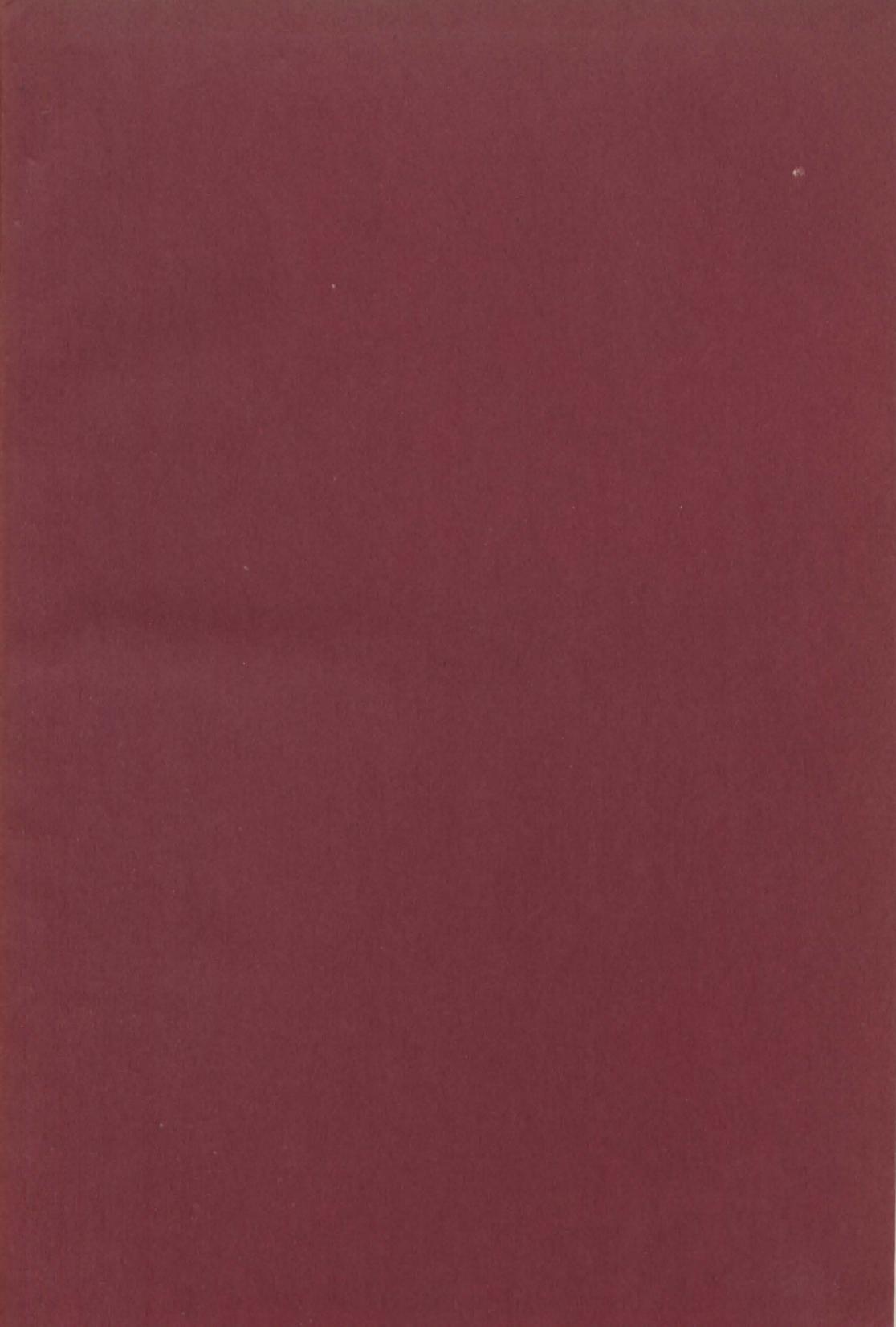


Einundzwanzigstes Jahrbuch  
der  
Schopenhauer = Gesellschaft  
1934











# EINUNDZWANZIGSTES JAHRBUCH

DER SCHOPENHAUER-  
GESELLSCHAFT

FÜR DAS JAHR 1934

AUSGEBEN AM 22. FEBRUAR 1934



---

CARL WINTERS UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG  
..... HEIDELBERG .....

Verlags-Nr. 2438.

1934 • 181

ERFUNDENSTES  
JAHRE  
DER SCHNITZHAUER-  
GESSELLSCHAFT



1589

FÜR DAS JAHRE 1811



CARL WINTERS UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK  
HEIDELBERG

## Nachruf.

Am 17. Dezember 1933 starb in Halle a. S. der Senior unserer Wissenschaftlichen Leitung, der Geheime Regierungsrat Professor Dr. Dr. h. c.

### *Hans Vaihinger*

im 82. Lebensjahre.

In ihm, dem unermüdlichen Kantforscher, dem Begründer der „Philosophie des Als Ob“, verliert die wissenschaftliche Welt einen Philosophen, der in einer großen Tradition wurzelte und von ihr her wie aus einem starken eigenen Wirklichkeits-sinn dem Denken neue und fruchtbare Antriebe zu verleihen vermochte. Die Schopenhauer-Gesellschaft verliert darüber hinaus in ihm einen der wenigen Universitätslehrer neuerer Zeit, die in Schopenhauer einen ihrer geistigen Väter verehren; noch im höchsten Alter bekannte er sich „mit innerster Überzeugung zu Schopenhauer und zu seiner Gemeinde.“ Als Mitglied der Wissenschaftlichen Leitung und als Mitarbeiter des Jahrbuchs hat er sich hohe Verdienste um unsere Gesellschaft erworben; seine große und gütige Menschlichkeit hat in jedem, der ihm hierbei persönlich nähertreten durfte, einen starken und bleibenden Eindruck hinterlassen.

In der Geschichte der Philosophie ist seinem Andenken ein rühmlicher Platz gesichert, in unserem Kreise eine dankbare und liebevolle Verehrung.

Der Vorstand und die Wissenschaftliche Leitung  
der Schopenhauer-Gesellschaft.



# INHALTSVERZEICHNIS.

NACHRUF FÜR HANS VAHINGER . . . . .	Seite III
-------------------------------------	--------------

## PHILOSOPHISCHE ABTEILUNG.

Der Wesensgehalt von Schopenhauers Philosophie. Von Hans Naegelsbach (Berlin) . . . . .	3
Schopenhauer und das Raumproblem. Von Friedrich Lipsius (Leipzig) . . . . .	12
Philosophie der Technik. Von Carl Weihe (Frankfurt a. M.) . . . . .	27
Schopenhauers Grundlehren und die Wege der neueren Rechtsphilosophie. Von Georg Stock (Berlin) . . .	49
Les fondements de la psychanalyse chez Schopenhauer. Par André Fauconnet (Poitiers) . . . . .	106
Buddhas Stellung zur Kultur. Von Helmuth von Glasenapp (Königsberg i. Pr.) . . . . .	117

## BIOGRAPHISCH-HISTORISCHE ABTEILUNG.

Schopenhauers Ahnen. Von Walther Rauschenberger (Frankfurt a. M.) . . . . .	131
Ein Jugendbildnis von Johanna Schopenhauer. — Neue Bilder von Schopenhauers Großeltern (mit 3 Abbildungen). Von Walther Rauschenberger (Frankfurt a. M.)	150
Der Briefwechsel J. A. Becker — A. v. Dof. Von Arthur Hübscher (München) . . . . .	152
August Gabriel Kilzer und Schopenhauer (mit 1 Abbildung). Von Karl Jahn (Frankfurt a. M.) . . . .	193

## VERMISCHTE BEITRÄGE.

Eine Anregung an die Verehrer der Philosophie Schopenhauers. Von Alessandro Costa (Mompeo) . . . .	203
Dennoch oder demnach? Von Friedrich Kormann (Bischofswerda) . . . . .	208
Noch ein paar Worte zu Ostwalds Buch: Goethe, Schopenhauer und die Farbenlehre. Von Friedrich Kormann (Bischofswerda) . . . . .	210

	Seite
Glossen und Fragen. Von Richard Laengsdorff (Frankfurt a. M.) . . . . .	214
Ein schwedischer Schopenhauer-Forscher: C. V. E. Carly, 70 Jahre. Von Daniel Rydsjö (Malmö) . . . . .	219
La filiation spirituelle de Schopenhauer en France. Von A. Baillet (Chinon) . . . . .	221
Miß Helen Zimmern †. Von Hans Zint (Hermsdorf) . . . . .	223
Schopenhauer im Lichte der katholischen Philosophie Italiens. Von Hans Zint (Hermsdorf) . . . . .	224
Schauspielergedächtnis. Von Karl Wolff (Dresden) . . . . .	229

BIBLIOGRAPHIE.\*

BESPRECHUNGEN.

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, herausgegeben von Paul Deussen, Band XIV und XV. Von Hans Taub (München) . . . . .	237
Kuno Fischer, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre, 4. Auflage. Von Hans Zint (Hermsdorf) . . . . .	238
Ingrid Krauß, Studien über Schopenhauer und den Pessimismus in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts. Von Kurt Horn (Danzig) . . . . .	242
Julius Bahnsen, Beiträge zur Charakterologie. Neue Ausgabe. Von Hans Zint (Hermsdorf) . . . . .	248
Friedrich Kottje, Illusionen der Wissenschaft. Von Franz Mockrauer (Kopenhagen) . . . . .	251
Konrad Wilutzky, Wissenschaft und Christentum in der Einheit des abendländischen Kulturbewußtseins. — Kritik des Christentums, I. Teil. Von Karl Wolff (Dresden) . . . . .	268
Maurice Goguel, La vie de Jésus. Von Karl Wolff (Dresden) . . . . .	272
Otto Kiefer, Kulturgeschichte Roms. Von Hans Zint (Hermsdorf) . . . . .	277
Ernst Heinrich Falke, Sein Tod. Von Hans Taub (München) . . . . .	278

\* Dieser Teil des Jahrbuchs mußte diesmal zurückgestellt werden, weil unser bewährter Bibliograph, Herr Rudolf Borch, leider erkrankt ist und das Manuskript nicht rechtzeitig hat fertigstellen können.

	Seite
<b>MITTEILUNGEN.</b>	
Unsere Toten . . . . .	281
150. Jahrestag der Asiatic Society of Bengal . . . . .	283
Bericht über die 15. Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft in Frankfurt a. M. am 22. Oktober 1933 . . . . .	285
Bericht über das Schopenhauer-Archiv. Von Carl Gebhardt (Frankfurt a. M.) . . . . .	288
Bericht über die Lindtner-Stiftung. Von Konrad Pfeiffer (Halle a. S.) und Arthur Sülzner (Leipzig) . . . . .	297
Abrechnung und Geschäftsbericht des Schatzmeisters für 1933. Von Arthur Sülzner (Leipzig) . . . . .	300
Ortsgruppen . . . . .	304
Jahrbücher . . . . .	305
Anmeldungen und Zahlungen . . . . .	309
<b>VERZEICHNIS DER MITGLIEDER . . . . .</b>	<b>311</b>

**BILDERBEILAGEN.**

Titelbild: Schopenhauer-Standbild von Friedrich Schierholz*	
Johanna Schopenhauer im Alter von etwa 18 Jahren . . . . .	151
Christian Heinrich Trosiener . . . . .	151
Elisabeth Trosiener geb. Lehmann . . . . .	151
August Gabriel Kilzer . . . . .	193

---

\* Diese Plastik, mit der Plinte 1,25 m hoch, ist eine im galvanoplastischen Verfahren hergestellte Bronzefigur nach einem Tonmodell von Fritz Schierholz und befindet sich im Besitze des Stadtmuseums zu Danzig; sie ist nach dessen freundlicher Mitteilung i. J. 1894 als Schenkung der Witwe des Bildhauers Krauth in Mannheim dorthin gekommen. Diese Darstellung des stehenden Schopenhauer gleicht bis auf die kleinsten Züge der von demselben Künstler herrührenden 2,60 m hohen und aus Muschelkalk (mit einer dünnen Betonschicht) bestehenden Steinfigur auf dem Dachrand der Stadtbibliothek in Frankfurt a. M. Gelegentlich eines Erweiterungsbaus der letzteren wurde diese Figur zugleich mit den Statuen anderer verdienter Frankfurter nach einem Vorschlag der Bauleitung vom 18. November 1891 am 26. Februar 1894 aufgestellt, sodaß ihre Entstehung in die Jahre 1892/93 fallen muß (vgl. Ebrard, Die Stadtbibliothek Frankfurt a. M., S. 105, 109 ff.). Es handelt sich hiernach bei der Danziger Statuette vermutlich um das galvanoplastisch bronzierte ursprüngliche Tonmodell von Schierholz zu der Frankfurter Steinfigur. Der Künstler, der 1840 in Frankfurt geboren ist und 1859 die Kunstschule in München bezog, hat Schopenhauer noch persönlich gesehen (vgl. XV. Jahrb., S. IX, Anm. 3).

---



PHILOSOPHISCHE  
ABTEILUNG.



# DER WESENSGEHALT VON SCHOPENHAUERS PHILOSOPHIE.

Von

HANS NAEGELSBACH (Berlin).

---

Der bei der Beschäftigung mit Schopenhauers Philosophie am meisten sich vertiefende Eindruck geht von seiner großen Persönlichkeit aus — deren Sinn sich freilich mehr darlegt in dem Inkommensurablen seiner dämonischen Lebendigkeit und in der widerspruchsvollen Fragwürdigkeit seines Wesens, als etwa in der Konsequenz, Ordnung und Geschlossenheit seines äußeren Daseins, hinter dem sein letztes Wissen sich mehr zu verbergen suchte, als daß es darin sich mitteilte. Überall da, wo man bisher um die Herausarbeitung seiner Gestalt sich bemühte, blieb man bei der Nacherzählung von äußeren Dingen stehen, die gleichsam nur Blitze aus den jenseitigen Gewittern seines Daseins sind. Aber die letzte Bedeutung Schopenhauers kann nicht nach der heute noch vielfach üblichen historischen Methode — sei es auf biographischem, sei es auf problemgeschichtlichem Wege — herausgearbeitet werden, sondern allein durch die Formung seiner Gestalt aus der inneren Bewegung seines Geistes; mit anderen Worten: es müßte für Schopenhauer das geleistet werden, was Gundolf für Goethe und Bertram für Nietzsche geleistet hat; und das läuft hinaus auf eine wesentlich künstlerische Vision des Menschen.

Hiermit wäre keineswegs nur dem Menschen Schopenhauer Gerechtigkeit geworden, sondern zugleich dem vollen Verständnis von Schopenhauers Philosophie der Weg bereitet. Noch allzu häufig ist die Erfahrung, daß man in Schopenhauers Philosophie kaum mehr sieht als eine Sammlung und Verarbeitung übernommener Gedanken, die von ihm mißverstanden oder doch zum mindesten in ihrem Problemgehalt nicht gefördert worden seien. Man verweist auf die unvereinbaren Gegensätze seiner Philosophie, etwa auf Gedanken, die auf einen konsequenten Materialismus

oder einen ebenso konsequenten Illusionismus hinführen. Man findet die Kantsche Erkenntnistheorie auf logisch nicht haltbare Art verbunden mit Vorstellungen, die aus der indischen Mayalehre stammen; der Geist, ein Appendix des Willens, vermag es, seinen eigenen Urgrund zu vernichten. So könnte man viele Blößen an Schopenhauers System entdecken, und eine bloß logische und historische Kritik hätte es nicht schwer, unter ihren Gesichtspunkten den Wert des Ganzen in Frage zu stellen. Sie hätte recht, wenn wir in der Geschichte der Philosophie nichts anderes zu sehen hätten als eine fortschreitende Entwicklung und Behandlung von Problemen.

In der Geschichte der Philosophie aber handelt es sich nicht nur um „Fortschritt“; hier allerdings gilt allein die Tat, die klärend, vereinfachend, formend und gesetzgebend in eine Mannigfaltigkeit gegebener Tatsachen eingreift und eben dadurch entwicklungsfördernd wird. In dieser horizontalen Ebene verliert sich die Problembehandlung oft in eine leere intellektuelle Kombinatorik, die die Beziehung zu den ursprünglichen Lebensfragen verloren hat. Wir kennen den sterilen Logizismus akademischer Schulen. Etwas anderes aber ist Philosophie in der Repräsentation großer, lebenserfüllter Persönlichkeiten. Sie wirkt über die Zeiten durch die ausdrucksvolle Kraft der Gebärde und als Mahnruf eines Menschen, der aus der Tiefe eigenen Erlebens spricht, mehr durch die Intensität der Problemstellung als durch den Schein einer Lösung, an den beengter Glaube sich klammert. Gerade die Fragwürdigkeit der Lösung enthüllt häufig die Weite des Blicks und den Willen zur Unendlichkeit, der ein Aufstrom religiösen Gefühls ist. Wer sich in Schopenhauer zu versenken versteht, fühlt durch alle Widersprüche und Unausgeglichenheiten hindurch die Intensität des Erlebens und die Macht eines großen Willens: Im Gefühl seiner Gottferne, wissend, daß ihm die letzte Gnade fehlt, weiß Schopenhauer uns mehr über die letzten Dinge zu sagen als der Gläubige, der zu eng und zu flach ist, als daß Anfechtungen ihn treffen könnten. Von hier aus sind alle Angriffe leicht abzuwenden,

die sich in kleinlicher Weise mit der „Moral“ des Schopenhauerschen Lebens beschäftigen. Von diesem zentralen Punkt aus sind auch seine theoretischen Erwägungen zu betrachten und zu würdigen, die, wenn man sie herausnimmt aus dem Ganzen, so leicht zu treffen sind durch eine bloß logische und historische Kritik, die auf jener horizontalen Ebene nur auf den Fortschritt des Problems bedacht ist: mit Recht, wo es sich um philosophische Literatur handelt, ohne Stimmgewicht aber, wo das Werk wie die Dichtung aus schöpferischen Tiefen stammt.

Im Gegensatz zu dem wesentlich literarischen Zeitalter der Aufklärung haben in der Zeit des deutschen Idealismus die wesentlichen Erzeugnisse alle die vertiefte Beziehung zum religiösen Erlebnis. Man könnte von einem mythischen Bewußtsein sprechen, aus dem diese Menschen ihre Schöpfungen herausstellen, sofern neben die Notwendigkeit, die sie in die Entwicklung des sachlichen Problems hineinstellt und sie zwingt, das Bewußtsein einer literarischen Situation in sich zu entwickeln, jene andere Notwendigkeit tritt, ihr zu einem universalen Weltgefühl erweitertes persönliches Daseinsgefühl offenbarend zum Ausdruck zu bringen in einem umfassenden Weltbild und in dieses Weltbild hinein zu erlösen. Neben der logischen und historischen Kritik der literarischen Situation haben wir unseren Blick offenzuhalten für die gestaltenden Kräfte der großen Persönlichkeit, die um den Ausdruck ihres Erlebens ringt. Wie schwer es sein kann, beide Notwendigkeiten gegeneinander abzuwägen und zu bestimmen, sehen wir bei Schopenhauer, dem es durchaus nicht immer gelingt, den Sinn seines Erlebens in adäquater Weise an dem sachlichen Problemgehalt seiner Zeit zu entwickeln. Gehen wir von seinem Bildungsbewußtsein aus seinen Gedankengängen nach, so sehen wir hinter ihnen ein ewig Unerlöstes; suchen wir den religiösen Künstler Schopenhauer, so droht die schwere Sachlichkeit seiner Problemstellung sich ins bloß Provisorische zu verlieren.

In den gelegentlichen Reflexionen Schopenhauers über seine eigene Philosophie finden wir zwar durchaus eine

Haltung, als sei es ihm um systematische Verarbeitung historisch gewordener Gedanken und um fortschrittliche Entwicklung zu tun. Schopenhauer glaubt an eine Geschichte der Wahrheit: In vielen seiner Äußerungen ist er durchaus nicht abgeneigt, Vorläufer seiner Wahrheiten anzuerkennen, bei denen sie in ihrer Bedeutung gleichsam leergelaufen sind. So findet er Vorbereitungen seines subjektivistisch-metaphysischen Idealismus bereits im Altertum; er findet Vorklänge seiner Willenslehre; er findet den All-Einheitsgedanken in der indischen Philosophie, bei Spinoza und bei anderen; er liebt es, seine Lehre an Fällen zu exemplifizieren, in denen unbewußte Träger seiner Weisheit eine Rolle spielen. In der neueren Philosophie sieht er die Geschichte des Problems des Idealen in seinem Verhältnis zum Realen; dieses Problem findet er bei Kant, dem historischen Ausgangspunkt seiner Philosophie, in aller Klarheit gestellt; er selbst (er nennt sich den einzig wahren Thronerben der Kantschen Philosophie) glaubt dies Problem gelöst zu haben, und zwar in Verbindung mit dem Gedanken der All-Einheit, mit seiner Willenslehre und seiner im Anschluß an die indische Philosophie und das Christentum herangebildeten Erlösungslehre — er selbst glaubt, alle diese Gedanken bis zu ihren letzten Konsequenzen zu Ende gedacht und systematisch zusammengefügt zu haben. Schopenhauer ist zwar nicht ausdrücklich mit jenem Anspruch Hegels aufgetreten, daß in seiner Philosophie sich die Geistesgeschichte vollende — aber er lebte durchaus in diesem Glauben. Mit einem solchen Anspruch setzt Schopenhauer sich selbst in einen historischen Ablauf hinein, an den ihn sonst die Überzeugung von der Unbedingtheit seines Genies nicht glauben läßt, und er setzt sich damit auch einer entsprechenden Kritik aus.

Diese Kritik ist bekannt und hat gelegentlich zu völliger Zersetzung des Systems geführt. Unter der anderen Perspektive aber könnte man sagen, daß die einzelnen historischen Gedanken in seinem System an Bedeutung verlieren, nachdem sie ihm dazu gedient haben, die Problematik seiner seelischen und geistigen Emotionen zu tragen, und daß sie

in diesem Sinne immer nur einen provisorischen Charakter haben. So läßt ihn der zwiefache Charakter seines Willens zur Erlösung in gleicher Weise an die Realität der Platonischen Ideen glauben wie an die völlig illusionistische Beschaffenheit aller Dinge; oder was seinem Glauben an die Nichtigkeit der Welt Illusion ist, wird seiner Überzeugung von der Schuldhaftigkeit alles Daseins zur furchtbarsten Realität. Insbesondere bei einer Bearbeitung des Vorstellungsproblems kommt es gar nicht darauf an, nun einen einwandfrei durchgeführten erkenntnistheoretischen Gedanken aus dem Material herauszuschälen; ebensowenig darf man die vorhandenen Widersprüche als solche eines der Fülle des Stoffes erliegenden Denkers zu erklären versuchen, um sie schonend zu übergehen oder sie unerklärt zu lassen — Kuno Fischer betreibt es mit einer gewissen Schadenfreude, sie in ihrer ganzen logischen Unvereinbarkeit an den Pranger zu stellen. Vielmehr scheint es darauf anzukommen, zu fragen: Warum konnte und mußte ein Mensch wie Schopenhauer solche Widersprüche nebeneinanderstellen? Vielleicht läßt ihn dieselbe Verzweiflung am Intellektuellen einen konsequent durchgebildeten subjektivistischen Idealismus neben ebenso konsequent durchgeführte materialistische Gedankengänge stellen, in einer Antithetik, die mit logischen Mitteln kaum zu überbrücken ist. Welche Bedeutung könnte dies haben für das Welterlebnis eines Menschen, der mit seinen letzten Gedanken immer um die Fragen von Schuld und Erlösung kreist<sup>1</sup>?

Es ergibt sich bei Schopenhauer die merkwürdige Tatsache, daß, wollte man sein System nach den historischen Kräften betrachten, die in ihm wirksam sind, sich die verschiedensten Elemente als nebeneinanderstehend herausarbeiten lassen würden, die mit logischen Mitteln ganz und gar nicht gegeneinander abzuwägen sind. So streiten sich die Kritiker etwa darum, ob Schopenhauers

---

<sup>1</sup> Eine ausführliche Behandlung findet sich in der Schrift des Verfassers: Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer, Winter, Heidelberg 1927.

System eine Synthese von Kant und Spinoza oder von Kant und Plato sei, und jeder vermag ein ausreichendes Material für seine Ansicht zusammenzustellen. Das dürften aber, jedenfalls was die Frage nach der Bedeutung Schopenhauers anlangt, ganz müßige Fragen sein; denn die Einheit des Systems ist nicht durch die Herausarbeitung der einzelnen historisch fixierbaren Teile und ihre logische Anordnung zu suchen, sondern in dem alle diese — vielfach widerspruchsvollen — Teile tragenden Lebensgefühl des einzigartigen Menschen, das sich gleichsam als das Esoterische durch das Äußere der historischen Gewandung hindurchzieht. Daraus ergibt sich aber auch eine ganz besondere Aufgabe für denjenigen, der über Schopenhauer spricht oder schreibt, nämlich die, in jeder Behandlung auch der einzelnen Frage, die er sich gestellt hat, immer zu versuchen, von dieser Frage ausgehend Schopenhauer in seiner eigentümlichen Ganzheit zu erfassen und herauszustellen.

Nur einführendes Verständnis vermag die Gedankengänge, bei denen sich Schopenhauer vielfach scheinbar in artistische Kombinationen verliert, in ihrem eigentlichen Sinn zu erkennen. Schopenhauers Leser ist zu einer ganz intimen Beschäftigung mit ihm gezwungen; nicht nur das Bewußtsein des Problems hat er in sich zu entwickeln, sondern die seelische Lage Schopenhauers selbst und das Erlebnis der inneren Notwendigkeit des Problems — man wird dann merken, daß Schopenhauer viel mehr zwischen den Zeilen als in den Zeilen schreibt, und daß seine Philosophie viel mehr eine innere als eine äußere Geschichte hat. Es kommt also in methodischer Hinsicht darauf an, den menschlichen Gehalt herauszuarbeiten gegenüber der geschichtlich und bildungsmäßig bedingten Formulierung der theoretischen Probleme; wir haben auf die Lebendigkeit der Gestalt mehr hinzuweisen als auf ihren historischen Anspruch — den wir als zu ihr gehörig freilich wieder zu verstehen haben, weil auch aus den letzten Tiefen ihrer dämonisch-künstlerischen Lebendigkeit stammend.

Wir als betrachtende Menschen haben es gelernt, unseren Wahrheitsbegriff — über unsere theoretische Wahrheitsforderung hinaus — zu orientieren an dem mit einem unendlichen Inhalt erfüllten Inbegriff menschlicher Äußerungen überhaupt. Wir fragen nicht: ist Goethes, Schillers oder Schopenhauers Weltbild das „wahre“? — sondern wir sehen es aus unergründlichen Lebenstiefen sich als notwendiges und darum wahrhaftiges Gebilde ent-, „äußern“ und erwachsen. Jede in diesem Sinn wahrhaftige Lebensäußerung ist eine Bereicherung des Lebens überhaupt; demgegenüber kommt erst in zweiter Linie die Betrachtung, die dem Fortschritt des intellektuellen Problems gilt, und die jener anderen Betrachtung allerdings insofern dienen kann, als sie mit der Frage nach den historischen Umständen und Bedingungen jener Äußerung verbunden ist. Hier dürfte die eigentliche Aufgabe der Schopenhauer-Forschung liegen.

Es finden sich auch Reflexionen Schopenhauers, in denen zum Ausdruck kommt, daß er sich für völlig original gehalten hat. Der Glaube an den Ursprünglichkeitswert seines Welterlebnisses ist letzten Endes stärker als das Gefühl der historischen Verbundenheit. Und mit einem gewissen Recht wehrt sich sein Genius gegen eine solche Bedingtheit. Im Hinblick auf die tragische Spaltung des Schopenhauerschen Wesens ist als Beleg vielleicht interessant, daß sich zwei merkwürdig widersprechende Äußerungen bei Schopenhauer finden in bezug auf sehr wesentliche historische Beziehungen seiner Philosophie: Einerseits erkennt er rückhaltlos an, daß seine Philosophie nicht hätte entstehen können, „ehe die Upanischaden, Platon und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten“; an einer anderen Stelle betont er selbst indischen Gedankengängen gegenüber, nicht unter ihrem Einfluß gestanden zu haben<sup>2</sup>. Ich glaube, daß dieser Widerspruch nicht übersehen werden darf, sondern im Gegenteil — wenn nicht sachlich, so doch psychologisch — sehr bedeutungsvoll ist: Einmal spricht Schopenhauer, sofern er

<sup>2</sup> M. F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie, Köln 1897, S. 8 ff.

sich der Historie verfallen fühlt, und dann spricht der Glaube des genialen Menschen an die Unbedingtheit seines Wollens. Auch in anderen Fällen läßt es sich beobachten, wie Schopenhauer bald überaus sorgfältig einem historischen Problem nachgeht und dann wiederum — man hat es ihm wohl vielfach zum Vorwurf gemacht — bei den augenfälligsten Gelegenheiten historische Beziehungen unerwähnt läßt. Es ergeben sich äußerst schwerwiegende Fragen an dieser Stelle: Ist es vielleicht der tragische Sinn im Leben Schopenhauers, daß er kein Künstler geworden ist? War Philosophie ihm vielleicht nur resignierendes Künstlertum? Suchte er die Logik der Philosophie, weil er die „Logik“ der Kunst nicht fand? Dieser tragische Zwiespalt wirft einen Widerschein auf unsere Stellung zu seiner Philosophie: Wir fühlen die Notwendigkeit des historisch-kritischen Standpunktes und doch auch die Forderung einer Rechtfertigung von einer ganz anderen Seite her. Es gehört auch das mit zu einem kritischen Standpunkt, der sich gerade einer geistigen Erscheinung wie Schopenhauer gegenüber in seinen Konsequenzen erweist. Für den Kritiker kann es sich da weniger um die Herausarbeitung statischer Verhältnisse handeln, als um die Schätzung des „darüber hinaus“, des dynamischen Gehalts. Weil Schopenhauer ein künstlerisch gearteter Mensch war, dringt bei ihm die Dynamik seiner inneren Bewegung in sein Werk. —

Schopenhauer ist berühmt geworden, als seine Zeit gekommen war; er ist sogar Mode geworden, wurde zum Gesprächsstoff der Salons — freilich verstand man nichts von dem tragischen Sinn seiner Verneinung des Lebens. Er, der aus der Überfülle des Lebens heraus — weil er wußte, was Leid und Schuld war — Erlösung gesucht hat in der Freiheit des Geistes, er, der aus den tragischen Tiefen des Lebens heraus gesprochen hat — er wird nur zu leicht zum Stimmführer bürgerlicher Dekadenz und Blasiertheit. Als Literat ist er berühmt geworden — und nicht mit Unrecht: Sein Stil hat die ganze gesellschaftliche Beweglichkeit und Klarheit des aufklärerischen Menschen; an Eleganz, Beweglichkeit und Treffsicherheit des Ausdrucks sucht Schopen-

hauers Sprache ihresgleichen. Er hat klassische Essays geschrieben. Aber man kann wohl sagen, daß in der vollendeten Routine des Gebrauchs der Sprache nicht der letzte und geheime Sinn ihres Lebens liegt, sondern darin, daß sie transparent ist für das Tiefste, das ungesagt bleibt.

Gerade um dieses Tiefste aber geht es uns. Wir schätzen Schopenhauer eben um seiner großen Fragwürdigkeit willen, um der Gärung willen, die alles, was er sagt, über das Gesagte hinaustreibt, um seines heimlichen und heroischen Willens halber, sich selbst zu vernichten und so über sich selbst hinauszuwachsen. Wir lieben Schopenhauer nicht zum wenigsten darum, weil Nietzsches heroisches Weltgefühl sich mit seiner Philosophie verbunden hat; auch Nietzsche war einer, der die Dinge lieben und hassen mußte zugleich, um der Überwindung willen.

Wir haben alle den „Willen zur Erlösung“. Und doch sind wir Abendländer tief verstrickt in die Tatsächlichkeit des Daseins und haben keinen Zugang zu jener jenseitigen Stimmung, in die der letzte Gedanke Schopenhauers einmündet. Aber ein Leitmotiv ist er, wie Nietzsches Gedanke vom Übermenschen, in der wandelnden Melodie des Lebens. Wenn wir den Augenblick, seine Schwäche, sein Elend und seinen Mangel an Menschlichkeit in einem höheren, darüber hinaus gesteigerten Augenblick vernichten, dann geht jener metaphysische Gedanke vielleicht in unsere Wirklichkeit ein . . .

---

---

# SCHOPENHAUER UND DAS RAUMPROBLEM.

Von

FRIEDRICH LIPSIUS (Leipzig).

---

## I.

„Es ist viel leichter, in dem Werke eines großen Geistes die Fehler und Irrtümer nachzuweisen, als von dem Werte desselben eine deutliche und vollständige Entwicklung zu geben.“ Schopenhauer, der diesen Satz seiner „Kritik der Kantischen Philosophie“ (W. a. W. u. V. I, Anh.) vorausschickt, scheut sich gleichwohl nicht, dem Kantischen Systeme ein „großes Gebrechen“ vorzuwerfen — nämlich die „fehlerhafte Ableitung des Dinges an sich“. Auch will er von vornherein keinen Zweifel daran lassen, daß seine „gewiß innig gefühlte Ehrerbietung gegen Kant“ sich keineswegs auf dessen „Schwächen und Fehler“ erstrecke, als welche nur „mit der behutsamsten Schonung“ aufgedeckt werden dürften!

Wir müssen das gleiche Recht, das Schopenhauer einem Kant gegenüber für sich in Anspruch nimmt, unsererseits gegen Schopenhauer geltend machen, uns selbstverständlich dabei immer bewußt bleibend, daß wir an einem Denker Kritik üben, ohne dessen geniale Intuition weder ein Eduard von Hartmann, noch ein Wilhelm Wundt, noch selbst ein Friedrich Nietzsche möglich gewesen wäre. Aber so wenig der Frankfurter Weise den von ihm aufgezeigten Widerspruch innerhalb der Kantischen Philosophie zuerst entdeckt zu haben behauptet, sondern in dieser Hinsicht ausdrücklich auf den Verfasser des „Aenesidemus“ als seinen Vorgänger hinweist, so wenig sind wir der Meinung, mit unserer Kritik, die uns vielmehr nur den Weg zu weiteren Betrachtungen ebnen soll, etwas schlechthin Neues zu sagen. Das Wesentliche findet sich beispielsweise schon bei Kuno Fischer, dessen Urteil über unseren Philosophen wir uns übrigens nicht in Bausch und Bogen aneignen möchten.

Das „Grundgebrehen“ der Schopenhauerschen Philo-

sophie — um diesen Ausdruck von ihm selbst zu übernehmen — ist enthalten in der widerspruchsvollen Stellung, den die Erscheinungs- oder Vorstellungswelt im Systeme einnimmt, und stellt sich dem Historiker ohne weiteres dar als ein vom Königsberger Meister selbst her anererbtes Übel. Der „Thronerbe Kants“ ist sich vollkommen klar über die unhaltbare Vermittlerstellung des Vernunftkritikers, der die Annahme des Dinges an sich als der Realitätsgrundlage der Erscheinungswelt in einem Atem fordert und verbietet. Desgleichen polemisiert er in dem berühmten Briefe an Rosenkranz heftig gegen Kants angebliche „Widerlegung des Idealismus“ als gegen eine „offenbare Sophisterei“, sieht aber nicht, daß er sich mit dem eigenen Traumidealismus in nicht minder große Schwierigkeiten verstrickt und der Gefahr erliegt, die Erscheinungswelt in eine Scheinwelt zu verwandeln. So recht Schopenhauer von seinen idealistischen Voraussetzungen aus auch hat, wenn er die Einführung des unglücklichen „Dinges außer uns“, das weder Vorstellung noch Ding an sich, sondern ein Mittleres zwischen beiden sein soll, als gegen die Grundlagen des Systems streitend bekämpft, so wenig bemerkt er, daß er sich und seinen Lesern die der natürlichen Weltansicht allzusehr ins Gesicht schlagenden Folgerungen aus eben jenem Idealismus nur durch eine stark materialistisch klingende Redeweise verhüllt. „Allerdings“, so sucht unser Philosoph das in Rede stehende Problem aufzuhellen, „setzt das Dasein des Leibes die Welt als Vorstellung voraus, sofern er als Körper oder reales Objekt nur in ihr ist“, andererseits aber „setzt die Vorstellung selbst ebensowohl den Leib voraus, da sie nur durch die Funktion eines Organs desselben entsteht“ (W. a. W. u. V. II, 2, 22). So wird mit dem gesamten Vorstellungsinhalte unseres Bewußtseins auch das Gehirn nicht nur zum Phänomen, sondern sogar zum „Gehirnphänomen“, wie umgekehrt die gegenständliche Welt, unbeschadet ihrer bloß phänomenalen Existenz, als Vorbedingung und körperlicher Träger des Bewußtseins erscheint — eine seltsame Verschränkung sich gegenseitig immer wieder aufhebender Thesen! Aus diesem *circulus*

*vitiosus* herauszukommen, hat sich Schopenhauer vergeblich bemüht, und man wird dem vorhin genannten Geschichtsschreiber der neueren Philosophie und Schopenhauerkritiker zustimmen müssen, wenn er meint, daß unser Denker „nirgends dunkler und verwickelter geredet habe, als überall da, wo er uns zeigen will, wie das Gehirn sich selbst zum Phänomen des Gehirns macht“:

„Denn ein vollkommener Widerspruch

Bleibt gleich geheimnisvoll für Weise wie für Toren.“

Nebenbei bemerkt: man kann ganz dasselbe von den Stellen der Vernunftkritik behaupten, an denen ihr Urheber versucht, seinen Lesern das Verhältnis des Dinges an sich zur Erscheinung klarzulegen.

## 2.

Es hätte nun wenig Zweck, auf eine schon längst als solche erkannte Unstimmigkeit innerhalb eines philosophischen Systems erneut den Finger zu legen, wenn man nicht den Versuch machen will, sie in ihrer relativen Notwendigkeit zu begreifen und auf Grund der gewonnenen Einsicht womöglich den Schaden zu heilen — ein Vornehmen, das anmaßlich erscheinen mag, aber gar nicht ins Auge gefaßt werden könnte ohne die sichere Überzeugung, daß die Irrtümer eines großen Geistes nicht bloß zufällige, mangelnder Gedankenzucht entspringende Verirrungen sind. Auch für den ersten Teil dieser Untersuchung hat Kuno Fischer schon Vorarbeit geleistet. Einen „recht deutlichen Einblick“, so führt er aus, gewinne man in die Entstehungsart der Lehre Schopenhauers und ihrer Widersprüche, wenn man auf folgende Doppeltatsache das Augenmerk richte: „Nichts erscheint ihm einleuchtender und gewisser als Kants Lehre von Zeit und Raum. Nichts ist ihm augenscheinlicher, tatsächlicher, als daß alle intellektuelle Tätigkeit nicht bloß das Gehirn zu ihrem Werkzeuge bedarf, sondern ganz und gar von demselben erzeugt wird.“ Wir fügen hinzu: es ist der naturwissenschaftlich durchaus geschulte Denker, der sich zu der zweiten Folgerung fast unwiderstehlich gedrängt sieht. Als Beleg aber für die er-

leuchtende Kraft, die ihm Kants Lehre zu haben scheint, seien nur die folgenden Sätze aus der dem Hauptwerke Schopenhauers angehängten „Kritik der Kantischen Philosophie“ hierher gesetzt: „Die transzendente Ästhetik ist ein so überaus verdienstvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweise haben so volle Überzeugungskraft, daß ich die Lehrsätze derselben den unumstößlichen Wahrheiten zuzähle.“

Die transzendente Ästhetik also wird ihm, wie seinem Meister Kant, die Eingangspforte zum Idealismus, „d. h. zu der Erkenntnis, daß das im Raum Ausgedehnte, also die objektive materielle Welt überhaupt, als solche schlechterdings nur in unserer Vorstellung existiert, und daß es falsch, ja absurd ist, ihr als solcher ein Dasein außerhalb beizulegen, also eine schlechthin vorhandene, an sich seiende Materie anzunehmen“ (W. a. W. u. V. II, 1, 1). „Zeit und Raum haben wir als Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannt, in welchem Satz alle unsere Erkenntnis *a priori* ausgedrückt ist, die aber, eben als solche . . . nur unsere Erkenntnisform, nicht Eigenschaft des Dinges an sich ist“ (W. a. W. u. V. I, 2, § 25).

Das mehrfach wiederholte „als solche“ hat Schopenhauer im Texte unterstrichen; es soll den Leser nachdrücklich daran erinnern, daß der Philosoph ja doch ein vom Bewußtsein und den Formen seines Anschauens unabhängiges Sein kennt und behauptet, nämlich das Kantische Ding an sich, das sich ihm als Wille enthüllt hat, wie es denn auch schon in Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ als der raum-, zeit- und kausalitätsfreie sittliche Vernunftwille im Hintergrunde steht. Hiernach wäre also — gut Kantisch gedacht — nur die in Raum und Zeit ausgebreitete Welt unserer Sinne phänomenal; was aber „in der Erscheinung, d. h. für die Vorstellung, Materie ist, das ist an sich selbst Wille“. „Die Materie ist demnach die Sichtbarkeit des Willens überhaupt.“ „Könnten wir eine gegebene Materie von allen ihr *a priori* zukommenden Eigenschaften, d. h. von allen Formen unserer Anschauung entkleiden, so würden wir das Ding an sich übrig behalten“, welches selbst „aber

alsdann nicht mehr als ein Ausgedehntes und Wirkendes erscheinen würde“ (W. a. W. u. V. II, 2, 24).

Dieser Gedanke ist das jedem Schopenhauerkenner wohlvertraute Grundgerüst seiner Philosophie, und es erübrigt sich, ihn weiter zu belegen. Aber es muß jedem, der den damit gegebenen Rahmen im Geiste Schopenhauers auszufüllen bemüht ist, ohne weiteres einleuchten, daß mit der vorgeschlagenen metaphysischen Ergänzung des empirisch-phänomenalen Weltbildes die vorhin gekennzeichnete innere Unstimmigkeit des Systems in keiner Weise aus der Welt geschafft ist. Der Grund für diesen Mißerfolg liegt auf der Hand und erhellt beispielsweise aus folgendem Satze eines bereits angezogenen Paragraphen: „Wir wissen, daß die Vielheit überhaupt notwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, welche wir in dieser Hinsicht das *principium individuationis* nennen“ (W. a. W. u. V. I, 2, § 25).

Die Frage ist: sind wir im Hinblick auf Verständnis und Deutung der empirischen Welt aus letzten metaphysischen Prinzipien bei Schopenhauer besser gestellt als bei Kant? Das Kantische Ding an sich, ein unvorstellbares und undenkbares, ewig unerreichbares Nichtding, verwandelt sich bei Schopenhauer scheinbar in das Allernächste und Allervertrauteste, nämlich in unser eigentliches Selbst, in den Kern unseres eigenen Wesens. Aber das Ding an sich, das nunmehr Wille heißt, ist damit aus seiner Kantischen Erstarrung nicht erlöst, und der Wille, dessen Wirklichkeit wir innerlich erleben, ist alles andere: nur nicht Ding an sich. In den Ergänzungen des zweiten Bandes räumt Schopenhauer denn auch ein, „daß auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unserem eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntnis des Dinges an sich liefert“. Abgesehen davon, daß auch im Selbstbewußtsein sich das Ich in einen Erkennenden — den Intellekt — und einen Erkannten — den Willen — spalte, sei überdies das innere Objekt wohl frei von den Erkenntnisformen des Raumes und der Kausalität, nicht aber von derjenigen der Zeit. Infolgedessen erkenne jeder

seinen Willen „nur in dessen sukzessiven einzelnen Akten, nicht aber im Ganzen, an und für sich“. Mindestens ebenso schwer aber wiegt der Umstand, daß wir unser Wollen immer nur als individuell bestimmtes, konkretes Einzelwollen kennen, während das Ding an sich das aller Vielheit und Vereinzelnung entgegengesetzte in sich ungespaltene All-Eine bleibt. Schopenhauer bemerkt zwar einmal in den „Parerga“, daß die Individualität nicht allein auf dem *principio individuationis* beruhe und daher nicht durch und durch bloße Erscheinung sei, lehnt aber dabei ausdrücklich die Beantwortung der Frage ab, wie tief ihre Wurzeln sich in das Ding an sich erstrecken. (Parerga II, 8, § 116.)

Da eine solche gelegentliche Bemerkung uns nicht weiterführt, bleibt es bei der sonst überall festgehaltenen Lehre, daß erst in der räumlichen Anschauung das Ursein in die Vielheit der vorgestellten körperlichen Dinge auseinandergeht, eine Lehre, die wohl die Nichtigkeit und Wesenlosigkeit alles Sinnenscheins ins hellste Licht rückt, aber eben darum mit naturwissenschaftlicher Erkenntnis schlechterdings unvereinbar ist.

Den Übergang von der Physik zur Metaphysik gewinnt Schopenhauer mit Hilfe der Gleichung: Materie ist Kraft. „Weil also die Materie die Sichtbarkeit des Willens, jede Kraft aber an sich selbst Wille ist, kann keine Kraft ohne materielles Substrat auftreten, und umgekehrt kein Körper ohne ihm innewohnende Kräfte sein, die eben seine Qualität ausmachen. Dadurch ist er die Vereinigung von Materie und Form, welche Stoff heißt. Kraft und Stoff sind unzertrennlich, weil sie im Grunde eines sind; da, wie Kant dargetan hat, die Materie selbst uns nur als der Verein zweier Kräfte, der Expansions- und Attraktionskraft, gegeben ist. Zwischen Kraft und Stoff besteht also kein Gegensatz: vielmehr sind sie geradezu Eines.“ (W. a. W. u. V. II, 2, 24.)

Nun ist uns, unter dem physikalischen Gesichtspunkt betrachtet, die Kraft der Materie nur als kausale Wechselwirkung ihrer Teile empirisch gegeben. Von der Kausalität aber wissen wir, daß sie nach Kant und Schopenhauer bloß



eine *a priori* in unserem Geiste bereitliegende Erkenntnisform darstellt. Kann sie unter diesen Umständen Ausdruck eines metaphysischen Willens oder einer materiellen Kraft sein? Die „Kraft“ ist zwar nur ein Beziehungsbegriff — Kraft und Masse lassen sich nur durcheinander definieren — und letzten Endes überhaupt nur ein Denkmittel, dessenungeachtet scheint es aber keineswegs von vornherein undenkbar, daß dem Gewebe äußerer Relationen, das der Physiker aufdeckt und als ein zusammenhängendes Netz von Differentialgleichungen über die Natur ausspannt, ein An sich zugrunde liegt, das unserem Wollen irgendwie verwandt ist, oder wenigstens dessen Vorstufe schon in der Welt des Anorganischen darstellt.

Vom „Willen in der Natur“ redet Schopenhauer ungezählte Male und führt nicht nur die Zielstrebigkeit der Organismenwelt, sondern auch die allgemeine Körperschwere auf seine Wirksamkeit zurück. Zur Diskussion steht aber an dieser Stelle nicht sowohl die Frage, ob er mit seiner Schau ins Innere der Natur gegenüber den Nurempirikern recht behält, sondern die andere, ob sein metaphysischer Grundgedanke mit seinen übrigen philosophischen Voraussetzungen, insbesondere mit seinem Kantianismus zusammen bestehen kann. Man hat es der „Transzendentalen Ästhetik“ wiederholt zum Vorwurfe gemacht, daß sie mit einer Auffassung des Raumes und der Zeit als subjektiver Anschauungsformen wohl das Problem der räumlich-zeitlichen Wahrnehmung im allgemeinen, nicht aber im besonderen löse, d. h. mit anderen Worten, daß sie keinerlei Antwort auf die Frage habe, weshalb wir einem Körper gerade die und die bestimmte Raumgestalt erteilen! Anders gewendet ist es die an Schopenhauer zu richtende Frage, wie sich denn der Wille in den verschiedensten individuellen Gestaltungsformen der organischen und anorganischen Natur offenbaren könne, wenn der Raum, das *principium individuationis*, ausschließlich subjektiver Natur ist. Soll die Anwendung des Kraftbegriffes auf die äußere Natur irgendeinen Sinn haben, so setzt sie eine abgestufte Vielheit einzelner Kraftwirkungen voraus, deren Ausgangs- und An-

griffspunkt eine ebenso große Vielheit individueller Wirklichkeitselemente darstellt.

Die von Kräften erfüllte Materie kann also nur dann äußere Erscheinungsform des Willens sein, wenn der Wille selbst tausendfältig in sich gespalten ist und immer und überall mit sich selbst im Widerstreite liegt, wenn er mit anderen Worten aufhört, das jenseitige starre, unteilbare Ding an sich zu sein und dafür als individualisierte Naturkraft in die Wirklichkeit eintritt, das heißt also: erst wahrhaft wirklich wird.

Dem steht nun die Lehre Schopenhauers vom Raume als dem „*principium individuationis*“ gegenüber. Hält man sie fest, so tritt an die Stelle des erkenntnistheoretischen Gegensatzes von Sein und Erscheinung der metaphysische von sinnlichem und übersinnlichem Sein. Wir haben dann nicht mehr den Versuch einer philosophischen Welterklärung, sondern den einer religiösen Weltdeutung im Sinne eines transzendenten Pantheismus oder Pansatanismus. Die Philosophie ist nicht mehr Wissenschaft, sondern Erlösungslehre. Schopenhauers Metaphysik will von Anfang an beiden Zwecken dienen; indem sie aber den ersten Gesichtspunkt dem zweiten unterordnet, erweist sie sich als zur wirklichen Welterklärung unfähig. Nur unter einer Voraussetzung kann man, so scheint es, dieser Konsequenz entgehen: man gibt den transzendentalen Idealismus preis und verwandelt den Raum aus einer Anschauungs- in eine Wirklichkeitsform. Damit stehen wir aber vor der neuen Schwierigkeit, den im Raume ausgebreiteten Stoff als absolute Realität anerkennen zu müssen: eine mechanistische Physik und eine materialistische Metaphysik melden ihre Ansprüche an. Steht die erste im ersichtlichen Widerspruch zur Entwicklung der modernen Physik, ihren Theorien und Tendenzen, so mutet uns die zweite zu, an das Zauberkunststück der Natur zu glauben, daß sie aus Dingen, die starr und tot im Raume da sind, Wille und Gedanke, Bewußtsein und Innerlichkeit zu erwecken vermöge. Auch ein Kompromiß zwischen mechanistischer Physik und voluntaristischer Metaphysik erweist sich als unmöglich: Das „beseelte“ Atom könnte nur

eine Seele sein Eigen nennen, die ebenso starr und tot, also seelenlos wäre, wie ihr Träger. Umgekehrt aber verflüchtigt sich uns der Stoffbegriff unter den Händen, wenn wir den Versuch machen, ihn schärfer zu durchdenken. Die Materie ist immer nur Ding für andere, niemals Ding an sich. Ersetzen wir schließlich, den angestellten Erwägungen folgend, die Vielheit der Stoffelemente durch eine in sich verbundene Mehrheit von seelischen Elementen, also etwa von Willenstätigkeiten, so scheint ihnen gegenüber wiederum der Raum eine völlig inadäquate Darstellungsform zu sein. „Für Atome sind nur äußere, für die Willen nur innere Beziehungen denkbar“ (Wundt).

Hiernach bleibt nur eine Lösungsmöglichkeit übrig: das Räumliche besitzt weder absolute Realität, noch ist es lediglich subjektive Anschauungsform, es stellt vielmehr einen Ausschnitt aus der Gesamtwirklichkeit dar. Wir betrachten vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus die Wirklichkeit so, als ob sie nur ein Zusammenhang räumlich-äußerer Lagebeziehungen wäre. Sie ist offenbar sehr viel mehr; aber der Raum ist gleichwohl nicht bloß ein über die Dinge gebreiteter trügerischer Schleier. Wir können ihn also mit einem gewissen Vorbehalt als Seinsform in Anspruch nehmen.

Vom Raum als Seinsform unterscheiden wir den Raum als Schema unseres Vorstellens. Auch er beruht letzten Endes auf einem Abstraktionsverfahren. Das hat bekanntlich der Verfasser der Transzendentalen Ästhetik entschieden in Abrede gestellt. Und in der Tat ist diese Annahme unvereinbar mit der Art, wie Kant die Apriorität des Raumes begründet, müßten wir uns doch nach Kant die reine, vom empirischen Inhalt losgelöste Raumform vorstellen können. Da wir aber in Wahrheit Raumform und Rauminhalt immer zusammen vorstellen, so bleibt nur die Möglichkeit, daß wir aus dem Ganzen der räumlichen Wahrnehmung den Raum selbst nachträglich erst gedanklich herauslösen.

Auch eine Vielheit untereinander verbundener oder vielleicht um die Macht kämpfender Willenstätigkeiten muß

nun aber irgendwie geordnet sein, also unter sich in bestimmten Relationen stehend gedacht werden. Das subjektive Spiegelbild dieser Relationen sind Raum und Zeit. Wir haben deshalb zu scheiden zwischen der subjektiven Raum- und Zeitanschauung, oder anders ausgedrückt, zwischen der subjektiven Ausdehnungs- und Dauerqualität auf der einen Seite, den hierin erscheinenden objektiven Beziehungen auf der anderen. Die Physik hat es nur mit diesen äußeren, in mathematischen Gleichungen gefaßten Beziehungen zu tun. An sich aber müssen sich die Beziehungen seelischer Elemente in der abgestuften Intensität und relativen Zuordnung ihrer inneren Erlebnisse ausdrücken.

Das bedeutet nicht, daß sie lediglich von dem einen oder von dem anderen seelischen Individuum vorgestellt würden. Die Wechselwirkung zwischen den einzelnen Willens-tätigkeiten ist vielmehr durchaus als real aufzufassen. Ich erlebe nicht nur mein Wollen als einen subjektiv-innerlichen Vorgang, sondern als objektbezogenes Wirken: indem ich will, ändert sich zugleich meine Beziehung zu anderen Willenselementen und umgekehrt. Der scheinbare Widerspruch, der sich ergibt, wenn man die erlebte Innerlichkeit mit äußeren Dingen und Vorgängen zusammenhält, verschwindet, sobald man sich klarmacht, daß der Raum eben diejenige Form ist, in der sich uns die Wechselbeziehung des realen Geschehens notwendig darstellt, so daß wir unsere Anschauung niemals wirklich von ihr befreien können. Es wäre aber ein Mißverständnis zu meinen, daß deshalb mein Bewußtsein mitsamt seinen Inhalten in Wahrheit ein räumlich ausgedehntes Ding sei. Würde doch hierdurch die Räumlichkeit wieder zum Range einer absoluten metaphysischen Realität erhoben! Räumliche Wesen sind wir in den von uns vorgestellten Verhältnissen zu anderen seelischen Realitäten, nicht aber an uns selbst. Es bliebe jedoch ein vergeblicher Versuch, wollte man das Neben-, Über- und Hintereinander der räumlichen Dingwelt in eine von Raum-begriffen freie Sprache übersetzen. Unzweckmäßig ist es deshalb auch, etwa mit Herbart von einem Kommen und Gehen der realen Dinge im „intelligiblen“ Raume, als dem

Gegenbilde des „phänomenalen“ Raumes zu sprechen. Denn eine solche Ausdrucksweise muß immer wieder das Mißverständnis erwecken, daß es eigentlich zwei Räume gäbe, von denen wir nur leider den einen, mit der höheren metaphysischen Realität begabten, niemals wahrnehmen können. In solchen Vorstellungen aber haben wir das Muster einer schlechten, d. h. sinnlich-übersinnlichen Metaphysik, die erst die Wirklichkeit verdoppelt und hinterher das Produkt der eigenen Phantasie irgendwie wieder mit den Farben der Vorstellungswelt ausschmückt. In Wahrheit ist der „metaphysische Raum“ die von der sinnlichen Anschauungsform befreite, aber eben darum selbst nicht mehr sinnlich vorstellbare Ordnungsform realer Weltelemente.

### 3.

So scheinen sich uns endlich die festen Linien eines doppelseitigen Weltbildes herauszugestalten: Die Wirklichkeit, in ihrem inneren Sein ein Stufenreich und ein Kampfplatz leidend-tätiger Einzelwillen, ist ihrer äußeren Erscheinung nach ein Wechselspiel einander innerlich fremder Stoffelemente. Dieser Doppelheit würde eine zweifache Reihe Punkt für Punkt aufeinander bezogener Vorgänge, hier der seelischen, dort der materiellen Welt, entsprechen, wie uns dies der Spinozistische Parallelismus in klassischer Formulierung lehrt. Gleichwohl führt uns eine strenge erkenntnistheoretische Überlegung nicht sowohl zu einer metaphysischen, sondern nur zu einer methodologischen Parallelität. Es handelt sich nicht um ein zwiegespaltenes Sein, sondern um die zweifache Betrachtung einer und derselben Wirklichkeit. Auf Grund der einen blicken wir — und darin behält Schopenhauer fraglos recht — wirklich „ins Innere der Natur“, freilich nur an dem winzigen Punkte, den wir unser Ich nennen. Darüber hinaus gewährt uns ein Analogieschluß nur die allgemeine Anweisung auf ein metaphysisches Weltverständnis. Dagegen schreitet die Naturwissenschaft den ganzen Kreis der Schöpfung aus und schlägt so das unseren Sinnen und Instrumenten faßbare All in den Bann ihrer

Formeln, bleibt aber eben damit für alle Zeit dem Relativen verhaftet!

Angesichts der Tatsache nun, daß die Reihe der materiellen Vorgänge in Wahrheit der inneren Selbständigkeit entbehrt und als Produkt einer immer weitergeführten Abstraktion lediglich ein Netzwerk äußerer Beziehungen und Beziehungsänderungen darstellt, wird es von vornherein unwahrscheinlich, daß sich diese Reihe in einer der räumlich-sinnlichen Anschauung entsprechenden Form zu Ende denken läßt. Nehmen wir trotzdem im Sinne der mechanistischen Naturerklärung die Möglichkeit hiervon an, so müssen wir, so weit auch die physikalische Forschung ins Kleinste und Allerkleinste vordringt, an der Trennung der Bewegung vom Träger der Bewegung, oder des Vorganges von dem Gegenstand, an dem sich der Vorgang vollzieht, festhalten. Es leuchtet jedoch ohne weiteres ein, daß eben damit die mechanistische Betrachtungsweise verabsolutiert wird, also nicht mehr bloß einen relativ berechtigten Ausschnitt aus unserer Gesamtauffassung der Wirklichkeit darstellt, sondern eine selbständige Wirklichkeit repräsentiert und damit zum Range metaphysischer Wahrheit erhoben ist. Gegen diese Auffassung aber erhebt die Entwicklung der neuesten Physik selbst entschiedenen Einspruch: Ein aus der modernen Quantentheorie entspringendes merkwürdiges Ergebnis, mit dem die Philosophen bisher nicht viel haben anfangen können, empfängt von hier aus seine einleuchtende erkenntniskritische Deutung: Wenn die Heisenbergsche „Unsicherheitsrelation“ zeigt, daß Ort und Impuls des Elektrons nicht gleichzeitig exakt festgelegt werden können, so sagt sie eben damit, daß die Bewegung von ihrem Träger nicht an sich geschieden ist, daß vielmehr diese Scheidung erst durch uns vorgenommen wird. Indem wir die Natur beobachten, beeinflussen wir sie in ganz bestimmter Weise. Es ist nicht so, daß der Geist der Natur als reiner Beobachter, mit Schopenhauer zu reden, als das „klare Weltauge“ gegenüberstünde. Beobachter und Beobachteter stehen vielmehr in realer Wechselwirkung, sowenig wir auch im täglichen Leben und in

der makroskopischen Betrachtung der Natur hierauf achten oder auch nur zu achten Anlaß haben. Je nachdem wir uns selbst auf die Betrachtung der Natur einstellen, ändert sich die Antwort, die sie uns auf unsere Frage gibt. Das ist eine Erkenntnis von umwälzender Bedeutung.

Sehen wir, welche Folgerung wir aus ihr für das Raumproblem zu ziehen haben: Mit der absoluten Scheidung zwischen Bewegung und Bewegungsträger schwindet offenbar auch das in der unmittelbaren Anschauung gegebene Raumbild der Wirklichkeit. Nur wird jene Beeinflussung und Veränderung des Objekts durch den Beobachter ausschließlich im Bereiche des Submikroskopischen aktuell. Sie wird mit anderen Worten nur da merklich, wo das Objekt mit der Lichtwelle, mit deren Hilfe wir es beleuchten und beobachten, von der gleichen Größenordnung ist. Deswegen ist auch das bekannte Bild des Atoms als eines Planetensystems im kleinen eben nur ein Bild: Die den Atomkern umkreisenden Elektronen bewegen sich nicht auf scharfbestimmten Bahnen, sondern befinden sich innerhalb einer „statistischen Wolke“, die lediglich ein Maßstab ist für die Wahrscheinlichkeit, sie dort anzutreffen.

Von hier aus fällt auf die Kant-Schopenhauersche Lehre, daß der Raum lediglich Anschauung sei, ein neues Licht. Denn es ist tatsächlich so, daß unsere Raumanschauung nur so weit sich erstreckt, als die Möglichkeit der unmittelbaren Anschauung überhaupt gegeben ist. Sobald wir die Grenze der sichtbaren Wirklichkeit unterschreiten, gibt es wohl noch relative Ordnung des Seins und Geschehens, aber diese läßt sich eben nicht mehr in räumliche Anschauung übersetzen. Deswegen wird es möglicherweise auch keine endgültige Entscheidung zwischen der Emissions- und der Undulationstheorie des Lichtes geben, denn beide sind gleicherweise einseitige, aber einander ergänzende Bilder der Wirklichkeit, die sich in einem bestimmten Bilde niemals erschöpfend wiedergeben läßt. „Unser Raum-Zeit-Untergrund“, so schreibt Sir James Jeans in seinem neuesten Werke „Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis“, „reicht nicht aus für die Beschreibung der ganzen Natur. Er ge-

nügt nur für wenig mehr als für unsere Sinnesempfindungen. . . . Wenn wir von einem Ziegelstein sagen, er sei dreidimensional, so meinen wir lediglich, daß wir nur in den drei Dimensionen des Raumes mit ihm vermittels unserer Sinne in Berührung kommen können.“

Ähnlich wie mit dem Raume als einer Anschauung *a priori* verhält es sich nun mit der gleichen Deutung der Kausalität bei Kant und Schopenhauer. Die in der bisherigen Physik geltende Auffassung von Kausalität und Naturgesetz als von Mächten, die mit unbedingter Geltung über alles Sein und Geschehen herrschen, ist bekanntlich durch die moderne Quantenphysik ebenfalls in ihren Grundlagen erschüttert. In der Tat ist ja das absolute Naturgesetz der Zwillingbruder des absoluten Atoms. Weil, der Mechanistik zufolge, die letzten Wirklichkeitselemente in sich durchaus unveränderlich sind, ergibt sich aus ihrem Wechselspiel ein Naturgeschehen streng gesetzlich geordneten Charakters. Die Quantentheorie behauptet umgekehrt, daß uns im Bereiche des Submikroskopischen nur eine statistische Betrachtungsweise möglich sei. Daraus folgt, daß alle unsere Naturgesetze nur Wahrscheinlichkeitsgesetze sind. D. h. sie gelten nicht für das Verhalten eines einzelnen Elektrons, sondern beschreiben das durchschnittliche Verhalten einer großen Zahl von Elementarteilchen. Eindeutige Kausalität läßt sich eben nur da feststellen, wo eine bestimmte eindeutige Ausgangskonfiguration der letzten Wirklichkeitselemente gegeben ist. Sie vorausgesetzt zu haben, war der Irrtum in der Fiktion der Laplaceschen Weltformel. Nunmehr liegen die Verhältnisse auf dem Gebiete der Kausalität nicht anders wie auf dem der Räumlichkeit: Es handelt sich beide Male — darin haben Kant und Schopenhauer recht — um Anschauungsformen, die ihren Anwendungsbereich so weit erstrecken, als sich der Bereich sinnlicher Wahrnehmung und Wahrnehmungsmöglichkeit überhaupt ausbreitet. Innerhalb dieses Bereiches sind sie aber nicht nur von subjektiver, sondern von objektiver Geltung, soweit man das von der nur die „Außen-

seite“ der Dinge erfassenden Raumanschauung sagen kann. D. h. im Felde des sinnlich Wahrnehmbaren läßt sich die Trennung zwischen Gegenstand und Vorgang weitgehend durchführen, wie sich ebenso eine bestimmte Lokalisation der sicht- und greifbaren Objekte vornehmen läßt; sie versagen aber offenbar da, wo auch unsere Sinne versagen. Ganz das gleiche gilt für die Kausalität; sie ist Denkform und Wirklichkeitsform zugleich. Wir beherrschen mit ihrer Hilfe weitgehend die Wirklichkeit. Erst dem Forscher, der in das unterste Stockwerk der Natur eingedrungen ist, offenbart sie sich als eine empirische Regel von eingeschränkter Gültigkeit. Dennoch wäre es mißverständlich, zu sagen, im Bereiche des subatomaren Geschehens herrsche statt des Gesetzes der Zufall, statt der Ordnung das Chaos. Wer dies — vielleicht in der stillen Hoffnung, damit wieder das Wunder in den Naturverlauf einschmuggeln zu können — tut, vergißt, daß er damit eine sinnlose, weil in sich widersprechende Forderung an die Natur stellt. Das Kausalprinzip wird zum leeren begrifflichen Schema, wo die objektiven Voraussetzungen für seine Anwendbarkeit fehlen<sup>1</sup>.

Wie würde sich nun wohl Schopenhauer zu unserer Lösung des Raumproblemles stellen? Wahrscheinlich würde er meinen, daß wir einerseits zu viel, andererseits zu wenig behaupteten. Zu viel, weil sie dem Raum und der Kausalität eine gewisse objektive Bedeutung zuschreibt. Sind diese doch eben nach unserer Meinung nicht bloß Anschauungs- und Erkenntnisformen, sondern relativ gültige Wirklichkeitsformen. Zu wenig aber würden wir ihm zu behaupten scheinen, weil wir den Geltungsanspruch jener Formen nicht über das ganze Gebiet naturwissenschaftlicher Erkenntnis erstrecken, vielmehr glauben, daß die raumzeitliche und kausale Ordnung dort unanwendbar wird, wo sich die Einwirkung des Beobachters auf das Beobachtete nicht mehr vernachlässigen läßt.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu F. Lipsius. Theorie und Wirklichkeit vom Standpunkt des Erkenntnistheoretikers und Naturphilosophen. XIX. Jahrb. der Schopenhauer-Gesellschaft, 1932, S. 61.

# PHILOSOPHIE DER TECHNIK.

Von

CARL WEIHE (Frankfurt a. M.).

---

Die Philosophie ist nach W u n d t die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen und auf ihre Prinzipien zurückzuführen hat. Faßt die allgemeine Philosophie alle Einzelwissenschaften zusammen, so vereinigt die Philosophie einer Sonderwissenschaft die Einzelerkenntnisse dieser Wissenschaft und bringt sie, indem sie ihre Prinzipien aufdeckt, in den Zusammenhang mit der Philosophie schlechthin. So gibt es eine Philosophie der Geschichte, eine des Rechts usw., und so muß auch eine Philosophie der Technik möglich sein.

Eine die ganze Technik in ihrer Entwicklung und heutigen Ausgestaltung umfassende Philosophie der Technik ist bisher noch nicht geschrieben worden. Wohl gibt es einige Bücher, die diesen Titel führen, aber sie enthalten nur philosophische Gedanken über die Technik, die wohl als Bausteine für eine künftige Philosophie Verwendung finden können, jedoch eine die gesamte Technik berücksichtigende neue und grundlegende Erkenntnis der Technik bringen sie nicht. Von einer Philosophie der Technik kann man doch nur sprechen, wenn eine solche neue Erkenntnis erreicht wird, die einmal eine bestimmte Wertung ermöglicht, andererseits Beziehungen zu anderen Kulturwerten aufweist und dadurch eine Einordnung der Erscheinungen und Auswirkungen der Technik in eine gesamte Welt- und Lebensanschauung anbahnt. Das hat zur notwendigen Voraussetzung, daß diese Erkenntnis aus dem sprudelnden Leben der Technik selbst gewonnen wird, denn sonst besteht die Gefahr einer einseitigen Auffassung, wie sie so oft über die Technik und über das technische Schaffen angetroffen wird. Der außerhalb der Technik Stehende und diese nur vom grünen Schreibtisch oder gar durch eine politisch gefärbte Brille Betrachtende greift meistens nur einige Folgeerscheinungen der Technik heraus, die er dann

verallgemeinert und in denen er die Wesenheit der Technik zu erkennen glaubt. Das, was die Technik ihrem eigentlichen Sein nach ist und wie sie in der technischen Arbeit, der geistigen wie der körperlichen, auf den Menschen einwirkt, kann naturgemäß von dem nicht begriffen werden, der nicht selbst diese Arbeit geleistet und in ihr aufgegangen ist. Das erklärt auch, warum der Philosoph vom Fach bisher an der Technik stillschweigend vorübergegangen ist. Wir sehen es sowohl an den großen, systembegründenden Philosophen, von denen als letzte Schopenhauer und, wenn man will, Nietzsche zu nennen sind, als auch an den vielen Nachläufern, die sich mit Teilgebieten der Philosophie beschäftigt haben, ohne zu einer allgemeinen Weltanschauung vordringen zu können. Der Einwand, daß die Technik erst eine Erscheinung der Neuzeit sei, ist unzutreffend, denn die Technik ist so alt wie die Menschheit, und in jedem Zeitalter hat die Technik die gesamte Lebensführung des Menschen grundlegend beeinflußt. Wohl kann der Philosoph andere Kulturfaktoren in seine Betrachtungen hineinziehen, ohne sich selbst schöpferisch in ihnen betätigt zu haben. So wird er beispielsweise von der Kunst handeln, auch wenn er nie gedichtet, gemalt, gemeißelt oder Musik getrieben hat. Die Aufgabe der Kunst ist es, auf das Gemüt des Menschen einzuwirken und ihm eine reine, willenlose Erkenntnis der Idee des Kunstwerkes zu ermöglichen. Wenn das, was der Künstler empfunden, durch das Werk auf den Beschauer übergegangen ist, so ist der Zweck des Kunstwerkes erfüllt. Diese Wirkung verfolgen und in Worten zergliedern, sie mit den sonstigen psychologischen Vorgängen vergleichen und begrifflich vereinigen, sie also philosophischen Betrachtungen unterziehen, kann auch der Nichtkünstler, wiewohl der wahre Künstler vielfach einer begrifflichen Darstellung seiner Kunst durch den Philosophen und Kunsthistoriker mit gewissem Mißtrauen begegnet, weil das Wort „verstehen“ auf eine Kunst angewendet schon einen Widerspruch in sich selbst darstellt.

Bei der Technik ist es aber ganz anders. Hier spielt das Verstehen eine Hauptrolle, wenn man in ihren Sinn eindringen will, und daneben das Erleben. Das Verständnis für

die Technik ist aber nur über anschauliches oder besser über technisches Denken zu erlangen, eine Denkform, die dem vorzugsweise begrifflich eingestellten Philosophen zum mindesten ungewohnt ist. Und das Erlebnis der technischen Arbeit dürfte wohl bisher kaum ein Philosoph gehabt haben, auch nicht der brillenschleifende Spinoza. Trotzdem wird der Philosoph der Zukunft die Technik nicht mehr umgehen dürfen, soll sein System Anspruch darauf erheben, alles menschliche Denken und Tun zu umfassen. Was Schopenhauer<sup>1</sup> von der Naturwissenschaft gesagt hat, gilt heute auch für die Technik: „In diesem Jahrhundert ist der Glanz und daher die Präponderanz der Naturwissenschaften, wie auch die Allgemeinheit ihrer Verbreitung so mächtig, daß kein philosophisches System zu einer dauernden Herrschaft gelangen kann, wenn es nicht sich an die Naturwissenschaften schließt und in stetigem Zusammenhange mit ihnen steht. Sonst kann es sich nicht behaupten.“

Was der Mensch gedacht hat, ist wohl von den Philosophen verarbeitet worden, aber nicht das, was er gemacht hat. Noch viel weniger hat man gerade in philosophischen Kreisen erkannt, daß in diesem Machen, im technischen Tun und Gestalten, eine ungeheure Geistesarbeit steckt, die einerseits schöpferische Tätigkeit in höchstem Maße enthält, andererseits in allmählicher und mühseliger Entwicklung zu den schwierigsten gedanklichen Operationen führt, die auch mit zur Ausbildung des allgemeinen Denkvermögens des Menschen, namentlich durch den Zwang zur Anschauung, zur Wirklichkeit, beigetragen haben und beispielsweise den Wert der Mathematik erst ins richtige Licht gestellt haben. Und welche ästhetischen und ethischen Werte neben erzieherischen in der technischen Arbeit stecken und seit Jahrtausenden wirksam gewesen sind, ist bisher kaum beachtet worden. So liegt für die Philosophie der Zukunft noch ein weites Feld brach, das ihm aber durch den Techniker vorbereitet werden muß und nur durch diesen vorbereitet werden kann. Der Philosoph allein ist dazu nicht fähig; ihm würde es gehen wie dem

<sup>1</sup> Schopenhauer, Neue Paralipomena. Leipzig, Philipp Reclam jun., 1892, § 156, S. 121.

„reinen“ Wirtschaftler, der große Theorien aufstellt und verteidigt, denen aber das Blut des tatsächlichen Lebens fehlt und die versagen, sobald sie in der Wirklichkeit erprobt werden sollen.

\* \* \*

Die älteste Philosophie der Technik ist von Ernst Kapp aus dem Jahre 1877<sup>2</sup>. Kapp sieht in der Technik eine Projektion der Organe des Menschen, so im Hammer den nach außen projizierten Arm, in der Trinkschale die Projektion der hohlen Hand, in der Zange die des Gebisses. Das Scharnier findet sein Vorbild im Armgelenk, die optischen Instrumente im Auge, die akustischen im Ohr. Auch die Eisenkonstruktion des Kranes hat ihr Analogon in der nach Zug- und Drucklinien verlaufenden Struktur der spongiösen Knochenbälkchen des Oberschenkels, die Krafterzeugung in der Dampfmaschine durch Verbrennung von Kohle läßt sich mit der Wärme- und Kraftentwicklung im menschlichen Körper vergleichen, der elektromagnetische Telegraph mit dem Nervensystem. „Der Gegenstand des Menschen ist nichts anderes als sein gegenständliches Wesen selbst<sup>3</sup>.“

Kapp entnimmt dann der Reuleauxschen Kinematik<sup>4</sup>, die dazumal gerade erschienen war und überall großes Aufsehen erregte, einige Grundgedanken und versucht nachzuweisen, daß jede Maschine und ihre Teile schließlich auf solche Projektion von organischen Vorbildern zurückzuführen sind. „Die Organprojektion hat in der Maschine eine verbreitete Bundesgenossin gefunden. Die maschinale Kinematik ist die unbewußte Übertragung der organischen Kinese ins Mechanische<sup>5</sup>.“ Diese Übertragung soll nach Kapp sogar soweit gehen, daß die Proportionen der Maße des mensch-

<sup>2</sup> Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik. Braunschweig, Georg Westermann, 1877.

<sup>3</sup> Ausspruch von L. Feuerbach, angeführt bei Kapp l. c., S. 138.

<sup>4</sup> Reuleaux, Theoretische Kinematik. Grundzüge einer Theorie des Maschinenwesens. Braunschweig, Friedrich Vieweg & Sohn, 1875, Band I. — Vgl. auch Weihe, Franz Reuleaux und seine Kinematik. Berlin, Julius Springer, 1925.

<sup>5</sup> Kapp l. c., S. 208.

lichen Körpers, die er gemäß der Lehre von Zeising auf den Goldenen Schnitt zurückführt, in den Abmessungen der Werkzeuge und Instrumente wiederkehren. Dabei geht diese Nachbildung stets unbewußt vor sich: „Mag daher das bewußte Schaffen der Technik noch so hell im Vordergrunde strahlen, es ist doch nur der Abglanz aus der Tiefe des Unbewußten, doch nur das erst durch die primitiven Werkzeuge erlöste Bewußtsein.“

Die Philosophie des Unbewußten von Eduard von Hartmann, die im Jahre 1869 erschienen und damals das gelesenste Buch in Deutschland und im Auslande war, hat scheinbar großen Eindruck auf Kapp gemacht.

Wir müssen als Techniker diese ganz mystische Auffassung der Technik ablehnen. Kapp war weder Techniker noch Philosoph, sondern Geograph. Seine Vergleiche sind sicher sehr geistreich, aber sie treffen nicht das Wesen der Sache. Die Technik ist nicht eine Wiederholung der Natur, sondern eine Neugestaltung, die aus dem schöpferischen Geiste des Menschen quillt und sich anderer Hilfsmittel als die Natur bedient. Daß gewisse Übereinstimmungen mit natürlichen Organen und Organismen in den Werken der Technik vorhanden sind, erklärt sich einfach durch die Eigenschaften der Stoffe und Kräfte, deren sich gleicherweise Natur und Technik bedienen. Die optischen Gesetze sind für das Auge und das Mikroskop dieselben, aber darum ist doch dieses nicht eine Nachahmung jenes. Und wenn je etwas vollbewußt geschieht, so ist es im Schaffen der Technik. Selbst der gelegentliche intuitive Geistesblitz des Erfinders beruht letzten Endes auf vorangegangenem Nachdenken, das im Unterbewußtsein eine Zeitlang, zwar unbewußt, aber nach denselben Denkgesetzen fortgesetzt wurde, bis es plötzlich wieder über die Bewußtseinsschwelle tritt.

Kapps Philosophie ist als erster Versuch und als Anregung, überhaupt einmal über das Wesen der Technik nachzudenken, zu werten, und zwar in einer Zeit, in der der krasse Materialismus noch nicht überwunden war. Sie taucht allerdings, wohl wegen der oft verblüffenden Analogien zwischen Natur und Technik, in neuerer Zeit gelegentlich wieder auf,

so in dem Buch<sup>6</sup> von Francé: „Die technischen Leistungen der Pflanzen“ und in seiner kleineren Schrift<sup>7</sup>: „Die Pflanze als Erfinder“, dann auch bei<sup>8</sup> Krannhals: „Der Weltsinn der Technik als Schlüssel zu ihrer Kulturbedeutung“, der sogar den gegen die Organprojektion mit Recht erhobenen Einwand, daß die Drehbewegung in der organischen Welt kein Vorbild habe, damit glaubt abweisen zu können, daß nach neueren Forschungen im Mitteldarm der niederen Muscheln ein freiliegender Teil, der sog. Kristallstiel, sich befindet, der etwa 60 Umdrehungen in der Minute ausführt<sup>9</sup>. Er übersieht dabei, daß die technische Drehbewegung in ganz anderer Weise erzwungen wird, nämlich durch das Zylinderpaar Zapfen und Lager, die sich nur umschließen, aber sonst nicht miteinander verbunden sind und daher vollständige Drehung um 360° ermöglichen. Allerdings schränkt er selbst seine Auffassung mit der Bemerkung ein, daß das Wesen der mechanischen Maschinenteknik darin bestehe, „sich von dem unbewußten Vorbilde, das die Technik der organischen Natur der menschlichen Werkzeugtechnik gibt, mehr und mehr in Richtung auf die Technik der anorganischen Natur zu entfernen“. Von anderer Seite ist kürzlich einmal die Technik als der „verlängerte Arm“ des Menschen bezeichnet worden. Mit solchen allgemeinen, vollständig neben der Sache liegenden und nur auf den Laien wirkenden Aussprüchen ist dem Problem der Technik nicht näherzukommen.

Anders faßt die „Philosophie der Technik“ des<sup>10</sup> Chemikers Eberhard Zschimmer die Technik auf. Dieser stellt die Frage: Welches ist die Idee der Technik? Oder mit anderen Worten, welchen letzten Sinn hat diese Welt von Stein und Eisen, die der Techniker aufbaut, dieses Nerven-

<sup>6</sup> Francé, Die technischen Leistungen der Pflanzen. Leipzig, Veit & Comp., 1919.

<sup>7</sup> Francé, Die Pflanze als Erfinder. Stuttgart, Francksche Verlagsbuchhandlung, 1920.

<sup>8</sup> Krannhals, Der Weltsinn der Technik. München, R. Oldenbourg, 1932, S. 148.

<sup>9</sup> Technik und Kultur 23 (1932), S. 142.

<sup>10</sup> Zschimmer, Philosophie der Technik. Vom Sinn der Technik und Kritik des Unsinnns über die Technik. Jena, Eugen Diederichs, 1914.

system von Schienen und Drähten, diese Nähadeln und Luftschiffe? Wie dem Erfinder nicht der Bau und der Verkauf von Luftschiffen, sondern das Fliegen mit ihnen der Antrieb zum Erfinden ist, so ist auch die Idee der Technik nicht das Bauwerk selbst oder seine Herstellung, sondern seine Benutzung, seine Leistung für den Menschen. Erst dem Menschen, der selbst ein Erzeugnis der Natur ist, war es vorbehalten, die Welt in freier Selbstbestimmung umzugestalten und im Sinne seiner Gedanken weiter zu entwickeln. Zschimmer weist auch auf Kapp hin und zeigt, wie gerade die Nachahmung der Bewegungen der organischen Natur in der Technik zu Fehlschlägen geführt hat, und wie erst eine vollständige Ablösung von diesen Bewegungen und die Ersinnung neuer Bewegungsarten die Maschinen der Technik ermöglicht hat. Beispielsweise war die Nähmaschine erst brauchbar, als man die Bewegung der Handnadel aufgab.

Zschimmers Gedanke, daß das Streben nach Freiheit das Grundprinzip der Technik sei, ist wohl als fruchtbringend zu bezeichnen, erschöpft aber nicht den tieferen Sinn der Technik, der in der Schöpferfertigkeit des Menschen wurzelt. Außerdem gibt der Freiheitsgedanke, der doch mit Bezug auf die Technik als Befreiung von den Naturgewalten gemeint ist, dem Verfasser des Buches Veranlassung, nunmehr auch allgemeine Gedanken über die Freiheit und Gleichheit der Menschen zu bringen, die stark politisch beeinflußt sind und ein technisches Zukunftsparadies vorspiegeln in einer genialen Periode<sup>11</sup>: „herrlicher und großzügiger, höher und tiefergründiger, als jemals eine auf der Erde dagewesen ist“. Solche Träume können leicht der großen Masse, aber auch dem „gebildeten Publikum“ falsche Vorstellungen über die Weiterentwicklung der Technik erwecken und glauben machen, daß die Arbeitswelt der Technik ohne Arbeit des Menschen geschaffen und betrieben werden kann. Aber davon abgesehen sieht Zschimmer nur das äußere Geschehen der Technik, den Erfolg. Er vernachlässigt die Erziehungs-, Bildungs-

<sup>11</sup> l. c., S. 173. In der vor kurzem bei Ferdinand Encke, Stuttgart 1933, erschienenen zweiten, vollständig umgearbeiteten Auflage hat sich der Verfasser politisch vollständig umgestellt.

und sonstigen Kulturwerte, die in der Technik stecken und dadurch den Menschen geistig und seelisch fördern. Immerhin ist das Buch, nicht zuletzt wegen seiner idealistischen Betrachtung der Technik, ein wertvoller Beitrag zur Philosophie der Technik.

Die dritte „Philosophie der Technik“ ist von<sup>12</sup> Friedrich Dessauer, der jahrelang in leitender Stellung in der Industrie gestanden hat. Hier liegt bereits ein Buch vor, das seinen Titel mit gewissem Recht führt, das auch eine Metaphysik der Technik enthält, obgleich diese für den Techniker etwas stark ans Mystische grenzt. Kant, so sagt Dessauer, hat drei Reiche voneinander geschieden. Das erste behandelt er in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ als das der Naturwissenschaft, der Wissenschaft von den Erscheinungen, während das zweite von der erfahrbaren Welt unabhängig ist und aus dem Willen des Menschen entspringt. Es ist das Erlebnis des Sittengesetzes, das zum kategorischen Imperativ führt und vor aller Erfahrung (a priori) im Menschen liegt; in der „Kritik der praktischen Vernunft“ hat er dieses Reich einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Und die Welt des Schönen tritt uns im dritten Reich entgegen, das der Urteilskraft unterliegt und im Gefühl seinen Ausdruck findet. Das dritte große Werk Kants, die „Kritik der Urteilskraft“, mit seiner umwälzenden Ästhetik, auf die Schopenhauer, als der frucht- und dankbarste Schüler Kants, aufbauen konnte, legt uns dieses Reich offen.

Dessauer fügt den dreien ein viertes an, das der Technik. Es ist ein Reich, das aus der Aktion des Menschen entspringt, erst in seiner Phantasie und dann durch seiner Hände Arbeit in die Wirklichkeit versetzt. Der Mensch wird in der Technik zum Schöpfer, wie auch der Künstler, aber die Werke der Technik wirken weiter auf die Umgebung, auf die Naturwelt. Sie vermehren die Wahrnehmungswelt um Dinge mit neuen Qualitäten. Hier begegnen wir nach Dessauer dem „Ding an sich“, nicht außen durch Wahrnehmung, sondern innen in uns und nach der Idee in die Welt

<sup>12</sup> Dessauer, Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung. Bonn, Friedrich Cohen, 1927.

der Erscheinungen neben die Naturdinge gestellt, so daß Technik geradezu ein Ringen um die Angleichung der Kategorien an das „Ding an sich“ ist.

Dieses vierte Reich ist nach *Dessa uer* das Reich der prästabilisierten Formen der Technik, das Reich der technischen Ideen, die fertig vorliegen und vom Erfinder nur durch das technische Schaffen in unser Lebensreich sinnlicher Wahrnehmung herübergeholt werden. Nicht der Mensch ist der Schöpfer, nicht aus seinem Geiste heraus gebiert er die Werke der Technik, sondern er ergreift nur, was schon da war, er findet, was schon erfunden ist, er ist nur Mittelsperson, nicht Urheber. Die Technik ist eine Mäeutik im Sinne des *Sokrates*, eine Entbindungskunst von Zweckideen in die sichtbare Welt, die schon fertig vorhanden waren und nur zur Welt gebracht zu werden brauchten.

Der Techniker wird sich mit dieser Mittlerrolle nicht einverstanden erklären können. Er empfindet zu tief die eigene schöpferische Kraft und das selbständige Gestalten, namentlich da, wo es sich nicht um Zufallserfindungen handelt, sondern ein anstrengendes Nachdenken, ein Erwägen, Erproben, Verwerfen und Wiederaufnehmen zum endlichen Erfolg geführt hat, und das sind die überaus meisten Fälle. Wohl entstehen Erfindungen, auch bedeutende, manchmal urplötzlich und scheinbar aus reiner Intuition im Geiste des Erfinders, aber eigenen Nachdenkens über die Lösung der Aufgabe konnten auch diese nicht entbehren, wenn gleich ein Teil dieses Nachdenkens im Unterbewußtsein vor sich ging.

*Dessa uer* will die Ideenlehre *Platons* auf die Technik anwenden. Die Welt der Technik soll als Idee bereits existieren, und alles, was der Techniker schafft, holt er in mystischem Vorgang aus einer anderen Welt herüber, sozusagen „ohn all sein Verdienst und Würdigkeit“. Die Heranziehung dieser fast zwei Jahrtausend alten Lehre ist sicher recht geistreich und gibt auch eine Möglichkeit, die technische Erscheinungswelt begrifflich in die Welt der übrigen Erscheinungen, vor allem der Natur, einzuordnen, aber ob sie dem für die Entstehung dieser technischen Welt erforderlichen geistigen und körperlichen Arbeitsaufwand gerecht wird, darf

füglich bezweifelt werden. Es ist immer ein etwas gewagtes Unternehmen, die Technik einer metaphysischen Betrachtung unterziehen zu wollen; sie ist viel zu real und viel zu sehr Menschenwerk, als daß sie sich willig in eine begriffliche Zwangsjacke einschnüren läßt. Trotzdem darf der Versuch nicht aufgegeben werden, wenn in Zukunft der Technik ein Platz in einer das gesamte Sein und Leben umfassenden Weltanschauung eingeräumt werden soll, und jeder Vorschlag hierfür kann, auch wenn er noch nicht die endgültige und befriedigende Lösung bringt, nur begrüßt werden. Wie alles Geschehen, in der Natur sowohl als in der Technik und im gesamten Kulturleben, der Entwicklung unterworfen ist, so muß auch eine Philosophie der Technik Vorläufer haben, die den Weg ebnen und die vorbereitende Kleinarbeit leisten.

Das gibt die Berechtigung und auch den Mut, hier einige Gedanken zur Philosophie der Technik zu entwickeln, die, ohne Anspruch auf ausführliche Darstellung zu machen, vielleicht gleichfalls dazu beitragen können, die metaphysische Grundlage der Technik aufzudecken.

\* \* \*

Technik ist Umformung der Rohstoffe der Natur zu menschlichen Zwecken. Der Mensch greift bewußt in die Natur ein und baut in ihre Welt eine zweite Welt hinein, die der Verbesserung seiner Lebensbedingungen nach allen Richtungen dient. Dazu benutzt er die Stoffe der Natur und formt sie mit seinen Werkzeugen in einer Weise, die mit Hilfe der Hände allein nicht möglich wäre. Es entstehen neue Gestaltungen, die ihm unmittelbaren Nutzen bringen und durch kein Naturerzeugnis ersetzt werden können. Hand und Gebiß sind nur unvollkommene Verteidigungs- und Angriffswaffen, auch Stock und Stein, wie sie die Natur bietet, genügen als solche nur gelegentlich; aber die Waffe, die Axt, der steinbewehrte Speer und Pfeil machen den Menschen zum Herrscher selbst über die stärksten Tiere. Die Felsenhöhle bietet genügenden Schutz nur in wärmeren Ländern; dagegen ermöglicht die aus Zweigen, Balken oder Stein kunstvoll gebaute Hütte, wenn noch das wärmende Feuer und die Fellkleidung dazu

kommen, den härtesten Winter zu überstehen. Hacke, Spaten und Pflug gestatten erst den Feldbau und dadurch die Sicherstellung der Ernährung, auch vieler Stammesgenossen gleichzeitig; Floß und Kahn überbrücken die Flüsse, Schlitten, Wagen und Weg erleichtern die Ortsveränderung, mit dem Meißel lassen sich Bild und Schrift in Stein schneiden. Aber diese einfachen Dinge genügen dem Tätigkeitsdrang des Menschen nicht. Mit jedem erfüllten Bedürfnis wachsen, wie aus dem abgeschlagenen Haupt der Hydra, neue hervor, an denen er seinen Scharfsinn und seine Geschicklichkeit erprobt und vervollkommnet. Er benutzt nicht nur die Stoffe der Natur, sondern auch deren Kräfte, die er in der Maschine zwingt, ihm die Arbeit, die Kraftarbeit und die Geschicklichkeitsarbeit, immer mehr und mehr abzunehmen. Die ganze Geschichte der Technik zeigt eine fast lückenlose Entwicklung, die in ständigem Fluß vorwärts schreitet, immer neue, vollkommeneren Formen hervorbringend, immer mannigfaltiger in ihrer Zahl und Gestaltung, immer scharfsinniger erdacht und wohl berechnet und ausgeführt. Selbst die Stoffe in der von der Natur gebotenen Art genügen nicht mehr, sie werden durch Kunststoffe ersetzt, die dauerhafter und bildungsfähiger sind als das, was die Natur bieten kann. Bronze, Eisen, Mörtel, Zement, aber auch Gespinste und Gewebe, Glas und Papier und vieles andere gehören hierher. So entsteht neben der reichgestaltigen Formenwelt der Natur eine nicht minder formenreiche technische Welt, die mit ihr bezüglich ihrer Einwirkung auf den Menschen in Wettbewerb tritt und siegreich die andere überflügelt.

Die Entwicklungslehre der Naturwissenschaft sagt uns, daß die heute uns zugängliche Welt nicht immer so war, sondern stufenweise aus anderen Gestaltungen hervorgegangen ist. Nach der Kant-Laplaceschen Theorie der Entstehung des Weltsystems sind Erde und Himmelskörper auf Urnebel zurückzuführen, aus denen sie durch Zusammenballung und Verdichtung sich gebildet haben. Die Erde hat sich aus glutflüssiger Masse unter ständiger Abkühlung zur Kugelform gestaltet; Berge, Meere und Flüsse sowie die Schichtung der Erdrinde mit ihren für den Menschen unentbehrlichen Stoffen

sind erst in Jahrmillionen langer Umbildung zu ihrer heutigen Ausgestaltung gelangt. Und ebenso hat das organische Leben auf der Erde, die Pflanzen- und Tierwelt, eine lange Entwicklungsreihe hinter sich, deren Formen sich auf einfache Urzellen in ununterbrochener Reihenfolge zurückführen lassen.

So zeigt die Entwicklung der Technik mit der der Natur in vieler Beziehung eine auffallende Ähnlichkeit. Beide lassen sich auf Urformen zurückführen, beide stellen Stufenreihen dar, von denen jede folgende vollkommener als die vorhergehende ist, beide streben nach Vielgestaltigkeit und Formenreichtum. In der Technik treten Arten auf, die bis zu einer Höchstentwicklung sich ausgestalten und dann durch andere abgelöst und überholt werden, so etwa die Wasserhebeeinrichtungen von dem Schöpfkübel an über den Schaufelrad bis zur tiergetriebenen Sakieh der Ägypter und dem großen, vom Flußlauf in Umdrehung versetzten indischen und chinesischen Schöpfrad, die dann durch die Kolbenpumpe des Heron von Alexandrien abgelöst werden, wenn auch noch atavistische Formen zurückbleiben, wie der Ziehbrunnen auf dem Dorfe und das Zellenrad für den Stoff der modernen Papiermaschine. In der Natur sehen wir, wie etwa in der Steinkohlenzeit mächtige pflanzenfressende Saurier auftreten, die durch Säugetiere überholt werden und nur noch unscheinbare Eidechsen zurücklassen. Beide Reihen folgen auch gewissen Entwicklungsgesetzen. Die Arten der organischen Natur passen sich der Umgebung an, sie sind abhängig von Boden, Luft, Klima und Nahrungsmitteln, sie führen einen Kampf miteinander, einen Kampf ums Dasein, in welchem die besser gestalteten und ausgerüsteten den minderwertigen überlegen sind. Ebenso sind auch die technischen Formen von äußeren Bedingungen abhängig.

Max Maria von Weber hat<sup>13</sup> in seinem Aufsatz: „Die Physiognomien der Eisenbahnsysteme bei den Hauptkulturvölkern“ gezeigt, wie nicht nur die politische, wirtschaftliche und physische Struktur eines Landes sich in Verteilung, Anordnung, Lauf und Bewegung der Eisenbahnliesen

<sup>13</sup> M. M. von Weber, Aus dem Reich der Technik. Ausgewählt von Carl Weihe. Berlin, VDI-Verlag, 1928, Band II, S. 252.

widerspiegelt, sondern auch die Anlagen selbst, die Konstruktion der Bauten und des ganzen Betriebsapparates, der Bahnhöfe, Brücken, Lokomotiven, Wagen, Betriebsvorkehrungen und Betriebsvorschriften, sich den örtlichen Verhältnissen anpassen und für jedes Land verschieden sind. Der Fachmann weiß ein amerikanisches Schiff, eine amerikanische Dampfmaschine, eine Werkzeugmaschine, ein landwirtschaftliches Gerät, einen Kraftwagen auf den ersten Blick von einem entsprechenden Erzeugnis deutscher Industrie zu unterscheiden. Die öl- oder holzgefeuerte Lokomotive hat einen anderen Kessel und Feuerungsapparat als die mit Kohlen geheizte. Auch den Kampf ums Dasein finden wir in der Technik wieder. Schon der einfache Arbeiter verwirft das bisher gebrauchte Werkzeug, wenn er ein besseres erhält, mit dem er seine Arbeit vollkommener, mit weniger Zeit und Arbeitsaufwand ausführen kann; er greift zur Maschine, wenn ihm das Handwerkzeug nicht mehr genügt. Im Wettbewerb der modernen Industrie ist dieser Kampf besonders scharf ausgeprägt; die unvollkommene Form muß der besseren unerbittlich weichen und fristet ihr Dasein nur so lange, bis eine noch bessere sie ebenso unerbittlich ablöst. Daneben laufen noch rein technische Entwicklungsgesetze, die sich überall, selbst in der Formenfolge der Anfänge der Technik, verfolgen lassen. Die hin- und hergehende Bewegung mit ihren Massenbeschleunigungen und -verzögerungen und ihren notwendigen Totpunkten wird ersetzt durch die ständige Drehbewegung, wie man an der Entwicklung des Bohrwerkzeuges, der Sägemaschine, der Hobel- und Fräsmaschine und vielen anderen technischen Dingen erkennen kann.

Wenn so — und damit kommen wir in metaphysische Betrachtungen — gewisse Ähnlichkeiten in der Entwicklung der Formen in der Natur und in der Technik bestehen und beide bestimmten Entwicklungsgesetzen unterworfen sind, so kann die Frage gestellt werden, ob diese Entwicklungen nicht auf ein gemeinsames metaphysisches Prinzip zurückzuführen sind. Dieses sehe ich, im Sinne Schopenhauers, im Willen. In seinem Buche „Über den Willen in der Natur“ hat Schopenhauer in überaus feinsinniger und

auf scharfer Beobachtung begründeter Darstellung ausgeführt, wie die Formen der Natur als Objektivationen des Willens aufzufassen sind. Mit zahlreichen Beispielen belegt er seine Metaphysik, die im zweiten Buch seines Hauptwerks enthalten ist. Nach Schopenhauer ist das innerste Wesen alles Seins, das, was Kant das „Ding an sich“ genannt hat, der Wille. Während aber für Kant dieses Ding an sich unerkennbar und uns nur in seinen Erscheinungen in Raum und Zeit zugänglich ist, ist der Wille jedem Menschen unmittelbar aus seinem eigenen Innern bekannt. In seinem Leib, in seinen Betätigungen, in seinen Strebungen erscheint dem Menschen der Wille; er ist das im Selbstbewußtsein — nur in der Form der Zeit — erfaßte tiefste Wesen des Menschen. Und so sind auch alle anderen Körper der Welt Erscheinungen des Willens, der sich in Pflanzen und Tieren ebenso offenbart wie in der unorganischen Natur. Das ganze Stufenreich der Dinge bis hinauf zum Menschen ist die Objektivation dieses Willens, der sich im Bewußtsein des Menschen selbst erkennt. Dieser Wille besteht in einem blinden Drang, in einem rastlosen, nie befriedigten und nie zu befriedigenden Streben, das die Welt von innen treibt und bewegt; er ist das *primum mobile* und das *perpetuum mobile*. Er bringt die vielgestaltigen Formen der Natur hervor, sie sind nichts anderes als die Erscheinungen des Willens, seine Sichtbarwerdung in Raum und Zeit nach dem *principium individuationis*, das die Vielheit der Erscheinungen bedingt.

Dieser Wille, so könnten wir nunmehr in einer neuen Philosophie der Technik sagen, erschafft nicht nur die Welt der Natur, sondern auch die der Technik. Alles, was die Technik des Menschen geschaffen hat und noch erschaffen wird, geht aus dem gleichen Urwillen hervor, der über den menschlichen Willen in greifbare Erscheinungen tritt. Die Technik ist gleichfalls ein Produkt dieses Urwillens, aber nicht unmittelbar aus ihm entspringend, sondern mittelbar über den Willen des Menschen. Damit erhalten aber seine technischen Objektivationen ein bestimmtes, auf den Menschen und seine Zwecke gerichtetes Gepräge. Technik ist ja menschliche gewollte Tätigkeit zu bestimmten, scharf er-

kannten Zwecken. Der Mensch formt in seiner technischen Arbeit die Stoffe der Natur nicht blindlings und unbewußt um, sondern allem technischen Tun geht ein vorstellendes Denken voran, das den herzustellen den Gegenstand zunächst im Geiste entstehen läßt, bevor er von den Händen mit Hilfe von Werkzeugen und Maschinen gebaut wird. Der blinde Naturwille wird im Menschen gezügelt und geleitet, er wirkt nicht mehr wahl- und zwecklos, sondern sein Streben läuft jetzt nach bestimmten Richtungen, die der Mensch ihm vorschreibt. Die Welt der Technik entsteht über den Umweg Mensch, der gleichsam das mechanische Stellwerk darstellt, dem der stürmisch vordrängende Wille sich fügen muß, um in seiner Objektivation das vom Menschen gesteckte Ziel zu erreichen. Während seit Jahrmillionen und aber Jahrmillionen der Wille sich selbst überlassen war und sein Streben ungehindert in tausendfältigen, sich blindlings durcheinander bekämpfenden und zerstörenden Formen der Natur austoben konnte, wird er nunmehr durch den Menschen in Fesseln gelegt und gezwungen, für ihn zu arbeiten und sich so zu objektivieren, wie es menschlichen Zwecken dienlich ist, d. h. Dinge zu schaffen, die die Daseinsbedingungen des Menschen verbessern und ihn zum Herrscher über die Natur und ihre Kräfte machen. Die Technik ist ein Kampf des menschlichen Willens gegen den Naturwillen, ein Kampf des Bewußten gegen das Unbewußte, der mit dem Sieg des Menschen endet. Ohne diesen Kampf wäre der Mensch im Strudel der Willensbetätigungen der Natur als schwaches Wesen gar bald untergegangen; die Technik, seine Technik, hat ihn von der Natur befreit und über diese gestellt, ihn aus einem organischen Wesen zu einem überorganischen Wesen gemacht. Im Kampf ums Dasein können alle Dinge der Natur, der anorganischen wie der organischen, nur die ihnen von der Natur selbst gegebenen Verteidigungs- und Angriffswaffen, wie Härte, Nachgiebigkeit, Ausdehnungsfähigkeit, Körperkraft, Zähne und Krallen, gebrauchen; der Mensch allein weiß den Willen zu zwingen, ihm Waffe und Werkzeug, Kleidung, Wohnung und Nahrung zu schaffen und ihm in der Maschine die Kräfte der Natur zur Verfügung zu stellen. So wird der Mensch zum

Schöpfer einer neuen Welt, die auch eine des Willens, aber seines eigenen ist.

