dennoch zwecktätig wirkt und schafft, nachdem er aus dem Urzustand ewiger Ruhe zu weltsetzender Tätigkeit vorgedrungen ist (S. 190—225). Die schwerwiegenden Gründe Hartmanns gegen die Ausstattung des metaphysischen Urwesens mit Bewußtsein und mit Persönlichkeit kommen in der Darstellung wirksam zur Geltung (S. 215—221).

Es folgt die Darlegung der Wert- und Sittenlehre mit ihrer Entwicklung des hedonistischen Pessimismus, — ein Teil des Hartmannschen Systems, der dem kritisch geschulten Leser heute besonders unzulänglich erscheinen wird. Es kann nicht widerspruchlos hingenommen werden, wenn Hartmann hier als „der Begründer der Wertlehre als wirklicher Wissenschaft“ hingestellt wird (S. 259), obgleich der Begriff des Wertes keiner ernsthaften kritischen Analyse unterzogen und das

systematische Wertproblem in seiner philosophischen Struktur überhaupt nicht sachlich entwickelt wird. Ob die Sittenlehre Hartmanns, trotz der Vielseitigkeit ihrer Gesichtspunkte und der Weite ihrer Perspektiven philosophisch ein wesentlich positiveres Urteil zu beanspruchen hat, erscheint trotz der empfehlenden Schilderung ihres neuesten Darstellers fraglich. Vieles in ihr ist gerade durch die Gedankenarbeit des Mannes erschüttert, auf welchen der Verfasser im Verlaufe seiner Darstellung, bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit meist plumpe und kurz-sichtige und deshalb fehlgleitende Seitenhiebe austellt: Friedrich Nietzsche (vgl. z. B. S. 278, 386, 405, 418, 421 und sonst).

Um so schwerer dürfte der Inhalt wiegen, den die Darlegung der Glaubenslehre und Religionsphilosophie Eduard von Hartmanns umschließt. Hier liegen in der Tat Schätze, deren Bedeutung die moderne Gegenwart kaum zu ahnen scheint. Hier weist der Denker Wege, die von Plotin, Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus über Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer in die Zukunft der Menschheitsentwicklung bedeutsam hinausführen. Von einer Kritik des Urchristentums, des Paulinismus, und ganz besonders des liberalen Protestantismus (S. 315—320) führt die Betrachtung, unter Einbeziehung der außerchristlichen Religionen, zu einer „Religion des Geistes“, welche das religiöse Bewußtsein und seine Ausstrahlungen in tiefem Zusammenhang mit den Grundergebnissen der Metaphysik zeigt. Wer da behauptet, der monistische Pantheismus lasse grundsätzlich keinen Raum für eine vertiefte Weiterbildung der Religion, möge diesen Abschnitt (S. 310—349) lesen, um sich vom Gegenteil zu überzeugen.

Nicht minder eindrucksvoll wirkt die Darstellung der Lehre vom Schönen oder die Ästhetik, die so stark mit spekulativen Ideen aus der Sphäre Hegels und Schopenhauers gesättigt ist und dabei doch den eigentümlich Hartmannschen Charakter in der engen Verbindung von Metaphysik und Empirie nicht verleugnet.

Endlich wird Hartmanns „Gesamtwerk und sein Platz in der Geschichte“ und „Hartmann und seine Zeit“ in zwei abschließenden Kapiteln erörtert. Das Werk des heute kaum noch gekannten Denkers wird gekennzeichnet nicht allein als die repräsentative philosophische Schöpfung des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts, die an philosophischer Tiefe und Vielgestaltigkeit die Leistungen der größten Zeitgenossen, Herbert Spencer und Wilhelm Wundt, überragt, sondern, darüber hinaus, als „das größte, umfassendste und vielseitigste Lehrgebäude, das die Geschichte der Philosophie kennt“ und als Gedankenbau, der „an äußerem Umfange wie an innerem Reichtum und Vielseitigkeit der Ausblicke“ unerreicht dasteht (S. 384). Seiner grundsätzlichen historischen Stellung nach aber wird dieser Philosophie ein besonderer Platz zuerkannt, indem durch sie innerhalb einer „mehr als zweitausendjährigen Geschichte des abendländischen Denkens“, in entsprechender Weise wie durch die Philosophie Platons

und Descartes', ein großer Wendepunkt und Einschnitt bezeichnet sei, der analog wie die Schöpfungen der beiden klassischen Vorgänger, „ein großes, völlig neues Zeitalter einleitet.“ (S. 395). Dieser historische Rang der Hartmannschen Leistung erhält seine Grundlage nach dem Verfasser dadurch, daß sie in dem wissenschaftlichen Ringen um Erkenntnis des „Wesens der Welt“, nach dem Scheitern aller Versuche, die Weltwirklichkeit als eine solche des „Bewußtseins“ zu bestimmen, als erste den von Leibniz eingeführten Begriff des Unbewußten in Gestalt des unbewußten Geistes „zum gemeinsamen, schöpferischen Quell der Natur und des Bewußtseins“ erhebt und diesen Gedanken auf allen Gebieten des Wissens erfolgreich durchgeführt (S. 397). Die kopernikanische Tat, die in der Erkenntnislehre Kant für sich in Anspruch nimmt, wird in der metaphysischen Weltbetrachtung Eduard von Hartmann zugeschrieben (S. 398—399). Das wechselnde Schicksal aber, das dieser philosophischen Schöpfung in der Öffentlichkeit zuteil geworden ist, wird im Schlußabschnitt des umfangreichen Buches in lehrreicher Weise dem Verständnis erschlossen: von dem gewaltigen Erfolg der „Philosophie des Unbewußten“ mit ihren acht Auflagen innerhalb eines knappen Jahrzehnts über die Zeit fast völliger Nichtachtung und Gleichgültigkeit (selbst beim Tode des Denkers, 1906!) bis zur modernen Gegenwart, in der Hartmannsche Gedanken aufs Neue empordringen und gewichtige Stimmen sich für die Bedeutung des zu Unrecht vergessenen philosophischen Lehrgebäudes einsetzen (S. 400—425). Die Gestalt Eduard von Hartmann selbst aber hebt sich bei Alledem ab, gekennzeichnet durch echt philosophische Züge. Er gehörte zu denen, die nicht um die Gunst des Zeitgeistes buhlen (S. 403—410). Und der Verfasser darf von ihm sagen: „Er hat den Mut zum Alleinstehen.“ (S. 43.)

Das ansehnliche Werk gestattet, bei seiner Eigenart, keine ganz einheitliche Beurteilung. Rückhaltlos ist das Verdienst anzuerkennen, das in der klaren und plastischen Darstellung des viel zu wenig beachteten Gedankenreiches Eduard von Hartmanns liegt. Das enge Verhältnis, welches der Verfasser zu diesem Gedankenreich und seinem Schöpfer besitzt, verleiht der Darstellung eine Wärme, die deren Wirkung auf den Leser bedeutsam zugute kommen könnte, wenn der Verfasser mit jenen Voraussetzungen zugleich eine historische Unbefangenheit und sachliche Überlegenheit verbände, die er in wesentlichen Punkten vermissen läßt. So erhält sein Buch (zum Schaden des mit ihm angestrebten Zieles) einen propagandistischen Einschlag, der die vielfach übersteigerten Lobsprüche des behandelten Denkers mit unreifen Invektiven gegen Geister von gleichem und höherem Range verknüpft und weniger wissenschaftlich als literatenhaft wirkt. Hier wäre Weniger Mehr gewesen! Den größten Tiefstand zeigt das Buch in seinen polemischen Ausfällen gegen Kant (z. B. S. 398—399, 401) und Nietzsche (vgl. oben!), die nicht nur literarisch subaltern, sondern in ihrer Saloptheit und Oberflächlichkeit wissenschaftlich unverantwortlich sind.

So wenig diese dunklen Flecken verschwiegen werden können, so wenig dürfen sie jedoch ein Hindernis bilden, dem Buche einen Erfolg zu wünschen, der noch vor dem bevorstehenden offiziellen „Freiwerden“ der Werke Eduard von Hartmanns, insbesondere aber nach demselben, zu gründlicher Beschäftigung weiterer Kreise mit ihnen führt.

Frankfurt am Main.

HEINRICH HASSE.

Werke von Julius Bahnsen in neuer Ausgabe.

1. Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen. Monographien aus den Grenzgebieten der Realdialektik. Unter Benutzung des Quellenmaterials und mit den Zusätzen letzter Hand herausgegeben und eingeleitet von Dr. Anselm Ruest. 1931. (XXVIII u. 144 S.)

2. Wie ich wurde, was ich ward. Nebst anderen Stücken aus dem Nachlaß des Philosophen. Nach dem von Rudolf Louis festgestellten und mit Noten versehenen Text durchgesehen und mit einem Vorwort neu herausgegeben von Dr. Anselm Ruest. 1931. (VI u. 271 S.)

3. Mosaiken und Silhouetten. Charakterographische Situations- und Entwicklungsbilder. Herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. Albert Görland. 1931. (XII u. 194 S.)

4. Beiträge zur Charakterologie, mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen. Mit Zusätzen aus dem Nachlaß neu herausgegeben von Dr. Johannes Rudert. Zwei Bände; noch in Vorbereitung.

Alle genannten Schriften im Verlage Johann Ambrosius Barth, Leipzig.

„Ich bin kein ausgeklügelt Buch,
ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch.“

Julius Bahnsen ist durch zwei Jubiläumstage (100. Geburtstag — 50. Todestag) augenblicklich in den Vordergrund getreten. Verschollen war sein Name freilich nie. Er hat seinen Platz in der Geschichte der Pädagogik (um mit Görland zu reden: Er gab kein Wissenschaftssystem der Pädagogik, aber ein Vademekum für die seelsorgerische Praxis des Lehrers und Erziehers) sowie in der Charakterologie, das ist in der Kunst, Charaktertypen und Temperamente mit künstlerischer Feinfühligkeit in der Sprache des Dichters und höheren Feuilletonisten abzubilden. Außer

dem galt er mit seinem trotzigen Beharren auf dem Widerspruch als ein auch Schopenhauer mit seiner Selbstentzweiung überbietender Pessimist. Wer sich mit der Tragödie beschäftigte, wußte (nicht nur durch Volkelt) von diesem schonungslosen, nichtsverhüllenden Nihilismus. — Während Hegels optimistische Lehre (alles ist vernünftig) von der Auflösung des Gegensatzes in Fortschritt und Synthese bei seinem 100. Geburtstag gewürdigt wurde, konnte man auch seines Antipoden und Kritikers gedenken, der bei der Antithese stehen bleibt. Mit dem jungen Deutschland, wie dieses tätiger Tagesarbeit zugewandt, lehnt er sich auf gegen das „System“ Hegels. Wie Schopenhauer scheint er mir aber auch der Romantik (Ironie — Jean Paul — Entdeckung des Unbewußten) nicht fern zu stehen.

Aber wie sollte ein Autor nicht versinken, dessen Werke ganz unzugänglich sind. Mit welchen Mühen und Kosten war es verbunden, ein Bahnsenbuch kurzfristig zu leihen? Nun versuchen es seine Anhänger anläßlich der Jubiläen mit einer neuen Ausgabe, und es muß sich zeigen, ob es sich bei den schweren Zeiten lohnt und ob Bahnsen solcher Mühe wert ist. Meines Erachtens ist dieses der Fall; aber eine weitere Verbreitung scheint mir nur möglich durch eine billigere Ausgabe: Für den angekündigten Preis der Charakterologie kann man sich bei Reclam Schopenhauers sämtliche Werke kaufen.

Von den Schriften Bahnsens sind vier neu herausgegeben, womit aber wohl die geplante Herausgeberebertätigkeit noch nicht erschöpft ist. Dem Pädagogen und Charakterologen widmen sich Rudert mit den „Beiträgen zur Charakterologie“ 1867 und Görland (Hamburg) mit den „Mosaiken und Silhouetten“. Dr. Anselm Ruest, als überzeugtester Jünger feurig werbend, wählt sich den Philosophen mit der Monographio aus den Grenzgebieten der Realdialektik „Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen“ (ungefähr gleichzeitig mit den „Silhouetten“ 1877 verfaßt) mit Zusätzen und einer philosophischen Einleitung, die die Parallelentwicklung von Metaphysik und Ästhetik bei B. darlegt. Außerdem gab er die Selbstbiographie „Wie ich wurde, Was ich ward“ mit einigen Aufsätzen heraus, die zum Teil aus dem Nachlaß stammen, zum Teil aber bereits gedruckt vorlagen.

Um mit der letzteren Schrift zu beginnen, so kann man hier wohl eine Änderung wünschen derart, daß die Selbstbiographie für sich steht und die Aufsätze anderweitig verteilt untergebracht werden.

Ich würde als I. Band (womit gleichzeitig eine gewisse Kritik gegeben sei) etwa empfehlen, die Selbstbiographie, wie sie von R. Louis (München) erstmalig herausgegeben wurde. Louis hat diese für die Presse noch nicht fertiggestellten Blätter für den Druck etwas zurechtgesetzt. Bahnsen erzählt von seiner Heimat, seinen Vorfahren, seiner Lehrertätigkeit und seinem öffentlichen Wirken, von Schopenhauer und Hartmann, von seiner schriftstellerischen Existenz und Eigenart. Louis hat selbst dazu eine Einführung geschrieben, die mir durchaus lesenswert erscheint; be-

sonders wird über die Nachwirkung Bahnsens berichtet, besonders eingehend über das Verhältnis zwischen Hartmann und Bahnsen (das etwas an Grabbe und Immermann erinnert). Außerdem sollte das Bild Bahnsens mit dem etwas wirren Haar, den weichen Zügen seines Antlitzes, den fragenden, etwas verträumten Augen nicht fehlen. Unter den (poetisch wertlosen) Gedichten beginnt ein Gedicht „Am Grabe Schopenhauers“:

Es ist ein Sonntagmorgen,
zur Kirche wallfahrtet der Christ,
ich aber such' wo geborgen
meines Meisters Leichnam ist.

Diese (gekürzte) Einführung könnte ergänzt werden durch den teilweisen Wiederabdruck der Münchner Dissertation von P. Fechter 1906, was die Darstellung der Lehre, auf die Louis nur kurz eingeht, betrifft — Grundlagen der Realdialektik (mit einem wertvollen bibliographischen Anhang!). Besonders wenn die „Realdialektik“ fehlt, wäre eine solche klare und sichere Führung zu wünschen, die auch das Verständnis der Einleitung von Ruest erleichtern würde. Fechter stellt B. zu Hegel und zeigt auch die Unterschiede von Schopenhauer: B. verhält sich mit seinem Individualwillen zu Schopenhauer, wie etwa Leibniz' Monaden sich zu Spinozas Alleinheitslehre verhalten. Auch in bezug auf Raum und Zeit, die Subjektivität der Anschauungsformen, Kausalität als bloße Form des Verstandes, denken sie verschieden. Fechter erläutert die Grundlagen der Realdialektik und gibt dann folgende Zusammenfassung (S. 59):

„Auf dieser Grundlage baut sich das weitere System der R.-D. auf, zunächst die Ethik, auf der bei einer individualistischen Willensmetaphysik naturgemäß das Hauptgewicht liegen muß — die Lehre von der Wechselbeziehung zwischen Selbstbehauptung auf Kosten anderer und der Selbstbeschränkung zugunsten anderer, in welcher Form hier die R.-D.-Zweiheit vortritt; ferner die Ästhetik, in der auch die R.-D. Raum gewinnt für die aus der Metaphysik vertriebene Idee — wo (um ein Zitat aus „Das Tragische“ etc. vorwegzunehmen) „Der Wille im Schönen mittels seiner Grundeinheit über seine fundamentale Selbstentzweiung sich selbst belügt, im Tragischen sich als Selbstentzweiten erkennt und im Humor die eigentliche Zweiheit wider sich selbst kehrend und den Geist siegreich wider das Gewollte stellend, sich über sich selbst erhebt“, und schließlich die Geschichtsphilosophie und damit die Eschatologie der R.-D., indem sie sich noch einmal gegen den Meister wenden muß, obwohl sie gerade in diesem Punkt seines Systems ihren Anfang genommen hat.“ — Die innere Erlösung durch Willensaufhebung erkennt B. nicht an. Oder S. 47: „In allem, vom Größten bis zum Kleinsten, finden wir dieses polarische Auseinandertreten in reale Widersprüche, am schroffsten in dem, wovon die gesamte R.-D. ihren Ausgang nahm: In unserer eigenen Persönlichkeit, im Bewußtsein, dessen Grund-

wesen das paradoxe Merkmal der Zweieinigkeit kennzeichnet — ein Ich, in dem ein Meer von Widersprüchen und ein Abgrund von Schmerzen uns entgegentritt — Geschöpf Gottes und Schöpfer jeder Gottheit —, so stellt es sich dar als R.-D.-Paradestück und in seiner Unfaßbarkeit für das logische Denken wie in seiner realen Greifbarkeit zugleich als der beste Beweis für die Unfähigkeit des Denkens, allein von sich aus die Welt erklären zu wollen.“ Die Konsequenz, meint Fechter, ist immer fördernd — und so könne auch ein großer Irrtum wirken. Mit Recht bezeichnet Volkelt Bahnsens Philosophie als „Gesinnungsglaube“. Man hat Bahnsen wohl als pathologisch bezeichnen wollen. Er selbst beschreibt der blinden Mißverständnisse Gewalt, sein vergebliches Hoffen auf eine akademische Lehrkanzel, bezeichnet sich selbst auch als Kreuzschnabel, die R.-D. zwingt ihn, die Gedanken quer zu legen.

Werden die Aufsätze anders verlegt, so würde dieser I. Band an Umfang kaum den jetzigen übertreffen.

Als II. Band kämen in Betracht die Beiträge zur Charakterologie, die Dr. Rudert herauszugeben beabsichtigt, aber dieser Band erleidet durch Krankheit eine Verzögerung. So haben wir zunächst nur die Fortsetzung „Mosaiken und Silhouetten“, die Dr. Görland, Hamburg, mit einer Vorrede begleitet. G. urteilt: B. denkt individuell aus konkreter Anschauung heraus — in der Kleinstadt eingengt, ist er dadurch Virtuose der Kleinkunst geworden und hält sich, ein Freier im Gehäuse des Humors, die unliebsame Umgebung vom Leibe (worin zugleich eine praktische Anwendung für den Sinn des Humors wirksam wird). G. preist B.s nach Farbe, Dynamik eminent wandlungsfähiges Wort. Auch B. nimmt das Wort zu einem Vorwort: Wegen der weiblichen Leser habe er den populären Ton dem schwer wissenschaftlichen vorgezogen; er wolle keine Systematik schreiben. Er behandelt in 19 Aufsätzen z. B. den Helden, den Biedermann, den Verstockten, die Temperamentstugenden und zweimal in verschiedener Beleuchtung die Laune, was für seinen kapriziösen Geist wieder charakteristisch ist (dies Schwanken zwischen Tragik und Humor — der Dyskolos). Hier könnten hinzugefügt werden aus dem Nachlaß die charakterographischen Skizzen, die andere Willensfigurationen des Individuellen abbilden: Das reine Herz z. B. (das die innere Seelenharmonie weit über sexuelle Bezogenheiten stellt), die Unheilbaren mit der Grellheit der Widerspruchszonen an den Grenzen des Wahnsinns (Einheit des Humoristischen und Dämonischen).

Die Herausgebertätigkeit Anselm Ruests zeigt sich am förderndsten bei der Monographie aus den Grenzgebieten der R.-D. „Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen“ unter Benutzung des Quellenmaterials und mit den Zusätzen letzter Iland (erschienen ungefähr gleichzeitig mit den „Silhouetten“ 1877). (Ich empfahl diese Schrift nicht von Bahnsen herkommend, sondern vom Begriff Tragikomödie her darauf stoßend, ohne von der gleichzeitigen

Erfüllung durch Ruest etwas zu ahnen.¹⁾ R. kann Zusätze aus dem Nachlaß in reicher Fülle geben, wie sie B. in vier Jahren niedergeschrieben, die die Schrift fast um ein Viertel erweitern; und auch in der Abhandlung, die er als Einleitung beisteuert „Zur Parallelentwicklung von Bahnsens Metaphysik und Ästhetik“ kann er Ungedrucktes dank Bahnsens noch lebender Tochter Minnita heranziehen: Die Tübinger Dissertation und eine Abhandlung „Zur Ästhetik“. Das dialektische Sein Bahnsens, das sich aus ewig antagonistischem Sein und Nichtsein zusammensetzt, dies Spaltungsvermögen, habe sich intuitiv erschlossen. Wozu Schein und Sein unterscheiden, wenn alles nihil ist, könnte man fragen; aber hier ist Schein und Sein in einem. Die R.-D. lehrt den ästhetischen Eindruck als reale Macht, zwar als Wahn, aber nicht als leeren Wahn begreifen. Die ästhetische Kategorie Tragik reicht über den Bereich der Kunst ins Ethische. So verschmilzt das Zentrum des Humoristischen mit dem Zentrum des Seienden, also mit der Metaphysik. Dies eine Umschreibung des Titels! Diese tiefe Einsicht in das Wesen der Kunst, dies ewige Zugleich darin von Sein und Schein könnte vermuten lassen, daß die Kunst überhaupt als Urmutter für die Dialektik gedient habe, wobei für die kämpferische Tragik Shakespeare, für den skeptisch auflösenden Humor Jean Paul die Gewährsmänner sein würden. R. schildert nach neuen Quellen die folgerichtige Entwicklung B.s, seine Auseinandersetzung mit Hegel, Vischer, der ihn auch in der Kunstbetrachtung besonders beeindruckte. Man versetzte ihn unter die Materialisten; aber die naturwissenschaftliche Psychologie zeigte bereits Verwandtschaft mit dem Willensphilosophen Schopenhauer, von dem er auch den allerinnigsten Zusammenhang zwischen Humor und Pessimismus entnommen haben will. Das Erhabene bietet eine echte Antinomie. Er hatte in Schopenhauers intellektueller Kontemplation (interesselose Anschauung) den Rest eines falschen Dualismus gesehen und die Priorität des Willens, der letzten Endes auch am Ästhetischen seine Freude habe, gerettet. Der Wille bleibt in allem das Prius, auch für das Dasein der Idee.

Dieses Nebeneinander von Gegensätzen und Ineinander von Widersprüchen (Tragikomödie) zieht ihn zu Jean Paul und Shakespeare; gerade darin erscheint er als moderner Geist — als Synthese von Nietzsche und Tolstoi —, als Vorahner der modernen Kunst, auch des Häßlichen (im Gegensatz zum Klassizismus).

Tragik und Humor sind im Kern identisch, in Auffassung und Gestaltung entgegengesetzt, wie stoffschwere Materie und drucklose Elastizität des rein Expansiven.

Außer den zahlreichen Beispielen, die B. von der Kollision der Pflichten, von der überall waltenden unentrinnbaren Tragik, diesem ewigen Gesetz des Weltenganzes nicht nur in der Kunst, im Leben überhaupt gibt; von dem Humor der — wie es in den Anmerkungen heißt,

¹ Vgl. XVIII. Jahrb., S. 214 ff.

in der Selbstbesinnung besteht, „welche über dem logischen Antagonismus des Widerspruchs siegreich sich erhebend, freien Geistes die Tatsache, daß jene Selbstverwirklichung ebenso schon eine Selbstvernichtung sei, attestiert und — belächelt“ (romantische Ironie) — ist noch einmal auf Shakespeare hinzuweisen. Der moderne Geist mit seinen jedenfalls auch heute noch klaffenden Widersprüchen ahnte gerade hinter diesem Komisch-Tragischen und Tragikomischen das Weltproblem überhaupt. Hier würde ich hinzufügen als Anhang den Aufsatz „Charakterzüge aus Shakespeares Frauenwelt“, aus der immer je zwei gegenübergestellt werden, — wo er sich gegen die logisch errechnende Weisheit wendet, die mit den Widersprüchen nicht fertig wird. Tragik und Humor sind in ihrer Wurzel identisch (das Gegensätzliche), die Tragikomödie ist ein Januskopf, an welchem Thaliens und Melpomenes Masken mit dem Ohr sich berühren. Er spricht von einem Lapsus der Idealzerstörung: unterscheidet Tragikomödie, welche Lächerliches gibt aber es ist zum Weinen — und die Komitragödie, welche Trauriges gibt aber es ist zum Lachen (man vergleiche dazu Hebbels Erklärungen im „Trauerspiel auf Sizilien“).

Shakespeares modern-romantische Kunst wird der klassischen allzu vereinfachenden gegenübergestellt; man könnte vielleicht sagen: Die verzerrte Linie dem hellenischen Gleichmaß. Und gerade darin liegt eine gewisse Überlegenheit, die diese Einstellung verleiht: Der reife ernüchterte Mann hält die Ideale fest, auch im Wust und in der Häßlichkeit des Alltags — den überlegenen Geist macht seine Weltverachtung fähig, dem Weltenhaß seinen vergifteten Stachel abzustoßen.

Mit diesem letzteren Satz sind wir schon im Gedankenkreis der Aufsätze „Subjekt. und objekt. Nihilismus“ und „Zur Verständigung über den heutigen Pessimismus“, die vielleicht mit dem Pessimistenbrevier vereint werden könnten, während die Charakter. Skizzen einen Anhang zu Band II und III bilden könnten. Dann würden zu den vier Bänden, die vielleicht genügen würden, hinzutreten ein V. und VI. Band. Band V würde also enthalten das „Pessimistenbrevier von einem Geweihten — Extractum vitae“ —, erschienen 1879, in 2. Auflage 1881, Theodor Griebel in Berlin. (Fr A. Lange, der Philosoph der Geschichte des Materialismus und gleichaltrige Zeitgenosse B.s, zeigt sich in vielem, in dem publizistischen Eingreifen in öffentliche Fragen, in der Skepsis, in der unruhigen Problematik, artverwandt. Er hat eine Streitschrift herausgegeben, in der er für jede autoritative Wahrheit eine Wolke von hervorragenden Zeugen anführt, die das Gegenteil behaupten, — auch ein Beweis für die Widersprüche, für die Tragikomödie der Kritik.)

B. bleibt im Bann des Rätselhaften: Die Wahrnehmung des Widerspruchs ist nun einmal das Perpetuum mobile alles Denkens — das Unvereinbare ist der Begriff des Menschenwesens. Den Nihilismus unterscheidet er nach den Gesichtspunkten subjektiv und objektiv, popu-

lär und wissenschaftlich. Und in „Verständigung über den heutigen Pessimismus“ heißt es: An sich verträgt sich Pessimismus mit Kampfesmut wie mit resigniertem Sichbescheiden. Er bekämpft durchaus eine oberflächliche und weichliche Auffassung und findet hier eine starkgeistige Haltung. Die Beleuchtung unter höheren allgemeinen Gesichtspunkten hat eine lösende Wirkung.

Es steht der Anerkennung in philosophischen Fachkreisen entgegen, daß B. immer auf eine R.-D. hinweist, die aber noch gar nicht erschienen war und deren Ms. sich im Pulte des Verfassers befand. Immer wirft man ihm seine Neigung zum Aperçu, seine schwebende, schillernde Ausdrucksweise vor, die nicht zu verkennen ist (z. B. bei der Tragikomödie und bei der Beurteilung des Pessimismus). Er hat selbst eine Erklärung seiner Schreibweise zu geben versucht; er hat eben auch die Fehler seiner Vorzüge, er entschwebt wie ein Falter, den man festnageln will. Seine Abneigung gegen das Logische geht zugleich gegen das System. Aber er muß nun doch das Alogische, Intuitive philosophisch begründen, damit man sich über die Grundlagen mit ihm auseinandersetzen kann. Daher würde den Beschluß bilden — zumal wenn eine Darstellung der Lehre durch Fechter oder Louis im I. Band nicht erfolgen würde — eine Ausgabe der Realdialektik, worüber mir indessen nichts bekannt ist. Doch scheint sie mir nicht in Aussicht zu stehen, wenn Ruest urteilt: „Wir haben es mit dem zwar großartig ausführlicheren, im Kern aber doch der Induktion gerade nicht entratenden Versuch eines apagogischen Beweises zu tun, während der auch positiven Grundidee keine wesentliche neue Verstärkung erwächst.“

Über die „Vorarbeiten“ heißt es: „sie sind es nicht oder sie sind es doch heute nicht mehr“. Und auch das ist nun wieder ein Paradoxon — und auch das ist nun wieder echt Bahnsen!

München.

OTTO NIETEN.

Konrad Pfeiffer, Das Bild des Menschen in Schopenhauers Philosophie. An der Hand der Texte dargestellt und erläutert. Berlin und Leipzig, 1932, Walter de Gruyter & Co. (224 S.)

Das „hunderttorige Theben“ der Philosophie Schopenhauers kann von allen Seiten betreten, auf den verschiedensten Wegen durchforscht werden: von jedem systematischen Ausgangspunkt her, mit den vielfältigsten methodischen Mitteln. Wenn Schopenhauers System selber, wie es in der „Welt als Wille und Vorstellung“ vor uns liegt, das von Kant formulierte Problem des Gegensatzes von Erscheinung und Ding an sich zum Leitfaden wählt, so lag in der genialen Entstehungsart dieses Systems doch zugleich eine Fülle anderer Möglichkeiten systematischen Auf- und Ausbaus beschlossen, der gegenüber der von Schopenhauer bei der Aus-

arbeitung gewählte Weg mehr durch historische Zufälligkeit als durch immanente Notwendigkeit bedingt erscheint. Ja, Schopenhauers eigene ihn zum Philosophieren treibende Motive sind, wie die Jugendaufzeichnungen und die „Erstlingsmanuskripte“ ergeben, zwar vielfach verschlungen, aber gewiß nicht gerade diejenigen Kants gewesen. Diese Tatsache und zugleich die ihr entsprechende aphoristische Form der Entstehung wie des Ausbaus von Schopenhauers Gedankenstadt ermöglichen den Versuch, sie einmal durch ein anderes Tor zu betreten oder — in anderem Gleichnis — sie in Aphorismen als ihre ursprünglichen Bausteine aufzulösen und sie auf neuem Fundament aus solchen Bausteinen neu zu errichten. Einer gewissen Gewaltsamkeit wird die Ausführung dieses Versuchs nicht ermangeln können: das nun einmal historisch geheiligte System wird zerschlagen, Zusammengehöriges wird zugunsten eines anderen Zusammenhangs auseinandergerissen, viel wichtiges Material bleibt unverwandt, weit Getrenntes wird in eine zunächst befremdende Nachbarschaft gebracht. Von solchen prinzipiellen Bedenken abgesehen, wird doch jeder derartige Versuch legitimiert erscheinen, der zu jener gedanklichen Geschlossenheit, jener Einheit in der Fülle gelangt, die nun einmal das Ziel alles philosophischen Triebes ist, und der zugleich in dem errichteten Neubau bei aller strukturellen Verschiedenheit den seelischen und gedanklichen Gehalt des alten konserviert, ja ihn unter neuem Blickpunkt neu entdecken und bisweilen sogar tiefer erfassen läßt.

