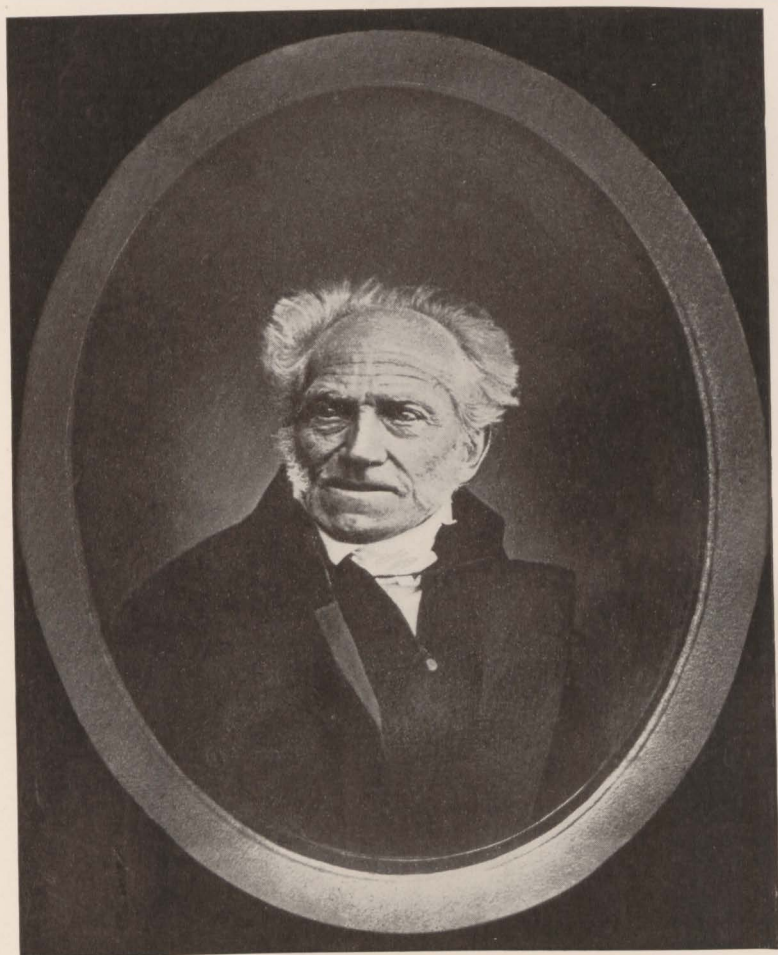


Fünfundzwanzigstes Jahrbuch
der
Schopenhauer-Gesellschaft
1938





FÜNFUNDZWANZIGSTES JAHRBUCH

DER SCHOPENHAUER-
GESELLSCHAFT

FÜR DAS JAHR 1938

AUSGEGEBEN AM 22. FEBRUAR 1938



CARL WINTERS UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG
..... HEIDELBERG

Verlags-Nr. 2596.

1938:113



1592



CARL WINTERS UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG
HEIDELBERG

V O R W O R T.

Dieses Jahrbuch steht im Zeichen des 150. Geburtstages Arthur Schopenhauers. Im weiten Umkreis persönlicher Erlebnisse und Bekenntnisse gibt es ein Bild von Macht und Wirkungsweite der Lehre Schopenhauers in der Gegenwart. Von der Unbedingtheit des Bekenntnisses, das Hans Pfitzner in dem ersten Beitrag ablegt, leitet es zu Aufsätzen, aphoristischen Äußerungen, Bekenntnissen und Gedichten, in denen Dichter und Denker, Wissenschaftler und Männer des praktischen Lebens für Weg und Richtung zeugen, die ihnen von der Lehre Schopenhauers gewiesen worden sind. Aus der Gesamtheit solcher persönlicher Äußerungen ergeben sich Forderungen für „Feier und Aufgabe“, unter die wir den Jahrestag der Geburt des Philosophen stellen wollen. Zusammenfassend bietet unser früherer Vorsitzender, Hans Zint, eine Überschau über die gleichbleibenden und doch sich stets erneuenden Formen des Schopenhauererlebnisses, das immer auch Bekenntnis ist.

Das Bekenntnis aber leitet über zu grundsätzlicher Übersicht über „Wege und Wirkungen“. „Schopenhauer als Vorbild“ steht verpflichtend am Beginn, und alles Folgende, die eindringlichen Ausführungen Hoches über „Philosophie und Uralanlage“, die Einleitung der philosophischen Preisschrift Vaihingers, die Beiträge des Indologen, des Ganzheitsforschers, des Biologen, des Rechtsphilosophen stehen irgendwie unter der Verpflichtung des einen Vorbildes.

Mit der schönen Würdigung des Essayisten Schopenhauer leitet das Jahrbuch über in die Bereiche des Biographisch-Historischen, in denen uns die menschliche Erscheinung, Schicksal, Lebensgang und Fortwirken des Denkers nochmals nahegebracht wird.

Es ist selbstverständlich, daß wir keinen der Mitarbeiter, die sich zu der Ehrung Schopenhauers hier zusammengefunden haben, auf einen orthodoxen Standpunkt festgelegt haben. Abweichung und Widerspruch durften schon deshalb nicht unterdrückt werden, weil die ganze Breiten- und Tiefenwirkung der Lehre Schopenhauers nicht minder in der Erregung von Widerständen als in der vielfältigen positiven Auswirkung sichtbar werden kann.

Wenn freilich der Herausgeber hier ein eigenes Bekenntnis ablegen darf, so kann es nur im Sinne der Unbedingtheit Pfitzners geschehen; im Sinne des Glaubens nämlich, daß mit Schopenhauers Lehre Ende und Vollendung gegeben ist, und daß alles künftige Bemühen bestenfalls in die Breite, aber nicht in die Tiefe gehen kann. Alle unsere Arbeit ist Arbeit in der Breite. Und wenn ein *quidam ignotus* vor einiger Zeit als seine Meinung äußerte, die Lehre Schopenhauers habe sich an manchen Fragen zu erproben, die manchen Leuten „auf den Fingernägeln brennen“, und gerade in solcher Erprobung müsse die Aufgabe eines Schopenhauer-Jahrbuches liegen, so ist zu sagen, daß sich allerdings die fortwirkende Kraft dieser Lehre auch gegenüber allen gegenwärtigen und künftigen Fragen und Sorgen erweisen wird, daß aber manche Streitigkeiten an Schul- oder Bierbänken vielleicht weniger durch das Wort des Philosophen zu schlichten wären als durch die Anempfehlung, etwas Gründliches zu lernen.

Der Fall Arthur Schopenhauer ist der Fall aller großen Lehrer der Menschheit: Nicht er hat sich vor uns zu rechtfertigen, sondern wir vor ihm.

München, am 30. Januar 1938.

ARTHUR HÜBSCHER.

INHALTSVERZEICHNIS.

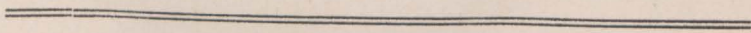
| | Seite |
|--|-------|
| VORWORT DES HERAUSGEBERS | III |
| ERLEBNISSE UND BEKENNTNISSE | 1 |
| Mein Bekenntnis zu Schopenhauer. Von Hans Pfitzner (München) | 3 |
| Worte des Dankes. Von György von Bartók (Szeged, Ungarn) | 8 |
| I miei personali rapporti con la filosofia di Schopen- hauer. Di Alessandro Costa (Mompeo, Rieti) . | 17 |
| Drei Begegnungen. Von Hermann Glockner (Gießen) | 24 |
| Dem Philosophen der Musik. Von Siegmund von Hausegger (München) | 32 |
| Kleines Bekenntnis. Von Hermann Hesse (Monta- gnola b. Lugano, Schw.) | 34 |
| Aus siebenundfünfzig Jahren. Von Rudolf Huch (Bad Harzburg) | 35 |
| Schopenhauer — mein Lehrer. Von Paul Ilg (Luzern) | 38 |
| Was ich Schopenhauer verdanke. Von Arnold Ko- walewski (Königsberg i. Pr.) | 42 |
| Come io divenni seguace di Schopenhauer e di Buddha. Di Giuseppe de Lorenzo (Napoli) . . | 61 |
| Bekenntnis des Physiologen. Von Hans Lullies (Köln a. Rh.) | 66 |
| Bekenntnisse und Erlebnisse. Von Ludwig Sche- mann (Freiburg i. Br.) | 67 |
| Admiration for Schopenhauer. By Prabhu Dutt Shastri (Calcutta) | 74 |
| Eine Kriegserinnerung. Von Josef Stolzing-Cerny (München) | 77 |
| Per Arturo Schopenhauer. Di Giorgio del Vecchio (Roma) | 80 |
| Wie der Ingenieur zu Schopenhauer kam. Von Carl Weihe (Frankfurt a. M.) | 82 |

| | Seite |
|---|------------|
| In eine Schopenhauerausgabe. Von Josef Wein- heber (Kirchstetten) | 87 |
| Feier und Aufgabe. Von Hans Oellacher (Salzburg) | 88 |
| Schopenhauer als Erlebnis. Von Hans Zint (Herms- dorf/Kynast) | 92 |
| WEGE UND WIRKUNGEN | 131 |
| Schopenhauer als Vorbild. Von Hans Driesch (Leipzig) | 133 |
| Philosophie und Uranlage. Von Alfred Erich Hoche (Baden-Baden) | 138 |
| Die „Einleitung“ der philosophischen Preisschrift Hans Vaihingers. Mitgeteilt von Arnold Kowa- lewski (Königsberg i. Pr.) | 149 |
| Schopenhauer und die moderne Ganzheitsbetrach- tung. Von Karl Wagner (Frankfurt a. M.) . . | 191 |
| Verità biologiche nel pensiero di Schopenhauer. Di Mario F. Canella (Bologna) | 222 |
| Von der Weltgeltung abendländischer Musik. Von Oscar von Pander (München) | 238 |
| Bemerkungen zu Schopenhauers Rechtsphilosophie. Von Artur Lenhoff (Wien) | 252 |
| Schopenhauer und Indien. Von Heinrich Zimmer (Heidelberg) | 266 |
| Schopenhauer als Essayist. Von Wilhelm Weigand (München) | 274 |
| BIOGRAPHISCH-HISTORISCHE BEITRÄGE | 279 |
| Schopenhauers Wohnungen während seines Lebens. Mit 16 Abbildungen. Von Walther Rauschen- berger (Frankfurt a. M.) | 281 |
| Eine Berufungsaussicht Schopenhauers an die Uni- versität Gießen. Von Hermann Glockner (Gießen) | 294 |
| Schopenhauers Bibel. Von Arthur Hübscher (München) | 296 |
| Neubürgers Besuch bei Schopenhauer. Mitgeteilt von Walther Rauschenberger (Frankfurt a. M.) . | 299 |
| Das Schopenhauerbild von Hermann August Phi- lips. Von Arthur Hübscher (München) | 304 |
| Schopenhauer in Wilhelm Raabes Werken. Von Reinhold Weinhardt (Braunschweig) | 306 |
| Ein Urteil Kuno Fischers über Schopenhauer und Eduard von Hartmann. Mitgeteilt von Hermann Glockner (Gießen) | 329 |

| | Seite |
|---|-------|
| BIBLIOGRAPHIE | 331 |
| BESPRECHUNGEN | 351 |
| Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke. Herausgegeben von Arthur Hübscher. 1. und 2. Band. Von Konrad Pfeiffer (Halle a. d. S.) | 353 |
| Walther Schneider, Schopenhauer. Von Arthur Hübscher (München) | 359 |
| Heinrich Hasse, Cogitata, Betrachtungen und Bekenntnisse. Von Konrad Pfeiffer (Halle a. d. S.) | 361 |
| Konrad Pfeiffer, Zum höchsten Dasein. Von Werner Hochheim (Halle a. d. S.) | 362 |
| Ernst Bergmann, Die natürliche Geistlehre. Von Konrad Pfeiffer (Halle a. d. S.) | 366 |
| Paul Th. Hoffmann, Die Welt vor Gott. Von Herbert Bohnstedt (Berlin-Friedenau) | 369 |
| MITTEILUNGEN | 373 |
| Robert Gruber gestorben. Von Arthur Hübscher (München) | 375 |
| Bericht des Vorstandes | 377 |
| Bericht über das Schopenhauer-Archiv. Von Karl Jahn (Frankfurt a. M.) und Arthur Hübscher (München) | 379 |
| Bericht und Abrechnung über die Lindtner-Stiftung. Von Konrad Pfeiffer (Halle a. d. S.) und Arthur Sülzner (Leipzig) | 384 |
| Bericht und Abrechnung des Schatzmeisters über das Jahr 1937. Von Arthur Sülzner (Leipzig) | 386 |
| Jahrbücher | 389 |
| Anmeldungen und Zahlungen | 393 |

TITELBILD.

Arthur Schopenhauer am 18. Mai 1855.



MEIN BEKENNTNIS
ZU SCHOPENHAUER.

VON
HANS PRITZNER (München).

ERLEBNISSE
UND BEKENNTNISSE.

MEIN BEKENNTNIS ZU SCHOPENHAUER.

Von

HANS PFITZNER (München).

Als „Mann aus dem Volke“ (denn zum „Volke“ gehörig muß nach Schopenhauer jeder angesehen werden, der nicht Latein und Griechisch versteht) und als Laie in wissenschaftlichen Dingen dürfte ich es nicht unternehmen, einen fachmännisch fundierten Beitrag über das Lebenswerk Schopenhauers zu bringen. Aber ein Bekenntnis zu ihm kann ich ablegen. Das ist sicherlich in seinem Sinne, und nicht ganz gleichgültig, wenn ich es tue. Stammen doch auch seine ersten Anhänger zu seinen Lebzeiten nicht aus Gelehrtenkreisen: ein Justizrat, ein Kreisrichter, ein Gutsbesitzer, ein Advokat usw. waren seine ersten Jünger und Apostel.

Und dieses mein Bekenntnis soll zwei Eigenschaften haben: erstens soll es ein ewiges sein, denn ich werde nie von ihm abfallen, wie es unzählige Menschen getan haben, die sich gewöhnlich noch damit brüsten, ihn „überwunden“ zu haben. Alle diese Leute, auch das berühmteste Beispiel nicht ausgenommen, können ihn gar nicht verstanden haben, jedenfalls das Tiefste und Letzte seiner Lehre nicht. Zweitens aber soll dieses Bekenntnis zu ihm ein vollkommenes und ganzes sein, d. h. ohne jede Einschränkung, also nicht etwa, daß ich diese oder jene Teile seines Gedankengebäudes geringer schätzte als andere, oder gar ablehnte; soweit es sich natürlich um die Hauptsache handelt, den Gedanken selbst, nicht etwa um etwas Nebensächliches, wie eine vielleicht unglückliche Anwendung oder ein schlecht gewähltes Beispiel u. dgl., wie ich denn ja auch selbst, gelegentlich, seine eigene Deutung der Musik, der ich voll und ganz zustimme, vielleicht besser angewendet habe und auf Kleinigkeiten hingewiesen, die, so wie sie da bei ihm stehen, *de facto* nicht zutreffend sind. Dies berührt aber die Grundzüge seiner Lehre nicht und beweist nur die Richtigkeit seines eigenen Ausspruches, daß man über ihn wohl in

der Breite hinausgehen könne, aber nicht in der Tiefe. Es gibt keine Menschensorte, die mir lächerlicher und trauriger erscheint, als die Kleist-Umdichter, die Über-Kant-Hinausgeher und die Schopenhauer-Verbesserer.

Ich bin schon in verhältnismäßig jungen Jahren zu Schopenhauer gekommen. In den Jahren von 1886—1890 besuchte ich in Frankfurt a. M. das Dr. Hochsche Konservatorium. In dieser Zeit war es, als ich sein Werk zuerst kennenlernte. Ich verkehrte damals viel mit meinem späteren Textdichter James Grun und einem anderen Freunde, Karl Dienstbach, welche beide ebenfalls das Konservatorium besuchten und außer der Musik noch große geistige Interessen hatten. Eines Abends begleitete mich Dienstbach an meine Wohnung und hatte ein Buch in der Hand. Ich fragte ihn, was er da lese, schlug das Buch auf und mein Auge fiel auf folgende Worte: „Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat; — dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denkendes Wesen eine mißliche Lage . . .“

Seit diesem Moment war ich ihm eigentlich schon verfallen. Diese Worte, unheimlich und ahnungsvoll und andererseits unwidersprechlich wahr und richtig, zeigten mir gleich, welch ein Geist hier zu mir sprach. Ich habe mich wohl nicht sofort an das Studium seiner Werke gemacht, weil meine Musikstudien damals die näherliegende Pflicht waren und mir keine Zeit zu anderer ernster Beschäftigung ließen. Jedoch bald nach Austritt aus dem Konservatorium schenkte mir James Grun, der sich damals auch mit Schopenhauer beschäftigte, seine Werke in der Reclam-Ausgabe. Ich habe diese Bändchen, die mich durchs Leben begleiteten, vor mir liegen und auf der ersten Seite des ersten Bandes von W. a. W. u. V. steht: „Hans zur Erinnerung an den Beginn einer neuen Epoche von James. 24. V. 95.“ Ich kann nicht sagen, mit welchem Genuß ich dieses sein Hauptwerk

verschlungen habe. Da ich ja keine akademische Bildung besitze, wurde mir manches einzelne freilich schwer zu verstehen; besonders die vielen lateinischen und griechischen Zitate ärgerten den Mann aus dem Volke. Doch auf das einzelne kommt es nicht an. Zu dem Sinn des Ganzen bin ich schon in jungen Jahren vorgedrungen und die ganze Höhe und Tiefe des lehrreichsten Buches der Welt ist mir klar geworden und ein unverlierbarer Besitz meines ganzen Lebens.

Aber nicht nur mein Geist ist durch irgendein Wissen bereichert worden, sondern die Art dieses Wissens bringt es mit sich, daß mein ganzes Wesen, mein Seelenleben ungeheuer und maßgebend beeinflußt wurde. Er sagt einmal an irgendeiner Stelle: „Ich habe den Schleier der Maja weiter gelüftet, als irgendein Sterblicher vor mir.“ Ich kann ihm nur zustimmen; und nirgends noch habe ich einen befriedigenderen Aufschluß gefunden über Fragen, die jeden denkenden Menschen angehen, und die mich schon als Kind beschäftigten und beunruhigten, Fragen über das Dasein schlechthin, wie ich sie meinem Palestrina in den Mund gelegt habe: „Was wäre dann, wenn das nicht wäre?“ — als bei Schopenhauer. Das Gefühl einer Belehrung in solchen Dingen, die eine Übereinstimmung darstellt mit allem, was man selbst gefühlt, gedacht und innerlich erlebt hat, ist mehr als ein gestillter Wissensdurst. Es durchdringt das ganze Wesen. Als ich den größten Schmerz meines Lebens erfuhr, als meine Frau in ihrem 46. Lebensjahr von meiner Seite gerissen wurde, war ich in einem Zustand der Verzweiflung und Trostlosigkeit, daß nichts auf der Welt imstande war, mich daraus zu erlösen, kein Mensch, kein Glaube, kein Gebet — nichts. Der Mensch, der ganz und gar zu mir gehörte, war unwiederbringlich fort, war nicht mehr da. Ich zehrte mich auf in tausend Gewissensbissen, wie ich das und das, was ich versäumt hatte, oder ihr an Leid zugefügt, wiedergutmachen könne. In dieser schrecklichen Zeit des furchtbaren Seelenleidens und der Selbstquälerei war es einzig und allein — Schopenhauer, an dem ich mich einigermaßen aufrichtete und wiederfand. Es war

als ob mich hier jemand verstünde und von einer ganz hohen Warte aus mir mein Gleichgewicht wiedergab. All denen, die noch den abgebrauchten und abgeschmackten Vorwurf gegen ihn erheben, seine Philosophie sei pessimistisch, soll hier gesagt sein, daß diese „pessimistische“ Philosophie in der Lage ist, wahren Trost zu spenden, wo alles andere versagt. Aus einer optimistischen Weltanschauung heraus, die einem erzählt, daß die Welt, in der wir leben, die beste aller denkbaren Welten sei, und daß das Dasein etwas Herrliches und zu bejahen sei, wäre solch ein Unglück, solch eine unfasßbare Grausamkeit des Schicksals gar nicht zu erklären gewesen und demnach auch nicht darüber hinwegzukommen. Nur von einer ernsten und harten Erkenntnis aus, welche wagt, der wahren Beschaffenheit der Welt ins Auge zu sehen, war es möglich, eine Art innere Harmonie zu gewinnen, mit dem was geschehen war und getragen werden mußte.

Das wohl häufigste Mißverständnis, dem unser Philosoph auch bei ernst Suchenden begegnet, ist wohl das, daß man glaubt, er wolle etwas lehren, die Entsagung, die Askese, die Abkehr vom Willen usw. Er predigt gar nichts, er sagt bloß aus, und weiß selbst sehr genau, daß er das letzte Ziel nicht erreicht hat, und daß kein Mensch, der es bloß will, es während dieses Lebenslaufes bzw. in seinem Tode erreichen kann. Ein Wesen, welches das könnte, wird keinen Philosophen mehr lesen, es hat ihn nicht mehr nötig. Aber das letzte Ziel im Auge behalten und es wollen, den Gedanken an das Nichtsein sehnsüchtig zu umfassen, das kann ein jeder Mensch. Der Sextaner kann genau wissen, daß er einmal sein Abiturientenexamen machen will und dann die Schule für immer verlassen. Er weiß aber auch, daß er noch viele Klassen zu durchlaufen hat, noch vieles lernen muß und noch viele Prügel kriegen wird, bis er das letzte Reifezeugnis in der Tasche hat.

Um ganz vollständig zu sein, will ich dem Leser nicht vorenthalten, daß ich einmal früher in guter Stimmung eine Anzahl Epigramme verfaßt habe, von denen sich zwei auf

Schopenhauer beziehen. Das eine drückt so recht meine Stellung zu ihm aus; es lautet:

„Du kennst nur ihn und wagst es doch,
Den Größten ihn zu nennen?
Ja! Wären andre auch so groß,
So würde ich sie kennen.“

Ganz stimmt es ja nicht mit dem „Du kennst nur ihn“. Ich habe mich in meinem Leben ziemlich viel mit Philosophie beschäftigt, nächst Schopenhauer mit Kant und Plato, aber nicht den zehnten Teil so gründlich wie mit Schopenhauer, von dem ich sagen kann, daß ich jede Zeile kenne. Ich gehöre also zu der Generation, die, wie Schopenhauer prophezeite: „Jede Zeile von mir freudig aufnehmen wird.“ Daß ich andere Philosophen nicht ebenso gründlich lesen mußte — ich denke jetzt nicht an Kant und Plato, zu deren gründlichem Studium ein ganzes Leben gehörte —, liegt eben daran, daß ich bei der Beschäftigung mit ihnen sehr bald wußte, daß sie mir nichts zu sagen haben.

Das zweite Epigramm schließt sich an eines von Goethe an, welches ebenfalls direkt auf Schopenhauer gemünzt ist. Der alte lebensvolle und weltfrohe Geheimrat schrieb dem jungen Schopenhauer belehrend in sein Album:

„Willst Du Dich Deines Wertes freu'n,
So mußst der Welt Du Wert verleih'n.“

Hierauf ließ ich Schopenhauers Geist antworten:

„Mein höchster Wert ist mir gekommen,
Als ich der Welt ihren Wert genommen.“

WORTE DES DANKES.

Von

GYÖRGY VON BARTÓK (Szeged, Ungarn).

Ich komme dem Wunsche, zu schildern, was ich Schopenhauer zu verdanken habe, sehr gerne nach, weil ich dadurch einerseits mein Verhältnis zu Schopenhauer wieder überprüfen, andererseits auch auf meine philosophische Entwicklung einen flüchtigen Blick werfen kann.

Ich begann mich auf Anregung meines Vaters mit Philosophie zu beschäftigen, der sich den Titel *doctor philosophiae et magister artium liberalium* an der Universität zu Tübingen erworben hatte. Zuerst las ich das Werk des Descartes: *Discours de la Méthode*, und durch diese Beschäftigung erwarb ich mir einen genügend klaren Begriff über die Aufgabe und über das Wesen der Philosophie. Sodann studierte ich die Abhandlungen Lessings, mein Gesichtskreis erweiterte sich dadurch immer mehr, und ich gewann einen tiefen Einblick in die philosophische Problematik. Als Hörer der Kolozsvärer Franz-Josef-Universität widmete ich mich mit vollen Kräften dem Studium der Philosophie. Unter der Leitung des großen ungarischen Philosophen Karl Böhm wurde ich erst mit den Lehren von Heraklit und Parmenides und im Zusammenhange damit auch mit der inneren Struktur der griechischen Philosophie bekannt. So geschah es, daß der Kritizismus Kants später all meine Aufmerksamkeit in Anspruch nahm. Natürlich war das Studium Kants nicht ohne Schwierigkeiten, obzwar ich nicht nur durch die Meisterhand Böhms geleitet wurde, sondern auch mein Vater daheim alles tat, mich den Geist des großen Philosophen leichter erfassen zu lehren. Als erster Privatdozent der Philosophie der Kolozsvärer Universität beschäftigte sich mein Vater in seiner Jugend beständig mit der Philosophie Kants, und so kam es, daß er mir gerne bei dem Studium Kants behilflich war.

Ich war mit dem Geiste des Kritizismus schon ungefähr vertraut, als ich zum ersten Male der Philosophie Schopen-

hauers begegnete, und zwar im Zusammenhang mit einer wissenschaftlichen Preisaufgabe. Bisher war mir nur der Name Schopenhauers bekannt, jetzt fing ich an, auch seine Werke zu studieren. Der erste Erfolg war, daß mir nun die Lehre Kants in ihrer Eigenheit noch klarer wurde. Vor allem ging mir an der Abhandlung „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ die erkenntnistheoretische Wichtigkeit des Kausalgesetzes auf. Ich erkannte, daß dieses Gesetz wirklich das *sine qua non* aller Erkenntnis ist und daß es den Grund alles Wissens bildet. Diese Abhandlung erweckte in mir das lebhafteste Bewußtsein, daß die Geltung des Kausalgesetzes sich nur auf die Veränderungen selbst erstreckt und daß dieses grundlegende Gesetz darüber hinaus vollkommen ungültig ist. Das Gesetz des kausalen Zusammenhangs sagt eben aus, daß „jede Veränderung nur dadurch eintreten kann, daß eine andere, nach einer Regel bestimmte, ihr vorgegangen ist, durch welche sie aber dann als notwendig herbeigeführt eintritt“. Darum kann man auch von einer ersten Ursache nicht reden. Und da das Gesetz die Bedingung aller Erfahrung ist, steht dessen Charakter *a priori* über allem Zweifel. Die klaren und überzeugenden Ausführungen Schopenhauers tragen in hohem Maße dazu bei, daß sich die in logischem Sinn genommene Frage der Apriorität vor dem jungen Studenten aufkläre.

Die eingehenden Erkenntnisse der inneren logischen Bildung des Kausalgesetzes werden durch jene Erörterungen in der Abhandlung Schopenhauers gefördert, die sich auf die drei Formen der Ursächlichkeit, Kausalität, beziehen: Ursache im engsten Sinn, Reiz und Motiv. Die Ursache im engsten Sinn kommt in der Welt des Körpers, der Reiz in der der Pflanzen und das Motiv in der der Tiere zur Geltung. Wenn ich aber an die Abhandlungen über das Kausalgesetz von Schopenhauer denke, kann ich die Erklärung des genialen Professors Meltzl nie vergessen, die er mir eben im Hinblick auf diese Abhandlungen unter lebhaften Gebärden auf dem Hauptplatze des alten Kolozsvár gegeben und mit Demonstrationen begleitet hatte.

„Über den Willen in der Natur“ war die zweite Abhandlung Schopenhauers, die ich mit großem Eifer las und die mir keinerlei Schwierigkeiten verursachte. Ich muß aber gestehen, daß mein kritischer Standpunkt ein wenig erschüttert wurde, und daß ich erst später, eben durch diese Abhandlung, in der Überzeugung gestärkt wurde, daß der Kritizismus Kants die einzig mögliche Erklärung für die Gültigkeit und Objektivität der Erkenntnis gibt. Es ist vielleicht möglich, auf kritischem Grund verschiedene metaphysische Überbauten zu errichten, der kritische Grund muß aber unverändert fortbestehen.

Nach diesen zwei grundlegenden Abhandlungen begann das Studium der zwei ethischen Abhandlungen. Es waren die kristallklaren und tiefen Erörterungen „Über die Freiheit des menschlichen Willens“, die in meinem Denken die ersten und bleibenden Grundlagen für die Freiheitslehre legten und mir später das Verständnis der Freiheitstheorie Kants, hauptsächlich der dritten Antinomie, sehr erleichterten. Diese Abhandlungen Schopenhauers sind in jeder Beziehung klassisch, und ihr Studium bereitete mir deshalb nicht nur Genuß, sondern auch ästhetische Freude. Hier sehen wir am klarsten, mit welcher wunderbaren Kraft Schopenhauer die Dinge in das ihrem Wesen entsprechende Licht zu stellen und dadurch den Begriffen Leben einzuflößen weiß. In dieser Abhandlung Schopenhauers lebt sozusagen der Begriff der Freiheit. In den Erörterungen über „Schluß und höhere Ansicht“ hebt sich vor unserem Auge das Ergebnis der ganzen Abhandlung wie ein leuchtendes Licht vom finsternen Hintergrunde ab. Fast fühlen wir mit den Fingern, daß Schopenhauer wirklich alle Freiheit des menschlichen Handelns aufgehoben hat und es durchweg als der strengen Notwendigkeit unterworfen erkannt hat, und so ist er eben dadurch auf den Punkt geführt, auf dem wir die wahre moralische Freiheit, welche höherer Art ist, werden begreifen können. Der Begriff der so aufgefaßten Freiheit führt uns dann in das Innerste der sittlichen Persönlichkeit, zu dem Charakter. Die Tat selbst ist nichts anderes als Zeugnis von dem Charakter des Täters. Dieser

Weg der Betrachtung führt uns dahin, daß wir das Werk unserer Freiheit nicht mehr in unseren einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Sein und Wesen des Menschen selbst zu suchen haben. Das Sein und Wesen des Menschen muß aber als seine freie Tat gedacht werden. Die Freiheit kann daher — sagt Schopenhauer — nicht im *Operari* anzutreffen sein. Sie muß im *Esse* liegen. Im *Operari*, d. h. auf dem Gebiet der Handlung, herrscht wirklich das Kausalgesetz, wovon nirgends auf der Welt eine Ausnahme gemacht werden kann. Die Freiheit ist im Wesen des Menschen, nach einem Ausdruck Kants, im intelligiblen Charakter, zu suchen. In der Abhandlung Schopenhauers wird zur Gewißheit, daß die Lehre Kants über den intelligiblen Charakter wirklich einer seiner tiefsten Gedanken ist.

Die klaren Erörterungen der Abhandlung „Über die Grundlage der Moral“ fanden in meiner Seele keinen solchen Anklang wie die Erörterungen der Abhandlungen, die sich mit dem Gesetz vom kausalen Zusammenhang und der Freiheit beschäftigen. Aber auch diese Erörterungen boten eine vorzügliche Gelegenheit, die Lehre Kants immer von neuem zum Gegenstande der Auseinandersetzung zu machen. Diesen Erörterungen habe ich es zu verdanken, daß das Normativgepräge der Ethik schon in meinen ersten Studentenjahren klar vor mir stand und daß dieses Normativgepräge unter dem Einfluß der Erörterungen Böhms, der in seinen Vorlesungen die Grundlage der Werttheorie im systematischen Zusammenhang klargelegt hat, zu einem ganz klaren Begriff wurde.

Nach dem Studium der vier kleineren Werke wurde ich unwiderstehlich auch zum Studium des Hauptwerkes hingezogen. Ich fühlte, daß dieser unermüdliche und unerschütterliche Kämpfer für die Wahrheit in seinem großen systematischen Werke, in dem seine ganze Philosophie dargestellt wird, noch mit vielen Geschenken dienen werde. Und ich wurde von meinem Gefühle nicht betrogen. Die Klassizität der Sprache und des Stiles, die wundervolle Vollständigkeit der Form, die klare Erörterung der Gedanken, die folgerichtige Darlegung des Systems zeigen, daß wir uns wirk-

lich in der Welt eines großen Denkers befinden. Mein erster wohlthuender Eindruck war, daß im Rahmen eines schon ausgearbeiteten und in Form gegossenen Systems jedes Problem eine vollständige Beleuchtung und einen klaren Sinn gewinnt. Ich sah aber auch, daß dieses System aus einem einzigen Grundgedanken entsprungen war, und dieser Grundgedanke entwickelte sozusagen aus sich selbst jeden Zweig und Teil des Systems. Ich sah noch nicht deutlich den Unterschied, der zwischen dem künstlerischen und dem organischen System besteht, das aber erkannte ich wohl, daß es zwischen System und System einen großen Unterschied gibt.

Was die weiteren Lehren des Hauptwerkes betrifft, so muß ich gestehen, daß ich im Sinne des Kritizismus Kants auch die metaphysischen Erörterungen Schopenhauers sofort in die Ebene der Erkenntnistheorie übersetzte, da ich mit der Verwegenheit eines Jünglings vor jeder Metaphysik schauderte. Es wurde zu meiner festen Überzeugung, daß ohne die erkenntnistheoretische Stellungnahme des Kritizismus die Philosophie bloß in die Luft baut. Diese Überzeugung ist heute vielleicht noch stärker, als sie in meiner Jugend gewesen ist, als meine Seele oft nur von dem Eifer und von der Begeisterung des Gefühls getragen wurde. Diese Überzeugung — und sollte es noch so sehr als Paradoxon erscheinen — wurde unter dem Einfluße des Hauptwerkes Schopenhauers nur noch stärker. Schopenhauer verstand sich meisterhaft darauf, fremde Irrtümer nachzuweisen, sie abzulehnen und seine eigenen Gedanken so vorzuführen, daß unter sie kein Irrtum gerate. Was er z. B. über die Natur und über den Geltungsbereich der Anschauung sagt, das bleibt zu jeder Zeit gültig. Seine Erörterungen über das Verhältnis des Subjekts und Objekts könnten auch heute viele Philosophen für sich selbst wie auch für ihre Zuhörer vorlesen. Es sei erlaubt, ganz allgemein zu sagen, daß die Erörterungen des ersten Buches für jedermann von großem Nutzen sind, der sein eigenes philosophisches Wissen und die Verlässlichkeit seiner Begriffe einer Prüfung unterwerfen will. Hier ist er gezwungen, bei jedem Schritt und Tritt eine strenge Kritik gegen sich

selbst auszuüben, und auch jene Widerstände, die in der Seele gegen die Lehren Schopenhauers entstehen, dienen schließlich dieser Kritik. Die erste Bedingung bei dieser Selbstkritik ist natürlich die selbstlose Hingabe an die Wahrheit und an die reine Forschung. Schopenhauer gibt uns für beide ein gutes Beispiel.

Eine neue Seite, die mich gezwungen hat, bei dem Studium Schopenhauers auszuharren: das Problem der Reflexion und der Anschauung. Dieses Problem erregte meine Aufmerksamkeit schon beim Studium der „Kritik der reinen Vernunft“. Schon hier hatte ich gesehen, daß Unterschied und Beziehung zwischen beiden vom Gesichtspunkte der Wissenschaft aus entscheidend sind. Dieses Verhältnis muß im Denken eines jeden Gelehrten und Forschers zur Geltung kommen, wenn wir wollen, daß die Wissenschaft einen sicheren Boden gewinnt und ihre Begriffe sich festigen. Das Werk dieses Bewußtmachens verrichtet Schopenhauer mit der Sicherheit eines Genies, das auch hier natürlich durch den kritischen Geist Kants befruchtet wurde. Wir können dem Augenblick dankbar sein, in welchem vor uns die Rolle der Anschauung und die der Reflexion in der Erkenntnis klar und die Tatsache uns bewußt wurde, daß es ohne Anschauung keine Reflexion gibt, daß aber auch die Anschauung ihr Reich besitzt, in dem die bloße Reflexion nichts zu suchen hat. Wenn wir von der anschaulichen, unmittelbaren, sich selbst verbürgenden Vorstellung zur Reflexion, zu dem abstrakten, diskursiven Begriff der Vernunft hinübergehen, kommt es uns wirklich so vor, als ob wir aus dem unmittelbaren Lichte der Sonne in den geborgten Widerschein des Mondes hinübertreten. Die richtige Einsicht in die Unterschiede und die Beziehungen, die es zwischen dem Wesen und der Rolle, der Ausdehnung und dem Gültigkeitsbereich der Anschauung und der Reflexion gibt, enthüllt vor uns wahrlich die Grundlage der Tätigkeit der Erkenntnis. Im Laufe der einschlägigen Erörterungen wurde ich auf die Wichtigkeit der Intuition auf dem Gebiete der Erkenntnis geführt. Bisher hatte ich in der Intuition nur eine mystische Funktion gesehen, die eigent-

lich nur im Lebenslaufe einzelner Personen eine Bedeutung habe. Die Erörterungen Schopenhauers haben zum ersten Male meine Augen geöffnet. Noch erkannte ich nicht klar das ganze Wesen und die ganze Aufgabe der Intuition, ich sah aber schon, daß sie ein Seelenvorgang ist, dessen Gültigkeit im Reiche des Geistes allgemein ist.

Auch die wunderbaren Erörterungen des zweiten Buches bedeuteten ein immerwährendes Erlebnis für mich, spielten aber in der Entwicklung meiner philosophischen Auffassung keine Rolle. Die große metaphysische Bedeutung des Willens habe ich nicht erkannt. Ich betrachte ihn als bloße Form, aus der ich die tausenderlei Erscheinungen der Welt und die immerwährenden Ankündigungen des Geistes nicht erklären kann. Damals war ich mit dem durch Kant gelehrten Begriff des „Dinges an sich“ noch nicht im reinen, ich fühlte aber, daß dieses Ding an sich mehr sein müsse, als ein unbewußtes und blindes Streben. Ich konnte nicht annehmen, daß die Erkenntnis ursprünglich aus dem Willen selbst hervorgeht und zu den höheren Stufen seiner Objektivierung gehört.

Das dritte Buch der „Welt als Wille und Vorstellung“, das über die platonische Idee als über den Gegenstand der Kunst spricht, ist der lebendigste Teil des Hauptwerkes und eine wahre Fundgrube feiner ästhetischer Betrachtungen. Hier genießt der Genius Schopenhauers gewissermaßen sich selbst und ergötzt sich an seinem eigenen Lichte. Beim Lesen des dritten Buches kannte ich Kants „Kritik der Urteilskraft“ noch nicht, und so war eigentlich Schopenhauers Ästhetik die erste große philosophische Ästhetik, die mich zu ästhetischen Stellungnahmen anregte. Diese Erörterungen führten mich mit einem Schlage in die Erkenntnis des Wesens der ästhetischen Kontemplation ein. Die ästhetische Kontemplation unterscheidet sich von der Erkenntnis der einzelnen Dinge darin, daß die Erkenntnis sich plötzlich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch, daß das Subjekt aufhört, ein bloß individuelles zu sein, und jetzt ein reines, willenloses, Subjekt der Erkenntnis ist, welches nicht mehr, dem Satz vom

Grunde gemäß, den Relationen nachgeht: sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend anderen, ruht und darin aufgeht. Diese präzise und klare Feststellung Schopenhauers kennzeichnet die ästhetische Anschauung, jene Interesselosigkeit, die Kant in den Mittelpunkt der ästhetischen Erörterungen gesetzt hat und die der entscheidende Faktor des ästhetischen Verhaltens ist. Durch diese interesselose Kontemplation wird das Einzelding zur Gattung seiner Idee und die kontemplierende Person zum reinen Subjekt des Erkennens. Das einzelne Subjekt kennt nur einzelne Dinge, für das reine Subjekt ist aber die Idee das Objekt der Erkenntnis. In der Terminologie Schopenhauers: Die Idee bietet die Erkenntnis des Willens als die des „Dinges an sich“. Und diese Erkenntnis wird durch die Kunst mitgeteilt, durch die Kunst, die die Schöpfung des Genies ist. In dem Werke des Genies kommt die Idee selbst dadurch zur Geltung, daß das Genie in seinem Werke nur die Idee wiederholt und sie aus der Wirklichkeit ausgesondert hat, mit Auslassung aller störenden Wirklichkeit. Die geniale Schöpfung macht die Befreiung des Erkennens vom Dienste des Willens, das Vergessen seines Selbst als Individuums und die Erhöhung des Bewußtseins zum reinen und willenslosen, von allen Relationen unabhängigen Subjekt des Erkennens für die einzelne Person möglich. Die Lehre Schopenhauers von der Kontemplation verschafft seiner Ästhetik bleibenden Wert. Dazu müssen wir noch den unendlichen Reichtum der Erkenntnisse nehmen, über den Schopenhauer in jedem Zweig der Kunst verfügt. Er hat die aus dem Kreise der Künste genommenen Beweise immer zur Hand, und sein Leser wird, indem er diese Beweise sieht, noch leichter zum Anhänger seiner philosophischen Lehre.

Der vierte Teil der „Welt als Wille und Vorstellung“ stellt die Ethik Schopenhauers im Rahmen seines ganzen Systems dar. Ich war von der Sicherheit überrascht, mit der Schopenhauer auch hier Fäden aufweisen kann, die seine ethischen Besinnungen mit dem Grundgedanken des Systems

verknüpfen. Diese Sicherheit überzeugte mich schon bei dem ersten Lesen, daß jeder Gedanke und jede These organisch und mit logischem Zwang aus dem Grundgedanken selbst folgt. Jeder Gedanke gewinnt hier aus dem Grundgedanken selbst sein Leben.

Die Ergänzungen zum Hauptwerk hatten für mich einen neuen Reiz, weil sie die Gedanken des Hauptwerkes wieder von einer neuen Seite her beleuchten. Um beispielsweise nur eines zu erwähnen: Das Verhältnis von Subjekt und Objekt wird in den Erörterungen, die die wahre Bedeutung und den wahren Sinn des Idealismus der Forschung unterwerfen, ganz neu beleuchtet. In diesen Forschungen tritt auch die Bedeutung des Wissens stark in den Vordergrund, wenn wir uns davon überzeugen, daß das Subjektive das eigene Bewußtsein, das Unmittelbare ist und bleibt: jedes andere, was es auch sei, ist durch das Bewußtsein erst vermittelt, sonach davon abhängig. Wer diese These gut verstanden hat, der ist zur richtigen Erklärung des Idealismus gelangt. Auch vom Gesichtspunkte des Verhältnisses zwischen dem Intellekt und der Wirklichkeit aus ist es gut, die Erörterung Schopenhauers immer wieder von neuem zu lesen. Dieses Verhältnis kann man nicht prägnanter ausdrücken, als Schopenhauer das getan hat. Unser Intellekt und die Dinge machen ein Ganzes aus: der Intellekt schafft die Ordnung für die Dinge, aber nur für die Dinge, die für den Intellekt da sind. Der Intellekt und die Materie sind Korrelata: beide stehen und fallen miteinander.

Ich möchte aber nicht fortfahren. Ich schließe meine Betrachtungen mit einem Wort des Dankes. Die Vollkommenheit der Form und die Ordnung der Gedanken, die Klarheit der Erörterungen und die Fülle des Lebens, die Liebe zur Wahrheit und die Achtung vor der Wirklichkeit geben der Lehre Schopenhauers ein ewiges Leben.

I MIEI PERSONALI RAPPORTI CON LA FILOSOFIA DI SCHOPENHAUER.

Di

ALESSANDRO COSTA (Mompeo, Rieti).

La proposta della Schopenhauer-Gesellschaft di interrogare personalmente chi ha interesse per la Filosofia di Schopenhauer, sulle ragioni e sugli effetti di questo interesse è parsa a me, come suol dirsi, un segno dei tempi; poichè vi si sente il desiderio di conoscere fatti, piuttosto che teorie. Di queste, sono piene le Biblioteche e stanche le menti. Ora, la Filosofia di Schopenhauer si distingue da tutte le altre per la sua base e pel suo metodo, ambedue empirici, lasciando alla Teoria il suo solo compito che è, non di dedurre, ma di esporre cose e fatti veduti. Alla proposta della Schopenhauer-Gesellschaft, devesi perciò riconoscere il vanto di dirsi di scuola schiettamente schopenhaueriana e, come tale, foriera di buon frutto. Di non piccolo valore riusciranno (o potranno riuscire) le, diciamo così, Confessioni di chi veramente s'interessò di questa Filosofia; perchè presenteranno pensieri e giudizi in stretta relazione con i fatti — e fatti personali. Le osservazioni critiche o speculative che naturalmente s'innesteranno in tali confessioni, riusciranno, credo, sebbene sotto diversi aspetti, interessanti per tutti.

Entriamo dunque in materia.

*

Posso dire che fin dall'infanzia, lo spettacolo del mondo e delle sue peripezie provocò spesso in me turbamenti che, con l'età, andarono crescendo e precisandosi in domande e problemi ai quali invano cercavo risposta; come, ad esempio, l'impossibilità di spiegare o almeno giustificare la presenza del male nel mondo; il non vedere da niuna parte un significato della vita, tranne il quotidiano rispondere ai continui bisogni dell'esistenza; il toccare con mano la fugacità di tutte le cose; il non trovare uscita dal



Materialismo che tanto più mi invadeva quanto più apertamente le Scienze sperimentali (alle quali mi ero dato con fervore) mi svelavano la irrealtà degli usuali termini di Spirito, Anima, Dio, separati dai loro corrispondenti: Materia, Corpo, Mondo. Queste ed altre analoghe questioni, tutte aggirantisi nell'antica sconclusionata ridda di vaghi concetti ipostatizzati come realtà di fatto, finirono per gittare l'animo mio in una tetra malinconia, di cui quella del Leopardi può dare un'idea. Tristezza che mi avrebbe forse portato a gravi conseguenze, se il caso non mi avesse fatto imbattere in Schopenhauer.