Schopenhauer hat das Wunderbare im Menschen darin gesehen, daß dieser den Willen der Natur in sich selbst erkennt. Noch wunderbarer erscheint es, daß der Mensch es verstanden hat, diesen Willen zu bändigen und sich nutzbar zu machen. So überwindet der Mensch die Widerstandskraft der Naturstoffe, vorzüglich mit seinen Werkzeugen, die er aus diesen Stoffen herstellt; er nimmt das Feuer, eine Naturkraft, die er jederzeit auszulösen imstande ist, zu Hilfe, um die Stoffe formbarer und widerstandsfähiger zu machen; er regelt mit Dämmen, Wehren und Kanälen den Lauf des Stromes, damit die fruchtbringende Überschwemmung seine Felder bewässert und düngt; er leitet die Kraft des fallenden Wassers über seine Räder, den Wind zwingt er, die Mühle zu drehen, die Wärme, seine Kraftmaschinen anzutreiben, und die verborgenen geheimnisvollen Kräfte des Magnetismus und der Elektrizität werden von ihm erschlossen und in den Dienst gespannt. Wo der Wille in der Natur sich äußert, sucht der Mensch ihn zu erfassen und seinen blinden Trieb in nutzbare Arbeit umzuwandeln. Man könnte gewissermaßen das Reuleauxsche Zwanglaufgesetz der Maschine verallgemeinern und sagen, daß in der Natur die Wirkung der Naturkräfte, daß gleichsam ihr Kraftschluß, durch den Menschen in einen Zwangsschluß verwandelt wird. An der Entwicklung der Maschine sieht man ja am besten, wie der Mensch es versteht, den blind-wütigen Willen der Natur durch immer zwangläufiger werdende Einrichtungen mehr und mehr in vorgeschriebene Bahnen zu lenken. Der freie Wille wird zu einem gezwungenen.

Anzumerken ist noch, daß Schopenhauer eine Entwicklung der Formen der Natur ablehnt und überhaupt der Geschichte feindlich gegenübersteht, was mit seiner erkenntnistheoretischen Auffassung der Idealität von Raum und Zeit, in denen allein die Objektivierung des Willens als Erscheinungsform möglich ist, zusammenhängt. Seine Lehre von dieser Objektivierung kann aber meiner Ansicht nach bestehen bleiben und fruchtbar für die vorliegende Betrachtung sein,

auch wenn man sich zu der Entwicklungslehre der modernen Naturwissenschaft bekennt.

Im vierten Buche seines Hauptwerks stellt Schopenhauer die Erscheinungswelt, die des sich bejahenden Willens, als eine schuldhafte und leidvolle dar. Trotzdem verharrt der Mensch — von seltenen Ausnahmen abgesehen — bei ihrer Bejahung. Es gilt, sich mit dem Vorhandenen und mit dem Schicksal abzufinden und das Bestmögliche herauszuholen, wo man es packen kann. Das Bemühen der Menschheit, sich eine Kultur zu schaffen und sich damit über die Natur zu erheben, ist der Ausdruck dafür. Kultur aber ist<sup>14</sup> die harmonische Ausbildung und Auswirkung aller im Menschen schlummernden Kräfte, und dazu gehört auch die Technik. Mit der Technik tritt der Mensch dem blind schaltenden Willen der Natur entgegen und unterwirft ihn seinem eigenen Wollen und seinen Zwecken. Dem so umgebogenen und nutzbar gemachten Naturwillen werden Willkür und Schärfe genommen. Schopenhauer sieht den Menschen machtlos diesem Willen gegenüber und glaubt ihm nur durch die Verneinung des eigenen Willens entrinnen zu können. In der Technik geht der Mensch den anderen Weg, indem er die Willenserscheinungen der Natur sich unterwirft und damit den eigenen Willen aufs kräftigste bejaht. Wohl sind wir uns klar darüber, daß dadurch nicht alles Leid der Welt beseitigt werden kann, und daß auch die technische Entwicklung durch ihre Ausnutzung in der Wirtschaft neues Leid erzeugt hat, aber überblickt man diese Entwicklung und die mit ihr parallel gehende Entwicklung der Kultur der Menschheit als Ganzes unter Heranziehung der Geschichte der Technik, so erkennt man den Fortschritt, den die Menschheit durch die Unterwerfung des Naturwillens nicht nur bezüglich ihrer Lebensbedingungen gemacht hat, sondern auch, und das ist vornehmlich zu betonen, in ihrer geistigen Entwicklung. Ein Ausspruch von Rudolf Virchow sei hier angeführt, der auf einer Anthropologerversammlung einmal sagte, daß „die Kunstfertigkeit, wodurch

<sup>14</sup> Vgl. Weihe, Die kulturellen Aufgaben des Ingenieurs. Technik und Kultur 15 (1924), S. 45 ff.

der Mensch die Herrschaft über die Natur und Hand in Hand mit ihr auch die Herrschaft über sich selbst erringt, wesentlich beteiligt ist an der Entwicklung des Gewissens und an der sittlichen Erziehung des Menschengeschlechtes“.

Der stürmende, urwüchsige und blindlings waltende Wille, aus dem die Natur und letzten Endes der Mensch und seine Technik hervorgehen, ist noch in zwei Erscheinungen unmittelbar erkennbar, ähnlich wie, nach Schopenhauer, der Mensch den Willen in den Betätigungen seines eigenen Leibes erkennt. Der technisch Schaffende fühlt ihn in sich als Schöpferdrang, als Trieb zur technischen Gestaltung, der ihn drängt und treibt, technische Dinge zu ersinnen und herzustellen, unabhängig davon, ob sie ihm persönlichen Nutzen bringen. Es ist der gleiche Drang, der auch den Künstler beseelt, „die Lust am Zeugen, die Freude am Erschaffen“, wie Max Eyth es ausdrückt<sup>15</sup>, die Kraft des Schöpfers, „der Prometheusfunke, der im Menschen lebt, das Göttliche in uns, das das Tier zum Menschen macht und dem Menschen seine Gottähnlichkeit gegeben hat“. Wie der Wille in der Natur sich zu offenbaren drängt und nicht Ruhe findet, so sucht er über den Menschen nach neuen Objektivationen zu gelangen. Während er aber in den tierisch-funktionellen Betätigungen des menschlichen Leibes noch seine Wildheit verrät, wird er im menschlichen Geiste gezügelt und nach bestimmter Richtung gelenkt. Das Drängende seines Ursprunges aber bleibt ihm, unaufhaltbar, ununterdrückbar zwingt er den Menschen zum schöpferischen Handeln. Wir sehen es am besten beim Erfinder, der, von seinem Gedanken beseelt, sein eigenes Ich zurückstellt, Geld, Zeit, Arbeitskraft, Wohlbefinden, manchmal Gesundheit und Familie opfert, alle entgegretenden Hindernisse zu überwinden sucht, unerschütterlich überzeugt bleibt, daß er zu seinem Ziele, der Schaffung eines neuen technischen Werkes, zu seiner Schöpfung, gelangen wird. Nicht die Not treibt ihn, auf Gewinn, Anerkennung und Nachrufe verzichtet er, nur an der Erzeugung und Verwirklichung seines Geisteskindes ist ihm gelegen.

<sup>15</sup> Max Eyth, Zur Philosophie des Erfindens; in „Lebendige Kräfte“ Berlin, Julius Springer, 1908, S. 262.

„I can think of nothing else but this machine“ schreibt<sup>16</sup> James Watt 1762 an Lind, und Diesel hat einmal von seiner Erfindung gesagt: „Der Gedanke verfolgte mich unausgesetzt“. Das ist wohl auch die Erklärung dafür, daß die Erfindung manchmal urplötzlich aus dem Innern des Menschen herausbricht, den langen Weg über das Nachdenken umgeht und wie eine göttliche Eingebung zu seinem eigenen Erstaunen blitzartig fertig dasteht. Es erklärt weiter, warum bei allen Völkern, selbst bei den heute noch lebenden Primitiven, technische Erfindungen auftreten und Mensch und Technik untrennbar sind. Und nicht allein beim Erfinder zeigt sich dieser Schöpferdrang, er beherrscht einen jeden in mehr oder minder hohem Maße, der in der Technik schaffend tätig ist, den Konstrukteur sowohl, der die Erfindung durchrechnet und entwirft, wie den Betriebsingenieur, dem es obliegt, sie zu fertigen; und selbst den Meister, Monteur und Arbeiter kann das Fieber des technischen Schaffens packen und ihm nicht eher Ruhe lassen, bis das Werk vollendet ist. So ist auch hier der Wille im Menschen wirksam und läßt ihn nicht zur Ruhe kommen, ehe nicht die aus ihm geborene Schöpfung fertig dasteht. „Es gibt eine Besessenheit zur Technik, die bis zum Martyrium geht“, sagt<sup>17</sup> Des-sauer.

Die zweite Erscheinung, an der der Urwille in der Technik erkennbar ist, ist der technische Unfall. Das technische Werk wird aus bester Kenntnis der Eigenschaften und Kräfte der Natur geschaffen, aber es ist Menschenwerk und kann als solches Fehlern unterliegen. Ist der Träger der Last nicht gewachsen, die Rohrwandung zu schwach für den inneren Druck, der Drahtquerschnitt nicht groß genug für die Stromstärke, die Isolation nicht der Spannung entsprechend, so zerstört der an dieser Stelle entfesselte Wille das Werk, froh, der Knechtschaft des Menschen entronnen zu sein. Hier zeigt sich recht deutlich das stürmische Drängen des

---

<sup>16</sup> Muirhead, The origin and progress of the mechanical inventions of James Watt. London, John Murray, 1854, Vol. I, Extracts from Mr. Watts private correspondence, S. 4.

<sup>17</sup> l. c., S. 31.

Willens, seine eigenen Wege zu gehen und zu vernichten, was man ihm aufgezwungen hat. Die ganze konstruierende und berechnende Vorarbeit, die Laboratoriumsversuche an Kraft und Stoff, der vorsichtige und nur allmählich gesteigerte Probetrieb, suchen die Lücken von vornherein zu verstopfen, durch die der unterjochte und ständig nach Freiheit dürstende Wille hindurchschlüpfen könnte. In diesem Sinne kann man die ganze praktische und wissenschaftliche Technik als Beherrschung des Weltwillens durch den Menschen bezeichnen. Versagen die Methoden, unterläuft ein Rechen- oder Beobachtungsfehler, liegt ein äußerlich überhaupt nicht erkennbarer Fehler im Werkstoff vor, so nützt es nichts, wenn sonst das Werk richtig durchdacht und ausgeführt ist, es versagt oder stürzt gar in sich zusammen, oft noch seinen Schöpfer selbst unter den Trümmern begrabend.

„Des Sklaven wilde Wut ist losgebunden,  
Sie füllet alles jetzt mit Tod und Graus:  
In kurzer Frist, in wenig Schreckenstunden,  
Verschlinget sie den Herrn und sein Haus.“

Schopenhauer selber hat (in seinem Gedicht „Rätsel der Turandot“<sup>18</sup>) mit diesen Versen den vom Menschen gezwungenen und sich selbst befreienden Naturwillen treffend gekennzeichnet.

Macht man sich die Gedankengänge Schopenhauers zu eigen, so lassen sich auch seine Betrachtungen zur Kunst auf die Welt der Technik anwenden. Das Kunstwerk stellt das rein Objektive dar, die Platonische Idee, die unmittelbar auf den anschauenden Intellekt einwirkt und den drängenden Willen im Menschen, die Wurzel allen Leidens, vorübergehend zum Schweigen bringt. Seine dauernde Verneinung, der Quietismus, das Nichtswünschen (Nirwana) und damit das Aufgehen in der reinen Erkenntnis ist das Höchste, das der Mensch erreichen kann. Zeitweilig läßt sich dieser Zustand durch die Betrachtung des Kunstwerkes herstellen, das den Menschen aus der Welt der Begriffe herauszieht und ihn das Wesentliche, das Seiende, willenlos erkennen läßt. Darin

---

<sup>18</sup> D V, S. 722; vgl. XV. Jahrb., S. 339 ff.

liegt das Erlösende der Kunst; sie befreit den schaffenden Künstler wie den Betrachter des Kunstwerkes von der Schwere des Erdendaseins, von seinen Qualen und vom Willen, der sie hervorbringt. Sie ist der Platz köstlicher Ruhe, die Insel der Seligen, die sich der Mensch erträumt und die er sich, allerdings auf Augenblicke nur, im Kunstwerk erschaffen kann.

Auch die Betrachtung des Werkes der Technik kann den Menschen in diesen Zustand versetzen. Aber hier ist es nicht das rein ästhetische Moment, das ihn anzieht, sondern das Verständnis für das Werk, sein Zweck und die Mittel, die zur Erreichung dieses in ihm verkörpert sind. Die Technik entspringt dem schöpferischen Geist und der geschickten Hand des Menschen, und jedes Werk durchläuft eine Reihe von Stufen, von dem ersten erfinderischen Gedanken bis zur fertigen Gestaltung, die dann im Spiel ihrer Kräfte das Denken und den Willen des Menschen offenbart, mit denen er den blinden Willen der Natur gezügelt und sich untertan gemacht hat. Hier ist der Wille nicht getötet, sondern gebändigt, nicht aufgehoben, sondern in Bahnen geleitet, die Willkür und Zufall ausschließen. Der unbändige, sich selbst überlassene Wille der Natur hat seine Herrschaft aufgeben und sich einem Joch fügen müssen, das ihn zu nützlicher Arbeit für den Menschen zwingt und damit sein Leid, wenn auch nicht beseitigen, so doch erleichtern hilft. Wem das Verständnis für die Technik aufgegangen ist, wer sich mit diesem in das Werk der Technik versenkt, dem werden die klare Formgestaltung einer Brücke, die Bewegung der Teile einer Maschine, das Getriebe einer industriellen Arbeitsstätte dieselbe glückliche und wunschlose Stimmung auslösen, die aus der Betrachtung eines Bildes, einer Statue, aus dem Anhören eines musikalischen Kunstwerkes entstehen. Jeder wahre und begeisterte Techniker kennt diese Empfindung, die weit ab von dem Fühlen desjenigen liegt, der in dem Werk der Technik nur den Geldwert, in der Maschine nur die Geldverdienmaschine sieht, wie der Kunsthändler seine Bilder nur nach dem, was sie ihm an klingender Münze einbringen, bewertet.

Das technische Schaffen ist ja dem künstlerischen nahe verwandt. Beide entspringen der schöpferischen Gestaltungs-

kraft, die das Gebilde der Phantasie in greifbare, anschauliche Formen umsetzt, um es so auf den Mitmenschen wirken zu lassen. Aber während das Kunstwerk jeden Menschen, der es voll auf sich einwirken läßt, in reine, willenlose Betrachtung hineinzieht, geschieht dies durch das Werk der Technik nur, wenn das volle Verständnis für den technischen Gedanken, der in ihm verkörpert ist, vorhanden ist. Der Wille der Natur wird in ihm nicht vernichtet, sondern nur gezügelt und gelenkt und ihm damit das Furchtbare und Gefährliche genommen, um gefesselt dem Menschen das Dasein erträglicher zu machen. So kann der Mensch sich der Betrachtung seines Werkes, das den Naturwillen unschädlich gemacht hat, in genießerischer Ruhe ergeben und in ihm, wie im Kunstwerk, willen- und wunschlos aufgehen. Auch das Werk der Technik kann ihm die Erlösung von der Unstetigkeit seiner Seele, den Frieden mit sich selbst und der Welt bringen.

Eine derartige auf die Schopenhauersche Willensmetaphysik aufbauende Philosophie der Technik erscheint mir recht fruchtbar. Sie konnte hier nur angedeutet werden, und es muß einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben, sie ausführlicher darzustellen. In ihr tritt uns die Technik als ein Erzeugnis der Natur entgegen, das aber nicht unmittelbar der schaffenden Natur entspringt, sondern seinen Weg über Kopf und Hand des Menschen nimmt. So wird durch die Technik der Mensch als *natura naturata* zur *natura naturans*, gleichsam zu einer Fortsetzung der schöpferischen Natur, das Geschöpf zum Schöpfer, der Knecht zum Herrn. Damit ist auch die metaphysische Begründung des Kulturwertes der Technik gegeben.

---

---

# SCHOPENHAUERS GRUNDLEHREN UND DIE WEGE DER NEUEREN RECHTSPHILOSOPHIE.

Von

GEORG STOCK (Berlin).

## I.

Die drei Fragen nach der Tatsächlichkeit, dem Wesen und schließlich nach der konkreten moralischen Aufgabe, welche uns die Phänomene des Rechts- und Staatslebens stellen, haben, soweit wir in die Geschichte der Menschheit zurückblicken können, auf immer neue Weise Philosophen, geistesoffene praktische Juristen, Rechtswissenschaftler und Staatsmänner beschäftigt. Schier unüberwindliche Schwierigkeiten boten sich jedoch zunächst schon einer klaren unterscheidenden Aufstellung dieser drei ganz verschieden gearteten Fragen, erst recht aber der Durchführung einer ihrem Wesen gemäßen, notwendig gänzlich unterschiedlichen methodischen Behandlung sowie schließlich der letzten, größten und wichtigsten Aufgabe, nämlich einer Umgreifung dieser drei Probleme von einem umfassenden systematischen philosophischen Standpunkt aus, einer Klarstellung ihrer Ordnung und ihres Zusammenhanges untereinander und mit dem gesamten Sein und Werden der Welt.

Wir erkennen im wesentlichen zwei Gründe für die ganz besonderen Schwierigkeiten, welche sich einer klaren erkenntnismäßigen Durchdringung gerade dieses Ausschnittes aus dem Weltganzen entgegenstellen. Einmal ist es die subjektive Schwierigkeit, den Anspruch der Wahrheitsforderung auf Sachlichkeit da zu erfüllen, wo unser eigenes Begehrungsvermögen in dauernder Erregung ist. Hier müssen wir erst einmal einen Teil unseres eigenen Wesens gleichsam von uns fortstellen, unsere eigene, mehr oder weniger bewußte, ständige persönlichste Mitformung der Art des menschlichen Zusammenlebens in Familie, Stand, Volk und Staat in das klare Licht objektiver Betrachtung

rücken, und eben damit unsere persönlichste Mitformung des Rechts, welches sich als Erscheinung der im Menschen selbst wirkenden verborgenen Naturkräfte darstellt.

Zum zweiten liegt eine nicht minder große Schwierigkeit im Gegenstande, weil diese der psychologischen Betrachtung sich darbietende ständige Formung des Rechts, dieses ständige Formen und Verteilen menschlicher Machtsphären durch mich und alle, in den umfassendsten und wichtigsten Rechtserscheinungen, in der Gesetzgebung, der Rechtsprechung, in der Staatsorganisation und der Staatsverwaltung sich niederschlägt als ein begriffliches System von Gesetzes-, Prozeß-, Verfassungs- und Verwaltungsvorschriften, das, mit den Lebensbedürfnissen sich entfaltend und verfeinernd, dazu dient, mit Hilfe des Begriffs die aus dem menschlichen Leben entspringenden rechtlichen Bestrebungen wieder in das Leben zu seiner Beherrschung zurückzuführen. Bei dieser Sachlage scheint die sich uns darbietende Tatsächlichkeit des Rechts im wesentlichen ein eigentümliches System von Begriffen zu sein, und es wird naturgemäß leicht verkannt, daß nicht entfernt die ganze Tatsächlichkeit des Rechts und schon gar nicht Wesen und Sinn dieser Phänomene begrifflicher Art sind.

Im übrigen handelt es sich bei der Betrachtung des Rechts um die gleichen Schwierigkeiten, denen wir bei der Betrachtung anderer Kulturerscheinungen, wie Wirtschaft oder Kunst, begegnen. Überall tritt zu dem einfachen Reflex der außermenschlichen belebten und unbelebten Natur in der vernünftigen Erkenntnis, zu dem Gebiet der Naturwissenschaften, welches zunächst einmal auch bei der Betrachtung kulturellen Lebens zugrunde liegt, noch hinzu die schwierige Betrachtung der menschlichen Natur.

Beim Recht beschäftigt uns nun aber nicht die bloße Betrachtung der Formung außermenschlichen Materials durch menschliche Kräfte für menschliche Zwecke, wie bei Wirtschaft und Kunst, sondern eine Betrachtung der Formung aller solcher menschlichen Tätigkeit selber nach dem Umfange und dem Inhalt der Macht und Tätigkeit des einzelnen und der Gemeinschaft in ihrem gegenseitigen Ver-

hältnis. Wir betrachten die durch persönlichen Takt, Sitte und Gewohnheit, durch Rechtsvorschriften und Zwang, aber auch durch Zuwiderhandlungen gegen die Forderungen aller dieser Erscheinungen menschlicher Rechtskultur geformte Art, wie nach Umfang und Inhalt die Machtsphären der einzelnen Menschen sich gestalten und verteilt sind, — den tatsächlichen Anteil an den Gütern und an der Arbeit des einzelnen und der Gemeinschaften. Recht setzt also Erzeugnisse aller Arten sonstiger Kulturpflege bereits voraus. Außerdem ist nur beim Recht ein so weit verzweigtes und in die Augen fallendes Begriffssystem vorhanden.

Erst an die Erkenntnis dieser so verwickelten Tatsächlichkeit des Rechts schließt sich die eigentliche rechtsphilosophische Betrachtung mit der Frage nach dem Wesen dieser tatsächlichen Rechtsgestaltung, der Frage nach den ewig wirkenden Kräften im Rechtsleben, nach der Stufenfolge ihres Wesensgehalts sowie nach der Wirksamkeit und dem Gehalt der Gerechtigkeit, welche die höchste und umfassendste dieser Kräfte ist.

Zuletzt endlich ermöglicht die klare Erkenntnis der zeitlichen Tatsächlichkeit und der ewigen Wesenheit des Rechts eine Heraushebung des Wertvollen aus dem Recht der Vergangenheit, seine qualitative Einordnung, ebenso wie die Kunstgeschichte die Bedeutung der Kunstwerke der Vergangenheit heraushebt und sie nach ihrem Wert ordnet. Und weiter wird dann ermöglicht eine philosophische Rechtspolitik, welche alles gegenwärtige Wirken rechtlich bewertet und auf ideale Lösungsmöglichkeiten gegenwärtiger Rechtsprobleme hinweist.

Die Frage aber, ob Gerechtigkeit volle Wirklichkeit gewinnen könne in der einzelnen Handlung, der einzelnen Rechtsauslegung und -anwendung und endlich gar in der Gesamtheit der Rechtstatsächlichkeit, — sie wird letztlich in ganz gleichem Umfange und in demselben Sinne zu verneinen sein, wie die Frage, ob irgendeine Erscheinung oder eine menschliche Gestalt auf Erden der reinen Schönheit ihrer Idee voll und ganz entspreche.

Wenden wir uns von der hiermit bezeichneten Aufgabe und der Einsicht in die besonderen Schwierigkeiten ihrer Lösung zu den bisher vorliegenden Lösungsversuchen, so werden wir zunächst nur in einem orientierenden Überblick vornehmlich von den seit Kant vorliegenden Versuchen eine kurze Charakteristik geben. Hierauf werden wir Rudolf Stammler als den Vater und wichtigsten Vertreter der jüngst vergangenen Rechtsphilosophie eingehender würdigen, um alsdann die Schwächen der Methodik dieser jüngst vergangenen Rechtsphilosophie an einem Abriß rechtsphilosophischer Methodik und rechtsphilosophischer Ergebnisse zu beleuchten, wie wir sie aus den Grundlehren Schopenhauers uns gewinnen können. Ebenso müssen wir Grundlinien einer rechtsphilosophischen Staatslehre nach diesen Prinzipien noch geben, wenn wir zum Schlusse darangehen wollen, die zuvor nur kurz charakterisierten Anfänge der neuesten rechtsphilosophischen Betrachtungsart bei einigen bedeutsamen Vertretern bis in die Gegenwart hinein uns kritisch wenigstens in den Grundzügen zu verdeutlichen. Diese Betrachtungsart hat sich nämlich, wie wir sehen werden, herausgebildet einmal aus der Reaktion gegen die Unfruchtbarkeit der jüngst vergangenen Epoche, welche eben deshalb auch jetzt noch genauer kennengelernt werden muß, und sodann — nicht ohne Zusammenhang hiermit — aus denjenigen Kräften des deutschen Rechts- und Staatslebens, welche die letzte, das deutsche Schicksal voraussichtlich auf lange Zeit bestimmende politische Umwälzung bewirkten.

## II.

Die abendländische Rechtsphilosophie ist in der Betrachtung des Wesens des Rechts noch heute den überragenden Denkern des Altertums, Plato und Aristoteles, tief verbunden. Für die deutsche Betrachtungsweise rückt jetzt endlich auch die deutsche Scholastik und überhaupt das deutsche Rechtsdenken bis zu Luther wieder in die verdiente hochbedeutsame Stellung ein, die es durch ernsteste Pflege und Förderung der Intuition des idealen Rechts-

gehalts sich erworben hat. Gleiches gilt für die idealistische Wiedergeburt der Antike in den deutschen und außerdeutschen Lehren vom „natürlichen Recht“, soweit sie noch nicht rationalistisch abgestumpft sind, bis zu den unmittelbaren Vorläufern der durch Kant eingeleiteten neueren Epoche der Rechtsbetrachtung.

Sie alle geben über Wesen und Bedeutung des Rechts grundlegende Aufschlüsse. Sicherlich haben sie auch den vielfach philosophisch geschulten Juristen und Staatsmännern ihrer Zeit mannigfache Anregungen für Gestaltung und Anwendung des Rechts gegeben. Heute aber haben sie diese früher vorhandene Fruchtbarkeit deshalb eingebüßt, weil sie durchweg die Struktur der rechtlichen Tatsächlichkeit vernachlässigten.

Kant, der, wie in einer besonderen Untersuchung zu zeigen wäre, auch für die neuere Rechtsphilosophie das geniale und noch längst nicht ausgeschöpfte wissenschaftliche Fundament gelegt hat, konnte und wollte nur eben dieses Fundament liefern. Seiner allgemeinphilosophischen Grundlegung — nicht seiner Rechtslehre — ist die sich nach ihm durchsetzende und vor allem von Stammler wenigstens in der formalen Disposition durchgeführte gesonderte Betrachtung und Behandlung der Rechtstatsächlichkeit und der Rechtsidee zu danken.

Die Neueren haben aber über der vielfach wertvollen und scharfsinnigen Analyse der verschiedenen Probleme und Methodenfragen die von Kant gegebene grundlegende Klärung des Verhältnisses zwischen Physik und Metaphysik in ihrer bei Kant wenigstens angedeuteten Anwendung auf das Recht in Vergessenheit geraten lassen. Wir werden dies bis in die Gegenwart hinein überall noch im einzelnen feststellen müssen.

Die zum Rationalismus Hegels neigende Marburger Schule ist in Methodenfragen und im Logizismus erstarrt bis auf C. Emge, auf den wir als einen der Väter der allerjüngsten Rechtsphilosophie noch zurückkommen. Die südwestdeutsche Schule konnte trotz ihrer weit größeren Ergiebigkeit und Lebendigkeit die umfassende Syn-

thesis zwischen „Geist“ und „Leben“ ebenfalls nicht finden, zu der in Kants Gedankengebäude das wissenschaftliche Fundament gelegt ist. Von dieser Schule aus gelangt sogar der rechtsphilosophische Relativismus zur Leugnung der Objektivität der Rechtsidee überhaupt oder doch wenigstens zur Leugnung der Möglichkeit eines eindeutigen Hinweises auf den „Zweck“, die Idee allen Rechts. Überall führt der Weg ins Leere.

Dagegen haben allgemeinphilosophische und rechtsphilosophische Richtungen, welche sich gerade nicht auf Kant berufen und teilweise bewußt in den vorkantischen metaphysischen Dogmatismus einbiegen, wieder Quellen lebendigen Wassers aufgedeckt, die lange Zeit durch Skeptizismus, Agnostizismus, Relativismus, einseitigen Materialismus und einseitigen Rationalismus und überall durch Zersplitterung, aber auch durch Verflachung des Denkens fast verschüttet waren. Hierher gehört die sehr bedeutsame katholische Rechtsphilosophie, welche dank ihrer vorzüglichen Tradition alte Wahrheiten lebendig erhielt, alsdann die auf der Leibnizschen Monadendynamik aufgebaute, mit starker synthetischer Kraft gestaltete Rechtsphilosophie W. Sauers, ferner die auf der Seite der Wesensbetrachtung in vorwissenschaftlicher Naivität stekengebliebene, dafür aber die äußere und innere Rechtstatsächlichkeit endlich gebührend klärende soziologische Richtung mit der von ihr abhängigen Interessenjurisprudenz, vor allem, von ihr ausgehend, aber schon weit über sie hinausweisend Erich Jung, der als erster die wissenschaftliche Erforschung der Rechtstatsächlichkeit mit Gedanken Schopenhauers in Verbindung setzt. Es gehören schließlich auch hierher die ganze phänomenologische Schule bis zur Existenzphilosophie, von der die neueste Staatslehre starke Antriebe empfangen hat, der Personalismus und wohl auch die Rehmkesche Grundwissenschaft.

Die meisten dieser philosophischen und rechtsphilosophischen Richtungen sind gewiß ohne den strengen wissenschaftlichen Geist Kants nicht denkbar. Indem sie aber

das „doktrinale Geschäft“, welches der alternde Kant nicht mehr bewältigen konnte, im wesentlichen ausführen unter Ignorierung, jedenfalls aber ohne Fruchtbarmachung der grundsätzlichen Kantischen Unterscheidung der Erscheinung vom Sein an sich selbst sowie seiner Lehre vom durchgängigen Zusammenbestehen der empirischen Notwendigkeit mit der Freiheit der autonomen Wesenheit, gelingt auch ihnen, soweit wir zu sehen vermögen, keine einleuchtende Darstellung des ruhenden Pols der Idee, insbesondere der Idee des Rechts, in der Flucht der Erscheinungen. — Gegenüber den Auswüchsen des Positivismus, des formalistischen Neukantianismus und der hiermit in Verbindung stehenden Strömungen stellen sie die gesunde Reaktion dar. Wir werden am Schlusse unserer Betrachtungen einige wichtige Vertreter dieser immer mehr herrschend werdenden Gedankenrichtungen noch würdigen. Sie gelangen im Allgemeinphilosophischen zur Existenzphilosophie Heideggers, in der Gesellschaftsphilosophie zu Othmar Spann's Ganzheitslehre, und in der Rechts- und Staatsphilosophie zu Smend's Integrationslehre sowie zu den jüngsten in engster Fühlung mit der nationalsozialistischen Rechts- und Staatsauffassung wirkenden Rechtsphilosophen.

Alle diese rechtsphilosophischen Bemühungen, sowohl die auf Kant sich berufenden als auch die anderen, scheinen uns bis in die Gegenwart hinein zwei großen Gefahren nirgends ganz entgangen zu sein: einmal der Gefahr inhaltsleerer Abstraktion, die noch gesteigert wird durch den bezeichneten begrifflichen Charakter der juristischen Dogmatik, und sodann der noch größeren Gefahr willkürlicher, nicht systematischer Intuition. Meist stark in der begrifflichen Analyse, fehlt es ihnen regelmäßig an der Klärung des anschaulichen Materials, auf dem wir alle bewußt oder unbewußt unser Gedankengebäude aufbauen müssen. Weil sie vielfach an der Oberfläche der Rechtstatsächlichkeit haltmachen, sind sie entweder gänzlich metaphysikblind oder huldigen einem willkürlichen Intuitionismus, einer nicht regulierten „Interessenjurisprudenz“. Und soweit auf der anderen Seite die alten Wahrheiten systematischer In-

tuition wieder entdeckt werden, fehlt die innige sachliche Verknüpfung der Idee mit der Rechtstatsächlichkeit und deren klare Durchdringung. Wohl niemand unterscheidet klar die drei Anschauungsgruppen: der empirischen Wirklichkeit, ihrer in der Grundstruktur der Erkenntnis liegenden reinen Formen, und ihres im Bewußtsein zu deutlicher Anschauung zu erhebenden idealen Gehalts.

Nun ist hieran Kant mit seiner geflissentlichen Verdeckung des eigenen genialen Anschauungsgehalts durch begriffliche Konstruktionen nicht ganz unschuldig. Die bedeutsame Hinweisung jedoch, die gerade Kant in seiner Kritik der Urteilskraft für ein Eindringen in die Welt der Ideen (der „Normen“, des „Werts“, des „Zweckes“, der „Ganzheit“) von der Wirklichkeit aus gegeben hat, ist in keiner Weise fruchtbar gemacht worden. Die südwestdeutsche Schule und auch Stammler haben sie wenigstens verwertet, im wesentlichen jedoch nur zu leerer teleologisch-rationalistischer Konstruktion.

### III.

Rudolf Stammler, dem das große Verdienst gebührt, nach der Philosophieblindheit des Positivismus die Rechtsphilosophie für uns wieder entdeckt zu haben, kann als der Vater der jüngst vergangenen, von ihrer beherrschenden Stellung heute immer mehr einbüßenden Epoche gelten. Eine Betrachtung seiner Grundbegriffe ist daher am ehesten geeignet, die heute noch in Zustimmung und ablehnender Reaktion fortwirkende geistige Haltung dieser rechtsphilosophischen Epoche kennenzulernen<sup>1</sup>.

Schon Stammlers Rechtsbegriff ist gar nicht, wie es sein müßte, vom historischen menschlichen Verhalten abgezogen. Vielmehr will er einen Rechtsbegriff als lediglich apriorische Voraussetzung, als „formale Grundrichtung“ jeder rechtlichen Betrachtung konstruieren, unter deutlicher

---

<sup>1</sup> Eine gute und deutliche Zusammenfassung seiner Lehre gibt Stammler in „Wesen des Rechts und der Rechtswissenschaft“, Band I, S. 385 ff., der 1925 im Panverlag erschienenen gesammelten rechtsphilosophischen Abhandlungen.

Hervorkehrung der bei Kant nur in der Anlage vorhandenen Fehler, Aprioritäten auch dort finden zu wollen, wo sie nicht vorhanden sind, sowie das Wesen empirischer Objektbetrachtung zu verkennen. Stammler glaubt, einen solchen Begriff in einer besonderen Art des Wollens gefunden zu haben, welches „unverletzbar, selbtherrlich und verbindend“ sei. Dieser Grundbegriff soll angeblich nichts von wechselndem, veränderlichen Stoffe in sich tragen, sondern lediglich eine formale Art des Erkennens sein<sup>2</sup>. Nun ist in der Tat das Recht, wie alles sich in Zeitaltern und Landschaften entwickelnde menschliche Leben, als ein besonderes Gebiet dieses Lebens auf einem eigentümlichen menschlichen Wollen aufgebaut. Dieses eigentümliche Wollen ist aber gerade der Inhalt des Rechts, seine besondere Qualität. In ihm finden wir das rechtliche Urphänomen. Es ist das ursprüngliche Bestreben, alles Leiden von uns abzuwehren, das wir uns durch andere zugefügt glauben, und zwar durch unzählige verschiedene, uns gerade als zweckmäßig erscheinende Mittel. Auf diesem Bestreben beruht alsdann alles Weitere, nämlich die methodische Abgrenzung und Sicherung der Rechtssphären des einzelnen und der ihn schützenden Gemeinschaft, das Gewohnheitsrecht, das ganze juristisch geregelte Leben, aber auch die Aufstellung und Befolgung von Sitteregeln und alles grundsätzlich taktvolle Verhalten.

Wir stimmen also Binder<sup>3</sup> zu, der feststellt, daß der Stammlersche Begriff des verbindenden Wollens keine apriorische Bewußtseinsfunktion, sondern selber ein empirischer Begriff ist. Das Fehlerhafte der Konstruktion liegt darin, daß er einige Elemente des empirischen Rechtslebens herausgreift, in dem Wahne, sie enthielten angebliche „unveränderliche reine Formen des einheitlichen Ordners des Bewußtseins“, und zwar eben die rechtlichen Formen dieses Ordners. Gewiß gehören die „Unverletzbarkeit“ und die „Verbindung“, anschaulich gesprochen: die Bindung von

<sup>2</sup> Vgl. I. c., Bd. II, S. 1 ff., Begriff und Bedeutung der Rechtsphilosophie.

<sup>3</sup> Binder, Rechtsbegriff und Rechtsidee, Leipzig 1915.

Gesetzgeber und Gesetzunterworfenen an ein Rechtsgebot zum Zwecke friedlichen Gemeinschaftslebens, zu den zahlreichen Mitteln der Unrechtsabwehr in dem dargelegten Sinne; ebenso auch das, was Stammler als die Selbstherrlichkeit bezeichnet und womit er offenbar das Bestreben meint, zur Legalität zu zwingen und dem Rechtsunterworfenen Verstöße gegen die Satzung tunlichst unmöglich zu machen. Dieses Bestreben offenbart sich gegen Stammers Meinung, welcher der Sitte Selbstherrlichkeit abspricht, ebenso in der Aufstellung von Sitteregeln, ja auch in der gesellschaftlichen Verwerfung taktlosen Verhaltens, mit dem Ziel, den dagegen Verstößenden gesellschaftlich zu ächten, weshalb eben die Sitte und der Takt mit zu den Rechtserscheinungen im weiteren Sinne gehören und sich ganz anders, nämlich lediglich durch das Fehlen und die Entbehrlichkeit juristischer Zwangsorganisation von dem juristisch geregelten Rechtsleben im engeren Sinne unterscheiden. Hierauf werden wir nach Klarlegung einer aus Schopenhauer zu gewinnenden wirklichkeits- und wesensnahen Methodik noch näher eingehen.

Ist es sehr bedauerlich, daß dieser durch Charakter und Intellekt gleich ausgezeichnete Mann den Rechtsbegriff als einen Begriff vom wirklichen, „wirkenden“ Rechtsleben verkennt, so ist es noch betrüblicher zu sehen, wie er den von ihm wieder zu Ehren gebrachten *Autonomiegedanken* Kants, anstatt seine so überaus lebendige, ja überhaupt Leben im höchsten geistigen und religiösen Sinne bedeutende Kraft zu entwickeln und Ursprung, Wesen, Wert und Ziel dieser Kraft in deutlichen philosophischen Begriffen der Vernunft einleuchtend zu machen, — wie er diesen Gedanken in Begriffe auflöst, welche ohne diese lebendige Erfüllung nichts sind als trockene und tote, wesenslose Formalbegriffe. Oder was vermag das „Gesetz des Willens, das reine Wollen, die Gemeinschaft frei wollender Menschen“ dem metaphysischen Bedürfnis zu bieten, wenn nicht von ganz anderer Seite her ein lebendiger Gehalt in sie hineingelegt wird, der an sich in ihnen nicht anzutreffen ist?

Stammlers Wille zum Richtigen bleibt im leeren Begriff stecken, was notwendig auf der anderen Seite ein Unterlassen rationaler Klärung des irrationalen Wollens zur Folge hat. Gerade diese Klärung aber ist die entscheidende Aufgabe.

Bei Stammler ist, wie bei den meisten Nachfolgern Kants, das Bemühen des großen Philosophen nach Befreiung vom Zwange der bloß empirischen Triebfedern zur Entleerung von jedem Gehalt, nicht nur von allem empirischen im Sinne von naturhaft-sinnlichem, sondern wohl gemerkt auch von allem idealen Gehalt geworden. Das jeder Philosophie eigene Streben nach Rationalisierung des irrationalen Wesentlichen wurde — wie sich dies am deutlichsten bei Hegel zeigte — zum einseitigen Rationalismus. Dieser löst den abgeleiteten Begriff als solchen nicht nur vom Mutterboden äußerer und innerer Anschauung der Phänomene, sondern erst recht auch von der Intuition, die durch alle Erfahrung hindurch die von Kant geforderte Überwindung des Zwanges der Natur und die Ergreifung des Wesenhaften enthält. Da wir vom Unerfahrenen niemals etwas wissen können, ist auch diese Intuition, auf deren Wesen wir noch zurückkommen müssen, sicherlich eine Art der Erfahrung. Sie ist sogar ihre höchste Art. — Der Rationalismus aber erwartet von seinem losgelösten unfruchtbaren Begriffsgerippe vergeblich die Wunder, welche lebendige Erkenntnis und lebendiger Geist allein vollbringen können.

Die unzulässige Gleichsetzung von Wirklichkeit des wirkenden Phänomens mit Inhaltlichkeit überhaupt, die zur Eliminierung des zeitlosen Gehalts, also des eigentlichen Lebens führt, findet man leider auf Schritt und Tritt in der gesamten Kantnachfolge. Nur ein scheinbarer Ersatz wird alsdann in dem in seiner eigentlichen wichtigen Bedeutung verkannten „Begriff“ gefunden. Die bewußte Hinwendung zum Rationalismus konnte bei Hegel und seinen Nachfolgern zum Teil wohl deshalb so erfolgreich sein, weil der Leser den Begriff, der gar nicht mehr prätendierte, ein Formalbegriff zu sein, also, wenn auch unklar, doch

irgend etwas Materiales bezeichnen mußte, mit dem in ihm, dem Leser, selber lebenden Inhalt erfüllte. Den Hauptgrund für diesen Erfolg möchten wir aber darin sehen, daß dieses in den Begriff hineinzulegende Leben nichts anderes mehr sein konnte als die Wesenheit, die ewig in den Dingen wirkende Kraft, deren Dynamik im Wirken von Mensch und Natur das Genie Hegels in seiner Dialektik, der angeblichen Eigenbewegung der Begriffe, methodisch und sachlich unrichtig, aber doch in imponierender Systematik dargestellt hat, wobei er besonders auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie auch auf wichtige Wahrheiten hinweisen durfte.

#### IV.

Gegenüber diesem bis auf den heutigen Tag nicht geklärten Gewirre der nachkantischen Philosophie und Rechtsphilosophie ist darauf hinzuweisen, daß allein Schopenhauer zugleich mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und mit intuitiver synthetischer Kraft auf den Fundamenten Kants weitergebaut hat; allerdings nicht im speziellen Gebiete der Rechtsphilosophie. Trotz einiger wichtiger Grundwahrheiten über Recht und Staat im allgemeinen und das Strafrecht im besonderen ist auch bei ihm die systematische Ordnung und Einordnung der Welt des Rechts und ihrer Ideen in das gesamte System des Seins und Wirkens nicht in Angriff genommen, wie denn überhaupt zugestanden werden muß, daß er die gesamte kulturelle Dynamik, weil ihm anderes mehr am Herzen liegt, bewußt vernachlässigt und die hier zweifellos vorliegenden Verdienste Hegels und vor allem Kants ignoriert hat.

Aber auch für Wirklichkeit und Wesen des Rechts sind die in den wissenschaftlichen Formen der nachmittelalterlichen historischen Epoche des Abendlandes bisher von Schopenhauer am klarsten dargelegten Wahrheiten über die Wirklichkeit, das Wesen und die moralische Bedeutung der Welt wieder zu Ehren zu bringen.

Wenn die Welt als „Wirklichkeit“, als unbewußtes Werden in der „Natur“ ebenso wie als Wirken im menschlichen Handeln, für Schopenhauer durch und durch Vor-

stellung unterworfen dem Satze vom Grunde ist, so wäre zunächst diese Wahrheit auf die Wirklichkeit des Rechts anzuwenden. Die Rechtstatsächlichkeit wäre danach durchgehends unterworfen dem Gesetz der Motivation als Unterart des umfassenden Satzes vom Grunde, der die durchgängige Notwendigkeit des gesamten phänomenalen Daseins bezeichnet. Nicht nur die Handlungen der Menschen, welche mit der jeweils geltenden Rechtsordnung im Einklang sind oder aber sich als positives Unrecht gegen sie richten, auch die Entstehung und das Werden dieser Rechtsordnung selber bis zur Aufstellung und Auslegung der Gesetze und dem wissenschaftlichen Aufbau eines rechtsdogmatischen Begriffssystems — alles ist dem gleichen Gesetz notwendiger Motiviertheit unterworfen.

Ist diese Wahrheit von der durchgängigen Determiniertheit der Weltwirklichkeit zwar äußerst bedeutungsvoll und gerade heute immer wieder hervorzuheben gegenüber den neueren Lehren über eine angeblich den Gesetzen der Naturnotwendigkeit nicht unterliegende besondere Kulturwelt, so ist sie doch nicht Schopenhauer allein eigentümlich.

Dagegen ist die Erkenntnis des Wesentlichen dieser Welt als „Wille“, und zwar in der besonderen Methodik Schopenhauers bei der Feststellung und Verdeutlichung des „Willens“ und der Erörterung seiner Freiheit vom Satze vom Grunde, womit er das durchgängige Zusammenbestehen der Notwendigkeit des Weltgeschehens mit seiner Freiheit als Wesensausdruck nachweist, als die eigentliche Grundlehre Schopenhauers zu bezeichnen, welche ihn von allen anderen Philosophen unterscheidet. Es muß diese Lehre und die eng mit ihr verknüpfte Lehre von den „Ideen“ als den unmittelbaren Abbildern, den adäquaten Objektitäten dieses Willens, für unsere Zwecke hier noch kurz dargelegt werden, um ihre Fruchtbarkeit für rechtsphilosophische Betrachtungen zu erweisen.

Schopenhauer geht bekanntlich davon aus, daß eben dasjenige, was in der äußeren Natur hinter der Kette ihrer Ursachen und Wirkungen als verborgene Naturkraft, Elektrizität, Schwere und so fort wirkt, im Menschen als Wille

auftritt. Ist nun diese verborgene Kraft überall und in allem der gleiche Wille, will er überall nichts als Leben, Dasein, so will er doch auch überall eine ganz bestimmte, eigentümliche Art des Daseins. Diese eigentümliche Art des Daseins ergibt für Schopenhauer eine Vielheit von Willensstufen, welche von der anorganischen Materie bis hinauf zum Menschen auf immer deutlicherer, hellerer Stufe den einen Willen darstellen.

Wir wollen hierbei festhalten, daß auch für Schopenhauer dieser sich auf vielen Stufen objektivierende Wille immer nur die der Erscheinung zugekehrte Seite des Wesens, nicht das Ding an sich selbst in absoluter Bedeutung ist. Unter „Wesen“ wollen wir hier und im folgenden das Ding an sich in seiner absoluten, nicht nur der Erscheinungsseite der Welt zugekehrten Bedeutung verstehen, jenes auch von Schopenhauer anerkannte schlechthin transzendente „X“, das hinter dem *Nolle* wie dem *Velle* steht sowie hinter jeder auch nur latenten Möglichkeit zu beidem<sup>4</sup>. Da nun, wo jenes Wesen Dasein, Leben will, wo es als Wille sich bejaht, muß es eingehen in die Formen des Lebens, Raum, Zeit und Kausalität, muß es zunächst schon als Vielheit auf verschiedenen Stufen dasein, kann nur von sich selber zehren, im Kampfe mit sich selber bestehen. Dieser Kampf entscheidet darüber, welche von den verschiedenen eigentümlichen Willensausprägungen des Wesens sich hier und da an der Materie verwirklichen.

Nun lehrt Schopenhauer weiter, daß zwar die reine Ausprägung des „Willens“ auf einer seiner eigentümlichen Stufen niemals wirklich werden kann, daß aber doch im menschlichen Erkenntnisvermögen sich die Fähigkeit vorfindet zu klarer bildlicher Anschauung der vollkommenen Ausprägung einer eigentümlichen Willensstufe. Diese „Intuition“, welche das wirklich gewordene Bild umbildet zu dem Bilde, das die verborgene Kraft „eigentlich“ gewollt hat, ist die Fähigkeit zu klarer Anschauung der Idee der Erscheinung. Wir werden im Fortgange dieser Betrachtung

<sup>4</sup> Schopenhauers „Wille“ als relatives Ding an sich ist genau genommen diese latente Möglichkeit zum *Nolle* und *Velle*.

tung das Wort „Idee“ allein in diesem Sinne der Platonischen Idee, wie Schopenhauer sie deutet, verwenden.

Zur Kritik der nur teleologischen Kulturbetrachtung sei hier sogleich darauf hingewiesen, daß alle zeitlichen menschlichen Zielvorstellungen auf dieses „eigentliche Ziel“ der verborgenen Kraft, das wir als „Idee“ im Bilde auffassen, zurückgehen. Hierbei ist eine vollständige geistige Durchdringung auch aller zeitlichen Zielvorstellungen Voraussetzung für die Auffassung der Idee. In diesem Sinne fanden wir in der Bewußtmachung der Gesamtheit der Ziele oder Zwecke, nicht nur der bewußten, sondern auch der unbewußten Natur, die erwähnte bedeutsame Hinweisung von Kants Kritik der Urteilskraft, welche ihre klärende Ergänzung aber erst in Schopenhauers Teleologie der „Welt als Wille und Vorstellung“ (Bd. I, § 28, und II, 2, Kap. 26) findet.

Alle diese zeitlichen Zielvorstellungen verhalten sich aber zur Idee, die wir auch als das Ziel schlechtweg bezeichnen können, wie Zeit zu Ewigkeit, Wirklichkeit zu Wesen. Wir müssen sogar die Idee im Sinne Schopenhauers als dem Wesen noch näherstehend auffassen als den Willen selbst, da wo er nichts als Wille zum Leben, also im Stande seiner Bejahung ist. Prägt der Wille sich in der Erscheinung, die weiter nichts ist als Wille zum Leben von der Vorstellungsseite her gesehen, als solcher Wille zum Leben durchaus rein aus, so müssen wir in der Idee ein durch die klarste Erkenntnis, nämlich durch die alle andere Erkenntnis umfassende intuitive Erkenntnis uns zugängliches Abbild des Willens sehen, wie er gerade da ist, wo er nicht nur Erscheinung ergreifen, leben will, nicht nur diese Welt der Wirklichkeit, sondern auch über sie hinaus will, dem Wesen wieder mehr zugekehrt, Wille schlechtweg ist, die Möglichkeit zum Nichtwollen der Lebenswirklichkeit in sich bergend<sup>4a</sup>.

---

<sup>4a</sup> Wenn wir hier ausdrücklich die Idee näher an das eigentliche Wesen stellen als den reinen Willen zum Leben, so sind wir uns darüber klar, daß dies nicht ganz mit der Systematik Schopenhauers im ersten Bande seines Hauptwerks übereinstimmt, wo Wille zum Leben und Ding

Dieses Abbild ist zwar von der Erscheinung her gewonnen, und es ergibt sich wegen des notwendig verschiedenen Ausgangspunktes in der Erscheinungswelt eine Vielheit von Ideen, welche auch die Erscheinungsform des Objektseins beibehalten. Die Ideen wenden sich aber wieder von der motivierten zeitlichen Erscheinung fort zur Ewigkeit und Einheit des Wesens hin, dem die umfassendste Idee also am nächsten stehen muß.

Es müßte hiernach das deutliche Abbild des Willens auf seiner umfassendsten Stufe, also die Betrachtung der Idee des Menschen, die Erkenntnis dem eigentlichen Wesen der Welt am nächsten bringen. Hier in der umfassendsten Idee müßte das Wesen in seiner umfassenden Einheit am ehesten geahnt werden.

Wollen wir nun diese Lehre von der Welt als Wille und von der adäquaten Objektivität dieses Willens in den Ideen auf die Rechtstatsächlichkeit anwenden, so ergibt sich, daß wir in Schopenhauers Werk eine Idee der Rechtstatsächlichkeit, die wir einfach zu übernehmen hätten, allerdings nicht vorfinden. Ist aber die ganze wirkliche Welt, wie sie einerseits durch und durch Vorstellung ist, andererseits durch und durch Wille, der sogar den Primat vor der Vorstellung hat, so dürfen wir nicht nur, sondern müssen wir folgerichtig davon ausgehen, daß nicht nur in der Bildung der einzelnen menschlichen Gestalt, nicht nur in der Formung außermenschlichen Materials durch menschliche Kräfte für menschliche Zwecke in Wirtschaft und Kunst, sondern ebenso auch in der bewußten und unbewußten Formung aller menschlichen Tätigkeit

---

an sich fast identifiziert sind und die Idee durchaus zwischen diesen „Willen“ und die Erscheinung gesetzt ist. Wir glauben jedoch, daß gerade unsere Formulierung Schopenhauers Intention deutlicher heraushebt, als seine eigene ursprüngliche Systematik . . . — . . . Es stehen sich also gegenüber auf der einen Seite der „Wille“ als latente Möglichkeit zum Velle und Nolle mit seinen adäquaten Abbildern, den „Ideen“, also das relative Ding an sich, und auf der anderen Seite die Erscheinungswelt, welche identisch ist mit dem Willen im Stande seiner Bejahung, jedoch in ihren höchsten Erscheinungen wieder zu den Ideen und zur Verneinung hin „umkehrt“.

selbst nach dem Umfange und dem Inhalt der Macht des einzelnen und der Gemeinschaft über die Materie, verborgene Kraft, eigentümlicher menschlicher Wille wirksam ist, den wir als Idee aufzufassen vermögen.

Wir können hier in diesem Zusammenhange nur andeuten, daß es sich im Rechtsleben, wie auch sonst, nicht nur um Leben aufbauende, sondern auch um Leben zerstörende, dämonische Kräfte handelt. Ebenso wie elementare Gewalten unvollkommene und im organischen Leben sublimierte Willensstufen darstellen, so müssen wir auch die zerstörenden Kräfte, die in der Vergewaltigung fremden Lebens nur ihren eigenen „Belangen“ zum „Recht“ zu verhelfen meinen, auffassen als eine niedrige, unvollkommene Stufe der höchsten in der Rechtstatsächlichkeit zur Vollendung strebenden Idee, der Idee der Gerechtigkeit. Da alles menschliche Leben Gemeinschaftsleben ist und die Rechtstatsächlichkeit die Inhalte alles sonstigen menschlichen Lebens zur Voraussetzung hat (s. oben S. 51!), so dürfen wir die Gerechtigkeit, soweit sie im Leben Gestalt gewinnt, als Wille zum Leben erscheint, die höchste Stufe der Bejahung des Willens nennen, deren adäquate Objektivität, wie jede Idee schon über das Leben hinausweisend, unter allen weltbejahenden Ideen am deutlichsten das ewige Wesen offenbart. Diese Stufe führt unmittelbar zur „Verneinung“, sobald die Einsicht hinzutritt, daß auch dieses moralisch höchste Streben zwar im Leben möglichst rein auszuformen ist, aber im Leben, also im Stande der Bejahung, sein eigentliches „Ziel“ niemals erreicht. Eben weil auf dieser Stufe alles Leben bejaht wird, sublimiert diese Idee die ebenfalls, aber blind und unvollkommen bejahenden Kräfte aller Grade von Unrecht sowie die nur subjektive Unrechtsabwehr und das bloße Ordnungs- und Sicherheitsstreben.

Auch Schopenhauer sah übrigens nicht lediglich in der einzelnen menschlichen Gestalt die Idee. Er betont, daß im Menschen sowohl sein Individualcharakter wie auch sein Gattungscharakter Wirksamkeit entfalten (Welt I, § 28, S. 188, und § 45, S. 265 der Deussenschen Ausgabe).

Die Anschauung des Gattungscharakters setzt dabei Betrachtung einer Vielheit voraus. Im wesentlichen allerdings hat Schopenhauer — wohl auf Grund seines auf der Antike fußenden plastischen Ideals — die Idee in der Vielheit, vor allem in der bewegten Vielheit, also die Dynamik des rechtlichen und kulturellen Geschehens und die Kräfte, welche hier zugrunde liegen, weniger beachtet. Das Wesentliche dieses Geschehens und überhaupt die Erkenntnis „richtiger“ dem Wesen adäquater Handlung läßt sich intuitiv nur im bewegten Bilde erfassen, was Schopenhauer ferner liegt<sup>5</sup>.

Da die Tatsächlichkeit des Rechts Maß und Art allen Wirkens ist, betrachtet von der Seite der Einordnung des einzelnen Wirkens in die Wirkensgesamtheit, und da ein Wirken, daß sich nicht aus der Gemeinschaft heraus in die Gemeinschaft hinein vollzieht, undenkbar ist, so muß sich der Reflex hiervon auch auf der Willensseite feststellen lassen. Es würde sogar in allen verborgenen Kräften, allen Stufen des Willens, die in ihrer Wesenheit als Idee faßbar sind, auf unterster Stufe allerdings gänzlich un-  
aufgehellt und im Keim, eine rechtliche Komponente zu erkennen sein.

Überall nämlich zeigt der Wille, der am deutlichsten im Menschen zutage tritt und hier als bestimmte Eigenschaft nicht nur des Individuums, sondern auch der gesamten Gattung Mensch, aber auch einer Rasse, eines Standes oder einer sonstigen nach bestimmten übereinstimmenden äußeren Merkmalen zu charakterisierenden Gruppe erscheint<sup>5a</sup>, — überall zeigt der Wille eine bestimmte Richtung auch hinsichtlich der Art und des Maßes des Zusammen- und Miteinanderwirkens. Es ist also keineswegs so, daß die verschiedenen Ideen, welche in der Rechtstatsächlichkeit ihre Wirksamkeit entfalten, etwa nach Art räumlicher

---

<sup>5</sup> Vgl. aber l. c. S. 264 oben, wo der vollständige Ausdruck menschlichen (und tierischen) Wesens in der bewegten Handlung erblickt wird und eine Beziehung auf die Zeit erhält.

<sup>5a</sup> Vgl. hierzu die Ergänzung von Schopenhauers Auffassung der Idee durch M o c k r a u e r im XIV. Jahrb., S. 74 ff., insbes. S. 89 ff.

Gegenstände neben die übrigen Ideen zu setzen seien. Wohl aber sind wir berechtigt, ebenso wie wir die eine gleiche Wirklichkeit auch als Rechtswirklichkeit betrachten, die ihr zugrunde liegenden Kräfte auch einmal hinsichtlich des Maßes und der Art des Gegen- und Miteinanderwirkens als „Idee“ aufzufassen. Es dürfte hiernach deutlich sein, daß diese Ideen des Rechtslebens, die wie alle Ideen durchgängig bestimmte anschauliche Bilder sind, wenn sie Art und Maß der Entfaltung aller eigentümlichen Willensstufen in der Wirklichkeit innerhalb der Gesamtheit der Entfaltung des Willens in der Wirklichkeit zur Darstellung bringen sollen, niemals zu lösen sind von der Betrachtung dieser eigentümlichen Entfaltung an sich selbst, so wie sie uns aus der Ideenlehre Schopenhauers vertraut ist. Um nur ein Beispiel zu nennen, so wird in der Idee eines Menschen die Anschauung einseitiger Stärke und Kühnheit in der Intuition des Gesamtzusammenhanges seines Wirkens häufig die Richtung zum Unrecht gegen andere, Nachgiebigkeit und Schwäche eine solche zum Unrecht gegen sich selbst annehmen.

Alle diese Ideen in ihrer eigentümlichen Vollkommenheit zeigen auch auf niederen Stufen etwas an, was im Grunde nicht nur Leben will, sondern schon über Leben und Leiden hinausweist. Eine nur sehr schwache begriffliche Nachzeichnung des Bildes der Idee der Gerechtigkeit würde jedoch zu berichten haben von der vollkommensten Entfaltung alles eigentümlichen Lebens zu einer Einheit des Zusammen- und Miteinanderwirkens, die in ihrer vollständigen Harmonie der harmonischen Einheit des Wesens an sich der Welt entspricht.

Schopenhauers Lehre von der Verneinung des Willens, in der die moralische Bedeutung der Welt beruht, trifft nach dem Dargelegten ohne weiteres auch auf die Welt des Rechts zu. Die Gestaltung der Wirklichkeit nämlich nach der über die Wirklichkeit hinausweisenden Idee befindet sich immer schon auf dem Wege zur Verneinung des Willens. Die Gestaltung der Gerechtigkeitsidee muß also am unmittelbarsten dorthin führen. Schopenhauer

deutet dies an, wenn er darauf hinweist, daß der letzte und höchste Gang nicht von in der Entwicklung zurückgebliebenen, sondern nur von voll entfaltetten Persönlichkeiten erwartet werden kann. Das Streben nach Gerechtigkeit ist nicht etwa einer vom rechten Pfade abführenden Sackgasse zu vergleichen, sondern dem Zuschreiten auf eine nicht zu umgehende Station auf dem Wege zum Heil. Schopenhauer selber weist auch ausdrücklich darauf hin, wie die gewissenhafte Einhaltung gerechten Wandels fast unmerklich übergeht in Askese und Heiligkeit (Welt I, § 66, S. 438 der Deussenschen Ausgabe).

Die Betrachtung der Rechtstatsächlichkeit nicht mehr nur als Ausdruck des Willens zum Leben, als Innenseite des motivierten positiven Rechtsgeschehens, sondern als Ausdruck des sich im Menschen seines eigenen Wesens bewußt werdenden Willens im Wissen dessen, was dieser Wille „eigentlich“ will, die Betrachtung der Idee der Rechtstatsächlichkeit also führt uns bereits zur Verneinung. Diese Betrachtung leitet unmittelbar über zum Handeln, zur Gestaltung der Wirklichkeit nach der Idee. Hier wird wirklich ein Außerzeitliches zum Motiv für zeitliches Geschehen.

Wenn wir unter „Geist“ alles auf dem Wesen der Welt Beruhende verstehen, so können wir in diesem Sinne die nach erkenntnismäßiger Durchdringung der Rechtstatsächlichkeit mögliche Gestaltung des Rechts nach der Idee als Gestaltung des nur naturhaften Lebens zu einem Leben im Geiste ansehen. Wir erinnern hierbei daran, daß auch Schopenhauer die Handlungen des künstlerischen Gestaltens und Genießens als vorübergehende Aufhebung des Willens, also als Station zur Verneinung deutet.

## V.

Aus Schopenhauers Grundauffassung ergibt sich hiernach eine Dreigliederung der Methode der Rechtsphilosophie, welche allerdings in einer höheren Einheit zusammenzufassen ist<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Vgl. zum folgenden mein Buch „Rechtsphilosophie, die Erkenntnis von Rechtswirklichkeit, Rechtsidee und gerechter Lebensgestal-

Nur für die Erkenntnis der Rechtswirklichkeit wird eine der Naturwissenschaft ähnliche Methode anzuwenden sein: die Erklärung der Rechtsercheinungen aus ihren Motiven, den Willens- und Bewußtseinslagen einerseits und den Gesellschaftslagen andererseits (Welt als Vorstellung, erste Betrachtung). Dagegen gilt für die Erkenntnis dessen, was wesentlich, der Idee nach, Recht und Unrecht ist, eine ganz andere, wirklich systematisch auf das Rechtsgebiet anzuwendende Methode, die intuitive Methode, wie sie Schopenhauer im 2. und 3. Buch seines Hauptwerkes in der Betrachtung der Welt als Objektivation des Willens und der Möglichkeit einer Vorstellung unabhängig vom Satze vom Grunde vorgebildet hat. Schließlich kann sich die Formung des Rechts sowie die Erkenntnis gerechter Lebensgestaltung keineswegs auf die Anwendung des Satzes vom Grunde beschränken. Die Methode des Messens der Rechtswirklichkeit an der Idee wird hier in mehr oder weniger klarer Bewußtheit stets befolgt<sup>7</sup>.

Für die Formung des Rechtes praktisch werden, können allerdings sowohl die Intuition als auch die „Wertung“ der Rechtswirklichkeit am Maßstabe der Idee erst durch Hereinnahme von Intuition und Wertung in den Prozeß der Motivation. Darüber hinaus darf nicht verkannt werden, daß sogar theoretisch die zu gestaltenden Ziele und unsere Art des Messens an der Idee im einzelnen unserem naturnotwendig gegebenen Charakter entspringen. Nicht nur die Rechtsphilosophie, die gesamte Philosophie des Menschen ist an den Menschen gebunden.

Je größer aber die Klarheit der Erkenntnis, das „Übergewicht des Intellekts über den Willen“ ist, um so mehr werden Ziel und Idee in Theorie und Praxis die „richtigen“ sein können, nämlich Ziel und Idee, welche angemessen sind der noch hinter dem sinnhaft verstrickten Substrat unserer natürlichen Erscheinung in der Welt des „Ansich“ zu den-

---

tung“, Cotta, 1931; sowie die von Stammlers Grundsätzen ausgehende Besprechung dieses Buchs im XIX. Jahrb. d. Schop.-Ges., S. 350—361.

<sup>7</sup> Vgl. meine „Leitgedanken zu einer systematischen Rechtsphilosophie nach Schopenhauer“; XIV. Jahrb. d. Schop.-Ges., S. 123.

kenden „autonomen“, „selbsteigenen“ Wesenheit der eigenen Persönlichkeit. — Dies ist die große Mission des erkennenden Bewußtseins, das natürliche Leben selbst seines bloß naturhaften Charakters zu entkleiden und es zu einer Inkarnation des „Geistes“ zu gestalten.

So finden wir die Synthesis in der durch das Bewußtsein hindurchgehenden Natur, menschlichem Wesen entsprechend und auf der Idee des Menschen beruhend.

Demgemäß muß jede Beurteilung oder Normsetzung, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben will, zuvor eine präzise Erkenntnis sowohl der Wirklichkeit als auch der Idee der zu beurteilenden Erscheinung haben. Ohne menschliches Bewußtsein, in welchem Natur erst sich selbst erkennt, gibt es allerdings keine „Wertung“. Der Mensch „vergeistigt“ jedoch alles, Werke der Kultur ebenso wie Werke der unbewußten Natur, welche z. B. ästhetisch oder nach dem Grade der „reinen“ Darstellung eines chemischen Elementes beurteilt und gewertet werden.

So finden wir eine dreifache Stufenfolge der Erkenntnis, deren einzelne Stufen stets einen und denselben Gegenstand betrachtend, organisch auseinander hervorzunehmen: die Erklärung der Welt aus dem Satze vom Grunde, die Erkenntnis der gleichen Welt ihrem Wesen nach als Kampf zwischen bestimmt abgestuften höheren und niederen Ideen, und schließlich die Erkenntnis des Sinnes des Weltwerdens als eines moralischen, eines Hinstrebens zu den höheren, schließlich zur höchsten Idee.

Wenn wir hier die sehr treffende Terminologie der Personalisten gebrauchen dürfen, so führt diese noch in das Reich der Erkenntnis fallende „Sanktion“ der als umfassender und höher, also als erstrebenswert erkannten Ideen, in Verbindung mit einer ausreichenden Erkenntnis der Idee der eigenen Persönlichkeit, wenn die Sanktion stark genug ist, zur „Introzeption“, zur Aufnahme in den Willen, zur Klärung und Entfaltung der eigenen Persönlichkeit<sup>8</sup>. Hier wird also die Idee wirklich Motiv. Das „Reich

<sup>8</sup> Vgl. den Aufsatz von William Stern: Theorie und Wirklichkeit als metaphysisches Problem. XIX. Jahrb. d. Schop.-Ges., S. 32.

des Sollens“, von dem nach der neueren Philosophie und Rechtsphilosophie angeblich keinerlei Verbindung hinführt zum „Wollen“, können wir sinnvoll umdeuten als das allem Wollen immanente, im Zeitlichen nie erreichbare Streben nach Verwirklichung der anschaulich klar und durchgängig bestimmt, nicht begrifflich abstrakt aufzufassenden Idee. Ein solches „Sollen“ bildet also geradezu die Brücke zwischen dem naturhaft blinden Wollen und einem geläuterten, im menschlichen Bewußtsein zur Erkenntnis seines eigenen „Wesens“ gelangten Wollen.

Eine umfassende Methode der Rechtsphilosophie kann daher niemals eine naturwissenschaftliche im üblichen Sinne sein, welche nur der Erklärung des Werdens in der unbewußten Natur angemessen ist. Wohl aber ist sie eine natürliche Methode, weil die Natur von Mensch und Welt, sowohl nach der phänomenalen Seite, der *natura naturata*, als auch nach der idealen Seite, der *natura naturans*, ihr zugrunde liegt, und weiter, weil sie jede Hypostase der nur abgeleiteten begrifflichen Sphäre, der ratio, streng vermeiden muß.

Demgegenüber ist der Weg der neueren Rechtsphilosophie im großen und ganzen der allgemeinen Tendenz unserer Fachwissenschaften gefolgt, sich einzukapseln, die eigene Methode zu entwickeln und die Verbindung mit der lebendigen Wirklichkeit immer mehr einzubüßen. Gerade für die Rechtswissenschaft mußten diese auf die Spitze getriebenen Prinzipien verheerende Wirkungen im Gefolge haben. Ich führe zu einem großen Teil die sogenannte Vertrauenskrise in der Justiz auf diese vorangegangene Entwicklung der Rechtswissenschaft zurück.

Vor allem ist es die unter der Führung Rickerts wieder aufgenommene, von Schopenhauer<sup>9</sup> mit grimmigem Hohn bekämpfte alte Leibnizische Abtrennung einer besonderen geistigen Welt von der materiellen Welt in der Form des Dogmas einer grundsätzlichen Verschiedenheit naturwissenschaftlicher und „geisteswissenschaftlicher“ Betrachtungsweise, welche Stammler und der neueren Rechts-

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Parerga, Bd. II, Kap. 6, § 74, DV, 111.

wissenschaft den Weg zu einem besonderen „juristischen Denken“ gewiesen haben. Man will geradezu unübersteigbare Schranken aufrichten zwischen der Art, wie Natur zu betrachten sei, und der Erkenntnis kulturellen Geschehens. Die Kultur selbst wird ein besonderes Reich des Geistes, des Telos, das ohne Beziehung zum natürlichen Werden in einer abstrakt-begrifflichen Sphäre steckenbleibt, niemals anschaulich oder gar intuitiv aufgefaßt wird.

Die Lehre von der „Eigengesetzlichkeit“ der teleologischen Wissenschaft besitzt nämlich auf der anderen Seite eine zu wenig spezifizierte Kenntnis der verschiedenartigen, rein formalen, anschaulichen oder intuitiven, ursprünglichen Anschauungsweisen, von welchen Begriffe sich abziehen lassen. Weil aber menschliche Zwecke immer in einer der vielen, allem menschlichen Handeln zugrunde liegenden Kräfte oder Ideen wurzeln und jeweils auf einzelne anschaulich darstellbare Ziele sich richten, ergibt sich für den Leser, der unwillkürlich das abstrakte Spiel der Zwecke auf seine reale Grundlage zurückführt, eine gewisse Scheinbarkeit dieser Art von Methodik, welcher eine Systematik, ja überhaupt jede genaue Betrachtung des wirklichen Aufbaus der Welt der Ideen gänzlich fehlt. Daher rührt die abstrakte Leere und Farblosigkeit der konstruierten Begriffe von „richtigem Recht“ u. a., welche eben der Leser erst mit Leben zu erfüllen hat.

Der Erfolg solcher rein begrifflichen Konstruktionen ist eine abstrakte Unverständlichkeit gerade derjenigen Welt, welche als die geistige gepriesen wird; insbesondere ist die Besiegelung der Volksfremdheit und Naturentbundenheit der Rechtswissenschaft und des Rechts dadurch unabweichlich geworden.

Demgegenüber wird, von den letzten Fundamenten des Seins ausgehend, Bresche zu schlagen sein in eine für das wissenschaftliche Denken im wahrsten Sinne lebensgefährliche Übersteigerung und falsche Anwendung des Prinzips der Spezifikation bis zur Abtrennung des Geistes vom Leben. Indem, Schopenhauer folgend, nach Kantischem Grundsatz dem Prinzip der Homogenität in gleicher Weise zum Rechte

verholfen wird, ist der Rechtsphilosophie und den Fundamenten der Rechtswissenschaft ihr natürlicher Ort im Gesamtsystem menschlichen Wissens zu geben.

Die Welt des „Geistes“ als die Welt der höheren und niederen Ideen durchdringt alles. Sie ist in allem, in der unbewußten und in der bewußten Natur.

Nur wenn unter Absehen von jeder Hypostase der rationalen Welt dem Begriff seine natürliche abgeleitete Funktion belassen wird und auf intuitive Weise die reine, natürliche Idee der Gerechtigkeit in der Natur des Menschen aufgefunden und alsdann erst so genau wie irgend erreichbar im Begriff fixiert wird, ist es möglich, nachdrücklichst zum Bewußtsein zu bringen, was Kant meinte, als er ausrief: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Zweck mehr, daß Menschen weiter auf Erden leben.“

Es kommt auf den Menschen und sein wesentliches Sein an. Die „bewußte Ordnung der Dinge“ nach der natürlichen Idee des Menschen ist Telos, Aufgabe, welche aber wie alles Geschehen nur erreicht und vollendet wird, soweit das ewige, eherner Gesetz der Notwendigkeit es zuläßt, nach welchem alle, auch wir Menschen, nicht nur die unbewußte Natur, „unseres Daseins Kreise vollenden“ müssen. Auch der Jurist und der Gesetzgeber können sich dem nicht entziehen. Es ist schwer, aber unbedingt erforderlich, es sich einmal restlos klarzumachen, wie auch unser eigenes strebendes Bemühen jenen ewigen, ehernen Gesetzen folgt und dennoch strebendes Bemühen bleibt, nicht Quietismus wird. Solche Erkenntnis macht bescheiden, aber nicht minder tätig. — Aus ihr erwächst weiterhin die Einsicht, daß es schlechterdings keine Betrachtungsweise menschlichen Handelns gibt, welche mit der kausalen, motivierenden Erklärung in Widerspruch geraten könnte. Wie ein Zukünftiges ein Gegenwärtiges soll bestimmen können, wird niemals nachzuweisen sein. In Wahrheit ist es stets nur eine gegenwärtige Vorstellung von Zukünftigem, welche eine dieser Vorstellung nachfolgende, die Verwirklichung des vorgestellten Zieles darstellende oder sie vorbereitende Hand-

lung bestimmt. Gewiß ordnet der Jurist „nach bleibenden Möglichkeiten des Wollens“. Aber dieses Ordnen selber beruht jeweils im einzelnen Falle auf einer ganz bestimmten Bewußtseinslage, Kenntnis von Welt und Menschen und einem mehr oder weniger reinen rechtlichen Wollen, also auf ganz bestimmten Motiven. Wer dies verkennt, reißt die Rechtswissenschaft von ihrer natürlichen Grundlage los, gibt als Gesetzgeber oder Richter sich nicht Rechenschaft über sein eigenes Wollen und Wissen, wird leicht blind gegen das Leben, und unterliegt, wenn nicht ein guter Genius oder Instinkt ihn retten, in seinem abstrakten „juristischen Denken“ der Willkürlichkeit, also dem schlimmsten Laster des Juristen.

Es gibt weiter auch nicht den von Stammler und ähnlich von den Phänomenologen und Ontologen behaupteten Unterschied zwischen einer psychologisch-empirischen Betrachtungsweise einerseits und einer „begrifflichen“ anderseits. Erkenntniskritisch gibt es vielmehr lediglich einmal die wissenschaftliche Betrachtung nach dem Satze vom Grunde und sodann die intuitive Betrachtung, welche die Kräfte, die allen Erscheinungen zugrunde liegen, sympathetisch ergreift, sie als Ideen erschaut und sie alsdann in eine Rangordnung nach ihren mehr oder weniger umfassenden Qualitäten eingliedert, insofern also auch eine systematische Betrachtung genannt werden mag. Das begriffliche Abstrahieren ist jeder Betrachtungsart, sofern das Erkannte fixiert und mitgeteilt werden soll, wesentlich. In der bei Stammler angedeuteten „systematisch-erkenntniskritischen“ Betrachtungsweise als einer rein begrifflichen kann weder eine sich ihrer besonderen Wesenheit, etwa als einer teleologischen Methode, erkenntniskritisch bewußte Methode, noch auch irgendeine Neigung zur Systematik oder gar zur Versenkung in das wesentliche Sein der Phänomene erblickt werden. Da sie sich als eine „rein begriffliche“ Betrachtung darzustellen sucht, welche es außerhalb der reinen Logik nicht geben kann, so muß sie notwendig in weßenlose Begriffskonstruktion und Begriffsspalterei zerfließen.

Gerade an dem Beispiel der oben kurz berührten Abgrenzung von Sitte und Recht wird dies besonders deutlich. Nach Stammler ist das „Recht“, unter welchem er, wie wir gesehen haben, einen Formalbegriff des besonderen juristischen Lebens versteht, ein „unverletzbar selbstherrlich verbindendes Wollen“, während die Sitte nur von „Fall zu Fall“ verknüpft<sup>10</sup>. Es wird dabei zugegeben, daß beide Gebiete herüber- und hinüberwechseln, daß Konventionalregeln Rechtssätze werden können und umgekehrt. Auch muß anerkannt werden, daß Konventionalregeln mitunter ein starkes Zwangsmoment innewohnt. Aber „begrifflich“ sei jedenfalls das Recht allein selbstherrlich und unverletzbar. Warum dies nicht für die gesellschaftlich gleichfalls zwingenden, auch mit dem Anspruch auf Unverletzbarkeit auftretenden Sitteregeln ebenso gelten soll, ist nicht ersichtlich. Unverständlich ist auch, warum jahrhundertealte Sitten, welche z. B. bestimmte Gesellschaftsgruppen, um ihre Eigenart zu wahren und sich aus der Masse herauszuheben, gebildet haben, nur von Fall zu Fall Geltung beanspruchen sollen.

Hier liegt eine doppelte Verwirrung vor. Stammler sucht hier wie sonst mittels seiner rein begrifflichen Methode Unterschiede in angeblichen, vom empirischen Inhalt entblößten, formal-systematischen Merkmalen, abstrahiert aber anderseits von Merkmalen der wirklichen, wirkenden Erscheinung (Zwangsmoment, Dauergeltung). Vom bloßen Phänomen her, welches immer nur ein Abbild der übereinstimmenden und unterscheidenden Merkmale in eben diesem Phänomen liefern kann, will er Unterschiede ganz anderer Art feststellen. Die Unterschiede von Sitte und Recht liegen nun in Wahrheit nur im Phänomen. Im Wesen, wo wirklich grundlegende Unterschiede allein zu suchen sind, sucht Stammler sie gar nicht, weil er schon zuvor vermittelst seiner formal-begrifflichen Methode die Sitte aus der Betrachtung der „Idee“ gänzlich ausgeschieden hat. Hätte Stammler die „richtige Sitte“ ebenso wie das „richtige

<sup>10</sup> Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge von R. Stammler, Charlottenburg, Panverlag 1925, Bd. II, S. 33.

Recht“ in den Kreis seiner Betrachtung gezogen, so wäre ihm die wesentliche Gleichheit von Recht und Sitte zum Bewußtsein gekommen. Wesentliche Unterschiede zwischen den ewigen Kräften („Möglichkeiten des Wollens“), die dem Recht und der Sitte zugrunde liegen, gibt es nämlich nicht. Es bleibt vergebliches Bemühen, sie aufzufinden zu wollen.

Auch empirisch beruhen Sitte und Recht, wie wir gesehen haben, beide auf dem rechtlichen Urphänomen, gehören also zum Begriff des Rechts im weiteren Sinne. Im Tatsächlichen liegt der Unterschied zwischen Recht als juristischer Lebensordnung und Sitte gerade nicht in der Art der zwingenden Unterwerfung danach, daß hier etwa von vornherein und dauernd, dort nur von Fall zu Fall und nach Anerkennung durch den einzelnen Unterwerfung erfolgt. Jede Regel beansprucht Dauergeltung. Ich kann jede mit innerer Zustimmung oder ohne diese befolgen, und in der Befolgung liegt immer die „Anerkennung“, daß ich mich gebunden halte. Der Unterschied zwischen Recht und Sitte liegt viel offener zutage und geht, wie schon angedeutet, einfach dahin, daß die Sitteregeln jeweils Interessen schützen, deren Schutz ohne juristische Zwangsorganisation ausreichend allein schon durch die gesellschaftliche Achtung des nach der Sitte Lebenden und Ächtung des ihr entgegen Handelnden gewährleistet ist. Das Recht als Bestandteil geltender Rechtsordnung ist an dem Schutz durch eine besondere rechtliche Zwangsorganisation zu erkennen und an sonst nichts. Eben wegen dieser Zwangsorganisation wohnt regelmäßig dem Rechtssatz eine dem Grade nach intensivere Zwangswirkung inne. Das Recht schützt Interessen der Person und des Vermögens, die für ein friedliches Zusammenleben in einer Gemeinschaft als besonders wichtig gelten. Die dem Grade nach verstärkte Zwangswirkung ist alles, was der angeblich nur dem Recht eigentümlichen Unverletzbarkeit und Selbstherrlichkeit als tatsächliche Gegebenheit zugrunde liegt.

Es ist deutlich, wie hier durch eine leere Begriffs-konstruktion nur das Phänomen verwirrt wurde, ohne das

Wesentliche, in dem allein Wesensunterschiede zu suchen sind, überhaupt zu berühren. Überdies aber ist in diesem Falle der gesuchte Unterschied im Wesentlichen gerade nicht vorhanden.

Beiden, der Sitteordnung wie der Rechtsordnung, liegen die gleichen Kräfte zugrunde, welche mehr oder minder angenähert an reines, gerechtes Wollen, bestrebt sind, Empfindungen des Unrechts in der Welt möglichst zurückzudrängen, als höchste diejenige Kraft, welche die Handlungen der Menschen mit der reinen, natürlichen Idee der Gerechtigkeit möglichst in Einklang zu bringen sucht.

Während wir bei der Bildung des Rechtsbegriffs nur flüchtig diese Kräfte in der Qualität des rechtlichen Urphänomens (s. oben, S. 57!) zu berühren brauchten als das Bestreben, alles Leiden von uns abzuwehren, das wir uns von anderen zugefügt glauben, und von da aus die empirischen Verhaltensweisen im Rechtsleben am Leitfaden des Gesetzes der Motivation betrachteten —, richten wir jetzt den Blick in die Tiefe, auf die Stufenordnung der das Rechtsleben beherrschenden Kräfte und ihrer idealen „Objektivität“, deren begriffliches Abbild wir aufzufangen suchen.

Diese ewigen Kräfte nun wirken sich in der Welt des Handelns aus als Versuch der Aufhebung des mit dem Leben selber als positive Größe verbundenen Unrechtsleidens, also als eine Negation. Alle auf Zurückdrängung des Unrechts gerichteten Verhaltensweisen sowie die vom Menschen gebildeten Ordnungen des Rechts und der Sitte stellen das zeitliche Phänomen dar, das wir „Recht“ nennen. Wenn kein Unrecht, keine verletzten und verletzenden Menschen wären, würde kein zeitliches Recht sein. Nur in diesem Sinne kann mit Schopenhauer vom zeitlichen Phänomen des Rechts als einer bloßen Negation des Unrechts gesprochen werden.

Ebenso gewiß aber ist es, daß die höchste jener ewigen, dem Rechtsleben zugrunde liegenden Kräfte, welche wir als die Idee des Rechtes erschauen und nachbilden können, in der Idee des Menschen selbst wurzelt und bloße sub-

jektive Unrechtsabwehr sowie bloßes Ordnungs- und Sicherheitsstreben in sich bergend und sich über sie erhebend, in der möglichsten Befriedigung aller, jedem lebenden Wesen angemessenen, wohlverstandenen Lebensbedürfnisse in gleicher Weise, auf die höchste überhaupt denkbare positive Erfüllung des Lebens gerichtet ist. Sie ist positiv führend wirksam bei der Bildung rechtlicher Begriffe und überhaupt in allen Rechtserscheinungen.

Die Lehre von der natürlichen Idee der Gerechtigkeit, welche das Kernstück jeder Rechtsphilosophie sein müßte, ist nun von ganz ausgesprochen moralischem Charakter. Man muß es als das gefährlichste Ergebnis der spezifizierenden Abtrennung eines geistigen Lebens von einem natürlichen Leben und des Haftens in leeren Begriffskonstruktionen bezeichnen, wenn man schlechterdings alles, was mit Recht zusammenhängt, als nur das äußere Verhalten betreffend von der Moral, welche allein die innere Gesinnung etwas angehe, abtrennt. Von hier zur Aufstellung der Gleichung Recht = Macht ist ein gar kleiner Schritt. Gewiß ist die Ordnung des positiven Rechts als solche, soweit sie menschliches Leben durch Regeln und Zwangsmaßnahmen leitet, und sofern man ihr Dasein als bloßer positiver Jurist zunächst einmal voraussetzungslos als gegeben hinnimmt, durchaus heteronom und kümmert sich nicht um die Gesinnung. Aber der Rechtsphilosoph darf sich nicht damit begnügen, die Eigenart der Rechtsordnung zu durchdringen und alles Gesinnungsmäßige, als ihn nichts angehend, unbeachtet in das nicht weiter untersuchte Gebiet des Moralischen zu verweisen. Seine Aufgabe ist es gerade, die autonomen moralischen Antriebe zu betrachten, welche wirksam sind nicht nur bei der Aufstellung von Rechtssätzen durch den Gesetzgeber, bei der Anwendung des Rechts durch den Richter und in der Regierungskunst, sondern in unser aller Tätigkeit, wie sie mehr oder weniger sich rechtspolitisch auswirkt und mittelbar dazu beiträgt, die Rechtsordnung selber zu modifizieren. Hier in der natürlichen Beschaffenheit des Menschen, sofern sie sich in Handlungen äußert, welche die Verteilung der natürlichen Lebens-

sphären der einzelnen zum Gegenstande haben, mögen diese Handlungen mit der geltenden Rechtsordnung übereinstimmen oder in Opposition zu ihr stehen, hier in dem autonomen rechtlichen Charakter des Menschen, dessen bloße Schöpfung die ganze heteronome Rechtsordnung ist, kann allein die natürliche Idee der Gerechtigkeit gefunden werden. Deshalb haben Kant und Schopenhauer recht, wenn sie die Rechtsphilosophie zwar nicht als die eigentliche Ethik, welche die Ideen der Lebensüberwindung betrachtet, aber doch als einen Teil der Morallehre ansehen, weil alles natürliche Recht, nämlich alles gerechte Handeln, moralisch zuzulassen, alles natürliche Unrecht moralisch verwerflich sei. Deshalb auch muß die Rechtsphilosophie ihr Gebiet auf alle Gebiete des Handelns, welche alle ja rechtlich erheblich sein können, ausdehnen, wovon alle Teile der Politik, wie Sozialpolitik, Kulturpolitik und Wirtschaftspolitik, ja Parteipolitik nicht ausgenommen werden können.

Wenn die Gerechtigkeit die Erfüllung der nur intuitiv erkennbaren wesentlichen Idee des Menschen darstellt, deren möglichste Entfaltung im Leben menschlicher Gemeinschaft sie erstrebt, so liegt es im Wesen der Sache, daß Rechtsphilosophie keinen durch abstraktes Denken jedem zugänglichen Zauberschlüssel für die Erkenntnis des jeweils richtigen Rechts, keine methodische Anweisung in diesem Sinne liefern kann. Da es sich um eine proportionale Verteilung von Lebensgütern handelt, kann zwar eine mathematisch präzise Form gewählt werden. Den wesentlichen materialen Gehalt muß aber jeder selber durch eigene Intuition finden. Rechtsphilosophie kann insoweit nur eine Hinleitung zur Erkenntnis eigenen und fremden Wesens, ein sittlicher Appell sein, nur den wohlverstandenen, im Einklang mit der Gesamtheit und nur in diesem Einklang erfüllbaren, wesensgemäßen Interessen im eigenen Handeln ebenso wie im Richten über andere Befriedigung zu gewähren, keine subjektive Willkürlichkeit, sondern das absolut Wesentliche in uns, unsere meist verschüttete realste „Existenz“ zu verwirklichen.

Da es sich um die inhaltliche Erfüllung des natürlichen Lebenskreises handelt, muß nämlich das aufzustellende Prinzip ein materiales und kein nur formales sein. Die falsche Lehre, daß nur ein Formalprinzip möglich sei, beruft sich zu Unrecht auf Kant, der, wenn auch nur im konstruktiven Umriß, ein materiales Prinzip bereits suchte. Außerdem muß dieses Prinzip ein dynamisches sein, denn das natürliche Recht ist nicht nur das Recht, „das mit uns geboren ist“, sondern es entwickelt sich auch ständig mit uns.

Indem wir die „wohlverstandenen“ Bedürfnisse als diejenigen Bedürfnisse fassen, welche auf die Inkarnation der autonomen geistigen Wesenheit gerichtet sind, gelingt es mittels dieses Begriffs als gerechtes oder natürliches Eigentum denjenigen Boden und diejenige Nahrung für Körper und Geist und als gerechtes oder natürliches Betätigungs- und Arbeitsfeld dasjenige Schaffensgebiet festzustellen, welche zur Entfaltung der autonomen Wesenheit in der Wirklichkeit unabweislich notwendig sind, aber auch ausreichen. Natürliches Eigentum und natürliche Arbeit stellen die notwendigen Befriedigungsmittel dar, welche den wohlverstandenen Bedürfnissen zugeordnet sind. Da zu jeder Zeit und an jedem Ort immer nur ein bestimmter begrenzter Umfang und ein bestimmter begrenzter Inhalt an Lebensgütern und an Betätigungsmöglichkeiten vorhanden sind, so würden sich die entwickelten Begriffe dazu eignen, etwa in der folgenden mathematischen Form das dynamische und materiale Prinzip der Gerechtigkeit zu veranschaulichen:

Die gesuchte gerechte Macht- sphäre X verhält sich an je- dem Ort und zu jeder Zeit	}	zu	( der Gesamtheit der an die- sem Ort und zu dieser Zeit vorhandenen Befriedigungsmittel
eine an diesem Ort, zu dieser Zeit in intuitiver Erkenntnis des autonomen Wesens erfaßte ide- ale Erfüllung des betrachteten Lebenskreises durch vollstän- dige, aber auch ausschließliche Befriedigung der wohlverstande- nen Bedürfnisse sich verhält	}	zu	( der idealen Harmonie aller Lebenskreise in vollständigster und ausschließlicher Befriedigung aller wohlverstandenen Be- dürfnisse, wie sie die gleiche Betrachtung zu dieser Zeit und an diesem Ort zu erschauen vermag.

Diese Formel soll auf eine objektive Bestimmung des Inhalts und der Bewegung natürlichen Rechts hinweisen. Die Erhaltung der natürlichen Rechtskreise durch Arbeit und Selbstdisziplin sowie die Sicherung und Erhaltung durch die Rechts- und Sitteordnung kommen hinzu. Gerechte Erhaltung und gerechte Sicherung beruhen jedoch ebenfalls beide allein auf den an der Hand dieser Formel nach Umfang und Inhalt bestimmbaren natürlichen Rechtskreisen. Denn die Berechtigung von Strafrecht und Zivilrecht und der Rechtsordnung überhaupt wird gemessen an der Art, wie durch ihre Friedewirkung sowie durch die Recht gestaltende Wirkung der auf ihr beruhenden Entscheidungen diese natürlichen Rechtskreise erhalten und gesichert werden. Und ebenso bestimmen sich Inhalt und Umfang gerechter Tätigkeit nach den jedem Lebewesen zur Entfaltung seiner gerade ihm eigentümlichen Wesenheit nötigen natürlichen Lebenskreisen.

Eine tiefe Bemühung, in allen alltäglichen und besonderen Handlungen und Betrachtungen, zu denen auch die Handlungen und Betrachtungen organisierender Rechts- und Staatspolitik gehören, also in der Gesamtheit des menschlichen Wirkens den hier bezeichneten gesamten Inhalt der aufgestellten materialen und dynamischen Idee der Gerechtigkeit ständig vor Augen zu haben, ist Kennzeichen der Reife und Objektivität des in Wort und Tat handelnden Menschen. Eben solche Bemühung muß der dritte angewandte Teil der Rechtsphilosophie enthalten, welcher wieder in das Leben zurückführt.

Dieser angewandte Teil hätte alles zu umfassen, was wir die Inkarnation der autonomen Wesenheit in der Wirklichkeit nannten. Es wäre eine Systematik nicht nur zu geben von den Arten, wie Menschen und Völker sich gegenseitig gerecht behandeln, einander recht führen und folgen, sondern auch das gerechte Verhalten zur außermenschlichen Welt und die gerechte Art, wie jeder sein eigenes Leben pflegt und fördert, seine eigene Wesensentfaltung nicht selbst hindert, wären einzubeziehen.

Die Einordnung der Gerechtigkeit als dieser höchsten

Idee der Lebenserfüllung in die Dynamik der Wirklichkeit gibt uns endlich jedoch die Wahrheit über das zeitliche Rechtsleben, das in unendlicher Ungelöstheit und Unseligkeit sich bewegt zwischen den Polen der ewigen Verdammnis und der ewigen Seligkeit. Ebenso undurchführbar wie die vollkommenste Erfüllung gerechter Lebensgestaltung, welche dem ewigen Sein am nächsten steht, ist undurchführbar die vollkommenste Vergewaltigung des Lebens durch Leben, das vollkommenste Unrecht, das der Lebensvernichtung, ewigem Tode, ewiger Verdammnis am nächsten steht. Das wirkliche Rechtsleben, welches alles Leben vom Gesichtspunkt des Rechts als „recht“ und „richtig“ sein wollendes Leben umfaßt, bewegt sich aus unendlicher Sehnsucht zur göttlichen Harmonie vom blinden, schon durch die entgegenwirkenden Kräfte in der vollen Auswirkung gehemmten Unrecht hin zur reinsten, aber in gleicher Stärke durch ungerechte Kräfte und Grenzen des Erkennens und Wirkens gehemmten Gerechtigkeit.

Diese Dynamik der Rechtswirklichkeit lehrt aber auch, daß nur dem über einen bestimmten Grad hinaus gerecht entfalteten Leben die wirkliche Umkehr aus der Zeit in die Ewigkeit möglich ist. Der göttliche Überwinder des Leidens und der Zeitlichkeit steht über der Gerechtigkeit, weil er die Welt von außen her aus den Angeln hebt, während die Gerechtigkeit ihr innerweltliches Ziel stets verfehlt. Ohne Gerechtigkeit aber, die höchste Idee des Lebens in seiner Bejahung, könnte auch die Kraft der erlösenden Überwindung niemals in unserem Leben Gestalt gewinnen. Die gerechte Entfaltung ist ebenso Vorbedingung für die Erscheinung der über sie hinaus führenden Kräfte, wie sie wiederum selber deutlichere Gestalt gewinnt durch die Opfer derer, die alles hingeben, um anderen ein Leben in Gerechtigkeit zu bereiten<sup>11</sup>.

## VI.

Bevor wir nun die wesentlichen neuesten rechtsphilosophischen Standorte, ohne dabei eine in diesem Rahmen gar

<sup>11</sup> Vgl. hierzu S. 87 f. sowie Fußnote 24.

nicht mögliche Vollständigkeit anzustreben, kurz im einzelnen zu charakterisieren suchen, müssen wir von dem angewandten Teil der Rechtsphilosophie die Bedeutung und die Gerechtigkeit staatlichen Lebens nach den gewonnenen Grundsätzen wenigstens in einigen Hauptzügen darstellen.

Die zentrale Bedeutung des Staats für die Rechtsphilosophie wird nämlich, wie wir sehen werden, mit weitgehender innerer Berechtigung, jetzt wieder mehr hervorgehoben. Es wird aber auch der Vorrang der Gemeinschaft, insbesondere der staatlichen Gemeinschaft vor dem einzelnen und seinem „Recht“ erörtert, wobei es heute nötig geworden ist, darauf hinzuweisen, daß auch Kant niemals etwa einen Primat des Einzelrechts vor einem Recht der Gemeinschaft behauptet hat.

Wir halten die Frage danach, ob der einzelne oder die Gemeinschaft (Staat) in irgendeiner sittlichen oder sonstigen Beziehung den Vorrang habe, für falsch gestellt. Diese Frage gehört in das umfangreiche Kapitel rationalistischen Mißverständnisses des Verhältnisses von Idee und Wirklichkeit.

Wer nämlich im Miteinander- und Gegeneinanderwirken, unbedacht oder im Staatsleben meist besonnen und planmäßig organisierend handelt, ist niemals ein anderer als der einzelne und die einzelnen, wenn man dem physischen Phänomen nach urteilt. Richtig ist nur so viel, daß in dem solidarisch in der Gemeinschaft wirkenden Menschen sich höhere Ideen entfalten als im selbstsüchtig sich abschließenden, Gemeinschaft auflösenden.

Finden wir so im physischen Phänomen die motivierte Verflochtenheit vieler einzelner, in Gemeinschaft stehender Handlungen, im Neben- und Nacheinander in Raum und Zeit, so ist, was in und hinter diesem physischen Phänomen wirkt, nichts anderes als das Wesen als „Wille“, als ewige Kraft, dessen Erkenntnis wir in der Auffassung der Idee der Erscheinung am nächsten kommen. Dieses Wesen und ebenso das am unmittelbarsten in die Vorstellung eingegangene Wesen, nämlich die Idee, ist weder Einzelnes noch Gemeinschaftliches, sondern Ewiges, auf das die Kategorien von „Einzel“ und „Zusammen“ nicht anwendbar sind.

Wir haben gesehen, daß diese Ideen, je nach dem in der Erscheinung gewählten Ausgangspunkt als Individualcharakter, aber auch als Rasse- oder Gattungscharakter einschließlich der rechtlichen und ethischen Strebungen aller dieser Charaktere zu fassen sind. Soweit sie Wille zum Leben sind, akkommodieren sie sich der Erscheinung, bleiben jedoch insgesamt außerzeitlich.

Ist nun der Staat aufgebaut auf der Grundlage gemeinschaftlichen Schutzes und gemeinschaftlicher Sicherung von Machtsphären, so daß die innere und äußere Machtorganisation, was nicht ungestraft vergessen wird, sein Lebensfundament ist und bleibt, so stehen doch dieser Schutz und diese Sicherung, die das Wesen der gesamten vorhandenen Gut ordnenden und bewahrenden Rechtsordnung sind, ebenso unter der Gerechtigkeitsidee wie die über dieses bloß Rechtliche hinausgehende organisatorische staatliche Förderung alles Lebens in der Kulturpflege aller Art nach gerechter Förderung hinstrebt. In der planmäßigen bewußten Organisation der Entfaltung des Lebens zur höchsten Idee liegt die überragende moralische Bedeutung des Staates. Schon als bloße Schutzorganisation unterster Stufe ist er Voraussetzung jeder kulturellen Entfaltung, wenngleich die Staatsorganisation im einzelnen auch für ungerechte Zwecke mißbraucht werden kann. Die Idee des Staats geht hierbei nicht unmittelbar auf gerechte Entfaltung wie die des Rechts, sondern nur mittelbar. Er ist nach einer treffenden Bezeichnung Othmar Spanns<sup>11a</sup> die „Veranstaltung“ der Entfaltung, nicht die Entfaltung selbst oder nach Schopenhauer „Vernunft und Methode des Lebenwollens“<sup>11b</sup>, nicht das Leben selbst.

Es sind nun die politischen Charaktere der in der Staatsgemeinschaft zusammengefaßten Menschen, welche den Grad der Vortrefflichkeit des Staates als veranstaltende Rechts- und Kulturorganisation in ihren Handlungen als Staatsbürger, Staatslenker und Staatsbeamte bestimmen. Und es sind die gleichen Menschen, welche in Wirtschaft,

<sup>11a</sup> Vgl. unten S. 92 f.

<sup>11b</sup> Vgl. Erstlingsmanuscripte, D XI, 338.

Wissenschaft, Kunst und Religion die Entfaltung selbst bewirken oder aber sie hindern. Beiden Arten von Tätigkeit, die jeder, wenn auch in beruflich geordneter verschiedenartiger Verteilung, ausübt, liegt in der Wesenswelt die ganze Stufenfolge der ewigen Kräfte zugrunde, von der Vernichtungssucht bis zur echt religiösen hingebenden Haltung. Es können deshalb die Staatsführer gleichzeitig auch wirkliche Führer in der Entfaltung zur höchsten Idee sein, können den latenten Willen zur Entfaltung des eigenen Wesens wecken<sup>12</sup>.