Unter dieses Kriterium gestellt, darf der vorliegende Versuch Dr. Pfeiffers als vollgelingen gelten. Er wählt zum Ausgangspunkt den gerade neuerdings wieder belebten und außerordentlich fruchtbaren Gedanken einer „philosophischen Anthropologie“, der schon im platonischen „Theaitetos“ (147 b) als der eigentliche Inhalt alles Philosophierens hingestellt worden ist: nichts weiß der Philosoph noch will er wissen von diesem oder jenem Einzelmenschen, vom Nächsten und Nachbarn; „was aber der Mensch an sich sein mag (τί δέ ποτ' ἔστιν ἄνθρωπος), was einem solchen Wesen von Natur zu tun oder zu leiden bestimmt ist, das sucht er und läßt er zu durchforschen sich Mühe kosten“ — ein Gedanke, den auch Schopenhauer selber einmal, am Anfang des 1. Bandes der „Parerga“, für die Quintessenz philosophischen Bestrebens erklärt. Und in der Tat ist schließlich alle „Welt“-Weisheit nichts anderes als ein Wissen um den in diese Welt hineingestellten Menschen.

In vier großen, auch ihrerseits durch nicht so sehr logisch wie künstlerisch-erlebnismäßig bestimmte Kapitel gegliederten Hauptteilen: „Des Menschen Erdenlos“, „Die ewige Idee des Menschen“, „Grade des Menschentums“ und „Moralische Bedeutung des Menschenlebens“, gruppiert der Verfasser Schopenhauers physiologische, psychologische, ethische und metaphysische Gedanken über den Menschen in ihrer originalen, aber wieder in Aphorismen aufgelösten Form zu einer

philosophischen Anthropologie, und das entstehende Bild des Menschen gewinnt einen Reichtum an Zügen und eine Ausdruckskraft, die überraschen und beglücken. Der Herstellung völliger Geschlossenheit müssen freilich kurze einleitende Bemerkungen zu jedem der Hauptteile wie zu jedem der einzelnen Kapitel dienen; doch das hierin liegende Zugeständnis dürfen wir zugleich um der damit gegebenen knappen und treffsicheren Kommentierung willen begrüßen, die Brücken schlägt, Mißverständnisse hinwegräumt, und das Buch für alle diejenigen, die Schopenhauers Geisteswelt noch nicht kennen, zu einer handlichen und reizvollen Einführung, einer Hinführung zu den Quellen macht. Diese Einleitungen ebenso wie das schöne Vorwort, die Quellennachweisungen am Ende (leider nur nach der Frauenstädtischen, hilfsweise nach der Grisebachschen Ausgabe) und die ganze kompositorische Arbeit zeigen den Verfasser von neuem als den kenntnisreichen, hingebenden, von der starken Wärme des eigenen Erlebnisses durchglühten Schopenhauer-Jünger, als den die Leser unserer Jahrbücher und seiner früheren Aphorismensammlungen aus Schopenhauer (1925 bei Kröner, 1927 bei Reclam) ihn lange kennen.

Jedem Kapitel ist illustrierend ein kurzes Motto von Goethe vorangestellt, jeweils in knappster Form das Kernproblem der folgenden Aphorismen umreißen und zugleich die nahe Verwandtschaft genialer Intuition bei noch so verschiedener Lebenshaltung und Geistesrichtung erweisend. Dem ganzen Buche als Titelbild aber dient eine treffliche Wiedergabe der wenig gekannten Photographie des Philosophen aus dem August 1850 (Original im Schopenhauer-Archiv, vgl. XVI. Jahrbuch, S. 240); nicht nur Schmuck, sondern Symbol: denn das Bild des Menschen überhaupt, wie es Ausstrahlung der lebendigen, alles Menschliche mit Leidenschaft durchlebenden Persönlichkeit seines Schöpfers war, wird für den historischen Blick mit Notwendigkeit auch zu einem Bilde Schopenhauers selber, nicht als des „allgemeinen Menschen“, sondern als eben dieser scharf ausgeprägten Individualität mit ihrem Glück, ihrem Leid, ihrer Sehnsucht. Und wo immer dem Bilde des Menschen die Allgütigkeit abgehen mag, nimmt es die Porträtzüge Schopenhauers an. Ihn, und gerade ihn, wird man aus diesem Bilde kennen und — sofern auch nur eine Spur seelischer Verwandtschaft vorhanden — lieben lernen können, jenseits alles bloß Biographischen. Und wenn dem Kapitel „Physiognomik“ das Goethe-Wort vorangestellt ist:

„Man soll über niemand reden, den man nicht persönlich gesehen hat“
— so gewinnt uns dies Wort den Sinn einer Mahnung an jeden, der über Schopenhauer mitreden will. In diesem Buche wird er ihn von Angesicht erblicken können.

Zur Farbenlehre :

1. Goethes Farbenlehre. Herausgegeben und eingeleitet von Hans Wohlbold. Jena, 1928, Eugen Diederichs. (557 S.)

2. Martin Gebhardt, Goethe als Physiker. Ein Weg zum unbekanntem Goethe. Berlin, 1932, G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung. (163 S.)

3. Wilhelm Ostwald, Goethe, Schopenhauer und die Farbenlehre. 2., durchgesehene Auflage. Leipzig, 1932, Verlag Unesma G. m. b. H. (145 S.)

4. Carry van Biema, Farben und Formen als lebendige Kräfte. Jena, 1930, Eugen Diederichs. (213 S.)

Goethes Farbenlehre und die in ihrem Gefolge — aber auch in ihrem Schatten — stehende Farbenlehre Schopenhauers bilden immer noch ein unkämpftes Kapitel der Geistesgeschichte, scheinen aber eben darum berufen, einer Zeit, die aus dem dogmatischen Schlummer des 19. Jahrhunderts, einer sich allein als Wissenschaft gebärdenden mechanistischen Denkweise, zu erwachen beginnt, die Fermente zu liefern zu einer Revision der überkommenen naturwissenschaftlichen Methoden und Prinzipien. Hierzu können die vorliegenden, hier nur kurz anzuzeigenden und zu charakterisierenden Publikationen in verschiedenen Richtungen beitragen.

Vor allem die Sonderausgabe von Goethes Farbenlehre selber, die Diederichs schon vor vier Jahren veranstaltet hat, die aber gerade in dem nun beginnenden Goethe-Jahr dankbare Leser finden wird, weil sie dem schmerzlich fühlbaren Mangel der verbreitetsten Goethe-Ausgaben, gerade dieses Hauptwerk Goethes nicht zu enthalten, dankenswert und in würdiger Form und Ausstattung abhilft. Daß auch sie freilich den großen historischen Teil, die „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre“, nicht mitumfaßt, bleibt zu bedauern. Denn hinter diesem bescheidenen Titel verbirgt sich eine außerordentliche, noch nicht annähernd ausgeschöpfte und fruchtbar gemachte Leistung Goethes, die Skizze einer „Geistesgeschichte des Abendlandes“, wie die Verfasserin des an vierter Stelle hier angezeigten Buches mit Recht bemerkt. Diesem Verlust steht aber der Gewinn gegenüber, den der Leser durch die ausführliche und verständnisvolle Einführung Hans Wohlbolds in die psychologischen und weltanschaulichen Fundamente von Goethes Naturstudien und damit seiner Farbenlehre erfährt. „Die Farbenlehre der physikalischen Optik ist prinzipiell etwas ganz anderes als die Farbenlehre Goethes, und jede Kontroverse muß von vornherein unfruchtbar bleiben, wenn sie die grundsätzlichen Standpunkte der Gegner nicht be-

achtet und einen mit dem andern verquicken will.“ Dieser Satz rührt an den Kern des Problems und bedürfte nur insofern der Ergänzung, als „die physikalische Optik“ darin als etwas Bleibendes, in Prinzipien und Methoden ein für allemal Gesichertes vorausgesetzt wird, während es sich tatsächlich nur um die von Newton begründete und in ihrer Vorstellungsart trotz aller Umbildungen noch heute geltende mechanistische Optik handelt, deren Überwindung durch eine mit anderen Denkmitteln operierende Wissenschaft der Zukunft unter der Ägide Goethes gerado auch von Physikern schon gesehen und gefordert worden ist.¹

Jedenfalls kann diese Ausgabe mit der Gelegenheit auch den Anreiz geben, Goethe selber an der Quelle zu studieren. Erst wer dies getan — wobei die mitgegebenen 23 farbigen und 8 schwarzen Tafeln sowie kurze Erläuterungen am Schlusse des Buchs eine wertvolle Hilfe sind, wird eigenes Urteil gewinnen und der mancherlei, berufenen und unberufenen, Kritik an Goethe selber kritisch begegnen können. Erst auf Grund solcher Studien wird auch Schopenhauers Farbenlehre (in ihren drei Fassungen von 1816, 1830 und 1854 zugleich im VI. Bande der Deussen-Piperschen Schopenhauer-Ausgabe von Franz Mockrauer herausgegeben) mit den Ergänzungen im II. Bande der „Parerga und Paralipomena“ (Kap. VII) voll verständlich sein und ihre Verwandtschaft wie ihre Gegnerschaft zu Goethe erschließen.

Zu den berufenen Kritikern aus dem physikalischen Lager gehört Martin Gebhardt, dessen Verdienst darin besteht, in didaktisch geschickter Form, einfach und anschaulich, ebenfalls an der Hand von Farbtafeln und von Zeichnungen, Goethes Gedanken zur Physik, vor allem aber zur Farbenlehre allen denen zu vermitteln, die lieber aus zweiter als aus erster Hand empfangen und sich mit elementaren Kenntnissen begnügen wollen. Das Buch ist aus dem Schulunterricht erwachsen und wird diesem vor allem erneut dienen können. Auch Gebhardt freilich meint noch, in dem Streit „Goethe oder Newton“ Stellung nehmen zu müssen, und tut dies als Physiker *pro* Newton, besitzt immerhin Verständnis und Liebe für Goethe genug, um auch diesem und seiner völlig anderen Blickeinstellung gerecht zu werden. Die Beschränkung des Buchs auf Goethe den Physiker bedingt freilich eine Gefahr, weil Goethes physikalische Einsichten, zumal in seiner Farbenlehre, Anwendungsfälle einer vor allem an der organischen Natur orientierten Naturauffassung („Polarität und Steigerung“) waren. Doch ist der Verfasser sich der hier liegenden Gefahr bewußt gewesen, wenn er in seinem Vorwort

¹ Hier ist ehrend des am 3. Mai 1919 wegen politisch links gerichteter Einstellung ermordeten Münchener Physikers Prof. Karl Horn zu gedenken und seines 1914 mit dem Buch „Goethe als Energetiker“ begonnenen, dann während der Kriegsjahre im praktischen Unterricht und in den Jahrgängen 31—34 der „Technischen Mitteilungen für Malerei“ fortgeführten Kampfes für Goethesche Prinzipien in der Physik.

bemerkt, daß der Physiker Goethe sich nie vom Physiologen, vom Psychologen, vom Metaphysiker und vom Dichter trennen lasse: „Es wird immer mißlingen, wenn man Goethe, den urlebendigen, mit dem Seziermesser zergliedern will. Alles in ihm erklingt wie ein großer Akkord, der zur Disharmonie wird, wenn man ihm einzelne Töne nimmt.“ — Mit diesem Vorbehalt wird man das Buch mit Nutzen lesen.

Zu den unberufenen Kritikern aber müssen wir den Träger des am weitesten bekannten Namens rechnen: Wilhelm Ostwald, und es ist psychologisch interessant, zu sehen, wie umfangreiche eigene Gelchrtensarbeit, gerade auf dem leuchtenden Felde der Farben und für Zwecke der Farbentechnik, blind gemacht hat für geistiges Schöpfungstum und weltanschaulich vertiefte Naturerkenntnis auf dem gleichen Felde. Das Buch ist ein fast unveränderter Abdruck seiner 1. Auflage von 1918, die in unserem VIII. Jahrbuch für 1919 (S. 185) bereits eine kurze kritische Würdigung erfuhr. Wie damals besteht es zum Glück überwiegend (rund 75 Seiten) aus wörtlichen Anführungen aus Goethe, aus Schopenhauer, und aus dem Briefwechsel beider, im übrigen aber aus unzulänglicher Darstellung und dogmatisch gebundener, überheblicher Kritik. In den vergangenen dreizehn Jahren ist dem Verfasser nichts Neues mehr zum Thema eingefallen, und er hat sich auch nicht die Mühe genommen, zu lesen, was etwa über seinen Gegenstand geschrieben worden. Er ist ein Fertiger. Geändert sind nur wenige Worte; sachlich eingeschränkt nur ein Irrtum, nämlich der: Goethe habe kein Griechisch verstanden. Ganz fallen durfte dieser Irrtum nicht; denn er muß den Vorwand hergeben zu der Unterstellung — die überdies dem Abdruck des Briefwechsels zwischen Goethe und Schopenhauer als Kapitelüberschrift dient und in zwölf Seitenüberschriften wiederkehrt —: Schopenhauer habe aus „Philologischer Eitelkeit“, um Goethe zu imponieren, in seine Briefe griechische Zitate eingeflochten! (Wohlgemerkt: deren finden sich in den neun, zum Teil sehr großen Briefen im ganzen zwei!)

Hiermit ist zugleich das Ethos charakterisiert, aus dem heraus dies Buch komponiert ist, und das vielleicht den letzten Schlüssel liefert zu der in ihm sich bekundenden Verständnislosigkeit für Eigenart und Eigenwert der Leistungen eines Goethe und eines Schopenhauer. Keine Pietät gegen Alter und Verdienste darf hindern, dies einem Autor gegenüber auszusprechen, der selber jeglicher Pietät ermangelt, bis über die Grenze des einfachsten guten Geschmacks hinaus. Denn nur so ist es doch wohl zu bezeichnen, wenn Ostwald an dem herrlichen, inhaltlich auf Plotinos zurückführenden Goethe-Wort

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“

heute noch wie vor achtzehn Jahren unverändert folgendermaßen Kritik

übt: „Statt: Wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken, kann man mit gleichem Rechte fragen: wär' nicht das Auge tintenhaft, wie könnten wir die Schrift erblicken, oder irgendeinen anderen Satz von gleicher «Tiefe».“ — So sieht der neudeutsche „Naturphilosoph“ aus, der über Goethe und Schopenhauer zu Gericht sitzt.

Von dieser unerfreulichen Erscheinung fort wenden wir uns schließlich gerne dem vierten der angezeigten Bücher, von Carry van Biema, zu, in welchem eine Künstlerin aus selbständiger Erlebnis kraft heraus und zugleich in dankbarer und freudiger Anerkennung der von anderen gelegten Grundlagen dem Künstler und dem Kunstfreund, aber auch dem Psychologen und dem Philosophen eine hochanregende Gabe bereitet hat. Reiche Kunsterfahrung, feines psychologisches Verstehen, lebhaftes Temperament und sprachliches Gestaltungsvermögen treffen zusammen, um, unterstützt durch einen vielartigen und technisch vollendeten Bilderschmuck, aufhellend und erwärmend zugleich einzuführen in die rätselhaften Wirkungen von Form und Farbe. Das Buch ist — nicht nur in seinem ausdrücklich der Goetheschen Farbenlehre gewidmeten zweiten Teil — durchaus im Sinne Goethes geschrieben. Schopenhauers Farbenkreis wird illustriert, seine Zusammenarbeit mit Goethe und die Trennung von ihm pietätvoll erwähnt. Der dritte Teil macht uns mit der auf Goethe aufbauenden Harmonielehre des Malers Adolf Hölzel bekannt.

Hier ist kein Dogmatismus, hier sind treue Sachhingegenheit, zarte Einfühlung, kritische Besonnenheit und metaphysische Tiefe zugleich am Werke. Und wenn Ostwald selbstgefällig glaubt, dazu beigetragen zu haben, daß die Akten über den „Fall“ Goethe und Schopenhauer „endlich geschlossen werden können“, so bekennt unsere Verfasserin am Schluß ihres Vorworts unter dem Stichwort „Kein Endgültiges“: „Mein Buch will und kann kein Erschöpfendes und Absolutes sein, sondern nichts anderes als eine Anregung zum selbständigen Denken und Schaffen und zu neuartiger Verwertung ewiger Wahrheiten.“ — Wieviel vertrauenerweckender ist, aber auch als wieviel fruchtbarer erweist sich diese Bescheidenheit gegenüber jenem toten Besserwissen! Nichts ist fertig, alles im Werden, auf ewigen Grundlagen erwächst Neues, wie im Reich der Natur, so in dem des Geistes. Und bei aller den Leser bannenden Zeitentrannenheit, welcher dies Buch entstammt, läßt die Verfasserin — gewiß auch in Goethes Sinne — es in das Bekenntnis ausklingen, wir Heutigen dürften „aller Not und allen Hindernissen zum Trotz froh sein, in dieser gewaltig bewegten Zeit der großen Umwandlungen zu leben“.

Stettin.

HANS ZINT.

Anna Brandes, geb. Schlee, Adele Schopenhauer in den geistigen Beziehungen zu ihrer Zeit. Dissertation. Frankfurt a. M., 1930. (127 S.)

Die Beziehungen Adeles zum Geistesleben ihrer Zeit und dessen Trägern bilden neben dem eigenen künstlerischen Schaffen der Freundin Goethes den unter obigem Titel verborgenen Inhalt. 127 bedruckte Seiten zeugen von großem Sammeleifer. Das Goethe-Schiller-Archiv in Weimar und die Verlagsarchive der Brockhaus und Westermann sind ausgebeutet; die zeitgenössische Literatur ist bis ins kleinste berücksichtigt.

Vom alten Weimar gehen wir aus: Goethe und Adele. Gern lassen wir die Einzelheiten dieser für beide ehrenvollen Freundschaft an uns vorüberziehen. Nicht so wichtig — für die geforderte Vollständigkeit einer Dissertation jedoch gleich unerlässlich — ist Adeles Verhältnis zur deutschen Literatur: Klassik, Romantik, das „Junge Deutschland“. Je ein besonderes Kapitel haben Annette Droste und Immermann. Natürlich ist auch hier nicht alles neu, was wir erfahren. Das beste hat überall H. H. Houben vorweggenommen. Wiederholt finden wir die Verfasserin auf seinen Spuren, hie und da eine kleine Verbesserung anbringend, eine Ergänzung beifügend. Grund zum Verweilen finden wir nicht.

Adeles literarisches Schaffen wird liebevoll, zunächst bibliographisch verfolgt. Dann geht die Reise über Gedichte, Haus-, Wald- und Feldmärchen fort zu den Romanen: „Anna“ und „Eine dänische Geschichte“. Schließlich werden wir mit den Aufsätzen aus Italien bekannt. Trotz alledem will Adele und ihr Schaffen nicht recht Gestalt gewinnen. Der Stoff ist zu mannigfaltig, und Adele war zu vielseitig, um nicht zu sagen zu zersplittert, als daß ihr geistiges Porträt sich leicht zeichnen ließe. So kommt es, daß die starken Eindrücke aus Adeles Tagebüchern und aus Houbens Veröffentlichungen, um nur an unser Jahrbuch für 1929 zu erinnern, hier nicht wieder lebendig werden. Die beigegebenen neu erschlossenen Quellen — einige Skizzen, Gedichte und Briefe — vermögen daran kaum etwas zu ändern. Die Verfasserin wird uns hoffentlich später, von den Pflichten philologischer Akribie befreit, eine wohlgerundete Biographie der Philosophenschwester bescheren. Gern würden wir dann auch einen Versuch gewagt sehen, den Bruder und die Schwester nebeneinander zu stellen, um die tiefe Verwandtschaft hervortreten zu lassen, die ihre letzten Wurzeln in der gemeinsamen Erbanlage haben mag. Eine Aufforderung dazu gibt ein hier erstmalig mitgeteiltes Gedicht Adeles aus dem Jahre 1823: „Der einsamste Mensch.“ „Es möchte fast scheinen, Adele habe dabei an Arthur gedacht“, bemerkt die Verfasserin. Wir denken an Arthur dabei. Die Schwester hat 1823 (!) sicherlich nicht den Bruder im Auge gehabt. Auch der Wortlaut des Gedichtes spricht dafür, daß wir einen mehr ahnenden als klar sehenden Blick in Adeles innerstes Erleben tun, wenn sie dichtet:

„Wie mich der Schmerz gebunden? —
Wie mich der Tod erfaßt? —
Mein Herz kennt seine Wunden;
Die letzte meiner Stunden,

Sie nennt Euch meine Last,
Wenn mich die Ruh' gefunden.

Wo mir das Glück geboren?
Und wo sein Grabstein ragt? —
Stolz hab' ich ihn erkoren.
Als mir die Welt verloren,
Als mir zuletzt getagt —
Hab' ich die Klage verschworen.

Stauend saht ihr versteinen,
Schweigend ein starres Herz —
Einziger Denkstein der Einen
Mag es als Grabmal erscheinen,
Das ihr erbaute ein Schmerz,
Der nimmer Ruh' fand zum Weinen!

Wollt nicht um Worte mich fragen,
Die einst uns Tote genannt; —
Könnten es Worte Euch sagen,
Hätt' ichs wohl länger ertragen —
Leset als Inschrift von fremder Hand:
Mein Leben allein war mein Klagen! —“

Danzig.

HERMANN HASSBARGEN.

Arthur Drews, Der Ideengehalt von Richard Wagners dramatischen Dichtungen im Zusammenhange mit seinem Leben und seiner Weltanschauung. Nebst einem Anhang: Nietzsche und Wagner. Leipzig, 1931, Eduard Pfeiffer, Verlag. (424 S.)

Ein Wagner-Forscher und Wagner-Verehrer spricht hier, kein Wagnerianer. Das ist zeitgeschichtlich bedeutsam: wir haben eine Wagner-Literatur, die nicht wagnerianisch ist.

Schon einmal ist Wagners Weltanschauung im Zusammenhang mit den philosophischen Strömungen seiner Zeit Gegenstand der eingehenden Untersuchung für einen Philosophen geworden: in den neunziger Jahren hat Hugo Dinger Wagners geistige Entwicklung in diesem Sinne behandelt. Dabei aber fehlt die Darstellung des organischen Zusammenhangs, der lebendigen Einheit zwischen Weltanschauung und künstlerischem Werk. Vom Werk aber geht Drews aus. Und während er den philosophischen und weltanschaulichen Ideengehalt der einzelnen Werke entwickelt, läßt er uns auch die Bedeutung der Wagnerschen Weltanschauung als Brennspiegel des gesamten weltanschaulichen Ringens eines Jahrhunderts erkennen.

Auf dem gewaltigen Fundament Kants türmt sich die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. Diejenigen Erscheinungen, welche die Gemüter weitester Kreise am tiefsten bewegt haben, sind auch für R. Wagner die entscheidenden Geistesbegegnungen gewesen: Feuerbach und Schopenhauer. Und für den Dritten, Nietzsche, ist er selbst Entscheidung und Krisis geworden. Mit einem dieser drei aber war Wagner zu innerst verbunden, obwohl er ihm im Leben nie begegnet: das ist Schopenhauer. An dieser Seelenverwandtschaft, die lange dem Meister unbewußt, doch an ihren Äußerungen feststellbar bestanden hat, bis sie wie helles Tageslicht alles klärend, alles sinnerfüllend in sein Bewußtsein einbrach, führt uns das Drewssche Buch entlang, von der ersten Jugendoper, den „Feen“, bis zum letzten, die Summe des überreichen Lebens und Schaffens ziehenden „Parsifal“-Drama.

Nach kurzer Besprechung der Werke bis zum „Lohengrin“ kommt Drews zu der ersten großen philosophischen Begegnung, der mit Ludwig Feuerbach. Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ und Hegels „Philosophie der Geschichte“ hat Wagner selbst auch vorgehabt, hingerissen aber haben ihn Feuerbachs „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“. Daß hier der Philosoph die einzige wahre Unsterblichkeit nur der erhabenen Tat oder dem geistbeseelten Kunstwerk zuteilte, hat den jungen Künstler für Feuerbach eingenommen. Wie Wagner in dem Entwurf zu seinem Jesus-Drama die Persönlichkeit Jesu hinstellt, schreibt er ihm den von Feuerbach ins Naturalistische umgebogenen Pantheismus Hegels zu. An der Drewsschen Darstellung geht es uns so recht auf, wie Wagners Verhältnis zur Philosophie lediglich eine große Hinneigung ist, wie er die Philosophie rein vom Standpunkt des Künstlers aus ansieht, eigentlich also als philosophischer Dilettant, dies Wort in dem alten Sinn gebraucht, den es Mitte des vorigen Jahrhunderts noch hatte.

Feuerbachs anthropologisch orientierter Atheismus ist in seiner blutvollen Diesseitigkeit eine fruchtbare Lehre für jene Zeit gewesen, jedenfalls hat sie, wie schon auf Gottfried Keller, auch auf Wagners Denken und Schaffen ungeheuer lösend und befruchtend gewirkt. Die Ringdichtung, wie sie Wagner nach dem ersten noch für sich stehenden Drama „Siegfrieds Tod“ verfaßte, indem er mit „Rheingold“, „Walküre“ und dem „Jungen Siegfried“ drei weitere Dramen davor schaltete, beruht in ihrem Ideengehalt auf Feuerbachs Lehre. Es ist nun ein eigenartiges Unternehmen von Drews, die gesamte Ringdichtung zunächst unter dem Gesichtspunkt Feuerbachs darzustellen, aus einem „idealen Anarchismus“ heraus gesehen, aus einer alles, auch Gott, überwindenden Liebe, und dann diese Dichtung in aller Ausführlichkeit noch einmal zu behandeln, jetzt aber unter dem Gesichtspunkt der Schopenhauerschen Lehre.

Denn nach Vollendung des Nibelungenringes 1854 hatte Wagner Schopenhauers Hauptwerk kennengelernt. Und damit war das in sein

Bewußtsein getreten, was von vornherein eigentlich sein Denken gelenkt hatte. Schopenhauer war „wie ein Himmels Geschenk in seine Einsamkeit gekommen“. In hoffnungslosen Pessimismus hatte die Feuerbachsche Lehre den schaffensbedürftigen Mann schließlich hineingeführt. Die Welt, auf der allein unser Wirken beruhen sollte, sie wollte der künstlerische Revolutionär bessern, emporheben. Die Unmöglichkeit mußte er natürlich bald einsehen. „Sie ist schlecht, grundschlecht.“ Ihm war alle Hoffnung zerbrochen. Da zog ihm Schopenhauer den Schleier fort. Nicht dieses Leben! Die Verneinung des Willens zum Leben ist die Erlösung. Dieser idealere Pessimismus, als es der Feuerbachs war, gibt Wagner neue Kraft zum Schaffen. Das Mitleid als regierende Macht in der Hand des bewußten Menschen, das war ja die Leitidee gewesen, unter der auch schon die älteren Dramen Wagners gestanden hatten, die ihn als Künstler den Weg hatte gehen lassen, der parallel zu dem des großen Denkers verlief. Plötzlich entdeckt er auch an seiner Ringdichtung, daß sie, obwohl unter anderem Gesichtspunkt entworfen, doch ebenfalls schon der damals noch unbekanntn Wahrheit gedient hat, die ihm nun mit Schopenhauer bewußt geworden ist. Und in der Weiterarbeit an dem Werk wird ihm die Dichtung der Erlösung durch Wiederaufrichtung einer „guten“ Welt zu einer Dichtung der Erlösung durch Verneinung der Welt. An Stelle der Liebe, und zwar der sehr irdisch aufgefaßten, tritt das Mitleid. Damit bekommt die Ringdichtung ihren letzten, höchsten Sinn und ihr Mythos die unendliche Tiefe, die sie zu einer der gedankenreichsten aller dramatischen Dichtungen werden läßt. (Nur vor wertenden Vergleichen wie mit Goethes Faust sollte man sich hüten!)

Verinnerlichter und entscheidender noch wirkt Schopenhauers Einfluß im „Tristan“, wo sich Wagner selbst ganz im Strom des Schopenhauerschen Geistes stehen fühlt. Wie aber hier noch einmal Feuerbachsche Gedanken anklingen, die nun durch Schopenhauer geläutert erscheinen, diese Darlegung gehört zum Feinsten in dem Drewsschen Buch. Der „Tod aus Liebesnot“ war Schopenhauer ein Rätsel geblieben. Liebe ist Bejahung des Willens zum Leben, Tod Verneinung. Wagner denkt hier selbständig weiter und glaubt zu einer neuen Wahrheit zu kommen, hat aber von sich aus nur das gefunden, was Feuerbach schon ausgesprochen hatte, wenn er sagt: „Sein ist nur Sein, wenn es Sein der Liebe ist, aber zugleich geht in der Liebe dein persönliches Dasein, dein abgesondertes Fürsichsein zu Grunde.“ So erkennen wir auch den „Tristan“ in seiner Idee noch als eine merkwürdige Synthese von Feuerbachschem und Schopenhauerschem Geiste.

Durch Wagners ganzes Leben zieht sich als problematischer Faden sein Ringen mit dem Christentum, dem Drews ein zusammenfassendes Kapitel widmet. Daß gerade Schopenhauer es ist, der mittelbar Wagner dazu geführt hat, die Bedeutung des Christentums, das er früher wegen seiner angeblichen Sinnenfeindlichkeit abgelehnt hatte, zu würdigen, und zwar jetzt gerade in seiner Bedeutung für die Kunst, läßt einen

überaus wichtigen Schluß auf die letzten Endes religiöse und künstlerische Orientierung der Schopenhauerschen Lehre zu.¹ Allerdings ist es nicht das Christentum der Kirche, das Wagner meint, vielmehr eine Umdeutung indischer Lehren. Unter Schopenhauers Einfluß macht sich Wagner an den indischen Stoff der „Sieger“. Und wie wenig „christlich“, wie ganz schopenhauerisch-indisch auch der Parsifal-Stoff von Wagner gestaltet ist, zeigt Drews mit großer Eindringlichkeit. Wenn der Verfasser weiter mit Recht darauf hinweist, wie alle Schriften Wagners zur Regenerationslehre, ob sie sich nun auf Kunst und Religion unmittelbar oder auf Fragen wie Vivisektion, Vegetarismus, Rassenreinheit beziehen, in gewissem Sinne eine Einheit mit dem Parsifal bilden, wenn wir erkennen, wie der scheinbar so weltfremde Sagenstoff zusammen mit den in jenen Schriften berührten Problemen eine reiche, lebendige, aus Zeit und Gegenwart sprudelnde Quelle bildet, dann kommt es uns wieder einmal so recht zu Bewußtsein, daß die ganze Tiefe Wagnerschen philosophischen und religiösen Denkens, wie sie uns im besonderen dieses sein letztes Werk offenbart, nie wirklich zu ermessen sein wird.