Io ero sui 20 anni (ora ne ho 80), quando, in una pubblica conferenza udii parlare, per la prima volta, di Schopenhauer; ma in termini della più alta riprovazione. Siccome quello che l'oratore aveva detto per conto suo era parso a me — malgrado degli applausi — cosa di nessun valore, così pensai che il contrario dovesse aspettarsi da Schopenhauer.

Passò del tempo prima che io potessi in Roma, procurarmi le opere del nuovo pensatore e anche prima che io potessi leggerle con frutto; poichè di lingua tedesca io conoscevo quel poco che ne avevo appreso nelle scuole pubbliche; e di traduzioni non si parlava ancora. Ma non tardai ad accorgermi, pur tra lo stento della lettura, che un mondo di idee totalmente nuove sorgeva nella mia mente. Lo studio serio e la penetrazione nel pensiero di Schopenhauer, cominciò per me nel 1881, quando ebbi la fortuna di potermi ritirare per alcuni mesi in un solitario Eremitaggio sul Monte Soratte di oraziana memoria. Là ebbi tempo e possibilità di addentrarmi in quello studio. —

Tre principalmente furono per me i risultati di quello studio; e di questi dirò ora partitamente quello che si può in brevi parole.

I°.

Io vidi e compresi con mia non piccola meraviglia, che le aspirazioni umane verso una Giustizia dominante l'Universo e verso un valore morale della Vita — insomma tutto

quello che con termine più generale, va sotto il nome di Religiosità, non solo non è legato al Teismo, ma che è anzi da questo gravemente offuscato, contraffatto e, finalmente, distrutto. La Morale, infatti, (che è l'anima della Religiosità) diviene una parola vana quando, per la supposizione di un Creatore *ex nihilo*, la responsabilità di ogni azione umana finisce per ricadere sul Creatore stesso. Infatti *operari sequitur esse*; e questo *esse* era opera del Creatore.

I molti e complicati sofismi (Liberio arbitrio, ecc.) elaborati per difendere il Creatore da tale responsabilità, mi si svelarono vani al lume di una critica sincera.

In tesi generale, fu per me una evidente contraddizione la presenza del Male innanzi ad un Potere senza limiti — a meno che questo Potere non lo si pensi esso stesso inclinato al male. La figura di Dio prendeva necessariamente l'aspetto di un Potere senza legge, avanti al quale tutto deve cedere — anche la Morale, anche la Giustizia. La „Predestinazione“ ne fu la logica e orribile conseguenza.

Questa chiara visione dell'assurdità del Teismo in se stesso (poichè assurde sono le ipotesi di una „*prima causa*“ di un „Semplice assoluto“ — di una Realtà senza forma ecc.) e della sua nefasta inconciliabilità con la Morale e con la Religiosità — e per contrapposto, il risorgere spontaneo di un vero, profondo sentimento religioso di cui oggi, purtroppo, la Società civile sente la mancanza, — tutto ciò fu per me il primo e principale risultato dello studio di Schopenhauer.

A questa critica del Teismo si accompagnava quella contro il secondo termine dei binomi sopra ricordati: Mondo e Dio; Corpo e Anima; Materia e Spirito; si accompagnava, dico, una critica del Materialismo. Il concetto stesso di „Materia“ vaniva (e vanisce oggi a poco a poco anche per gli Scienziati) nel concetto di un „essere che non è in nessun modo“. Poichè (secondo la eccellente definizione di Aristotele) la Materia, in senso universale, non è che *possibilità di essere in tutti i modi, compresi gli opposti*; il che riduce a zero la Materia, poichè nulla è se non è in qualche modo.

I moderni scienziati parlano continuamente di materia, senza mai definire che cosa intendano con tale parola. Essi si perdono pertanto nell'infinito ripetersi degli stessi problemi riproductentisi sotto una inesauribile filza di nomi inconcludenti, sempre spingendosi verso quell'Uno che è, certo, un presupposto formale della Scienza, ma a cui manca ogni realtà di fatto. Esso rassomiglia al punto d'incontro prospettico di due linee parallele; il quale sparisce quando ci portiamo su quel punto, per riprodursi sempre alla stessa distanza. Così accadeva a quei naviganti che, si dice, partirono per raggiungere il confine dell'orizzonte sempre lontano avanti agli occhi loro.

Tolto di mezzo il binomio: Materialismo e Teismo (con le sue analoghe espressioni: Materia e Spirito; Corpo e Anima; Mondo e Dio ecc.) e ricondotta da Schopenhauer l'essenza e la base della Vita all'uomo stesso — (o più esattamente, a quell'impulso vitale che egli chiamò: *Wille zum Leben*), tornava nel mondo, senza ostacoli e non per sofismi, il concetto di Giustizia — la *ewige Gerechtigkeit*. Perchè il mondo, certo, è pieno di mali di ogni genere; ma l'Uomo, (eliminato quel binomio) non ha più il dritto di scusar se stesso, incolpando giustamente il Creatore dei modi (Carattere) secondo i quali fu creato e per i quali non può agire altrimenti.

II°.

Il secondo dei Risultati, per me assai importante, fu che la Scienza può imparare (e imparerà) da Schopenhauer che, se tutte le forze della Natura, fisiche e psichiche, si riducono (secondo l'essenziale postulato della Scienza) ad una sola (*Wille*), non per questo si può parlare di una „spiegazione del mondo“. La Volontà (*Wille Schopenhaueriano*) è e rimane un mistero. Perchè „spiegare“ non è che riferire un fatto, o più fatti, ad un altro fatto. Lo „spiegare“ dunque non ha più luogo quando tutti i fatti sono raccolti in uno. Non vi è altro fatto a cui riferire la Volontà. Parlare di una „spiegazione del mondo“, è un giuocare con parole vuote.

III^o.

Il terzo Risultato fu l'aver messo in chiaro, insieme alla vacuità di una „spiegazione del mondo“, l'altra di una „deduzione del mondo“ dai così detti Principii intellettuali; quale fin dai tempi di Aristotele, era stata tentata. Mi fu chiara cioè, l'origine e la vacuità della così detta Scienza ontologica.

Avanti alla fugacità di tutte le cose (spettacolo sovranamente dispiacevole all'uomo normale); i Filosofi, in cerca di un *ubi consistam*, si volsero alle „Idee“, ai concetti — al Pensiero. I concetti, nella loro essenziale indeterminazione, ci appaiono tanto meno variabili, quanto più, dilatandosi, si allontanano dal concreto, dal reale, dove *παντα ῥει*. Così che fu facile sognare nel più vasto di essi (nell'Essere indeterminato, nell'*ipsum esse*), il così detto Eterno, l'Invariabile... l'Assoluto. E, certo, dove non vi è niente, niente passa.

Su questa base sorse pertanto quel vaniloquio continuo e, naturalmente bene accetto, che fu chiamato Ontologia e che costituisce precisamente il polo opposto della Filosofia di Schopenhauer.

*

D'importanza dunque immensa fu per me lo svincolarsi del pensiero dalla illusione dell'antico binomio „Materia e Spirito“ (più precisato poi nelle diverse formule: Corpo ed Anima, Mondo e Dio, Reale ed Ideale, Male e Bene ecc.). Poichè si può dire che a questi due fantasmi (Materia e Spirito) fanno capo tutte le dispute, le contraddizioni morali e filosofiche fra le quali si dibatte e si è sempre dibattuto nel nostro Occidente, il pensiero.

Con la sparizione di quei due fantasmi, spariva l'antico terribile concetto del Fato, rinnovato e peggiorato nella Predestinazione cristiana. Spariva dunque la causa della mia tristezza. La „Giustizia eterna“ trionfava e spariva il predominio del Male inteso nel senso assoluto, dominante l'Universo, come lo pensò Leopardi. Tutto quello che di fastidioso, di doloroso, mi sarebbe ormai occorso nella vita diveniva frutto di quell'impulso vitale che è essenza di

tutte le cose, me stesso compreso: io stesso ero il mio Fato. Intesi allora il vero, profondissimo senso del concetto di una colpa originale; concetto essenzialmente cristiano (che, per altro, si rannoda all'Avidia indiana); il quale dalla sua veste teo-mitologica, è reso intollerabilmente iniquo. E compresi ancora, analogamente, come nelle mitologie paradisiache di cui tutte le Religioni (eccezione fatta del Brahmanismo e del Buddhismo nel loro primo apparire) rivestono la loro Escatologia, debbasi riconoscere un benefico valore pratico, quasi popolare protesta contro la inconcepibile affermazione di un nulla assoluto — assurdità che Schopenhauer ha, con indimenticabili parole, messo in chiaro alla fine del suo Libro (*Welt als Wille und Vorstellung*).

Ma se al popolo devesi concedere lo esprimersi per mezzo di forme mitologiche, al Filosofo incombe lo stretto linguaggio rigorosamente razionale e perciò (in questo caso) la pura negazione (*Verneinung des Willens zum Leben*) evitando con cura di ridestare in noi i vani fantasmi di una positiva Escatologia. I quali (guardando bene) devono tutta la loro fortuna alla naturale brama di compiacere in qualche modo all'egoismo. —

Che poi quel che chiamiamo Religiosità non soffra danno da tali demolizioni, anzi al contrario, ne riesca purificato — non è tema che possa essere svolto qui; e del resto, credo che, in sede schopenhaueriana, non debba apparire come una novità.

*

Ma purtroppo, assai difficilmente il mondo moderno saprà sollevarsi a tale chiarezza di mente — tranne s'intende rarissime, personali eccezioni.

I gravi turbamenti politici, sociali e l'odierno dilagare della bestialità in non piccola parte delle popolazioni civili, lasciano sperare poco in una calma e seria riflessione. In quello, infatti, che nel campo filosofico si vede oggi spuntare qua o là, può notarsi già purtroppo quello che Schopenhauer disse degli uomini di Scienza; per i quali non si esce dall'*aut materialismus*, *aut catechismus*. La profonda e fondamentale

tesi schopenhaueriana che riunisce le mitologiche antinomie di Corpo ed Anima, Materia e Spirito, Mondo e Dio, nell'unico, realissimo concetto empirico di Wille, minaccia di essere dimenticata, prima ancora di essere stata ben compresa. Triste sospetto; poichè per essa sembra talvolta risollevarsi lo spettro di un novello Medioevo. Ricadere nella lotta tra Materialismo e Teismo sarebbe un ricadere nei primi secoli medioevali; anzi in un Medio Evo peggiorato, perchè privo di quel conforto che, bene o male, la Mitologia cristiana poteva largire, dieci o dodici secoli fa; ma non più oggi.

*

Quanto ho detto, io lo riconosco frutto del seme in me piantato da Schopenhauer. Il lungo meditare (più di mezzo secolo) e il continuo confrontare il pensiero del Maestro con la mia diretta visione oggettiva del mondo, mi ha messo in luce due punti:

il primo è che, dopo l'apparizione della Dottrina schopenhaueriana, nulla è apparso nel campo filosofico che meriti l'onore di esser pur soltanto nominato dopo Schopenhauer. Si nota oggi sempre il riprodursi e rigirarsi del vecchio, noioso vaniloquio ontologico, mascherato sotto nuòvi e pretenziosi titoli; e il solito ondeggiare tra l'*aut materialismus*, *aut catechismus*.

Il secondo punto è che la esposizione (dico: la esposizione) dal Maestro lasciataci del suo pensiero, non coincide perfettamente col suo stesso pensiero. Il che dà luogo ad equivoci e ad incongruenze che dagli avversari sono state subito notate e brandite come arma contro il fondo stesso della sua filosofia.

In un libro *ad hoc* ⁽¹⁾ io ho francamente rilevato queste incongruenze e mostrata la loro origine da semplici ma ingiustificabili e dannosissimi abusi di parole; e credo avere appunto in tal modo, mostrata la mia quasi venerazione e la mia gratitudine verso l'uomo che ha avuto una così grande e benefica azione sulla mia vita.

¹ „Il pensiero religioso di A. Schopenhauer. *Esposizione critica“ (Roma, Formiggini 1935.) Cfr. anche la mia comunicazione nello Jahrbuch del 1934.

DREI BEGEGNUNGEN.

Von

HERMANN GLOCKNER (Gießen).

Es gibt in unserem Leben entscheidende Begegnungen, welche zu dauernder Verbundenheit führen, und nicht minder tiefgreifende, deren bestimmender Einfluß sich gleichwohl nur für eine Weile geltend macht.

Was ich Schopenhauer verdanke, gründet sich nicht auf ein Erlebnis der ersten Art. Völlig in seinem Banne stand ich nur in sehr jungen Jahren. Dafür habe ich ihn später, als ich selbständig zu philosophieren begann, zu wiederholten Malen wiedergefunden und dabei stets etwas Wesentliches von ihm gelernt.

I.

Als ich Schopenhauer kennenlernte, war ich 17 Jahre alt. Paul Hensel, Professor der Philosophie in Erlangen, pflegte damals jeden Winter in meiner Vaterstadt Fürth Vorträge zu halten; 1912/13 hatte er „Arthur Schopenhauer“ angekündigt. Diese Abendvorlesungen, in welchen Hensel sein von mir stets bewundertes Geschick, schwierige Gedankengänge leichtfaßlich darzustellen, mit besonderer Meisterschaft entfaltete, sind mir noch heute bis in Einzelheiten hinein in Erinnerung. Ich besuchte sie zusammen mit dem Vertrautesten meiner Jugendfreunde. Wir hatten beide noch nichts Philosophisches gelesen und die Erörterung insbesondere der erkenntnistheoretischen Grundfragen richtete in wenigen Wochen eine derartige Umwälzung in unseren Köpfen an, daß ich aus meinem ganzen späteren Leben diesem ersten Zusammenbruch alles bisher fraglos für richtig Gehaltenen nichts Ähnliches an die Seite zu stellen wußte.

Durch die Weihnachtsferien wurden die Vorträge für einige Wochen unterbrochen; in dieser Zeit starb mein Freund an einer Lungenentzündung. Noch unsere letzten Unterhaltungen hatten den metaphysischen Fragen gegolten, die durch Schopenhauer in uns aufgeregt worden waren. Man kann sich denken, welchen Eindruck das unbegreifliche

Ereignis unter diesen Umständen auf mich machte. Ich mußte Hensels Vorträge allein zu Ende hören, und noch liegen mir die Verse im Ohr, mit welchen er schloß:

„Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,
Sei nicht in Leid darüber. Es ist nichts.
Und hast du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber. Es ist nichts.
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen.
Geh an der Welt vorüber. Es ist nichts.“

Jetzt erst kaufte ich mir Schopenhauers Werke in der Grisebachschen Ausgabe und las sie samt den Nachlaßbänden und Briefen vollständig durch. Wieviel ich wirklich davon verstand, kann ich heute nicht mehr beurteilen. Aber jedenfalls war es die eigenartige Verbindung von Erkenntniskritik und Pessimismus, was mir den größten Eindruck machte. Ich glaube nicht, daß mich die pessimistische Grundhaltung trotz aller jugendlichen Stimmungsbereitschaft überzeugt hätte, wenn mir nicht ihre theoretische Begründung unwiderlegbar erschienen wäre.

In den folgenden Jahren wurde die Anteilnahme an der Metaphysik „meines“ Philosophen (ich hielt mich für einen Schopenhauerianer, und es schien mir fast unbegreiflich, wie man es nicht sein konnte) immer schwächer, während das Interesse an seinen erkenntnistheoretischen Fragestellungen dauernd wuchs. Bald versuchte ich auch die „Kritik der reinen Vernunft“ zu lesen. Die transzendente Ästhetik glaubte ich ohne weiteres zu verstehen; ich hielt sie für Kants entscheidende Leistung. In der transzendentalen Logik dagegen blieb ich begreiflicherweise stecken, da hier Schopenhauers Führung nicht mehr ausreichte.

An meinem Entschluß, Medizin zu studieren, hatte Schopenhauer großen Anteil. Die Sinnesphysiologie lockte mich und F. X. Bichats *«Recherches physiologiques sur la vie et la mort»* (von Schopenhauer empfohlen!) las ich mit Hingabe. Philosophie dagegen dachte ich nur nebensächlich zu treiben; hier gab es ja wohl nichts Neues mehr zu entdecken. Mein erster Besuch bei Hensel — ich begann

das Studium 1916 in Erlangen, nachdem ich durch einen Unfall während der militärischen Ausbildung ins dortige Reservelazarett gekommen war — enttäuschte mich ein wenig. Ich wollte ihm für die Einführung in Schopenhauers Weltanschauung danken; er aber winkte ab und erklärte unumwunden, daß er Schopenhauer zwar außerordentlich hochschätze, seine Lehren jedoch völlig ablehne. Auf meine erstaunte Frage, warum er dann damals in seinen Vorträgen nicht die geringste Kritik geäußert habe, erhielt ich die Antwort: „Man muß sich mit jedem Philosophen identifizieren, solange man über ihn spricht.“ Dann lobte er, daß ich ein so „solides Studium“ wie die Medizin gewählt; naturwissenschaftlich interessierte Seminarteilnehmer seien ihm stets besonders lieb.

Trotzdem machte mich Hensel nicht bloß dem Schopenhauerianismus abspenstig, sondern auch der Medizin. Wie es eigentlich kam, daß ich mich nach fünf Semestern nicht mehr als Schopenhauerianer fühlte, dafür aber nun mein eigenes Leben ganz und gar der Philosophie widmen wollte, darüber wußte ich mir im einzelnen kaum Rechenschaft zu geben. Jedenfalls war vom Pessimismus überhaupt nichts übriggeblieben. Seit ich verstanden hatte, was Kant in seiner Antinomienlehre zeigen wollte, schien mir jede Beurteilung der „Welt im Ganzen“, ob man sie nun für gut oder für schlecht erklärte, unstatthaft. Mein persönliches Lebensgefühl jedoch neigte zum „Pantragismus“ (ein Ausdruck, der für meinen damaligen Lieblingsdichter Hebbel geprägt wurde, aber auch auf Hegels Weltanschauung paßt) und zur energischen Bejahung nicht nur des Freudvollen, sondern auch des Schmerzlichen und selbst des Unterganges. Was aber die Erkenntniskritik anbelangte, so war ich durch Hensel nach und nach in die Untersuchungen der Neukantianer eingeführt worden. Ich studierte zuerst Alois Riehls „Philosophischen Kritizismus“, später Rickerts „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, wobei mir die in den Vorlesungen der vorklinischen Semester erworbenen Kenntnisse sehr zugute kamen.

Hegel hatte an meiner Loslösung von Schopenhauer

nicht den geringsten Anteil. Ich lernte diesen Philosophen, dem ich später so viele Arbeitsjahre widmen sollte, überhaupt erst kennen, als ich mich schon mit dem Gedanken trug, den Ästhetiker Friedrich Theodor Vischer zum Gegenstand einer Doktordissertation zu machen.

Blicke ich heute auf diese erste Begegnung mit Schopenhauer samt dem ersten etwas kühlen Abschiednehmen zurück, so möchte ich nur wünschen, daß meine Vorlesungshörer und Übungsteilnehmer alle als solche „Schopenhauerianer“ zu mir kämen wie ich selbst einmal einer war. Wie so ganz erloschen ist gegenwärtig doch das erkenntnistheoretische Interesse, wie schwer kann es geweckt werden, und wie notwendig ist und bleibt es doch für jedes tiefere Verständnis der Philosophie! Insbesondere bei den Studierenden der Naturwissenschaften würde ich gern eine gewisse Schopenhauerkenntnis voraussetzen; sie erweitert den geistigen Horizont und ersetzt eine törichte materialistische Metaphysik durch geistvollere Hypothesen. Vor „Schopenhauer als Vorbilder“ jedoch braucht man keine Angst zu haben. Die pessimistische Stimmung verliert sich mit den Jahren; die erkenntnistheoretische Schulung dagegen trägt Frucht.

II.

Mit tiefer Dankbarkeit denke ich an meine zweite Begegnung mit Schopenhauer. Gerade weil sie sich nicht mehr im romantisch-jugendlichen Dämmerlicht, sondern in der Klarheit philosophischer Forschung vollzog.

Ich war als junger Doktor nach Heidelberg gekommen, wo ich bei Heinrich Rickert den „letzten Schliff“ (wie Hensel sich ausdrückte) erhalten und mich habilitieren sollte. Ein erstes intensives Hegel-Studium lag hinter mir; Rickert betrachtete mich nicht eben zu seiner Freude als Hegelianer. In Wahrheit jedoch arbeiteten die Kantischen Fragestellungen in mir weiter; ich war bereits im Begriff, die Hegelsche Dialektik kritisch zu zerstören. An der Forderung eines konkreten Denkens dagegen hielt ich fest. Die Frage nach der „höheren Synthesis“ quälte mich,

wie sie den jungen Hegel gequält hat. Vor allem aber wollte ich eine Ästhetik aufbauen: eine philosophische Lehre von der sinnlichen Anschauung und von der irrationalen Kunstgestaltung.

In dieser Zeit nahm ich die „Welt als Wille und Vorstellung“ wieder zur Hand. Da fiel es mir wie Schuppen von den Augen. Ich erkannte, in welchem außerordentlichem Maße hier ein künstlerisches Genie am Werke war: ein Augenmensch, der das Licht für „das Erfreulichste der Dinge“ erklärte, ein Goethe-Verwandter, den nicht umsonst die Probleme der Farbenlehre sein Leben lang beschäftigten. Daß es in der Ästhetik keineswegs in erster Linie auf „Schönheit“ ankommt, sondern auf die Erscheinung, ihre Anschauung und ihre Gestaltung durch die Phantasie, hatte ich längst eingesehen. Nun eröffnete sich mir ein ganz neuer Zugang zu Schopenhauers Erkenntnistheorie. Ihre Bedeutung liegt in der mit dichterischer Kraft und doch zugleich außerordentlicher Klarheit, fast hellseherisch herausgearbeiteten Eigentümlichkeit des Phänomenalen. Nur Platon hatte schon einmal Ähnliches mit ähnlichen Mitteln erreicht. Was ich selbst nun „die ästhetische Sphäre“¹ nannte, deckt sich weitgehend mit Schopenhauers „Welt als Vorstellung“; nur eben, daß er den ästhetischen Charakter alles Anschaulichen und Erscheinenden verkennt und den Gegenstand des Künstlers für den Gegenstand überhaupt ausgibt. Das läßt sich nur durchführen, wenn am „Ding an sich“ festgehalten wird; und daraus wieder ergibt sich die falsche Bewertung der „Erscheinung“ als „bloßer Schein“.

Leider muß ich mich hier auf diese aphoristischen Andeutungen beschränken. Als Kritik möchte ich sie überhaupt nicht aufgefaßt wissen, sondern nur als Ausdruck der Bewunderung für Schopenhauers geniale Fähigkeit, sich in der „ästhetischen Sphäre“ zu bewegen. Aus diesem

¹ Vgl. meinen so betitelten Aufsatz, Logos 1920; ferner die Untersuchung „Ästhetizismen“, Logos 1922. Neuerdings „Die Persönlichkeit des Philosophen“, Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie, 1937, besonders Seite 212 ff.

Grunde finde ich auch die unverkennbare Vorliebe, welche die Künstler für Schopenhauer zeigen, außerordentlich begreiflich. Sie beruht nicht nur auf seinen schriftstellerischen Vorzügen, d. h. der glänzenden Darstellung, sondern auch auf dem Inhalt seiner Lehre. Der bildende Künstler wie der Dichter lebt vor allem in der „Welt als Vorstellung“; er empfindet die eigene Schöpferkraft als das Wirklichste von allem — und zugleich wird ihm immer wieder deutlich, daß er sich nur ausdrücken kann, insofern er „etwas zur Erscheinung bringt“. Im allerhöchsten Maße gilt das vom Tondichter, der im flüchtigsten Elemente die produktiven Kräfte am energischsten regt. Wer diesen wunderbaren Möglichkeiten des menschlichen Geistes nachzuspüren sucht, wird (von Platon abgesehen) bei keinem Philosophen soviel Aufschluß finden wie bei Schopenhauer.

Ich muß nachtragen, daß diese zweite fruchtbare Begegnung in die Jahre 1920 bis 1924 fällt. Es ist dies die Zeit, in welcher ich meine ersten ästhetischen Abhandlungen veröffentlichte und einen großen Teil der Gedanken faßte, welche ich heute ausführe. Schopenhauers Willenslehre spielte damals keine erhebliche Rolle für mich. Ich beschäftigte mich mit einer gewissen Ausschließlichkeit mit den Fragen des Gegenständlichen; was man heute „existenziell“ nennt oder wenigstens noch kürzlich so genannt hat, ließ ich zunächst beiseite. Ich hielt die Lösung der Grundfrage nach dem Verhältnis des Rationalen zum Irrationalen für wichtiger.

Leser meiner ästhetischen Abhandlungen oder des Vortrags über „Das philosophische Problem in Goethes Farbenlehre“ (1924) sagten mir oft, daß sie eine starke Beeinflussung durch Schopenhauer darin verspürten. Ich habe dem nie widersprochen.

III.

Meine dritte Begegnung mit Schopenhauer hat erst vor kurzer Zeit stattgefunden. Sie erfolgte nach einem Zeitraum von mehr als zehn Jahren, während dessen ich mich fast ausschließlich mit historischen Arbeiten beschäftigte. So vor allem mit Hegel, Friedrich Theodor Vischer, Johann

Eduard Erdmann. Ähnliche, obwohl weniger umfangreiche Studien über Wilhelm Busch und Heinrich von Stein führten mich wieder in die Nähe Schopenhauers. Daß ich der gelehrten Schopenhauer-Forschung stets anteilnehmend verbunden blieb, konnte ich bei Gelegenheit einer neuen Ausgabe von Kuno Fischers „Schopenhauer“ (1934) in dem von mir verfaßten Anhang zeigen.

Was mich jedoch abermals in ganz enge Berührung mit Schopenhauer — und zwar dieses Mal wirklich mit ihm selbst, d. h. mit dem Individuum — brachte, war die bewußte Abwendung von der Philosophie-Geschichte und der Entschluß: meine eigenen philosophischen Gedanken nunmehr systematisch zusammenzufassen.

Ich versuche heute eines Problemzusammenhangs Herr zu werden, der sich nun nicht mehr ausschließlich auf die Fragen des Gegenständlichen, sondern auch auf die Fragen der schöpferischen Produktivität erstreckt. Dieser Problemzusammenhang betrifft, um es mit dem Titel meiner letzten Abhandlung zu sagen, die Persönlichkeit des Philosophen². Hier kommt es nicht nur bloß auf die Herausarbeitung etwa der ästhetischen Sphäre an, insoferne sie geschaut wird, in Erscheinung tritt und so auf ihre Weise phänomenal wirklich ist — sondern vor allem auf den schöpferischen Akt selbst.

Bei dem Bemühen, diesen schöpferischen Akt zu fassen, bin ich Arthur Schopenhauer abermals begegnet und habe Ermutigung und Stärkung durch ihn erfahren. Nun erst glaube ich ihn eigentlich so richtig zu kennen. Es ist ein Schicksal, Philosoph zu sein. Und zwar ein Schicksal, das nicht nur getragen, sondern auch gestaltet und im Lichte des Selbstbewußtseins in Erkenntnis verwandelt werden will.

Schopenhauer hat diese Aufgabe, zu deren Lösung er sich durch seine Begabung verpflichtet fühlte, mit einer

² Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie, 1937. — Inzwischen wurde diese Untersuchung erweitert. Sie bildet jetzt das zweite Kapitel meines Buches „Das Abenteuer des Geistes“, das soeben in Fr. Frommanns Verlag (Stuttgart 1938) erscheint.

ungewöhnlichen intellektuellen Aufrichtigkeit heroisch durchgeführt. Er trat nicht hinter sein Werk zurück, er ging in sein Werk ein — und trotzdem leistete er mehr als „Subjektives“! Das ist nur möglich, wenn sich eine Philosophenpersönlichkeit nicht bloß als schöpferische Kraftquelle, sondern auch als Baustoff verhält, an welchem sich diese Kraft betätigt. Wird die Existenz selber zur Leistung, dann darf die Philosophie kühn als Selbstdarstellung auftreten, ohne daß sie dabei Gefahr läuft, ihre Weltgültigkeit zu verlieren.

Somit deckt sich mein letzter dankbarer Aufblick zu Schopenhauer im wesentlichen mit dem Eindruck, welchen sich Nietzsche nach enthusiastischerer Anhängerschaft und grimmigerer Abneigung doch immer bewahrte:

„Was er lehrte, ist abgetan,
Was er lebte, wird bleiben stahn:
Seht ihn nur an —
Niemandem war er untertan!“

War sich Schopenhauer des irrationalen Charakters der ästhetischen Sphäre nicht immer bewußt, so läßt sich das von seiner Willensmetaphysik nicht behaupten. Diese ist es, was mich heute vor allem fesselt. Ich glaube nicht, daß sie mit Notwendigkeit zum Pessimismus führt; sie gestattet auch jene heroisch-pantragische Deutung, welche ihr Nietzsche gegeben hat; und diese wiederum läßt sich mit der germanischen Lebensauffassung etwa eines Hebbel (der doch Hegel nahesteht!) in Einklang bringen. Mit solchen Andeutungen will ich aber nicht einem eklektischen Philosophieren das Wort reden, das von Kompromissen lebt. Im Gegenteil.

Wir sollen weder Schopenhauerianer, noch Hegelianer, noch Nietzscheaner sein, sondern in der ursprünglichsten Weise dem Streben Genüge tun, welches uns zum Philosophieren treibt. Glücklicher, welcher auf diesem Wege eine Wahrheit findet. Und doppelt glücklich, wenn er in solchem Suchen und Finden einem wirklich Großen wie Schopenhauer begegnen darf.

DEM PHILOSOPHEN DER MUSIK.

Von

SIEGMUND VON HAUSEGGER (München).

Wenn Schopenhauer in der Musik die unmittelbare Objektivation des Weltwillens erblickt und daraus auf einen Parallelismus zwischen jener und den in der sichtbaren Welt in Erscheinung tretenden Ideen schließt, so vermag der von der Größe dieses Gedankens faszinierte Musiker in dem Bilde, das sich der Philosoph von den Funktionen der musikalischen Elemente Fundament, Harmonie und Melodie macht, ihm nur bedingt zu folgen. Denn dem Baß ist in der polyphonen Musik der alten wie der neuen Zeit keineswegs nur im Falle des doppelten Kontrapunktes ein schrittweises, also melodisches Fortschreiten verstattet, vielmehr kann er sich in oft gleicher Beweglichkeit ergehen wie die Oberstimme. Aber allerdings wird einem solchen Fortschreiten des Basses neben der melodischen auch eine fundamentale Bedeutung von Ton zu Ton zukommen können oder in ihm latent vorhanden sein, indes diese umgekehrt einer melodisch führenden Oberstimme niemals zugesprochen werden kann.

Aber das Entscheidende an Schopenhauers tief sinniger Erkenntnis ist, daß er überhaupt zwischen Musik und Weltwesen eine Übereinstimmung feststellt. Ohne diese von ihm geschaffene Grundlage wären weder Nietzsches „Geburt der Tragödie“, noch Wagners philosophische Gedanken über die Musik möglich, noch auch der in letzter Zeit versuchte Nachweis, daß es die gleichen statischen Gesetze seien, welche die ägyptische Baukunst wie die Musik J. S. Bachs bestimmen. Dies letztere würde allerdings, auf ein Verbindendes der Künste hinweisend, eine Modifizierung der von Schopenhauer vorgenommenen Lostrennung der Musik von den anderen Künsten bedeuten. Andererseits aber würde es mit Schopenhauer nicht im Widerspruch stehen, als tiefsten Sinn des allen Künsten Gemeinsamen die in ihnen tönende „Musik“ anzusehen, so daß gleichsam rück-

wirkend aus seiner Erkenntnis vom Wesen der Musik ein
verklärendes Licht auch auf die anderen Künste fiele, die,
obwohl dem Reiche der Ideen verhaftet, in einem geheim-
nisvollen Zuge aus dem Schatten der Dinge zu ihrem
Wesen streben.

KLEINES BEKENNTNIS.

Von

HERMANN HESSE (Montagnola b. Lugano, Schw.).

Mit Schopenhauer begann ich mich schon in jenen Jünglingsjahren, in denen Nietzsche meine Hauptlektüre war, zu beschäftigen. Je mehr Nietzsche dann in den Hintergrund trat, desto mehr fühlte ich mich zu Schopenhauer hingezogen, um so mehr als ich, von ihm unabhängig, schon früh einige Kenntnis der indischen Philosophie bekam.

Die spätere intensivere Beschäftigung mit indischer und dann mit chinesischer Geistesart war es wohl, die mich abhielt, so viel Schopenhauer zu lesen wie ich es sonst getan hätte; so ist es gekommen, daß ich „Die Welt als Wille und Vorstellung“ zwar vielmals in Händen gehabt, aber doch nur ein einzigesmal ganz und konsequent gelesen habe. In späteren Jahren, als mich mehr und mehr auch die Historie anzuziehen begann, stieß ich immer häufiger auf Schopenhauers Spuren und auf Ergebnisse seiner Einwirkung, namentlich auch bei jenem Historiker, den ich als den größten deutschen Geschichtsschreiber verehere, bei Jakob Burckhardt.

AUS SIEBENUNDFÜNFZIG JAHREN.

Von

RUDOLF HUCH (Bad Harzburg).

Es wird im Jahr 1890 gewesen sein, da fiel es mir ein, es wäre Zeit, daß ich mich mit Philosophie befaßte. Ich erstand die Werke Schopenhauers und las, wie es sich gehörte, zuerst die Abhandlung „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund“. Zunächst leuchtete mir alles ein, ich hatte mir die Philosophie schwieriger vorgestellt. Nun kam ich aber an die Arithmetik — sie hat nach Schopenhauer die Zeit als Problem und den Grund des Seins in ihr als Organon. Hier stockte ich. Es ist nun siebenundfünfzig Jahre her, und ich stocke immer noch.

Ganz anders wirkte „Die Welt als Wille und Vorstellung“ auf mich ein. Im Anfang störte mich der besondere Gebrauch des Wortes Wille, denn die Sprache versteht darunter sonst das bewußte Wollen, nicht den dunkeln Drang. Trotzdem leuchtete mir auch dies bald ein. Ich bin der Überzeugung, daß Schopenhauer mit der scharfen Trennung von Wille und Intellekt die Erkenntnis der Welt wesentlich gefördert hat. Die Begriffe hat es natürlich immer gegeben, aber man hatte ihre umfassende Geltung nicht erkannt. Ich möchte annehmen, daß die Psychologie, wenn sie auch Schopenhauer ablehnt, ihm doch ihre Grundlage verdankt. Im Ganzen ist seine Lehre ein wesentliches Hilfsmittel, sich in der menschlichen Seele und damit in der Welt zurecht zu finden.

Schopenhauers Werk ist eins von den nicht zahlreichen in der Welt, die nach einem Goetheschen Ausdruck immer wieder einmal einer vornehmen und lesen wird. Die Sprache Kants möchte ich, der ich Wortspiele sonst gar nicht liebe, kantig nennen, sie hat keine Rundung und ist von einer harten, großartigen Sachlichkeit. Die Schopenhauers ist, nehmt alles nur in allem, die Sprache eines Dichters. Kann ein Dichter ein Philosoph sein? Wird die Phantasie die strengen Bindungen der Logik nicht immer wieder sprengen?

gen? Daß die alte Schwiegermutter Weisheit das zarte Seelchen (die Phantasie) ja nicht beleidige, mahnt Goethe, der es wissen mußte. Wenn Schopenhauer den dumpfen Drang, den er Wille nennt, auch in der toten Materie in Gestalt der Schwere wirken läßt, so scheint mir hier seine Phantasie zu walten. In dem heute verschollenen Roman „Auch Einer“ von Fr. Th. Vischer wird gesagt, Schopenhauer sei nur geistreich. Das ist eine gröbliche Verken- nung des Schöpferischen in Schopenhauers Werk. Wenn aber in demselben Roman die Materie mit etwas wie einem bewußten Wollen ausgestattet wird, so ist das nur ein sehr kleiner Schritt über Schopenhauer hinaus, seine immer im Anschaulichen arbeitende Darstellung legt die Übersteige- rung nahe.

Hier liegt nun aber auch ein unvergängliches Verdienst Schopenhauers: immer wieder mahnt er zur Anschaulich- keit und ist darin ein leuchtendes Vorbild. Was er über das Unzulängliche des bloßen Verstandes in der Dichtung schreibt, sollte sich jeder Schriftsteller immer wieder vor Augen halten, so optimistisch die Annahme auch sein mag, daß dann manches Buch ungeschrieben bliebe.

Mir persönlich hat Schopenhauer eins gebracht, was ich ihm heute noch danke, und zwar, paradox wie es klin- gen mag, durch seinen Pessimismus. Ich habe das Leidvolle des Lebens von jeher ungleich tiefer gefühlt als sein Gutes. Als ich zu Schopenhauer griff, befand ich mich in einem Zustande von Trostlosigkeit, ich fühlte mich von allen Göttern verlassen. Nun wurde mir von einem Großen im Geist verkündet, daß mein Leiden kein persönliches Miß- geschick, daß es vielmehr das unabwendbare Leiden alles Lebendigen sei. Darin lag etwas unendlich Beruhigendes. Das war nicht der im Grunde doch recht häßliche Trost, Genossen im Unglück zu haben, es verwandelte vielmehr die innere Auflehnung gegen das Schicksal in das friedlichere Gefühl des Entsagens. Ich will keineswegs behaupten, ich hätte seitdem zu den Entsagenden im Sinn der Goetheschen Altersweisheit gehört, die Auflehnung hat sich immer wieder in mir geregt. Ich weiß heute, wo ich mein Leben

fast wie ein fremdes hinter mir liegen sehe, daß mir mehr Ungemach als vielen andern aufgelegt ist. Aber eben dies viele Ungemach zu ertragen hat mir Schopenhauer wesentlich geholfen.

Was mich bei der ersten Bekanntschaft in Bann genommen hat und noch heute darin hält, ist nicht zum wenigsten Schopenhauers im höchsten Sinn dichterisches Genie, es ist die düstere Pracht seines in dunkelglühenden Farben gemalten Weltbildes, es ist *last not least* seine wundervolle Sprache.

Zu den Worten der Weisen und der großen Dichter, die mich durchs Leben begleitet haben, gehört der allerdings etwas verfängliche Satz: „Dennoch wird jedes dieser flüchtigen Gebilde, dieser schalen Einfälle vom ganzen Willen zum Leben, in all seiner Heftigkeit, mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit dem lange gefürchteten, bitteren, unabwendbaren Tode bezahlt.“ Der Satz ist bezeichnend. Er hat ein unverkennbar Schopenhauersches Gepräge, man erkennt ihn ohne weiteres, er ist unwiderstehlich eindrucksvoll, ob man den Inhalt ablehnt oder nicht, und er ist in einem musterhaften Deutsch geschrieben. Dies alles erreicht Schopenhauer mit den einfachsten Mitteln. So reich der Satz gegliedert ist, so wuchtig er schließt, er verschmäht die Umstellungen und Einschachtelungen, die ein so herrliches Mittel sind, offenbare Plattheit in orphische Weisheit zu verwandeln.

Eben jetzt lese ich einen Satz eines viel bewunderten, nicht mehr am Leben befindlichen Modernen: „Größer als die Sinnlosigkeit des Lebens ist seine Gerechtigkeit!“ Das ist, was ich pompösen Unsinn nenne. Sinnlosigkeit und Gerechtigkeit schließen einander aus. Ich bin überzeugt, man könnte Schopenhauer Band für Band durchblättern, man würde nicht eine Stelle finden, wo er auf Kosten der Wahrheit in Geistreichelei fällt. So macht er sich auch gar nichts daraus, die übergroße Mehrheit aller Leser auf das Schmerzhafteste vor den Kopf zu stoßen.

SCHOPENHAUER — MEIN LEHRER.

Von

PAUL ILG (Luzern).

Das Bildungsstreben eines jungen Menschen, dem die höheren Schulen verschlossen sind, bleibt wohl in den meisten Fällen ein bloßes Tasten, ein Versuch mit untauglichen Mitteln und endlich ein Verzicht auf halbem Wege. Nur ganz wenigen ist es gegeben, sich ohne methodische Anleitung, einzig mit intuitiver Kraft und Beharrlichkeit im Labyrinth der Geisteswissenschaften zurechtzufinden, den heftig drängenden Fragen der suchenden Seele ein beruhigendes Weltbild entgegenzusetzen.

Mir wollte es lange nicht glücken. Vergeblich hatte ich mich nach Beendigung der Volksschule um ein Stipendium zum Besuch des Gymnasiums beworben. So geriet ich auf allerlei Umwegen, ohne eine regelrechte Lehrzeit durchgemacht zu haben, unter die Jünger Merkurs. Das war in der Blütezeit der St. Galler Stickereiindustrie. Die Parole Sport hatte für die damalige Jugend noch nicht die heutige Durchschlagskraft. Doch statt wie die meisten dem Spielteufel zu frönen, trachtete ich mit gleichgestimmten Kameraden meinen Bildungshunger zu stillen. Es geschah vorzüglich bei abendlichen Zusammenkünften, von denen auch etwa zu sagen war:

„Unbändig schwelgt ein Geist in ihrer Mitten
Und durch die Roheit spür ich edle Sitten —.“

Angetan mit Fes oder Turban kauerten wir um eine prächtige Wasserpfeife, pumpten einander erbarmungslos die Luft aus den Lungen, ließen den Humpen kreisen und lasen dabei abwechselnd aus Goethe, Schiller, Shakespeare u. a. vor, bis wir, gleichermaßen trunken von Bier und Begeisterung, erschöpft heimtaumelten. Diese übermütigen, dennoch unvergeßlichen Symposione förderten meinen Hang zur Poeterei. Bald lebte ich mehr im Reich der Dichtung als in der Wirklichkeit. Mit 22 Jahren ließ ich alle Hoffnungen auf eine erfolgreiche kaufmännische Laufbahn leichtsinnig fahren

und wagte mich kühn wie nur einer in die Arena der Autoren. Meine poetischen Erstlinge, vor denen ich mir heute mit Karl Moor zurufen möchte: „Das hast du nicht getan, Schweizer!“, schickte ich voller Zuversicht an Conrad Ferdinand Meyer mit der Bitte um wohlwollende Beurteilung und Förderung. Die Antwort des berühmten Dichters lautete geradezu vernichtend. Ich konnte die bittere Enttäuschung nicht so bald verwinden, ließ aber kein Jota ab vom Glauben an meine poetische Sendung. Darin wurde ich kurz darauf bestärkt von dem aufmerksamen und teilnahmsvollen Dichter und Kritiker J. V. Widmann, der meine erste Novelle im „Bund“ abdruckte. Auch war er mir ein weiser Mentor in dem Bestreben, die Lücken meiner Bildung als Hochschulhörer nach Möglichkeit auszufüllen.

Das erste Kolleg hieß: „Schopenhauer und Wagner“. Ich kannte bis dahin weder den einen noch den andern, so daß mir die Parallele wenig zu geben vermochte. Überhaupt fehlten mir gewisse Voraussetzungen, besonders Latein und Griechisch, zum vollen Verständnis der verschiedenen Vorlesungen. Nach Ablauf eines Semesters gab ich die krampfhaft Bemühung auf. Ich mußte mir den eingeschlagenen Weg allein bahnen, und so stürzte ich mich erst einmal verbissen, wißbegierig in das Studium der Werke Schopenhauers. Meine Ahnung, daß ich aus ihnen die Grundlagen einer soliden, dauerhaften Lebensanschauung und Kunstbetrachtung gewinnen könne, trog mich nicht, doch war es freilich ein oft bis zur Verzweiflung mühseliges Ringen, bis es mir einigermaßen gelang, den streng methodischen Gedankengängen dieses mannhaftesten aller Philosophen zu folgen. Die schmerzliche Sehnsucht nach dem Licht reiner Erkenntnis, von der unsere heutige Jugend wenig geplagt ist, hat Schopenhauer selbst mit 23 Jahren in einem Brief an seine Mutter trefflich geschildert: „Die Philosophie ist eine hohe Alpenstraße, zu ihr führt nur ein steiler Pfad über spitze Steine und stechende Dornen: . . . wer ihn geht, darf kein Grausen kennen, sondern muß alles hinter sich lassen, und sich getrost im kalten Schnee seinen Weg selbst bahnen.“

Für mich war dieser Weg um so beschwerlicher, als ich zuvor durch Nietzsches sprunghafte, feuersprühende Darstellung mehr geblendet als erleuchtet worden war. Oft genug wandte ich mich von dem gestrengen Lehrer Schopenhauer ab und dem kühnen, zaubermächtigen Dichter-Philosophen zu, dessen geistsprühende Synthesen und hinreißende Dynamik mich stets aufs neue in Bann schlugen. Auf die Dauer erwies sich jedoch der Drang nach Sicherung eines objektiven Weltbildes als stärker. Dieses konnte ich bei Nietzsche schwerlich, bei Schopenhauer hingegen mit absoluter Gewißheit erlangen, falls ich nur die rechte Hingabe aufbrachte. Allmählich überwand ich denn auch das lähmende Gefühl meines Unvermögens. Empfahl der Lehrer doch selbst („Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts“) „in unsern Studien mehr nach Erlangung richtiger Einsicht als nach Vermehrung der Gelehrsamkeit zu streben, und zu beherzigen, daß die Qualität des Wissens wichtiger ist als die Quantität desselben“.

Ein aufmunternder Trost für den mangelhaft ausgerüsteten Bergsteiger! Besonders behagten mir die mitunter recht gepfefferten Glossen in der Abhandlung „Über Schriftstellerei und Stil“, von denen manche mir aus dem Herzen gesprochen waren, wie z. B.: „Daher nun ist die erste, ja, schon für sich allein beinahe ausreichende Regel des guten Stils diese, daß man etwas zu sagen habe.“ „Wer präzios schreibt, gleicht Dem, der sich herausputzt, um nicht mit dem Pöbel verwechselt zu werden; eine Gefahr, welche der Gentleman, auch im schlechtesten Anzuge, nicht läuft.“ Am meisten entzückten und ergriffen mich indes die von Lichtenbergschem Witz und souveräner Weltbeherrschung zeugenden „Aphorismen zur Lebensweisheit“, ein Buch, das ich wohl schon zehnmahl mit ungeschmälertem Behagen gelesen habe, und von dem ich mich sogar auf Reisen nie trenne. Es ist für mich nach Inhalt und Form der gegenste Leitfaden zur Bewertung der Menschen und zum Verständnis der Gesellschaft.