Aber auch wesentlich ungerechte Staatsorganisation und Staatsführung ist immer noch zu achten als Glied in der Kette der Träger des Willens zur Vernunft und Methode des Lebenwollens, der staatsbildenden Kraft im Staatsvolk. Die Idee möglichst reiner Entfaltung des natürlichen Rechts führt sogar unausweislich zu der Aufstellung des unbedingten Primats gesetzmäßiger staatsrechtlicher Reform vor jeder Revolution. Dies hindert keinesfalls die freudige Anerkennung gerechter und ethischer Kräfte in revolutionären Bewegungen, wo solche sich finden. Die eines Philosophen würdige Haltung wird es aber stets sein, bis zum Letzten für den Durchbruch solcher Kräfte auf evolutionärem Wege, innerhalb des herrschenden Staatssystems, einzutreten, weil jeder Umbruch des Staatsgefüges von außen notwendig mehr oder weniger Unrecht mit sich bringt und der Rechtsidee widerstreitet, zu deren Inhalt auch der kontinuierliche Übergang von möglicher Gerechtigkeit zu möglicher Gerechtigkeit gehört. Solche einzig philosophische Haltung war auch die Haltung Kants, der bekanntlich bei aller Bewunderung der in der Französischen Revolution wirksamen sittlichen Kräfte doch den Staatsumsturz immer abgelehnt hat<sup>13</sup>.

Aus dem Grundsatz der möglichst gerechten Entfaltung allen Lebens folgt andererseits die Einsicht in die Notwendigkeit der Evolution allen Staatslebens und seiner Form. Diese muß dem „Wesen“ des Staatsvolks, wie es

---

<sup>12</sup> Über die Bedeutung der Führerpersönlichkeit vgl. im einzelnen S. 56, 148—151, 218, 226 meiner oben zitierten Rechtsphilosophie.

<sup>13</sup> Vgl. W. Haensel, Kants Lehre vom Widerstandsrecht, in den Kantstudien, Panverlag 1926.

sich in der Geschichte entfaltet, ständig „angemessen“ bleiben. Eine bedeutende Rolle spielt in solcher Beurteilung die Frage, wieweit ein Volk in allen seinen Gliedern zu einheitlicher und selbständiger, ausgeprägter politischer Grundanschauung gereift ist, oder wieweit es noch einer politischen Erziehung durch Strenge und Zwang im wohlverstandenen Interesse der danach Verlangenden und sogar der Widerstrebenden bedarf.

Eins aber ist gewiß und entspricht der Anwendung der Idee der Gerechtigkeit auf die Grundstruktur des staatlichen Lebens aller Zeiten. Die Regeln, nach denen sich planmäßig und methodisch das Staatsleben in innerer und äußerer Rechts- und Kulturpolitik, in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Regierung abspielen soll, müssen die wohlverstandenen Bedürfnisse, die natürlichen Rechte aller Volksgenossen berücksichtigen, aller verschiedenen Berufe, Stände und Rassen, in manchen Staaten sogar der verschiedenen Kulturvölker, welche in Rechts- und Schicksalsgemeinschaft in einem Staate zusammengeschlossen sind. Nur dies entspricht der Gerechtigkeitsidee. Es ist der Grundsatz der Demokratisierung der gesetzgebenden Gewalt, der Verfassung und des Gesetzes.

Dieser Grundsatz bedarf aber der Ergänzung durch das Prinzip der Aristokratisierung der ausübenden Gewalt in Regierung, Verwaltung und Rechtsprechung. Dies bedeutet, daß zwar der gesetzgeberische Wille als latent vorhandener in der Gesamtheit des Volks zu suchen ist, daß aber schon die Formulierung dieses Willens im Gesetz und erst recht die Durchführung des Gesetzes vorbehalten bleiben muß den hierfür Begabten und Berufenen, und zwar zu möglichst ungehemmter, ihrer freien Entschließung im Einzelfalle entspringender und unwiderstehlicher Konkretisierung des gesetzgeberischen Willens, zu sicherer, unbeirrter und nicht gehemmter Führung, weil nur so der ständige Fluß der natürlichen Rechtssphären methodisch und planmäßig geschützt und gepflegt werden kann. Bei der Bildung und Formulierung der Gesetze ist eine unmittelbare oder vermittelte Einflußnahme aller Volksgenossen (Abstimmung, Presse usw.) mög-

lich, und um den Zusammenhang zwischen Volk und Führung nicht abreißen zu lassen, häufig auch dringend geboten. Von wesentlicher Bedeutung ist aber nur die tatsächliche Berücksichtigung der wohlverstandenen Bedürfnisse aller und die freie, elastische und sichere Durchführung des staatlichen Lebens auf dem Grunde dieser Bedürfnisse<sup>14</sup>. Hieraus erhellt, daß nicht einmal eine Verteilung der so wesensverschiedenen Funktionen der Gesetzgebung und der Ausübung der Gesetze auf real unterschiedene Persönlichkeiten von der Idee der Gerechtigkeit gefordert wird. Es kann auch, wie zurzeit bei uns in Deutschland, die Gesetzgebung durch die gleichen Persönlichkeiten unter Berücksichtigung des Gesamtwillens geschehen, welche gleichzeitig autoritär ihre Ausübung überwachen. Nur darf bei der Gesetzgebung die Verbindung mit dem Gesamtvolk nicht abreißen, während bei der Ausübung im Gegenteil Ungehemmtheit und autoritäre Führung auf dem von der Gesetzesregel vorgezeichneten Wege immer der Gerechtigkeit entspricht. Die Lehre von der Grundverschiedenheit der gesetzgebenden und der ausübenden Gewalt (wenngleich sie in derselben Person zusammenfallen kann) folgt also ebenso aus der Grundstruktur des staatlichen Lebens wie aus der Idee der Gerechtigkeit<sup>15</sup>.

Ein ständiges, vernünftiges und kluges Zusammenarbeiten auf allen Gebieten, diese Grundlage staatlichen Lebens, kann im günstigen Sinne nur entwickelt werden auf dem Grunde eines innigen Gemeinschaftsgefühls aller

---

<sup>14</sup> Wer gerade in dem von außen bedrückten und schwer ringenden Deutschland der Nachkriegszeit die offizielle ideologische Vernachlässigung der Machtgrundlage des Staates, den Mangel an einer aktionsfähigen starken Exekutive und an der Bildung einer bitter nötigen einheitlichen politischen Grundanschauung schon immer sehr bedenklich gefunden hat, den wird die letzte Entwicklung kaum überrascht haben.

<sup>15</sup> Darüber, daß die mehr fördernde und organisierende Exekutive der Staatsverwaltung sich von der richterlichen Vollziehung der Gesetze wieder, wenn auch nicht so wesentlich wie von der Gesetzgebung, unterscheidet, so daß wir doch zu den drei Gewalten Montesquieus gelangen, allerdings mit ganz anderer Begründung und mit anderen Schlußfolgerungen; vgl. S. 150, 162 meiner Rechtsphilosophie.

Volksgenossen, die auf hingebender Sittlichkeit und schließlich im Religiösen ruht. Am stärksten im Liebes-, Freundschafts- und Familienverband, kann solche Innigkeit des Gefühls auch noch in dem nationalen Verbande, auf dem das staatliche Leben aufgebaut ist, sich entwickeln. Am schwächsten wirken naturgemäß die bindenden Kräfte der Blutsgemeinschaft, sowie der Schicksals- und Kulturgemeinschaft, wenn man das umfassende allmenschliche Schicksal, die Menschheitskultur und Menschheitsartung sich als möglichen Träger einer weltstaatlichen oder auch nur völkerbundmäßigen Organisation denkt. Jedenfalls ist ohne wirkliche Volksgemeinschaft keine wahrhafte Völkergemeinschaft denkbar, weil Bindung nur von innen nach außen fortschreiten kann. Die Pflege der Vaterlandsliebe im Sinne inniger Bewußtmachung nicht nur der eigenen Art, sondern auch anderer zum eigenen Volke zugehöriger Art als der notwendigen Voraussetzung eigenartiger Entfaltung in dem solidarischen Zusammenhalten mit der Ganzheit des allseitig ineinander verflochtenen Lebens, wird daher mit Recht als die Grundvoraussetzung gesunden staatlichen Daseins bezeichnet<sup>16</sup>.

Die Beantwortung der Frage, wie gemeinschaftswidrige, schwer oder vorerst überhaupt nicht assimilierbare Menschen im Staatsleben gerecht zu behandeln seien, gewinnt von hier aus größte Bedeutung (Erziehung, Bestrafung, Sicherungsverwahrung). Auch die Rassenfrage hängt hiermit zusammen, welche nach der Idee der Gerechtigkeit niemals doktrinär und schematisch, sondern nur in sachlichster Beachtung alles individuellen Lebens glücklich zu lösen ist.

Zusammenfassend sei hervorgehoben, daß nach unserem materialen und dynamischen Grundsatz der Gerechtigkeit ein vollkommener Staat erst in der vollständigsten (totalen) und gerechten Organisation des Schutzes und der Pflege alles leiblichen und geistigen Lebens gesehen werden kann, wozu z. B. auch die organisatorische Beförderung planmäßiger Veredlung der leiblichen Grundlage des Volkslebens (Eugenik)

---

<sup>16</sup> Siehe hierzu Fußnote 24!

durchaus gehört; und weiter, daß eine segensreiche Gerechtigkeit der Auswirkungen staatlichen Lebens im Inneren und nach außen im einzelnen nur nach genauester sachlicher Durchdringung der Rechtstatsächlichkeit und des eigentümlichen Wesens der Betroffenen, und zwar aller Betroffenen zu erzielen ist.

Der Staat selbst aber kann sich nicht an die Stelle der Gerechtigkeit setzen. Er ist ein moralisch hochbedeutsamer Diener, aber doch eben nur ein Diener der Gerechtigkeit.

## VII.

Die neueste immer mehr an Bedeutung gewinnende Strömung rechtsphilosophischer und allgemeinphilosophischer Betrachtung muß in ihren Ursprüngen wieder bis zu Kant zurückverfolgt werden.

Aus der richtigen Annahme der Unerkennbarkeit des „Dinges an sich“, welches mit „keinerlei Bestimmungen empirischer Natur“ bezeichnet werden kann, hat Kant den unrichtigen Schluß gezogen, auch die auf dem „selbsteigenen Wesen“ beruhenden, moralisch-praktischen Handlungen müßten, unbeschadet ihrer empirischen Motiviertheit, auf einem Gesetz beruhen, in welches wir keinerlei menschlicher Erkenntnis zugänglichen Inhalt, keinerlei Qualität, und sei sie auch allerhöchster Art, einfließen lassen dürften; also auf einem Formalgesetz. Allein durch formale Gesetze mache sich das Übersinnliche für uns erkennbar<sup>17</sup>. Kant hielt auch die von ihm aufgestellten Sittengesetze, darunter sein allgemeines Rechtsgesetz, für solche reinen Formalgesetze. Daß sie es in Wahrheit nicht sind, vielmehr auf einen reichen materiellen Gehalt hindeuten, das Rechtsgesetz auf den Gehalt der höchsten Idee der Lebenserfüllung, durch welche das Ewige sich in die Welt der Erscheinungen hineinformer, ist auf das bestimmteste im einzelnen aus Kants Schriften nachzuweisen.

Neuerdings gewinnen allmählich die Einsichten Boden, daß es ein materiales und sodann auch ein dynamisches

<sup>17</sup> Vgl. noch die Kritik der Urteilskraft, Einleitung, I, am Ende.

ches Prinzip sein muß, welches als Idee überhaupt und insbesondere als reine Idee des Rechts wirksam ist; sowie weiter, daß Kulturwissenschaften nur auf dem Grunde der Wissenschaften von der Natur der Welt und des Menschen gedeihen können.

Der Heidelberger Philosoph Jaspers<sup>18</sup>, der von Hegel und Heidegger herkommt, läßt durch seine Ausführungen die auf einmaliger Geschichtlichkeit und Kontinuität beruhende „selbstseiende Existenz des Menschseins“ ähnlich als einen roten Faden hindurchgehen, wie wir von Kant und Schopenhauer ausgehend die Idee des natürlichen Menschen, deren harmonische Entfaltung allein befreiende Geistestat ermöglicht, als den zentralen Gedanken der Rechtsphilosophie auffassen. Es wäre von größtem Reiz, diese mit Kants „selbsteigener Wesenheit“ verwandten Gedankengänge philosophiegeschichtlich, besonders in ihrer sehr bedeutsamen Gestaltung bei Heidegger im einzelnen zu verfolgen.

Für die Wiedervereinigung dieser geistigen Welt mit der Rechtstatsächlichkeit haben, von Ihering ausgehend, die Richtungen der Interessenjurisprudenz und der soziologischen Jurisprudenz, soweit sie sich gegen eine Begriffsscholastik in Rechtswissenschaft und Rechtsanwendung richten, gute Vorarbeit geleistet.

Erich Jung<sup>19</sup>, der von dieser Richtung ausgeht, aber zu den eigentlichen Rechtsphilosophen gehört, wurde schon rühmend hervorgehoben. Er ist sehr tief in die Struktur der Rechtstatsächlichkeit eingedrungen. Da wir in den Kernpunkten seiner Methode, die an Schopenhauer geschult ist, sowie auch im wesentlichen seinen Ergebnissen durchaus zustimmen, bedarf es hier keiner eingehenderen Darstellung seiner

<sup>18</sup> Vgl. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, Sammlung Göschen, Bd. 1000, W. de Gruyter, 1931.

<sup>19</sup> Erich Jung, Marburg: Von der logischen Geschlossenheit des Rechts 1906. Rechtsregel und Rechtsgewissen 1920. Ehre und Gewissen, Zeitschrift für Rechtsphilosophie 1929. Überwindung des Scholastizismus im Rechtsleben, Südd. Monatshefte 1929. Das sogenannte Gewohnheitsrecht als Grundlage der Rechtsquellenlehre, Archiv f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. XXII, Heft 2.

Lehren. Allerdings macht er bei dem unmittelbarsten Ausdruck des Wesens in der Zeit, bei dem rechtlichen Urphänomen, wie es uns im Rechtsgefühl entgegentritt, Halt und will aus dem „Rechtsgewissen“, also aus einem an das Subjekt gebundenen Element, schon die letzte uns überhaupt zugängliche Zielrichtung entnehmen. Da diese Lehre die allerjüngste Rechtsphilosophie stark beeinflusst hat, müssen wir hierauf noch zurückkommen.

Bei alledem steckt die Betrachtung der natürlichen Wirklichkeit des Staatslebens, die Staatssoziologie, noch sehr in den Anfängen. Immer mehr aber wird in der Staats- und Rechtsphilosophie die methodische Notwendigkeit einer Verbindung der motiverklärenden, quasi naturwissenschaftlichen Methode mit der intuitiven und normativen Methode eingesehen.

Hierfür ist zunächst der bedeutungsvolle Versuch W. Sauer<sup>20</sup> in seinem Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie anzuführen, dessen synthetische Kraft wir schon hervorhoben. Kultur ist ihm die harmonische Einheit aller „Wertmonaden“. Formulierungen wie „die Wertstrebungen der Staatsbürger setzen die Rechtsordnung aus sich heraus mit der einheitlichen Tendenz, das Volkswohl zu fördern“, dringen schon bedeutend in die Rechtsidee ein. Aber auch Sauer ist weit entfernt davon, auf den Lehren Kants und Schopenhauers aufzubauen und sie für die Rechts- und Staatsphilosophie fruchtbar zu machen. Die von hier aus zu gewinnende Grundeinsicht steht ihm fern; auch scheint es uns hierauf zu beruhen, daß er dem toten „Werk“, welches doch nur Ausdruck und Vermittler von Idee ist, den Eigenwert beimißt, welcher einzig in dem Prozeß des Schaffens, in der Handlung in Erscheinung tritt und durch das Werk lebendigen Geist weiterwirken läßt.

Zur Methodik der Gesellschaftslehre äußert sich K. Sternberg<sup>21</sup> und meint, Geisteswissenschaft setze Natur-

<sup>20</sup> W. Sauer, Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie, Königberg 1930.

<sup>21</sup> K. Sternberg über E. Seidler, Die sozialwissenschaftl. Erkenntnis, ein Beitrag zur Methodik der Gesellschaftslehre, Archiv f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 1932, S. 44.

wissenschaft voraus und könne sich nur auf ihr über ihr erheben. Auch die schon in Bezug genommene personalistische Philosophie entwickelt die Methodik der Normwissenschaften in geistvoller Art aus der naturwissenschaftlichen Erkenntnisweise<sup>21a</sup>.

Auf dem Wege zur Erkenntnis von der Materialität und Dynamik der Idee erörtert Swoboda<sup>22</sup> den Begriff des anpassungsfähigen, dynamischen Naturrechts. Er zeigt die bei Kant vorhandenen Wurzeln desselben auf, welche leider Kants Nachfolger verschüttet haben. Er fügt die Begriffe der Kontinuität und der Harmonie hinzu, so der zum Teil durch den bezeichneten Irrtum Kants, vor allem aber durch Kants Nachfolger zum bloßen Formalprinzip abgleitenden Grundidee wieder mehr Inhalt und Leben verleihend.

Von ganz anderer Seite her gelangt Othmar Spann<sup>23</sup> zur Anerkennung einer Materialität und Dynamik der Idee in seiner Gesellschaftsphilosophie. Seine überaus geniale systematische Ideenintuition hat stark auf die neuere Rechtsphilosophie eingewirkt und wird ohne Zweifel noch weiter einwirken.

Spanns Lehre, die sich auf Plato, die Scholastik und Mystik, auf Fichte und Hegel beruft, ist eigentlich eine genaue Nachbildung der Art, wie ewige Ideen in der Wirklichkeit sich darstellen. Von oben her „gliedert sich“ die Ideenwelt bei ihm „aus“. Hierbei gelangt sie durch den objektiven Gesamtgeist der Kultur, welcher ihm die Tatsächlichkeit der „Gemeinschaft“ ist und den Vorrang vor dem einzelnen hat. In der Sittlichkeit strebt der in Gemeinschaft und einzelne ausgegliederte Geist wieder zum Urbild zurück. Die Grundformen der Tugend sind hierbei Hingebung und Mittewendigkeit (Gerechtigkeit). Jedes Wesen wendet sich im Bewußtwerden des Andersseienden (Hingebung, Gezweiung) zu seiner eigenen Mitte.

Der Staat ist die „Veranstaltung“ der Vervollkommnung und hat in dem subtilen hierarchischen Aufbau Spanns den

<sup>21a</sup> Vgl. oben S. 70.

<sup>22</sup> Swoboda, Das Privatrecht der Zukunft, ebendort.

<sup>23</sup> Othmar Spann, Gesellschaftsphilosophie, München und Berlin 1928. Der wahre Staat, Quelle u. Meyer 1923, 2. Aufl. 1930.

Vorrang vor der vervollkommnenden Entfaltung in der Persönlichkeit selber. Wir alle sind „Kinder“ des Staats. Er stellt die lebendigste Stufe im Stufenbau der Gesellschaft dar, weil er mehr als die Menschheit die Totalität des Lebens umfaßt. Er ist der höchste Stand und gliedert die tote Masse in Stände und Gruppen, ihr dadurch mehr Innigkeit und Leben verleihend.

Die insgesamt überaus wertvollen und aufschlußreichen Betrachtungen Spanns, welche wir hier leider nicht ausführlicher erörtern können, scheinen uns in ihrer gesunden Reaktion gegen einseitigen Empirismus, Positivismus und Individualismus doch wiederum von der entgegengesetzten Einseitigkeit nicht frei zu sein.

Spann wie überhaupt die auf katholischer Religiosität ruhende, vielfach noch enger als Spann an die Scholastik anknüpfende Rechtsphilosophie bis zu Petraschek<sup>24</sup> retten uns den großen Gedanken des noch nicht rationalistisch abgestumpften Naturrechts, das *ius divinum*, die lebendige Idee der Gerechtigkeit. Sie weigern sich jedoch grundsätzlich anzuerkennen, daß in dieser Welt auch der Weg zur Gerechtigkeit und zur Vollkommenheit den strengen Gesetzen eben dieser Welt durchgängig folgen muß, daß Empirismus, Positivismus und Soziologie, soweit sie nicht einen Philosophieersatz liefern wollen, in ihrer Ebene durchweg recht behalten

<sup>24</sup> Petraschek prägt für die eigentliche Ethik den schönen Ausdruck „Hingabesittlichkeit“ und will diese in die Definition der Gerechtigkeit mit hineinnehmen. Auch ich habe mehrfach eindringlich zum Ausdruck gebracht, daß ohne sich opfernde Sittlichkeit Gerechtigkeit nicht Gestalt gewinnen kann, weil nicht der ängstlich zurückhaltende Kräfteinsatz, sondern nur das sich selbst verzehrende Feuer der Begeisterung nachhaltige Erfolge erzielt (z. B. S. 3, 27, 162, 167 meiner Rechtsphilosophie). Petraschek hat in seiner Besprechung meines Buchs im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. XXVI, S. 81, diese meine Ansicht wie auch vieles andere, was seinen eigenen Ausführungen in seinem „System der Rechtsphilosophie“, Herder & Co., Freiburg 1932, durchaus nahesteht, leider gänzlich mißverstanden. — In dem, der sich selbst opfernd, Gerechtigkeit, etwa im Kriege, sichert, erscheint aber eine höhere Idee als Gerechtigkeit. Gerechtigkeit und „Hingabesittlichkeit“ sind verwandt, können sogar ineinander übergehen, unterscheiden sich jedoch wie Lebenserfüllung von Lebenserlösung.

müssen. Durch subtilste Konstruktionen suchen sie irgend-eine Sphäre der Freiheit im Empirischen zu retten, ohne sich darüber klar zu werden, daß im Grunde die tiefen Lehren der Plato und Aristoteles, der Mystiker und Scholastiker bis hinauf zu den Heilswahrheiten der Christlichen Religion in Kants und Schopenhauers Formulierungen ihre unserer Kultur angemessene wissenschaftliche Fundierung erhalten haben.

Der Staat, diese hochbedeutsame menschliche Institution und Ausdruck ewiger Ideen wie alles Leben und Geschehen, wird in solchen Lehren leicht selber zu etwas Übermenschlichem innerhalb der Welt, während sein Dasein zwar Vorbedingung für die Entfaltung höherer menschlicher Ideen, aber doch selbst wie alles in der Welt nur unvollkommener Ausdruck ewiger Mächte ist. Spann erkennt zwar sein Wesen als bewußte Veranstaltung der Entfaltung zur Vollkommenheit durchaus richtig, aber auch er scheint zuweilen zu vergessen, daß die Staatsorganisation dieser Entfaltung der im staatlichen und nichtstaatlichen Leben allein wirklich „wirkenden“ einzelnen Volksgenossen nur dient, nicht Selbstzweck ist; daß der Staat sein Leben immer im planmäßig organisierten Wirken und Zusammenwirken von Persönlichkeiten hat, ein Zusammenwirken, daß gewiß über abgeschlossene Selbstsucht hinaushebt und insofern mit Spann ein „Über-Dir“ genannt werden mag. Das Leben der ewigen Idee, welches Spann sehr richtig zwischen die empirische Welt und das ewig unerkennbare Ansich setzt, ist dagegen nicht als ein gemeinschaftliches Über-Dir, sondern nur als eine ewige außerzeitliche Kraft zu fassen. Wir können also Spann im Bestreben, eine Rangordnung aufzustellen, dahin folgen, daß abgeschlossenes „individualistisches“ Ichleben unter bewußt gegenseitig förderndem Zusammenwirken (dieses wieder unter religiöser „Abgeschiedenheit“) steht, weil die ersteren Lebensweisen minder umfassende Ideen verkörpern. Der Mensch kann jedoch auch in seinem politischen Handeln als Staatsbürger oder Staatslenker ichtsüchtigen „Individualismus“ zeigen.

In diesem Zusammenhang ist noch die Bemerkung wichtig, daß es gerade diese auf dem christlichen Glauben be-

ruhenden Lehren nicht vermögen, innerhalb ihres Systems, die doch aus dem Christentum sich ergebende unumstößliche Wahrheit zu rechtfertigen, daß der Staat niemals eine Schuld sühnen kann. Sie huldigen durchgehends der Sühnetheorie im Strafrecht, während gerade Schopenhauer aus der richtigen Kantischen Grundeinsicht heraus dem „Mein ist die Rache, spricht der Herr“, bekanntlich gegen Kants Ansicht, zu seinem Recht verhilft und den Staat als menschliche Einrichtung auf die Sicherung des menschlichen Zusammenlebens durch ein der Gerechtigkeit entsprechendes Strafrecht verweist, das den Sicherungszweck durch gehörige Abschreckung voll erfüllt, diesen Zweck aber auch nicht in Richtung auf eine sinnlose Rache hin überschreitet.

Der Staat und alles Kulturgeschehen (Spanns objektiver Geist) können nun einmal nicht als eine besondere Überwirklichkeit (Über-Dir) gefaßt werden, die als „geistige“ Wirklichkeit besonderen Gesetzen unterliegt. Das Staatsleben gehört zur Gesamtheit der Wirklichkeit. Als bewußt organisierte Lebensgemeinschaft, welche, wie wir gesehen haben, mittelbar die gesamte Kulturwirklichkeit umfaßt, folgt es durchgängig dem Gesetz der Motivation.

Auch Smend<sup>25</sup>, der, von der Phänomenologie Litts ausgehend, auf der „Integration“, die ihm Betätigung, Erneuerung und Fortbildung des geistigen Gesamtzusammenhangs ist, eine Staatslehre aufbaut, vermag mit Hilfe der Phänomenologie das Verhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit noch weniger zu klären als die metaphysische Ontologie Spanns. Individuum und Gemeinschaft sind ihm „Momente“ einer besonderen geistigen Staatswirklichkeit, und diesem doch jedenfalls nur als zeitlich-real zu fassenden Gefüge werden dann noch „ideal-zeitlose Sinnanteile“ dialektisch zugeordnet.

Trotz dieses unhaltbaren philosophischen Ausgangspunktes gibt Smend in seiner selbständigen Integrationslehre tiefe, den Fortgang der Staatsphilosophie anregende Einblicke in die Grundlagen des staatlichen Lebens<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Smend, Verfassung und Verfassungsrecht, 1928.

<sup>26</sup> Ähnlich urteilt auch Voegelin, der in seinem Buch „Rasse und Staat“ (1933), einen sehr lesenswerten und sachlichen, systematischen.

Um der phänomenologischen Betrachtungsweise gerecht zu werden, sei hier eingeschaltet, daß, wie gerade auch Smend beweist, diese Betrachtung in ihrer „Schau“ der „Strukturzusammenhänge“, in der Erarbeitung der „soziologischen Gehalte“, die allerdings zu den „teleologischen Gehalten“ in keine einleuchtende Beziehung gesetzt werden können, doch die Urphänomene des Lebens und insbesondere des Rechtslebens und die davon abzuleitenden Grundbegriffe der Rechtstatsächlichkeit sehr verdienstvoll geklärt hat.

Smend geht von dem richtigen Gedanken aus, daß im Staatsrecht sich am unmittelbarsten der Wille zu bewußter methodischer Vereinheitlichung des rechtlichen Wollens, zur Bildung einer einigen, die Individuation zu überwinden suchenden Ganzheit darstellt, welche sich bemüht, Abbild einer lediglich im Überzeitlichen zu findenden Harmonie zu sein allein durch „Bewußtsein und Methode des Lebenswollens“.

Die „Integration“ ist im Grunde die Auswirkung der Idee der Volksgemeinschaft, das Postulat der Gewinnung des Gemeinsamkeits- und Einheitsgefühls. Dies bedeutet auch wieder Erziehung zu solcher erhöhten Entfaltung durch staatliche Führung und staatliche Eingriffe, weist also auf einen für nicht „integrierte“ Gemeinwesen gerechten autoritären Zwang.

Die integrierende Kraft des Gemeinsamkeitsgefühls gehört, wie wir schon gesehen haben, als ewig wirksame Kraft zur Grundlage jeder Staatsbildung und „tendiert“ auch im Sinne Smends auf das „Optimum“ gerechter Entfaltung des Lebens, letztlich auf Erlösung vom Leben. In der Integration findet sich sowohl vernünftiges Solidaritätsstreben als auch Hingabesittlichkeit (eigentliche zur Erlösung führende Ethik).

Zur Unterscheidung der nicht rechtlichen Staatsaufgaben von den rechtlichen scheint uns die Integrationslehre allerdings gar nicht geeignet. Das Vereinheitlichungsstreben muß notwendig gerade auch rechtliche Zusammenhänge umfassen. Mit Recht will auch Smend nur zwei staatliche Gewalten gel-

---

ideengeschichtlichen Überblick über die Rassentheorien und „Rassenideen“ („Leibideen“) im Volks- und Staatsleben gibt.

ten lassen, eine Zweiteilung, die, wie wir gesehen haben, auf der Grundstruktur der Staatswirklichkeit und der wesentlichen Kräfte beruht. Die Rechtsprechung gehört aber mit zur ausübenden Gewalt, ebenso wie ohne rechtliche Funktionen weder die einzelrechtliche („materielle“), noch auch die staatsrechtliche („integrierende“, „formelle“) Gesetzgebung sich denken lassen. Hierbei sei bemerkt, daß die überscharfe Trennung zwischen Einzel- und Verbandsrecht, privatem und öffentlichem Recht, die bei Smend noch immer zugrunde liegt, neuerdings mit Recht immer mehr fallen gelassen wird. Beide bilden eine unzertrennliche Einheit, weil es ohne den Staat kein vom Staat geschütztes Einzelrecht gibt. Wir haben das nicht unmittelbar rechtliche Staatsleben in dem großen Gebiet der staatlichen lebensfördernden Organisation aller außerrechtlichen Kultur nachgewiesen.

In der „Integration“ jedoch ist im Ansatzpunkt alles enthalten: Gerechte Verteilung und Schutz der Machtsphären, gerechte Förderung und schließlich Lebenserlösung als letztes Ziel auch dieses ständigen Vereinheitlichungsstrebens, welches im Wortsinne ja ein Streben nach „Wiederherstellung der ursprünglichen Wesenheit“ ist.

Smend hat auch die im Wesen beruhende Wahrheit der Gesetzgebung durch den Willen des gesamten Volkes (Demokratie) sehr wohl erkannt. Sehr beachtlich ist sein Hinweis darauf, daß die unmittelbar sinnhaft „integrierenden“ politischen Systeme des Faschismus und des Nationalsozialismus in ihrer stark einheitlich von oben formenden politischen Erfassung jedes einzelnen, mit dem Ziel der Gewinnung der Gesamtheit zur aktiven Mitformung, im Grunde eine Fortbildung des demokratischen Gedankens darstellen.

Gibt Smend sehr wertvolle Anregungen allein für das Gebiet der Staatsphilosophie, ohne in dem bloßen Hinweis auf die Phänomenologie auch nur zu beabsichtigen, die Stellung seiner Lehre im philosophischen Gesamtsystem zu begründen, so muß die bedeutende rechtsphilosophische Leistung C. Emges<sup>27</sup> ganz aus einer das Wesen und die Wirklichkeit des

<sup>27</sup> C. Emge, Vorschule der Rechtsphilosophie, Berlin-Grunewald 1925, bei Rothschild. Geschichte der Rechtsphilosophie, 1931.

Rechts bis in das Religionsphilosophische hinein umgreifenden Systematik verstanden werden.

Emge kommt von Kant, gleichzeitig aber auch von Hegel sowie von der nüchtern-sachlichen soziologischen Richtung in der Betrachtung der Rechtstatsächlichkeit her. Seine überaus wertvolle Systematik weist eine lebendige Dynamik auf zwischen der „soziologischen Unterlage“ und dem „soziologischen Gegenstände“ des Rechts auf der einen Seite, welche zusammen für uns die Tatsächlichkeit des Rechts mit dem von ihr abgezogenen Rechtsbegriff bilden, und auf der anderen Seite der „dogmatischen Rechtsnorm“, der in „unendlicher Aufgabe“ zu suchenden Rechtsidee, die für Emge folgerichtig allein „Recht“ ist. Er spricht von einer kontinuierlichen Stufenordnung von „Normen“ verschiedenster Wirklichkeitsnähe, welche vom konkreten rechtlichen Verhalten über den „echt gesollten“ Geschichtsverlauf zur angewandten und zur reinen Religionsphilosophie und schließlich zu einem „Vernunftapriori“ führt. Hieraus zieht er seine letzte rechtspolitische Forderung: „Sachlich sein sub specie aeterni“.

Diese Sachlichkeit vollzieht sich in der nie mit restloser Genauigkeit zu bewältigenden unendlichen Aufgabe der Auffindung einer „Norm“, die aus der soziologischen Unterlage und dem soziologischen Gegenstände und auf der anderen Seite dem echt Gesollten und letztlich dem „Richtigen“, dem Vernunftapriori, der „reinen Norm“ gemischt ist, also der Auffindung einer „gemischten Norm“. In Emges soziologischer Unterlage und im soziologischen Gegenstände erkennen wir die Welt der Rechtstatsächlichkeit in ihrer Grundstruktur mit dem rechtlichen Urphänomen wieder. Sie sind das empirische Material, bestehend aus den „Normenmaßungen“ des „höchsten Gewalthabers“ und seiner „Organe“, die mit dem „Staatsvolk“ das Leben und die „Verfassung“ des „Staats“ mit seinen vielfältigen „Zwecken“ erfüllen (soziologische Unterlage), sowie weiter aus den ursprünglichen gesellschaftlichen Relationen des „Versprechens“, des „Gehörens“ (doch wohl auch des Verletzens?), aus denen Vertrags-, Delikts- und Eigentumsrecht fließen (soziologischer Gegenstand).

Die Größe der Emgeschen Konzeption in dem Willen, den Gegensatz Idee — Wirklichkeit zu übergreifen, in der Betonung umfassender Durchdringung des empirischen Materials (Sachlichkeit), ist unverkennbar. Hier wird nicht nur mit der Überwindung eines einseitig materialistischen Positivismus Ernst gemacht, sondern auch die Wiedergewinnung der Lebens-totalität gesucht von einem mit der Dignität der Idee ausgestatteten geschichtspolitischen Staatsleben her.

Was wir vermissen, braucht kaum noch ausgeführt zu werden. Es ist wiederum die Bekanntschaft damit, daß nicht eine „Mischung“ der Rechtsstatsächlichkeit mit der Idee, der soziologischen Wirklichkeit mit der „reinen Norm“ vorliegt, sondern daß im Rechts- und Staatsleben die Dynamik der Ideen sich vollzieht, daß Wirklichkeit und Idee, Notwendigkeit und Freiheit durchgängig zusammen bestehen, daß Idee nur durch die Wirklichkeit hindurch als ewig wirksame Kraft, nicht außerhalb im luftleeren Raum der Abstraktion zu ergreifen ist. Die übertriebene Ablehnung des Naturrechts, auch der guten naturrechtlichen Gedanken, verhindern sogar hier die notwendige Konkretisierung der idealen Welt, so daß man nicht erfährt, was denn eigentlich „echt gesollt“ ist. Hier wirkt noch das Kantische Mißverständnis seines eigenen, gar nicht formalen Prinzips der praktischen Vernunft nach.

Wenn jedoch die wegweisende, genial formulierte Forderung der „Sachlichkeit sub specie aeterni“ sich in erster Linie an den Staatslenker richtet, so finden wir hierin eine schöne Bestätigung unserer Lehre genauester Durchführung der Idee der Gerechtigkeit in gewissenhafter sachlicher Berücksichtigung der *G a n z h e i t* des wirklichen rechtspolitisch zu formenden Lebens durch eine höchst aktive, sachliche, starke und elastische Staatsführung. Und dies ist gleichzeitig die einzig mögliche Deutung und Begründung der allerjüngsten Staatsdoktrin und Rechtsphilosophie, zu der wir uns nunmehr wenden.

#### VIII.

Unsere Darlegungen ergeben, daß nach der Idee der Gerechtigkeit ein anderes „Individualrecht“ als ein in die Lebens-

notwendigkeiten der Gemeinschaft eingegliedertes als „Recht“ sinnlos und ein Widerspruch in sich selbst sein würde.

In dem ganz richtigen Gefühl hiervon hatte deshalb schon Carl Schmitt<sup>28</sup> der Übersteigerung der einzelrechtlichen Garantien in der früheren deutschen Staatsrechtslehre widersprochen, wie sie eine spezialisierende und formalistische Lehre an der Hand der Grundrechte der Weimarer Verfassung herbeiführte, die ihren guten Sinn nur im Rahmen der Ganzheit des inneren und äußeren staatlichen Lebens haben. Schmitt will die Gewährung subjektiver Rechte der Gewährleistung der „Institution“ untergeordnet wissen.

Noch schärfer und klarer hat Koellreutter<sup>29</sup> als den primären Rechtswert die rechtliche Gestaltung und Sicherung unserer nationalen Lebensordnung bezeichnet. Gerade Koellreutter gibt auch den Hinweis auf die zutreffende rechtsphilosophische Einordnung dieser „nationalen Lebensordnung“. Im Anschluß an die von Dietrich Schindler<sup>30</sup> vorgenommene Unterscheidung zwischen dem ethischen und dem vitalen Moment im Recht gibt er offenbar dem ethischen Moment den Vorrang, da er zwar die vitalen Tatsachen und politischen Affekte mit gutem Grunde endlich genauestens berücksichtigt wissen will, was gröblich auf dem Boden der herrschend gewesenen rechtsphilosophischen Grundanschauung versäumt worden war, aber nicht als Eigenwert, sondern als rechtspolitisch nach der Rechtsidee zu formendes Material. Nichts anderes besagt der von Koellreutter formulierte Gedanke des nationalen Rechtsstaats.

Die „Lebensgesetzlichkeit“ des Volkes, welche in der jüngsten Rechtsphilosophie die zentrale Stelle einnimmt, verdient durchaus diesen hohen Rang, solange in ihr die allein verehrungswürdige, umfassende, ewige, zur Lebenserfüllung

---

<sup>28</sup> Carl Schmitt, Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung, Rechtswissenschaftl. Beiträge zum 25jährigen Bestehen der Handelshochschule Berlin.

<sup>29</sup> Koellreutter, Der nationale Rechtsstaat, Tübingen 1932, Mohr; seine soeben erschienene „Allgemeine Staatslehre“ konnte ich leider nicht mehr berücksichtigen.

<sup>30</sup> Schindler, Verfassungsrecht und soziale Struktur, 1932.

und Erlösung strebende Kraft verehrt wird, deren bloßer Ausdruck sie ist.

In diesem Sinne kann die Lehre von H. Nicolai begrüßt werden, der Grundzüge einer nationalsozialistischen Rechtsphilosophie als „rassengesetzliche Rechtslehre“ aufstellt<sup>31</sup>.

Wenn Nicolai aufs neue das Recht als naturgegebene Tatsache darstellt, als das Recht, das mit uns geboren ist; wenn er es aus dem Menschen entspringen läßt, Positivismus und Rationalismus ablehnt, sich gegen scholastische Gesetzesauslegung und offenbar also — wie wir hinzusetzen — für eine Auslegung nach dem wieder geläuterten Wesen des Volks einsetzt; wenn er vor allem das Recht innigst mit dem sittlichen Gedanken wieder verbinden will, — so brauchen wir diesen Feststellungen lediglich unsere systematische philosophische Begründung hinzuzufügen, warum dies nicht anders sein kann. Wenn weiter als der zentrale Gedanke des Rechts die Lebenserhaltung und die Freiheit gepriesen werden, welche beide ohne Hingabe und gegenseitige Hilfe nicht erhalten werden können, und wenn Wahrheit, Treue und Ehre als die Tugenden gerühmt werden, welche die Durchführung von Recht ermöglichen, bei deren restlosem Vorhandensein eine positiv gesetzte rechtliche Zwangsordnung allerdings überflüssig wäre, so ist hier in klaren Worten ein Zustand wirklichen Herrschens der Rechtsidee im Leben geschildert. Ebenso zutreffend ist die abgeleitete Stellung des Gesetzes im Anschluß an Merk<sup>32</sup> als „technisches Hilfsmittel zur Verwirklichung der Rechtsidee“ erkannt. Sehr erfreulich ist, auch die klare und einzig zutreffende Begründung des Strafrechts<sup>33</sup> aus der Notwendigkeit des Schutzes der Allgemeinheit gegen Rechtsbrüche und die Ablehnung der Willensfreiheit bei den Handlungen von Menschen.

Vor allem möchten wir aber wieder hervorheben, daß auch bei Nicolai der Staat ausdrücklich unter das Recht gestellt ist.

<sup>31</sup> H. Nicolai, Rassengesetzliche Rechtslehre, München 1933, Eher.

<sup>32</sup> Merk, Staat und Recht, 1930.

<sup>33</sup> Vgl. oben S. 95.

Die Übertragung der Prüfung eines Gesetzes dahin, ob es wegen Widerstreits mit der sittlichen Rechtsidee verbindlich sei, auf den Richter, scheint uns allerdings das natürliche Verhältnis zwischen Gesetzgebung und Rechtsprechung zu verkennen. Das Gesetz allein kann in den verwickelten Lebensverhältnissen neuerer Zeit für den Richter die Quelle sein, welche ihm die Erkenntnis des für den Fall gerechten Rechtsspruchs gibt, wobei gewiß auch ihm die Rechtsidee letzte Richtschnur ist. In die Rechtsidee hinein gehört aber auch die Rechtssicherheit, welche Bindung zwar nicht an den Buchstaben, aber doch an den Geist des Gesetzes fordert; das heißt aber an den im Gesetz, auch dem schlechten Gesetz, letzten Endes zu findenden wahren, wohlverstandenen Volkswillen.

Da Nicolai trotz Hervorhebung der Vortrefflichkeit des alten deutschen Rechts doch unlebendigen Historizismus ablehnt und wohl weiß, daß, was früher vielleicht gerecht war, es nicht deshalb auch heute ist, lehnt er zweifellos die Wiedereinführung der grausamen altdeutschen Strafen ab. Für uns ergibt sich hieraus die Anschauung von der nur relativen Gerechtigkeit jedes zeitlichen Strafmittels, sogar auch der Todesstrafe. Es ließe sich ja auch im Sinne Nicolais gut vorstellen, daß eine nach sachlichen Gesichtspunkten vorgehende planmäßige Eugenik eine Veredlung der Leibgrundlage des Volkslebens erreicht und damit Verbrechen, soweit sie auf Erb-anlage beruhen, in gewissem Umfange einschränkt. Dazu würde allerdings gehören, daß die Eugenik nicht nur vom Staat veranstaltet, sondern auch vom Volk „gewollt“ wird in dem moralischen Sinne des autonomen Willens. Es würde also eine stärkere Entfaltung moralischer Kräfte erforderlich sein. Solche Entfaltung allererst könnte bewirken, daß eine erhebliche Lockerung des Rechtszwanges und damit neben einer erheblichen Einschränkung des Gesetzgebungsmechanismus im allgemeinen, auch eine Milderung der Strafen als einzig gerecht erscheinen würde, die zurzeit allerdings fehl am Ort wäre. — Wir dürfen in diesem Zusammenhange die sachliche Forderung Nicolais nicht unerwähnt lassen, daß es bei der Förderung der guten Erbstämme nicht darauf ankomme, wel-

cher wissenschaftlich festgestellten Rasse ein Mensch angehöre (Systemrasse), sondern daß allein die Vitalrasse maßgebend sein dürfe; sowie daß es bei der Führerauswahl allein auf die Leistung der Einzelperson, nicht auf die Erbtauglichkeit des Geschlechts ankomme. Schließlich wird auch anerkannt, daß es wertvolle und verdienstvolle „Nicht-Arier“ gebe.

Da nach unserem Standpunkt das wahre Recht für die Gemeinschaft mit dem Recht des einzelnen niemals in Widerspruch geraten kann, so brauchen wir auf die mißverständliche Alternative Nicolais „kein Recht für die einzelnen, sondern für das Volk; nicht für die Lebenden, sondern für die kommenden Geschlechter“ nicht weiter einzugehen. Sie soll auch offenbar nichts weiter bedeuten, als daß ungerechte Ausbreitung einzelner, also Unrecht, nicht geduldet werden dürfe, und daß hingebende Opferbereitschaft für die Mit- und Nachwelt Voraussetzung der Verwirklichung von Gerechtigkeit sei; keineswegs soll etwa eine Vergewaltigung einzelner als „höheres“ Recht bezeichnet werden.

Wir können nach alledem sehr weitgehend den einfachen und klaren Gedankengängen der jüngsten Rechtsphilosophie zustimmen und dem erfreulichen Bestreben folgen, die Ganzheit des Lebens durch staatliche Aktivität schützend und fördernd zu gestalten.

Der Staat als menschliche Einrichtung kann jedoch immer nur „veranstalten“ und fördern sowie erzieherisch durch Zwang zur Gemeinschaft und — nicht als Einrichtung, aber in seinen führenden Persönlichkeiten — durch das Beispiel einwirken. Niemals aber — und hiermit dürfen wir auf mögliche Gefahren der neuesten rechtsphilosophischen Doktrin hinweisen — niemals vermag der Staat vorzuschreiben, wie in den Menschen die Idee sich entfalten soll. Er kann nicht durch Gesetz oder Zwang erreichen, daß rechtsbrecherische oder gesellschaftsschädliche Menschen zur Einkehr und Umkehr gelangen. Er kann auch nicht anordnen, daß Volks- und Schicksalsgenossen kein oder wenig Zugehörigkeitsgefühl zur Volksgemeinschaft besitzen, etwa weil sie einer bestimmten Rasse angehören, wenn in sehr vielen Fällen höhere Mächte gerade das Gegenteil bestimmt haben.

In der wirklichen natürlichen Entfaltung von Kräften liegt die Grenze jeder „Staatsautorität“.

Diese Grenze liegt aber auch in dem sittlichen Sinne der natürlichen Entfaltung, dem der Staat sich gern beugen wird, wenn er seine moralische Aufgabe erfüllen und damit zugleich sein natürliches Leben am besten sichern will. Es ist daher nicht hoch genug zu veranschlagen, wenn gerade die neueste rechtsphilosophische Lehre ausdrücklich den Staat unter die Rechtsidee stellt.

Wer aber innerhalb oder außerhalb des Staatslebens sich der erhabensten Idee selbst im ehrlichen Ringen mit sich und im Wirken in der Welt nähern will, darf sich nicht damit begnügen, sein eigenes „Gewissen“ zu befragen. Das ungeklärte „Rechtsgefühl“ — und hierin besteht nun einmal kein Unterschied zwischen den Rassen oder zwischen reinen Rassen und Mischrassen — enthält, ganz abgesehen von dem Grade der Rechtlichkeit des Charakters, viele ungerechte Bestandteile schon deshalb, weil es ungeklärt ist, sein eigenes Wesen und das Wesen der zu beurteilenden Lebenserscheinung, häufig sogar den äußeren Zusammenhang dieser Erscheinung selber, nicht richtig sieht. Hieran ändert sich nicht viel, wenn die Befragung des Rechtsgefühls ausdrücklich die Form der Gewissensfrage annimmt und sich nur an die edelsten im eigenen Innern auffindbaren Gefühle wendet, also das persönliche „Rechtsgewissen“ in Anspruch nimmt. Auch diese unmittelbarste spontane Äußerung der sittlichen Kräfte im Recht ist kein zuverlässiger Wegweiser. Auch sie ist notwendig persönlich gefärbt und bedarf zuweilen dringend eingehender Klärung und der Legitimierung, ob sie wirklich auf einen objektiven sittlichen Gehalt deutet. Die Entscheidung nach bestem Rechtsgewissen ist gewiß minder willkürlich als die „vernünftelnde Rechtsermittlung“<sup>34</sup>. Sie kann aber durch bewußte Vertiefung des sittlichen Gehalts immer noch objektiver und reiner gestaltet werden; durch den sittlichen Appell, sich von allem „Persönlichen“ zu befreien und das absolut Wesentliche intuitiv zu erfassen und zu verwirklichen<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> E. Jung, Rechtsregel und Rechtsgewissen, am Ende.

<sup>35</sup> Vgl. S. 79 unten.

Der Rechtsidee nähert sich nur, wer nach klarster sachlicher Durchdringung der zu beurteilenden Erscheinung das persönliche „Ich“ in Demut ganz ausschaltet, sich „hingibt“ dem Wesen der Dinge und der Menschen. Nur so kann die Forderung Emges nach „Sachlichkeit sub specie aeterni“ erfüllt werden. Diese Durchdringung des Wesens braucht gewiß nicht reflektierend in systematischer Verdeutlichung des Vorganges der Intuition zu geschehen. Sie geschieht regelmäßig unbewußt. Aber diese Umbiegung des Ichbewußtseins, auch des noch so berechtigten stolzen Bewußtseins der eigenen Rasse, diese klare Erkenntnis eigener und fremder Art als Ausdruck ewiger Ideen, welche an ganz bestimmter Stelle eingefügt sind in die ewige moralische Ordnung des Weltgebäudes, sie allein kann uns zu echten Dienern der Rechtsidee machen.

Solche freiwillige Ein- und Unterordnung führt allein zu wahrer Freiheit. Ist diese auch das Ziel unserer innigsten Wünsche, so können wir sie doch nicht erzwingen, sondern nur als eine Gnade erbitten von der ewig waltenden Macht, welche allein bestimmt, wann und wo solche Freiheit im Zeitlichen als Erfüllung unseres „strebenden Bemühens“ sich gestalten soll. Diese Freiheit bedeutet im letzten religiösen Sinne die vollständige Erlösung des Lebens durch ein Aufgehen aller Erscheinungen, — zu denen auch alles persönliche Empfinden einschließlich des Gewissens gehört —, in dem einen wesentlichen Sein, das die Religionen Gott nennen. Wir können uns die Erlösung zu der ganzen Fülle der Wesenheit aber nicht vorstellen ohne gerechte Entfaltung alles mannigfaltigen und eigentümlich geformten Lebens.

Auch die Erkenntnis solcher Zusammenhänge verdanken wir nicht uns, sondern höheren Mächten. Erkenntnis jedoch wird uns überall durch Aufhellung des Wesens ein gutes Stück fördern. So dürfen wir durch Erkenntnis auch eine Förderung erwarten für das uns hier zunächst am Herzen Liegende, für die Gewinnung der wahren Freiheit des deutschen Staats- und Rechtslebens im unbedingten Dienst an der Rechtsidee.

---

---

# LES FONDEMENTS DE LA PSYCHANALYSE CHEZ SCHOPENHAUER.

Par

ANDRÉ FAUCONNET (Poitiers).

On a souvent signalé des analogies entre les doctrines de Schopenhauer et de Freud: Vouloir-vivre (Wille) rapproché de la *libido*, opérations mentales et constructions intellectuelles expliquées par des poussées instinctives subconscientes, processus divers de sublimation etc. . . .

A une époque où nos bibliothèques regorgeaient d'ouvrages critiques sur Freud, alors qu'on y aurait vainement cherché le texte original de ses œuvres, beaucoup d'auteurs semblaient heureux de trouver dans ces rapprochements une occasion de mettre en doute l'originalité créatrice du psychologue viennois. Mais, par ailleurs, des admirateurs de Schopenhauer, disciples ou émules de Freud, lui faisaient honneur d'avoir, le premier, dégagé du *Monde comme Volonté et représentation* une thérapeutique neuve et féconde. C'est ainsi qu'en Septembre 1926, à l'assemblée générale de la société Schopenhauer (cf. Schopenhauer-Jahrbuch. XIV. p. 52 ss.), nous entendimes un psychiatre berlinois bien connu, le Docteur Otto Juliusburger, se féliciter des heureux résultats qu'il avait obtenus et des cures qu'il avait effectuées, en approfondissant la pensée de Freud à la lumière des écrits de son génial précurseur.

Toutefois, ces analogies gardaient le caractère d'ingénieuses conjectures et les différences profondes qui subsistaient entre les terminologies des deux auteurs, entre les fins poursuivies par les deux doctrines, pouvaient laisser l'impression qu'on sollicitait les textes en divers sens pour établir, un peu arbitrairement, entre eux un parallélisme artificiel.

Aujourd'hui, la nouvelle édition des œuvres complètes de Freud (Vienne 1932) permet à l'histoire de la philosophie allemande d'être beaucoup plus catégorique. Il ne s'agit plus de pressentir, de deviner des analogies, mais bien de

constater et d'expliquer le fait suivant: avec une netteté qui ne laisse rien à désirer Freud déclare expressément que Schopenhauer est *le seul penseur à avoir, avant lui, établi et formulé les principes fondamentaux de la psychanalyse*. La méthode qui s'impose est donc très simple: citer et expliquer le texte, le commenter, puis en dégager le sens profond et en indiquer les conséquences.

On trouvera le texte allemand que nous allons étudier à la fin du Tome IV des œuvres complètes. La dissertation, à laquelle il est emprunté, est intitulée: Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique. Rédigée en Février 1914 elle a été traduite en anglais par A. Brill en 1916 (*Nervous and Mental Diseases. Monograph Series. New York*), réimprimée en 1918 (*Verlag Hugo Heller, Leipzig und Wien*), et, en 1922, par l'éditeur actuel des œuvres complètes. En épigraphe, elle porte la devise de la ville de Paris: «*fluctuat nec mergitur*».

Après avoir montré que la théorie du refoulement est la pièce maîtresse de sa doctrine Freud (cf. p. 420 ss.) poursuit: «A coup sûr, lorsque je conçus cette doctrine du refoulement mon indépendance était entière. Aucune influence ne m'avait, que je sache, incliné vers elle. Je tins donc mon idée pour originale *jusqu'au jour où O. Rank* me montra, dans *le Monde comme Volonté et Représentation* de Schopenhauer, le passage où le philosophe s'efforce d'expliquer la folie.»

Il importe de présenter ici, en quelques mots, Otto Rank au lecteur. Loin d'être un adversaire de la psychanalyse, il est devenu un des plus fidèles disciples du maître. C'est lui qui dirige, depuis leur fondation, la revue internationale de psychanalyse et diverses autres publications comme «*Imago*». Freud a tenu à nous dire lui-même comment ils entrèrent en relation: c'était en 1902. Sur l'initiative d'un collègue, qui avait éprouvé les heureux effets de la nouvelle thérapeutique on se réunissait volontiers au domicile de Freud. Un beau soir on lui présente un jeune homme, frais émoulu d'une école professionnelle. Un peu intimidé, le nouvel arrivant soumet au maître un manuscrit dont la lecture émerveille les amis assemblés.

Une intelligence d'élite venait de se révéler à eux. A l'unanimité, on conseille à Otto Rank de parfaire ses études et d'entrer à l'Université pour s'y consacrer «aux applications non médicales de la psychanalyse». C'est ainsi que le petit cercle s'acquit son plus zélé secrétaire, Freud son plus fidèle collaborateur.

Le fait est d'importance pour la raison suivante: en d'autres circonstances, Freud aurait fort bien pu tenir ce qu'on venait lui raconter de Schopenhauer comme une accusation, plus ou moins déguisée, de plagiat. En butte aux critiques malveillantes de ses adversaires, il nous explique lui-même combien ses débuts furent pénibles et quelles difficultés de tout ordre lui furent créées. Mais, le respectueux attachement d'Otto Rank lui étant connu, nous le voyons, sans surprise, accueillir, avec bonne grâce et même avec sympathie, la suggestion de son disciple. Oui certes, Schopenhauer avait été son précurseur et lui, Freud, n'en éprouvait aucun regret. Loin de se sentir diminué il s'explique mieux maintenant la genèse de sa doctrine. «Ce que dans le texte que me montrait O. Rank, Schopenhauer dit de la manière dont nous nous raidissons pour refuser d'admettre une réalité pénible est rigoureusement superposable à ma doctrine du refoulement. C'est au fait d'avoir si peu lu que je devais une fois de plus l'originalité de ma trouvaille. Aussi bien, d'autres que moi ont lu ce passage de Schopenhauer et ont poursuivi leur lecture sans faire cette découverte. Pareille aventure aurait pu m'arriver si j'avais, dans mes jeunes ans, témoigné plus de complaisance à la lecture des philosophes.» Et, plus loin, il ajoute: «cette théorie du refoulement est le pilier central sur lequel repose tout l'édifice de la psychanalyse.»

Les citations et les remarques précédentes suffisent à établir, de façon définitive, que, dès 1902, Otto Rank et Freud voyaient dans Schopenhauer le vrai et seul précurseur de la psychanalyse. Mais ont-ils raison ou tort de penser ainsi, leur croyance repose-t-elle sur une interprétation exacte ou erronée des théories du philosophe? Il importe d'autant plus d'examiner la question que, depuis cette

date, grâce aux nombreux textes inédits publiés dans la monumentale édition de Paul Deussen et les archives de la Société Schopenhauer, l'histoire de la philosophie a été mise en mesure d'aboutir à des conclusions beaucoup plus précises.

Dès l'âge de 23 ans, Schopenhauer a signalé avec insistance la parenté qui, selon lui, existe entre le génie et la folie. Suivant, en 1811 à Berlin, les leçons de Fichte il se refuse à admettre que la folie soit essentiellement «bestiale». Le mot: «thierisch», prononcé par Fichte, provoque chez l'étudiant une vive réaction et nous vaut une longue note marginale (Manuscriptum Adversaria cf. Ed. Grisebach. N. P. IV, 82). Celle-ci nous montre, en quelque sorte à l'état naissant, la théorie esquissée au Ier livre du Monde (Ed. Gr. I, 58) et exposée au 3ème (Ibid. 258 ss.).

Ces textes successifs vont nous permettre de suivre le mouvement de la pensée et de projeter sur la genèse de la doctrine une vive lumière.

Le premier fait qui frappe Schopenhauer est le suivant: il existe, entre le génie et la folie, une ressemblance indiscutable. Comme le fou, l'homme génial abandonne le terrain de l'expérience. Comme lui, il croit au suprasensible. Comme lui encore, il demeure indifférent aux objections et aux critiques du sens commun. Comme lui toujours, il fait de l'intellect, «instrument du vouloir-vivre», un «emploi abusif», en ce sens qu'il oriente vers la contemplation, pratiquement inutile, un entendement forgé pour et par les nécessités de l'action. Comme lui enfin, il prétend, par le rêve, s'affranchir d'une souffrance devenue intolérable, souffrance dont la Volonté, «qui se déchire elle-même», fait l'attribut indéfectible de toute vie.

Pourtant entre eux une différence subsiste. Laquelle?

Une fois soustrait à la béatitude de l'extase, aux joies lumineuses de la contemplation révélatrice, une fois rendu à la vie, qui reclame bien vite ses droits, l'homme génial, tel un dormeur qui s'éveille reprend conscience de sa personnalité comme d'un tout cohérent et bien lié. Il sait qu'il a rêvé, il sait qu'il se réveille et, même s'il en souffre, il reconstitue par la mémoire la trame de sa vie intérieure.

De cet effort, de cette cohérence, de cette logique, de ce courage aussi le fou est incapable. Pourquoi? C'est qu'il existe dans l'ordre de ses souvenirs *une lacune* qu'il n'a ni l'envie, ni la force, ni la faculté de combler.

Dès lors nous voyons toute la théorie ainsi posée se dérouler logiquement: «*la véritable santé de l'esprit consiste dans la perfection de la réminiscence*» (Welt II, Ch. XXXII). Formule définitive, longtemps cherchée par le philosophe, mais que la première édition de son œuvre avait pourtant préparée. Dès 1819 en effet, au troisième livre du *Monde comme Volonté et Représentation*, il écrit: «La folie rompt le fil de la mémoire, elle en brise l'enchaînement continu et rend impossible tout souvenir régulièrement coordonné du passé . . . Il existe dans la réminiscence des lacunes (Lücken) qui se trouvent comblées par des fictions.» Et, plus loin: «C'est pour cette raison qu'il est si malaisé d'obtenir d'un fou . . . qu'il vous raconte son passé. De plus en plus le vrai et le faux se confondent dans sa mémoire. Le présent immédiat a beau être sainement connu, il n'en est pas moins faussé par le rapport que le fou lui attribue avec un passé chimérique . . .»

Si on peut négliger, pour être bref, maint exemple fourni par le philosophe, on ne saurait, par contre, passer sous silence ce qu'il nous dit du rapport de la folie avec la santé mentale et des incertaines frontières qui séparent ici le normal du pathologique. Même traduit, le passage des Suppléments (II. Ch. 32) demeure si lumineux qu'il est indispensable de le citer:

«Pour comprendre plus aisément l'exposé donné dans le texte de la naissance de la folie, rappelons-nous avec quelle répugnance nous pensons aux choses qui blessent fortement nos intérêts, notre orgueil ou nos désirs, avec quelle peine nous nous décidons à les soumettre à l'examen précis et sérieux de notre intellect, avec quelle facilité au contraire nous nous en écartons brusquement ou nous nous en détachons peu à peu sans en avoir conscience; tandis que les choses agréables pénètrent si bien d'elles mêmes dans notre esprit, s'y glissent à nouveau, si on les en chasse, et

retiennent notre attention pendant des heures entières. *C'est dans cette répugnance de la volonté à laisser arriver ce qui lui est contraire à la lumière de l'intellect qu'est la brèche par laquelle la folie peut faire irruption dans l'esprit.* Tout évènement nouveau et désagréable doit en effet être assimilé par l'intellect, c'est-à-dire prendre place dans le système des vérités relatives à la volonté et à son intérêt, quelque objet plus satisfaisant qu'il ait d'ailleurs à supplanter. L'entrée de l'intellect une fois forcée, *l'impression pénible commence à s'affaiblir;* mais l'opération en elle-même est souvent très douloureuse, et ne s'accomplit généralement qu'avec lenteur et non sans difficulté. Ce n'est cependant qu'à la condition qu'elle s'effectue heureusement que la santé de l'esprit peut se maintenir. Mais si, *même dans un seul cas,* la répugnance et la résistance de la volonté à l'admission d'une vérité atteignent un degré où cette opération ne s'accomplit plus dans toute sa pureté; si certains évènements, certains détails sont ainsi entièrement soustraits à l'intellect, parce que la volonté n'en peut supporter l'aspect; et si alors, par besoin d'un enchaînement nécessaire *on comble arbitrairement la lacune ainsi produite;* — alors la folie est là. Car l'intellect a renoncé à sa nature, par complaisance pour la volonté: l'homme s' imagine maintenant ce qui n'est pas. Et cependant la folie ainsi née *devient le Léthé de souffrances intolérables: elle a été le dernier recours de la nature saisie d'angoisse,* c'est-à-dire de la volonté.»

Avec Otto Rank, avec Freud lui-même le lecteur a reconnu, au passage, toutes les idées essentielles de la psychanalyse: désir chez le malade d'échapper à une obsession, à une angoisse intolérable; rupture de la chaîne des souvenirs; lacune comblée par des fictions, des erreurs plus ou moins voulues, des mensonges plus ou moins consentis; refoulement brutal, durant la veille, atténué, compliqué, durant le sommeil, des réminiscences qui risqueraient de soumettre au moi réel le moi fictif et «composé» etc. . . .

Certes, pour une part, la terminologie de Freud est neuve, mais pour une part seulement. Car les métaphores

essentielles, si souvent reprises depuis : «évasion hors de la réalité», «fuite dans la maladie» (Flucht in die Krankheit) ont été *inventées par Schopenhauer*. Le lecteur en jugera par le texte suivant (Cf. I, § 36) :

«Voici comment j'explique que de *violentes douleurs morales*, que des évènements terribles et inattendus occasionnent fréquemment la folie. Une douleur de ce genre est toujours, à titre d'évènement réel, limitée au présent : c'est dire qu'elle est passagère et que comme telle elle ne dépasse point nos forces : elle ne devient excessive que si elle est permanente ; mais, comme telle, elle se réduit à une simple pensée et c'est la mémoire qui en reçoit le dépôt : si cette douleur, si le chagrin causé par cette pensée ou par ce souvenir est assez cruel pour devenir absolument insupportable et dépasser les forces de l'individu, alors la nature, prise d'angoisse, recourt à la folie comme à sa dernière ressource ; l'esprit torturé rompt pour ainsi dire le fil de sa mémoire, il remplit les lacunes avec des fictions ; il cherche dans la démence un refuge contre la douleur morale qui dépasse ses forces (*und flüchtet sich . . . zum Wahnsinn*) : c'est comme lorsqu'on ampute un membre gangrené et qu'on le remplace par un membre artificiel.»

Il suffit de se reporter au texte allemand ainsi traduit pour constater que les métaphores, les tropes, les formules même de Freud se retrouvent ici avec une telle netteté qu'on pourrait fort bien, sans invraisemblance, lui attribuer les phrases précédentes, si elles n'étaient empruntées au *Monde comme Volonté et Représentation*.

Quant à la thérapeutique freudienne fondée sur cette étiologie des névroses je me bornerai à quelques remarques :

D'abord, tout ce que Schopenhauer dit du vouloir-vivre (Wille) s'applique à la «libido» freudienne, et vice versa. Si l'analogie ne saute pas aux yeux c'est que le terme de «Wille» en allemand, et surtout de *Volonté* en français, nous rappelle toujours, malgré nous, cette «faculté de l'âme», étudiée par la philosophie classique. Mais qu'on se reporte aux nombreux textes où Schopenhauer nous parle du besoin sexuel et toute équivoque disparaît. Il nomme les organes

sexuels le «foyer de la Volonté» (Brennpunkt des Willens) et, pour lui, la «négation du vouloir vivre» est, avant tout, la chasteté consentie, la mortification de la chair qui renonce à la volupté et à la propagation de la Vie. Sans doute sa philosophie, orientée vers l'ascétisme, diffère, quant à ses fins dernières, de l'optimisme de Freud qui ne veut que guérir et ne vise qu'à l'équilibre de la santé humaine avec tous ses besoins et ses plaisirs normaux. Mais ces divergences, d'ordre téléologique, n'altèrent nullement l'harmonie des deux doctrines sur le plan de la psychologie.

Quant au rôle que la psychanalyse confère à l'interrogatoire et à la confession on peut dire, sans solliciter les textes, que Schopenhauer l'a, sinon clairement aperçu, du moins nettement pressenti. Une note composée à Weimar en 1814 (Neue Paralipomena, § 379), nous montre le philosophe faisant sur ce sujet de bien curieuses réflexions: «Heureuse idée que la confession», s'écrie-t-il. Et de développer cette thèse, déjà toute freudienne, que chacun de nous est habile à jouer valablement le rôle de confesseur, alors même qu'aucune supériorité morale ne semble le qualifier pour cet office. La raison en est simple: il faut et il suffit, pour que nous puissions recevoir, juger et apprécier des aveux, que «les actions d'autrui et non les nôtres soient en cause». Nous devenons moralement presque infaillibles dès que nous sommes désintéressés. D'où il résulte, à l'évidence, que, lorsqu'il s'agit de juger nos propres actions, nous sommes invinciblement portés à nous mentir à nous-mêmes, à «romancer» notre vie intérieure, à fausser, à éliminer, à remplacer par des fictions les poussées instinctives qui choquent nos convictions morales. Ces impulsions que nous apercevons d'abord dans la confession d'un étranger, nous nous refusons à les retrouver en nous: de bon conseil pour autrui, des très mauvais pour nous-mêmes.

La théorie freudienne du «refoulement» durant la veille et le sommeil, comme celle du moi fictif et «composé», qui se ment à lui-même et ne peut, dès lors, sans l'intervention du psychiatre, ni retrouver l'équilibre, ni guérir, est donc ici nettement esquissée.

Mais le fameux «processus de sublimation» dont parle Freud a lui aussi retenu l'attention de Schopenhauer. Bien plus, on peut dire que si ce dernier n'en avait saisi la vraie nature et le rôle, il n'aurait jamais réalisé son œuvre. Je l'ai montré, dans mon livre sur *l'Esthétique de Schopenhauer* (Alcan 1912), bien avant d'être initié à la terminologie freudienne. On me pardonnera donc d'être bref.

Un désir refoulé ou contrarié est toujours plus ou moins douloureux. En affirmant que la «Volonté» insatiable, se déchire elle-même et crée sans cesse de nouvelles souffrances, Schopenhauer ne fait, au fond, que traduire en termes abstraits cette simple vérité d'expérience. Mais il arrive que, par ses jeux, l'art réussisse à «transposer sur le plan de la représentation les mouvements du vouloir»: „wir sehen die Willensbewegung auf das Gebiet der Vorstellung hinübergespielt“. Or, ce faisant, il transforme l'univers réel, parcequ'il transforme le sujet connaissant et lui «impose l'attitude contemplative». Notre douleur, notre désir égoïstes deviennent *la* douleur, *le* désir universels. Et nous cessons de souffrir parceque nous cessons de «vouloir». Disons avec Freud que, dans ce cas, la détente psychique est due à une sublimation heureuse de la *libido*. Deux terminologies; au fond: une seule et même doctrine.

Quant à la «sublimation mal faite», qui, selon Freud, joue un rôle si considérable dans l'étiologie des névroses, elle rappelle très exactement ces «rêves insensés» dont nous parle Schopenhauer: tandis que l'homme de génie: artiste, philosophe, penseur, qui s'est un instant affranchi du vouloir-vivre, reprend sa vie réelle là même où il l'a laissée, le psychopathe est comme ébloui par le contact de la réalité. Sans doute, il ressemble au dormeur brusquement réveillé qui titube, tâtonne, ne «s'y reconnaît plus» et perd le fil de ses pensées. Mais son état devient morbide *du seul fait qu'il se prolonge indéfiniment* et atteste une impuissance pathologique à «situer» le rêve, à le différencier du réel, à renouer normalement la trame interrompue des souvenirs.

Mais, l'étude précédente, qui semble théorie pure, com-

porte-t-elle aussi quelques conclusions d'ordre pratique? Oui, sans doute, et pour les raisons suivantes: si différentes que soient les fins dernières de leur philosophie, Schopenhauer et Freud s'accordent en somme à nous donner à peu près les mêmes règles d'hygiène *mentale*. Tout d'abord, ne surmenons pas notre mémoire. La fréquence de la folie chez les acteurs (Cf. Schopenhauer, Ed. Gris. II, 470. V, 430, 462), chez tous ceux qui jouent leur vie comme un rôle et «composent leur moi» (Cf. Freud. Schop. passim), prouvent que la fidélité, la qualité, la correction du souvenir sont essentielles à la santé de l'esprit. Que si un trouble psychique quelconque vient altérer notre caractère, troubler notre vie intérieure, une autocritique avisée peut obtenir des résultats rapides et surprenants, mais à la condition d'être ensemble très énergique et très prudente.

Energique, elle doit l'être parceque la sincérité envers soi-même exige, en pareil cas, un pénible effort. Si le moi a rompu la trame de ses souvenirs et comblé la lacune béante par une fiction, c'est qu'il éprouvait le besoin de refouler une représentation pénible ou angoissante. On peut donc s'attendre à une résistance qu'il faudra vaincre, à une coalition de forces contraires qu'il faudra savoir neutraliser. Indifférente aux normes de l'esthétique humaine la vie, qui se moque de ce qu'on pense d'elle, résout le plus souvent les problèmes qui lui sont posés sans netteté ni élégance. Elle use de détours compliqués, elle nous «manœuvre». Il en va de l'âme malade comme du corps blessé: une cicatrice peut être fort laide et demeurer utile, indispensable même, pour ressouder les tissus lésés. De même: aux fictions, aux mensonges qu'invente une âme blessée, pour se défendre contre l'angoisse ou la douleur, manque souvent tout caractère de grandeur et de beauté. Pour être féconde l'autocritique doit savoir compter avec la lâcheté morale, la laideur, éviter les mille embuches des préjugés, de la fierté personnelle, de l'idéal même, et surtout de l'orgueil humain.

Mais, d'autre part, la brutalité envers soi-même est ici aussi dangereuse que la faiblesse.

Le temps, le choix du moment opportun peuvent seuls conduire au succès. Il est donc souvent légitime de ruser avec soi-même, d'agir sans retard, mais sans précipitation, de profiter, par exemple, d'un instant d'exaltation qui nous anesthésie et rend notre effort de sincérité, le contrôle de notre passé, bref notre intervention consciente moins douloureux, plus efficaces. Il en va comme d'une articulation brisée que le bon chirurgien saura ne mobiliser ni trop tard, ni trop tôt, ou comme d'une lésion cicatrisée qu'on ne doit ni exposer prématurément aux heurts, ni soustraire indéfiniment aux influences d'un milieu d'abord hostile.

«Laisser faire le temps», c'est sans doute trop peu. Mais, *tenir compte du temps*, surveiller les effets de la durée, choisir, comme on dit, le «moment psychologique», en d'autres termes: l'instant favorable à l'autocritique, tout est là. Beaucoup de malaises moraux, étudiés par la psychanalyse et qui évoluent vers des états plus graves, réclamant dès lors l'intervention du psychiatre, sembleraient devoir s'atténuer rapidement, pour disparaître bientôt sans laisser de traces notables, si pareille méthode était fidèlement suivie.

Outre qu'elle permet de préciser un grave point d'histoire, l'étude comparée de Freud et de Schopenhauer, son génial précurseur, se révélerait donc pratiquement utile. Etudier la souffrance *dans ses rapports* avec le vouloir-vivre, dont *le Monde comme Volonté et représentation* la montre inséparable, étudier ses causes et ses effets, son rôle dans la constitution de notre âme, c'est apprendre à mieux saisir comment le contrôle de nos souvenirs et la psychanalyse, quelque nom qu'on lui veuille donner, peuvent nous aider à maintenir notre équilibre mental sans cesse menacé. *Apprendre à se connaître, ce serait donc avant tout apprendre à se souvenir.* En se rappelant *opportunément* son passé notre âme réussirait à moins souffrir du présent; et nous pourrions, dès lors, en psychologie, reprendre, dans un sens tout nouveau, l'antique formule:

nihil aliud est discere nisi recordari.

---

---

# BUDDHAS STELLUNG ZUR KULTUR.

Von

HELMUTH VON GLASENAPP (Königsberg i. Pr.).

Joseph Dahlmann, S. J., schließt sein Buch „Buddha, ein Kulturbild des Ostens“ (Berlin 1898) mit den Worten: „Der Grundgedanke des Buddhismus ist der Erbfeind jedes höheren Geisteslebens. Es keimt und wuchert in ihm Zerstörung alles dessen, wodurch das alte Indien sich einen ruhmwürdigen Platz in der kulturellen Entwicklung des östlichen Asiens erworben hat. In seinem chaotischen und widerspruchsvollen Wesen ist der Buddhismus nur das Siegeszeichen einer zerstörenden Macht, die Trophäe eines farb- und kraftlosen Indifferentismus, der nicht entwickelnd und weiterbildend, sondern verneinend und austilgend in ein reiches Geistesleben eingegriffen hat.“

Ein Urteil dieser Art — schon zur Zeit seiner Abfassung viel umstritten — wird heute niemand mehr über die Rolle, welche der Buddhismus in der Geschichte der indischen Kultur gespielt hat, zu fällen wagen. Denn die Forschung des letzten Menschenalters hat uns gelehrt, daß gerade die Zeit, zu welcher die Lehre Gautamas in Indien in Blüte stand (vom 3. Jahrh. v. Chr. bis zum 7. Jahrh. n. Chr.), mit die glänzendsten Epochen der indischen Geschichte aufweist und daß es vor allem der Einfluß des Buddhismus gewesen ist, welcher den hohen kulturellen Aufschwung wesentlich gefördert hat. Dies tritt aufs Deutlichste in der Entwicklung der indischen Philosophie zutage; Nâgârjuna, Vasubandhu, Asanga, Dharmakîrti und andere buddhistische Denker bezeichnen ihren Höhepunkt und haben die Ausbildung des bedeutendsten brahmanischen Systems, des Vedânta des Shankara, sowie der brahmanischen Logik und Erkenntnistheorie maßgebend beeinflußt. Unter den Hauptwerken der indischen Literatur haben viele buddhistische Verfasser, die Epen und Dramen Ashvaghoshas werden mit Recht von jedem Kenner zu den schönsten Schöpfungen indischen Geistes gezählt. Auch auf dem Gebiet der Wissenschaften haben Buddhisten

Bahnbrechendes geleistet, vor allem gehörten sie zu den Begründern der indischen Medizin, da die Fürsorge für die leidende Menschheit seit den Tagen, da der berühmte Doktor Jīvaka Buddha nahe trat, bis zum heutigen Tage von den Jüngern des Erhabenen als eine ihrer Hauptaufgaben betrachtet worden ist. Daß der Buddhismus die indische Kunst in hervorragendem Maße befruchtet hat, ist so bekannt, daß seine Leistungen auf dem Gebiet der Plastik, der Architektur und der Malerei — ich nenne nur die Namen Sârnâth, Ellora, Ajantâ — hier nicht näher dargelegt zu werden brauchen. Weniger bekannt hingegen scheint es vielen Kritikern des Buddhismus zu sein, daß seine Vorrangstellung im geistigen Leben Indiens auch mit einer Blüteperiode in politischer Hinsicht zusammenfällt. Die drei bedeutendsten Herrscher des indischen Mittelalters, die einen großen Teil Indiens unter ihrem Szepter vereinigten und damit die ständig einander bekämpfenden Länder des Gangeskontinents zu einer Einheit zusammenfaßten, wie sie Europa nur zur Zeit des Römerreichs, unter Karl dem Großen und Napoleon für eine kurze Spanne besaß, standen dem Buddhismus nahe: Ashoka (3. Jahrh. v. Chr.), Kanishka (1. Jahrh. n. Chr.) und Harsha (7. Jahrh. n. Chr.). Wäre der Buddhismus wirklich, wie Robert Falke („Buddha, Mohammed, Christus“, 3. Aufl., Gütersloh 1908, 1. Bd., S. 77) schrieb „eine Religion für vornehme Nichtstuer und für solche, die ein Staatswesen entbehren kann“, so wäre es unbegreiflich, daß gerade Fürsten, die ihm ergeben waren, Erfolge erzielen konnten, die nur wenige Könige anderen Bekenntnisses zu erringen vermochten. Vor allem aber spricht gegen die oft behauptete „erschlafende Wirkung“, welche der Buddhismus auf die Völker, die ihn annahmen, ausgeübt haben soll, die Tatsache, daß die große koloniale Expansion des Indertums nach Hinterindien und Indonesien sowie die Verbreitung indischer Kultureinflüsse in Ostasien und Tibet gerade unter buddhistischer Ägide vor sich ging. Welcher vernünftige Mensch, der mit der Geschichte Hinterindiens und des fernen Ostens nur ein wenig vertraut ist, wird behaupten können, daß der Buddhismus in diesen Ländern als „Erbfeind jedes höheren Geistes-

lebens“ aufgetreten ist und daß die Staaten, in denen er heute seine eifrigsten Anhänger besitzt, Japan und Siam, in kraftloser Inaktivität versunken sind?

Steht nach dem Gesagten auch fest, daß der Buddhismus in keinem der Länder, in welche er kam, kulturfeindlich gewirkt hat, so ist damit noch nicht die Frage beantwortet, ob er von Natur aus kulturellen Bestrebungen positiv gegenüberstand oder ob sich seine spätere Einstellung erst im Lauf der Zeit und im Gegensatz zu seinen ursprünglichen Prinzipien entwickelt hat. Beide Anschauungen haben ihre Vertreter gefunden; suchen wir nach einer Entscheidung, so müssen wir daher zunächst beide Standpunkte kennenlernen.

In allen kanonischen Texten erscheint der Buddha als ein Asket, der die Loslösung von allen irdischen Bindungen und die Überwindung alles Begehrens predigt. Der vollkommene Mensch ist nach ihm der heimatlose Pilger, der Familie und Beruf verlassen hat, um in strenger Selbstdisziplin nach dem Nirvâna zu streben. Man hat daraus geschlossen, daß er von seinen Anhängern forderte, „aller Tat und aller Teilnahme am Wirken der menschlichen Gesellschaft zu entsagen“ und daß „seine Lehre, in voller Strenge durchgeführt, die Menschheit in die vor aller Kultur liegenden Lebensformen zurückgeworfen hätte, in welchen ein jeder von den Früchten des Waldes, vom wilden Wachstum der Fluren lebte, vereinzelt oder zu losen Haufen gesellt“<sup>1</sup>. Ist diese Auffassung richtig, so wäre der Buddha in der Tat ein entschlossener Gegner aller Kultur gewesen und die ganze kulturelle Wirksamkeit, die seine Gemeinde später entfaltete, wäre als Abfall von der ursprünglichen Idee zu werten.

Daß eine Religion ihre Stellung zur Kultur grundlegend ändern kann, zeigt das Christentum. Die Urgemeinde, die sich aus Fischern und Handwerkern zusammensetzte, stand zweifellos im schärfsten Gegensatz zu den kulturellen Bestrebungen ihrer Zeit. In Erwartung des baldigen Weltendes und der Wiederkunft Christi wandte sie ihre Gedanken von allem Irdischen ab; Familie, Staat, Reichtum, Kunst und Wissenschaft erschienen ihr als etwas Wert-

<sup>1</sup> Semper, Rassen und Religionen in Vorderasien, S. 387 f.

loses im Vergleich zu dem Lohn, der dem Glaubenskämpfer nach der Auferstehung des Fleisches verheißen war. In dem Maße, in welchem die Hoffnung auf das baldige Weltende zurücktrat und die neue Lehre immer fester auf dieser Erde Wurzel faßte, indem sie die gebildeteren und vermögenden Gesellschaftsschichten für sich gewann, den Staat eroberte und eine machtvolle Kirche schuf, wuchs auch das Interesse an den Dingen dieser Welt. Unbeschadet der stets als starke Gegenströmung wirksamen, auf das Jenseits gerichteten asketischen Tendenzen entstand in Jahrhunderte währender Entwicklung schließlich der großartige Bau der christlichen Kultur des Mittelalters, die in bewundernswerter Geschlossenheit alle Bezirke des geistigen, staatlichen und wirtschaftlichen Lebens umspannte.

In Indien, wo weder der Glaube an einen bevorstehenden Weltuntergang, noch der tatsächliche Untergang einer alten Kultur die Anfänge des Buddhismus überschatteten, und wo die neue Lehre vom Beginn an die Kreise des feinkulti- vierten Adels und des reichen Kaufmannsstandes in ihren Bann gezogen hatte, müßte ein solcher Entwicklungsgang in viel kürzerer Zeit vor sich gegangen sein, wofern man ihn mit Recht zu dem abendländischen in Parallele setzen kann. Lag ein derartiges Eindringen in die Gebiete des weltlichen Lebens aber überhaupt im Sinne der Lehre des Vollendeten, oder widerspricht es nicht vielmehr zutiefst allem, was Buddha von der Vergänglichkeit und Wertlosigkeit alles irdischen Strebens, und vom Nirvâna als dem hohen Ziel des einsamen erwachten Heiligen gelehrt hat? Manche Forscher sehen in der Tat in der „buddhistischen Kultur“ ein Paradoxon, etwas, das im offenen Widerspruch gegen die asketische Lehre des Meisters entstand und deshalb nicht als „echt buddhistisch“ gelten könne. Als ein Singhalese B. Jayatilaka in einem Vortrag auf dem „Weltkongreß für freies Christentum“ im August 1910 in Berlin die kulturelle Bedeutung und die praktisch-moralische Anwendbarkeit von Buddhas Lehren auf das Leben des in der Welt wirkenden Menschen hervorhob, da hielt ihm Hermann Oldenberg unter Berufung auf die Texte des Pâli-Kanons entgegen, daß seine

Darstellung des Buddhisten als eines Menschen, der als ein dem Leben zugewandter Handelnder das Schlechte auszumierzen und das Gute zu entwickeln bestrebt ist, nicht echten buddhistischen Geist atme, denn „Zurückbeben vor Leben und Bewegung, vor allem Dasein, weil es «unbeständig, leidenvoll, dem Wechsel unterworfen ist» — das ist das beherrschende Gefühl des Buddhisten in vollem Sinne des Wortes, des buddhistischen Mönchs“<sup>2</sup>.

In diametralem Gegensatz zu den eben entwickelten Anschauungen stehen diejenigen, welche in neuester Zeit von dem bekannten französischen Buddhologen Jean Przyluski, von der großen Pâli-Forscherin Mrs. Rhys Davids und anderen vertreten worden sind. Ausgehend von der Tatsache, daß die große Mehrzahl aller Buddhisten in allen Ländern weltzugewandte Laien sind und daß in manchen buddhistischen Texten nur eine optimistische Laienfrömmigkeit zur Geltung kommt, wird hier behauptet, der ursprüngliche Buddhismus sei von dem, der in den kanonischen Schriften im Vordergrund steht, *toto genere* verschieden gewesen, nämlich „une religion de joie, de bienveillance à l'égard de tous les êtres, qui promettait à ses fidèles la félicité du svarga“<sup>3</sup>. Erst in einer späteren Periode sei unter dem Einfluß des Mönchtums an die Stelle des Glaubens an das persönliche Fortleben im Himmel (svarga) die Lehre vom Nirvâna als dem höchsten Ziel menschlichen Strebens und das weltverneinende Arhat-Ideal entstanden. Przyluski beruft sich vornehmlich darauf, daß, wie schon E. Senart als auffällig bemerkt hatte<sup>4</sup>, der buddhistische Kaiser Ashoka (273—232 v. Chr.) in seinen berühmten Inschriften das Nirvâna nicht erwähnt, sondern als Lohn für gute Taten den Himmel (svarga) in Aussicht stellt.

Ich kann diesen Versuchen, einen Urbuddhismus zu konstruieren, dem alles das fehlt, was die Buddhisten seit jeher

---

<sup>2</sup> H. Oldenberg, *Unechter und echter Buddhismus*. Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 5. Jahrg. (1911), Sp. 550.

<sup>3</sup> J. Przyluski, *Le Concile de Râjagriha*. Paris 1926, S. 369.

<sup>4</sup> Senart, *Les inscriptions de Piyadasi*, II., p. 322 f.

für das Wesentlichste an der Lehre ihres Meisters gehalten haben, nicht beipflichten. Denn mir scheinen die „vier heiligen Wahrheiten“, die Theorie von der Nichtexistenz eines beharrenden Selbst und die Lehre vom Nirvâna so sehr zum Wesen des Buddhismus zu gehören, daß man sie nicht aus ihm fortdenken kann. Die Parallelen in der dem gleichen Zeitabschnitt angehörigen Literatur der Brahmanen und der Jainas zeigen doch nur zu deutlich, daß in der Zeit, in welcher der Buddha wirkte, die Vorstellung von Weltleid und Erlösung die Gedankenwelt der indischen Philosophen beherrschten. Nur jemand, der nicht in buddhistischen Ländern geweilt hat, kann aber glauben, daß das Nirvâna das allgemeine Tagesgespräch sei und deshalb auch in jedem königlichen Edikt vorkommen müsse. Eine Durchsicht von Inschriften ähnlichen Charakters (die Inschriften auf Heiligengräbern sind natürlich anders zu bewerten), die Hindu- und Jainaherrschern ihren Ursprung verdanken, wird jeden darüber belehren, daß von der Erlösung in ihnen nur selten die Rede ist, während Himmelslohn, Höllenstrafen und Wiedergeburten in Tiergestalt häufig verheißen werden. Das liegt in der Natur der Sache. Denn heute wie ehemals ist der Buddhist ebensowenig dauernd nur mit dem Gedanken an das Nirvâna beschäftigt, wie der fromme Christ mit dem Gedanken an die Auferstehung des Fleisches. Sogar für die meisten buddhistischen Mönche, mit denen ich zu sprechen Gelegenheit hatte, steht der Nirvâna-gedanke keineswegs im Vordergrund ihres religiösen Denkens. Sie glauben vielmehr selbst, daß das Nirvâna für sie noch in weiter Ferne liege, und interessieren sich deshalb mehr für die Götterhimmel, in denen sie eine Wiedergeburt erhoffen. So ist die Nichterwähnung des Nirvâna in der Inschrift eines Kaisers, der ein buddhistischer Laie war, keineswegs auffallend und jedenfalls eine zu schmale Basis, um darauf eine Theorie begründen zu können, die zu allen bisherigen Ergebnissen der Buddhaforschung im Gegensatz steht.

Die Wahrheit scheint auch hier in der Mitte zwischen den beiden Extremen zu liegen. Der Buddhismus ist nie

und nirgends ausschließlich eine Mönchslehre gewesen, welche von allen ihren Bekennern die Weltentsagung forderte; er ist auf der anderen Seite aber auch nicht eine optimistische Diesseitsreligion gewesen, der später eine asketische Tendenz aufgepfropft wurde. Sondern er hat in der Vergangenheit genau so wie heute beide Geisteshaltungen in sich beschlossen, indem er für die unendlich vielen das sittliche Handeln in den Schranken der Welt, für die wenigen, die sich dazu reif fühlen, die Lockerung und schließliche Aufgabe der weltlichen Bande vorschrieb. So stellt der Buddhismus bei aller seiner tiefgehenden und grundsätzlichen Verschiedenheit vom mittelalterlichen Christentum in seiner Ethik eine Parallelerscheinung zu diesem dar, indem er der Arbeit in der Welt, sofern sie von moralischer Gesinnung erfüllt ist, ihr Recht widerfahren läßt, im Stand des Mönches aber, der die Fesseln irdischen Treibens von sich warf, eine höhere Entfaltungsform des religiösen Lebens erblickt.

Der Hauptfehler, der bei uns von den meisten Beurteilern des Buddhismus gemacht wird, besteht darin, daß sie, einseitig auf den von Mönchen für Mönche verfaßten Texten fußend, nur die buddhistischen Mönche als Buddhisten ansehen, während in jeder Darstellung des Christentums doch auch das Laienelement gebührend, ja vielfach sogar fast allein in Betracht gezogen wird. Tatsächlich aber hat das Laientum stets das Gros der Anhänger des Vollendeten gebildet; ist doch auch von den Werken der buddhistischen Literatur ein großer Teil speziell für seine Bedürfnisse geschrieben worden.

Bekanntlich ist der Buddhismus von Anfang an mit dem Anspruch aufgetreten, die universelle Heilslehre zu sein, welche nicht nur allen Menschen, sondern allen Wesen in dieser Welt (also auch Tieren, Dämonen und Göttern) den Weg zur Erlösung weist. Bedeutet dies, daß, wie im Christentum, alle Menschen, die den rechten Glauben haben, sofort nach ihrem Tode erlöst werden? Den Standpunkt des Buddha kann man nur richtig würdigen, wenn man sich folgendes vergegenwärtigt: 1. Die lebenden Wesen, deren

Zahl unendlich ist, irren seit anfangsloser Zeit im Meer immer neuer Existenzen umher, nur wenige von ihnen gelangen in der gegenwärtigen Weltperiode zum Nirvâna. Die Bemühung des Buddha, die Wesen zur Vollendung zu führen, konnte sich daher nicht darauf beschränken, einzelne in diesem Leben zur Askese zu bekehren, sondern sie mußte, in logischer Konsequenz der Voraussetzungen seiner eigenen Lehre, auch darauf gerichtet sein, die, welche noch nicht für das Mönchtum reif waren, zu veranlassen, sich soweit zu läutern, daß sie in einer ihrer künftigen Existenzen den Weg zum Heil beschreiten können. 2. Der Buddhismus nimmt, gleich Hinduismus und Jainismus, eine Stufenreihe von Daseinsmöglichkeiten an, welche bei den Göttern anhebt und über halbgöttliche Wesen und Menschen zu den Tieren herabführt. Dieser Hierarchie in der physischen Welt stellt Buddha eine solche in der geistig-moralischen Welt gegenüber: die Wesen zerfallen gemäß ihrer Nirvânanähe in verschiedene Klassen, an oberster Stelle stehen die Arhats (Heiligen), die schon in diesem Leben das Nirvâna erreichen, dann folgen die „Nichtwiederkehrer“, die „Einmalwiederkehrer“, die „in den Strom Eingetretenen“ und schließlich die noch nicht dem Kreise der „Edlen“ (ârya) gewonnenen, d. h. noch nicht von der Heilslehre berührten weltlichen Wesen. (Die späteren Systematiker haben versucht, letztere, entsprechend ihren religiös-philosophischen Vorstellungen und ethischen Anschauungen, ebenfalls in Rangstufen einzugliedern.) Da die physisch-psychischen Anlagen wie die geistig-moralischen Qualitäten der Wesen außerordentlich verschieden sind, mußte der Buddha, wollte er den graduellen Fortschritt von Menschen sehr unterschiedlicher Kapazität fördern, in sehr verschiedener Weise vorgehen, indem er dem einen, der als Hausvater lebt, nur die allgemeinen Sittengebote predigt und ihm als Lohn für einen tugendhaften Wandel die Wiedergeburt in einem Götterhimmel verheißt, dem Fortgeschritteneren die Einhaltung zusätzlicher Gelübde anrät, den, der dafür reif ist, zum Mönch ordiniert usw.

Der Buddhismus lehrt — ebenso wie alle anderen indi-

schen Systeme, die eine Wiedergeburt annehmen — also eine „stufenweise Übung, ein stufenweises Handeln, einen stufenweisen Fortgang und nicht etwa eine plötzliche Erreichung des höchsten Wissens“, wie es Anguttara Nikâya VIII, Nr. 19 heißt (vgl. Majjhima Nikâya 24 und 107). Es ist deshalb unzutreffend, wenn von abendländischen Voraussetzungen aus behauptet wird, die Lehre des Buddha sei ausschließlich weltverneinend, und wenn aus der Tatsache, daß Buddha asketische Vorschriften gegeben hat, gefolgert wird, alle Menschen müßten, sofern sie Buddhisten sind, als Mönche leben. Als echter Inder war der Buddha tief durchdrungen von dem Gedanken der Ungleichheit aller Menschen, und hat deshalb nie geglaubt, daß die Prinzipien der Armut, der Keuschheit usw. von allen Menschen eingehalten werden könnten. Wohl verkündet er die Weltentsagung als höchstes Ziel und betrachtet die Asketen, die dem Nirvâna zustreben, als die geistig-moralische Elite der Menschheit; damit ist aber nicht gesagt, daß die Welt teuflisch sei und alle, die an ihr hängen, der ewigen Verdammnis anheimfallen. Sondern die Welt mit all ihrer Verblendung und all ihrem Leiden ist die Szene eines Äonen währenden Heilsprozesses, durch welchen die Wesen, die es vermögen, zu immer größerer Vollkommenheit in der Welt und schließlich über sie hinaus geführt werden.

Diese Einstellung dem Leben gegenüber läßt uns begreifen, warum der Buddhismus nicht erst durch Abfall von seinem wahren Wesen im Laufe der Zeit eine Kulturmacht geworden, sondern durchaus im Rahmen seiner eigenen Prinzipien von Anbeginn an eine Kulturmacht gewesen ist. Nirgends in der Tradition tritt uns der Buddha als ein zeltischer Bettelmönch entgegen, der gegen alles Irdische eifert und von anderen verlangt, daß sie es ihm darin nachtun. Sondern er bleibt immer der kultivierte Aristokrat, der streng auf Formen hält, der sich an wohlschmeckender Speise, an schönen Werken der Handwerkskunst, an einer lieblichen Landschaft, ja sogar am Vortrag eines Liebesliedes zu freuen weiß, der Königen Rat erteilt und sich in die Anschauungs- und Gefühlswelt der verschiedensten

Personen versetzen kann. Aber er steht dabei über den Dingen, er läßt sie in ihrer Sphäre gelten, aber er lehrt, daß es etwas Höheres gibt als sie. Die Stellung des Buddhismus ist stets dieselbe geblieben, die der Meister eingenommen. Er hat alle kulturellen Bestrebungen in ihrer Sphäre anerkannt, er hat sie gefördert und mit seinem Geiste zu durchdringen versucht, um durch sie im Sinne seiner Ideale zu wirken. Er hat ihnen damit aber keinen Selbstzweck zuerkannt, sondern er hat sie gewissermaßen als propädeutische Hilfsmittel auf einer vorbereitenden Durchgangsstufe zur Vollkommenheit definiert. Da die überwältigende Mehrzahl aller Lebewesen noch an die Welt gebunden sind und erst in Millionen von Jahren fähig sein werden, sich von ihr zu lösen, der Weltprozeß als solcher aber nie aufhören wird, so wie er nie angefangen hat, ist es notwendig, mit allen Mitteln zu versuchen, die Leiden von Mensch und Tier zu beheben, das Leben des einzelnen wie das der Gesamtheit nach sittlichen Grundsätzen zu ordnen; wer in der Welt lebt, hat deshalb die Pflichten gegen Familie, Gesellschaft, Staat und Menschheit zu erfüllen, die sich ihm aus seinem natürlichen Dasein ergeben. Für die wenigen Auserwählten, die sich loslösten aus den Banden der Endlichkeit, weil sie die Vergänglichkeit und Wesenlosigkeit alles Irdischen erkannten, haben aber die weltlichen Bindungen und damit auch die weltlichen Pflichten ihre Kraft und ihren Sinn verloren. Wer sich darüber klar geworden ist, daß es kein Ich, kein im Wechsel beharrendes Selbst gibt, sondern nur einen sich unaufhörlich wandelnden Strom vergänglicher Daseinselemente (dharma), wer sich zu dem Wissen durchrang, daß „in diesem klaffergroßen, bresthaften Leibe mit seinem Wahrnehmen und Denken die Welt liegt und die Entstehung der Welt und die Aufhebung der Welt und der Pfad, der zur Aufhebung der Welt führt“ (Anguttara-Nikâya IV, 45; Samyutta-Nikâya II, 3, 6), der blickt auf die Welt wie auf ein sich immer erneuerndes Schauspiel, das ihn nichts mehr angeht.

Das Dargelegte läßt erkennen, daß kein Zwiespalt darin besteht, wenn der Buddhismus auf der einen Seite Vor-

schriften über das sittliche Leben in der Welt erteilt, himmlische Belohnungen für gute Taten in Aussicht stellt und alle kulturellen Bestrebungen machtvoll gefördert hat, und auf der anderen Seite die Verneinung des Willens zum Leben und das Erlöschen im Nirvâna als das höchste Ziel des Weisen verkündet. Denn gleich anderen irdischen Heilslehren ist er tief durchdrungen von der Überzeugung, daß jede moralische Ordnung nur einen relativen Wert besitzen kann<sup>5</sup>, daß eine höhere Stufe das aufhebt, was auf einer niederen unbeschränkte Gültigkeit besitzt. Mit bewundernswerter Konsequenz lehrt der Buddha deshalb auch, daß seine eigene Heilslehre nur so lange Wert besitzt, als das Ziel, zu dem sie hinführen soll, das Nirvâna, noch nicht erreicht ist; „sie ist zum Übersetzen bestimmt, nicht zum Festhalten“, gleich einem Floß, das man als unnötig fortwirft und nicht mehr mit sich herumschleppt, wenn man mit ihm den Strom des Samsâra überquert hat (Majjhima-Nikâya 22).

<sup>5</sup> Ebenso lehrt Schopenhauer, daß „die moralischen Tugenden nicht der letzte Zweck sind, sondern nur eine Stufe zu denselben. Das Moralische begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens“ (W. u. W. u. V., II., Kap. 48, Frauenstädt 698). Die Übereinstimmungen und Verschiedenheiten zwischen der Lehre Schopenhauers und der des Buddhismus habe ich kurz behandelt in meiner Schrift „Indien in der Dichtung und Forschung des deutschen Ostens“, Königsberg 1930, S. 17—26.

---

---



# SCHÖPENHAUERS AMNEN.

Von

WALTHER RAUSCHENBERGER (Frankfurt a. M.)

## BIOGRAPHISCH- HISTORISCHE ABTEILUNG.



# SCHOPENHAUERS AHNEN.

Von

WALTHER RAUSCHENBERGER (Frankfurt a. M.).

---

## I.

Über Schopenhauers Ahnen ist von Dr. Mockrauer im X. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1921 berichtet worden. In den letzten Jahren hat sich Dr. Haßbargen mit diesem Gegenstand beschäftigt und in seiner Arbeit: „Die Danziger Vorfahren Schopenhauers“ (Heimatblätter des Deutschen Heimatbundes Danzig, Jahrg. 5, 1928) außerordentlich viel Wertvolles und Interessantes über Schopenhauers nähere Ahnen veröffentlicht. Die Forschung hat nun einen weiteren Schritt nach vorwärts getan. Ehe wir hierauf eingehen, seien über Schopenhauers Ahnen einige allgemeine Betrachtungen vorausgeschickt. Es gilt, die großen Grundzüge der Eigenschaften seiner Vorfahren zu erfassen und ihren Anteil an der Persönlichkeit Schopenhauers, soweit möglich, zu bestimmen.