So stellt das Drewsche Buch alle wichtigen philosophisch-gedanklichen Zusammenhänge, in denen sich Wagners Werk mit dem Leben seines Schöpfers wie mit seiner Zeit befindet, sorgfältig begründet dar. Leider fehlen dabei oft die letzten prägnanten Formulierungen der gewonnenen Erkenntnisse. Dadurch erhält das Buch zuweilen etwas Graues, Glanzloses, was dadurch noch verstärkt wird, daß der Stil nicht immer frei ist von farblosen, recht papiernen Wendungen. (Z. B.: „Damit weist das Reich des Grals auf das echte, ursprüngliche Christentum hin, wie Wagner dieses im Sinne eines brahmanisch gefärbten Vegetarismus auffaßte.“) Der Verfasser gibt unendlich viel Material, auch übersichtlich geordnet. Aber es fehlen die großen Zusammenfassungen, man vermißt daher die letzte Schlagkraft seiner Ausführungen, die oft allzusehr ins Breite gehen, öfter schon Gesagtes, besonders von H. Dinger bereits Dargestelltes, wiederholen, viel zu viel allgemein Bekanntes bringen, was in einem Buch wegbleiben könnte, nein müßte, das die Kenntnis der Wagnerschen Werke unbedingt voraussetzt. So fehlt die Straffheit der Darstellung, die wir heute, da uns das Leben zu äußerster Ökonomie in jeder Hinsicht, besonders in der Verwendung unserer Zeit, erzogen hat, von jedem literarischen Erzeugnis verlangen müssen. Das darf bei aller Anerkennung dieses hoch wissenschaftlichen und aufschlußreichen neuen Wagner-Buchs nicht ungesagt bleiben, auch wenn es als „zu lang“ im neueren und neusten Schrifttum, ob wissenschaftlicher oder unterhaltender Art, leider keineswegs allein steht.

Keine Geltung jedoch hat dieser kritische Einwurf gegenüber dem Anhang des Buches, der das Problem „Nietzsche und Wagner“

¹ Vgl. 17. Jahrb. der Schopenhauer-Gesellschaft, S. 65 f.

behandelt. Hier hat die Tragödie des genialen Philosophen und Dichters eine ergreifende und vollendete Darstellung gefunden. Wagner war die Begegnung seines Lebens, und Schopenhauers Lehre der Boden, aus dem er nie die Wurzeln seines eigenen Denkens hat herausreißen können.

Zum Schluß noch Eins, allerdings nur eine Frage des Geschmacks: einem Buch über einen Richard Wagner sollte kein Verfasser sein eigenes Bild voranstellen.

Berlin-Lichterfelde.

RICHARD FROMME.

Georg Stock, Rechtsphilosophie. Stuttgart u. Berlin, 1931, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger. (VIII u. 230 S.)

Vorliegendes Werk baut sich durchaus auf den rechtsphilosophischen Gedankengängen unseres großen Meisters Arthur Schopenhauer auf; so ist auch Stock, genau wie seinem Vorbilde, wie wir später noch eingehender sehen werden, das Unrecht, als etwas Negatives, das eigentliche rechtliche Urphänomen und nicht das positive Recht. Gemeinsam ist weiter beiden die Betonung des Mitgefühls und Mitleidens als Wurzel und Triebkraft des sittlichen Handelns. Stock, der unseren Lesern bereits durch seine ausgezeichnete Abhandlung im Jahrbuch unserer Gesellschaft, Jahrgang XIV, S. 123 ff., vorteilhaft bekannt ist, ist aber alles andere als sklavischer Nachbeter Schopenhauerscher Gedankengänge, an nicht wenigen Stellen findet sich — ungeachtet seines im Vorwort ausgesprochenen klaren Bekenntnisses zu Schopenhauer — eine Weiter- und Fortbildung seiner Gedankengänge in wichtigen Einzelpunkten.

Grundlage und Ausgangspunkt der Betrachtungen des Verfassers ist, daß alle Erscheinungen im Rechtsleben Erscheinungen natürlicher, im Menschen wurzelnder Kräfte sind und daß sie, wie alle Naturerscheinungen, strengster Notwendigkeit unterliegen, die nicht duldet, daß irgend etwas ohne zureichenden Grund geschehe (S. 1—2). Ihm sind die „Kräfte, welche die Werke menschlicher Tätigkeit formen“, der Art nach im letzten Grunde die gleichen, wie diejenigen, welche in der außermenschlichen Natur erscheinen. „Auch wenn sie als Menschenwerk auftreten, z. B. im Rechtsleben, so folgen sie, wie alle Naturerscheinungen, der strengen Naturnotwendigkeit des Kausalitätsgesetzes“ (S. 17, oben). Stock stellt sich also bewußt und mit allem Nachdruck auf den Boden der sogenannten „naturwissenschaftlichen Methode“ für Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft. Freilich nimmt er gelegentlich im weiteren Verlauf seiner kritischen Erörterungen (so insbesondere S. 30 ff.) eine wesentliche Abschwächung, um nicht zu sagen Umbiegung, dieser grundlegenden Betrachtungsweise dahin vor, daß im „Reiche des bewußten Geschehens die Kausalität durch den anschauenden oder den anschauenden und denkenden Intellekt hindurchgeht. Motiv, Mittel und Zweck bilden den regelmäßig abstrakt vorgestellten Teil des Vorganges, welcher

als innerhalb des Bewußtseins befindlich gedacht, die eigentliche Motivation ist.“ Aber auch hier wird im unmittelbaren Anschluß an den soeben angeführten Satz daran festgehalten, daß „Ursache und Wirkung sich ebenso wie in der unbewußten Natur darstellen, also außerhalb des Bewußtseins befindlich, in der Zeit vor und nach der Motivation vorgestellt werden, wenn sie auch, wie alle Erscheinungen, nur für das Bewußtsein vorhanden sind“ (S. 30).

Wir gestehen offen, daß wir uns aus dieser Verkoppelung geistes- und naturwissenschaftlicher Methoden eine Klärung der begrifflichen Grundlagen für Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft nicht versprechen können. Beide Methoden stellen sich schlechterdings als die denkbar schärfsten, sich logisch ausschließenden, Gegensätze dar und können nicht miteinander in Gemengelage gebracht werden, naturwissenschaftliches und rechtliches Denken sind (vgl. zum folgenden: Bovensiepen, „Naturwissenschaftliche Methode für die Rechtswissenschaft“, in „Recht und Wirtschaft“, 1912, S. 463 ff.) grundverschieden. Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie sind Teilglieder in dem großen Bau der Geistes- und Zweckwissenschaften. Vom Zweckgedanken werden sie beherrscht. Sicher sind alle unsere menschlichen Handlungen gesetzmäßig — niemand wird das bestreiten wollen —, aber unsere Vorstellungen über menschliches Handeln sind inhaltlich streng voneinander geschieden. Ich kann die von mir ausgehenden Handlungen (vgl. zum folgenden: Rudolf Stammler, „Wirtschaft und Recht“, 5. Auflage, § 63, Kausalität und Telos, S. 333 ff.) mir auf zweierlei ganz verschiedene Art und Weise vorstellen, „entweder als kausal bewirktes Geschehnis in der äußeren Natur oder als von mir zu bewirkende. Im ersteren Falle habe ich eine sichere naturwissenschaftliche Erkenntnis bestimmter kommender Handlungen als äußerer Vorgänge, ich sehe die letzteren in ihrer konkreten Ausgestaltung als notwendig theoretisch ein. In der zweiten Möglichkeit fehlt die Wissenschaft von der kausalen Notwendigkeit gerade dieser Handlung, dieselbe ist in der Erfahrung möglich, aber an sich nicht notwendig; wenn sie wirklich werden soll, muß ich sie bewirken. Der Inhalt dieser beiden Klassen von Vorstellungen geht ganz auseinander und fügt sich objektiv in keiner materialen Einheit zusammen. Das eine Mal wird durch ein Gegenwärtiges (Ursache) das Zukünftige (Wirkung) bedingt, das andere Mal ist gerade umgekehrt ein Zukünftiges (Ziel) bestimmend für die Gegenwart (Mittel).“ Es sind also zwei ganz getrennte Arten, kommendes Tun und zukünftige Ereignisse, sich vorzustellen. Kausalitätserkenntnis und teleologisches Vorstellen scheiden sich grundlegend. Das Kausalitätsgesetz hat keine absolut schrankenlose Geltung für die Ordnung unserer Gedanken und Vorstellungen, es ist eine sichere, einfache und uns allen geläufige Tatsache der täglichen Erfahrung, daß man sich vorzunehmende Handlungen als zu bewirkende vorstellt. Das Kausalitätsgesetz, als das Gesetz von Ursache und Wirkung, bedeutet weiter nichts als eine formal einheitliche Art,

die unendlich mannigfaltigen, vorkommenden Erscheinungen in unserem Bewußtsein zu ordnen. Stets bleibt der Unterschied zwischen Erkennen und Wollen! Die naturwissenschaftliche Methode — von der Stock ausgeht — dient lediglich der Erkenntnis des Seienden, oberster methodologischer Grundsatz der naturwissenschaftlichen Forschung ist: Es kommt allein darauf an, zu wissen, was ist und niemals, was und wie etwas sein soll! Bei der Geisteswissenschaft, insbesondere auch bei allen Sozialwissenschaften, denen die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie zugehören, dagegen handelt es sich um das Setzen und Verwirklichen von Zwecken, wenigstens vornehmlich, und nicht um bloßes Erkennen. Wesen und Zweck des Rechts aber ist die allgemeingültige, d. h. mit dem Anspruch auf absolute Geltung selbstherrlich auftretende Ordnung des äußeren Zusammenlebens der Menschen. Das Recht ist die Form des sozialen Lebens. Es ist ein richtendes Urteilen über menschliches Handeln und Wollen. Natur dagegen ist der Inbegriff aller in Raum und Zeit werdenden Wahrnehmungen. Das Recht ist kein Körper im Raum, sein Gedanke bedeutet vielmehr eine Art des Wollens! Selbstredend baut sich auch die menschliche Zwecksetzung, wie alles menschliche Treiben, auf der uns umgebenden und uns in sich einschließenden Körperwelt auf, gewiß gehört auch der Mensch zur Natur. Aber die Zwecksetzung des Menschen nimmt die uns umgebende Körperwelt „als Mittel in das wollende Bewußtsein auf. Die Dinge, die wir im Raume vorstellen, werden damit einer eigenen und geschlossenen Einheit unterstellt und besitzen nur nach dieser grundlegenden Auffassung in diesem Zusammenhange eine Bedeutung. Es ist nicht mehr ein Ordnen nach der Einheit der Wahrnehmungen, das nun in Frage steht, sondern nach den bleibenden Möglichkeiten des Wollens.“ (Stammler, „Theorie des Rechts“, 1. Aufl., S. 290.) Die Tätigkeit des Naturforschers ist gänzlich wertfrei, der Jurist gibt auf Schritt und Tritt Werturteile ab. Seine ganze Tätigkeit besteht überhaupt nur oder doch ganz vorwiegend in der Wertung des Verhaltens von Menschen zu Menschen, er prüft und entscheidet, ob das Wollen des einzelnen — aber auch der Gesamtheit der Volksgenossen und der verschiedenen Staaten und Völker zueinander — ein „reines“ und „rechtes“ Wollen sei und sich in Einklang bringen lasse mit dem geordneten Willen der Gesamtheit seines Volkes und der anderen Völker überhaupt. Rechtliche Aufgaben, das heißt Zielsetzungen für eine gerechte Regelung des äußeren Zusammenlebens der Menschen, können nimmer mit den Lehren der naturwissenschaftlichen Forschung gelöst werden. Rechtliche Fragen können nur und müssen ausschließlich teleologisch behandelt werden, der Herrschaft des Kausalitätsgesetzes unterliegen sie nicht, sonst könnte der Gesetzgeber einfach abdanken, denn sonst würden auch für das werdende Recht die orphischen Urworte gelten: „Nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden“. Die ganze Tätigkeit aber des Gesetzgebers besteht doch gerade in der Vorstellung, durch be-

stimmte Maßnahmen auf Erreichung bestimmter Ziele hinzuwirken. Die Naturwissenschaften erforschen und konstatieren Tatsachen, sie sind nüchtern, trocken, gänzlich wertfrei; das Recht ist „das ethische Minimum“ (Georg Jellinek), ein selbstherrlich geltendes Wollen, ein Zwangsversuch zum sozial Richtigen.

Diese beiden, eben kurz skizzierten, grundverschiedenen Methoden scharf zu scheiden, erfordert die Sauberkeit und Klarheit unseres Denkens. „Ein Monismus der naturwissenschaftlichen und juristischen Methoden, ja auch nur eine Annäherung juristischer Denkweise an die naturwissenschaftliche ist für das juristische (wir möchten hinzufügen: auch für das philosophische) Denken direkt lebensgefährlich.“ (Rumpf in seiner Besprechung von Bozi, „Die Weltanschauung der Jurisprudenz“ in der „Münchener kritischen Vierteljahrsschrift“, 3. Folge, Bd. 13, S. 450 ff.)

Tatsächlich legt denn auch — natürlich unausgesprochen — Stock selber in fast allen seinen späteren sich mit Einzelproblemen befassenden — wie schon jetzt gesagt, so tiefschürfenden und äußerst gehaltvollen — Einzelbetrachtungen diesen kritischen methodologischen Ausgangspunkt zugrunde. Allenthalben untersucht er — wie wir später noch sehen werden — Aufgaben, Bedeutung und Reichweite der einzelnen dem Volks- und Rechtsgenossen durch die ihm übergeordnete Rechtsordnung eingeräumten Befugnisse — Privatrechte —, stets prüft er kritisch, ob und inwieweit ihre Existenz und ihr Umfang sich mit dem Gebot der Gerechtigkeit vereinbaren lasse. Die Idee der Gerechtigkeit bildet, wie er selber mehrfach klar ausspricht, für ihn das Zentralproblem seiner Untersuchungen überhaupt. Zu bedauern bleibt daher nur, daß der Verfasser es an einer zusammenfassenden, grundlegenden Darlegung dieser, ihm selber unbewußt, immanent, vorschwebenden Betrachtungsweise fehlen läßt!

Um unsere grundsätzlichen methodologischen Bedenken hier weiter zu führen, so sei noch hervorgehoben, daß wir im Gegensatz zum Verfasser als Begriffserfordernis der geltenden Rechtsordnung eine irgendwelche Anerkennung der von ihr Betroffenen nicht für zutreffend erachten können. Wir sagten es schon weiter oben: Das Recht ist ein selbstherrlich verbindendes Wollen, es fragt nicht nach der Zustimmung des Adressaten, es selbst bestimmt, wer ihm unterworfen sein soll, darauf, ob es im konkreten Falle stets seine Gebote oder Verbote zu verwirklichen vermag, kommt es — begrifflich — nicht im geringsten an. Daher erscheint auch der aus der nicht sicher gewährleisteten Möglichkeit seiner Vollstreckung hergeleitete, so oft gehörte Einwand gegen den Rechtscharakter und die Möglichkeit eines Völkerrechts als durchaus abwegig. Zweifellose geschichtliche Erlebnisse in bunter Fülle bestätigen uns die Richtigkeit dieser unserer grundlegenden Auffassung von der „Selbstherrlichkeit“ der Rechtsordnung, man denke nur an die im Lauf der Geschichte oft aufgetretene einseitige Gewaltherrschaft

fremder Unterdrücker oder die von den Untertanen sehr oft nur widerwillig geduldete — aber nie anerkannte — Herrschaft absoluter Fürsten, Tyrannen und Despoten. Man denke weiter an die fraglos gegen den Willen der überwiegenden Mehrheit des deutschen Volkes Ausgang des Mittelalters erfolgte Rezeption des fremden römischen Rechts in Deutschland! Dieses Merkmal des selbstherrlich verbindenden Wollens fehlt den Sitten und Gebräuchen, den von dem großen Erneuerer der Rechtsphilosophie Rudolf Stammler so genannten Konventionalregeln, gänzlich. Hierdurch scheiden sie sich grundlegend und begrifflich scharf von der Rechtsordnung. Mögen sie auch tatsächlich mitunter einen starken Zwang ausüben — man denke an das Gebot des Zweikampfes für Angehörige der „satisfaktionsfähigen“ Stände im früheren Deutschland — und sogar entgegenstehende Verbote der Rechtsordnung faktisch außer Kraft setzen, begrifflich sind sie doch nur Einladungen an ihre Empfänger. Begrifflich steht ihre Befolgung durchaus in ihrem Belieben. An sich gehören alle Sitten, Gebräuche und Konventionalregeln, sei es indifferent, sei es positiv oder sei es endlich negativ — wie in unserem Beispiel — dem Rechtsleben an. Nur sind sie — begrifflich — stets der Rechtsordnung untergeordnet und dürfen mit ihr sich nicht in Widerspruch versetzen. Oft nimmt sie durch zahlreiche Verweisungen — vor allem durch Hinweis auf die Verkehrssitten — die Rechtsordnung in sich unmittelbar auf. Aber das ändert letzten Endes nichts daran, daß Recht und Sitte nicht — wie Stock S. 90 und 91 es lehrt — ihrem „Wesen nach im wesentlichen gleich und nur dem Grade nach verschieden“ seien. Daß psychologisch diesen beiden Kategorien unseres Soziallebens: Recht und Sitte — ein Zwangsmoment innewohne, ist bereits soeben von uns als fraglos richtig zugegeben. Aber es besteht eben ein tiefgreifender Unterschied zwischen der systematischen, erkenntniskritischen Betrachtungsweise der Dinge und einer psychologischen Methode. Auch hier läßt es Stock in seinen sonst — wie allenthalben in seinem Werk — anregenden und wertvollen Ausführungen über die Sitte (S. 88—94) an einer scharfen Trennung dieser beiden in ihrem Wesen doch so grundverschiedenen Methoden leider fehlen.

Ablehnen müssen wir endlich, um unsere grundsätzlichen kritischen Bedenken zum Abschluß zu bringen, wenn Stock (S. 20) die Rechtsphilosophie in die „das menschliche Handeln betrachtende Metaphysik der Moral“ einreihet. Diese im wesentlichen auf Kants Altersschrift „Zur Metaphysik der Sitten“ (1797) zurückzuführende Lehre verkennt den grundlegenden, begrifflichen Unterschied von Recht und Moral. Diese (vgl. zum folgenden: Rudolf Stammler, „Lehrbuch der Rechtsphilosophie“, 3. Aufl., 1928, § 32, S. 70 ff.) wendet sich an das Innenleben des Menschen und will die wünschenden Gedanken des einzelnen Menschen als solchen regeln, die für sich eine eigene, selbständige Welt bilden. Das Recht dagegen will das gesellschaftliche Leben des und der Menschen regeln.

Das positive Recht begnügt sich mit Einhaltung der bloßen Legalität, die Gesinnung des Normadressaten interessiert es grundsätzlich überhaupt nicht; eine rechte Gesinnung zu erzielen, ist Aufgabe der Moral. Sicher richten sich häufig die Gedanken des inwendigen Menschen auch auf sein Verhältnis zum Nebenmenschen, aber es sind „doch eben die eigenen Gedanken, die der, der sie hegt, mit begreifendem Verschmelzen in die Einheit seines Innenlebens einfügt“. (Stammler, a. a. O., S. 71, unten.) Nie sind es bei der Moral fremde Gedanken, Gebote und Verbote, die von außen her, wie bei der Rechtsordnung, sich an den Menschen wenden. Abschließend müssen wir also sagen: der erkenntniskritische, einleitende, etwa die ersten vierzig Seiten umfassende Teil des Werkes entbehrt der tragkräftigen, sicher untermauerten Grundlagen und ist unseres Dafürhaltens unhaltbar. Auch der Rechtsbegriff als solcher wird vom Verfasser letzten Endes nicht erkenntniskritisch, sondern rein genetisch und psychologisch unter enger Anlehnung an das zeitlich zuerst vorhanden gewesene Unrecht abgeleitet. Dieses erscheint Stock als „Urphänomen“, als dem Recht vorausgesetzte positive Größe. Hierbei erscheint es als nicht ganz verständlich, wie etwas Negatives — ein solches Negativum bringt doch wohl schon rein sprachlich das Wort „Unrecht“ zum Ausdruck — im Grunde genommen etwas Positives solle sein können! Selbst beim Ausgehen von einer rein genetischen Betrachtungsweise erscheint es uns als ein historisch hinlänglich belegtes Faktum, daß es ein Zusammenleben von Menschen niemals, selbst in den primitivsten Urzeiten, ohne irgendeine Rechtsordnung, wenigstens nicht ohne Anfänge einer solchen, gegeben hat. Unrecht aber und Recht sind gewissermaßen siamesische Zwillinge, zweieinig, voneinander nicht zu trennen, nicht nur korrespondierende Begriffe, sondern gleichzeitig gegebene Realitäten. Beide, Recht und Unrecht, sind so alt wie die Menschheit selber. Verfehlt ist es, sowohl nach systematischer wie genetischer Betrachtungsweise, dem Unrecht ein Primat gegenüber dem Recht zuzuschreiben!

Unter Unrecht versteht nun der Verfasser (S. 33 ff.) „die Empfindung von einem Zuwenig, das wir mit einem andern Zuviel in Zusammenhang bringen“ (S. 90). Schon diese ungemein elastische, fast kautschukartige Begriffsbestimmung, die jeder einigermaßen festen Abgrenzung entbehrt und alles auf völlig schwankende Verhältnismerkmale relativster Art abstellt, sollte hinlänglich beweisen, daß Unrecht nicht gewissermaßen der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht sein kann, aus dem sich alle einzelnen positiven Rechtserscheinungen ablösen und herleiten lassen!

Hiermit sind wir am Ende unserer nur kurzen, mehr skizzenhaften kritischen Betrachtungen des grundlegenden „erkenntnistheoretischen“ Teils des Werkes angelangt und wenden uns nunmehr seinen Einzelausführungen zu. Hier sind wir in der angenehmen Lage, dem Verfasser

so gut wie uneingeschränkt beipflichten zu können. Zunächst erörtert Stock die methodischen Reaktionen der Rechtsordnung gegen das Unrecht durch gesellschaftliche Abgrenzung der individuellen Machtsphären. Er beginnt mit der Abgrenzung der wichtigsten einzelnen Privatrechte, um dann hieran eine Abgrenzung in verbandsrechtlicher Beziehung, insbesondere Beziehung auf das Staats- und Völkerrecht, vorzunehmen. Seine Ausführungen über die Natur der wichtigsten einzelnen Rechtsinstitutionen, insbesondere das Eigentum und den Vertrag, sind ebenso gedrungen wie aufschlußreich. Besonders beachtenswert erscheinen uns seine Darlegungen über die Ursprünglichkeit und Vorstaatlichkeit des Eigentums. Der Inhalt der Privatrechte im einzelnen „wird durch die miteinander kämpfenden, aber auch sich vereinigenden und ausgleichenden wirtschaftlichen und geistigen Kräfte von Individuen und Gruppen bestimmt (Arbeitnehmer und Arbeitgeber, Mann und Frau, Autor und Publikum, Gemeinschaftsinteresse am jungen Nachwuchs und Autoritätsverlangen des Alters). Das Ergebnis solcher zeitlichen Kämpfe, der gewonnene Ausgleich, schlägt sich nieder in den Schranken des positiven Rechts.“ (S. 49—50.) Die vom Verfasser kurz besprochenen Tätigkeiten der staatlichen Organe, die gemeinhin als Hoheitsrechte angesprochen werden, bezeichnet Stock unseres Erachtens recht glücklich als „Fürsorgepflichten“ (S. 54). Eingehende Würdigung erfährt alsdann Wesen und Aufgabe des Prozeßrechts, vornehmlich des Zivilprozeßrechts. Die außerordentlichen — Stock spricht sogar mit einer wohl gewissen, kleinen Übertreibung von „ungeheueren“ — Schwierigkeiten, Rechtssicherheit nebst möglicher Kürze und Schneidigkeit des Verfahrens zu vereinen, erfahren eine auch für den gebildeten Nichtjuristen gute Beleuchtung. Ernste Beachtung verdienen die einprägsamen Betrachtungen über Zweck und Wesen der Strafe im folgenden Abschnitt „Strafrecht und Strafprozeß“ (S. 64—69). Ihr Zweck ist die „Sicherung des reinen Rechts durch ein möglichst geringes Maß von Unrecht (Strafübel)“ (S. 67). In Anlehnung an Schopenhauer bezeichnet er das materielle Strafrecht als eine „Tafel von Gegenmotiven zu möglichen Rechtsverletzungen“. Wertvolle Betrachtungen über Strafvollzug und Zwangsvollstreckung sowie über Verwaltungsrecht in seinen verschiedenen Bedeutungen (S. 69—84) schließen sich an. In den einzelnen hierhergehörigen Rechtsinstitutionen tritt der Fürsorgegedanke, „welcher in der Rechtsidee selber wurzelt, immer klarer hervor“ (S. 82). Sehr fein betont der Verfasser hierbei: „Überall handelt es sich darum, bei der Durchführung des Rechts das Recht desjenigen, gegen den diese Durchführung sich richtet, genau mit zu berücksichtigen, d. h. von der ursprünglich unbeschränkten Unrechtsreaktion zu einer methodisch immer genauer eingeschränkten zu gelangen. Das Ziel bleibt hierbei die möglichste Vermeidung künftiger Unrechtsreaktionen, die möglichst dauernde Verteilung der privaten Rechtssphären.“ (S. 82.) Sympathisch berührt das warme, vorbehaltlose Bekenntnis zum Rechtsgedanken und seiner alles überragenden Hoheit und Kraft im Abschnitt „Rechtsdurchführung im Kriegsrecht

und Völkerrecht“. Zu den grundlegenden Betrachtungen im anhangsweise beigefügten Abschnitt „Von der Sitte“ (S. 88—94) wurde bereits oben kritisch Stellung genommen. Auf S. 94—97 erörtert Stock alsdann die höchbedeutende Frage „Gibt es rechtlich unerhebliche Gebiete des Handelns?“ Mit überzeugenden Gründen gelangt er zu ihrer entschiedenen Verneinung. „Der Grund dafür, daß in der Tat jedes bewußte menschliche Handeln rechtlich erheblich ist, liegt darin, daß keine Handlung gänzlich isoliert werden kann, daß jede einbezogen erscheint in das unendliche Netz von Ursache und Wirkung, wo jedes Gebiet in jedes andere hinübergreift.“ (S. 95.) Im 3. Anhang zur ersten Betrachtung befaßt sich der Verfasser mit dem Problem „Wer kann Träger von Rechten sein?“ (S. 96—97) und kommt hierbei zu dem etwas verblüffenden Ergebnis, daß auch höhere Tiere Unrecht leiden und handeln können, und es daher möglich sei, „ihnen selber einen gewissen positiven Rechtskreis aus den gleichen Gründen zu gewähren, wie er geschäftsunfähigen Menschen gewährt wird“ (S. 97).

In seiner zweiten Betrachtung erörtert der Verfasser eindringlich und in die Tiefen schürfend das Wesen der Unrechts- und Rechtserscheinungen, er behauptet überzeugend die Möglichkeit reinen Rechts und seiner Auffindung. Trotz aller Gegenpole findet sich heute bereits in nicht unerheblichem Umfang der Wille bei vielen einzelnen Volksgenossen vor, dem Unrecht zu wehren, Recht und Gerechtigkeit zu fördern. Hier ist Stock im Zentrum seiner Untersuchungen angelangt und setzt nun seine Anschauung vom Wesen der Gerechtigkeit auseinander. Sehr schön und zutreffend sagt er hier über das Wesen des Gerechten und der Gerechtigkeit: „Der Gerechte will . . . die natürliche Erscheinung aller einzelnen Individuen entsprechend dem in ihr liegenden Keim möglichst frei und ungehindert entfaltet sehen. Diejenigen Bedürfnisse, deren Befriedigung der Leib des Einzelnen, wie er nun einmal ist, erhält und entwickelt, sollen in einer Weise befriedigt werden, daß das Wesen der Individuen klar und rein in die Erscheinung trete.“ (S. 114.) Oder etwas anders ausgedrückt: „Durch welche Art von Machtsphärenabgrenzung ist die Zustimmung aller — sei es auch eine teilweise erzwungene Zustimmung — in einer Weise gewährleistet, daß Rechtsbrüche ausgeschlossen sind?“ (S. 112.) Abschließend erklärt Stock sodann (S. 119) als Gerechtigkeit „diejenige Kraft, welche das Wesen möglichst rein in der Erscheinung herstellen will“. Anzustreben sei — soweit überhaupt erreichbar — eine irdische Harmonie der Kräfte als Abbild des ewigen Wesens. Die im Dienste solchen Strebens stehenden Bedürfnisse bezeichnet Stock als „wohlverstandene Bedürfnisse“. Nur mit Hilfe dieses — von ihm zum ersten Male aufgestellten — Begriffs lasse sich eine Formel für die Durchführung reiner Gerechtigkeit aufstellen. Seine Formel lautet aber folgendermaßen: „Die gesuchte gerechte Machtsphäre X des Einzelnen verhält sich zur Gesamtheit der jeweils zur Verfügung stehenden Befriedigungsmittel wie das jeweilige wohlverstandene Bedürfnis des Einzelnen, losgelöst von der Gesamtheit betrachtet, zur

ebenso betrachteten Summe der wohlverstandenen Bedürfnisse aller in Frage kommenden Individuen.“ (S. 120.) Den Machtkreis, den man auf Grund dieser Formel für jedes einzelne Individuum jederzeit theoretisch festsetzen könne, nennt Stock das „natürliche Recht des Individuums“. Irgend praktische Bedeutung für die Entscheidung einzelner strittiger Probleme bei Abgrenzung der Macht- und Rechtssphären des Einzelnen und der Gesamtheit vermag freilich der Referent dieser in hohem Maße abstrakten und schwer verständlichen Formel nicht beizulegen. Sie ist alles andere als ein Zauberschlüssel, ja kaum ein — brauchbares — heuristisches Prinzip! Der Verfasser selber ist sich hierüber auch durchaus nicht im unklaren. Etwas resigniert sagt er selber (S. 120), es handle sich um die Aufstellung einer Proportion von Größen, „die im Einzelfall sehr schwer und stets auch nur annähernd bestimmt werden können“, und er redet weiter von seinem natürlichen Recht: „Es verändert Umfang und Inhalt mit dem Fortgang des Lebens von Sekunde zu Sekunde, ein ständiger unendlicher Strom.“ (S. 121.) Legt man diese Selbstkritik zugrunde, so wird man der mitgeteilten Formel schwerlich auch nur methodologische Bedeutung beilegen können. Im späteren Verlauf seiner Einzeluntersuchungen macht denn auch der Verfasser kaum irgendwelchen Gebrauch von ihr. Sehr schön bezeichnet Stock am Ende seiner zweiten Betrachtung die Gerechtigkeit „als Kleid der Individualität und somit auf der Grenze zwischen ihr und dem All, zwischen der Bejahung des Individuums und der Aufhebung des Schleiens der Individualität“ (S. 124).