Den stärksten geistigen Halt hingegen gab mir „Die Welt als Wille und Vorstellung“, und darin naturgemäß das

dritte Buch („Die Platonische Idee: das Objekt der Kunst“), das mir überhaupt erst einen zulänglichen Begriff vom Wesen der Kunst vermittelte. Ohne die daraus geschöpften Einsichten wäre ich wohl nie zum vollkommenen Genuß der Meisterwerke gelangt und in meinem eigenen Schaffen über dilettantische Versuche kaum hinausgewachsen.

Meinen nie endenden Dank für die gespendete Erleuchtung und Belehrung habe ich damals in einem dem großen Denker gewidmeten Gedicht zum Ausdruck gebracht, das als eine naive Deutung seiner Lehre von der Seligkeit der willenlosen Anschauung hier stehen mag:

Die stille Stunde.

Ein Born des Friedens hat sie hergeleitet,
Verstohlen kam sie, ohne Glockenschlag,
Die Stunde, die das Schweigen um mich breitet,
Und Segen spendet wie am ersten Tag.
Der grimme Fluch, den Eltern nachgesendet,
Der Fluch vom Brot im Schweiß des Angesichts,
Von Engelshänden ist er abgewendet,
Ich atme selig wie ein Kind des Lichts.

Kein Wunsch ist mehr, kein Leiden, das ich fühle,
Und keine Not, die mir gebieten will —
O schöne Ruhe der verstummtten Mühle,
Die Wasser fallen, doch das Rad steht still!
Lang, ohne Regung, ferne dem Ermessen
Sonnt sich der Geist in diesem klaren Licht.
Die tiefste Quelle ist das Selbstvergessen . . .
Wer kennt das Glück der stillen Stunde nicht?

Nun zwingt mich wieder ein geheimes Sehnen,
Ein dichter Nebel wälzt sich vor dem Blick,
Ein wirbelndes Sichdrängen und Sichdehnen —
Da sind sie schon: Die Wünsche sind zurück!
Wo ist die Kluft, die sie nicht überbrücken?
Die Hoffnung flattert furchtsam hinterher,
Es kommen Sorgen, die mich niederdrücken . . .
Die Stunde schwand, die Sonne scheint nicht mehr.

WAS ICH SCHOPENHAUER VERDANKE.

Von

ARNOLD KOWALEWSKI (Königsberg i. Pr.).

Meine ersten Denkversuche vollzogen sich ohne jegliche Berührung mit Schopenhauer. Einige Lust und Liebe zu Weisheitssprüchen lernte man bereits in den altsprachlichen Unterrichtsstunden. Ich entsinne mich freilich noch, wie der Lateinlehrer des Progymnasiums zu Löbau (Westpreußen), das ich zunächst besuchte, bei einem Mustersatz mit dem Namen Zeno ganz erschrocken ausrief: „Was? Zeno? Von so einem habe ich noch nie etwas gehört.“

Auf den höheren Klassen des gediegenen Graudenzener Gymnasiums, das mich zuletzt zur Universität vorbereitete, gab es vielfältige und tiefgreifende philosophische Anregungen. Wir lasen weltanschaulich interessante Stücke von Xenophon, Platon und Cicero. Das mit dem Zeichen der „C. G. Rötheschen Buchhandlung, Graudenz“ markierte Exemplar von Ciceros *Tusculanen* (*recognovit F. W. Müller, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1888*) ist mir ein besonders liebes Erinnerungsbuch, dessen angestrichene Stellen, insbesondere die herrlichen Lobsprüche auf die Philosophie (V, 2), die prägnante Charakteristik des Sokrates (V, 4) oft zur Auffrischung nachgelesen werden. In den Deutschstunden wirkten Lessings „Laokoon“ und „Hamburgische Dramaturgie“ sowie Schillers ästhetische Abhandlungen am nachhaltigsten. Nicht nur bedeutende Ideen aristotelischer und kantischer Herkunft wurden hier zum Miterlebnis, sondern man übte sich in einem logisch geordneten und sprachkünstlerisch gepflegten Gedankenausdruck. Wie nahe hätte es gelegen, im Anschluß hieran auch einige Lesestücke aus Schopenhauer einzufügen, der stilistisch mindestens auf gleicher Höhe stand! Aber kein Lehrer nannte ihn.

Die Versenkung in die mathematische Beweisführung gab mir bald einen strengeren Maßstab der Wissenschaftlichkeit. Ich vermochte fortan die halbdichterischen Redensarten nicht mehr kritiklos hinzunehmen, die den deutschen

Prosaikern anhafteten. Namentlich die Historiker erschienen mir wegen ihres schönggeistigen Einschlags verdächtig. Ich hätte am liebsten der ganzen Geschichte den Charakter einer eigentlichen Wissenschaft aberkannt, wenn mich nicht die Behandlungsart, die Professor Johann Gustav Cuno auf der Prima der römischen Geschichte angedeihen ließ, eines Besseren belehrt hätte. Dieser originelle — im Äußeren an Theodor Mommsen erinnernde — grundgelehrte Forscher wußte meisterhaft irrigere Anschauungen aus den Quellen zu widerlegen und überzeugende Gründe für den wahrscheinlichen Sachverhalt zu entwickeln. Gerade das römische Verfassungsleben wurde in seiner Darstellung zu einer Klarheit gebracht, die von den verschwommenen Schilderungen der gewöhnlichen Historiker gewaltig abstach. Hinterher erst merkte ich, daß das Geheimnis solcher überlegenen Charakteristik auf einer fleißigen juristischen Schulung beruhte. Und hätte ich zudem damals schon etwas von Kants Geschichtsauffassung geahnt, so wäre mir die Auszeichnung der Verfassungskämpfe als etwas echt Philosophisches aufgefallen. Denn der Königsberger Weltweise lehrte: „Die ganze Völkergeschichte ist anzusehen als eine Bestrebung, eine vollkommene bürgerliche Verfassung hervorzubringen. Aber dies ist nicht planmäßig von ihnen geschehen, gewiß auch aus weiser Absicht der Vorsehung. Die Menschen rücken fort in der Kultur, aber das Wesentliche ist die Bestrebung nach vollkommener Verfassung“¹. Noch fruchtbarer möchte sich das Besinnen auf die Wesensart des Historischen gestaltet haben, wenn der Geschichtsunterricht etwas aus der einschlägigen Weisheit des Danziger Meisters wenigstens zur Diskussion gestellt hätte. Aber auch diese Gelegenheit blieb ungenutzt.

Der Religionslehrer, der zugleich Direktor des Graudenzer Gymnasiums war, Dr. Anger, suchte den Unterricht der obersten Klasse durchaus dem Hochschulniveau anzugleichen. Er trug, wie er selbst gestanden hat, den wesent-

¹ Die Hauptvorlesungen Immanuel Kants nach den neu aufgefundenen Kollegeften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken, herausgegeben von A. Kowalewski, München und Leipzig 1924, S. 372.

lichen Inhalt einer in Halle bei Julius Müller gehörten Dogmatikvorlesung vor. Dieser Julius Müller führte wegen seines zweibändigen Werkes „Die christliche Lehre von der Sünde“ (1839, seitdem mehrfach neu aufgelegt) den Spitznamen „Sünden-Müller“. Ich eignete mir auf solche Weise die Umrisse einer christlichen Weltanschauung mit den wichtigsten theologischen und philosophischen Fachausdrücken zum ersten Male an. Besonders tief prägte sich mir der ethische Pessimismus ein, der in dem Glaubensartikel von der allgemeinen Sündhaftigkeit liegt. Daß es einen Philosophen gibt, der den Pessimismus zum Kernstück der Weltanschauung machte, verschwieg der Religionslehrer. Man vermißt übrigens auch in Julius Müllers Werk von der Sünde eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer.

Die früheste direkte Anknüpfung an die Schopenhauertradition wurde mir erst durch Erzählungen meines Vaters ermöglicht. Dieser hatte als Seminarlehrer während eines Kursus in der Berliner Zentralturnanstalt zugleich verschiedene Universitätsvorlesungen gehört. Am meisten gefiel ihm ein Kolleg über Völkerpsychologie bei dem Herbartianer Lazarus. Als eindrucksvolles Erlebnis aus diesem Kolleg berichtete mein Vater oft im Familienkreise, wie der Vortragende sich gegen Eduard von Hartmann verteidigte, der wesentliche Aufstellungen der Völkerpsychologie beanstandet hatte. Vor seiner Erwiderung habe sich der Professor über den Bart gestrichen, um nach einer die Spannung steigern- den Pause in fließendem Vortrag den Angreifer Punkt für Punkt zu widerlegen. Daß der vielbewunderte Philosoph des Unbewußten sich zum Pessimismus bekannte, wurde nunmehr bald festgestellt. Und aus der Tagesliteratur sprang auch die Beziehung zu Schopenhauer in die Augen, dessen System, wie es hieß, durch Eduard von Hartmanns „Philosophie des Unbewußten“ fortgebildet werde. Die erste flüchtige Belehrung über Schopenhauer selbst gab der kurze Artikel in Meyers Konversationslexikon, dessen erste Auflage zur väterlichen Hausbibliothek gehörte. Mir erwuchs daraus kein so starker Antrieb, daß ich auch nur eine Schrift des Philosophen mir hätte besorgen mögen. Ich hatte nur das un-

bestimmte Gefühl einer kühlen Hochachtung vor einem Manne, der Systemschöpfer war. Daß schon der Titel seines Hauptwerks etwas Außerordentliches bedeutete, leuchtete mir bei dem dürftigen Vergleichsmaterial aus meiner damaligen literarischen Bildung noch nicht ein.

Die entscheidende philosophische Erweckung verdanke ich dem Altkatholiken Friedrich Michelis. Dessen naturphilosophisches Buch brachte eines Tages der Vater während meiner letzten Gymnasialjahre aus der Lehrerbibliothek des Löbauer Seminars mit. Schon die ersten, in feierlichem Prophetenton gehaltenen Sätze des Buches, das allen Philosophen vorhielt, daß sie sich noch gar nicht über die wichtigste Grundlage des Denkens klar wären, riß mich zur ehrfürchtigen Bewunderung hin, die von Seite zu Seite wuchs, als ich die radikale Berichtigung des Tadlers nachlas und den feinsinnig gefügten Gedankenbau kennenlernte, der Sprachphilosophie und Naturbetrachtung zu einer herrlichen Werkgemeinschaft gesellte. Der bibliographisch genaue Titel des Buches lautet: „Das Gesamtergebnis der Naturforschung denkend erfaßt“, Freiburg 1885. Seit Jahrzehnten ließ ich später dieses Buch suchen. Bei dem Verleger war es rasch vergriffen, und auch kein Antiquar konnte es mir beschaffen. Man gab mir die Auskunft, der Verfasser habe noch bei Lebzeiten den Restbestand der Auflage an Freunde verschenkt. Keiner dieser Freunde scheint bisher so pietätlos geworden zu sein, daß er sein Handexemplar verkaufte, statt dasselbe im Familienbesitz zu bewahren.

In den Annäherungsversuch an Schopenhauer brachte diese Michelis-Begeisterung leider eine Störung. Denn die bunte Fülle der neuen Gedanken kreiste um Platonismus und Christentum als die große Achse, die ohne Schopenhauer feststand. Es ist schade, daß ich nicht eine ältere Schrift von Friedrich Michelis zuerst kennenlernte, „Die Philosophie des Bewußtseins“ (Bonn 1877), die schon im Titel auf Ed. v. Hartmanns „Philosophie des Unbewußten“ anspielt. Die dareingefügte Polemik gegen einen Fortbildner Schopenhauers hätte das Interesse an Schopenhauer selbst beleben

können. So wirkte sich die Ablenkung hemmungslos aus. Ich philosophierte weiter ohne Schopenhauer. Ich habe es stets als einen unseligen Zwiespalt beklagt, daß die häuslichen Anregungen zur Wissenschaft sich nicht harmonisch mit den Einflüssen des Schulunterrichts vereinigten. Das eine trieb man eben für sich, das andere für die Schule. Wie kann auf solcher Grundlage eine einheitliche Geistespflege zustande kommen? Aber vielleicht ist gerade der Zwiespalt der heilsamste Problemsteller.

Dem außenstehenden Beobachter mochte ich auf dem Gymnasium zuletzt mehr philologisch-historisch, als mathematisch-naturwissenschaftlich interessiert erscheinen. Meine Kameraden wußten, daß ich lateinische und griechische Autoren über den Schulbedarf hinaus zu meinem Vergnügen las und manchmal die Lehrer durch seltene Vokabeln bei schriftlichen Übersetzungen überraschte. Die Anhänglichkeit an den Großmeister des lateinischen Stils und Bahnbrecher der philosophischen Geistespflege im römischen Altertum war mir eine angenehme Pflicht. Dies reizte die Spottlust der Kameraden. Man nannte mich „Kikero“ (*sic!*) oder „*templum sapientiae*“ oder kurz und deutsch „Tempel“. Dem gestrengen Leiter des mathematischen und physikalischen Unterrichts muß etwas von der geheimen Liebhaberei bekannt geworden sein. Denn er bemerkte eines Tages, als ich nicht aufmerksam genug zuzuhören schien: „Ach, der Kowalewski liest wohl lieber seinen Tyrtæus zu Hause, als daß er sich um unsere Dinge bekümmert!“ Das putschte mein wissenschaftliches Ehrgefühl heilsam auf und bewahrte mich vor einer Vernachlässigung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer. Fortan nahm ich mir vor, gerade diese Fächer mit größtem Eifer zu betreiben. Für das Abiturientenzeugnis wurde sogar ostentativ angegeben, daß ich Naturwissenschaften studieren wolle.

Tatsächlich erstreckten sich meine Universitätsstudien symmetrisch auf die philologisch-historischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer, unbekümmert um Fakultätsschranken. Es war mir von vorneherein klar, daß ein tüchtiger Philosoph in möglichst vielen Einzelwissen-

schaften heimisch sein muß. Auch die ersten drei Studiensemester (Sommer 1892, Winter 1892/93, Sommer 1893) verliefen ganz schopenhauerfrei. Weder die Philosophen noch die Philologen und Historiker noch die Mathematiker und Naturwissenschaftler verrieten das geringste von der Existenz des Danziger Denkers. Dabei hätten Jena und Berlin, wo ich die Studien begann, schon aus geistesgeschichtlicher Pietät das Andenken Schopenhauers pflegen sollen. Ich brauche kaum hervorzuheben, daß des Meisters Jenenser Dissertation wohl geeignet war, die logisch-erkenntnistheoretischen Anfängervorlesungen mit Feinheiten zu schmücken, und daß die in Berlin aufbewahrten Manuskriptbände der Vorlesungen des berühmtesten ehemaligen Berliner Privatdozenten einen öffentlichen akademischen Hinweis verdienten, zumal damals schon einige bedeutende Proben daraus durch einen wohlfeilen Druck seit 1891 allgemein zugänglich waren, also den Reiz einer literarischen Neuheit besaßen. Einzelwissenschaftliche Anknüpfungsmöglichkeiten bot ein so vielseitig vorgebildeter Denker in Hülle und Fülle. Und gerade Jena und Berlin erlaubten interessante örtliche Akzente. So günstige Bedingungen für ein Schopenhauerstudium sollten für mich niemals wiederkehren.

Die nächsten Studiensemester in Königsberg vermittelten mir vor allem eine gründliche Kantkenntnis. Mein dortiger philosophischer Hauptlehrer, Günther Thiele, wirkte in Vorlesungen und Schriften für den Kritizismus, der freilich erhebliche Umdeutungen erfuhr. Das System der apriorischen Formen verwandelte sich in eine dialektische Aufstufung, offenbar unter dem Einfluß Hegels. Hat doch Thiele nach eigenem Geständnis Hegels Logik ins Transzendentale umschreiben wollen. Unter diesen Umständen war bei ihm jedes Interesse an Schopenhauer ausgeschlossen. Sein Hauptwerk „Die Philosophie des Selbstbewußtseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Systematische Grundlegung der Religionsphilosophie“ (Berlin 1895) berücksichtigt neben Kant die verschiedensten nachkantischen Denker, mit Ausnahme Schopenhauers. Nicht einmal

die Erörterung des Satzes vom Grunde, die ein eigenes Kapitel ausmacht, erinnert ihn an die Tatsache, daß diesem Satz einmal die Doktordissertation eines sonst vielgenannten Denkers gewidmet war. Ebensovienig vermag die Behandlung des Freiheitsproblems auf die Existenz von Schopenhauers Preisschrift über das gleiche Problem hinzulenken. Das hegelianische Totschweigegebot scheint keine Fabel zu sein.

Auch mein anderer philosophischer Lehrer zu Königsberg, Julius Walter, konnte nach seiner ganzen Forschungsrichtung kein Anreger zum Schopenhauerstudium sein. Er nahm wohl eine großzügig geplante Darstellung der Geschichte der Ästhetik in Angriff, lieferte aber nur „Die Geschichte der Ästhetik im Altertum“ (Leipzig 1893), allerdings einen monumentalen Band von bleibendem Wert. Die handschriftlichen Fortsetzungen endeten in der Kirchenväterzeit. Schopenhauers Ästhetik lag für diesen Forschungsweg in unerreichbarer Ferne. Übrigens bezeichnete Walter häufig eine Renaissance der Hegelschen Philosophie als dringliche Aufgabe.

Da lernte ich in meiner Schopenhauerverlassenheit einen Studienkameraden kennen, der der Theologie untreu geworden war und zur Einschwenkung in den bibliothekarischen Beruf „den philosophischen Doktor machen“ mußte, was ihm auch gelang. Dieser fiel mir in philosophischen Gesprächen durch seine Schlagfertigkeit und Faßlichkeit selbst vor nichtakademischen Zuhörern, die sich bei gemeinsamem Mittagstisch im vegetarischen Gasthaus zwanglos einfanden, dermaßen auf, daß ich begierig war, das Geheimnis seiner raffinierten Ausbildung zu ergründen. Ich vermutete umfassende Quellenstudien. Denn in den Gesprächen von Albert Schulz — so hieß der *theologus apostata* und *philosophus promptissimus* — kamen viele literarische Gelehrsamkeiten vor, die sich nicht erdichten lassen. Kurz und gut, ich fragte meinen denkgewandten Freund: „Wo haben Sie nur ihre Philosophie her?“ Die verblüffende Antwort lautete: „Aus einem einzigen Buch, aus Paul Deussens «Elementen der Metaphysik», die ich ordentlich durchgear-

beitet habe.“ So war endlich Schopenhauers Philosophie in ihrer Vollwertigkeit offenbar geworden. Denn die genaue Ansicht des Deussenschen Buches ergab unzweideutig, daß die erstaunliche Klarheit, mit der dort der erkenntnistheoretische Idealismus entwickelt ist, hauptsächlich auf Schopenhauers vereinfachenden Formulierungen beruht, denen durch Parallelen aus griechischer, biblischer und indischer Weisheit eine gesteigerte Überzeugungskraft erwächst. Und auch die angeschlossene Willensmetaphysik, das eigenste Werk des Danziger Denkers, verfehlte nicht ihre Wirkung. Sie löste echte Weltanschauungsfragen, nicht künstliche selbstgemachte Schwierigkeiten einer weltfremden Spekulation. Es widerstrebte nun aber meiner Hochschulgesinnung, mich mit der Deussenschen Vermittlung Schopenhauerscher Ideen zufrieden zu geben, oder das ganze Lehrbuch — wie man so sagt — „einzupauken“. Mein Königsberger Lehrer in theoretischer Physik, Paul Volkman n, warnte mich grundsätzlich vor dem Gebrauch der Kompendien, die das Wissen aus zweiter oder dritter Hand weitergeben. Man sollte sich einzig und allein an die Originalschriften der großen Forscher selbst halten. Diesen zunächst für die mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer gemeinten weisen Rat glaubte ich sinngemäß auf alle Wissensfächer, auch die Philosophie, ausdehnen zu müssen. Darum entschloß ich mich sofort, den Danziger Weltweisen „im Heiligtum seiner Werke“ aufzusuchen. Ich schaffte mir die Ausgabe von Eduard Grisebach an und erlebte in diesen Bänden seitdem edelste Geistesfreuden, die mich während der mannigfachen Schwankungen meines akademischen Schicksals stärkten, ermunterten und trösteten. Dankbar muß ich bekennen, daß die lichtvolle Kritik der Kantischen Philosophie im Anhang der „Welt als Wille und Vorstellung“ mir über viele tote Punkte bei dem Studium des Kritizismus hinweghalf. Ich gewann eine freiere Haltung gegenüber der Kantorthodoxie, die sich nicht genug tun konnte in der rettenden Interpretation selbst der verworrensten Gedankengänge des Königsberger Meisters. So konnte ich sogar zur Bewerbung um den Preis der Schrei-

berschen Kantstiftung ein besonders schwieriges Thema wählen und schrieb eine lateinische Abhandlung über die transzendente Kategorienduktion, aus der ich ein Stück — nach den Bestimmungen — am Todestag des Vernunftkritikers in der Aula der Universität öffentlich vorlesen durfte. Gerade in dem vorgelesenen Stück war auch Schopenhauers gedacht, dem bekanntlich jenes verzwickte Kapitel erhebliches Mißbehagen bereitet hat. Wie schade, daß mich niemand auf die bedeutenderen geistesgeschichtlichen Beziehungen Königsbergs zu Schopenhauer aufmerksam machte. Ich hätte meinem einsamen Schopenhauerstudium wenigstens eine symbolische Gesellschaft verschafft und die eine oder andere überlieferte Bemerkung der älteren einheimischen Freunde und Feinde der „Welt als Wille und Vorstellung“ für meinen philosophischen Hausgebrauch verwerten können. Gerade 1894, im Jahre meiner Übersiedlung nach Königsberg, hatte mein philologischer Lehrer Arthur Ludwig zur Feier des 350jährigen Universitätsjubiläums zwei stattliche Bände „Ausgewählte Briefe von und an Chr. A. Lobeck und K. Lehrs nebst Tagebuchnotizen“ veröffentlicht. Aus dieser geistesgeschichtlichen Fundgrube wäre eine intime Lesegemeinschaft erfahrbar gewesen, die in dem einzigartigen ostpreußischen Museumschloß Beynau unter Anleitung der Kuno Fischerschen Schopenhauer-Charakteristik sich mit der pessimistischen Willensmetaphysik beschäftigte. Mit Leichtigkeit hätte man noch von überlebenden Nachkommen Ergänzungen zu den knappen Niederschlägen im Briefwechsel aufspüren können. Es waren gewiß zwei außerordentliche Schopenhauerleser, die mit hochgebildeten Apperzeptionsorganen das Gedankengut des großen Danzigers zu verarbeiten wußten: der gediegene klassische Philologe Karl Lehrs und der kunstsinnige Schloßherr Fritz von Farenheid. Leider trat diese Nachforschungsmöglichkeit gar nicht in meinen studentischen Horizont, obwohl es nur eines lakonischen Winkes bedurft hätte. Aber wer fragte überhaupt nach Schopenhauerlesern und gar nach Schopenhauerlesern vor 40 Jahren? Nicht minder aufschlußreich wäre der in dem obengenannten Brief-

wechsel figurierende Dichter und Denker Alexander Jung für mein Schopenhauerstudium gewesen, wenn jemand mich auf dessen schöngeistige Kritiken des großen Pessimisten verwiesen hätte. Natürlich sprach kein Königsberger Akademiker mehr von dem wunderlichen verstorbenen Landsmann.

Die letzten Semester vor der Promotion verbrachte ich in Greifswald, angelockt durch Johannes Rehmkes eigenartiges „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie“, das damals gerade neu herauskam. Ich empfang daraus den starken Eindruck eines selbständigen Denkers, der strengste Begriffskritik übt und zum ersten Male die verschwommenen Aufstellungen der landläufigen Seelenlehre in Ordnung bringt. Diese ganze schneidige Begriffskritik orientierte sich an den Wortbedeutungen, die jeder Sprachgenosse nachprüfen kann. Mir imponierte die grundsätzliche Reinigung des philosophischen Sprachgebrauchs von Fremdwörtern. Die Vertiefung in die begriffskritische Psychologie erschütterte mein Vertrauen zu den psychologischen Grundlagen des Schopenhauerschen Systems. Die Erschütterung breitete sich bald weiter aus. Bloße Begriffsdichtungen dürfen niemals als echte Philosopheme gelten: diese Grundüberzeugung prägte sich mir in Rehmkes philosophischer Betriebsform ein. Und der andere Vertreter der Philosophie in Greifswald, Wilhelm Schuppe, verlangte gleichfalls strengste Begriffskritik, die er in vorbildlicher Weise namentlich durch seine „Erkenntnistheoretische Logik“ (Bonn, 1878) literarisch demonstriert hatte. Die Analyse der logischen Formen gewann bei ihm ungeahnte Bedeutsamkeit, insofern sie zugleich die Grundzüge des Seins zu treffen suchte. Nicht im metaphysischen, wohl aber im positivistischen Sinne sollten Logik und Ontologie zusammenfallen. Was nicht Bewußtseinsinhalt war, schied für Schuppe aus der philosophischen Diskussion aus. Metaphysische Spekulationen galten als unzulässig. Da Schopenhauers Philosophie in erheblichem Umfange mit solchen Spekulationen behaftet ist, konnte sie keine Beachtung bei Schuppe finden. Ein wichtiges Kapitel der „Erkenntnistheoretischen Logik“ meines

Greifswalder Lehrers suchte die vieldeutigen Begriffe „Notwendigkeit“ und „Möglichkeit“ zu klären. Diese Klärung war entscheidend für seine Deutung des Kausalitätsprinzips. Es kam darauf an, die verschiedenen Arten von Notwendigkeit genau zu bestimmen. Hiermit geriet Schuppe ganz und gar in den Problembereich der Schopenhauerschen Doktordissertation, ohne die Aufstellungen des berühmten Doktors mit einer Silbe zu berühren. Merkwürdigerweise hatte ich mich gerade am Kausalitätsproblem verbissen. Schon in Königsberg suchte ich etwas Neues darüber herauszubringen, war aber durch Günther Thieles vorgeschriebene Kampfpapier, hauptsächlich die positivistische Kausalitätstheorie von Ernst Laas zu „vermöbeln“, wie es scherzhaft hieß, verstimmt, so daß meine Niederschrift beiseite gelegt wurde. Sie sollte später in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ gedruckt werden, ging aber bei einem Redaktionswechsel anscheinend spurlos verloren. Sie versuchte eine kleine Abiegung von dem strengen Aprioritätsgedanken, wozu mich die Erkenntnistheorie des Neukantianers Franz Erhardt angeregt hatte. Nun nahm ich in Greifswald nochmals das gleiche Problem vor und wollte durch Anpassung an die Begriffsbildungen Rehmkes einen Mittelweg zwischen Kant und Hume für die Kausalitätstheorie bahnen. Das veranlaßte Schuppe zu dem Vorschlag, lieber die Lehre von der Notwendigkeit monographisch zu bearbeiten. Denn darauf liefe doch auch die Kausalität hinaus. Er stellte mir bereitwillig eigene Aufzeichnungen hierüber zur Verfügung, die noch weit hinausgriffen über die entsprechenden Darlegungen der „Erkenntnistheoretischen Logik“. Er meinte, daß es wertvoll wäre, die gesamte neuere Philosophie daraufhin zu durchmustern. Heute muß ich reuevoll gestehen, daß solche Zielsetzung gerade meine geheime Liebe zu Schopenhauer angefeuert hätte, wenn ich Schuppes Vorschlag gefolgt wäre. Die umfassende historisch-kritische Darstellung der Lehre von der Notwendigkeit mußte ja auch ein Schopenhauerkapitel bringen. Ich war töricht genug, den gütigen Lehrer dadurch zu kränken, daß ich Eduard von Hart-

manns Kausalitätstheorie als geeignetes Dissertationsthema bezeichnete. Die gerade 1896 erschienene „Kategorienlehre“ des Philosophen des Unbewußten war tatsächlich eine wissenschaftliche Spitzenleistung und enthielt wohlpräzisierte Entwicklungen über die verschiedenen Arten und Stufen der Kausalität. Aber doch war Schuppe durchaus im Recht, wenn er auf die Nennung des Hartmannthemas erwiderte: „Ich habe es eher verdient.“ Es ist mein fester Vorsatz, doch noch einmal Wilhelm Schuppes Lehre von der Notwendigkeit als ein klassisches Philosophem öffentlich zu würdigen, aber auch Arthur Schopenhauers Lehre damit zu vergleichen. Denn beide Denker erheben sich an Rang über Eduard von Hartmann, weil ihre Notwendigkeitsgedanken nicht als untergeordnetes Systemglied figurieren, sondern grundlegende Bedeutung aufweisen. Ich promovierte 1897 mit einer Dissertation, die sich „Kritische Analyse von Arthur Colliers Clavis universalis“ nannte, die weder an Rehmke noch an Schuppe anknüpfte und als eigenen systematischen Kerngedanken eine Vierdeutigkeit des Außenweltbegriffs brachte, um hiernach die Beweise für oder gegen die Realität der Außenwelt prüfen zu können. Wäre die 1898 nachträglich gedruckte Abhandlung „Über das Kausalitätsproblem“, die auf Rehmkescher Terminologie fußte und mir durch Schuppes Einspruch verleidet wurde, als Doktordissertation angenommen worden, so wäre meine Anhänglichkeit an Schopenhauer schon durch meine akademische Erstlingsschrift öffentlich bezeugt. Denn in dieser Abhandlung findet der Danziger Philosoph zweimal lobende Erwähnung, während sonst häufig an Lotze angeknüpft wird.

Nach der Promotion, die das Schülerverhältnis zu den begriffskritischen Philosophen Greifswalds äußerlich abschloß, erfaßte mich ein Tatsachenhunger. Diesen wollte ich hauptsächlich durch experimentelle Psychologie stillen. Das Institut des Altmeisters Wilhelm Wundt in Leipzig wurde als Studienort gewählt. Ich lernte die experimentellen Methoden kennen, die zum Rüstzeug jeglicher Arbeit auf dem Gebiete der Bewußtseinserlebnisse gehören. Die physiologi-

schen Hilfsmittel hatte ich mir schon bei dem bedeutenden Königsberger Physiologen Ludimar Hermann erworben, dessen Physiologie der Sinnesorgane an die Schwelle der Sinnespsychologie führte. Wundt hatte als voluntaristischer Metaphysiker gewisse Berührungspunkte mit Schopenhauer und mochte dieselben auch in philosophischen Vorlesungen hervorheben. Aber ich wollte damals nur den Großmeister der Psychologie kennenlernen. Ähnlich erging es mir mit dem andern großen Leipziger, mit Johannes Volkelt, der lediglich nach seiner lehrauftragsgemäßen pädagogischen Vorlesung in meinen Gehörkreis trat. Dieser steckte selbst tief im Schopenhauerstudium und würde mir sicherlich viele Feinheiten dieses Arbeitsfeldes gezeigt haben, wenn ich mich darum bemüht hätte. Drei Jahre nach meinem Leipziger Studienaufenthalt erschien sein Schopenhauerbuch, dessen letzte Vorbereitungen wohl in Hörsaal oder Seminar noch mitzuerleben waren. Und warum fiel mir nicht als örtliche Pflicht ein, daß Schopenhauers Verleger Brockhaus zu besuchen ist, dessen Archiv alte geistesgeschichtliche Urkunden über das Schicksal der Werke des Meisters birgt? Wieder gingen wertvolle Gelegenheiten auf Nimmerwiedersehen vorüber.

Mit der Freude an der begriffskritischen Philosophie hatte ich zugleich das Interesse an erkenntnistheoretischen Reflexionen mehr und mehr verloren, die namentlich bei den Neukantianern noch immer obenan standen. Dieser Stimmung entsprang der Plan zu einer „Kritik der erkenntnistheoretischen Vernunft“, den ich 1898 in einer kleinen programmatischen Skizze unter dem Titel „Prodromos einer Kritik der erkenntnistheoretischen Vernunft“ drucken ließ. Ich wurde von der Ausführung abgelenkt, bemerkte aber zu meiner lebhaften Befriedigung, daß der leider so früh verstorbene Lotzeaner Ludwig Busse schon eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Philosophie bestritt in seinem Buch „Philosophie und Erkenntnistheorie“ (1894), dann später Leonard Nelson („Über das sogenannte Erkenntnisproblem“, 1908) und Johannes Rehmke („Philosophie als Grundwissenschaft“, 1910) sich in gleichem Sinne äußerten.

Mein „Prodromos“ hebt ein längeres Bekenntnis aus Lotzes System der Philosophie, 2. Teil, p. 15 der 2. Aufl. hervor, das ein starkes Mißbehagen über die Vorherrschaft erkenntnistheoretischer Reflexionen verrät. „Es ist verführerisch und bequem, von aller Lösung bestimmter Fragen abzusehen und allgemeinen Betrachtungen über Erkenntnisfähigkeiten nachzuhängen, deren man sich bedienen könnte, wenn man Ernst machen wollte; in der Tat lehrt jedoch die Geschichte der Wissenschaft, daß denen, welche sich entschlossen an die Bewältigung der Aufgaben machten, nebenher sich auch das Bewußtsein über die anwendbaren Hilfsmittel und über die Grenzen ihrer Benutzbarkeit zu schärfen pflegte; die anspruchsvolle Beschäftigung mit Theorien der Erkenntnis dagegen hat sehr selten zu einem sachlichen Gewinn geführt und auch die Methoden gar nicht selbst hervorgebracht, mit deren tatloser Schaustellung sie sich unterhält; im Gegenteil: die Aufgaben haben die Methoden der Lösung zu finden gezwungen; das beständige Wetzen der Messer aber ist langweilig, wenn man nichts zu schneiden vor hat.“ Ich meine jetzt, daß das gleiche Bekenntnis unformuliert auch Schopenhauers philosophischer Grundhaltung entspricht, der ja von der Erkenntnistheorie nicht soviel Wesens machte, den komplizierten Apparat Kants vereinfachte, als ob er der Entfaltung reflexionsloser genialer Intuitionen möglichst weiten Raum schaffen wollte. Eben deswegen ist es aber auch unbillig, die metaphysischen Aufstellungen des großen Danzigers mit erkenntnistheoretischen Einwendungen zu drosseln.

Im März 1899 habilitierte ich mich an der Königsberger Albertusuniversität und durfte in meiner Lehrtätigkeit ohne äußere und innere Hemmungen das Schopenhauersche Geistesgut zur Geltung bringen. Nachdem schon Ludwig Busse bei uns ab und zu eine Spezialvorlesung über Schopenhauer gehalten hatte, konnte ich diese schöne Sitte fortpflanzen und durch gelegentliche seminaristische Besprechungen der „Welt als Wille und Vorstellung“ vertiefen. Für Staatsexamina und Doktordissertationen wurden öfter Themata aus der Gedankenwelt unseres Meisters ge-

wählt, und ich beobachtete zu meiner Freude, daß die Kandidaten nicht selten aus freien Stücken das gleiche Gebiet als ihr liebstes bezeichneten. So lebt der Danziger Weltweise in unserem Lehrbetrieb fort und darf gewiß sein, daß seine Philosopheme von vielen Studentenjahrgängen dankbar begrüßt werden. Die Vielseitigkeit ermöglicht ihm, allen Fakultäten etwas zu bieten. Eben damit bewahrt er der philosophischen Geistespflege die alten akademischen Hoheitsrechte und schützt unseren Nachwuchs vor zerklüftendem Spezialisismus.

Mein persönlicher Dank gebührt weiterhin dem Problemsteller Schopenhauer. Die Synthese von reiner Philosophie und Experimentalpsychologie, die ich in den „Studien zur Psychologie des Pessimismus“ (Wiesbaden 1904) vollzog, knüpft mit ihrer Hauptfrage an des Pessimisten Versuch an, einen wesentlichen Rangunterschied zwischen Lust und Unlust in psychologischer Hinsicht zu ermitteln. Bestünde die Ansicht zu Recht, daß alle Lust psychologisch nur eine Aufhebung oder Minderung von Unlust bedeute, daß also alle Lust eine Privation sei und die Unlust das einzig Positive, so hätte der Pessimismus eine mächtige Stütze gewonnen. Es wäre kaum denkbar, daß die nur aus sekundärer Quelle fließende Lust je in ihrem Gesamtbetrag die primäre Unlust überwiegen oder auch nur kompensieren sollte. Es handelt sich freilich um eine voreilige Verallgemeinerung begrenzter Tatsachen, die ebenso anfechtbar ist wie die optimistische Gegenannahme, daß alle Unlust eigentlich nur aus einer Aufhebung von primärer Lust entspringe. Wichtig erscheint trotzdem, einmal ganz vorurteilslos zu „prüfen, ob die Lustfunktion und die Unlustfunktion wirklich gleichgeordnete Funktionen sind, ob Symmetrie zwischen ihnen besteht oder nicht (Studien zur Psychologie des Pessimismus, S. 14)“. In anderen Gebieten des Seelenlebens treten nicht selten Asymmetrien auf, die durch die neuere psychophysiologische Forschung genau bestimmt worden sind. Hieraus ergibt sich die Anregung, analoge Abweichungen von der Symmetrie auch im Gefühlsleben festzustellen. Meine Studien vermochten mit experi-

mentalpsychologischen Methoden nachzuweisen, „daß die Lust- und Unlustfunktion schon bei einem normalen Durchschnittsmenschen keineswegs gleichmäßig entwickelt sind, und daß hier natürliche Ansatzpunkte für die Genesis einer pessimistischen Seelenverfassung liegen“ (a. a. O., S. 15). Allerdings mußte ich daneben eine Reihe „ausgleichender Faktoren“ anerkennen, welche der pessimistischen Entwicklungstendenz entgegenwirken: die Abwehrlust, den Erinnerungsoptimismus, die Hoffnung, die teleologischen Reflexionen (a. a. O., S. 100 ff.).

Mein Schopenhauerbuch („Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung“, Halle 1908) ist noch inniger dem Danziger Weltweisen verpflichtet. Äußerlich scheint es so, als ob die Einwände, die hier gegen die Willensmetaphysik, Naturphilosophie, Ästhetik sowie den Pessimismus, die Ethik und Erlösungslehre erhoben werden, eine Verunglimpfung darstellen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß der Meister selbst wohlüberlegte Zweifel an dem einen oder anderen Lehrstück keineswegs übelnahm, sondern darauf einging und Aufklärung versuchte. Daß man sich mit seinen Philosophemen überhaupt ernstlich beschäftigte und darüber herumstritt, war ihm ein Lebenszeichen in des Wortes prägnantester Bedeutung. Nur das Schweigen, sei es aus stumper Gleichgültigkeit oder aus berechnender Gehässigkeit, war ihm furchtbar. Außerdem habe ich positive Umbildungsmöglichkeiten der beanstandeten Punkte dargelegt und mich damit zu einer philosophischen Arbeitsgemeinschaft mit dem Meister bekannt. So wurde statt der metaphysischen Erklärung langer, konstanter Ketten von Handlungen mit zweckmäßigem Endziel, wie sie gerade bei niederen Tieren schon häufig vorkommen, die natürliche Bedingungskonstellation dieser biologischen Stufen betont, wo es eben noch nicht so viele ablenkende Eindrücke gibt, die die Ausbildung von Assoziationsketten stören. Aus dem gleichen Grunde erstarren einsame Sonderlinge am raschesten zu einer komplizierten Stereotypie. Auch die zeitliche Präzision der Instinkthandlungen benötigt keinen hellseherischen transzendenten Willenseingriff, sondern läßt sich aus den er-

fahrungsmäßigen Reproduktionsverhältnissen langer Assoziationsketten verstehen. Und sogar die geheimnisvolle Vorwegnahme des Künftigen, die bei den Instinkthandlungen am meisten bewundert wird und zu übernatürlichen Deutungen reizt, kann großenteils auf einer gewöhnlichen Schrumpfung der Assoziationsketten beruhen, wie sie auch sonst bei wiederholter Reproduktion vorkommt. Wenn ich nicht einmal vor dem ethischen Urphänomen haltmache und eine metaphysikfreie psychologische Deduktion empfehle, so ist damit vielleicht eine zweckmäßige Abgrenzung des echten Mitleids ermöglicht, die Schopenhauers metaphysische Ethik in voller Majestät zeigt. Alle jene weichlichen Regungen der Teilnahme, die sich gedankenlos durch den Mechanismus der Vorstellungen und Gefühle abspielen, sind flüchtig und oberflächlich. Erst die metaphysische Einsicht im Sinne Schopenhauers schafft dauerhafte und tiefgründige Werte. Und daß es kein feindschaftlicher Akt ist, wenn ich, wegen der schwankenden Äußerungen des Meisters über den Optimismus und Indifferentismus der Erinnerung, an Schulkindern die tatsächliche Beschaffenheit der Lust- und Unlusterinnerung experimentell untersuchte, bedarf wohl kaum einer ausdrücklichen Versicherung. Ich stellte eine unzweideutige Vorherrschaft der Lusterinnerung fest. Nebenbei ließ sich aus den Versuchsprotokollen Schopenhauers Lehre von der Zusammengehörigkeit großer Lust- und großer Schmerzdisposition bestätigen. Der Rückblick auf meine experimentalpsychologischen Bemühungen über den Pessimismus hat durch diese ergänzenden Nachprüfungen Schopenhauerscher Gedanken solche Ermunterung gewonnen, daß ich es wagen konnte, in der Schlußbetrachtung des Schopenhauerbuches eine Organisation der gesamten Philosophie auf experimentalpsychologischer Grundlage als mein Ideal zu bekennen. Solch ein Bekenntnis wäre mir nimmermehr möglich gewesen ohne die lebendige Arbeitserfahrung im Dienste Schopenhauers.

1919 durfte ich zu Hans Vaihingers Annalen der Philosophie eine Abhandlung beisteuern unter dem Titel „Ansätze zum Fiktionalismus bei Schopenhauer“. Ich hatte zu diesem

Zweck fast alle Aggregatzustände der Lehre des Meisters durchmustert, die sogenannten Erstlingsmanuskripte, Werke, Briefe und Gespräche. Es ließen sich zahlreiche fiktionalistische Gedanken aufspüren. Sie sind nicht bloß äußerlicher Zierat, sondern lebenswichtige Organe des Systems. Sie entspringen in der Jugendperiode teils aus erkenntnistheoretischer Gewissenhaftigkeit, teils aus prophetischer Begeisterung. Man kann sie kurz erkenntnistheoretische und prophetische Fiktionen nennen. In beiden Typen spiegelt der junge Schopenhauer den geistigen Zusammenhang mit seinen philosophischen Ahnherren wider. Die erkenntnistheoretischen Fiktionen erinnern an den Denkstil des Vernunftkritikers Kant, die prophetischen Fiktionen an die Mythen Platons. Daneben ist noch ein dritter Fiktionentypus nachweisbar, die apologetischen Fiktionen, die zur Abwehr von Einwänden geformt werden. Sie mehren sich mit der dogmatischen Verfestigung des Systems und haben bei dem alten Schopenhauer die Vorherrschaft. Der große Denker hat — nach dieser Untersuchung — durch den philosophischen Hausgebrauch von Fiktionen seine Interpreten angeregt, nunmehr auch die umstrittenen metaphysischen Formulierungen fiktionalistisch zu deuten und so vor einem Verwerfungsurteil zu bewahren. Wieviel dankbarer würden wir dem Danziger Genius huldigen, wenn wir die fiktionalistische Interpretationskunst uns aneigneten! Die Teilnahme an der Ausgestaltung von Hans Vaihingers Philosophie des Als-Ob war eine wesentliche Förderung meines Schopenhauerstudiums, auch insofern, als ja dieser Systemschöpfer selbst ursprüngliche Antriebe aus dem Pessimismus, Irrationalismus und Voluntarismus des großen Danzigers empfangen hat.

Endlich möchte ich als letztes Zeugnis der Schopenhauertreue den „Philosophischen Kalender für 1926 — im Zeichen Arthur Schopenhauers“ (Berlin, Reuther & Reichard) erwähnen, den ich gemeinsam mit meiner Frau herausgab. Er verzeichnete Gedenktage aus der Lebensgeschichte und Sprüche, brachte Lesestücke aus dem Hauptwerk, dem „Willen in der Natur“ und den „Parerga und Paralipomena“

sowie eigene Aufsätze und Berichte des Herausgebers (Über den Wert des Schopenhauerschen Systems, Gedanken zur Überwindung des Pessimismus, Rudolf Euckens Schopenhauer-Auffassung, Schopenhauer-Spuren bei Karl Gjellerup, Bedeutsame Erscheinungen der Schopenhauerliteratur während der letzten zwei Jahrzehnte). Die Auswahl der Lesestücke sollte besondere Höhepunkte des Systems zur Geltung bringen, die bei der kurzen Lektüre leicht übersehen werden. Die sonst weniger populär gewordenen dialogischen Versuche des Meisters fanden Aufnahme, um die künstlerische Gestaltungsgabe zu illustrieren. In der Würdigung des Schopenhauerschen Systems benutzte ich die Normen eines vollwertigen Philosophen, die zum ersten Male in meinem Beitrag zur Kant-Festschrift der Albertusuniversität geprägt wurden („Die verschiedenen Arbeitsformen der Philosophie und ihre Bewertung bei Kant“, 1924). Es erwies sich, daß Schopenhauer zu der gleichen höchsten Rangklasse wie Kant gehört, weil er alle sechs Arbeitsformen beherrscht, die zur echten Systemschöpfung erforderlich sind. Wer sich an dem Versuch einer kalendarischen Darbietung ärgert, der bedenke, daß der Danziger Weltweise philosophische Selbstseelsorge trieb. Las er doch regelmäßig, fast täglich bestimmte Texte zu seiner Erbauung. Möchten recht viele seinem Beispiel folgen! Mit diesem Wunsche möchte ich meine Dankesgrüße an Schopenhauer zu seinem Ehrentag beschließen.

COME IO DIVENNI SEGUACE DI SCHOPENHAUER E DI BUDDHA.