Wir wissen heute, daß alle näheren Vorfahren (mit Ausnahme des Urgroßvaters Trosiener) dem Kaufmannsstande angehört haben. Auch unter den Seitenverwandten ist der Kaufmannsberuf fast alleinherrschend. Es waren tüchtige Kaufleute; einzelne unter ihnen, wie der Vater, ganz besonders aber der Großvater Andreas Schopenhauer und der Urgroßvater Hendrik Soermans, zeigen sogar ein außergewöhnliches Maß von kaufmännischer Begabung. Andreas Schopenhauer spielte eine Zeitlang sogar die Rolle eines Fuggers der Stadt Danzig. Diese Tatsachen sind von großer Bedeutung für Schopenhauers Persönlichkeit. Von diesen Vorfahren wurden nicht nur Verstandesgaben im allgemeinen auf ihn vererbt, sondern es wird auch sein praktisches Verhalten in entscheidenden Lebenslagen, z. B. beim Zusammenbruch des Danziger Hauses, und seine Erfahrung und Gewandtheit in Geldangelegenheiten verständlich, die für einen Philosophen erstaunlich ist. Verständlich wird aber vor allem

die außerordentliche Lebensnähe von Schopenhauers Philosophie, die trotz der von Kant übernommenen idealistischen Erkenntnistheorie sich überall geltend macht. Die kaufmännischen Eigenschaften<sup>1</sup> seiner näheren Vorfahren waren überall mit einer ausgesprochenen Welt-offenheit und Weite des Blickes verbunden, und die gleichen Eigenschaften finden wir auch bei Schopenhauer. Durch sie hat Schopenhauers Philosophie Epoche gemacht. Es war etwas bis dahin völlig Unbekanntes, ja Unerhörtes, daß eine Philosophie solche Anschaulichkeit, Klarheit und Lebensnähe mit solcher metaphysischen Tiefe verband, daß sie, von Leben und Erleben erfüllt, so packende Bilder aus der Wirklichkeit vor den Leser hinstellen wußte. Ganz besonders unerhört waren diese Eigenschaften in der deutschen Philosophie, die bis dahin stark von Katheder- und Stubenluft erfüllt war. Schopenhauers Philosophie hat mehr als jede andere etwas Welt offenes und Weltweites, und es ist nicht erstaunlich, daß sie eine Philosophie der Weltleute geworden ist, ja daß sie niemals bekannt, geschweige denn berühmt geworden wäre, wenn sie nicht — entgegen der noch heute überwiegend ablehnenden Haltung akademischer Kreise — von weltmännischen Kreisen, von gebildeten Laien auf den Schild erhoben worden wäre. So sehen wir, daß die Eigenschaften seiner Vorfahren für seine Philosophie und ihr Schicksal unmittelbar entscheidend geworden sind. Nur ein Symptom dieser allgemeinen Einstellung seiner Vorfahren ist der Ausspruch des Vaters: „Mein Sohn soll im Buch der Welt lesen.“

Aber auch schöngeistige Züge finden wir nicht etwa nur bei der Mutter, sondern auch beim Vater und beim väterlichen Großvater<sup>2</sup>, der mehrere Gemäldegalerien besitzt, die die Bewunderung der Zeitgenossen erregen. Ferner

---

<sup>1</sup> Es ist bekannt, daß nur die kaufmännische Tüchtigkeit und der Fleiß seiner Vorfahren es Schopenhauer ermöglicht haben, ein berufsloses Leben zu führen — das höchste Glück des Schaffenden.

<sup>2</sup> Auch im Aste Soermans sind schöngeistige Züge und literarische Interessen vorhanden, vgl. S. 146.

finden wir beim Vater eine für einen Kaufmann erstaunliche Belesenheit und sehr ausgebreitete Sprachkenntnisse (er sprach Deutsch, Holländisch, Englisch und Französisch fließend). All diese Eigenschaften kehren beim Sohne in gesteigertem Maße wieder. Kein neuerer Philosoph besaß eine so erstaunliche Belesenheit und so umfassende Sprachkenntnisse wie Schopenhauer. Er sprach Deutsch, Englisch, Französisch und Italienisch geläufig und hatte auch im Spanischen gute Kenntnisse. Er beherrschte außerdem die alten Sprachen und war in der Literatur fast aller Völker und Zeiten zu Hause, die er größtenteils im Urtext las. Dabei muß berücksichtigt werden, daß Schopenhauer seine gelehrten Studien erst mit 19 Jahren begann.

Die Vorliebe Schopenhauers für das Reisen, die er in jüngeren Jahren hatte, finden wir gleichfalls beim Vater und den beiden Großvätern. Alle hatten die Welt kennengelernt. Vater und Sohn verband auch eine Vorliebe für die englische Nation und die englische und französische Literatur. Beiden war gemeinsam eine ausgesprochen weltbürgerliche Gesinnung. Diese weltbürgerliche Gesinnung hat Schopenhauer nie verleugnet; alle national-deutschen Gefühle lagen ihm zeitlebens gänzlich fern. Gemeinsam war beiden weiter eine aufgeklärte Weltanschauung. Der Vater war ein Sohn der Aufklärung und der französischen Revolution, Voltaire und Rousseau seine Lieblingsschriftsteller. Diese Eigenschaften finden wir in reichstem Maße auch bei Schopenhauer. Die innerliche Freiheit von christlicher Dogmatik, die Schopenhauer von fast allen Denkern unterscheidet, war nicht nur durch seine Erziehung, sondern, wie alle vorgenannten Eigenschaften, auch durch Vererbung bedingt. Seine Einstellung war von vornherein auf die Welt gerichtet; er war nicht Theologe, sondern Weltweiser. „Übrigens ist die Philosophie Weltweisheit und läßt die Götter in Ruhe, verlangt aber auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden.“

Ein anderer hervorstechender Zug der väterlichen Ahnen war eine ungewöhnliche Entschiedenheit,

Hartnäckigkeit und Beharrlichkeit, die bei einigen bis zum Starrsinn gesteigert war. Wir brauchen die bekannten Beispiele aus dem Leben des Vaters hier nicht zu wiederholen, seine Ablehnung der Anerbietungen Friedrichs des Großen, sein Verhalten gegenüber dem preussischen General, der ihm Futter für seine Pferde anbot, sein fluchtartiges Verlassen Danzigs beim Einzug der Preußen. Auch der väterliche Großvater besaß ein großes Maß von Beharrlichkeit und Hartnäckigkeit und zeigte gelegentlich Zeichen des Starrsinns. Diese Eigenschaften wurden in reichstem Maße auf Schopenhauer vererbt. Sie treten vor allem in der Entschiedenheit hervor, mit der er überall seine Ansichten ausspricht und für seine Überzeugungen eintritt, ebenso in der Beharrlichkeit, mit der er trotz jahrzehntelangen Verkanntwerdens an dem Glauben an seinen endlichen Ruhm und den Sieg seiner Lehre festhält. Jeder andere hätte in dieser Lage die Ausdauer und den Glauben an sich verloren; bei Schopenhauer finden wir davon keine Spur. Erinnerung sei hier auch an den Eigensinn, mit dem er seine Vorlesungen auf die Stunde von Hegels Kolleg legt, an die Hartnäckigkeit, mit der er seine Rechte gegenüber seinem Verleger Brockhaus wahrnimmt, und an die Unerbittlichkeit und Konsequenz, mit der er einmal getroffene Entscheidungen durchführt (Bruch mit der Mutter, die er nie wiedersieht!).

Diese Beharrlichkeit und Hartnäckigkeit macht sich auch beim Aufbau seines Systems geltend. Ein kennzeichnender Zug der Schopenhauerschen Philosophie ist ihre Entwicklungslosigkeit, die völlig ahistorische Betrachtung der Welt. Schopenhauer will nur wissen, was die Welt ist; wie sie geworden ist, das zu untersuchen ist nach ihm nicht Sache des Denkers. Die Kategorie des Werdens wird völlig abgelehnt. In diesem Zug auf das Bleibende liegt allerdings ein allgemein philosophischer Zug. Bei Schopenhauer aber ist er in einem ungewöhnlichen Maße entwickelt; auch hierin kommt sein Wesen zum Beharren zum Ausdruck. Wie die Welt, so trägt auch sein eigenes System den Stempel völliger Entwicklungslosigkeit.

Schopenhauer hat mit einer Festigkeit, einem Starrsinn ohnegleichen jede Änderung, jede Weiterbildung seines Systems abgelehnt. Während fast alle großen Denker und Künstler mehrere, meist drei Perioden der Entwicklung haben, gibt es bei Schopenhauer nur eine einzige: sein System springt fertig aus seinem Kopfe, wie Pallas Athene aus dem Haupte des Zeus. Eine Entwicklung gibt es bei Schopenhauer weder in seinem System noch in der Welt. Alles Werden, alle Veränderung, alle Entwicklung ist wesensloser Schein. Schopenhauer hält starr seinen Blick auf das Ewige gerichtet. Er lehnt eine Änderung seines Systems auch dann ab, als er gegen Ende seines Lebens, z. B. in der Auffassung der metaphysischen Stellung des Individuums, seine Ansichten stark geändert hat. In all diesen Zügen kommt sein starker, auf das Beharren und Gleichbleiben gerichteter Sinn zum Ausdruck.

Die genannten Eigenschaften hängen aufs engste zusammen mit einer Grundeigenschaft, die Schopenhauer wie kaum ein zweiter Denker in seinem Leben verwirklicht und verkörpert hat: der Treue zu sich selbst. Sie ist Schopenhauers oberste Tugend. Er konnte mit Shakespeare sagen: „Dies über Alles: sei dir selber treu!“

Diese Eigenschaft hatte Schopenhauer gleichfalls seinen Vorfahren, vor allem dem Vater und Großvater, zu verdanken.

Auch in seiner Grundeinstellung zur Welt macht sich sein von den Ahnen ererbtes Wesen in stärkstem Maße geltend. Nur einer von so willensstarken Ahnen abstammenden, von so heftigem Wollen erfüllten Persönlichkeit konnte der innerste Kern der Welt als Wille erscheinen; nur das, was er selbst als kolossale Größe im eigenen Inneren vorfand, konnte Schopenhauer als das Wesen der Welt erklären. Er hat dies auch in ganz bewußter Weise getan. Es muß in diesem Zusammenhang gesagt werden, daß alle großen Voluntaristen der deutschen Philosophie, alle diejenigen Denker, bei denen der Schwerpunkt der Welt

---

<sup>3</sup> Hamlet, 1. Aufzug, 3. Szene.

und des Systems auf der Willensseite liegt, aus Ostelbien hervorgegangen sind: Kant, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche. Sie sind ein letzter Ausdruck für die Tatsache, daß sie die Nachkommen eines Geschlechtes von Erberbern und Kolonisatoren gewesen sind. Von Ostelbien ist das Preußentum, die willensmäßige Erneuerung und der Neubau des Deutschen Reiches ausgegangen. — Ein ungewöhnlich starker Wille war nicht nur dem Vater, sondern auch dem väterlichen und dem mütterlichen Großvater eigen. Dicht neben diesem starken Willen stand eine nicht zu bezähmende Heftigkeit beim Vater, dem mütterlichen Großvater und der väterlichen Großmutter. Bei Anna Renata Soermans war ihre große Heftigkeit sogar eine wesentliche Ursache ihrer Entmündigung. Daß diese Eigenschaften in starkem Maße auf Schopenhauer übergegangen sind, ist unter diesen Umständen nicht zu verwundern.

Die Vorherrschaft der heftigen Seiten des Gemütslebens macht es auch begreifbar, daß Schopenhauer das Willens- und Gemütsleben zu einer Einheit verschmilzt, daß ihm das Gefühls- und Gemütsleben als Äußerung des Willens erscheint. Während sonst eine Dreiteilung in Vorstellung, Gefühl und Wille üblich ist, gibt es bei Schopenhauer nur eine Zweiteilung: Wille und Vorstellung.

Weniger durchsichtig sind die erblichen Faktoren, die bei Schopenhauer die pessimistische Grundstimmung und die daraus hervorgehende weltverneinende Haltung hervorgerufen haben. Daß auch diese Einstellung erblich bedingt ist, geht schon daraus hervor, daß alle Entscheidungen für oder gegen Werte irrationaler Natur, Willensentscheidungen sind. Solche Willensentscheidungen gehen stets aus der Persönlichkeit hervor, deren Grundeigenschaften erblich bedingt sind. Es kann niemals auf logischem Wege bewiesen werden, daß das Leben lebenswert oder nicht lebenswert ist. Was die erblichen Faktoren in dieser Richtung betrifft, so muß berücksichtigt werden, daß die väterliche Linie in den zwei letzten Generationen seelisch belastet war. Die Tatsachen, daß die Großmutter Anna Renata wegen Geisteskrankheit entmündigt wurde, daß ihr

Sohn Michael Andreas zeitlebens blödsinnig war, daß auch ihr jüngster Sohn Karl Gottfried geistig nicht völlig normal war, endlich, daß auch beim Vater Schopenhauers in der zweiten Lebenshälfte gelegentlich geistige Störungen auftraten, und er höchstwahrscheinlich durch Freitod endete, besagen genug.

Auch eine Reihe anderer Eigenschaften, z. B. sein außerordentlich starkes Selbstbewußtsein und eine gewisse Würde und Zurückhaltung im Auftreten, hat Schopenhauer überwiegend vom Vater geerbt.

Für das Genie Schopenhauers war es nun entscheidend, daß die bisher geschilderten, vorwiegend vom Vater ererbten Anlagen sich mit der wesentlich anderen Erbmasse der Familie Trosiener verbunden haben. Die Familie Trosiener-Lehmann<sup>4</sup> war wesentlich gesünder und heiterer als die Familie Schopenhauer-Soermans. Die gesunden Seiten seines Wesens hat Schopenhauer ganz überwiegend den mütterlichen Ahnen zu verdanken, vor allem die geistige Gesundheit, die in der letzten väterlichen Generation nicht sehr groß gewesen war. Dieses Gut ist so groß und wichtig, vor allem für einen Denker, daß es nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Um die mütterlichen Ahnen richtig zu würdigen, muß vor allem eine richtige und gerechte Beurteilung der Mutter Schopenhauers Platz greifen. Zunächst muß gesagt werden, daß Schopenhauer seiner Mutter in erheblich mehr Eigenschaften glich, als dies gewöhnlich angenommen wird. Er hat nicht nur die kleine Gestalt von ihr geerbt, sondern auch überwiegend seine hohe schriftstellerische Begabung, seinen großen Verstand, seine ungewöhnlich starke Phantasie, seine scharfe Beobachtungsgabe, seinen Sinn für Witz und Humor, seinen schriftstellerischen Ehrgeiz und die Tendenz, die eigene Persönlichkeit zu gebührender Geltung zu bringen. Aber auch seine Ehrlichkeit, seinen Freimut und einen gewissen Egoismus hat er größtenteils von ihr, vor allem aber die gesunden Seiten seines Wesens! Umgekehrt

<sup>4</sup> Die mütterliche Großmutter hieß Elisabeth Lehmann.

hat er seine großen Verstandesgaben nicht der Mutter allein zu verdanken, sondern auch dem Vater.

Man muß sich vor allem klarmachen, daß Schopenhauers Persönlichkeit ebenso durch seine Mutter wie durch seinen Vater bedingt war, daß er nur so, wie er war, und nicht anders möglich war, daß deshalb jede einzelne Eigenschaft der Mutter zum Zustandekommen der Persönlichkeit des Sohnes und damit seiner Philosophie unerlässlich war. Denn jede Philosophie, vor allem jedes metaphysische System, ist letzten Endes Ausdruck einer mit bestimmten Anlagen ausgestatteten Persönlichkeit. Man kann nicht Schopenhauers Persönlichkeit als wertvoll ansehen und gleichzeitig seine Mutter ablehnen, wie es leider fast immer geschieht.

Auch der oft genannte Mangel an Gemüt, den man der Mutter vorwirft, war eine unerlässliche Voraussetzung für die Philosophie des Sohnes. Hätte Schopenhauer mehr Gemüt von seiner Mutter geerbt, hätte er mit wärmerem Herzen Welt und Menschen umfaßt, so hätte er nie eine weltverneinende Philosophie aufstellen können. Mutter und Sohn waren beide keine weichen Naturen und konnten es nicht sein. Die Unerbittlichkeit, die Schopenhauers Persönlichkeit und sein Urteil über die Welt kennzeichnet, war nur einem Intellekt möglich, der weitgehend von den Regungen des Herzens und des Gemüts frei war. Auch hier war die Art der Mutter für Schopenhauers Wesen und Philosophie schlechthin unerlässlich. Beide wären unmöglich gewesen, wäre Schopenhauers Mutter eine warmherzige und weiche Persönlichkeit gewesen, wie etwa die Mutter Beethovens.

Aber auch als selbständige Persönlichkeit betrachtet erscheint Johanna Schopenhauer nicht in ungünstigem Lichte. Man muß sich in diesem Falle streng davor hüten, sie unter der Perspektive ihres Sohnes oder gar seiner Philosophie<sup>5</sup> zu betrachten. Sie muß dann als selbständige Persönlichkeit gewertet werden. Tut man dies, so

<sup>5</sup> Dies geschieht mehr oder minder fast immer, obwohl man sich keinen verkehrteren Maßstab denken kann.

ergibt sich das Bild einer wahrheitsliebenden, freimütigen, heiteren, gesunden, lebensbejahenden, liebenswürdigen Persönlichkeit, die verhältnismäßig gutartig war, und der Wohlwollen gegenüber den Personen, die ihr freundlich entgegen traten, nicht abgesprochen werden kann. Schon die Tatsache, daß bedeutende Persönlichkeiten und Charaktere, wie Goethe und Fernow, sie ihrer Freundschaft würdigten, spricht für sie. Tiefes Gemüt hatte sie allerdings nicht. Man muß aber bemerken, daß tiefe Gemütsveranlagung nicht allzu häufig vorkommt. Johanna Schopenhauer war vorwiegend Verstandesmensch, was man ihr nicht zum Vorwurf machen kann. Der Konflikt zwischen Mutter und Sohn war bei der Verschiedenheit ihrer Einstellung zur Welt unvermeidlich. Daß Schopenhauer sie nie mehr besucht hat, spricht jedenfalls nicht gegen sie.

Für Schopenhauers Genie war es nun aber entscheidend, daß in ihm Gesundheit und Kraft von mütterlicher Seite mit leichterer Psychopathie von väterlicher Seite zusammentrafen. Das Genie entsteht in der Regel auf der Grenzscheide der Zeiten, ist eine typische Grenzerscheinung. Es tritt mit Vorliebe da auf, wo die Begabung sich häuft, und gleichzeitig die nervösen Bahnen sich lockern. Es setzt ebensoviel Begabung, Weite und Höhe des Blicks wie Sensibilität und Irritabilität voraus. Häufig wird nur das eine oder andere betont, beides aber ist wesentlich. Außerordentlich verschieden im Wesen sind besonders die in den beiden letzten Generationen in die Familie einheiratenden Frauen: Anna Renata Soermans und Johanna Trosiener. In ihnen kommt die Verschiedenheit der väterlichen und mütterlichen Ahnen zu schärfstem Ausdruck. Durch ihre Verschiedenheit ist in mancher Hinsicht Schopenhauers Genialität, aber auch die Disharmonie seines Wesens bedingt. Wir kennen die Voraussetzungen der Genieentstehung noch zu wenig; daß die Anlagen des Genies, wie die jedes Menschen, durch seine Ahnen bestimmt sind, steht außer Zweifel. Nicht ohne Interesse ist für diese Frage ein Vergleich zwischen den Ahnen Schopenhauers und denjenigen Goethes.

Die Familie Schopenhauer hat mit der Familie Goethe trotz aller sonstigen Verschiedenheit in einigen Punkten eine auffallende Ähnlichkeit. In beiden Familien ist der Vater des Vaters eine außergewöhnlich aktive und tüchtige Persönlichkeit, die großen Reichtum erwirbt und die Grundlage zum Aufstieg der Familie legt. In beiden Fällen heiratet ein älterer, strenger, schwernehmender, etwas pedantischer Mann eine viel jüngere <sup>a</sup>, heitere, phantasievolle Frau, die ihn ehrt, aber nicht liebt. In beiden Fällen zeugt das Ehepaar einen genialen Sohn und eine häßliche und schwernehmende, aber gescheite Tochter, die dem Vater, dagegen sehr wenig der Mutter gleicht. In beiden Fällen sind die Eigenschaften der Väter: kräftige Statur, gute Begabung, Ehrenhaftigkeit, Ernst, Fleiß, Stolz, stark republikanische Gesinnung, Hartnäckigkeit und Pedanterie. Beide Väter haben eine Vorliebe fürs Reisen und eine Neigung zur Schöngestigkeit und Gelehrsamkeit. Beide haben eine psychopathische Veranlagung, die die Voraussetzung für die Genialität der Söhne wird. Beide Väter sind für ihre Söhne besorgt und bemühen sich, sie in Lebensbahnen zu drängen, die den Söhnen nicht zusagen. In beiden Fällen sind die Mütter bedeutende Persönlichkeiten und besitzen eine reiche Phantasie und große erzählend-schriftstellerische Begabung, die sie auf ihre Söhne vererben. Beide sind heitere, gesunde und lebensbejahende Naturen. Die Väter der Mütter sind in beiden Fällen Patrizier (Stadtschultheiß bzw. Senator) einer großen freien Reichsstadt, dabei heitere, weltgewandte Naturen.

Schopenhauers Persönlichkeit ist, wie die der meisten Menschen, nur aus dem Zusammentreffen und der Verschmelzung der väterlichen und mütterlichen Eigenschaften verständlich. Aus der Gegensätzlichkeit der Wesensart von Vater und Mutter ist sein Genie vorzugsweise erwachsen. Eine große und helle mütterliche Intelligenz und

---

<sup>5 a</sup> Goethes Mutter heiratet mit 17 Jahren, Schopenhauers Mutter mit 19 Jahren. Die Väter Goethes und Schopenhauers sind beide zur Zeit ihrer Heirat 38 Jahre alt. Goethe und Schopenhauer sind beide die ältesten Kinder ihrer Eltern.

schriftstellerische Begabung wird, wie bei Goethe, auf den Boden einer mehr irrationalen, etwas pathologisch getarteten, mit starken Willensimpulsen durchsetzten väterlichen Natur verpflanzt. In beiden Fällen liegt das Lichte, das Helle, das Freudige auf seiten der Mutter, der dunkle, konfliktschwangere, irrationale Untergrund auf seiten des Vaters. Beide, das Lichte wie das Dunkle, sind zur Entstehung des Genies erforderlich. Es verhält sich hier ähnlich wie etwa in der Weltanschauung Jakob Böhmes, nach der die Finsternis im Weltgrund die Voraussetzung des Lichtes ist und dieses erst möglich macht.

Aus der Verteilung der väterlichen und mütterlichen Rolle bei der Entstehung seiner Persönlichkeit wird auch verständlich, daß für Schopenhauer die Welt in Wille und Vorstellung zerfällt, daß der dunkle Urwille das Licht der Erkenntnis aus seinem Schoße hervortreibt, mit deren Hilfe er zur Erlösung gelangt.

Verständlich wird auch, daß nach Schopenhauers Philosophie der Wille vom Vater, die Intelligenz von der Mutter vererbt wird.

## II.

Wir wenden uns nunmehr dem Ergebnis der neuesten Forschungen über Schopenhauers Ahnen zu. Die Ahnen Schopenhauers führen uns nicht nur nach Alt-Schottland, der Vorstadt von Danzig, wo auch Kant Vorfahren hatte, sondern auch nach Amsterdam, dem Geburtsort Spinozas, nach Thorn, dem Geburtsort des Kopernikus, ja sogar nach der alten polnischen Krönungsstadt Krakau. Schopenhauer hat deutsche, holländische und polnische Ahnen. An berühmten Namen taucht unter den Vorfahren der Name Lessig (Lessing) auf.

Wir wenden uns zunächst zu den niederländischen Ahnen. Bekanntlich glaubte Schopenhauer, seine Vorfahren stammten aus Holland. Tatsächlich war von den acht Urgroßeltern nur ein einziger holländischer Abstammung.

Auch die Großmutter Anna Renata Soermans<sup>6</sup> war nur väterlicherseits Holländerin. Schopenhauer war nur zum achten Teile holländischer Abstammung, demnach ein ganz überwiegend deutsches Genie. Die Masse der Ahnen waren Niederdeutsche, und zwar Ostniederdeutsche. Die Schwere und der Ernst des niederdeutschen Menschen spricht sich in Schopenhauers Wesen und Werken in starkem Maße aus, stärker noch als bei Kant, der einen süd-deutschen Großvater hatte.

Der Urgroßvater Hendrik Soermans, Ministerresident der Vereinigten Niederlande bei der Freien Stadt Danzig, wurde am 2. Juni 1700 als der Sohn des Predigers Johann Soermans zu Gießen Oudkerk bei Dortrecht geboren. Bereits am 4. Februar 1720 heiratete er in Danzig Anna Maria Rammelmann, die Tochter des verstorbenen Kauf- und Handelsmannes Johann Jakob Rammelmann in Danzig<sup>7</sup>. Am 25. Oktober 1727 wurde er Danziger Bürger „auf einen Kaufmann“, und war von 1754 bis zu seinem Tode (17. August 1775) Kommissar der Vereinigten Niederlande in Danzig. Hendrik Soermans war eine angesehene Persönlichkeit; seine Firma, H. Soermans & Sohn, blühte noch im 19. Jahrhundert. Sein Enkel Wilhelm Ernst Friedrich S., wohl der letzte Inhaber der Firma in der Hundegasse 246, besaß als Reeder eine Fregatte „Auguste“, die 336 Lasten Roggen faßte, und zwei Speicher, in denen 350 bzw. 600 Lasten aufgeschüttet werden konnten. Hendrik Soermans machte sich um die Danziger holländische Gemeinde verdient durch die Gründung des „Soermanschen Stiftes“ (unweit der Petrikirche auf der Lastadie), das er 1773, also kurz vor seinem Tode, erbaute und zur freien Wohnung für verarmte Glieder der niederländischen refor-

---

<sup>6</sup> Frau des Andreas Schopenhauer. Dieser war der Sohn von Johann II. Schopenhauer und der Marie Elisabeth Lessig.

<sup>7</sup> Die Angabe L ö s c h i n s (Die Bürgermeister, Rats Herrn und Schöppen des Danziger Freistaates und die Patrizierfamilien, Danzig 1868), daß er zusammen mit seinem Bruder Dietrich Florus 1725 nach Danzig gekommen sei, entspricht also nicht den Tatsachen. Die folgenden Angaben verdanke ich der gütigen Mitteilung des Staatsarchivs Danzig.

mierten Gemeinde bestimmte. Bedeutende kaufmännische Fähigkeiten müssen in Hendrik Soermans gelegen haben. Denn er kam als junger Mann fast ohne Mittel nach Danzig und war einige zwanzig Jahre später einer der angesehensten und reichsten Kaufleute der Stadt. Die im Schopenhauer-Archiv vorhandene Elfenbeinbüste, die dem Großvater Christian Heinrich Trosiener zugeschrieben wird, stellt höchstwahrscheinlich Hendrik Soermans dar. Diese Auffassung kann sich zunächst auf Schopenhauer selbst berufen. Schopenhauer bezeichnet diese Büste als diejenige seines Urgroßvaters Hendrik Soermans<sup>8</sup>. Diese Angabe hat auch nach anderer Richtung Wahrscheinlichkeit für sich. Die Büste stellt einen gebildeten Mann aus guter Familie dar. Soermans stammte aus einer solchen Familie; er war außerdem reich und feierte seine Silberhochzeit mit einem Pomp, wie ihn die Handelsherrn damals liebten. Anlässlich seiner Silberhochzeit ließ er eine Medaille prägen, die ihn als jungen Ehemann mit seiner Gattin zusammen darstellt<sup>9</sup>. Deshalb erscheint es wahrscheinlich, daß er auch die obengenannte teure Büste aus Elfenbein herstellen ließ, während dies bei dem viel unvermögenderen Großvater Trosiener, dem Sohn eines Schusters und Höckers in Alt-Schottland, viel unwahrscheinlicher ist. Es besteht auch zwischen den vorhandenen Bildern des Großvaters Trosiener und dieser Büste so wenig Ähnlichkeit, daß sie kaum Trosiener darstellen kann. Diese Büste hat ein merkwürdiges Schicksal gehabt. Schopenhauer bezeichnet sie als Büste seines Urgroßvaters Soermans; Gwinner<sup>10</sup> hat aus ihr eine Büste des Urgroßvaters Johann Schopenhauer gemacht; an der Büste selbst steht auf Papier aufgeklebt der Name des Senators Christian Heinrich Trosiener, und Carl Gebhardt<sup>11</sup> bezeichnet sie als Büste des Vaters des Senators Trosiener,

---

<sup>8</sup> Vgl. Griesebach, Schopenhauer, Geschichte seines Lebens 1897, S. 276.

<sup>9</sup> Abgebildet mit Text in der Zeitschrift des Westpreuß. Geschichtsvereins, Heft 70, Danzig 1930, S. 154 f.

<sup>10</sup> Arthur Schopenhauer, 2. Aufl., S. 2.

<sup>11</sup> Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1927, S. 331.

namens Heinrich Trosiener. Dieser Vater hieß aber nicht Heinrich, sondern Christian, und war, wie bemerkt, Schuster in Alt-Schottland, weshalb diese Auffassung ausscheidet. Weitaus am wahrscheinlichsten ist die Annahme und Angabe Schopenhauers, an der zu zweifeln kein Grund vorliegt. Der Verfertiger der Büste, Karl August Lücke, dessen Name auf der Rückseite der Büste eingegraben ist, war ein bekannter Künstler, der für Fürsten und vornehme Familien arbeitete. Auch andere Mitglieder der Familie Lücke waren Elfenbeinschnitzer.

Hendrik Soermans hatte zwei Brüder, Dirk Floris und Martin Cornelis. Dirk Floris wurde 1729 Danziger Bürger als Kaufmann. Martin Cornelis war wie sein Vater Geistlicher, zuerst in Knollendam in Holland, dann Prediger der niederländischen Gemeinde in Hamburg. Dessen Söhne, Johann und Martin Cornelis, wurden ebenfalls Bürger und Kaufleute in Danzig<sup>12</sup>.

Die Frau des Hendrik Soermans, Anna Maria geb. Rammelmann, wurde am 15. April 1700 in Danzig geboren. Sie war mit ihrem Manne gleichaltrig (beide heirateten mit 20 Jahren). Sie ist auf der obengenannten Medaille mit ihrem Manne zusammen abgebildet. Doch sind die Bilder zu klein, um als Porträt einen Ähnlichkeitswert beanspruchen zu können. Aus ihrer Ehe mit Hendrik Soermans gingen sieben Kinder hervor, von denen die Söhne in der reformierten Kirche St. Petri und Pauli, die Töchter in der evangelischen Kirche St. Marien<sup>13</sup> getauft wurden. Der älteste Sohn, Johann Heinrich, ein Onkel von Schopenhauers Vater, war Ratsherr in Danzig. Er hatte wieder drei Söhne, von denen einer Privatgelehrter, ein zweiter Senator, ein dritter Schöffe war. Der zweite Sohn, Karl Wilhelm, war gleichfalls Kaufmann in Danzig.

---

<sup>12</sup> Da die Soermansschen Verwandten die angesehensten und reichsten unter den Verwandten und Vorfahren Schopenhauers waren und alle aus Holland kamen, so ist es verständlich, daß Schopenhauer glaubte, daß seine väterlichen Vorfahren alle aus Holland stammen.

<sup>13</sup> Die Eintragungen finden sich bei dieser Kirche unter dem Namen „Suhrmann“.

Eine Tochter, Helene Concordia, war mit Heinrich Martens verheiratet. Das dritte Kind dieser Ehe war Anna Renata, Schopenhauers Großmutter. Die übrigen Kinder scheinen früh verstorben zu sein. Anna Maria Rammelman starb 1762 und wurde am 22. November 1762 in Danzig begraben.

Der Vater des Hendrik Soermans, Johann Soermans, Schopenhauers Ururgroßvater, wurde am 20. Juli 1670 zu Goudriaan in Holland geboren. Er war von 1692 bis 1731 Prediger zu Gießen Oudkerk und Peursum in Holland. Er lebte emeritiert in Gorkum (Gorinchem) und starb daselbst am 1. März 1754, erreichte also ein hohes Alter. Verheiratet war er mit Levina van Barendrecht, in zweiter Ehe wohl mit Helena Walraven. Da Johann Soermans in Gorkum lebte und Schopenhauer berichtet, daß er in der Kathedrale von Gorkum die Bilder seiner Ahnen Soermans „mit Knebelbärten“ habe hängen sehen, wohin ihn sein Vater auf der großen Reise 1803 geführt hatte, so habe ich Anfragen nach Gorkum und anderen holländischen Städten gerichtet, um diese Bilder festzustellen. Leider sind alle meine Bemühungen bis jetzt erfolglos geblieben. Weder in Gorkum, noch in Dortrecht, noch in Amsterdam sind irgendwelche Bilder der Soermans bekannt. Da die Kirche in Gorkum 1845 abgebrochen worden ist, so sind die Bilder wahrscheinlich dabei verlorengegangen.

Johann Soermans war der Sohn von Martinus (Maerten) Soermans, der in Woudrichem in Holland geboren und dort am 17. November 1638 getauft wurde. Er studierte in Leyden Theologie. 1662 meldete er sich als Kandidat zum Kirchendienst in Holländisch-Indien, woraus aber nichts wurde. Dezember 1663 bis Dezember 1699 war er Prediger in Goudriaan, dann wurde er emeritiert. 1701 verlegte er seinen Wohnsitz nach Haarlem und ließ sich am 21. Februar 1703 wieder als Student in Leyden immatrikulieren, um dadurch Freiheit von Steuern zu erhalten. Er starb in Leyden oder Haarlem 1705. Er war zweimal verheiratet, das erstemal 1666 mit Johanna Coopman aus Schoonhoven, das zweitemal 1667 mit Anna van Delft

aus Amsterdam, deren Mutter gleichfalls aus Schoonhoven stammte. Aus dieser zweiten Ehe ging sein Sohn Johannes hervor. Martinus Soermans verfaßte mehrere lexikalische Werke<sup>14</sup>. Außerdem hatte er schöngeistige Neigungen: er dichtete; doch sind seine Gedichte längst vergessen. Immerhin kann hier ein schöngeistig veranlagter Ahne verzeichnet werden.

Martinus Soermans soll der Sohn von Jan Zourmans und der Deliana van Eyck gewesen sein<sup>15</sup>. Doch ist dies sehr zweifelhaft. Das Taufbuch von Woudrichem enthält am 17. November 1638 nur die Angabe, daß Maerten der Sohn von Jan und Neelken, Cornelis Tochter getauft wurde. Der Familienname des Vaters und der Mutter ist nicht genannt.

Der Vater der obengenannten Anna van Delft war Koenraet van Delft in Amsterdam, der Großvater wahrscheinlich Pieter Aerjans van Delft, gleichfalls in Amsterdam. Über diese Familie, die in der Geburtsstadt Spinozas ansässig war, läßt sich bis jetzt nichts Näheres feststellen. Die Frau des Pieter Aerjans van Delft, Anetje Coenen, war gleichfalls eine Amsterdamerin. Dagegen stammte die Frau des Koenraet van Delft, Lysbet de Leeuw, Tochter von Dirck de Leeuw und der Lysbet van Dalen, aus Schoonhoven in Holland. Soweit die holländischen Vorfahren.

Die Eltern der Urgroßmutter Anna Maria Rammelmann waren Johann Jakob Rammelmann, Kauf- und Handelsmann in Danzig, und Elisabeth geb. Westphal. Johann Jakob Rammelmann wurde am 7. Januar 1663 in Danzig getauft (St. Barbara). Er starb 1718 und wurde am 14. Januar 1718 im väterlichen Erbbegräbnis in Danzig begraben. Seine Frau, Elisabeth Westphal, wurde am 6. Juli 1670 in Danzig getauft als Tochter des Peter Westphal. Sie starb in Danzig am 28. Mai 1726.

Der Vater des Johann Jakob Rammelmann war Jakob

---

<sup>14</sup> Die Namen dieser Werke sind aufgezählt in: Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek onder Redactie van P. C. Molhuysen, derde Deel 1914, Spalte 1189/1190.

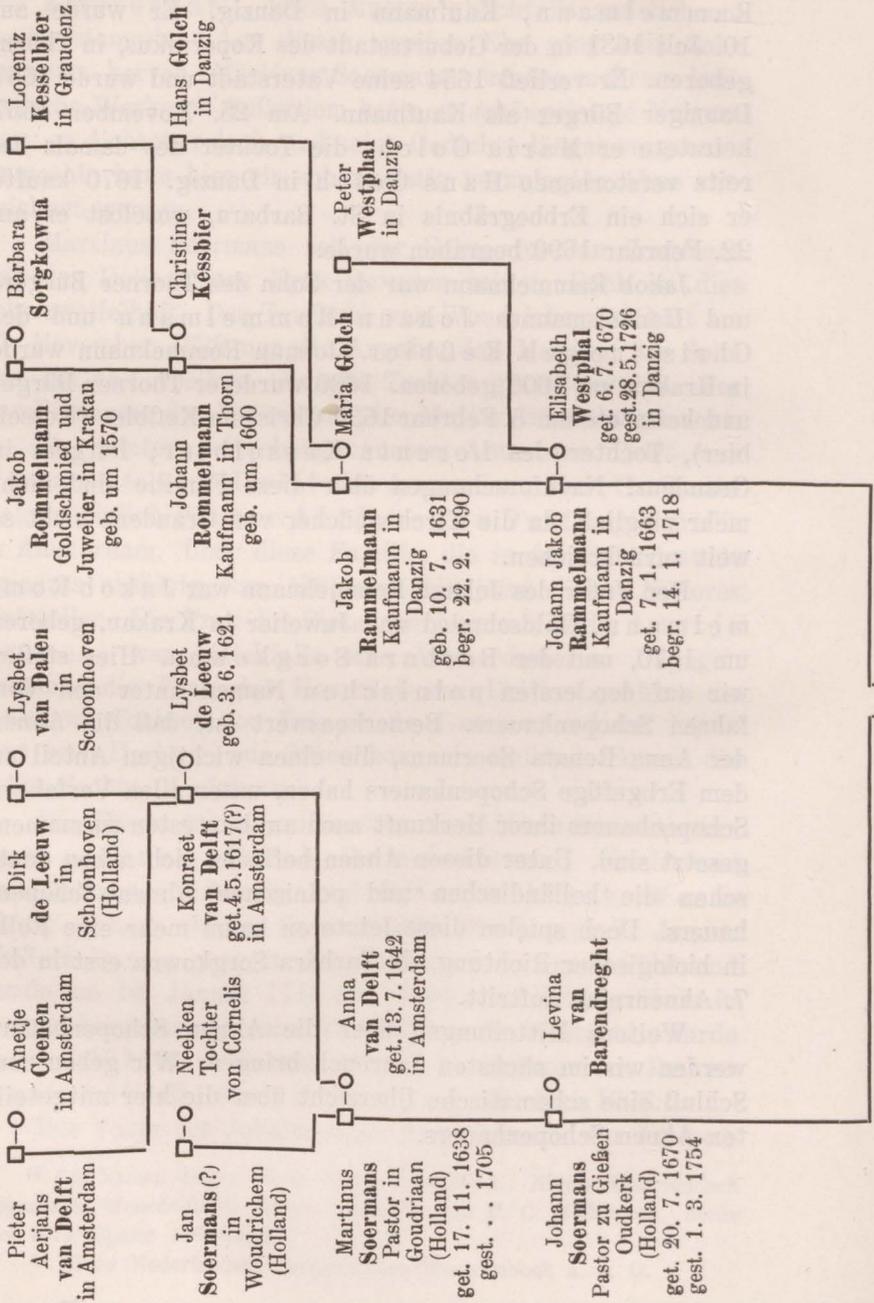
<sup>15</sup> Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek a. a. O.

Rammelmann, Kaufmann in Danzig. Er wurde am 10. Juli 1631 in der Geburtsstadt des Kopernikus, in Thorn, geboren. Er verließ 1654 seine Vaterstadt und wurde 1657 Danziger Bürger als Kaufmann. Am 25. November 1657 heiratete er Maria Golch, die Tochter des damals bereits verstorbenen Hans Golch in Danzig. 1670 kaufte er sich ein Erbegräbnis in St. Barbara, woselbst er am 22. Februar 1690 begraben wurde.

Jakob Rammelmann war der Sohn des Thorner Bürgers und Handelsmannes Johann Rommelmann und der Christine geb. Keßbier. Johann Rommelmann wurde in Krakau um 1600 geboren. 1630 wurde er Thorner Bürger und heiratete am 5. Februar 1630 Christine Keßbier (Kesselbier), Tochter des Lorentz Kesselbier, Bürgers in Graudenz. Nachforschungen über diese Familie sind nicht mehr möglich, da die Kirchenbücher von Graudenz nicht so weit zurückreichen.

Der Vater des Johann Rommelmann war Jakob Rommelmann, Goldschmied und Juwelier in Krakau, geboren um 1570, und der Barbara Sorgkowna. Hier stoßen wir auf den ersten polnischen Namen unter den Vorfahren Schopenhauers. Bemerkenswert ist, daß die Ahnen der Anna Renata Soermans, die einen wichtigen Anteil an dem Erbgefüge Schopenhauers haben, unter allen Vorfahren Schopenhauers ihrer Herkunft nach am buntesten zusammengesetzt sind. Unter diesen Ahnen befinden sich neben deutschen die holländischen und polnischen Ahnen Schopenhauers. Doch spielen diese letzteren kaum mehr eine Rolle in biologischer Richtung, da Barbara Sorgkowna erst in der 7. Ahnenreihe auftritt.

Weitere Mitteilungen über die Ahnen Schopenhauers werden wir im nächsten Jahrbuch bringen. Wir geben zum Schluß eine schematische Übersicht über die hier mitgeteilten Ahnen Schopenhauers.





# EIN JUGENDBILDNIS VON JOHANNA SCHOPENHAUER. NEUE BILDER VON SCHOPENHAUERS GROSSELTERN.

Mitgeteilt von

WALTHER RAUSCHENBERGER (Frankfurt a. M.).

Unseren Mitteilungen über die Ahnen Schopenhauers können wir Photographien einiger noch wenig bekannter Bilder seiner nächsten Verwandten anfügen. Es handelt sich um Miniaturen, die sich im Stadtgeschichtlichen Museum der Stadt Leipzig befinden; das Museum besitzt sie seit dem 22. Februar 1924. Die Authentizität ist durch mündliche Überlieferung der Vorbesitzer gesichert. Die Miniaturen sind auf Elfenbeinblättchen gemalt und stellen die Mutter Schopenhauers und deren Eltern dar.

Zunächst das Bildnis der Mutter. Es ist 6,5 cm breit, 8,7 cm hoch und mit „K. Westermeyer“ signiert. Es stellt Johanna Schopenhauer im Alter von etwa achtzehn Jahren dar<sup>1</sup>. Bemerkenswert an dem Bilde sind die weit auseinanderstehenden Augen, die Johanna Schopenhauer auf ihren Sohn und ihre Tochter vererbt hat<sup>2</sup>; bemerkenswert ist auch der kühle, abwägende Blick, mit dem sie die Welt betrachtet.

Sodann das Bild des Großvaters, des Senators Christian Heinrich Trosiener<sup>3</sup>. Es ist 6,5 cm breit, 8 cm hoch. Es ist

<sup>1</sup> Konrad Westermeyer, auch Westermayer geschrieben, Maler und Kupferstecher, geb. Hanau 1765, gest. daselbst 1826, Schüler der Kunstakademie in Kassel, dann von Lips in Weimar, 1807 Lehrer in Hanau, Professor und Hofrat daselbst. Vgl. Singers Künstlerlexikon, Bd. 5, S. 84. — Vermutlich kannte er Johanna Schopenhauer aus seiner Weimarer Zeit. Ob es sich um eine freie Rekonstruktion des Aussehens der Dargestellten in so jungem Alter handelt, oder ob dem Künstler ein älteres Bildnis als Unterlage diente, ist nicht bekannt. Die Ähnlichkeit, mit dem sie um vier bis fünf Jahrzehnte älter darstellenden Pastellporträt im Schopenhauerarchiv (wiedergegeben bei S. 240 des XV. Jahrbuchs) ist gering.

<sup>2</sup> Schopenhauer hatte so weitstehende Augen, daß er gewöhnliche Brillen kaum tragen konnte (vgl. Gwinner, W. von: Schopenhauers Leben, 3. Aufl., S. 397. Auch bei seiner Schwester Adele findet sich dieser Zug; vgl. deren Bild bei S. 80 des XVI. Jahrbuchs.

<sup>3</sup> Ein anderes, ihn mit Perücke zeigendes Bild desselben Großvaters aus dem Besitz Schopenhauers mit der Unterschrift „Avus meus maternus“ ist als Titelbild des XII. Jahrbuches wiedergegeben worden;



Schopenhauers Mutter  
Johanna Schopenhauer, geb. Trosiener  
als Mädchen



Schopenhauers Großvater  
Christian Heinrich Trosiener  
Senator in Danzig



Schopenhauers Großmutter  
Elisabeth Trosiener, geb. Lehmann

nicht signiert, soll aber, wie das Bild seiner Frau, von Friedrich Christian Schlick<sup>4</sup> 1809 gemalt sein. Die Ähnlichkeit der Tochter mit dem Vater ist unverkennbar. Doch erscheinen die Züge des Vaters in dem Bilde der Tochter nach jeder Richtung verschönert.

Endlich das Bild der mütterlichen Großmutter, Elisabeth Trotsiener, geb. Lehmann. Es ist 6,5 cm breit, 8 cm hoch und mit „Schlick 1809“ signiert. Die Maße geben jeweils die Größe der Miniaturen im Lichten an. Dieses Bild ist besonders wichtig, weil es das einzige Bild ist, das wir von dieser Frau besitzen. Die Großmutter spielt unter den Ahnen Schopenhauers auch insofern eine Rolle, als sie Eigenschaften besaß, die den anderen näheren Vorfahren Schopenhauers abgingen: Sanftmut und ein gelassenes Gemüt.

Johanna Schopenhauer gibt von ihrer Mutter folgende Schilderung<sup>5</sup>: „Mit wenigen Strichen ist das Bild meiner Mutter, Elisabeth, geborene Lehmann, recht getreu und charakteristisch darzustellen. Ein kleines zierliches Figürchen mit den niedlichsten Händchen und Füßchen, ein Paar große sehr lichtblaue Augen, eine sehr weiße Haut und schönes langes lichtbraunes Haar, so war sie in der äußeren Gestalt . . .“ „Zur rührigen Hausfrau, in dem Sinne der damaligen Zeit, eignete meine Mutter ihre Natur nach sich wenig, auch war mein Vater keineswegs gesinnt, dieses von ihr zu verlangen; er war völlig damit zufrieden, daß sie die Oberaufsicht über ihr Hauswesen recht verständig zu führen verstand. Übrigens war sie an ihrem Nähtisch vom Morgen bis zum Abend für sich und die Ihrigen beschäftigt; das alte Sprichwort: was ihre Augen sehen, wissen ihre Hände zu machen, galt im vollsten Maaße von ihr.

In Hinsicht auf das, was in unsern Tagen von Frauen und Mädchen gefordert wird, war freilich die Erziehung meiner Mutter nicht minder vernachlässigt worden, als die der Mehrzahl ihrer Zeitgenossen . . . Doch Mutterwitz, natürlicher Verstand und jene rege, den meisten Frauen eigne Auffassungsgabe entschädigten sie für diesen Mangel an erworbenen Kenntnissen.“

dasselbst bei S. 239 ein Bild des Vaters, Heinrich Floris Schopenhauer, mit der Unterschrift „Pater meus“.

<sup>4</sup> Friedrich Christian Schlick ist als beliebter Miniaturenmalers in Leipzig im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts nachweisbar; er war in Leipzig 1819—1824 tätig. Es sei noch erwähnt, daß die Miniaturen zuerst im Oktober 1930 in Schopenhauers Heimatstadt Danzig ausgestellt waren.

<sup>5</sup> Jugendleben und Wanderbilder, Bd. 1, Braunschweig 1839, S. 13 f.

---

---

# DER BRIEFWECHSEL

## J. A. Becker — A. v. Doß.

Herausgegeben von

ARTHUR HÜBSCHER (München).

Im Jahre 1846 hatte der junge Münchner Jurist Adam Ludwig von Doß<sup>1</sup> in einer Passauer Buchhandlung zufällig „Die Welt als Wille und Vorstellung“ entdeckt. Der Eindruck des Werkes auf ihn war so übermächtig, daß er sich drei Jahre später, gelegentlich eines sechs-wöchentlichen Urlaubs, zu einer Pilgerfahrt nach Frankfurt entschloß, um den Verfasser dieses Buches kennenzulernen, das ihm für alle Zeit das Buch der Bücher bleiben sollte. Am 17. April 1849 sandte er dem verehrten Meister ein Billet: ob dem Unterzeichneten, der mit Schopenhauers Schriften bekannt, gestattet sei, diesem seine persönliche Huldigung darzubringen<sup>2</sup>. Augenblicklich erhielt er die Bewilligung. Dem ersten, ganze acht Stunden in Rede und Gegenrede währenden Besuche folgten manche andere — eine ganze Woche lang genoß der neue Jünger den persönlichen Umgang des Philosophen.

Bevor er schweren Herzens, am 29. April, die Weiterfahrt antrat, unternahm er noch einen Abstecher nach Alzey, um den ältesten und scharfsinnigsten Apostel Schopenhauers, den Advokaten Johann August Becker, aufzusuchen. Auch hier kam eine persönliche Verbindung zustande, die erst durch den Tod getrennt werden sollte. Wir können ihre Spuren im Briefwechsel Schopenhauers fortlaufend verfolgen. Daneben aber steht als unmittelbares Zeugnis der Briefwechsel zwischen den beiden Jüngern selbst, von dem bisher nur einige Bruchstücke zutage getreten sind<sup>3</sup>. Er bietet in seiner Gesamtheit eines der wertvollsten Dokumente, nicht nur zur Vervollständigung unseres Bildes von den beiden Briefschreibern, sondern auch zur Beurteilung der unmittelbaren Auswirkung der Schopenhauerschen Gedankenwelt auf die nächsten Anhänger und Freunde. Denn seine Gegenstände sind: die Persönlichkeit Schopenhauers und die Dinge seiner Philosophie. Zugleich aber gibt er die schönste Ergänzung und Fortführung der philosophischen Erörterungen, die Schopenhauer selbst seit 1844 mit J. A. Becker und seit 1852 mit A. von Doß gepflogen hat; Erörterungen, die nach seinem eigenen

<sup>1</sup> Über diesen vgl. das von Ludwig Schemann herausgegebene Lebensbild im XV. Jahrbuch (1928), 247 ff., über seine Beziehungen zu Schopenhauer bes. 281 ff.

<sup>2</sup> Den Wortlaut vgl. DXIV, 639.

<sup>3</sup> Ludwig Schemann, Schopenhauer-Briefe, Leipzig 1893, 498 ff.; Arthur Hübscher, Unbekanntes von Schopenhauer, Septemberheft 1931 der Süddeutschen Monatshefte, 887 ff.; ds.: Arthur Schopenhauers Gespräche, XX. Jahrb. (1933), 65, 66, 68 ff.

Urteil das beste enthielten, was von ihm und andern über seine Philosophie in Briefen niedergelegt sei.

Im Folgenden erscheint der Briefwechsel Becker — von Doß zum ersten mal in lückenloser Folge: vier Briefe von Adam von Doß (vom 14. April, 6. Mai, 14. Juli 1852 und 13. März 1856), und vier Antworten Beckers (vom 2. Mai, 9. Mai, 26. Juli 1852 und 13. April 1857). Der Abdruck ist buchstabengetreu, die Erläuterungen beschränken sich auf die notwendigen sachlichen Angaben und Stellenhinweise. Für die Überlassung der Originale zum Zwecke dieser Veröffentlichung habe ich Frl. Elisabeth Becker (Wiesbaden) und Frau Professor Martha Haushofer (München) den herzlichsten Dank auszusprechen.

Der erste Brief nimmt über drei Jahre des Schweigens hinweg unmittelbar auf die persönliche Begegnung vom April 1849 Bezug. Schon damals hatte Becker dem jungen Freunde Mittheilungen über seine alte philosophische Korrespondenz mit dem Meister gemacht. Inzwischen hatte nun Adam von Doß die „Parerga und Paralipomena“ kennengelernt, die ihm trotz aller Aufklärungen doch noch verschiedene Zweifelsfragen übrig ließen. In dieser Lage richtet er sowohl an Schopenhauer wie an Becker die Bitte, an der Belehrung teilnehmen zu dürfen, die sich aus jenem alten Briefwechsel über die noch aufzuhellenden Punkte ziehen lasse, und ihm zu solchem Ende Abschriften der im beiderseitigen Besitz befindlichen Briefschaften zukommen zu lassen: An Schopenhauer geht das große Sendschreiben vom April 1852 (D XV, Nr. 420). Das entsprechende Schreiben an Becker wird diesem Sendschreiben mit der Bitte um gelegentliche befürwortende Weiterleitung an den Empfänger beigelegt. Es ist das folgende, erste Stück der Korrespondenz Becker — von Doß:

München, am 14 ten April 1825.

[Notiz Beckers:] 2. Mai beantwortet.

Sehr geehrter Herr Doctor!

Die Mitglieder des Pythagoräischen Freundschaftsbundes haben in allen Vorkommenheiten des Lebens einander die liberalste Hilfe, u. um so gewißer auch alle erdenkliche Förderung in der Lehre ihres Meisters gewährt. Wenn nun auch heut zu Tag unter den Anhängern ein u. derselben Philosophie eine solche brüderliche Unterstützung in den verschiedenen Lagen des Lebens nicht wohl mehr gebräuchlich sein kann, so dürften sich alle Bekenner einer bedeutenden Lehre in so ferne noch immer als eine Art von Verbündeten zu betrachten haben, daß doch auf gegenseitige Bereitwilligkeit, sich im Verständniß des gemeinsamen Systems zu befestigen u. weiter zu helfen, mit Sicher-

heit zu rechnen wäre. Wenn unter den deutschen Philosophen einer seine Jünger zu solchem Bunde zu inspiriren vermag, so ist es, nach meinem Bedünken, vor allen unser verehrungswürdiger *Dr. Schopenhauer*. Sie, mein sehr geehrter Herr, stehen ihm nicht nur durch das Bekenntniß seiner Lehre, sondern auch durch persönliche Beziehungen ganz besonders nahe, u. so ist mir denn auch vor drei Jahren, als ich mich Ihnen zu Alzey als Verehrer Ihres Freundes vorstellte, ohneweiteres die gastlichste, des Alterthumes würdige Aufnahme in Ihrem Hause zu Theil geworden, ein Beweis Ihrer Liebenswürdigkeit, deßen ich mich stets mit Wärme erinnern werde.

Schon damals hätte ich mir gerne, gleichsam als Gastgeschenk, die Einsicht in diejenigen Briefe Schopenhauers ausgebeten, welche er auf Veranlaßung mehrfacher, von Ihnen aufgeworfener Zweifel zur nähern Erläuterung seiner Lehre an Sie geschrieben; allein, obwohl Schopenhauer, als ich ihn von meinem Vorhaben in Kenntniß setzte, seiner Seits nichts dagegen einzuwenden fand, getraute ich mir Ihnen gegenüber, bei unserer kurzen Bekanntschaft, mit meinem Anliegen nicht herauszurücken. Unterdessen sind die „*Parerga u. Paralipomena*“ erschienen; der wohlwollende Verfaßer hat mich durch die Übersendung eines Exemplars über alle Erwartung geehrt, u. seine Güte u. Gewogenheit ermuthigt mich nun auch auf die Ihrige zu rechnen, u. die damals aus vielleicht übertriebener Ängstlichkeit unterdrückte Bitte aus ihrem Verstecke hervorzuholen, nämlich die Bitte: mich an dem Briefschätze, den Sie besitzen, theilnehmen zu laßen; denn reichen Gewinn für das noch gründlichere Verständniß Schopenhauers u. Lösung mancher Zweifel vermöchte ich sicher daraus zu schöpfen. Ich verlange übrigens nicht die Originalbriefe zur Einsicht; die Übersendung dieser kostbaren Documente in so weite Ferne hat natürlich zu viel Bedenkliches gegen sich. Ich bin vollkommen glücklich, wenn Sie mir von denselben eine Abschrift durch leserliche Hand anfertigen lassen wollen; wie sich von selbst versteht, auf meine Kosten, deren Ersatz ich Ihnen, sogleich nach Empfang der Papiere, ent-

weder unmittelbar oder durch gütige Vermittlung des Herrn *Dr. Schopenhauer* zukommen lassen würde. An diesen habe ich die gleichzeitige Bitte, — Ihre Zustimmung vorausgesetzt, — von Ihren Briefen Copieen fertigen zu lassen, gestellt.

Dieses Gesuch habe ich lediglich in der Voraussetzung angebracht, daß Ihr Briefwechsel mit *Dr. Schopenhauer* nichts enthalte, dessen Mittheilung an einen Dritten Ihnen unangenehm sein könnte. Von *Schopenhauer* habe ich jedoch bereits in Frankfurt die Beruhigung erhalten, daß sich die fragliche Correspondenz lediglich um wissenschaftliche Gegenstände drehe. Und somit schließe ich diese Zuschrift mit der Versicherung, daß Sie die erbetene Gunst keinem Unwürdigen widerfahren lassen u. hinsichtlich der Briefschaften keinen Mißbrauch zu befürchten haben werden. Mit der Bitte, mich Ihrer Frau Gemahlin zu empfehlen, verbleibe ich mit reinsten Hochschätzung

Ihr

ergebener

Adam v. Doß

Kreis- u. Stadtgerichts-Accessist.

*Schopenhauer* sandte diesen Brief bereits am 20. April mit einer warmen Befürwortung an *Becker* weiter: „*Doßens* an Sie gestellte Bitte entspricht ganz dem Eifer, ja der ängstlichen Sorgfalt, mit der er, seit Jahren, Alles u. Jedes sammelt, was auf meine Philosophie Bezug hat, jedes Pamphlet u. jede, auch noch so lumpigte, Recension. Jetzt sieht er meine schriftstellerische Thätigkeit zu Ende gebracht u. möchte die Akten vollständig beisammen haben. Ich wünsche daher daß Sie seinem Wunsche entsprechen . . . Nur bitte ich einen Abschreiber zu nehmen, von dem nicht zu besorgen steht, daß er noch eine zweite *Copie* für sich mache; . . . Sollten Sie nicht von Ihren Briefen an mich eine Abschrift haben? — sonst müßte ich Ihnen dieselben übersenden, damit die ganze Correspondenz in ordentlicher Reihenfolge zusammenkommt.“ (D XV, 115 f.).

Einige Tage darauf, am 25. April 1852, kam *Becker* nach Frankfurt<sup>1</sup>. Er hatte Gelegenheit, die Angelegenheit mit *Schopenhauer* zu besprechen und nahm seine eigenen Briefe leihweise mit.

<sup>1</sup> Das Datum des Besuchs ergibt sich aus *Schopenhauers* Brief an *Sibylle Mertens* vom 26. April 1852: „Einen Mainzer Kreisrichter . . . habe ich gestern befragt . . .“ (D XV, 117).

Am 2. Mai schickt er das Sendschreiben zurück: „ . . . mit Recht kann die Huldigung eines solchen Schülers (Ihres Apostels *Johannes*) als Monogramm des gerechten Urtheils einer spätern (übrigens sicher schon *ante exitum* zu erwartenden) Zeit betrachtet werden. — Ich werde Herrn v. D. die gewünschte Abschrift Ihrer Briefe bald möglichst besorgen. Dieselben haben allerdings, wenn auch nur indirecten, Bezug auf seine «Hamlethsfragen» . . .“ — eine Meinung, die Becker in überlegter Weise begründet<sup>1</sup>. (Vgl. das unten folgende Schreiben vom 9. Mai an von Doß, in dem er, nach dem Konzept, seine Argumente wiederholt.)

Noch am selben Tage aber entschließt sich Becker, dem jungen Münchener Freund unter gewissen Bedingungen die Originale zu schicken:

Mainz 2 Mai 1852. —

Geehrtester Herr und Freund!

H *Dr. Schopenhauer* hat mir Ihr freundliches Schreiben vom 14t v. M. zugeschickt; es hat mir einige froh verlebte Tage wieder in Erinnerung gebracht, u hat es mir viel Vergnügen gemacht, einmal wieder etwas von Ihnen zu hören.

Dieser Tage habe ich auch *Dr. Sch.* selbst gesprochen, u wenn Sie nicht bereits darauf von ihm Antwort erhalten haben, so kann ich Ihnen sagen, daß dem alten Herrn Ihre Zuschrift viel Freude gemacht hat, und daß er sich mit der größten Anerkennung über Ihre genauste Bekanntschaft mit seiner Philosophie, über Ihr Durchdrungenseyn von derselben u Ihren tiefen Ernst mit der Sache, geäußert hat. —

Mich hat inzwischen (seit Spätjahr 1850) das Schicksal hieher verschlagen, wo ich die Stelle eines Richters am Kreisgerichte bekleide. —

Ihren Wunsch um Mittheilung meiner Correspondenz mit *Dr. Sch.* werde ich herzlich gern erfüllen. Ich würde Ihnen sogleich eine Abschrift besorgt haben, wenn ich gleich einen Copisten hätte finden können, bei welchem, neben hervorragender Intelligenz, die erforderliche Discretion vorzusetzen wäre.

Ich lebe nämlich hier in einer Umgebung, die einen „Kerl der spekulirt“<sup>2</sup> — dem Mephistopheles gleich be-

<sup>1</sup> D XV, S. 118 f. (Nr. 423).

<sup>2</sup> Faust, 1. Teil, V. 1830.

urtheilt, u da würde ich mich dann einem *Ridicule* aussetzen, wenn es verlautete, daß ich mit dergleichen Dingen mich ernstlich beschäftige. Ich bin indeß bereit, Ihnen die Originalbriefe einzuschicken, wenn Sie mir versprechen, die Remission nicht allzulange zu verzögern. Meine eignen Briefe, die mir H *Dr. Sch.* zu dem Ende wieder eingehändigt hat, würde ich dann beilegen. Sie könnten sich dann excerpiren, was Ihnen interessant scheint, u eine vollständige Abschrift wäre dann unnöthig. — Das Paket wird doch wohl unter der von Ihnen angegebenen Adresse (die keine Wohnung angibt) sicher in Ihre Hände kommen? —

Meine Frau bedankt sich für den Gruß und, Ihre baldige Antwort erwartend zeichne ich

mit vollkommener Hochachtung

Ihr ergebenster

Becker.

---

München, den 6ten Mai 1852.

[Notiz Beckers:] erhalten 9. *ds*, *do* beantwortet.

Geehrtester Herr Kreisgerichts-Rath!

Das überaus gütige Offert, welches Sie in Ihrem gestern empfangenen Briefe v. 2ten d. Mts gemacht haben: mir die mit Herrn *Dr. Schopenhauer* gepflogene Correspondenz in den beiderseitigen Originalbriefen auf eine gewisse Zeit anvertrauen zu wollen, damit ich mir selbst das Relevanteste extrahire u. die Mittheilung an einen der Sache u. den Personen fremden Copisten vermieden werde, hat mich auf das angenehmste überrascht, u. ich schenke diesem Vorschlag um so mehr meinen vollsten Beifall u. Dank, weil ich das zwischen Ihnen und Ihrem Freunde Schop. Verhandelte gewiß viel lieber aus Ihren eigenen Handschriften, der lebensvollen Abschattung zweier, mir so werthen Individualitäten, entnehme, als aus gleichgiltigen fremden Schriftzügen, u. weil ich bei einer Abschrift, die ich selbst fertige, nach Auswahl verfahren kann, während, wenn Sie die Copie besorgen lassen würden, Vollständigkeit der-

selben u. entsprechender Kostenaufwand für mich erforderlich wäre. Daß ich Ihnen die Briefe gewiß nicht zu lange entziehen werde, darauf können Sie sich verlaßen; auch ist es, da ich nach Gutdünken abkürzen kann, ja leicht möglich, einen kürzeren Termin einzuhalten, als wenn dieselben nach ihrem ganzen Inhalt abzuschreiben wären. Sie brauchen nur den Zeitpunkt zu bestimmen, bis zu welchem Sie die Briefe wieder haben wollen, u. ich werde mich befleißigen, den Termin genau einzuhalten. Bei der Remission will ich, um ganz sicher zu gehen, einen erklecklichen Werth auf das Packet setzen u. ein Recepiße nehmen; auch bitte ich Sie, mir die Adresse genau anzugeben. Ich selbst wohne in der Kreuzstraße Nr. 5, St. 2. Daß Sie sich meines Besuches in Alzey so freundlich erinnert haben u. meinem Wunsche noch auf schönere Art, als ich hoffte, entgegengekommen sind, hat mich außerordentlich erfreut. Es wäre aber auch in der That Schade, wenn nicht einmal das, was unter Männern wärmere Beziehungen, als sie in der kalten Atmosphäre unserer gesellschaftlichen Zustände üblich sind, knüpfen sollte: ich meine, die Übereinstimmung in einer bedeutenden, tiefbegründeten Lebensanschauung, — eine bereitwillige gegenseitige Unterstützung in der Erweiterung u. Durchklärung derselben zu Stande zu bringen vermöchte. Daß es mir mit der vollkommensten u. immer tieferen u. klareren Durchdringung der Schopenhauer'schen Grundgedanken über Welt u. Menschen Ernst ist, vielleicht, wie Wenigen, diese Versicherung kann ich Ihnen u. ihm geben, u. in dieser Hinsicht fühle ich mich würdig, in den Bund seiner getreuesten Anhänger und Freunde zu treten. Seit der ersten Stunde meiner Bekanntschaft mit seinen unsterblichen Werken lodert die Flamme der begeistertsten Theilnahme, welche der Blitzstrahl seines Genies in mir entzündet hat, ununterbrochen fort, u. eine Vestalin hätte das heilige Feuer nicht sorgfältiger unterhalten können, als ich die Wirkungen, welche von jener, ich glaube fast, vom Schicksal planmäßig eingeleiteten Bekanntschaft auf mich ausgingen.

Lauheit wird überhaupt nicht leicht die Folge einer gründlicheren Bekanntschaft mit Schopenhauers Philosophie

sein. Je nach den Gemüths- u. Geistes-Anlagen eines Menschen, seiner Selbstkenntniß u. Lebenserfahrung, wird entweder wärmste Beistimmung (was deßenungeachtet kein blindes, kritikloses, rein schülerhaftes Schwören *in verba magistri* zu sein braucht) oder entschiedene Abneigung u. Verstockung gegen seine Lehre zum Vorschein kommen; ein Verhältniß, welches schon C. Fortlage in seiner tüchtigen Recension des Schopenhauer'schen Hauptwerkes in der neuen Jenaischen Litteratur-Zeitung v. J. 1845 richtig hervorgehoben hat, indem er sagt, daß Schopenhauers Buch das gute habe zu wirken, wie nach Schelling der Satan wirkt, nämlich das Unentschiedene zur Entschiedenheit treibend, u. den Leser, dem dieß früher noch selbst im Unklaren lag, zum Entschluß u. zur entscheidenden Erkenntniß drängend, weiß Geistes Kind er sei.

Was Sie mir von *Dr.* Schopenhauer berichtet haben, daß demselben meine längere Zuschrift Freude gemacht u. er mit großer Anerkennung von meinem Studium u. Verständniß seiner Philosophie gesprochen habe, ist mir der schönste Lohn für meine Stimmung u. Bestrebungen, u. ich wäre betrübt, wenn meine Feder nicht so viel Kraft gehabt hätte, ihm mein Durchdrungensein von seiner Philosophie, u. wie selbe das Centrum meiner weiteren Forschungen u. Studien bildet, wenigstens einigermaßen anschaulich zu machen. Ungemein freue ich mich auf einen Brief von Schopenhauer. Auf sieben Jahre könnte mich ein solcher gesund machen u. das herrlichste Recept im Galen wäre dagegen nur Quacksalbsudelei, um mit Menenius in Shakespeare's *Coriolan*<sup>1</sup> zu sprechen. Bei Gelegenheit der Zurücksendung des Briefpackets werde ich übrigens mich eines weiteren über Schopenhauer auslaßen können, u. wie wünschenswerth es wäre, daß der herrliche Mann, wenn er die Muße seines Lebensabends nicht, gleich einem Göthe u. a., zur Ausarbeitung von Confessionen aus seinem Leben benutzen will, doch wenigstens das Material zu einer künftigen gewiß nicht ausbleibenden Darstellung seiner Entwicklung zu der ihm eigenen, so merkwürdigen Weltanschauung zu-

<sup>1</sup> II. Aufzug, 1. Szene.

recht legte. An guten Biographien Epoche machender Philosophen fehlt es leider, u. warum sollen sie entbehrlicher sein, als die Lebensschilderungen bedeutender Dichter, die ja in der Regel auch nur ein inneres, beschauliches Leben führten? — Leben Sie inzwischen recht wohl, verehrter Herr Kreisgerichts-Rath; seien Sie im voraus meines aufrichtigsten Dankes für Ihre Güte versichert, u. machen Sie mir bald die Freude des Empfanges der zugesagten Briefe, indem ich gerade etwas geschäftsfreiere Zeit habe. Mit der Bitte, Ihrer Frau Gemahlin meinen Respekt zu vermelden, verbleibe ich voll Hochachtung

Ihr

ergebenster  
Adam v. Doß.

---

Werthester Herr v. Doß

Beifolgend die bewußte Correspondenz. Mit der Rücksendung brauchen Sie sich grade nicht zu übereilen, u bin ich zufrieden, wenn sie nach einigen Monaten erfolgt. Meinen letzten, mit „ad V“ bezeichneten Zettel hat Herr *Dr. Sch.* nicht mehr schriftlich beantwortet, u nur bei Gelegenheit eines Besuchs bemerkt, daß dabei einige Rechtshaberei von meiner Seite im Spiele gewesen seyn möge, u es war dies vielleicht auch der Fall.

Zum Beschluß noch ein kleinerer Auszug aus den neuesten Briefen, der Sie selbst betrifft.

Herr *Sch.* hat mir nämlich, bei meinem letzten Besuche Einsicht Ihrer Epistel gestattet<sup>1</sup>, u bei der Rücksendung<sup>2</sup> hatte ich einige unmaßgebliche Bemerkungen mir erlaubt.

Herr *Sch.* schreibt mir nun darüber am 5 ten Mai<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Eine kleine Unrichtigkeit: Schopenhauer sandte diese Epistel schon mit seinem Brief vom 20. April 1852 an Becker. Übrigens verfällt auch Schopenhauer selbst in seinem Brief an von Doß vom 10. Mai 1852 (vgl. D XV, 125) in diesem Irrtum. Oder sollte er am 20. April vergessen haben, das Sendschreiben mitzuschicken und Becker es dann bei seinem Besuch am 25. April mitgenommen haben?

<sup>2</sup> Im Brief vom 2. Mai 1852 (D XV, Nr. 423).

<sup>3</sup> D XV, 124, Nr. 426. Beckers Zitat ist nicht ganz genau.

„Sehr richtig begegnen Sie den Bedenken u Fragen des *Dofß* u wünsche ich, daß Sie, gelegentlich der Kopieneinsendung, ihm das Selbe sagen mögen. Das «erkenntnißlose Bewusstseyn» hat auch schon dem *Frauenstaedt* Anstoß gegeben, und ist doch richtig, wiewohl es an der Gränze des Transcendenten steht u darauf balancirt. Man muß dabei berücksichtigen was ich gesagt habe im 2ten Bde. meines Hauptwerkes S. 273. 274. —<sup>4</sup>“

Dem Auftrage, Ihnen das Selbe zu sagen, genüge ich nun wohl am Besten, wenn ich Ihnen die Briefstelle hier wörtlich abschreibe, damit nicht etwa durch eine andre Formulirung der Gedanke eine Modification erleide, welche der Meister nicht genehmigt haben würde:

Ich hatte also gesagt:

„Ich werde Herrn *v. D.* die gewünschte Abschrift besorgen. Diese Briefe haben allerdings, wenn auch nur indirecten Bezug auf seine Hamlets-fragen, betreffend

„das qualvoll uralte Räthsel  
„worüber schon manche Häupter gegrübelt,  
„Häupter in Hieroglyphenmützen,  
„Häupter in Turban u schwarzem Baret,  
„Perückenhäupter und tausend andre  
„Arme, schwitzende Menschenhäupter“.

Herr *v. D.* wird aus Ihren Briefen entnehmen

1. daß Sie die Antwort wohl ablehnen werden, wenn er genaure Nachrichten verlangt über die Geschichte des Dings an sich und die eigentliche Beschaffenheit des „erkenntnißlosen Bewußtseyns“ welches den außerzeitlichen Willensact, in welchem die Individualität wurzelt, begleitet haben mag.

Er wird aber auch

2. sich überzeugen, daß er Unrecht hat, wenn er solange die transcendentale Ergänzung fehlt, eine „harte Dissonanz“ Ihres Systems darin zu finden glaubt, daß

a) das Individuum sich seinen, doch erkenntnißlos er-

<sup>4</sup> D II, 310 f.

griffenen intellegiblen Charakter bei erlangter Erkenntniß als Schuld anrechnen müße u daß es

b) dafür zu büßen habe.

Ihr System gibt ja grade die Auflösung der Dißonanz: Die Schuld liegt in dem beharrlichen Behagen bei aufgegangener Erkenntniß, und das Büßen (Leiden) erscheint als *δεύτερος πλους* „zum Heile, nicht als Vergeltung oder Strafe nach dem Begriffe menschlicher Gerechtigkeit“.

Mainz 9 Mai 1852.

Mit freundschaftlicher Hochachtung

Ihr ergebenster  
Becker.

*P. S.* Sie verfolgen, wie ich gesehen habe, mit großer Aufmerksamkeit alle Erscheinungen der Tageslitteratur, welche sich auf unsern Freund *Sch.* beziehen. Sie würden mich verbinden, wenn Sie mir mitunter über die sich ergebenden Lesefrüchte kurze Notizen mittheilen wollten. Ich lebe hier außer aller litterarischen Verbindung u lese keine gelehrten Zeitungen. —

Meine Adreße ist vollständig

*A Br.* Richter am GH Kreisgerichte in *Mainz*  
Thiermarktstrasse *D N.* 183, 3.

(durch die Ertheilung des „Raths“ Titels haben Sie sich eigentlich einen Eingriff in die Hoheitsrechte unsres Großherzogs erlaubt. Doch werde ich Sie nicht denunciren.)

---

Als Schopenhauer sich am 10. Mai 1852 bei von Doß für den langen Brief bedankte, den er „2 Mal mit größter Aufmerksamkeit gelesen“ hatte, vergaß er seinerseits nicht, auf Beckers „sehr richtige Bemerkungen über Ihre transscendenten Fragen“ hinzuweisen: „Sie wissen, daß ich auf solche Fragen keine Antwort habe, es also machen müßte wie Göthe, den ein Student ebenfalls mehr gefragt hatte, als er zu sagen wußte, u dem er dann ins Stammbuch schrieb: «Der liebe Gott hat die Nüße wohl geschaffen; er hat sie aber nicht auch geknackt»“<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> D XV, 125 (Nr. 427).

Die nächsten beiden Monate brauchte von Doß zur Anfertigung der Abschriften. Am 12. Juli 1852<sup>2</sup> dankt er Schopenhauer für diese „höchst willkommene u. unschätzbare Ergänzung zu einigen der schwierigsten u. dunkelsten Partien“ seiner Ethik, die ihm Fragen erspart habe, die er längst gern, obwohl schwerlich mit solchem Scharfsinn wie Becker gestellt hätte. Es folgt eine scharfsinnige Darlegung etlicher noch verbleibender Bedenken und Einwände, eine kürzere Zusammenfassung dessen, was der zwei Tage später an Becker abgehende Brief vom 14. Juli 1857 in gebührender Ausführlichkeit entwickelt:

[Notiz Beckers:] beantw. 26. J

Geehrtester Herr Kreisrichter!

./.. Anliegend folgt Ihre mit Herrn *Dr* Schopenhauer gepflogene Correspondenz, für deren gütige Mittheilung ich Ihnen nicht genug danken kann, zurück. Ich fand in diesen Briefen, was ich suchte u hoffte. Von Ihrer Seite die scharfsinnigste Anfechtung einiger von den wichtigsten, aber dunkelsten Thesen der Schopenhauer'schen Ethik; eine Kritik derselben, wie sie, meines Bedünkens, nicht klarer u. eindringender geschrieben sein könnte. Von des Meisters Hand dagegen Antworten, welche den erwünschtesten Commentar zu seinem schwerwiegenden, aber, der Natur seiner beiden Preisschriften gemäß, oft sehr concisen Vortrage bilden. Die beiderseitigen Controversschriften sind übrigens in so meisterlich consequenter Form gehalten, daß es Schade gewesen wäre, dieselbe durch Auszüge zu zerstückeln, weshalb ich mich nur durch getreue Copie des Gesamtbildes befriedigt fühlen konnte.

Der nunmehrige Besitz dieser Abschrift Ihrer Correspondenz ist mir um so willkommener, da ich durch dieselbe vollständigen Ersatz für längst projektirte Anfragen bei Schopenhauer über die nämlichen Themata, welche Sie berührt haben, gewann; Anfragen, die ich aus Bedenklichkeit über ihre allenfallsige Aufnahme immer wieder verschob. Freilich würde ich selbe nicht in so durchdachter u. reifer Ausarbeitung, wie Sie, sondern lediglich als aphoristische Einfälle vorgebracht haben.

Noch bin ich Ihnen für das gütige Begleitschreiben

<sup>2</sup> D XV, 140 (Nr. 434).

Dank schuldig, welches Sie dem an mich gesandten Briefpackete beigelegt haben. Es war mir nämlich ungemein lieb, daraus die Bemerkungen entnehmen zu können, die Sie, bei Rücksendung meines Briefes an Schopenhauer, über einige metaphysische Stoßseuffer von mir angebracht haben. Ich konnte u. wollte diese nicht unterlaßen, obgleich ich vom Geiste des Schopenhauer'schen Systems genugsam durchdrungen bin, um nicht genauere Nachrichten über die Geschichte des Dinges an sich, im Ernste, zu verlangen. Ich hielt meinen an u. für sich unberechtigten Hamlets-Monolog eigentlich nur in der Absicht, dem Meister zu zeigen, welches *residuum* von Melancholie selbst im Gemüthe desjenigen noch sitzen bleiben könne, der sich im Uebrigen die so vielfach befriedigenden Aufschlüsse seiner Philosophie auf das eifrigste angeeignet u. zu Nutzen gemacht hat. Wenn ich die Grunddisonanz darin finde, daß sein System und der Buddhismus nicht erklären können, warum das Individuum sich den vom Willen an sich blindlings (ohne *dolus*) ergriffenen intelligiblen Charakter *a parte post* als Schuld zurechnen u. dafür büßen müsse, wie, nach dem christlichen Dogma, die Nachkommen Adams für den Sündenfall ihres Stammvaters: so wollte ich dem System unsers Meisters ganz u. gar nicht den Vorwurf gemacht haben, als sei hier etwas unrichtig beobachtet, oder als finde sich, solange die transcendente Ergänzung fehle, in demselben eine seine Grundwahrheiten beeinträchtigende Lücke. Ich klagte vielmehr nur über den schrillsten aller Mißtöne, über die größte Lücke im Leben selbst, welche durch die tief dringende Sonde der Schopenhauer'schen Philosophie nur um so fühlbarer wird, da die Untersuchung, mit Recht, ganz nüchtern u. ohne *anodyna* geschieht. Selbst Ihre schöne Bemerkung: „Schopenhauers System gebe ja gerade die Auflösung der Dissonanz: die Schuld liege in dem beharrlichen Bejahen bei aufgegangener Erkenntniß, u. das Büßen (Leiden) erscheine als *δευτερος πλους* zum Heile, nicht als Vergeltung oder Strafe nach dem Begriffe menschlicher Gerechtigkeit;“ — kann ich im Grunde für keine hinreichende Beruhigung halten,

sondern erlaube mir, wie ich es auch in meinem gleichzeitig an Schopenhauer für die Erlaubniß zur Uebersendung seiner Briefe an mich gerichteten Dankschreiben gethan habe, zur Entgegnung auf die Fatalität hinzuweisen, daß dem Charakter des Individuums durch das transcendente *fait accompli*, welches die Speculation wohl voraussetzen, jedoch nicht zu ergründen vermag, eben schon eine solche Beharrlichkeit in der einmal genommenen Richtung eingeimpft ist, daß es ihm in *saecula saeculorum* geradezu unmöglich gemacht ist, jene Richtung zu verlassen, Trotz aller Vorhalte des Intellectes, dessen Beschaffenheit noch obendrein von der durch den nämlichen Willensakt bedingten Korporisation abhängt; wonach man sich immer wieder darauf zurückgeworfen sieht: daß die Schuld der unbußfertigen Verstockung nie am empirischen Dasein haftet, sondern über alles Zeitliche hinaus *resp.* zurückfällt. Wir tragiren hier ein Stück Leben, das hinter den Coulißen des Welttheaters einstudirt u. vorbereitet ist. Die Rollen sind unwiderruflich u. unabänderlich ausgetheilt; aber mit Ausnahme höchst weniger Auserlesener, welche sich daran dunkel u. zusammenhanglos erinnern, haben es die Spieler rein vergeßen u. geriren sich als selbständige Erfinder, als *improvisatori*.

Kurz: der empirische Charakter eines Menschen ist u. bleibt die sich selbst nicht verstehende Marionette des intelligiblen Charakters, u. wenn es endlich zur Willensverneinung kommt, so ist dieß nichts weiter, als ein Coup, eine Katastrophe, welche durch die intelligible, das empirische Dasein des Menschen prädeteminirende Urentscheidung gewissermaßen mitbedingt sein muß, wenn man nicht den höchsten Akt der Freiheit der Zeitlichkeit anheimgeben will. Jene intelligible That, durch welche sich der Wille dem Leben (dem Bösen) zuwandte, wird man also nicht als eine totale, sondern nur als eine begrenzte Hingebung an das Leben aufzufassen haben, oder gleichnißweise gesprochen: das geheime Triebwerk, welches die Marionette in Bewegung setzt, ist kein *perpetuum mobile* im eigentlichen Sinne, sondern einmal aufgezogen (intelligibler Akt der

Lebensbejahung) muß es auch einmal ablaufen (intelligibler Akt der Lebensverneinung). Es ist sonach ersichtlich, daß beide miteinander so contrastirende Willensakte, in gewißem Sinne, nur einer sind, eine tiefer liegende einheitliche Wurzel haben müssen. Freilich, von dieser einen deutlichen Begriff zu erlangen, ist gerade so unmöglich, wie von der letzten Einheit der Nothwendigkeit u. Zufälligkeit. (Parerga t I. pag 109 unten<sup>1</sup>.) Ich weiß wohl, daß Schopenhauer die Willensverneinung als einen ganz neuen, zweiten Akt der außerzeitlichen Willensfreiheit, durch den der ganze untheilbare, außerzeitliche Akt der Willensbejahung zurückgenommen wird, betrachtet. Allein es geht mir, wie Ihnen in Ihrem Briefe vom 10ten Septbr: „einen neuen, abermaligen, also zeitlichen Willensakt, der doch zugleich außerzeitlich sein soll“, vermag ich nicht zu denken, u. da ich andererseits keinen Grund finde, an der Wahrheit aufrichtiger Bekehrung einzelner Individuen zu zweifeln, so sehe ich, aufrichtig gesagt, zur Zeit, keinen andern Ausweg, als den Keim zur finalen Willensverneinung durch die intelligible Urentscheidung *uno eodemque actu* dem individuellen Charakter eingepflanzt zu denken, so daß es nur des wekkenden Sonnenstrahls bedarf, damit jener im Menschen schlummernde Keim des Guten zur Entwicklung kommt. Ich wage es, zu größerer Deutlichkeit dieser Anschauung mich auf die nämliche Stelle zu berufen, welche Schopenhauer (Parerga Bd. I. pag. 201<sup>2</sup>) in anderer Absicht, aus Plutarch angeführt hat; indem sich jedes Individuum, mittelst der intelligiblen Urentscheidung, deren nächste Folge das Herabsinken ins empirische Dasein mit seinem Sündenelend war, zugleich einen über demselben schwebenden, reineren Genius geschaffen haben könnte, dessen Walten am sichtbarsten in der Katastrophe der Wiedergeburt hervorträte. —

Den von Ihnen aufgestellten Zweifeln möchte ich noch einen anreihen u. sein Vorbringen insofern für gerechtfertigt halten, als es sich hiebei gerade um die Pointe des Schopenhauer'schen Systems handelt, welche, obgleich schon

<sup>1</sup> D IV, 235 f.

<sup>2</sup> D IV, 237 f.

in nächster Berührung mit der Region des Transcendenten, sich doch noch auf eine entschieden hingestellte Thesis stützt u. also einer Untersuchung zugänglich erscheint.

Nach Schopenhauer (W. als W. u. V. Bd. I S. 431<sup>3</sup>) endigt mit dem Tode des wahren Asketen nicht, „wie bei Andern, bloß die Erscheinung, sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, welches hier nur noch in der Erscheinung u. durch sie ein schwaches Daseyn hatte; welches letzte mürbe Band nun auch zerreißt. Für den, welcher so endigt, hat zugleich die Welt geendigt.“ — Nun komme ich darüber nicht recht ins Reine, wie sich dieser Satz vereinbaren laße mit der in § 25 Bd I des Hauptwerkes vorzüglich stark ausgesprochenen Grundansicht von der Einheit u. Untheilbarkeit des Willens an sich u. insbesondere mit der S. 145<sup>4</sup> consequent ausgesprochenen Behauptung: „daß wenn, *per impossibile*, ein einziges Wesen, u. wäre es das geringste, gänzlich vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt untergehen müßte“.

Schon dem J. G. Rätze gab die Willensverneinung als Aufhebung nicht bloß der Erscheinung, sondern des Wesens selbst, Veranlassung zu einer S. 11 seiner Schrift über Schopenhauer<sup>5</sup> angebrachten Note, worin er sich in Bedenklichkeiten über den eigentlichen Sinn der kritischen Stelle ergeht.

Ich suche hinter der Aufhebung des Wesens, im Hinblick auf § 71 des 1ten Bandes, zwar nicht einen Uebergang in das absolute Nichts, in das als Unding nachgewiesene *nihil negativum*; aber gewiß ist doch so viel anzunehmen, daß, vermöge wahrer Askese, das gerade Gegentheil aller Willensbejahung, also ein Zustand erreicht wird, mit welchem der Bestand einer Welt unvereinbar ist. Welcher eigenthümliche positive Zustand der Verneinung des Willens z. B. entsprechen mag, können wir, als völlig tran-

<sup>3</sup> D I, 452.

<sup>4</sup> D I, 153.

<sup>5</sup> J. G. Rätze, „Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag, und was er nicht vermag“, Leipzig 1820.

scendent, allerdings nicht wissen. Aber unbestritten ist es, nach Schopenhauer, für uns ein Zustand des Nichts, ein alles Dasein ausschließender Zustand. Wie kommt es nun, daß, Trotz aller, im Laufe der Jahrtausende, nach so vielfältig u. ernstlich geübter Askese, die Welt dennoch fortbesteht u. keine Abnahme ihrer Lebensfülle bemerkbar ist? Es wäre ganz gegen den Geist des Schopenhauer'schen Systems, wenn eingewendet werden wollte, dieß komme daher, daß durch die von einem Menschen auch noch so vollkommen durchgeführte Willensertödtung doch nur seine Individualität getroffen u. aufgehoben werde, hingegen der Wille als Ding an sich unberührt bleibe. Worin bestünde dann der so enorme Unterschied zwischen dem Ende eines gewöhnlichen Menschen, eines Sünders, u. dem Tode des Heiligen? Gewiß ist es im Geiste der Schopenhauer'schen Philosophie gesprochen, wenn behauptet wird, daß der wirkliche Büsser das Ding an sich in seinem Herzen an der Wurzel gepackt hat u. ausjätet; daß mit seinem Sterben einer jener, Bd. II S. 506 u. 529<sup>6</sup> der W. als W. u. V. dargestellten Stammbäume eingegangen ist. Also der Wille in seiner Außerzeitlichkeit, seinem intelligiblen Sein nach, u. wie er das Substrat jeglicher Erscheinung bildet, wird durch den Todesstreich der Selbstverneinung bis aufs Mark getroffen (daher erschüttert, mythisch ausgedrückt, der indische Heilige, welcher Nirwana erreicht, Himmel u. Erde), und dennoch fährt der selbe Wille, als wäre nichts geschehen, fort, sich in zahllosen Welten des Geborenwerdens, Leidens u. Sterbens zu objektiviren? Führt nun der Asket die S. 145 Bd. I des Hauptw. aufgestellte Thesis an sich nicht praktisch aus, u. dennoch, obwohl er zunichte wird, „muß Gott von Noth nicht den Geist aufgeben?“ Welche Hoffnung bleibt da, daß es jemals, auch wenn es noch so viele Heilige gäbe, zur wirklichen Erlösung der Welt kommen könnte? —

Ich weiß: es sind dieß metaphysische Grubeleien, für die es keine radicale Abhilfe gibt. Für eine gewisse Classe von Menschen vermehren sie die anderweitigen, allerdings

---

<sup>6</sup> D II, 573 f. und 603.

realeren Übel u Chikanen unsers allenthalben umdüsterten Lebens, finden jedoch ihre beste Entschuldigung in des Meisters ewig wahren Worten: „wenn irgend etwas auf der Welt wünschenswerth ist, so wünschenswerth, daß selbst der rohe u. dumpfe Haufen, in seinen besonneneren Augenblicken es höher schätzen würde, als Silber u Gold; so ist es, daß ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unsers Daseyns u. irgend ein Aufschluß uns würde über diese räthselhafte Existenz, an der nichts klar ist, als ihr Elend u. ihre Nichtigkeit.“<sup>7</sup> —

Daß Schopenhauer, vermöge der ihm eigenen beispiellosen Schärfe der Anschauung u. Reflexion, eine so tief wahre, u. obgleich mit großen, allgemeinen Zügen entworfene, doch zugleich erschöpfende Darstellung dieses unsers irdischen Zustandes gegeben hat, ist eine einzig dastehende Erscheinung in der Geschichte der Philosophie u. noch lange nicht genug gewürdigt. Man kann überhaupt über die Materien, welche er in den Umkreis seiner Untersuchungen gezogen hat, nur mit einer gewissen Überwindung noch andere Philosophen, selbst vom besseren Schlage, lesen. Sie arbeiten doch alle Grau in Grau; im Schopenhauer dagegen ist alles Leben u. Farbe. Seine Anerkennung in weiterem Kreise kann daher doch nicht mehr lange ausbleiben. Selbst die Herrn vom Katheder werden zuletzt, so schmerzlich es ihnen auch fallen mag, nicht mehr schweigen können. Die Klügeren ergreifen lieber gleich jetzt das Wort; so hat es Professor Fortlage, nachdem er im J 1845 vorläufig eine gründliche Beurtheilung des Schopenhauer'schen Hauptwerkes geschrieben, jedoch in einer Zeitschrift<sup>8</sup>, in neuester Zeit für gerathen gehalten, von der bisherigen Tactik seiner Collegen abzuweichen u. in seiner eben ausgegebenen Geschichte der Philosophie seit Kant der Philosophie unsers Meisters einen Druckbogen zu widmen<sup>9</sup>, während Rosen-

<sup>7</sup> D II, 180.

<sup>8</sup> Neue Jena'sche Litteraturzeitung (Nr. 146, 147, 149—151) vom Juni 1845 (vgl. den vorigen Brief).

<sup>9</sup> Carl Fortlage, „Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant“, Leipzig 1852.

kranz noch die Sache auf ein Paar Seiten abzumachen für gut fand!

Sehr gerne werde ich Ihrem Wunsche entsprechen u. Ihnen mittheilen was mir in der Tagslitteratur über unsern Meister beachtungswerthes aufstößt; obwohl ich, wenn mich meine nicht mehr gar zu lange ausbleibende Anstellung im Staatsdienste in die Provinz verschlagen sollte, dann in einer weit schlimmeren Lage sein werde, als Sie selbst, der Sie noch dazu den Meister ganz in der Nähe haben. Möge ihn das Schicksal noch lange am Leben erhalten u. möchte er sich nicht so sehr an Kants, seines großen Vorgängers, üblem Beispiele stoßen: daß man, ohne Ausnahme, im Greisenalter nichts mehr produciren solle. Bei der Rüstigkeit seines Charakters u. Geistes könnte ihm etwas ähnliches, wie dem Alten von Königsberg, der sich noch dazu in einer abhängigeren Stellung befand, nicht wohl begegnen. Ich habe, wie bereits erwähnt, Herrn Schopenhauer, gleichzeitig mit diesem Schreiben, für die Mittheilung seiner Briefe gedankt u. meine Epistel, da ich ihn als großen Thierfreund u. insbesondere als Schutzpatron der Hunde kenne, durch das getreue Portrait eines herrlichen Hundes illustriert, der, im Februar l. Js. dahier einen bereits aufgegebenen Menschen aus den Fluthen der Isar gerettet hat.

Recht sehr würde es mich freuen, Sie einmal wieder zu sehen. Wollen denn auch Sie unsere an Kunstschätzen so reiche Stadt nie besuchen? Ihr bereitwilligster *Cicerone* wäre ich. — Leben Sie wohl, verehrtester Herr, u. gewähren Sie mir, innerhalb eines Vierteljahrs, denn so lange gilt der Postschein, wenn Sie einmal einen freien Augenblick haben, wenn auch nur mittelst einiger Zeilen die Beruhigung, daß diese werthvollen Papiere richtig in Ihre Hände zurückgelangt sind.

Ich empfehle mich Ihrer Frau Gemahlin u. verbleibe mit ausgezeichnete Hochachtung

München, den 14ten Juli 1852.

Ihr  
ergebenster  
Adam v. Doß.

Auf den Aufsatz über Schopenhauers Parerga in den „Jahreszeiten“<sup>10</sup> u. in der Didaskalia<sup>11</sup> brauche ich Sie nicht wohl aufmerksam zu machen; ebensowenig auf Dorguths Sendschreiben an unsern Meister<sup>12</sup> u. auf das Osterprogramm des Gymnasiums zu Nordhausen<sup>13</sup>. Alle diese Sachen hat Ihnen Schopenhauer wohl schon mitgeteilt. —

---

Was Schopenhauer auf die Fragen und Bedenken des Apostels Johannes zu erwidern hat, ist in seinem Briefe vom 22. Juli 1852 (DXV, Nr. 435) enthalten. Becker nimmt einige Tage später ebenfalls Stellung dazu:

Hochgeehrtester Herr!

Den Rückempfang der fraglichen Briefe beehre ich mich, hiermit anzuzeigen.

Daß meine flüchtige Bemerkung über Ihre Hamletsfragen Ihnen nicht genügen konnte, finde ich sehr natürlich u war es mir auch nicht eingefallen, Ihre tief durchdachten und aus tiefem Gefühle hervorgegangenen Bedenken mit einer kurzen Phrase erledigen zu wollen.

Ich wollte nur andeuten, und zwar zweierlei

1.) einmal, daß der Meister selbst, (Welt a. W. II. p. 634. 635<sup>1</sup>) die Frage „nach der Fatalität“, welche den Willen in eine so „mißliche Alternative versetzt hat?“, und manche ähnliche, als solche bezeichnet, die sein System nicht beantwortete, die er aber für unlösbar hält —

---

<sup>10</sup> Jahreszeiten, Hamburger neue Modenzeitung, X. Jahrg., II. Band, Nr. 51 vom 17. Dez. 1851, 1611—1614. Neudruck bei E. Grisebach, „Schopenhauer. Neue Beiträge“, Berlin 1905, 46 ff.

<sup>11</sup> Didaskalia, Feuilleton zum Frankfurter Journal, 14. April 1852. Der Verfasser war August Kilzer. Vgl. Schopenhauers Mitteilungen darüber D XV, 126, 130, 149, 164.

<sup>12</sup> Friedrich Dorguth, „Vermischte Bemerkungen über die Philosophie Schopenhauers. Ein Brief an den Meister“, Magdeburg 1852.

<sup>13</sup> C. R. Kosack, „Beiträge zu einer systematischen Entwicklung der Geometrie aus der Anschauung“, Programm des Gymnasiums Nordhausen 1852.

<sup>1</sup> D II, 734.

2.) sodann, daß er sich nicht darauf beschränkt, die Dißonanz, welche diese Erscheinungswelt hören läßt, in seiner Nachbildung recht grell wieder tönen zu laßen, sondern auch bemüht ist „einen lichten Fleck am unwölkten Himmel unsers Daseyns“ zu erspähen (s. Brief v. 10 Decr 1844<sup>2</sup>) und „die Thüre zu suchen, welche aus dieser Welt führt“, sich bescheidend, nicht berichten zu können, was dahinter vorgeht (s. Brief v. 21. Sptr. 1844<sup>3</sup>).

Sollte ihm das gelungen seyn, so wäre das freilich noch immer keine „Auflösung der Dißonanz“ — wie sie in der edlen Musika mit den vorhergehenden Mißklängen versöhnt und dafür schadlos hält durch erhöhte Schönheit, sondern es wäre nur ein Trost in der Aussicht, daß der Jammer einmal ein Ende nehme. Zudem ergibt sich

1.) noch die Frage: ob der „lichte Fleck“ wirklich gefunden sey? oder ob wir ewiglich, mit Leporello im Don Juan, zu singen haben:

„ach zur Strafe meiner Sünden  
ist die Thüre nicht zu finden?“<sup>4</sup> —

Die Antwort des Meisters scheint mir ein Beleg zu Dem zu seyn, was er selbst, *parerga* II. p. 10<sup>5</sup> sagt:

„Inzwischen mag oft genug dem Rationalismus ein ver-  
„steckter Illuminismus<sup>6</sup> zu Grunde liegen, auf welchen  
„dann der Philosoph, wie auf einen versteckten Kompaß,  
„hinsieht, während er eingeständlich seinen Weg nur  
„nach den Sternen, d. h. nach den äußerlich [und] klar  
„vorliegenden Objecten, richtet und nur diese in Rech-  
„nung bringt“

2.) wäre der Trost jedenfalls ein unzureichender für Den, welcher, nach des Meisters schönem Gleichniße (W. a W I p 429<sup>7</sup>) in der Welt eine Kreisbahn aus glühenden

<sup>2</sup> D XIV, 592.

<sup>3</sup> D XIV, 584.

<sup>4</sup> II. Aufzug, 9. Auftritt.

<sup>5</sup> D V, 15.

<sup>6</sup> Illuminismus von v. Doß unterstrichen, am Rande NB.

<sup>7</sup> D I, 448 f.

Kohlen mit einigen kühlen Stellen, sich selbst aber auf allen Stellen zugleich sieht und darum „heraustritt“ (um der ganzen *tragi-comoedia* ein Ende zu machen). Hier tritt das Bedenken ein, welches Sie den meinigen angereicht haben, u das mir ebenfalls nicht entgangen war, wenn Sie es auch in meinen Briefen nicht erwähnt finden.

Ich hatte mir beim ersten Studium der „Welt als Wille“ eine Reihe von Fragen notirt, die ich dem Meister nach u nach vorzulegen gedachte, was ich aber später, um nicht lästig zu fallen u seine Gefälligkeit nicht zu mißbrauchen, unterließ, den mir, in seinem ersten Schreiben, gegebenen Wink beachtend, daß ich vorerst durch eignes Studium meine Scrupel zu lösen suchen möge.

Ich finde unter diesen Notizen eine, die mit Ihrem *dubium* wesentlich übereinstimmt, u will sie Ihnen wörtlich mittheilen, wie ich sie damals (1844) etwas oberflächlich formulirt, niedergeschrieben hatte, — um Ihnen wenigstens den Trost zu geben: *socios habuisse — scrupulorum*.

Sie lautet:

„*ad pag.* 431<sup>s</sup> (I Bd) Mit dem Tode deßen, der den Willen negirt hat, «endigt nicht bloß die Erscheinung. Das Wesen selbst ist aufgehoben» = *pag.* 429<sup>s</sup> — sieht sich an allen Stellen zugleich und «tritt heraus» —

Wer ist der er, welcher so endet, was hat hier aufgehört und ist herausgetreten?

- 1.) das Individuum, die Erscheinung mit ihrem Intellect? Das versteht sich von selbst bei jeder Erscheinung und wäre nichts besonders
- 2.) der intellegible Charakter dieses Individuums? Allein das ist ja nicht selbst ein Ding oder ein Theil eines Dings, sondern nur ein Act der Objectivation des Willens zum Leben und kein Stück des Willens, kein Theil desselben (I *pag* 144<sup>10</sup>); [Zusatz:] (I p. 128. 180. 326)

---

<sup>s</sup> D I, 452.

<sup>9</sup> D I, 449.

<sup>10</sup> D I, 144. [Zusatz:] D I, 134, 188 f., 341.