Die dritte Betrachtung „Das zeitliche Recht im Lichte der Idee der Gerechtigkeit“ dient (S. 127—230) der Darlegung, inwieweit in den einzelnen Rechtserscheinungen sich die Idee der Gerechtigkeit bereits durchgesetzt hat. In einer Vorbetrachtung erörtert Stock zunächst, daß selbst heute noch innerhalb des Gesetzes sich mitunter Unrecht vorfindet und erklärt dessen Vorhandensein und Ursprung aus dem Rechtsgefühl. Von besonderem Interesse gerade heute ist hier in diesem Zusammenhang die kritische Verwerfung der Todesstrafe: „Im ausgereiften Rechtsstaate unserer Zeit können wir grundsätzlich den Tod des Verbrechens zur Verstärkung der Gerechtigkeit in der Welt nicht brauchen.“ (S. 132.) Ebenso vermag der Referent dem Verfasser nur beizupflichten, wenn er vom Kriege erklärt, daß er „als ganzes der Gerechtigkeit nicht dienen kann“ (S. 133). Mit vollem Recht weist er hier auch die Verfolgung von auch innerstaatlich verbotenen Rüstungen als Landesverrat — wie sie leider der Rechtsprechung unseres obersten deutschen Gerichtshofs entspricht — zurück, „weil nirgends eine vom Staat verpönte Gesetzwidrigkeit als Staatsgeheimnis geschützt werden kann, auch dann nicht, wenn jenes Gesetz ein von einem fremden Staate aufgezwungenes ist“ (S. 138). In einem weiteren Unterabschnitt (S. 139—142) weist Stock überzeugend nach, wie sehr das positive Recht sich ständig aus der Idee der Gerechtigkeit erneuert. Mit vollem Recht bezeichnet er die neue Deutsche Reichsverfassung vom 11. August 1919 „trotz

einiger unlebendiger und schematischer Artikel in ihrem Gerechtigkeitsgehalt als bewundernswürdig“ (S. 142).

Im folgenden bespricht der Verfasser eingehend *sine ira et studio* streng objektiv die Idee der Gerechtigkeit in der richtenden Tätigkeit. Er bietet hier ein nicht nur dem Fachmann, sondern auch dem Laien gleich wertvolles Bild der Richterpersönlichkeit so wie sie sein soll. Mit Fug erklärt er es eingangs seiner diesbezüglichen Betrachtungen als Aufgabe des Richters, „die im positiven Recht liegenden Elemente des reinen Rechts möglichst unverfälscht zur Geltung zu bringen“ (S. 144). Ausgezeichnet wird hier das Verhältnis des Richters zum Gesetzgeber klargelegt. „Grundsätzlich muß der Richter sich darauf verlassen, daß der Gesetzgeber von Berufs wegen die verwickelten und schwierigen Lebensverhältnisse im großen meistert. Dies gebietet außer der Notwendigkeit der Arbeitsteilung die wesentlich auf dem allgemeinen Willen beruhende und von diesem kontrollierte Tätigkeit des Gesetzgebers. Eine grundsätzliche Nachprüfung des gesetzlichen Inhalts kann dem Richter, eben weil er seinerseits keiner Kontrolle unterliegt, niemals zugestanden werden.“ (S. 147—148.) Innerhalb seiner Entscheidungssphäre muß aber auch der Richter *unabhängig* sein und nur dem Gesetz unterworfen bleiben. Denn „man kann einem von Parlamentsmehrheiten oder seinen jeweiligen Wählern abhängigen Menschen ebensowenig ein gerechtes Urteil zumuten, wie dem den Weisungen seines Auftraggebers folgenden Künstler ein reines Kunstwerk“ (S. 148). Nur beipflichten kann man weiter dem Verfasser, wenn er dem Spruchrichter die Aufgabe zuweist, zurückgebliebenes Recht weiter fortzubilden, das positive Recht „seinem Geiste folgend“ zu entwickeln und „es dem reinen Recht entsprechend zu ergänzen“ (S. 157). Stets muß sich der Richter darüber klar sein, daß der an sich tote Buchstabe des Gesetzes Lebendiges und Wahrhaftes hat sagen wollen. „Der enge, am Buchstaben klebende, blind vor der Fülle des Lebens stehende, unbewußt aber seinen willkürlichen, rein subjektiven, ungeklärten Willensregungen folgende Richter ist der grundsätzlich schlechte Richter. Dieser sieht nicht, daß ein Tatbestand gar nicht im einzelnen und haarscharf durch das Gesetz geregelt sein kann (Wahn der Allgesetzlichkeit).“ (S. 158.) So ist denn der Richter in der Tat „das Bindeglied zwischen dem Recht gestaltenden Gesetzgeber und der Durchführung des gesetzten Rechts in der Wirklichkeit, seinerseits sowohl gestaltend als auch Recht durchführend“ (S. 159).

Ungemein anregend und äußerst wertvoll sind die sich anschließenden Betrachtungen Stocks über Aufgabe und Idee der Politik. Sie lassen sich in den Satz zusammenfassen: „Unaufhörliche Arbeit an der Angleichung des positiven Rechts und der Sitte an das reine Recht in einem strengen Geiste der Hingabe an die Gesamtheit, voll allumfassenden Verstehens ist die natürliche politische Aufgabe des einzelnen Menschen als Gesetzesbildners. Dies und nichts anderes ist die eigentliche von Schlacken befreite Idee der Politik.“ (S. 167.) Anregende und in die Tiefe dringende Betrachtungen über das Verhältnis zwischen Menschen, Pflan-

und Tieren sowie über die Behandlung heranwachsender unerwachsener Menschen und ihre grundlegenden Verschiedenheiten, ferner über die Entwicklung des Eros und das Verhältnis zwischen den Geschlechtern und über das viel erörterte Problem der Möglichkeit eines Unrechts gegen sich selbst schließen sich an (S. 168—189). Durchaus überzeugend wirkt der Nachweis, daß das Unrecht gegen sich selbst so innig mit dem Unrecht gegen andere zusammenhängt, daß eine Trennung beider gar nicht möglich ist. Seine Darstellung gehört daher sicher in eine Grundlegung der Rechtsphilosophie mit hinein.

Bezweifeln kann man dagegen — wir wollen hier diese Frage, um unserem Referate keinen allzu ungebührlichen Umfang zu geben, nur aufwerfen, nicht aber kritisch erörtern, ob die nunmehr folgenden Ausführungen über die Verteilung und organisatorische Pflege der äußeren, durch Natur- und Arbeitskraft gewonnenen Befriedigungsmittel, in denen sich Stock zu der Weltanschauung des Sozialismus bekennt, noch von einem selbst denkbar weitgespannten Rahmen einer Rechtsphilosophie mitumfaßt werden? Unseres Erachtens fallen sie aus ihm heraus und gehören einer grundlegenden Darstellung der Sozialpolitik an. Kritische Stellungnahme zu den hier (S. 189—198) aufgeworfenen, an die Grundlage unserer heutigen Rechts- und privatkapitalistischen Wirtschaftsordnung greifenden Darlegungen würde eine Druckbogen umfassende Abhandlung für sich erfordern.

Etwas abseits von den Gefilden der Rechtsphilosophie — wenigstens so wie sie bisher allgemein verstanden wird — liegen wohl auch die gewiß an sich recht lehrreichen und fördersamen Betrachtungen über richtige Kulturpolitik und politische Parteien (S. 198—210). Durchaus mit Recht mißt Stock, um die große Masse der Rechtsträger, die allein gelassen „blind hin und her schwanken und sich meist weit ab von dem idealen Gange des reinen Rechts bewegen“ (S. 204), im Sinn des richtigen Rechts und nach der Idee der Gerechtigkeit zu beeinflussen, den Sachverständigen und von den „Massen getragenen Führern“ ausschlaggebende Bedeutung bei. In einem weiteren Abschnitt „Völkerrechtsbildung und Außenpolitik“ (S. 210—217) fordert er mit erfreulicher Entschiedenheit, daß jeder, „wer ernstlich und mit allen Kräften die freie Entfaltung seines eigenen Volkes seinem wohlverstandenen innersten Wesen entsprechend erstrebt, eintreten und kämpfen muß mit allen seinen Kräften für die Durchdringung sämtlicher Beziehungen zwischen den Völkern mit der Idee der Gerechtigkeit, für die tätige Zusammenarbeit auf dem Grunde einer gewaltigen Organisation, welche allein geeignet ist, jedem seine eigentümliche Wesensentfaltung zu sichern, Unrecht zwar nicht ausrottend, aber es doch auf ein Mindestmaß zurückdrängend“ (S. 216). Denn Kriege sind „die größte und entsetzlichste Störung kultureller Entfaltung“ (S. 222).

Der Schlußabschnitt (S. 217—230) dient der Darlegung der Notwendigkeit der Zuziehung von Sachverständigen und Führern auf dem Gebiet der Rechts- und Kulturpolitik, ja der gesamten inneren und

äußeren Politik überhaupt, ohne Sachverständige des Rechts können nur ganz primitive Zeiten gedacht werden. Gibt man ihnen den ihnen gebührenden Einfluß, so wird der trotz allem Schrecklichen, was uns Deutschen und der ganzen Kulturwelt überhaupt Weltkrieg und Nachkriegszeit brachte, der ernste Optimismus des Verfassers siegreich recht behalten, der sich in dem einen Satz besonders klar ausspricht: „Das Leben lehrt uns, wie trotz der überwiegenden Fülle der Trägen und Bequemen, der blinden Egoisten, der nur nach Rache dürstenden Unterdrückten und der wohlmeinenden, aber blinden Phantasten dennoch die Träger der Gerechtigkeit schließlich als das Zünglein an der Waage der widerstreitenden Interessen Einfluß gewinnen und Licht verbreiten, sich, wenn auch nicht restlos und völlig, so doch soweit durchsetzend, daß ein gewisser Grad von Gerechtigkeit innerhalb der Völker und ebenso zwischen den Völkern den Verfall verhindert, Entfaltungen und geistige Taten ermöglicht. Gerechtigkeit bleibt trotz allem die führende, gesellschaftstragende Macht.“ (S. 217.)

Trotz aller unserer schweren methodologischen Bedenken gegen den erkenntnistheoretischen grundlegenden Teil des Werkes stehen wir doch nicht im mindesten an, es für eine wertvolle, voll ausgereifte wissenschaftliche Leistung zu erklären. Es ist in hohem Maße geeignet, schwierige, verwickelte Zusammenhänge aufzuhellen und über manche, anscheinend längst bekannte Dinge ein ganz neues Licht zu verbreiten. Wohlthuend berührt insbesondere der heiße Drang zur Wahrheitserkenntnis und die heiße Liebe zur Gerechtigkeit, dieser obersten Grundlage aller menschlichen Dinge und alles menschlichen Zusammenlebens. Stock bringt auch dem Verstand und dem Gemüt des unkritischen, d. h. nicht philosophisch geschulten, Lesers die Wahrheit des großen Ausspruchs des großen Alleszermalmers Kant nachdrücklichst zum Bewußtsein: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Zweck mehr, daß Menschen weiter auf Erden leben.“ Gerade in unserer heutigen wildverworrenen, chaotisch von dem einen Extrem zum anderen dahintaumelnden, Zeitalter mit seiner durch und durch unphilosophischen, materialistisch-empiristischen Barbiergeselleneinstellung tut ein Führer wie Stock bitter not. Das mit tiefstem sittlichen Ernst und höchstem Verantwortungsbewußtsein geschriebene Werk, das nicht resignierten Pessimismus predigt, sondern zur Tat und zur kampfesfrohen Lebensbejahung aufruft, ist dazu geschaffen, allen ernstesten deutschen Volksgenossen ein Führer im Labyrinth der heutigen Zeitnöte zu sein. Es ist ein Bekenntnis und geradezu eine sittliche Tat. Auch wissenschaftlich wird es dauernd einen ehrenvollen Platz behalten.

Kiel.

RUDOLF BOVENSIEPEN.

Stanislaw Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadâ. (Polska Akademia Umiejetnosci. Mémoires

de la commission orientaliste Nr. 14.) Krakowie 1931, Nakladem Polskiej Akademji Umiejetnosci.

Die „Prasannapadā“, der berühmte Kommentar des großen buddhistischen Philosophen Candrakīrti, ist bisher nur durch die Übersetzung von drei Kapiteln (1, 10, 25) dem Verständnis europäischer Philosophen erschlossen worden. Der bekannte Warschauer Indologe hat sich der ebenso schwierigen wie dankenswerten Aufgabe unterzogen, sechs weitere Abschnitte des wichtigen Textes in deutscher Sprache wiederzugeben, und zwar die Kapitel 5, 12, 13, 14, 15, 16, welche der Kritik der verschiedenen philosophischen Theorien gewidmet sind. Mit großer Klarheit weiß Schayer die komplizierten Gedankengänge des Originals in die Sprache moderner Philosophie zu übertragen. Seine Arbeit sollte niemand ungelesen lassen, der die scharfsinnigen Deduktionen eines der repräsentativsten Denkers der Blütezeit indischer Metaphysik kennen lernen will. Schayers Werk bietet aber noch mehr. In einer tiefeschürfenden Einleitung und in zahlreichen Anmerkungen erörtert er die verschiedensten Probleme, mit welchen die Erforschung der buddhistischen Lehre gegenwärtig ringt. Dadurch wird das Buch zu einer wahren Fundgrube interessanter Beobachtungen und Untersuchungen und muß neben den Werken von Stcherbatsky und Rosenberg zu denen gerechnet werden, welche das Eindringen in die Grundlagen der buddhistischen Philosophie am meisten gefördert haben.

Königsberg i. Pr.

H. v. GLASENAPP.

Paul Dahlke, Der Buddhismus. Seine Stellung innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit. Verlag Emmanuel Reinicke, Leipzig, 1926. (255 S.)

Dieses Buch schildert den Buddhismus zunächst als eine historisch-überhistorische Erscheinung, zeigt dann seine Stellung innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit auf (wobei das geistige Leben der Menschheit nicht seinem Inhalt, sondern nur der Form nach, und zwar als innerhalb einer der beiden Grundrichtungen von Glauben und Wissenschaft sich abspielend, dargestellt wird), schildert schließlich den Buddhismus selber und zeigt, daß der Kern der Lehre im Anatta-Gedanken, im Ametaphysischen wurzelt. Eine besondere Beziehung auf Schopenhauer ist also nicht beabsichtigt. Aber wenn man sich dem Studium des Buches hingibt, so wird die Verwandtschaft der Schopenhauerschen Philosophie mit dem Buddhismus nach der irrationalen Seite hin außerordentlich deutlich. Deswegen sei es gestattet, auch nur diesen einen Gedanken, soweit es im Rahmen einer kurzen Besprechung möglich ist, hervorzukehren.

Das Zentralproblem des Buddhismus ist die Frage: „Was ist Wirklichkeit?“

Diese Frage hat man, wo sie außerhalb des Buddhismus gestellt worden ist, entweder vom Standpunkte der Wissenschaft oder dem des Glaubens aus beantwortet. Im ersten Falle erhält man als Antwort: Wirklichkeit ist eine rationale Tatsache, ihrem Wesen nach stoffhaft, sinnlich, physisch (65). Nach der Auffassung des Glaubens ist sie etwas Übersinnlich-Metaphysisches, eine irrationale Tatsache, ihrem Wesen nach Kraft (66). Zwischen beiden Auffassungen gibt es keinen Ausgleich. Beide Auffassungen sehen die Wirklichkeit nur unter dem Aspekt einer besonderen Gerichtetheit und arbeiten zudem mit Widersprüchen: Die Wissenschaft, die in jeder Form Hypothese ist, mit einem solchen in der Folgerung, der Glaube, der in jeder Form Fiktion ist, mit einem solchen in der Voraussetzung (80). Der Buddhismus aber, die „Mittlere Lehre“, ist die Synthese zwischen dem hypothetischen Verfahren und dem fiktiven Verfahren, indem er den Standpunkt oberhalb von der Wirklichkeit und dem Wissen von ihr, von Gegenstand und Begriff wählt und die Wirklichkeit als nicht etwas Abgeschlossenes, sondern lebendige Aktivität, als wirkliches Leben faßt, dessen Mannigfaltigkeit sich im Buddhawort „vergänglich, leidvoll, nicht-selbst“ erschöpft. Die Frage ist demnach nun die: „Wie muß Wirklichkeit beschaffen sein, um als solche dazusein und doch wirklich zu bleiben, d. h. ohne damit dem Schicksal zu verfallen, entweder zur Fiktion oder zur Hypothese oder zur Wirklichkeit als Wirklichkeit zu werden?“ (95—96). Darauf gibt Dahlke die zunächst befremdende Antwort: Sie muß restlos Ernährung werden! Alle Wesen bestehen aus Ernährung (96). Setzt man aber statt dieses Ausdrucks den Begriff Wachstum, so wird die Verwandtschaft Schopenhauers in ihrem Grundgedanken deutlich. Ferner erhellt aus dem Begriff Ernährung (Wachstum, Wille), daß man mit dem Buddhismus in eine ganz andere Welt tritt, „die weder geglaubt werden muß, noch bewiesen werden kann, sondern sich selber erlebt als Ernährung und als solche erlebt werden muß“ (96). Der Buddhismus steht eben in der Mitte und oberhalb von Glauben und Wissenschaft.

Der Begriff Ernährung wird aber weder als bloße Ernährung, noch als selbtherrliche Funktion des Subjektes, sondern auch als begrifflicher Vorgang gefaßt. Hier setzt „jene unerhörte Umwertung aller Werte ein, in der der Begriff, das Bewußtsein weder Funktion eines metaphysischen Ich noch inhaltloses Spiegelbild zwischen Subjekt und Objekten bleibt, sondern zu einem Ernährungsvorgang wird“ (99). Nun bleiben Subjekt und Objekt nicht mehr Gegenstände, Grundwerte an sich, Realitäten, als welche sie bisher gegolten haben (metaphysische Realität eines Ich selbst, physische Realität des Objekts), sondern werden zu Aktualitäten. Und damit tritt die Beantwortung der obigen Frage in eine neue Phase ein: „das Drama buddhistischer Wirklichkeitslehre setzt ein, und es setzt damit ein, daß Wirklichkeit da gefaßt wird, wo allein sie nicht nur erfahrungsgemäß, d. h. als Gegenstand des Bewußtseins zu fassen ist, sondern da, wo sie als Bewußtsein, als Begriff sich selber

erlebt!“ Im eigenen Ich (103). Wenn irgendwó, so wird hier die Verwandtschaft der Lehre Schopenhauers in ihrer Grundgestalt mit dem Buddhismus offenbar.

Die Wirklichkeitslehre des Buddhismus ist also Bewußtseinslehre im weitesten Sinne. Bewußtsein aber ist im Buddhismus weder etwas „Psychisches, d. h. ein Standpunkt gegenüber der Wirklichkeit, noch ein Physisches, d. h. gegenständliche Wirklichkeit wie alles andere auch, sondern es ist überhaupt nicht, es wird!“ (120.) Bewußtsein ist nicht Gegenstand der Erfahrung, weil es das Erfahren selber ist. Es „ist weder Standpunkt gegenüber der Wirklichkeit, noch ist es Wirklichkeit als Gegenständlichkeit, sondern es ist Wirklichkeit als Wirken, das heißt etwas, das nicht ist, sondern das, um dazusein, erst immer neu aufspringen muß; Wirklichkeit, Leben als Er-Leben, als ein Ins-Leben-leben“ (120). „Im Bewußtsein vollzieht sich das Entstehen der Welt, die damit, daß sie sich selber erlebt, auch gleichzeitig sich selber als solche begrifflich mit erlebt.“ (125.) Die Umwandlung vollzieht sich in den Sankharas. In dieser Umwandlung hört der Begriff auf, bloßer Begriff gegenüber der Umwelt zu sein, und wird zur Wirklichkeit selber. Wirklichkeit als Erfahrung wird zur Wirklichkeit als Erleben. Sankhara heißt Begriff, umfaßt aber Begriff in jenem wirklichen Sinne, „indem er das, was im herkömmlichen Sinne «Objekt», und das, was im herkömmlichen Sinne «Subjekt», und das, was im herkömmlichen Sinne «Begriff» als Mittel zwischen beiden ist, in sich verschlingt und ihnen allen dreien nur ein konventionelles Dasein beläßt“ (129). Er ist ein Vorgang in erlebnismäßigem Sinne (5), ein sich vollziehender Übergang zwischen Gegenstand und Begriff, ein Aufgehen des Begriffes in seinem Gegenstand, ein geistiger Klärungsvorgang, ein wachsendes Wissen (5). Bewußtsein entsteht als Wirkung der lebendigen Berührung der Sinne mit den Dingen. Die Vorbedingung liegt im Begrifflichen und ist Geistform (Empfindung, Wahrnehmung, Begriff, Sinnberührung, Überlegen). Bewußtsein und Geistform stehen im Verhältnis von latenter und lebendiger Kraft, und der Begriff ist der Vorgang von dem „Verhalten“ des Bewußtseins in der Geistform. Die Probleme Kraft und Stoff, jedes für sich unlösbar, erleben sich hier als Einheit. Von dieser Basis aus wird dann auch das Raum-Zeit-Problem behandelt. Raum-Zeit sind nicht Gefäße, in denen sich die Wirklichkeit abspielt, sondern Erlebnisqualitäten: „Zeit als Erlebnis ist das Vermögen Bewußtsein, Raum als Erlebnis ist die Möglichkeit für dieses Vermögen. Ich kenne keine andere Zeit als Bewußtsein, und ich kenne keinen andern Raum als Verwirklichungsmöglichkeiten für dieses Vermögen Bewußtsein.“ (178.) Überall steht der Begriff der Aktivität im Vordergrund.

Wenn nun das Leben als reine Aktivität, als lebendiges Wirken aufgefaßt wird, so kann man im Buddhismus keine Moral und Religion im landläufigen Sinne erwarten. Schon Schopenhauer sagte, daß das Fundament der Moral das Mitleid sei, alle edle Tugend nur aus der intuitiven

Erkenntnis der metaphysischen Identität aller Wesen herkomme, und daß, wenn die Moral überhaupt durch ein Dogma gestützt werden müsse, die Metempsychose das beste wäre. Diese Bedingungen erfüllt der Buddhismus, und nach der anderen Seite bildet er auch wieder die Mittlere Lehre, die Synthese zwischen Wissenschaft und Religion: er steht mit der begrifflich-ametaphysischen, der kammischen Wiedergeburt (Kamma = Wirken) der geistig metaphysischen Wiedergeburt und der sinnlich-physischen Wiedergeburt gegenüber. In dieser Auffassung erweisen sich auch die schreienden Ungerechtigkeiten des Lebens nicht als Willkürakte eines Gottes oder einer mangelhaften Gesellschaft, sondern als ein selbsttätiger Vorgang, der den zureichenden Grund im eigenen Wirken hat. (Man vgl. hierzu Volkelt's Schopenhauerauffassung!)

Die Religion des Buddhismus ist in der Nirvana-Lehre enthalten. Auch für diese Seite des Buddhismus muß eine Erlebnisbasis gefunden werden, und das ist die Einsicht, daß das Leben Leiden ist. Nirvana ist nicht schlechthin Erlöschen, sondern es ist Aufhören und Erlöschen des Leidens. Die metaphysische Realität des Ich bleibt vor dem Verlöschen unberührt. Auch Schopenhauer sagte bekanntlich: „Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß.“

Aus dieser kurzen Übersicht sehen wir, daß in dem Dahlkeschen Buch ein Problem aufgerollt ist, das Beachtung verdient. Und wenn man einmal darangehen wird, Schopenhauers Verwandtschaft mit dem Buddhismus in allen Einzelheiten klarzustellen, wird das vorliegende Buch wichtige Anhaltspunkte bieten und auch reichlich Material liefern.

Ziegenort.

PAUL SALZSIEDER.

Georg Grimm, Das Glück. Die Botschaft des Buddha. Benares-Verlag (F. Schwab), München-Neubiberg, 1931. (46 S.)

Um die Klärung und Herausarbeitung der buddhistischen Lehrgedanken hat sich der Verfasser der obigen Schrift in mehreren größeren Werken bereits rühmlichst verdient gemacht, und das kleine, an Problemen und Antworten reiche Schriftchen soll offenbar die Einleitung in seine größeren Werke bilden, und als solche erfüllt es seinen Zweck ausgezeichnet. Aber auch darüber hinaus ist es durch die Präzision der Fragestellung und durch die klare und knappe Beantwortung des aufgerollten Fragenkomplexes beachtenswert und enthält eine hervorragend gute Einführung in den Gedankenkreis des Buddhismus, die auch jedem Laien verständlich ist. Für den Schopenhauerkreis ist sie nicht zum wenigsten auch dadurch bedeutsam, daß sie in der kurzen und klaren Form die enge Verwandtschaft Schopenhauers mit dem Buddhismus entscheidend erkennen läßt. Die Schrift ist reich an wörtlichen Wiedergaben aus den heiligen buddhistischen Lehrreden; und daß oft dem Buddha wort der entsprechende verwandte Gedanke Schopenhauers oder

anderer beigefügt ist, erhöht ihren Wert. In der heutigen aufgeregten und egoistischen Zeit könnte die kleine Schrift vom „Glück“ manchem ein Wort der Besinnung sagen.

Ziegenort.

PAUL SALZSIEDER.

Romain Rolland, Vivekananda II, Rotapfel-Verlag, Erlenbach-Zürich und Leipzig. (275 S.)

In der Reihe „Der Göttermensch Ramakrishna und das universale Evangelium des Vivekananda“ ist jetzt der dritte Band in deutscher Übertragung erschienen. (Vgl. die Besprechung der beiden ersten Bände im „Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft“, 1931, S. 411 ff.) Er läßt dem Lebensbilde der beiden religiösen Propheten des neuen Indiens die Darstellung ihrer Lehre folgen.

„Die Welt“, schreibt der kongeniale Interpret indischen Denkens, „hat so gut wie keine Ahnung (und dies ist eine Schmach, die ich hier gutzumachen suche) vom Werke, von den Gedanken und sogar vom Namen des Vivekananda“. Es sei eine der hierfür bezeichnendsten Tatsachen, „daß er in den Kreisen der Philosophen oder Gelehrten, die ihn bei seiner Europareise kennen gelernt hatten, in völlige Vergessenheit geriet: so bei der Schopenhauer-Gesellschaft, wo ich gewissermaßen Vivekanandas Namen den Schülern und Nachfolgern jenes Paul Deussen wieder leibringen mußte, deren Gast und Freund Vivekananda gewesen ist“.

Was hat uns, nach Romain Rollands Meinung, Vivekananda zu sagen? Seine Lehre ist keineswegs unerhört neu, was er auch selbst zu behaupten weit entfernt ist. Der Stoff seiner Ideen „gehört vielmehr zum Gemeingut des Hinduismus“. Die Bezeichnung „Hinduismus“ ist freilich in diesem Zusammenhang mißverständlich. Unter dem erwähnten Namen pflegt man eine Vielheit von Sekten sehr verschiedenen Charakters zusammenzufassen, die einen reich bevölkerten Götterhimmel ausgebaut und eine Fülle der verschiedenartigsten Kulte aus sich erzeugt haben. Es ist ein verwirrendes, kaleidoskopisch wechselndes Bild auf- und absteigender, miteinander verschmelzender und sich trennender Gottheiten, das sich hier dem Auge des Beschauers bietet — das Ganze das Erzeugnis einer ungezügelten und oft ins Geschmacklose, ja Abstoßende sich verirrenden Phantasie.

Nun tritt freilich im Hinduismus neben den naiven Vorstellungen der Volksreligion auch der Einfluß philosophischer Spekulation bald mehr, bald weniger deutlich zutage. Und da sich unter den Sektenstiftern auch hervorragende Vertreter des Vedānta finden, so ist der Einfluß dieser Schule auf das religiöse Denken überall spürbar, wenn auch der monistische Idealismus und Pantheismus des Vedāntasystemes durch den populären Theismus oder Polytheismus immer wieder in den Hintergrund gedrängt wird.

Der Kern der Verkündigung des Vivekananda aber ist eben die Advaita-Lehre, d. h. die Lehre von der „Zweitlosigkeit“ des Einen.

oder die Lehre von der Identität des Atman mit dem Brahman. Insofern also enthält sie nur uraltes religiöses Erbgut des indischen Volkes. Unter diesem ehrwürdigen Banner aber will Vivekananda im Geiste seines Meisters Ramakrishna eine neue Gemeinde sammeln — eine Gemeinde, keine Sekte, sondern eine die ganze Menschheit umspannende Gemeinschaft. Denn die vedântische Identitätsphilosophie bleibt nicht bloße Theorie und Spekulation, sondern weitet sich aus zur erhabenen religiösen Erlösungslehre, in deren Mittelpunkt der Gedanke der Freiheit steht: Der Mensch, der den Schleier der Mâyâ zerreißt, gelangt in die Freiheit und damit zur Vergottung. In überkühnen Worten hat Vivekananda zuweilen diesem Erlebnis Ausdruck gegeben: „Ohne meinen Willen können Sonne und Mond sich nicht bewegen.“ Es ist wie ein Rausch, der die Seele erfaßt und nur dann nicht zur Hybris wird, wenn das Ich, das also spricht, „sein Ego abtut“. Denn nicht das Ich, d. h. die individuelle Erscheinung, sondern das „Selbst“, d. h. der Wesenskern der Persönlichkeiten ist mit dem Göttlichen Eins.