Di

GIUSEPPE DE LORENZO (Napoli).

Nel mio libro „India e Buddhismo antico“ (quinta edizione, Bari, Laterza 1926), io ho accennato, come divenni seguace di Schopenhauer e di Buddha. Già quando avevo quindici anni ed ero studente al ginnasio, avevo avuto di essi una prima vaga impressione. In un mio antico quaderno di scuola di quel tempo ho trovato trascritti frammenti del Ramâyana, copiati in caratteri devanâgari; ed i ricordi del giovane principe Siddhatto, che dopo avere riconosciuto il dolore del mondo s'era ritirato dal mondo, divenendo Buddha; e pensieri di Schopenhauer, tratti da qualche parziale traduzione italiana, nei quali era decantata la pietà verso gli animali ed era espresso l'augurio, che tutti gli esseri viventi possano liberarsi dal dolore. Ma quelle prime vaghe impressioni si affievolirono col procedere degli anni e dei miei studi scientifici, universitari, dedicati specialmente alla geologia. Esse erano però i semi, sepolti nel terreno oscuro del subcosciente, che dovevano poi più tardi germogliare, rinverdire, fiorire e diventare consci, proprio mediante la geologia. Ecco come.

Nella primavera del 1896 un giovane di alto ingegno e di vasto sapere, il Dr. Emil Böse, di Hamburg, il quale lavorava nell'Istituto di Geologia dell'Università di München ed aveva studiato le montagne del Tirolo, specialmente dei dintorni di Berchtesgaden, venne presso di me, per confrontare il Trias alpino con quello, che io proprio allora avevo scoperto nell'Apennino della Lucania. Così per alcuni mesi percorremmo insieme i colli ed i monti della Campania, della Lucania e della Calabria settentrionale, studiando la costituzione geologica di queste regioni; ma parlando anche di letteratura e di filosofia, antica e moderna: perchè il Böse, come ho detto, non era semplicemente un puro geologo, ma aveva una vasta cultura umanistica, estesa anche

alle civiltà orientali, specialmente all'indiana. Così egli ridestò in me il ricordo ed il culto di Schopenhauer, donandomi „Arthur Schopenhauers sämtliche Werke“, herausgegeben von E. Grisebach (Reclam, Leipzig), apparse proprio in quegli anni; nel cui studio immediatamente io mi sprofondai. Il Böse inoltre mi indicò, che proprio in quella primavera del 1896 cominciava a pubblicarsi, presso l'editore Wilhelm Friedrich in Leipzig, la grandiosa opera „Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung Majjhimanikâyo“, zum ersten mal übersetzt von Karl Eugen Neumann; ed io subito trassi profitto dell'indicazione, acquistando e studiando l'opera e mettendomi in diretta comunicazione col Neumann in Wien, nell'autunno di quello stesso anno. Negli anni seguenti Emil Böse emigrò in America, a far parte dell'Istituto Geologico del Messico, e di lontano, attraverso l'Atlantico, continuammo epistolarmente le nostre discussioni geologiche e filosofiche, polarizzate verso Schopenhauer. Poi venne la Grande Guerra, e di Lui non ho potuto sapere più nulla. Ma da Lui avevo avuto in retaggio il culto di Schopenhauer e l'amicizia e la collaborazione con Karl Eugen Neumann.

L'amicizia con Karl Eugen Neumann, *animae dimidium meae*, cominciata nell'autunno del 1896 e durata materialmente fino al dì della morte di Lui, cinquantenne, il 18 ottobre 1915, in Wien, ma che spiritualmente sempre vive e vivrà, fino alla mia morte et ultra, ha segnato veramente tutto l'indirizzo della mia vita, quale seguace di Schopenhauer e di Buddha. Karl Eugen Neumann era figlio di quell'Angelo Neumann, divenuto dal 1878 l'impresario delle opere di Wagner; ed è ricordato per i suoi nobili sentimenti verso Wagner da Carl Fr. Glasenapp a pag. 651 del sesto volume della sua grande monografia, „Das Leben Richard Wagners“ (Breitkopf & Härtel, Leipzig 1911); egli era quindi cresciuto nell'atmosfera wagneriana e schopenhaueriana, da cui aveva ricevuto l'afflato per la sua grande opera di traduzione degli antichi testi del Buddhis-mo, iniziata nel 1890 e continuata dopo il 1915, postuma, presso l'editore R. Piper, München, dal suo discepolo ed

amico, il grande attore drammatico Ernst Reinhold di Vienna.

Non è qui il caso di esporre tutto il valore dell'opera del Neumann; ma, perchè non si creda esagerata dall'amicizia l'importanza, che io ad essa do nella formazione del mio mondo spirituale, schopenhaueriano, credo necessario riportare alcuni giudizi di uomini competenti ed illustri, diversi di origine e di studi. Scriveva dunque dell'opera di Neumann il defunto, grande orientalista Hermann Oldenberg: „Aus jeder Seite der Arbeit spricht die Begeisterung des Übersetzers für seine Aufgabe, und es darf anerkannt werden, daß dieser Begeisterung der Erfolg nicht versagt geblieben ist, den Sinn wie den Ton des Originals glücklich wiedergegeben zu haben.“ E scrive il grande orientalista vivente Th. Stcherbatski di Leningrad: „Von allen Übersetzungen aus dem Palikanon ist das große Werk Karl Eugen Neumanns zweifellos das Bedeutendste von allem, was wir auf diesem Gebiet besitzen. Er hat es verstanden, den ursprünglichen Text mit solcher Genauigkeit zu verdeutschen, daß der Sprachkundige fast ohne Mühe rückübersetzen kann.“ E poi Gerhart Hauptmann: „Karl Eugen Neumann hat, wie einst Luther das Bibelbuch, die heilige Schrift des Buddhismus zum deutschen Besitz gemacht. Die Bedeutung dieser Tat ist groß. Buddhismus, in Form eines bewunderungswürdigen deutschen Sprachdenkmals gegenwärtig geworden, ist nun seines Heimatrechtes im deutschen Kulturbereich nicht mehr zu entkleiden.“ E quindi Bruno Frank: „Welches Glück hätte ein Schopenhauer vor solcher Wiedergeburt der heiligen Texte empfunden, der, der sich den Strom buddhistischer Weisheit aus hundert spärlichen und getrübten Wassern mühselig zusammenleiten mußte. Der Gesetzgeber Asiens erhebt uns aus diesen Büchern so klar und erfaßbar, wie Jesus Christus aus den Evangelien.“ Ed infine, per tacere di altri, Maurice Maeterlinck: „L'un des plus hauts sommets qu'ait atteints la pensée de l'homme, nous est enfin évälée dans toute sa vérité, dans toute son ampleur, et qu'ainsi Karl Eugen Neumann, trop longtemps inconnu, a rendu à l'humanité l'un

des plus grands services qu'il soit possible de lui rendre." Innanzi a queste e ad altre simili, elevate e disinteressate testimonianze, non si troverà dunque esagerata l'importanza, che io attribuisco a Karl Eugen Neumann nella formazione e nelle manifestazioni del mio culto per Schopenhauer.

Da quell'autunno del 1896, quando Neumann mi incitò a tradurre in italiano il „Buddhistischer Katechismus“ di *Subhadra Bhikshu* (Friedrich Zimmermann) fino alla mia completa traduzione italiana dei discorsi di *Gotamo Buddho del Majjhimanikâyo*, pubblicata dall'editore Laterza a Bari, tra il 1907 ed il 1926, e dai miei primi scritti su Schopenhauer del 1897 fino alla mia traduzione completa del *Mondo come Volontà e Rappresentazione*, pubblicata pure dal Laterza tra il 1928 ed il 1930: per quaranta anni, senza interruzione, in tutti i miei lavori, scientifici, letterari e filosofici, di investigazione e di divulgazione, io ho sempre insistito, senza mai deviare e senza mai stancarmi, sull'immenso valore scientifico, filosofico e morale del pensiero di Schopenhauer. E tutto questo mio indirizzo spirituale lo debbo massimamente a Karl Eugen Neumann: perchè questi, non solo nella sua opera, ma anche nel suo enorme carteggio di venti anni con me, che io ho affidato alle cure di Ernst Reinhold, non si stancava mai di esporre e di discutere con me ogni punto della filosofia di Schopenhauer.

Così io ho potuto, a mia volta, agire su altri spiriti affini, portandoli alla conoscenza ed allo studio delle opere del pensatore di Danzig. Valga per tutti il mio compianto amico e valoroso mineralogista, prof. Ferruccio Zambonini, che dal mio incitamento fu condotto a tenere, il 24 novembre del 1910, il suo discorso accademico su „*Schopenhauer e la Scienza moderna*“, ripubblicato in tedesco in questo nostro *Jahrbuch* del 1935. Ad un più vasto pubblico ho cercato di indicare il valore di Schopenhauer nei numerosi articoli, da me pubblicati tra il 1922 ed il 1932 nella rivista *Gerarchia*, diretta da Benito Mussolini. Ed infine, il 14 giugno 1937, ricorrendo il centenario della morte di Giacomo Leopardi, in un saggio su „*Il sentimento della natura in Leopardi*“, pubblicato nel Rendiconto della R. Ac-

cademia delle Scienze di Napoli, giugno 1937, ho completato i numerosi miei confronti tra i due grandi artisti-pensatori, riportando, accanto alla famosa descrizione del giardino in stato di patimento di Leopardi, quella della selva, fatta da Schopenhauer a Frédéric Morin e riportata in questo *Jahrbuch* del 1933.

Per concludere, io posso oggi, nella mia vecchiaia, sicuramente e serenamente ripetere, per la filosofia di Schopenhauer e per la dottrina di Buddha, quel che lo stesso Schopenhauer scrisse per l'*Oupnekhat* nei suoi *Parerga*: „Alles athmet hier Indische Luft und ursprüngliches, naturverwandtes Daseyn. Und o, wie wird hier der Geist rein gewaschen von allem ihm früh eingepfchten jüdischen Aberglauben und aller diesem fröhnenden Philosophie! Es ist die belohnendeste und erhebendeste Lectüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens und wird der meines Sterbens seyn.“

BEKENNTNIS DES PHYSIOLOGEN.

Von

HANS LULLIES (Köln a. Rh.).

Wohl in wenigen Berufen ist eine gefestigte Weltanschauung für die spätere Berufsausübung so bedeutungsvoll, wie für die Tätigkeit des Arztes. Für den jungen Mediziner wird das Studium der Physiologie — wenn der zukünftige Arzt beginnt, sich mit den Geheimnissen der Lebensvorgänge zu beschäftigen — oft von entscheidender Bedeutung für seine spätere geistige Haltung sein. Ich pflege dem Studenten, der erst einmal erfahren soll, worum es überhaupt geht, zu raten, Schopenhauer zu lesen — nicht ein Buch über Schopenhauer, sondern ihn selbst.

Mich hat als jungen Studenten die Schrift „Über den Willen in der Natur“, die mir der Zufall in die Hände spielte, so gefesselt, daß ich nicht ruhte, bis mir das ganze Werk Schopenhauers bekannt und mit der Zeit immer vertrauter wurde. So empfehle ich meinen Schülern gern diesen gedankenreichen Aufsatz als erste Lektüre, und bin überzeugt, damit jedem angehenden Arzt einen Griff in die Hand zu geben, an dem er sich, wenn er nachdenken will, weiter-schwingen kann.

Ob er durch die Beschäftigung mit Schopenhauer ein „Jünger“ des Philosophen wird oder nicht, ist unwesentlich. Er wird für sich und seinen Beruf reichen Gewinn davontragen, wie ich aus eigener Erfahrung versichern kann.

BEKENNTNISSE UND ERLEBNISSE.

Von

LUDWIG SCHEMANN (Freiburg i. Br.).

Auf das Studium Schopenhauers bin ich durch Wagner, dessen Dienst ich mich in meiner Jugend als geistiger Mensch fast ausschließlich gewidmet habe, hingeführt worden. Es ist ja bekannt, welch überragende Rolle unser Philosoph im Leben und in der Lehre Wagners gespielt hat. Nach den Festspielen von 1876, die ich als Vierundzwanzigjähriger erlebte, war es, daß ich das Fehlen philosophischer Durchbildung als eine klaffende Lücke empfand. Das akademische Studium war vorwiegend der alten Philosophie zugewandt gewesen; an Kant hatte ich mich damals noch nicht gewagt. So ward mir denn also durch Schopenhauer eine ganz neue Offenbarung, die nun gleich mit der Gewalt einer Naturkraft über mich hereinbrach. Ein solcher Wahrheitsmut um jeden Preis überwältigte mich; die Erkenntnisse vom Wesen der Welt, die mir hier wurden — mochten sie immerhin in mir wie instinktmäßig vorgebildet liegen —, führten mich doch in Tiefen, die ich nie geahnt hätte. Auf einen besonders empfänglichen Boden fiel Schopenhauer bei mir, der ich einst Musiker hatte werden wollen, auch deshalb, weil er der Musik eine so beherrschende Stelle unter den Künsten anweist, insofern er ihr die Fähigkeit zuschreibt, ganz unmittelbar gefühlsmäßig in das innere Wesen der Dinge einzuführen, während die anderen Künste durchweg einer Vermittlung durch die äußeren Sinne bedürfen. An Beethoven wird es uns ja überzeugend klar, wie die Musik in die Gründe, ja die Abgründe des Seins hinabzuleuchten, wie sie aber in ihren höchsten Leistungen selbst über alles irdische Sein hinauszugeleiten vermag. Wer die langsamen Sätze der letzten Sonaten und Quartette Beethovens wahrhaft erlebt hat, der bedarf keines Himmelreichs jenseits der Welt mehr. Und immer steht hinter solchen Seelenvorgängen als stiller Deuter und Ergründer — Schopenhauer.

Kein Wunder nach alledem, wenn ich eine Zeitlang sozusagen nur in Schopenhauer lebte. Freilich: wie so mancher erlag auch ich zeitweise der Versuchung, mich allzusehr vom Leben abzukehren, in der Askese das Heil zu sehen, ja ihr zuzustreben. Doch konnte dies nicht lange vorhalten; schon der andauernde intime Verkehr mit einem Manne wie Paul de Lagarde, einem Muster von Lebensfülle und Tatkraft, bot ein Gegengewicht. Ihm durfte ich mit Schopenhauer gar nicht kommen¹. Nicht einmal, daß er „den Hegel“ totgeschlagen habe, wollte er gelten lassen; der sei an sich selbst gestorben. Nicht am wenigsten auch führte er mich dadurch ins Leben zurück, daß er auf die dem Deutschen obliegenden Pflichten gebieterisch hinwies. Später ist Lagarde von anderen Geistern abgelöst worden, die mich vor einseitiger Beeinflussung bewahrt haben. Insbesondere ist es mir in reiferen Jahren zum Bedürfnis geworden, Kant zur Ergänzung hinzuzunehmen und mich eng und immer enger an ihn anzulehnen.

Ein Jahrzehnt etwa mochte ich der eingehendsten Beschäftigung mit Schopenhauer obgelegen haben, als mir in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre immer zunehmend der Wunsch erwuchs, hiervon Rechenschaft abzulegen und weiteren Kreisen die Früchte mitzuteilen, die mir allgemach gereift waren. Zwar für die Lehre gab es nicht viel mehr zu tun. Unser Philosoph hatte selbst mit unvergleichlicher Klarheit und Bestimmtheit den Sinn seiner Lehren kundgetan, und was noch fehlte, hatte sich aus den Briefwechseln mit seinen Hauptjüngern und einigen guten Schriften über ihn ergeben. Anders stand es um sein Leben und seine Persönlichkeit. Hierfür war eine Quelle noch in ganz anderem Umfange zu erschließen, als bisher geschehen: die Briefe. Ich gab mich daran, in möglichst vielen Ecken und Winkeln

¹ Er schrieb mir einmal, da ich sehr leidend war, nach meinem damaligen Kuraufenthalt Montreux: „... ich bilde mir ein, daß Schopenhauer und ähnliche nervenaufregende Leute für Sie so verblichen sind wie eine rote Tapete in drei Jahren Mittagssonne“, und Wilhelm Jordan wünschte mir gar „baldige Genesung von einer so gefährlichen Ansteckung“ (durch Schopenhauer).

Verborgenes oder unveröffentlicht Gebliebenes aufzuspüren, und ich hatte die Freude, nicht nur von dieser Art Material sehr viel Neues beizubringen, sondern auch aus allerlei sonstiger Literatur Tatsächliches und Anekdotisches für das Leben Schopenhauers zu gewinnen. Sehr zustatten kam mir dabei, daß ich noch mit einigen der Jünger und Freunde Schopenhauers wie Bähr, Gwinner und Crüger, sowie mit den Hinterbliebenen anderer wie Doß und Becker, mehr oder minder enge Fühlung nehmen konnte. Überhaupt hat mir die gemeinsame Verehrung für den großen Meister fort und fort noch schöne Freundschaften eingetragen, als letzte und wertvollste die mit Carl Gebhardt, dem Unvergeßlichen, der unserer Gemeinde viel zu früh entrissen worden ist. Unauslöschlichen Dank schulde ich, und schuldet mit mir die gesamte Nachwelt, dem verewigten General von Bauer in Kassel, der das ihm von seinem Oheim Ludwig Sigismund Ruhl, einem Treufreunde Schopenhauers aus der Dresdener Zeit, vererbte kostbare Jugendbildnis mit der Befugnis in meine Hände gelegt hat, es in die Öffentlichkeit zu bringen. Es zierte als Titelbild meine 1893 bei Brockhaus in Leipzig erschienenen „Schopenhauer-Briefe“ und hat von da seinen Weg in die Welt genommen. Jahrzehntelang hat das Original über meinem Schreibtisch gehangen, bis ich es in den Jahren nach der Inflation, als wir alle verarmten, an das Schopenhauer-Archiv in Frankfurt abtreten mußte, wo es sich heute befindet. (Ich erhielt dafür eine ausgezeichnete Kopie, die mir der treffliche Freiburger Maler Adolf Schmidlin geliefert hat.) Es ist durch mehr als eine Ausstellung gewandert und noch im letzten Jahre auf der Berliner Ausstellung großer Deutscher viel bewundert worden. Es war nur eine Dankeshuldigung gegen Ruhl wie gegen dessen Erben, wenn ich jenen ausgezeichneten Mann in einer längeren Aufsatzreihe der Beilage der Allgemeinen Zeitung 1892: „Aus dem Nachlaß Ludwig Sigismund Ruhls“ auch literarisch zu Ehren brachte.

In jener Zeit schien es, als solle ich Schopenhauer ganz und für immer verschrieben sein. Ich entwarf weit-schichtige Pläne, einen großen Zyklus von Vorträgen, Le-

bensbilder der Hauptgestalten aus Schopenhauers Kreise, Verwandte, Freunde und Jünger. Und schließlich trug mir noch einige Zeit darauf, als es mit einer großen kritischen Ausgabe der Schopenhauerschen Werke Ernst werden sollte, der Verleger deren Leitung an. Da aber trat ein Wendepunkt in meinem Leben ein, an welchem mein Wollen nur wenig beteiligt war — zum mindesten war es zwiespältig —, der vielmehr wie von einer höheren Macht über meinen Kopf weg beschlossen wurde.

Inzwischen hatte ich nämlich, und wiederum durch Wagner, einen zweiten Großen kennengelernt, und wieder einen des Namens Arthur: Gobineau. Dessen Lebenswerk lag verschüttet in seinem Vaterlande, und Wagner, der ihn recht eigentlich entdeckt hat, und fast mehr noch seine große Gattin, riefen mir zu, ich müsse ihn aus dem Staube und der Vergessenheit retten und uns Deutschen zu eigen machen. Da gab es kein Ausweichen. Der Ruf drang um so tiefer in mein Inneres, als ich mir sagen mußte, daß ich tatsächlich der einzige sei, der diese Aufgabe lösen könne, während ich für Schopenhauer noch andere am Werke wußte. Das gab den Ausschlag. So trat das ein, was ich einen Abschied von Schopenhauer nennen muß. Es ist mir schwer, sehr schwer geworden; aber die Leitung der Schopenhauer-Ausgabe mußte ich nun wohl absagen. Ich schlug statt meiner Deussen vor, der die Herausgabe dann auch übernommen hat. Auch von den Lebensbildern konnte keine Rede mehr sein, so wenig wie von den geplanten Vorträgen. Verflatternde Blätter meiner damaligen Entwürfe sind unter meinen Papieren liegengeblieben und sind kürzlich nach Frankfurt ins Schopenhauer-Archiv gewandert. Nur zweierlei ist davon ans Licht gekommen: der Briefwechsel und die Gespräche Schopenhauers mit Carl Bähr, die Brockhaus noch in den Neunzigerjahren, kurz nach den Schopenhauer-Briefen, herausbrachte, und das von der Witwe hinterlassene, von mir bearbeitete und mit Einleitung versehene Lebensbild Adams von Doß, das viele Jahre später, im XV. Jahrb. 1928, erschienen ist.

Ein Vierteljahrhundert und mehr habe ich dann Go-

bineau, diesem großen Dichter-Denker, meine Dienste geweiht. Von ihm und seinem Rassengedanken befeuert, nahm ich den kühnen Flug meiner Jugendjahre durch die Weiten der Geschichte wieder auf, die ja bei Schopenhauer einigermaßen zu kurz kommt. So hat mich Gobineau wohl zeitweilig ziemlich weit von Schopenhauer weggeführt, aber nie eigentlich ihm entfremdet. Vor allem ist er ja reichlich so pessimistisch wie Schopenhauer, er hat den historischen Pessimismus neben den philosophischen gestellt. Beiden aber ging es, soweit die praktische Nutzenanwendung ihrer Lehre in Frage kam, um das gleiche Endziel. Ihr letztes Wort ist, daß der Pessimismus zum Heroismus führen müsse, nur als Grundlage des Heroismus Daseinsberechtigung habe. „Das Höchste, was der Mensch erlangen kann“, sagt Schopenhauer, „ist ein heroischer Lebenslauf“, und Gobineau: „Wir alle leiden, haben gelitten und werden leiden bis an die äußerste Grenze unserer Kraft; aber es ist der Grundgedanke großer Seelen, nicht zu zerbrechen.“

Aber auch an wissenschaftlichen Berührungen der beiden Denker fehlt es nicht. In meiner geschichtlichen Darstellung des Rassengedankens habe ich nachweisen können, welche wichtige Beiträge zur Rassenkunde Schopenhauer geliefert hat². Es ist natürlich unmöglich, meine dortigen Ausführungen des Genaueren wiederzugeben, so daß ich mich darauf beschränken muß, den Leser darauf zu verweisen; aber andererseits sind sie weitaus zu wichtig, um nicht wenigstens in ihren Hauptergebnissen hier Platz zu finden.

Seit Kant hat kein anderer Philosoph der Rassenlehre in dem Maße vorgearbeitet wie Schopenhauer. Zunächst und vor allem ist er der Rasse als Naturforscher nähergetreten. Zu den anthropologischen Hauptfragen, Entstehung, Bildung, Rangordnung der Rassen hat er in einer Weise Stellung genommen, daß kein ernster Forscher an ihm vorbeigehen darf. Zur Entwicklungslehre hat er gewissermaßen ein metaphysisches Seitenstück geliefert, das

² „Die Rasse in den Geisteswissenschaften“, Bd. III, München 1931, Seite 120—126.

aber doch auch auf Darwin einen solchen Eindruck machte, daß er seine Behandlung der geschlechtlichen Zuchtwahl beim Menschen ausdrücklich mit Schopenhauers Worten von der Zusammensetzung der nächsten Generation motivierte. In dem Kapitel über die Metaphysik der Geschlechtsliebe führt dieser ja aus, daß in den Liebeshändeln der gegenwärtigen Generation die künftige sich vorbereite. Besonders energisch hat Schopenhauer das Problem der Vererbung angefaßt. Mit seiner Erkenntnis, daß „eine wirkliche und gründliche Veredlung des Menschengeschlechts nicht sowohl von außen als von innen, also nicht sowohl durch Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation (d. h. der Züchtung) zu erlangen sein möchte“, hat er den Grundgedanken aller neueren Rassenhygiene vorweggenommen. Wohl als erster hat Schopenhauer die physiologischen Bedingungen des Genies zu erforschen gesucht und Vorschläge für dessen Züchtung unterbreitet. Am engsten berühren sich beide Denker da, wo Schopenhauer die Persistenz des Willens im Charakter, Gobineau die Persistenz der Rasse lehrt. Beide legen ihrer Lehre das Blut zugrunde und verfechten ihre These mit der gleichen Zähigkeit und Unabdinglichkeit, in fast aneinander erinnernden Wendungen, namentlich da, wo sie das Individuum wie die Rasse dem schroffsten Determinismus unterstellen. Endlich aber noch ein Letztes, das genügen würde, um die beiden großen Denker für immer nebeneinander zu stellen: Schopenhauer ist der eigentliche Führer in dem Geisteskampfe der Arier gegen die semitische Umklammerung. Ihren Gipfel erreichte diese Scheidungsarbeit — denn als solche kann man wohl sein Wirken bezeichnen — auf dem religiösen Gebiet. Die Minderwertigkeit der jüdischen Religion und Weltanschauung hat er wie mit Feuerzungen verkündet; die Religionen der altarischen Völker sind nicht zum wenigsten dank ihm wieder zu Ehren gebracht worden. Hier hat er ein Werk begonnen, das später Gobineau, Hartmann und Chamberlain fortgesetzt haben. So haben wir in Schopenhauer nach den verschiedensten Seiten auch einen der großen Bahnbrecher für die Rasse zu erkennen.

Wie man sieht, ist mir Schopenhauer immer nahe geblieben oder doch wieder nahe gekommen. Das gilt namentlich auch für die letzten Zeiten meines Lebens, in denen ich durch den Weltlauf veranlaßt wurde, mich vielfach auf Gebieten zu bewegen, die Schopenhauer ferner lagen, wie vor allem auf dem der Politik. Meine „Lebensfahrten eines Deutschen“ (Leipzig 1925, besonders S. 58 ff.) legen Zeugnis davon ab, wie tief er mir gegangen ist. Er ist immer einer der Leitsterne meines Lebens geblieben, wenn ich auch, je mehr der Rassengedanke sich mir zum germanischen Gedanken verdichtete, gelernt habe, manches in unserem vaterländischen und sozialen Leben anders anzusehen als er. Nie aber habe ich aufgehört, Rat und Aufschluß, wohl auch letzte Entscheidung bei ihm zu suchen, wo die Rätsel des Daseins mir Urteil oder Stellungnahme erschwerten. So glaube ich getrost sagen zu können, daß ich ihm die Treue bewahrt habe.

Es steht mir heute nicht zu, Betrachtungen darüber anzustellen, welche Geschehnisse Schopenhauern nach den ungeheuren Umwälzungen der letzten Jahre in einer so verwandelten Welt bevorstehen mögen. Eines aber darf und muß gesagt werden: seine Hauptwahrheiten sind ewiger Natur und werden von keiner Zeitlichkeit berührt. Nietzsches schnödes Wort: „Was er lehrte, ist abgetan“ hat Gültigkeit nur bei den Massen der Gedankenlosen, für die es gesprochen, die nicht vermögen, oder es mit gutem Fug vermeiden, auf den Urgrund der Dinge hinabzusteigen. Die edleren und tieferen Geister unseres wie der anderen Völker aber werden ihm in Zukunft angehören, wie sie ihm bisher angehört haben.

ADMIRATION FOR SCHOPENHAUER.

By

PRABHU DUTT SHASTRI (CALCUTTA).

My association with the Schopenhauer-Gesellschaft dates back to a time when after a sojourn through France and England (where I had the pleasure of making the acquaintance of men like the late Emile Boutroux, Henri Bergson, F. H. Bradley, F. C. S. Schiller, J. A. Smith and others) I was staying with the late Paul Deussen at Kiel. I then cooperated as a foundation member in the inauguration of the Schopenhauer-Gesellschaft, and today I have every reason to rejoice in the celebration of the 150th birthday of Schopenhauer.

My personal and intimate contact with Paul Deussen was an opportunity that led more and more towards Schopenhauer, in whose teaching I could easily discover a very close similarity on many points with the Vedānta, that had already become the centre of my thoughts, feelings and convictions. Deussen was the most genuine Vedāntist in Europe, and it gave me immense pleasure when I saw him recite accurately in Sanskrit some of the well-known stanzas from the Upanishads, the Bhagavadgīta, the Sāṃkhya-Kārikā and other Sanskrit texts on Hindu philosophy.

I do not propose to enter into a detailed exposition of some of the aspects of Schopenhauer's philosophy, but am merely sending a message from India as a humble tribute of my devotion to and admiration for Schopenhauer, who received his inspiration from our philosophy of the Upanishads and who seemed to appreciate the significance of the Doctrine of Māyā in its true perspective. His views on the Unconscious Will expressed in a constant blind impulse toward life, and the distinction between the affirming and the denying aspects of the Will fit in most admirably with our Hindu conception of Pravr̥tti and Nivr̥tti, which has permeated our general tradition through the Mahābhārata and other books. The Pravr̥tti-mārga and the Nivr̥tti-mārga

are generally spoken of as the two ways in which the adjustment of our life is to take place in our quest after spiritual bliss. Then, again, the superiority of feeling is also appreciated by us, inasmuch as there is no cleft between thought and feeling at a higher plane, where realisation of the spiritual life takes place. There is no clash between Jñāna (knowledge) and Bhakti (love). On a lower plane, we might speak of them as different forms of our psychic life, but they merge into each other when we enter the spiritual life.

We in India do not share the hollow and illusory optimism of the West. The theory of evolution, as stated in its crude form never appealed to us. We cannot subscribe to the postulate that the world is growing necessarily into a better and better world. We attach more importance to the deeper, inner and spiritual values and are not enamoured of the mere material and utilitarian needs and their satisfaction. To us, therefore, Schopenhauer's conviction of pain as a positive sensation has a special appeal. We believe that the world is dominated by 'pain' ("Duhkhamayoyam samsārah"), that so far as this world is concerned, happiness is illusory. In fact, we speak of happiness as the removal of pain. There is no true happiness here: whatever of it we seem to have is only its "ābhāsa" (appearance). Our true nature is certainly 'bliss' ("ānanda"), but that experience can only be had after we have detached ourselves from the "upādhis" that bind us to the world as it appears. The distinctions created by our intellect must be destroyed by living a super-intellectual life, a life in which our thoughts have become feelings, and part and parcel of our very life. All systems of Hindu philosophy as also Buddhistic philosophy speak of the world as permeated by pain — usually pain of three kinds — and suggest different means for the complete annihilation of pain, which means the attainment of freedom ("mukti"). It is no use shutting our eyes to the existence of pain, evil and misery. We do not wish to cry over their existence, but we must realise the fact of their existence before we take upon ourselves the task of de-

stroying or minimising them, as far as lies in our power, There is, therefore, no real antagonism between the two attitudes known as Pessimism and Optimism. The world today still harbours the spirit of shallow optimism, without taking the trouble to understand that unless there is a recoil from evil, we cannot be induced to become optimists. Even the most thoroughgoing optimist would think twice before asserting that all is well in the world today. Selfishness, hypocrisy, suspicion seem to be uppermost in the conduct of personal and international affairs, with the result that there is no peace on earth at all. If only we were honest and true to ourselves, there would be no trouble, and this world would be transformed into paradise. Schopenhauer pointed out the way, the way of withdrawal and detachment, the way of Nirvṛtti, which could bring peace to us, but the world is accustomed to look outwards and not within.

The Schopenhauer-Gesellschaft seems to have done excellent work in bringing about a better and more accurate understanding of Schopenhauer and his teaching, and has brought to light some of the unpublished documents of great value that help us in understanding the mind of the great philosopher even better. We students of Schopenhauer, scattered all over the world, wish the Gesellschaft every success in its noble work.

EINE KRIEGSERINNERUNG.

Von

JOSEF STOLZING-CERNY (München).

Wie von traumhafter Müdigkeit umspinnen, noch unter den Folgen eines Malariaanfalls leidend, kehrte ich, von den Fahnen entlassen, über Wien heim nach Berlin. Ruhe war mein einziger Wunsch. Allein wenn auch die phantastisch-schreckhaften Eindrücke der letzten Monate zu verblassen begannen, ich konnte mich in das Leben vor dem Kriege nicht hineinfinden. „Wirr wird mir's, seit ich erwacht: wild und kraus kreist die Welt“, wie Erda zu Wotan sagt. Ward ich erst im Schlachtenunwetter wach, um den eigentlichen Sinn oder Unsinn des Lebens zu erkennen?

Ganz zuletzt hatte ich in Udine gelegen, und als ich gegen Ende Oktober einmal Wachkommandant in dem alten, auf einem kleinen Hügel stehenden Kastell aus der Renaissancezeit war, starrte ich in einer Nacht in die spukhaft belebte Finsternis hinaus. Näher und ferner schlugen Feuersäulen empor, feindliche Flieger hatten einen besonders starken Bombensegen ausgestreut. Der Zusammenbruch des nur noch elend verpflegten, hungernden und durch den Nationalitätenhader innerlich zermürbten letzten habsburgischen Heeres konnte nur eine Frage von Tagen, vielleicht sogar Stunden sein . . .

Und wie ich grübelte und träumte, sah ich im Geiste über die Alpen hinweg die Schatten unzähliger Germanenkrieger hinunterwehen, um in dem ungeheueren Massengrabe der venetianischen Tiefebene zu verschwinden. Die ganze Geschichte, wie sie über diesen blutgetränkten und landschaftlich so schönen Boden hinwegte, zog in wenigen Augenblicken zeitlos durch mein fieberndes Hirn, und die grauenhafte Vision löste sich schließlich in der Frage auf: Warum geschah dies alles?

Liegt die Lösung im *principio individuationis*, daß also Zeit und Raum die Formen unserer natürlichen Erkenntnis sind, kraft welcher einzig und allein wir uns das Welt-

geschehen vorstellen können? Denn in Wirklichkeit gibt es für den Menschen nur Gegenwart, belehrt uns der große Schopenhauer; noch kein Mensch hat in der Vergangenheit gelebt oder wird in der Zukunft leben. Wie im Traum entschwindet die Vergangenheit, und wüßten wir nicht durch Belehrung, aus Büchern und Museen, aus dem Anblick der ägyptischen Pyramiden, der griechischen Tempelruinen oder der gotischen Dome, daß vor uns Milliarden von Menschen gleich uns gelebt und gelitten hatten, und hätten wir nicht unsere in Begriffen arbeitende Vernunft, so würden wir ebensowenig in Zeit und Raum denken können wie das Tier.

„Was die Vernunft dem Individuo, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlechte.“ So lesen wir weiter bei Schopenhauer: „Hingegen das Tier, dessen reflexionslose Erkenntnis auf die Anschauung und deshalb auf die Gegenwart beschränkt ist, wandelt, auch wenn gezähmt, unkundig, dumpf, einfältig, hilflos und abhängig zwischen den Menschen umher. — Dem nun analog ist ein Volk, das seine eigene Geschichte nicht kennt, auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beschränkt: daher versteht es sich selbst und seine eigene Gegenwart nicht; weil es sie nicht auf eine Vergangenheit zu beziehen und aus dieser zu erklären vermag; noch weniger kann es die Zukunft antizipieren. Erst durch die Geschichte wird ein Volk sich seiner selbst vollständig bewußt.“

Über den Sinn all des Geschehens, das wir Geschichte nennen, grübelte ich, einen Band meines geliebten Schopenhauer in der Hand, als mich wieder die Stille meines Arbeitszimmers umgab. Sollte es wirklich so sein, daß der Ursprung alles Krieges Diebsgelüst sei? Dem widerspricht Schopenhauers Bekenntnis zum Heldentum: „Ein glückliches Leben ist unmöglich, das Höchste, was der Mensch erlangen kann, ist ein heroischer Lebenslauf.“

Die Probleme der Ethik, wie sie Schopenhauer behandelt, lösten mir diesen scheinbaren Widerspruch, denn er erklärt uns, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft identisch ist mit dem Willen in uns. „Dadurch tritt nun wirklich die moralische Weltordnung in unmittel-

baren Zusammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beschaffenheit des Willens muß seine Erscheinung genau entsprechen: hierauf beruht die . . . Darstellung der ewigen Gerechtigkeit, und die Welt, obgleich aus eigener Kraft bestehend, erhält durchweg eine moralische Tendenz.“

Ein uraltes Weistum erkennt in der Welt als Erscheinung eine geheimnisvolle Urschuld, die als tragisches Verhängnis über Göttern und Menschen schwebt. So sagt Cankara: „Die Ursache der Welt ist selbst für die Götter unergründlich.“ Daher heißt es auch in dem Hymnus aus „Rigveda“:

„Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weiß es! — oder weiß auch er es nicht?“

Verdankt aber die Welt als Vorstellung einer Schuld ihre Entstehung, so führe ich in meiner Schrift „Aus arischer Weltanschauung zu deutscher Wiedergeburt“ aus, so kann sie nur durch einen moralischen Akt daraus erlöst werden, und dieser ist eben nichts anderes als die Wiedergeburt, die Befreiung aus dem Schein in Raum und Zeit zu der inneren Freiheit moralischer Gestaltungskraft.

Mühsam hatte ich mich durch Kant durchgearbeitet, als mich Schopenhauer derart fesselte, daß er mir von Jugend auf der treue philosophische Begleiter meines Erdenwallens blieb, und nach dem Kriege wurde er es erst recht, denn je älter man wird, desto mehr neigt man zur Kontemplation, und mit Schopenhauer zu philosophieren, ist, wie Houston Stewart Chamberlain so richtig in seinem „Kant“ sagt, ein Vergnügen.

PER ARTURO SCHOPENHAUER.

Di

GIORGIO DEL VECCHIO (Roma).

Sin dalla mia prima giovinezza, studiai con grande fervore le opere di Arthur Schopenhauer, meditandone le idee fondamentali e apprezzandone l'alto valore per la soluzione del problema filosofico in generale, e di molti particolari problemi teorici e pratici. Naturalmente ciò non significò adesione incondizionata da parte mia su tutti i punti, ma i parziali dissensi, che ebbi poi occasione di esprimere in varii miei scritti, non diminuirono mai la mia profonda ammirazione e simpatia per quel grandissimo pensatore.

Ricordo che, recatomi nel 1900 in Germania per proseguire i miei studi, subito dopo la laurea conseguita in Italia, volli fare un pellegrinaggio a Francoforte sul Meno, per visitare non solo la casa, ma anche la tomba del filosofo. Avevo appreso da una sua biografia che egli aveva voluto che la sua tomba consistesse in una semplice lastra, con scrittovi il solo nome e cognome. „La posterità“, egli aveva detto, „saprà ritrovarmi“. Giunto a Francoforte, domandai informazioni ad una guardia di polizia, che mi indicò i vari cimiteri della città, in uno dei quali, dopo varie peregrinazioni, trovai finalmente la tomba, di marmo nero, così come il filosofo l'aveva voluta.

Considero come una vera ingiustizia e un grave danno per la moderna cultura filosofica il sopravvento che, per un complesso di cause, la filosofia di Hegel ha acquistato in confronto a quella di Schopenhauer. L'interesse per la filosofia di quest'ultimo è certamente cresciuto nei nostri tempi, e se Hegel e Schopenhauer insegnassero oggi contemporaneamente in un medesima Università, l'attenzione non sarebbe così inegualmente ripartita, come avvenne quando entrambi insegnavano nell'Università di Berlino. Ma molto cammino rimane ancora da fare perchè si retti-

fichino le dottrine e i giudizi dominanti, e sia reso a Schopenhauer tutto l'onore dovuto, come ad uno dei massimi pensatori che abbia avuto l'umanità. Io credo che si verificherà, fra un tempo più o meno lungo, un ritorno a Schopenhauer.

WIE DER INGENIEUR ZU SCHOPENHAUER KAM.

Von

CARL WEIHE (Frankfurt a. M.).

Mancher wird erstaunt fragen: wie kommt der Ingenieur zu Schopenhauer und überhaupt zur Philosophie? Die Technik hat doch mit der Philosophie nichts zu tun, sie ist eine rein materielle Betätigung der Menschen, die nützlichen Zwecken der Bedürfnisbefriedigung dient, die aber abseits einer Weltanschauung liegt, so wird oft gesagt und geglaubt. Wie fehl diese Ansicht geht, ergibt sich schon daraus, daß die Technik Menschenwerk ist, dem schöpferischen Geist des Menschen und seiner geschickten Hand entsprungen, und somit schon deshalb wert ist, wie die Kunst und die Wissenschaft, in allgemeine Betrachtungen über Mensch und Welt gezogen zu werden. Aber noch mehr tritt dieser Irrtum hervor, wenn man die großen Umwälzungen betrachtet, die die Technik im Dasein des Menschen hervorgebracht hat. Aus dem tierischen Zustand hat sie ihm durch ihre Werkzeuge, Geräte und Waffen zu einem menschenwürdigen Dasein verholfen und es ihm ermöglicht, sich eine Kultur zu schaffen, die ihn über das Naturgeschehen hinaushob und ihm ermöglichte, die Erscheinungen der Natur zu erklären und für seine Zwecke zu benutzen, ja ihm Zeit und Muße gab, in der Philosophie wenigstens den Versuch zu machen, hinter die Geheimnisse von Leben und Welt zu kommen. Ohne Technik nur tierisches Dasein, ohne Technik keine Kultur, die den Menschen vom Tier abtrennt.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, dies näher auszuführen; wer diesen Gedanken nachgehen will, den verweise ich auf meinen im XXII. Jahrb. 1935 erschienenen Aufsatz: „Die Philosophie der Technik“ oder auf mein Buch: „Kultur und Technik. Ein Beitrag zur Philosophie der Technik“ (Heling'sche Verlagsanstalt, Leipzig 1935), wo ausführlich dargelegt ist, welche Beziehungen die Technik mit der

Kultur der Menschheit verknüpfen. Hier soll nur erzählt werden, wie der Ingenieur zu Schopenhauer kam.

Schon frühe haben die Erscheinungen der Natur meine größte Aufmerksamkeit erregt. Lange bevor wir im Realgymnasium Physikstunden hatten, habe ich auf eigene Faust Physikbücher verschlungen und mit einfachen, selbst zusammengebastelten Apparaten Versuche angestellt. Das Basteln und Bauen lag mir im Blute und hat mich mein ganzes Leben lang bis in das Alter hinein begleitet, wovon auch eine alte Wattsche Dampfmaschine zeugt, die ich als Sechzigjähriger nach dem im Deutschen Museum in München befindlichen Modell genau nachgebaut habe. Als Primaner nahm ich Kants „Allgemeine Naturgeschichte des Himmels“ zur Hand, die ich mit großem Eifer durchgearbeitet habe und die dann die Neugierde in mir erweckte, mich mehr mit Kant zu beschäftigen. Aber ich konnte mit ihm nicht fertig werden. Sein Stil war mir zu „kantig“, zu abstrakt, und vergeblich bemühte ich mich, seinen transzendentalen Idealismus, seine Lehre von Raum und Zeit zu verstehen. Das Studium an der Technischen Hochschule nahm dann alle Zeit durch Vorlesungen, Übungen, Zeichnen und Konstruieren in Anspruch; auch wurden zu meiner Zeit kaum irgendwelche allgemeinerbildenden Fächer gelesen. Erst als ich bei Franz Reuleaux, dem großen Lehrer des Maschinenbaues in Berlin, Kinematik hörte, wurde mein Interesse wieder auf die Philosophie gelenkt. Er, der als der Vater der Kinematik bezeichnet wird, verstand es, die vielfältigen Getriebe der Technik zu ordnen und in begrifflicher Systematik ihre allgemeinen Zusammenhänge darzulegen, wobei er namentlich auf die Geschichte der Technik hinwies und zeigte, wie das Entwicklungsgesetz sich auch zwanglos auf die Technik anwenden läßt. Die Technik als Entwicklung, die Technik als Formenreihe von den einfachsten Anfängen an bis zu den verwickelten Maschinen der Neuzeit, das war es, was ich mit Begeisterung aufgriff und dem mein Nachdenken und Grübeln nachging. Da Reuleaux oft in seinen Vorlesungen und in seinen Werken auf die Philosophie hinwies, so versuchte ich, in dieses Gebiet selbständig einzu-

dringen. Die Paulsenske „Einleitung in die Philosophie“ war wohl das erste Buch dieses Gebietes, das ich durchgelesen habe. Ein Zufall spielte mir die Reclam-Ausgabe von Schopenhauers Werken in die Hände, und hier war es die Schrift „Über das Sehn und die Farben“, an der ich zuerst die Klarheit und Anschaulichkeit seines Stiles erkannte. Die berufliche Tätigkeit, die sich dem Studium anschloß, ließ nur wenig Zeit zu Privatstudien, aber ich habe doch in etwa einem Jahr den ganzen Schopenhauer hintereinander durchgelesen und mir seine Gedankengänge zu eigen gemacht. Ergänzend hörte ich an der der Universität Frankfurt vorangegangenen Akademie für Sozial- und Handelswissenschaften philosophische Vorlesungen bei Windelband, Külpe, Marbe und später bei Cornelius, so daß ich doch etwas tiefer in diese Wissenschaft eindringen konnte, soweit dies überhaupt bei einem solchen „wildem“ Studium möglich ist.