3.) — Der ganze einheitliche Wille selbst? Allein dieser will ja fortwährend und tritt nach wie vor in die Erscheinung, es mögen noch so viele Heiligen gestorben seyn. Was geht ihn die Erkenntniß der Erscheinung an? — Soll er stückweise aufhören, bis nach u nach nichts übrig bleibt, u die Welt endet? u wäre das möglich, warum ist es nicht längst geschehen?“

— Ueber die eigentliche Meinung des Meisters bin ich auch jetzt noch keineswegs im Klaren. Doch halte ich Ihre Auffassung für die richtige, nach welcher er bloß für das Individuum Erlösung hofft, natürlich nicht für das physische, erscheinende, sondern für das metaphysische Substrat, den intellegiblen Charakter oder die platonische Idee (I. pag 180<sup>11</sup>) u dem zu folge für die dieser Idee correspondirenden von Ihnen erwähnten „Stammbäume“ der Erscheinungswelt. —

Dafür scheint mir namentlich eine Stelle aus W. a W. II. pag 482 Abs. 2<sup>12</sup> zu sprechen, u es ist namentlich im Auge zu behalten, daß *Sch.* im 2ten Theile von W. a W. mehrfach z. B. II. p 607<sup>13</sup> davon spricht, wie bei den Menschen die Individualität, sofern der Charakter individuell ist, auch dem Ding an sich, dem Willen inhärire, u nicht lediglich in der Erscheinungswelt durch das *principium individuationis* hervorgerufen werde, — wie im ersten Theile gelehrt wird.

Wie tief nun diese Wurzeln der Individualität in das Wesen an sich der Welt gehen? (s. II. p. 635<sup>14</sup>) — wie tief also die Erschütterung oder das Ausreißen dieser Wurzel fortfibrire? — Das gehört eben wieder in das Gebiet des „Illuminismus“<sup>15</sup> (*parerga* II. § 10) deßen Erkenntniße nicht mittheilbar sind, über die daher der Philosoph, wenn er ver-

<sup>11</sup> D I, 189.

<sup>12</sup> D II, 546, Z, 33—35.

<sup>13</sup> D II, 698.

<sup>14</sup> D II, 734.

<sup>15</sup> Das Wort „Illuminismus“ von v. Doß unterstrichen, am Rande zwei Striche.

sucht *quadam prodiere tenus*, nun allenfalls in Gleichnißen u Symbolen sich äußern kann, welche sodann Jeder, nach Maaßgabe seiner Fähigkeit und Disposition zur „intellec-tuellen“ Anschauung, — sich zurechtlegen muß. —

Die *Schopenhauer*-Literatur betreffend war mir das in Ihrem *post Scriptum* angeführte bekannt, — auch das Send-schreiben des „edlen“ Dorguth (das mir aber — unter uns gesagt — etwas albern vorkommt). —

Auch das Capitel in *Fortlage's* Geschichte habe ich ge-lesen u finde die Darstellung von *Schr's* System ziemlich gelungen. Das übrige des *Opus* — insbesondere die „Wißen-schaftslehre“ — habe ich aber noch nicht kauen vielweniger verdauen können. Es geht mir wie Ihnen: *Sch's* Meister-schaft in Behandlung solcher *Themata* hat mich verwöhnt u andre Kost will mir nicht munden. —

Ziemlich ausführlich wird *Schr.* auch besprochen in *Im. G. Fichte* — *die philos. Lehre von Recht, Staat u Sitte Leipzig Dyk* 1840. —

Es wird darin

„sein groß Verdienst unwillig anerkannt“

u zwar recht sehr un- u widerwillig u mit dem Streben durch allerlei, ganz unberechtigte, auf Verdrehung oder Mißverstand beruhende Mäkeleien, so viel wie möglich wieder abzuwacken.

Die Herrn fühlen aber doch jetzt daß sie ohne sich zu blamiren nicht mehr ignoriren dürfen, u daß sie — wenn auch mit Bedingungen u Clauseln anerkennen müssen, wenn ihr Urtheil nicht alsbald als ein Midasurtheil erfunden werden soll. —

Nach den Kunstschatzen Münchens hätte ich allerdings große Sehnsucht, u ich würde von ihrer freundlichen Ein-ladung gerne Gebrauch machen, wenn es mir möglich wäre. — Unsere Gerichtsferien beginnen zwar mit nächstem Monat, allein ich bin diesmal der Feriensection zugetheilt und darum bis zum August nächsten Jahrs *glebae adscriptus*.

Erfreuen Sie mich bald wieder durch eine Zuschrift. In meiner geistigen Sahara kann mir nichts angenehmer

seyn, als eine Anregung dieser Art. — Zu philosophischen Monologen ist man eben doch selten aufgelegt.

Herzlich

Ihr ergebenster  
Becker.

Mainz 26 *Juli* 1852. —

In einem zweiten Sendschreiben an Schopenhauer vom 25. Juli 1853 nimmt von Doß nach langer Pause die Diskussion über seine transscendenten Skrupel nochmals auf (vgl. D XV, 233 f.), um sie schließlich in die Anerkennung „einer Art von Erkenntnißvermögen des Willens an sich“ hinauszuleiten.

Ein direkter brieflicher Austausch zwischen von Doß und Becker unterblieb in den nächsten Jahren. Über Schopenhauer gehen einige karge Nachrichten hin und her:

„v. Doß hat ein Amt u. eine Frau erlangt.“ (Schopenhauer an Becker, 8. März 1854, D XV, 290.)

„Daß es Hr v. Doß gelungen ist, endlich einen eignen häuslichen Herd zu gründen — hat mich recht von Herzen gefreut. Welches Amt er erhalten hat u wo? — bitte ich Sie mir doch auch gelegentlich mitzutheilen, u wenn Sie ihm schreiben zugleich der Vermittler meines Glückwunsches zu seyn. —“ (Becker an Schopenhauer, 24. März 1854, D XV, 294.)

„Doß ist Stadt Gerichts-Protokollist geworden. Habe ihm längst geantwortet.“ (Schopenhauer an Becker, 31. März 1854, D XV, 299.)

„Recht schön wäre es, wenn Sie die Reise [nach München, zu der v. Doß Schopenhauer ermuntert] etwa in Gesellschaft Ihres Freundes Becker machen könnten. Sie sollten es nicht unterlassen, ihn zur Hieherkunft anzuregen, selbst für den Fall, daß Sie sich selbst zur Reise nicht entschließen könnten. Ich schriebe gern auch an ihn, wenn ich nicht eben mit Geschäften, öffentlichen Sitzungen u. s. w. überhäuft wäre. Jedenfalls bitte ich ihm gelegentlich Empfehlungen zu entrichten.“ (von Doß an Schopenhauer, 17. Juli 1854, D XV, 327 f.)

Erst im Jahre 1856 richtet von Doß den nächsten Brief direkt an Becker:

Hochgeehrtester Herr,

Oft ärgerte ich mich schon darüber, daß ich Ihre freundliche, im letzten Schreiben vom 26sten Juli 1852 an mich ergangene Einladung: die philosophischen Monologen, zu denen wir Beide durch unsere Lage verurtheilt sind, hin u. wieder durch Briefe in eine Art von Dialog zu verwandeln, — während dieses ganzen Zeitraums nicht befolgt

habe. Doppelt müßte ich mich ärgern, wenn diese Nachlässigkeit den Schein der Gleichgiltigkeit gegen einen so verlockenden Vorschlag auf mich geworfen hätte. Allein ich tröste mich einigermaßen damit, daß die wenigen Expectationen über den hochwichtigen, gewiß zeitlebens uns beschäftigenden Gegenstand, welche ich vor Ihnen, als einem der ältesten u. in meinen Augen bedeutendsten Kenner u. Anhänger der Schopenhauer'schen Philosophie, *con amore* ausgeschüttet habe, allein schon hinreichend sind, auf's gründlichste den Verdacht zu beseitigen, als läge mir nicht viel an einem immer tieferen Eindringen in die Lehre unseres Meisters, wie es durch die Besprechung von Zweifeln u. Lösungsversuchen mit einem Kritiker von Ihrem Scharfsinn vorzüglich gefördert werden müßte. Sie werden daher, — ich glaube mich dieser Voraussetzung getrost hingeben zu dürfen, — die Ursache meiner Lässigkeit in äußeren Umständen gesucht haben; — u. fürwahr mit Recht! Denn ich hatte seit meiner gegen das Ende des J. 1853 erfolgten Anstellung als Vollzugsbeamter mit administrativem Wirkungskreis (Kreis- u. Stadtgerichts-Protokollist, *volgo* Sekretär) natürlich noch weniger Muße zu freieigener Beschäftigung, denn als früherer unbesoldeter Accesist, was für Sie, den Sachkundigen, aus dem einzigen Umstande, deßen ich zu erwähnen brauche, erhellen wird, daß für den ganzen, alle Vollzugsgeschäfte der freiwilligen u. streitigen Gerichtsbarkeit in sich faßenden Dienst, bei einer Einwohnerzahl von 100,000 Köpfen, nur fünf Beamte, also 1 auf 20,000, verwendet werden, wozu sich überdieß noch häufig zu leistende Aushilfe im Criminaldienst, namentlich bei den geheimen Anklagesitzungen u. beim Schwurgerichte gesellt. Nicht minder belastet ist übrigens der Richterstand selbst, der mich, zunächst ohne Gehaltserhöhung, sondern nur mit verändertem Titel u. Wirkungskreis, in nicht gar ferner Zeit, gleich der *ci-devant* „Jungfrau“ in seine eisernen Arme oder Scheeren schließen wird, eine Gunst, die mir wohl schon widerfahren wäre, wenn ich mich bisher hätte entschließen können, mich an ein auswärtiges Gericht versetzen zu lassen.

Sie haben gewiß schon in öffentlichen Blättern etwas über das seit dem J. 1848 bei uns immer lauter gewordene Verlangen nach einer gründlichen Reform der Gerichtsverfassung u. Verbesserung der in der That schlimmen Lage der Beamten gelesen. Abgesehen von den geringen Besoldungen, welche gar nicht mehr in Proportion zu der auch im wohlhabigen Bayerland allmählig eingetretenen Theuerung aller Lebensbedürfnisse stehen, wäre eine billige Ermäßigung der vom Beamtenstand allgemein beseufzten Arbeitslast zu wünschen. Ist sie ja selbst denen zu schwer, die mit Leib u. Seele in den amtlichen Beziehungen aufgehen; um wie viel mehr drückt sie jene Naturen, die den Menschen über den Bureaukraten stellen u. regsamen, unverknöcherten Sinnes, wenigstens häusliches Glück, oder vielleicht gar noch den im Forschen nach der Wahrheit liegenden Genuß anstreben! Das erstere habe ich mir, trotz so mancher Schwierigkeiten u. Einschränkungen, die zu bekämpfen u. zu übernehmen waren, folgend dem mächtigen Impulse einer tiefen u. wie sich's bewährt hat, hochberechtigten Leidenschaft, zu meiner vollsten Genugthuung errungen; ich lebe, nach vorausgegangenem beinahe vierjährigem Verlöbniß, seit dem Späthherbst 1853 als glücklichster Gatte eines liebenswürdigen, an Gemüth u. Geist gleich ausgezeichneten jungen Weibes, u. seit dem Herbst 1854 als Vater eines blühenden, durch körperliche u. intellektuelle Frische mich erfreuenden Töchterleins. Dagegen will sich, da ich von der ohnehin spärlichen Muße doch einen großen Theil dem süßen Familienleben natürlicher Weise widme, kaum hie u. da eine Spanne Zeit mehr für jene Studien u. Betrachtungen ergeben, die mir neben der Befriedigung des Herzens unter allen übrigen Zielen menschlichen Strebens das ersehnteste bleiben.

So haben sich denn vor den immer näher an mich herangerückten praktischen Lebensanforderungen die welt-scheuen Musen, deren Umgang mir schon ehemals knapp genug zugemessen war, fast gänzlich zurückgezogen u. stat-ten mir nur sehr selten mehr in meiner stillen Häuslichkeit einen flüchtigen Besuch ab. Bei einem solchen haben sie

mir unlängst beifolgendes Gedicht auf unsern großen Meister, gleichsam als lakonischen Denkkzettel oder Visitenkarte, hinterlassen<sup>1</sup>. Für den Fall, daß Sie es von dem Gefeierten selbst nicht schon zugesandt erhalten haben sollten, bringe ich es hiemit zu Ihrer Kenntniß. Gern hätt' ich längst schon meiner tiefbegründeten Ueberzeugung von der Größe u. Kühnheit seiner speculativen Thaten in einem umfangreicheren Documente vor der Oeffentlichkeit einen begeisterten Ausdruck gegeben; allein es sollte mir nie, abgesehen von den Zweifeln an meiner Erudition u. Geschicklichkeit, die nöthige Ruhe u. Sammlung zu einer derartigen Arbeit zu Theil werden, obwohl es bald 10 Jahre sind, daß ich Schopenhauer's Werke kennen gelernt u. sogleich deren hohen Werth begriffen habe. Ich beschränkte mich daher auf einige Privatsendschreiben an den verehrten Meister, die aber auch nur in ziemlich langen Zwischenpausen sich folgten, u. erst bei Gelegenheit seines jüngsten Geburtstages concentrirte sich meine Begeisterung zu dem vorliegenden Hymnus, oder Sinngedicht, oder wie man sonst diese Verse nennen mag, welche in epigrammatischer Kürze auch den Uneingeweihten verkündigen sollen, daß Schopenhauer der einzige u. erste Philosoph ist, der das eigentliche Mysterium des Christenthums seiner Hüllen entkleidet u. somit den verborgenen heiligen Graal an's Licht gebracht hat.

Der Kampf, welcher sich, — wie gleich nach dem Erscheinen der ersten Auflage des Hauptwerkes, zwar nur vereinzelt, durch Rätze u. Herbart, — so auch jetzt wieder, nachdem die Parerga unsern Meister in weiteren Kreisen berühmt gemacht haben, maßenhafter u. systematischer, hauptsächlich durch Theologen u. Philosophie-Professoren, was ziemlich einerlei ist, über das vierte Buch u. ganz besonders die Eschatologie der Schopenhauer'schen Philosophie erhoben hat, zeigt doch recht schlagend, wie dem hochgebildeten Occident das esoterische, naive Grundprincip des

---

<sup>1</sup> Das Gedicht: „An Arthur Schopenhauer. Zum 68sten Geburtstage“ (D XV, 451 f.), das der Frankfurter Freund August Kilzer auf von Doßens Bitte im „Frankfurter Conversations-Blatt“ vom 22. Februar 1856 untergebracht hatte.

Christenthums, der heil. Graal dieser Weltreligion, ganz aus dem Sinn entschwunden ist. Es ist gar komisch anzusehen, wie ungeberdig sich gerade diejenigen gegen die „letzten Dinge“ in der Schopenhauer'schen Weltanschauung, als ganz unerhörte, sträuben, welche andererseits doch wieder als Christen vom reinsten Wasser, ja als wahre Atlanten der christlichen Religion angesehen sein möchten. So ist namentlich die scharfe Polemik, welche unter andern „Rufern im Feld“ Rosenkranz in dem Ihnen gewiß bekannten Aufsatz in der deutsch. Wochenschrift v. Gödeke, Heft 22, dann Michelet in seinem Vortrage vor einer philos. Gesellschaft in der Zeitschrift für Philosophie von Fichte Bd. XXVII Heft 1. 2. gegen Schopenhauer geführt haben, gerade auch darum so ungerecht u. verwerflich, weil diese Herrn den weltverneinenden, zum Quietismus u. zur Askese hinleitenden Geist der Schopenhauer'schen Weltanschauung auf's entschiedenste als einen grundschildlichen, die höchsten Interessen der Menschheit gefährdenden, perhorresciren, während sie es entweder nicht wagen, mit gleicher Consequenz sich gegen den durch die heil. Schriften des neuen Testaments wehenden, ebenfalls ganz u. gar antikosmischen Geist ihres eigenen, so gern zur Schau getragenen Bekenntnisses auszusprechen, oder was das wahrscheinlichere ist, verwirrt durch ihre kaleidoskopartige Methode der Speculation, gar nicht mehr im Stande sind, die Fundamentalsätze des Judenthums, Christenthums u. occidentalischen Heidenthums auseinanderzuscheiden. Schopenhauer dagegen ist der unübertroffene Scheidekünstler. Durch die wunderbare Art seiner Analyse, wozu sich als positiver Beisatz seine ungemeine Divinationsgabe gesellt, gewann Er, wie vor ihm kein Anderer, den Silberblick des Christenthums. Um seine Divinationsgabe ganz würdigen zu können, muß man sich nur ein wenig mit indischen u. besonders Buddhaistischen Studien befaßt haben; da geht einem das tiefere Verständniß der praktischen Resultate seiner Speculation erst völlig auf u. man ist *au fait*, sich mit möglichster Besonnenheit für das eine oder andere der zwei Cardinalprincipien zu entscheiden, deren eines den Orient, deren anderes den Occident be-

herrscht. Denn jedes Individuum, welches das Leben mit einigem Ernste zu betrachten fähig ist, wird früher oder später doch einmal in die Lage kommen, mit sich zu Rathe zu gehen: ob das Heil in resignirter Ergebung unter den Druck der einmal gegebenen Verhältnisse, in so zu sagen jungfräulicher Flucht vor dem rohen Handgemenge praktischer Lebensintereßen, kurz durch Ergreifung des Princips der Lebensverneinung, also durch Dulden u. Leiden zu erreichen sei; oder ob die mit der Einzelnexistenz naturnothwendig verknüpften Übel nicht doch mit relativ größerem Erfolg durch consequente u. kraftvolle Entwicklung, Durchbildung und Läuterung des Princips der Lebensbejahung, also durch unverdroßene Arbeit an sich u. andern, durch restlosen Widerstand gegen die Verhärtung socialer Schäden, kurz durch möglichst energische Entfaltung der uns innewohnenden Thatkraft bekämpft u. wenn auch nicht ganz überwunden, doch jedenfalls beträchtlich vermindert werden?

Der wahrhaft tragische Zwiespalt, in welchen ein sinniger Mensch durch solche Betrachtungen in epochemachenden Wendepunkten seines Lebens mit sich u. der Welt gerathen kann, ist nirgends so wahr u. ergreifend aufgedeckt als im Hamlet. Ich halte die Annahme nicht für zu gewagt, daß schon dem Dichter bei seinem instinktivem Schaffen das Problem dunkel vorschwebte, welches jetzt erst Schopenhauer in seiner ganzen Größe erfaßte u. zur völligsten Klarheit brachte. Daher der unverlöschliche Zauber, mit welchem diese Tragödie auf tiefere Naturen wirkt. Es ist die Alternative der beiden, sich polar entgegenstehenden Principien der Lebensbejahung- oder Verneinung, die sich hier im Herzen u. Kopfe eines seltenen Menschen, mit so allgemein giltiger u. doch concreter Lebendigkeit darstellt, was dem Ganzen eine so wunderbare Perspective gibt.

„Ob's edler im Gemüth, die Pfeil' u. Schleudern  
Des wüthenden Geschick's erdulden, oder  
Sich waffnend gegen eine See von Plagen,  
Durch Widerstand sie enden?“<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Hamlet, III. Aufzug, 1. Szene.

Der creatürliche u. übernatürliche (gewißenhafte) Mensch liegen einander in den Haaren. Heidenthum u. Christenthum, im weitesten, großartigsten Sinne genommen, machen sich denselben gegenseitig streitig. Der hier als „Widerstand“ gemeinte Selbstmord ist ja nur die äußerste Spitze des consequent durchgeführten Princips der Lebensbejahung. Also könnte obige Frage dem ganzen Drama als Motto dienen u. Schopenhauer hat in seinem Hauptwerk Bd. II p. 630<sup>3</sup> die „kühne“ Antwort gegeben: „daß wir, Alles wohl erwogen, für unser Heil u. Erlösung mehr zu hoffen haben von dem, was wir *l e i d e n*, als von dem, was wir *t h u n*. —“ Auf den ebenbürtigen Faust (Hamlet-Faust, *par nobile fratrum!*) brauche ich, der Kürze halber, wohl nur mehr hinzudeuten. — Daß Sie, was ich hier nur flüchtig über die beiden Stücke geäußert habe, *cum grano salis* verstehen werden, enthebt mich der Nothwendigkeit, mich umständlicher zu erklären. — Vielleicht finde ich später einmal die nöthige Muße u. Sammlung zu einigen Variationen über das eben aufgestellte, unerschöpfliche Thema u. werde mir dann, wenn Sie von denselben freundliche Notiz nehmen wollen, nicht nur das Urtheil des uns gemeinsamen Meisters, sondern auch das Ihrige, mir gleichfalls sehr wünschenswerthe, ausbitten. Einige propädeutische Expectorationen finden sich schon in meinen letzten drei Sendschreiben an Schopenhauer. Wenn Sie sich dafür interessiren sollten, wird sie Ihnen derselbe bei einem gelegentlichen Besuche zu Frankfurt gewiß gerne mittheilen. In meiner letzten an ihn zum 68sten Geburtstag gerichteten Epistel ist auch einiges über meine, vermöge des Zwanges äußerer Umstände, freilich noch sehr desultorischen indischen Studien enthalten, auf welche „Lesefrüchte“ ich hier deßhalb hinweise, weil Sie in einem Ihrer Briefe eine solche gelegentliche Andeutung selbst wünschten. Die hiesige Hof- u. Staatsbibliothek enthält zu solchen Studien ein vortreffliches, für die Privatschatulle des gering begüterten Einzelnen natürlich unerschwingliches Material, welches ich nur, zu meinem größten Schmerze, wegen Zeitmangels lange nicht genug aus-

<sup>3</sup> D II, 729.

zubeuten vermag. Und doch ist es, abgesehen von nöthigenden Familienverhältnissen, hauptsächlich diese unerschöpfliche Bibliothek, welche mich nebst den nur in einer größeren Stadt zu findenden Kunstgenüssen an die so reizlos gelegene Hauptstadt feßelt. Meinem metaphysischen Instinkt entsprechenden persönlichen Umgang entbehre ich, im Ganzen genommen, doch auch hier; gar meine Fachgenossen, selbst die vorzüglicheren, u. gerade vielleicht deshalb, halten alles was sich nicht unmittelbar auf ihren Beruf u. die Melioration ihrer amtlichen Stellungen bezieht, geradezu für Chimäre, u. so sage ich denn bezüglich dessen was über dieses leidige Thema hinausgeht, still zu mir mit Hamlet: „Der Rest ist schweigen!“<sup>4</sup> — Ein wahres Glück für mich ist es unter solchen Umständen, daß ich an meiner jungen, für alle höheren geistigen, besonders ästhetischen Impulse so empfänglichen, u. dabei doch so häuslich eingezogenen, des Herdes u. Kindes mit mütterlicher Sorgfalt waltenden Frau nicht nur eine Geliebte, sondern auch eine Freundin habe, die sich in mein, unersättlich nach tiefster Lebensdurchdringung gerichtetes Streben u. Ringen bewundernswürdig zu finden weiß. Viel verlor ich an David Friedr. Strauß, der v. J. 1849 bis 1851 dahier domicilirte u. mich seines persönlichen Umganges in wahrer Freundschaft würdigte, obwohl er sonst fast wie ein Einsiedler lebte. Doch hatte er sich bereits von streng philosophischen Studien abgewendet u. beschäftigte sich beinahe ausschließlich mit ästhetischen u. culturhistorischen, vorzüglich biographischen Forschungen. So schrieb er während jener Zeit seinen Märklin. In neuester Zeit hat er, wie früher Schubart's, so Frischlin's Leben beschrieben.

Wie schön wäre es, wenn ich mit Ihnen ein u. dieselbe Stadt als Aufenthaltsort theilen könnte! Da wollten wir oft Eins mit einander philosophiren! Sie haben doch das Glück voraus, nur eine Stunde von Frankfurt entfernt zu leben u. kommen gewiß öfters dahin, um den „Weisen von Frankfurt“ zu besuchen u. aus Gesprächen mit ihm manche Oase in Ihre „geistige Sahara“, wie Sie Ihr Mainzer Leben nen-

<sup>4</sup> Hamlets letztes Wort zu Horatio, V. Aufzug, 2. Szene.

nen, hinüberzuholen, während ich hier in einer ununterbrochenen Wüste lebe, denn nach einer wohl nicht schwer zu ermöglichenden Bekanntschaft mit den Weisen der Augsburger Allg. Zeitung, wie sie jetzt dahier Schockweise floriren, gelüftet's mich nicht sonderlich. Von Schopenhauer habe ich seit dem 29sten v. Mts eine recht herzliche Antwort auf mein Geburtstagsgedicht- u. Schreiben in Händen. Zum schönsten Lohne gereicht es mir, daß ihm, dem scharfen, furchtbaren Kritiker, mein schwacher poetischer Versuch Freude machte u. wohlgefiel. „In Frankfurt, schreibt er, sei daſelbe, wie man ihn versichere, allgemein bewundert worden u. sei auch wirklich sehr gut. Allerdings werde es wirken u. zur Verbreitung seiner Philosophie beitragen: denn das Blatt habe einen bedeutenden Absatz. Mit der Zeit, meint er, werde noch mehr kommen.“<sup>4a</sup> — So ermunternd nun auch eine so vortheilhafte Meinung eines solchen Mannes für meine Wenigkeit sein muß, so kenne ich doch nur zu gut die schwer zu durchbrechenden Schranken meiner individuellen Begabung u. sehe recht wohl ein, wie dieß höchstens bei unablässigem eisernen Fleiße möglich wäre, den aber die Ungunst meiner äußeren Verhältnisse nicht zuläßt. Daher werde ich es auch beim besten Willen, der gewiß vorhanden ist, nicht über einige sporadische, kleine Beiträge zur Verherrlichung seines Genius hinausbringen. Zu jeder größern litterar. Arbeit wäre ja schon ein gewißer Fond von Gelehrsamkeit erforderlich, den ein armer geplagter Staatsdiener nicht anzusammeln im Stande ist. Ja, hätte ich Schopenhauer schon auf der Universität kennen gelernt, dann würde ich wohl ein meiner, mir damals selbst noch unklaren *indoles* entsprechendes Fach gewählt haben, als das der Jurisprudenz, mit welcher ich nie sonderlich befreundet war, u. ich hätte es dann in philosophischen Dingen vielleicht über den Dilettantismus hinausgebracht. —

Ich habe mir, anfänglich vielleicht nicht ganz ohne Grund, Hoffnung gemacht, daß Sie die Industrie-Ausstellung, welche im Sommer u. Herbst 1854 dahier stattfand,

<sup>4a</sup> Vgl. D XV, 469.

besuchen würden<sup>5</sup>. Allein die gleich nach dem Beginne derselben ausgebrochene Cholera zerstörte natürlich augenblicklich wieder meine angenehme Erwartung. Mir gab jene traurige Epoche leider Gelegenheit genug, statt der glänzenden Beweise von der Erfindungskunst u. Produktivität des Menschen vielmehr die schrecklichen u. zahlreichen *argumenta ad hominem* von der Kunst der Natur im Niederwerfen u. Zerstören ihrer eigenen Gebilde täglich beobachten zu können, ja zu müssen, weil es mein Beruf mit sich brachte, daß ich mich täglich wohl ein Dutzendmal u. öfter an die Stätten der Verheerung, zur Vornahme von Observationen, Inventuren u. s. w. zu begeben hatte. Da konnte man die verrufenen Kapitel der Schopenhauer'schen Lehre von der Nichtigkeit u. dem Leiden des Lebens praktisch studiren u. leider zu Ehren gebracht sehen! Es war dieß die zweite derartige Epidemie, welche ich erlebte; die erste im Jahr 1836/37 als 16jähriger Gymnasiast. Wie viel leichter nahm ich damals noch die Dinge, als zuletzt, mit der Sorge um das Leben einer theueren Gattin im Herzen! —

Sollten Sie eine freie Stunde zu Nachrichten über Ihr u. der Ihrigen Befinden (denen ich mich zu empfehlen bitte!) sowie über Ihre philosophischen *Lucubrationen* (wenn Sie es machen wie ich) u. persönlichen Berührungen mit dem Meister (um welche ich Sie beneide) dem Familienleben u. den Amtsgeschäften abringen können, so würden Sie mir eine außerordentliche Freude bereiten, obwohl ich wegen meiner übermäßigen Säumigkeit in der Befolgung Ihrer Eingangs erwähnten Einladung, nach strengem Rechte, keinen Anspruch mehr darauf habe. Inzwischen tröste ich mich damit, daß Sie ein Schopenhauerianer sind, u. ein solcher muß *Nachsicht* üben können! — Mit dieser Zuversicht verbleibe ich voll freundschaftlicher Verehrung

München, 13 März 1856.

Ihr

ergebenster

Adam v. Doß

(Prannerstraße Nro 17/3.)

---

<sup>5</sup> Vgl. den oben zitierten Brief an Schopenhauer vom 17. Juli 1854 (D XV, 327 f.).

[Notiz Beckers:] 13 April 57 beantwortet.

P. S. Es fällt mir gerade noch ein, daß Ihnen Schopenhauer das Gedicht kaum mitgeteilt haben wird, weil ich an Kilzer, der so gefällig war, den Druck zu besorgen, schrieb: ich würde Ihnen selbst ein Exemplar übersenden. Daß dieß erst jetzt geschieht, verdient wohl deßhalb Entschuldigung, weil ich mich sonst auf einen ganz kurzen Brief hätte beschränken müssen.

Aus den von mir gesammelten „Lesefrüchten“ kann ich Ihnen empfehlen Levin Schücking's „geneanomische Briefe“, welche hinsichtlich der darin enthaltenen Thatsachen einen interessanten Beitrag zu Schopenhauers Kapitel über die Erblichkeit der Eigenschaften bilden; ferner deßelben „Welt u. Zeit“, eine kleine Sammlung scharfer, schlagender Lebensbeobachtungen eines gewissen Baron Schweizer, eines erfahrenen u. was nicht immer zugleich vorkommt, sinnigen Weltmannes<sup>6</sup>. Man könnte diese mitunter köstlichen Epigramme als Arabesken zu Schopenhauer's „Aphorismen zur Lebensweisheit“ betrachten. —

Becker ließ mit der Antwort auf sich warten, so daß von Doß bereits auf eine Verstimmung schloß: „Beckers Beifall fürchte ich“, schrieb er am 26. Februar 1857 an Schopenhauer, „hat dasselbe [das Geburtstagsgedicht] nicht gefunden, wenn ich aus seinem Stillschweigen auf meinen im März v. Js mit einem Abdruck an ihn gesendeten Brief anders einen richtigen Schluß ziehe. Freimüthiger Tadel u. Nachweis des Verfehlten wäre mir übrigens dann zehnmal lieber gewesen als gänzlich Ignoriren meines jedenfalls wohlgemeinten u. aus reinster Begeisterung für unsern gemeinsamen Meister gesendeten Produktes. Sein in Schweigen verhülltes Mißfallen müßte mich um so mehr betrüben, als er sich einst mir sehr freundlich erwiesen hat u. ich ihn als einen Ihrer ältesten u. begabtesten Schüler u. Anhänger hochschätze.“ (D XV, 546 f.)

Diese Briefstelle, von der Schopenhauer seinem Freunde Becker gelegentlich eines Besuches Mitteilung machte, gab den Anlaß zu dem letzten Briefe in dieser Korrespondenz:

Am grünen Donnerstag<sup>7</sup> habe ich unsern Meister *Sch.* in Frankfurt besucht und von ihm u. a. zu meinem Bedauern

<sup>6</sup> Karl Friedrich von Schweizer (1797—1847), russischer Staatsrat, Verfasser von „Gedichten“ (1845); aus seinem Nachlaß gab Schücking eine Sammlung von Epigrammen „Welt und Zeit“ (1855) heraus.

<sup>7</sup> Das ist am 9. April 1857.

gehört, daß Sie mein langes u freilich nicht ganz zu rechtfertigendes Schweigen so auslegen, als ob ich irgend eine Verstimmung gegen Sie hege oder mich dafür revanchiren wolle, daß Sie mir auch einmal längre Zeit nicht antworteten. — Ich beeile mich, Sie zu versichern, daß Dem nicht so ist. — Als Ihr Schreiben vom 13 März v. J. ankam, das so wie die wirklich poetische Beilage mir sehr viel Freude gemacht hat, — war ich an einer Brustentzündung schwer erkrankt. Nach meiner Genesung dachte ich alsbald an die Antwort, konnte aber, mit trocken Amtsgeschäften überhäuft, u da ich mich doch nicht auf eine bloße Empfangsanzeige beschränken wollte, sondern auch Ihren Mittheilungen einigermaßen Aequivalentes beifügen zu müssen glaubte, — weder Zeit noch die rechte Stimmung finden; Später hatte ich die Hoffnung, in den Gerichtsferien einen Ausflug nach München machen u meine Schuld mündlich abtragen zu können, — aber auch daraus ist nichts geworden.

Obgleich mir nun auch heute keine der Mittheilung werthen philosophischen Gedanken kommen wollen, so darf ich doch die Antwort nicht länger verschieben, da morgen eine lange u langweilige Absenseßion beginnt, die mir keine Muße zu denken u zu schreiben laßen wird, und um wenigstens nicht ganz leer zu kommen, will ich Ihnen Eins u das Andre aus meiner letzten Unterhaltung mit dem Meister, wie es mir eben einfällt, erzählen.

Daß er vor einiger Zeit einen Unfall gehabt und sich an der schönen Stirn verletzt hat, wird Ihnen wohl bekannt seyn<sup>8</sup>. — Er ist wieder ganz hergestellt und so frisch und munter wie immer — nur etwas harthöriger.

Er freut sich der vielen Zeugen seines in geometrischer Progreßion wachsenden Ruhms: Huldigungen u Anfechtun-

<sup>8</sup> Das Frankfurter Museum, III. Jahrg., Nr. 5 (31. Januar 1857) berichtet: „Der hier lebende Philosoph Schopenhauer hat sich durch einen Fall nicht unbedeutend an der Stirn verletzt; doch wird er (wie wir auf Anfragen bemerken) sicherlich in kurzer Frist hergestellt sein.“ Vgl. über diesen Unfall auch den Brief Bunsens vom 26. März 1857 (D XV, 560 f.) und Gespräche mit Hornstein (XX. Jahrb. 1933, 209). Nach Gwinner, 3. Aufl., 390, handelte es sich nicht um einen Sturz bzw. Glatteis (Hornstein), sondern um einen Ohnmachtsanfall bei Tisch.

gen mancherlei Art — u aus den verschiedensten Lebenskreisen: — von Studenten u Professoꝛen, Handwerkern, Künstlern, Soldaten, Diplomaten, Pastoren und Blaustrümpfen; — mündlich, geschrieben und gedruckt. —

So hat z. B. Professoꝛ *Laßau[l]x* in München ihm die Aufmerksamkeit erwiesen, ihm seine Rede beim Antritte des Rectorats in einem Prachtexemplar zu überschicken<sup>9</sup>; dagegen hat er ihm sein Buch über „Philosophie der Geschichte“ nicht zugeschickt, in deßen Vorrede er zu einem *dictum Sch.*s die Bemerkung macht, es sey unbegreiflich, wie ein solcher Kopf solch eine Platteit sagen könne. (Es ist die Stelle *Parerga* I p. 194<sup>10</sup> gemeint „nicht in der Weltgeschichte — ist Plan und Ganzheit, sondern im Leben des Einzelnen. Die Völker“ *etc*<sup>11</sup>.)

Prof. *Carriere* hat ihm — (in einem Aufsätze im Frankfurter Museum) — das Compliment gemacht, daß die Frankfurter stolz seyn könnten auf einen solchen Mitbürger — meint aber schließlich, daß seine Lehre doch nicht das Rechte sey, u daß man keinen blinden sondern einen bewußten Willen annehmen müße<sup>12</sup> — der ersten Bemerkung (dem Complimente) liegt nach *Sch.*'s Auslegung — die Absicht zu Grunde, den eignen Ruf als Mann von Geschmack zu salvieren, — dem Andern die naturgemäße Philosophieprofessoꝛen-Absicht. —

Hr *Michelet* hat — vor etwa einem Jahre — eine italienische Reise geschrieben, und darin wie der Recensent

<sup>9</sup> Die Übersendung dieser Antrittsrede über „Die prophetische Kraft der Seele“ erwähnt Schopenhauer auch in seinen Briefen an von Doß vom 19. März 1857 (D XV, 559) und an Asher vom 24. Juni 1858 (D XV, 647).

<sup>10</sup> D IV, 229.

<sup>11</sup> Auf diese Bemerkung von Lasaulx, die schon in einer Notiz im Frankfurter Museum, III. Jahrg., Nr. 13, Beil. Nr. 7 (28. März 1857) wiedergegeben wird, macht von Doß noch in seinem Brief vom 19. Februar 1860 Schopenhauer aufmerksam. Becker selbst kommt in seinem Brief an Schopenhauer vom 21. Februar 1858 nochmals darauf zurück (vgl. D XV, 621).

<sup>12</sup> Gemeint ist M. Carrières Aufsatz „Die philosophische Gegenwart und Moses Mendelssohn“, Frankfurter Museum, III. Jahrg., Nr. 14 (4. April 1857), in dem eingangs Gedankengänge entwickelt sind, die Becker hier sehr frei zusammenfaßt.

sagt: das „bekannte“ Capitel *Schopenhauers* über *Laokoon* abdrucken lassen<sup>13</sup>. —

Der Elsässer *Alexander Weil*[l] — hat aus dem Willen i. d. N. das Capitel über Magnetismus u Magie übersetzt und in eine französische *Revue* einrücken lassen — unverschämter Weise mit der Unterschrift *Arthur Schopenhauer* — ohne vorher oder nachher dem Meister etwas davon zu sagen<sup>14</sup>. Dabei grobe Schnitzer: z. B. läßt er ihn sagen: die Philosophie vor Kartesius sey durchgängig Materialismus gewesen — Statt Realismus wie es W. i. d. N. 1 Ausg. p. 113<sup>15</sup> heißt — und: „Das Schwein kann kein Latein“ u hat nicht bemerkt, daß pag. 109<sup>16</sup> *nexum physicum* u *nexum metaphysicum* Accusative sind u diese Worte ebenso stehen lassen, obgleich sie in seiner Version als Nominative figuriren.

*C. G. Bähr's* neulich [1857] erschiene[ne Schrift]

„Die *Schopenhauer'sche* Philosophie in ihren Grundzügen“ — (Dresden bei *Kun[t]ze*)

hat seinen Beifall. Der Verfaßer ist ein 22jähriger *studiosus juris* und bucklich — das Werkchen, hervorgerufen durch die Preisaufgabe der Leipziger Facultät — hat das Acceßit erhalten, — den Preis eine andre Abhandlung — (den Namen des Verfaßers habe ich vergeßen<sup>17</sup>) die noch

<sup>13</sup> Karl Ludwig Michelet (1801—1893), „Eine Italienische Reise in Briefen, dem Freunde der Natur, der Kunst und des Alterthums gewidmet“, Berlin 1856. Es handelt sich aber nicht um einen Abdruck, sondern nur um einige kurze Zitate, S. 118 ff. Schopenhauer hat sich im Gespräch mit Carl Bähr am 9. Mai 1858 noch ausführlicher über dieses Buch geäußert; vgl. XX. Jahrb. 1933, 247.

<sup>14</sup> Gemeint ist die Bearbeitung des einschlägigen Kapitels im Willen der Natur unter der Überschrift *Philosophie de la Magie*, *Revue française*, Dezember 1856; von Schopenhauer ebenso wie Weills spätere Übersetzung aus der „Grundlage der Moral“ (*Revue française*, 10. Dezember 1857) im Brief an von Doß vom 1. März 1859 (D XV, 721) verurteilt: „*Revue française* hat 2 Mal schlechte Übersetzungen v. *Alex: Weil*[l] gegeben.“ Vgl. auch Gespräch mit Weill, XX. Jahrb. 1933, 307.

<sup>15</sup> D III, 397.

<sup>16</sup> D III, 393.

<sup>17</sup> Rudolf Seydel mit der Abhandlung „Schopenhauers philosophisches System“, Leipzig 1857, einige Monate nach Bährs Schrift erschienen.

nicht im Drucke erschienen ist. *Sch.* meint, sie habe darum den Preis erhalten weil sie gegen ihn ist, — u man werde sie zuvor noch etwas zustutzen wollen ehe sie im Publicum erscheint, damit die Preisrichter sich nicht zu schämen hätten<sup>18</sup>. —

Ein Holländer *Mynher*<sup>19</sup> hat ihm mit großer Verehrung geschrieben, u wünscht sein Porträt zu erhalten. —

ebenso ein Göttinger Student<sup>20</sup>, der seine Werke sehr gründlich studirt zu haben scheine, u der ihm die nämlichen Scrupel vorgetragen habe, welche auch den Gegenstand der Ihnen bekannten Correspondenz mit mir bildete. (die Freiheit des Willens, sich selbst zu verneinen).

Ein Pastor von *Nancy* — schreibt ihm Schmeicheleien — obgleich er ihn nur aus Berichten Anderer kennt u seine Werke noch nicht gelesen hat — muthmaaßlich in der Absicht, daß er ihm diese Werke zum Geschenke machen möge<sup>21</sup> —

ein Stellmacher — ich glaube in Magdeburg<sup>22</sup> dankt ihm für den Genuß welchen ihm seine Werke gemacht hätten, — fragt an ob es nicht eine Uebersetzung der Frau von *Guyon* gebe. (Er hat ihm wenn er Mystik treiben wolle, die „deutsche Theologie“ — empfohlen. —

---

<sup>18</sup> Schopenhauer hat sich über die beiden Preisschriften später vor allem im Brief an Asher vom 2. Juli 1858 (DXV, 649 f.) kritisch geäußert.

<sup>19</sup> F. W. van Eeden. Den (bis auf ein Bruchstück) unbekanntem Brief (vgl. DXV, 541) hat Schopenhauer am 4. März 1857 beantwortet (DXV, 555 ff.). Ein weiterer Brief van Eedens vom 19. Februar 1858 DXV, 601 ff.

<sup>20</sup> O. Bötticher, Der Brief datiert vom 25. Januar 1857.

<sup>21</sup> Es handelt sich um Karl Candidus, Verfasser einer Schrift „Einleitende Grundlegungen zu einem Neubau der Religionsphilosophie“, die Schopenhauer schon am 2. Mai 1855 gegenüber Frauenstädt abtut (vgl. DXV, 385). Der Brief, geschrieben am 26. Dezember 1856, ist im Besitz des Schopenhauer-Archivs.

<sup>22</sup> Heinrich Jürgens, in Hameln an der Weser. Zwei Briefe von ihm an Schopenhauer vom 12. Oktober 1856 und vom 15. November 1857 bewahrt das Schopenhauer-Archiv in Frankfurt. Schopenhauer erwähnt diesen Verehrer auch in seinem Gespräch mit Karl Altmüller; vgl. XX. Jahrb. (1933), 377.

Ritter Bunsen — schickt ihm<sup>23</sup> durch seinen Sohn einen Brief, — will die alte Göttinger Freundschaft erneuern — und ihn in Frankfurt besuchen, jedoch *incognito*, weil er mit den dortigen Diplomaten nicht mehr in Berührung kommen will.

„aus den drei befreundeten Studenten, die damals (1809) — die Collegia von Heeren<sup>24</sup> besuchten — sind doch drei Capitalkerle geworden:

Astor (der Amerikaner) mit seinem Krösus Reichtum  
Bunsen mit seiner Vornehmigkeit —  
ich (*Sch*) mit meiner *sapientia*<sup>25</sup>“

ein Dr. Julius Bahnsen zu Kiel — (der ihn vorigen Sommer besuchte) schreibt in der Schulzeitung für die Herzogthümer Schleswig und Holstein — über *Schopenhauer's* Urtheil über den Bildungswerth der Mathematik — „Neben Immanuel Kant wird künftig nur noch Arthur *Schopenhauer* als der Vollender der Kantschen Philosophie genannt werden — u dann der ephemere Klang gegenwärtig weit tönender Namen angeblich[er] deutscher Philosophen längst verhallt seyn“ — —<sup>26</sup>

Ein vor einiger Zeit erschiene[ne]s Werkchen, das schon die 3te Auflage erlebt hat „Kritik des Gottesbegriffes“ — hat seinen Beifall. — Der Verfaßer sey zwar nicht gelehrt — u was er von Kant anführe sey mißverstanden, allein er treffe in der Hauptsache den Nagel auf den Kopf. —

Ich muß schließen — da ich gestört werde. — Behalten Sie mich in freundlichem Angedenken und laßen Sie — Statt Gleiches mit Gleichem zu vergelten, mich bald ein-

<sup>23</sup> Am 26. März 1857. Der Besuch Bunsens fand erst im Oktober 1857 statt; vgl. XX. Jahrb. (1933), 306 f.

<sup>24</sup> Arnold Heeren (1760—1842), Göttinger Historiker, bei dem Schopenhauer im Wintersemester 1809/10 Staatengeschichte hörte.

<sup>25</sup> Vgl. die ähnlichen Aussprüche gegenüber Frauenstädt und gegenüber Bunsen selbst, XX. Jahrb. (1933), 125 und 306.

<sup>26</sup> Bahnsens Aufsätze, „Arthur Schopenhauer's Urtheil über den Bildungswerth der Mathematik“ stehen in der Schulzeitung für Schleswig-Holstein, 1857, Nr. 21, 25, 26 (vom 21. Februar, 21. und 28. März).

mal etwas von Ihnen hören, auch empfehlen Sie mich unbekannter Weise Ihrer Frau Gemahlin.

Freundschaftlich

Ihr ergebenster

Mainz 13 April 1857<sup>27</sup>.

Becker.

Im Juli 1857 suchte der Apostel Johannes nochmals den Meister in Frankfurt auf. Eine Begegnung mit Becker kam dabei nicht zustande. Als er aber im nächsten Jahre seinen Glückwunsch zum 70. Geburtstag Schopenhauers darbrachte, vergaß er nicht eine Empfehlung an den Mainzer Freund anzufügen:

„Zeigen Sie diesen Brief, wenn es Ihnen gefällt, auch Herrn Kreisrichter Becker, an den ich schon lange gern geschrieben hätte. Allein ich bringe es selten zur rechten Stimmung; u. kommt einmal eine solche, 'so fehlt es dann gewiß an der nöthigen Zeit, um sie zu einer philosophischen Epistel ausbeuten zu können. Vielleicht interessirt ihn etwas aus der vorliegenden. Es ist doch weder ihm selbst, noch den Seinigen etwas zugestoßen bei dem großen Unglück in Mainz?'<sup>28</sup> Gleich dachte ich an ihn u. seither oft. —“

Schopenhauer gibt den Brief weiter („Ich schicke Ihnen den Brief v. Doß, (weil er es verlangt . . .“; 1. März 1858, D XV, 625) und erhält ihn einige Tage darauf (am 6. März 1858, D XV, 627) mit dem knappen Urteil „interessant“ zurück.

Eine Notiz darüber gibt er von Doß:

„Den Ihrigen [Brief] habe ich dem Becker mitgetheilt. Sein Studierzimmer ist durch die Explosion zertrümmert worden u. alle Bilder von den Wunden fortgeschleudert, nur mein Dazuerrotyp ist unbeschädigt ganz allein hängen geblieben à la Jungfrau Maria in solchen Fällen“ (14. März 1858, D XV, 629).

Noch zweimal wird Becker in Gratulationsbriefen des Münchner Freundes erwähnt: „Zur großen Gemäldeausstellung im vergangenen Herbst erwartete ich sicher Herrn Luntenschütz; ließ sich aber nicht sehen; auch Becker nicht. Erweisen Sie mir die Güte, mich Beiden zu empfehlen; . . .“ (20. Februar 1859, D XV, 706); „Bitte mich den Herren Becker, Kilzer u. Luntenschütz bei Gelegenheit zu empfehlen.“ (19. Februar 1860, D XV, 797) — dann reißt mit dem Tode Schopenhauers auch die mittelbare Verbindung zwischen Becker und von Doß ab.

von Doß starb am 13. März 1873, Becker folgte ihm im Jahre 1881 nach.

---

<sup>27</sup> Becker schreibt versehentlich die Jahreszahl 1856.

<sup>28</sup> Die Pulverexplosion im November 1857, über die Becker Schopenhauer am 22. November 1857 berichtet (D XV, 592 f., Nr. 667).

---

---





August Gabriel Kilzer

# AUGUST GABRIEL KILZER UND SCHOPENHAUER.

Von

KARL JAHN (Frankfurt a. M.).

Nach mündlicher Überlieferung wanderten die Kilzers 1732 mit den Salzburger Emigranten aus Österreich aus und ließen sich in Nürnberg nieder. Michael Kilzer, der Vater unseres August Gabriel Kilzer, am 2. Februar 1755 in Nürnberg geboren, betrieb in Worms, wo er Senator war, eine Spezereihandlung. Die politischen Verhältnisse veranlaßten ihn im Jahre 1801, sein Geschäft aufzugeben und in Frankfurt a. M. in dem Bankhause der Herren J. und D. de Neufville eine Stelle anzunehmen, welche er 40 Jahre lang innehatte. Er starb am 8. August 1841 und hinterließ zwei Söhne: August Gabriel, geboren am 17. April 1798 zu Worms, war ebenfalls im Bankhause de Neufville tätig, starb am 30. Dezember 1864 und wohnte Grüneburgweg 45. Wilhelm, geboren am 11. April 1799 zu Worms, gestorben am 9. April 1864, wirkte von 1823 bis 1864 als Lehrer an der Musterschule mit gewissenhafter Pflichttreue und segensreichem Erfolge. Seine Wohnung befand sich in der Großen Bockenheimer Gasse 76. Er war Präsident des Vereins zum Schutze der Tiere in Frankfurt a. M. und Ehrenmitglied von Tierschutzvereinen des In- und Auslandes<sup>1</sup>.

Uns interessiert heute August Gabriel Kilzer und sein Verhältnis zu Schopenhauer. Der Schopenhauerforscher Dr. Arthur Hübscher hat dafür im Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft 1933, S. 130 ff. bedeutende Vorarbeit geleistet.

Am 14. April 1852 brachte die „Didaskalia“ (anonym) nachstehenden Artikel von August Kilzer über Schopenhauer und seine neueste Veröffentlichung „Parerga und Paralipomena“:

„(Arthur Schopenhauer.) Es erschien vor kurzem von diesem Denker eine Sammlung kleiner philosophischer Schriften in zwei Bänden unter dem Titel: «Parerga und Paralipomena, Berlin, bei A. W. Hayn, 1851.» Dieses inhaltsschwere Werk gibt uns Veranlassung, auch in weiteren Kreisen auf einen der tiefsten und klarsten Denker Deutschlands aufmerksam zu machen, dessen große philosophische Entdeckungen, wie es scheint, fast unbeachtet als Edelsteine am Wege liegen. — Schopenhauer schließt sich an den größten der neuern Philosophen, an Kant, und in seiner Farbenlehre an Goethe an, dessen Werk er durch die Theorie eben so wahr als tief ergänzt. Schopenhauers Philosophie allein ist die Fortbildung der Kantischen und damit die weitere Entwicklung der Philosophie über-

<sup>1</sup> Frankfurter Familienblätter 1864, S. 339.

haupt, wovon sich jeder durch vorurtheilsfreies Forschen leicht überzeugen kann. Wir verweisen darum auf unbefangenes Studium seiner Schriften. Es werden sich wohl viele finden, die auch der Schule fern, Weisheit lieben und sich gern der Leitung eines solchen Meisters überlassen.“

Am 10. Juni 1852 schilderte Schopenhauer dem Freunde Frauenstädt die erste Begegnung mit Kilzer<sup>2</sup>. In seinem Schreiben an Frauenstädt vom 12. September 1852 bezeichnete er Kilzer bereits als Apostel, ja schon als angehenden Evangelisten.

Wirklich humorvoll ist die Übersendung von Schopenhauers Daguerrotyp durch Kilzer an den Urevangelisten Geh. Justizrat Friedrich Dorguth in Magdeburg. Auf einer Ferienreise nach Tirol gab Kilzer in München auf Veranlassung Schopenhauers ohne jede weitere Bemerkung ein Daguerrotyp Schopenhauers zur Post. Die Adresse an Dorguth war von Kilzer geschrieben und mit seinem Petschaft gesiegelt. Schopenhauer bemerkt dazu: „Wie wird sich der Alte verwundern und endlich sagen: «Das ist entweder Schopenhauer oder der Teufel.»“ In dem Schreiben vom 12. Oktober 1852 an Frauenstädt meldet Schopenhauer: „. . . Kilzer hat das Bild in München auf die Post gegeben: der Alte hat noch nichts von sich hören lassen: sitzt wohl davor, ganz perplex, und denkt: Ich gäb was drum, wenn ich nur wüß, wer dieser Herr gewesen ist.“ Am 22. November 1852 folgt an Frauenstädt die Lösung: „. . . Vor etwa 4 Wochen war an einem Sonntag Morgen [d. i. wohl am 24. Oktober] Kilzer bei mir und sprachen wir, was wohl der Alte bei dem Bilde denken möchte: tritt herein der Briefträger mit einem Packet, ohne Brief, anonym: enthält das Portraitt, Daguerrotyp, eines alten Herrn, in derselben Stellung wie ich auf dem meinigen, nämlich den Kopf auf die Hand gestützt: er sieht recht brav, fest und vernünftig aus. Da habe ich ihm denn auch geschrieben, über die kleine Mystifikation, die ich mir erlaubt hätte usw. Er hat geantwortet, daß er keinen Augenblick gezweifelt hätte, wer das sei, und daß, wenn er es aus Amerika erhalten hätte, er an meiner meditativen Stellung und an der Stirn mich sogleich erkannt haben würde . . .“

Durch die Briefe an Frauenstädt vom 30. März 1853, 15. Oktober 1853, 4. März 1854, 14. März 1855 bekundete Schopenhauer, daß Kilzer jederzeit als Interpret Schopenhauers aufgetreten sei und daß er regelmäßig ihm zum Geburtstag gratuliert habe.

In einem Album<sup>3</sup> von Kilzers Sohn, Michael Wilhelm, geboren 3. August 1831, der später in seiner Geburtsstadt Frankfurt a. M. als Justizrat und Notar wirkte, finden wir folgenden Eintrag: „*Facile somnum capies*<sup>4</sup>, *et secure dormies, si recubens recogitaveris, te in*

<sup>2</sup> Jahrbuch 1933, S. 130 ff.

<sup>3</sup> Leihgabe der Frau Professor Kilzer, Frankfurt a. M., an das Schopenhauer-Archiv.

<sup>4</sup> Vgl. Schopenhauer W II, 274; Gr. II, 283; D II, 274.

*potestate facti esse immutabilis. — Scripsit in memoriam sui, Francofurti ad Moenum, mensis Aprilis die III, 1854, Arthur Schopenhauer.*“

Die „Didaskalia“ brachte in Nr. 307 vom 24. Dezember 1854 von Kilzer folgende Ankündigung über die zweite Auflage von Schopenhauers „Über den Willen in der Natur“:

„Über den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat. Von Arthur Schopenhauer. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Frankfurt a. M., J. C. Hermannsche Buchhandlung, 1854, 8<sup>o</sup>, XXI., 135.

Dieß Werk wird der ernste Forscher der Wahrheit mit erhöhter Freude begrüßen. Es war dadurch dem Verfasser nach einer Reihe von Jahren (die erste Auflage erschien 1836) vergönnt, an den Kern- und Glanzpunkt seiner tiefen Entdeckungen die verbessernde Hand zu legen und so der Mit- und Nachwelt ein unsterbliches Werk zu übergeben. Wir sagen mit freudigem Gefühle: der Mitwelt, denn nun, nach Jahre langer Verborgenheit, beginnt eine Philosophie zur Anerkennung zu kommen, die, nächst Kants Philosophie, deren Ergänzung sie ist, der ernstesten Studien werth ist und zu einer tieferen Weltanschauung befähigt. Der Raum gestattet uns nicht, auf das Einzelne einzugehen, um unsere Behauptungen zu belegen und zugleich zu zeigen, daß die vorliegende zweite Auflage durch die vielen Erweiterungen, größere Abrundung und Vervollkommnung erlangt hat. Es bleibt uns nur noch der Wunsch, daß unsere Worte nicht als gewöhnliche Anpreisungen angesehen werden möchten, und wir freuen uns, in eine hoffentlich nicht ferne Zukunft blicken zu dürfen, wo sie nur als schwacher Nachhall der Erhebung gelten, die das ernste und tiefe Studium der Philosophie des Verfassers gewährt.

A. KILZER.“

Von dem Geburtstagbesuch im Jahre 1856 berichtete Kilzer an von Doß<sup>5</sup>: „Verehrtester Herr! Ich habe die Freude, Ihnen in Antwort auf Ihre geehrten Zeilen vom 19. ds. zu melden, daß Ihr schönes Gedicht<sup>6</sup>, wovon Sie Abdrücke erhalten haben werden, unserm großen Meister sehr viel Freude gemacht hat, wofür auch ich Ihnen meinen Dank bringe. Ebenso erfreute ihn Ihr Gratulationsschreiben, das ich am Abend des 21 t. hinbrachte und ihm am 22 t. Morgens 10 Uhr — zwischen 10 Uhr bis gegen 12 Uhr empfängt er Besuche — überreichen ließ.“

In seinem Todesjahre schenkte Schopenhauer Kilzer ein Exemplar von „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (3. verbesserte und beträcht-

<sup>5</sup> Süddeutsche Monatshefte 1931, S. 884/85.

<sup>6</sup> Veröffentlicht: Frankfurter Conversationsblatt Nr. 46 vom 22. Februar 1856, jetzt erneut im zweiten Bande von Schopenhauers Briefwechsel D XV, 451 f.

lich vermehrte Auflage. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1859) mit nachstehender Widmung im ersten Bande: „Meinem vieljährigen getreuen Freunde, Herrn Kilzer, verehere ich dieses Exemplar, zu meinem Andenken. Frankfurt, d. 10. Jan. 1860. Arthur Schopenhauer.“

Am Freitag, dem 30. März 1860 erhielt Kilzer einen Brief von Schopenhauer mit der Anschrift: „Herrn Kilzer zur gefälligen Aufbewahrung übergeben von Dr. Schopenhauer (bloß im Falle meines Todes zu eröffnen)“, der von Kilzer am 24. September 1860 abends 10 Uhr nach der Rückkehr von seiner Reise geöffnet wurde und zwei Vermögensverzeichnisse enthielt.

Am 21. September 1860 schloß Schopenhauer seine Augen. Im Nachtrag zu seinem Testament hatte er bestimmt: „. . . Die sub: VIII derjenigen von zwei daselbst genannten Personen, welche meinen Hund zu sich nehmen wird, vermachte Entschädigung von f. 200.— erhöhe ich hiermit auf drei Hundert Gulden (:f. 300:) Rheinisch. Da Dr. Emden todt ist, soll der Hund zuerst meiner Magd Marg. Schnepf angeboten werden, in deren Ermangelung dem Dr. iur. W. R. F. Gwinner; sodann dem Herrn Kielzer, Commis bei de Neufville & Co., und in deren allen Ermangelung irgend einem Ehrenmanne, der mein Andenken ehrt und meinen Hund zu sich nehmen will . . .“

Am 2. Oktober 1860 brachte die „Didaskalia“ einen ergreifenden umfangreichen Nachruf von Kilzer:

„Arthur Schopenhauer.

#### Ein Wort zu seinem Gedächtnisse.

Wir haben die irdische Hülle eines Mannes zur Erde bestattet, dessen gerechter Ruhm sich erst gegen das Ende seiner Laufbahn zu verbreiten angefangen hat, eines Mannes, der, vom Standpunkte seiner Persönlichkeit aus betrachtet, das bitterste Loos während des größten Theiles seines Lebens erfahren mußte — Mangel der Anerkennung seines unsterblichen Wirkens, der fast bis zum gänzlichen Ignoriren desselben sich gesteigert hatte.

In diesem Schicksale finden wir zum großen Theile die Erklärung des Eigenthümlichen seines Charakters, der, nachdem die Anerkennung seines Wirkens begonnen hatte, um Vieles milder geworden ist. Wenn wir auch — wir gestehen es — etwas Providentielles in jenem Schicksale finden, damit einerseits er unbeirrt seines Weges wandeln und andererseits die Zeit für seine Philosophie, die nicht nur für die Schule berechnet ist, reifen konnte, so bleibt doch das Streben, seine Werke zu verheimlichen, ein Verbrechen an der Menschheit.

An uns aber, in deren Mitte Schopenhauer so lange lebte und des Trefflichsten, was er schrieb, geschrieben hat, ist es vor Allem, seine Verdienste laut zu verkündigen und an seine Werke zu verweisen, wenn jetzt kurzsichtige oder böswillige Urtheile über die-

selben schablonenartig abzusprechen bemüht sind und dadurch einer Seichtigkeit im Wissen neuen Vorschub leisten.

Wir bleiben darum vor dem Denkmale stehen, das er sich selbst errichtet hat — vor seinen Werken. Er hat die tiefsten philosophischen Wahrheiten in klarer, allgemein verständlicher Weise ausgesprochen, ohne der Tiefe im geringsten Abbruch zu thun, vielmehr hat er sie erst recht gezeigt, indem er sie in volles Licht stellte, so daß die Klarheit und Schönheit seines Styles es möglich machen, daß philosophische Wahrheiten erst jetzt Gemeingut aller Gebildeten werden können.

Schopenhauer hat außer seinen Werken und der im 3. Bande der *Scriptores ophthalmologici minores*, edente J. Radio im Jahre 1830 erschienenen lateinischen Wiederholung seiner Abhandlung über die Farben vom Jahre 1816 nichts veröffentlicht. Diese Werke sind in chronologischer Ordnung die folgenden:

1. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung. Rudolstadt, in Commission der Hof-Buch- und Kunst-Handlung 1813. Zweite sehr verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage. Frankfurt a. M., J. C. Hermann'sche Buchhandlung. F. E. Suchsland, 1847. (Die erste Auflage hat kein Motto und dem Namen des Verfassers ist der Titel: „Doctor der Philosophie“ beigefügt, der in keiner der andern Schriften und Auflagen mehr vorkommt, mit Ausnahme der Ethik, der in beiden Auflagen noch „Mitglied der norwegischen Societät der Wissenschaften“ beigefügt ist.)
2. Über das Sehn und die Farben. Eine Abhandlung. Leipzig bei J. F. Hartknoch, 1816. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig, Verlag von J. F. Hartknoch, 1854. (Beide Auflagen mit Motto.)
3. Die Welt als Wille und Vorstellung. Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1819; ein Band, gr. 8. XVI., 725 S. Zweite durchgängig verbesserte und sehr vermehrte Auflage. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1844. Zwei Bände. 2. Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten enthält. Dritte verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1859. (Die Titel der Auflagen tragen gleiche Motto.)
4. Über den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat. Frankfurt a. M., Verlag von Siegm. Schmerber, 1836. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Frankfurt a. M., J. C. Hermann'sche Buchhandlung, F. E. Suchsland, 1854.

5. Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften. I. Über die Freiheit des menschlichen Willens. II. Über das Fundament der Moral. Frankfurt a. M., J. C. Hermann'sche Buchhandlung, F. E. Suchsland, 1841. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1860. (Mit griechischem Motto.) [Es war Schopenhauer leider nicht vergönnt, das vollendete Werk zu sehen.]
6. Parerga und Paralipomena; kleine philosophische Schriften. Berlin, Druck und Verlag von A. W. Hayn 1851. Zwei Bände, jeder mit dem Motto: „Vitam impendere vero.“

Dieß hat er veröffentlicht und nicht mehr; ein Reichthum aber, der in alle Regionen menschlichen Wissens dringt, und mit Recht führt sein Hauptwerk den Titel: „Die Welt als Wille und Vorstellung“, d. i. nach der Seite ihrer Erscheinung und nach der ihres Wesens, des Metaphysischen.

Es darf uns nun aber auch nicht wundern, wenn sich in seinen Schriften manche Ausfälle und Invective finden, die der Schönheit des Ganzen Abbruch thun und die bei einem andern Schriftsteller ihren Platz anderweitig gefunden haben würden; lassen wir uns daran nicht stören und bleiben wir bei dem Kerne. Ein Feind aller Abstraction, wie Schopenhauer war, steht seine Philosophie in voller Lebensfrische vor uns; es steht einem Jeden frei, sie in abstracter Sprache sich zu übersetzen. Wir müssen aber ausdrücklich wiederholen, daß, wer Schopenhauer studiren will, alle seine Werke lesen muß, weil eben in seiner Darstellungsweise das Lebendige, Individualisirende liegt, das die Mittheilung speculativer Wahrheiten schwer gestattet, sodaß Manches, was vielleicht einseitig erscheinen mag, an einer andern Stelle seine völlige Erläuterung, das wahre Verständniß findet.

Das gründliche Studium aller seiner Werke mag übrigens auch nur Denen zu empfehlen seyn, die ein höheres Bedürfniß dazu treibt; in jedem seiner Werke aber wird der Geist reiche Nahrung finden.

Schopenhauer hat auch das große Verdienst, auf Kant, seinen Vorgänger, „den größten Philosophen des Occidents“, den Urquell und Wendepunct der neueren Philosophie fortwährend Rücksicht genommen und durch seine Erläuterungen das Studium der Kantischen Philosophie erleichtert zu haben.

Endlich dürfen wir auch nicht übergehen, daß, wenn Schopenhauer sich auch polemisch zu den positiven Religionen, d. i. zu den Kirchen, verhält und deren Dogmen nur in allegorischem Sinne gelten läßt, seine Philosophie doch auf natürliche ungesuchte Weise mit dem Kerne aller tiefsinnigen Religionen übereinstimmt; eine Übereinstimmung, die sich noch bei keiner Philosophie findet. Man lese das vierte Buch im ersten und zweiten Bande seines Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung“: die Briefe St. Pauli,

die Nachfolge Christi von Thomas a Kempis, die deutsche Theologie, Tauler, und man wird wundersam sich ergriffen fühlen, wie alle, jeder auf seine Weise, Aufgeben des eigenen Selbst predigen, während die herrschende Weltanschauung dem Egoismus gar großen Vorschub leistet. Der Welt ist aber, heute so wie immer, das Kreuz eine Thorheit.

Nun aber, du großer Geist, ruht Deine Hülle in der Erde, deren Räthsel Du zu lösen strebtest; der Lorbeerkranz, der Deinen Sarg schmückte, sey ein Sinnbild desjenigen, der fortan Deine Stirne krönen wird und der Dir solange vorenthalten blieb; Dir ward nicht allein gegeben, klar und schön auszusprechen, was nur Wenigen aus den Werken anderer Meister zugänglich war und was nun Gemeingut werden kann, sondern auch neue Wahrheiten hast Du an das Licht gebracht. Du stehst in den Hallen des Ruhmes unter den großen Geistern, die die Erde getragen hat — sie sey Dir leicht! Friede Deiner Asche!

Frankfurt a. M., im September 1860.

A. K[ILZER].“

Über Schopenhauers Krankheit und Tod schrieb Kilzer an von Doß am 28./29. Oktober 1860:

Verehrter Herr und Freund!

Ihr verehrtes Schreiben vom 25. ds. ist mir geworden und von ganzem Herzen theile ich die Gefühle, die Sie über das Hinscheiden des geliebten Meisters äußern und in denen ich oft den Ausdruck meiner eigenen erblickte! Leider war es mir nicht vergönnt, ihn in seinen letzten Lebenstagen zu sehen, weil ich mich mit meiner Tochter auf einer Reise in Baden befand. Die Nachrichten, die mich dort noch angetroffen haben, waren sehr beruhigend, so daß ich nicht wenig erschüttert war, als ich in Schwetzingen seinen Tod durch die öffentlichen Blätter erfahren mußte. Da er ein längeres Ausstellen s. Leiche anordnete, so hatte ich noch die Genugthuung, s. Hülle zur letzten Ruhestatt zu geleiten. Das Begräbniß fand am Mittwoch, 26. Sept., Nachm. 3 Uhr von dem Leichenhause aus statt. Am Grabe hielten der lutherische Prediger Basse (auf Dr. Wilh. Gwinner's, des Testamentsvollstreckers Veranlassung) und Dr. Gwinner selbst Reden. Unter den Leidtragenden war auch Schopenhauers langjähriger treuer Freund, der Kreisrichter Becker aus Mainz. Schopenhauer fühlte sich schon im Laufe des Sommers nicht ganz wohl; er klagte über Athembeschwerden, die ihn hinderten seine Spatziergänge in [der] gewohnten raschen Weise zu machen und deren Grund er in Blähungen zu finden glaubte. Er consultirte auch den Arzt (Hofrath Dr. Stiebel) der die Sache anfänglich leicht nahm. Im September suchte ihn auch eine Lungenentzündung heim, die jedoch geheilt war, nach Aussage des Arztes, als er Sonntag, Montag, Dienstag und Mitt-

woch — 16.—19. Sept. — ganz bettlägerig wurde. Donnerstag 20ten war er wieder so weit wohl und Freitag 21ten stand er nur wenig später als gewöhnlich auf, kleidete sich an, ging ins Wohnzimmer, ließ sich Wasser zur Bereitung s. Kaffees kommen und hieß seine brave Dienstmagd Magdalene Schnepf aus Heidelberg (seit etwa 12 Jahren in seinen Diensten) das Schlafzimmer in Ordnung bringen. Diese war kaum hineingegangen als der Arzt kam, gegen dem sie sich äußerte, daß ihr ihr Herr heut gar nicht gefalle. Der Arzt trat ins Wohnzimmer, ging aber sogleich ins andere und sagte zur Schnepf: was sagst du von deinem Herrn? — dein Herr ist todt! und so schied der Meister — 8<sup>1</sup>/<sub>4</sub> Uhr — von einem Lungenschlage getroffen (im Canapee) einsam, wenn auch von sorglicher Hülfe umgeben, wie er gelebt hatte! . . .“<sup>7</sup>.

Ludwig Schemann, der zuerst diesem Schopenhauer-Jünger einige Worte gewidmet hat, urteilt über Kilzer:

„August Kilzer, dessen Schopenhauer in seinen Briefen so oft gedacht, war eine der wohlthuedsten Erscheinungen unter seinen Jüngern. Obgleich dem streitbaren Meister mit Leib und Seele ergeben, brachte er es dennoch fertig, vermöge einer ihm eigenen Milde und kindlichen Reinheit nie einen Feind zu haben. Er war, als Kaufmann, vollkommener Autodidakt, ohne jede gründliche Jugendbildung, aber vom edelsten Drange nach Erkenntniß beseelt. So wurde ihm das Studium der Schopenhauerschen Philosophie oberste Herzenssache, und er wirkte für sie mit unermüdlichem, stillem Eifer“<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Erstmalig veröffentlicht von Dr. A. Hübscher in den Süddeutschen Monatsheften 1931, S. 890/91.

<sup>8</sup> Schopenhauer-Briefe. Hrsg. L. Schemann, Leipzig, Brockhaus, 1893, S. 482.

---

---

EINE ANREGUNG  
AN DIE VEREHRER DER PHILOSOPHIE  
ARTHUR SCHOPENHAUERS.

VON  
ALESSANDRO COSTA (Modena)

VERMISCHTE BEITRÄGE.



# EINE ANREGUNG AN DIE VEREHRER DER PHILOSOPHIE ARTHUR SCHOPENHAUERS.

Von

ALESSANDRO COSTA (Mompeo).

(Vorbemerkung des Herausgebers: Der Verfasser der nachstehenden Anregung ist unseren älteren Mitgliedern bereits aus seiner schönen dichterischen Huldigung an Schopenhauer im II. und aus einem philosophischen Aufsatz im III. Jahrbuch bekannt; er hat sich auch in seinem Heimatlande wiederholt schriftstellerisch mit Schopenhauers Philosophie beschäftigt [in seinen Büchern „*Filosofia e Buddismo*“, „*Il Buddha e la sua dottrina*“ und „*Di una possibile futura religione*“ — sämtlich bei Bocca, Torino]. Seine jetzigen — hier in einer von ihm überprüften und gebilligten Übersetzung gebrachten — Ausführungen erscheinen gewichtig genug, um den Wunsch zu rechtfertigen, sie möchten nicht nur zu einem brieflichen Meinungs austausch, sondern zu einer eingehenden wissenschaftlichen Behandlung der aufgeworfenen Frage den Anlaß geben. Ihre grundsätzlichs te Beantwortung hat diese freilich — wenn auch auf anderer Ebene — wohl schon in dem einleitenden Aufsatz dieses Jahrbuchs erfahren.)

Der Vorschlag, den ich nachstehend den Verehrern der Philosophie Schopenhauers unterbreiten will, erfordert einige Erklärungen, ohne die seine Tragweite, ja sogar sein Sinn nicht verständlich werden kann. Ich werde mich dabei so kurz wie möglich zu fassen suchen, um so mehr, als ich mich an Leser wende, denen das Werk unseres Philosophen bekannt ist.

\*

Wenn wir mit einem kurzen Blick die ganze lange und mühselige Entwicklung der occidentalen (d. h. Indien nicht mitumfassenden) Philosophie zu überschauen suchen, vom griechischen Altertum bis zu unseren Tagen, so muß eine Tatsache von äußerster Wichtigkeit festgestellt werden: die Philosophen haben in ihrem Bemühen, für ihre Behauptungen eine Basis zu finden, immer zwischen zwei Methoden geschwankt: 1. der einfachen Beobachtung der Tatsachen, und 2. der Voraussetzung von intellektuellen, aus sich selbst heraus wahren Prinzipien (*aeternae veritates*). In Griechenland finden wir alsbald diese zwiefachen Richtungen in der jonischen und in der eleatischen Schule.

Nun gibt uns die Beobachtung der Tatsachen gewiß die Möglichkeit, einige allgemeine Urteile zu formulieren; aber da die Tatsachen

in fortwährender Veränderung begriffen und überdies unendlich an Zahl sind, so sind die synthetischen Erkenntnisse, die wir von ihnen herleiten, immer nur bis zum Beweise des Gegenteils wahr, niemals von absoluter Wahrheit. Πάντα βεῖ war die Schlußfolgerung Heraklits.

Die andere Schule hinwieder, die eleatische, stützte sich auf das Denken, da ja die Begriffe eine von der Unbeständigkeit des Wirklichen unberührte Dauer zu besitzen scheinen. Und der Mensch, der immer der Nichtigkeit des πάντα βεῖ zu entrinnen sucht, klammerte sich an die Begriffe und proklamierte die Existenz von Prinzipien oder „ewigen Wahrheiten“, auf Grund deren man sagen konnte, daß die Welt bei allem Unbestand doch nicht im Leeren schwebt, sondern auf einem Absoluten beruhe. Jedoch wenn man daran ging, diese absolut wahren Prinzipien zu bestimmen, fand man nichts anderes als das berühmte „Das was ist, das ist“ oder ähnliches. Nur das kann man behaupten, ohne Furcht, Lügen gestraft zu werden.

Auf solcher Grundlage mußte die Ontologie entstehen.

Bekannt sind die langen Auseinandersetzungen über den Wert, der solchen intellektualistischen Prinzipien zukommt. Das ganze Mittelalter, mit seinen Streitigkeiten über die Universalien, quälte sich damit ab; bis der Knoten des Problems sich naturgemäß schürzte in der berühmten Frage nach dem „Ursprung der Ideen“.

Mit diesem Augenblick begann eine neue Ära der Philosophie; und Locke und Hume wurden in Wahrheit ihre Schöpfer. Was Kant anbetrifft, so geschah es (wie er selbst bekennt) allein durch die Wirkung Humes, daß er aus dem „dogmatischen Schlummer“ erwachte. Ohne Hume würde Kant nicht das gesagt haben, was er gesagt hat und was leider durch nicht rein philosophische Vorurteile ersetzt wurde<sup>1</sup>. Die von Locke und Hume ausgehende (in Kant sich trübende) Linie des Denkens führt direkt zu Schopenhauer; man kann sogar, wenn man aufmerksam ihre lange Entwicklung von den ältesten Griechen an bis in die neuere Zeit verfolgt, sehr deutlich, selbst in ihren verwirrten Episoden, erkennen, was ihren wirklichen inneren Wert ausmacht. Die ganze Geschichte der Philosophie ist nichts als ein ständiger erbitterter Kampf zwischen den Bejahern und den Verneinern absoluter intellektueller Prinzipien; und das Ergebnis ist schließlich der Sturz der „*aeternae veritates*“, zuerst angekündigt von den „*no innate ideas*“ Lockes. Von diesem Tage an veränderte die Philosophie ihre Methode; und, wohl oder übel von dem Beispiel der experimentellen Wissenschaften mitgerissen, wandte sie sich vom „*Apriori*“ zum „*Aposteriori*“, von der Deduktion zur Induktion, von der Ontologie zum Erfahrungswissen.

Die Philosophie Schopenhauers ist geradezu die Folgerung aus dieser langen Vorbereitungsarbeit; sie ist die Erstreckung der empi-

<sup>1</sup> Ich unterschreibe vollkommen den äußerst interessanten Aufsatz von G. F. Wagner im I. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft.

rischen Methode auf geistige Fragen, auf die Fragen, die unter dem Namen der „Metaphysik“ verstanden worden waren.

Nichtsdestoweniger wurde Schopenhauer sich selber nicht ganz und gar über diese seine eigene neue Stellung klar. Infolge seiner „zu großen Befangenheit in der kantischen Philosophie“<sup>2</sup> bleibt die Sprache, deren er sich bedient, in die kantischen Widersprüche verwickelt, vor allem durch die Voraussetzung des berühmten „Dinges an sich“; welches, wie derselbe Schopenhauer bemerkte, bei Kant den Dualismus von Subjekt und Objekt erneuert und aus letzterem eine Wirklichkeit an sich macht, woraus eine Wiederauferstehung des alten Traumes eines metaphysischen Absolutums droht.

Daß Schopenhauer diesen falschen kantischen Ansatz bemerkt hat, besagt nicht, daß er sich von ihm befreit hätte. Im Gegenteil: alle seine Erklärungen verwickeln sich in einen ständigen Zwiespalt untereinander, durch den Widerspruch in der Behauptung eines „Dinges“, das kein Ding ist; weil die Worte „Ding“, „existieren“, „sein“ durchweg jede positive Bedeutung verlieren, wenn man sie als entkleidet jeder Art des Existierens verstehen soll. Dann bleibt nichts übrig als die bloße Möglichkeit des Seins; aber von „Sein“, „Ding“, „Existenz“ kann man nicht mehr sprechen. Wir gelangen also zu einem rein negativen Begriff (der Verneinung eines jeden Modus), aus dem sich weder ein bejahendes noch ein verneinendes Urteil gewinnen läßt; und die Hartnäckigkeit, doch immer eine positive Sprache führen zu wollen, erzeugt nur Unklarheiten und Widersprüche — die Widersprüche, von der alle Philosophien voll sind und von denen allein diejenige Schopenhauers frei sein könnte, da sie keine andere Grundlage hat als die erfahrungsmäßige Induktion.

Der Widerspruch zeigt sich sofort in der Erkenntnistheorie. Trotz der wiederholten Erklärungen Schopenhauers über diesen Punkt, hat der Begriff des „Dinges an sich“ auch in seinen Händen die unwiderstehliche Neigung, die Bedeutung eines absoluten Objekts anzunehmen. Daher rührt ein Dualismus zwischen „Ding an sich“ und „Erkenntnisvermögen“, in offenem Widerspruch mit der Theorie, wonach die Formen aller Vielheit (Zeit und Raum) nur dem Subjekt angehören. Schopenhauer bemerkte spät — hauptsächlich an Frauenstädt, aber auch an anderen Schülern —, daß er sich von Kants metaphysischer Hypothese des „Dinges an sich“ hatte zu weit führen lassen; und der „Wille“, der i. J. 1818 ganz und gar mit dem kantischen positiven X identifiziert worden war, wurde i. J. 1844 zum „Urphänomen“; der Begriff des „Dinges an sich“ verschwand.

Nichtsdestoweniger bleibt dieser höchst unglückliche Ausdruck in seinem Werk als unheilbringender Quell von Zweideutigkeiten, Mißverständnissen und Inkonsequenzen, die es äußerst schwer machen, den Gedanken in seiner wahren, ursprünglichen Bedeutung zu erfassen. Ein

<sup>2</sup> So die Selbstkritik Schopenhauers.

überaus beklagenswerter Umstand: da der originale Gedanke unseres Philosophen jener Hypothese ganz und gar nicht bedurfte. Im Gegenteil, sie ist ihm entschieden schädlich: zunächst in seiner Erkenntnistheorie, wo sie ihn in den cartesianischen Solipsismus zurückversetzt; dann aber im Begriff des Religiösen, der allein bei Schopenhauer frei von den durch die christliche Mythologie ihm auferlegten unmöglichen Bedingungen ist. In der Tat widerspricht die absolute metaphysische Position des Willens als „Dinges an sich“ der Möglichkeit einer Verneinung des Willens zum Leben, welche das eigentliche Wesen der Religiosität ist, wie es (einzig in seiner Art) sich aus der Philosophie Schopenhauers ergibt.

Daher die Unsicherheiten, das Schwanken und die langen Erläuterungen, denen es doch nie gelingt, zu überzeugen; weil der Leser immer spürt, daß von einem Ding gesprochen wird, dem man, gerade nach diesen Erläuterungen, keine Existenz zugestehen kann.

\* \* \*

Die kritischen Ausstellungen, die ich hier kaum im Fluge bezeichnet habe, sind, wie der Leser sieht, ziemlich schwerwiegend. Aber ich möchte und muß wohl bemerken, daß sie den Grundbegriff nicht berühren: die Identität von Wille und Kraft, mit allen den außerordentlichen Folgerungen, die sich daraus ergeben, und die die ganze Art unseres gewohnten Urteils über Welt und Leben grundstürzend verändern. Meine Ausstellungen (die übrigens teilweise schon von anderen vorweggenommen sind) betreffen nur die Art, in der Schopenhauer seine Lehre formuliert hat. Schon Frauenstädt schrieb, es sei nötig, der Exposition des Systems eine andere Form zu geben; und auch andere aufrichtige Verehrer unseres Philosophen haben diese Notwendigkeit anerkannt. Den Mitgliedern der Schopenhauer-Gesellschaft kann dies nicht schlechthin unbekannt sein. Ich führe hier nur das wichtige kleine Werk von R. Schlüter an: „Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen“ (Leipzig, J. A. Barth, 1900). Wenn Schlüter auch meiner Meinung nach nicht bemerkt hat, woher die Inkonsequenzen rühren, hat er sie andererseits doch gut gesehen und auseinandergesetzt.

Ich bin überzeugt, dass nur die Philosophie Schopenhauers in Zukunft imstande und berufen sein wird, dem Denken — auch dem populären Denken — die Grundlage und diejenigen rationalen Formen zu geben, die für den Austausch sittlicher und religiöser Erlebnisse und Maximen geeignet sind; und ich bin gleichfalls überzeugt, daß die Völker, in mehr oder weniger naher Zeit, das Bedürfnis nach einem solchen Gedankenaustausch empfinden werden. Es scheint mir deshalb eine vornehmliche und auch dringende Aufgabe unserer Gesellschaft, die Philosophie Schopenhauers vor einigen kritischen Angriffen zu

schützen, die leider den Nagel auf den Kopf treffen und deshalb ihrer Verbreitung schweren Schaden tun.

Freilich darf man nicht vergessen, daß die Gegenwart der schopenhauerischen objektiven Lebensanschauung alles andere als günstig ist; und daß die natürliche Abneigung gegen eine wahre, von jedem mythologischen Deckmantel freie Religiosität um so größer wird, je mehr die wahre Bedeutung einer solchen Religiosität offen aufgezeigt wird — wie dies gerade durch Schopenhauer geschieht.

Als Folgerung aus diesen flüchtigen Bemerkungen ergibt sich, daß es mir die besondere Aufgabe unserer Gesellschaft zu sein scheint, diesen Sachverhalt ernstlich zu prüfen; und ich glaube, daß einer solchen Prüfung eine vorherige Verständigung unter ihren Mitgliedern von Nutzen sein wird.

Ich hoffe deshalb, daß diejenigen unter ihnen, die infolge speziellerer Studien mit diesen Fragen vertrauter sind und mit mir nicht nur in der hohen Verehrung, die wir alle für die Philosophie Schopenhauers hegen, sondern auch in den oben entwickelten kritischen Einwendungen grundsätzlich übereinstimmen, sich freundlichst bereitfinden werden, mit mir, entweder durch Vermittelung der Leitung oder unmittelbar, in einen Briefwechsel zu treten zwecks weiterer Aufhellung des Problems.

Prof. Alessandro Costa, Mompeo (Rieti), Italia.

# DENNOCH ODER DEMNACH.

Von

FRIEDRICH KORMANN (Bischofswerda Sa.).

Franz Riedinger hat im X. Jahrbuch unserer Gesellschaft (1921) einen Aufsatz gleichen Titels veröffentlicht, der seiner Aufmerksamkeit und seiner Urteilskraft Ehre macht. Daß er zweifellos recht hat, zeigt sich vielleicht am besten dann, wenn man den Satz Schopenhauers sinngemäß durch einen eingeschobenen Einräumungssatz wie folgt umformt: „Die vollständigen, das Ganze einer Erfahrung ausmachenden Vorstellungen erscheinen“, obwohl das Nebeneinander keine Bedeutung in der Zeit, das Nacheinander keine im Raume hat, „dennoch in beiden Formen zugleich, und sogar ist eine innige Vereinigung beider die Bedingung der Erfahrung, welche aus ihnen gleichsam wie ein Produkt aus seinen Faktoren erwächst.“

Das Wörtchen „dennoch“, als Umstandswort gebraucht, erfährt ferner noch eine erweiternde Bestätigung und Steigerung durch das folgende Umstandswort „sogar“ und den erläuternden, alles zusammenfassenden Ausdruck „innige Vereinigung“. „Sogar“ ist hier fast gleichbedeutend mit „überdies“ oder „noch darüber hinaus“. Demnach ist „dennoch“ an seinem Platze.

Daß es übrigens in Schopenhauers Werken öfters Stellen gibt, bei denen man zweifelhaft sein kann, ob es „dennoch“ oder „demnach“ heißen muß, ist Tatsache. Aus diesem Gefühl heraus scheint auch der verdienstvolle Herausgeber der Deussenschen Ausgabe in Band 3 auf S. 881 seine Bemerkung gemacht zu haben.

Da ist zum Beispiel eine Stelle ungefähr am Anfange des letzten Drittels des § 4 im 1. Bande des Hauptwerkes, die also lautet: „Die erste, einfachste, stets vorhandene Äußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt: diese ist durchaus Erkenntniß der Ursache aus der Wirkung: daher ist alle Anschauung intellektual. Es könnte dennoch nie zu ihr kommen, wenn nicht irgend eine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkte diene. Dieses aber ist die Wirkung auf die thierischen Leiber.“

Das „dennoch“ erscheint hier geradezu falsch, da in den drei vorhergehenden Sätzchen kein Gegensatz dazu aufzutreiben ist. Wohl aber hätte „demnach“ seinen guten Sinn, wenn man es auf den Mittelsatz: „diese ist durchaus Erkenntniß der Ursache aus der Wirkung“ bezieht, aus dem es folgert oder den es, besser gesagt, einfach in Kürze wiederholt. Das wird einem sofort klar, wenn man hier einen Bedingungssatz an Stelle des „dennoch“ (demnach) einschiebt, nämlich so: „Es könnte“, gäbe es keine Ursache aus der Wirkung, „nie zu ihr“ (der Anschauung) „kommen“, d. h. also „wenn nicht irgend eine Wir-

kung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkte diene.“

Anstatt „demnach“ könnte man selbstverständlich ebensogut „so-mit“ oder „wie gesagt“ einsetzen. Das „dennoch“ paßt zu dem vorausgehenden „daher“ wie die Faust aufs Auge. Wirklich muß es demnach also hier „demnach“ und nicht „dennoch“ heißen.

Eine andere Stelle ist im 2. Bande des Hauptwerkes, Kapitel 19, „Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein“, zu finden, im Abschnitt 10. Dort heißt es: „Wir wissen von unserem Lebenslauf allenfalls etwas mehr, als von einem ehemals gelesenen Roman; dennoch nur das Allerwenigste.“

Auch hier könnte sehr wohl „demnach“ stehen, da der Sinn des Satzes ist: Wir wissen von unserem Lebenslauf ebensoviel wie von einem einst gelesenen Roman, demnach herzlich wenig. Da aber im Vordersatze „allenfalls mehr“ steht, was als „vielleicht doch wohl noch etwas mehr“ ausgelegt werden kann, so läßt sich das „dennoch“ durchaus verteidigen. Es besteht hier wirklich ein Gegensatz, den man auch hervorheben könnte durch einen Nebensatz mit „obgleich“. Demnach muß es hier dennoch „dennoch“ heißen.

Zu prüfen wären alle solche Fälle an der Urschrift Schopenhauers, soweit das noch möglich ist, wobei aber auch ein Verschreiben Schopenhauers einen möglichen Fall bildet. Wie leicht können gerade unsere beiden Wörtchen bei undeutlichem Schreiben zusammenfließen oder gar im Zustand nachdenklicher Versunkenheit wirklich einmal verwechselt werden. Ich darf auch an den Horazischen Vers: *Indignor, quandoque bonus dormitat Homerus* erinnern, ohne Horazens Entrüstung zu teilen.

Doch möchte der Verfasser wie schon im 1. Jahrbuch abermals bekennen, daß es „vergebene Liebesmüh“ ist, bei Schopenhauer, dem Unvergleichlichen, nach Widersprüchen zu suchen. Aus solchem Unterfangen spricht nur „der Herren eigner Geist“. Sein eigenes Unverständnis kann man natürlich in ihn hineinragen. Ob freilich der zweite der vom Verfasser im 1. Jahrbuch aufgewiesenen Widersprüche auch darauf beruht, möchte so lange dahingestellt bleiben, bis einmal jemand eine klarere Deutung gibt als die Deussensche. Eine umfassende Untersuchung des Schopenhauerischen Stiles würde im übrigen manchen Nutzen stiften. Dazu mit möchten obige Zeilen anregen.

# NOCH EIN PAAR WORTE ZU OSTWALDS BUCH: GOETHE, SCHOPENHAUER U. DIE FARBENLEHRE.

Von

FRIEDRICH KORMANN (Bischofswerda Sa.).

Voraussetzung für ein tieferes Verständnis der Farbenfrage ist nicht nur Physiologie, Psychologie und Physik, sondern zweifellos auch die Lehre des transcendentalen Idealismus. Deshalb schickt Schopenhauer in sehr durchdachter Weise in seiner Farbenlehre den eigentlichen Ausführungen den Abschnitt „Vom Sehn“ voraus.

In diesem Abschnitt kommt eine Stelle vor, die von einem Führer in der heutigen Farbenlehre, nämlich von Ostwald, in dem oben in der Überschrift angegebenen Buche (Leipzig 1918) in recht häßlicher Weise verdreht wird. Ostwalds Art ist hier wieder einmal ein Beispiel dafür, wie man unserem Denker gerecht wird. Jeder Kenner Schopenhauers und des Schrifttums über ihn ist zwar seit langem an vieles gewöhnt, wird aber doch von Zeit zu Zeit durch einen besonders krassen Fall aufs neue überrascht.

Ostwald sagt auf Seite 107—108 seines Buches in dem Abschnitte Physiologische oder psychologische Farbenlehre: „Vorher ist aber zunächst eine Frage des Namens zu erledigen, die allerdings auch stark in ein Sachliches überleitet. Schopenhauer bezeichnet seine Lehre immer wieder als eine physiologische Theorie des Sehens und verlegt die entscheidenden Vorgänge in die Netzhaut des Auges, welche er die durch das Licht hervorgerufenen Empfindungen haben läßt. Dies hängt damit zusammen, daß das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien von Johannes Müller ihm unbekannt geblieben oder von ihm in seiner Bedeutung nicht gewürdigt worden ist. Dieses war zwar zur Zeit der Abfassung seiner Abhandlung (1815) noch nicht entdeckt, war aber zur Zeit der zweiten Ausgabe (1854) längst in den Besitz der Wissenschaft übergegangen. Obwohl nun Schopenhauer seine Schrift sehr eingehend für die neue Auflage überarbeitet hatte, hat er doch die ganz irrtümlichen alten Anschauungen von Cabanis stehen gelassen, die Müller durch seine Entdeckung beseitigt hatte. Während Schopenhauer nach seinem Gewährsmann sagt (S. 22): „Die spezifische Verschiedenheit der Empfindung jedes der fünf Sinne hat jedoch ihren Grund nicht im Nervensystem selbst, sondern nur in der Art, wie es affiziert wird“, wissen wir seit Müller, daß gerade das Umgekehrte wahr ist: die spezifische Verschiedenheit hat ihren Grund im Nervensystem selbst, denn jede beliebige Reizung eines Sinnennervs bewirkt die spezifische Empfindung.

Daß Schopenhauer von dieser wichtigen Entdeckung, die außerdem sehr gut in die allgemeine Lehre von der Subjektivität der Empfindungen paßt, nicht Notiz genommen hat, setzt um so mehr in Ver-

wunderung, als sonst aus seinen Schriften überall erkennbar ist, daß er den Fortschritt der Wissenschaft eingehend verfolgt hat.“

Zu dieser Stelle wäre Verschiedenes zu sagen. Ich will aber nur das Wichtigste herausgreifen, den springenden Punkt, auf den alles ankommt. Ostwald löst hier, nach dem bewährten Verfahren bei Angriffen auf Schopenhauer, einen einzelnen Satz aus dem ganzen Zusammenhang. Wer aufmerksam das liest, was unmittelbar vor und nach ihm steht, kann über die wahre Ansicht Schopenhauers nicht im Zweifel sein. Ostwald aber schiebt ihm eine andere unter, indem er die Worte „im Nervensystem selbst“ so auffaßt, als ob hier Schopenhauer das ganze Nervensystem, den ganzen Nervenbau unter Einschluß der Sinnesvorrichtungen meint, während aus seinen folgenden Worten: „Denn die Substanz der Nerven (abgesehen vom sympathischen System) ist im ganzen Leib ein- und dieselbe, ohne den mindesten Unterschied“, klar hervorgeht, daß er nur von der Nervenmasse ohne die äußeren Einrichtungen der Sinne, die für die Reizaufnahme bestimmt sind, spricht.

Ostwald begeht eine zweite, wenn auch nur rein gedankliche Verschiebung, indem er den Worten „sondern nur in der Art, wie es affiziert wird“, den Sinn unterlegen muß — nicht von Schopenhauers Erklärung veranlaßt, sondern rein von sich aus —, daß jener dabei an den äußeren Reiz, wie Druck, Stoß, Luftwellen, Licht usw. dachte, während er offenbar, wie in unmißverständlicher Weise der unmittelbar vorhergehende Satz: „und zwar steht jeder Sinn einer besonderen Art von Einwirkung offen, für welche die übrigen wenig oder gar keine Empfänglichkeit haben“ zeigt, daß Schopenhauer von den Sinneswerkzeugen selbst redet und damit bereits das Gesetz von der besonderen und eigentümlichen Leistung der Sinne (spezifische Energie) klar ausspricht, und zwar vor Müller, (der es erst 1826 brachte, während diese Stelle schon in der 1. Auflage des Schopenhauerschen Werkes, also 1816, zu finden ist). Es ist der Gerechtigkeit halber zu bemerken, wie schon oben angedeutet wurde, daß Ostwald nicht ausdrücklich in Worten darauf hinweist, daß nach seiner Meinung Schopenhauer hier irrtümlich nur den äußeren Reiz meint. Ohne diese stillschweigende Annahme Ostwalds aber bleiben letzters seine ganzen Ausführungen überhaupt nicht recht verständlich.

Ist nun der Gedanke Schopenhauers glücklich umgekehrt, so hat es Ostwald nunmehr leicht fortzufahren, „daß gerade das Umgekehrte wahr ist: die spezifische Verschiedenheit hat ihren Grund im Nervensystem selbst“, (indem er die Sinne dazu rechnet), „denn jede beliebige Reizung eines Sinnesnerven bewirkt die spezifische Empfindung“. Was es mit dem darauffolgenden Vorwurf und der Verwunderung Ostwalds auf sich hat, kann der Leser, wenn er bis hierher aufmerksam gefolgt ist, leicht selbst beurteilen, wenn er in Schopenhauer eine halbe Seite im unmittelbaren Anschluß an die von Ostwald angeführte Stelle weiterliest. Schopenhauer sagt dort: „Danach kann man jede Sinnesempfindung

ansehn als eine Modifikation des Tastsinnes, oder der über den ganzen Leib verbreiteten Fähigkeit zu fühlen. Denn die Substanz der Nerven (abgesehen vom sympathischen System) ist im ganzen Leibe Eine und die selbe, ohne den mindesten Unterschied. Wenn sie nun vom Lichte durch das Auge, vom Schalle durch das Ohr getroffen, so specifisch verschiedene Empfindungen erhält; so kann Dies nicht an ihr selbst liegen, sondern nur an der Art, wie sie afficirt wird. Diese aber hängt ab theils von dem fremden Agens, von dem sie afficirt wird (Licht, Schall, Duft), theils von der Vorrichtung, durch welche sie dem Eindruck dieses Agens ausgesetzt ist, d. i. von dem Sinnesorgan. Daß im Ohr der Nerv des Labyrinths und der Schnecke, im Gehörwasser schwimmend, die Vibrationen der Luft, durch Vermittelung dieses Wassers, erhält, der Sehnerv aber die Einwirkung des Lichts, durch die im Auge es brechenden Feuchtigkeiten und Linse, dies ist die Ursache der specifischen Verschiedenheit beider Empfindungen; nicht der Nerv selbst<sup>1</sup>. Demnach könnte auch der Gehörnerv sehn und der Augennerv hören, sobald der äußere Apparat beider seine Stelle vertauschte.“

Wem hieraus nicht klar wird, daß Schopenhauer hier in seiner bekannten Deutlichkeit anschaulich das Gesetz von der besonderen und eigentümlichen Leistung der Sinne erörtert, dem kann man ebensowenig wie Ostwald helfen, der doch diese Fortsetzung gelesen haben muß. Oder etwa nicht? Hat er vielleicht das Schopenhauerische Werk selbst im Augenblick, als er das schrieb, gar nicht zur Hand gehabt und sich gar mit einer Darstellung aus zweiter Hand begnügt? Das scheinen die falsche Wiedergabe Schopenhauerischer Rechtschreibung (specifisch statt specifisch, affiziert statt afficirt) und auch die sinnlosen Druckfehler auf der folgenden S. 109 seiner Schrift zu beweisen, die unbedingt bei der Drucklegung hätten vermieden werden müssen, da sonst mit Schopenhauer nur wenig bekannte Leser, die bekanntlich leicht alles für bare Münze halten, was eine „Autorität“ schreibt, auf die Meinung geraten, wie sinnlos und unvernünftig doch Schopenhauers Brüche für die Farben sein müssen, zumal sie durch die oben geschilderte Verdrehung und manches andere in der Beurteilung der Leistung und der Person Schopenhauers durch Ostwald ungünstig beeinflusst und voreingenommen worden sind. Auf S. 109 findet sich nämlich in der Mitte fälschlicherweise einmal das Wort „Gelb“ da, wo Violett stehen müßte, und auf der letzten Zeile derselben Seite finden wir für Orange den Bruch  $\frac{1}{2}$  genannt anstatt  $\frac{2}{3}$ .

Ich will gewiß nicht kleinlich sein, ich glaube aber, daß hier der Druckfehlerteufel jeden Leser, der zum erstenmal von diesen Dingen hört — und wie mancher mag beim Namen Ostwald gerade zu diesem Buche greifen —, verwirrt machen muß, selbst wenn oder vielmehr gerade weil einige Seiten später alles wieder in schönster Ordnung ist. Ich will hier nicht auf Ostwalds Buch näher eingehen. Nur eins möchte ich

<sup>1</sup> Cabanis, des rapports du physique et du moral: Mémoire III, § 5.

noch bemerken und der Leser möge damit vergleichen, was Hans Zint S. 343 im Jahrbuch 1932 sagt.

Der ganze so überlegen tuende und oft spöttisch spielende Ton dieser Schrift ist unpassend zwei Geistern gegenüber, die Ostwald sicherlich weit an Bedeutung übertreffen, auch wenn man ihm gern große Verdienste zugesteht. Goethe und Schopenhauer haben für immer einen Ehrenplatz in der Geschichte der Menschheit. Leider aber können sie sich heute als Tote nicht mehr wehren, sonst würde mancher vorsichtiger sein. Goethes umfangreiches Werk und Schopenhauers kleine, aber inhaltreiche Farbenlehre können ferner nicht nur so „obiter“ und „en passant“ in geistreichelnder Weise behandelt werden, wie das Ostwald tut, sondern erfordern eine eindringende, größere Darstellung, die wirklich und wirksam alles Wertvolle herausholt, ohne dabei allzusehr in den Ton des Unterhaltungsteiles einer Zeitung zu verfallen. Das wenige Eigene, was Ostwald sagt, hätte Platz in einem verhältnismäßig kleinen Aufsatz gehabt, da ja das Allermeiste in seinem Buche seitenlange, wörtliche und noch dazu stark und groß gedruckte Ausführungen aus Goethe und Schopenhauer selbst sind, die der eingeweihte Leser bereits kennt und der unkundige bei entsprechendem Hinweis leicht finden könnte. Es glaube niemand, daß er zu einem lebhaften und sicheren Verständnis der Farbenlehre kommt, ohne die Werke Schopenhauers und Goethes selbst wiederholt in die Hand zu nehmen. Was z. B. eine Ergänzungsfarbe ist, und was dieser Ausdruck tiefstens bedeutet, davon kann man nur bei Schopenhauer den richtigen Begriff erhalten. Auch ich darf die schon so oft erfolglos verhaltene Warnung aussprechen, sich im allgemeinen vor Darstellungen aus zweiter Hand zu hüten. Darin wird zuviel verschoben, verdreht und zerdacht.