Im Feuer dieser Erkenntnis verbrennt auch die täuschende Schranke zwischen dem Ich und dem Du. „Das Leitwort ist nicht Ich, sondern Du . . . Vor uns liegt die Welt, sie ist voller Elend. Gehet hinaus in diese Welt wie Buddha und bemühet euch, dieses Elend zu verringern oder sterbet über solchem Versuche! Vergesset euch! Das ist das erste, das ihr zu lernen habt, ob ihr Theisten oder Atheisten seid, Agnostiker, Vedântisten, Christen oder Mohammedaner!“ So wird Vivekanandas Verkündigung zu einer Predigt der dienenden Liebe — nur daß für den Vedântaschüler dieses „Dienen“ nichts zu tun hat mit christlicher Demut und freiwilliger Selbsterniedrigung. „Tragt den Kopf hoch, denn ihr tragt in euch den Gott.“ Stolz verkündet Vivekananda: „Wer nicht an sich glaubt, ist schlecht.“ Aber er fügt hinzu: „Dieser Glaube an dich bedeutet den Glauben an alle. Denn du bist alle. Die Liebe zu dir selber bedeutet Liebe zu allen. Denn sie alle sind du, ihr seid Eins.“

Aber Vivekanandas Liebesbotschaft gilt nicht nur dem Menschen aller Rassen und Stände. „Mit Herz und Hirn“ will er auch „alle Götter umschlingen, die im Menschen sind.“ Denn „mit welchem Gefäße man auch das Wasser schöpft, es ist dasselbe Wasser, derselbe Gott. Heilig der Tropfen, heilig der Ozean!“ Der Ausdruck „Duldsamkeit“, sagt Romain Rolland, der unserm Abendlande „wie einem knauernden alten Bauern“ als großartigste Freigebigkeit erscheint, verletzt Vivekanandas Gerechtigkeitssinn und stolze Feinfühligkeit. Alle Noten haben teil an der Harmonie, alle Stimmen im großen Orchester des menschlichen religiösen Fühlens und Denkens sind notwendig zur Vollkommenheit des Ganzen. Damit wird jede Propaganda verworfen, sei sie kirchlich oder freidenkerisch.

Wir werden an Goethes universale Religiosität erinnert: „Als Dichter und Künstler“ schreibt er einmal an Fr. H. Jacobi: „bin ich Polytheist, Pantheist dagegen als Naturforscher, und eins so entschieden

als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt.“ Auch Vivekananda steht allen dogmatischen Formulierungen so völlig frei gegenüber, daß ihm sogar der Gottesbegriff als Ausdruck seines religiösen Innenlebens unwesentlich ist. Gefragt, weshalb er sich dieses „veralteten Terminus“ überhaupt noch bediene, antwortet Vivekananda: „Weil er alles Hoffen, alles Streben der Menschheit in sich schließt . . . Seit unvordenklichen Zeiten diene das Wort «Gott» zur Bezeichnung der Idee der kosmischen Intelligenz und alles dessen, was an Großem und Heiligem damit verbunden wird. Es ist heute eine Unmöglichkeit geworden, dieses Wort zu ändern.“¹ Aber der an der Philosophie des Vedānta geschulte Denker ist sich bewußt, nur in Bild und Gleichnis zu reden, wenn er dieses Wort gebraucht.

Denn die Religion ruht mit der Wissenschaft auf der gleichen Grundlage — nämlich auf der alle Anthropomorphismen als solche durchschauenden Vernunft. „Die Religion handelt von den Wahrheiten der metaphysischen Welt, ganz so, wie die Chemie und die Naturwissenschaften von den Wahrheiten der physischen Welt handeln.“ Aus diesen Worten spricht scheinbar der stärkste Intellektualismus. Er wird abgeschwächt, wenn wir weiterhin lesen: „Wissenschaft und Religion sind zwei parallele Versuche, aus der Knechtschaft herauszukommen.“ Sie sind zwei gleichberechtigte Wege zur Freiheit. Dennoch überraschen bei einem religiösen Denker von solcher Kraft und Innigkeit die folgenden Sätze: „Man behauptet oft, die Vernunft sei nicht stark genug, die Wahrheit zu erlangen, und daraus zieht man den Schluß, man müsse an die Autorität einer Kirche glauben! . . . Ich möchte eher sagen: ist die Vernunft schwach, so wird eine Körperschaft von Priestern noch schwächer urteilen, und ich werde ihre Entscheidung doch nicht einfach hinnehmen . . . Wir sollen der Vernunft folgen und allen jenen unsere Sympathie bezeugen, welche auf dem Wege der Vernunft zu keinerlei Art von Glauben gelangen. Denn es ist besser, daß die Menschheit auf dem Pfade der Vernunft zum Atheismus gelangt, als daß sie blind, auf beliebige Autoritäten hin, an zweihundert Millionen Götter glaubt. Das, was wir wollen, ist der Fortschritt. Keinerlei Theorie hat jemals die Menschen auf eine höhere Stufe gehoben. Die einzige Kraft, die zählt, ist die (persönliche) Verwirklichung, und sie kommt aus dem Bereiche des Denkens.“ Das ist Vivekanandas „Praktischer Vedānta“! Man kann diese seelische Haltung vielleicht als eine Art intellektualistische Mystik mit humanitärer Tendenz definieren; denn das sind in der Tat ihre drei Wesensmomente.

¹ Man wird auch hier wieder an Goethe erinnert:

„Im Innern ist ein Universum auch;
Daher der Völker löblicher Gebrauch,
Daß jeglicher das Beste, was er kennt,
Er Gott, ja seinen Gott benennt.“

Romain Rolland hat sich mit der ihm eigenen Gabe liebevoller Einfühlung bemüht, seinen Lesern ein möglichst allseitiges Bild von der Gedankenwelt seines Helden zu geben, wobei auch der sehr aufhellende Vergleich mit der abendländischen Mystik — insbesondere der des Dionysius Areopagita — nicht fehlt. Ein Licht aus dem Osten zeigt uns der Verfasser, aber ein Licht, das in tausendfacher Strahlenbrechung zu uns herüberfunkelt!

Leipzig-Oetzsch.

FRIEDRICH LIPSIIUS.

Giuseppe De Lorenzo, *Oriente ed Occidente*.
Bari, Gius. Laterza & figli, 1931. Biblioteca di cultura
moderna, N. 207. (265 S.)

„Sinnig zwischen beiden Welten
Sich zu wiegen, laß ich gelten;
Also zwischen Ost und Westen
Sich bewegen, sei's zum Besten!“

Nicht nach systematischer oder historischer Methode, sondern inhaltlich wie formal im Sinne dieses — im einleitenden Kapitel ausdrücklich als Leitspruch angeführten — Goetheschen Verses hat unser italienischer Freund, der Geologe, Indologe und Schopenhauer-Übersetzer (vgl. die Jahrbücher XVI, S. 209, und XVII, S. 369) Giuseppe De Lorenzo in dem vorliegenden Bande eine Reihe von Aufsätzen zusammengefaßt, die in raschen und kühnen Flügen hinüber- und herüberführen zwischen Europa und Asien, dem Fahrgast flüchtige Einblicke in sonst verborgene Quellen, umfassende und oft überraschende Ausblicke auf weit getrennte und doch in den gleichen Ozean mündende Ströme des Geistes verstattend. Diese Technik des Schwebens und Sichwiegens zwischen einander fernen Zeiten und Räumen ist von dem Autor schon seit vielen Jahren geübt worden. Der Kenner seiner früheren Werke wird mancherlei Vertrautes wiederfinden; nicht nur in der Form, auch sachlich: das Kapitel „*India e Inghilterra*“ bringt Stücke aus „*Il Sole del Gange*“ (1925) in neuer Umrahmung; unter dem Titel „*Amori di amanti*“ ist die *Caurisuratapançasika* — das schon früher (1925) vom Verfasser aus dem Sanskrit übersetzte und mit Einleitung und Kommentar herausgegebene todestraurige Hohelied der indischen Liebeslyrik — wiedergegeben; und das Kapitel „*Imperatori d'oriente e d'occidente*“ besteht in dem wörtlichen Abdruck des schon früher an dieser Stelle besprochenen Büchleins „*Asoko*“ (vgl. Jahrbuch XV, S. 379 ff.). Doch neben diesem schon Bekannten bringt der vorliegende Band auch viel des neuen Schönen: so — über den indischen Kulturkreis hinausgreifend — in dem Kapitel „*Amori di spose*“, die in ihrer Schlichtheit ergreifende Inhaltswiedergabe der japanischen Volkstragödie *Nachi-No-Taki Chikai No Mon-gaku*, deren die Gattentreue behandelnde Fabel dem in Europa immer neu variierten Alkestis-Motiv an sittlicher Höhe in der Tat weit überlegen ist;

so in dem Abschnitt „*Cantori di amore e di morte*“ einige feineempfundenere Übertragungen aus den (in Deutschland durch den Grafen A. v. Schack und durch Friedrich Rosen bekannten) Sinnsprüchen des persischen Dichters *Omar Khayyām*, unter Gegenüberstellung mit weltanschaulichen Parallelen aus Horaz, Catull und Shakespeare. In „*Buddhisti d'occidente*“ erfahren wir die, zum Teil mit Briefen belegte, Geschichte eines jungen Italieners, der als buddhistischer Mönch vergebens in seinem Vaterlande die erlösende Lehre des Erwachten zu verbreiten gesucht, um dann auf 1½-jähriger Pilgerfahrt zu Fuß mit der Almosenschale in sein geistiges Heimatland Indien zurückzukehren. Gewaltige und faszinierende Naturbilder entrollen die Kapitel „*Sul culmine della terra*“ und „*Sul tetto del mondo*“, welche die Polarregionen und den heiligen Berg Kailasa in Tibet behandeln.

Was die Lektüre dieser wie der früheren Bücher unseres Autors so anziehend macht, ist eben jenes mühelose Schweben, das rasche Dahingleiten über räumliche und zeitliche Fernen, die leichten und oft über-raschenden Assoziationen, mit denen Forschung und Dichtung, Natur und Geist, Taten und Gedanken, ja gelegentlich Buddha und — Mussolini in nächste Nachbarschaft rücken. Eine umfassende Belesenheit, ein reiches Schöpfen aus den großen Literaturen der Erde ermöglichen eine Zusammenschau sonst gesonderter Aspekte, ein Zusammenklingen sonst verstreuter Akkorde. Aus der deutschen Literatur wird auch in diesem Bande, wie in allen früheren, neben Goethe oft und mit Verehrung Schopenhauer genannt; ihm ist besonders der Schlußteil des Kapitels „*L'Italia di Byron e di Schopenhauer*“ gewidmet, in Anknüpfung an des Philosophen italienisches Reisetagebuch „Brieftasche“ und mit Parallelen zu Leopardi (vgl. Jahrbuch XVI, S. 305 f.). Man mag Einzelheiten des Buches widersprechen, mag das Ganze als „unwissenschaftlich“ von dem Forum dieser oder jener Zunft ausschließen, und wird doch anerkennen müssen, daß hier ein reicher Geist aus eigenstem Bedürfen sich eine Literaturform von Eigenprägung und Eigenwert geschaffen hat. Weitgespannt sind die Gegensätze zwischen Orient und Okzident, zwischen den Häuptern des Himalaya und den Gipfeln geistigen Schöpfertums; nur aus den weitgespannten Gegensätzen im eigenen Innern, zwischen Natur- und Geisteswissenschaft, Forschung und Kunst, Sinnenfreude und Askese, glühendem Patriotismus und intellektuellem Kosmopolitismus, konnte der Verfasser die Antriebe empfangen, die ihn zum Fluge über jene Fernen erhoben. Wir sind ihm dankbar, auf solchen Fahrten mitgenommen zu sein.

Stettin.

HANS ZINT.

Curt Böninger, Grundlagen und Bekenntnisse einer Weltanschauung. Notizen 1905—1930. Bonn a. R., 1931, Ludwig Röhrscheid Verlag. (477 S.)

Ein seltsames, zunächst befremdendes Buch — mangels jeder Formgebung —, nicht eigentlich ein Buch, weder ein autobiographisches, noch ein philosophisches; sondern eine Drucklegung von Exzerpten, fremden und eigenen Reflexionen und Aussprüchen, zeitgeschichtlichen Dokumenten, Reiseschilderungen, eigenen und fremden Gedichten, wie sie wohl die Tagebücher des Verfassers enthalten haben mögen, in loser zeitlicher Folge aneinandergereiht. Und doch schließlich ein Ganzes, das mosaikartige Abbild eines reichen inneren als der Basis eines schaffenden äußeren Lebens, zusammengehalten durch die Einheit einer Persönlichkeit in ihrem Entwicklungsverlauf durch mehr als ein Vierteljahrhundert, und durch die Einheit einer Weltanschauung, die dieser Persönlichkeit das Gepräge gab. Daß aber Schopenhauer es war, der die Persönlichkeit und ihre Weltanschauung entscheidend bestimmt und durch all die Jahre begleitet hat, verleiht dieser Dokumentensammlung ein Interesse über den Kreis von Familienangehörigen und Freunden hinaus, für welchen sie nach der begrenzten Auflageziffer von nur 200 Exemplaren allein bestimmt ist.

Als guten Kenner und eifrigen Apologeten Schopenhauers kannten wir den Verfasser bereits aus seiner unter dem Pseudonym „Dr. Egon B. Curtiner“ im Jahre 1910 veröffentlichten Schrift „Chamberlain gegen Schopenhauer“ (vgl. II. Jahrbuch für 1913, S. 229) — an deren Ende sich übrigens schon eine erste kräftige Abfuhr von des Grafen Hermann Keyserling damals eben erschienenem „Schopenhauer als Vorbilder“ (vgl. XV. Jahrbuch, S. 351 ff.) findet. Hier nun aber eröffnet sich ein Einblick in die seelischen Triebkräfte, die ein äußerlich der wirtschaftlichen Produktion gewidmetes tätiges Mannesdasein einer scheinbar so disäquaten Lebenshaltung wie derjenigen Schopenhauers fort und fort verdankte:

„Von Tag zu Tag wurde ich mehr in diese tiefen, aber mich wunderbar ansprechenden Gedankengänge hineingezogen, bis sich eines Tages eine Art Höhepunkt dieser geistigen Ekstase einstellte und ich gleichsam einen Erkenntnisschauer über mich niedergehen fühlte. Unter der Nachwirkung dieses Gefühles war es, daß ich an jenem Abend immer wieder zu mir sagte: wenn Du das, was Du heute erlebt hast, jemals wieder vergißt und in Deinem Denken, Fühlen und Handeln außer Acht läßt, um wieder der zu werden, als welchen Du Dich die letzten Jahre kennen gelernt hast, so bist Du der niedrigste und gemeinste aller Menschen . . .

. . . Wenn es auch noch lange dauerte, bis ich mir die Lehren jenes Mannes ganz zu eigen machen konnte — gegen seine Ethik sträubte sich monatelang mein ganzes Wesen, ohne daß ich damals schon durchschaute, warum —, und wenn es noch viel länger dauerte, bis die gewonnene Erkenntnis für meinen inneren Menschen mitbestimmend wurde, so weiß ich doch, daß jener Tag mein Schicksalstag war, daß ich von jenem Tag an ein anderer Mensch werden mußte, und daß der Genußmensch seine Rolle ausgespielt hatte.“ (S. 267 f.)

Aber nicht nur das persönliche Ethos, nicht nur das eigentlich philosophische Weltverständnis des Verfassers ist von Schopenhauer entscheidend bestimmt worden; sein durch den Philosophen geschärfter Blick hat auch die geschichtliche Situation Deutschlands schon vor dem Kriege, dann Deutschlands Kriegsschicksal selber in seinen Ursachen und seinem unerbittlichen Ablauf illusionsfrei zu durchschauen vermocht und ihm den erlesenen Platz in der Reihe der Wenigen, der meist Einsamen, angewiesen, die von Massenwahn und Kriegspsychose sich freizuhalten mußten.

So wird dies Buch in all seinem fragmentarischen Charakter, all seiner Tendenzlosigkeit, zu mehr als einer bloßen Sammlung philosophischer Niederschriften, persönlicher und zeitgeschichtlicher Dokumente: zu einem neuen Beleg aus neuer Sphäre für die lebensnährende Kraft und für die Weltoffenheit unseres Philosophen, auch gegenüber der Gegenwart.

Stettin.

HANS ZINT.

SELBSTANZEIGE.

Die Harmonie der sittlichen Werte. Eine Zusammenschau der ethischen, soziologischen und pädagogischen Probleme. Von Dr. Arnold Kowalewski, ao. Universitätsprofessor in Königsberg i. Preußen. Otto Nernich, Verlag, Kempten u. Leipzig, 1930. (VI, 395 S.)

Hier wird mit Hilfe einer „synergistischen Methode“ ein ethisches System entwickelt, das sich von den bisherigen Systemen durch eine engere Anschmiegun an die konkreten Grundlagen und Ziele der praktischen Moralität unterscheidet. Die „synergistische Methode“ erarbeitet an Einzelproblemen Einsichten, die alsdann für alle verwandten Probleme nutzbar gemacht werden. Die ethischen Werte erscheinen bei solcher Behandlung in einem symmetrisch gegliederten Bau, dessen harmonischer Eindruck noch durch Anbauten soziologischer und pädagogischer Seitenteile verstärkt wird. Den systematischen Ausführungen sind zugleich historische Zwischenbetrachtungen eingeflochten, die den Zusammenhang mit überlieferten Gedanken kritisch vermitteln. Auseinandersetzungen mit Schopenhauer findet man an zwei Stellen, S. 18 f., in dem Kapitel über „ethische Singularisten“, und S. 80 f., in den „historischen Zwischenbemerkungen zur Tapferkeitstheorie“. Kennzeichnend für dieses ethische System ist die Tatsache, daß sich in seinen mannigfachen Tugendformen und Tugendstufen sogar Lebensraum für die paradoxen Wertsetzungen der Bergpredigt bietet. Das Buch wendet sich vermöge seines eigentümlichen synthetischen Denkstils an Philosophen, Soziologen und Pädagogen. Es dürfte trotz seiner wissenschaftlichen Fundierung auch der Laienschicht der Gebildeten unter den drei Interessentenklassen zugänglich sein.

MITTEILUNGEN.

BERICHT

UBER DIE XIV. GENERALVERSAMMLUNG DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT.

Von

KONRAD PFEIFFER (Halle a. S.).

Als Schopenhauer im Jahre 1807 Hamburg verließ, war das ein Abschied auf Nimmerwiedersehen und wohl auch auf Nimmerwiedergedenken, wenigstens in freundlichem Sinne. In Hamburg war ihm sein so sehr geliebter und verehrter Vater plötzlich entrissen worden, und in Hamburg hatte er, abgesehen von dem Krankheitsjahr in München 1823/24, die stärksten seelischen Depressionen durchzumachen gehabt, als Kaufmannslehrling am Kontorpult, beflissen, „Wechselbriefe und Fakturen schreiben“ zu lernen und „ein guter Comptorist zu werden“, — er, der glänzende Schriftsteller und mächtigste Geist der ganzen neueren Menschheit. Was kann es da wundernehmen, daß er später weder in seinen Briefen noch in seinen Gesprächen der Hamburger Zeit je gedacht hat.

Aber auch unsere Schopenhauer-Gesellschaft hat, vielleicht in einer Art unbewußter Nachwirkung der Abneigung ihres Schutzpatrons gegen Hamburg, diese Stadt bisher vernachlässigt und sie erst für ihre 14. Generalversammlung zu ihrem Tagungsort erwählt — nicht zu ihrem Schaden, denn die Hamburg-Altonaer Ortsgruppe hat in ihrer bekannten und erfolgreichen Rührigkeit und Hingabe an die Sache diese Tagung derartig auszugestalten verstanden, daß sie allen Teilnehmern immer in bester Erinnerung bleiben dürfte.

Der Tagung selbst ging ein Begrüßungsabend am 3. Oktober in den prächtigen Räumlichkeiten des Hotels „Zu den vier Jahreszeiten“ in Hamburg voraus. Wer aber geglaubt hatte, hier nur eine kleine Zahl von Teilnehmern anzutreffen, war aufs angenehmste überrascht: mehrere hundert Personen waren erschienen, um die angekündigten Darbietungen in Ton, Wort und Bild entgegenzunehmen.

Den Anfang machte die künstlerische Wiedergabe der Beethovenschen C-Moll-Variationen durch Carlo Stephan. Der musikverständige Schopenhauer-Jünger mag hierbei einen Genuß ganz eigentümlicher Art gehabt haben. Der Mollakkord am Anfang des Themas gemahnt an Schopenhauers bedeutsames, das Wesen der Welt wie der Musik gleichermaßen zutiefst erfassendes Wort, daß die Philosophie mit einem Mollakkord anhebt. Das Thema selbst, eine völlig eigenartige Steigerung darstellend, aus der allein es, abgesehen von dem schnell abfallenden Schluß, besteht, scheint das innere Wesen des sich immerfort steigernden Willens darzustellen, also eine „Melodie, zu der die Welt der Text ist“. Die Variationen endlich erinnerten mit fast zwingender Kraft an Schopenhauers Ausspruch, daß der Eine Wille zum Leben es ist, der sich „in so endloser Abwechslung, so verschiedenen Gestalten“ manifestiert, „vielen Variationen des selben Themas zu vergleichen“, und man stand gleichermaßen staunend vor dem Genie des Musikers, der diesem so einfachen Thema in seinen 32 Variationen immer wieder neuen Ausdruck verlieh, und vor dem Tiefinn des Philosophen, der hierin das Wesen der Welt erblickt hat. Aber man kann das Verhältnis gerade dieser C-Moll-Variationen zu Schopenhauer noch mehr verinnerlichen, denn C-Moll, diese Tonart, welche das Prometheusche „Allen Gewalten zum Trotz sich erhalten“ veranschaulicht, und von der eine Kraft auszugehen scheint, die „in dieser Welt, wo die Würfel eisern fallen“, aller Hindernisse immer wieder Herr wird, erscheint mir als die Schopenhauers Wesen so recht eigentlich angemessene Tonart. — Diese Abschweifung sei gestattet; sie soll zeigen, wie man, den sicheren Schatz der Schopenhauerschen Philosophie im Herzen, die durch seinen Tiefblick ans Licht gebrachten Gedankenschätze immer und überall, theoretisch und praktisch, auszuwerten vermag, zur Bestätigung und Vertiefung, oder aber zur Berichtigung des eigenen Empfindens, und immer mit der Wirkung, sich mit ihm verbunden und ihm nahe zu fühlen.

Diese Wirkung wurde des weiteren in hohem Grade

erreicht durch die formvollendete Rezitation der bekannten Gedichte Schopenhauers: „Sonett“, „Die Felsen im Tale bei Schwarzburg“, „Auf die Sistinische Madonna“ und „Unverschämte Verse“ durch Martha Müller, ehemaliges Mitglied des Altonaer Stadttheaters. Schopenhauer hat gemeint, daß diese seine Verse „auf poetischen Wert keinen Anspruch zu machen haben“; aber hierin hat er sich geirrt: In der Wiedergabe durch die Künstlerin haben sie vielmehr wohl manchen der Hörer davon überzeugt, daß Schopenhauers poetische Kraft sich nicht bloß in seiner Prosa zeigt.

Alsdann sprach, und er sprach wie immer dem verständnisvollen Hörer aus der Seele, unser Vorsitzender, Präsident Dr. Zint, der, indem er die Versammlung begrüßte, an den alten Geist aller bisherigen Tagungen erinnerte, der stets wie ein Abglanz der den ganzen Menschen ergreifenden Philosophie Schopenhauers gewesen sei.

Daß die diesmalige Tagung ebenso begann, zeigte der folgende hochinteressante und selbst dem Schopenhauer-Kenner viel Neues bietende, mit Lichtbildern ausgestattete Vortrag des Stadtarchivars Dr. Paul Th. Hoffmann, Altona, und aus dem reichen Beifall der freudig gestimmten Zuhörer konnte der Vortragende entnehmen, daß es ihm in hohem Maße gelungen war, jene alte Zeit mit ihren starken sittlichen Kräften, die in jenem stolzen, ehrenwerten Kaufmannsgeist lebten, den wir von Schopenhauers Vater her kennen, und der als Charakteranlage auch auf den Sohn übergegangen war, lebendig erstehen zu lassen. — Da dieser Vortrag an anderer Stelle abgedruckt ist, erübrigt sich hier die Wiedergabe seines wesentlichen Inhalts.

Mit einem geselligen Zusammensein schloß dieser Abend, freilich nicht ohne einen Wermutstropfen, hatte doch Herr Dr. Zint von der Erkrankung des Herrn Dr. Mockrauer Mitteilung machen und ankündigen müssen, daß dessen Vortrag „Über die Verantwortung des geistigen Menschen gegenüber der Wirklichkeit“ demnach nicht werde stattfinden können.

Der nächste Tag brachte drei Vorträge in der Hamburger Universität.

Voran gingen die üblichen Begrüßungsansprachen. Herr Senator Dr. de Chapeaurouge als Vertreter des Hamburger Senats gab einige einleitende Bemerkungen über das Generalthema der Tagung: „Theorie und Wirklichkeit“, das eine Brücke zwischen dem suchenden Forscher und dem praktischen Leben darstelle. Er betonte, daß alle philosophische Arbeit sich als Wegbereiter praktischer Tätigkeit fühlen müsse. Sodann begründete er den Beschluß des Hamburger Senats, der wegen der obwaltenden wirtschaftlichen Not den in Aussicht genommenen Empfang der Kongreßteilnehmer habe absagen müssen, und dankte für das Verständnis, mit welchem diese Absage, von der unser Vorsitzender bereits am vorhergehenden Abend Mitteilung gemacht hatte, aufgenommen worden war.

Alsdann sprach Herr Senator Kirch im Namen des Magistrats Altona. Er erinnerte an das bekannte Goethewort, welches der Dichterkönig in feinem Verständnis für die Eigenart des jungen Schopenhauer diesem beim Abschied „im Gefolg und zum Andenken mancher vertraulichen Gespräche“ ins Stammbuch geschrieben hatte: „Willst Du Dich Deines Wertes freu'n, so mußt der Welt Du Wert verleihn“, und wies darauf hin, wie richtig es sei, Schopenhauer auch als Menschen verstehen zu lernen, da die Welt seine Werke desto mehr lesen werde, je mehr Verständnis sie für seine menschliche Person gewonnen habe. Weiter teilte er mit, daß, an Stelle des auch von seinem Senat abgesagten Empfangs, eine Führung durch den Jenisch-Park stattfinden werde.

Dann sprach Herr Professor Stern für die Hamburger Universität. Seine Ausführungen gipfelten in der Erkenntnis, daß die Beschäftigung mit Schopenhauer selbst in den schwersten Zeiten eine Notwendigkeit sei. Zwar habe sich Schopenhauer als ein Feind der Universitäten bekannt, doch war Herr Professor Stern der Meinung, daß Schopenhauers Urteil über dieselben heute nicht mehr zutreffe. Schopenhauer sei auf den Universitäten längst heimisch und aus der Geistesgeschichte der Menschheit, nicht mehr fortzudenken.

Für die gastlichen Begrüßungen dankte der Vorsitzende, Herr Dr. Zint, um anschließend einige einleitende Worte über das Thema der Tagung zu sprechen. In großen Zügen legte er dar, wie die Theorien stets in die Wirklichkeit eingreifen und besonders die Schopenhauersche Philosophie kein weltfernes Gedankenspiel ist, sondern uns in dieser Welt zurechtzufinden hilft. Hierauf beruhe, zumal in dieser Zeit allgemeiner Ratlosigkeit, der sittliche, eminent praktische Wert des einem solchen Generalthema gewidmeten Beginnens.

Hiermit wurde der Kongreß für eröffnet erklärt, und es sprach zunächst als erster Redner Herr Landgerichtspräsident Dr. Zint über

„Schopenhauer, der weltoffene Philosoph“.

Die Motive und den Beruf gerade einer Schopenhauer-Gesellschaft zur Erörterung des Problems von Theorie und Wirklichkeit zu entwickeln, war die Aufgabe dieses die Tagung einleitenden Vortrages. Denn nicht weltferne Gelehrsamkeit, sondern nur eine Philosophie, die offenen Auges die Wirklichkeit ergreift und neben der Welterkenntnis die Antriebe zu fruchtbarer Lebensgestaltung enthält, kann in einer Zeit unerhörter wirtschaftlicher und sozialer Nöte und Umwälzungen ihr Existenzrecht erweisen. Dies aber tut die Philosophie Schopenhauers gerade gegenüber den Anforderungen der Gegenwart.

„Mein Sohn soll im Buche der Welt lesen“ — dies war die Erziehungsmaxime des Vaters, der den Sohn zum Kaufmann bestimmte. Sie hat sich an ihm auch für den Beruf zum Philosophen bewährt. Nach kurzer biographischer Einleitung, die den Bildungsgang und die weltoffenen, weltmännischen und praktischen Wesenszüge Schopenhauers umriß, wandte der Vortragende sich der Methode und den Resultaten seiner Philosophie zu. Für Schopenhauer ist Philosophie nicht begriffliche Konstruktion, sondern treue Wiedergabe des Wirklichen in gedanklicher Form; ihre Methode ist darum nicht Deduktion, sondern Induktion, ihre Quellen sind nicht Begriffe und Prinzipien, sondern sinnenfrohe Anschauung im Verein mit allen im Selbstbewußtsein sich erschließenden Seelenkräften. Sie verzichtet auf alle Transzendenz, bleibt vielmehr in dieser Welt der Erkennbarkeit, „die so inhaltreich ist, daß auch tiefste Forschung, deren der menschliche Geist fähig wäre, sie nicht erschöpfen könnte“.

Freilich ist auch Schopenhauers Philosophie eine „Metaphysik“ und kennt ein „Ding an sich“. Dieses aber sucht sie nicht in einem Jenseits der Erfahrung, sondern findet es in der lebendigen Erscheinungswelt als

dem Ausdruck ihres Wesens. Das Grundwesen der Welt ist Wille, Wille zum Leben, ein sich in der Natur wie in der Menschenwelt und ihrer Geschichte mit gleicher Deutlichkeit ausprägender Charakter. Durch ihn gewinnt Schopenhauers Weltbild eine ungemaine Lebendigkeit und Kraft, zugleich die Möglichkeit sinnvoller Ausdeutung und Verknüpfung alles natürlichen, seelischen und geschichtlichen Geschehens.

Durch die verschiedenen Zweige des Systems: Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Ästhetik, Psychologie und Pädagogik verfolgte der Vortragende die Fruchtbarkeit von Schopenhauers Methode, die es ihm fast überall gestattete, wesentliche Erkenntnisse erst neuerer Wissenschaften vorwegzunehmen und diesen auch heute noch als Anregung zur Weiterbildung zu dienen. Das Schwergewicht seiner Ausführungen aber legte der Vortragende auf den Schlußteil, worin er die Lebensnähe und zugleich — landläufige Vorurteile bekämpfend — die lebengestaltende Kraft des Schopenhauerschen Pessimismus entwickelte. Dieser hatte seine psychologischen Wurzeln bei Schopenhauer selber in seinem „Brüten über das menschliche Elend“, d. h. seiner Haltung gegenüber den sozialen Problemen; aus ihr erwuchs ihm zugleich mit seinem Pessimismus seine Ethik des Mitleids.