Vornehmlich war es die Erkenntnistheorie Schopenhauers, die mich anzog. Die Welt ist, so wie wir sie zu sehen glauben, nichts Wirkliches, sondern nur ein Erzeugnis unseres Geistes, unserer Vorstellung, das wurde mir an den vielen anschaulichen Beispielen, die Schopenhauer gibt, immer klarer, und auch die Lehre vom Raum und von der Zeit als bloßer Formen unseres Anschauungsvermögens konnte ich jetzt begreifen. Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand, Sehen und Nachdenken, diese polaren Gegensätze werden von Schopenhauer gemeinverständlich, weil an vielen Beispielen und Vergleichen erörtert, herausgearbeitet. Daß Schopenhauer der Anschauung vor dem Begriff den Vorrang gab und aus ihr alle Erkenntnis ableitete, lag mir besonders, bauen sich doch das technische Studium und die Arbeit in der Technik auf der Anschauung auf. Schon die einfachste technische Arbeit verlangt eine Vorstellung von der Gestalt des Dinges, das hergestellt werden soll, und von der Art und Weise, wie diese Herstellung zu geschehen hat. Da können Begriff und Wort und logische Schlußfiguren nichts helfen; die Wirklichkeit steht vor uns und muß in ihrer Ganzheit durch die An-

schauung erfaßt werden. In einem Aufsatz im II. Jahrb. 1913: „Die Verwandtschaft in der Denkweise des Ingenieurs und Arthur Schopenhauers“ habe ich versucht, eine Parallele zwischen beiden Denkweisen zu ziehen. Wie die Welt in unserer Vorstellung entsteht, suchte ich mir an einem recht drastischen Beispiel klarzumachen. Ein Mensch, ohne bisher mit der Welt in Berührung zu treten, wird in eine Kugel eingeschlossen und steht mit der Außenwelt nur durch Taststangen und einen photographischen Sucher in Verbindung. Er tastet die ihn umgebenden Gegenstände ab und macht sich aus den dabei am Tastorgan auftretenden Widerständen eine Vorstellung von der Gestalt der Gegenstände. Ebenso gibt ihm der Sucher ein Bild dieser Gegenstände, das er durch das gleichzeitige Abtasten, namentlich bezüglich seiner Raumentiefe, vervollständigt. Das so im Kopf des Kugelmenschen entstehende Bild zeichnet sich dieser auf einer Tafel auf, und dieses Abbild ist dann eben das, was er seine Welt nennt. Der Kugelmensch sind wir selbst, die wir nur durch unsere Sinne mit der Außenwelt in Verbindung stehen und die wir nur aus den Empfindungen auf unsere Sinnesorgane uns zu einem, oft noch durch die Unvollkommenheit dieser verfälschten Bild zusammensetzen können. Die Welt ist nur meine Vorstellung, das wurde mir hierdurch besonders klar, und ich habe diesen Gedankenweg in einem Aufsatz: „Anschauliches und begriffliches Denken“ im V. Jahrb. 1916 dargestellt.

Auch der Willenslehre Schopenhauers habe ich zugestimmt, den Gedanken der Selbstaufhebung der Verneinung des Willens aber mußte ich ablehnen. Wohl hat Schopenhauer recht, daß der Wille in der Natur blind wütet und dadurch den lebenden Wesen Leiden schafft, aber es ist Sache des Menschen, diesen Willen zu lenken und seinen Zwecken nutzbar zu machen. Das geschieht in der Technik. Der Wille der Natur wird in ihr nicht vernichtet, sondern nur gezügelt und gelenkt. Damit wird ihm das Furchtbare genommen, um gefesselt dem Menschen das Dasein erträglicher zu machen. Wie der Wille in der Natur sich objektiviert und in ständiger Entwicklung und Stufenfolge die

anorganischen und organischen Körper entstehen läßt, so geht auch die Welt der Technik, die die Stoffe und Kräfte der Natur benutzt, aus diesem Urwillen hervor, aber nicht unmittelbar aus ihm entspringend, sondern mittelbar über den Eigenwillen des Menschen. Der Mensch ist gleichsam der Weichensteller, der dem stürmisch vordrängenden Naturwillen den Weg vorschreibt, um in seiner Objektivierung das vom Menschen gesteckte Ziel zu erreichen. So schafft dieser bezwungene Wille dem Menschen Waffe und Werkzeug, Kleidung, Wohnung und Nahrung und stellt ihm in der Maschine die Kräfte der Natur zur Verfügung. Das habe ich in dem oben erwähnten Aufsatz: „Die Philosophie der Technik“ ausführlich auseinandergesetzt.

Überblicke ich das Vorstehende, so darf ich wohl sagen, daß die Philosophie Schopenhauers einen wesentlichen Einfluß auf mein Denken und auf meine Studien und Arbeiten zur Geschichte und Kultur der Technik gehabt hat. Erst im Lichte dieser Philosophie ist mir die Bedeutung und der Sinn der Technik klar geworden, und sie hat in mir die Überzeugung von dem Kulturwert der Technik befestigt. Wenn Schopenhauer einmal gesagt hat, daß der Philosoph der Zukunft an der Naturwissenschaft nicht wird vorübergehen können, so möchte ich diesen Ausspruch dahin ergänzen, daß er auch die Technik in seine Betrachtungen wird einbeziehen müssen.

IN EINE SCHOPENHAUERAUSGABE.

Von

JOSEF WEINHEBER (Kirchstetten).

Er zeigte, Philosoph der Nichtigkeit,
Das Menschliche: Uns, nackt. Er sah das Leiden,
Er sah den Tod. Und wurde diesen beiden
Die große Stimme gegen Wahn und Zeit.

Und, wie die Alten treu der Wirklichkeit,
Ging er den harten Weg: Verzicht und Meiden.
Der Schwächling mag den bitteren Kern umkleiden:
Er pflückte blank die Frucht, die uns gedeiht.

Er war der Feind der Halben und der Weiber.
Griesgrämig schilt ihn ein nichtsnutziger Tadel,
Der seinen Schwätzer will und Zeitvertreiber.

Er wurde Prüfstein, scheidend Art und Gaben.
Ihn lieben, heißt ein Mann sein und von Adel,
Und ihn verstehen, überwunden haben.

FEIER UND AUFGABE.

Von

HANS OELLACHER (Salzburg).

Durch zwei Jahrtausende hatte Aristoteles das abendländische Denken überragend beherrscht, Platon hatte im Quattrocento über Byzanz her in Florenz Boden gefunden; mit dem Tode des großen Marsilius Ficinus war der Stern der Akademie in Florenz erloschen. Erst die Romantik im Anfange des 19. Jahrhunderts wandte sich ihm wieder zu. Aus ihr schöpft sein treuester Schüler Arthur Schopenhauer. „Wollen ist Ursein“, verkündete Schelling in seiner Freiheitslehre von 1809. Das Wort Vorstellung war schon von Locke so verallgemeinernd gebraucht worden, daß es alle präsentativen und repräsentativen Bewußtseinsinhalte umspannte. Des „erstaunlichen“ Kant Lebenswerk ist mit dem großen Zentralgestirn Platon und jenen kleineren Planeten die Sonne gewesen, nach der unser Philosoph Zeit seines Lebens geblickt. Unter dem Einfluß Lockes und nach dem Muster Berkeleys wird nun, da wir uns aller Erscheinungen nur als Vorstellungen bewußt sind, die sinnliche Welt als Objekt, Kants Erscheinung gefaßt. Die große Konzeption war dann die Gleichung: Jenes Wollen, dessen wir uns unmitttelbar als Ursein bewußt sind, ist eben Kants Ding an sich. Nach einer Zeit des Schwankens wird der platonischen Idee die Rolle als Objekt der Kunst, sie wird zum hypostasierten Phantasiebild, nähert sich dem *αἰσθητὸν ἄδιον* des Aristoteles, für den Schopenhauer oft nur harte Worte findet. Und doch ist er weit mehr in seinem Bann, als er selbst zugestehen wollte, als eine oberflächliche Betrachtung zu erkennen vermag. So sehr er Platon selbst studierte, ist er in der Konzeption der platonischen Ideenlehre von Aristoteles abhängig. Der „wackere Brucker“, jener Johann Jakob Brucker, ein Schüler des Theologen Franz Budde, des Bekämpfers der Wolffschen Philosophie, ist es, aus dessen *Historia philosophica doctrinae de ideis* (Augsburg 1723) er sich sein Bild der platonischen Ideen ent-

scheidend formte. Und wenn unser Philosoph selbst stets immer und immer wieder auf die „Entwicklungslosigkeit“ seiner eigenen Lehre hinweist, so ermöglicht er uns selbst gerade im inneren Ringen um einen organischen Einbau der platonischen Ideenlehre in sein geistiges Lebenswerk Einblick in sein eigenes Werden.

Was soll aber der Blick auf äußeres Gewebe, zur Stunde, da man das große Gedächtnis zu feiern hat, wenn dieser Blick nicht zur geistigen Schau des großen Genius wird? Schopenhauer ist in seinem tiefsten Innern Platoniker: es ist nach Platon der erste abendländische Philosoph, welcher dem Triebleben in seiner Philosophie einen entscheidenden Platz zuweist. Platon sieht den Keim alles großen Werdens und Schöpfens im Eros, für Schopenhauer ist das Wesen der Welt ein Trieb, ein Wollen und letzten Endes doch der große Nisus formativus! Wenn der Grieche seinen Blick auf die geistig faßbare Form richtet und dort seine Befreiung der Seele findet, so wendet sich das Dämonion des großen Deutschen der aus seiner tragischen Darstellungskunst so erschütternd aufklingenden Trauer über menschliches Wollen und menschliches Erreichen zu. Sein Kampf geht um die geistige Freiheit. Er ist ebenso wenig stumpf gegen die Schönheit der inneren und äußeren Welt wie der Grieche blind ist gegen die alles brechende Macht des Schicksals. Wie Platon, so sieht auch Schopenhauer im Tode den inspirierenden Genius jeder Philosophie, beiden ist die *θανάτου μελέτη* Prüfstein und Maßstab, der den sittlichen Menschen vom Volke, das dem Tage lebt, trennt. Statt „*Natura*“ kann man auch sagen „*Moritura*“; dem Griechen war Tod und Geburt ein Symbol, das im Eros mit der umgekehrten Fackel seine Verkörperung fand. Schopenhauer ist das Problem des Todes ungleich tragischer als Platon; in der Todesstunde „drängen alle die geheimnißvollen (wenn gleich in uns selbst wurzelnden) Mächte, die das ewige Schicksal des Menschen bestimmen, sich zusammen und treten in Aktion. Aus ihrem Konflikt ergiebt sich der Weg, den er jetzt zu wandern hat . . . Hierauf beruht der hochernste, wichtigste, feierliche und furchtbare Charakter

der Todesstunde. Sie ist eine Krisis im stärksten Sinne des Worts, — ein Weltgericht.“ In diesen Worten liegt das Grunderlebnis, das immer und immer wieder in seinen Klagetönen aufschluchzt. Die Menge kann und will sie nicht hören, sie sieht nicht den Kern, sondern nur die Schale. Dann werfen sie ihm vor, er sei ein Pessimist, der seine Lehre nicht gelebt habe. Im Hinblick auf jene Mäkler ist die an sich dankenswerte Ausbreitung der Dokumente seiner Menschlichkeit fast zu bedauern. Sein Lebenskampf war tief tragisch; seine Forderung ist streng, seine Lehre nicht leicht zu erfassen: χαλεπὰ τὰ καλὰ.

Dieser rastlose Geist, der stete kritische Beobachter der sinnlichen Umwelt, der hellenisch fühlende Verehrer sinnfällig gewordener Schönheit, war von früher Jugend an bis zu seinem Tode in unablässiger Fühlungnahme mit den Großen der Vorzeit; wenn Platon seinen Schüler mit dem Ehrentitel „Der Leser“ auszeichnete, spiegelt dies Wort auch eine Wesensseite Schopenhauers wider! Aber alles, was dieser rastlos aufnehmende und unablässig meditative Geist anzieht, wird eingebaut, umgeformt und zu neuem Ganzen gestaltet. Wie Aristoteles ist Schopenhauer in der großen Konzeption seiner geistigen Welt, die in seinen metaphysischen Lehren gestaltet ist, ebenso sicher und seiner Materie mächtig, wie er bei der Betrachtung der menschlichen Natur und menschlichen Treibens auf dem Boden der realen Tatsachen steht. Die praktische Weltweisheit, die etwa Aristoteles bei der charakterisierenden Zeichnung des Greisenalters erkennen läßt, hat ihr aus innerster Wurzel heraus verwandtes Gegenstück in den geklärten Betrachtungen unseres Philosophen über die Lebensalter. Was er über menschliches Tun und Lassen zu sagen hat, schöpft er aus unmittelbarer Erfassung der Umwelt und aus der Stimme des Daimonions in seiner eigenen Brust, das er unablässig an den Äußerungen großer Geister nachprüft und bestätigt findet. Gerade die immer und immer wieder aus scheinbaren Einzelfällen das Gold der bindenden und verbindlichen Maxime münzenden Betrachtungen menschlichen Tuns und menschlicher Pflicht

wären einem größeren Leserkreis zgedacht, als er sich heute findet.

Denn die Welt seines Geistes ist nicht ganz die uns heute umgebende. Es ehrt den Mann, daß er heute nicht „populär“ ist. Von der heute umlaufenden Kleinmünze ist keine auf ihn anwendbar. Seine höchste Verehrung zollte er selbst dem nur das eigene immanente Gesetz anerkennenden, auf sich selbst gestellten menschlichen Geist. Er hat sich schon früh gegen den Willen des Vaters diese innere Freiheit erkämpfen müssen und sie durch die Wirren und Gefahren seines eigenen Lebensweges zu behaupten verstanden. Seine Sorge um materielle Unabhängigkeit, die ihm von Geistern vorgeworfen wird, die nicht an seine Fußsohlen heranreichen, sind nicht zum wenigsten aus dem Kampfe um die reine Entfaltung des inneren Gesetzes hervorgegangen. Was seine Ausführungen über „Urteil, Kritik, Beifall und Ruhm“ und besonders über „Gelehrsamkeit und Gelehrte“ sagen, wird heute nicht verstanden, will nicht verstanden werden. Die Worte der Wahrheit sind einfach, aber sie werden von dem nicht gehört, den sie schmerzen.

Das Genie wird oft von Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfahren nicht verstanden. Was man von Aristoteles gesagt hat, gilt auch von Schopenhauer: Unsere Generation gleicht einem Bergwanderer, der einen hohen Gipfel verlassen hat, die niederen, gleichgültigen Vorberge verdecken vorerst den Ausblick. Die ganze Größe des schweigenden Titanen vermag erst der wieder zu sehen, der Abstand gewonnen hat.

Unsere Aufgabe soll schlichter Dienst am Werke sein: eine kleine bewegte Gemeinde möge das überkommene Geistesgut rein und lauter in eine andere Welt hinüberreichen, die besser sein wird als unsere. Wir glauben an eine Zukunft des Geistes.

SCHOPENHAUER ALS ERLEBNIS.

Von

HANS ZINT (Hermsdorf/Kynast).

Alle Philosophie muß geliebt und gelebt werden, wenn sie für das Leben Bedeutsamkeit gewinnen soll.

(Goethe.)

Wenn die Geschichtsschreibung der Philosophie ein für sie denkwürdiges Ereignis, wie es das Auftreten Schopenhauers ist, verzeichnet und auf seine Wirkungen hin untersucht, so kann sie gleich jeder anderen Historie ihren Gegenstand nur unter einem Blickpunkt erfassen, der ihr eine Längendimension geistiger Vorgänge eröffnet. Mag nun geschichtliche Betrachtung den sachlichen Faktor, die in den ewigen Problemen von Welt und Mensch gegebenen Motive philosophischen Denkens, zum Leitfaden nehmen, mag sie die auftretenden Lösungen des Welträtsels in den breiteren Strom der Geistesgeschichte einordnen, mag sie schließlich dem Individuellen, der Persönlichkeit des einzelnen Philosophen, die entscheidende Rolle zugestehen: immer wird sie ihr Forschungsobjekt in einen der zeitlichen Entwicklung folgenden linearen Verlauf einreihen, ihm seine bestimmte Stelle auf dem von nur wenigen betretenen schmalen Wege geben, der da Geschichte der Philosophie heißt. Während aber weitaus die meisten philosophischen Systeme in solcher eindimensionalen Betrachtung die ihnen gerechtfertigende und sie in ihrer gegenwärtigen Bedeutung völlig erschöpfende Würdigung erfahren können, ist es offenbar, daß der Eigenart von Schopenhauers Lebenswerk hiermit keinesfalls Genüge geschieht: wenn etwa die historische Prüfung das Vorhandensein einer „Schopenhauerschen Schule“ feststellt, wenn sie dem Fortwirken der Lehre bei *E. v. Hartmann* und *A. Drews*, bei *Wagner* und *Nietzsche*, bei *Vaihinger* und anderen nachgeht, wenn sie endlich die entscheidenden Antriebe aufweist, welche die Naturphilosophie, die Psychologie, die Indologie, vor allem aber der Mut zur Metaphysik unserem Philosophen verdanken — und

in diesen Hinsichten bliebe noch manches für die Forschung zu tun —, so wird mit alledem die Bedeutung jenes Lebenswerks noch nicht erschöpft. Schopenhauer ist zwar in die Geschichte der Philosophie eingegangen, noch nicht aber in ihr aufgegangen.

Denn neben und unabhängig von solcher historischen Längsrichtung seines Einflusses besteht hier eine — wohl bei keinem anderen Philosophen neuerer Zeit in gleichem Grade nachweisbare — fortdauernde Wirkung in die Breite des kulturellen Lebens, außerhalb des schmalen Pfades philosophisch-wissenschaftlicher Arbeit, eine Wirkung, die in seltsamem Gegensatz steht zu der jahrzehntelangen Verborgenheit des Werks bei Lebzeiten seines Schöpfers. Tatsächlich ist Schopenhauer posthum zum meistgelesenen Philosophen geworden, wohl nicht in Deutschland allein, sondern innerhalb der zivilisierten Menschheit: weit über die Fachkreise der Philosophie und eines philosophisch orientierten Wissenschaftsbetriebs hinaus, wahrhaft ins „Volk“, soweit überhaupt ein weltanschauliches Interesse außerhalb der durch Kirchen und Schulen vorgezeichneten Bahnen vorkommt, ist sein Name nicht nur, sondern auch der Ertrag seines Denkens durch eine von keinem anderen Philosophen erreichte Anzahl von Ausgaben und Auflagen seiner Werke, von Übersetzungen in alle Kultursprachen getragen worden. Dabei darf von der — zum Glück längst überwundenen — Periode des vorigen Jahrhunderts, in der Schopenhauer und sein Pessimismus einmal „Mode“ waren, ganz abgesehen werden; es ist in dieser Hinsicht tröstlich, festzustellen, daß gerade die volkstümlichste, die in Hunderttausenden von Bänden verbreitete Ausgabe Grisebachs (Reclam)¹, erst zu erscheinen begann, als jene Mode bereits verrauscht war. Wichtiger aber als die Zahl der Leser ist

¹ Nach einer von der Verlagsbuchhandlung Philipp Reclam in Leipzig freundlichst erteilten Auskunft über die bisherigen Absatzziffern sind bis zur Gegenwart 750—800 000 Schopenhauer-Bändchen der „Universalbibliothek“ verbreitet, wobei an der Spitze nicht etwa die populären „Aphorismen zur Lebensweisheit“ stehen, sondern der 1. Band der „Welt als Wille und Vorstellung“ mit rund 125 000 Exemplaren.

eine besondere, gleichfalls von keinem anderen Philosophen ausgeübte Wirkung in die Breite des kulturellen Lebens: sein Einfluß auf die schöne Literatur und die Kunst. Die vorliegenden Jahrbücher der Schopenhauer-Gesellschaft haben im letzten Vierteljahrhundert bereits vielfach die Spuren schopenhauerischen Geistes in den Literaturen der verschiedensten Kulturvölker und bei manchen ihrer bedeutendsten Vertreter nachgewiesen; eine planmäßige Erforschung solcher Bluttransfusion aus der Philosophie in das schöngeistige Schrifttum steht noch aus. Sie würde jedenfalls ergeben, daß hier die menschliche Persönlichkeit des Philosophen wie der Gehalt bestimmter Zweige seiner Lehre gleich mächtig gewirkt haben. Die erstere allein konnte äußerlich Gegenstand der bildenden Kunst werden; wenn aber Schopenhauer selbst, zu Lebzeiten wie nach seinem Tode bis zur Gegenwart, für Meister des Pinsels, des Griffels und des Meißels nicht minder anziehend gewesen ist als für solche der Feder, so war gewiß das Motiv solchen Gestaltungstriebes auch hier nicht nur das ausdrucksvolle Menschenbild, sondern ebenso der Gehalt des in ihm verkörperten Werks. Geradezu einzigartig ist schließlich die Tatsache, daß in diesem Falle selbst in der Musik Ausdruck zu werden gesucht hat, ja tönender Ausdruck geworden ist, was eine Philosophie in der Seele des Künstlers gewirkt hat: statt anderer Beispiele sei hier die „Tristan“-Musik genannt, als deren geistige Quelle schon vor Jahrzehnten einführender Dichtersinn die Metaphysik Schopenhauers erkannt, ja diese in jener wiedererkannt hat.

Doch ist dies noch eine bloße Wirkung in die Breite?

In der Tat sind wir hier an die Stelle gelangt, wo es offenbar wird, daß es für eine Würdigung Schopenhauers mit der Feststellung philosophiegeschichtlicher und kultureller Auswirkungen allein nicht getan ist. Hinter den bisher gestreiften Dimensionen seiner Bedeutung wird eine dritte Dimension, eine Wirkung in die Tiefe sichtbar, eine allerpersönlichste, nicht mehr bloß im Bereich des Gedankens und der Anschauung sich vollziehende, eine Wirkung vielmehr, die ihren eigentlichen Schauplatz in einem tiefer

liegenden seelischen Bereich, in der gestaltlosen Sphäre des Fühlens und Wollens, im schlechthin Irrationalen hat, deshalb selbst nicht eigentlich zu beschreiben ist, und doch in mannigfaltigen Formen sich zu äußern sucht, in jedem Falle aber eine entscheidende Veränderung von innerem Lebensgehalt und persönlicher Lebensgestalt zur Folge hat. Dies ist es, was hier unter „Schopenhauer als Erlebnis“ verstanden und in seiner Eigenart zum Bewußtsein gebracht werden soll — wobei wir nicht ohne Widerstreben uns eines viel mißbrauchten, abgegriffenen und darum abgeblaßten Wortes bedienen, dem aber für unseren Zweck eine solche enge und gegenüber jedem anderen Gebrauch prägnante Bedeutung verliehen sei: die einer einmaligen geistigen Begegnung, welche in die Substanz des persönlichen Daseins, in das eigenste innere Leben unverlierbar aufgenommen, in sie eingeschmolzen wird.

Es ist ja nicht zu leugnen, daß ein seelischer Vorgang der hier gemeinten Art von jeher als die beste und tiefste, wenn auch seltene Wirkung aller Großtaten des Geistes und der Kunst, des sittlichen und des religiösen Lebens, vorhanden war, ja vielleicht den allein wertvollen Wesenskern alles dessen ausmacht, was wir „Kultur“ nennen, ohne daß doch die Kulturgeschichte, noch weniger die Geschichte der Philosophie, die Tatsächlichkeit und die Tragweite solchen inneren Geschehens bereits ausreichend gewürdigt hätte; meist geht es unterschiedslos mit ein in die allgemeinen Begriffe der „Einflüsse“, der „Anregungen“, der „Wirkungen“, des „Übernehmens“ oder „Bestimmtseins“, und andere. Es vollzieht sich ja immer nur im individuellen Bereich, bei Einzelnen, und ist in seiner Besonderheit für den historischen Betrachter selten und schwer erkennbar; man ist versucht, davon mit den Worten *Platons* in seinem berühmten 7. Brief zu sprechen: „Denn es ist niemals wie eine andere Einsicht sagbar; sondern nur aus langem Verkehr mit der Sache selbst und dem Einleben in sie entsteht es plötzlich wie das von einem springenden Funken entzündete Licht in der Seele und nährt sich fortan selbst...“.

Für *Platon* selber wurde zu solch einem entscheidenden

Erlebnis die Begegnung mit *Sokrates*, vor allem dessen Opfertod für die Wahrheit; und — um diesem bekanntesten Beispiel aus der alten, ein anderes aus der neueren Geistesgeschichte an die Seite zu stellen — für *Goethe* die Begegnung mit *Spinoza*: aus dem geistigen Werdegang beider ist ein solches Ereignis nicht fortzudenken, ohne daß ihr Leben einen wesentlich anderen Gehalt, einen anderen Ertrag gehabt, ja wohl auch einen anderen äußeren Verlauf genommen hätte. Zugleich wird an diesen großen historischen Beispielen ersichtlich, wie für die Längen- und Breitenwirkungen geistesgeschichtlicher Taten die vielleicht stärksten und entscheidenden Antriebe in solchen Tiefenwirkungen beschlossen liegen. Darum kann, was wir im folgenden als das „Schopenhauer-Erlebnis“ betrachten wollen, vielfach auch den Schlüssel für die philosophiegeschichtliche und die allgemein kulturelle Wirkung unseres Philosophen abgeben. Doch gewiß nicht den einzigen, weil eingeleitete Denkvorgänge wie künstlerische oder sittliche Anregungen sich einfach durch ihre sachliche Motivationskraft, in einem mehr oberflächlichen Bereich, fortsetzen können, auch ohne den Umweg über starke Erschütterungen des persönlichen Daseins, wie wir sie im Auge haben. Andererseits erschöpft sich die Rolle des aufzuweisenden Erlebnisses keineswegs in den philosophie- und kulturgeschichtlichen Auswirkungen, die in ihm etwa ihren Ursprung gehabt haben; es besitzt vielmehr seinen Entscheidungscharakter und damit seinen Eigenwert für jedes persönliche Dasein, in das es eingetreten ist, ob nun sein Träger es in Werken des Geistes und der Kunst auszudrücken willens und in der Lage war, oder nicht.

* *

*

Am 8. August 1856 trat ein junger 26jähriger Schulmann aus Schleswig-Holstein über die Schwelle des Hauses Schöne Aussicht 17 in Frankfurt am Main, um den greisen Philosophen zu besuchen. Schon drei Jahre zuvor, als frischgebackener *Dr. phil.* aus Tübingen in die Heimat zurück-

kehrend, hatte er Frankfurt berührt, sich aber noch nicht das Herz zu einem solchen Besuch bei dem als grimmig und unhöflich verschrienen „Menschenfeind und Pudelfreund“ fassen können. Nun aber, durch manches inzwischen Erlebte und Erlernte sich nicht mehr ganz unwürdig wissend, hatte er bei wiederholter Durchreise am Morgen einige Zeilen an den Mann gerichtet, aus dessen Werken ihm, wie er geschrieben, „eine Läuterung seines Strebens nach philosophischer Bildung“ geworden war, und um die Erlaubnis gebeten, ihm dafür persönlich seinen Dank und seine Verehrung zollen zu dürfen; ihm war zumute „wie im Vorzimmer eines Weltpotentaten“. Die Aufnahme, die der gänzlich Unbekannte fand, übertraf jede Erwartung: strahlte ihm doch „aus diesem klaren Feldherrnauge die Innigkeit menschlichen Wohlwollens“ entgegen. „Ich zog von dannen mit dem Bewußtsein, nicht nur einen Genius des Denkens, sondern auch einen Charakter echtster Erhabenheit von Angesicht zu Angesicht gesehen zu haben. Wie ein treuer Sohn sich gelobt, nichts eines großen Vaters Unwürdiges sich zuschulden kommen zu lassen, wie ein begeistert gläubiger Konfirmand mit einem vom soeben empfangenen religiösen Weihesegegn gehobenen Herzen vom Altar der ersten Kommunion zurücktritt, . . . so fühlte ich mich in ein neues Dasein entrückt Alles, was an Schwärmeranlagen in mir geschlummert haben mochte: jetzt war es mit einem Schläge erwacht und entfesselt . . .“ — so schrieb er noch mehr als 20 Jahre später im Rückblick auf die Stunden bei Schopenhauer. Das Bild der Persönlichkeit ward ihm zum lebenden Kommentar aller Werke des Philosophen, und aus einem bewundernden Verehrer wurde er bei deren weiterem Studium ein begeisterter Anhänger dieser Philosophie. „Wie in einem Bade der Wiedergeburt glaube ich durch die Vertiefung in Ihre Lehre nachgerade alles abgestreift zu haben, was meinem Denken vom Studium der Universitätsphilosophie her und als Niederschlag des sog. Zeitgeistes als Schlacken noch anhaften mochte“ — so schrieb er dem nun gefundenen Meister in einem der Briefe, die er an ihn in den nächsten vier Jahren noch richten konnte,

ihn immer wieder seines Dankes, seines Eifers für die Ausbreitung der entdeckten Wahrheit versichernd, ihm sein Herz ausschüttend, auch in äußeren Nöten, und ihm Rechenschaft über eigenes Tun und Denken ablegend — alles aus dem unbesiegbaren Drange, „dem Manne mich nicht entfremden zu lassen, der unter den Lebenden die mächtigste Umgestaltung meines Denkens überhaupt und insbesondere der Selbstbeurteilung meines Seins gewirkt hat.“ — Schopenhauer starb. Dieser sein Jünger aber ging seinen Lebensweg fort, einen harten äußeren, einen unerschrockenen und ungebrochenen inneren Weg, auf der ihm vom Meister gewiesenen Bahn. Er dachte auf eigene Art weiter; in mühevollen Ringen erwarb er sich einen Namen in der Geschichte der Philosophie, schuf sein eigenes großes, wenn auch heute noch wenig erschlossenes Lebenswerk. Zwar entfernte es sich inhaltlich weit von manchen der Lehren Schopenhauers, ohne doch das feste Fundament, das es in den „unerschütterlichen Quadern“ der Willensmetaphysik gefunden, je zu verleugnen. Immer noch nannte sein Urheber sich einen „Schopenhauerianer“. Wenige Jahre vor dem eigenen Tode besuchte er, ein ernster, herber, verschlossener Mann, noch einmal des Philosophen Grab; in sein Tagebuch aber trug er darauf, nicht für andere, nur für sich, dieses Gedicht ein:

„Es ist ein Sonntagmorgen.
Zur Kirche wallfahrtet der Christ,
Ich aber such', wo geborgen
Meines Meisters Leichnam ist.

Es wähen all die Frommen,
Wir seien der Treue bar,
Ich aber bin hergekommen,
Zu zeigen, daß das nicht wahr.

Vom lauten Festestreiben
Zog ich an diesen Ort —
Von jenem wird nichts bleiben,
Dies wirket fort und fort.

Was mir auch ward beschieden,
Bei ihm nur bin ich zu Haus
Und finde meinen Frieden,
Erst wenn der Jubel aus.“

Dieses kleine, nur bruchstückweise und skizzenhaft gezeichnete Bild des Schopenhauer-Erlebnisses bei *Julius Bahnsen* mag an dieser Stelle genügen, um einleitend zu veranschaulichen, was wir unter der zu behandelnden Tiefenwirkung verstehen. Es könnten ihm viele andere, vielleicht eindrucksmächtigere, an die Seite gestellt werden; die gesammelten Zeugnisse solcher oder ähnlicher Ausstrahlungen aus dem Werk und der Persönlichkeit unseres Philosophen, gedruckte wie ungedruckte, von längst Verblichenen wie von noch Lebenden herrührend, würden in einem Band vom Umfang des vorliegenden Jahrbuchs nicht Platz finden — obwohl, an der Zahl der Leser gemessen, die Schopenhauer gefunden hat, der wirklichen Jünger immer nur wenige sind: im Sinne solcher Erlebnistiefe ist die eigene Voraussage, sein Werk werde immer nur „*paucorum hominum*“ bleiben, bestätigt worden. Aber es ist doch im Laufe der Jahrzehnte eine stattliche Reihe solcher ans Tageslicht getreten, die Gleiches oder Ähnliches erlebt haben wie Bahnsen. Gar verschiedenartige menschliche Gestalten mit gar verschiedenen Lebensläufen begegnen uns da: ein märkischer Bauer, ein nassauischer Pastor, ein Frankfurter Bankgehilfe, ein großer Künstler aus Sachsenstamm, eine Frau aus hessischem Hofadel, ein bayrischer Richter, ein russischer Graf, ein sächsischer Jurist, ein holländischer Blumenzüchter, ein österreichischer Offizier, ein schlesischer Landedelmann, ein deutscher Dichter aus dänischem Pastorenhaus, ein anderer deutscher Dichter aus hanseatischem Patriziergeschlecht, ein italienischer Naturforscher, ein rheinischer Großindustrieller, ein Berliner Arzt, ein Schreiner vom Bodensee, ein Danziger Kaufmann, ein schweizer Maschinensetzer, und manche anderen — ja, sogar dieser oder jener Philosophieprofessor fehlt nicht! Durchmustern wir diese mancherlei

Köpfe, wie sie aus nun schon sechs verschiedenen Generationen, von Schopenhauers eigener bis zu der heute im ersten Mannesalter stehenden, vor uns auftauchen: ihre Züge, durch Herkunft und Umwelt, Lebensalter, Charakter und Schicksal gar vielfältig geprägt, scheinen sich kaum irgendwo zu gleichen, und der Versuch, die Fähigkeit zum Schopenhauer-Erlebnis auf den gemeinsamen Nenner irgendeines intellektuellen oder charakterologischen Typus zu bringen, scheint zum Scheitern verdammt, ja ist gescheitert. Aber mögen sie nun diesen oder jenen Standes oder Berufs sein, mögen sie berühmte oder unberühmte Namen tragen, aus dem 18., dem 19. oder gar erst dem 20. Jahrhundert stammen — was diese Gestalten über ihre Begegnung und über ihr Verhältnis zu Schopenhauer aussagen, in Wort und Schrift, bisweilen auch — soweit hier die Zugänge noch reichen — in innerer und äußerer Lebensform, das steht in erstaunlichem Einklang miteinander, weist bei aller individuellen Mannigfaltigkeit im einzelnen doch soviel Übereinstimmendes in den Grundzügen auf, bis hin zur gleichen Wortwahl bei weit voneinander Getrennten, daß hier allerdings ein einheitliches psychologisches Phänomen unverkennbar ist. Und so ist es wohl gerechtfertigt, ja geboten, dieses Phänomen näher ins Auge zu fassen. Denn es sagt zugleich Wesentliches, vielleicht das Entscheidende aus über den Gegenstand, aus dem es erwächst, an dem es sich entzündet: über Schopenhauer und seine Philosophie.

*

Vorweg seien die hauptsächlichlichen Äußerungsformen des vorliegenden inneren Sachverhaltes betrachtet.

Am oberflächlichsten sichtbar wird das Schopenhauer-Erlebnis in den vielfachen Kundgebungen der Bewunderung für das Werk, der Verehrung und des Dankes für seinen Schöpfer, wie dieser sie in den letzten Jahren seines Lebens noch selber erfahren durfte: nicht nur von seiten seiner eigentlichen Anhänger und Schüler, seiner persönlichen Freunde, sondern immer wieder auch von gänzlich Fremden

und Fernen empfang er zweckfreie, nur aus der Fülle eines bewegten Herzens geborene Zuschriften, die ihn der Gefühle innigster Ehrfurcht und warmer Dankbarkeit für die aus seinen Werken geschöpfte Belehrung und Bereicherung versicherten. „Nehmen Sie in diesen wenigen Zeilen den Dank eines Ihnen gänzlich Unbekannten hin, welcher, früher einer jener bedauernswerten Köpfe, den die Universität zur Maschine zu machen versucht hatte, jetzt durch Ihre Schriften noch zur rechten Zeit aus seinem Wirrsinn geweckt wurde und mit erneutem Eifer den Anker erfaßt hat, welchen Sie ihm in die Hand geben . . .“ — „Wie mich ein Gefühl innigster Ehrfurcht ergriff, als ich im Jahre 1823 Goethes erhabene Gestalt zum ersten Male vor mir sah, so wird mein Herz in gleicher Weise bewegt, indem ich es wage, einige Worte an Sie, den größten Denker zu richten . . .“ — so leiten zwei ihm unbekannte Verehrer ihre Dankesbriefe ein. Eine besondere Inbrunst aber erlangen solche Äußerungen bei denen, die den Philosophen selber haben aufsuchen und sich seines Gespräches erfreuen dürfen: „Sie sind, hochgeehrter Herr Doktor, der einzige Mensch, zu dem ich mit gläubiger Verehrung aufgeblickt und in dem ich ein göttliches Muster erkannt habe; niemand hat mich je durch Adel des Geistes erhoben und im Vertrauen auf einen Genius befestigt, wie Sie dies taten — auch in ihrem persönlichen Umgange. Die herrlichen Maitage in Frankfurt, wo Sie mich Ihres Umganges würdigten, gehören zu meinen schönsten Erinnerungen, und kein Verliebter kann sich je glücklicher fühlen, als ich es damals war . . .“ (*Carl Bähr*). Immer wieder begegnen uns in den an Schopenhauer gerichteten Briefen derartige Bekundungen eines zuerst durch das Werk erfahrenen starken Eindrucks und einer daraus entstandenen persönlichen Hochschätzung, Dankbarkeit, Pietät, ja Liebe, im Ausdruck vielfach wechselnd, immer aber durch das Werk hindurch seinen Schöpfer, über den Lehrgehalt hinweg den Lehrer suchend und findend. Immer wieder bekennen die Verfasser solcher Zuschriften sich als „dankbare Schüler“, verehren in dem Philosophen den „Freund“, den „väterlichen Freund“, den „Vater“, den „Führer“, der ihnen

„die Richtung gewiesen“; ja zum „König“, zum „Fürsten im Reiche des Geistes“ erheben sie ihn.

Mag für eine nüchterne, rein stilistische Würdigung manches in solchen Huldigungen konventionell, anderes überschwenglich klingen, so wird doch ein psychologisches Eindringen nicht verkennen, daß auch in dem Abgegriffenen wie dem Übersteigerten der Worte fast überall eine tiefe und echte Begeisterung, eine innige sachliche und persönliche Hingebung um ihren Ausdruck ringen. Ja selbst die vielfachen Zeugnisse eines förmlichen „Schopenhauer-Kultus“, wie er zumal gelegentlich seiner letzten Geburtstage sich in Gedichten, in Umkränzungen seines Bildes, in ernstesten Feiern und fröhlichen Symposien äußert, sind nicht schlechthin als Übersteigerungen des menschlichen Bedürfnisses nach Heldenverehrung zu belächeln, sondern sie wollen zugleich als Kennzeichen für die Stärke eines Gefühls gewertet werden, das gewiß gegenüber einem Philosophen, ja einem als sonderlich und mürrisch verschrienen Philosophen, seinesgleichen sucht. Namentlich auch die zahlreichen poetischen Huldigungen gehören in eine Phänomenologie des Schopenhauer-Erlebnisses, mag ihr dichterischer Wert wie immer sein: hier kommt es allein darauf an, ob sie echter Ergriffenheit und Pietät entstammen; für die große Mehrzahl von ihnen darf einfühlende Wertung den Charakter der Echtheit wohl bejahen.

Neben diesen auffallendsten Äußerungsformen — den Briefen, den Besuchen, den Huldigungen jeder Art — sind nun aber weitere Bekundungen einer starken, oft leidenschaftlichen Hingebung, eines „Enthusiasmus“, ja „Fanatismus“ zu verzeichnen: das wiederholte und immer wiederholte Studium der Werke; das propagandistische Bemühen um Bekanntwerden und Ausbreitung der Lehre, sei es im mündlichen und schriftlichen Verkehr, sei es vor der Öffentlichkeit durch den Druck — das, was Schopenhauer selbst nicht ohne leise Ironie, aber auch nicht ohne Befriedigung als die „apostolische“ und „evangelistische“ Tätigkeit seiner ersten Anhänger bezeichnete; der Eifer im Sammeln literarischer Notizen und Besprechungen, die den Schriften des

Meisters gelten; auch die gemeinschaftsbildende Kraft dieser Lehre ist hier zu vermerken, vermöge deren ihre ersten Schüler miteinander in briefliche und persönliche Beziehungen traten, über Zweifelsfragen und Streitpunkte ihre Gedanken austauschten und Freundschaften schlossen. Keineswegs alles freilich, was damals im Sinne der Anerkennung und Zustimmung geschrieben und gedruckt worden ist, entstammt einem wirklichen Erlebnis, ebensowenig wie die seither ins Unübersehbare angewachsene Schopenhauer-Literatur etwa eine sonderliche Ausbeute an Zeugnissen für ein solches abgibt: bei weitaus dem meisten dieser Literatur, auch soweit sie von anerkannten „Evangelisten“ herrührt, handelt es sich unverkennbar um Angelegenheiten des Kopfes, nicht des Herzens; nur aber, wo dieses beteiligt ist, kann von einer Tiefenwirkung die Rede sein.

Nicht zuletzt gehört zu den Äußerungsformen einer solchen Wirkung in sachlicher Hinsicht das ernste eigene Weiterforschen und Studieren auf den von der Lehre des Meisters angeregten oder gewiesenen Wegen, sei es auf dem Felde der Philosophie und ihrer Geschichte, sei es auf den angrenzenden und von Schopenhauer neu beleuchteten Wissensgebieten, wie der Mathematik, der Religionsgeschichte (Mystik und Indologie), der Naturforschung, der Literaturgeschichte. Man denke nur an die Rechenschaftsberichte, die *Adam v. Doß* dem geliebten Lehrer in seinen großen „Sendschreiben“ über den Fortgang seiner Studien in deutscher und orientalischer Mystik, im Buddhismus, über seine Entdeckung des Leopardi, und anderes gab. An solche Rechenschaftsberichte aber reihen sich wiederum als würdigste Ausdrücke persönlichen Berührtseins die mündlichen und brieflichen Bekenntnisse, die Herzensausschüttungen, die vertrauensvollen Fragen, die der Philosoph von nah und fern, von Freunden und Fremden empfing, bis hinab zu jenem Stellmacher aus Hameln, jenem Hofschauspieler in Oldenburg (der von ihm Aufschluß über die rechte Auffassung der Mephistopheles-Rolle beehrte!), jenen Zöglingen einer österreichischen Kadettenanstalt.

Alles dies aber sind keinesfalls Phänomene, die sich

auf die Lebenszeit des Philosophen beschränken. Konnte er sie selbst auch nicht mehr erfahren — auch nach seinem Tode haben die Kundgebungen persönlicher Verehrung und Dankbarkeit nicht aufgehört: weiterhin sind seine Geburtstage begangen worden, immer neue Porträts und Büsten von ihm sind entstanden, Gedichte ihm gewidmet worden; weiterhin ist propagandistischer Eifer, ist lauterste Begeisterung für die Ausbreitung seines Werks tätig gewesen — statt aller anderen Zeugnisse darf hierfür auf die soeben erst ans Tageslicht gelangten Briefe des *Freiherrn Carl von Gersdorff* verwiesen werden. Auch die Gemeinschaftsbildungen um die Philosophie wie die Persönlichkeit des Philosophen haben nicht aufgehört, von den Freundeskreisen *Richard Wagners* und *Friedrich Nietzsches* und mancher anderen an, bis zur Gegenwart. Von Nietzsche aber ist seinerzeit auch *Paul Deussen* zuerst für Schopenhauer geworben worden, in einem Briefe, der ihm „voll feuriger Begeisterung ans Herz legte, empfahl, ja sogar befahl, einen Mann zu lesen, der nicht seines Gleichen habe, jede Zeile von ihm zu lesen, aber keine Zeile zu lesen, die über ihn geschrieben sei“. Und Paul Deussen war es, der noch ein halbes Jahrhundert nach des Meisters Tode die Schopenhauer-Gesellschaft gründete. Gewiß sind in diesen Kreisen niemals alle Teilnehmer des Erlebnisses selber teilhaftig geworden; doch auch die Schopenhauer-Gesellschaft war niemals, bis zum heutigen Tage, nur „Forschungs-Gesellschaft“, immer auch barg sie in sich den engeren Kreis einer „Schopenhauer-Gemeinde“. Und so gelten auch heute noch dem Philosophen neben einer unverminderten Bewunderung für sein Werk die persönliche Verehrung, die Dankbarkeit und die Liebe einzelner. Noch immer wird manches Arbeitszimmer mit seinem Bilde, seiner Büste geschmückt; in manchem deutschen Hause wird noch immer seines Geburts- wie seines Sterbetages in freudig-festlicher oder still-ernster Feier gedacht; noch entstehen jahraus, jahrein poetische Huldigungen, mögen sie auch meist in Schreibfächern verborgen bleiben oder nur vertraulich von Freund zu Freund mitgeteilt werden. Auch jetzt noch werden Briefe gewechselt, die in reinem Wahrheits-

ringen um die Lehren und die Probleme der Philosophie Schopenhauers Gedankenaustausch und Zweifelslösung suchen. Und immer noch gelten dem Meister selber stille Herzensergießungen, wird sein Werk, sein menschliches Vorbild befragt, wenn äußere oder innere Lebensnöte den einsamen Jünger bedrängen.

So mag es denn mehr als ein bloßes Kuriosum sein, mag es als ein Symptom für die gegenwärtige Lebendigkeit des Philosophen in dem hier gemeinten Sinne aufgenommen werden, wenn an dieser Stelle schließlich noch ein Brief mitgeteilt wird, der erst vor drei Jahren, am 22. Februar 1935, mit der Aufschrift

„Herrn Dr. Arthur Schopenhauer,

Frankfurt a. Main,
Schöne Aussicht 16“

in eben diesem letzten Wohn- und zugleich Sterbehaus des Adressaten von der Post abgeliefert wurde. Der Absender ist, obwohl der Poststempel des Aufgabsorts und eine Namensunterschrift zunächst Anhaltspunkte zu geben schienen, nicht zu ermitteln gewesen. Der Inhalt des Briefes aber lautete:

„Hochverehrter Herr Dr.!

An Ihrem Geburtstage drängt es mich, Ihnen den unauslöschlichen Dank für das Glück auszusprechen, das ich unter dem mächtigen Eindruck Ihrer Werke und Ihrer unvergleichlichen Persönlichkeit lebhaft empfinde. Ich danke dem gütigen Geschick, daß es uns in Ihnen einen so klaren und durchdringenden Geist geschenkt hat, die Verworrenheit unserer Gedanken zu lösen und die Dunkelheit unseres Bewußtseins zu erleuchten. Möchten doch Ihre so einzigartigen Schriften, als welche recht eigentlich die Offenbarung des menschlichen Geistes genannt zu werden verdienen, täglich mehr und mehr zu dem so edlen Werke beitragen, uns alle aus den Banden des Aberglaubens, der Roheit und der Verdummung zu befreien!