Da eben das Wort „unkundige“ gefallen ist, will ich zur Erheiterung aller Leser, nachdem ich so lange ihre Aufmerksamkeit auf einen so unerquicklichen Gegenstand richten mußte, noch eine Kleinigkeit beibringen. Im Vorwort spricht Ostwald ebenfalls von „Unkundigen“, bei denen vielfach noch heute der Verdacht umherschleiche, als sei Goethen durch die Ablehnung seiner Lehre seitens der Zeitgenossen wie der Nachwelt ein schweres Unrecht geschehen, und im Schlußwort redet er von „Unselbständigen“, die verlangen, daß wir Goethen sozusagen mit Haut und Haaren verschlucken sollen, und erwähnt diese dann, ohne Namen zu nennen — wie gerne hätte ich sie gehört! —, nur „wegen der geschichtlichen (und naturgeschichtlichen)“ (so!) „Vollständigkeit“. Jedem müssen dabei unwillkürlich allerhand gehörnte Geschöpfe, die man im Tiergarten schauen kann, in den Sinn kommen. Ein verdienter Mann wie Grävell aber würde sich bestens dafür bedankt haben!

Auch der Ton dieser Bemerkung des Nobelpreisträgers Ostwald ist, wenn er auch nur auf kleinere Geister zielt, recht unpassend, und muß daher kräftig zurückgewiesen werden.

---

---

# GLOSSEN UND FRAGEN.

Von

RICHARD LAENGSDORFF (Frankfurt a. M.).

„Spicilegia“ hat er selber, dem dies Jahrbuch gewidmet ist, eines seiner Manuskriptbücher genannt, und eine Ährenlese ist es denn auch, die hier in bescheidenem Umfange einiges bisher wohl kaum Beachtete zur Sprache bringen will.

Schopenhauer hat sich mehrfach ärgerlich über den Euklidischen „Mausefallenbeweis“ zum pythagoräischen Lehrsatz geäußert und, für den Fall gleicher Katheten, auch selber einen Beweis gefunden, der schon auf den ersten Blick einleuchtet. Dem Advokaten Becker schreibt er: „. . . Aber alles dies ist bedingt durch die Gleichheit der Katheten: ohne diese ist die Sache entsetzlich schwer, wenn nicht unmöglich. Hab' es oft versucht.“ Es unterliegt also keinem Zweifel, daß Schopenhauer etwas ganz Bestimmtes im Auge gehabt, gewissermaßen seherisch vorausgeahndet hat, ohne es doch selbst finden zu können: „es muß sich zu einer anschaulichen Überzeugung bringen lassen“, entringt es sich ihm. — Nun, das was er meinte, fand ein paar Lustren danach einer, der von dieser Suche gar nichts gewußt hat, der holländische Schriftsteller Eduard Douwes Dekker, in der Literatur Multatuli geheißen. Der Nachweis dafür steht in der deutschen Übertragung seiner „Ideen“ (von Wilhelm Spohr, Verlag Fleischel, Berlin 1903, S. 162), wo er angibt, diesen Beweis „unlängst“ gefunden zu haben. Hinterher suchte er dann noch nach etwaigen Vorveröffentlichungen, aber vergeblich, und kein Mensch wies ihn darauf hin, daß sein Fund — oder seine Entdeckung, wie man will — von Schopenhauer kurz vorher mit heißem Bemühen erstrebt worden war. Das Merkwürdigste daran aber ist, daß dieser klare und einfache Beweis in der Fachwelt der Mathematiker schon längst vor Multatuli und vor Schopenhauer bekannt gewesen ist, daß also die Finderfreude des einen sowohl als auch die mühsame Suche des andern, wie die Juristen sagen würden, auf ein untaugliches Objekt gerichtet war. Vgl. z. B. die Lietzmannsche Abhandlung über den Pythagoräischen Lehrsatz in der Mathematisch-Physikalischen Bibliothek (Teubner, Leipzig 1926, S. 20 u. 26). Früher schon hat sich in diesem Zusammenhang Alfred Pringsheim in einem Münchener Akademievortrag „Über den Wert oder angeblichen Unwert der Mathematik“ geäußert, wo er Schopenhauer jede Kenntnis zur Sache abspricht. (Vgl. Jahresbericht der deutschen Mathematikervereinigung, Bd. 13, 1904.)

Da gerade von sonderbaren Fügungen die Rede war: Ob wohl jemand schon den Umstand bemerkt hat, daß der Professor der Optik, der die Neubearbeitung von Schopenhauers Schrift „Über das Sehen und die Farben“ herausgab, gerade Justus Radius heißen mußte, „der richtige Strahl“! Es ist wirklich kein Pseudonym.

Mancherlei Anekdoten, nicht immer sehr sinnreiche, gehen bekanntlich über unseres Philosophen Gewohnheiten und Gehaben um, und einzelne davon hat er selber noch zu Lebzeiten mit aller ihm eigenen Deutlichkeit abgelehnt. Gerade dieser Tage — in der Neuesten Zeitung, Frankfurt a. M., vom 13. Dezember 1933 — ist nun wieder eine solche Arabeske aufgetaucht, wonach er eines Tages beim „Frankfurter Rothschild“ zu Gaste gewesen sein soll; schon das fällt einigermaßen auf. Weiterhin wird dann berichtet, er habe dem aufwartenden Diener geflissentlich ein kleines Dessertweinglas für den gewöhnlichen Tischwein mit der Begründung hingehalten: das große Glas brauche er erst später, wenn die feinen Weine drankämen. Das ist aber eine uralte Geschichte, die schon seit Olims Zeiten z. B. in Frankreich bald diesem, bald jenem Schlemmer zugeschrieben wird; und es fragt sich, ob wohl irgendeine Handhabe besteht, ihr nun auch noch diesen Helden zu geben. Die erwähnte Zeitung nennt weder eine Quelle noch einen Gewährsmann.

Von Zeit zu Zeit liest man immer wieder in der Presse, Schopenhauer habe sich mit Palindromen befaßt und u. a. das Wort „Reliepffeiler“ ausfindig gemacht, das sich auch rückwärts geradeso lesen läßt. Das soll seinerzeit sogar Aufsehen erregt haben, berichten Fürst und Moskowski in ihrem „Buch der 1000 Wunder“, S. 376; aber wo findet sich etwas darüber in der biographischen Literatur? Ich habe bisher vergebens danach gesucht.

Es verdient hier festgenagelt zu werden, daß der Name Schopenhauer auch schon zur Bildung eines Zeitwortes benutzt wurde. Im Jahre 1920 (oder 1919) erschien im Kladderadatsch ein trist-wehmütiges Gedicht, das — ich zitiere nach dem Gedächtnis — etwa so ausklang:

Der Regen gießt,  
Die Winde schauern,  
Und  
Der arme Hund  
Versucht sich eine Basis anzuschopenhauern.

Ein anderes Bild: posthume Verunglimpfungen in nebensächlichen Dingen. Das Privileg der Verbiegungen und Verballhornungen hat ja nicht Rudolf Hans Bartsch mit seinem Roman „Der große alte Kater“. Selbst ein solcher Schopenhauer-Verehrer wie der vortreffliche Eduard Engel hat einmal den kaum glaublichen Lapsus begangen, daß er den fürchterlichen Satz: „Die, die die, die die Buchstaben zählen, . . .“ — dieses Gebilde, das Schopenhauer als abschreckendes Beispiel gebaut hat, ihm ernstlich als Verstoß in die Schuhe schob! Die gleiche Anschuldigung findet sich auch in einer Abhandlung über „Wissenschaft und Sprachstil“ von dem bekannten Dr. W. Ahrens, die, in der Frankfurter Zeitung, im gleichen Jahre wie Engels „Deutsche Stilkunst“ erschienen ist; und es mag dahingestellt sein, welcher von den beiden die Behauptung des andern so kritiklos für bare Münze nahm. Daß aber der eine vom andern, sagen wir: entlehnt hat — wenn sie

sich nicht etwa auf einen gemeinsamen Dritten, einen „großen Unbekannten“, berufen können —, das erhellt daraus, daß jeder in dem bewußten Satze schreibt: „. . . für klägliche Köpfe halten“, wo es bei Schopenhauer heißt: „. . . klägliche Tröpfe . . .“ — Ich habe Engel auf diesen unglaublichen Schnitzer, wie auf manches andere, mehrfach, zuletzt 1912, hingewiesen, und er versprach mir auch Abhilfe. Aber nichts dergleichen geschah, die Verunglimpfung Schopenhauers wurde in den weiteren Auflagen bis in die Nachkriegszeit mitgeschleppt, und erst neuerdings ist sie nun glücklich ausgemerzt worden. So geht's.

Wie harmlos dagegen ist der wahrhaft komische Druck- (oder sogar Korrektur-?) Fehler im Hertsletschen Schopenhauer-Register, S. 258, wo der Vers „Bav ist der treue Hirt . . .“ so bieder in „Brav ist . . .“ umgekrepelt wird, was ja schließlich auch einen Sinn ergibt, wenn man nichts vom alten Bavius weiß.

Das ist freilich nur amüsan und weiter nicht schlimm. Unangenehm kann die Sache schon werden, wenn jemand im Wagnerischen Register zu Schopenhauers Werken den Ariost-Vers „Oh gran bontà de' cavalieri antichi“, in Unkenntnis seines Dichters, hinten im Anhang bei den italiänischen Citaten sucht: er steht, S. 521, mitten unter den spanischen! — Grausen aber kann es einem wirklich, wenn man gewisse fremdsprachliche Übersetzungen unseres Weltweisen in die Hand bekommt. Für die englisch sprechende Welt z. B. wäre doch wirklich die beste Übertragung des Hauptwerkes gerade gut genug. Aber Haldane (übrigens kein anderer als Lord Haldane, der bekannte britische Staatsmann) und Kemp haben das wahrhaftig nicht geleistet. Vor Jahren habe ich als Stichprobe ihre Übersetzung der drei Vorreden zur „Welt als Wille und Vorstellung“ durchgesehen. Es ging gleich damit los, daß sie schon im ersten Satz das Wort „möglicherweise“ durch „gründlich“ ersetzen. Jawohl, so hätten sie sich vielleicht ausgedrückt, aber der wirkliche Text sagt nicht diese Platitude, sondern etwas sehr Tiefgreifendes . . . So geht und wimmelt es aber durch die ganzen Vorreden weiter — und was mag nach solchem Vorgeschmack gar vom Werke selbst zu erwarten sein, wenn auch His Translatorship noch so lange in Deutschland gelebt und studiert hat!

Seillière, der französische Biograph, ist auch nicht so ganz hasenrein; wo Schopenhauer richtig Goethe zitiert „Nur die Lumpe . . .“, sagt er: „Nur die Mittelmäßigen . . .“, denn was ein richtiger Lump ist, hat er nicht erfaßt. — Gar ans Babylonische grenzt die Verwirrung, wenn ein italiänischer Übersetzer (Mario Cerati; Verlag Sonzogno in Mailand) in seiner Sprache die von Schopenhauer englisch angeführte Verszeile des Thomas Moore: „Whatever thou art“ so wiedergibt, als ob sie hieße: „Und damit bin ich zufrieden.“ Ballhorn und Babylon!

Kennern des Spanischen sei hier beiläufig, zur Erheiterung, ein Büchlein des Verlegers und Übersetzers Juan B. Bergua in Madrid genannt, das die „Aphorismen zur Lebensweisheit“ wiedergibt. Es ist

im großen Ganzen gar nicht so übel und bringt auch schwierige Gedankengänge bisweilen erstaunlich gut heraus; nur wimmelt es dafür auch wieder von einer solchen Unzahl nicht nur an Druckfehlern und sonstigen Liederlichkeiten, sondern auch an böartigen Schnitzern, daß es wahrhaftig keiner Beckmesser-Natur bedarf, um alle Augenblicke zu rufen: Versungen und vertan! Ich will hier nur mit ein paar schmackhaften Kostproben dienen. Den Ausdruck „Schellenkappe“ übersetzt unser Freund mit „Mittelpunkt der Narrheit“. Ich habe mir lange überlegt, wie er wohl darauf kommt, und vermute nun mit einiger Sicherheit, daß ihm jemand das Wort als Synonym von „Narrenmütze“ verdolmetscht hat, worauf er dann „Mütze“ mit „Mitte“ verwechselte. Derartige gibt es: ich kenne z. B. aus einer englischen Faust-Übersetzung die Verwechslung von „Tier“ mit „Tür“, und Bergua selbst gibt später Schopenhauers Ausdruck „Grundbaß“ durch „Grundbasis“ wieder. — Herrlich ist seine Anmerkung zur Erwähnung der bipontinischen Ausgaben. Das hat er nicht verstanden, fühlte sich aber doch zu einer Erklärung für seine Leser verpflichtet, und so erfindet er denn frisch und fröhlich einen alten Verleger (also Kollegen seiner selbst) des Namens Bipont, nach dessen Ausgaben Schopenhauer die Klassiker zu zitieren pflege! Es wurde mir übrigens erzählt, hier sei Bergua nicht selber der Urheber des Unsinnns; er habe von anderswo abgeschrieben. Von wem aber? — Daß der gute Mann anstatt „teleologisch“ seelenruhig „theologisch“ hinschreibt, wird nun niemanden mehr wundern. Um ihn jetzt aber abzutun, sei ihm nur noch rasch für die Belehrung gedankt, daß Angelus Silesius der Hofmarschall eines Fürstbischofs namens — Johann Scheffler gewesen sei. Damit genug des grausamen Spiels.

Zum Glück ist es Schopenhauer erspart geblieben, sich in diesem spanischen Gewand zu erblicken — ihm, dem Kenner, meisterhaften Übersetzer und Liebhaber der Sprache Kastiliens. Oft muß er unbewußt in ihr und aus ihr gedacht haben. Es darf an die Stelle über das Leben als „Pensum zum Abarbeiten“ (Grisebachsche Ausgabe, Bd. II, S. 419) erinnert werden; der Gedanke findet sich freilich schon vielfach bei den Alten, doch drückt ihn unser Autor fast in den gleichen Worten aus, wie vor ihm der große Dichter Quevedo (1580—1645), bei dem es heißt: „Betrachte das Leben als Arbeitszeit, wie sie dem Tagelöhner gesetzt wird, der nicht ruhen darf vom Anfang bis zu Ende . . .“ Es scheint sich also um eine fast unbewußte Wiederholung dieser Stelle zu handeln.

Ein ganz ähnlicher Fall kommt in den Parergis vor (Grisebachsche Ausgabe, Bd. IV, S. 357). Der Passus lautet beinahe genau so, wie man es im 12. Kapitel des II. Teils vom „Don Quijote“ lesen kann. Schopenhauer zitiert oder nennt den Cervantes hier nicht, wohl aber ein paar Zeilen später in einem anderweitigen, selbständigen Gleichnis: er scheint ihm also noch im Kopf gesteckt zu haben. —

Nur zweimal ist mir aufgestoßen, daß Schopenhauer trotz seiner

gewohnten Akribie selber falsch zitiert, nämlich (Grisebachsche Ausgabe, Bd. V, S. 101) wo er schreibt:

Ein Fürst, der die Talente schätzte,  
Ein Freund, der sich mit mir ergötzte . . . ,

welche beiden Zeilen bei Goethe in der umgekehrten Reihenfolge stehen und außerdem von dem Worte „Sie“ anstatt „Die“ gefolgt sind. Ferner heißt es bei Schiller: „ . . . und ewig ist die Freude“, während in den Parergis (wie oben, S. 595) steht: „ . . . unendlich . . .“.

In der Abhandlung über die Sprachverhunzung (Grisebachsche Ausgabe, Nachlaß, Bd. II, S. 120) ist einmal von „schamfischem Nachahmungstrieb“ die Rede, und Grisebach versteht das offenbar nicht, denn er bemerkt dazu zweifelnd, es stehe so im Manuskript. Die Deussen-Pipersche Ausgabe liest hier freilich „schaafischem“, aber eine Prüfung der Originalhandschrift, in die ich Einblick nehmen konnte, läßt doch für die Grisebachsche Auffassung zumindest die „probablere Meinung“ sprechen. Hat sonst schon jemand unternommen, dieses Wort „schamfisch“ zu deuten? Ich halte für wahrscheinlich, daß es auf die französische Redewendung „se ficher de quelque chose“ — in der etwas umgestellten Form „j'en me fiche“ — zurückgeht, von der ja die Franzosen selber ein Hauptwort „le je-m'en-fichisme“ ableiten. Es hieße bei Schopenhauer also sehr sinngemäß: rücksichtslos, unbekümmert. Ist dieser Ausdruck sonstwo nachweisbar?

In der Festschrift „Edita und Inedita Schopenhaueriana“ (Leipzig 1888) steht S. 28 wörtlich: „Auf dem Friedberger Kirchhof liegt er begraben“, und auch des gleichen Verfassers ergreifender dichterischer Nachruf „Frankfurter Friedhof! Mein vergnügtes Wandern . . .“ begann in seiner ursprünglichen Fassung: „Friedberger Kirchhof . . .“. Wie mag dieser Autor — eben Grisebach, der übrigens seltsamerweise auch mit einem seiner Vornamen Autor hieß — auf dieses „Friedberg“ gekommen sein? Wer weiß, vielleicht brachte ihm, dem ortsfremden Norddeutschen, der an das Wort „Kirchhof“ gewohnt war, unser Frankfurter Ausdruck „Friedhof“ irgendeine Association mit dem Städtchen Friedberg, 34 km nördlich von unserer Stadt; zumal auch unser Hauptfriedhof im Norden des Weichbildes liegt.

Wie dem nun auch sei; was an Arthur Schopenhauer sterblich ist — es ruht nicht in Friedberg, sondern hier in Frankfurt a. M. Nur Stolz, nicht Trauer walte an seinem Grabe, im Gedenken an das Shakespearesche Sonett „No longer mourn for me when I am dead . . .“, dessen deutsche Übertragung, von Schopenhauers eigener Hand, Schreiber dieses als Eigentum bewahren darf: „Nicht länger, wenn ich todt bin, trauere um mich, als die dumpfe Glocke läutet, die meinen Heimgang anzeigt.“

---

---

# EIN SCHWEDISCHER SCHOPENHAUER-FORSCHER, C. V. E. CARLY, 70 JAHRE.

Arthur Schopenhauer gehört heute zu den Denkern, die dem philosophisch interessierten Publikum Schwedens recht bekannt sind. Daß es sich so verhält, ist in hohem Maße das Werk unseres schwedischen Schopenhauerforschers C. V. E. Carly.

Carly, das älteste schwedische Mitglied der Schopenhauer-Gesellschaft, feierte im vorigen Sommer seinen siebzigsten Geburtstag, und es scheint daher motiviert, einen Blick auf sein Leben und sein Lebenswerk zu werfen.

Geboren am 6. Juni 1863 in Norrland, dem nördlichsten Teil von Schweden, trat er in jungen Jahren bereits in den Militärdienst, wo er dank seiner hervorragenden Tüchtigkeit rasch befördert wurde. Während einer Reihe von Jahren versah er das Amt eines Kassenführers in der Fortifikationsverwaltung, wurde 1926 mit Pension in den Ruhestand versetzt und lebt seitdem in Stockholm.

Schopenhauers Arbeiten waren es, die Carlys reiche philosophische Begabung zum Leben weckten. Mit nie versagender Energie überwand er zunächst die keineswegs leichte Aufgabe, als Autodidakt die deutsche Sprache zu erlernen, um sich dann, durch keine sprachlichen Schwierigkeiten behindert, die Gedanken des großen Meisters in der Ursprache zu eigen zu machen. Er nahm bei seinen umfassenden philosophischen Studien immer Schopenhauer zum Ausgangspunkt und verfolgte unentwegt sein Ziel, über die Probleme des menschlichen Daseins Klarheit zu gewinnen.

Als das Verlagshaus Björck & Börjesson in Stockholm die vortreffliche Buchserie *Berömda filosofer / Berühmte Philosophen /* herauszugeben begann, (eine philosophische Bibliothek, die jetzt bereits bis auf 35 Werke angewachsen ist), bestand deren erste Nummer aus einer von Carly ausgeführten Übersetzung eines Kapitels aus dem zweiten Band des Werkes *Die Welt als Wille und Vorstellung*, nämlich des Kapitels „Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich“. Sowohl von philosophischer wie sprachlich sachkundiger Seite wurde diese Wiedergabe als vortrefflich bezeichnet und fand auch eine große Anzahl Leser. Zur gleichen Serie trug Carly später mit Übersetzungen von nicht weniger als vier Schopenhauerbänden bei, die sich alle durch gründliche Sachkenntnis und niemals versiegende Liebe zu ihrem Gegenstand auszeichnen. Der zuletzt (1929) erschienenen Übersetzung ausgewählter Abschnitte aus *Parerga und Paralipomena: „Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt“* und sieben anderer Aufsätze über Philosophie und Ethik<sup>1</sup> hat Carly einen einführenden Essay

<sup>1</sup> Erwähnt von mir im XVIII. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1931, S. 377.

vorangestellt, in welchem er ausführlich und mit großer Sachkenntnis über Schopenhauers Leben und Philosophie berichtet. Es ist dem Verfasser hier gelungen, innerhalb eines engen Rahmens ein anschauliches, lebendiges Bild des großen Denkers zu schaffen, denen zur Orientierung, die noch am Anfang ihrer philosophischen Studien stehen. Besonders interessant ist der Teil des Essays, der von Schopenhauers Beziehungen zu Schweden handelt, eine fesselnde Skizze, der man gern eine größere Ausführlichkeit gewünscht hätte.

Trotz seiner siebenzig Jahre ist Carly noch immer eifrig mit Studien und neuen Übersetzungen beschäftigt. Wir haben vermutlich in nicht allzu ferner Zeit einen weiteren Schopenhauerband zu erwarten. Unternehmen dieser Art besitzen indessen auch eine ökonomische Seite, und nicht wenig Mut und Idealismus gehören dazu, um sich in einem so kleinen Lande wie Schweden an die Herausgabe philosophischer Literatur zu wagen.

Carlys Leistung muß als ungemein nutzbringend bezeichnet werden. Alle, die Schopenhauer schätzen, haben Grund, sich mit aufrichtiger Dankbarkeit seines schwedischen Jüngers zu erinnern, der den ganzen Reichtum seiner Begabung einer wichtigen Aufgabe gewidmet hat, der Aufgabe, hier auf nordischem Boden einem besseren Verständnis für die Lehren des großen Meisters die Wege zu ebnet. Denn Schopenhauers Philosophie ist für den Menschen unserer Tage sicher unentbehrlich. Carly hat dies verstanden, und dafür gebührt ihm Dank und aufrichtige Anerkennung.

Man kann nur hoffen, daß er viele Jahre noch Gesundheit und Kraft behalten möge, um weiter den Ideen zu dienen, denen er sein Leben geweiht hat.

Malmö.

DANIEL RYDSJÖ.

## LA FILIATION SPIRITUELLE DE SCHOPENHAUER EN FRANCE.

Après tous les travaux qui ont été consacrés, en France, à la philosophie de Schopenhauer, on peut se demander quelle influence réelle le philosophe de la Volonté a exercée et exerce encore sur la pensée française. Nombreux encore sont ceux qui affirment que la doctrine du philosophe de Francfort est chose périmée. A leur avis, il n'y aurait, en ce moment, personne chez nous pour se réclamer sérieusement d'un tel maître.

C'est pourquoi il nous a paru intéressant de faire le point, et d'indiquer l'état actuel de cette sorte de « filiation » schopenhauérienne. Nous l'avons esquissée naguère, mais nous n'avons osé pousser jusqu'à nos jours, le problème des influences étant assez délicat, surtout lorsqu'un certain recul fait défaut. Aujourd'hui nous pouvons, dans cette note, dégager certaines données du problème.

Parmi ceux qui sont demeurés fidèles à la philosophie de Schopenhauer ou qui ont reconnu sa valeur, on doit distinguer ceux qui ont approché le maître de son vivant et ceux qui ont pénétré sa pensée à travers son oeuvre. Des premiers, nous avons déjà dit ce qu'il faut penser. Foucher de Careil semble préférer Hegel. Seuls Challemeil-Lacour et Saint-René Taillandier ont étudié Schopenhauer avec le désir de le comprendre et lui ont frayé l'accession des manuels, consécration tardive d'une gloire méritée et longtemps poursuivie. Quant aux seconds, certains sont suspects de partialité. Ce n'est pas le cas pour Th. Ribot, dont nous louons le souci d'objectivité, et qui est le premier à accorder à Schopenhauer, dans l'histoire de la philosophie, la place qui lui avait été, jusque-là, refusée chez nous.

Nous ne reparlerons pas ici des Weill, des Varigny et autres Bartholmess, dont l'incompréhension est flagrante. Nous ne nous arrêterons pas davantage à Bourdeau, dont le parti-pris est visible; moins encore à Bossert, dont les dissertations aussi froides et plates que superficielles et scolaires eussent fait horreur au grand penseur allemand.

Parmi ceux qui sont restés dans l'axe d'une sympathie compréhensive, citons Burdeau, Diétrich, Godet, traducteurs consciencieux; Saint-René Taillandier, qui consacra à l'influence allemande plusieurs de ses cours à l'Université de Montpellier et dont un successeur, le philosophe germaniste André Fauconnet, salua la digne mémoire dans son premier cours public à ladite Université. On peut citer aussi le regretté Albert Bazailles dont la thèse, un peu méridionale de ton, ne manque pas d'un certain intérêt.

Mais de tous celui qui garde avec le plus d'autorité la pensée du philosophe de Francfort, parce qu'il en a le mieux pénétré le sens intime, c'est, selon nous, le maître André Fauconnet. Bien que le critique

se soit toujours ici volontairement effacé devant l'oeuvre qu'il voulait expliquer et rendre accessible à ses compatriotes, il n'en a pas moins formulé une idée, selon nous, aussi neuve que féconde. Je ne crois pas, en effet, trahir la pensée d'André Fauconnet en affirmant que ce n'est pas pour le vain plaisir de faire oeuvre érudite qu'il a voulu réaliser la tâche assignée par Schopenhauer à Frauenstaedt: «faire un tout, un système, un ensemble coordonné, *une synthèse harmonieuse des fragments sur le Beau et sur l'Art*, disséminés dans le Monde comme Représentation, les Paralipomènes et les oeuvres posthumes.»

Non! Tout ce que j'ai pu apprendre et saisir de la pensée d'André Fauconnet, tant par la lecture de ses oeuvres que par mes entretiens avec lui<sup>1</sup>, me persuade que cet immense travail de *reconstruction* l'a tenté pour une raison toute différente: pour lui, l'Esthétique de Schopenhauer n'appartient pas seulement au passé, mais encore et surtout à l'avenir. La postérité ne pourra que lentement en dégager le contenu. L'époque sombre et tragique où nous vivons fournit au penseur et à l'esthète qu'est André Fauconnet — lorsqu'il souligne d'un trait, d'un sourire ou d'une simple allusion, souvent incomprise, la *modernité* de Schopenhauer — des arguments qui nous paraissent irréfutables. Tout le problème de l'Esthétique future ne sera-t-il pas, en effet, de déterminer dans quelle mesure l'Art «quiétif» du Vouloir-Vivre, anesthésique suprême des âmes blessées, pourra permettre à *l'Individu*, épris d'idéal et de beauté, de survivre aux contraintes brutales du machinisme, aux effets d'une contre-sélection généralisée, à l'emploi systématique de la réclame mensongère et des euphémismes trompeurs, au déclenchement de l'automatisme social, à la féodalité financière, à la tyrannie des intérêts égoïstes et des masses grégaires?

Chinon.

A. BAILLOT.

---

<sup>1</sup> Ces longs et substantiels entretiens ont été pour moi si profitables qu'ils m'ont ouvert des horizons nouveaux. Et les profondes résonances qu'ils ont provoquées en mon âme me font encore aujourd'hui leur accorder un souvenir ému et reconnaissant. Que M. André Fauconnet en soit ici sincèrement remercié!

---

---

## MISS HELEN ZIMMERN †.

Nach Zeitungsnachrichten ist Mitte Januar 1934 in Florenz, wo sie aus Gesundheitsrücksichten schon seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts lebte, im Alter von fast 88 Jahren Miß Helen Zimmermann gestorben, die Frau, die zuerst den Engländern eine umfassende Kenntnis von Schopenhauers Leben und Werk vermittelt hat. Ihr erstmalig i. J. 1876 in London (bei Longmanns, Green & Co.) erschienenes Buch „*Arthur Schopenhauer, his life and his philosophy*“, dem als Motto das Schillersche

„Anders  
... als sonst in Menschenköpfen  
malt sich in diesem Kopf die Welt“

vorangestellt war, ist es gewesen, das den Boden für die erste englische Übersetzung von Schopenhauers Hauptwerk (durch R. B. Haldane und J. Kemp, 1883) bereitet hat; es hat mannigfache weitere englische Schopenhauer-Literatur angeregt, selbst aber in wiederholten Auflagen seine Bedeutung behalten bis auf die Gegenwart: noch 1932 ist (jetzt bei Allan & U., London) eine neue revidierte Auflage erschienen. Durch dies Buch wurde Richard Wagner auf die Verfasserin aufmerksam und lud sie noch im selben Jahr (1876) nach Bayreuth ein. Dort machte sie die persönliche Bekanntschaft Nietzsches, mit dem sie später im Sommer 1886 mehrere Wochen in Sils-Maria zusammen war; aus diesem Zusammensein ging ihre Übersetzung von „Jenseits von Gut und Böse“ ins Englische hervor. — Schon Ende der siebziger Jahre aber war sie durch seinen damals in London lebenden Sohn mit dem deutschen Biographen Schopenhauers, Dr. Wilhelm Gwinner, in Verbindung gekommen, durch diesen wiederum mit Prof. Hugo von Meltzl in Siebenbürgen; in dem Briefwechsel der beiden durch die gemeinsame Schopenhauer-Verehrung befreundeten Männer wird sie mehrfach erwähnt (s. XVII. Jahrbuch, S. 226 f., 228, 233, 235, 237, 239, 242 f., 249). Ein von Helen Zimmermann i. J. 1878 im gleichen Verlage wie das Schopenhauer-Werk veröffentlichtes Buch über „Lessings Leben und Werke“ erschien in einer autorisierten deutschen Ausgabe 1878/79 in Celle (Literar. Anstalt); mit Ermächtigung der Verfasserin fertigte die Gattin Hugo von Meltzls eine deutsche Übersetzung auch des Schopenhauer-Buchs; doch ist es zu deren Veröffentlichung nicht gekommen.

Es wäre zu wünschen, daß der Tod dieser anscheinend geistig hochbedeutenden und menschlich wertvollen Frau zum Anlaß würde, ihr größere Aufmerksamkeit zu schenken, als dies — in Deutschland wenigstens — bisher geschehen ist. Die geborene Deutsche und naturalisierte Engländerin hat schon dadurch, daß sie einen Lessing, einen Schopenhauer, einen Nietzsche dem englischen Kulturkreis vermittelt hat, sich ein höheres als bloß literarhistorisches Verdienst erworben.

Hermsdorf (Kynast).

HANS ZINT.

## SCHOPENHAUER IM LICHTE DER KATHOLISCHEN PHILOSOPHIE ITALIENS.

Umberto A. Padovani, Professor der Religionsphilosophie an der Katholischen Universität „*del Sacro Cuore*“ in Mailand, hat in der von der Philosophischen Fakultät dieser Universität herausgegebenen „*Rivista di filosofia Neo-Scolastica*“ einige Kapitel aus einem von ihm vorbereiteten Werk über Arthur Schopenhauer veröffentlicht, welche wegen ihres besonderen Blickpunkts, aber auch wegen des Ernstes der Behandlung die Aufmerksamkeit auch der deutschen Schopenhauer-Forschung verdienen<sup>1</sup>.

In einem im Juli-Oktober-Heft 1931 (Bd. XXIII, S. 345—386) erschienenen Aufsatz „*L'ambiente e le fonti nel Pensiero di A. Schopenhauer*“ verfolgt der Verfasser zunächst die logische Entwicklung des modernen Denkens zum „humanistischen und immanenten Monismus“ — über den Empirismus und den Rationalismus, über Kant und den späteren Idealismus bis Hegel —, um dann den Irrationalismus und „absoluten Pessimismus“ Schopenhauers als die unvermeidliche kritische Schlußfolgerung dieser ganzen Gedankenbewegung zu verstehen: wenn alles Sein eine Einheit bildet, dann ist das Übel dem absoluten Sein inhärent und dieses deshalb irrationaler Natur. Padovani zeigt, wie Schopenhauer zu einem solchen System nicht allein durch den modernen Monismus und den kantischen Idealismus gelangt ist, sondern durch die gesamte geistige Tradition der Menschheit, von Orient und Occident, Buddhismus und Christentum.

In einem zweiten kurzen Aufsatz, im November/Dezember-Heft 1931 (Bd. XXIII, S. 525) „*La concezione Scolastica e la concezione Schopenhaueriana della Storia*“ legt der Verfasser dar, wie Schopenhauer in Opposition gegen den modernen „immanenten Idealismus“, für welchen das göttliche Leben mit dem Leben des menschlichen Geistes zusammenfalle und die Geschichte deshalb der Prototyp aller Wissenschaft sei, umgekehrt beweise, daß die Geschichte nur das Einzelne und Zufällige zum Gegenstand haben kann und verurteilt ist, auf dem Boden der Erfahrung zu kriechen; hiermit nähere Schopenhauer sich der scholastischen Geschichtsauffassung, wenigstens in erkenntnistheoretischer Hinsicht, während er sich in den metaphysischen Voraussetzungen von ihr entferne.

In einem dritten, höchst bedeutsamen Aufsatz (November-Heft 1932, Bd. XXIV, S. 493—533) „*La vita e il carattere di A. Schopenhauer nelle relazioni con il suo Pensiero*“ behandelt U. A. Padovani ein Problem, das auch in Deutschland noch immer nicht zur Ruhe gelangt scheint:

<sup>1</sup> Wir verdanken den folgenden Bericht über die beiden ersten Aufsätze unserm italienischen Freunde Dott. Italo Guidetti, demselben aber vor allem die unmittelbare Bekanntschaft mit dem an dritter Stelle besprochenen Aufsatz Padovanis.

das Verhältnis des Denkers zum Menschen Schopenhauer; und zwar in einer Weise, die wohlthuend absticht von der Oberflächlichkeit mancher immer noch vernehmbaren Kritiker.

Den Ausgangspunkt bildet die unangreifbare, und doch selten genug berücksichtigte These, daß Leben und Charakter eines Denkers keine Instanz für die logische Geltung seiner Philosophie bilden können, weil das Theoretische einen autonomen, von aller Praxis verschiedenen Wert darstelle; daher könnten Leben und Denken sehr wohl voneinander verschieden sein. Gleichwohl sei die Betrachtung des Lebens eines Philosophen zum besseren Verständnis seines Systems wichtig. Nach einem kurzen Blick auf die hiernach aus den Lebensläufen Spinozas, Kants, Hegels, Leopardis zu gewinnenden Aufschlüsse tritt der Verfasser in eine eingehende Darstellung der Lebensgeschichte Schopenhauers ein, an die sich in einem zweiten Abschnitt eine Analyse seines Charakters anschließt. Seine Quellen sind hierbei Schopenhauers verschiedene autobiographische Äußerungen, ferner Lindner, Frauenstädt, Gwinner, Grisebach und die Briefsammlung Schemanns. Von der deutschen Schopenhauer-Forschung seit 1910 scheint er keine Kenntnis mehr erlangt zu haben. Trotz der offenbaren Unzulänglichkeit seiner Quellen und einer zu starken Abhängigkeit von gewissen wenig zuverlässigen französischen Schriftstellern (Challemel-Lacour, Foucher de Careil u. a.) gelingt dem Verfasser ein fein und im wesentlichen zutreffend gezeichnetes Lebens- und Charakterbild, welches nicht nur sein psychologisches Verständnis, sondern sogar Sympathie, ja Verehrung für Schopenhauer verrät — um so bemerkenswerter, als sein thomistisch gebundener christlich-katholischer Ausgangspunkt ihn von Schopenhauers Irrationalismus grundsätzlich scheidet, er deshalb für Schopenhauers atheistische Religiosität keinen unbefangenen Blick hat und seinen Pessimismus fälschlich für einen „absoluten“ hält.

Von den Einzelheiten der Lebensdarstellung absehend, beschränken wir uns hier auf die Hauptpunkte seiner Ergebnisse für das Problem des Verhältnisses von Leben und Denken bei Schopenhauer.

Schopenhauers Leben ist ihm Ausdruck und Kritik seines Denkens zugleich: Ausdruck in der unbestechlichen Ehrlichkeit, in dem Mut, mit dem er, unbekümmert um staatliche und kirchliche Anforderungen, inmitten einer Zeit nationaler Erhebungen und universeller Hoffnungen, unabhängig von seiner optimistisch-bürgerlichen Umwelt und im Widerspruch zu der zünftigen Philosophie der Universitäten, ein System des Pessimismus zu errichten wagt; Kritik aber insofern, als sein Leben die praktische Widerlegung des „absoluten Pessimismus und Asketismus“ in Schopenhauers System sein soll. Diese letztere — mit der vorangestellten Grundthese der Autonomie des Denkens übrigens kaum vereinbare — offensichtliche *petitio principii* braucht uns hier nicht zu beschäftigen, da sie auf eben jener kirchlichen Gebundenheit der eigenen Philosophie des Verfassers beruht. In dieser Hinsicht bleibt es aber

bemerkenswert, daß er alle diejenigen Züge in Schopenhauers Philosophie, die er von seinem Standort aus verwerfen muß, als das Ergebnis der geistesgeschichtlichen Entwicklung des protestantischen Nordens und der besonderen kulturellen Situation, in die Schopenhauer hineingeboren wurde, verstehen zu können glaubt, für die vermeintlichen Irrtümer Schopenhauers also nicht diesen selber, sondern seine geistige Umwelt verantwortlich macht. Im übrigen findet er keinen Widerspruch zwischen dem Leben und dem Denken unseres Philosophen: „Sein Leben ist der Spiegel seines Denkens.“ Allerdings erhebt sich letzteres über die Tatsächlichkeit seines empirischen Lebens, indem es das universelle Leben umfaßt; aber gerade von der persönlichen, bürgerlich-gesicherten Existenz Schopenhauers aus wird offenbar, daß sein Pessimismus nicht von persönlichen Bedingungen abhing, nicht ein subjektiver, sentimentaler, romantischer, sondern ein objektiver, philosophischer, kritischer Pessimismus ist: „Wenn auch seine Philosophie sich seiner persönlichen, subjektiven Bedingungen bedient hat, so überschreitet sie diese — im Unterschied zur romantischen Empfindsamkeit — doch in einer universellen, objektiven Schau der Wirklichkeit und des Lebens.“ — Gleichwohl ist Padovani weit davon entfernt, mit Kuno Fischer in dem Philosophen den behaglich aus seiner Loge die Tragödie des Weltelends betrachtenden Zuschauer zu erblicken; er widerspricht dieser Auffassung als einer völligen Verständnislosigkeit und hebt den melancholischen, ja mystischen Grundzug in Schopenhauers Wesen und den asketischen Charakter seiner Lebensführung hervor; auch die disziplinierte Aktivität seines schriftstellerischen Schaffens sei eine Art der Askese gewesen: „In einer christlichen Umwelt würde Schopenhauer ein Asket, vielleicht ein Heiliger geworden sein“; nur die moderne Zivilisation habe aus ihm, gegen sein innerstes Wesen, einen Zyniker und Pessimisten gemacht. Nur den Bildungseinflüssen, teilweise auch der Opposition gegen diese sei es zuzuschreiben, daß „die melancholischen und mystischen Tendenzen“ Schopenhauers ihren systematischen Ausdruck nicht „in dem gesunden empirischen Pessimismus des (ihm fast unbekanntem) Katholizismus“, sondern „in dem absurden buddhistischen absoluten Pessimismus“ gefunden hätten!

Padovani geht einsichtsvoll auf die einzelnen unserem Philosophen zum Vorwurf gemachten Fehler der Lebensführung und des Charakters ein, die mit den Prinzipien seiner Philosophie angeblich in Widerspruch stehen sollten. Sein Stolz und seine Menschenverachtung finden nach Padovani ihre volle Rechtfertigung in seiner tiefen Kenntnis der menschlichen Gemeinheit; auch sie sind nicht subjektiv, sondern objektiv begründet bei einem Philosophen, der die Menschen nur betrachten könne, wie sie von Natur sind, nicht als Geschöpfe Gottes oder als von Christus erlöst. Gegenüber dem Vorwurf des Egoismus weist P. darauf hin, daß Schopenhauer mit dem menschlichen Leiden ein äußerst lebhaftes Mitgefühl gehabt haben müsse, um es so eindringlich schildern

und das Mitleid zur Grundlage seiner Ethik machen zu können; im übrigen habe er es praktisch nicht nur in manchen Einzelhandlungen, sondern vor allem in einer höheren geistigen Hingabe bewiesen, indem er sich der Verbreitung einer Erlösungslehre unter den Menschen gewidmet. Die Geschlechtsliebe, jenen Brennpunkt des Willens, habe er ungestüm — wie Augustinus — vor allem auf Grund seiner psycho-physischen Konstitution empfunden und freilich dem Liebesgott, den er als einen Dämon verflucht, seinen Tribut zahlen müssen; aber er habe die Kraft besessen, nicht — wie die Masse niederer Menschen — in der Sinnenlust zu versinken und so seinen tragischen Pessimismus zu ertränken, vielmehr sich der hohen Aufgabe gewidmet, die Wahrheit zu erforschen, und zwar eine Wahrheit, die, wenn auch traurig, so doch in ihrer Resignation befreiend sei. Auch des Geizes sei Schopenhauer beschuldigt worden; aber ihm habe das Geld nicht, wie dem Geizigen, um seiner selbst willen am Herzen gelegen oder als Mittel zu weltlichen Genüssen und gemeinem Zeitvertreib, sondern als unentbehrliches Mittel der philosophischen Arbeit, der er sich ganz geweiht habe; für diese Aufgabe habe er das Dasein eines Eremiten, eines praktischen Asketen geführt. Und schließlich der Vorwurf eitler Ruhmsucht: freilich wäre Schopenhauer für die ihm lange vorenthaltene Anerkennung empfänglich gewesen; „und doch hat er nie mit unwürdigen oder auch nur reklamehaften Mitteln sich einen Namen zu schaffen gesucht, wie es so oft geschieht; vielmehr hat er den Ruhm lange Zeit fast heroisch dem geopfert, was er für die Wahrheit — eine bittere Wahrheit — hielt, und stand damit im Widerspruch zu den Idealen und Utopien seiner Zeit und der Welt. Und als dann der Ruhm kam, da hatte das Gefallen, das Schopenhauer darüber empfand — wie man nicht vergessen darf — auch einen ethischen Wert; denn da seine Lehre wesentlich eine Praxis in sich barg — weit verschieden von der gewöhnlichen Praxis, und nicht nur, wie im Grunde bei Hegel, eine Erklärung und Rechtfertigung des Alls —, war es natürlich, daß er ihre Verbreitung wünschte und sich daran freute.“

Über die letztere Behauptung, die einer praktischen Tragweite von Schopenhauers Ethik, mag gestritten werden können — der eigenen Erklärung Schopenhauers, daß seine Ethik nicht vorschreiben, sondern nur deuten solle, widerspricht sie. Aber der Hinweis darauf, daß der Freude Schopenhauers an seinem späten Ruhm doch wohl zutiefst das Gefühl einer apostolischen Sendung — und sei es auch nur eines Apostolats der Wahrheit — zugrunde gelegen habe, verdient Beachtung; und zugleich ist durch ihn jedenfalls objektiv eine Stelle bezeichnet, aus der sich ein Teil der großen Wirkung dieser Philosophie begreift: sie begegnet nicht nur dem Erkenntniswillen des Menschen, sondern im weitesten Sinne seinem metaphysischen Bedürfnis, das auch nach einer Richtschnur des Handelns verlangt.

So gelangt Padovani, wie er am Schluß bemerkt, zu einem moralisch

durchaus positiven Urteil über den Menschen Schopenhauer. Entscheidend ist vor allem „die große, seltene Aufrichtigkeit seines Charakters, die nicht einmal versagt, wenn sie sich gegen ihn selber richten muß“. Erziehung und Umwelt hatten ihn vor die Wahl zwischen Immanentem und Transzendtem, zwischen Welt und Ewigkeit, „zwischen hegelschem Optimismus und absolutem Pessimismus“ gestellt. „Der aufrichtige Geist Schopenhauers verschmäht den ersten, bequemeren Weg und wählt kühn den zweiten, sich in seiner Ethik ausprechenden, so schmerzenvoll er sein mußte. Und die Tatsache, daß er nicht in völliger Übereinstimmung mit den traurigen Wahrheiten gelebt, die er enthüllt hatte — oder enthüllt zu haben glaubte —, ist kein moralisches Argument gegen ihn, kein Zeichen von Charakterchwäche, sondern ein weiterer Beweis für seine große Ehrlichkeit und Objektivität . . . Daher lebte Schopenhauer, soweit ihm eine monistische Auffassung des Wirklichen das gestatten konnte, in der Welt, ohne weltlich zu sein — . . ., um die Eitelkeit der Welt zu erkennen und sie die Entsagung zu lehren.“

Und von hier aus wendet sich Padovani zu einer Gesamtwürdigung des schopenhauerischen Werks zurück und schließt seine Abhandlung mit dem Satz, der noch einmal das Trennende wie das Verbindende zwischen katholisch-christlicher und schopenhauerischer Weltauffassung klarlegt: „Allerdings finden solche Objektivität, Aufrichtigkeit und intellektuelle Redlichkeit im Hinblick auf das System ein Hindernis in der modernen monistischen Ideologie; aber diese Eigenschaften konnten sich in glücklicher Weise auswirken, wo es sich nicht um System handelte, namentlich in der realistischen Betrachtung und Darstellung des Lebens. Daher zeichnete der große Ethiker in seinen Schriften jenes klare, wenn auch noch so düstere Bild der Welt, welches — im Gegensatz zu der Vergänglichkeit der metaphysischen Erklärung, die er darüber zu geben suchte — unsterblich bleiben wird mit seinem Ziel, die Menschen von den optimistischen weltlichen Illusionen zu befreien und sie dem Ewigen zuzuwenden.“

Hermsdorf (Kynast).

HANS ZINT.

# SCHAUSPIELERGEDÄCHTNIS.

Von

KARL WOLFF (DRESDEN).

## 1.

Schopenhauer entwickelt an einer wichtigen Stelle seines Hauptwerkes (Die Welt als Wille und Vorstellung, drittes Buch, § 36) eine Theorie des Wahnsinns, nach welcher (soweit es sich nicht ausschließlich um rein körperliche Mißbildungen handelt) seine eigentliche Wurzel Störung des Gedächtnisses ist.

Was wir Gesundheit des Geistes nennen, besteht vor allem in der vollkommenen Rückerinnerung. Freilich ist diese nicht so zu verstehen, als ob unser Gedächtnis alles aufbewahrte. „Denn unser zurückgelegter Lebensweg schrumpft in der Zeit zusammen, wie der des zurücksehenden Wanderers im Raum: bisweilen wird es uns schwer, die einzelnen Jahre zu unterscheiden; die Tage sind meistens unkenntlich geworden.“ „Hingegen muß jeder irgend eigentümliche oder bedeutsame Vorgang in der Erinnerung wieder aufzufinden sein; wenn der Intellekt normal, kräftig und ganz gesund ist.“

Wird diese Verbindung des Gegenwärtigen mit dem Abwesenden und Vergangenen, aus welcher allein ein lückenloses und richtiges Weltbild hervorgeht, zerstört oder verfälscht, so tritt jene Erscheinung ein, die wir Wahnsinn nennen.

In der Tat kann man sowohl Verstand als Vernunft den meisten Irren keineswegs absprechen. Sie reden und vernehmen, sie schließen oft sehr richtig und sind durchaus imstande, planmäßig zu handeln. Ihre Krankheit scheint wirklich besonders das Gedächtnis zu treffen; „zwar nicht so, daß es ihnen ganz fehlte: denn viele wissen vieles auswendig und erkennen bisweilen Personen, die sie lange nicht gesehen, wieder; sondern vielmehr so, daß der Faden des Gedächtnisses zerrissen, der fortlaufende Zusammenhang desselben aufgehoben und keine gleichmäßig zusammenhängende Rückerinnerung der Vergangenheit möglich ist. Einzelne Szenen der Vergangenheit stehen richtig da, so wie die einzelne Gegenwart; aber in ihrer Rückerinnerung sind Lücken, welche sie dann mit Fiktionen ausfüllen, die entweder, stets dieselben, zu fixen Ideen werden: dann ist es fixer Wahn, Melancholie; oder jedesmal andere sind, augenblickliche Einfälle: dann heißt es Nartheit.“

In einem ergänzenden Aufsatz (Band 2, Kap. 32) der zum Beweis dieser Lehre zahlreiche Belege aus Leben und Dichtung zusammenträgt, finden sich nun die folgenden merkwürdigen Sätze:

„Meine vieljährige Erfahrung hat mich auf die Vermutung geführt, daß Wahnsinn verhältnismäßig am häufigsten bei Schauspielern eintritt. Welchen Mißbrauch treiben aber auch diese Leute mit ihrem Gedächtnis! Täglich haben sie eine neue Rolle einzulernen, oder eine

alte aufzufrischen: diese Rollen sind aber sämtlich ohne Zusammenhang, ja, im Widerspruch und Kontrast miteinander, und jeden Abend ist der Schauspieler bemüht, sich selbst ganz zu vergessen, um ein völlig anderer zu sein. Dergleichen bahnt geradezu den Weg zum Wahnsinn.“

2.

Sicher reicht Schopenhauers Formel nicht zur Erklärung aller Arten des Irreseins aus. Daß aber der Schauspielerberuf die Disposition zu krankhaften seelischen Erscheinungen begünstigt und steigert, wissen wir alle und die Schauspieler selbst am besten. Der Begriff „krankhaft“ ist hierbei im weitesten Sinne zu nehmen; er umfaßt die mannigfaltigsten Zwischen- und Übergangsformen, der eigentliche Wahnsinn ist gleichsam nur ein ganz enger, abgegrenzter Bezirk. Wenn wir es so verstehen, wer wollte dann leugnen, daß pathologische Seelenzustände (gesteigerte Reizbarkeit, Neigung zu Trübsinn und Exaltation, jäher Wechsel vom einen zum andern, Neigung zur „hysterischen Lüge“) bei Schauspielern besonders häufig zu finden sind?

Schopenhauer hat richtig gesehen, daß die Gedächtnisstrapazen des Schauspielers von zweierlei Art sind. Es handelt sich einmal um die Bewahrung und willkürliche Reproduktion eines riesigen, in sich zusammenhanglosen Gedächtnisstoffes (die einzelnen Rollen). Weiterhin aber — bei dem Versuch, ein anderes Ich darzustellen — um ein eigentümliches Ausschalten des Personalgedächtnisses, ein zeitweises Vergessen all der Erinnerungskomplexe, deren Gesamtheit das Wesentliche von dem ausmacht, was jeder sein Selbst nennt.

Bleiben wir kurz bei den Strapazen der ersteren Art.

Es ist klar, daß die gewaltige Anstrengung, die nicht nur im rein Mnemotechnischen, sondern weit mehr noch im ständigen Anknüpfen, Abreißen und Wiederanknüpfen der geistigen Verbindungen besteht, das von Natur zarte Instrument auf die Dauer beschädigen, abstumpfen und endlich zerstören muß. Es gibt freilich Hilfsmittel genug (und wohl keinem Schauspieler fehlt es an solchen) es kräftiger, beweglicher, widerstandsfähiger zu machen, und robuste Naturen verwinden auch lebenslange, unerhörte Belastung dieser einen Funktion ohne sichtbaren Nachteil; ohne sichtbaren freilich, denn einen solchen pflegen wir nur zu empfinden, wenn das Gedächtnis unmittelbar versagt oder nachläßt. Wieviel andere Erscheinungen aber auf die nämliche Wurzel zurückgehen mögen, fragt man sich selten. Sollte die Unfähigkeit vieler Schauspieler, die Dinge des Lebens „sachlich“ (das heißt: in ihrem allseitigen objektiven Zusammenhange) zu sehen, nicht größtenteils darauf beruhen, daß die Gabe des richtigen und lückenlosen Verbindens bei ihnen geschwächt ist? Und wie vieles, was äußerlich als „Lüge“ erscheint, ist im Grunde nichts anderes, als „geloockerte“ Erinnerung, Verschiebung und falsche Beziehung der Gedächtnisreihen und -bilder! Und selbst jene Überempfindlichkeit und sozusagen explosive Veranlagung des darstellenden Künstlers — wird sie nicht verhängnisvoll dadurch gefördert, daß bei

ihm die „Erfahrung“ (die ja schließlich auch nichts anderes als diszipliniertes Gedächtnis ist) nur unvollkommen ihre ausgleichende Wirkung übt?

3.

Von völlig anderer Art ist die Gedächtnis-Erschütterung, die durch das Vergessen des Ich — die geheimnisvolle „Verwandlung“ — im Schauspieler bewirkt wird oder bewirkt werden kann.

Freilich droht diese Gefahr nur den großen und echten Schauspielern, die jenen merkwürdigen Zustand der Ekstase, im Innersten aufgewühlt, wirklich erleben. Die Handwerker, die Kaltherzigen, die Routiniers aller Art haben nichts zu befürchten.

Um so mehr jene anderen, die alle paar Abende die schwer beschreibbare Umschaltung ihres ganzen Wesens vollziehen, auf welcher das Faszinierende der genialen Schauspielerleistung vor allem beruht. Nichts scheint uns gewisser als das Bewußtsein unserer selbst; und dennoch weiß jeder, der mit der Nachtseite des menschlichen Geistes sich jemals beschäftigt hat, wie sehr dieser Untergrund schwankend und unsicher ist. Die Erscheinung des „Doppel-Ichs“ ist charakteristisch für eine ganze Reihe von Wahnzuständen seltsamer und furchtbarer Art. Gibt es nicht Erkrankungen, bei denen der Mensch sein „Selbstgefühl“ überhaupt einbüßt, seine ganze Vergangenheit, sogar seinen Namen völlig vergißt, ein anderer zu sein glaubt, als ein anderer (nicht selten verbrecherisch) handelt, bis er eines Tages, wie ein Erwachender, in sein früheres Ich sich langsam zurückfindet? Solche Vorgänge beleuchten grell die Gefahr, in welcher der Schauspieler, der mit seinem Ich sozusagen fortwährend jongliert, mehr als andere schwebt.

So wird es verständlich, daß verhältnismäßig so viele der großen dämonischen Darsteller in die Nacht des Wahnsinns versunken sind. Nicht ungestraft haben sie immer wieder die schützende Hülle des eigenen Wesens zerfetzt, um durch die Risse hindurch in fremde Seelen zu schlüpfen. Die Nähte des Ich wurden endlich undicht und brüchig. Jener Komplex seelischer Elemente, der, vom Gedächtnis zusammengeballt, unser Selbst ausmacht, fiel wirr auseinander, als er — zu oft zurückgedrängt, unterdrückt und vergessen — in seiner Lagerung von Grund aus erschüttert ward. —

Man kann wohl sagen, daß diese besondere „Gefährlichkeit“ des Schauspielerberufes sich in den letzten Jahrzehnten vermindert hat. Je gesicherter, ruhiger, je fester verwurzelt, das „bürgerliche“ Ich des Schauspielers ist, desto weniger wird es selbst durch den Glutrausch des Schaffens in seinem Bestande erschüttert. Der Mime früherer Zeiten wurde, unlenkbar, von allen Winden umhergewirbelt, bald hinauf in die Wolken, bald zerrissen und elend am Boden hin; während der organisierte, solide, geachtete Künstler der Gegenwart dem Fesselballon gleicht, der, wie hoch er auch steigen mag, doch stets durch ein paar handfeste Seile an die Erde geknüpft bleibt. Vor einem Unfall ist er auf diese Art wirksam geschützt; es sei denn, der Sturm (von außen) oder der Auftrieb

(von innen) würden im besonderen Fall dennoch so stark, daß auch die dicksten Tuae wie klägliches Spinnweb zerreißen.

4.

Eine Anmerkung ist zur Ergänzung nötig. Daß Schopenhauer nicht darauf kam, wird niemanden wundern, der seine Abneigung gegen historische Denkweise kennt.

Was das Gedächtnis des Schauspielers leistet, erscheint nur dann als „abnorm“, wenn man die Gehirn-Organisation der letzten Jahrhunderte als das Normale betrachtet.

In Wirklichkeit ist sie das keineswegs, sondern vielmehr das Ergebnis allmählicher, nunmehr unheilbarer Degeneration.

Wir bringen das Organ des Gedächtnisses, wie das des Geruches, schon verkümmert mit auf die Welt.

Man braucht die Nase nicht mehr, seit Kultur uns gesichert, uns vom Wittern des Jagdwildes oder feindlicher Fährten unabhängig gemacht hat. Darum haben wir sozusagen das Riechen verlernt; das einst so empfindliche Werkzeug zeigt schon rein anatomisch die deutlichen Spuren der Rückbildung und Verkrüppelung. Nur die „wilden“ Völker besitzen noch etwas von der alten Schärfe des Sinnes, die ursprünglich beim Menschen vielleicht nicht geringer als beim Hunde und anderen Tieren gewesen ist.

Ganz ähnlich steht es mit dem Gedächtnis.

Mit der Erfindung der Schrift hat die erste große Periode der Schwächung begonnen, mit der Erfindung des Buchdrucks die zweite, verderblichste. Dann kam die neueste Zeit mit Lexiken, Wörter- und Hilfsbüchern, mit Bequemlichkeiten vielfältigster Art, und half den Abstumpfungsprozeß gründlich vollenden.

Besinnen wir uns, welche riesigen Stoffmassen in alter Zeit nur durch mündliche Überlieferung sich weitervererbten: die indischen Veden und das homerische Epos, der Nibelungen Not und die Lieder der Edda. Oder, wenn man zunächst nicht an Kunst denken will: es steht nicht anders mit der unabsehbaren Menge von Geheimlehren und Zeremonialvorschriften, die von Priesterkasten durch Generationen ungeschrieben bewahrt, nicht anders mit den Formeln des ältesten Rechtes, die spät erst, nicht ohne Zögern, steinernen oder ehernen Tafeln vertraut wurden. Und sogar die Schrift selbst, obwohl, wie gesagt, die Urfeindin alter Gedächtniskraft: stellte nicht auch sie zunächst an die Gabe des Auswendiglernens gewaltige Forderungen? Wieviel Tausende verschiedener Zeichen muß der gelehrte Chinese auch heute noch unterscheiden und kennen!

Bedenkt man all dies, so kann auch das Äußerste, was der moderne Schauspieler sich zumuten muß, nur wenig bedeuten. Nur darum erscheint seine Leistung erstaunlich, weil bei uns anderen, von seltenen Ausnahmen abgesehen, das edle Organ des Gedächtnisses ungeübt und verdorben, sozusagen verschrumpft ist. Weil wir Schreibmenschen, Buch-Menschen, Nachschlage-Menschen geworden, und darum, mag unser geistiger Macht-

bereich sich auch weiter als jener der Vorzeit erstrecken, doch an unmittelbarem Geistbesitz im Grunde verarmt sind.

So steht der Schauspieler, der Virtuos des Gedächtnisses, in der heutigen Welt gleichsam als letzter Repräsentant einer primitiveren, alten Kulturart. Und als solcher muß er auch noch aus einem anderen Grunde gelten. Indem er allabendlich, vor tausend Zuschauern, seine Gefühle und Triebe und Leidenschaften frei ausströmen läßt, tut er genau das Gegenteil dessen, was die „Kultur“, die durchaus auf Bändigen, Zähmen, Verbergen der Ur-Instinkte gerichtet ist, unter verschiedenen Namen (Sitte, Sittlichkeit, Anstand) sonst von jedermann fordert. Auch in dieser Beziehung also gehören die Grundvoraussetzungen der Schauspielkunst einer früheren, ursprünglicheren Stufe der Menschheitsentwicklung an. Darf man sich wundern, wenn der Schauspieler so oft wie ein Fremder inmitten der Gegenwart steht, mit ihrer Moral und Bildung und Geistesart sich so wenig verträgt? Wenn er so leicht über die Grenzen gedrängt wird, die das „Normale“ vom „Pathologischen“ scheiden? Diese Grenzen selbst sind, das lernen wir jeden Tag wieder, beständig im Flusse, und es ist sehr die Frage, wie schon die nächste Zukunft über die Maßstäbe denkt, nach denen wir heute so zuversichtlich Richtig und Falsch, Krank und Gesund unterscheiden.

BESPRECHUNGEN.

---

---







## BESPRECHUNGEN.

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von Paul Deussen. XIV. und XV. Band. Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers. Erster Band (1799—1849), herausgegeben von Carl Gebhardt. München 1929 (XVI u. 652 S.). Zweiter Band (1849—1860), herausgegeben von Arthur Hübscher. München 1933 (XI u. 842 S.). R. Piper & Co., Verlag.

Im Februar 1911 erschien, von Deussen liebevoll besorgt, als erster Band der schönsten und umfassendsten Ausgabe Schopenhauers der 1. Band der „Welt als Wille und Vorstellung“. Nach Deussens groß angelegtem Plan sollte der IX. Band sämtliche erreichbaren Briefe Schopenhauers nebst den wichtigsten Briefen an ihn bringen. Achtzehn Jahre sollte es noch währen, bis — zehn Jahre nach Deussens Tod — 1929 der 1. Teil des Briefwechsels als XIV. Band der Gesamtausgabe erschien. Und erst nach abermals vier Jahren konnte der 2. Teil, die Zeit des Alters und des Ruhmes umfassend, als XV. Band folgen. Als Deussen mit bewegtem Sinne den I. Band seiner monumentalen Ausgabe auslegte, glaubte er, einen wichtigen Teil seines eigenen Lebenswerkes abgeschlossen zu haben. Er ahnte zu seinem Glück nicht, welche Schwierigkeiten sich ihm und seinen Nachfolgern noch entgegenstemmen würden. Ist doch der Schlußstein zum Gebäude bis heute noch nicht gelegt! Auch der zwei stattliche Bände ausmachende Briefwechsel ist aus einer Kette von Hemmungen und Hindernissen dergestalt herausgewachsen, daß wir uns freuen dürfen, wenn nach jahrzehntelangem Hoffen und Harren „allen widrigen Umständen zum Trotz“, wie Arthur Hübscher am Schlusse seiner Vorrede bekennt, die Veröffentlichung nun doch noch gelungen ist. Es ist dies aber nicht nur dem stets bewährten Verlag von Piper & Co. und der aufopfernden, unermüdlichen Tätigkeit der beiden Bearbeiter, sondern auch der Schopenhauer-Gesellschaft zu verdanken, ohne deren finanzielle Beihilfe die Durchführung nicht möglich gewesen wäre<sup>1</sup>.

In eine kritische Würdigung dieser beiden Bände einzutreten, dürfte hier nicht der rechte Ort sein. Dazu kommt, daß eine Dreiteilung des Briefwechsels sich aus äußeren Gründen als notwendig erwies. Ein von Hübscher angekündigter 3. Band soll (als XVI. Band der Gesamtausgabe) außer den Nachträgen und Berichtigungen zum 1. Band und den Anmerkungen für beide Bände vor allem den kritischen Apparat enthalten. Schon jetzt aber liegen im 1. Band 166 Briefe von und 192 Briefe an Schopenhauer vor, während der 2. Band 262 Briefe von ihm und

<sup>1</sup> Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft können sämtliche Bände der Deussenschen Ausgabe (auch einzeln) zu einem um 20% ermäßigten Preise unmittelbar vom Verlag beziehen (Anm. des Herausgebers).

206 Briefe an ihn wiedergibt. Wenn man bedenkt, daß Hübscher für den 1. Band, also die Jahre von 1799—1849, weitere 20 Briefe Schopenhauers ankündigt, so wird die Zahl der Briefe von ihm nahezu  $4\frac{1}{2}$  Hundert erreichen! Unser im Grunde allen Briefen abholde, „federfaule“ Meister hat also in seinem bis auf das letzte Dezennium so einsamen Dasein auf diesem Gebiet weit mehr geleistet, als er sich selber zugestand. Jedenfalls haben die Herausgeber des Briefwechsels das Vermächtnis Deussens, „sämtliche erreichbaren Briefe Schopenhauers nebst den wichtigsten Briefen an ihn“ seiner Ausgabe einzuverleiben, treu erfüllt.

Wichtiger aber als die Zahl, ist der Inhalt dieser Briefe, ihre Bedeutung für die Wertung der Persönlichkeit und des Werks. Daß sie als Ganzes einen einzigartigen Beitrag zur Quellenkunde des Menschen und Denkers darstellen, steht außer Zweifel. Gerade weil diese Briefe niemals für die Öffentlichkeit bestimmt waren und viele intime Details verraten, die auch die Schatten seines Genius hervortreten lassen, sind sie menschliche Dokumente von erschütternder Größe und Eindringlichkeit. Gewiß sind Schopenhauers Briefe zum Teil auch ein Spiegel des Bildes, von dem er sich schauernd abwandte, weil er es nicht wollte. Eben deshalb wüßte ich ihnen kein besseres Motto als die Worte Deussens in der Vorrede zu seiner Gesamtausgabe: „Wenn je ein Denker verdiente, eine Inkarnation der Wahrheit genannt zu werden, so wäre es Schopenhauer, und wenn ihn der Eifer, allen falschen Wahn zu vernichten, mitunter zu weit führt und zu übertriebenen Urteilen über Menschen und Dinge fortreißt, so haben auch solche Exzentritäten den Wert, tief eingewurzelte Vorurteile kräftig zu erschüttern, das träge Denken zum Suchen nach einer gerechten und doch maßvollen Auffassung anzuregen, und so für alle Zukunft als ein wirksames geistiges Ferment zu dienen.“

München.

HANS TAUB.

Kuno Fischer, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre (Geschichte der neuern Philosophie von Kuno Fischer, Gedächtnisausgabe, 9. Band). Vierte Auflage. Heidelberg 1934. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. (XVI u. 577 S.)

Im Rahmen der nach einheitlichem Plan erfolgenden Gedächtnisausgabe von Kuno Fischers großem philosophiegeschichtlichen Werk ist soeben deren neunter, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre behandelnder Band in 4. Auflage erschienen, besorgt von Prof. Dr. Hermann Glockner. Der eigentliche Text ist die unveränderte Wiedergabe der 3. Auflage von 1908, die wiederum eine nur in der Rechtschreibung veränderte Wiederholung der noch von Kuno Fischer selbst besorgten 2. Auflage von 1897 war. Auf das letztere Jahr geht infolgedessen der (die Seiten 538—564 umfassende) Anhang des Herausgebers zurück.

Fischers Schopenhauer-Darstellung und -Kritik, welche — aus einem 1892 erschienenen Essay „Arthur Schopenhauer, ein Charakterproblem“ erwachsen — als ausgearbeitetes Buch i. J. 1893 erstmalig erschien, als solche eingehend zu würdigen, ist im Rahmen dieser Anzeige nicht der Raum. Daß Fischer weder der Persönlichkeit noch auch dem Werk Schopenhauers gerecht geworden ist, es nach seinen grundverschiedenen persönlichen und philosophischen Voraussetzungen gar nicht werden konnte, wird vom Stande der heutigen Forschung aus nicht mehr bestritten werden können. Der erfolgekrönte und beifallumjubelte glänzende akademische Lehrer und Schriftsteller der hegelschen Schule war außerstande, für die so tief problematische, am inneren Zwiespalt und am Widerspruch zur Umwelt und zur Zeit leidende Persönlichkeit Schopenhauers, für seine aus Innenerfahrung und Welterlebnis unter Schmerzen und Wonnen genial ins Licht des Gedankens geborene Philosophie ein wirkliches Verständnis aufzubringen. Sein unverkennbares Streben nach Objektivität litt zudem unter der nicht minder unverkennbaren Abneigung gegen Schopenhauer als Menschen, wozu dieser durch seine Angriffe gegen die Universitätsphilosophie und seine abfälligen brieflichen Äußerungen über Kuno Fischer selbst nicht wenig beigetragen haben mag. Schon Johannes Volkelts zuerst 1900 erschienenes Schopenhauer-Buch hat Kuno Fischers Werk weit überholt und seine schwersten Verzeichnungen richtig gestellt. Während für Fischer — wenigstens teilweise — ein tiefer Zwiespalt zwischen Schopenhauers Charakter und seiner Lehre klafft, letztere aber von „Widersprüchen“ zerrissen ist, sodaß das System „sich zersetzt und in Stücke geht“, findet Volkelt die Einheit des Systems gerade durch die Einheit der Persönlichkeit gerettet. Darüber hinaus hat Heinrich Hasse in seinem für die heutige Erkenntnis grundlegenden Schopenhauer-Werk (1926), ohne den Zusammenhang zwischen Persönlichkeit und Philosophie zu zerreißen, ihn vielmehr durch den wichtigen Gesichtspunkt des „idealen Gegenbildes“ verstärkend, auch die innere Einheit des Systems in sich als eine organische und logisch-sachlich geschlossene wiederhergestellt. In unseren Jahrbüchern schließlich haben zwei Preisarbeiten, die gekrönte von Maria Groener (VII. Jahrb., S. 13—85) und die nicht gekrönte, aber gleichfalls beachtliche von Johannes Beste (VIII. Jahrb., S. 150—180) die Kuno Fischerschen Kritiken an Schopenhauers Charakter und System im einzelnen einer eingehenden sachlichen Prüfung unterzogen. Gerade einem Vertreter der historisch-kritischen Methode gegenüber, wie Kuno Fischer es war, bedeutet es keine Unbilligkeit, wenn sein eigener Maßstab auch an sein Werk gelegt wird und wenn, an ihm gemessen, seine Gesamtauffassung Schopenhauers heute als historisch überwunden erklärt wird.

Gleichwohl behält das Werk des berühmten und gewandten Geschichtsschreibers der neueren Philosophie auch für die Schopenhauer-Forschung seinen Wert, und seine erneute Ausgabe ist nicht nur als Akt

der Pietät gegen Kuno Fischer zu begrüßen. Denn dies Buch war, nach einer Überfülle unkritischer Schopenhauer-Literatur, die als Modegewächs und zeitgeschichtlicher Stimmungsausdruck in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts erwachsen war, die erste wirklich umfassende Gesamtdarstellung und Kritik unseres Philosophen: mit ihm beginnt in Deutschland — von ganz vereinzelt und wenig beachteten früheren Leistungen, wie derjenigen Carl Bährs (vgl. deren Neudruck im XVIII. Jahrbuch) abgesehen — dasjenige, was überhaupt die Namen Forschung und Kritik verdient; es machte der „Mode“ ein Ende und wurde, nicht nur um des berühmten Namens und der großen Darstellungsgabe seines Urhebers willen, zum fruchtbaren Ferment einer historisch sich distanzierenden Beschäftigung mit Schopenhauer. Und diese Bedeutung kann und sollte es auch heute behalten gegenüber jedem, der durch die scheinbar leichte Verständlichkeit und die suggestive Kraft Schopenhauers verführt, sich in gläubiger Gefolgschaft zu beruhigen geneigt ist. Ihm wird Kuno Fischers Kritik, gerade durch den Widerspruch, den sie in ihrer psychologischen und zeitgeschichtlichen Bedingtheit heute erwecken muß, zu immer erneuter Auseinandersetzung mit Schopenhauer selber nötigen und so die Mission, die sie geistesgeschichtlich schon erfüllt hat, individuell immer von neuem erfüllen können.

Der von dem Herausgeber Hermann Glockner verfaßte wertvolle *Anhang* bringt in kluger Beschränkung, aber in fast lückenloser Erfassung alles Wesentlichen eine — z. T. kritische — Übersicht über die seit 1897 erschienenen Schopenhauer-Ausgaben, Quellenpublikationen, Gesamtdarstellungen und die sonstige Schopenhauer-Literatur, insbesondere auch aus den Jahrbüchern der Schopenhauer-Gesellschaft, soweit möglich in Anmerkungen zu Kuno Fischers unangetastet gebliebenem Text. Hierdurch wird letzterer in denjenigen Partien, in denen er infolge des Fehlens von Quellen zur Zeit seiner Entstehung auch äußerlich veraltet ist, ergänzt und berichtigt und wird eine Vertiefung des Studiums bis auf den heutigen Stand der Forschung ermöglicht. Leider bezieht sich das den Band abschließende Namen-Register nur auf Fischers Text und kommt somit einem solchen Studium nicht zu Hilfe. Gerade dieser *Anhang* aber macht die Neuausgabe zu einer wesentlichen Bereicherung der modernen Schopenhauer-Literatur, da es an einer solchen Übersicht über das seither Geleistete noch fehlte.

Einleitend wird die Rolle des Kuno Fischerschen Schopenhauer-Bandes innerhalb seines philosophiegeschichtlichen Gesamtwerks dahin bestimmt, daß er in der von Fischer verfolgten Entwicklung von Descartes bis Hegel ebenso wie seine Bacondarstellung nicht völlig organisch eingegliedert sei, sondern einen Ergänzungsband bilde, in diesem Falle dem Interesse für das Charakterproblem des Pessimisten entsprungen. — In der zunächst folgenden Behandlung der neuen Schopenhauer-Ausgaben wird zu der Deussen-Piperschen Ausgabe ungeachtet verschiedener Einwände festgestellt, daß „die wissenschaftliche Schopen-

hauer-Forschung wohl für lange Zeit hinaus in dieser Ausgabe ihr wichtigstes Instrument besitzen wird“, vor allem wegen ihres „bemerkenswert hohen Editions-niveaus“ und als erste vollständige Publikation des Nachlasses. Wenn freilich dem Nachlaß Schopenhauers gegenüber gesagt wird, daß sein philosophischer Wert gering sei, so ist dies ein Urteil, das angesichts der vielfachen Verwertung gerade dieses Nachlasses durch die bisherige Forschung (schon zu einer Zeit, als nur die von Frauenstädt und nach ihm von Grisebach veröffentlichten Fragmente vorlagen) sich kaum aufrecht erhalten lassen wird; vor allem aber liegt in dem Herausgeber wohl nicht näher bekannt gewordenen „Erstlingsmanuskripten“ (Bd. XI der großen Ausgabe) ein bisher noch nicht annähernd gehobener Schatz bereit, auf den wir auch an dieser Stelle (vgl. X. Jahrb., S. 3 ff. und XVII. Jahrb., S. 3 ff.) nachdrücklichst hinweisen wollen. Was im übrigen in den immer noch ausstehenden Bänden VII, VIII und XII an weiterem Unbekanntem ans Licht treten wird, wissen wir noch gar nicht. — Über unsere Jahrbücher notieren wir den Satz: „Das Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft ist heute in der Tat, was es sein soll: Mittelpunkt der Schopenhauer-Forschung.“ — Unter den Quellenpublikationen werden neben denjenigen Gwinners und Grisebachs die Veröffentlichung des Reisetagebuchs des jungen Schopenhauer durch Charlotte von Gwinner, die Gesamtausgaben des Briefwechsels (in D XIV) durch Carl Gebhardt (der von Arthur Hübscher besorgte XV. Band ist noch nicht erwähnt) und der Gespräche durch Arthur Hübscher (in unserm XX. Jahrbuch) besonders hervorgehoben. — Von den neueren Schopenhauer-Darstellungen werden diejenigen von Volkelt, Richert, Damm und Hasse ausführlicher behandelt; auch Hohenemssers „Arthur Schopenhauer als Psychologe“ (vgl. XV. Jahrb., S. 366 f.), Pfeiffers „Das Bild des Menschen in Schopenhauers Philosophie“ (vgl. XIX. Jahrb., S. 338 ff.) und Salzsieders Vorstudie zu einer Geschichte des Schopenhauerianismus (vgl. XVIII. Jahrb., S. 395 ff.) erfahren eine mehr oder weniger eingehende Würdigung. — Auch die wertvollsten Schopenhauer-Darstellungen des Auslandes sind erwähnt, wobei natürlich noch weniger als gegenüber der deutschen Literatur lückenlose Vollständigkeit erstrebt werden konnte. Letzteres ist Sache der Bibliographie, auf deren Gebiet die Leistungen Rudolf Borchs besonders hervorgehoben werden. — In den „Anmerkungen“ zu Fischers Text schließlich sind zu Einzelfragen aus Schopenhauers Leben und den verschiedenen Sachgebieten seiner Lehre die wichtigsten Monographien und zahlreiche Arbeiten aus unseren Jahrbüchern angeführt.

So ist in dieser Neuausgabe des Fischerschen Buchs ein Werk entstanden, das bei aller historischen Bedingtheit seines Grundtextes auf der Höhe der Zeit steht und immer noch die schönen Worte bestätigt, mit denen Kuno Fischer selber die Vorrede seiner 2. Auflage abschloß:

„Die Schopenhauer-Literatur floriert. Wenn man den Philosophen zu verstehen und zu beurteilen vermag, was freilich etwas

schwieriger ist, als seine Schriften lesen und loben, so wird die Beschäftigung mit ihm nicht bloß blühen, sondern auch Frucht tragen. Von Schopenhauer ist mehr zu lernen als von «Zarathustra».“

Hermisdorf (Kynast).

HANS ZINT.

Ingrid Krauß, Studien über Schopenhauer und den Pessimismus in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts („Sprache und Dichtung“, Forschungen zur Sprach- und Literaturwissenschaft, herausgegeben von Harry Mainc, F. Strich und S. Singer). Bern 1931. Paul Haupt, Akademische Buchhandlung vorm. Max Drechsel. (198 S.)

Solange die von Hippolyte Taine und Wilhelm Scherer begründete Methode der Literaturforschung herrschte, glaubte man die geistigen Strömungen ganzer Zeitabschnitte und die weltanschauliche Einstellung einzelner Dichter und Denker erklären zu können, indem man sie auf den „Einfluß“ irgendeiner großen Persönlichkeit einer eben vergangenen Epoche zurückführte. Die Literaturforschung unserer Zeit hat sich von dieser intellektualistischen Betrachtungsweise freigemacht und geht bei der Ergründung der geistigen Bewegung einer Zeit von den die Zeit selbst bewegenden Kräften aus, bei der Erforschung der Weltanschauung eines Autors legt sie seine seelisch-geistige Struktur zugrunde. Oft ist der Versuch gemacht worden, den Einfluß Schopenhauers auf einzelne Dichter und Denker des 19. Jahrhunderts festzustellen, insbesondere hat man pessimistische Stimmungen in ihren Werken durch den Einfluß von Schopenhauers Pessimismus zu erklären versucht. Nun aber haben mehrere angeblich von Schopenhauer beeinflusste Dichter diesen Einfluß entschieden abgeleugnet, z. B. Grabbe und Büchner. Hamerling und Raabe behaupten, ihre pessimistischen Dichtungen vor gründlicher Kenntnis der Schopenhauerischen Philosophie geschrieben zu haben, ja von Schopenhauers Metaphysik überhaupt nicht beeinflusst worden zu sein.

So will denn auch die vorliegende recht umfangreiche Abhandlung von Ingrid Krauß nicht Schopenhauers Einfluß auf seine Zeitgenossen darstellen, sondern den Zusammenhang seiner Philosophie mit der pessimistischen und welterschmerzlichen Bewegung in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts klären. — Dieses neunzehnte Jahrhundert erscheint uns von unserem heutigen Standpunkt aus als ein Zeitabschnitt, der die allergrößten Gegensätze, völlig auseinanderklaffende Geistesrichtungen in sich vereinigte, ein Zeitabschnitt, in dem die Welt an einem unheilbaren Bruch litt. Gottsuchertum und Gottesverleugnung, Nazarenertum und Sensualismus, Lebensbejahung und weltflüchtige Geistigkeit bestanden nebeneinander, manchmal traten sie gleichzeitig in einem Dichter wie Heine oder sogar in einer Dichtung wie Büchners „Lenz“ zutage. Bereits seit dem Sturm und Drang in Deutschland, seit der Revolution in Frankreich hatte

ein eigener Geist die Menschheit ergriffen. „Dieser Geist zerstörte alle bisherigen Konventionen und Formen, die bis jetzt die Menschheit gefesselt, aber auch von den Abgründen der menschlichen Seele abgehalten und in ruhige Heiterkeit gebannt hatten.“ Schon im Sturm und Drang eines Lenz und Klinger oder Heine sind die Stimmen des Pessimismus hörbar. In der ganzen Romantik, besonders aber in den Dichtungen eines Hölderlin und Kleist werden sie lauter und lauter. „Es ist, als ob sich die Völker im 19. Jahrhundert zum erstenmal seit langer Zeit darauf besonnen hätten, daß sie Geschöpfe der Erde sind, als ob sie erst jetzt wie nach langem Traume sich ihrer selbst und der Welt im Pessimismus bewußt wurden.“ Bereits im Jahre 1852 hatte Schopenhauer erkannt, daß sein Pessimismus unabhängig von seiner eigentlichen Philosophie als die begriffliche Prägung der Gedanken und Stimmungen seiner Zeit von den Zeitgenossen willig aufgenommen wurde. Man muß also auf ein die Zeit beherrschendes, vielen gemeinsames Urerlebnis schließen.

Nach einigen allgemein gehaltenen Abschnitten äußert sich J. Krauß über „die Schopenhauersche Philosophie aus dem Erlebnis entwickelt“.

Nach ihrer Auffassung ist in Schopenhauer die Sehnsucht nach dem All, nach der ewigen Einheit mit der ganzen Schöpfung lebendig, wie wir sie ähnlich im Sturm und Drang, in der Romantik und in Goethes „Werther“ kennen lernen. Sie spricht von Schopenhauers hymnischer Begeisterung für das Leben, die besonders aus seinen Worten über die Musik herausklingt; sie meint, Schopenhauer sei trotz seiner östlich-asketischen Einstellung mehr Europäer gewesen, als er selbst ahnen mochte; durch die Bedeutung, die er dem Wohl und Wehe der Persönlichkeit beimißt, unterscheide er sich aufs tiefste von der indischen Philosophie, durch seine Auffassung von der Erbsünde zeige er sich der Weltanschauung Lord Byrons im „Kain“ verwandt. J. Krauß deutet damit auf Schwierigkeiten und Widersprüche hin, die nur in der Persönlichkeit des Philosophen ihre Auflösung finden, — ohne daß es ihr gelingt, ein völlig klares Bild von der angedeuteten Problematik zu entwerfen.

Sodann geht die Verfasserin daran, das Lebenswerk von neun Dichtern des neunzehnten Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt des Pessimismus und der Beziehung zu Schopenhauer zu analysieren; es sind dies Georg Büchner, Heinrich Heine, Richard Wagner, Dietrich Grabbe, Alfred Meißner, Hieronymus Lorm, Heinrich Leuthold, Robert Hamerling und schließlich der ins zwanzigste Jahrhundert hineinragende Frank Wedekind.

Daß Georg Büchner Schopenhauers Philosophie nicht näher kennengelernt haben kann, glaubt Ingrid Krauß aus der Tatsache schließen zu können, daß unser Philosoph in Büchners Briefen sowie in seinen Abhandlungen über Descartes und Spinoza nirgends erwähnt wird, daß nirgends von ihm der philosophische Optimismus Descartes' und Spinozas durch Schopenhauers System widerlegt wird. Trotzdem findet sich

in Büchners Werk oftmals „fast wörtliche Ähnlichkeit mit Schopenhauers Ansichten“. Das Urerlebnis Büchners liegt in der Sehnsucht, sein eigenes Ich in Einheit mit dem Du aufzulösen, sein Weltschmerz geht von der Anschauung aus, allem Leben sei das Leid, der Schmerz wesentlich. Büchner aber wußte wie Schopenhauer, daß der Tod der Individuen den Kosmos nicht erlösen kann. Unbefriedigtheit im Genuß ist der Schmerz der Hauptpersonen der Tragödie „Dantons Tod“. Unbefriedigtheit ist aber auch der Grund der Revolution des Volkes. Das Volk zerfleischt sich gleich dem in sich uneinen Willen Schopenhauers, ständig unbefriedigt, gegenseitig. Der Wille des Volkes ist nur ein Stück der unerbittlichen Natur, die sich selbst vernichtet. Einige Äußerungen Saint Justes, in denen er das Volk mit der Natur vergleicht, stimmen ganz mit der Schilderung der Natur überein, die Schopenhauer im „Willen in der Natur“ gibt. In immer neuen Bildern und Gleichnissen drückt der Dichter seine Überzeugung von der Nutzlosigkeit aller menschlichen Tätigkeit aus. In seiner Novelle von dem tragischen Schicksal des unglücklichen Dichters Reinhold Lenz („Lenz“) gibt er ein ergreifendes Bild von der zur Katastrophe führenden geistigen Entwicklung einer einzelnen Persönlichkeit, die den Versuch macht, sich durch ihr künstlerisches Genie von der Beschränkung der Individuation zu befreien, sich selbst zu entäußern, im Leben des Du, im Kunstwerk zu ersterben. Schon fühlt Lenz sich von dem Kummer des auf sich gewiesenen Ich befreit, schon fühlt er sich allem Leben „vertraut“, — aber dies Gefühl dauert nicht an, es erweist sich als eine Illusion, die der Wirklichkeit nicht entspricht; das Genie geht bei ihm in Wahnsinn über, die ganze Welt wird ihm traumhaft, er vermag sich der einander ausschließenden Gegenstände im Raum nicht mehr zu entsinnen. (Auch Schopenhauer meinte, der Mangel des Gedächtnisses mache den Wahnsinn aus, nur durch ihn unterscheide sich der Wahnsinn vom Genie.) Selbst Büchners Lustspiel „Leonce und Lena“ ist von innerer Tragik erfüllt, alle Personen der Komödie sind von gleicher Melancholie getränkt. Überhaupt sind alle Dramen Büchners nirgends Charaktertragödien, alle seine Gestalten sind nur Symbole des Weltgeschehens, Masken des „einen unverwüstlichen Schafskopfes“, der Welt.

Heinrich Heine, der gleichzeitig mit Schopenhauer in Berlin weilte, lernte den Philosophen dort nicht kennen, obgleich er damals in einer Schopenhauer verwandten Stimmung war. Sein Leben lang aber stand Heine unter dem Einfluß Byrons, man nannte ihn wegen seiner Zerrissenheit einen deutschen Lord Byron, und in seiner „doppelten Poesie“, in seinem Konflikt zwischen Spiritualismus und Sensualismus zeigt er sich Schopenhauer verwandt. Im christlichen Dom, in der Musik und in der Liebe fand er sein nazarenisches, weltverneinendes Urerlebnis. Seine Ausführungen über eine Stufenleiter der Künste von der Architektur über die Bildhauerkunst und die Malerei bis zur Musik als der höchsten Vergeistigung, der Erlösung der ganzen materiellen Welt, erinnern stark an Schopenhauer. („Die Musik ist vielleicht das letzte

Wort der Kunst, wie der Tod das letzte Wort des Lebens.“) Heine, der zeitweise ein glücklicher Grieche, ein weinbekränzter Dionysos zu sein schien, war zugleich metaphysischer Pessimist. Auch darin glich er Schopenhauer, daß er nach seiner „Bekehrung“ einen außerweltlichen Gott annahm, also zum Deisten wurde. Denn schon Georg Simmel sagt in seinem Buch „Schopenhauer und Nietzsche“, Schopenhauer sei eigentlich ein Deist gewesen, weil er in der Welt keinen Sinn habe finden können und notwendigerweise der Welt außerweltlichen Sinn habe geben müssen, wenn er an ihren Fortbestand hätte glauben wollen.

Nach kürzeren Ausführungen über Dietrich Grabbe und Richard Wagner, die nichts wesentlich Neues bringen, folgen Abschnitte, die sich mit dem Pessimismus einiger heute ziemlich vergessener Dichter befassen.

Alfred Meißners Roman „Sansara“ (1857), in dessen Einleitung sich der Verfasser auf Schopenhauer beruft — wie er schon durch den Titel auf Schopenhauers Philosophie hinweist — zeigt sich viel mehr von Heine, Grabbe und Byron beeinflusst als von Schopenhauer selbst, was ganz natürlich ist, da Meißner der kosmischen, pantragischen Weltanschauung Schopenhauers sehr fern steht, da sein Weltschmerz nicht titanisches Gottsuchertum, sondern nur Überdruß im Genuß ist.

Viel tiefer als die bisher Genannten hat sich Hieronymus Lorm (Pseudonym für Heinrich Landesmann) mit Schopenhauers Philosophie beschäftigt. In einem Brief an seinen Schwager Berthold Auerbach vom 1. Oktober 1858 schreibt er: „Winterruh und Sommerlust, das sind die einzigen Angeln, um die es der Mühe wert ist, sein und der Seinen Leben zu drehen, und wenn ich mich manchmal wegen meiner pessimistischen Menschenverachtung anklage bei sonst optimistischer Weltanschauung, so rechtfertigen mich nicht nur Schopenhauer (dessen Parerga und Paralipomena ich dir als ein wahres „theatrum mundi“ zu köstlichem Ergötzen für den ganzen Winter empfehle), sondern auch Goethes und Schillers Briefwechsel.“ (H. Lorm: Briefe aus dem Vormärz, herausgeg. v. Otto Wittner, 1910.) Im Jahre 1859 lernte er Schopenhauers Hauptwerk kennen; bald darauf schreibt er an Auerbach, er wünsche ihm, daß er, wenn nicht Schopenhauers Hauptwerk, so doch die „Parerga und Paralipomena“ vornehme und die erquickende Frische genieße, die von einem Selbstdenker ausgeht. — Der früh ertaubte und zuletzt völlig erblindete und gelähmte Dichter Lorm hat sein Leben lang zwischen Optimismus und Pessimismus geschwankt. In seiner Schrift „Vom grundlosen Optimismus“, 1894, und mehr noch in seiner melodiosen Lyrik kommt ein tiefer Weltschmerz, der eigenstem, innerlichstem Erlebnis entspringt, zum Ausdruck. Er hat auch das Wesen des Pessimismus tief erfaßt und ihn auf Kant zurückgeführt. In Kants Lehre, daß Sittlichkeit und Glückseligkeit voneinander getrennt seien, sah er moralischen Pessimismus, in seiner Lehre von der Unmöglichkeit, das Wesen der Welt durch den Verstand zu erfassen, sah er erkenntnistheoretischen Pessimismus. Als ein tapferer Dulder und Lebenskämpfer hat Lorm den

Modepessimismus seiner Zeit bekämpft und schließlich die Sehnsucht nach Einheit und Unendlichkeit fatalistisch als Beglückung und Seligkeit empfunden.

Den schönheitsdurstigen, aber innerlich zwiespältigen Schweizer Dichter Heinrich Leuthold, der im Wahnsinn endete, in die Zusammenhänge dieser Abhandlung einzuordnen, erscheint wenig lohnend; ein „Einfluß“ Schopenhauers auf seine Dichtungen ist biographisch nicht nachzuweisen. Eine aller Reflexion abholde Natur, durchstürmte er ein Leben der Unrast und Ziellosigkeit. Der Übersetzer der Byronschen Dichtungen „Childe Harold's Pilgrimage“ und „Don Juan“ ist ein geistiger Nachfahr des englischen Lords. Im Lebensgenuß sucht er Überwindung seines Erdenwehs und verfällt „in halb weltschmerzlichen, halb genießerischen Indifferentismus“.

Dagegen ist es verdienstlich, daß hier die Frage geklärt wird, inwieweit Robert Hamerling, den seine Zeitgenossen für einen unter dem Einfluß Schopenhauers stehenden Dichter hielten, überhaupt etwas mit unserem Philosophen zu tun hat. Es erweist sich nämlich, daß diese Beziehung ganz äußerlich ist und daß er den Schopenhauerschen Konflikt überhaupt nicht innerlich erlebt hat. An einen Freund, der ihn einen Jünger Schopenhauers genannt hatte, schreibt er: „Vor allem erlauben Sie mir zu bemerken, daß ich kein Anhänger Schopenhauers bin, daß ich niemals durch denselben angeregt wurde, daß ich namentlich zur Zeit, als ich den „Ahasver in Rom“ schrieb, jenen Philosophen nur oberflächlich aus einigen Zitaten kannte. Das Elend der Welt ist allerdings Tatsache; aber ebenso ist Tatsache, daß es eine tiefinnerste Stimme in der normalen Menschenbrust gibt, die in das Los des Lebens willigt, und daß der Wille zum Leben nicht wie Schopenhauer meint, sich wirklich jemals selbst verneint.“ (Ungedruckte Briefe, 4. Bd., herausgeg. v. Josef Gnadenau, Graz 1872.)

Die drei letztgenannten, mehr oder weniger epigonenhaften Dichter erweisen sich also für die Betrachtung der weltanschaulichen Entwicklung des neunzehnten Jahrhunderts als wenig fruchtbar, da sie die Probleme nicht innerlich selbst durchlebt, sondern nur nachempfunden haben, vor allem aber, weil sie Schopenhauer nicht in seinem tiefsten Wesen erfaßt, sich nicht auf die Höhe seiner Metaphysik erhoben, sondern nur den Pessimismus als Zeitströmung übernommen und in ihren Werken zu verkörpern versucht haben.

Einen wirklichen Fortschritt der Geistesentwicklung dagegen sieht Ingrid Krauß, sicherlich mit vollem Recht, in dem Dichter, der uns über die Grenze des neunzehnten Jahrhunderts hinausführt und in die Gegenwart hineinragt: Frank Wedekind. Zu seinen Lebzeiten sah man in ihm meistens nur einen kraftgenialischen Gestalter einer verzerrten Zeit, einen Zyniker und Erotiker, hinter dessen mephistophelischer Maske manchmal ein Moralprediger zum Vorschein kam. Erst durch A. Kutschers Wedekindbiographie (München 1922), welcher sicherlich auch Ingrid Krauß manche Anregung verdankt, wurde dieser vielumstrittene

Geist ins rechte Licht gesetzt, besonders dadurch, daß auch seine letzten, noch immer wenig bekannten Dramen „Simson“ und „Herakles“ als besonders bedeutungsvoll herangezogen wurden.

Frank Wedekind hat, wie aus seinen Briefen hervorgeht (Gesammelte Briefe, herausgeg. v. Fritz Strich, München 1923, S. 44), Schopenhauer schon früh studiert, und, wie seine Werke beweisen, ist er in seiner weltanschaulichen Entwicklung von ihm wesentlich beeinflusst worden. Heine und Büchner waren seine Lieblingsdichter. So sind denn auch Wedekinds erste Dramen Verkörperungen des Schopenhauerschen Pessimismus. Alle seine Werke offenbaren ein Ringen um Erlösung vom Erdenweh. Die Unmöglichkeit, die Kluft zwischen Ich und Du durch Liebe, Mitleid und Opferung zu überbrücken, den Fluch der Individuation zu lösen, führt ihn zum Pessimismus. Auch er weiß von der Verwandtschaft von Narrheit, Tiefsinn und Wahnsinn, seine Könige und Weltverbesserer enden im Irrenhaus oder als Zirkusnarren; aber Wedekind verabscheut, anders als Heine, eine Scheinerlösung des Individuums durch Ironie, auch sieht er nicht wie Schopenhauer in der Askese eine Möglichkeit der Erlösung. Alle Gestalten Wedekinds leiden unter der Fesselung der Individuation (vgl. das Gedicht „Der Gefangene“); aber gleichzeitig erfüllt ihn ein unbändiger Lebensdrang. Im Eros, im unbesiegliehen Lebenstrieb sieht er eine Gewähr für die Unzerstörbarkeit des Lebens. (Auch Schopenhauer hatte den Eros mit dem Willen zum Leben identifiziert.) Aber schon in Wedekinds Mysterium „Franziska“ kündigt sich ein Umschwung seiner Lebensstimmung an. Während noch „Lulu“ eine Inkarnation der Schopenhauerschen Welt als Wille und des weltschmerzlichen Genusses genannt werden kann, ringt sich der Dichter in „Franziska“ durch eine Katharsis zur Lebensbejahung durch, indem er Franziska durch selbstlose Liebe Erlösung vom Weltschmerz finden läßt. Zu einem „Mysterium“ wird dieses Drama dadurch, daß nicht mehr die Forderung des Einzelnen, sondern die des Gesamtwillens zum Leben in den Vordergrund des Geschehens gestellt wird. Vom Individualismus befreit sich Wedekind in seinen letzten Dramen zu einer Bejahung des kosmischen Lebenswillens und zugleich zu einem Geist der Gemeinschaft und der weltfrommen Weltliebe. Seine lebensbejahenden Gestalten Simson und Herakles sind zwar nicht glückliche Götter wie Goethes Prometheus, aber, wenn auch leidend und ewig ringend mit dem eigenen spiritualistischen Weltvernichtungswillen, werden sie zu Weltbehähern, das Ertragen des eigenen Leides aus Liebe zur Welt macht ihnen das Leben lebenswert. Das Geheimnis dieser inneren Wandlung Wedekinds, welche seine letzten Dramen offenbaren, liegt darin, daß in ihm der Geist des Ganzen erwacht ist; in heroischem Kampf mit seiner eigenen Natur hat er sich zu einer Lebensbejahung durchgerungen, die ihn zu einem begeisterten Kämpfer für das Leben macht. Dem zur Gottheit erhöhten Herakles, der schon im Leben Unsterblichkeit erlangt hatte, singen Knaben und Mädchen dieses Lied:

„Heil sei dem Kämpfer,  
Ihn krönt Unsterblichkeit,  
Ihn preist der Jugend  
Flammender Mund.

Sterbliche Kräfte  
Rasch seid ihr hingerafft,  
Wer euch erhöhte,  
Sei unser Held.

So hebt die Menschheit  
Über die Menschheit sich,  
Helden erklimmen  
Kämpfend die Höh'.“

So erhebt sich Wedekind schließlich zur Höhe der Weltbetrachtung Schopenhauers, insofern als dieser von einer durch Reflexion erlangten Bejahung des Lebens sprach.

In der eingehenden Analyse der letzten Dramen Wedekinds und seiner Weltanschauung und in der durch Einfühlung und Vertiefung gewonnenen Herausarbeitung einer aufsteigenden Entwicklungslinie innerhalb derselben liegt einer der positiven Werte dieser Abhandlung von Ingrid Krauß. Eine Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse am Ende fehlt leider. Dafür schließt die Verfasserin mit einem Exkurs über russische Pessimisten wie Lermontoff, Puschkin und Dostojewski. Der letztere, der sich in fast allen seinen Werken mit dem Pessimismus befaßt, findet eine Erlösung in der Liebe zu den Menschen: „Wenn nicht ich, so könnte doch die Menschheit glücklich sein und irgendwann die Harmonie erreichen: dieser Gedanke könnte mich auf Erden zurückhalten.“

Von der vorliegenden Schrift, deren Gedankengang wir zu skizzieren versucht haben, kann man sagen, daß sie ein umfangreiches Literaturgebiet weltanschaulich durchleuchtet und somit einen Beitrag geliefert hat zur Entzifferung des geistigen Antlitzes des neunzehnten Jahrhunderts, dessen Züge bei größerem zeitlichem Abstand als heute noch deutlicher hervortreten werden.

Recht befremdlich und ärgerlich sind gewisse stilistische Nachlässigkeiten und Unrichtigkeiten, die häufig wiederkehren und die Lektüre der Abhandlung erschweren. Durch straffere Zusammenfassung und Weglassung zahlloser Wiederholungen hätte die Abhandlung stark verkürzt werden können, und dadurch hätte sie sehr gewonnen.

Danzig-Langfuhr.

KURT HORN.

Julius Bahnsen, Beiträge zur Charakterologie, mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen. — Mit Zusätzen aus dem handschriftlichen Nachlaß neu heraus-

gegeben und eingeleitet von Dr. Johannes Rudert. Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1932. (Bd. I — mit einem Bildnis Bahnsens —: XXVIII u. 470 S., Bd. II: VIII u. 386 S.)

Als bisher letzte der vom Verlag Johann Ambrosius Barth veranstalteten Neuausgaben der Werke Julius Bahnsens sind die „Beiträge zur Charakterologie“ erschienen, leider erst nach der kurzen Periode einer durch den 100. Geburtstag und den 50. Todestag auf den Philosophen gelenkten Aufmerksamkeit, einer Aufmerksamkeit, die inzwischen von den sich überstürzenden Ereignissen des geschichtlichen Lebens verdrängt scheint. Und doch wäre gerade dieses Buch, das dem Umfang wie dem Inhalt nach gewichtigste unter den nunmehr wieder zugänglichen Werken Bahnsens, leichter als jedes andere imstande, seinen Schöpfer aus dem Verkannt- und Vergessensein zu erlösen und ihn in der saftvollen Fülle seiner psychologischen Meisterschaft zu einem gegenwärtig Lebendigen zu machen. Nicht nur dem theoretischen Philosophen und Psychologen, sondern vor allem auch dem praktischen Pädagogen, dem Juristen, ja jedem, dem an Menschenkunde und Kunst der Menschenbehandlung gelegen ist, hat es viel, sehr viel zu geben. Freilich müßte der Verlag, um es dem großen Leserkreis zugänglich zu machen, den es verdiente, sich entschließen, den auffallend hohen und kaum gerechtfertigt erscheinenden Preis erheblich herabzusetzen.