Diese Herkunft und diese Gipfelung stellen ihn aber mitten hinein in die Nöte und Anforderungen gerade unserer Gegenwart, ja machen ihn für den geistigen Menschen, der sich seiner Verantwortung gegenüber dieser Gegenwart bewußt ist, zur Waffe und zum Lebenshalt. Denn der philosophische Pessimismus Schopenhauers, weit entfernt von trüber Verzagtheit und tränenseliger Schwäche, ist vielmehr der mannhafte Pessimismus des „Trotzdem“, der wie der Dürersche Ritter zwischen Tod und Teufel unangefochten seinen Weg zieht. Freilich allen Utopien und Illusionen ist er feind, und alle politischen Fanatismen sind in seinen Augen nur törichte, selbstzerstörerische Willensverkrampfungen. Wohl aber enthält er in sich die starken Antriebe zu einer individuellen und zugleich zu einer neuen sozialen Lebensgestaltung, die beherrscht wird von den sittlichen Zielen der Gerechtigkeit und der Menschenliebe. So ermöglicht er die Versöhnung von Theorie und Wirklichkeit in der Welt des Handelns.

(Dr. HANS ZINT.)

Wer etwa Schopenhauers Lehre und Leben noch nicht kannte, mag erstaunt gewesen sein über die Fülle des Materials, welches der Vortragende zur Behandlung des Themas aus allen Teilen der Schopenhauerschen Werke und aus prägnanten Ereignissen des Lebens Schopenhauers herangezogen hatte. Wer aber schon einige Kenntnisse mitbrachte, wird noch mehr die Form der Verarbeitung dieses Stoffes bewundert haben.

Alsdann folgte Herr Professor Stern, Hamburg, mit dem Thema

„Theorie und Wirklichkeit (vom Standpunkt des Metaphysikers)“.

Der Vortrag ist im vorliegenden Jahrbuch abgedruckt, es erübrigt sich daher seine Inhaltsangabe an dieser Stelle.

So viel aber sei gesagt, daß er, entsprechend den Worten des Vorredners, von den Grundgedanken der Schopenhauerschen Philosophie aus durch „sinnvolle Ausdeutung und Verknüpfung“ einen direkten Weg zu den Ergebnissen der neueren Forschung wies.

Alsdann sprach Herr Professor Lipsius, Leipzig, über

„Theorie und Wirklichkeit vom Standpunkt des Erkenntnistheoretikers und des Naturwissenschaftlers“.

Auch dieser Vortrag befindet sich in extenso im vorliegenden Jahrbuch, weshalb seine Wiedergabe hier unterbleibt.

Der Vortrag wird manchen zum Nachdenken angeregt haben. Freilich sind die zum Ausdruck gebrachten Gedanken über die zum Energiebegriff fortgeschrittene Naturwissenschaft und den Schopenhauerschen Voluntarismus als theoretische Spiegelung der Tatsache, daß auch im sozialen Leben tiefere, der emotionalen Seite des Bewußtseins vergleichbare Schichten sich hervordrängen, ganz anti-Schopenhauersisch, denn sie besagen, daß die Schopenhauersche Philosophie eine ebenso notwendig eintretende Erscheinung gewesen sei, wie der bald nach ihm auftretende Sozialismus; — „als ob, wenn Schopenhauer an der Cholera gestorben wäre, auch ein Anderer die Welt als Wille und Vorstellung geschrieben hätte“¹, würde in der Sprache Schopenhauers die Erwiderung zu lauten haben. Indessen sei dem Leser die Entscheidung anheimgestellt.

¹ Frei nach Schopenhauer „Über die Universitätsphilosophie“ am Schluß.

Hiermit war der wissenschaftliche Teil des ersten Tages erschöpft. Nach einem gemeinsamen Mittagessen fand dann am Nachmittag nur noch die Generalversammlung statt, über die an anderer Stelle berichtet wird.

Einem kleinen Teil der Mitglieder war es, nach Beendigung der Generalversammlung, durch die Liebenswürdigkeit des Herrn Dr. Hoffmann vergönnt, eine wundervolle erfrischende Autofahrt an der Elbe entlang auf den Süllberg zu machen, verbunden mit einem abendlichen Spaziergang durch den Hirschgarten, wobei sich prächtige Ausblicke weit auf die Elbe hinaus boten und, durch die hereinbrechende Dunkelheit eher begünstigt als gehemmt, der genius loci dieses kulturell so bedeutsamen Teiles unseres deutschen Vaterlandes lebendig wurde.

Vom nächsten Tage ab siedelte die Versammlung nach Altona über, und es begann im Festsaal des Hauses der Jugend als erster Redner Herr Professor Heiler, Marburg, mit dem Thema

„Die Dogmen der Religionen und das Leben der Wirklichkeit“.

Der Gedankengang dieses Vortrags war ungefähr folgender:

Das Allerwirklichste ist für den religiösen Menschen Gott. Um dahin zu kommen, bedarf es eines Nein-sagens zur Welt, d. h. der Weltverachtung, des Opfers, der Weltentsagung, der Askese. Das hat keine Philosophie so sehr betont wie die Schopenhauers. Das Nein zur Welt wird nun aber dem Religiösen zum Ja zu Gott, zur Anbetung, zum Versinken vor dem Göttlichen.

Dieses Anbeten ist nicht anthropomorph; es ist ein Mysterium, über welches der Fromme keinerlei Aussage machen kann. Anbetung ist also nicht notwendig personal. Aber sie kann zu einem personalen Verhältnis führen, wie solches ausgedrückt wird in den Worten Gottes-Kindschaft, -Freundschaft, -Brautchaft, und kann schließlich übergehen in eine Wesensvereinigung, unio mystica.

Zu diesem kontemplativen Leben tritt nun aber das aktive Leben, die Übung der Liebe, des Mitleidens, Mitfreuens, in der Liebeshingabe. So ist Buddha nicht in der Kontemplation verharret, sondern er ist aus ihr herausgetreten, um für andere zu wirken, durch Lehren.

Religion ist also keine Theorie, sondern heiliges Leben im Kontakt mit dem letzten Wirklichen.

Die Dogmen dagegen sind unpersönlich und schematisch, und gegenüber dem Gnadenerlebnis ist die scholastische Gnadellehre etwas durchaus Wesensverschiedenes. Das Dogma ist als Produkt einer theologischen Abstraktion nur sekundären Charakters, sein Ausgangspunkt ist das religiöse Erlebnis selbst. Daher seine lange Entwicklungsdauer: Jahrhunderte vergehen, bevor die mystischen Konzeptionen in ein Lehrsystem gebracht sind.

Nach ihrer Feststellung aber sind die Dogmen verpflichtende Normen, die oft trennend wirkten. Der Konflikt entsteht, sobald das (sekundäre) Dogma von dem (primären) erlebten religiösen Ursprung losgelöst ist, z. B. beim Auftreten neuer Erkenntnisse, in der Naturwissenschaft oder der historischen Kritik der kanonischen Schriften.

Lebendige Religion aber muß sich gegen den aus den Dogmen sich ergebenden Intellektualismus richten, sie darf sich nicht in ein Zwangsschema hineinpressen lassen, denn Religion ist der unmittelbare Zugang zur göttlichen Wirklichkeit und kann bei den nur mittelbaren Formulierungen nicht stehen bleiben.

Bei diesem Konflikt darf man aber doch nicht zur Zerstörung der Dogmen schreiten: eine dogmenlose Religion wäre ein neues Dogma (so der liberale moderne Protestantismus). So ist das Dogma ein Hemmschuh, aber auch ein Schutz, denn die religiöse Erfahrung bedarf oft einer Regulierung. Es verbindet über die religiöse Einsamkeit des einzelnen hinaus zu einer Gemeinschaft.

Es kommt also alles darauf an, welche Stelle man dem Dogma anweist: es muß zurückverwandelt werden in das religiöse Erlebnis, aus dem es stammt. Dann steht auch hinter scheinbar widersprechenden Dogmen die göttliche religiöse Wirklichkeit. Und hieraus wiederum ergibt sich die wahre Toleranz: der gläubigste Mensch ist auch der toleranteste.

Der von tiefstem innerem Empfinden getragene Vortrag, der durch die bloße schriftliche nüchterne Inhaltswiedergabe sehr verliert, verfehlte nicht seine ebenso tiefe Wirkung auf die Zuhörer. Schopenhauer wurde freilich nur ein einziges Mal erwähnt. Man wird das bedauern müssen, denn es wäre ganz besonders lehrreich gewesen, zu hören, wie sich gerade dieser Redner zu Schopenhauer, den er später in der Diskussion sogar mehrfach als „gottesgläubig im tiefsten Sinne“ (natürlich *cum grano salis*) bezeichnete, gestellt haben würde, zumal er dann wohl nicht umhin gekonnt hätte, sich mit dem grundlegenden Aufsatz Zints über das Religiöse bei Schopenhauer im vorletzten Jahrbuch auseinanderzusetzen. Das wäre gewiß ein aus-erlesener Genuß geworden. —

Hierauf sprach Herr Professor Prinzhorn, Frankfurt a. M., über

„Die psychologischen Wurzeln der Illusion“.

Aus dem weiten Gebiet der seelischen Erscheinungen, die man mit dem Worte „Illusion“ zu kennzeichnen pflegt, soll hier hauptsächlich eine Gruppe herausgehoben werden, die freilich von überragender Wichtigkeit ist: die Selbsttäuschungen. Zur ersten Verständigung diene die vorläufige Definition: Illusionen sind Irrtümer und darauf beruhende Verhaltensweisen, die nicht ohne unbewußte Parteinahme ihres Trägers zustande kommen. Den gewöhnlichen Irrtum kann man berichtigen, indem man Tatsachen und Gründe geltend macht, denen stärkere Beweiskraft innewohnt als dem Urteil des Irrenden. Der Illusion hingegen kommt man durch solche Mittel nicht bei — wenn überhaupt, so kann man sie nur indirekt, durch Beeinflussung ihres Trägers, beseitigen. Zu beachten ist, daß man gewöhnlich zwar spöttisch sagt, jemand „lebe in Illusionen“, dennoch aber gewisse Illusionen für notwendig hält und deren bewußte Auflösung für ein gefährliches Unterfangen seitens der Wissenschaft erklärt. Dieser Widerspruch rührt daher, daß vielfach aus geheimen oder offenen nihilistischen Tendenzen alle seelische Wirklichkeit für illusionär, die räumliche Dingwelt für allein wirklich ausgegeben wird — dann allerdings hieße „Auflösung von Illusionen“ nichts anderes als systematische Zerstörung des Wissens um die seelische Wirklichkeit. Die säkuläre Aufgabe der neuen Psychologie aber, die wir wesentlich Goethe, Schopenhauer, Nietzsche und Klages verdanken, besteht genau umgekehrt gerade darin, einen Reinigungsprozeß am Bilde des Menschen durchzuführen, eine Wirklichkeitslehre aufzustellen, in der alle Erscheinungen, zumal aber die seelischen, an dem ihnen gebührenden Platze stehen und in der eine natürliche Hierarchie der Werte herrscht. Einem solchen Ziel zu Ehren ist es unerläßlich, alle jene Illusionen aufzulösen und zu beseitigen, die uns das Wesen des Menschen verhüllen oder gar fälschen.

Schon wenn man von Irrtum und Täuschung, erst recht aber wenn man von Illusion spricht, so schwebt dabei die Annahme einer (wie immer beschaffenen) Wirklichkeit vor: sie ist vorausgesetzt und klärt sich im gleichen Maße, wie die Illusionen schwinden. Von den Selbsttäuschungen, die uns in erster Linie beschäftigen, kann man die Sachtäuschungen abtrennen, die vorwiegend auf Sinnestäuschung beruhen (scheinbare Knickung eines Stabes im Wasser). Die einfachste Form der Selbsttäuschung entsteht aus affektiven Gründen: in der Wallung von Zorn, Liebe, Ekel verkennt man leicht einerseits die Tragweite der Tatsachen, mit denen man zu tun hat, andererseits aber auch die Rolle, die man selbst spielt. Jeder ungewöhnliche Gemütszustand mehr beständiger Art (Depression, Euphorie) macht uns unfähig zu richtiger Einschätzung unserer Person. Aber auch der konstitutionelle Dauerzu-

stand bringt gewisse chronische Selbsttäuschungen mit sich, die für die Erkenntnis von Charakteren wichtig sind.

In den Mittelpunkt unseres Problems gelangen wir jedoch erst durch die noch so wenig verstandene Tat Nietzsches, daß er auf dem Boden alles Selbstbewußtseins die Illusion, und zwar, wie wir heute mit Klages sagen müssen, grundsätzlich die Selbstwerttäuschung nachwies. Mittels eingehender Analyse des Nietzschewortes „der Haß dürstet nach Verachtung“ läßt sich zeigen, wie man persönliche und gruppenmäßige Selbstwerttäuschungen geradezu methodisch auflösen kann: Haß zielt auf Vernichtung des Gehaßten, erzeugt jedoch ein peinliches Gefühl der Ohnmacht im Hassenden, weil er dem Vernichtungsdrang nicht nachgeben kann oder darf; erklärt er aber den Gehaßten für verächtlich, wodurch er jedes Sicheinlassen mit ihm ablehnt, so ist der Erfolg ein Überlegenheitsgefühl, eine Selbstbefriedigung — das wäre in Stichworten etwa der Gang der Analyse. Sie führt auf Nietzsches Lieblingsbegriff, den „Willen zur Macht“, an dem man unterscheiden müßte ein Selbstschätzungsbedürfnis und sein äußeres Komplement, den Geltungsdrang. Es ist ein Symptom niedergehender Kulturen, daß die krampfhaftige Jagd nach Geltungserfolgen als schwächliche Parodie des menschlichen Machtwillens sich in den Vordergrund drängen darf. Der stärkste Quell aller Selbstwerttäuschung ist ein derart kranker Machtwille. Wollten wir die vitale Aufgabe der Illusionen im Gebiete der Selbstschätzung auf eine kurze Formel bringen, so könnten wir sie Selbstheilungsversuche für verzehrende Minderwertigkeitsgefühle nennen. Wie Nietzsche den stärksten Antrieb zur Entstehung aller Massemoralen im Ressentiment nachwies, so Klages das Hauptmotiv aller Selbsttäuschungen im „Lebensneid“, der sich schadlos hält durch innere und äußere Herabwertung der ihm versagten Fülle des Lebens und schließlich die Wirklichkeit des Wertes der Fülle zu ersetzen sucht durch die Illusion vom höheren Werte des Mangels.

(Prof. Dr. PRINZHORN.)

Der Vortrag zeigte, wie recht Schopenhauer hatte, als er einmal an Frauenstädt schrieb, daß man über ihn wohl in der Breite, aber nicht in der Tiefe hinauskommen könne. Denn obwohl wir hier die modernsten Ergebnisse der heutigen Psychologie vor uns hatten, war für den Kenner der Schopenhauerschen Philosophie doch gleichsam wie ein Orgelpunkt, über dem die Harmonien wechseln, der Satz hindurchzuhören, daß der Wille den Intellekt verfälscht. Aber auch in Einzelheiten (Sinnestäuschung des im Wasser scheinbar gebrochenen Stabes, Selbsttäuschung auf Grund von Leidenschaft, die Schopenhauer genau definiert und besonders gegen die „Neigung“ abgegrenzt hat usw.) war

die gleiche Beobachtung zu machen, und wer hätte bei den Ausführungen über das Selbstgeltungsbestreben nicht an Schopenhauers berühmtes Kapitel aus den Aphorismen zur Lebensweisheit „Von dem was Einer vorstellt“ gedacht! —

Wiederum vereinte ein gemeinsames Mittagessen die Teilnehmer, und es folgte, nach einem freien Nachmittag, am Abend der Vortrag des Herrn Professor Oppenheimer, Frankfurt a. M., über

„Die Fiktionen der Wirtschaftstheorie und die wirtschaftliche Wirklichkeit“.

Der Vortrag behandelt zunächst die geschickten Fiktionen, deren sich die Ökonomik von jeher bedient hat. Sie ist vorgegangen nach der Methode des „Als-Ob“ zuerst bei der Bestimmung des Gleichgewichts, auf das hin die Gesellschaftswirtschaft tendiert, indem sie unter Abstraktion von allen Schwankungen der Preise je nach dem wechselnden und unberechenbaren Verhältnis von Angebot und Nachfrage immer nur den Mittelpreis, den sogenannten „natürlichen Wert“, jetzt bezeichnet als „statischer Wert“, ins Auge gefaßt hat. Zu dem Zweck hat sie „fingiert“, daß sich an den Daten der theoretischen Rechnung während der Beobachtungszeit nichts ändere. Bevölkerung, Erntemengen, technische Ausstattung usw. usw. werden als unveränderlich unterstellt.

Von hier aus hat Johann Heinrich von Thünen die großartige Fiktion seines „Isolierten Staates“ aufgebaut: einer Gesellschaft, die auf einem Boden von durchweg gleicher natürlicher Bonität in einem grenzenlosen Gebiete lebt, das kein schiffbarer Strom durchzieht, und wo nur an einer einzigen Stelle Bergschätze gefunden werden, um die herum sich die einzige Stadt des Landes entwickelt hat.

Um das Gleichgewicht der Gesellschaft nicht nur zu beschreiben, sondern auch zu bestimmen, bin ich noch einen Schritt weiter gegangen, indem ich auf diese fingierte Grundlage eine fingierte Bevölkerung setzte, bestehend aus Menschen von durchaus gleicher Qualifikation, eine Gesellschaft fernerhin ohne jedes Monopol. Hier muß das Einkommen aller Berufstätigen mathematisch gleich hoch sein. Von hier aus war es möglich, das bisher ungelöste Problem des Wertes vollkommen zu bewältigen.

Eine letzte wichtige und geschickte Fiktion ist die gleichfalls unwirkliche Annahme, daß das Gold immer gleichen natürlichen Wert habe, also ein unveränderlicher und nur deshalb brauchbarer Maßstab der Preise sei.

Es folgt nun eine Reihe von ungeschickten Fiktionen, mit denen die Ökonomik gesündigt hat. Die erste sündigt dadurch, daß sie sich einer Fiktion bedient, wo gar keine nötig ist: das ist die Lehre vom „Economical man“ oder „Homo oeconomicus“. Die zweite begeht dem

ungeheuersten Fehler, den das Als-ob-Verfahren machen kann: sie macht aus der Fiktion, einer bewußt unwirklichen Annahme, nicht nur eine Hypothese, sondern eine Theorie, ja sogar ein Axiom: das ist die Lehre von der ursprünglichen Akkumulation.

Alle geistesgesunden Menschen sind economical men: denn alle streben danach, für ihre Ware möglichst viel von anderer Ware zu erlangen. Freilich sind sie verschieden an Intelligenz, Zähigkeit und Marktkenntnis, aber das fällt alles unter das Rubrum der verschiedenen Qualifikation. Die nachklassische Theorie aber hat daraus einen Popanz gemacht, nämlich einen Menschen, der nicht nur nach dem besten Tausche strebt, sondern dieses Ziel auch immer erreicht und sich auf dem Wege dazu durch keine menschliche Regung heirren läßt.

Was die Lehre von der ursprünglichen Akkumulation anlangt, so war sie zuerst eine echte Fiktion, die sich ihrer Unwirklichkeit bewußt war. Die wichtigsten Schulen der alten Philosophie gingen von der Voraussetzung aus, daß ursprünglich alle Menschen gleich und frei waren. Von hier aus suchten sie den Rechts- und Wohlfahrtsstaat abzuleiten. Das Naturrecht wurzelt hier. Diese Fiktion wurde seit Locke zum Axiom. Die Gesellschaft der Gleichen und Freien wurde als der wirkliche historische Ausgangspunkt der heutigen Gesellschaft hingestellt, und durch eine Reihe grober Trugschlüsse wurden alle die beklagenswerten Erscheinungen der kapitalistischen Ära, die Klassenspaltung samt dem Klassenkampf, der Pauperismus unten und der übermütige Reichtum oben, die Krisen usw. deduziert als naturnotwendige Erscheinungen jeder Gesellschaft der freien Konkurrenz. Und zwar sollen es die Unterschiede der Qualifikation sein, die ganz allmählich die Differenzierung der Klassen, der Einkommen und Vermögen herbeigeführt haben.

Diese Lehre geht also so vor, als habe die Weltgeschichte nicht existiert oder wenigstens nicht gewirkt: Krieg, Sklaverei, Unterjochung, Monopol und Rechtsbruch haben den heutigen Zustand nicht im mindesten beeinflußt. Eine schon an sich ungeheuerliche Zumutung an unsere Gläubigkeit, die aber aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus völlig widerlegt werden kann. Erstens sind die Unterschiede der Qualifikation entfernt nicht von einer Größe, die die Unterschiede der Wirtschaftslage erklären könnte, und namentlich gilt das Gesetz ausdrücklich erst von dem Augenblick an, wo aller Boden durch selbstwirtschaftende Mittelbauern besetzt ist: ein Zustand, der noch nicht einmal in den dichtestbevölkerten Ländern der Erde, geschweige denn auf dem ganzen Planeten entfernt erreicht ist. In der Tat ist der Ausgangspunkt unserer Gesellschaft nicht ein einheitliches Volk der Freien und Gleichen, sondern der historische Kriegsstaat, entstanden dadurch, daß ein Volk das andere unterwarf, die Klassenverschiedenheit rechtlich aufdrängte und den gesamten Boden im Großbesitz an die Siegergruppe verteilte.

Hier wurzeln die Schäden des Kapitalismus. Er ist im feudalen Raum erwachsen; die bürgerlichen Revolutionen haben nur die eine

der beiden feudalen Grundinstitutionen beseitigt: die verfassungsmäßige Ständescheidung, haben aber die andere, die Bodensperre, durch das massenhafte geschlossene Großgrundeigentum bestehen lassen. Dadurch wird zwischen Ober- und Unterklasse ein Monopolverhältnis aufrechterhalten, und dessen Ergebnis, sein Monopolgewinn, ist der Kapitalprofit, das große, bisher ungelöste Rätsel der ökonomischen Wissenschaft.

Wir haben also noch niemals freie Konkurrenz gehabt. Denn diese und das Monopol schließen sich begrifflich aus. Wir leben in einer Gesellschaft nicht der freien, sondern der beschränkten Konkurrenz. Wenn das Monopol der Bodensperre fällt, wird sich die Voraussage der ersten liberalen Ökonomen verwirklichen: eine Gesellschaft zugleich der Freiheit und der rationellen Gleichheit, d. h. der Verteilung des Einkommens nach der Leistung: eine großartige Bestätigung der Schopenhauerschen Kernidee, daß der blinde Wille zum Leben, die Selbstsucht, sich in immer höheren Objektivationsformen der Erscheinung manifestiert.

Den Schluß bilden zwei Tatsachenbeweise für die Wahrheit dieser Auffassung des „liberalen Sozialismus“: erstens die maßlose Wanderung der Hintersassen des Großgrundeigentums in die Industriestädte, deren Konkurrenz die Löhne nieder und den Profit hoch hält, und zweitens die wirtschaftliche Lage Deutschlands im hohen Mittelalter in etwa vier Jahrhunderten, in denen eine Bodensperre nicht bestand. Hier waren bei gewaltig steigendem Reichtum Freiheit und rationelle Gleichheit zusammen verwirklicht.

(Prof. Dr. OPPENHEIMER.)

Dieser Vortrag, der sich durch große Klarheit auszeichnete, hatte mehr Beziehungen zu der Schopenhauerschen Philosophie, als es nach vorstehendem Abriß den Anschein hat. Gegenüber der Allmacht der Vernunft, auf der die Oppenheimerschen Ausführungen beruhten, steht nämlich Schopenhauers Lehre von der Allmacht des durchaus unvernünftigen Willens, die am Schluß des Vortrages, freilich zu Unrecht, als Bestätigung der Lehre des Redners herangezogen wurde, — zu Unrecht, weil die „immer höheren Objektivationsformen“ dieses Schopenhauerschen Willens mit der „Verteilung des Einkommens nach der Leistung“ nicht in Verbindung gebracht werden können. Um so mehr aber mußte man dem Redner beipflichten, der es als „ungeheuerliche Zumutung“ bezeichnete, wenn eine Wirtschaftslehre behauptet, daß „Krieg, Sklaverei, Unterjochung, Monopol und Rechtsbruch den heutigen Zustand nicht im mindesten beeinflußt haben“, eine Lehre, die sich durch die Schopenhauerschen Definitionen von „notwendig“

und „zufällig“ von selbst erledigt. Der „homo oeconomicus“ schließlich ist natürlich nichts anderes als die Verkörperung des Egoismus, dieser allernatürlichsten Eigenschaft des Menschen, dem allerdings auch andere das menschliche Handeln bestimmende Triebfedern entgegenstehen, so daß hier in der Tat „gar keine Fiktion nötig“ ist, sondern nur die Kenntnis der Schopenhauerschen Ethik.

Am nächsten Tage sprach dann noch Herr Professor Heiman n, Hamburg, über

„Die politisch-gesellschaftliche Wirklichkeit und ihre Theorie“.

Die theoretische Nationalökonomie, die Geschichtsschreibung, insoweit sie das Wesen der politischen Gegenwart ableitet, und die Soziologie, insoweit sie nicht durch vollständige Formalisierung jedes inhaltlich-aktuelle Interesse abgestreift hat, behandeln und erklären im Grunde den gleichen Gegenstand, die politisch-gesellschaftliche Wirklichkeit der Gegenwart. Sie behandeln sie aber mit verschiedenen Kategorien und daher nicht nur mit verschiedenartigen Ergebnissen, sondern von verschiedenartigen Ausgangspunkten her, die den verschiedenartigen politisch-historischen Standorten ihrer Träger entsprechen. Durch die Kategorien ihres Denkens sind die drei Wissenschaften an ihren historischen Ursprung gebunden und üben die entsprechende politische Funktion aus: die Nationalökonomie ist bürgerlich-liberal, die Geschichtsschreibung einschließlich der historischen Schulen in der Jurisprudenz und Nationalökonomie ist feudal-romantisch-konservativ, die Soziologie ist sozialistisch.

Die Methode der Nationalökonomie (und der ursprünglichen Lehre von der politischen Demokratie) ist der Aufweis einer naturgesetzlichen Harmonie im Zusammenwirken der einzelnen, die durch ihre natürliche Vernunft keineswegs ihrer Absicht, aber ihrer Wirkung nach zur Einfügung in den gesellschaftlichen Zusammenhang geführt werden. Historisch-politisch ist dies die Theorie des Bürgertums, das der theologisch-konstituierten Welt des Mittelalters ein naturwissenschaftliches Weltbild gegenüberstellt und mit der Anwendung der Vernunftbegriffe in Technik, Wirtschaft und Gesellschaft seine historischen Leistungen vollbringt. Die naturwissenschaftliche Denkweise ist revolutionäre Waffe gegen die „unnatürliche“ und „unvernünftige“ Feudalwelt und andererseits wegen der Ewigkeit der Vernunft und Natur Waffe der Abwehr gegenüber nach-bürgerlichen revolutionären Bestrebungen.

In der Geschichtsschreibung ist die Wirklichkeit nicht Produkt der Vernunft, sondern ein Gewordenes mit eigenem Sinn aus den still waltenden Kräften des irrationalen Volksgeistes. Dem antihistorischen Ratio-

nalismus des Bürgertums wird also die irrationale Pietät gegenübergestellt, und so das Recht der vorbürgerlichen Struktur verfochten. Das Vordringen dieses Gesichtspunktes in die Zentren der neuen Denkweise, in die Jurisprudenz und Nationalökonomie zeigt den Verzicht des Bürgertums auf sein historisches Recht der Letztgeburt und seine Einfügung in den historisch gestuften Herrschaftsbau. (Auf ganz anderer Ebene steht nur die Bibelkritik als die profane Frage nach der Entstehung des Heiligen; sie ist ihrem Ursprung und Geist nach antisakramental, also liberal.)

In der Soziologie schließlich wird der historische Gesichtspunkt nicht konservativ für die Pietät gegenüber dem Gewordenen benutzt, sondern zur revolutionären Waffe geschmiedet, dem Aufstieg des werdenden dienstbar gemacht. Die Soziologie bestreitet den Ewigkeitsanspruch der bürgerlichen Vernunftordnung unter Hinweis auf ihre Selbstwiderlegung durch die Verschiebung ihrer Grundstruktur und entnimmt daraus die Frage nach den Kräften, die in der bürgerlichen Welt diese programmwidrige Veränderung bewirken, und nach dem Gesetz ihres Wirkens. Sie beschreibt die innere Logik des geschichtlichen Fortschreitens über die bürgerliche Epoche hinaus.

Es handelt sich bei den drei Wissenschaften nicht um eine mehr oder weniger fälschende Zweckkonstruktion. Jede von ihnen beschreibt eine Realität unter den Wertgesichtspunkten der diese Realität tragenden historischen Kräfte. Der Aufweis aber dieses Zusammenhanges zwischen realer politischer Gestaltung und ihrem kategorialen Ausdruck, die Zuordnung des Geistes zur konkreten Realität ist ihrerseits eine Leistung der Soziologie, deren Gesichtspunkte als die umfassendsten hier auf sie selbst und auf die beiden anderen Wissenschaften angewandt worden sind.

(Prof. Dr. HEIMANN.)

Nähere Beziehungen zu Schopenhauer waren hier nicht mehr zu ersehen und wären wohl auch nur ganz im allgemeinen aufzuzeigen gewesen. Wer das nachholen wollte, könnte vielleicht an Schopenhauers im Wesen der Welt wurzelnde Lehre erinnern, daß keine politisch-gesellschaftliche Neuordnung das Los des Menschen wesentlich umändern könne, eine Lehre, die ewig wahr bleiben wird.

Es entspann sich zum Schluß noch eine rege und auf außergewöhnlicher Höhe stehende Diskussion. Als erster Redner gab Professor Walter A. Berendsohn, Hamburg, dem Kulturpessimismus der Gegenwart Ausdruck. Er sprach von dem sinn- und geistverlassenen Zustand der heutigen Zeit, in der die Führung nur den hab- und machtgierigen Klassen überlassen bleibe.

Prof. Oppenheimer trat in der ihm eigenen lebhaften Weise dem Relativismus Prof. Heimanns entgegen, worauf dieser noch einmal das Wort ergriff und seine Grundüberzeugung vom Primat des Lebens gegenüber allem Denken betonte. Ein Koeffizient jeder Beobachtung sei der Beobachter selber, wie die moderne Physik lehre.

Dr. Biernatzki, Hamburg, polemisierte gegen die Bezeichnung Schopenhauers als Atheisten. Zwar habe dieser sich selbst so genannt, aber er habe die Wirklichkeit Gottes im Sinne des „Willens zur Verneinung“ in jeder Beziehung anerkannt.

Auch Prof. Heiler vertrat die Meinung, daß Schopenhauer niemals Atheist gewesen sei. Man müsse Volksreligion und Hochreligion unterscheiden, und Schopenhauer sei Verfechter der Hochreligion gewesen.

Prof. Lipsius meinte, Heiler überschätze die Bedeutung des Dogmas. In Wahrheit könne man bei der Religion Theorie und Wirklichkeit gar nicht trennen.