Diese Zeilen werden nicht mehr in meine Hände gelangen. Und so schmeichle ich mir in der Hoffnung, daß der Brief, indem er den Umkreis Ihres großen Daseins berührt, Zeit und Raum zum Trotz, dennoch zu Ihnen gelangt sein wird.“

Bevor wir nun durch die Schale solcher Äußerungsformen hindurch zum Kern des Schopenhauer-Erlebnisses vorzudringen, seinen seelischen Gehalt zu erschließen versuchen, sei noch die Vorfrage beantwortet: wodurch es denn in der Hauptsache entzündet wird, was das Wort „Schopenhauer“ in diesem Zusammenhang bedeutet, d. h. welcher Art die geistige Gegenständlichkeit ist, die hier mit so starker Wirkung erfahren wird, und aus welchen Elementen sie sich aufbaut.

Im Vordergrund steht hier, wie billig, die Lehre, das Werk als Ganzes sowohl wie in einzelnen seiner Eigenschaften und seiner Teile. Nicht jeder freilich ist imstande, das Ganze als Ganzes, in seinem zugleich architektonischen und organischen Aufbau zu würdigen; kann sich doch die aphoristische Entstehungsweise auch in dem vollendeten Werk nicht immer verleugnen, und sie ist es wohl vor allem, die es in den Augen mancher Kritiker nur als „ein glänzendes Mosaik“ hat erscheinen lassen. Dort aber, wo für seine Aufnahme nicht nur der rechnende Verstand, sondern auch ein künstlerischer Blick zu Gebote stand, ist von jeher gerade das Ganze „wie ein großes Naturschauspiel oder Kunstwerk“, „wie ein großartiges, das Wesen der Welt getreu abspiegelndes homerisches Epos“ eindrucksmächtig, ja bisweilen überwältigend empfunden worden. Es sind die ästhetischen Eigenschaften des Werks, die dem künstlerischen Gefühl zuerst sich aufdrängen, wie im Ganzen, so auch im Einzelnen: der „unsagbare Zauber der Form“, der in ihr beschlossene dichterische Reiz: „Ist doch in Ihren Werken mehr Poesie enthalten als in der ganzen belletristischen Tagesliteratur“ — bekennt ein Jünger, der sich von dieser Philosophie eben darum eine „Neubelebung des verdorbenen Geschmacks und des ästhetischen Sinnes“ verspricht. Neben der „Tiefe und Breite des Gedankenstromes“ ist es die „Anschaulichkeit“, die „Macht und der Adel der Darstellung“, die „große Klarheit und männliche Präzision“ der Sprache, was nicht nur das Schönheitsbedürfnis reizt und gewinnt, sondern auch manchem an seiner Fähigkeit zur Philosophie schon Verzagten oder Verzweifelten „das

Vertrauen in die Totalität seiner Geisteskräfte wieder-gegeben“ hat, zugleich dem Nichtgelehrten, dem „Volk“ in seinem besten Sinne, den Zugang zur Beschäftigung mit den Problemen der Welt und des Menschen eröffnet.

Der Zauber der Form und der Anschein der Leichtverständlichkeit aber entstammen der Neuheit und Eigenart einer Methode, welche an die Stelle leerer begrifflicher Spekulation ein Zurückführen aller Gedanken auf die konkrete Anschauung setzt, so daß diese Philosophie nicht als erdacht, sondern „dem Leben abgelauscht“ wirkt. Solcher Anschauungsgehalt wird in dieser Methode von einer unvergleichlichen „Energie des Denkens und Fühlens“ durchdrungen und bewältigt, wobei die ursprüngliche Gefühlswärme niemals in dunkler Vernebelung oder gar wässriger Sentimentalität sich kundtut, vielmehr eine Umsetzung in die klare Helligkeit des Gedankens und des ihn verkörpernden Wortes erfährt. Was schließlich aus all diesen formalen Eigenschaften hervorleuchtet, das sind intellektuelle Reinlichkeit, Ehrlichkeit und Tapferkeit — Wesenszüge, die dem Werk zu eigen sind, aber zugleich auf das Ethos seines Schöpfers, auf seine Person hinweisen; wer einführend in einer Gedankenführung und einer Sprache bereits sittliche Eigenschaften, wer Freimut und Wahrhaftigkeit darin zu erkennen und zu schätzen vermag, der wird auch an der so oft anstößig gewordenen „genialen Grobheit“ keinen Anstoß nehmen, ja an den harten persönlichen Ausfällen als an kühnen „Schwerthieben und Lanzenstößen“ eines geistigen Streiters eine ästhetisch-ethische Freude empfinden können.

Doch lassen wir diese Hinleitung zur Person des Philosophen einstweilen noch beiseite, um die besonders eindrucksmächtigen Grundgedanken des Werkes herauszustellen, die für das Schopenhauer-Erlebnis bestimmend sind. Da ist es vor allem die Willensmetaphysik und die Ethik, das 2. und das 4. Buch des Systems, die beherrschend in den Vordergrund treten. Freilich hat auch die Erkenntnislehre, diese geniale Vereinfachung der großen Entdeckung Kants, hat auch die Metaphysik des Schönen mit ihren lebensvollen Urbildern, ihrer „willensfreien Erkenntnis“.

ihrer tiefsinnigen Deutung der Musik, von jeher starke Wirkungen ausgeübt. Während aber jene vor allem einem schon erweckten erkenntnistheoretischen Interesse neue Nahrung zuführt, diese wiederum kontemplative Fähigkeiten voraussetzt und deshalb vorwiegend den ausübenden Künstler, den Kunst- und Naturfreund anspricht, ist die Entdeckung des Willens als der treibenden Kraft im Weltall wie in der Brust des Menschen, ist die Charakteristik dieses Willens mit ihren Folgerungen dasjenige, was als der entscheidende Aufschluß wohl von sämtlichen Jüngern alter und neuer Zeit mit der stärksten Wucht empfunden worden ist. Freilich beginnt hier auch die Schwierigkeit, die das wirkliche Schopenhauerverständnis auf immer nur wenige beschränkt. „Denn Schopenhauer ist schwer, er ist gar nicht eigentlich zu verstehen, sondern zu erleben. Erlebt man ihn aber, die beiden großen Erfahrungen: das Triebartige alles Daseins und das Überpersönliche im Menschen — so ist eine Grundstimmung unseres innern Lebens damit bestimmt“ — dieser Ausspruch von *Heinrich v. Stein* mag hier statt aller anderen Hinweise als Merkmal und Prüfstein für ein schwer Aussprechbares stehen: wer sich ihn nicht zu eigen zu machen vermag, sondern an Schopenhauers Willens-Begriff herumkrittelt und sich von dem Willensbegriff des gemeinen Sprachgebrauchs nicht losmachen kann, wird niemals wissen, worum es sich handelt.

Nur ein Wort sei schließlich dem umstrittensten, ja anstößigsten Zug der Ethik Schopenhauers gewidmet, seinem Pessimismus mit der ihm entstammenden Mitleids- und Verneinungslehre. Ihn zu erläutern und erneut den Versuch zu machen, ihn aus den Banden eines anscheinend unausrottbaren Mißverstehens zu befreien, ist hier nicht der Ort. Doch soviel darf gesagt werden: auch ohne sein Verständnis im Sinne eines Nacherlebens ist der Zugang zu der Wesenstiefe dieser Philosophie verschlossen. Keinen der echten Jünger aber finden wir, der nicht von eben diesem Kerngedanken aufs entscheidendste ergriffen worden wäre, wenn es auch der Zeugnisse nicht wenige gibt — aus alter wie neuer Zeit —, daß bisweilen erst ein Erschrecken ein-

trat, schwere Hindernisse zu überwinden waren, Kämpfe vorangehen mußten, bevor auch hier restlos und ohne Kompromiß Erlebnis wurde, was im Buche nur als Gedanke mitteilbar gewesen. Wir werden darauf zurückkommen. — Als besonders eindringlich haben sich schließlich gewisse kleinere Stücke in Schopenhauers Werk erwiesen: wie etwa die Abhandlung „über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“, die mancher schon in seinem Leben bestätigt gefunden, oder das Kapitel „Über den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich“, das unlängst erst einem qualvoll sterbenden jungen Menschen die letzten Stunden erleichtert hat.

Daß in dem so beschaffenen Werk aber sich überall die eigenartige Persönlichkeit seines Schöpfers eindrucksvoll ausprägt, das haben auch Kritiker und Gegner des Systems von jeher anerkennen müssen: „ein kühnes Talent und ein treffender Blick für das Wahre und Bedeutende der Erscheinungen“, „das Gepräge einer kräftigen ungebrochenen Individualität“, die „überall aus dem Born selbsterlebter Überzeugung und eigentümlichen Urteils schöpft“, eine „Frische des Lebens, deren unsere philosophische Bildung gar sehr bedarf“ — das sind diejenigen Wesenszüge des Philosophen, die selbst einem solchen Gegner fast wider Willen sich aufdrängten. Und so konnte es nicht ausbleiben, daß für alle, die auch den Lehrgehalt sich zu eigen zu machen vermochten, mit dem Ergriffensein durch diesen auch die dahinterstehende menschliche Gestalt seines Verkünders lebendig wurde, in seiner Wahrhaftigkeit, seiner Tapferkeit, seinem sittlichen Ernst, seiner herben Strenge, und doch zugleich mit seinem warmen Herzen, seiner liebevollen Einfühlungskraft, seiner Natur- und Lebensnähe, daß sie einen solchen Mann durch das Werk hindurch als Lehrer und Führer, als Berater und Freund, ja als Vater verehren und lieben lernten. Wer ihn dann persönlich aufsuchte, fand sich in dem Bilde, das er sich zuvor von dem Philosophen gemacht, in keinem Falle enttäuscht, er fand es bestätigt, ja übertroffen. Und so vernehmen wir die stärksten Ausdrücke der Bewunderung, Verehrung und Dankbar-

keit gerade nach den Besuchen so vorbereiteter Jünger; wurde doch einem von ihnen, dem zunächst der Pessimismus und die Lehre von der Verneinung schwere Not bereitet hatte, bei einem solchen Besuch „die hinreißende Macht seiner Persönlichkeit auch ein Versöhner mit dem düstern System selbst“. Wer Schopenhauer wirklich gewesen ist, das darf man auch heute nicht die mancherlei Neugierigen und Sensationslüsternen fragen, die den Philosophen in den Jahren des beginnenden Ruhmes an der Wirtshaustafel oder in seiner Wohnung heimsuchten, um dann mehr oder weniger effektiv aufgestutzte Berichte über sein Äußeres, sein Gebaren, seine Gespräche zu veröffentlichen; vielmehr sind zuverlässige Zeugen nur die verhältnismäßig wenigen, die zuerst durch das Werk hindurchgegangen waren, in ihm seinen Schöpfer kennen gelernt hatten, und nun in dem lebendigen Menschen die Bestätigung und Erfüllung des gewonnenen Bildes suchten und fanden. Der Weg zu dem Erlebnis „Schopenhauer“ führt in jedem Falle nur durch die Lehre; aber auch diejenigen Mitlebenden, die den Philosophen selbst nicht mehr mit leiblichen Augen und Ohren gesehen und gehört, auch die späten Nachfahren bis zum heutigen Tage, haben in dem Erlebnis des Werks immer zugleich den großen Menschen, der durch das Werk zu ihnen spricht, in seiner Wesenstiefe erfaßt, ihn kennen und lieben gelernt. Wenn je in der gesamten Geschichte der Philosophie, so bilden hier Mensch und Werk eine unzerreißbare Einheit.

Der Weg zum Schopenhauer-Erlebnis führt nur durch die Lehre: das will besagen, daß diese Lehre selber in ihrem Grundgehalt einmal verstanden, angeeignet, zur innersten, durchfühlten Anschauung geworden sein muß; es will nicht besagen, daß sie Dogma, Glaubensbekenntnis zu werden und zu bleiben hätte. Selbst aus dem Munde von *Adam v. Doß*, des wohl innigsten und treuesten Anhängers des Lehrers wie der Lehre, vernehmen wir, daß auch wärmste Beistimmung „kein blindes, kritikloses, schülerhaftes Schwören *in verba magistri* zu sein braucht“. Irgendwann freilich wird wohl

bei jedem, der das Schopenhauer-Erlebnis erfahren hat, die Überwältigung so stark gewesen sein, daß ihm jeder kritische Zweifel bereits als Verrat erschien. Die Innigkeit des Verständnisses, die Tiefe der Wirkung dieser Philosophie aber wird nicht dadurch in Frage gestellt, daß für den von ihr Durchdrungenen doch einmal der Tag kommt, wo dieser oder jener Zierat des großen Gebäudes abfällt, sogar ein Baustein als locker, ein Fundament als nicht mehr völlig tragfähig erscheint. Sollte es nicht vielleicht gar zu den edelsten Wirkungen und den echtsten Bekundungen gerade einer Schule Schopenhauers gehören, mit der Unbedingtheit des Wahrheitsstrebens, der Unverzagttheit des Wahrheitsmutes auch gegenüber den Lehren des Meisters selbst nicht halt zu machen? Ist nicht vielleicht dies Ethos das wertvollste in seinem großen Vermächtnis? Nicht jeder Durchschnitkopf freilich darf sich dadurch für legitimiert halten, zu kritteln und zu deuteln, oder gar am Ende zu kreuzigen, was er zuvor angebetet hatte. Wo aber echte Jüngerschaft mit eigenkräftigem Lebensgefühl und geistigem wie künstlerischem Schöpfungsvermögen vereint ist, da wird jene gewiß am stärksten sich darin kundtun, daß ihr Träger mit gleicher Lauterkeit und Unerschrockenheit, wie es der Meister selbst getan, auch dieser Autorität den Glauben kündigt und den vom eigensten Lebensgesetz vorgeschriebenen Weg entschlossen und unbekümmert verfolgt. Dies aber war die Wirkung Schopenhauers bei *Friedrich Nietzsche*.

Es wird keine Abschweifung, sondern vielleicht stärkstes Zeugnis für die Tragweite eines wesenhaften Schopenhauer-Erlebnisses sein, wenn wir diesen Fall hier kurz berühren. Ist doch von jeher auf das berühmte „Was er lehrte, ist abgetan, Was er lebte, wird bleiben stahn . . .“ allzu großes Gewicht gelegt worden, in positivem wie in negativem Sinne, ohne daß man der Paradoxie gewahr wurde, die in dieser Gegenüberstellung von Leben und Lehre gerade bei Schopenhauer beschlossen liegt. Nietzsche hat damit in poetisch zugespitzter Form seine spätere Absage an die Lehre bei fortbestehender Verehrung für den Philosophen ausdrücken wollen. Aber um zu dieser Verehrung zu ge-

langen und sie bewahren zu können, mußte er zuvor durch die Lehre hindurchgegangen sein, ist er durch sie hindurchgegangen, im Sinne eines völligen, auch den Lehrgehalt in seiner ganzen Tiefe einschließenden Erlebnisses, ja eines zeitweisen gläubigen Bekenntnisses! Wüßten wir es nicht aus seinen Briefen der Leipziger und Basler Jahre, nicht aus dem lebendigen Echo der nun bekannt gewordenen Briefe seines Herzensfreundes Carl v. Gersdorff aus eben jener Zeit — ein unverlierbares Dokument der ersten, in den Herbst 1865 fallenden Begegnung mit Schopenhauer, wenn auch erst neun Jahre später entstanden, ist uns erhalten: die dritte der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, die unvergleichlich schöne Schrift „Schopenhauer als Erzieher“. Allerdings ist die Bedeutung dieses Dokuments später von Nietzsche wie von der ihm folgenden Nietzsche-Forschung abgewandelt, in einer ganz anderen Richtung gesucht worden: da soll in der Schrift nicht eigentlich mehr von Schopenhauer und der Begegnung mit ihm die Rede gewesen sein — so wenig wie in „Richard Wagner in Bayreuth“ von dem im Titel genannten, einst so bewunderten und geliebten älteren Freunde —, sondern eigentlich nur von Nietzsche selbst; er will nur „zwei berühmte und ganz und gar noch unfestgestellte Typen beim Schopf genommen“ haben, „wie man eine Gelegenheit beim Schopfe nimmt, um etwas auszusprechen, um ein paar Formeln, Zeichen, Sprachmittel mehr an der Hand zu haben“; und so komme denn in jener Schrift „im Grunde nicht «Schopenhauer als Erzieher», sondern sein Gegensatz, «Nietzsche als Erzieher» zu Wort“. Man braucht diese Darstellung nicht durch den Hinweis auf die Tatsache zu entwerten, daß sie im „*Ecce homo*“, dieser dem geistigen Zusammenbruch unmittelbar vorhergehenden letzten Schrift Nietzsches, enthalten ist, um die geradezu groteske Verzerrung des wirklichen Sachverhalts zu erkennen — gewiß gutgläubig entstanden, aber doch aus einer ungeheuren perspektivischen Selbsttäuschung. In der Tat, auch abgesehen von den ganz anders lautenden brieflichen Zeugnissen aus Nietzsches Schopenhauer-Zeit, die Schrift selbst wird jeden unbefangenen Leser etwas ganz

anderes lehren: „Schopenhauer als Erzieher“ birgt einen „Schopenhauer als Erlebnis“ — ist eins der hervorragendsten Monumente eines solchen Erlebnisses, weil von einem der Größten herrührend, die es je durchlebt haben. Gewiß, es ist mehr darin, als nur dies: eine ganze Kulturphilosophie und eine ganze Pädagogik, bereits mit dem eigensten Gepräge Nietzsches; aber auch dies Eigenste ist entstanden am Schopenhauer-Erlebnis, hat von ihm die blutvolle Wärme empfangen. Und gewiß: es ist nicht mehr das Erlebnis selbst, nur ein später Niederschlag, aus einer Zeit, als der Jünger bereits über die Lehren des Meisters hin seinen eigenen Weg fortgeschritten war. Aber selbst jetzt noch, neun Jahre nach der ersten Begegnung, ist das Erlebnis — das der Persönlichkeit und der Lehre, weil der Persönlichkeit in der Lehre — noch so wirksam, daß es unverkennbar bleibt. Für eine Analyse der Schrift zum Nachweis dieser These fehlt hier der Raum. Aber rein historisch darf festgestellt werden, daß auch in allen späteren Schriften immer wieder der Name Schopenhauers auftritt, nicht so sehr seiner Persönlichkeit wie einzelner Züge seiner Lehre halber, die den einstigen Jünger zu immer wiederholter Auseinandersetzung nötigen; daß in der „Fröhlichen Wissenschaft“ von 1881, abermals 7 Jahre später, neben der Bewunderung für den „harten Tatsachensinn“ Schopenhauers, seinen „Willen zur Helligkeit und Vernunft“, die „Stärke seines intellektuellen Gewissens“, seine „Reinlichkeit in Dingen der Kirche“, auch noch ganze Dogmen: die „unsterblichen Lehren von der Intellektualität der Anschauung, von der Apriorität des Kausalgesetzes, von der Werkzeugnatur des Intellekts und der Unfreiheit des Willens“, von Nietzsche anerkannt werden. In viel tieferem Sinne aber ist die Lehre in ihm wirksam geblieben, noch in der letzten Stufe seines Denkens: der „Wille zur Macht“ ist ja nichts anderes als der ins Pathetische gesteigerte „Wille zum Leben“, und auch die entscheidende Problemstellung Schopenhauers, die Frage „Was ist das Leben wert?“, ist bis zum Ende diejenige Nietzsches geblieben; wenn er sie so ganz anders, ja diametral entgegengesetzt beantwortet, so

wirft gerade die Schärfe seines Widerspruchs ein Licht auf die Schwere der Überwindung, die er hier einst zu bestehen gehabt hatte. Und wenn Nietzsche schließlich noch 1886, schon ganz aus der Perspektive seiner wiederholten „Häutungen“ und „Überwindungen“, davon spricht, er habe mit der dritten Unzeitgemäßen seine „Ehrfurcht vor meinem ersten und einzigen Erzieher, dem großen Arthur Schopenhauer“ zum Ausdruck gebracht, und hinzufügt: „ich würde sie heute noch viel stärker, auch persönlicher ausdrücken“, so bleibt gewiß kein Zweifel, daß gerade bei einem so selbstmächtigen und selbstbewußten Geist solche Ehrfurcht nicht durch die bloße Kunde von einem, der „Niemandem untertan“ gewesen, erweckt sein kann. Auch für sein damaliges Bewußtsein noch war die Begegnung mit Schopenhauer das einzig entscheidende Erlebnis geblieben: das Werk, und erst im Werke der Mann, hatte die bis zum Ende fortwirkende Erziehertat an ihm verrichtet.

*

Nun endlich, nachdem wir die Äußerungsweisen des Schopenhauer-Erlebnisses durchmustert, nachdem wir ferner festgestellt haben, welche Wesenszüge der Lehre wie des Lehrers zumeist es erwecken, — nun ist der Versuch am Platze, die Sonde der Untersuchung in die Erlebnistiefe selbst zu führen, den Gehalt der Schopenhauer verdankten geistig-seelischen Wirkungen zu erschließen und sie auf ihre Grundformen zurückzuführen. „Geistig-seelisch“ — dieser die Grenze zwischen intellektuellem und emotionalem Geschehen übergreifende Ausdruck will besagen, daß es sich durchweg um psychische Vorgänge handelt, bei denen Anschauungs- und Denkgebilde aus der Fläche des Rationalen ihre Wurzeln in die Tiefe des Irrationalen entsenden, den Mutterboden des Gefühls- und Willenslebens durchfurchen und auflockern; erst dann und nur dann ist ja der Sachverhalt gegeben, um dessen Verdeutlichung es sich handelt. Eben darum aber kann der Versuch einer Erschließung nur mit dem wiederholten Vorbehalt des schlechthin Inkommen-

surablen von seelischem Geschehen und gedanklicher Formulierung unternommen werden. Anhaltspunkte sind auch hier die mannigfachen Zeugnisse in Schrift und Leben der von unserm Philosophen zutiefst Berührten; aber auch sie noch bedürfen vielfach der Auslegung und Ergänzung, womöglich aus eigener Erfahrung.

In drei Grundformen sind, soweit sich übersehen läßt, diese Tiefenwirkungen ausgeprägt — wobei sofort wieder die Besinnung am Platze ist, daß hier wie sonst gegenüber der Natur und dem Seelenleben jegliche Unterscheidung von „Typen“ eine begriffliche Vergewaltigung des Wirklichen bedeutet, nur ein Hilfsmittel ist, um uns im Unendlichen zurechtzufinden; in Wirklichkeit gibt es keine festen Grenzen, überall finden Übergänge statt; ja es ist auch ein Nacheinander, sogar ein Mit- und Ineinander mehrerer Typen zugleich möglich, so daß diese — in unserem Falle wenigstens — ebensogut als zeitlich einander folgende Stufen oder gar gleichzeitig wirksame Faktoren angesprochen werden können. Seien diese Grundformen oder Stufen oder Faktoren des Schopenhauer-Erlebnisses zur vorläufigen Orientierung vorweg benannt, und zwar nach ihren vorherrschenden Funktionen: als die *kosmothetische*, die *erothetische*, und die *ethoethetische* Form; das Gemeinte wird alsbald deutlich werden.

1. „Gern bekenne ich, noch aus keinem Buche oder von irgendeinem Menschen soviel gelernt zu haben“ — so schreibt einer der ältesten Anhänger dem Philosophen. Es scheint zunächst, als ob es eben nicht viel und Sonderliches bedeute, wenn jemand so eine Erweiterung seines Gesichtskreises, eine bloße Bereicherung seines Wissens erfährt, die er vielleicht auch auf andere Weise hätte erreichen können. Aber wenn zugleich derselbe Anhänger der begeistertsten einer ist und nicht müde wird, den Philosophen seiner innigsten Verehrung und seines Dankes zu versichern „für die große Wohltat, welche Sie der Welt erwiesen“, so wird ersichtlich, daß hier bereits die bloße Bereicherung der intellektuellen Sphäre das Gefühls- und Willensleben mit be-

rührt hat. In der Tat vermag ja bereits in Einzelfragen der Gewinn einer neuen Einsicht, die Aufhellung eines bisher ungeklärten Dunkels, auch das Herz zu bewegen, und nicht nur wer es je erfahren hat, wie groß das Glück eines selbsterarbeiteten Zuwachses an Einsicht ist, sondern auch mancher, der an der Hand eines Lehrers neue und weitere Horizonte sich hat auftun sehen, weiß um die Tiefenwirkung bloßer Bereicherung an Erkenntnis. Hier nun aber, bei einer Philosophie überhaupt, insbesondere bei derjenigen Schopenhauers, handelt es sich um die Gewinnung eines Blickpunktes, von dem aus nicht nur diese oder jene einzelne Frage eine Antwort erfährt, sondern das Ganze der Welt und des Menschenlebens überschaubar wird, in neuem Licht, in einheitlichem Zusammenhang erscheint. Mag nun der Leser des Werks bereits auf anderen Wegen, durch wissenschaftliches Forschen und eigenes Grübeln oder in anderen philosophischen Systemen, vergebens eine ihn gedanklich befriedigende Gesamtanschauung zu gewinnen versucht haben, mag er dumpf und dunkel, ratlos tappend inmitten der vielfältigen und widerspruchsvollen Erscheinungen dahingelebt haben — nun mit einem Male ist ihm in einem großen, zugleich künstlerisch erschauten wie klar durchdachten Weltbild eine geordnete Einheit vor die Augen getreten, aus dem Chaos ein Kosmos geworden; und eben darum nannten wir diese erste Grundform, diese früheste Stufe des Schopenhauer-Erlebnisses die *kosmothetische*, die Einheit, Zusammenhang und Ordnung stiftende. Es ist die Stillung des Wahrheitsdurstes, die Erhellung eines rings gelagerten Dunkels, die erlösende Antwort auf bisher ungelöste Daseinsfragen, kurz es ist — in Schopenhauers Sprache — die endliche Befriedigung des „metaphysischen Bedürfnisses“ in seiner intellektuellen Not, in seinem Suchen nach einem weitesten Verständnis des Alls; sie wird zu einer großen, freudigen Erschütterung.

Dies ist es vor allem, was den Leser „völlig in Bann schlägt“, ihn „mit Heißhunger“, „mit Leib und Seele“ sich hinein versenken läßt, zum Weiterlesen und Wiederlesen

zwingt — wie wir es etwa von *Richard Wagner* hören, der allein im Laufe des ersten Jahres das Hauptwerk viermal durchstudiert hat. Entscheidend ist meist schon die erste Begegnung. „Es fiel mir, als ich nur einige Kapitel gelesen hatte, schon wie Schuppen von den Augen; ich rief, zum ersten Male in meinem Leben, mit voller Überzeugungskraft: *εύρηκα, εύρηκα*“ — „Jahrelang habe ich gesucht, konnte aber nichts finden, was mir genügte und mich befriedigte Jetzt sah ich das, was mir so dunkel vorgeschwebt hatte, klar ausgesprochen, und ich jauchzte laut bei jeder Seite, die ich las“ — „Nun saß ich oben in meinem Adlernest, hoch über dem bunten Treiben von Paris, las in Schopenhauer und war selig. Es fiel wie Fesseln von mir ab“ — das sind so einige der in ihrer Echtheit unverkennbaren Ausdrücke dieser Entdeckerfreude, dieses Gewinns einer intellektuellen Erlösung. Diese Freude ist es, vermöge deren der empfängliche Leser im Werk „einen der höchsten Geistesgenüsse“ findet, am Ganzen wie an den durch die Einheit des Grundgedankens zusammengehaltenen und von ihm durchleuchteten Teilen; sie ist es, die ihn nun auch die Erscheinungswelt mit neuen Augen erblicken, unter neuen Gesichtspunkten durchmustern läßt; die empfangene Belehrung wird ihm zum „Ariadnefaden in des Lebens labyrinthischen Gängen“. „Was ich auch lese, ich muß alles auf Sie beziehen, immer fragen, wie das mit Ihrer großartigen Weltanschauung zusammenstimmt, alles, alles nach ihr bemessen.“ Schopenhauer wird so dem wissensdurstigen und zugleich lebensoffenen Geist zunächst zum geistigen Führer, „in allen Gebieten des Wissens und bei allen Anlässen, die menschliches Nachdenken bewegen, gleich bedeutsam und wichtig in seinen Aufschlüssen“. Und zu der Freude des Entdeckens gesellt sich die Freude des Wiederfindens und Wiederbestätigtfindens der gewonnenen Einsichten, an jedem weiteren Lesestoff, in jeder ferneren Erfahrung.

2. Doch schon ist hinter der Lehre die Person des Lehrers erschienen, dem solcher gedankliche Kosmos ver-

dankt wird. Und indem, wie oben ersichtlich geworden, dem so ergriffenen Leser unausweichlich in dem Werk zugleich die Persönlichkeit seines Schöpfers erscheint, diesem selbst sich Bewunderung und Verehrung, Dank und Liebe zuwenden, wird eine noch tiefere seelische Schicht erfaßt und durchdrungen: es erscheint die zweite Grundform oder Stufe des Schopenhauer-Erlebnisses, die *erotheretische*, den Eros entzündende — wir könnten sie auch einfach die *erotische* nennen, wenn dieser Ausdruck nicht begrifflich allzusehr durch die Vorstellung sexueller Triebregungen belastet und entstellt wäre. Worum es sich aber handelt, das hat in neuerer Zeit am deutlichsten *Nietzsche* ausgesprochen in dem schönen und tiefen Wort: „Nur der, welcher sein Herz an einen großen Menschen gehängt hat, empfängt damit die erste Weihe der Kultur“ — es ist nichts anderes als die Liebe in ihrem edelsten und geistigsten, und doch zugleich blutwarmen Sinne: als hingebende Verehrung und Treue zu einem Genius. Das Wort steht in der schon erwähnten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ *Nietzsches*, die, wie wir sahen, in dem einstigen Erlebnis der Lehre ihren Ursprung hatte; aber als dessen kosmothetische Funktion längst abgeschlossen, im Abklingen begriffen und zum Teil bereits durch andere, eigene Einsichten abgelöst war, ist das Erlebnis der Liebe noch in voller Kraft wirksam und sucht sich seinen Ausdruck in dieser Schrift, die Dank und Bekenntnis zugleich ist; nur vermöge solcher „ersten Weihe“, nur vermöge einer persönlichen Verehrung für den Meister, konnte dieser ihm dann weiter zum „Erzieher“ werden, die *ethotheretischen* Wirkungen entfalten, von denen wir unten handeln werden. *Nietzsche* ist nicht der erste gewesen, der um die Liebe als die Voraussetzung aller höheren persönlichen Kultur gewußt hat; schon *Goethe* hat gesagt: „Überhaupt lernt man nur von dem, den man liebt“; doch bereits mehr als zwei Jahrtausende früher, im alten Griechentum, war *Platon* sich dessen an dem eigenen Sokrates-Erlebnis bewußt geworden und hatte in der seinem Sokrates in den Mund gelegten Diotima-Rede den hier gemeinten Sinn des Eros mythisch verdeutlicht: echte Weis-

heit, intellektuelle und sittliche Bildung zugleich übergreifend, ist allein eine Frucht der Liebe. Das, was Platon an Sokrates erfahren, hat sich für Nietzsche an Schopenhauer, den er nie anders als im Spiegel seines Werks gesehen, erneuert, und darum wurde dieser ihm der Erzieher. Und je größer zuvor die eigenen Nöte, die ungestillten Wünsche und Bedürfnisse gewesen, um so stärker war das aus dieser Philosophie gewonnene Liebeserlebnis, die Verehrung, das Vertrauen — auch bei ihm ist es das des Sohnes zum „Vater“ — und das „Glück“, einen solchen Lehrer gefunden zu haben. Diese erothetische Form des Schopenhauer-Erlebnisses — auch von Nietzsche selbst von den weiteren, eigentlich pädagogischen Wirkungen wohl unterschieden — ist es gewesen, die den Jünger befähigt hat, den Meister zu sehen und zu zeichnen, wie er es getan: als den Dürerschen Ritter zwischen Tod und Teufel: „ihm fehlte jede Hoffnung, aber er wollte die Wahrheit. Es gibt nicht Seinesgleichen!“ —, ihn zu erfassen in seiner Ehrlichkeit, seiner Beständigkeit, seiner Heiterkeit, in der „mutigen Sichtbarkeit eines philosophischen Lebens“, unabhängig von Staat und Gesellschaft, aber auch in seiner Sehnsucht und Melancholie, ja in seinen Gefahren: den Gefahren der Vereinsamung, der Verzweiflung an der Wahrheit, der Verhärtung; der liebevolle Blick, der dies alles durchdrang, konnte auch die Flecken im Wesen seines Meisters als ebensoviele im Kampf davongetragene Narben und offene Wunden verstehen, sich ihm gerade dieserhalb als Leidensgefährten menschlich nahe wissen; und so konnte Nietzsche schließlich wie kein anderer vor ihm den „heroischen Lebenslauf“ des Philosophen würdigen und aus seiner menschlichen Gestalt das Idealbild des „Schopenhauerischen Menschen“ formen, sich selber wie der ihn umgebenden Kultur als Richter und als Vorbild. —

Dasselbe Liebeserlebnis aber, das bei Nietzsche in so großem Ausmaß vorhanden und wirksam gewesen ist, das liegt in gleicher Funktion auch den mancherlei kleineren Bekundungen persönlicher Verehrung, Hingebung und Dankbarkeit zugrunde, die uns begegnet sind, bis hinab zu man-

chen, zunächst ein Lächeln entlockenden „Schopenhauer-Kulten“; auch Kleineren ist es ja vergönnt, den Eros, den persönlichen wie den philosophischen, aus der Begegnung ihrer Dürftigkeit mit dem Reichtum des Genius entstehen zu sehen — auch sie empfangen damit „die erste Weihe der Kultur“.

3. Nach diesen beiden Vorstufen ist der Weg gebahnt zu der letzten, tiefsten, in sich noch vielgestaltigen Form des Schopenhauer-Erlebnisses; wir nannten sie die *etho-
thetische*, weil sie das Ethos, die persönliche sittliche Grundstimmung und Grundhaltung der Welt und sich selber gegenüber, bestimmt und gestaltet. Es ist die eigentlich „pädagogische“ Funktion, das, was für Nietzsche die durch das Liebeserlebnis eingeleitete „Erziehung“ vollendet hat. Während aber Nietzsche in seiner Schrift hier noch eine weitere Scheidung vornimmt, indem er als „zweite Weihe“ die Gewinnung eines Maßstabs für die sittliche Beurteilung des äußeren Geschehens von der „dritten Weihe“ der Tat und des Kampfes sondert, vermögen wir eine solche Trennung nicht mehr als berechtigt anzuerkennen; denn nur dasjenige sittliche Urteil gegenüber der Umwelt hat Gültigkeit und Kraft, das auch als Maßstab an die eigene Person angelegt und in eigenem Kampf und eigener Tat bewährt wird; darum verstehen wir unter „Ethos“ die gesamte das persönliche Dasein durchdringende Sinesart, wie sie sich im Urteil über andere und in der eigenen Haltung und Gestaltung des Lebens zugleich äußert. Ein so verstandenes Ethos aber, sofern es durch Schopenhauer bestimmt wird, beschränkt sich andererseits — und auch insofern erscheinen Nietzsches Formulierungen nun nicht mehr ausreichend — nicht notwendig auf die sittliche Haltung in Urteil und Lebensführung, sondern es reicht bei manchem, ja bei vielen seiner Träger in die Tiefe des Religiösen hinab.

Nach außen hin, der menschlichen Umwelt und ihren Zuständen und Geschehnissen gegenüber, äußert sich diese Form des Schopenhauer-Erlebnisses freilich zunächst in

einer Beurteilung aus der Perspektive Schopenhauerischer Ethik, mit ihren verschiedenen, scheinbar sich vielfach kreuzenden, aber im Grunde sich ergänzenden Wertungen: Geringschätzung des äußeren Tuns und Treibens, Haß gegen Lüge und Unaufrichtigkeit, Abscheu vor Bosheit, Neid und Gewalttat einerseits, Hochhaltung von Redlichkeit, von Güte und Edelsinn, tiefes Verständnis für Elend und Schuld andererseits — um nur die wichtigsten zu nennen. Es ist der sittliche Gehalt der Lehre wie die sittliche Gestalt des Lehrers, die nach dem Zeugnis vieler Jünger ihnen „den Maßstab für alles“ geben. Darum tritt auch bei *Nietzsche* der Philosoph wiederholt beherrschend auf „als Richter der ihn umgebenden Kultur“. Ebenso bedeutet Urteil wie Forderung gegenüber der Außenwelt der ernste Satz *Richard Wagners*: „Ich habe die eine Hoffnung für die Kultur des deutschen Geistes, daß die Zeit komme, in welcher Schopenhauer zum Gesetz für unser Denken und Erkennen gemacht werde“ — gewiß hat Wagner damit nicht gemeint, daß dereinst Schopenhauerische Philosophie als Weltanschauung vorgeschrieben werden solle, wohl aber, daß einmal das Ethos Schopenhauers sich allgemein durchsetze. So aber kann nur sprechen, wer zuvor dasselbe Gesetz für sich selber als gültig anerkannt hat. Und deshalb erfährt das Schopenhauer-Erlebnis auch in dieser Form seine eigentliche und echte Verwirklichung im persönlichen Dasein des von ihm Ergriffenen. Vor allem schon in der Grundstimmung des seelischen Lebens: dem Ernst und der Gelassenheit, der Läuterung und Erhebung, der Tröstung, Stärkung und Duldungskraft, ja der Heiterkeit und Freudigkeit, die immer wieder von Jüngern der verschiedensten Art als Früchte der Lehren des Meisters gepriesen werden. Gewiß ist es nicht so, daß solche Lebensstimmung je die Vollendung erreichen, je rest- und lückenlos bewahrt werden könnte — wo denn hätte überhaupt „Erziehung“ eine den Charakter völlig wandelnde Macht, wo wäre ein Ideal je völlig erfüllbar? Aber der von Schopenhauer innerlich Berührte, dem an der Lehre wie dem Lehrer „das Herz aufgegangen“ ist, wird immer von neuem sich von ihr zu

durchdringen suchen, immer von neuem den Kampf mit sich selbst, mit den eigenen Schwächen und Erbärmlichkeiten aufnehmen, in all der Fülle von Möglichkeiten, welche die Verschiedenheit der Individualitäten wie der Lebensumstände bedingt. Wer die tiefe Erfahrung, daß zu ihm selbst hier ein Berater und Freund, ein Richter, Führer und Vater spricht — Benennungen, die nun erst ihren vollen Sinn enthüllen —, einmal gewonnen hat, wird die erfaßte Hand nicht mehr so leicht loslassen, und wenn er sie im Sturm der Leidenschaften oder der Schicksalsschläge einmal verloren hat, bei erlangter Besinnung wieder nach ihr greifen. Und jeder so Belehrte wird wohl — bewußt oder unbewußt — sein besonderes Bild des „Schopenhauerischen Menschen“ als das aus Lehre und Leben des Meisters gewonnene Persönlichkeitsideal, als die „Idee“ des eigenen Selbst, vor sich aufrichten, um diesem Vor-Bild nachzustreben. Es braucht ja nicht eben dasselbe Bild zu sein, das Nietzsche nach seinem Bedürfnis erschaut, aufgestellt und sein Leben lang verfolgt hat. Derselbe Nietzsche wußte ja auch, daß jede große Philosophie als Ganzes immer nur sagt: „dies ist das Bild alles Lebens, und daraus lerne den Sinn deines Lebens“; von dieser Erkenntnis her hat er mit Recht zugestanden und zugleich verlangt, daß auch Schopenhauers Philosophie immer zuerst individuell ausgelegt werde, „vom einzelnen allein für sich selbst, um Einsicht in das eigene Elend und Bedürfnis, in die eigene Begrenztheit zu gewinnen, um die Gegenmittel und Tröstungen kennenzulernen . . .“.

Und dies ist eigentlich alles, was allgemein über die ethothetische Stufe des Schopenhauer-Erlebnisses gesagt werden kann; von hier ab verteilt und verliert sich dieser Typus mit Notwendigkeit im Individuellen. Nur zwei hauptsächlich, nicht durchweg, aber doch öfters ausgeprägte Unterformen bedürfen hier noch der Beachtung: sie scheiden sich nach der Art des Verhältnisses zwischen dem durch Schopenhauer erfahrenen Neuen und dem Alten, dem bisherigen sittlichen und vielfach auch religiösen Besitzstande.

Die eine besteht in dem Gefühl sittlicher Selbstfindung und Selbstbestätigung, Selbsterfüllung. „Das, was seit lange in dämmernder Ahnung in meiner Brust schlummerte, . . . dieses trat mir in Ihren Worten lichtvoll entgegen . . .“ — „In Ihren Schriften habe ich mich zum ersten Mal in meinem Leben selbst gefunden. Soll ich offen sein, ich habe Tränen der Freude geweint beim Lesen . . .“ — so lauten zwei Zeugnisse dieser Unterform. Einer ihrer ausgeprägtesten Vertreter ist *Richard Wagner*, der Tragiker, der schon vor der Bekanntschaft mit Schopenhauer in den Gestalten seines Tannhäuser, seines Holländer, seines Wotan intuitiv und aus dem eigenen verzehrenden Willensleben, der eigenen Unrast heraus ein Stück der Erlösungslehre des Philosophen vorweggenommen hatte und darum, als ihm endlich Schopenhauer „wie ein Himmels Geschenk“ in seine Einsamkeit gekommen war, schreiben konnte: „Sein Hauptgedanke, die endliche Verneinung des Willens zum Leben, ist von furchtbarem Ernste, aber einzig erlösend. Mir kam er natürlich nicht neu, und niemand kann ihn überhaupt denken, in dem er nicht bereits lebte. Aber zu dieser Klarheit erweckt hat mir ihn erst dieser Philosoph . . .“. Oder ein andermal, noch sechs Jahre nach der ersten Begegnung, aus schweren äußeren und inneren Nöten:

„Aber einen Freund habe ich, den ich immer von Neuem lieber gewinne. Das ist mein alter, so mürrisch aussehender, und doch so tief liebevoller Schopenhauer! Wenn ich mit meinem Fühlen am Weitesten und Tiefsten geraten bin, welch ganz einzige Erfrischung, beim Aufschlagen jenes Buches mich plötzlich so ganz wiederzufinden, so ganz verstanden und deutlich ausgedrückt zu sehen, nur eben in der ganz anderen Sprache, die das Leiden schnell zum Gegenstande des Erkennens macht, und aus dem Gefühl alles in den marmornen, kalten, tröstenden Verstand umsetzt, aber in den Verstand, der, indem er mich mir selbst, zugleich mir die ganze Welt zeigt! Das ist eine ganz wundervolle Wechselwirkung und ein Austausch der allerbeglückendsten Art: und immer ist diese Wirkung neu, weil sie immer stärker ist. Das gibt dann Ruhe, und selbst die Verachtung klärt sich als Liebe auf: denn alles Schmeicheln ist fort; klares Erkennen kühlt das Leiden: die Falten glätten sich, und der Schlaf gewinnt wieder seine erquickende Kraft. Und wie schön, daß der alte Mann gar nichts davon weiß, was er mir ist, was ich mir durch ihn bin!“

— gewiß eins der sprechendsten Zeugnisse nicht nur für die Form, sondern auch für den klärenden und läuternden Ertrag einer Einkehr in sich selber durch Schopenhauer.

Neben diesen Typus des Findens, der Aufhellung und Bestätigung der im Ich bereits schlummernden sittlichen, ja wohl gar — wie im Falle Wagners — religiösen Grundrichtung aber tritt nun eine zweite, gegensätzliche Unterform des ethothetischen Typus: die einer Umwälzung, einer Revolutionierung oder doch mindestens entscheidenden Reformierung der „Weltanschauung“ (dieses Wort hier wieder im Sinne des Ethos, der sittlichen oder gar religiösen inneren Haltung genommen). Zwar mag eine charakterologische Prüfung wohl in vielen, wenn nicht in allen Fällen dieser zweiten Art feststellen können, daß auch bei ihnen die ursprünglichen intellektuellen und charakterlichen Dispositionen von vorneherein in eine Richtung deuten, die der von Schopenhauer gewiesenen nicht allzu ferne lag, so daß objektiv es sich auch hier um einen Prozeß der Selbstfindung, der Befreiung eines nur verschütteten Selbst handelt; jedoch für das subjektive Bewußtsein, für das eigene Gefühl — und dies ist für unsere Betrachtung das Entscheidende — überwiegt zum mindesten das Umstürzende, schlechthin Neue, bisher nicht Erlebte und Geahnte der nun gewonnenen normativen Einsichten; Selbsttäuschungen in dieser Hinsicht dürfen, ja müssen für eine rein phänomenologische Analyse, wie es die vorliegende ist, hier ebenso außer Betracht bleiben wie eine etwaige „*fausse reconnaissance*“ bei jenem ersten Typus. Während jener eine durch Anlage und Lebenserfahrung, bisweilen auch durch frühere Einflüsse bereits vorbereitete Auflockerung der herkömmlichen sittlich-religiösen Anschauungen, eine vorausgegangene teilweise Selbstbefreiung von autoritären Fesseln, ein zielstrebiges Tasten und Suchen, ein unklares Ahnen des eigenen Wegs voraussetzt und nun in dem beglückenden Finden der ersehnten Lösung seine Erfüllung findet, wird dieser zweite Typus durch die Tatsache eines noch unberührten Befangenseins in den Gesinnungen der Zeit und der Umwelt gekennzeichnet, das nun — nicht wie im früheren Falle

schon bei der ersten Begegnung, sondern vielfach erst nach wiederholten Ansätzen, unter schrittweiser Überwindung von Hemmungen innerer und äußerer Art — in dem Schopenhauer-Erlebnis seine Entwurzelung erfährt, wodurch das ganze bisherige Fühlen und Denken für das Bewußtsein seines Trägers umgestürzt wird, das innere, vielfach auch das äußere Leben eine neue Grundlage, eine andere Richtung erhält. Es kann nicht ausbleiben, daß diese Erfahrung eine noch weit erschütterndere ist und bisweilen erst durch schwere Krisen und Kämpfe — auch solche mit der Umwelt — sich durchsetzen kann. Es ist vor allem das kirchliche Bekenntnis — vielleicht im Innern seines Trägers unbewußt schon entwurzelt und mehr oder weniger leere Form geworden —, das vielfach durch Schopenhauer den entscheidenden Umsturz erfahren hat. Dies scheint auch für *Nietzsche* eine der ersten und entscheidenden Wirkungen der Begegnung mit der Lehre seines großen Erziehers gewesen zu sein; „der Atheismus war es, was mich zu Schopenhauer führte“ — berichtet er selbst noch im „*Ecce homo*“. Für seinen Freund *Carl v. Gersdorff* hat in der religiösen Revolutionierung, dem Abwerfen aller dogmatischen Bindungen, jedenfalls augenscheinlich die Hauptwirkung Schopenhauers bestanden, und so sehen wir denn bei ihm die Gewinnung eines neuen, gottfernen, aber doch sittlich vertieften Ethos erst nach Überwindung mancher inneren und äußeren Widerstände sich vollziehen. Dann aber, als dieser Kampf durchkämpft ist, ruft er froh und siegesbewußt, und doch noch die bestanden Kämpfe verratend: „Halte fest“ sei die Losung, «Hie Schopenhauer» das Feldgeschrei!“ Nun berichtet er dem Freund mit Vorliebe von „Bekehrungen“ zu Schopenhauer aus der kirchlichen Sphäre, und in einem dieser Berichte heißt es — auch auf den Empfänger ein Licht werfend — über einen Schulkameraden, dieser sei „Feuer und Flamme für das vierte Buch und Abhandlungen aus den Parergen, die auch in uns eine Revolution und Reformation des Denkens hervorgerufen haben“.