Für die Bezeichnung der Stelle, welche die „Charakterologie“ innerhalb von Bahnsens gesamtem Denken und Schaffen einnimmt, darf hier auf die im XIX. Bande dieser Jahrbücher enthaltene Besprechung der übrigen Neuausgaben Bahnsenscher Werke von Otto Nieten (S. 332 ff.) und auf die eingehende Analyse der Gedankenentwicklung Bahnsens von Anselm Ruest (dasselbst S. 165 ff., besonders S. 189 ff. und 198 ff.) verwiesen werden; in letzterer ist insbesondere auch die Scheidung des Selbstdenkers und des Schopenhauer-Schülers in anregender, wenn auch der Ergänzung bedürftiger Weise versucht worden. Für diese — unsere Leser in besonderem Maße angehende — Problemstellung ergeben die „Beiträge zur Charakterologie“ allerdings nicht die reiche Ausbeute, wie sie aus der „Realdialektik“<sup>1</sup> gewonnen werden könnte. Immerhin begegnet auch hier schon von der ersten Seite an, auf der Bahnsen die von ihm begründete Wissenschaft der Charakterologie als eine „Phänomenologie des Willens“ einführt und „auf dem von Arthur Schopenhauer gelegten metaphysischen Fundament“ Fuß zu fassen erklärt, allenthalben das Verhältnis des Schülers zum Lehrer, eines Schülers aber, der an keiner Stelle auf eigene Prüfung und selbständiges Weiterdenken verzichtet und bei aller Pietät gegen den Meister auch ihm zu widersprechen sich nicht scheut, wo Lebenserfahrung und

<sup>1</sup> So die summarische Bezeichnung von Bahnsens fast unbekannt gebliebenem oder doch gewordenem Hauptwerk „Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt“, 2 Bände, Leipzig 1880 und 1882.

Denken ihn dazu nötigen. Und wenn die Willensmetaphysik die Grundlage, das verschlungene Verhältnis von Wille und Motiv den überaus fruchtbaren Ausgangspunkt seiner charakterologischen Untersuchungen bildet, so ist doch ein von Schopenhauer sich weit entfernender<sup>2</sup> metaphysischer Individualismus die Voraussetzung des Ganzen. Ihn — und zwar in seiner Bahnsen eigentümlichen, den Selbstwiderspruch zum Prinzip aller Wirklichkeit erhebenden Gestalt — näher zu rechtfertigen, blieb der „Realdialektik“ vorbehalten.

Der Herausgeber der vorliegenden Neuausgabe der „Charakterologie“, Dr. Johannes Rudert, hat den unveränderten ursprünglichen Text in beiden Bänden mit Vorsatzblättern versehen, welche die Verdeutschungen der von Bahnsen reichlich verwandten griechischen Ausdrücke enthalten, und anhangsweise die Zusätze aus dem Handexemplar Bahnsens sowie einige Seiten der späteren Schrift „Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv“ wiedergegeben, vor allem aber das dem praktischen Gebrauch des Buches dienliche Sachregister neu bearbeitet und stark erweitert; hier hätte vielleicht noch mehr geschehen können, da bei häufig vorkommenden und besonders beziehungsreichen Stichworten (etwa bei „Lebensalter“, „Mitleid“, „Schwäche“) eine Untergliederung nach den verschiedenen behandelten Relationen erwünscht wäre. Die nur zehn Seiten umfassende „Einführung“ des Herausgebers unterscheidet sich durch Klarheit und schlichte Sprachform wohltuend von den schwerfälligen und verschnörkelten Einleitungen Anselm Ruests (zu den beiden zuerst erschienenen Bänden der Neuausgabe), welche das Verständnis mehr zu erschweren als zu erleichtern geeignet waren. In der Sache scheint mir Rudert bei allem Verständnis und aller Wärme, die er Bahnsen entgegenbringt, diesem Unrecht zu tun, wenn er ihm eine „Enge des voluntaristischen Ansatzes“ vorwirft und ihn in „der anscheinend so pedantisch konstruierten Temperamentenlehre“ als „mit jenem Erbstück aus der Antike belastet“ erklärt. Es überschreitet die vorliegende Aufgabe, Bahnsens Bedeutung innerhalb der vielfältigen heutigen Strömungen der von ihm dem Namen wie der Sache nach begründeten Wissenschaft der Charakterologie (auch „Differentialpsychologie“, „Individualpsychologie“ und „Typenlehre“ benannt) zu bestimmen. Da aber unlängst noch einer ihrer modernen Vertreter bekennen mußte: „Wir haben auf dem speziellen Gebiet der Charakterologie bisher immer aneinander vorbeigeredet“ (Kantstudien XXXI, S. 612) — und es scheint seitdem nicht besser geworden zu sein —, so ist wohl der Wunsch nicht vermessend, daß diese Wissenschaft sich nicht damit begnügte, auf Bahnsen respektvoll als ihren Ahnherrn hinzuweisen, sondern sich der Mühe unterzöge, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Vielleicht würde sich dann ergeben, daß die „Enge des volunta-

<sup>2</sup> wenn auch von Schopenhauer selber durch die im 2. Bande seines Hauptwerks zum ersten Male aufgeworfene Frage: „Wie tief, im Wesen an sich der Welt, die Wurzeln der Individualität gehen?“ vorbereitet.

ristischen Ansatzes“ den Wert eines sicheren Leitfadens in dem Wirrsal der sich kreuzenden charakterologischen Gesichtspunkte besitzt, und daß die Temperamentenlehre typologisch nicht entbehrlich ist (wie schon ihr ehrwürdiges Alter beweist), in der ihr von Bahnsen gegebenen Gestalt aber ein Grundgerüst bilden kann, das theoretisch wie praktisch gleich brauchbar und jedenfalls durch ein besseres bis heute nicht ersetzt ist.

Muß somit diese kurze Anzeige eines bedeutenden Werkes in die Wiederholung des Wunsches ausklingen, daß es nun auch genutzt werde, so ist angesichts der philosophischen Gesamtleistung Bahnsens die Forderung berechtigt, daß sie endlich bald die verdiente Wertschätzung erfahre — und zwar nicht als einer der Vergangenheit angehörenden, sondern als einer für heute und künftig fruchtbaren Schöpfung. Anstatt Bahnsen — wie es anlässlich seiner Gedenktage geschehen ist — bloß als biographische und philosophiegeschichtliche Merkwürdigkeit, mit einer Verbeugung vor der Tragik seines persönlichen und seines literarischen Schicksals, in Erinnerung zu bringen, würde es sich darum handeln, den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Sachgehalt seiner Lehre der Paradoxie zu entreißen, in die er immer noch verbannt scheint. Hierzu bedürfte es vor allem eines Neudrucks — zweckmäßig nur in vorsichtiger Auslese — seines Hauptwerks, der „Realdialektik“, die zeitlich am Ende seines Schaffens steht, inhaltlich aber allen früheren Schriften als ihren „Einzelbewährungen“ zur Voraussetzung dient und so auch ihnen erst zur vollen Würdigung verhelfen kann.

Hermsdorf (Kynast).

HANS ZINT.

Friedrich Kottje, Illusionen der Wissenschaft. Eine notwendige Selbstbesinnung zur heutigen Kulturkrise. Stuttgart und Berlin 1931. J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger. (X u. 251 S.)

Wie der Untertitel des Buches verrät, handelt es sich nicht um ein im engeren Sinne philosophisches Werk, sondern um einen Versuch, die heutige abendländische Kulturkrise an ihrem Ursprung zu packen, dem Abfall des Bewußtseins von den Bindungen inneren Werterlebens, und ihr durch einen Mahnruf zur Besinnung und den Hinweis auf den „Bankrott“ des Intellektualismus entgegenzuwirken. In den Dienst dieser Aufgabe, die der Verfasser in einem einleitenden kulturkritischen, sieben folgenden erkenntnistheoretischen und zwei abschließenden metaphysisch-ethischen und religionsphilosophischen Kapiteln zu lösen sucht, stellt er ein ausgezeichnetes philosophisches, psychologisches und biologisches Wissen, kritische Aufgeschlossenheit für die lebendigen Erfahrungen des modernen Kulturlebens und eine tiefernste Besinnung auf die allein echten, tragenden Werte des Daseins. Die letzten beiden Kapitel will er selbst als persönliches Bekenntnis genommen wissen.

Das Buch ist Kritik, Bekenntnis und Aufruf, nicht Philosophie. Ja, das Bewußtsein der Verantwortung für die heutige Kulturlage und seine aktivistisch gefärbte Lebensanschauung gestatten dem Verfasser nicht die kontemplative Haltung im Geiste Schopenhauers; die „Flucht“ in das „reine Subjekt des Erkennens“ wird von ihm als lebensfeindlich abgelehnt. Aber der echte Erlebnisgehalt des Buches, die reichen philosophischen Mittel, die kritisch und produktiv aufgeboten werden, und der Glaube des Verfassers an die intellektuelle und intuitive Wahrheit seiner Gedanken machen uns die philosophische Würdigung des Werkes zur gern erfüllten Pflicht.

Die Kritik. Anknüpfend an die Schriften seines Freundes Eugen Diesel, untersucht der Verfasser im ersten Kapitel den Ursprung der modernen Technik und die krisenhaften Erscheinungen der von ihr beherrschten und geprägten Zivilisation, die durch seelenlose Mechanisierung des Lebens, durch den „Automaten“-Menschen charakterisiert ist. Den Ursprung sieht der Verfasser in dem „ehrfurchtslosen Machttrieb“, der als entscheidende Triebfeder hinter der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik zu suchen ist. Dessen Expansionen gegenüber weist er auf die angeblich schon jetzt sichtbaren Grenzen der Technik und der Naturwissenschaften hin und erklärt, daß auch die kartesischen Prinzipien des exaktwissenschaftlichen Denkens immer problematischer werden und auf Grenzen der Geltung und der Anwendungsmöglichkeit stoßen, ja daß diese Forschungs-ideale sich in ihrer letzten Zielgebung als Illusionen der Wissenschaft, des reinen Denkens enthüllen. Bei weitgehender Übereinstimmung mit der pessimistischen Kulturkritik Oswald Spenglers und Theodor Lessings wird des letzteren Konstruierung eines unauflöselichen Zwiespalts zwischen „Leben“ und „Geist“ und seine Verwechslung von „Geist“ und „Intellekt“ sowie der selbst dem intellektuellen Denken entspringende Fatalismus beider Autoren abgelehnt und der Weg zu schöpferischer Neugestaltung der Kultur aus der Wiederfindung seelischen Lebens gesucht. In Nietzsche wird der erste Denker gesehen, der sich gegen die „Hypertrophie des Intellekts“ gewandt und die „Fiktionen eines geistigen Machttriebes“ aufgedeckt hat. Sein Fehler aber war, nach des Verfassers wohl richtiger Meinung, daß „er das Leben ganz auf den Machttrieb reduzieren wollte“ und daß „seine allzu leidenschaftliche, krankhaft reizbare Natur die viel reichere und tiefere Wirklichkeit verzerrte und vergrößerte“. Die entscheidende Wendung zur philosophischen Neubesinnung sei erst mit Henri Bergson eingetreten; von ihm heißt es: „Er und nicht etwa Kant leitet eine neue Weltepoche der menschlichen Selbstbesinnung ein“, ein Satz, der gegenüber dem Denker, welcher der Vernunft ihre Grenzen zeigte, um wieder Platz für den Glauben zu bekommen, sicherlich falsch, aber, auf des Verfassers ganz persönliche Entwicklung angewandt, offenbar richtig ist: denn die Philosophie dieses Buches ist nichts anderes als eine Entwicklung und An-

wendung Bergson'scher Gedanken, nächst denen ein sehr starker Einfluß Schopenhauers und, etwas schwächer, auch Nietzsches sichtbar wird.

Die folgenden wissenschaftskritischen Kapitel beginnen mit einer Untersuchung der für das exakte wissenschaftliche Denken grundlegend gewordenen Mathematik, deren Eigenart und deren Wandlung durch die Ausmerzung der qualitativ-morphologischen Betrachtungsweise zugunsten einer quantitativ-funktionalen eingehend dargelegt wird. Von der Mathematik her gewinnt die moderne theoretische Physik ihre Methoden, welche — in schärfstem Gegensatz zu Goethes qualitativer Betrachtung — mit Einstein durch Einführung des vierdimensionalen Raumzeitkontinuums das Programm des Descartes erfüllt und in der schließlich ein durchaus formales Beziehungsgewebe als das Wesen der Dinge erscheint. Hier ist einzuschalten, daß nicht, wie der Verfasser zu meinen scheint, die theoretische Physik als strenge Wissenschaft, sondern eine diese Wissenschaft verabsolutierende positivistische und intellektualistische Naturphilosophie in den gerügten Fehler verfällt. Zugegeben sei aber, daß die Grenzen nicht immer beachtet und die angewandten Prinzipien nicht nur als zulässige Arbeitsmittel auf begrenztem Spezialgebiet, sondern auch als Ausdrucksmittel eines fragwürdigen Weltbildes auftreten. Die bisherige Erkenntnistheorie, insbesondere die Kantische, hat nach des Verfassers Meinung vom falschen Wege nicht zurückgeführt, da sie selbst dem Intellektualismus verfallen ist und das unmittelbare, qualitativ differenzierende Wirklichkeitserleben der Seele ausschaltet. In der Atomkernforschung aber, sagt der Verfasser, zeigt sich, daß Relativitätstheorie und Kraftfeldertheorie nicht weit führen, und bei der Lehre vom Licht versagen sowohl Kraftfeldertheorie wie Korpuskularmechanik. So dränge sich hinsichtlich der Struktur der Atomkerne der Gedanke einer qualitativen, in Polaritäten sich steigernden, mit quantitativ-funktionalen Formeln nicht zu fassenden Differenzierung der Energie auf. Im Wege stehen drei Ideale der modernen intellektualistischen Wissenschaft, die sich auf der Grundlage des mathematisch geprägten, quantitativ-funktionalen, abstrakten Denkens ergeben haben und die der Verfasser nun als illusionär erweisen will: 1. das Ideal der reinen Objektivität; 2. das Ideal des lückenlosen Kausalzusammenhangs und 3. das monistische Erklärungsideal. Unter dem ersten ist die „Gegenständlichkeit“ des Wirklichen und die „Wertfreiheit“ der Betrachtung, unter dem letzten der Gedanke der Zurückführung alles Naturgeschehens auf ein einziges letztes Prinzip mechanistischen Charakters zu verstehen. Schon die intellektualistische Erkenntnistheorie ist ja nach des Verfassers Meinung dem „Objektivitätswahn“, der abstrakten Vergegenständlichung des Bewußtseinslebens verfallen und verfälscht die Wirklichkeit. An Kants transzendentelem Idealismus, Husserls

Phänomenologie und Drieschs Ordnungslehre wird von Bergson-scher Grundlage aus scharf, ja leidenschaftlich Kritik geübt. Die gerügte Verfälschung der Wirklichkeit besteht hiernach darin, daß der Verstand, das Organ der statischen, distanzierenden Gegenübersetzung von räumlich nebeneinander geordneten und insofern isolierten, einander und uns selbst entfremdeten Gegenständen vor unser vorstellendes Bewußtsein, diese seine raumbezogene Funktion anwendet auf die Erfassung des unmittelbar erlebten und nur in innerer raumloser Durchdringung zu erlebenden, nicht „objektiv“, gegenständlich vorstellbaren Seelischen, und so auch des Bewußtseins und der Erkenntnis. Die Funktion der Ver-nunft, zu abstrahieren, zu analysieren und das so abstrakt Isolierte logisch zu verknüpfen, wird als ein Hineinstellen in den „Begriffsraum“, ein Statisch-Machen („Vereisung“) des in kontinuierlichem Fluß Befindlichen, ein „Abgrenzen“, somit als eine Anwendung des Raumprinzips auf den Bewußtseinsinhalt betrachtet und im Sinne des Kantischen (aber nicht des viel klareren und angemesseneren Schopenhauerischen) Sprachgebrauchs dem „Intellekt“ zugesprochen, der sonach die anschauliche Außenwahrnehmung wie das begriffliche Denken als die vergegenständlichenden (statischen) Funktionen des Bewußtseins umfassen soll. Da dieser Sprachgebrauch wesentliche Unterschiede verwischt, so entsteht eine weiterhin noch zu erörternde und für die Gedankenentwicklung des Buches bedeutungsvolle Unklarheit. Die intellektuelle Verfälschung der Wirklichkeit drückt sich bei der „Ordnungslehre“ Drieschs nach Meinung des Verfassers in dem künstlich konstruierten Schema des „Ursachverhalts“ des Bewußtseins mit seinem „Ordnung“ schauenden und „setzenden“ Ich aus. Das „Ich“ stehe hier in einer eigentümlichen Jenseitigkeit zum Wirklichen und sei als abstraktes Subjekt der Erkenntnis das subjektive Pendant zu der objektiven Leere des Begriffsraumes, genau so wesenlos wie diese. „Ein Ich, das nicht in den Strom der Wirklichkeit eingetaucht ist, das nicht einen lebendigen Wirbel in diesem Strom bildet, sondern als ein imaginärer, selbst wesenloser Beziehungspunkt außerhalb aller Wirklichkeit herumspuken soll, gibt es nicht.“ So sehr man dem Verfasser in der Ablehnung einer logizistisch und rationalistisch begründeten und geformten Metaphysik des Erkennens und namentlich des Schattenreichs fingierter absoluter „Geltungen“ zustimmen kann, muß man die biologistisch-psychologistische Ersetzung des transzendentalen Subjekts durch das vergängliche und der weltverhafteten seelischen Phänomenalität zugehörige „Ich“ als Fehler bezeichnen. Die Problematik, die dadurch entsteht, daß die phänomenale Welt von dem ihr zugehörigen, gleichfalls phänomenalen einzelnen Ich bedingt sein und, bei Verschwinden des letzten Ich mit dem Sterben des letzten höheren Organismus, ebenso verschwinden, aber vor dem Entstehen des Lebens in ihr gar nicht vorhanden gewesen sein soll, scheint der Verfasser überhaupt nicht zu sehen. Auch ahnt er offenbar nicht, daß er mit der Einordnung des Subjekts als „Wirbel“ in den „Strom der Wirklichkeit“ die Grund-

lagen des „Wahrheits“-Wertes aufhebt, mit dem die Möglichkeit der Erkenntnis steht und fällt, und zum biologistischen Skeptizismus gelangt. Die Schwierigkeiten, die sich aus der erkenntnistheoretischen Untersuchung für den Zugang des Subjekts zur bewußtseinstranszendenten Realität ergeben, sieht der Verfasser nur als Folgen der Verirrung des intellektualistischen Denkens, des künstlichen Aufreißen eines Abgrundes zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit an. Dasselbe gilt von dem Leib-Seele-Problem. Unter scharfem Ausfall gegen den als „unmögliche Theorie“ bezeichneten psychophysischen Parallelismus deckt der Verfasser die — empirisch allerdings unlösbaren — Fragen zu mit dem Begriff von „vitalen und seelischen Energien“, welche die Materie mit „einem System von psychophysischen Spannungen“ „durchdringen“. Das ist nicht Psychologie, nicht Physiologie, nicht Erkenntnistheorie, — das ist im Ansatz und in den Grundbegriffen schon Metaphysik, dazu eine unklare, problemverhüllende, nicht lösende. Das „Durchdringen“ kann hier weder ein räumliches Ineinanderschieben noch ein seelisches Ineinandersein bedeuten, da es ja die im Raume ausgebreitete Materie ist, die von diesem System (anscheinend als seelische Realität aufgefaßt) „Energien“ durchsetzt sein soll, womit uns eine anschaulich unvorstellbare und im anschaulich wie „erlebnismäßig“ begründeten Denken unvollziehbare Verflechtung zwischen raumerfüllender Körperlichkeit und Raumlosem zugemutet wird. Ähnlich wie Drieschs Ordnungslehre kritisiert der Verfasser Husserls Phänomenologie, vor allem das „künstliche Auseinanderreißen von angeblich «in sich blindem Erleben» und davon getrennten «sinnerfassenden Bewußtseinsakten»“. Seine Kritik an der „spitzfindig“ genannten Husserlschen Analyse der „Rot“-Erkenntnis halte ich für unberechtigt. Auch scheint es mir ein sensualistischer Irrtum des Verfassers zu sein, wenn er der Sinnesempfindung als solcher schon Räumlichkeit und ein Wissen um den allgemeinen Charakter des „Rot“ zuschreibt. Dagegen liegt die Stärke seines Angriffs in der vernichtenden Kritik an Husserls Verständnislosigkeit für wirkliche Intuition; diese Partie des Buches (S. 74—76) ist ausgezeichnet und sehr lesenswert. Wichtig ist auch seine Auseinandersetzung mit Husserls Lehre von der bloß „intentionalen“ Beziehung des Bewußtseins auf die Dingrealität und von dem der Realität übergeordneten „Sein“. In der außerordentlich glücklichen Widerlegung der „eidetischen Wesenschau“ (die gar keine Schau, sondern eine Hypostasierung von Abstraktionen ist) geht der Verfasser jedoch an einem Problem vorbei, das gegenüber aller Eidetik, Ideologie und Scholastik versöhnlicher stimmt: es muß ja irgendwie in der Struktur der Wirklichkeit die Voraussetzung für das Abheben aufeinander in logischer Pyramide bezogener Allgemeinvorstellungen liegen; die „Allgemeinheiten“ (Universalien) sind potentiell existent, ermöglichen uns das Erfassen und Festhalten komplizierter Tatbestände und garantieren in gewissem Sinne die Einheit der Welt in der quantitativ-qualitativen Mannigfaltigkeit der Gegenstände; und nicht.

verabsolutiert, sondern als Blickpunkte des Wahrnehmens oder des „erlebenden“ Schauens verwendet, orientieren sie uns in einer merkwürdigen Stellvertretung der nur einer höchstgesteigerten Intuition zugänglichen Wesenheiten selbst. Auch geht der Verfasser zu weit, wenn er Husserls Analyse der dreizehn Bedeutungen des Wortes „Vorstellung“ als „Tüftelei“ und „Leerlauf“ ablehnt, zumal er sich später selbst genötigt sieht, die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Kausalität“ mit größter logischer Schärfe zu trennen. Von Husserl wendet sich die Kritik zur *Ontologie Nicolai Hartmanns* und Heideggers; sie enthält viel Richtiges, wird aber dem Heideggerschen Scharf- und Tief-sinn doch nicht ganz gerecht. Auch sollte Heideggers Satz „Die Zeit bildet als reine Selbstaffektion die Wesensstruktur der Subjektivität“ (S. 90) vom Verfasser nicht so gescholten werden, da er ja übereinstimmt mit seiner eignen, im Bergson'schen Geiste aufgestellten These, „daß das Zeiterlebnis der Selbsterfassung ursprünglich ist“ (S. 64). Glücklicherweise ist jedoch der mit dem Hinweis auf den fatalistischen Charakter des Ontologismus verknüpfte Gedanke, daß zwischen einem mechanistischen Materialismus und dem Ontologismus kein gar so prinzipieller Unterschied besteht: „Beide überspringen das Wesentlichste der Wirklichkeit, das in ihr zeugende, schöpferische Leben, das sich in erster Linie in der sich selbst unmittelbar erfassenden Seele offenbart.“

Im vierten Kapitel wendet sich das Buch den „erkenntnistheoretischen Naivitäten der exakten Wissenschaften“ zu. Die Kritik eröffnet zunächst den Angriff auf die Abspiegelungstheorie, speziell die Lehre von der (mit einem Ausdruck des Mathematikers und theoretischen Physikers Weyl sogenannten) „isomorphen“ Abbildung der Wirklichkeit in unserem Bewußtsein. Doch bezieht sich der Angriff nicht, wie man annehmen sollte, auf die Unmöglichkeit des Hineingelagens der „transzendenten *res*“ in das Bewußtsein, vielmehr leugnet der Verfasser überhaupt eine bewußtseinstranszendente Wirklichkeit räumlich-„statischen“ Charakters, deren Ordnung in unser Bewußtsein isomorph übertragen werden könnte. An Stelle eines unkritischen Realismus setzt er aber auch nicht einen transzendentalen Idealismus, mit dem sich, in bezug auf das Verhältnis zwischen den Vorstellungen des individuellen Bewußtseins und den diesem Bewußtsein transzendenten, aber dem transzendentalen Subjekt immanenten Dingen, die Lehre von der approximativ isomorphen Abbildung vereinigen ließe. Vielmehr stellt er eine Bewußtseinslehre auf, bei der er die ordnende Bewußtseinsdynamik Kants (einschließlich der Apriorität des Raumes) mit einer Realdynamik verbindet, kraft deren Materie und Seele einander im Bewußtsein „durchdringen“, eine Auffassung, die mir nicht minder naiv und realistisch zu sein scheint als die vom Verfasser kritisierte. Treffend ist aber seine im Anschluß an Bergson formulierte Kritik an den „Gehirn-Seelen“-Theorien und „Gedächtnis“-Hypothesen gewisser Biologen. Übrigens bedient er sich selbst durchaus mechanistischer Bilder bei der Schilderung der „Klavatur“ der

zwischen Sinnesreizen und motorischen Innervationen, zwischen Empfindungen und Willensakten vermittelnden „Schaltstation“ der „motorischen Sinnesempfindungsanalyse“.

Von diesen vorbereitenden Kapiteln geht der Verfasser über zur Kritik an den Erkenntnisleistungen und dem Gegenständlichkeitsideal der Wissenschaften der äußeren Erfahrung. Zu den bereits grundsätzlich entwickelten Gedankengängen wird die Bemerkung gefügt, daß bei den Versuchen des Intellekts, auch die inneren Erlebnisse mit analysierendem Denken zu erfassen, der „Erlebnisinhalt jede Hintergründigkeit, jede eigentliche Tiefendimension (die qualitative Akkumulierung organischen Geschehens in der wahren Zeit) verliert; er wird verflacht und erstarrt zu einer fiktiven Augenblicklichkeit, in der gerade das Wesentliche, nämlich die von der Zeittiefendimension her sich erzeugende und kontinuierlich fortwirkende innere Geladenheit oder Trächtigkeit des jeweiligen gegenwärtigen Querschnittes fehlt“. Es folgt der interessante Versuch, die wichtigsten Gegenstandskategorien, Sein, Substanz, Eigenschaft, Quantität, Kausalität, aus „Erstarrungen“ des „Urwirklichkeitserlebens“ abzuleiten. Der Verfasser lehnt aber den Gebrauch der Abstraktionen des Denkens nicht völlig ab, sondern zeigt auf S. 128/29 sehr gut, wie sie in dauernder feinfühler Verbindung mit der lebendigen Wirklichkeit kunstvoll gehandhabt werden müssen, wenn sie die Wirklichkeit nicht zerstören sollen. Gründlich, aber nicht in allen Punkten befriedigend ist die erkenntnis-kritische Analyse der mathematischen Methoden. Daß die Räumlichkeit Bedingung der Gegenständlichkeit oder Gegenständlichkeitsform (nicht aber, wie der Verfasser sich an einer Stelle nachlässig ausdrückt, „Gegenständlichkeit“) und die Geometrie die Wissenschaft von Raumgestalten und Raumbeziehungen ist, steht außer Zweifel. Das Zählen dagegen, mithin auch Arithmetik und Algebra, als Funktion des Raumbewußtseins hinzustellen, ohne dabei als mindestens ebenso wesentlich, wenn nicht wesentlicher den Zeitfaktor anzuerkennen, erscheint gewagt. „Durch die Zahlzeichen“, heißt es, „bekommt jedes Element in der Reihe seinen bestimmten Platz angewiesen, seine «gesetzmäßige» Beziehung zu dem vorhergehenden und dem folgenden Glied“ — damit soll das Zählen in besonders enge Beziehung zum Raum gebracht werden. Aber die „Reihe“ läßt sich als rein zeitliche Ordnung auffassen, z. B. beim Zählen von Glockenschlägen, und die „Placierung“ hat die Bedeutung der für die Zeitfolge, nicht für den Raum, charakteristischen Unvertauschbarkeit des Platzes in der Reihe; auch muß man, um überhaupt zählen zu können, ein gegebenes Nebeneinander in ein Nacheinander verwandeln. Worauf der Verfasser hinaus will, ist etwas anderes. Er will zeigen, wie die lebendige Kontinuität unter der Wirkung des Denkens in erstarrte, leblose Isoliertheiten zerfällt, die dann nachträglich und künstlich wieder verbunden werden. Sein Fehler ist der Bergson'sche, diese Statifizierung der fließenden Kontinuität

durchaus von der Raumstatik ableiten zu wollen, mit der sie nichts zu tun hat. Wenn zwei formale Bewußtseinsprinzipien, die Räumlichkeit und die Begrifflichkeit (die wieder auf die gleichsam „stillhaltende“ Räumlichkeit, aber auch auf die fließende, bewegte Zeitlichkeit, angewendet werden kann) von der Zeitlichkeit und Bewegtheit unabhängig sind, zu ihr also als „statisch“ in Gegensatz stehen, so ist damit noch keineswegs gesagt, daß die Statik der Begrifflichkeit als räumlich zu verstehen ist. Hierfür fehlt die sachliche Grundlage, und in auffallendem Widerspruch zu seiner Theorie von der Raumhaftigkeit alles abstrakten Denkens gibt auch der Verfasser zu, daß in der Geometrie der Charakter des „Konstruktiven“ nicht so deutlich hervortritt wie in der Arithmetik. Da die Statik des Denkens sich also als unabhängig von der Statik des Raumes erweist, so muß der vom Verfasser wiederholt angewandte Begriff des „Raumdenkens“ als unklar und unbrauchbar bezeichnet werden. Mit Recht jedoch kritisiert der Verfasser die empiristische Theorie der Mathematik und den „fragwürdigen Begriff des vierdimensionalen Raumzeitkontinuums“ der Relativitätstheorie. Mit ihr setzt er sich in enger Anlehnung an Bergsons Schrift „Durée et simultanéité“ auseinander und erweist ihre Transformationsformeln als hergeleitet „aus einer durchaus fiktiven raumzeitlichen Deutung der Invarianz der Lichtgeschwindigkeit für alle Systeme“. Das Fiktive der mathematischen Hilfskonstruktion eines vierdimensionalen Raumzeitkontinuums „drückt sich in der mathematischen Formulierung schon dadurch aus, daß das vierte, das Zeitquadrat, in der Invarianzgleichung durchaus nicht sozusagen auf gleicher Stufe steht mit den drei übrigen Raumkoordinaten. Es wird nicht addiert, sondern abgezogen und bildet eine kleine Korrektur zu einer der Raumkoordinaten, steht also zu diesen in einem ganz anderen Verhältnis, als diese untereinander stehen.“ In der Geschichte des abendländischen Denkens findet der Verfasser eine auffallende Einseitigkeit der Orientierung des Denkens an dem illusionären mathematischen und statischen Wahrheitsideal und kritisiert unter diesem Gesichtspunkt Spinozas Beweisführungen *more geometrico*, Husserls und E. Königs Auffassungen vom Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, Hegels Selbstbewegung der Begriffe, der Neukantianer „Gelten an sich“. Diese Kritik verführt ihn schließlich nicht nur dazu, Kant als Repräsentanten des Intellekts herabzusetzen und Goethe als Repräsentanten des Erlebnisses unkritisch zu preisen, sondern auch eine Formulierung wie „das Sich-verlieren an das Objekt“ zu wählen, um die äußerste Entgeistigung des Intellekts zu bezeichnen. Man denke daran, daß Schopenhauer gerade dieses Bild des völligen Aufgehens im Objekt, der restlosen Hingabe an den Gegenstand gebraucht, um die höhere Wertstufe des Bewußtseins in der philosophischen Abspiegelung der Welt, in der genialen Anschauung zu charakterisieren. Der Verfasser scheint mir zu übersehen, daß eben in der Hingabe an das Objekt das Bewußtsein sich dem

Frondienst des individuell-egoistischen Willens entzieht und die Rückkehr zum Innesein antritt. Nicht dieses Aufgehen im Gegenstand, sondern die Zerstörung des Schauens-Objektes durch die abstrakte Analyse und die Bindung des Bewußtseins an das raumzeitliche Wahrnehmungsobjekt ohne Möglichkeit des Aufschwungs zur „Idee“ und des Eintauchens in die „Ich-Tiefe“ — das ist es, was der Verfasser in Wirklichkeit ablehnt und überwinden möchte. Nur läßt ihn sein Drang zur Betonung der vitalen Aktivität im Subjekt den rechten Ausdruck verfehlen. Die möglichst weitgehende Einstellung der Wissenschaften auf das Objektive, auf die Gegenständlichkeit entspricht auch einer ganz natürlichen Haltung des Bewußtseins sowie der Tatsache, daß wir selbst als Lebende niemals der Leiblichkeit, mithin Gegenständlichkeit entrinnen können. Diese Einstellung der wissenschaftlichen Tätigkeit ist aber auf die Gegenständlichkeit nicht als „Ideal“, noch weniger als „alleingültiges“ Ideal gerichtet. Es handelt sich nur um eine Arbeitshypothese, um ein Prinzip, das einer Arbeitsmethode zugrundegelegt wird, ohne im mindesten andre Methoden auszuschließen.

Das sechste Kapitel wendet sich gegen das „kausalistische“ und das „monistische“ Prinzip in der Wissenschaft, sofern auch sie vom Verfasser als ausschließende „Ideale“ betrachtet werden. Es beginnt mit dem Hinweis auf die erschöpfende Widerlegung, die Kants Kausalitätsbegriff und dessen Deduktion durch Schopenhauer gefunden haben. Zur weiteren Kritik des modernen Kausalitätsbegriffs macht der Verfasser auf die Schwierigkeiten der Abgrenzung zwischen „den rein dynamischen und den statischen Faktoren eines Geschehenskomplexes“, d. i. „den eigentlich verursachenden Kräften und den Bedingungen“, aufmerksam. Das Ursache-Wirkung-Schema sei überhaupt nur auf diskontinuierlich verlaufende Wirkenszusammenhänge anwendbar, d. h. wenn die statischen Bedingungen des Wirkens ein plötzliches Neueintreten von Wirkungen zulassen. Aber auch dann können sich Schwierigkeiten dadurch ergeben, daß die auslösende dynamische Ursache in ihrer Geringfügigkeit zur Größe der Wirkung in keinem Verhältnis steht. Ferner wird an die ganz verschiedenen Kausalitätsbegriffe der Okkasionalisten (auch Schopenhauers), der Positivisten und der Rationalisten, sowie an die Auslegung der Kausalität als Identität durch die Mechanisten erinnert. Der Verfasser selbst versucht, einen energetischen Kausalitätsbegriff aus der inneren Erfahrung, d. h. aus dem Erlebnis der Spannung und der Auflösung der Spannungen in Bewegungen zu gewinnen. Damit verschiebt er aber das Problem der wirkensmäßig bedingten Folge von Veränderungen bzw. des „Erfolgens — aus“ zum metaphysischen Problem der Energie überhaupt. Die allgemeine formale Notwendigkeit des unumkehrbaren Erfolgens späterer „verursachter“ Veränderungen von vorhergehenden „wirkenden“ Veränderungen wird vom Verfasser überhaupt nicht weiter erörtert und, wie es scheint, nicht als vorhanden anerkannt. Es scheint dies damit zusammenzuhängen, daß

er dem inneren Erleben des schöpferischen Wirkens der Seele in sich selbst die Dignität einer metaphysischen „Wirklichkeit“ zuerkannt wissen will; damit läßt sich die Apriorität des Kausalprinzips als der Bedingung des „Wirkens überhaupt“ nicht gut vereinen, da sie jene „Wirklichkeit“ der Seele in den Verdacht bringen würde, auch nur Phänomenalität zu besitzen. Dasselbe gilt von der hartnäckig behaupteten metaphysischen Realität der „wahren“, d. h. nicht vom statischen Denken zergliederten und „gemessenen“, sondern innerlich erlebten Zeit. Weniger problematisch, ja durchaus wohlgeungen ist der Angriff des Verfassers auf die monistischen Versuche der Ableitung des Naturgeschehens aus einem einzigen Prinzip, sei es die Mechanik von Druck und Stoß, die, als einzige, primitive Grundlage angenommen, „unverträglich ist mit irgendeiner systematischen Ordnung und einer gesetzmäßigen Regelmäßigkeit des Naturgeschehens“, sei es die Einsteinsche restlose Geometrisierung der Materie, die ausichtslos ist angesichts des Problems der „Individuation der Energie“, d. h. der Tatsache, „daß diskontinuierliche Energiequanten in einer Welt der kleinsten Dimensionen abgegrenzte Systeme von unerhört hoher Energiekonzentration und verblüffend stabiler Struktur aufbauen, die untereinander unendlich mannigfaltige, aber nur unter bestimmten Bedingungen zur Auslösung kommende Potentialgefälle besitzen“. Weder die Atomstrukturen mit ihren inneren Spannungen noch die individuellen Verschiedenheiten der chemischen Affinität lassen sich auf elektrische Kräfte zurückführen. Der hier folgende Gedanke, daß erst die metaphysisch bedingte qualitative Differenzierung das Anders-Sein, somit die Veränderung im Geschehen und die Ursache-Wirkungs-Beziehung von Veränderungen ermöglicht, ist bedeutsam und richtig. Doch eine größere Durchschlagskraft erreicht die Kritik des Verfassers erst dort, wo er sich im Sinne des Neovitalismus und gestützt auf Drieschs berühmte Untersuchungen mit aller Schärfe dagegen wendet, das Organische und Seelische mit Hilfe mechanistischer Kausalreihen erklären zu wollen. „Die Reaktionen des Organismus sind übermechanische, einheitliche, d. h. harmonisch-korrelativ koordinierte Ganzheitswirkungen“, „eine echte Systemwirkung regulierender, sinn- und zweckvoller Art, die einem Selbsterhaltungstrieb entspringt.“ „Den physikalisch-chemischen Spannungen und Spannungsbedingungen ordnen sich ganz neue Spannungsdifferenzen über.“ Diese „greifen in den mechanischen Ablauf des materiellen Geschehens ein, ohne daß dadurch das vorhandene Quantum der materiellen Energie geändert würde“. Wie sich in ihrer Stufenfolge die „Persönlichkeit“ entwickelt und wie ihre ganze Eigenart sich einer kausalistischen Betrachtung und monistischen Reduktion völlig entzieht, wird ausgezeichnet dargelegt. Der Verfasser verwertet die von Hoeßlin dargestellte „Polarität zwischen Ich-Tiefe und Ich-Peripherie“. „Die aus der Ich-Tiefe hervorquellenden und sich spontan-schöpferisch differenzierenden «Charakterpotentiale» besitzen keine

starre Struktur und sind in ihrer Entfaltung an keine allgemeingültigen und notwendigen Gesetzmäßigkeiten gebunden wie die ich-fremde anorganische Natur. Die Differenzierung der Gemütsaktivitäten in Spannung und Wechselwirkung mit der Umwelt, in passiver und aktiver Anpassung an die ich-fremden Außenfaktoren erzeugt dagegen periphere Charaktermerkmale, die sich verselbständigen und erstarren können, die feste seelische Strukturen, dauernde «Dispositionen» und schließlich gar einen seelischen Automatismus begründen, der lebhaft an den toten Mechanismus des kausalen Geschehens erinnert.“ Im Anschluß hieran und im Gegensatz zu der von ihm bekämpften, intellektualistische Methoden anwendenden psychologischen Wissenschaft, entwirft der Verfasser eine fesselnde und psychologisch zweifellos wahrere Schilderung der Akte geistigen Schaffens.

Das Kapitel über den „Bankrott des gegenständlichen Denkens in der Biologie“ wird mit der metaphysischen Bemerkung eingeleitet, daß, nach dem polaren Abfall der Materie vom Leben, im organischen Bereich die Rückwendung eintritt und das Leben sich hier „in immer ausgeprägterer Zentrierung, in einer schöpferischen Entwicklung zum In-sich-sein der Seele, zum bewußten Erleben entfaltet“ und daß in dieser Auffassung Übereinstimmung zwischen Hegel, Fichte, Schelling, Goethe, Nietzsche und Bergson besteht, wie bei allen großen Denkern „die Wirklichkeit der Seele, des «Willens», des schöpferischen Lebens, des in sich und für sich seienden Geistes das metaphysische Prius, der eigentliche Urgrund, das wahre Wesen der Welt ist, während dem andern Pol der Wirklichkeit, der objektiven Welt, der «Welt der Erscheinung» nur eine abgeleitete Wirklichkeit und Wirksamkeit zugestanden wird“. Von hier aus sucht der Verfasser verständlich zu machen, daß „das innerste Wesen des Organischen“, d. i. also des Bereiches der Rückwendung des Lebens zu sich selbst, „sowie das Verhältnis des schaffenden Lebens zu seinen Schaffensprodukten, zu seinen Ausdrucks- oder Erscheinungsformen mit den Erkenntnisformen unseres im Raum denkenden Intellekts nie zu erfassen sind“. Der Organismus und seine Eigenart zeigen keine Analogie zu technischen Konstruktionen, die ja wesenhaft „Zusammensetzung“ sind. „Der metaphysische Ausdruckswille des Lebens steht dieser Materie nicht erfahrend, experimentierend und konstruierend gegenüber wie der menschliche Intellekt, sondern er durchdringt sie magisch.“ Dieser sehr angreifbaren Formulierung eines an sich richtigen Grundgedankens gegenüber geht man besser auf Schopenhauer (z. B. „Welt“ I, D I, S. 165 u. 173 ff.) zurück und sagt, daß der schon im Anorganischen sich regende niedere Wille im Organischen vom höheren Willen übermächtigt und in Dienst genommen wird und so im Raum als ein materielles Gebilde, das die physikalisch-chemischen Vorgänge in sich einbezieht, als Organismus, in Erscheinung tritt. Der Verfasser schwächt auch seinen wohlgezielten Angriff auf die „Konstrukteur“-Deutung des Lebenswillens dadurch wieder ab, daß er in der Biotechnik der Organismen, im Hinblick auf Material-

kenntnis und die Lösung mechanischer Probleme, ein den Individuen dunkles „Urerleben aller Wirkungs- und Gestaltungsmöglichkeiten der Materie in den Gattungseelen“, ein „instinktives Urwissen um die Modalitäten der Materie“ sich offenbaren sieht. Die übermechanische Autonomie des organischen Lebens belegt er sodann mit einer Fülle von Beispielen aus dem Gebiet der äußeren und inneren Anpassungen. Auf Grund der zahlreichen in D a c q u é s „Vergleichender biologischer Formenkunde der niederen fossilen Tiere“ gegebenen Daten zeigt er mit Erfolg, daß in der Entwicklung der Arten der Wille zur Selbsterhaltung und Anpassung sekundär ist gegenüber einem von aller äußeren Veranlassung unabhängigen Ausdruckswillen, der sich in den verschiedenen Organisationstypen ausspricht, und gegenüber der Stufung im Sinne wachsender Zentrierung der Organisation und einer Hand in Hand damit gehenden Steigerung der Bewußtheit. Es gebricht dem kenntnisreichen Verfasser nicht an Stoff — das organische Leben bietet der erstaunlichsten Phänomene genug. Dieses Kapitel kann als eine vortreffliche Ergänzung zu den naturphilosophischen Abschnitten in Schopenhauers „Welt“ I und II und zu seinem „Willen in der Natur“ bezeichnet werden und ist das fesselndste und vielleicht wertvollste des ganzen Buches. Wirbeltier und Mensch erkennt der Verfasser als Gipfel der organischen Entwicklung an: „Denn hier vollzieht sich der Durchbruch eines autonomen Bewußtseins im Individuum, eine metaphysische Ich-Tiefe beginnt hier sich zu entfalten, die knechtische und dumpfe Gebundenheit an die Materie und an einen unpersönlichen und zugleich tyrannischen Gattungswillen wird hier zum mindesten gelockert, das Individuum vermag hier Eigenwert und selbstbewußte schöpferische Kraft zu gewinnen. Es bricht durch zur Autonomie, zur wahren Freiheit, zur Fähigkeit der Selbstbesinnung.“

Erneut rückt nun der Verfasser dem Ideal „wertfreier Objektivität“ zuleibe, getragen von der Überzeugung, daß nicht von „Werten an sich“, die über dem Leben thronen, sondern nur von einem dem Subjekt, dem Erleben eigentümlichen, von ihm aber überhaupt nicht zu trennenden Fühlen, Wollen und Werten die Rede sein könne. „Nur eine die Wirklichkeit vergewaltigende Abstraktion und Konstruktion kann Gefühl und Willen als bloße Komponenten der Erkenntnisakte auffassen und ihren für die unteilbare Ganzheit der Seele konstitutiven Charakter übersehen. Auch hinter dem unpersönlichen, ganz im Objekt aufgehenden Raumdenken des Intellekts stehen zeugende und treibende Wertespannungen, also durchaus nicht etwa der reine Trieb zur «Wahrheit».“ Hier seien uns ernste Einwendungen erlaubt. Wenn aus dem Wesen der Wissenschaft heraus die Wertfreiheit der Erkenntnis gefordert worden ist und wird, so bezieht sich dies auf das Nichtgebundensein der Erkenntnis an individuelle oder kollektive menschliche Zwecke und Ziele bezüglich der Sachlichkeit und Sauberkeit der Methoden und des völligen Offenstehens der Ergebnisse, d. i. auf die Autonomie der geistigen Akte; ja sogar auf die Freiheit von überpersönlichen Wertungen, soweit es sich

um die bewußte, spezialisierte Beschränkung auf Tatsachen und ihren Seins- und Ursachenzusammenhang, nicht um ihre Auslese und Deutung handeln soll, mit Ausnahme selbstverständlich desjenigen Wertes, von dem Erkennen und Wissen überhaupt leben und der dem Bewußtsein und der Wissenschaft den eignen Sinn und die Autonomie erst verleiht: der Wahrheit. Daß, wie der Verfasser in Anlehnung an Nietzsche und Bergson darlegt, das raumgebundene Denken einem Machtwillen entspringt oder ihm konform ist, und daß sich dem psychologischen Spürsinn immer wieder erkenntnisheteronome Wertungen als Quelle, Antrieb oder Begleitphänomen von angeblich wertfreien Erkenntnisakten entziehen, ändert nichts an der Unbedingtheit und der Bedeutung der vorgenannten, vielleicht nur approximativ zu erfüllenden Forderung nach Wertfreiheit der Erkenntnis. Der Verfasser schützt sich leider nicht vor dem Verdacht, als wolle er die unzulässige Unterwerfung der Erkenntnis unter wissenschaftsheteronome Wertungen nicht nur feststellen, sondern auch als lebensbedeutsam bejahen und anerkennen. Auch hiermit ist er in Gefahr, in den biologistischen Skeptizismus abzugleiten. Was im übrigen den „Machtwillen“ betrifft, dem der Intellekt entspringen und von dem er getrieben werden soll, so ist das Wesentliche nicht erst, wie der Verfasser zu meinen scheint, von Nietzsche und Bergson, sondern schon von Schopenhauer gesagt worden. Wenn es sich nun, losgelöst von erkenntnisheteronomen Zwecken und Zielen, befreit vom Frondienst des individuellen Willens, lediglich um den in wissenschaftlicher Hingabe an das Objekt, in autonomer Bewußtseinsentfaltung sich äußernden „Machtwillen“ des Intellekts als Ausdruck seiner „Natur“, als seine „Potenz“ handelt — welcher Vorwurf, fragen wir den Verfasser, soll darin liegen? Alles, was sich in der Welt verwirklicht, tut dies kraft seiner „Macht“, auch die Innerlichkeit des Lebens, auch die Liebe. Mit dem Vorwurf, einem „Machtwillen“ zu entspringen, kann man den Intellektualismus nicht überwinden; sondern die Zurückverweisung des Intellekts und seiner Macht in ihre Grenzen, der Schutz der anderen und höheren, so auch der intuitiven, sinn- und werthaltigen Bewußtseinsfunktionen, das ist es, worauf es ankommt und was der Verfasser anscheinend meint. Aber er sieht im Intellektualismus auch die Haltung einer feigen Lebensflucht und fordert von der Philosophie, sie solle sich nicht „in ein transzendentes lebens- und wirklichkeitsfernes «Subjekt des reinen Erkennens» flüchten wollen, um die Wirklichkeit nur als Schauspiel zu genießen, sondern sie muß mitten in das wildeste und gefährlichste Kampfgetümmel der Geisterschlachten hineinspringen, in denen um den «wahren» Sinn des Lebens gekämpft wird, sie muß mitten in den Strom unverkümmerten Lebens eintauchen, nicht um sich einfach mitreißen zu lassen, sondern um bis zu den Quellen hinaufzuschwimmen, um so die Kraft des Stromes zu erproben.“ Sofern der Verfasser die Philosophie aus ihrer abstrakten Versponnenheit befreien, aus der Gelehrtenstube herausführen und mit dem Reichtum des konkreten Lebens in Berührung bringen, in Erfahrungsfülle eintauchen las-

sen will — welcher Schüler Schopenhauers sollte dagegen etwas sagen? Aber „hineinspringen“ „mitten in das wildeste und gefährlichste Kampfgetümmel“? und philosophieren ohne die betrachtende Haltung, die notwendige Entfremdung vom Leben, jene „Vereisung“, die Schopenhauer als entscheidende Voraussetzung für das Philosophieren schildert? ohne jene ungetrübte Objektivität des reinen Spiegels, ohne jenen Blick mit dem Auge des transzendentalen Subjekts, der das auszeichnendste Moment der Geistigkeit eines Goethe, eines Lionardo war? Es ist üblich geworden, Intellekt und Objektivität als lebensfeindlich zu schelten — in erschütterndem Gegensatz zu den großen deutschen Denkern der klassischen Zeit, die sich der „Vernunft und Wissenschaft“ noch als „des Menschen allerhöchster Kraft“ bewußt waren. Zweifellos sind libertinistische Exzesse des Intellekts und der Begriffskunst an der Erkrankung des höheren Menschentums schuld. Die Genesung kann aber nicht durch eine — für das Menschentum letale — operative Entfernung des Intellekts, sondern nur durch eine Wiederherstellung des harmonischen Gleichgewichts und der produktiven Arbeitsgemeinschaft der Bewußtseinskkräfte einschließlich des Intellekts und des Objektivitäts-Wertbewußtseins erreicht werden. Der Verfasser irrt auch, wenn er exakte Methoden und Kriterien nicht anerkennen will als unumgängliche Voraussetzung für die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit von Erkenntnissen, d. h. für ihre logisch zwingende Kraft. Zuzugeben ist ihm allerdings, daß die eigentlichen philosophischen, mithin die wertvolleren unter den rational geformten Erkenntnissen nur den Charakter von Deutungen ohne das Merkmal des logischen Zwanges haben und darum doch nichts an ihrer Wahrheit einbüßen. Mit Recht ruft er aus: „Als wenn tief sinnige Deutungen, die in Tiefenerlebnissen wurzeln, mathematisch deduziert werden könnten! Als wenn das Leben ein Rechenexempel wäre, dessen Elemente jedem und zu jeder Zeit, ganz unabhängig von seinem seelischen Gehalt immer in gleicher Weise «gegeben» wären! Als wenn es nicht Realitäten gäbe, die nur denjenigen aufgezeigt werden können, die ihnen innerlich gewachsen sind, die ein Organ dafür entwickelt haben. Als wenn nicht das letzte Kriterium überall die Evidenz, das Erlebnis, schließlich sogar eine Entscheidung des Lebens wäre!“ Zu weit geht der Verfasser jedoch, wenn er in seinem berechtigten Kampf gegen die Totalitätsansprüche des intellektualistischen Denkens behauptet: „In Wirklichkeit spiegelt diese Objektivität der Geisteshaltung nur die innere Leere, die Gehaltlosigkeit dieses Machtwillens wider, der unter dem Scheine der «reinen Erkenntnis» bloß nach Beherrschung der Dinge strebt.“ Zu weit, denn eben die Erfassung der Einordnung des Lebens in die Zusammenhänge des raumzeitlichen Daseins und dessen harte Kausalbedingungen kann nur vom Intellekt als dem die raumzeitliche Welt mit seinen Funktionen aufbauenden und bewältigenden Organ geleistet werden. Diese intellektuelle Erfassung des Eingordnetseins in das Weltgefüge, verfeinert durch die Methoden einer hochentwickelten Wissenschaftstechnik, ist unumgänglich

für menschliches Leben in dieser Welt; sie ist Wesenselement einer legitimen und gesunden Grundlage für höhere Aufschwünge des Bewußtseins; ihr nüchterner Realismus bewahrt uns vor der feigen Flucht in eine „innerliche“, aber dem Kampf mit der „Materie“ entfremdete Romantik. Gewiß gibt es die Flucht vor der inneren Wertwirklichkeit oder der „Seele“ in den Intellektualismus — sie kann der Verfasser nicht genug anprangern. Aber es gibt eben auch die Flucht vor der ohne Intellektualität nicht zu erfassenden äußeren Weltwirklichkeit, der wir mit unsrer Geburt nun einmal einverleibt sind, in den vor der Auseinandersetzung mit der realistisch-intellektuell zu erfassenden Gegenstandswelt sorglich behüteten Wertbereich des Seelischen, das sich selbst genießt. Der obige Satz wird richtig in folgender Verwandlung: In Wirklichkeit spiegelt ein sich selbst genügender (mathematischer oder rationalistischer) Formalismus der Geisteshaltung nur die innere Leere, die Gehaltlosigkeit eines Strebens wieder, das, zur intellektuellen Beherrschung der Dinge berufen, sich seines Gegenstandes nicht zu bemächtigen vermag, weil es der Erfahrung ausweicht und von innerem Erleben nicht durchströmt wird; die Mühle klappert, aber sie hat kein Korn.

Das Bekenntnis. Je mehr sich das Buch dem Ende nähert, desto deutlicher wird dem unbefangenen Leser, daß die tragenden Grundüberzeugungen des Verfassers sich nicht erst als Folgerungen aus der kritisch erkannten Unhaltbarkeit oder Unzulänglichkeit der mechanistisch-intellektualistischen Auffassungen ergeben, sondern umgekehrt in höherem Maße den Ausgangspunkt für die kritischen Untersuchungen gebildet haben. Diese sind daher zu einem wesentlichen Teil nicht aus der Natur der Sachgebiete, auf die sich die „Illusionen“ der Wissenschaft beziehen, sondern aus einer Metaphysik zu verstehen, als deren Grundgedanken etwa die folgenden deutlich werden. Innerstes Prinzip des Daseins ist „das Leben“, auch „Lebenswille“ genannt. Dieses aus sich selbst heraus dynamisch bewegte, energetisch wirksame, schöpferisch sich entfaltende Leben erfaßt sich selbst in einem inneren Bewußtsein als fühlende, wollende, wertende Seele, in deren raumloser Differenzierungsfülle einander durchdringende Erlebnisse aus metaphysischer Tiefe gezeugt werden. Dieses Leben ist das „Wirkliche“, das sich seelisch als „Erlebniswirklichkeit“ erfaßt. Es setzt in polarer Spannung den Gegensatz der räumlichen Welt, der Materie aus sich heraus, zu der es wiederum in eine Wechselbeziehung realer und idealer „Durchdringung“ tritt. Das Raumprinzip liegt als bewußtseinsapriorisches Formelement dieser statifizierenden Ent-Äußerung des Lebens zugrunde. Der Raum und alles, was der Verfasser von ihm ableitet, hat keine Geltung für das „Wirkliche“, das „Leben“. Was dem Raum und der Materie angehört, ist tote, überwundene Stufe des Lebens, das sich in polaren Spannungen an sich selbst schöpferisch emporsteigert. Die Zeit dagegen — nicht als mathematisch zerlegbare Reihe von qualitätslosen Jetzt-Punkten, sondern als das, was Bergson „durée“ nennt, das Lebendig- und Wirksam-Sein des „Vergangenen“ im Gegenwärtigen und Zukünftigen, zu dem es wesenhaft ge-

hört — diese „wahre“ oder qualitative Zeit ist dem Erleben der Seele „ursprünglich“ und daher der „Wirklichkeit“ eigen. Die Unterschiede dieser Bergsonschen von Schelling beeinflussten Metaphysik und ihre unleugbaren Mängel gegenüber der Schopenhauerschen ergeben sich sogleich. Es handelt sich um die Verabsolutierung des in der inneren Erfahrung gegebenen „seelischen Erlebens“ zum metaphysischen Prinzip. Eben weil der inneren Erfahrung die Zeitlichkeit noch anhaftet, hat Schopenhauer nicht das „Wollen“, sondern einen (nur durch intuitive Akte in den philosophischen Begriff zu gewinnenden) zeitlosen „Willen“ als „Ding an sich“ oder „wahres Wesen der Welt“ bezeichnet. Die Verabsolutierung des in innerer Erfahrung Gegebenen führt denn auch unüberwindliche Schwierigkeiten und Widersprüche mit sich, denen der Verfasser nicht entgeht und die oben erörtert wurden, vor allem die „Durchdringung“ als ganz unklare Scheinlösung des Leib-Seele- und des Subjekt-Objekt-Problems sowie die Ungereimtheiten, die durch die Ablehnung des transzendentalen Subjekts entstehen. Hinzuzufügen ist, daß der metaphysische Zeit-Realismus den Verfasser einen Weg aus der Zeitlichkeit in die zeitlose „Ewigkeit“ nicht finden, wohl aber, wie sogleich darzustellen sein wird, eine denkwürdig-unvorstellbare zeitliche, nämlich durch geschichtliche Entwicklung herbeizuführende Rückkehr der materiellen Welt in die raumlose seelische Lebenswirklichkeit, etwa durch Aussterben der Träger der Welterkenntnis, der irdischen Menschheit, und damit herbeigeführtes Verschwinden der gegenständlichen Welt, für möglich halten läßt. Die Verabsolutierung des in der inneren Erfahrung Gegebenen ist aber zugleich Ausdruck einer so intensiv lebensbejahenden Haltung, daß sich daraus auch Grenzen für ein im übrigen hochentwickeltes Verständnis der ethischen und religiösen Probleme ergeben. Dies zeigen die beiden letzten Kapitel „Die Dämonie des Daseins“ und „Religiöses Bewußtsein und metaphysische Wandlung der Welt“. Der vitalistische Evolutionismus als metaphysisches Prinzip ist seinem Wesen nach optimistisch. Im harmonischen Austausch, in der produktiv-aufbauenden, nicht zerstörenden Durchdringung der Kräfte vollzieht sich innerseelisches Erleben und steigert sich, aus der Ich-Tiefe gespeist, zu immer höheren Formen der differenzierten Zentriertheit und der Bewußtheit. Dem Nachfahren Schopenhauers und dem Zeitgenossen einer mörderischen Kulturkrise drängt sich indessen die Verlogenheit eines solchen Optimismus auf. Der Verfasser findet treffende Worte für die Qual des Daseins und die Verheerungen, die der natürliche blinde Lebensdrang in wütender Selbstzerfleischung anrichtet. „Es bleibt“, schreibt er, „ein unvergänglicher Ruhmestitel des genialen und grundehrlichen Schopenhauer, die düstere und entsetzliche Tragik des egoistischen und nach außen gerichteten Machtstrebens in ihrer ganzen Größe und metaphysischen Bedeutsamkeit erfaßt und dargestellt zu haben.“ Allein es ist eine abgeschwächte Tragik, welcher der Verfasser sein Kapitel von der Dämonie des Daseins widmet. Im innersten Kerne, aus

dem sich das höhere Wertbewußtsein der Seele und des Gemütes entfaltet, ist das Leben und der Lebenswille eben doch göttlich. Die Dämonie, die Disharmonie entsteht ja erst mit jenem polaren Gegensatzwillen, der der metaphysische Träger der materiellen Raumwelt ist. Die Grausamkeit der Natur wird gestreift. Aber es ist charakteristisch, daß der Verfasser im Unterschied gegen Schopenhauer das Übel, das Leid, das Böse und die Zerstörung dem Drang zum Anorganischen, der Mechanisierung und Verräumlichung des Daseins zuschreibt (das Anorganische scheint er als „unbeseelt“ anzusehen), nicht aber dem innersten Kern des Lebenswillens, der im Organischen wieder zu sich selbst kommt. Daß von Stufe zu Stufe dieses organische Leben selbst sich auf innerem Widerstreit aufbaut, daß Organisches von Organischem zehrt und lebt, indem es fremdes Leben vernichtet, daß innerhalb der Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt der erstaunlichsten Harmonie die grauenerregendste Selbstzerstörung des Lebens benachbart ist nach dem Gesetz des Fressens und Gefressenwerdens, und daß dies zu den Grundbedingungen des organischen Lebens gehört — davon lesen wir in diesem Buche nichts. Dem Verfasser scheint die Dämonie dieses organischen Daseins erst dort zu begegnen, wo der harmonische Lebenswille sich in vergewaltigenden Machtwillen verwandelt, der sich des Intellekts als feinsten und grausamster Waffe bedient, um in das Dasein „hineinzustechen“ — von den Fangarmen des Polypen, vom Rachen des Tigers ist nicht die Rede. So ist es auch erklärlich, daß dem Verfasser das Verständnis für den mit irreführender Mehrdeutigkeit als „nihilistisch“ bezeichneten Buddhismus fehlt, daher auch für die letzten und tiefsten Wahrheiten des vierten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung“. Immerhin, auch den Verfasser packt die Dämonie des Daseins dort, wo sie als raum-ichpunkt-gebundene, egoistische, brutale Machtgier in der Menschenwelt zum Vorschein kommt und Leben und Kultur zerstört, besonders die furchtbaren Beispiele der Gegenwart, die Schopenhauers Schilderungen der dem Leben wesenseigenen Nichtigkeit und Qual ergänzen. Unter sehr scharfer, aber berechtigter Kritik an Nietzsches Mißverstehen und Ablehnung der Weltüberwinder schreibt der Verfasser: „Jedenfalls haben die großen Weltüberwinder und Selbstüberwinder tausendmal mehr Seelenstärke und Tapferkeit gezeigt als die wirklich feigen und feilen Seelen, die vor dem Gegebenen und der Sinnlosigkeit des Daseins kapitulieren und aus der Not dann eine Tugend machen.“ „Je stärker die Brechung des blinden, gewissenlosen Lebensdranges ist, um so mächtiger sind die schöpferischen seelischen Kräfte, die dadurch geweckt oder erschlossen werden.“ Der protestantischen Haltung des Verfassers entspringt die nur allzu berechnete Forderung nach neuer Verinnerlichung des Menschen zur Persönlichkeit; denn „der Urgrund des Lebens erschließt sich in den Persönlichkeitskernen und nicht in der Gemeinschaft, und je freier sich diese entwickeln können, um so fruchtbringender wird ihr Austausch in der Gemeinschaft und für sie sein“. An die Stelle egoistischen Machtwillens soll dann der schöpferisch-harmonische Austausch

der seelischen Werte treten, getragen von den religiösen Kräften Jesu und eines lebendig erfaßten, undogmatischen Christentums. Ein inniges Heilsverlangen erweckt in dem Verfasser den Glauben an eine metaphysische Wandlung der Welt zu immer intensiverer Durchdringung der Materie mit der Harmonie des Lebenskernes, zu wachsender Überwindung des Machtwillens und seines Organs, des Intellekts, durch das innere Erleben der Seele und durch die einführende, vielleicht auch die Materie überhaupt preisgebende Rückkehr des Lebens in seine innerseelische Wirklichkeit. Für Schopenhauer und die Inder ist die Erscheinungswelt in alle unendliche Zeit hinein, eben ihrer Zeitlichkeit wegen, der Dämonie (der Mâyâ, der Trishná) verfallen, ihr Zustand ist heillos; das Heil kann nur zu finden sein durch eine (zeitlose) Wendung des Willens in das Raum- und Zeitlose, durch die wahre Rückkehr in das, für das es keinen Namen mehr gibt. Was davon als Leben der Heiligen in unseren Gesichtskreis fällt, ist nur eine zeitliche Erscheinung und hebt das in der Zeit unendliche Fortbestehen der Erscheinungen des Willens zum Leben nicht auf. Aber mag auch, gemessen an den Maßstäben der Philosophie und der letzten Heilswahrheiten, in des Verfassers Werk dies oder jenes nicht befriedigen, so hat sein Bekenntnis in dieser unserer Epoche, gerade jetzt und hier, die hervorragende ethisch-pädagogische Bedeutung eines geistig und seelisch tief begründeten Aufrufs.

Der Aufruf. Was der Verfasser praktisch fordert, ist nicht die Befolgung eines Systems von ethischen Grundsätzen. Ein solches entwickelt er nicht, sondern legt mehr Wert auf das, was er „Originalität des Herzens“ nennt. Er erstrebt eine Einkehr des Menschen bei sich selbst, ein Wiedererwachen des Selbstverständnisses der Seele, die Wieder- oder Neugewinnung der sittlichen und geistigen Autonomie aus den Kräften schöpferischen Werterlebens, die Entfaltung der in wahrer Freiheit dienenden Persönlichkeit und den Mut, die Neugestaltung der Welt, vor allem der Menschenwelt und Lebensgemeinschaft, aus dieser verantwortungsvollen, lebendigen Gesinnung heraus in Angriff zu nehmen, mit dem Ziele lebensvoll-kulturschöpferischer Harmonie und unter tapferer Absage sowohl an den egoistischen Machtwillen wie an den feigen Fatalismus, der sich in materialistischem Wahne den Gegebenheiten beugt. Wie sollte man sich diesem Aufruf aus Fichtes Geist nicht mit voller Überzeugung anschließen? Wir möchten nur wünschen, daß der Verfasser die Kraft behält, seinen Glauben und das Wirken für diesen Glauben durch die schwere Krisis der Gegenwart hindurchzuretten.

Kopenhagen.

FRANZ MOCKRAUER.

Konrad Wilutzky, Wissenschaft und Christentum in der Einheit des abendländischen Kulturbewußtseins (Soziologie und Christentum — Grundlegung zur Kritik des Christentums). Leipzig, O. R. Reisland, 1932. (97 S.) —

Konrad Wilutzky, Kritik des Christentums; I. Teil: Rekonstruktion der Tat Christi in ihrer philosophischen Bedeutung. Leipzig, O. R. Reisland, 1933. (34 S.)

In diesen zwei scharfsinnigen und absonderlichen Schriften, die fast auf jeder Seite von einem wahren Fanatismus der Abstraktion und Formalistik zeugen, wimmelt es von Wiederholungen. Gewissen Zitate und Formeln begegnet man mehr als ein dutzendmal. Im zweiten Teil von „Wissenschaft und Christentum“ ist fast der ganze erste nochmals enthalten, und die „Kritik des Christentums“ wiederum reproduziert nicht nur die Grundlinien der früheren Schrift, sondern in wörtlicher Wiedergabe ganze Abschnitte daraus. (Dieser Umstand erklärt sich zum Teil wohl daraus, daß alle Arbeiten des Verfassers, wie er in einer Selbstanzeige mitteilt, seit zwanzig Jahren einem Zentralproblem gelten, das er in folgenden mit leichter Umformung hauptsächlich aus Schopenhauers „Erläuterungen zur Kantischen Philosophie“ entnommenen Sätzen zusammenfaßt: „Bisher nahm man an, alle Religion sei ursprünglich theoretisch. Wenn sie aber ursprünglich theoretisch wäre, wie könnten denn alle ihre Beweise so unhaltbar sein? Man versuche daher einmal, ob wir nicht damit besser fortkommen, daß wir annehmen, alle Religion sei ursprünglich praktisch.“) Jedenfalls also darf man bei dem Versuch, einige Hauptmotive aus dem vielfältig verschlungenen und verschachtelten Gebilde herauszulösen, sich im wesentlichen an den Gedankenfortschritt der „Kritik“ halten und für alles übrige auf die methodologischen Erörterungen, Belege und (oft sehr weit abschweifenden) Exkurse in „Wissenschaft und Christentum“ verweisen.

Der „Kritik des Christentums“ steht als Motto ein Satz aus Hegels Rechtsphilosophie voran: „Das Christentum ist der Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Altertums und der modernen Zeit und das allgemeine wirkliche Prinzip einer neuen Form der Welt.“ (Von vornherein sei bemerkt: es ist höchst bedenklich, daß Wilutzky, wo er die Konsequenzen dieses wichtigen Satzes entwickelt, stets vom „Kulturraum des Abendlandes“ spricht, zu dem doch auch die nichtchristlichen Völker der Antike gehören; während Hegel einen ganz anderen Gegensatz, eben den „des Altertums und der modernen Zeit“ im Auge hat.) Hegel als erster hat die „geschichtliche Realität“ des Christentums und das Ungeheure ihrer Auswirkung philosophisch erfaßt, während Kant es zu einer unlebendigen und historisch gestaltlosen „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ verflüchtigte. Auf Hegel weiterbauend, erblickt Wilutzky im Christentum „die Grundlage und Voraussetzung a priori unserer Zeit; das allgemeine wirkliche Prinzip unserer Welt: unserer Geschichte, Kunst, Wissenschaft und Philosophie; und unserer bürgerlichen Gesellschaft und politischen Verfassung“. Daher gehört (wie hier gleich vorgreifend bemerkt sei, da der knappe Raum die Wiedergabe der feineren Einzelheiten verbietet) im System Kants an die Stelle der abstrakten und zeitlosen „praktischen Vernunft“ das Christentum, an die

Stelle der Kritik der praktischen Vernunft die Kritik des Christentums und an die Stelle der Kategorientafel der Freiheit die Kategorientafel der Liebe.

Diese unvergleichliche Bedeutung des Christentums erwächst nach des Verfassers Ansicht daraus, daß es nicht eine Religion gleich jeder andern ist, eine Religion wie alle übrigen auch, sondern die erste und einzige Religion, die mit der Wissenschaft in dem gleichen Kulturraum zusammenbesteht. „Diese Beziehung zur Wissenschaft ist die Besonderheit des Christentums, sie ist das Einzigartige, das unter allen Religionen nur dem Christentum zukommt und das Christentum aus der historischen Reihe der Religionen herauslöst.“ (W. u. Chr. S. 19.) „Die Wissenschaft und das Christentum sind die neuen Kräfte, die Dominanten des neuen, abendländischen Kulturraumes“; ihre Verbindung, die ursprüngliche Verknüpfung von Wissenschaft und Christentum ist das allgemeine wirkliche Prinzip der neuen Form der Welt (ebd. S. 22, 23). Diese Verknüpfung aber darf keineswegs als zufällig angesehen werden, sondern hat den Charakter objektiver Notwendigkeit. Die Wissenschaft nämlich, für sich allein, kann zu keiner befriedigenden und in sich übereinstimmenden Weltanschauung gelangen: ihre „Ordnungslehre“ (Teleologie) scheitert an der überall hervortretenden Unordnung der Natur und am Leid. Dadurch aber weist die Wissenschaft auf das Christentum hin als seine Ergänzung und auf die spezifische Erkenntnis des Christentums, daß nämlich das Leid des Lebens nicht endgültig ist, sondern daß die Liebe durch eine „der Natur immanente Logik“ (Driesch) im Zusammenhang der Welt tiefer ist als das Leid und die Natur zur Ordnung zurückruft. „Gerade, daß die Wissenschaft nicht auf ordnungsmonistische Weise zu Ende kommt, sondern daß sie zu ihrer Ergänzung des Christentums bedarf, daß die Ordnung durch die Liebe vollendet wird, macht den Kulturraum des Abendlandes zur «wirklichen Einheit».“ (W. u. Chr. S. 54 f., 70; Kr. S. 11.)

Diese wechselweise Bindung von Christentum und Wissenschaft gilt, wie schon die vorstehenden Sätze zeigen, dem Verfasser nur als die „geschichtlich verbürgte Voraussetzung“ seiner eigentlichen Aufgabe, die Verknüpfung als eine objektiv notwendige, als die „Voraussetzung a priori“ unsrer Zeit zu begreifen. Hier aber wird offenbar, daß zu den bisher geübten Methoden der Religionswissenschaft, der dogmatischen, historischen, psychologischen und vergleichenden, jetzt noch die entscheidende Methode hinzutreten muß, Kants Methode der Kritik und die kritische Fragestellung (Prolegomena § 21 a): Wie ist das Zusammenbestehen von Christentum und Wissenschaft „möglich“; was „liegt“ in dieser erstmaligen Verbindung der Religion mit der Wissenschaft? Und wie muß diejenige Religion beschaffen sein, die vor der Wissenschaft bestehen will? (W. u. Chr. S. 19.) — Der Prüfung dieses Fragenkomplexes wird eine Reihe subtiler und komplizierter Untersuchungen gewidmet, von denen freilich zu sagen ist, daß sie dem Vorwurf, den Wilutzky

an anderer Stelle gegen Kant erhebt, selber im höchsten Grade ausgesetzt sind; denn sie führen meines Erachtens weit ab von der „geschichtlichen Realität“ des Christentums, ebenso wie von der „geschichtlichen Realität“ der abendländischen Kultur, in die entlegensten Fernen zeitloser Abstraktion. Den Höhepunkt der ganzen Erörterung, gegen welchen schließlich „alle Kohorten der Gedanken marschieren“ (Kr. S. 29), bildet ein Versuch, der „bisher noch niemals geglückt ist“ (Kr. S. 11): die „Rekonstruktion der Tat Christi in ihrer philosophischen Bedeutung.“ Denn diese Tat, welche „echte Schöpfung“ ist, der „Schöpfungseinbruch der Natur in die menschliche Substanz“, bedeutet die Realisierung eines „neuen Prinzips der Moralität“, eines Neuen, das vorher nicht da war: der Liebe. Nicht die Freiheit, wie Hegel annahm, ist das allgemeine wirkliche Prinzip einer neuen Form der Welt, der Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschied des Altertums und der modernen Zeit, nicht die Freiheit ist die Kategorie und der reine Begriff des Christentums und die Liebe ihr abgeleiteter Begriff. Sondern umgekehrt: die Liebe ist das allgemeine wirkliche Prinzip einer neuen Form der Welt, die Kategorie und der reine Begriff a priori des Christentums, die Freiheit aber ist der abgeleitete Begriff. Daraufhin wagt es Wilutzky, in einigen berühmten Sätzen Hegels das Wort Freiheit einfach durch „Liebe“ zu ersetzen. „Keine Idee ist so großen Mißverständnissen unterworfen wie die Idee der Liebe; ganze Erdteile, Afrika und der Orient, haben die Idee der Liebe nie gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und Römer, Plato und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nicht gehabt. Sondern diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen.“

In welcher Verbindung aber stehen all diese Gedankengänge mit jenem Zentralproblem, dem — der Selbstanzeige des Verfassers zufolge — seit zwanzig Jahren all seine Arbeiten gewidmet sind? Die Brücke bildet das „Grund- und Urphänomen der natürlichen Religion“ — worunter verstanden werden soll: das, was von der Religion übrig bleibt nach Abzug aller Metaphysik und theologischen Spekulation. Es handelt sich also um Religion, insofern sie, vom „biologischen“ Standpunkt aus eine Funktion des Lebens selbst ist, und zwar eine Abwehrfunktion und natürliche Widerstandskraft des sich automatisch gegen das Faktum des Leids erwehrenden Lebens. Diese „natürliche Religion“ ist „ursprünglich praktisch“, ein Erzeugnis nicht der Erkenntnis, sondern des Willens; sie ist, im Kantischen Sinne, „Erfahrung“, unentbehrlich und unzerstörbar (dem vergeblichen Versuch, die Religion „abzuschaffen“, wird eine besondere Schrift „Religion und Sowjet“ gewidmet).

Hier ist der Punkt, wo sich der Verfasser am tiefsten Schopenhauer verpflichtet fühlt, dem er das Verdienst zuschreibt, die von Hume zuerst erwähnte (gesichtete) „natürliche Religion“ (natural religion) erneut entdeckt und in wesentlichen Punkten beschrieben zu haben. (Reclamausgabe I, 463 f., IV, 141 f., II, 193 f.) Diese natürliche Religion ist jeder historischen beigemischt als die naturhafte Bestimmung der Religion. Die Tat Christi aber erscheint, von dieser Seite her ge-

sehen, als die Transponierung des „Naturfaktums“ Religion in eine höhere Sphäre, als die vollkommenste Offenbarung des Übergangs vom Naturhaft-Heilenden zum Menschlich-Helfenden, zur Ethik und zum besonderen Phänomen der Liebe. „Die natürliche Religion und das Christentum sind eins und dasselbe; das Christentum ist der geglückte Fall der Übertragung ins Kulturfaktum und zum Primat der abendländischen Kultur.“ (Kr. S. 13.)

Von den erheblichen Bedenken gegen diese ganze Betrachtungsweise kann hier nur weniges angedeutet werden. Schon die Terminologie ist mißlich, da der Ausdruck „natürliche Religion“ zur Bezeichnung einer bestimmten religiösen Ideenrichtung des Aufklärungszeitalters festgelegt ist. Auch wird, wer nicht nur die von Wilutzky zitierten Sätze Schopenhauers, sondern die ganzen Abhandlungen liest, worin sie stehen, sogleich bemerken, daß hier immer nur von einer Teilfunktion der Religion die Rede ist, von welcher die andere untrennbar erscheint, der „großen Menge“ eine ihrer Fassungskraft angepaßte Metaphysik zu geben. „Eine Religion“ heißt es bei Schopenhauer, „für die Unzähligen bestimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten *sensu proprio* nimmermehr fassen würden, hat auch nur die Verpflichtung, *sensu allegorico* wahr zu sein. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen.“ Eine Religion ohne metaphysischen Gehalt überhaupt wäre für Schopenhauer eine Absurdität, — und in der Tat gelangt Wilutzky notgedrungen dazu, mit seiner „natürlichen Religion“ (auch in ihrer höchsten Ausprägung) durchaus in den Grenzen der Ethik zu bleiben, über deren Bereich hinaus sie schlechterdings keinerlei Inhalt hat. Endlich war Schopenhauer keineswegs „der erste in der Geschichte der Philosophie, der den spezifischen Unterschied zwischen Spekulation und Religion entdeckt hat“ (W. u. Chr. 17); diese Ehre würde er selbst nach Kant schwerlich beansprucht haben. Auch daß die Religion ihrem innersten Wesen nach kein Denkprodukt, sondern eine Schöpfung des Willens ist (wenn auch keineswegs bloß der Angst, Not und Ohnmacht), haben schon andere vor Schopenhauer gewußt. Die Ehrfurcht aber, mit der er so viele Male auf die Grundlehren des Urchristentums und der indischen Religionen Bezug nimmt, beweist, daß er gerade auch zum spekulativen Element in der Religion ein viel tieferes und lebendigeres Verhältnis gehabt hat, als die von Wilutzky allein verwerteten und aus dem Zusammenhang gehobenen Stellen würden vermuten lassen.

Dresden.

KARL WOLFF.

Maurice Goguel, La Vie de Jésus. Paris 1932, Verlag Payot. (584 S.)

Schopenhauer hat die ersten großen Taten der deutschen Leben Jesu-Forschung mit lebhaftem Anteil erörtert (vgl. z. B. im zweiten Band der Parerga und Paralipomena, Kap. XV Über Religion § 179). Die „Begebenheiten in Galilaea“ erschienen ihm zwar als solche nicht metaphysisch bedeutsam; er verlangte sogar ausdrücklich, man solle

„Jesus Christum stets im Allgemeinen auffassen, als das Symbol oder die Personifikation der Verneinung des Willens zum Leben; nicht aber individuell, sei es nach seiner mythischen Geschichte in den Evangelien, oder nach der ihr zum Grunde liegenden mutmaßlichen, wahren. Denn weder das eine, noch das andere wird leicht ganz befriedigen. Es ist bloß das Vehikel jener ersten Auffassung, für das Volk, als welches stets etwas Faktisches verlangt.“ (W. a. W. u. V., Bd. 1 § 63, 70.) Aber stets mit Ehrfurcht, ja mit Erschütterung redet er von dem „erhabenen Urheber der christlichen Religion“; ich erinnere nur an die herrlichen Worte, mit denen das erste Buch des Hauptwerkes schließt. Dem innerlich unlebendigen Ideal der Stoa, dem „Weisen“, der immer „ein hölzerner, steifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann“, werden die indischen Weltüberwinder und freiwilligen Büsser gegenübergestellt, und vor allem „der Heiland des Christentums, jene vortreffliche Gestalt, voll tiefen Lebens, von größter poetischer Wahrheit und höchster Bedeutsamkeit, die jedoch, bei vollkommener Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zustande des höchsten Leidens vor uns steht“.

Nach all dem bedarf es keiner weiteren Rechtfertigung, wenn im Schopenhauer-Jahrbuch das neueste Werk des verdienstvollen französischen Theologen Maurice Goguel besprochen wird: ein großartiger, auf lebenslange Vorarbeit gegründeter Versuch, das Gesamtergebnis der modernen Leben-Jesu-Forschung teils berichtend darzustellen, teils selbständig zu gestalten. Ich wüßte zurzeit kein anderes Buch, das einen ebenso klaren, allseitigen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Probleme gewährt. Schon darum wäre eine Übersetzung wünschenswert; aber auch noch aus einem besonderen Grunde. Der Franzose Goguel besitzt, wie schon seine früheren Schriften erkennen ließen, ein ungewöhnlich tiefes und lebendiges Verhältnis zur deutschen Theologie. Das seinem Jesusbuch vorausgeschickte Literaturverzeichnis nennt unter 40 grundlegenden Werken 25 deutsche, und noch weit stärker macht sich dies Überwiegen in den Angaben der überaus reichhaltigen und gewissenhaften Anmerkungen geltend, die fast auf jeder Seite von den bahnbrechenden Leistungen der deutschen Wissenschaft Zeugnis ablegen.

Mit Recht vertritt Goguel die Überzeugung, daß, ähnlich wie zur Zeit der Jahrhundertwende, auch jetzt wieder der Augenblick für eine große Zusammenfassung gekommen ist. Die letzten 30 Jahre haben die Pioniertaten Wredes, Wellhausens und Gunkels gebracht und, daran anknüpfend, die glänzenden Leistungen der „formgeschichtlichen Schule“ (Goguel behält diese deutsche Bezeichnung bei!), unter der Führung von Dibelius, Bultmann und K. L. Schmidt. Dadurch haben sich, ohne daß die Hauptresultate des vorangehenden, unerhört fleißigen und fruchtbaren Zeitalters der Evangelienkritik preisgegeben werden mußten, doch völlig neue Gesichtspunkte für die Beurteilung und Wertung der Quellen ergeben. „Nous pensons“ heißt es in der Vorrede, „que la moment est venu de reprendre le problème de Jésus avec une méthode adaptée aux

résultats que la critique évangélique a développés depuis le commencement de ce siècle.“

Zunächst einmal diese Methode selbst anschaulich zu machen, betrachtet Goguel als seine erste Aufgabe. Sein Werk ist sozusagen terrassenförmig angelegt, und mit großer Behutsamkeit führt er allmählich den Leser zu der obersten Ebene, auf welcher dann in den Kapiteln 9 bis 21 der eigentliche Bau errichtet wird. Deshalb behandelt das erste Drittel des Buches: die Geschichte der Leben Jesu-Forschung, die christlichen und außerchristlichen Quellen, die paulinischen Zeugnisse, die Komposition der Evangelien, die Geschichte der evangelischen Tradition, die methodischen Grundprobleme und die heiklen Fragen der Chronologie. Diese ersten Kapitel und, um es gleich vorwegzunehmen, auch die kritischen Untersuchungen und Analysen in den späteren Teilen des Werkes, sind schlechterdings meisterhaft. Es ist schon rein künstlerisch ein Genuß, mit welcher Sicherheit, Frische und kristallinen Klarheit auch die schwierigsten und subtilsten Materien dargestellt werden. (Der Verfasser hat übrigens, im Unterschied von den meisten deutschen Autoren, die Gewohnheit, fast alle Quellenzitate in extenso zu bringen; dadurch schwillt freilich der Umfang des Buches an, aber dafür bleibt es immer lesbar, lebendig und nahezu frei von der trockenen Häufung erst nachzuschlagender Belegstellen.) Kurzum, die besten Eigenschaften kultivierter französischer Prosa kommen zur Geltung, ohne daß auch nur einen Augenblick die Tonart ins „Feuilletonistische“ abgeleitet und das Gefühl für den Ernst und die Würde des Gegenstandes verloren geht. Aber auch die sachlichen Ergebnisse sind oft überraschend. Besonders auf zwei Spezialgebieten, die bereits das Thema wichtiger früherer Schriften des Verfassers bildeten — bei der Würdigung der Tradition über Johannes den Täufer und bei der Abwägung des geschichtlichen Wertes der johanneischen Berichte gegenüber den synoptischen — gelangt er zu manchem neuen und erstaunlichen Schluß, zuweilen freilich unter Zuhilfenahme gewagter und keineswegs unanfechtbarer Konjekturen.

Und hiermit ist zugleich schon der Punkt angedeutet, der bei der Auseinandersetzung mit dem wesentlichen, dem „konstruktiven“ Teile des Werkes entscheidend ist. Denn — es mutet auf den ersten Blick fast rätselhaft an — auf dem so überaus sorgfältig gehärteten und gesicherten Fundament richtet Goguel ein Gebäude auf, das keineswegs gleicher Solidität sich rühmen darf. Dies Buch ist — man muß schon sagen: trotz allem und allem! — doch wieder ein wirkliches „Leben Jesu“. Ich glaube kaum, daß irgendein deutscher Forscher, der (wie Goguel selbst!) durch die Dornenhecken der historisch-philologischen Kritik und das Fegefeuer der formgeschichtlichen Methode sich durchgekämpft hat, nachher noch den Mut aufbringen würde, solch einen phantastisch-abenteuerlichen Versuch zu wagen. Man begreift wohl, daß Goguel nicht in dem Zustand des radikalen Skeptizismus oder Agnostizismus verharren mag, zu dem die unerbittlichen Analytiker der neuesten Richtung sich selbst zu verdammten scheinen. Aber er hätte sich nicht zur Rechtfertigung seines eigenen

Verfahrens auf Rudolf Bultmann berufen und auf den „erstaunlichen Widerspruch“ (contradiction frappante) hinweisen dürfen, daß dieser scharfsinnigste Zergliederer der Quellen zwar in seiner „Geschichte der synoptischen Tradition“ die Unmöglichkeit jeder Lebens- oder Charakterschilderung kategorisch hervorgehoben, dann aber doch in einer besonderen Monographie selber versucht habe, ein Bild der Gedankenwelt und Lehre Jesu zu entwerfen. Denn gerade Bultmanns „Jesus“ ist ein Vorbild der strengsten Disziplin und Entsagung, des völligen Verzichtes auf Biographenehrgeiz und „psychologische Interpretation“. (Hingegen weist Goguel der „interprétation psychologique“ geradezu die entscheidende Rolle zu; auf ihr, auf der Erkenntnis der „vie intérieure“, der „âme de Jésus“ ruht seiner Meinung nach jede Möglichkeit historischer Rekonstruktion. Man kann es in der Tat kaum fassen, mit welcher Sicherheit er über Gefühle, Motive, Wandlungen Jesu Bescheid weiß, über die „Etappen“ seiner „Entwicklung“ und die „allmähliche“ Umgestaltung seines messianischen Bewußtseins. Dies alles, obwohl er an anderen Stellen mit Besonnenheit die Möglichkeiten exakter Erkenntnis abgrenzt und hellsichtig auf die große Gefahr hinweist, „sobald man das Gebiet der psychologischen Interpretation betritt, in Subjektivismus und willkürliche Modernisierung zu verfallen“; vgl. S. 196, 182.) Bultmann beschränkt sich darauf, gewisse Grundelemente, deren Authentizität auch bei schärfster kritischer Prüfung zum mindesten als möglich zugestanden werden darf, zu einem Ganzen zusammenzufügen, besser gesagt, zusammenzuschauen: dabei erweist sich allerdings, daß schon diese wenigen, asketisch sparsamen Linien genügen, ein geistiges Phänomen von einzigartiger Prägung erstehen zu lassen. Goguel jedoch, um es nochmals zu präzisieren, will etwas anderes; er möchte „Geschichte“ erzählen, und nicht nur die äußere Lebensgeschichte Jesu, sondern mehr noch die innere; sein höchstes Bestreben aber ist, den Zusammenhang zwischen beiden sicherzustellen, d. h. die seelisch-geistige „Entwicklung“ Jesu, indem sie als Rückwirkung seiner Erlebnisse und Erfahrungen erscheint, verständlich, einleuchtend, „vernünftig“ zu machen, zu rationalisieren.

Damit ist zugleich die Richtung angedeutet, in welcher die Lösung des „Problems Goguel“ gesucht werden muß. Denn die Frage ist wohl der Prüfung wert, wie es geschehen kann, daß ein Gelehrter, mit allen Waffen moderner Kritik versehen und oft genug als Meister in ihrer Handhabung bewährt, gelegentlich dies ganze Rüstzeug von sich wirft und leichtbeschwingt den Gefilden zueilt, in denen sonst nur die Verfasser der sog. Jesus-Romane zu wandeln pflegen? Ist Goguel ein „Zwei-seelenmann“, ein ἀνὴρ διψυχος (Jak. 1, 8), in dessen Brust die widerstreitenden Tendenzen sich bekämpfen? Wird er durch übermächtige Phantasie unwiderstehlich fortgerissen? Will er den gläubigen oder aus dem Bereich des Glaubens kommenden Leser, der nach Positivem und Greifbarem verlangt, nicht allzusehr enttäuschen? All dies mag auf mancherlei Weise mitspielen; aber entscheidend ist meines Erachtens ein

anderer Umstand: Goguels typisch französische Geistesart. Er besitzt, wie ich schon sagte, alle Vorzüge des esprit gaulois: Klarheit, Einfachheit, Helligkeit sind ihm Bedürfnis, und mit den großen Schriftstellern seines Landes teilt er die Freude an psychologischer Analyse und die Begabung dafür. Doch bei dem Stoff, den er behandelt, und dem Zustand des Materials, auf das wir angewiesen sind, macht sich nun auch die Kehrseite dieser Vorzüge geltend; er hat, wie schließlich wir alle, „les défauts de ses vertues“. Er strebt nach Klarheit um jeden Preis, auch wenn die Lückenhaftigkeit oder Unzuverlässigkeit der Urberichte ein Hindernis bilden, das nur mit Hilfe phantastischer Konstruktionen (keineswegs, wie er behauptet, „conjectures légitimes“) überfliegbar ist. Er erzwingt Vereinfachung, auch wo das Problematische, Widerspruchsvolle, Chaotische geradezu zum Wesen der Sache gehört. Er versucht, auch in jene Tiefen hinabzuleuchten, aus denen Dunkel und Geheimnis nicht zu vertreiben sind und, da es sich um das innerste schöpferische Erlebnis eines religiösen Genius handelt, auch nicht vertrieben werden sollen. Man kann sich des Mutes und der Entschiedenheit freuen, womit Goguel oftmals die ungeheure Paradoxie, den leidenschaftlichen Radikalismus der Predigt Jesu hervorhebt: Glättung und Anpassung würden, wie er mit Recht sagt, die Moral Jesu ihrer eigentlichen Originalität, des ihr so wesentlichen heroischen Elementes, und damit geradezu ihrer Krone berauben (S. 568: on découronnerait la morale de Jésus). Aber dann ist es doch wieder das Paradoxe und Maßlose, was ihn erschreckt und im Tiefsten befremdet. Er kann nicht anders: er muß „Ordnung“ hineinbringen, und so kommt es, daß fast alles, was (nach einem ausgezeichneten Referat über den Stand der Forschung!) er selbst etwa über den Reich-Gottes-Begriff, das Wesen der inneren Wandlung (Metanoia), den Sinn des Herrenmahles oder das Werden des messianischen Bewußtseins sagt, so unsäglich nüchtern, so durchsichtig-blutlos, so verzweifelt „vernünftig“ ist.

Trotz allem bleibt das Gesamtwerk eine Leistung von hohem Rang, und im Großen und Ganzen das Muster einer „Einführung“. Wer gegenüber den Folgerungen Goguels die nötige Vorsicht walten läßt, wird von der Art, wie er die Voraussetzungen darstellt, unvergänglichen Nutzen haben. Sein Streben nach Wahrheit, der Ernst und die Lauterkeit seiner Gesinnung leuchten aus diesem Buche so rein hervor, daß man nur mit dem höchsten Respekt davon sprechen kann, auch wo Widersprechen zur Pflicht wird. Und die Worte, mit denen er seine Vorrede schließt, sind in ihrer edlen Bescheidenheit nicht nur für Goguels ganzes Wesen bezeichnend; sie drücken zugleich die Hoffnung und Zuversicht aller aus, die in der Gegenwart sich um eine neue Lösung der alten großen Aufgabe mühen. „Die Lösung eines Problems, wie das «Leben Jesu» es ist, kann weder das Werk eines einzigen Menschen sein, noch einer einzigen Generation. Wir erachten uns schon für unsre Anstrengungen belohnt, wenn wir, die Arbeiten unsrer Vorgänger nützend, einen Beitrag hinzufügen konnten, der es jenen, die nach uns kommen, erleichtern wird,

das vollständiger und besser zu leisten, was wir nicht zu leisten vermochten.“

Dresden.

KARL WOLFF.

Otto Kiefer, Kulturgeschichte Roms. Unter besonderer Berücksichtigung der römischen Sitten. Mit zahlreichen Abbildungen und Tafeln. Berlin 1933, Paul Aretz Verlag. (368 S.)

Dieses farbenreiche, aus den Quellen gewonnene und mit vielen, in guten Übersetzungen wiedergegebenen Quellenstellen belegte Bild der römischen Kulturwelt steht, wie überall ersichtlich wird und wie besonders eine „Weltanschauliche Schlußbemerkung“ (S. 359—364) mit ihrem eindrucksvollen Bekenntnis zu Schopenhauer ergibt, unter der Perspektive der Lebensauffassung unseres Philosophen. Aus Schopenhauers „tragischer Weltanschauung“ gewinnt der Verfasser „den Mut, die Wirklichkeit der Welt richtig zu sehen, d. h. ohne den bezaubernden und verfälschenden Schimmer irgendeines falschen «Idealismus»“. Er rückt weit ab von der „einseitigen Anbetung des römischen Machtstaates und seiner angestaunten Riesenorganisation“ und weist nach, daß der römische Machtgedanke sich einerseits in roher Ausbeutung der Welt übersteigerte, andererseits den bei den Griechen unbekanntem Sadismus, „jenen ganz speziellen Zug der römischen Erotik“, begünstigte.

Das Liebesleben der Römer als der stärkste Ausdruck des Lebenswillens wird in seinem ganzen Umfang geschildert, besonders auch im Spiegel der römischen Dichtung; jener Entartung in die Grausamkeit ist ein eigener Abschnitt gewidmet. Geistesgeschichtlich am bedeutsamsten ist ein Kapitel, welches das Liebesleben der Römer in seinem Verhältnis einerseits zu ihrer Religion, andererseits zu den philosophisch-asketischen Richtungen der Antike behandelt; hier sind die Bezugnahmen auf Schopenhauer besonders häufig. Was dem eigentlichen Römertum in hohem Maße gefehlt hat, war reines Menschentum, Humanität. Hieran im wesentlichen ist es, und mit ihm die Antike, zugrunde gegangen: wirtschaftlich, weil es nicht verstanden hat, die Menschenmassen anders denn als rechtlose Sklaven zu verwenden, zum Nutzen einer dünnen Schicht von Eroberern und Ausbeutern; seelisch-geistig, weil das Aufkommen des Christentums mit seiner höheren Moral den bloßen Machtgedanken unterhöhlen half.

An diesem Buch erweist sich wieder einmal — wie schon an Jacob Burckhardts „Griechischer Kulturgeschichte“ (mit der es im übrigen selber nicht wird in Wettbewerb treten wollen) —, welche fruchtbaren Antriebe auch die geschichtliche Erkenntnis aus der Weltauffassung Schopenhauers gewinnen kann.

Hermsdorf (Kynast).

HANS ZINT.

Ernst Heinrich Falke, „Sein Tod“. Verlag von A. Helmichs Buchhandlung, Bielefeld 1931. (135 S.)

Das Buch zeigt die Leidensgeschichte des Tieres und des Menschen zugleich. Ein krankes Pferd wird von berufenen und unberufenen Ba-  
nausen so lange gequält, bis es der Schlächter von seinem qualvollen Da-  
sein befreit. Das Tier geht elend zugrunde. Nicht etwa, weil die  
Diagnose des Arztes falsch gewesen wäre! Nein, das Pferd stirbt an der  
Dummheit, der Gewinnsucht, dem Neid und der Bosheit der Menschen.  
In der Angst, das prachtvolle Tier zu verlieren, leihet der schwächliche  
Gastwirt, dem es gehört, jedem sein Ohr: seiner Frau, seinen Gästen und  
dem Fleischbeschauer, einem Pfiffikus, der aus niedrigen Motiven so  
lange für einen anderen Tierarzt Stimmung macht, bis er diesen rufen  
darf. So wird von Hinz und Kunz und noch drei weiteren Ärzten das  
Tier zu Tode gequält. Dem aber, der daran völlig schuldlos ist, wird  
die Bezahlung seiner bescheidenen Rechnung verweigert und ein Scha-  
densersatzprozeß angedroht.

Am Ein- und Ausgang dieser Leidensgeschichte steht Schopenhauer,  
und auch der also heimgesuchte Arzt beruft sich in einem ergreifenden  
Nachtgespräch mit einem Freund auf den „großen Schopenhauer“. Der  
Verfasser, ein ausgezeichneter Schilderer dieser kleinen Welt, hat offen-  
bar in schmerzlichem Erleben bei unserem Philosophen Trost gefunden.  
Er hat sicher die Wahrheit der furchtbaren Anklage Schopenhauers in den  
„Aphorismen zur Lebensweisheit“ bitter empfunden: „Das Schicksal ist  
grausam und die Menschen sind erbärmlich.“ Er weiß, daß „in der Welt  
die Schlechtigkeit die Herrschaft und die Torheit das große Wort hat“.  
Er weiß auch, daß dem so sein müsse, damit der Wille sich wende zu  
unserem Heil und zu unserer Erlösung. — Das Buch ist ein Zeugnis der  
Verehrung und Dankbarkeit, ein Buch der Liebe des Jüngers zu seinem  
Meister.

München.

HANS TAUB.





## UNSERE TOTEN.

In den beiden letzten Jahren hat der Tod in den Kreis unserer Mitglieder tiefe Lücken gerissen.

Am 12. Januar 1932 starb in Neapel, erst 52jährig, Professor Ferruccio Zambonini, seit 1922 Rektor der dortigen Universität, ein weit über die Grenzen seines Heimatlandes hinaus bekannter Chemiker und Mineraloge. Dieser bedeutende Naturforscher war fast seit der Begründung der Schopenhauer-Gesellschaft bis zu seinem Tode unser Mitglied und hat neben einer großen Zahl von Facharbeiten, die er geschrieben<sup>1</sup>, auch die Schopenhauerliteratur durch einen Beitrag bereichert: die 1911 erschienene Schrift „*Schopenhauer e la scienza moderna*“ (Sassari 1911, G. Dessi). — Nur zwei Jahre nach seinem von der gesamten Kunstwelt begangenen 60. Geburtstag verloren wir sodann am 28. September 1932 den Berliner Maler und Graphiker Emil Orlik, der in seiner großen Schopenhauerradierung wohl die treueste und dabei vertiefteste bildliche Wiedergabe unseres Philosophen geschaffen hat, welche seit Schopenhauers Tod überhaupt einem Künstler gelungen ist; wir durften eine nach Orliks eigenen Angaben gefertigte verkleinerte Abbildung in unserm XVIII. Jahrbuch bringen. — In hohem Alter verschied ferner Ende April 1933 in Weimar der Literaturhistoriker Hermann Türck, dessen im Jahre 1896 zuerst erschienenen Buch „Der geniale Mensch“ auf die um die Jahrhundertwende junge Generation einen ungeheuren Eindruck gemacht hat und zu Unrecht heute fast vergessen ist<sup>2</sup>. Ahnherr dieses Werks aber, das ein neues Hamletverständnis eröffnete und die nachmals stark umstrittene „Neue Fausterklärung“ Türcks (1901) zum Gefolge hatte, war Schopenhauer mit seiner Lehre vom Genie. — Des schweren Verlustes, den unsere

---

<sup>1</sup> Eine in Bd. 82, Heft 1/2, 1932, der deutschen „Zeitschrift für Kristallographie“ veröffentlichte Bibliographie weist deren nicht weniger als 168 nach.

<sup>2</sup> Immerhin erschien noch 1920 die 11., das 35. Tausend erfüllende Auflage.