Prof. Stern äußerte sich über das Verhältnis von Theorie und Wirklichkeit in irrationalistischem Sinne. Erst aus der jeweiligen Gegenwart heraus erhalten alle Theorien ihren Sinn und ihre Bedeutung. Sie sind vergangenheitsgeschwängert und zukunftssträchtig. Das Verhältnis von Theorie und Wirklichkeit sei durch keine schlichte Formel wiederzugeben, sondern so vieldeutig wie die ganze Wirklichkeit selber.

Eine wundervolle Brücke zwischen Theorie und Wirklichkeit aber konnte man erblicken in den schon erwähnten Ausführungen Prof. Heilers, der darauf hinwies, daß der religiöse Mensch sich vom Leben zwar zurückzieht, aber nur, um so zu der eigentlichen Kraftquelle zu kommen und mit neuen Impulsen ins Leben zurückzukehren. So habe Buddha gehandelt, welcher der Versuchung, in der Meditation zu verharren, widerstand, um die positive Tätigkeit des Lehrens auszuüben und dadurch ungeheuer große Kulturwerte vorzubereiten. — Und hier zeigte sich, daß sich das Ende an den Anfang und der Anfang an das Ende knüpfte: denn der Schopenhauersche Pessimismus, dieser

„mannhafte Pessimismus des Trotzdem, der wie der Dürer'sche Ritter zwischen Tod und Teufel unangefochten seinen Weg zieht“ — dies war das schöne Gleichnis, in dem der erste Vortrag dieser Tagung gipfelte —, dieser Pessimismus enthält, ganz analog, durch seine „starken Antriebe zu einer individualistischen und zugleich zu einer neuen sozialen Lebensgestaltung“ (Zint) die Keime zu späteren Kulturen, die jetzt freilich noch im Schoße der Jahrhunderte schlummern mögen.

So war also auch dieser Kongreß dem Gedächtnis des großen Schopenhauer geweiht, und in diesem Sinne wies der V o r s i t z e n d e in einem kurzen S c h l u ß w o r t darauf hin, daß die Formel für das Verhältnis von Theorie und Wirklichkeit schon in Schopenhauers Satz vom „Intellekt im Dienste des Willens“ enthalten sei. Die weiteren Hinweise auf Schopenhauers Redlichkeit des Forschens und sein reines „intellektuelles Gewissen“, dessen er, der wie kein anderer zur Prägung dieses Begriffs berufen war, sich noch vor seinem Tode rühmen durfte, und auf der anderen Seite die verständnisvoll lauschenden Hörer erinnerten den Unterzeichneten an die schöne Stelle in dem Brief des Meisters an Frauenstädt vom 12. September 1852, die als Sinnspruch für unsere seinen Namen tragende Vereinigung, die freilich in erster Linie eine wissenschaftliche Gesellschaft, aber auch zugleich eine Gemeinde ist, dienen könnte:

„Dieses Sichbesuchen der Apostel gefällt mir sehr: es hat etwas Ernstes und Grandioses: wo zwei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen.“

Zum Abschluß der Tagung fanden sich die Teilnehmer am Nachmittag auf Einladung des Altonaer Magistats im Herrenhaus des Jenisch-Parks ein. Die Geschichte dieses wundervollen Landsitzes hängt mit Arthur Schopenhauers Lebensgeschichte insofern zusammen, als der Hamburger Lehrherr unseres Philosophen, der Senator Martin Johann Jenisch, es gewesen ist, der dieses Gelände, seinerzeit schon ein berühmter Park am hohen Elbufer, erwarb.

Sein Sohn ließ hier das stolz-vornehme Patrizierhaus erbauen. Es war für die Teilnehmer der Tagung ein besonderer Genuß, durch den in herrlichem Herbstschmuck prangenden Park, der mit seinem mächtigen alten Baumbestand und den weiten grünen Wiesenflächen eine besondere Zier der Elblandschaft bildet, zum Herrenhaus zu fahren. In dem schönen Bau begrüßte Senator Kirch seitens der Stadt Altona die Gäste herzlich, worauf ihm der Vorsitzende, Präsident Dr. Zint, liebenswürdig dankte. Man verteilte sich alsdann in den edlen, in klassizistischem Stil erbauten, behaglich eingerichteten und blumengeschmückten Räumen, um beim Tee eine angeregte Unterhaltungsstunde zu verbringen. Im Anschluß hieran fand die Besichtigung der von Stadtarchivar Dr. Hoffmann und seinen Mitarbeitern in den oberen Räumen des Hauses zusammengebrachten Ausstellung „Zur Geschichte der Philosophie im 18. und 19. Jahrhundert“ statt. Die Schau war besonders mit Rücksicht auf Schopenhauer und sein Werk durchgeführt und bot im ersten Raum eine Fülle wertvoller Handschriften und Bilder der namhaften Philosophen von Leibniz bis zu Kant. Man sah die eigenhändigen Schriftzüge von Locke, Christian Wolff, Moses Mendelssohn, Lessing und von Denkern wie Hamann, Garve u. a., die auf Schopenhauers geistige Entwicklung nicht ohne Einfluß geblieben sind. Die zweite Abteilung brachte eine Bilderschau aus der Umwelt unseres Philosophen, u. a. Handschriften von Goethe, Karoline Jagemann, Ottilie v. Pogwisch, den Bekanntenkreis Johanna und Adele Schopenhauers, Bilder vom alten Hamburg aus der Zeit, da der Knabe Arthur hier aufwuchs. Ferner eine Zusammenstellung „Die Gegner Schopenhauers“, von Hegel, Schleiermacher und Schelling bis zu Victor Hugo reichend. Die dritte Abteilung zeigte alsdann Handschriften und Bilder von Denkern und Künstlern, auf die Schopenhauers Philosophie wesentlich befruchtend eingewirkt hat, nach der philosophischen Seite bis zu Nietzsche und Rudolf Eucken, nach der künstlerischen von Grillparzer und Hebbel über Richard Wagner bis zu Strindberg und Thomas Mann führend.

Nach dem anregungsreichen Aufenthalt im Jenisch-Haus fuhren die Teilnehmer zum Altonaer Stadttheater, wo abschließend eine Festvorstellung stattfand. Aufgeführt wurde zunächst das von dem verdienten früheren Vorsitzenden unserer Schopenhauer-Gesellschaft, Herrn Justizrat Dr. Leo Wurzm ann, geschriebene Festspiel „Der Philosoph“. Wurzm ann hat dieses Werk mit viel Liebe und Sachkenntnis verfaßt. Es handelt sich um eine Episode aus Schopenhauers spätester Frankfurter Lebenszeit, nämlich um die schöne Bildhauerin Elisabeth Ney, die den Philosophen modellierte und die bekannte prächtige Büste schuf. Wurzm ann hat auf Grund der Berichte, die hierüber vorliegen (Lucia Franz, Grisebach, Gwinner u. a.) ein heiter-nachdenkliches Spiel verfaßt, welches von der Altonaer Künstlerschaft aufgeführt wurde. Der Theaterzettel verzeichnet:

Dr. Arthur Schopenhauer, Philosoph	Hanns Fischer.
Margarethe (gen. Jane) Schnepf, seine Haushälterin	Anna Meyerer.
Frau Schneider, Inhaberin einer Speisewirtschaft . .	Mary Werner.
Lucia, ihr Töchterchen	* * *
Elisabeth Ney, Bildhauerin	Maria Korten.
Dr. Victor Becker	Werner Rafael.
Fritz, Ausläufer in der Buchhandlung von Baer . .	Inge Schmidt.

Ganz hervorragend hatte Hanns Fischer, der treffliche Charakterspieler und Regisseur des Altonaer Stadttheaters, die Aufführung des Werkes vorbereitet. Fischer schuf selbst die Gestalt Schopenhauers mit prachtvoller Charaktermaske. Seine hervorragende Fähigkeit, den von ihm dargestellten Gestalten persönliches Leben einzuhauchen und die Figuren von innen heraus in ihrer Erlebnistiefe aufleuchten zu lassen, kam der Gestaltung des Philosophen prachtvoll zu nutze. Unter den übrigen Spielern verdient noch besonders hervorgehoben zu werden Maria Korten, die in Jugendfrische und Anmut geschmackvoll die junge Bildhauerin darstellte, welche durch ihre Liebenswürdigkeit den Philosophen bezaubert. Ein Kabinettstück an Charakterisierungskunst war auch das schauspielerische Porträt, das Anna Meyerer von der Haushälterin Margarethe Schnepf entwarf.

Das Publikum zollte stürmischen Beifall und rief neben den Darstellern auch den Autor auf die Bühne. — Anschließend folgte eine ausgezeichnete Aufführung von Shakespeares „Hamlet“, jenem Drama, das dem Genius Schopenhauers besonders nahelag, und das er, wie er oft bezeugte, hoch verehrte. Unter der Regie Otto Hennings, der selbst den König spielte, kam eine ergreifende Darstellung zustande, die auch bildhaft (Bühnenbildner Gröning) packend wirkte. Kurt Eggers-Kestner stellte einen leidenschaftlich bewegten Hamlet auf die Bühne, dessen eindringlicher Darstellung sich niemand zu entziehen vermochte. Bildhaft besonders gelungen war die Geisterszene: um die Erscheinung des toten Königs in dem fahlen, wechselnden Licht, dem schwankenden gespenstischen Schatten lag wirklich die Unheimlichkeit von Grabesdunst. Das alte, ungezählte Male schon über die Bretter gegangene Meisterdrama des großen Briten fand hier eine Wiedergabe, die durchaus den Anspruch auf die Bezeichnung „Festspiel“ stellen durfte. Mit diesen gesellschaftlichen Veranstaltungen fand die Tagung einen alle Teilnehmer befriedigenden harmonischen Abschluß.

DIE BESCHLÜSSE DER 14. GENERALVERSAMMLUNG DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT AM SONNTAG, DEN 4. 10. 31.

Am genannten Tage fand in der Aula der Universität Hamburg die Generalversammlung statt.

Es waren anwesend vom Vorstand die Herren Dr. Zint, Dr. Wurzmann und Dr. Pfeiffer und eine größere Anzahl Mitglieder.

1. Bericht des Schatzmeisters. Herr Sülzner hatte sich entschuldigen lassen und in Anknüpfung an den im letzten Jahrbuch vorhandenen Bericht eine Aufstellung geschickt. Sein Bericht wurde verlesen. Es wurde ihm Entlastung erteilt und der Dank der Versammlung ausgesprochen.
2. Herr Justizrat Dr. Wurzmann erstattete sodann Bericht über die Lindtner-Stiftung und teilte mit, daß dieselbe noch nicht genehmigt sei. (Die Genehmigung ist inzwischen erfolgt, jedoch hat der Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung die Errichtung einer selbständigen juristischen Person nicht für erforderlich gehalten. Die von dem Erblasser verfolgten Zwecke sollen durch Schaffung eines besonderen Fonds und dessen Verwaltung als selbständige Stiftung seitens der Schopenhauer-Gesellschaft verwirklicht werden.)
3. Ein Bericht des Archivars konnte nicht verlesen werden, da der Archivar Herr Dr. Gebhardt leider verhindert war und den Bericht nicht rechtzeitig abgesandt hatte (vgl. jetzt den Bericht S. 398).
4. Sonstiges. Der Vorsitzende übermittelte die von dem leider abwesenden Herrn Dr. Taub der Versammlung gesandten Grüße und machte von einem von dem Danziger Kunstmaler Wiederhold nach einem Daguerreotyp geschaffenen Porträt Schopenhauers Mitteilung, von welchem eine wohlgelungene photographische Wiedergabe vorlag.¹

Es wurde ferner über einen auf Anregung des Herrn Oberstudienrats Dr. Cüsow, Danzig, in Aussicht genommenen Redneraustausch gesprochen. Der Schriftführer Dr. Pfeiffer, Halle, ist bereit, die etwa hier notwendige Vermittlung zwischen den einzelnen Ortsgruppen zu übernehmen.

¹ Vgl. das Bild hinter S. 272 unseres Bandes. Auskunft über das Bild selbst und Reproduktionen sind bei dem Künstler, Herrn K. Wiederhold in Danzig-Oliva, Jahnstr. 19, erhältlich.

Im Anschluß hieran wurde das Verhältnis der Ortsgruppen zur Hauptgesellschaft zum Gegenstand eingehender Besprechungen gemacht, ohne daß besondere Beschlüsse gefaßt wurden.

Der Vorsitzende machte schließlich Mitteilung von einem von dem Schriftführer Dr. Pfeiffer verfaßten, bei Walter de Gruyter in Berlin soeben erschienenen Buche mit dem Titel „Das Bild des Menschen in Schopenhauers Philosophie“. (Vgl. die Besprechung oben S. 338.) Die Mitglieder werden das Buch zu einem ermäßigten Preise erhalten. Sammelbestellungen nimmt der Vorsitzende der Hamburger Ortsgruppe, Herr Stadtarchivar Dr. Hoffmann, Altona, Stadtarchiv, der sich hierzu freundlichst bereit erklärt hat, entgegen.

BERICHT DES ARCHIVARS DER SCHOPEN- HAUER-GESELLSCHAFT FÜR DIE ZEIT VON MAI 1929 BIS SEPTEMBER 1931.

Das wichtigste Ereignis für das Schopenhauer-Archiv, das seit der letzten Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft in Frankfurt a. M. Pfingsten 1929 vorgefallen ist, war die Versteigerung der Schopenhauer-Sammlung Eduard Grisebachs, weil in ihr 72 Bücher aus Schopenhauers Besitz angeboten wurden, die Grisebach zum größeren Teil wohl von der mit der Verwertung der Bibliothek Schopenhauers beauftragten Firma Joseph Baer & Co. gekauft hatte. Das Porträt Schopenhauers aus dem Besitze Lindners, das dritte der von Luntenschütz gemalten Schopenhauer-Porträts, habe ich schon vor einigen Jahren aus dem Nachlaß Grisebachs erworben, während die Bücher, die im Besitze eines Landrates a. D. von Brüning auf Rügen waren, jeder wissenschaftlichen Forschung entzogen und ängstlich zurückgehalten worden sind. Ich habe über den Verlauf der Auktion Grisebach sogleich nach der Versteigerung dem Vorstand ausführlich berichtet. Einen Auszug aus diesem Bericht mit dem Ergebnis lasse ich hier zunächst folgen.

Ich fuhr Dienstag, den 29. April nach Berlin und habe mich sofort nach meiner Ankunft mit Herrn Breslauer in Verbindung gesetzt, um die Situation zu sondieren. Es stellte sich alsbald heraus, daß mein Plan, die Sammlung nach Einzelausgebot en bloc zu erwerben, unausführbar war, denn Herr Breslauer schätzte jetzt den Wert der 72 Bücher aus Schopenhauers Besitz auf insgesamt 35 000 RM. Das stand mit den mir zur Verfügung stehenden Mitteln in einem solchen Mißverhältnis, daß sich wohl nichts anderes tun ließ, als die Versteigerung abzuwarten.

Ich habe es nun für meine nächste Aufgabe gehalten, die 72 Bücher genau kennen zu lernen, um mir auf Grund dessen ein Urteil über ihren wissenschaftlichen und materiellen Wert zu bilden. Dies habe ich in den Mittagspausen sowie morgens vor und abends nach der Auktion der Sammlung Grisebach, die schon am Dienstag begonnen hatte, sehr gut tun können. Ich habe dabei den Eindruck gewonnen, daß die Sammlung Grisebach, ohne daß ich natürlich ihre Bedeutung in Abrede stellen will, durch den Katalog reichlich aufgeblustert worden ist.

Schopenhauer war ein Leser, der sich, wenn er ein Buch durchlas, mit dem Autor auseinandersetzte, und diese Auseinandersetzung macht seine Bücher für uns so interessant und für die Wissenschaft wertvoll. Diese Auseinandersetzung selbst erfolgt in dreifacher Form: 1. Schopenhauer unterstreicht in seinen Büchern Sätze, macht Striche am Rand, denen er manchmal Ausrufungszeichen und Fragezeichen hinzufügt. Ich will diese Art der Auseinandersetzung Lesespuren nennen. 2. Schopenhauer ist vielfach bei der Lektüre gereizt und setzt seinen Zorn in allerlei Invektiven um (Esel, liber stultissimus, asinus, Kapuzinade u. dgl.).

Nennen wir diese Art der Auseinandersetzung *Invective*. 3. Schopenhauer setzt sich mit dem Autor in mehr oder weniger eingehenden Randbemerkungen auseinander, die zum Teil den Charakter kleiner Abhandlungen annehmen können. Sprechen wir hier von Randbemerkungen.

Nach dieser Klasseneinteilung gehören die meisten Bücher der Sammlung Grisebach unter die Klasse 1 und die Klasse 2, nur die wenigsten in die Klasse 3. Es versteht sich, daß der wissenschaftliche Wert vorwiegend der 3. Klasse zukommt.

Die Summe, die wir für die Sammlung Grisebach zusammenbringen konnten, betrug 6100 RM. Ich stand nun vor der Wahl, entweder eine größere Zahl von Büchern aus der Klasse 1 und 2 oder eine geringere Zahl von Büchern aus der Klasse 3 zu erwerben. Es war nun meine Meinung, die auch auf telegraphische Anfrage Dir. Oehler bestätigte, daß ich nach Möglichkeit Bücher aus der Klasse 3 erwürbe, auch wenn es sich nur um wenig Hauptstücke handeln könnte.

Um dazu noch etwas Grundsätzliches zu sagen, soll meines Erachtens das Schopenhauer-Archiv, schon in Anbetracht der Beschränktheit seiner Mittel, nicht Reliquien kaufen, sondern Schopenhauer-Manuskripte, wozu eben auch seine Bücher gehören, die für die wissenschaftliche Forschung dauernd wertvoll bleiben werden. Wenn ich ein Buch, das Schopenhauer in seiner Bibliothek gehabt hat, in einem anderen, nicht von ihm besessenen Exemplar im Archiv habe und trage darin nach seinem Handexemplar seine Unterstreichungen, Striche und Ausrufungszeichen genau ein, so ist dies Buch für die Wissenschaft genau so benutzbar wie sein Handexemplar, und ich brauche nicht den Mehrwert zu bezahlen, der eben nur dem Reliquiencharakter des Buchs zukommt.

Bei der Auktion gelang es mir, folgende fünf Bände zu erwerben:

1. H u a r t e, *Examen de ingenios para las ciencias*, mit ausführlichen Bemerkungen Schopenhauers über den Autor und seine Werke und einem schönen Profilkopf auf dem Einbanddeckel.
2. Zwei Abhandlungen von L a s s a u x mit eigenhändiger Widmung an Schopenhauer und ein paar guten und ausführlichen *Invectiven*.
3. Schopenhauers Exemplar der Werke P o p e s in drei Bänden, mit ziemlich viel Anmerkungen und einem schönen Profilkopf.
4. Schopenhauers S c h l e i e r m a c h e r mit einigen Randbemerkungen.
5. Ein altes Buch über die Weisheit der Inder von S t a r k i u s, mit einer zwei Seiten langen Abhandlung Schopenhauers über Kalila und Dimna.

Ich habe im ganzen für diese Bücher 1598,50 RM. ausgegeben.

In diesem Jahre wurde für das Schopenhauer-Archiv aus den von der Stadt Frankfurt zur Verfügung gestellten etatmäßigen Mitteln nur ein Schopenhauer-Brief (der im letzten Jahrbuch auf S. 358 bei Gelegenheit der Feier des siebenzigsten Todestages Schopenhauers veröffentlicht wurde)

erworben, da er biographisch von einem besonderen Interesse ist. Im übrigen wurde vor allem aus der Schopenhauer-Literatur zur Ergänzung der wissenschaftlichen Bibliothek gekauft.

Eine Reihe von Stiftungen wurden dem Schopenhauer-Archiv gemacht, unter anderen von C. V. E. Carly eine schwedische Übersetzung einer Auswahl aus Schopenhauers Werken in vier Bänden, sowie von Dr. Kurt Böninger ein mit vielen Exzerpten aus Schopenhauer bereichertes und seine Philosophie vertretendes Werk „Grundlagen und Bekenntnisse einer Weltanschauung“. In der letzten Zeit ist es mir gelungen, das Bett, in dem Schopenhauer schlief, ausfindig zu machen, und es wird wohl durch Stiftung dem Schopenhauer-Archiv überwiesen werden, wenn auch zunächst von einer Aufstellung abzusehen sein wird.

Leider wird uns in diesem Jahre die etatmäßige Subvention der Stadt Frankfurt für das Schopenhauer-Archiv nicht mehr zur Verfügung stehen, und es ist zu befürchten, daß wir zunächst solche wertvollen Erwerbungen, wie sie zwischen den Jahren 1924 und 1930 möglich waren, nicht mehr werden machen können. Gerade das aber muß uns Veranlassung geben, uns auf die eigentlichen Aufgaben des Schopenhauer-Archivs als eines Zentralinstituts der Schopenhauer-Forschung zu besinnen, und uns nun in erster Linie solchen Aufgaben zuzuwenden, die in wissenschaftlichem Interesse getan werden müssen und die ohne den Aufwand erheblicher Mittel auch getan werden können.

Im großen sehe ich drei wesentliche Aufgaben des Schopenhauer-Archivs:

1. Das Schopenhauer-Archiv muß in Ausführung des letzten Willens Schopenhauers alle Bilder sammeln, wenn möglich im Original, die Schopenhauer darstellen. Diese Aufgabe hat das Schopenhauer-Archiv im wesentlichen gelöst, wenn man von zwei Bildern absieht, die dem Archiv wohl auch noch zufallen werden, und wenn man vom Gwinnerschen Besitz absieht.

2. Das Schopenhauer-Archiv muß ein vollständiges Schopenhauer-Epistolarium anlegen. Es besitzt vom Schopenhauer-Briefwechsel im Original ein sehr wichtiges Stück: den Briefwechsel mit Becker. Daneben eine Reihe anderer Briefe Schopenhauers und einen beträchtlichen Teil der an Schopenhauer gerichteten Briefe. Es muß sich nun angelegen sein lassen von allen Briefen Schopenhauers photographische Reproduktionen anfertigen zu lassen, so daß man den authentischen Wortlaut jedes Briefes im Schopenhauer-Archiv sogleich festzustellen in der Lage ist.

3. Das Schopenhauer-Archiv muß in der Bibliothek Schopenhauers lückenlos die geistige Werkstatt Schopenhauers rekonstruieren. Wir besitzen das (aus bestimmten Gründen bisher noch nicht veröffentlichte) Inventar der Bibliothek Schopenhauers, die aus ca. 1200 Büchern bestand. Von diesen 1200 Büchern besitzen wir in Schopenhauers Handexemplaren einhundertfünfzehn. Wir wollen jetzt aus den Beständen der Stadtbibliothek alle Werke herausziehen, von denen wir wissen, daß

Schopenhauer sie in seiner Bibliothek besessen hat. Diese Werke sind heute, vom Standpunkt der Bibliothek aus gesehen, ein Ballast, da es sich in der Regel um veraltete wissenschaftliche Bücher handelt, und können sehr wohl, womit sie ja nicht aus der Stadtbibliothek herauskommen, im Schopenhauer-Archiv zusammengestellt werden, was in der Kartothek nur vermerkt zu werden braucht. Dazu sollen wir systematisch jedes Buch sammeln, von dem wir wissen, daß ein Exemplar davon Schopenhauer besessen hat. Diese Bücher können uns dann dienen, sofern uns die Handexemplare zugänglich sind, daß wir sorgfältig in jedes Buch die Striche, Ausrufungszeichen und Invektiven Schopenhauers eintragen, und dazu seine Randbemerkungen in photographischen Abdrücken einkleben. Verfahren wir so, dann braucht es uns nicht leid zu tun, wenn wir auch Bücher aus Schopenhauers Bibliothek nicht kaufen können. Ich habe mit Besitzern von Büchern aus Schopenhauers Bibliothek schon vereinbart, daß sie uns ihren Besitz zum Zwecke einer solchen Kopie zur Verfügung stellen.

Frankfurt a. M.

CARL GEBHARDT.

SCHOPENHAUER- ABRECHNUNG VOM 1. JANUAR

Vermögensbestand am 1. Januar 1931
und Einnahmen im Jahr 1931.

I. Vermögen am 1. Januar 1931.

a) Bankguthaben	RM. 5089,89	.
b) Postscheckguthaben	RM. 128,—	
c) Bargeld	RM. 28,30	
d) Wertpapiere	<u>RM. 1481,08</u>	RM. 6727,27

II. Einnahmen im Jahr 1931.

1. Jahresbeiträge:

a) für das Jahr 1929	RM. 15,—	
b) für das Jahr 1930	RM. 35,—	
c) für das Jahr 1931	RM. 5158,03	
d) für das Jahr 1932	<u>RM. 20,—</u>	RM. 5228,03

2. Lebenslängliche Mitgliedsbeiträge RM. 100,—

3. Spenden:

a) des Preuß. Kultusminist.	RM. 800,—	
b) der Mitglieder	<u>RM. 366,70</u>	RM. 1166,70

4. Für verkaufte Jahrbücher RM. 101,—

5. Zinsen aus Bankguthaben u. Wertpapieren RM. 302,59

RM. 13625,59.

GESELLSCHAFT

1931 BIS 31. DEZEMBER 1931.

Ausgaben im Jahr 1931 und Vermögensbestand am 31. Dezember 1931.

I. Ausgaben im Jahr 1931.

1. Kosten des Jahrbuches 1931:		
a) Honorar	RM. 730,—	
b) Druck und Einband . . .	RM. 4109,65	
c) Porto- und Versandkosten	<u>RM. 427,60</u>	RM. 5 267,25
2. Teilhonorare für das Jahrbuch 1932 . . .	RM. 600,—	
3. Kosten der Gedenktafel an Schopenhauers Sterbehau	RM. 85,—	
4. Reisekosten und Aufenthaltsentschädigung für 2 Vortragende der Hamburger Tagung .	RM. 320,—	
5. Verwaltungsspesen:		
a) der Geschäftsleitung inkl. Material	RM. 370,—	
b) des Schatzmeisteramtes inkl. Material, Bank-, Post-, Porto- spesen usw.	RM. 345,71	
c) nach Frankfurt als nach- trägliche Vergütung über- wiesen	<u>RM. 35,—</u>	RM. 750,71
6. Kursverluste an Wertpapieren	RM. 1181,08

II. Vermögen am 31. Dezember 1931.

1. Verfügbares Vermögen:		
a) Bankguthaben	RM. 1085,37	
b) Darlehen Winter-Heidelberg .	RM. 2500,—	
c) Postscheckguthaben	RM. 22,98	
d) Bargeld	RM. 13,20	RM. 3621,55
2. Reserve zum Zwecke der Sicherung der Rechte der lebenslänglichen Mitglieder:		
a) Wertpapiere	<u>RM. 300,—</u>	
b) Rückstellung in bar	<u>RM. 1500,—</u>	RM. 1800,—
		<u>RM. 13625,59.</u>

Danzig-Oliva, den 6. Januar 1932.

Arthur Sülzner,
Schatzmeister.

BERICHT DES SCHATZMEISTERS ÜBER DAS JAHR 1931.

Das vorstehend nachgewiesene Vermögen der Gesellschaft am Jahresende 1931, das sich aus den beiden Summen RM. 3621,55 und RM. 1800,— zusammensetzt, also RM. 5421,55 beträgt, bleibt nach Abzug des unangreifbaren Kapitals der lebenslänglichen Mitglieder (RM. 1800,—) gegen das Vorjahr erheblich zurück. Im wesentlichen ist dieser Vermögensschwund auf den vorerst buchmäßig hinzunehmenden Kursverlust an Wertpapieren zurückzuführen, der sich später wieder in einen Vermögenszuwachs verwandeln kann, was nicht ganz hoffnungslos ist. Die reichsfinanzministerielle Spende fiel leider aus. Spenden der Mitglieder und aus Freundes- und Gönnerkreisen zeigen gegen das Vorjahr eine beträchtliche Abnahme. All diesen Mindereinnahmen stehen die geringeren Kosten des Jahrbuchs für 1931, die schon für 1932 gezahlten Teilhonorare mit RM. 600,— und die beachtliche Einsparung an den Verwaltungskosten gegenüber. Die Ersparnisse allein an den letzteren betragen gegen das Vorjahr rund RM. 1400, wovon auf die laufenden Ausgaben rund RM. 700,— entfallen.

Wir danken allen denjenigen, die uns im vorigen Jahre geholfen haben, und zwar

Herrn Landgerichtspräsident RICHARD ADAM, Straubing,
Herrn Hauptlehrer L. ABRESCH, Simmern u. Dh.,
Herrn Dr. med. PAUL ALSBERG, Berlin W 15,
Herrn Kaufmann HUGO ANNUTH, Zoppot,
Herrn FRIEDRICH BÄHR, Rat am Obersten Landesgericht,
München,
Herrn Fabrikant FRITZ BLEYLE, Stuttgart,
Herrn Fabrikbesitzer Dr. KURT BÖNINGER, Bonn,
Herrn Baurat GEORG CRESS, Dresden-A. I.,
Herrn Dr. jur. et phil. h. c. LOUIS EDELBÜTTEL, Paris VIII,
Herrn Bankbeamten MAX EISELIN, Kriens b. Luzern,
Herrn A. EISENLOHR i. Fa. R. Piper & Co., München,
Herrn Handelsrichter PAUL FISCHER, Danzig,
Herrn Exporteur FRIEDRICH FLEISCHMANN, Gablonz,
Herrn MAX GARSCHAGEN, Amsterdam,
Herrn Generaldirektor OTTO GERSTENBERG, Berlin-Dahlem,
Herrn JAKOB GOLDSCHMIDT, Direktor der Darmstädter und
Nationalbank, Berlin W 8,

- Herrn Dr. h. c. ARTHUR VON GWINNER, Berlin-Charlotten-
burg,
Herrn Landwirt OTTO HEINRICH, Groß-Drebnitz,
Herrn Dr. RICHARD HERZ, Frankfurt a. M.,
Herrn Direktor HERMANN JATZKE, Danzig,
Herrn Dr. HELLMUTH W. KLEVER, Köln a. Rh.,
Herrn Dr. phil. WERNER KUNTZ, Neuruppin,
Herrn Dr. med. HEINRICH LAUFER, Braunlage (Harz),
Herrn Prof. Dr.-Ing. EDMUND VON LIPPMANN, Halle a. S.,
Herrn Reichsgerichtsrat LOSS, Leipzig,
Herrn LUDWIG OBLAT, Nice (Nizza),
Herrn Dr. med. WALTHER OPPENHEIMER, Danzig-Neufahr-
wasser,
Herrn Generaldirektor HERBERT PEISER, Berlin-Dahlem,
Herrn Rechtsanwalt BERNHARD ROSENBAUM, Danzig,
Herrn Oberlehrer DANIEL RYDSJÓ, Malmö,
Herrn Dr. jur. W. C. Th. VAN DER SCHALK, Amsterdam C,
Herrn J. SCHOCKEN jun., Zwickau,
Frl. ERIKA SIEBECK, Lehrerin, Jena,
Herrn Justizrat Dr. THOMSEN, Gries b. Bozen,
Herrn Generaldirektor Dr. RICHARD UTECH, Berlin SW 68.
Herrn Geh. Regierungsr. Prof. Dr. HANS VAHINGER, Halle a. S.,
Herrn Regierungsrat BRUNO WILLENBÜCHER, Königs-
berg i. Pr.