Daß aber dieser Umsturz in religiöser Hinsicht nicht rein negativen Charakter zu tragen braucht, sondern meist

zugleich den Durchbruch einer eigenen, dogmenfreien, aber selbsterlebten Religiosität zur Folge hat, ja vielfach erst die Gewinnung oder Wiedergewinnung von Religion bedeutet, dafür gibt es in alter wie in neuer Zeit manche Bekenntnisse. Statt anderer sei nur auf *Paul Deussen* hingewiesen, der in Schopenhauer den Mann verehrt, der ihm „ein Vater war und mehr“, weil er ihm „was Forschung uns entrissen, durch Forschung wiedergab: Religion“; ihm ist es sogar für sich gelungen, die Metaphysik Schopenhauers und das christliche Zentraldogma weitgehend aneinander anzupassen. Auch bei *Julius Bahnsen*, der sich in seiner vorschopenhauerischen Zeit vom Neu-Hegelianismus über Feuerbach zu dem damals herrschenden Materialismus fortentwickelt hatte, ist das Bekenntnis, Schopenhauer habe in ihm „die mächtigste Umgestaltung seines Denkens überhaupt und insbesondere der Selbstbeurteilung seines Seins gewirkt“, gewiß vorwiegend im religiösen Sinne zu verstehen. Der zweifellos religiöse Charakter der Philosophie Schopenhauers macht diese am tiefsten reichende Wirkung durchaus verständlich². Und so verstehen wir ohne weiteres Äußerungen, wie diese, schon Schopenhauer selbst von verschiedenen Seiten zugekommenen: „Jetzt begreife ich, was einem wahrhaft frommen Christen seine Bibel wert ist ...“ — „Wie Sie beim Lesen der alten Vedas, so war ich beim Lesen der Welt als Wille und Vorstellung...“ — „Inzwischen wuchtet es auf meinem Herzen mit der süßen und doch zugleich schmerzlichen Last einer Religion, und ich erkenne in Ihnen nicht etwa bloß einen hochgelehrten Philosophen, sondern gewissermaßen auch einen Reformator des immer mehr sich verflachenden Christentums...“. — Es ist, mit einem Wort, die Stillung des „metaphysischen Bedürfnisses“ in seiner sittlich-religiösen Bedeutung, in der die ethothetische Funktion des Schopenhauer-Erlebnisses sich vollendet.

² Es darf hier statt weiterer Ausführungen auf des Verfassers Abhandlung „Das Religiöse bei Schopenhauer“ im XVII. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft (1930) S. 3—75 verwiesen werden.

Die große, fast unübersehbare Fülle individueller Gestaltungen der einzigartigen Tiefenwirkung dieser Philosophie und dieses Philosophen ist nicht auszuschöpfen. Nur ein Hinweis noch mag zum Schluß am Platze sein, um dem herkömmlichen Vorurteil von einer Griesgrämigkeit und Hoffnungslosigkeit, einer kraftlähmenden und lebensabwendenden, auf bloße Beschaulichkeit und eitlen Selbstgenuß hinführenden Wirkung des „Pessimismus“ zu begegnen; die landläufige Bedeutung des Worts im Sinne von Schwarzseherei und trüber Stimmung spielt da ja immer noch eine unheilvolle Rolle. Ebenso aber, wie der Wahrheitsanspruch und die dogmatische Form von Schopenhauers Metaphysik dem Denken keine Fesseln anlegt, ja wie diese Lehre zum Weiterdenken und eigener Forschung anregt und in echten Jüngern, wie Friedrich Nietzsche und Julius Bahnsen, die edelste Bewährung ihres denkerischen Ethos in der mutigen Verfolgung eigener Einsichten und der Errichtung selbstmächtiger Gedankengebäude gefunden hat, so gilt auch von der vielgescholtenen Ethik des „Pessimismus“, des „Mitleids“ und der „Willensverneinung“: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Daß ein Anhänger Schopenhauers sich in die Wüste begeben, Askese geübt und in freiwilligem Hungertode sein Leben geendet hätte, haben wir nie vernommen — der Philosoph lehrt und empfiehlt solches Tun ja nicht, sowenig er es selbst geübt hat; das Dunkle und Dämonische der Welt, ihre Leiden und ihre Schuld, das, was er mit so unerbittlicher Klarheit erschaut und erfühlt, hat ihn selber in seiner kraftvollen Männlichkeit nie verzagt gemacht, ihn in seinem heroischen Lebenslauf nicht gehemmt. Und so begegnen wir auch bei allen, die sich wirklich seine Jünger im Sinne echten Erlebnisses nennen dürfen, der gleichen Unverzagtheit, ja Freudigkeit und Kraft auf den vielfach so verschiedenen eigenen Lebenswegen, die sie an der Hand dieses Lehrers zurücklegten. Gerade wenn die dunkle Seite des Daseins sich ihnen zukehrt, wenn Schicksalsschläge sie treffen, fremder Unverstand und Bosheit ihnen Not bereiten, sind sie kraft des philosophischen Pessimismus davor bewahrt, ihr Ich zu

wichtig zu nehmen, ihr Los als vereinzelt Mißgeschick zu bejammern; denn sie haben es „*sub specie aeternitatis*“ sehen gelernt und verstehen ihre Not und ihr Leid im Zusammenhange eines Ganzen, finden sich selbst als „*socii malorum*“ mit den Leidensgefährten brüderlich verbunden. Das aber wird ihnen nicht Quelle der Verzagtheit und mattschmerzlicher Empfindsamkeit — vor welcher der Meister ausdrücklich warnt —, sondern sie folgen seinem Wahlspruch: „*Tu ne cede malis, sed contra audentior ito*“ — und dies nicht auf Grund abstrakter Maximen, sondern aus der gewonnenen Lebens-Grundstimmung. Gerade von der wohlzartesten und weichsten der Jüngergestalten, von *Adam v. Doß*, wird berichtet, daß aus dem Umgang mit dem Meister „Kraft und Leben auf den verzagten Hörer niedergetaut“ sei, und daß er fortan weitergeschritten sei „nicht kopfhängend und unwillig, sondern stolz und froh“. So liegt in dieser Ethik nicht nur Läuterung und Trost, tiefer Frieden und weihevoller Erhebung des Gemüths beschlossen, sondern auch „ein wahres Lebenselixir“, ein Ansporn zu selbstlosem Tun wie zu aufrechtem Bestehen des Lebenskampfes. Wo aber ein Jünger des Meisters sich als Träger einer neuen und eigenen Mission, eines hohen persönlichen Ziels wissen darf, da findet auch ein solcher sich auf seinem Wege durch Schopenhauer nicht gehemmt, sondern bestätigt und gefördert; neben *Nietzsche* und *Bahnsen* ist hierfür *Richard Wagner* der eindrucksvollste Zeuge: als ein Freund einmal meinte, diese Philosophie verhindere alles künstlerische Wirken, erklärte Wagner stolz: „Meine Werke sprechen vom Gegenteil!“. — Wie im großen, so im kleinen und einzelnen sehen wir diese Ethik samt der zu ihr gehörenden „Lebensweisheit“ praktisch werden, helfend und wegweisend nicht weniger in der Misere des Alltags, im Frondienst eines harten Berufs, als in den Strapazen eines Krieges, im Getümmel der Schlacht; gewiß war jener tapfere preußische Offizier, der nach der Erstürmung von St. Privat für die Rettung verwundeter Feinde sich einsetzte und über das Gelingen dieses persönlichen Einsatzes eine höhere Genugthuung empfand als über den gewonnenen Sieg, kein unwürdiger

Jünger des Meisters. So wird fürs äußere und fürs innere Leben Schopenhauer eine „Standarte der Gewissen“; es ist ein ebenso markantes wie göltiges Wort, das einst ein alter Mann vor dem Bilde des Philosophen zu seinem Enkel sprach, als dieser sich wunderte, daß ihm der Blick jenes Antlitzes überallhin folge: „Ja, wer ihm unter die Augen kommen will, muß ein gutes Gewissen haben!“

Ist es zunächst der „schopenhauerische Ernst“, wie ihn der junge Basler Professor seinen Zuhörern mitteilen zu können hoffte, der das Grundgefühl dieses Ethos bildet, so erhebt sich über dem Ernst doch auch die Heiterkeit, ja oft „der helle Schein der Freude“, und keinen echten Jünger gibt es wohl, der nicht auch des Humors seines Meisters teilhaftig wäre. Wer will den „Schopenhauerischen Menschen“ der trockenen Nüchternheit, der philiströsen Strenge, der unduldsamen Pedanterei zeihen? Ist doch in seinem Bilde die Weltaufgeschlossenheit, der empfängliche Sinn für die Schönheit, für die Wunder der Natur und der Kunst, die Begeisterung für das Edle und Große, die Dankbarkeit für jede gute und frohe Stunde nicht minder verkörpert als das brüderliche Mitgefühl und die helfende Tatbereitschaft vor allem Leiden der Tier- und Menschenwelt.

„Eine Philosophie muß geliebt und gelebt werden, wenn sie für das Leben Bedeutsamkeit gewinnen soll“ — hier ist eine solche Philosophie; was besagt da alles nörrende Krittern theoretischer Art, was alles Suchen und Finden logischer „Widersprüche“? Solchen Ausstellungen gegenüber gilt noch immer, was einst *Friedrich Nietzsche* schrieb: „Wer mir Schopenhauer durch Gründe widerlegen will, dem raune ich ins Ohr: Aber lieber Mann, Weltanschauungen werden weder durch Logik geschaffen noch vernichtet;... das Beste, was wir haben, sich eins zu fühlen mit einem großen Geist, sympathisch auf seine Ideengänge eingehen zu können, eine Heimat des Gedankens, eine Zufluchtsstätte für trübe Stunden gefunden zu haben — wir werden dies anderen nicht rauben wollen, wir werden es uns selbst nicht rauben lassen...“. Oder: „Wer will einen Satz von Beethoven widerlegen, und wer will Raffaels Ma-

donna eines Irrtums zeihen?“ Und fänden sich selbst Irrtümer, so gilt doch immer noch Nietzsches Satz: „Die Irrtümer großer Männer sind verehrungswürdig, weil sie fruchtbarer sind als die Wahrheiten der kleinen.“

Wir sind am Ende. Von Schopenhauer selbst war die Rede in dieser rein psychologischen Betrachtung einer Tiefenwirkung, die er, wie wohl kein zweiter Philosoph neuerer Zeit, ausgeübt hat und noch ausübt. Denn eben in ihr tut sich die fortbestehende Lebendigkeit einer Geistes-schöpfung kund, die reiner Lebens- und Wesensausdruck ihres Schöpfers ist. Er aber wußte darum, daß die Zeit nicht über ihn hinwegschreiten würde, und durfte, lange bevor ein erstes Zeichen inneren Verstehens zu ihm gedrungen war, im Vorgefühl künftiger Jüngerschaft sich seines Zusammenhanges mit den kommenden Geschlechtern bewußt werden. So auch mit uns, die wir heute seinen 150. Geburtstag begehen: nicht mit Schall und Gepränge, sondern in dankbarer Einkehr bei ihm. „Wenn nun andererseits wir, von der Bewunderung eines großen Geistes, dessen Werke uns eben beschäftigt haben, ergriffen, ihn zu uns heranzuwünschen, ihn sehn, sprechen, und unter uns besitzen möchten; so bleibt auch diese Sehnsucht nicht unerwidert: denn auch er hat sich gesehnt nach einer anerkennenden Nachwelt, welche ihm die Ehre, Dank und Liebe zollen würde, die eine neiderfüllte Mitwelt ihm verweigerte.“

WEGE
UND WIRKUNGEN.

SCHOPENHAUER ALS VORBILD.

Von

HANS DRIESCH (Leipzig).

Jeder echte Philosoph hat das Bestreben, die Gesamtheit dessen, was er bewußt erfaßt, zu einem System zusammenzufügen, das heißt zu einem geordneten Ganzen, in dem jede Einzelheit ihren bestimmten Ordnungsplatz einnimmt und an keinem anderen stehen könnte. Was hier „geordnetes Ganze“ heißt, läßt sich nicht weiter auflösen, also nicht „definieren“; jener Begriff wird intuitiv erfaßt und „verstanden“ in seiner Bedeutung. Wer hier glaubt definieren zu können, bewegt sich in einem logischen Zirkel.

Wenn aber nun auch jeder echte Philosoph das Bestreben hat, das wir soeben schilderten, so heißt das doch, leider, nicht, daß jenes Bestreben auch Erfüllung finde. Da wird denn nachgeholfen mit logischen Phantasiegebilden, welche „Hypothesen“ heißen und oft in irgendeiner Form den Begriff eines Weltplanes einführen. Solche Hypothesen schaden nichts, wenn sie als solche erkannt sind, was zugleich das Zugeständnis bedeutet, daß das „System“ des Philosophen, der sich ihrer bedient, in mehr oder minder hohem Grade veränderungs-, ja verbesserungsfähig sei. Werden die dem tatsächlichen Wissen zugeführten Hypothesen nicht als solche erkannt, sondern für gesicherte Wissensinhalte gehalten, so ist das in Rede stehende System dogmatisch und zugleich gefährlich, weil es ein echtes Wissen vortäuscht, wo keines ist.

Mit dem Problem des Dogmatismus hängt ein anderer Sachverhalt eng zusammen: die Stellung des systematischen Philosophen zu der Leistungsfähigkeit der „reinen Vernunft“, des „reinen Denkens“, und zur Erfahrung. Der echte Dogmatiker traut der Fähigkeit seines Denkens absolut: sein System wird als unantastbares und daher grundsätzlich, wenigstens in den großen Zügen, unverbesserbares Ergebnis seines reinen Denkens ausgegeben. Der nicht dogmatische Philosoph, den wir den „kritischen“ nennen wollen,

prüft alle einzelnen Glieder seines Systems an dem Inhalt dessen, was eben „Erfahrung“ genannt wird, weiß, wo er sich auf sicherem und wo er sich auf hypothetischem Grunde bewegt, und ist stets zu einer Überprüfung seiner Setzungen, ja zu ihrer grundsätzlichen Änderung im Sinne einer Verbesserung bereit. —

Im europäischen Altertum hat die dogmatische Richtung, schon vorbereitet durch Platon, in Plotinos ihren Hauptvertreter, die kritische in Aristoteles, wobei freilich nicht übersehen werden darf, daß auch der Dogmatiker gelegentlich bewußt die Erfahrung als Stütze herbeiruft — tatsächlich fußt er viel mehr auf ihr, als er glaubt —, und daß auch der Kritiker die großen, die „kategorialen“, allgemeinen Züge seines Systems „a priori“ schaut; aber eben nur die großen allgemeinsten, mit dem intuitiv erfaßten Begriff der „Ordnung“ zusammenhängenden Züge.

Unter den systematischen Philosophen der neueren Zeit müssen wir Spinoza, Schelling und Hegel, die beiden zuletzt genannten stark von Spinoza und, weiter zurück, von Plotinos und seinen antiken Nachfolgern selbst beeinflußt, zu den typischen Dogmatikern rechnen. Die Begriffe *Ev*, *Substantia*, das Absolute zeigen nun besonders klar das Wesen dieses Dogmatismus: es sollen Begriffe sein, aus denen das begriffliche Wesen alles dessen, was existiert, und seine Existenz selbst „folgen“ (*sequitur*, sagt Spinoza). Solche Begriffe haben wir nun im Mathematischen und allem mathematisch Verarbeiteten, z. B. im Rahmen der Kristall- und der modernen Materientheorie. Es sind sehr seltsame Begriffe; ich habe sie „unentwickelte entwickelbare Begriffe“ genannt¹. Im Rahmen der üblichen Begriffspyramide ist ja ein Gattungs-, ein „Genus“-Begriff an Inhalt stets ärmer als die umfanglich unter ihn fallenden „Spezies“-Begriffe, und gestattet keineswegs, diese aus ihm herauszuholen. Aus dem Begriff „Tier“ folgt nie und nimmer, was für Tierformen es gibt. Der unentwickelte entwickelbare Gattungsbegriff aber, im Mathematischen, wie

¹ Ordnungslehre, 2. Aufl. 1933, S. 62 und sonst, vgl. Register.

gesagt, verwirklicht, läßt aus sich heraus die Artbegriffe finden; es „folgt“ aus dem Begriff „Kegelschnitt“, daß es Kreis, Ellipse, Parabel, Hyperbel, aber keine anderen Kegelschnitte geben kann.

Nun sollen „Ev, *Substantia* und ihre Verwandten solche unentwickelten entwickelbaren Begriffe sein; aus ihnen soll ja alles einzelne Wirkliche dem Begriff und der „Existenz“ nach folgen. „*More geometrico*“ gehe man vor, heißt es. Man sieht hier das Feld, auf dem solche Begriffe Geltung und Nutzen haben; man sieht aber nicht, daß man sich metaphysisch auf einem ganz anderen Felde bewegt, daß man sich also unweigerlich selbst täuschen muß. Und man täuscht sich ja in der Tat: hat man doch *de facto* alles das, was man aus anderen Quellen, die man beiseite schiebt, über das Wirkliche weiß, unbewußt in die Begriffe „Ev und *Substantia* gleichsam hinein gepackt. Da kann man es natürlich herausholen; aber ein „Folgen“, ein „*sequitur*“ ist das wahrlich nicht. —

Wir wenden uns jetzt den großen Philosophen der neueren Zeit zu, welche den klaren Willen zum System haben, ohne aber Dogmatiker zu sein und ohne den Begriff des unentwickelten entwickelbaren Begriffs auf ein Gebiet anzuwenden, auf das er nicht paßt.

Der allergrößte der Neuerer freilich, Kant, scheidet hier aus, und ebenso seine großen Vorgänger Descartes, Locke, Berkeley und Hume. Denn ihnen war ein philosophisches Sonderproblem, das der Erkenntnis und ihres Gewinnes, die Hauptsache.

Aber Leibniz gehört aufs klarste in diese Gruppe. Er geht von unten nach oben: das erfahrungsmäßige Wissen ist ihm stets Ausgang, und er besitzt dieses Wissen auf allen Gebieten in erstaunlichem Maße: ist er doch als mathematischer Physiker und als theoretischer Biologe von ebenso großer grundlegender Bedeutung wie als Philosoph im eigentlichen Sinne. Und er weiß überall, wo sein eigentliches Wissen aufhört und von der „Hypothese“ abgelöst wird. Seine Briefe sind in dieser Hinsicht besonders lehrreich. „Diese Hypothese erklärt meines Erachtens besser

als jede andere das tatsächlich Gekannte“ — so oder ähnlich heißt es da überall, wenn er von seinen „Monaden“ und der zwischen ihnen bestehenden „prästabilierten Harmonie“ redet. Das ist genau das Gegenstück zum Verfahren Spinozas und seiner Anhänger.

In die Gruppe der nicht dogmatischen, das Erfahrungswissen achtenden Systematiker gehört nun auch der große Denker, dessen Andenken diese Zeilen gewidmet sind.

Schopenhauer ist immer wahrhaft „kritisch“ und ehrlich gegen sich selbst. Philosophischen Nebel, und schillere er noch so schön, liebt er nicht. Er weiß, daß aller Inhalt unseres Wissens aus der Erfahrung stammt, daß nur das große allgemeinste Ordnungsschema der Wirklichkeit in ihrer Erscheinungsform *a priori* erfaßt wird. Und er kennt nicht nur die Bedeutung empirischen Wissens, er hat dieses Wissen auf allen Gebieten, ebenso wie Leibniz. Man denke an die schöne Schrift „Über den Willen in der Natur“.

Mit Schopenhauers Wertschätzung des Erfahrungsinhalts und mit seinem Wissen darum, was Erfahrung ist, woher sie stammt und was ihre Grenzen sind: mit allem diesem hängt es zusammen, daß Schopenhauer stets unbefangen bleibt angesichts des empirisch Möglichen. Den Satz, daß es irgendeine Tatsächlichkeit im Rahmen der empirischen Welt „nicht geben könne“, sucht man bei ihm vergebens; „unmöglich“ ist ihm nur, was logisch oder kategorial in sich selbst widerspruchsvoll ist. Daher seine Achtung vor allen Problemen, auch vor denen, die wenig „modern“ sind; daher seine Ablehnung aller falschen „Aufklärung“ — die echte Aufklärung vertritt er selbst. Man denke hier an seine Aufsätze über das Geistersehn, über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen und an vieles verwandte.

Dem Philosophen, der selbst vom Erfahrungswissen ausgegangen, der vom „Forscher“ in langer Arbeit zum „Philosophen“ geworden ist, wird Schopenhauer stets Vorbild bleiben, mag er alle einzelnen Lehren des großen Mannes annehmen oder nicht. Auf dem Wege, den Schopen-

hauer ging, kann er ihm folgen, Schopenhauers „Methode“ kann auch die seine sein! Das bedeutet mehr, als die bedingungslose Übernahme von Lehrinhalten.

Auch mir ist in diesem Sinne Schopenhauer Vorbild geworden und geblieben. Er hat mir recht eigentlich den Blick geöffnet für das, was Philosophie ist. Kant hatte ich schon vor Schopenhauer gelesen, aber, da ich zu jung war, nicht in seiner Bedeutung verstanden. Auch für das wahre Verständnis Kants öffnete mir Schopenhauer den Blick.

Schopenhauer wird nie das Studium der großen Werke Kants überflüssig machen; durch Kant selbst muß jeder Philosoph hindurchgegangen sein — (was nicht heißt, daß er ein orthodoxer Kantianer oder Neukantianer werden müsse). Aber Kant gibt nicht alles: er gibt das gediegene Rüstzeug für alles philosophische Denken und gibt die Form des Denkergebnisses; er gibt nicht den Inhalt. Das gilt sowohl von der theoretischen Philosophie wie von der sogenannten praktischen, der Ethik. Schopenhauer ist einer von den großen Denkern, die uns, in der bewährten kritischen Form, auch den Inhalt geben. Er gibt uns ein wahres System, kein dogmatisches, sondern ein auf Erfahrung gegründetes und darum der Verbesserung fähiges. Er selbst hat, wenn er auch die einmal gewonnenen Grundgedanken festhielt, bis zu seinem Tode an der Verbesserung des Einzelnen gearbeitet. Das gilt jedenfalls von seiner theoretischen Philosophie; seine ethische Philosophie war von Anfang an so vollkommen, wie es Menschenwerk überhaupt sein kann.

PHILOSOPHIE UND URANLAGE.

Von

ALFRED ERICH HOCHÉ (Baden-Baden).

Die Menschenwelt will in der Mehrzahl ihrer Vertreter von Philosophie nichts wissen; sie nimmt zwar, ohne sich um die Herkunft zu kümmern, in der schöngeistigen Literatur, in Religion, Rechtslehre usw. die Ergebnisse philosophischen Denkens in sich auf; aber das Bild eines Mannes, der ein Leben mit ernstem Nachdenken über praktisch nicht unmittelbar verwendbare Angelegenheiten verbringt, wird von dem Normalbürger belächelt.

Dieser Normalbürger wird von einem im Grunde richtigen Instinkt geleitet: sein Besitz an Verstand und Gefühl befähigt ihn nicht zu selbständiger Teilnahme am Geistesleben, und sein Lächeln befreit ihn von dem unangenehmen Gefühle ungewollten Respektes vor etwas, das er nicht begreift. Man kann den Prozentsatz derer nicht genau bestimmen, die wirkliches philosophisches Interesse und Verständnis besitzen; es ist, auch unter den sonst Gebildeten, sicherlich nur eine kleine Schicht, in der die meisten außerdem durch eine Berufspflicht zur Beschäftigung mit solchen Dingen geführt werden. In den übrigen Köpfen sind die namhaften Philosophen für die Bedürfnisse des durchschnittlichen Denkens durch ein paar Schlagworte genügend vertreten: Kant hat den kategorischen Imperativ erfunden, Hartmann ist der Philosoph des Unbewußten, von Nietzsche, dem Umwerter aller Werte, stammt der Übermensch und die Sklavenmoral, und Schopenhauer ist der Vater des Pessimismus.

Gelesen werden von diesen und anderen Denkern eigentlich nur Nietzsche und Schopenhauer, von denen der eine kein Philosoph und der andere wenigstens nicht eingeschriebenes Mitglied der Gilde war, die aber beide über einen glänzenden Stil verfügten. Nietzsche wirkt auf den Leser durch das eine Zeitlang reizvolle, aphoristisch versprühte Funkeln seiner Einfälle, Schopenhauer nicht

durch sein Hauptwerk, das die wenigsten kennen, sondern durch die Anziehungskraft seiner kleinen Schriften mit ihrer rücksichtslosen ehrlichen, witzigen, humoristischen und sarkastischen Beleuchtung menschlicher Angelegenheiten. Die Geschichte der Philosophie kümmert sich um das, was den Laien interessiert, nur nebenbei und gelegentlich; ihr ist es um etwas anderes zu tun. Sie verfolgt über die Jahrtausende hin die wechselnden Formen, in denen das Weltbild sich in den nachdenklichsten Köpfen gespiegelt hat, ein Bild, das durch Vermittlung von verabredeten schwarzen Zeichen auf weißem Papier in immer neuen Köpfen zur Auferstehung gebracht werden kann; sie bemüht sich, die einzelnen Geister aus der Entwicklung des Ganzen zu verstehen, sie einzuordnen als Vorläufer, Wegbereiter, Finder oder Nachfolger.

Wenn die philosophischen Spiegelungen der äußeren und der inneren Welt in ausgebauten, in sich geschlossenen, logisch begründeten Formen von persönlicher Färbung auftreten, spricht man von philosophischen Systemen, Lehrgebäuden, Schulen. Dabei ist das Eigentümliche, daß diese geistigen Gebilde behandelt werden, als ob sie etwas objektiv Vorhandenes wären, wie die Pyramide des Cheops oder das Straßburger Münster, man könnte auch sagen, als ob sie Individuen wären, die sich fremd oder verwandt sind, die sich lieben oder abstoßen, bestehlen und beerben.

Nirgends begegnet man der Betrachtung, daß alle die schönen Denkprodukte ein Ende haben, sobald eines Tages im Laufe der Schicksale unseres alten Erdballes keine Gehirne mehr da sein werden, um sie zu denken; kaum je einmal erlebt man das Bekenntnis der Einsicht für die ungeheuerliche Anmaßung, die darin liegt, daß der Menschengeist, angewiesen auf seine nur auf den Notbedarf des Daseins zugeschnittenen Sinnesfühlfäden und auf seine stoffgebundene Hirntätigkeit, sich überhaupt für berufen hält, ein Weltbild zu gewinnen, über das es vernünftigerweise sich lohnt, zu streiten.

Für denjenigen, dem diese zwingende Einsicht aufgegangen ist, verschiebt sich der Schwerpunkt seines Inter-

esses; es gilt nicht mehr dem Inhalt der Lehrmeinungen, sondern den Köpfen, in denen sie erwachsen sind. Da wir die Wahrheit nie erfahren, da wir von den Dingen an sich niemals etwas wissen werden, ist der Inhalt der verschiedenen darüber aufgestellten voreiligen und sicher unzulänglichen Vermutungen nicht wichtig; wohl aber berührt uns die sich im Bereiche des Erfahrbaren bewegende Frage: vermöge welcher Struktureigentümlichkeiten des individuellen Geistes der Denker kamen alle jene verschiedenen, aber gleich lebhaften Überzeugungen von den tiefsten Zusammenhängen des Geschehens zustande? Eng damit verbunden ist eine zweite Frage: Auf welchen Grundeigenschaften eines philosophischen Denkers beruht seine Wirkung, seine Anziehungskraft auf den Leser, die Fähigkeit zum Überzeugen gegenüber seinen Schülern? Es eröffnet sich hier für Jüngere ein ergiebiges Arbeitsfeld, zu dem ich an dieser Stelle an Schopenhauers Beispiel nur einige Anregungen geben kann.

Gegenstand wirklichen Interesses sind dabei nur die Träger der Spitzenleistungen des menschlichen Geistes; das kleine Häufchen der über die Jahrtausende hin dünn verstreuten originellen Köpfe wird begleitet von einer unübersehbaren Schar von Ausmünzern, von denen hier nicht die Rede sein soll, so wenig wie von den sogenannten Philosophen, die, ohne den Mut einer eigenen Überzeugung zu haben, nur über das schreiben, was andere gedacht haben.

Auch für die Denker ersten Ranges gelten die allgemeinen Gesetze der Kräfteverteilung im Innern des Geistes; auch bei ihnen gilt es, dem Irrtum entgegenzutreten, als ob Verstandesleistungen, und seien sie höchster Art, etwas Selbständiges, Isolierbares bedeuteten, das, losgelöst vom Wesen der Gesamtpersönlichkeit, geprüft und bewertet werden könnte; es ist Schopenhauers unsterbliches Verdienst, die sekundäre Rolle des Intellektes im Verhältnis zum Willen (Gefühl, Stimmung, Trieb, Drang, Vorsatz) deutlich erkannt und verkündet zu haben; die Einsicht, daß der Verstand in diesem Zusammenhange nur Handwerkszeug ist, wird nicht wieder verlorengehen. Wir wissen jetzt, daß

das Urwesen eines Menschen nicht in seiner Verstandesfunktion beruht. Die Geschichte der Menschheit wäre nicht eine Kette der, verstandesmäßig beurteilt, unsinnigsten Taten, wenn es anders wäre. Der einzelne erkennt, wer er eigentlich ist, nicht aus seinem Denken über sich selbst, sondern, oft zur eigenen Überraschung, nachträglich aus seinen Handlungen, den Auswirkungen seines Willens. Im menschlichen Gemeinschaftsleben stellen wir immer wieder fest, wie wenig Motivkraft das rein Verstandesmäßige hat; wir lernen nichts aus Sprüchen der Weisheit und den Erfahrungen anderer Leute, kaum etwas aus den eigenen. Gewiß kann man in technischen Fragen — Kauf eines Wertpapiers, eines Autos, eines Grundstückes — oder auf mathematischem Gebiete einen Mitmenschen durch Gründe überzeugen; im allgemeinen aber können wir nur überreden, und auch dieser Versuch mißlingt in allen affektbetonten Beziehungen — Verliebtheit, politische oder religiöse Meinungen usw.; nicht ohne guten Grund sprechen wir da von liebgewordenen Ansichten, von Überzeugungen, die uns Herzenssache sind.

Wer würde verstandesmäßig als Miterleber der Unsumme von Ungerechtigkeit, Grausamkeit, Not, Qual und Schmerz auf diesem Erdball zum Glauben an einen liebenden Vater im Himmel geführt werden, wer könnte angesichts des auch für den blöden Blick nicht zu verkennenden spurlos endgültigen Erlöschens allen bewußten Lebens um uns her auf den Gedanken persönlicher Unsterblichkeit verfallen, wenn nicht die Schätzung der Wahrscheinlichkeiten von der Willensseite her durch das gefühlsmäßige Bedürfnis nach einer erträglichen Gesamtansicht immer wieder gefälscht würde? Es gibt nur wenige Menschen, die dem Medusenhaupt des Nichtwissens oder gar dem Gedanken völliger Vernichtung ins Auge blicken können, ohne zu erstarren.

Das gilt auch für den Bereich der Philosophie, in der die rücksichtslos bis zum Ende unserer Verstandesmöglichkeiten denkenden Vertreter sich scharf herausheben aus der größeren Schar der kompromißbereiten, lauen oder optimistischen Denker; wir kennen insbesondere genügend die

als Philosophen verkleideten Paladine des lieben Gottes, die ihn allerdings für gewöhnlich in der Tarnkappe des Weltgeistes, des Absoluten, der ewigen Vernunft usw. vor uns auftreten lassen.

Der Drang nach positiven, befriedigenden Ergebnissen, der nur bei Abkehr von den Bahnen der Erkenntniskritik befriedigt werden kann, ist auch die Erklärung für die Entstehung der „Wertphilosophie“; es ist schade, daß wir die Ausgießung der Schale des Spottes nicht miterleben können, mit dem Schopenhauer die Wertphilosophen bedacht haben würde.

Entsprechend der Tatsache vom Primat des Willens auch in jeder geistigen Produktion gehen die dauerhaftesten Wirkungen gehobener Köpfe nicht von den Einzelheiten ihres Systemes aus, sondern von der dahinter stehenden Willenspersönlichkeit; Platos breiter, über die Jahrtausende reichende Einfluß entstammt nicht diesen oder jenen Teilen seiner Lehre, sondern seiner sittlichen Wucht, der (im guten Sinne) priesterlichen Haltung des Mannes; bei Kant, dessen Lehre viel zu hoch ist, um auf das durchschnittliche Verständnis zu wirken, ist es nicht viel anders. Descartes reißt fort trotz seiner gehaltenen Form durch seinen fanatischen, furchtlosen Drang nach intellektueller Sauberkeit beim Suchen nach der Wahrheit; Schopenhauer überwältigt den Leser durch das Temperament, von dem sein philosophisches Denken geheizt und beflügelt wird.

Von diesem Gesichtspunkte aus könnte man, ganz unabhängig von der Struktur der Systeme, je nach dem stimmungsmäßigen Urgrund, kühle und warme, düstere und heitere, lastende und befreiende Philosophen unterscheiden. Für den Adepten schiebt sich zwischen die Person des Meisters und seine Wirkung selbstverständlich ein intellektuell-ästhetisches Moment ein, die Art der Wiedergabe der Lehre; die Wirkung einer philosophischen Überzeugung wird gesteigert oder vermindert durch das Wort, dem gegenüber die spezifische Beschaffenheit des Lesers oder des Schülers, eine auf ähnlichen Schwingungszahlen beruhende seelische

Resonanz, die verschiedenen Grade der Empfänglichkeit bestimmt.

Die Abstufungen in der Darstellung der Ergebnisse des Denkens durch die Philosophen sind erstaunlich groß: zwingende Logik einer durchsichtigen, einfachen, ehrlichen Gedankenführung, Schärfe und Deutlichkeit der Bilder, mitreißender Schwung der Phantasie, ein beflügelter Stil, dessen Glanz den Leser überrennt, nicht zuletzt die Narkose des Wortes, die z. B. bei Nietzsche in dithyrambischer Form, bei Hegel in langsam umnebelnder Weise das kritische Vermögen des Lesers einschlafen läßt.

Aus dem Zusammentreffen der in den einzelnen Philosophen vertretenen abgestuften Komponenten der Willenseite und des Intellektes erwächst die Vielgestaltigkeit ihrer Wirkungen, die im Leser nicht nur die Form von Zustimmung zum Denkinhalt oder Ablehnung annimmt, sondern eine ganze Skala von Mischgefühlen erzeugen kann, z. B. Bewunderung unter Widerspruch, Beifall mit dem gleichzeitigen Gefühl, daß dabei doch etwas nicht in Ordnung ist, das dunkle Bewußtsein, einen Holzweg geführt zu werden ohne die Möglichkeit, den Punkt der Abzweigung von der richtigen Bahn zu entdecken, beruhigtes Mitgehen an einer als zuverlässig empfundenen Hand usw. Auch das rein stimmungsmäßige Dauerverhältnis, das sich in uns im geistigen Verkehr mit Philosophen entwickelt, hängt von jener Mischung in ihrem Geiste ab; so wirken Descartes und Kant trotz ihrer scharfsinnigen, kalten Nüchternheit als licht und erhebend, Nietzsche trotz der Leuchtkraft seines Stils bedrückend durch die flackernde Unruhe seiner Gedankenspiele, Spinoza beruhigend durch die Milde des hinter den Worten durchgeföhlten Menschen, Hegel, obgleich er alle Rätsel zu lösen, alle Dunkelheit zu verjagen scheint, für den nachdenklichen Leser beängstigend durch den Schleier der Unklarheit, den er auszubreiten weiß, Schopenhauer trotz der trüben Grundstimmung, die alles bei ihm durchzieht, wohltuend durch die kristallene Klarheit und Bestimmtheit seiner Darstellung.

Es lohnt sich, bei der charakteristischen Gegensätz-

lichkeit der beiden Letztgenannten einen Augenblick zu verweilen. Es ist auch dem Laien bekannt, wie häufig und in welchen lebhaften, oft beleidigenden Wendungen Schopenhauer sich über Hegel geäußert hat. Es ist nicht richtig, daß er in ihm nur den obersten aus der ihm widerwärtigen Zunft der Philosophie-Professoren sah und treffen wollte; die Gründe liegen tiefer. Ein so heißer, nach Entlastung in kränkenden Worten drängender Groll hat seine Quelle niemals auf rein intellektuellem Boden. Tatsächlich hat Schopenhauer kaum den Versuch gemacht, sich mit Einzelheiten des Hegelschen Systemes genauer auseinanderzusetzen oder ihn sachlich zu widerlegen; seine Ausbrüche gelten der ihm im höchsten Grade unangenehmen Strukturformel der Uranlage Hegels. Sein mehr als unhöfliches Wort vom „Unsinnsschmierer“ kann allenfalls noch auf den Inhalt von Hegels Lehre bezogen werden; das Wesentliche seiner Abneigung enthüllt aber die Bezeichnung als Scharlatan. Hegels ganzes Wirken widerspricht in Schopenhauers Augen der von ihm verkündeten und befolgten Forderung, daß es im philosophischen Denken rechtschaffen zugehen müsse. Den Kern seiner gröblichen Vorwürfe hat das nüchterner gewordene, gegen die Hegelsche Suggestivkraft widerstandsfähigere Denken der Folgezeit mit gewissen Einschränkungen als richtig anerkannt.

Wir verstehen heute die ungeheure, auf Jahrzehnte hinaus sich erstreckende Wirkung Hegels nicht mehr; wir sind mißtrauisch geworden gegen jede Theorie, jede Hypothese, die zu schön ist. Damals nahm man die runden, glatt eingehenden, jeden Zweifel ausschließenden Thesen gerne hin, und auch Staat und Kirche standen auf bestem Fuße mit einer Philosophie, die ihre Machtansprüche als Ausfluß der Vernunft demonstrierte.

Der Weg, auf dem die befriedigenden Ergebnisse eingebracht wurden, war die bewunderte und zur Nachahmung reizende dialektische Methode, deren ungenügende Tragkraft lange Zeit nicht durchschaut wurde. Es ließ sich mit ihr alles beweisen; die objektive Wirklichkeit bedeutete wenig, und es sind mit ihr tatsächlich richtige wie nach späterer

Einsicht völlig falsche Ansichten mit der gleichen Bestimmtheit als Denknöthigkeiten nachgewiesen worden. Mit Behauptungen, wie die, daß die Natur sich durch das Denken selbst aus dem Nichts erzeugt, oder daß die Wahrheit sich durch die Darlegung ihrer selbst erweist, würde man heute ebensowenig Eindruck machen, wie mit der Trennung des menschlichen Geistes in Verstand und Vernunft.

Die ganze Denkrichtung scheint uns fern zu liegen, und doch haben wir nach dem Gesetze der Wellenbewegung ihre Wiederkehr erlebt in dem dogmatischen Schriftwesen der Psychoanalyse. Hier wie dort begegnen wir dem meist unbewußten Trick des Einschleichens neuer aus den Prämissen nicht hervorgehender Begriffe, dem Gleichsetzen der Vorstellbarkeit eines Geschehens mit seiner Tatsächlichkeit, der Verschiebung zwischen Möglichkeit und Sicherheit, Ähnlichkeit und Gleichheit; hier wie dort wird der normal-kritische Leser dauernd von dem Protestgefühl beunruhigt, als ob es darauf abgesehen sei, ihn intellektuell „einzu-seifen“. Ein so besonnener Mann wie R ü m e l i n bezeichnet (in seinen Kanzlerreden) die Hegelsche Methode — er würde von der Psychoanalyse, wenn er sie erlebt hätte, dasselbe sagen — als einen schädlichen Stoff, der den ganzen Körper bis in die innersten Poren durchdringt und allen Teilen ein krankes Element beimischt.

Dieses intellektuelle Klima der dialektischen Taschenspielerkunststücke, die künstlich herbeigeführte Unklarheit, in der Hegels Denken sich wohlfühlte, ja, nur gedeihen konnte, war für Schopenhauer unerträglich; er vermochte darin nicht zu atmen. Sein sauberes Verhältnis zum Wesen des Beweises schloß jede Verständigung mit einer Lehre aus, für die der Beweis gar nichts bedeutete.

Auf die Färbung seiner Ablehnung wirkte natürlich auch der Grimm darüber ein, daß ein von ihm in seiner Hohlheit klar durchschautes System die Zeitgenossen in seinen Bann schlug, während von ihm, der sich seiner historischen Bedeutung in der Geistesgeschichte wohl bewußt war, die Welt keine Notiz nahm. Aus der unversöhnlichen Gegensätzlichkeit zu Hegel erfahren wir schon charakteristische

Einzelheiten über Schopenhauers geistige Uranlage; aus der Gesamtheit seiner Schriften aber würden wir, wenn jede Kunde von seinem Leben verlorengegangen wäre, in weit höherem Maße als bei anderen Denkern ein deutliches Bild des Menschen Schopenhauer gewinnen. Es liegt dies an der mutigen und energischen Subjektivität seiner geistigen Erscheinung, der es durchaus nicht darum zu tun war, ein nach allen Richtungen kühl berechnetes Denkgebäude vor uns erstehen zu lassen; seine Wirkung beruht denn auch nicht auf einer logisch bezwingenden Architektonik seiner Lehre, sondern auf der alle Teile zusammenhaltenden Einheit der Willenspersönlichkeit.

Bei der Lektüre seiner Schriften ersteht vor dem Leser das Bild eines heftigen, reizbaren, hartnäckigen Temperamentes, eines leidenschaftlichen Dranges, beim Suchen der Wahrheit furchtlos und rücksichtslos bis an die Grenze des Erkennbaren vorzustoßen, daneben eine übermäßige Verletzlichkeit durch die Not der Mitgeschöpfe, seien es Menschen oder Tiere, die ihm im Mit-Leid die Urquelle jeder Ethik erkennen ließ; nehmen wir dazu die hohe verstandesmäßige Begabung, die Neigung und die Fähigkeit, in Witz und Humor Entlastung von den Affekten zu suchen, das künstlerische Feingefühl für die stilistischen Anforderungen der Darstellung, so hätten wir einige der Hauptzüge einer ungewöhnlich reichen geistigen Persönlichkeit beisammen; aber es fehlt noch dasjenige Moment, das dem Weltbilde, wie es sich in diesem Kopfe gestaltete, den charakteristischen Stempel aufgedrückt und seine Rolle in der Geschichte des menschlichen Denkens bestimmt hat: die eigenartig trübe Grundstimmung, von der alles bei ihm durchtränkt wird.

Diese Grundstimmung war nicht etwa das Ergebnis des Nachdenkens; der Vorgang war umgekehrt; weil die Neigung zum Schwernehmen vorhanden war, weil sein Blick das Dunkle und Schlechte schärfer und lebhafter erfaßte als das Lichte und Gute, wurde die Welt, so gesehen, ein Schauplatz des Leides und des Unheils.

Eine in Schopenhauer primär vorhandene Lebensangst drängte nach Erklärung und wurde das treibende

Moment und auch der älteste Bestandteil bei der Entstehung der als „Pessimismus“ eingeordneten Weltanschauung; der spätere verstandesmäßige Ausbau seiner Lehre, die nicht frei ist von den Einwirkungen fremden Denkens, ist im Verhältnis zu dem Grundmomente des inneren Erlebens etwas Sekundäres; es ist in dieser Hinsicht kennzeichnend, in wie frühem Lebensalter für Schopenhauer schon die Grundlagen seiner Philosophie festgestanden haben. Wir wissen aus seiner Lebensgeschichte, daß die Lebensangst, die sich später in den verschiedensten z. T. seltsamen Formen von Vorsichtsmaßregeln äußerte, ihn von Jugend auf begleitet hat. Die gefühlsmäßige Sicherheit, daß das Nichtsein dem Dasein vorzuziehen sei, ist ihm sicherlich eigen gewesen in einer Phase, für die sonst die unbefangene Bejahung des Willens zum Leben natürlich ist.

Schopenhauer hat dank den trotzigen Kräften seines Gesamtcharakters der ihm gewiß nicht erspart gebliebenen Versuchung, seinem Leben aus eigenem Willen ein Ziel zu setzen, widerstanden; daß ihn die um den freiwilligen Tod kreisenden Gedankengänge lebhaft beschäftigt haben, erfahren wir aus seinen Schriften zur Genüge. Seine Auseinandersetzungen, warum die grundsätzliche Verneinung des Willens zum Leben im Sinne seiner Lehre nicht zu der Folgerung der individuellen Selbsttötung führen darf, sind sicherlich Ausstrahlungen eigener Kämpfe auf diesem Gebiete des Entschlusses.