Gesellschaft sodann am 17. Dezember 1933 durch den Tod von Hans Vaihinger erlitten hat, ist bereits auf der ersten Seite dieses Jahrbuchs gedacht worden; im nächsten Jahre hoffen wir ausführlicher auf sein Lebenswerk zurückkommen zu können. — Schmerzend trifft uns soeben, da dieses Jahrbuch schon im Druck ist, die Nachricht, daß am 15. Januar 1934 in seinem 71. Jahre Hermann Bahr, der vielgestaltige Meister des Worts, der fruchtbare Kritiker und Anreger, von uns gegangen ist. Seit ihrer Begründung gehörte er der Preußischen Akademie für Dichtkunst an; älter aber ist seine Zugehörigkeit zu uns, die gerade in diesem Frühling ihr zweites Jahrzehnt erfüllt hätte. — Und zuletzt, indem wir diese Blätter schließen, erfahren wir, daß Fedor von Zobeltitz am 10. Februar 1934 im Alter von 76 Jahren die Augen geschlossen hat. Auch er, fast seit ihrer Begründung Mitglied unserer Gesellschaft, war ein an Schopenhauers Wirklichkeitssinn geschulter Dichter, der als besonderes Erbteil des Meisters die vergeistigte Liebe zum Buch empfing und sie als „Vater der modernen Bibliographie“ weitergegeben hat.

Der Philosoph, der Naturforscher, der Geisteswissenschaftler, die Künstler des Griffels und der Feder — sie mögen an dieser Stelle repräsentativ sein für die Stillen und Namenlosen, die der Tod in diesen beiden Jahren unserer Gesellschaft gleichfalls genommen hat, und die wir, jeden in seiner Art, gleichfalls betrauern, auch soweit sie uns persönlich nicht nähergetreten waren. Denn durch die Sache waren sie uns ebenso wie jene verbunden. Nicht alle, vielleicht wenige nur, als Anhänger von Schopenhauers Lehre; vielleicht nicht alle einmal als solche, die irgendwann in ihrem Leben bei Schopenhauer einen Trost, einen Rat gefunden oder etwas von ihm gelernt haben. Alle aber mindestens in dem Sinne, den der nun von uns geschiedene Hermann Bahr vor Jahren an dieser Stelle (IV. Jahrbuch, S. 7) als den hinreichenden Grund seiner Zugehörigkeit zu unserer Gesellschaft bezeichnet hat:

„Wenn ich also nicht auf Schopenhauer schwöre, so darf ich mich doch zu Schopenhauer bekennen als einen,

dessen Denkweise von seinem großen Geiste so durchdrungen ist, daß auch noch der geringste Nebensatz Zeugnis davon gibt. Manche großen Männer lassen nur zuweilen einen furchtbaren Aufschrei hören; dann aber röcheln sie bloß noch. Schopenhauer kündigt sich gleich im ersten Werke völlig an, und seine starke, helle, feste Stimme, jedem unvergeßlich, der jemals ihren Klang vernahm, ändert sich dann nicht mehr. Wovon er immer spricht, er ist immer derselbe, und überall ist er ganz. Mit einer plastischen Kraft ohnegleichen eignet er sich jedes Wort an, die ganze Welt wird ihm zum Stoff, sich darin abzubilden, nichts berührt er, das nicht dadurch zu seinem Zeichen würde. Er hat sein Inneres ganz erscheinen lassen, und rein.“

Wer auch nur so viel an Schopenhauer erfahren hat, den vermissen wir schmerzlich, wenn er uns genommen ist — „denn er war unser“.

---

---

## 150. JAHRESTAG DER ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

Am 15. Januar 1784 begründeten hervorragende Engländer unter der geistigen Führung von Sir William Jones in Calcutta eine Gesellschaft, welche sich zum Ziele setzte, die Natur und das Geistesleben Indiens wissenschaftlich zu erforschen. Diese „Asiatische Gesellschaft“, die älteste Orientalistenvereinigung der Welt, die später zum Unterschied von der 1823 gegründeten „*Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*“ die Bezeichnung „*Asiatic Society of Bengal*“ annahm, hat sich um die Erforschung Indiens hervorragende Verdienste erworben. Sie hat eine große Sammlung von indischen Handschriften und Büchern zusammengebracht, Textausgaben veranstaltet und vor allem in ihrer berühmten Zeitschrift „*Asiatic Researches*“ durch die epochemachenden Arbeiten von Sir William Jones, Henry

Thomas Colebrooke und James Prinsep den Grundstein zu unserer heutigen Kenntnis des indischen Altertums gelegt<sup>1</sup>. Schopenhauer hat die Arbeiten der Gesellschaft stets mit Interesse verfolgt und sie mehrfach in seinen Werken zitiert. Es bedeutet daher einen Akt vornehmer Pietät, wenn die Leitung der Asiatic Society of Bengal die Schopenhauer-Gesellschaft durch ein Schreiben vom Herbst vorigen Jahres zur Feier ihres 150jährigen Bestehens am 15. Januar 1934 in Calcutta eingeladen hat.

Der Vorstand und die Wissenschaftliche Leitung haben darauf beschlossen, an die feiernde Gesellschaft das folgende Glückwunschsreiben — in deutscher und gleichzeitig in englischer Sprache — zu richten:

„Die

### Schopenhauer-Gesellschaft,

philosophische Gesellschaft mit dem Sitz in Frankfurt am Main, sendet der

### Asiatischen Gesellschaft von Bengalen

ihre aufrichtigen Glückwünsche zur Feier des 150jährigen Bestehens.

Seit ihrer Gründung durch Sir William Jones hat die Asiatische Gesellschaft mit bewunderungswürdigem Eifer und einzigdastehendem Erfolge unsere Kenntnis von Indien, von seiner unerschöpflich reichen Natur und seiner jahrtausendealten Geschichte, bereichert und gefördert.

Gebührt der Asiatischen Gesellschaft für ihre mühevollen Arbeit der Dank aller, welche in der Erweiterung unseres Wissens von dem Gangeslande eine der wesentlichsten und folgenreichsten Großtaten des vorigen Jahrhunderts erblicken, so hat die Schopenhauer-Gesellschaft noch ganz besonderen Anlaß, die Asiatische Gesellschaft zu ihrem Ehrentage zu beglückwünschen. Hat doch der Mann, dessen Namen sie trägt und dessen Lehre zu studieren und zu pflegen sie als ihre Aufgabe betrachtet, der große deutsche Denker Arthur Schopenhauer, seit dem Jahre 1813, als er durch Friedrich Majer in die indische Gedankenwelt eingeführt wurde, bis zu seinem Tode der Indologie sein besonderes Interesse zugewendet. Er hat wiederholt bekannt, daß neben Platon und Kant die Religion und Philosophie der Inder auf die Konzeption und Ausbildung seiner eigenen Lehre den größten Einfluß ausgeübt hat. Die edle Begeisterung, mit welcher er den Vedānta und den Buddhismus preist,

<sup>1</sup> Über die ältere Geschichte der Gesellschaft unterrichtet ausführlich das „*Centenary Review of the Asiatic Society of Bengal from 1784 to 1883*“, Calcutta 1885 (3 Bände).

legt Zeugnis ab für den hohen Wert, den er diesen Lehren in der Geistesgeschichte der Menschheit zuweist. Die zahlreichen Stellen in denen er Aufsätze anführt, welche in den Zeitschriften der Asiatischen Gesellschaft erschienen, zeigen aufs deutlichste, mit welcher regen Anteilnahme er diese Veröffentlichungen verfolgt hat.

Die Schopenhauer-Gesellschaft glaubt daher auch dem verewigten großen Philosophen gegenüber eine Pflicht zu erfüllen, wenn sie in Dankbarkeit des Ehrentages der Asiatischen Gesellschaft gedenkt, deren Schriften dem Meister zu einer reichen Quelle der Anregung und neuen Wissens wurden.“

Dieses Schreiben, das namens des Vorstandes der Vorsitzende, namens der Wissenschaftlichen Leitung deren Indologe, Prof. Dr. H. von Glasenapp, gezeichnet haben, sollte durch Vermittlung des Deutschen Generalkonsulats von einem etwa zurzeit in Calcutta anwesenden deutschen Gelehrten bei der Festsitzung der Asiatic Society verlesen werden. Soeben, während der Drucklegung dieser Zeilen, erhalten wir von dem Deutschen Generalkonsul in Calcutta die Mitteilung, daß dieser persönlich die Schopenhauer-Gesellschaft bei der Feier des 150. Gründungstages vertreten und das vorstehende Glückwunschsreiben zur Vorlesung gebracht hat.

---

---

## BERICHT

### ÜBER DIE 15. GENERALVERSAMMLUNG DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

in Frankfurt a. M. am 22. Oktober 1933.

Nachdem sich im Laufe des Jahres 1933 herausgestellt hatte, daß der Plan, im Herbst eine Tagung in den früheren Ausmaßen in München zu veranstalten, sich nicht verwirklichen lasse, erwuchs für den Vorstand die satzungsmäßige Pflicht, eine rein geschäftliche Mitgliederversammlung nach Frankfurt a. Main, dem Sitz der Gesellschaft, einzuberufen, weil die vierjährigen Amtsperioden der zuletzt von der 13. Generalversammlung im Jahre 1929 (vgl. XVI. Jahrbuch, S. 296 f.) gewählten Organe der Gesellschaft abliefen.

Auf die rechtzeitig ergangenen Einladungen hin versammelte sich am Sonntag, dem 22. Oktober, nachmittags bei strahlend schönem Herbstwetter im ersten Stockwerk des ehrwürdigen Hauses Schöne Aussicht 16, in dem Schopenhauer das letzte Jahr seines Lebens gewohnt und am 21. September 1860 die Augen geschlossen hat (vgl. XVIII. Jahrbuch, S. 355 ff.), ein verhältnismäßig großer Kreis von Mitgliedern aus Frankfurt und von auswärts. Von den Mitgliedern des Vorstandes und der Wissenschaftlichen Leitung waren anwesend die Herren Dr. Carl Gebhardt, Prof. Dr. Heinrich Hasse, Dr. Konrad Pfeiffer, Arthur Sülzner, Dr. Hans Taub, Dr. Karl Wollf, Dr. Leo Wurzmann, Dr. Hans Zint.

Den Verlauf und die Ergebnisse der Generalversammlung geben wir im folgenden auf Grund des Protokolls wieder.

1. Der Vorsitzende eröffnete um 3<sup>1</sup>/<sub>4</sub> Uhr nachmittags die Generalversammlung, begrüßte die Mitglieder der Gesellschaft, des Vorstandes und der Wissenschaftlichen Leitung und dankte der Frankfurter Ortsgruppe, insbesondere Herrn Dr. Carl Gebhardt, für die Vorbereitung der Tagung und den freundlichen Empfang in den würdigen Räumen des Schopenhauerhauses.

2. Herr Dr. Carl Gebhardt begrüßte namens der Ortsgruppe Frankfurt a. M. die von auswärts erschienenen Mitglieder und sprach Worte ehrenden und dankbaren Andenkens an den seit der letzten Generalversammlung verstorbenen Mitbegründer und langjährigen Schatzmeister der Gesellschaft, Herrn Dr. h. c. Arthur von Gwinner. Die Versammlung erhob sich von ihren Plätzen.

3. In seiner Eigenschaft als Archivar erstattete Herr Dr. Gebhardt sodann Bericht über das Schopenhauer-Archiv; im Anschluß an seinen einleitenden Vortrag begab sich die Gesellschaft in die benachbarte Stadtbibliothek, wo das Schopenhauer-Archiv, insbesondere die Neuerwerbungen, unter Erläuterungen durch den Archivar in Augenschein genommen wurden. Der Vorsitzende dankte am Schluß der Besichtigung dem Archivar für den hingebungsvollen Aufbau und die Betreuung des Archivs, dankte auch den Spendern, die das Archiv neuerdings mit Zuwendungen bedacht haben: den Herren Dr. Gebhardt, Justizrat Dr. Wurzmann, Bürgermeister Fritz Heiser und Fräulein M. Migault. Die Gesellschaft kehrte sodann zur Fortsetzung der Verhandlungen in das Schopenhauerhaus zurück.

4. Der Schatzmeister, Herr Arthur Sülzner, erstattete im Anschluß an den im XX. Jahrbuch für 1933 enthaltenen Geschäfts- und

Kassenbericht für 1932 den Bericht über die weitere Entwicklung der Kassenverhältnisse für die Zeit vom 1. Januar bis 30. September 1933. Der Kassenbericht wurde in schriftlicher Vervielfältigung an alle anwesenden Mitglieder verteilt.

5. Ein von dem Schriftführer, Herrn Dr. Konrad Pfeiffer, erstatteter Bericht über die Lindtner-Stiftung wurde verlesen<sup>1</sup>.

6. Nach einem weiteren Bericht des Vorsitzenden über die allgemeine Geschäftslage, den Mitgliederstand, und die wissenschaftlichen Arbeiten der Gesellschaft, mit anschließender Aussprache, bei welcher verschiedene Fragen gestellt und Anregungen geäußert wurden, erteilte die Versammlung dem Vorstand einstimmig Entlastung für seine bisherige Geschäftsführung.

7. Neuwahlen zum Vorstand und zur Wissenschaftlichen Leitung gemäß den §§ 7, Abs. 1; 8, Abs. 1 der Satzung.

Von den bisherigen Vorstandsmitgliedern hatten die Herren Rudolf Borch (Braunschweig) und Dr. Karl Wolf (Dresden) vor der Generalversammlung erklärt, daß sie wegen überstarker anderweitiger Inanspruchnahme bzw. wegen Krankheit von ihrer Wiederwahl abzusehen bäten. Es wurde ihnen der Dank und die Anerkennung der Gesellschaft für ihre bisherige Tätigkeit ausgesprochen. An ihrer Stelle wurden einstimmig neu zu Mitgliedern des Vorstandes gewählt die Herren

Stadtarchivar Dr. Paul Th. Hoffmann (Altona), Vorsitzender der Ortsgruppe Hamburg-Altona,

Dr. Walther Rauschenberger, Direktor der Senckenbergischen Bibliothek (Frankfurt a. M.).

Die übrigen bisherigen Mitglieder des Vorstandes und der Wissenschaftlichen Leitung wurden einstimmig wiedergewählt, mit der Maßgabe, daß zwecks Vereinfachung der Geschäftsführung dem Vorsitzenden Dr. Hans Zint zugleich das Amt des Schriftführers (für Vorstand und Wissenschaftliche Leitung) und dem Archivar Dr. Carl Gebhardt die Stellvertretung des Vorsitzenden als solchen übertragen wurde.

Hiernach in Verbindung mit den am gleichen Tage gefaßten Beschlüssen des Vorstandes (welchem nach § 8, Abs. 4 der Satzung die Bestimmung seiner Arbeitseinteilung und die Bestellung von Stellvertretern obliegt) ist die Zusammensetzung des Vorstandes und der Wissenschaftlichen Leitung nunmehr folgende:

#### V o r s t a n d :

Dr. Hans Zint, Vorsitzender und Schriftführer,

Arthur Sülzner, Schatzmeister,

Dr. Carl Gebhardt, Archivar und stellvertr. Vorsitzender,

Dr. Konrad Pfeiffer, stellvertr. Schriftführer,

---

<sup>1</sup> Das Nähere hierzu vgl. u. S. 297 ff.

Dr. Leo Wurzm ann, stellvertr. Schatzmeister,  
Dr. Walther Rauschenberger, stellvertr. Archivar,  
Dr. Franz Mockrauer, }  
Dr. Hans Taub, } Beisitzer.  
Dr. Paul Th. Hoffmann, }

Wissenschaftliche Leitung:

Prof. André Fauconnet,  
Dr. Carl Gebhardt,  
Prof. Dr. Helmuth von Glasenapp,  
Prof. Dr. Heinrich Hasse,  
Prof. Dr. Arnold Kowalewski,  
Prof. Dr. Friedrich Lipsius,  
Dr. Franz Mockrauer,  
Prof. Dr. Hans Vaihinger (inzwischen am 17. Dezember 1933  
leider verstorben),  
Dr. Hans Zint, Schriftführer der Wissenschaftlichen Leitung.

Die Generalversammlung überließ es der Wissenschaftlichen Leitung, eine von dieser etwa für wünschenswert gehaltene Ergänzung, insbesondere an Stelle des verstorbenen Mitgliedes Prof. Dr. Volkelt, durch Zuwahl gemäß § 10 der Satzung selber vorzunehmen.

8. Um 6<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr nachmittags schloß der Vorsitzende die Generalversammlung mit Worten des Dankes für die geleistete Arbeit und für das dem Vorstände und der Wissenschaftlichen Leitung durch die Wiederwahl bewiesene Vertrauen.

Der Abend des Versammlungstages vereinigte noch eine große Anzahl von einheimischen und auswärtigen Mitgliedern der Gesellschaft in den gastlichen Räumen unseres Archivs Dr. Carl Gebhardt und seiner Gattin zu angeregtem Gedankenaustausch.

---

---

## BERICHT ÜBER DAS SCHOPENHAUER-ARCHIV.

Seit dem letzten Bericht über das Schopenhauer-Archiv (vgl. XIX. Jahrbuch, S. 398 ff.) hat das Archiv trotz der schwierigen Zeitlage seine Bestände durch wertvolle Erwerbungen abrunden können.

Als ich anläßlich der ersten Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft in Frankfurt im Jahre 1913 fast lückenlos alle Bilder, die Schopenhauer darstellen, in der Stadtbibliothek zusammenbrachte, schwebte mir vor, diese Bilder, die damals nur als Leihgabe eingekehrt waren, in einem

dem Andenken Schopenhauers geweihten Archiv zu vereinigen. Dieser Plan ist jetzt nach zwanzig Jahren, nachdem auch die bedeutende Wiedergabe des Philosophen durch den Frankfurter Maler Angilbert Goebel hat erworben werden können, fast restlos erfüllt, wenn man von dem Kaazschen Jugendbild und einigen Daguerreotypen absieht. Das Schopenhauer-Archiv besitzt heute die Daguerreotypen aus dem Nachlaß Schopenhauers und die schönsten Photographien von ihm, das herrliche Ruhlsche Jugendbild, von den vier Bildnissen von Luntenschutz die zwei bedeutendsten, die Büste der Ney, das Porträt von Hamel und nunmehr auch das von Goebel.

Angilbert Goebel hat den Philosophen im Frühjahr des Jahres 1857 zu malen begonnen, und zwar nach Schopenhauers Mitteilung an Asher vom 16. März 1857 in derselben Sitzung, in der Luntenschutz sein zweites Porträt vollendete. Indes muß sich die Arbeit lange hingezogen haben, denn erst am 14. Februar 1859 schreibt Schopenhauer an Lindner, daß Goebel „sein vortreffliches Oel-Portrait“ heute vollendet hätte. In den Briefen bezeichnet Schopenhauer Goebel als den „berühmtesten und besten Frankfurter Maler“ und wenn er auch eine Einschränkung gegen seinen Realismus macht und in dem Porträt „nicht das Ideal des Individuums“, sondern „das Individuum“ sieht, so anerkennt er doch die „Ähnlichkeit und schöne Malerei“.

Goebel hat das Porträt Schopenhauers gleichzeitig zweimal gemalt. Das erste Porträt erwarb der Frankfurter Arzt Dr. Roberth, dessen Tochter Fräulein Roberth in Kronberg, eine Schülerin Goebels, mir 1913 über Entstehung und Schicksale der Bilder wertvolle Angaben machte. Dr. Roberth schenkte das Bild an Dr. Doer in Zürich, der es 1905 der Kasseler Galerie stiftete. Das zweite Bild wurde nach dem Tode Goebels auf der Nachlaßauktion von Bankier Hermann Kahn erworben, von dessen Witwe es jetzt an das Schopenhauer-Archiv überging. Zum Ankauf des Bildes stellte die Gesellschaft der Freunde der Stadtbibliothek Frankfurt am Main 400 RM., Frau Charlotte von Wedel, Berlin, 100 RM., ein Ungenannter 1000 RM. und die Stadtbibliothek ebenfalls 1000 RM. zur Verfügung. (Über die Goebelschen Porträts vergleiche meine Ikonographie „Schopenhauer-Bilder“, Frankfurt 1913, Nr. 34 und 36.)

Die Sammlung der Daguerreotypen, die durch Schopenhauers Vermächtnis der sieben Daguerreotypen seines eigenen Besitzes an die Stadtbibliothek begründet worden ist, hat eine wertvolle Vermehrung erfahren durch das Daguerreotyp vom 18. Mai 1855. Es ist von Schopenhauers Hand bezeichnet: „Arthur Schopenhauer, die Maji 18.<sup>mo</sup> 1855“ (vgl. meine „Schopenhauer-Bilder“ Nr. 61). Das Bild ist nach Ausweis des Firmenschildchens hergestellt von dem „Photographischen Institut von Jacob Seib, Hochstraße Nr. 16, Frankfurt a. M.“ (Ein zweites Daguerreotyp vom gleichen Tage wurde von Schopenhauer dem Maler Angilbert Goebel geschenkt, von dessen Sohn ich es 1913 erworben habe.) Das neu erworbene Daguerreotyp zeigt Schopenhauer im Brustbild, mit

äußerst lebendigem, fast vehementem Ausdruck. Es wurde aus Mitteln des Schopenhauerfonds der Stadtbibliothek aus dem Nachlaß des verstorbenen Herrn Dr. Franz L. May erworben.

Leider hatten wir bisher von Schopenhauers Gestalt im ganzen kein authentisches Bild, wenn man von den Sitzbildern der Schäferschen Photographie von 1859 und von vier Daguerreotypen von 1852 und 1853 absieht. Darum hat es für uns besonderes Interesse, den Gesamteindruck der stehenden Gestalt Schopenhauers kennen zu lernen. Heute besitzt das Schopenhauer-Archiv (von mir ihm als Geschenk überwiesen) eine Zeichnung des Frankfurter Malers Hermann Junker, die allerdings elf Jahre nach dem Tode Schopenhauers entstanden ist. Hermann Junker, der 1839 in Frankfurt geboren ist, ist bis 1863 ununterbrochen dort gewesen, hatte also Gelegenheit, Schopenhauer kennenzulernen, möglicherweise durch Goebel oder Luntenschutz. Kaulen („Leben deutscher Künstler“, Frankfurt 1878, S. 315) rühmt seine Fähigkeit, „die schnell vorübereilenden Momente festzuhalten, er konnte sozusagen artistisch stenographieren“. Durch seine Skizzen aus den Kriegsjahren 1870/71 ist er bekannt geworden. Die leicht kolorierte Federzeichnung von Junker findet sich in einem Brief des Malers vom 8. Oktober 1871 an einen Gelehrten, dem er schreibt: „Ich habe die Aufsätze mit großem Interesse gelesen und fand namentlich hohen Genuß in der Verschiedenartigkeit der Behandlung der Stoffe und in der frischen Schlagfertigkeit Ihrer Raisonsnements in dem philosophischen Aufsätze. Sie haben darin unserem guten Schopenhauer übel mitgespielt und ich kann es nicht unterlassen, ihn Ihnen hier als drohendes Gespenst erscheinen zu lassen. (So sah er aus!)“ Der Gelehrte, an den der Brief sich richtet, ist vermutlich der Bonner Philosoph Friesscher Schule Jürgen Bona Meyer, dessen „Philosophische Zeitfragen, Populäre Aufsätze“ 1870 in Bonn erschienen sind und der Schopenhauer eine eingehende Auseinandersetzung gewidmet hat (8. Kap. „Der Wille und seine Freiheit“, S. 234 bis 250). Die Authentizität der Zeichnung kann nicht in Zweifel gezogen werden; wird sie doch schon durch den Hut bezeugt, den wir im Schopenhauer-Archiv besitzen und durch den Stock, der im Besitz der Familie Gwinner ist.\*

\* Schopenhauer in Ganzfigur besitzen wir in der Statue auf dem Dach der Stadtbibliothek, von Friedrich Schierholz, deren Modell dieses Jahrbuch schmückt. Schierholz war 19 Jahre, als er Frankfurt verließ (1859), wird aber wohl den Philosophen gesehen haben. Einen Holzschnitt des auf dem Röderberg spazierenden Schopenhauer habe ich in der „Frankfurter Latern“ aufgefunden, bezeichnet „Ettl“ und merkwürdig durch das altertümliche Kostüm (Radkragen). Eine Schopenhauer-Karikatur von der Hand Rudolf Michael Gwinners (1821—1881), eines Veters Wilhelm v. Gwinners, hat Wilma Stoll aus Mannheimer Privatbesitz in den „Mannheimer Geschichtsblättern“, Jg. XXXII, Nov.-Dez. 1931, Spalte 243 ff., veröffentlicht, wie mir scheint ein Phantasie-

Das Schopenhauer-Archiv sieht seine Aufgabe auch darin, den Kreis um Schopenhauer im Bilde zu vereinigen. Einer der letzten, die Schopenhauer, wenn auch nur in der Kindheit, gekannt haben, ist sein Pate Arthur v. Gwinner gewesen. Sein Bild, an seinem 75. Geburtstag (1931) aufgenommen, verdanken wir Frau Charlotte v. Wedel, geb. v. Gwinner, Berlin.

Wie man weiß, durfte im letzten Lebensjahr des Philosophen die Bildhauerin Elisabeth Ney seinem einsamen Leben in fast freundschaftlich-herzlichen Beziehungen nahe treten, und die schöne Büste der Künstlerin, deren Abguß aus dem Nachlaß Schopenhauers das Schopenhauer-Archiv besitzt, ist das dauernde Zeugnis dieser Begegnung. Wir wissen heute, vor allem durch das aufschlußreiche Buch von Eugen Müller-Münster (1931), daß Elisabeth Ney wohl die größte Bildhauerin der neueren Zeit gewesen ist, sind auch über ihr romantisches Lebensschicksal, das sie nach Texas führte, im einzelnen unterrichtet. Im Jahr 1896 hat Elisabeth Ney, damals dreiundsechzigjährig, die alte Heimat wieder aufgesucht und sich auch einige Zeit in Frankfurt aufgehalten, wo sie mit der Familie Hohenemser befreundet war. Der verstorbene Bibliotheksrat Dr. Hohenemser konnte mir noch manches von der Künstlerin berichten, die auch in ihrem Äußeren — sie trug wallende weiße Gewänder — sich genug von den Übrigen abhob. Wir verdanken nun der Witwe von Dr. Hohenemser, Frau Meta Hohenemser, einige wertvolle Erinnerungsstücke an Elisabeth Ney: Vor allem eine Photographie der Künstlerin, eine Photographie des Ney-Museums in Austin (Texas) mit ihrer eigenhändigen Widmung von 1896 und eine Porträt-Plakette von ihr (Zitta Mannhardt in Hamburg darstellend), gleichfalls aus dem Jahre ihres Aufenthaltes in Deutschland.

Eine sehr bedeutsame Bereicherung an Erinnerungsstücken erhielt das Archiv aus dem Nachlaß des verstorbenen Dr. August Kilzer, des Enkels des bekannten Schopenhauer-Freundes und -Jüngers August Kilzer. Wir verdanken sie der Güte der Witwe und nicht minder der freundlichen Vermittlung von Justizrat Wurzman. (Bemerkt werden darf, daß das Archiv schon vor Jahren von Herrn Dr. Kilzer selbst Schopenhauers Nachtmütze zum Geschenk erhielt.)

Das wertvollste und intimste Erinnerungsstück des Kilzerschen Nachlasses stellt ein Notizbuch Schopenhauers dar, in dem sich nicht nur sein Denken, sondern auch sein tägliches Leben abspiegelt. Das Notizbuch, das 10,5 × 14 cm groß ist, besteht aus grünem Saffian, in dem sowohl auf der Vorder- als auch auf der Rückseite sehr reizvolle Stickereien auf Stramin eingefügt sind. Die Stickereien stellen Chinoiserien dar, auf der Vorderseite drei Chinesen vor einem Gartenhaus, auf der Rückseite ein Chinese, über den ein Diener den Schirm hält und eine

---

produkt, in den Sechziger Jahren entstanden. Einige Skizzen des sitzenden Schopenhauer von Luntenschütz besitze ich.

Chinesin vor einer Pagode. Zweifellos ist das Notizbuch eine Handarbeit, die dem Philosophen geschenkt wurde.

Über die Schenkerin ist eine plausible Vermutung erlaubt. Schopenhauer hat das Notizbuch, wie aus den Daten der verzeichneten Büchertitel — offenbar Neuerscheinungen — hervorgeht, am Anfang der dreißiger Jahre benutzt, hauptsächlich wohl um 1833, zur Zeit seiner endgültigen Niederlassung in Frankfurt. In Berlin stand er mit einer Frau in Beziehung, von der wir heute wissen, daß sie kunstfertige Stickereien machte, mit Ida Medon, eigentlich Karoline Richter. Im Kodizill seines Testamentes vom 4. Februar 1859 hat er sie mit einem Legat von fünftausend Thalern bedacht. Der schöngestickte Teppich, den das Schopenhauer-Archiv verwahrt, und von dem man ursprünglich annahm, daß er ein Geschenk von Adele Schopenhauer an ihren Bruder sei, ist in Wirklichkeit, wie ich inzwischen feststellen mußte, ein Geschenk von Karoline Richter an Wilhelm v. Gwinner gewesen, als Dank für die Übermittlung des Legats. Nun zeigt der Teppich zwar eine völlig andere Ornamentik, aber doch einen sehr ähnlichen Farbengeschmack wie die Chinoiserien des Notizbuchs, und die Vermutung liegt nahe, daß Ida Medon ihrem Freunde das Notizbuch, vielleicht zum Abschied von Berlin, gearbeitet hat.

Der Inhalt der Blätter ist sehr mannigfaltig. Zunächst kommen ein- einhalb Seiten mit 24 Zitaten aus dem Italienischen, Französischen, Englischen, Griechischen, Deutschen und Spanischen. (Schopenhauer hat die meisten dieser Citate in ein späteres Notizbuch übertragen, auf 34 vermehrt. Aus diesem Notizbuch, das Johann August Becker als Andenken an Schopenhauer erhielt, hat Dr. Hans Zint die Citate veröffentlicht, die fremdsprachigen übersetzt und fast alle verifiziert, vgl. XVII. Jahrbuch, S. 177—185, XVIII. Jahrbuch, S. 351 f.) Dazwischen steht eine Notiz über den Wert des Silberrubels im Verhältnis zum Papierrubel. Auf der nächsten Seite hat sich Schopenhauer allerhand Notizen gemacht, zum Beispiel „Sperling Fahrgasse, beim Gerber Roth, Holz“, eine Notiz aus der Times über die mexikanischen Wertpapiere, an denen er damals schwer trug, oder über einen Bücherauktionator in Straßburg. Der leidenschaftliche Spaziergänger Schopenhauer zeigt sich in einer Reihe von Aufzeichnungen über Wanderwege im Taunus, zum Beispiel „Rödelheim, Soden, kl. Schwalbach, Königstein 3 Stunden Kroneberg  $\frac{1}{2}$  St — Oberursel  $\frac{5}{4}$  St. Homburg  $\frac{5}{4}$  Höchst, Hochheim, Lohrsbach, Epstein, Königstein 5—7“. Immer wieder erscheinen Notizen über Wertpapiere. Dann folgen drei Seiten, die im wesentlichen Büchertitel aus den Jahren 1829 bis 1832 enthalten. Auch diese Büchertitel sind von Schopenhauer durchgestrichen, doch lassen sie sich in dem Inventar seiner Bibliothek, soviel ich sehe, nicht auffinden. Mitten zwischen den Büchertiteln findet sich übrigens eine Notiz: „Halley'scher Komet nach Arago alle 75 Jahre 1835 Novr. 6th ingens Schweif v. 60°. Enke'scher D° alle 3 Jahre klein. Komet v. alle  $6\frac{3}{4}$  J. 1832, 29. Octr. kommt nahe: 20,000,000 lieues, wo

♀ 30. Novr. ist.“ Auch daß die Erde nach Arago vier Meilen pro Sekunde zurücklegt, notiert Schopenhauer, zwischen einem Werk über die Syphilis und einem über religiöse Sekten („Shakers“). Auf der letzten Seite nach vier frei gebliebenen Seiten finden sich wieder einige Frankfurter Adressen, auch eine Notiz über eine blinde Taubstumme in Connecticut, Julia Braun. In den Taschen des Notizbuches findet sich die gedruckte, aber von Schopenhauer ergänzte Adresse eines Bücher-Commissionärs (Sprachlehrers) in Köln und eine nicht ausgefüllte Eintrittskarte in das Kasino (Mannheim?). Weiter ein Gebrauchzettel für ein Hühneraugenmittel und ein wenig englisches Pflaster („Court Plaister“).

Das zweite biographisch wichtige Dokument aus dem Nachlaß Kilzers ist ein von Heinrich Floris Schopenhauer sehr genau geführtes Ausgabebuch der Reise vom 3. Mai 1803 bis zum Oktober 1804, über die wir durch das von Charlotte v. Wedel herausgegebene Tagebuch des jungen Schopenhauer unterrichtet sind. Dieses Tagebuch ließe sich jetzt durch das Ausgabebuch von Heinrich Floris bis ins einzelne kommentieren. Von Interesse sind natürlich die Ausgaben für Arthur Schopenhauer, die dieser mit Blei angestrichen hat. Zum Beispiel „Arthur Wimbledon, Pension and instructions £ 50, cash 15“. Auch andere Aufzeichnungen hat Arthur Schopenhauer durch Unterstreichen hervorgehoben, zum Beispiel „Ancienne connoissance £ 75, 900 frs.“ Die Eintragungen sind jeweils in der Sprache des Landes vorgenommen, in dem die Reisenden sich aufhielten, so daß das Ausgabebuch mit den Worten beginnt: „Den 3 May 1803 met Vrouw en Soon van Hamburg over (!) Haarborg vertrk naar Bremen.“ Arthur Schopenhauer hat diese sprachliche Anpassung auf die Randbemerkungen in seinen Büchern übertragen. Von den Ausgaben abgesehen enthält das Büchlein eine ziemliche Anzahl von Adressen. In der „Recapitulation“ werden die gesamten Ausgaben auf 41 000 B<sup>o</sup> (Hamburger Währung) beziffert<sup>1</sup>, worunter sich aber erhebliche Summen befinden, zum Beispiel L 2000 für Silber in Paris, die wohl als Kapitalanlage zu deuten sind.

Zu dem Kilzerschen Nachlaß, der an das Archiv übergegangen ist, gehört ferner die dritte Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung“, die Schopenhauer mit folgender Widmung im ersten Band versehen hat: „Meinem vieljährigen getreuen Freunde, Herrn Kilzer, verehere ich dieses Exemplar, zu meinem Gedenken. Frankfurt a. M. den 10. Jan. 1860. Arthur Schopenhauer.“ Weiter gehört dazu eine Locke Schopenhauers, die vierte, die das Archiv nun besitzt, und die Beilage des Frankfurter Intelligenzblattes Nr. 227, Sonntag, den 23. September 1860, mit der Todesanzeige Schopenhauers. Schließlich ein Zettel, nach der mit Blei darunter vermerkten Notiz vom 21. Mai 1843, den Schopenhauer an Dr. F. W. Carové gerichtet hat: „Ich bitte um die «Kongregation» u. das andere Buch über Amerika

<sup>1</sup> Die Banco-Mark — diese bedeuten die obigen Abkürzungen — entspricht einem heutigen Wert von 1,20 RM.

nur auf zwei bis drei Tage. A. Schopenhauer.“ Dieser Carové ist nach Gwinners Zeugnis ein in Frankfurt lebender seichter Kompilator. Er schrieb in den Halleschen Jahrbüchern unter dem Pseudonym „Spiritus Asper“ eine Kritik des „Willens in der Natur“. In seinem Briefe vom 24. August 1854 schreibt Schopenhauer an Becker darüber: „Erst jetzt nach dem Tode des Verfassers ist es dem Dr. Emden, der sich früher viel Mühe deshalb gegeben hatte, gelungen, ihn herauszubringen. Es ist der langweilige Vielschreiber Carové, der damals in freundschaftlichem Umgang mit mir stand und mit mir sehr unbefangen davon gesprochen hat. Bloß Neid bewog diese Canaille.“ Von diesem „freundschaftlichen Umgang“ legt der kleine Zettel Zeugnis ab.

Durch Fräulein M. Migault in Alteneichen bei Oberneuland, eine Nichte Wilhelm v. Gwinners, erhielt das Archiv zwei merkwürdige Handzeichnungen als Geschenk, die der Tradition nach aus dem Nachlaß Schopenhauers stammen und ihm als Material bei ethnographischen Studien gedient haben sollen. Die eine Zeichnung stellt einen unbedeckten Kaffern mit Lanze dar, der sich mit der linken Hand auf einen Felsen stützt. Das Blatt ist bezeichnet „C. Holl 1838“; vermutlich handelt es sich um den Londoner Kupferstecher Charles Holl (gestorben 1882 in London), Mitglied einer bekannten Kupferstecherfamilie. Die andere leichtgetönte Zeichnung weist sich durch die Unterschrift als Ganymedes aus; sie zeigt eine Gestalt von androgynen Formen und ist bezeichnet „G. Descamps 1838“, vermutlich eine Arbeit des französischen Lithographen und Radierers Alexandre Gabriel Descamps (1803—1860). Beide Zeichnungen haben, so will es scheinen, fast ein wenig den hautgout des Perversen. In dem „Inventar über den Nachlaß des am 21. September 1860 verstorbenen Dr. philos. Arthur Schopenhauer aus Danzig. Errichtet am 5, 6, 12 pp Februar 1861“ fehlt eine Notiz über die beiden Zeichnungen, die man unter den „Activa, 10. Kunstgegenstände u. dergl.“ zu finden erwarten müßte. Immerhin finden sich in dem „Verzeichnis der von Dr. Arthur Schopenhauer hinterlassenen Bibliothek“ unter 1375 „zwei Mappen mit diversen Kupfertafeln pp“, unter denen unsere Blätter begriffen sein können.

Gelegentlich der Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft in Frankfurt a. M. am 22. Oktober 1933 wurde von Herrn Bürgermeister Fritz Heiser in Langen i. Hessen als Geschenk eine Kopie des Schopenhauerphotos aus dem Jahre 1859, Bildgröße 20 : 30, überreicht. Ferner schenkte Herr Aloys Häusler, Frankfurt a. M., ein Schopenhauerporträt (Heliogravüre von Hanfstaengel Nachf., Berlin).

Auch der Autographenschatz des Archivs konnte eine wertvolle Bereicherung erfahren. Unter den an Schopenhauer gerichteten Briefen besaß das Archiv schon den Brief einer Oberregierungsrätin Kretzschmer, in dem sie Schopenhauer von dem Enthusiasmus ihres Mannes für seine Philosophie erzählt und ihn um ein Lebenszeichen bittet und sich nach Bildern seiner Person erkundigt. Die Antwort Scho-

penhauers vom 16. Dezember 1859 konnte nun vom Schopenhauer-Archiv erworben werden. Sie lautet:

„Geehrteste Frau OberRegierungsrätthin,

Ihre Nachricht von der lebhaften Theilnahme, die Ihr Herr Gemahl meiner Philosophie schenkt, hat mich wahrhaft erfreut: denn was könnte mir erwünschter seyn, als die unmittelbare u. aufrichtige Kunde, daß ich auf denkende Geister wirke? Habe ich doch nie mehr, als dieses angestrebt.

Da Ihnen die Abbildungen meiner Person interessant sind, mache ich Sie darauf aufmerksam, daß im Oktober die Bildhauerin Ney (Großnichte des Marschalls) aus Berlin hergekommen ist, um meine Büste zu machen, u. solche in größter Vollkommenheit vollendet hat, nach den Aussagen Aller, sprechend ähnlich. Diese Büste wird jetzt in Berlin durch Abgüsse vervielfältigt u. ist vielleicht schon jetzt zu haben im Atelier der Fräulein Elisabeth Ney, im Lagerhause. — Auch hat der beste hiesige Maler, Göbel, letzten Winter mein Porträt in Del, sehr ähnlich, aber ohne alle Idealität, gemalt u. solches jetzt selbst in Kupfer gestochen: es ist bis auf wenige Striche fertig u. wird nächstens erscheinen.

Mich Ihrem ferneren Andenken empfehlend, verharre hochachtungsvoll

Ihr

ergebener Diener

Frankfurt a. M. d. 16. Dec<sup>r</sup> 1859     Arthur Schopenhauer.“

Weiter erwarb das Archiv einen Brief von Adele Schopenhauer, datiert „Donnerstag nach dem Thee“, der von Interesse ist, weil er aus der Zeit der französischen Besetzung Weimars 1806 nach der Schlacht bei Jena stammt; auch die Geheimrätin von Goethe wird darin erwähnt.

Im übrigen wurden von einer Reihe von Schopenhauer-Autographen Schwarzweiß-Aufnahmen für das Archiv angefertigt.

Auch die Bücherei des Schopenhauer-Archivs, die alles sammelt, was über Schopenhauers Leben und Lehre publiziert wird, hat eine Reihe wertvoller Zuwendungen erhalten. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, stiftete die neue von Prof. Glockner mit wertvollen Zusätzen versehene Auflage von Kuno Fischers Werk: „Schopenhauers Leben, Werke und Lehre“, Vierte Auflage, Heidelberg 1934. Herr Rudolf Borch, Braunschweig, überwies uns aus der Frühzeit der Weiterbildung

der Schopenhauerschen Philosophie die Broschüre von C. Wiese: „Die Bildung des Willens“, Berlin 1857. Im Austausch mit unserem Jahrbuch erhielten wir als Jahresgabe der Nietzsche-Gesellschaft für 1932 Friedrich Nietzsche: „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ (1923, Druck der Nietzsche-Gesellschaft, Nr. 415). Ferner erhielten wir von der University of Illinois „Studies in language and literature“, Vol. XI (1926), Nr. 1—4; Vol. XII (1927), Nr. 1—4; Vol. XIII (1928), Nr. 1—2; Vol. XV (1930), Nr. 1—3; außerdem „Prabuddha Bharata or Awakened India“, Jahrgang 1929, drei Hefte; Jahrgang 1930, zwölf Hefte; Jahrgang 1931, zwölf Hefte; Jahrgang 1932, zwölf Hefte; Jahrgang 1933, sechs Hefte (Januar bis Juli). Ferner erhielten wir: „Der Weg zur Vollendung“ (Mitteilungen der Schule der Weisheit, Heft 14, 15, 17—20); schließlich sechzig Exemplare der „Heimatblätter des deutschen Heimatbundes Danzig“ V, 4: Haßbargen, „Die Danziger Vorfahren Arthur Schopenhauers“, 1928, und als wertvolle Ergänzung dazu einen Separatabdruck der Untersuchung von Direktor Rauschenberger: „Rassenmerkmale Schopenhauers und seiner näheren Verwandten“ in „Volk und Rasse“, 8. Jahrgang 1933, Heft 7 (S. 209—216). Die Sammlung der Schopenhauer-Übersetzungen erfuhr eine wertvolle Bereicherung durch eine dankenswerte Stiftung der Philosophisch-theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt: Schopenhauer, „Le fondement de la morale“, traduit . . . par A. Bourdeau, Paris 1879, und Schopenhauer: „Pensées et fragments“, traduits . . . par J. Bourdeau, Paris 1908.

Das Schopenhauer-Archiv konnte in der letzten Zeit zwei bedeutende Ausstellungen durch Leihgaben unterstützen: die Richard Wagner-Gedächtnis-Ausstellung in Leipzig und durch eine reiche Auswahl von Schopenhauer-Bildern und -Erinnerungen die Ausstellung des Bundes Deutscher Osten in Berlin.

Jedem, der zum Ausbau des Schopenhauer-Archivs beigetragen hat, sei nochmals an dieser Stelle herzlicher Dank abgestattet. Zugleich sei an alle Verehrer Schopenhauers die Bitte gerichtet, über Ausführungen oder Notizen irgendwelcher Art, die sie in Zeitungen oder Büchern über Schopenhauer finden, dem Schopenhauer-Archiv (Frankfurt a. M., Schöne Aussicht 2) Nachricht zu geben, wenn möglich die Zeitungen im Original einzuschicken, damit das Archiv seine Aufgabe, das gesamte Schopenhauer-Schrifttum zu sammeln, durch die Zusammenarbeit vieler Kräfte immer besser zu erfüllen in der Lage ist.

Frankfurt a. M.

CARL GEBHARDT.

## BERICHT ÜBER DIE LINDTNER-STIFTUNG.

Schon in dem Bericht des XVIII. Jahrbuchs für 1931 (S. 430/31) ist mitgeteilt worden, daß die Vorarbeiten für die Verwirklichung des Lindtnerischen Testaments im wesentlichen abgeschlossen waren. Insbesondere galt dies von dem Vertrag mit der Verlagsbuchhandlung Reclam. Die Stiftung war aber damals noch nicht genehmigt, weshalb der letzte Wille des Testators damals noch nicht ausgeführt werden konnte. Die Genehmigung der Stiftung war auch noch nicht erfolgt, als auf der 14. Generalversammlung der Gesellschaft am 14. Oktober 1931 der im XIX. Jahrbuch für 1932 (S. 396) erwähnte Bericht erstattet wurde.

Als wir dann später die Genehmigung erhielten, hatten sich aber die Verhältnisse in Deutschland grundlegend geändert. Das Interesse des Publikums hatte sich fast ausschließlich der beginnenden politischen Umwälzung zugewendet, und damit war in gleichem Maße das Interesse für andere als politische Literatur, namentlich aber für philosophische Schriften, stark zurückgegangen. Die Werke Schopenhauers, die nach Maßgabe der Bestimmungen des Lindtnerischen Testaments zu verteilen gewesen wären, hätten also in den vom Stifter in Aussicht genommenen Leserkreisen, wie mit Sicherheit anzunehmen ist, kein ausreichendes Interesse wachgerufen. Auch war mit einer ablehnenden Haltung der in Frage kommenden Anstaltsleitungen zu rechnen. Der zur Verwaltung der Stiftung eingesetzte Ausschuß nahm daher von der vorgesehenen Verwendung der inzwischen aufgelaufenen Zinsen der Stiftung einstweilen Abstand.

Im Laufe des Jahres 1932 stellte sich aber ferner heraus, daß das Zustandekommen des seit Jahren vorbereiteten XV. Bandes (2. Briefbandes) der großen Deussen-Piperschen Schopenhauer-Ausgabe infolge des Fehlens von Mitteln aufs Äußerste gefährdet war. Es bedurfte eines Zuschusses von 2500 RM. an den Verlag, um die seitens der Druckerei angedrohte Zerschlagung des Satzes zu verhindern und den Band fertigzustellen. Da die eigenen Mittel der Schopenhauer-Gesellschaft, auch nach dem Ergebnis einer unter vermögenden Mitgliedern der Gesellschaft alsbald eingeleiteten Sammlung, welche den Betrag von 695 RM. ergab, nicht ausreichten, um ohne Gefährdung der eigenen Weiterarbeit diesen Zuschuß aufzubringen, erschien es geboten und unter den veränderten Zeitverhältnissen auch im Sinne des Stifters gerechtfertigt, aus den bis-

her nicht verbrauchten Zinsen der Stiftung einen Teilbetrag von 1000 RM. für diesen Zweck beizusteuern.

Die 15. Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft vom 22. Oktober 1933 hat auf den Vortrag des vorstehenden Sachverhalts die getroffene Maßnahme einstimmig gebilligt. Sie hat auf Vorschlag des Vorsitzenden den Vorstand bzw. den zur Verwaltung der Stiftung eingesetzten Ausschuß des Vorstandes ferner ermächtigt, solange die Zeitverhältnisse eine Verfolgung des Stiftungszwecks nach der buchstäblichen Bestimmung des Stifters nicht als angebracht erscheinen lassen, auch weiterhin die Zinserträge der Stiftung im Sinne des Stifters zur Verbreitung und Pflege der Philosophie Schopenhauers nach pflichtmäßigem Ermessen zu verwerten.

Die Entwicklung der Vermögensverhältnisse der Stiftung Lindtner seit der im XVIII. Jahrbuch für 1931 (S. 430/31) gegebenen summarischen Übersicht ergibt sich aus nachstehenden Aufstellungen:

Einnahmen:

1. Januar 1931 Bankguthaben	RM. 2369,00
Zinsen 1931	RM. 661,77
Zinsen 1932	RM. 538,45
Zinsen 1933	RM. 462,00
Auslosung 1933	RM. 510,00
	<hr/>
	RM. 4541,22

Ausgaben:

1931 Ankauf von Wertpapieren	RM. 2118,87
Depotgebühren	RM. 14,15
Spesen	RM. 2,25
1932 Depotgebühren	RM. 14,15
Ankauf Reclam-Ausgabe für ein bedürftiges Mitglied	RM. 21,80
1933 Depotgebühren	RM. 14,00
Zahlung an den Verlag Piper & Co. (Satzkorrektur für 2. Briefband.)	RM. 1000,00
Vortrag 1934	RM. 1356,00
	<hr/>
	RM. 4541,22

1. Januar 1934 Bankguthaben RM. 1356,00.

Das Vermögen der Stiftung Lindtner setzt sich per 31. Dezember 1933 wie folgt zusammen:

1. Bargeld: Bankguthaben RM. 1356.

2. Wertpapiere:

RM. 3500 8% Frankfurter Hypotheken-Goldpfandbriefe.

RM. 2200 8% Kasseler Landeskasse.

RM. 1700 8% Voigt & Häffner von 1926.

fl. 30 000 4% Österreichische Goldanleihe i/Individualverzeichnis per 1. April 1927 in Wien.

Die deutschen Wertpapiere liegen im Depot der Deutschen Bank & Diskonto-Gesellschaft, Filiale Frankfurt a. M., die österreichischen in Wien.

Dr. KONRAD PFEIFFER (Halle a. S.). ARTHUR SÜLZNER (Leipzig).

---

---

# SCHOPENHAUER- ABRECHNUNG VOM 1. JANUAR

Vermögensbestand am 1. Januar 1933  
und Einnahmen im Jahr 1933.

## I. Vermögen am 1. Januar 1933.

### 1. Verfügbares Vermögen:

a) Bankguthaben . . . . .	RM.	42,75	
b) Darlehn Winter-Heidelberg . . . . .	RM.	2500,—	
c) Postscheckguthaben . . . . .	RM.	107,81	
d) Bargeld . . . . .	RM.	<u>120,50</u>	RM. 2771,06

### 2. Reserve zum Zwecke der Sicherung der Rechte der lebenslänglichen Mitglieder:

a) Wertpapiere . . . . .	RM.	300,—	
b) Rückstellung in bar . . . . .	RM.	<u>1500,—</u>	RM. 1800,—

### 3. Rückstellung in bar zur Förderung der Gesamtausgabe (Deussen-Piper):

a) Honorar für den Bearbeiter des 2. Briefbandes . . . . .	RM.	700,—	
b) Beitrag zu den Satzkosten . . . . .	RM.	645,—	RM. 1345,—

## II. Einnahmen im Jahr 1933.

### 1. Jahresbeiträge:

a) für das Jahr 1932 . . . . .	RM.	40,—	
b) für das Jahr 1933 . . . . .	RM.	3893,—	
c) für das Jahr 1934 . . . . .	RM.	<u>20,—</u>	RM. 3953,—

2. Spenden der Mitglieder . . . . .	RM.	221,—	
3. Spende der aufgelösten Ortsgruppe Danzig . . . . .	RM.	332,50	
4. Spenden zur Förderung der Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers (Deussen-Piper) . . . . .	RM.	50,—	
5. Für verkaufte Jahrbücher . . . . .	RM.	206,—	
6. Zinsen aus Bankguthaben, Wertpapieren, Darlehn . . . . .	RM.	<u>266,56</u>	

RM. 10945,12.

# GESELLSCHAFT

1933 BIS 31. DEZEMBER 1933.

Ausgaben im Jahr 1933 und Vermögensbestand am 31. Dezember 1933.

## I. Ausgaben im Jahr 1933.

### 1. Kosten des Jahrbuches 1933:

a) Honorare . . . . .	RM.	—,—	
b) Druck und Kosten . . . .	RM.	3849,15	
c) Porto- und Versandspesen	RM.	331,40	RM. 4180,55

### 2. Verwaltungsspesen:

a) Kosten der Generalversammlung am 22. Oktober zu Frankfurt a. M. . . . .	RM.	324,23	
b) der Geschäftsleitung inkl. Material . . . . .	RM.	130,—	
c) des Schatzmeisters inkl. Material, Bank-, Post- und Portospesen . . . . .	RM.	179,07	RM. 633,30

### 3. Zur Förderung der Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers (Deussen-Piper):

a) Honorar für den Bearbeiter des 2. Briefbandes . . . . .	RM.	700,—	
b) Beitrag zu den Satzskosten .	RM.	800,—	RM. 1500,—

## II. Vermögen am 31. Dezember 1933.

### 1. Verfügbares Vermögen:

a) Bankguthaben . . . . .	RM.	210,26	
b) Darlehn Winter-Heidelberg .	RM.	2500,—	
c) Postscheckguthaben . . . .	RM.	70,11	
d) Bargeld . . . . .	RM.	50,90	RM. 2831,27

### 2. Reserve zum Zwecke der Sicherung der Rechte der lebenslänglichen Mitglieder:

a) Wertpapiere . . . . .	RM.	300,—	
b) Rückstellung in bar . . . .	RM.	1500,—	RM. 1800,—
			<u>RM. 10945,12.</u>

Leipzig, den 1. Januar 1934.

Arthur Sülzner,  
Schatzmeister.

## BERICHT DES SCHATZMEISTERS ÜBER DAS JAHR 1933.

Das vorstehend nachgewiesene Vermögen der Gesellschaft am Jahresende 1933 setzt sich aus den beiden Summen RM. 2831,27 und RM. 1800,— zusammen, beträgt demnach RM. 4631,27. Nach Abzug des unangreifbaren Kapitals der lebenslänglichen Mitglieder (RM. 1800,—) stehen uns RM. 2831,27 zur Verfügung, etwa RM. 60,— mehr als im Vorjahr. Dieser kleine Zuwachs bedeutet keine Besserung unserer finanziellen Lage, sondern ist nur dem Umstande zu verdanken, daß wir das Honorar für das Jahrbuch 1933 bereits im Jahre 1932 gezahlt hatten und daß uns außerdem die ansehnliche Spende der aufgelösten Danziger Ortsgruppe zufiel, der die Gesellschaft hiermit ihren herzlichsten Dank ausspricht.

An Wertpapieren, die im Depot bei der Deutschen Bank und Diskonto-Gesellschaft, Filiale Frankfurt (Main), liegen, besitzt die Gesellschaft folgende:

RM. 1300,— 8% Frankfurter Hypotheken-Gold-  
pfandbriefe, Ankaukurs  $94\frac{3}{4}$ .

„ 500,— Deutsche Anleihe Ablösungsscheine  
mit Auslosungsrecht, Kurs 49,86.

Ankaufswert beider Papiere RM. 1481,08.

Auch dieses Mal wurden sie nur mit RM. 300,— für die Errechnung des tatsächlichen Gesellschaftsvermögens bewertet, werden aber in der nächsten Abrechnung mit dem Wert von RM. 1400,— erscheinen. Die Rückstellung in bar zum Zwecke der Sicherung der Rechte der lebenslänglichen Mitglieder wird dann von RM. 1500,— auf RM. 400,— herabgesetzt werden. Diese Umstellung wird im Vertrauen auf die Unantastbarkeit der deutschen Währung erfolgen.

Wir haben 18 lebenslängliche Mitglieder mit einer Gesamtbetragszahlung von RM. 1800,—. Für sie müssen also künftig RM. 1400,— in Wertpapieren und RM. 400,— in bar zurückgestellt werden. Möglicherweise wird die Gesellschaft den letzteren Betrag wegen des höheren Zinsgenusses auch in Wertpapieren anlegen. Die sogenannte Konvertierung der Zinsen hat freilich den Zinsfuß von 8 auf 6% herabgesetzt.

Wir danken herzlich denen, die uns im verflossenen Jahr geholfen haben, und zwar:

Herrn Landgerichtspräsidenten RICHARD ADAM, München,  
Herrn Kaufmann HUGO ANNUTH, Zoppot,

Herrn Kaufmann FRIEDRICH ASMUS, Freiburg i. Br.,  
Herrn Rat am Obersten Landesgericht FRIEDRICH BÄHR,  
München,  
Herrn Fabrikbesitzer Dr. KURT BÖNINGER, Bonn a. Rh.,  
Frau Dr. med. DOROTHEA DIETRICH-HAENEL, Dresden,  
Herrn Generaldirektor OTTO GERSTENBERG, Berlin,  
Herrn Professor Dr. HELMUTH VON GLASENAPP, Königs-  
berg i. Pr.,  
Herrn Landwirt OTTO HEINRICH, Groß-Drebnitz,  
Herrn Gouverneur a. D. W. P. HILLEN, Den Haag,  
Herrn Generalkonsul HARALD KOCH, Zoppot,  
Herrn Reichsgerichtsrat LOSS, Leipzig,  
Herrn Generaldirektor HERBERT PEISER, Berlin,  
Herrn TH. SCHOCKEN, Zwickau,  
Herrn Direktor HEINRICH STAHL, Berlin,  
Herrn Direktor GEORG TEPLY, München,  
Herrn FRANZ WABNIG, St. Ruprecht-Klagenfurth,

---

Der Stand der Mitglieder betrug am 1. Januar 1933	529
Durch Tod, Streichung und Austritt haben wir verloren	89
Neu beigetreten sind für 1933 . . . . .	8
Neu beigetreten sind für 1934 . . . . .	9
so daß wir mit einem Mitgliederbestand von . . . . .	457

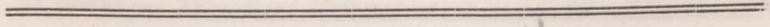
das neue Jahr beginnen.

Davon sind 18 seit der Inflation neu beigetretene Mitglieder auf Lebenszeit.

Das der Universitätsbuchhandlung Carl Winter in Heidelberg gegebene Darlehn von RM. 2500,— wird bei Ablieferung des Jahrbuchs 1934 verrechnet.

Leipzig C 1, den 1. Januar 1934.

Der Schatzmeister:  
Arthur Sülzner.



## ORTSGRUPPEN.

1. Die Ortsgruppe Danzig hat in einer Sitzung vom 26. Oktober 1933 ihre Auflösung beschlossen; ihr verfügbares Vermögen hat sie durch gleichzeitigen Beschluß der Hauptgesellschaft überwiesen.

2. Die Ortsgruppe Hamburg-Altona (Vorstand: Stadtarchivar Dr. P. Th. Hoffmann, 1. Vorsitzender; Studienrat L. Hahn, 2. Vorsitzender; J. A. Vermehren, Schatzmeister; Prof. Dr. G. Anschütz; Frau A. M. Darboven; Dr. Gerhard; Studienrat O. Tontch) hat für den Winter 1933/34 unter dem Gesamttitel „Volk, Staat, Christentum und die Erneuerung des deutschen Geistes“ folgendes Vortragsprogramm aufgestellt und es zum größten Teil bereits durchgeführt:

Freiherr Prof. Dr. von Üxküll (Hamburg): „Der Staat als Lebensproblem“;

Dr. Hans Bogner (Gauting b. München): „Das Volk als metaphysische Wirklichkeit“;

Dr. Wilhelm Stapel (Altona): „Das Volk als biologische Wirklichkeit“;

Prof. Dr. Ernst Huber (Kiel): „Der Staat als politische Wirklichkeit“;

Dr. F. Walser (Göttingen): „Das Reich als die geschichtliche Wirklichkeit des deutschen Staates“;

Landesbischof D. Dr. Schöffel (Hamburg): „Völkische und christliche Wirklichkeit“;

Missionsdirektor D. Dr. Johannes Witte (Hamburg): „Staatliche und christliche Wirklichkeit“;

Dr. P. Th. Hoffmann (Altona): „Der Einfluß Arthur Schopenhauers auf die Weltanschauung Richard Wagners.“

---

---

## JAHRBÜCHER.

Das XXII. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für 1935 wird im Februar 1935 erscheinen. Manuskripte und sonstige Einsendungen dazu müssen bis spätestens den 1. November 1934 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. Oktober 1934 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. Gerstenberg“; 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-Siegmundsburg; Adele Schopenhauer, gezeichnet von A. v. Sternberg; drei Innenansichten aus dem Schopenhauer-Archiv; Facsimilia eines Briefes sowie von Handzeichnungen und Bucheintragungen Schopenhauers).

**XVII. Jahrbuch 1930** (enthält u. a.: Philosophie und Religion: Hans Zint, „Das Religiöse bei Schopenhauer“; Max Rudolph, „Philosophie und Religion“; Paul Feldkeller, „Religion und Philosophie“; Friedrich Lipsius, „Der Kampf um den Kentauren“; Martin Grunau, „Die Mystik in den großen Religionen“; Julius Frauenstädt, „Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung“. — Eine Brieftasche Schopenhauers. — Die kirchliche Grabrede für Arthur Schopenhauer. — Der Briefwechsel Hugo von Meltzls mit Julius Frauenstädt und Wilhelm Gwinner, hgg. von Thomas Frühm und Rudolf Borch. — Bruno Frank, „Gedichte aus der Sphäre Schopenhauers“; Emil 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).

**XIX. Jahrbuch 1932** (enthält u. a.: Hans Zint, „Schopenhauers Goethe-Bild“; William Stern, „Theorie und Wirklichkeit“; Friedrich Lipsius, „Theorie und Wirklichkeit“; Leo Hamburger, „Der Pragmatismus und seine Überwindung“; Ludwig Fulda, „Schopenhauer und das Problem der Willensfreiheit“; Franz Mockrauer, „Die Verantwortung des geistigen Menschen in der Krisis der Gegenwart“; Anselm Ruest, „Julius Bahnsen“; Paul Th. Hoffmann, „Schopenhauer und Hamburg“; A. Baillet, „Schopenhauer im Urteil seiner französischen Zeitgenossen“; Bilder: Schopenhauer-Porträt von Ruhl; Goethe-Büste von Weißer; Schopenhauer-Porträt von Wiederhold).

**XX. Jahrbuch 1933** (enthält: „Arthur Schopenhauers Gespräche“, herausgegeben von Arthur Hübscher; umfaßt 95 Gesprächspartner Schopenhauers, gegenüber den nur 22 der früheren Grisebachschen Sammlung; mit literarhistorischer Kommentierung und Namenregister. Titelbild: die Schäfersche Photographie von Schopenhauer im 72. Lebensjahre).

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—XX (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.—XX. und das vorliegende XXI. 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, alle Zahlungen (Jahresbeitrag 10 RM., einmaliger Beitrag auf Lebenszeit 100 RM.) auf das Bankkonto der Schopenhauer-Gesellschaft bei der Deutschen Bank und Diskonto-Gesellschaft, Filiale Frankfurt a. M., oder an den Schatzmeister, Herrn Arthur Sülzner in Leipzig C 1, Ferdinand-Rohde-Str. 39 II (Postscheckadresse: „Schopenhauer-Gesellschaft, Schatzmeister Arthur Sülzner, Leipzig, 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, Leipzig C 1, Ferdinand-Rohde-Str. 39 II (Postscheckadresse siehe oben);

c) in Sachen der Stiftung Lindtner (s. dieses Jahrbuch, S. 297 ff.), der Mitgliederwerbung, der Ortsgruppen in ihrem Verhältnis zur Hauptgesellschaft an Herrn Dr. Konrad Pfeiffer in Halle a. S., Scharrenstraße 9;

d) in Sachen der Wissenschaftlichen Leitung an deren unterzeichneten Schriftführer.

e) in Sachen des Archivs mit Anfragen und wegen Entleihungen und Zuwendungen an Herrn Bibliotheksoberspektor Karl Jahn in Frankfurt a. M., Schöne Aussicht 2, im übrigen 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,

Landgerichtspräsident i. R.,

Hermsdorf (Kynast) i. Schlesien.





VORSTAND  
UND  
WISSENSCHAFTLICHE LEITUNG  
DER  
SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT.

VORSTAND.

- Dr. Hans Zint, Hermsdorf (Kynast), Vorsitzender und Schriftführer,  
Arthur Sülzner, Leipzig, Schatzmeister,  
Dr. Carl Gebhardt, Frankfurt a. M., Archivar und stellv. Vorsitzender,  
Dr. Paul Th. Hoffmann, Altona, Beisitzer,  
Dr. Franz Mockrauer, Kopenhagen, Beisitzer,  
Dr. Konrad Pfeiffer, Halle a. S., Beisitzer und stellv. Schriftführer,  
Dr. Walther Rauschenberger, Frankfurt a. M., Beisitzer und  
stellv. Archivar,  
Dr. Hans Taub, München, Beisitzer,  
Dr. Leo Wurzmann, Frankfurt a. M., Beisitzer und stellv.  
Schatzmeister.

WISSENSCHAFTLICHE LEITUNG.

- Professor André Fauconnet, Poitiers,  
Dr. Carl Gebhardt, Frankfurt a. M.,  
Professor Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.,  
Professor Dr. Helmuth von Glasenapp, Königsberg i. Pr.,  
Professor Dr. Arnold Kowalewski, Königsberg i. Pr.,  
Professor Dr. Friedrich Lipsius, Leipzig,  
Dr. Franz Mockrauer, Kopenhagen,  
Landgerichtspräsident i. R. Dr. Hans Zint, Hermsdorf (Kynast).
- 
-

# 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., Zeppelin-Allee 43.

---

---

## 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, München, Türkenstr. 6/8.

**Adlersberg** A., Dr., Wien IX, Alserstr. 51.

\*\***van Aken**, Dr., Cassarate-Lugano (Schweiz).

**Albert** Victor, Dr. jur., Amtsgerichtsrat, Dresden-N., Hauptstr. 11111.

**Alexander-Sieghart**, Frau Dr. Grete, Wien XIX, Dollinergasse 7.

**Alsberg** Paul, Dr. med., Berlin W 15, Kurfürstendamm 184.

**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., Berlin-Tempelhof, Preußenring 50.

**Arendt** F. J., Box 4, Kelvington/Sask., Canada.

**Arnhold** Adolf, Konsul, Dresden-A., Waisenhausstr. 20.

**Ashokananda**, Swami, Editor of „Prabuddha Bharata“, Via Champawat, Mayavati, Almora (India).

\*\***Asmus** Friedrich, Kaufmann, Freiburg i. Br., Erwinstr. 31.

**Auerhahn** Ludwig, Hauptlehrer, München-Sölln.

**Aufhäuser** Martin, Geheimrat, Bankier, München, Löwengrube 18/20.

\*\***Aufhäuser** Siegfried, Kgl. Schwed. Konsul, München, Maximiliansplatz 18.

---

---

B.

- Bader Kurt, Angestellter, Hannover, Grünstr. 21 B<sup>a</sup> II.
- Bähr Friedrich, Rat am Obersten Landesgericht, München, Alfonsstr. 11.
- Bahnsen, FrI. Minnita, Hamburg 37, Hochallee 121.
- Baillet 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, stellvertr. Direktor im Reichstag, 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 24, Güntherstr. 49.
- Bencker Wilhelm, Rechtsanwalt, München, Neuhauserstr. 23.
- Bentler Anton, Kaufmann, Bremen, Cellerstr. 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.
- Bielau Otto, jun., Radebeul, Leipziger Str. 77.
- Bielefeldt Arno, Ingenieur, Zoppot, Markt 3.
- \*Bielschowsky Fritz, Erfurt, Augustapark 8.
- Biernatzki Reinhart, Studienrat Dr., Voßloch i. Holstein.
- Bleyle Fritz, Fabrikant, Stuttgart-Degerloch, Waldstr. 19.
- Blumann S., Dipl.-Ingenieur, Berlin C. 2, Gr. Präsidentenstr. 3.
- Bode Paul, Dr., Redakteur, Pforzheim-Dillstein, Gartenstadt Sonnenberg Elisabeth 1.
- Bodlaender Franz, Breslau 5, Gartenstr. 19.
- \*Böniger Kurt, Dr., Fabrikbesitzer, Bonn, Poppelsdorfer Allee 45.
- Bohl, FrI. Annelise, Hamburg 21, Hofweg 65.
- Borch Rudolf, Braunschweig, Sophienstr. 31.
- Born A., Verwaltungs-Oberinspektor, Berlin NO. 55, Prenzlauer Allee 23.
- Bovensiepen Rudolf, Dr. Dr., Oberlandesgerichtsrat i. R., Kiel, Moltkestr. 66.
- Brahn Benno, Dr., Berlin-Wilmersdorf, Nassauische Str. 60.
- Braun Hubert, Techniker, Frankfurt a. M., Schillerstr. 16 III.
- 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.

- \***Brockhaus F. A.**, Leipzig, Querstr. 16.  
**Brüll**, Frau Lina, Munderfing b. Salzburg.  
**Bühlmann** Hans, Bern, Niesenweg 10.  
**Büttner**, Frau Eva, Dresden-A., Reitbahnstr. 29.  
**Büttner** Paul, Professor, Komponist, Dresden-A., Reitbahnstr. 29.  
**Buhlig** Richard, Los Angeles (Californien), 102 South Carondelet Street.  
**Wilhelm-Busch-Gesellschaft**, Hannover, Prinzenstr. 5.

### C.

- \*\***Callsen** Martha, Frau Direktor, Bad Eilsen.  
**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, München, Königinstr. 103.  
\***Costa** Alessandro, prof., Mompeo (Rieti), Italien.  
**Creß** Georg, Baurat, Dresden-A. 1, Gr. Garten 6.  
**Cüsov** Hans, Dr., Oberstudienrat, Danzig-Langfuhr, Jäschkentalerweg 39.

### D.

- Damm** Bernhard, Arendsee (Altmark), Breite Str. 68.  
\*\*\***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.  
**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 Bucherei** des Börsenvereins der deutschen Buchhändler, Leipzig, Deutscher Platz.  
**Dietrich-Haenel** Dorothea, Frau Dr. med., Dresden-A., Albrechtstr. 7 II.  
\***Dietz** Karl, Geh. Regierungsrat, Köslin (Pommern), Grünstr. 2c.  
**Dresden**, Sächsische Landesbibliothek, Dresden-N., Wilhelmplatz.  
**Drovs** Alexander, Forstmeister, Eisleben, Größlerstr. 4.  
\***Dubsky**, Gräfin Irene, Ziadlowitz, Post Loschitz (Tscho.-Slow.).  
**Düsseldorf**, Landes- und Stadtbibliothek, Friedrichplatz 7.

E.

- Ebenhöch** Hugo, Beratender Ingenieur, München, Meichelbeckstr. 15.  
**Eckert** Gerhard, Dr. Generalstaatsanwalt, Darmstadt, Herdweg 56.  
**Eckstein** Walter, Altona, Alsenstr. 15.  
**Eddelbüttel** Louis, Dr. jur. et phil. h. c., Hamburg, Jungfernstieg 8.  
**Eiselin** Max, Bankbeamter, Kriens b. Luzern, Käppelgarten.  
**\*Eisenhardt** Friedrich, Oberlehrer, Kornwestheim (Württemberg).  
**Elbing**, Stadtbücherei (Dr. Bauer) Elbing.  
[\***Emden** Heinrich, Bankier, Frankfurt a. M., Trutz 43. †]  
**Emge**, Prof. Dr., Jena, Johann-Friedrichstr. 10.  
**Engelmann** B., Frau Dr., Hamburg, Mundsburgerdamm 46.  
**Eriksson** Herbert, Eskiltuna (Schweden), Nyforsgatan 29.  
**Eesper** Erich, Oberamtsrichter, Hilpoltstein (Mittelfranken).

F.

- Fabian** Richard, Strehlen (Schlesien), Münsterbergerstr. 16 III.  
**Falke** Heinrich, Örlinghausen (Lippe), Detmolder Str. 23.  
**Fauconnet** André, prof. de langue et littérature allemande à la Faculté des lettres, Poitiers, 85 Rue de la Pierre-Levée.  
**Feitenhansl** Willy, Verwalter des Bezirkswaisenhauses, Teplitz-Schönau, C. S. R.  
**Feldkeller** Paul, Dr. phil., Schönwalde (Niederbarnim) b. Berlin.  
**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.  
**Fox** C. Martin, London E. C. 3, 61 St. Mary Axe.  
**Frank** Bruno, Dr., Schriftsteller, Lugano-Paradiso, Villa Rosa.  
**Franke** F. W., Dr., Frankfurt a. M., Gärtnerweg 41.  
**Frankfurt a. M.**, Stadtbibliothek, Schöne Aussicht 2.  
**Freyberg** Berthold, Hamburg, Stammannstr. 24, b. Sachau.  
**Friedenthal** Felix, Dr., Berlin-Schlachtensee, Friedrich-Wilhelm-Str. 61.  
**\*Friedrich** Otto, Dr. med., Facharzt f. inn. Krankh., Breslau 18, Kaiser-Wilhelm-Str. 106 II.  
**Fries** Walter, Dr.-Ing., Pforzheim, Obere Ispringer Str. 2.  
**Frühm** Thomas, Professor Dr., Bistritz-Bistrița (Rumänien), Fleischer-Allee 15 c.

**Fuchs** Hans, Prof. Dr. med., Chefarzt der Staatl. Frauenklinik, Danzig-Langfuhr, Schellmühler Weg 1.

**Fuchs** M., Dr., Berlin-Charlottenburg, Giesebrechtstr. 9.

**\*Fulda** Ludwig, Dr., Schriftsteller, Berlin-Dahlem, Miquelstr. 86.

## G.

**Ganske**, Frau Margot, Berlin-Steglitz, Kissinger Str. 15.

**\*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.

**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., Münzstr. 4.

**Glockner** Hermann, Prof. Dr., Gießen, Moltkestr. 16.

**Glück** Viktor, Dr., Prag II, Nám. Petra Osvoboditele 5.

**Goethe-Gesellschaft**, Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv.

**Göttingen**, Universitätsbibliothek.

**\*\*Goldschmidt** Jakob, Direktor, Berlin-Charlottenburg, Goethestraße 1 II.

**\*Gorsemann** Ernst, Bildhauer, Berlin-Dahlem, Falkenried 30.

**Gottschalk** Martin, Rechtsanwalt, Berlin-Wilmersdorf, Helmstedterstr. 11 I.

**Gräbner** Walther, Dr., Danzig-Oliva, Georgstr. 11.

**Greifswald**, Universitätsbibliothek.

**\*Groß** Norbert, Dr., Prag II, Havlickovo nám. 3.

**Grosse** Ernst, Geh. Oberregierungsrat, Berlin-Friedenau, Wilhelmshöherstr. 18.

**Großmann** Constantin, Pfarrer, Dresden-A., Annenstr. 40.

**\*Gruber** Robert, Dr., Rechtsanwalt, Wien I, Lichtenfelsgasse 5.

**Grünewald** Karl, Frankfurt a. M., Eschersheimerlandstr. 381.

**Grunau** Axel, Amtsgerichtsrat, Elbing, Nitschmannstr. 18/19.

**\*Grundmann**, Frau Charlotte, Ärztin, Danzig-Oliva, Pelonkerstr. 62.

**Gueffroy** Gustav, Musiker, Berlin NO 18, Deutsch-Kroner Str. 6 I.

**Güngerich**, Dr., Geh.-Rat, Landger.-Präs. i. R., Gießen, Walltorstr. 48.

**Guidetti** Italo, Dottore, Lecce (Puglie), R. Liceo Scientifico.

**Gutenstein** Fritz, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 25.

[\***von Gwinner** Arthur, Dr. h. c., Berlin-Charlottenburg, Sophienstr. 25. †]

H.

- Hamburg**, Staats- und Universitätsbibliothek (Direktor Dr. G. Wahl),  
H a m b u r g 1, Speersort.
- Hammerschmidt** Hermann, Rechtsanwalt, C o t t b u s, Seminarstr. 35.
- de Hartog** A. H., Dr., Universitätsprofessor, A m s t e r d a m, Zuidelijke  
Wandelweg 5.
- Hartung** Fritz, H a n n o v e r - K l e e f e l d, Widemannstr. 2.
- Haßbargen** Hermann, Dr., Bibliothekar, D a n z i g, Schüsseldamm 57.
- Hasse** Heinrich, Prof. Dr., F r a n k f u r t a. M., Wertheimer Str. 22.
- Haustein** Margarethe, FrI. Dr., Studienrat, N o r d h a u s e n, Rückert-  
str. 12.
- Heidelberg**, Universitätsbibliothek.
- Heimann** Betty, FrI. Dr., Professor, H a l l e a. S., Händelstr. 15.
- \*Heinrich** Otto, Landwirt, G r o ß - D r e b n i t z b. Bischofswerda (Sachs.).
- Heiser** Fritz, Bürgermeister, L a n g e n i. H.
- Henning** Hans, Dr., Oberstudiendirektor, B e r l i n - W i l m e r s d o r f,  
Pfalzburger Str. 30/31.
- Henning** Hans, Prof. Dr., D a n z i g - L a n g f u h r, Johannistal 4.
- Hertz** Wilhelm, Dr., Reichsfinanzrat, M ü n c h e n, Grillparzerstr. 47.
- Herzfeld** Adolf, Dr., Rechtsanw. u. Notar, D r e s d e n - A., Altmarkt 2.
- Herzig** Gotthard, Redakteur, M ü n c h e n, Heßstr. 32 II.
- Heß** Adolf, O f f e n b a c h a. M., Karlstr. 38 III.
- Hillen** W. P., Gouverneur a. D., D e n H a a g, Gogel-Weg 32.
- Hiller** Ernst, Dipl.-Ing., Arch., F r a n k f u r t a. M., Schöne Aussicht 16.
- Hirschfelder** Gustav, Dr., Zahnarzt, M ü n c h e n, Briennerstr. 8 II.
- Hobraeck** Gustav, N e u w i e d, Villa Germania.
- Hoerber** Konrad, Pfarrer, E g e l n (Reg.-Bez. Magdeburg).
- Hoechstetter** Hans, M ü n c h e n, Haydnstr. 9.
- Hörtnagl** Gabriel, Landwirt, A n i f bei Salzburg.
- Hof** Walter, Bürgermeister a. D., B o c h u m, Kortumstr. 94.
- Hoffmann** Paul Th., Dr., Stadtarchivar, A l t o n a a. d. Elbe, Stadtarchiv,  
Rathausmarkt.
- Hofmann** Willy, Ingenieur, P r a g II, Lützowova 32.
- Hohenemser** Richard, Dr., Privatgelehrter, F r a n k f u r t a. M., Rossert-  
straße 10.
- Hohns** A., Privatlehrer, B e r l i n - C h a r l o t t e n b u r g, Marchstr. 4/5.
- Horkheimer** Max, Prof. Dr., C r o n b e r g (Taunus), Minnholzweg 3.
- Horn** Kurt, Dr., Studienrat, D a n z i g - L a n g f u h r, Jäschkentaler-  
weg 46 a.
- Hostovsky** Oswald, Bankdirektor, P r a g - S m i c h o v, Delnicka 1813.
- Hübscher** Arthur, Dr., Schriftleiter, M ü n c h e n, Holbeinstr. 7 III.
- Husmann** R. Ernst, Ingenieur, Z ü r i c h 6, Wibichstr. 14.

I, J.

- \*\*Jacke Fritz**, Dr., Rechtsanwalt u. Notar, Berlin-Dahlem, Rhein-  
babenallee 35.
- Jaeggi Max**, Aeschi (Kant. Solothurn), „Tannegg“.
- Jaenicke Fritz**, Redakteur, Danzig, Johannissgasse 19/23.
- Jahn K.**, Bibliotheks-Oberinspektor, Frankfurt a. M., Stadtbibliothek,  
Schöne Aussicht 2.
- Jatzke Hermann**, Direktor, Nürnberg, Adolf-Hitler-Platz 2—4.
- 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.
- \*Italiener Kurt**, Redakteur, Berlin-Halensee, Kurfürstendamm 135.
- Juliusburger Otto**, San-Rat, Dr., Berlin W 15, Meinekestr. 3.
- Just Lothar**, Dr., Advokat, Salzburg, Universitätsplatz 17.

K.

- Kabisch Otto**, Minist.-Amtmann, Berlin N. 57, Christinenstr. 27.
- Kamnitzer Bernhard**, Dr., Rechtsanwalt, Senator a. D., Danzig,  
Gralathstr. 5 a.
- Kant-Gesellschaft** (Sekretariat: Privatdozent Dr. H. Kuhn, Wissenschaftl.  
Sekretär), Berlin-Dahlem, Goßlerstr. 29.
- Karny Heinrich**, Dr., Buitenzorg (Java), Niederländisch-Indien, Zool.  
Museum.
- Kaschel Otto**, Dr., Kielno, Kr. Wejherowo (Polen).
- Kastner Hermann**, Prof. Dr., Dresden-A., Pragerstr. 16.
- 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.
- Kirchner Curt**, Altona, Paulstr. 29 III.
- Kislat Alfred**, Gablonz a. d. N. (C. S. R.), Frauengasse 20.
- Klee Rudolf**, Studienrat i. R., Lobeda i. Thür., Saalweg 18.
- von Kleefeld Kurt**, Dr. jur., Feldafing i. Bayern, Bahnhofstr. 20.
- Klein Karl**, Frankfurt a. M., Eckenheimer Landstr. 184.
- \*\*Kleinau Andr.**, Direktor, Berlin-Lichterfelde, Herwarth-  
straße 2 a.
- Klever Hellmut W.**, Dr. Köln a. Rh., Brandenburgerstr. 6.

- Klopfleisch** Eduard, Bürovorst., Dresden-A., Strehleenerstr. 52.  
**Knübel**, Frau Else, Oldenburg i. O., Rummelweg 26.  
**Koch** Harald, Dänischer Generalkonsul, Zoppot, Schefflerstr.  
**Koch** Walter, Exz., Dr. jur. et med. vet. h. c., Deutscher Gesandter, Prag III, Thunovska 16.  
**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).  
**Kormann** Friedrich, Dr., Studienrat an der Oberschule Bischofswerda (Sa.), An der Kampfbahn 6.  
**Kowalewski** Arnold, Prof. Dr., Königsberg (Preußen), Residenzstr. 7.  
**\*Krahnstöver** Ernst, Dr. med., Arzt, Delmenhorst, Langestr. 33.  
**Kraków**, Biblioteka Jagiellońska w Krakowie.  
**Krampe** Siegfried, Dr. phil., Oberstudiendirektor i. R., Nowawes, Priesterstr. 74.  
**Krausen** Egon, Hamburg, Kampstr. 12.  
**Kretschmann** Marie, Frau Geheimrat, Potsdam, Behlertstr. 20.  
**Krüger** 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<sup>b</sup>.

L.

- \*Laeisz** Arnold, i. Fa. Gerth Laeisz & Co., Hamburg, Gr. Burstah 1.  
**Laengsdorff**, Frau Julia-Virginia, Frankfurt a. M., Leerbachstr. 71.  
**Laengsdorff** Richard, Frankfurt a. M., Leerbachstr. 71.  
**Lamberz**, Dr., Landesbank Westfalen, Münster, Brüderstr. 14.  
**Lang** Alfred, Postbeamter, Wien XIV, Kröllgasse 31.  
**Lang** Hans, Dr., Rechtsanwalt, Dresden-A. 27, Bienertstr. 49 pt.  
**Lauffer** Heinrich, Dr. med., Braunlage (Harz).  
**Leeds** (England), University Library.  
**Leinemann**, Pfarrer, Laubow b. Bottschow, Bez. Frankfurt a. O.  
**\*Leistikow** Oskar, Korvettenkapitän a. D., Halle a. S., Merseburgerstraße 74.  
**Lenhoff**, Dr. jur., Univers.-Prof., Wien I, Wollzeile 31.  
**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 C 1, Braustr. 2.

- Littmann Ernst, Rechtsanwalt, Berlin SW 61, Bellealliancestr. 106.  
\*von Löbbecke G., Rittmeister d. L., Berlin-Charlottenburg,  
Fredericia-Str. 28 II.  
Loepp Hermann, Dr., Tiegenhof (Freie Stadt Danzig).  
\*\*\*Loge „Adoniram zur Weltkugel“ Vors. Eugen Winterberg, Direktor der  
Bank für Handel und Industrie, ehemals „Länderbank“, Prag II,  
Dlaždená 4.  
Longo Joseph, Prof. Dr., Mödling b. Wien, Kürnberggasse 9.  
\*De Lorenzo Giuseppe, prof. alla R. Università, Senatore del Regno,  
Napoli, Arco Mirelli, II isolato Carità.  
Loß, Reichsgerichtsrat, Leipzig W 31, Elisabethallee 16.  
Lüttger Heinz, Dr., Rechtsanwalt, Trier-Pallien, Koblenzerstr. 247.

M.

- Maasberg Heinrich, kaufm. Angestellter, Hannover, Grünstr. 10 I.  
\*Maaß, Frä. Dorothea, Hamburg 13, Hartungstr. 7 a III.  
Mangelsdorf Walter, Verlagsbuchhändler, Bordighera, Villa Mar-  
gherita.  
Mann Richard, Dr., Justizrat, Frankenthal (Pfalz).  
Marburg, Universitätsbibliothek.  
Marth, Frau Margarete, Hamburg 13, Schlump 58.  
Martin Johann Oskar, Konstanz, Turnierstr. 26.  
Martinetti Piero, Dr., Castellamonte (Torino, Italien).  
\*Marx Hugo, Privatier, Gaaden b. Wien.  
Maschke Kurt, Kapitän, Hamburg 20, Lenhartzstr. 10.  
Matz, Frau Magdalene, Kiel, Adolfstr. 51.  
Maurer Gustav, Dr., Landgerichtspräsident, Gießen, Hitler-Wall 31.  
Mayer Karl, Baurat, München, Loristr. 6.  
[\*Mayer-Doß, Frau Chr., Partenkirchen, Villa Christina. †]  
Meiner Felix, Dr., Leipzig, Inselstr. 23/25.  
Meister Richard, Prof. Dr., Wien I, Liebiggasse 5.  
Meißner Konrad, Dr., Präsident der Bank von Danzig i. R., Merano  
(Italien).  
Mendel Karl, Dr. jur., Rechtsanwalt, Dresden-A. 1, Sidonienstr. 8.  
Mensch Carl H., Landgerichtsrat, Berlin W. 15, Kaiser-Allee 14.  
Meyer Kurt, Dr., Landgerichtsrat, Danzig-Oliva, Bülowstr. 1.  
Meyer-Barkhausen, Dr., Verwaltungsgerichtsdirektor, Zoppot, Brom-  
bergstr. 24.  
Mockrauer Franz, Dr. phil., ehem. Leiter der Volkshochschule Dresden,  
Kopenhagen, Österbrogade 60, Pension Hansen.  
Mockrauer, Frau Johanna, geb. Bähr, Kopenhagen, Öster-  
brogade 60, Pension Hansen.  
Moses, Frau Margarete, Berlin-Halensee, Trabenerstr. 2.  
Müller Joseph, Amtsgerichtsrat, Volkmarsen, Bez. Kassel.  
München, Universitätsbibliothek.

N.

- Naegelsbach Hans, Dr. phil., Berlin-Charlottenburg, Fasanenstraße 15 II.  
\*\*Neumann Richard, Direktor, Praha (Prag), Havlicek-Platz 28.  
Nieten Otto, Prof. Dr., München, Hospiz Mathildenstraße.  
Nietzsche-Gesellschaft, Berlin-Charlottenburg, Schlüterstr. 13.

O.

- Oellacher Hans, Professor Dr., Salzburg, Franz-Josef-Str. 13.  
Onken Franz, Ingenieur, Basel, Realpstr. 51.  
Oppenheimer Walther, Dr. med., Danzig-Neufahrwasser, Fischerstr. 9.  
Ostern August, Dr., Landgerichtsdirektor, Mainz, Bauhofstr. 21 pt.  
Osteroth, Fräulein Luise, Frankfurt a. M., Schloßstr. 61.

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., Halle a. S., Scharrenstr. 9.  
Pfitzner Hans, Prof. Dr., Generalmusikdirektor, München, Wasserburgerstr. 21.  
Pfundt Friedrich, Oberbahnamtman n a. D., Eßlingen (Neckar), Hirschlandstr. 65.  
Pinthus Fritz, Rechtsanwalt a. D., Halle a. S., Marktplatz 23 II.  
Piper Reinhard, Verlagsbuchhändler, München, Hiltensbergerstr. 43.  
Plagemann, Frau Caroline, Danzig-Langfuhr, Prinzenweg 23.  
Poitiers, Bibliothèque de l'Institut d'Etudes germaniques de la Faculté des Lettres (durch: Librairie H. Mansuy, 70 Rue Gambetta Poitiers).  
Prätzel Oswald, Braunschweig, Siegesplatz 8.  
Prag (Praha), Universitätsbibliothek, durch J. G. Calve'sche Universitätsbuchhandlung, Prag I, Malé nám 12.  
\*Prüssian, Dr. med., San.-Rat, Wiesbaden, Taunusstr. 54.

R.

- Rabe Heinz, Dr., Rechtsanwalt, Halle a. S., Fährstr. 4.  
Rau Meinhold, Justizrat, München, Landwehrstr. 4.  
\*Rauschenberger Walther, Dr., Direktor der Senckenberg-Bibliothek, Frankfurt a. M., Eppsteiner Str. 9.  
Reinhardt Ernst, Verlagsbuchhändler, München, Schellingstr. 41.  
Reinsch Werner, Regierungsrat, Altona, Papestr. 16.  
Rengert Bruno, Stuttgart, Birkenstr. 14.

- Reschke** Bernhard, Halle a. S., Dessauerstr. 5 B.  
**Reupeke** A., Dr., Kirchsteinbeck b. Hamburg, Billstedt.  
**Rheins** Max, Dr., Regierungsdirektor, Berlin-Charlottenburg, Kurfürstendamm 56.  
**Richert**, Dr., Ministerialrat, Berlin-Lichterfelde, Zehlendorferstraße 52.  
**Riedinger** Franz, Dr., Dipl.-Ing., Jena, Johann-Friedrich-Str. 16.  
**\*\*Rienseberg** Heinrich, Dr. jur., Hamburg 20, Lenhartzstr. 10.  
**Ritscher** Hugo, Dr., Musiklehrer, Hamburg-Altona, Goethe-Allee 24.  
**Rogowski** Erich, Dr., Danzig-Langfuhr, Jäschkentalerweg 9.  
**\*\*Rolland** Romain, Villeneuve (Vaud), Schweiz, Villa Olga.  
**Ronge** Emil, Pfarrer, Ziegenhals (Schlesien), Waldhofstr. 48.  
**Rosenbaum** Bernhard, Rechtsanwalt, Danzig, Dominikswall 5.  
**Rosenbaum**, Frll. Ruth, Studienreferendarin, Danzig, Dominikswall 5.  
**Rosengart** Paul, Dr. med., Frankfurt a. M., Reuterweg 81.  
**\*Rosengren** Idolf, Dr., Oberstabsarzt, Stockholm, Odengaten 67 II.  
**Rosenthal** Henriette, Frau Senatspräsident, Frankfurt a. M., Wiesenau 38, bei Herxheimer.  
**Roskam** Hans Joachim, stud. jur., Breslau 10, Gneisenastr. 17 pt.  
**Rostock**, Universitätsbibliothek.  
**Roy** Tarachand, Lektor am Indogerm. Seminar der Univ. Berlin, Berlin-Wilmersdorf, Hohenzollerndamm 35.  
**Rudolstadt**, Thüringische Landesbibliothek.  
**\*Ruez**, Dr. med., Arzt, Langensteinbach b. Karlsruhe.  
**Ruhm** Ernst, Dr., Rechtsanwalt, Berlin C 2, Königstr. 49.  
**Ruhm**, Justizrat, Danzig, Lindenstr. 9.  
**Runge**, Frau E., Hamburg 20, Curschmannstr. 3.  
**Ruppel** G. H., Frankfurt a. M., Kaiserstr. 14.  
**\*\*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, Dr., 685 Yokohama-Honmoku (Japan).  
**Salzsieder** Paul, Dr., Ziegenort, Kreis Ückermünde (Pommern).  
**Saxer** Adolf, Dr., Zürich, Dufourstr. 105.  
**\*Schaffer** Joseph, Akad. Dipl.-Architekt, Stadtbaumeister, Marienbad (Böhmen).  
**\*van der Schalk** W. C. Th., Dr. jur., Amsterdam C., Keizersgracht 279/283.  
**Schinkel**, Frau, Lehrerin, Neukölln b. Berlin, Bergstr. 134.  
**Schlaginhausen** C., Zur Sonnenhalde, Weinfeldern (Schweiz).  
**Schlesinger** Franz, Dipl.-Ing., Tel-Aviv (Palästina), Nachmanistr. 9, bei Dr. W. Lesser.

- Schlesinger M., Dr., Justizrat, München, Maria-Theresia-Str. 9.**  
**Schliffke Walter, Dr. jur., Altona a. Elbe, Königstr. 160.**  
**\*Schlüter Wilhelm, Dr. med., Gütersloh, Unter den Ulmen 6.**  
**Schmidbauer Michael, Gendarmeriekommissär, Erling, BA. Starnberg (Oberbayern).**  
**Schmidl, Frau Marie, Wels (Oberösterreich), Evang. Heim, Schauerstraße 5.**  
**Schmidt Robert Renato, Schriftsteller, Baden-Baden, Markgraf-Christoph-Str. 6.**  
**Schneider Alfred, Ingenieur, Berlin, Frankfurter Allee 285 I.**  
**Schneider Erich, Ingenieur, Fürstenwalde (Spree), Kirchplatz 4 pt.**  
**Schneider Gustav, Amtsgerichtsrat, Bad-Nauheim, Karlstr. 46.**  
**Schocken Theodor, Zwickau (Sachsen), Parkstr. 20.**  
**Schorer Albert, Volksschullehrer, Fürth i. Bayern, Umlandstr. 33.**  
**Schricker Hans, Kommerzienrat, Baumeister, Regensburg, Prebrunn-Allee 7.**  
**Schülen F., Reichsbahnamtman, Stuttgart, Gneisenastr. 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.**  
**Schwantje Magnus, Schriftsteller, Berlin W 15, Düsseldorferstr. 23.**  
**Schwartz Julius, Dr., Arzt, Evangelisches Krankenhaus, Schwerte an der Ruhr.**  
**Schwarz Arthur, Frankfurt a. M., Untermainkai 21 III.**  
**Schwerber P., Oberingenieur, Töging a. Inn (Oberbayern).**  
**Sebba, Dr. med., Arzt, Danzig-Langfuhr, Hauptstr. 34.**  
**Seifert Rudolf, Altona, Roonstr. 94.**  
**Selz Alfred, Dr., Bankdirektor, München, Maximiliansplatz 19 III.**  
**Shastri Prabhu Dutt, Prof. Dr., 3, Multan Road, Lahore (Indien).**  
**Siebeck, Frä. Erika, Lehrerin, Jena, Fritz-Sauckel-Str. 1.**  
**\*\*von Simolin, Freiherr, Schloß Seeseiten, Post Seeshaupt (Oberbayern).**  
**Simon Ernst, Bankbeamter, Stuttgart, Christofstr. 2.**  
**Slochow 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.**  
**Springmann Eduard, Dr., Landgerichtsdirektor, Elberfeld, Sadowastraße 61.**  
**Springmann, Frau Ruth, Hagen i. W., Am Waldhang 6.**  
**\*\*Stahl Heinrich, Direktor der Viktoria-Vers., Berlin SW., Lindenstraße 20/21.**  
**Stassen Franz, Kunstmaler, Berlin W, Luitpoldstr. 47.**

- von **Stauß** Emil Georg, Dr., Preußischer Staatsrat, M. d. R., Berlin W 8, Mauerstr. 39.
- Steck** Karl Fr., Schreiner, Konstanz, Luisenplatz 1.
- Steiner** Ernst, Dr., Wien I, Ebendorferstr. 7 III.
- Steinhardter** Paul, Kaufmann, München, Widenmayerstr. 28.
- \***Steinmann** Ernst, Prof., Roma, 28 Via Gregoriana, Bibliotheca Hertziana.
- Steinweg**, Frau Ida, Genua (Genova) 106, Corso Carbonara 10.
- Stern** Fritz, Dr. jur., Berlin-Wannsee, Kleine Seestr. 3.
- 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 i. R., Berlin-Steglitz, Schützenstraße 24.
- Strebel-Graf** Gottfried, Kempten i. Allgäu, Haubenschloß.
- Sülzner**, Frau Agathe, Danzig-Oliva, Ottostr. 7.
- \***Sülzner** Arthur, Kaufmann, Leipzig C 1, Ferdinand-Rhode-Str. 39 II.
- Sülzner** Helmuth, Schriftsteller, Hannover W, Bohnenstr. 3.
- Szende** Julius, Oberregierungsrat, Budapest V, Zoltan ucca 18.

#### T.

- Taub** Hans, Dr., Rechtsanwalt, München 27, Schumannstr. 7.
- Teply** Georg, Fabrikdirektor a. D., München 23, Ungererstr. 25.
- 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 i. R., Bonn a. Rh., Coblenzer Str. 83.
- Treuenfels** Rudolf, Dr., Breslau 16, Wagnerstr. 30.
- Tschauschow** S. P., Professor Dr., Sofia (Bulgarien), ul. Rossitza 7 II.
- Tübingen**, Universitätsbibliothek.

#### U.

- Undeutsch** Fr., Fabrikant, Pausa (Sachsen), Berg Nr. 4.
- \*\***Utech** Richard, Dr., Generaldirektor der Viktoria, Berlin-Schlachtensee, Heimstättenstr. 18.

#### V.

- Vadekar** R. D., M. A., Bilvakunja, Bhamburda, Poona (D. G.), India.
- [**Vaihinger** Hans, Prof. Dr., Geh. Regierungsrat, Halle a. S., Reichardtstraße 15. †]
- \***Vajda** Károly, Dr. med., Budapest VIII, Föherceg, Sandor-ter 2.

- Vering, Dr., Hamburg 5, Holzdamm 8.  
Vermehren J. A., Hamburg 39, Leinpfad 68.  
[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 1a.  
Wagner Karl, Dr., Frankfurt a. M. - Süd, Heimating 44.  
Wassily Paul, Dr. med., Kiel, Kehdenstr. 6.  
\*\*von Wedel, Frau Charlotte, geb. v. Gwinner, Charlottenburg,  
Sophienstr. 4/5.  
Wehnert Bruno, Prof., Hamburg 34, Papenfelderstr. 8a.  
Weidler Wilhelm, Prof. Dr., Altona, Bahnhofstr. 15.  
Weihe Carl, Dipl.-Ing., Patentanwalt, Frankfurt a. M., Liliencronstr. 34.  
Weil Leopold, Prof. Dr., Karlsruhe, Beiertheimer Allee 5.  
Welk Emil, Kaufmann, Berlin NO 18, Deutsch-Kroner-Str. 6.  
Werner Moritz, Prof. Dr., Frankfurt a. M., Mittelweg 10.  
Werner Richard, Lehrer, Neu-Isenburg (Hessen), Alicenstr. 22.  
Westermayer, Frau Anna, Unterdarching, Post Darching (Ober-  
bayern).  
Wick Adolf, Schreinermeister, Konstanz, Gartenstr. 12.  
Wien, Universitätsbibliothek, p. Adr. Gerold & Co., Buchhandlung, Wien I,  
Stephansplatz.  
Willenbücher Bruno, Regierungsrat, Königsberg i. Pr., Lösnsstr. 9.  
Wimmer Hans, Dr. med., München, Leopoldstr. 32.  
Winckelmann Louis, Verleger, Berlin-Halensee, Kurfürsten-  
damm 135.  
Winter Otto, Verlagsbuchhändler, Heidelberg, Lutherstr. 59.  
\*\*Winterberg Eugen, Großindustrieller, Prag II, Dlázdená 4.  
Wirth Richard, Dr., Patentanwalt, Frankfurt a. M., Taunusstr. 1.  
Wiskott Max, Dr., Fabrikbesitzer, Berlin-Dahlem, Auf dem Grat 14.  
Wöhner Hilmar, Dipl.-Ing., Postdirektor, Dortmund, Oberpostdirektion.  
Wolff Karl, Dr., Dresden-A. 24, Nürnberger Platz 5 I.  
Wundermacher, Frau Isabella, Danzig, Horst-Hoffmann-Wall 22.  
Wurzmann, Frau Agnes, Frankfurt a. M., Zeppelin-Allee 43.  
Wurzmann Fritz, Dipl.-Ing., Monterey, California U. S. A.  
Wurzmann Leo, Dr., Justizrat, Rechtsanwalt und Notar, Frank-  
furt a. M., Zeppelin-Allee 43.

## Z.

- Zaeschmar Herbert, Dr., Regierungsrat, Danzig, Langgarter Hinter-  
gasse 1.  
Zander Gustav, Justizrat, Danzig-Langfuhr, Große Allee 21.

- Zerlett Jean, Köln-Lindenthal, Krielerstr. 16.  
Zint, Frä. Eva, stud. phil., Bonn, Schillerstr. 18.  
Zint Hans, Dr., Landgerichtspräsident i. R., Hermsdorf u. K.,  
(Schlesien), Kynastweg 8.  
Zint, Frau Susanne, Hermsdorf u. K. (Schlesien), Kynastweg 8.  
von Zobeltitz Fedor, Berlin W 15, Bregenzer Str. 4.

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.

010133









BIBLIOTEKA



VNIWERSYTECKA

010133

1934

W TORUNIU