Der Stand der Mitglieder betrug am 1. Januar 1931:	609
Durch Tod, Streichung und Austritt haben wir verloren:	92
	<hr/>
	517
Neu beigetreten sind für 1931:	32
„ „ „ „ 1932:	6
	<hr/>
so daß wir mit einem Mitgliederstand von	555
das neue Jahr beginnen.	

Davon sind 18 seit der Inflation neu beigetretene Mitglieder auf Lebenszeit.

Das Kapital dieser lebenslänglichen Mitglieder ist z. T. in Frankfurter Hypotheken-Bank Goldpfandbriefen angelegt; im übrigen ruht es zum Vorteil der Gesellschaft auf der Bank und ist nicht „in weiteren guten Effekten“ angelegt worden, wie im vorigen Bericht in Aussicht gestellt.

Das der Universitätsbuchhandlung Carl Winter, Heidelberg gegebene Darlehn in Höhe von RM. 2500,— wird bei Ablieferung des Jahrbuchs für 1932 verrechnet.

Danzig-Oliva, den 6. Januar 1932.

Der Schatzmeister:
Arthur Sülzner.

ORTSGRUPPEN.

1. Ortsgruppe Hamburg-Altona. (Vorsitzender: Stadtarchivar Dr. P. Th. Hoffmann, Altona, Altes Rathaus.)

Im Winterhalbjahr 1931/32 sind folgende Vorträge teils schon gehalten, teils noch geplant:

Alfred Günther (Leipzig): „Das Weltbild Rainer Maria Rilkes in den Duineser Elegien.“

Karin Michaelis (Thurö, Dänemark): „Das Wesen der modernen Frau.“

Dr. Karl Wolff (Dresden): „Die platonische Liebe.“

Dr. Friedrich Wolf (Stuttgart): „Die geistigen Probleme der Gottlosenbewegung in der Sowjetunion.“

Dr. Hermann Noack (Hamburg): „Martin Heideggers Philosophie des Daseins.“

Mirjam Horwitz (Hamburg): „Die alten Gottesbeweise und die moderne Naturwissenschaft.“

Dr. Erich Ebermayer (Leipzig): „Seelische Strukturunterschiede zwischen der Vorkriegs- und Nachkriegsgeneration.“

Prof. Dr. Walter A. Berendsohn (Hamburg): „Die Weltanschauung in den Weltkriegsbüchern.“

Dr. Paul Th. Hoffmann (Altona): „Wozu verpflichtet uns Schopenhauer in der Gegenwart?“; Vortragszyklus an sechs Abenden.

2. Ortsgruppe Danzig. (Vorsitzender Oberstudienrat Dr. C ü s o w, Danzig-Langfuhr, Jäschkentalerweg 39.) 98 Mitglieder.

Im Winterhalbjahr 1931/32 sind folgende philosophische Abende teils bereits durchgeführt, teils noch geplant:

Dr. C ü s o w (Danzig): Bericht über die 14. Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft in Hamburg-Altona.

Dr. Mallachow (Danzig): „Grisebach und Schopenhauer.“

Prof. Dr. Petruschky (Danzig): „Zur Philosophie des Gemeinwesens.“

Dr. Geilen (Marienburg): „Grundfragen der künftigen Wirtschaftsphilosophie.“

Dr. Paul Feldkeller (Schönwalde): „Krise des Denkens, Krise des Menschen.“

Dr. V ö l k n e r (Danzig): „Logisches und symbolisches Denken.“

Prof. Dr. Henning (Danzig): „Die vier Strömungen der Logik und die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde.“

JAHRBÜCHER.

Das **XIX. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft** für 1933 wird im Februar 1933 erscheinen. Manuskripte und sonstige Einsendungen dazu müssen bis spätestens den 1. November 1932 bei dem Herausgeber, dem unterzeichneten Vorsitzenden der Gesellschaft, eingehen.

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 1932 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 «Transzendente 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 Wurzman, „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 Oxenforde „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. Frauenstädt „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 Vedānta als Weltanschauung und Heilslehre“; H. W. Schomerus, „Indische und christliche Gottesauffassung“; Carlo Formichi, „Gl'insegnamenti dell'India religiosa all'Europa“; Friedrich Lipsius, „Die Sāmkhya-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. Adels Nachlaß, III. Ein Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer). — Bilder: Schopenhauer-Büste von Lehmann-Siegmundsborg; 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, hg. von Thomas Frühm und Rudolf Borch. — Bruno Frank, „Gedichte aus der Sphäre Schopenhauers“; Emil Lud-

wig, „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).

XVIII. Jahrbuch 1931 (enthält u. a.: Franz Mockrauer, Neuherausgabe von C. G. Bähr, „Die Schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch betrachtet“; Paul Alsberg, „Zur Grundbestimmung der Vernunft“; Hans Prager, „Zwischen Optimismus und Pessimismus“; Otto Nieten, „Julius Bahnsen und das Problem der Tragikomödie“; Richard Gebhard, „Ein Jünger Schopenhauers: Philipp Mainländer“; Walther Rauschenberger, „Philipp Mainländer“; Betty Heimann, „Paul Deussen und die heutige Indologie“; Helmuth von Glasenapp, „Die Kaivalya-Upanishad, in neuer Nachbildung von Otto von Glasenapp“; Carl Gebhardt, „Schopenhauer gegen Augustinus; Randschriften zur Civitas Dei“; Hermann Haßbargen, „Alte Briefe — Neue Dokumente“. — Bilder: Schopenhauerkopf von Emil Orlik; Photographie Philipp Mainländers; Gedenkstein für Mainländer).

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.—XVIII. und das vorliegende XIX. 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 XIII. Jahrbuch im Buchhandel erhältlich (Verlag: F. A. Brockhaus in Leipzig).

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., Auf dem Mühlberg 14.

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 Wissenschaft-
lichen Leitung,
Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Hans Vaihinger, Halle
a. d. Saale,
Landgerichtspräsident Dr. Hans Zint, Stettin,
Professor André Fauconnet, Poitiers,
Professor Dr. Helmuth von Glaseuapp, 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 u. Dh., Post Kirn-Land.

Adam Richard, Landgerichtspräsident, Straubing, Regensburgerstraße 40.

Adlersberg A., Dr., Wien IX, Alserstr. 51.

****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.

Alexander-Sieghart, Frau Marg., Wien XIX, Dollnergasse 7.

Alsberg Max, Dr., Rechtsanwalt, Berlin W 30, Nollendorfplatz 1.

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.

Annuth Hugo, Kaufmann, Zoppot (Freie Stadt Danzig), Bülowallee 4.

***Antal Illés**, Dr. med., Arzt, Budapest VII, Thököly út 39 I.

Apel Max, Dr., Dozent der Freien Hochschule, Charlottenburg, Marchstr. 15.

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.

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.
Bahnsen, Frll. Minnita, Hamburg 37, Hochallee 121.
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 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.
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, Augustapark 8.
van Biema, Frll. Carry, Malerin, Hannover, Körnerstr. 22.
Biernatzki Reinhart, Studienrat Dr., Hamburg 36, Vor dem Holstentor 1.
Birkenholz Kurt, Mag.-Synd., Frankfurt a. M., Hochstr. 44.
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, Gartenstr. 19.
Bönchen, Frau Käte, Altona, Friedensallee 112.
***Böninger Kurt**, Dr., Fabrikbesitzer, Bonn, Poppelsdorfer Allee 45.
Bohl, Frll. Annelise, Hamburg 21, Hofweg 65.
Borch Rudolf, Braunschweig, Leonhardstr. 27 I.

- Born A.**, Verwaltungs-Oberinspektor, Berlin NO. 55, Prenzlauer Allee 23.
- Bovensiepen**, Dr. jur. et phil., Oberlandesgerichtsrat, Kiel, Goethestr. 8 II.
- Brahn Benno**, Dr., Berlin W. 15, Fasanenstr. 58.
- Braun Hubert**, Techniker, Frankfurt a. M., Gutleutstr. 95 II.
- Breslau**, Staats- und Universitätsbibliothek (Veröffentlichungen der Bibliothek direkt, Beiträge zu erheben durch Buchhandlung I. Max & Co., Schweidnitzerstr. 2).
- Breslau**, Stadtbibliothek, Breslau 1, Roßmarkt 7/9.
- Breuer**, Dr., Rechtsanwalt und Notar, Frankfurt a. M., Stiftstr. 7.
- 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).
- 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.
- Wilhelm-Busch-Gesellschaft**, Hannover, Prinzenstr. 5.

C.

- **Callsen Martha**, Frau Direktor, Düsseldorf, Goethestr. 71.
- Cambridge**, Harvard College Library, U.S.A. (durch Buchhandlung Har-rassowitz, 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.
- 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, Dresden-A. 1, Gr. Garten 6.
- Clusow 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.

- Darboven** A. M., Frau, Altona-Blankenese, Hof Bockhorst.
Darmstadt, Hessische Landesbibliothek.
- Deckert**, Frau Erika, geb. Bleicher, Leipzig, Grassistr. 17 II.
- Delbanco** Ernst, Prof. Dr., Hamburg 13, Alte Rabenstr. 12.
- Derbe**, Dr., Amtsrichter, 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.
- Deutsche Bücherei** des Börsenvereins der deutschen Buchhändler, Leipzig, Deutscher Platz.
- 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.
- Dresden, Sächsische Landesbibliothek, Dresden-N., Wilhelmplatz.
- Drovs** Alexander, Forstmeister, Eisleben, Größlerstr. 4.
- ***Dubsky**, Gräfin Irene, Ziadlowitz, Post Loschitz (Tscho-Slow.).

E.

- Ebenhöch** Hugo, Beratender Ingenieur, München, Meichelbeckstr. 15.
- Eddelbüttel** Louis, Dr. jur. et phil. h. c., Paris VIII, 61 Avenue Victor Emanuel III.
- Ehrenberg** August, Amtsgerichtsrat, Berlin-Wilmersdorf, Holsteinischestr. 26.
- Eiselin** Max, Bankbeamter, Kriens b. Luzern, Elisabethenheim, Luzernerstr. 41.
- ***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.
- Engelmann** B., Frau Dr., Hamburg, Mundsburgerdamm 46.
- Engler** Oskar, Buchhändler, Dresden-A., Reichenbachstr. 61 II.
- 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. Benoît, 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 Paul**, Handelsrichter, Danzig, Hopfengasse 27.
- Fischer Paul**, Fabrikbesitzer, Prag VII, Liběnská 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).
- Förster-Nietzsche Elisabeth**, Frau Dr. h. c., Weimar, Luisenstr. 36, Nietzsche-Archiv.
- Formichi Carlo**, prof. all'Università, Roma, Lungo Tevere Mellini 51.
- Franeli 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.
- 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.
- Friedländer S.**, Dr., Berlin-Halensee, Johann-Georgstr. 20.
- *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-Bistrița (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., Auf dem Mühlberg 14.
- Gelsenkirchen**, Städt. Studienanstalt, Rothhäuserstraße.
- 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., Hintertrag-
heim 4.
- Goethe-Gesellschaft**, Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv.
- Göttingen**, Universitätsbibliothek.
- Goldschmidt** Harald, Gerichtsassessor, Frankfurt a. M., Friedberger
Anlage 20.
- **Goldschmidt** Jakob, Direktor der Darmstädter und Nationalbank, Ber-
lin W. 8, Behrenstr. 68.
- *Gorsemann** Ernst, Bildhauer, Berlin-Dahlem, Falkenried 30.
- Gottschalk** Martin, Rechtsanwalt, Berlin-Wilmersdorf, Helm-
stedterstr. 11 I.
- Grübner** 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, Wil-
helmshöherstr. 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.
- 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.
- 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 Uni-
versität, Würzburg, Weingartenstr. 14.
- Hamburg**, Staats- und Universitätsbibliothek (Direktor Dr. G. Wahl),
H a m b u r g 1, Speersort.
- Hamburger** Leo, Dr., Frankfurt a. M., Im Trutz 18.
- Hammer** Fritz, Dresden-A., Hübnerstr. 15 b.

- Hammerschmidt Hermann**, Rechtsanwalt, Cottbus, Kaiserstr. 52.
de Hartog A. H., Dr., Amsterdam, Zuidelijke Wandelweg 5.
Hartung Fritz, Hannover-Kleefeld, Widemannstr. 2.
Haßbargen Hermann, Dr., Bibliothekar, Danzig, Schüsseldamm 57.
Hasse Heinrich, Univ.-Prof. Dr., Frankfurt a. M., Eysseneckstr. 10 III.
Haustein Margarethe, Fräul. Dr., Studienrat, Nordhausen, Rückertstr. 12.
Heidelberg, Universitätsbibliothek.
Heimann Betty, Fräul. Dr., Professor an der Universität, Halle, Mühlweg 3.
***Heinrich Otto**, Landwirt, Groß-Drebnitz b. Bischofswerda (Sachs.).
Heiser Fritz, Bürgermeister, Langen i. H., Friedrich-Ebert-Str. 33.
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., Devrientstr. 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.
Herzig Gotthard, Redakteur, München, Augustenstr. 46 III.
Heß Adolf, Offenbach a. M., Saligstr. 7 III.
Hexner Erwin, Dr. jur. et rer. pol., Generalsekretär des Industriellenverbandes, Bratislava (Tschechoslowakei).
Heymann-Wagner, Fräul. Maria, Frankfurt a. M., Palmstr. 16 a.
Hiller Ernst, Dipl.-Ing., Arch., Frankfurt a. M., Schöne Aussicht 16.
Hirsch Leo, Privatgelehrter, Berlin W., Goltzstr. 35.
Hirsch Samson, Dr., Oberarzt, Frankfurt a. M., Brentanostr. 14.
Hirschfelder Gustav, Dr., Zahnarzt, München, Briennerstr. 8 II.
Hobraeck Gustav, Neuwied, Villa Germania.
Hochheimer F., Amsterdam, Heerengracht 106.
Hoerber Konrad, Pfarrer, Egelin (Reg.-Bez. Magdeburg).
Hochstetter Hans, München, Haydnstr. 9.
Hörtnagl Gabriel, Landwirt, Anif bei Salzburg.
Hof Walter, Rechtsanwalt, Bochum, Schützenbahn 5.
Hoffmann Paul Th., Dr., Stadtarchivar, Altona a. d. Elbe, Stadtarchiv, Rathausmarkt.
Hohenemser Richard, Dr., Privatgelehrter, Frankfurt a. M., Rosserstraße 10.
Hohns A., Privatlehrer, Berlin-Charlottenburg, Marchstr. 4/5.
Horkheimer Max, Prof. Dr., Cronberg (Taunus), Minnholzweg 3.
Horn Kurt, Dr., Studienrat, Danzig-Langfuhr, Jäschkentalerweg 46 a.
Hostovsky Oswald, Direktor der Böhmisches 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.

I, J.

- **Jacke Fritz**, Dr., Rechtsanwalt u. Notar, Berlin-Dahlem, Rheinhabenallee 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.
Japing-Sülzner, Frau Margarete, Palembang, Boekit Ketjil 34, Süd-Sumatra, Niederländisch-Ostindien.
Jatzke Hermann, Direktor der A. W. Kafemann G. m. b. H., Danzig, Stadtgraben 14.
Jena, Universitätsbibliothek.
Jensen N. C., Mag. scient., Polytechn. Lehranstalt, Kopenhagen K, Solvgade 83.
Illert Hans, Dr., Groß-Bieberau b. Darmstadt.
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. 5 a.
Kant-Gesellschaft (Geschäftsf.: Prof. Dr. Liebert), Berlin-Dahlem, Goßlerstr. 29.
Kaplan Sidney, 10 Newtown Avenue, Long Island City, New York, U. S. A.
Karny Heinrich, Dr., Java, Niederländisch-Indien.
Kaschel, Dr., Kielno, Kr. Wejherowo (Polen).

- Kastner** Hermann, Prof. Dr., Dresden - A., Pragerstr. 16.
Katzenstein, Frau Alice, Hamburg, Ulmenau 11.
Kettlitz Richard, Obergerichtsrat, Zoppot, Cäcilienstr. 11.
Kiefer Otto, Dr., Odenwaldschule, Oberhambach b. Heppenheim
a. d. Bergstr.
Kilb Ernst, Dr., Worms, Nibelungenring 7.
Kilian Karl, Dr. med., Glogau i. Schles., Kriegerdenkmalsplatz 10.
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. 2 a.
****Kleinau** Andr., Direktor, Berlin-Lichterfelde, Herwarth-
straße 2 a.
Klever Hellmut W., Dr. Köln a. Rh., Brandenburgerstr. 6.
Klopfleisch Eduard, Bürovorst., Dresden - A., Strehlenerstr. 52.
Kneht, Frau Ludmilla, Riga, Kalpax-Boulevard 10.
Knübel, Frau Else, Oldenburg i. O., Rummelweg 26.
Koch Harald, Dänischer Generalkonsul, Zoppot, Schefflerstr.
Koch, Frä. 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, Schlü-
terstr. 52.
Kock Karl, Dr., Hamburg, Hamburger Str. 40.
Koelle Gotthold, Direktor Dr. phil., Frankfurt a. M., Grillparzerstr. 88.
Köln, Universitäts- und Stadtbibliothek, Abt. 1, Köln, Gereonskloster 12.
Königsberg, Staats- und Universitätsbibliothek.
Königsberg Moritz, Kaufmann, Dresden - A., Waisenhausstr. 15 II.
Kometter Viktor, Dr. jur., Klagenfurt (Kärnten-Österreich).
Konstantinopel, Institut für Philosophie an der Universität, Bar el Funum.
Kormann Friedrich, Dr., Studienrat an der Oberschule Bischofs-
werda (Sa.), Gräfenburg.
***Kotzenberg** Karl, Konsul Dr., Frankfurt a. M., Viktoria-Allee 16.
Kowalewski Arnold, Prof. Dr., Königsberg (Preußen), König-
straße 82 BC.
***Krahnstöver** Ernst, Dr. med., Arzt, Delmenhorst, Langestr. 33.
Kraków, Biblioteka Jagiellońska w Krakowie.
Krampe Siegfried, Dr. phil., Oberstudiendirektor, Nowa wes.

- Krausen Egon**, Hamburg, Kampstr. 12.
Kretschmann Marie, Frau Geheimrat, Potsdam, Behlerstr. 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.
Kutzleb J. F., Amsterdam, Prins Hendriklaan 38.

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.
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.
[**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., Tiegenghof (Freie Stadt Danzig).
*****Loge „Adoniram zur Weltkugel“** Vors. Eugen Winterberg, Direktor der Bank für Handel und Industrie, ehemals „Länderbank“, Prag II, Dlázená 4.
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, Reichsgerichtsrat, Leipzig, Elisabethallee 16.

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**, Frä. Dorothea, Hamburg 13, Hartungstr. 7 a 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, Turnierstr. 22.
Martinetti Piero, Dr., Castellamonte (Torino, Italien).
***Marx** Hugo, Privatier, Gaden b. Wien.
Maschke Kurt, Kapitän, Hamburg 20, Lenhartzstr. 10.
Matz, Frau Magdalene, Kiel, Adolfstr. 51.
Maurer Gustav, Dr., Oberlandesgerichtsrat, Darmstadt, Ohlystr. 71.
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.
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, Quinckestr. 8.
Meyer Kurt, Dr., Landgerichtsrat, Danzig-Oliva, Bülowstr. 1.
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.
Moses, Frau Margarethe, Berlin-Charlottenburg, Lietzensee-Ufer 7.
Mühlberg, Frä. Elisabeth, Dresden-A., Bergstr. 43.
Mueller Helmuth, Studienassessor, Harburg a. Elbe, Lindenstr. 43.

Müller Joseph, Amtsgerichtsrat, Volkmarson, Bez. Kassel.
München, Universitätsbibliothek.

N.

Naegelsbach Hans, Dr. phil., Berlin-Charlottenburg, Fasanen-
straße 15 II.
Netter Alfred, Kaufmann, Frankfurt a. M., Böhmerstr. 48.
****Neumann Richard**, Direktor, Praha (Prag), Havlicek-Platz 28.
Neumarck, Frau Jenny, Frankfurt a. M., Fellnerstr. 8.
Nieten Otto, Prof. Dr., München, Hospiz Mathildenstraße.
Nietzsche-Gesellschaft, Berlin-Charlottenburg, Schlüterstr. 13.

O.

Oblat Ludwig, Nice (Nizza), Boulevard des Eucalyptus, Quartier de
Californie.
Oellacher Hans, Professor Dr., Salzburg, Franz-Josef-Str. 13.
Onken Franz, Ingenieur, Basel 15.
Oppenheimer Walther, Dr. med., Danzig-Neufahrwasser,
Fischerstr. 9.
Orlik Emil, Professor, Berlin-Charlottenburg, Hardenberg-
straße 33.
Ostern August, Dr., Landgerichtsdirektor, Mainz, Kaiserstr. 16.

P.

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, Wasser-
burgerstr. 21.
***Pfleiderer-Coy Wolfgang**, i. Fa. Clemens Coy, Heilbronn a. Neckar.
Pfundt Friedrich, Oberbahnamtman a. D., Eßlingen (Neckar), Hirsch-
landstr. 65.
Philippi C., Altona, v. d. Tannstr. 11 p.
Piel Willy, Berlin SO. 36, Pfuellstr. 3.
Pinthus Fritz, Rechtsanwalt, Halle a. S., Marktplatz 23 II.
Piper Reinhard, Verlagsbuchhändler, München, Hiltensbergerstr. 43.
Plagemann, Frau Caroline, Danzig-Langfuhr, Prinzenweg 23.
Prätzel Oswald, Braunschweig, Lessingplatz 8.
Prag (Praha), Universitätsbibliothek, durch J. G. Calve'sche Universitäts-
buchhandlung, Prag I, Malé nám 12.
Prager Hans, Dr., Schriftsteller, Wien XIX/5, Sieveringerstr. 188.
Prüfer Arthur, Dr., Univ.-Prof., Leipzig, Schwägriichenstr. 6.
***Prüssian**, Dr. med., San.-Rat. Wiesbaden, Taunusstr. 54.

R.

- Rabe Heinz, Dr., Rechtsanwalt, Halle a. S., Fährstr. 4.
Ralfs Günther, Dr. phil., Heidelberg, Roonstr. 14.
Rau Meinhold, Justizrat, München, Landwehrstr. 4.
Rausch, Fräulein 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, Zehlendorfer-
straße 52.
Riedinger Franz, Dr., Dipl.-Ing., Jena, Johann-Friedrich-Str. 16.
**Riensberg Heinrich, Dr. jur., Hamburg 20, Lenhartstr. 10.
Rissom, Prof., Bergedorf b. Hamburg, Möhrkenweg 33.
Ritscher Hugo, Dr., Musiklehrer, Hamburg-Altona, Lessingstr. 26.
Rogowski Erich, Dr., Danzig-Langfuhr, Jäschentalerweg 9.
**Rolland Romain, Villeneuve (Vaud), Schweiz, Villa Olga.
Ronge Emil, Pfarrer, Ziegenhals (Schlesien), Waldhofstr. 48.
Rosenbaum Bernhard, Rechtsanwalt, Danzig, Dominikswall 5.
Rosenbaum, Fräulein Ruth, Studienreferendarin, Danzig, Dominikswall 5.
Rosengart Paul, Dr. med., Frankfurt a. M., Reuterweg 81.
*Rosengren Idolf, Dr., Oberstabsarzt, Stockholm, Odengaten 67 II.
Rosenthal Alfred, Dr. med., Berlin-Charlottenburg 9, Reich-
straße 83.
Rosenthal Henriette, Frau Senatspräsident, Frankfurt a. M., Wie-
senau 38, bei Herxheimer.
*Rosenthal-Deussen Erika, Frau Dr. med., Regierungs-Gewerbemedizinal-
rätin, Magdeburg-Friedrichstadt, Brückstr. 1.
Roy Tarachand, Lektor am Indogerm. Seminar der Univ. Berlin, Berlin-
Wilmerdorf, Hohenzollerndamm 35.
Rudolstadt, Thüringische Landesbibliothek.
Ruest Anselm, Dr., Berlin-Lichterfelde W., Geibelstr. 2.
*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.

****Rychner** Gustave Adolphe, Ingenieur, Neuchâtel (Schweiz).
Rydsjö Daniel, Oberlehrer, Malmö, Föreningsgaten 64.

S.

Sachs-Fuld Moritz, Privatier, Frankfurt a. M., Miquelstr. 5.
Salm Heinrich, Dr. h. c., Oberbürgermeister von Berlin.
Sakai Hisao, Bei Tanaka, 14 Daimachi, Hongo, Tokio (Japan).
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.
Schayer Stanislaw, Prof. Dr., Warszawa, Sulkowskiego 2.
Schinkel, Frau, Lehrerin, Neukölln b. Berlin, Bergstr. 134.
Schlaginhausen C., Zur Sonnenhalde, Weinfeld (Schweiz).
Schleiff Arnold, stud. phil. et theol., Halle a. S., Jägerplatz 15.
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.
Schlüßler Wilhelm, Hamburg, Catharinenbrücke 1, Z. 14.
***Schlüter** Wilhelm, Dr. med., Gütersloh, Unter den Ulmen 6.
Schmidbauer Michael, Gendarmeriestationskommandant, Sandizell (Oberbayern).
Schmidl, Frau Marie, Wels (Oberösterreich), Evang. Heim, Schauerstraße 5.
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), Philipphospital.
Schocken J., jun., Zwickau (Sachsen), Parkstr. 20.
Schoenewald, Dr., Oberstudienrat, Rudolstadt i. Thür., Am Stutenrand 31.
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.

- Schülen F.**, Reichsbahnamtman, 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, Düsseldorfstr. 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.
Seifert Rudolf, Altona, Richardstr. 13 III.
Selz Alfred, Dr., Bankdirektor, München, Maximiliansplatz 19 III.
Shastri Prabhu Dutt, Prof. Dr., 3, Multan Road, Lahore (Indien).
Siebeck, Fräulein Erika, Lehrerin, Jena, Westbahnhofstr. 1.
****von Simolin**, Freiherr, Schloß Seeseiten, Post Seeshaupt (Oberbayern).
Simon Ernst, Bankbeamter, Stuttgart, Christofstr. 2.
Simon M., Dr., Berlin N., Mirbachstr. 12.
Slochowier Harry, Dr., College of the City of New York, Willoughby & Bridge Streets, Brooklyn, N. Y.
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, Sadowstraße 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. 91.
Steiner Ernst, Dr., Wien I, Ebendorferstr. 7 III.
***Steinmann Ernst**, Prof., Roma, 28 Via Gregoriana, Bibliotheca Hertziana.
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.

Stettin, Stadtbücherei, Grüne Schanze.

*Stilling Erwin, Dr. med., Frankfurt a. M., Eppsteinerstr. 55 II.

Stock Georg, Dr., Landgerichtsrat, Berlin-Lichterfelde-W,
Karlstr. 105.

zur Strassen Otto, Geh. Regierungsrat Prof. Dr., Frankfurt a. M.,
Cronstettenstr. 19.

Strebel-Graf G., Kempten i. Allgäu, Haubenschloß.

Strohmeier Walter, Katowice, G. Sl., Polen, Kochanowskiewo 2 II.

Strunk Hermann, Dr., Senator, Danzig-Langfuhr, Heiligenbrunner-
weg 2.

Sülzner, Frau Agathe, Danzig-Oliva, Ottostr. 7.

*Sülzner Arthur, Kaufmann, Danzig-Oliva, Ottostr. 7.

Szende Julius, Oberregierungsrat, Budapest V, Max-Falk-Gasse 26/28.

T.

Taub, Frau B., München, Possartstr. 12.

Taub Hans, Dr., Rechtsanwalt, München, Possartstr. 12.

Teply Georg, Fabrikdirektor a. D., München 23, Ungererstr. 25.

Theophil, Frä. Anita, Hamburg 20, Martinistr. 3.

Thilo Julius, Dr., Fabrikant, Mainz-Kastell, Rathenastr. 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.

Tschauschow S. P., Professor Dr., Sofia (Bulgarien), ul. Rossitza 7 II.

Tübingen, Universitätsbibliothek.

Türk Hermann, Dr. phil., Weimar, Marienstr. 2.

U.

Uhlmann Carl Wilhelm Günther, Kaufmann, Hamburg 21, Fahr-
straße 14 a.

Undeutsch Fr., Fabrikant, Pausa (Sachsen), Berg Nr. 4.

**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., Reichardt-
straße 15.

*Vajda Károly, Dr. med., Budapest VIII, Föherceg, Sandor-ter 2.

Vering, Dr., Hamburg 5, Holzdamm 8.

Vermeiren 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, Schwägrihenstr. 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.
****von Wedel**, Frau Charlotte, geb. v. Gwinner, Charlottenburg,
Sophienstr. 4/5.
Wehnert Bruno, Prof., Hamburg 34, Papenfelderstr. 8 a.
Weidler Wilhelm, Prof. Dr., Altona, Bahnhofstr. 15.
Weihe Carl, Dipl.-Ing., Patentanwalt, Frankfurt a. M., Liliencronstr. 34.
Weil Georg, Prof. Dr., Lahri. Baden, Altvaterstr.
Weinmann Max, Kommerzienrat, München, Königinstr. 23.
***Wendel** Georg, Seesuckow b. Rügenwalde (Ostsee).
***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.
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.
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, Dlázdená 4.
Wirth, Dr., Patentanwalt, Frankfurt a. M., Taunusstr. 1.
Wiskott Max, Dr., Fabrikbesitzer, Berlin-Dahlem, Auf dem Grat 14.
Wöhner Hilmar, Dipl.-Ing., Postassessor, Berlin-Tempelhof,
Reichspostzentralamt.
Wolff 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, Frä. Emilie, Dresden-A. 16, Haydnstr. 25 III.

Zeitschel, Frä. Hanna, Studienrätin, Potsdam, Behlertstr. 33 I.

Zerlett Jean, Köln a. Rh., Annostr. 108 II.

Zint, Frä. 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.



C. F. WINTERSCHE BUCHDRUCKEREI.

BIBLIOTEKA ♦ ♦ ♦ ♦



VNIWERYTECKA

010133

1932

♦ ♦ ♦ ♦ W TORVNIV ♦