Alle gefühlsmäßig stark verwurzelten Erkenntnisse bedeuten nur eine individuelle, nicht eine allgemeine Wahrheit; sie sind überzeugend nur für die gleichartig organisierten Naturen; so zündeten und zünden Schopenhauers Funken zunächst dort, wo ähnliche Stimmungen der Wirkung entgegenkommen, Stimmungen einzelner und ganzer Schichten. Nicht Schopenhauers Pessimismus hat das entsprechende Fühlen Tausender geschaffen; aber wenn die Voraussetzungen dafür vorhanden waren, wurde er als eine willkommene Bestätigung und Bestärkung ergriffen.

Von dem Menschen Schopenhauer wissen wir heute, daß seine gefühlsmäßig trübe Uranlage eine Mitgift aus

früheren Schichten der Familie war; gerade die depressive Anlage wird mit Vorliebe in der Generationsfolge weiter gegeben; seine hohe verstandesmäßige Begabung und die harten knorrigen Bestandteile seines Wesens haben ihn vor einem Abgleiten in Krankheit behütet; aber daß die eigentliche Quelle seiner Lehre und seiner Wirkung auf diesen gefühlsmäßigen Gründen beruht, daran ist kein Zweifel.

So bedeutet Schopenhauer als Gesamterscheinung nicht nur eines der stärksten Glieder in der Geschichte des menschlichen Geistes, sondern auch ein Beispiel für die Abhängigkeit des philosophischen Denkens von der Uranlage eines Philosophen.

DIE „EINLEITUNG“ DER PHILOSOPHISCHEN PREISSCHRIFT HANS VAIHINGERS.

Mitgeteilt von

ARNOLD KOWALEWSKI (Königsberg i. Pr.).

Der Philosoph des Als-Ob, Hans Vaihinger, hat in löblichem Gegensatz zu der Mehrzahl seiner Fachgenossen stets aufrichtige Bewunderung und pietätvolle Verehrung für den Danziger Denker bekundet. Fühlte er sich doch mit ihm in drei Kernstücken der Weltanschauung verbunden, die nicht bloß doktrinäre Bedeutung besaßen, sondern durch persönliche Erlebnisse praktische Verinnigung gefunden hatten: im Pessimismus, im Irrationalismus und im Voluntarismus. Freilich erkannte er die dogmatische Gestalt des metaphysischen Unterbaus nicht an, ebenso wenig die Willensverneinung. Zu solcher Distanzierung nötigten positivistische und darwinistische Bedenken, die theils aus dem erkenntniskritischen Grenzverbot Kants, theils aus der eingehenden Beschäftigung mit der Biologie entsprangen. Inmitten aller anziehenden und abstoßenden Kräfte wirkte aber besonders packend Schopenhauers Bemerkung, daß der Intellekt eigentlich nur zum Dienste des Willens bestimmt sei, sich jedoch von dieser Dienstbarkeit zu befreien vermöge. Der Tübinger Studiosus Vaihinger prägte hierfür die glückliche Formulierung, daß der Zweck durch das Mittel überwuchert werde. Und solche Formulierung weitete sich bald zu einem Weltgesetz, für das Belege aus den verschiedensten Wirklichkeitsgebieten dem jungen Systematiker zuströmten. Den mächtigsten Anstoß zu einer Vertiefung in Schopenhauers Werke gab Hartmanns „Philosophie des Unbewußten“, die im Jahrzehnt seit 1870 sich größter Beliebtheit erfreute und selbst die widerstrebenden Köpfe der Zweifler und Rechthaber aufrüttelte.

Nun schrieb die Tübinger Philosophische Fakultät für das Jahr 1872/73 folgende Preisaufgabe aus: „Es sollen die neueren Theorien des Bewußtseins nach ihrer meta-

physischen Grundlage und ihrer Bedeutung für die Psychologie entwickelt und geprüft werden.“ Es geschah auf Betreiben des Professors Jakob Friedrich Reiff, dessen selbständiger Fortbildungsversuch Hegelscher, Schellingscher und Fichtescher Ideen zu einem neuen System damals auch den nachmaligen Philosophen des Als-Ob fesselte. So kam eine Preisschrift des jungen Vaihinger zustande, die sich im entscheidenden Punkte mit der Lösung berührte, wie sie durch die Vorlesungen dieses spekulativen Tübinger Reformators vorbereitet war. Die weiter zurückliegenden Bücher Reiffs lassen gerade das Willensprinzip stark hervortreten: „Der Anfang der Philosophie mit einer Grundlegung der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“ (Stuttgart 1840) und „Das System der Willensbestimmungen oder die Grundwissenschaft der Philosophie“ (Tübingen 1842). Für die Außenstehenden bedeutete das eine Annäherung an Schopenhauer. Und es ist seltsam genug, daß der große Meister selbst noch bei Lebzeiten hierauf aufmerksam wurde, wie wir aus seinem Briefwechsel mit Frauenstädt entnehmen können. Am 10. Oktober 1851 schreibt er dem getreuen Apostel: „Am besten komme ich weg in dem «Buch der Weltweisheit», 2 Bände 1851 — als welches an seinem Schluß darlegt, es fange jetzt eine neue Periode der Philosophie an, die nicht, wie die bisherige seit Kant, vom «Bewußtseyn» (Intellekt), sondern vom Willen ausgehe, und deren Koryphäe und Urheber sei ich. Ganz gut. Wie angenehm, so im 64sten Jahre als neugeborenes Kind der Welt angezeigt zu werden! Merkwürdig ist folgende Stelle [in dem anonymen Werke: «Deutschlands Denker seit Kant. Die Lehren und Geistesthaten der bedeutendsten deutschen Denker in neuerer Zeit. In gemeinfaßlicher Darstellung für Lehrer, Lernende und gebildete Leser.» Dessau, Katz, 1851], über die ich von Ihnen Auskunft hoffe: «Arthur Schopenhauer, dem sich Voigtländer und Frauenstädt als Verkündiger seiner Lehre, und Reiff und Plank als Begründer eines neuen Ideal-Realismus aus dem Prinzip des Willens anschließen u. s. w.» — Wer, frage ich Sie, wer in aller Welt ist dieser Voigtländer, von dem ich meine Tage nicht

gehört oder gelesen habe???" (D XV, S. 72 f.). Am 11. September 1854 kommt er nochmals auf die geheimnisvollen Tübinger Gefolgsmänner zurück: „Erhalte eben die «Propädeutik der Philosophie» von Noack, dem gräulichen Bücherfabrikanten. Der trägt abermals im größten Theil seines Buches meine Lehre vom Willen in der Natur vor, vom «Willen zum Leben», in allen Dingen, in chemischen, physikalischen u. s. w. Erscheinungen, führt auch an, was (nach meinem Bericht) Herschel über die Schwere gesagt hat; — besonders §. 54. und alle folgende, aber auch überall, das ganze Buch durch, meine Lehre, ohne je mich zu nennen. Aber doch! vorne, wo er Geschichte der neuesten Philosophie vorträgt, werde ich, p. 112. ganz zuletzt, ein Mal genannt, als Vorläufer des Reiff!! und eines Herrn Plank, welche die rechten Stifter der neuen Philosophie sind . . .?“ (D XV, S. 338). Der voluntarische Einschlag diente übrigens dem Reiff'schen System bei den Hegelianern, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die obersten philosophischen Zensoren waren, keineswegs zur Empfehlung. Besonders hämisch hat Joh. E. Erdmann in seinem „Grundriß der Geschichte der Philosophie“ den unerwünschten spekulativen Neuerer von Tübingen abgefertigt. Diese Abfertigung erbt sich sogar auf die vierte, von Benno Erdmann bearbeitete Auflage fort (Berlin 1896). Sie lautet: „Wäre Jac. Friedr. Reiff (1810 bis 1879, Professor in Tübingen) in seinem Anfang der Philosophie (Stuttgart 1840) und dem daran sich anschließenden System der Willensbestimmungen (Tübingen 1842) nicht mit einer zu großen Anmaßung aufgetreten, so wären beide Schriften sowie die Abhandlung über einige Punkte der Philosophie (1843) vielleicht freundlicher aufgenommen, als es jetzt geschah, wo sein Ingrimm über den Pantheismus, die Lobsprüche, die im Gegensatz dazu der deutschen Aufklärung gezollt wurden, und in Folge von beidem die notwendige Annäherung an Fichte, den Lesern dieser Schriften gar nicht als etwas so Neues erschien, als ihrem Autor. Außerhalb des Kreises seiner Zuhörer hat Reiff nicht viel Anklang gefunden“

(a. a. O. II, 748). Demgegenüber sei auf die wohlwollende und sachlich besser begründete Einschätzung verwiesen, die Prantl an dem die offiziellen Schulschranken durchbrechenden Lehrer Vaihingers vollzogen hat. In seinem Reiff-Artikel der Allgemeinen Deutschen Biographie, Leipzig 1888, Bd. 27, S. 686 f. heißt es: „. . . von sachkundigster Seite wird gerühmt, daß in seinen lebendigen und fesselnden Vorträgen die Sicherheit, mit welcher er (Reiff) die abstraktesten Begriffe entwickelte, und die Schärfe ihrer hierbei geübten Kritik auf die Zuhörer imponierend wirkten . . . Indem er in seinen Jugendjahren die damals herrschende Philosophie Hegels genossen hatte, fühlte er sich allmählich abgestoßen, sowohl von der Hegelschen Methode, als auch von der pantheistischen Grundanschauung, und so legte er seinen eigenen Standpunkt in 2 Schriften dar, durch welche er bei den Hegelianern entschiedenes Mißfallen erregte . . .“ Jeder vorurteilslose Nachprüfer kann noch heute an den vergessenen Werken des Tübinger Philosophen mit Staunen feststellen, daß hier die schwerfällige, verschwommene, orakelhafte Manier Hegelscher Art durch einen leichter beschwingten, aber doch gründlichen und kritisch geläuterten Denkstil abgelöst ist. Reiffs spekulative Entwicklungen lassen sich wirklich lesen. Und man bedauert nur, daß sie nicht noch reicher mit intuitiven Belegen gesättigt erscheinen. In diesem Stück wird der Abstand von Schopenhauer spürbar. Trotzdem verdient der Tübinger pädagogische Vermittler voluntaristischer Ansätze ein ehrenvolles Andenken. Er gab dem Schopenhauerstudium Vaihingers die akademische Sanktion und ermöglichte durch die Heraushebung eines aktuellen Problemkreises diesem Studium eine systematische Einsatzbereitschaft, die ein künftiger selbständiger Systemschöpfer nicht früh genug üben kann.

Die Preisschrift Vaihingers war mit einem Motto aus Maudsley (*Physiology and Pathology of mind*, p. 24) gekennzeichnet:

“Whoever faithfully and firmly endeavours to obtain a definite idea of what is meant by consciousness, will

find it nowise so easy a matter, as the frequent and ready use of the word might imply."

Sie erhielt im Herbst 1873 den ersten Preis und diente dem Verfasser im Jahre darauf als philosophische Doktor-dissertation. Obwohl nur die neueren Theorien des Bewußtseins in Frage standen, wird das Problem durch alle Perioden der Philosophiegeschichte verfolgt. Die einschlägigen Lehrmeinungen sind klar und scharf charakterisiert. Mit echt philosophischem Feingefühl hat Vaihinger auf die Fragestellungen geachtet. Die ganze Darstellung gewann so problemgeschichtlichen Charakter. Das Manuskript schwoll auf 558 Quartseiten an.

Die Übersiedelung nach Leipzig im Herbst 1874 führte zu einem jähen Abbruch der metaphysischen Spekulationen, die den jungen Denker unter Reiffs Anregung beschäftigt hatten. Andere philosophische Interessen drängten sich in den Vordergrund. So blieb die groß angelegte historisch-kritische Bearbeitung des fundamentalen Bewußtseinsproblems ungedruckt liegen.

Ich glaube im Sinne Hans Vaihingers zu handeln, wenn ich wenigstens die „Einleitung“ dieses Manuskripts, das die akademische Geburtsurkunde des großen schwäbischen Denkers bedeutet, als symbolische Huldigung zu Arthur Schopenhauers Gedenktag veröffentliche. Gerade die „Einleitung“, die mit vielfachen Vorstößen um eine möglichst vollkommene Formulierung des titanischen Problems ringt, zeigt uns die Vollkraft der philosophischen Fähigkeiten, die hier am Werk sind. Man mäkele nicht an manchen Wiederholungen, die mitunterlaufen. Sie müssen ähnlich gewertet werden, wie bei dem Präludium eines Musikstücks. In der „Einleitung“ hat der junge Denker seine eigensten Überzeugungen über das Rätsel des Bewußtseins ausgedrückt. Die abstrakten Entwicklungslinien der gewöhnlichen metaphysischen Konstruktion gewinnen durch einen Einschlag aus dem biologischen Tatsachenkreis anschauliche Bestimmtheit. Eine voluntaristische Grundhaltung ist unverkennbar. Sie bekundet Schopenhauer-treue. Aber auch in der schroffen Ablehnung einer besonderen Seelensubstanz und in der in-

timen Anpassung der seelischen Funktionen an die Aufstufung und Gliederung der anatomisch-physiologischen Korrelate bewährt sich die gleiche Treue. Der Beziehungsreichtum der Bewußtseinsfrage wird trefflich skizziert und damit eine gesamtphilosophische Orientierung gegeben. Keimhaft regt sich derselbe intellektuelle Expansionstrieb, der nachmals aus dem unscheinbaren Erlebnis des Als-Ob ein weltumspannendes System erwachsen hieß. Unser Druck hält absichtlich die Schreibweise des Originals fest, um die historische Realität der denkwürdigen philosophischen Leistungsprobe zu kennzeichnen, die nunmehr unter dem anspruchslosen Titel „Einleitung“ den Lesern des Jubiläumsjahrbuchs dargeboten wird.

Einleitung.

Das schwierigste Problem aller schwierigen Probleme ist ohne Zweifel das Bewußtseinsproblem: und Maudsley hat Recht (s. Maudsley, *Physiology and Pathology of mind* 24), wenn er sagt, das Wort und der Begriff des Bewußtseins werden zwar sehr häufig gebraucht, aber es stecke darin nichtsdestoweniger ein ungemein schwieriges Problem. Schon der ungemein mannigfaltige Gebrauch des Wortes läßt darauf schließen; das Wort Bewußtsein umfaßt ja die verschiedensten Bedeutungen, und jeder Philosoph verbindet damit einen anderen Sinn, ja Maudsley bemerkt richtig (ib. 24/25), daß derselbe Philosoph dasselbe Wort in zwei oder drei verschiedenen Bedeutungen gebrauche. So sagt er, Hamilton gebrauche dasselbe *“at one time as synonymous with mind, at another time with knowledge and at another time to express a condition of mental activity”* — das Einemal also identisch mit Seele, das anderemal mit Wissen, das drittemal aber bezeichnet das Wort einen bestimmten Zustand der seelischen Thätigkeit. Maudsley selbst faßt das Bewußtsein nur *“as a part of the concrete mental act; consciousness is not a faculty or substance, but a quality or attribute of the concrete mental act, the quality or attribute has been abstracted from the*

concrete and the abstraction converted into an entity (ib. 25/26)". Die gleiche Auffassung treffen wir bei vielen deutschen Philosophen, und sie hat ihre relative Berechtigung, denn die Form ist nie ohne den Inhalt. Aber die Philosophie hat Recht und Pflicht, beides zu unterscheiden und zu untersuchen.

Gerade aber das erstere, die Unterscheidung der in dem Problem des Bewußtseins liegenden Schwierigkeiten, liegt noch sehr im Argen; anstatt bestimmt das Problem zu stellen, verwechselt man stets die verschiedenen Bedeutungen, die die Sprache in dies proteusartige Wort gelegt hat. Wir werden vor Allem die Bedeutungen zu sondern haben, um das eigentliche Problem herauszuschälen. Denn es ist unmöglich, eine Aufgabe zu lösen, wenn man nicht ganz bestimmt weiß: was will das Problem? Und hier müssen wir also ganz bestimmt die Frage stellen: Um was handelt es sich bei dem Problem des Bewußtseins? Was nun zuvörderst die verschiedenen Bedeutungen des Bewußtseins betrifft, so müssen wir hier vor Allem Ordnung zu schaffen suchen und die mannigfaltigen Bedeutungen auf Eine Grundbedeutung, die verschiedenen darin liegenden Fragen und Probleme auf Ein Grundproblem zurückzuführen versuchen. Die gewöhnlichste Verwechslung, deren sich auch Maudsley schuldig macht, ist folgende: Man verwechselt Bewußtsein als den Gegensatz zum materiellen Dasein, zum rein Äußerlichen, zur Bewegung mit Bewußtsein als dem Gegensatz vom Unbewußtsein im Sinne der Herunterstimmung der psychischen Action, wie im Schlaf, in der Ohnmacht. Man verwechselt also die Psyche selbst mit einem ihrer Zustände, man verwechselt das Partielle mit dem Allgemeinen. Diese beiden Bedeutungen schließen sich aber nicht aus. Unter der Psyche versteht man allgemein ein solches Wesen, das seine Beziehungen zur Außenwelt spontan regulirt, das eine Centralität besitzt; offenbar ist jene zweite Bedeutung von Bewußtsein nur eine Abart dieses ersteren. Bewußtsein im engeren Sinne beruht auf dem Bewußtsein im weiteren Sinn. Bewußtsein ist also hier eine Form des Daseins. Allein auch der Inhalt, der

diese Form einschließt, wird so genannt, und zwar ebenfalls in zweifacher Beziehung. Bewußtsein ist entweder der gesamte Inhalt des psychischen Wesens überhaupt, oder es ist der Inbegriff des gleichzeitigen Vorstellens, also ein Theil des ersteren. Offenbar ist auch hier der Theil auf das Ganze reducirbar, und es wird sich dann vor Allem darum handeln, wie verhält sich der ganze Inhalt zur ganzen Form? Es fragt sich ferner, ist Form und Inhalt zu trennen? Dürfen wir sie trennen, obwol sie in der That nie getrennt vorkommen? Man unterscheidet endlich die einzelne Vorstellung, die bewußt ist, von der Einheit und Complexion aller Vorstellungen zusammen und nennt wol die letztere auch ein Bewußtsein von Bewußtseinen. Hier handelt es sich also darum, hat jede Vorstellung ihr eigenes Bewußtsein oder wird es ihr hinzugebracht? Und wie verhält sich das gesammte einheitliche Bewußtsein zu seinen Theilen? Ist es bloß ein Aggregat, also Schein, oder ist das einheitliche Bewußtsein etwas Selbständiges? Ferner spricht man auch von einem moralischen, religiösen Bewußtsein (s. Bruch, Theorie des Bewußtseins, p. 14), man spricht von Thatsachen des Bewußtseins; allen offenbar handelt es sich um dies bei unserer Frage nicht. Es handelt sich nur um die Form des Bewußtseins als solche, nicht um seinen Inhalt und ein „moralisches Bewußtsein“ ist nur eine Umschreibung für „moralische Grundsätze, die klar vor die Seele treten“. Für uns handelt es sich vielmehr bloß um die Form des bewußten Daseins im Gegensatz zum leblosen, physischen, unbewußten Dasein.

Auch spricht man von einer Entwicklung des Bewußtseins. Daß das Bewußtsein sich nach und nach aus leisen, dämmernden Anfängen heraus entwickelt und das Resultat eines langen und complicirten Prozesses, ist nicht einmal eine allgemein zugegebene Thatsache (s. Bruch, Theorie des Bewußtseins, p. 14). Es gibt Philosophen, die das Bewußtsein an den Anfang der Dinge setzen und selbst dem menschlichen Bewußtsein nur eine partielle Entwicklung zuschreiben. Auch hier handelt es sich bei unserem Problem darum: wie ist es zu begreifen, daß die Form allmählig am

Inhalt zu immer stärkerem Ausdruck gelangt? Und in welchem Zusammenhang steht Vermehrung des Inhaltes und Steigerung der Form? So ergibt sich schon hier eine große Mannigfaltigkeit der Bedeutungen. Bain, der englische Physiologe und Psychologe, unterscheidet 12 Bedeutungen (s. Mill, *Analysis of human Mind*, p. 232), Fortlage fünf, Bergmann vier, Horwicz drei, Andere nur zwei oder gar blos Eine. Sehr gut ist die Unterscheidung, welche Horwicz (s. Horwicz, *Psychologische Analysen*, p. 156) macht. 1) Bewußtsein ist die allgemeinste Eigenschaft der Seele, von sich, ihren Zuständen und äußeren Dingen zu wissen. Es ist ihr wesentliches Unterscheidungsmerkmal vom Nichtseelischen. Dies nennt er *actives Bewußtsein*. 2) Der zeitweilige Zustand der Seelenprozesse, durch den sie der Seele gegenwärtig werden. Er nennt dies *passives Bewußtsein* oder mit Schilling und Fortlage: *Bewußtheit*. 3) Eine gewisse Sphäre der Seele, ein geistiges Sehfeld, einen hellen Kreis, in den die dunkeln, unbewußten Vorstellungen zeitweilig eintreten. Er nennt dies den *Bewußtseinshorizont*. Fortlage unterscheidet folgende fünf (s. *System der Psychologie v. Fortlage*, S. 57): 1) Die Vorstellungen des wahrnehmenden Sinnes selbst, 2) Den Umkreis oder Horizont dieser Vorstellungen, aus dem immer alle entschwinden, in den immer neue eintreten, 3) Die Eigenschaft der Vorstellungen, sich im Zustande der Wahrnehmung zu befinden, 4) Diejenige Modification, welche ein Vorstellungsinhalt erleidet, dadurch, daß er sich im Zustande der Wahrnehmung befindet, 5) Den Zustand des Wahrnehmens, aufgefaßt in sich selbst als eine zu dem an sich unbewußten Vorstellungsinhalt hinzukommende unbekannte Größe. Offenbar ist diese Eintheilung ungenügend. 3 deckt sich mit 4 und 5. Und vor allem fehlt die Grundbedeutung, daß Bewußtsein bedeute die allgemeine Erscheinungsform des Psychischen.

Während so eine heillose Verwirrung über das Bewußtsein besteht, besteht keine geringere über das Unbewußte. Hartmann selbst verwechselt, wie H a y m in den preußischen

Jahrbüchern ausgezeichnet nachwies, drei Bedeutungen von Unbewußtem: 1) das Absolute, 2) die materiellen Vorgänge, 3) die psychischen Vorgänge, die nicht in den Bewußtseins-horizont treten.

Schon diese Vieldeutigkeit des Begriffs Bewußtsein zeigt, daß wir es hier mit Etwas zu thun haben, was eine immense Schwierigkeit einschließt; denn bekanntlich sind die vieldeutigsten Begriffe die schwierigsten und sie sind es, in die man dann alles das hineinwirft, was man sonst nicht versteht. So ist es auch mit dem Begriffe „Gott“. Wie Hegel von dem letzteren sagt, es sei die Gosse, in die man alles zusammengeschüttet habe, so kann man das gleiche vom Bewußtsein sagen, und um so weniger bekam man eine begriffliche Bearbeitung des Begriffes. Das Schlimmste aber ist, daß man über der Vieldeutigkeit die eigentliche Schwierigkeit übersah. Und erst in ganz neuerer Zeit stellt man sich das Problem bestimmt, wenn auch nicht ganz richtig.

Eine weitere Schwierigkeit liegt endlich im Verhältnis der Begriffe Bewußtsein und Seele. Fallen sie zusammen oder nicht? Nach Einigen fallen sie zusammen. Ist Bewußtsein Accidenz der Seele oder ist es Substanz der Seele? Ist alles Seelische bewußt oder nur Einiges? Diese und tausend andere Fragen stoßen uns auf. Allein die Schwierigkeiten sind nicht so groß, als es den Anschein hat. — Alle diese Wörter und Bedeutungen hat die Sprache willkürlich und nach den Gesetzen der subjectiven Logik geschaffen. Sieht man ab von den Worten zur Sache, so stellt sich die Sache weit leichter. Man muß versuchen, die Erscheinungen zu beschreiben und zu erklären, nicht die Worte.

Zunächst hat man dies versucht mit Bildern und Vergleichen. Der Eine, so Bruch, vergleicht das Bewußtsein mit dem Licht, das die auf der Bühne vorgehenden Actionen beleuchtet, der Andere, so Herbart mit einem Raum, über dessen Schwelle die betreffenden Vorstellungen kommen und damit bewußt sind. Ein Dritter vergleicht es mit dem Blitz, so Hegel, der als Licht sich und noch anderes manifestirt, ein Vierter, so der Phrenologe Combe, vergleicht es mit einem Spiegel, ein Fünfter

mit der Blüthe; und diese Vergleichen haben eine gewisse Berechtigung. Denn eine Definition des Bewußtseins ist schwierig und nach Manchen unmöglich, so unmöglich, wie eine Definition von Bewegung. Die gedankliche Bestimmung ist sehr schwierig, da fast immer ein Circel gemacht wird, oder die Definition im andren Fall unvollständig ist. So wenn der Eine definirt: Bewußtsein sei unmittelbares Wissen von seinem Sein, oder unmittelbare Perception unseres Seins, so ist dies nichts als Umschreibung. Am besten ist noch die alte Definition: Einheit von Subject und Object; aber sie ist zu einseitig, zu idealistisch. Eine Definition ist beinahe unmöglich. Allein jeder hat es unmittelbar und die Unmöglichkeit einer Definition beweist noch nichts für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Erklärung. Man definire z. B. Wasser! Man wird sagen: Es ist eine farblose tropfbar flüssige Masse. Allein man bedenkt nicht, daß alles Flüssige schon die Anschauung des „Flüssigen“ voraussetzt. So ist es mit dem Bewußtsein. Jede Definition desselben kann dasselbe bloß umschreiben. Eine Definition, wie sie dem Logiker als Ideal vorschwebt, wird unmöglich sein, dagegen ist eine genetische Definition nicht unmöglich, wie wir sehen werden.

Diejenigen machen es sich jedoch am leichtesten, welche das Bewußtsein ganz eliminiren und es mit dem Inhalt identificiren, so besonders die empirische Psychologie, namentlich in England (s. Mill a. a. O. I, 223). Allein dagegen sagt Bain sehr richtig (s. Bain, pag. 217 [*“On the Senses and Intellect”*]), zu dem *“mere fact of pleasure”* kommen hinzu *“the cognition of the state — it is superposed, it is an extra — consciousness”*. Es ist ein Unterschied *“between feeling and knowing that we feel”*. Eliminiren darf man also das Bewußtsein nicht. Dieses Bestreben ist jedoch nur die Kehrseite jener Psychologie, welche ein besonderes Vermögen, eine besondere Kraft des Bewußtseins einführte. Sondern Bewußtsein ist ein durch die Thätigkeit der Psyche herbeigeführter Zustand, eine Form, die allerdings nicht vom Inhalt getrennt werden kann, aber auch nicht in ihm aufgeht.

Wir bleiben also — bis jetzt — stehen bei der Unter-

scheidung der Bewußtseinsform und des Bewußtseinsinhaltes, zweitens bei der Unterscheidung von Bewußtsein im engeren Sinn und im weiteren Sinn und stellen fest, daß es Ein und dasselbe Princip ist, aus dem diese beiden abzuleiten seien. Gerade diese letztere Unterscheidung wurde, wie wir im Verlauf der Darstellung sehen werden, häufig vernachlässigt, und doch läßt sich absolut nichts über das Bewußtsein im engeren Sinn sagen (außer rein empirischen Beobachtungen) ohne die Feststellung dessen, was das Bewußtsein im weiteren Sinn sei. Es ist bloß eine Umgehung des Problems, wenn man diese Unterscheidung unterläßt, und vollends, wenn man wie Herbart Form und Inhalt so wenig unterscheidet. Diese Unterscheidung von Form und Inhalt darf allerdings nicht zu weit getrieben werden, sonst wird sie scholastisch. Aber wie Aristoteles Form und Inhalt trennte, und sie doch nie getrennt sein läßt, so haben auch wir hier Form und Inhalt streng zu unterscheiden, ohne zu vergessen, daß sie auf das engste zusammenhängen. Auf diese beiden eben angegebenen Unterscheidungen ist der Hauptwerth zu legen; wer sie nicht macht, ist nicht auf dem rechten Wege, das Bewußtsein zu erklären.

Allein damit ist die Unterscheidung noch nicht zu Ende. Man muß noch unterscheiden zwischen Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Auch hier ist der diametralste Widerspruch. Der Eine scheidet auf das strengste, wie z. B. Hegel, der Andere identificirt beides und läßt absolut keinen Unterschied gelten. Allein hier hat die Sprache mit Recht unterschieden und doch fein angedeutet, daß es kein principieller Unterschied sei. Es ist hier genau derselbe Fall wie oben bei der Unterscheidung von Bewußtsein im weiteren Sinn und Bewußtsein im engeren Sinn: man untersucht das Eine, ohne zu bedenken, daß es auf dem Anderen beruhe. Im Bewußtsein im weiteren Sinne liegt schon das Bewußtsein im engeren Sinne und in letzterem das Selbstbewußtsein. Herbart hat sich unendliche Mühe gegeben, das letztere zu erklären, allein er vergaß, daß es nur die Entwicklung des Bewußtseins sei.

Was wir Seele nennen, das manifestirt sich zuerst in

dem Innesein des eigenen Daseins, in der Empfindung; in der Empfindung liegt schon das Bewußtsein des eigenen Daseins. In der daran sich anschließenden Wahrnehmung und Vorstellung erschließt sich die Seele zum Bewußtsein im engeren Sinn, zum objectiven Bewußtsein in der Außenwelt. Alles dies beruht auf der Empfindung. Die Psychologie hat also darzustellen, wie das individuelle Leben des Menschen durch die Empfindung hindurch ins Bewußtsein tritt und wie es durch das Bewußtsein der Außenwelt zum Selbstbewußtsein gelangt. Die Seele besteht eben in dieser Entwicklung und wird in der Empfindung dieser Entwicklung zum Selbstbewußtsein. Es ist also vergeblich, über das Selbstbewußtsein zu sprechen, ehe man das Wesen der Empfindung untersucht. Es ist aber andererseits ungerechtfertigt, das Selbstbewußtsein als besondere Stufe zu leugnen. Empfindung ist das indifferente Prius von Bewußtsein und Selbstbewußtsein; in der Empfindung liegt beides involvirt und — merkwürdig genug — ist bei unserem Problem eigentlich der Begriff der Empfindung wichtiger als der des Bewußtseins oder Selbstbewußtseins. Dieser letztere Unterschied läßt sich nicht leugnen, und man kann mit Lerch (Wesen der Menschenseele, S. 85) sagen: Bewußtsein ist Wissen um die inneren Seelenzustände überhaupt, Selbstbewußtsein ist Wissen um den Träger derselben Zustände. Bei dem Ersteren kommt es mehr auf die Peripherie des Seelenlebens an, bei dem Letzteren mehr auf das Centrum. Natürlich ist es kein strenger Unterschied, sondern in der That geht beides allmählig ineinander über; aber daß das Selbstbewußtsein ein potenziertes Bewußtsein, ein Bewußtsein des Bewußtseins sei, ist nicht zu leugnen. Und wie Bewußtsein selbst eine Empfindung der Empfindung ist, so ist das Selbstbewußtsein Empfindung dritter Potenz. Also kommt es auf dieses Grundelement an, auf die Empfindung, und wir werden sehen, daß die Vernachlässigung dieses Punctes beinah alle Theorien auszeichnet. Hier hat eine Theorie des Bewußtseins den Hebel einzusetzen. Die Seele ist wesentlich Entwicklung, nichts Ruhendes, sondern Geschehen, Umsetzung der Einen Form in Andere. Den Begriff dieser

Entwicklung verdanken wir Herbart und Hegel. Sie haben die starren Begriffe in der Entwicklung zum Schmelzen gebracht. Und wie so die Unterscheidung des Bewußtseins nach oben, nach dem Selbstbewußtsein zu, festgestellt ist, so ist es auch nach unten nothwendig. Auch über den Unterschied von Bewußtsein und Unbewußtsein herrscht Streit. Hier wie oben wird uns der Begriff der Empfindung dienlich sein. Empfindung ist das Kriterium des Psychischen. Vor allem aber herrscht darüber Streit, ob das momentan unbewußte Geistesleben zum Bewußtsein zu rechnen sei oder nicht, ob es also ein „unbewußtes Bewußtsein“ gebe. Offenbar ist dies nur ein Wortstreit, denn faßt man Bewußtsein in seinen zwei Bedeutungen, so umschließt das Bewußtsein im weiteren Sinn auch die momentan unbewußten Vorstellungen, die nicht mehr zum Bewußtsein im engeren Sinn gehören. Sie sind aber nichtsdestoweniger psychisch und Reste von Empfindungen und Vorstellungen und als solche gehören sie dem Bewußtsein im weiteren Sinn an. So liegt der Widerspruch nur in der Sprache. Die Sprache überhaupt ist ein Gemisch von subjectiver und objectiver Logik: d. h. der Sprachgeist hat sie unbewußt geschaffen nach den Normen der subjectiven Logik und doch geht sie schon theilweise über das subjective Denken zum Realen hinaus. So hat die Sprache mit Recht das Wort Bewußtsein gebildet; aber es ist falsch, nun dies abzulösen von dem Inhalt — die Form steht in engstem Zusammenhang mit dem Inhalt. Daher sagt Bruch (Theorie des Bewußtseins, p. 10) richtig: Bewußtsein und bewußtes Geistesleben sind nicht identisch. Von diesem Unterschied gehen wir aus, wenn wir von einer Theorie des Bewußtseins reden. Man muß es vom geistigen Leben ablösen und in seinem An-und-für-sich-Sein betrachten. Man muß es nach seinem Wesen und Entwicklungsproceß erforschen, das Princip, in dem es wurzelt, nach dem heutigen Stand der philosophischen und physiologischen Wissenschaften ergründen, es in seinem Verhältniß zu den verschiedenen geistigen Functionen beleuchten und von der Stelle, die es in der ganzen Öconomie des geistigen und physischen Lebens spielt,

ein wissenschaftliches Verständniß vermitteln. Das Verhältniß von Bewußtsein und Unbewußtsein, sagt Fichte in seiner Zeitschrift (s. Neue Folge, 1839, pag. 93), gehört zu den dunkelsten Partieen der Seelenlehre. Was Bewußtsein sei, scheint sich von selbst zu verstehen, aber die tiefer liegende Frage ist nicht ausgeschlossen, was eigentlich das Bewußtsein sei und leiste und wie es hervorgebracht werde in einem Wesen, das erfahrungsgemäß zugleich auch bewußtlos bleibender Zustände und Veränderungen fähig ist.

Gerade bei dem Verhältniß von Bewußtsein und Unbewußtsein im Menschen wird sich so recht der einseitige Standpunkt der subjectiven Logik zeigen, die alles nach dem Gesetz starrer Identität bestimmen will, anstatt zur objectiven Logik weiterzuschreiten, bei welcher Unterscheidung und Verknüpfung nicht bloß negativ, sondern positiv vereinigt sind. Die subjective Logik sagt: entweder ist die Seele bewußt oder unbewußt, die objective Logik sagt: sie ist beides zugleich. Sie verbindet also die Begriffe in demselben Sinn miteinander, indem sie sie unterscheidet. Das kann die subjective Logik nicht. Die subjective Logik sagt: entweder haben wir ein Gefühl oder eine Empfindung und dann sind sie bewußt, oder wir haben sie nicht und dann gehören sie uns auch nicht an. Die objective Logik dagegen sagt: dasselbe Gefühl ist einerseits in unserem Bewußtsein, andererseits nicht, wir haben es und haben es nicht. Besonders bei Hegel und Herbart wird uns dieser Gegensatz der subjectiven und objectiven Logik begegnen und wir werden sehen, daß dies bei unserer Frage eine enorme Rolle spielt. Wir haben schon oben von dem Unterschied von Seele und Bewußtsein gesprochen und wir müssen hier noch einmal darauf zu reden kommen. Nach den Einen fällt Seele und Bewußtsein zusammen, so nach Cartesius, nach Anderen ist es eine Kraft, ein Vermögen der Seele, so nach Kant und seinen Schülern, wieder nach Anderen ist es eine bestimmte Entwicklungsstufe der Seele, so nach Hegel. Die Einen betrachten das Bewußtsein als wesentliche Eigenschaft der Seele, Andere als nebensächliche. Unter Seele müssen wir im Wesentlichen nicht ein Ding, sondern einen

Proceß verstehen. Der Seele, dem Seelenproceß und also auch dem Bewußtsein liegt die Substanz zu Grunde, welche aus sich vermöge ihres inneren Wesens im Zusammenhang mit der Außenwelt die Seelenprocesse entwickelt. So scheidet sich der Streit zwischen Bewußtsein und Seele. Seele selbst im gewöhnlichen Sinn des Wortes fällt allerdings mit Bewußtsein im weiteren Sinn zusammen, insofern das Bewußtsein im weiteren Sinn eben die Eigenschaft des Wesens ist, das sich als Seele manifestirt.

Von diesem Gesichtspunkt werden wir die verschiedenen Theorien zu betrachten haben. Wollten wir sie bloß nach ihren eigenen Gesichtspunkten betrachten, so ergäbe sich ein entsetzlicher Wirrwarr; denn es gibt noch keine bestimmte philosophische Grammatik, noch keinen allgemein acceptirten Generalmaß in der Philosophie, sondern jeder gebraucht die Begriffe willkürlich und bearbeitet sie. Allein nicht Begriffe soll man bearbeiten, sondern das Reale soll man zu begreifen suchen und bedenken, daß die Wörter und Begriffe im Grunde zufällige Resultate der Sprachentwicklung sind. Wenn wir das Bewußtsein von diesem Gesichtspunkt aus betrachten, als die Entwicklung einer Substanz, eines Wesens, aus dessen innerer Structur und aus dessen Beziehungen und Verhältnissen zur Außenwelt sich das Bewußtsein ergibt, werden wir den Streit zwischen Bewußtsein und Seele am ehesten lösen. Es ist geradezu unmöglich, unser Problem zu lösen ohne eine eigene Ansicht. Eine Kritik der Bewußtseinstheorien ist unmöglich ohne eine eigene Theorie. Denn schon dieser babylonische Wirrwarr der Bedeutungen macht es unmöglich. Die Ordnung muß hineingebracht werden.

Wenn jeder wieder etwas Anderes mit dem Begriff des Bewußtseins verbindet, was in der That der Fall ist, indem jeder die verschiedensten Thatsachen unter demselben Begriff zusammenfaßt, indem jeder wieder andere Phänomene an dasselbe Wort knüpft, so thut es Noth, nicht vom Wort, sondern von der Sache auszugehen. Wenn wir bedenken, daß noch nicht einmal das Problem richtig und fest gestellt ist, so ist es recht nöthig, dies vor Allem zu thun, und um dies zu thun, muß man von den Thatsachen ausgehen, nicht von

Begriffen. Indem wir also einfach die Thatsachen befragen, nicht die Wörter und Begriffe, werden wir das Problem herauszuschälen vermögen. Wir müssen, ehe wir an unsere Aufgabe gehen, zuerst fragen, welche Thatsachen fassen wir unter dem Begriff Bewußtsein zusammen, und wenn es nicht möglich ist, sich hier in Einem Begriff zu einigen, so muß man mehrere Bedeutungen unterscheiden. Das müßten wir thun, sonst würden wir im Finstern tappen.

Wir müssen mit der richtigen Fragestellung an unsere Aufgabe gehen, und wenn es wahr ist, daß eine richtig gestellte Frage, ein richtig formulirtes Problem schon die Lösung halb in sich schließt, so müssen wir auch schon mit einer Art Theorie an die Sache herantreten. Wenn man das nicht thut, so ist die Frage unlösbar. Man sieht dies an einem der neuesten Bearbeiter dieser Sache, an Horwicz. Er hat das Problem nicht richtig gestellt und infolge dessen in der Kritik so gut wie in der Darstellung alles durcheinander gemischt und sich nur an die Worte gehalten, statt an die Sache. Es ist sehr leicht möglich, daß die wahre Theorie des Bewußtseins bei einem Philosophen garnicht unter diesem Namen zu suchen ist, da er unter Bewußtsein etwas Anderes versteht. So ist es z. Th. der Fall bei Hegel. Er faßt Bewußtsein als eine bestimmte Stufe der Seelenentwicklung. Allein wie wir das Problem auffassen und noch unten näher formulieren, hat er seine Theorie gar nicht unter dieser Kategorie abgehandelt. Es ist also rein unmöglich, hier ohne eigenes Urtheil an die Sache zu gehen, da sonst die heilloseste Verwirrung und Rathlosigkeit die nothwendige Folge wären.

Es erheben sich nun aber Stimmen gegen die Berechtigung einer Bewußtseinstheorie überhaupt. So sagt Quäbicker (Kants und Herbarts metaphysische Ansichten vom Wesen der Seele, pag. 24/25), das Selbstbewußtsein sei eine unableitbare Ursprünglichkeit, es sei im ursprünglichen Wesen der Seele begründet, Bewußtsein zu erzeugen, und diese psychologische Urthatsache, dieses Urphänomen noch ableiten zu wollen, hieße fragen, warum überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts sei. Allein auch das Letztere ist

eine Aufgabe, die sogar Leibniz und Hegel und mehrere andere Hauptphilosophen, unter anderen auch George, in den Bereich ihrer Untersuchung gezogen haben. Es fragt sich eben, wie viel ist am Bewußtsein erklärbar. Quäbicker verwechselt auch die Frage mit der nach dem Wesen der Seele. Seele selbst aber ist ja eben eine Erscheinung, die allmählig hervortritt, und so gut wir fragen dürfen, wie ist es zu denken, daß der lebende Organismus sich allmählig potenzirt zum Bewußtsein, zur Seele, so gut dürfen wir also auch eine Bewußtseinstheorie aufstellen.

Gerade das sucht ja die Philosophie, die Erscheinung aus dem Wesen zu begreifen und in der Erscheinung das Wesen zu erfassen. Nun ist aber Seele selbst ebensogut eine Erscheinung wie Materie, wenn auch eine Selbsterscheinung, und es ist also Aufgabe der Philosophie, das Wesen und die Natur der Substanz zu untersuchen, deren Erscheinung es ist, Bewußtsein zu haben. So gut wir die äußere Natur als Product fassen „der inneren, logischen Verhältnisse, der Kräfte“, so gut ist die innere Natur, das Bewußtsein Erscheinung eines substantiellen Wesens, das an sich nicht bewußt ist, in dessen innerer Structur es aber begründet sein muß, Bewußtsein erzeugen zu können, und auf diese Structur des Wesens kommt es eben an.

Bewußtsein ist nichts Einfaches, sondern ein Product mannigfacher Factoren, und die Factoren der Erscheinung, überhaupt der Welt zu finden, ist offenbar Aufgabe der Philosophie. Sie soll nicht blos beschreiben, sagen „was ist“, sondern sie soll erklären und sagen, „warum es so ist“. Das thut sie aber nicht, wenn der Philosoph einfach sagt: Bewußtsein ist Urthatsache, also ein „Factor“. Denn die Erfahrung sagt uns, daß Bewußtsein ein Product ist. Überhaupt bekommen wir ja bekanntlich niemals die reinen Thatsachen oder Kräfte und Factoren der Welt, sondern immer einen Complex, ein Product aus mehreren Factoren. Und so ist es auch mit dem Bewußtsein. Bewußtsein ist ein Product aus mehreren Factoren und die Philosophie zerlegt das Bewußtsein in seine Elemente.

Es ist mit dem Bewußtsein ganz genau so wie mit der

Phlogistontheorie. Seinerzeit reducirte man alle Feuererscheinungen auf ein Phlogiston, einen Stoff, eine *qualitas occulta*. Die neuere Chemie, Lavoisier voran, hat diese mittelalterliche Ansicht zerstört und das Feuer als eine Verbindung von Sauerstoff und einem anderen Stoff nachgewiesen. So ist es gerade auch mit dem Bewußtsein. Es ist scholastisch, aller Erfahrung zum Trotz das Bewußtsein für ein einfaches Element zu halten. Es ist vielmehr zusammengesetzt. Es ist Produkt und wenn auch zunächst nur von äußerer Einwirkung und innerer Reaction. Allerdings, sowenig man nun begreift, worin eigentlich das Wesen der Feuererscheinung liege, d. h. warum gerade diese Stoffverbindung diese Erscheinung zum Resultate habe, sowenig man den Grund weiß, worin das Neue eigentlich liegt, sowenig hat man mit dem Nachweis der Factoren das Bewußtsein begriffen.

Jedermann weiß, daß Wasser aus Sauerstoff und Wasserstoff besteht, aber niemand weiß, worin der Grund liegt, daß das Wasser ganz neue Eigenschaften zeigt, die weder der eine noch der andere Factor hatte. Das Wasser ist also halb begriffen und halb unbegreiflich, ebenso das Feuer, ebenso überhaupt jede chemische Verbindung. Hier hört also überhaupt die Begreiflichkeit auf. Es ist nun gar nicht einzusehen, warum nicht durch Beobachtung und Nachdenken ebenso die Factoren des Bewußtseins gefunden werden sollten, wenn auch dann noch vieles unbegreiflich bleibt. Wasser ist etwas Äußerliches und besteht dennoch aus zwei verschiedenen Substanzen. Bewußtsein, ebenso flüssig und durchsichtig wie Wasser und ebenso hell wie das Feuer, ist etwas Innerliches und muß also aus den inneren Factoren der Substanz selbst erklärt werden. Das Bewußtsein muß auf andere Begriffe reducirte werden, auf den Begriff des Lebens, der Substanz. Und gerade weil das Bewußtsein und sein Wesen aus der Substanz selbst erklärt werden muß, gibt es uns zugleich Aufschluß über den Begriff der Substanz überhaupt. Es ist also der Schlüssel zur Welt, und darin liegt die ungeheure Tragweite der Frage. Man hat das Rätsel der Welt schon auf alle mögliche Weise

zu lösen gesucht — der einzige Schlüssel ist unser Bewußtsein.

Um so mehr ist eine Analyse desselben geboten. Wir haben gleich am Anfang darauf hingewiesen, daß man das Bewußtsein nicht in andere Begriffe hinein verstecken dürfe. Das haben viele gethan und sich so der Analyse entzogen. Allein so proteusartig die Materie ist, so darf man sich die Sache nicht verdrießen lassen. Einige haben gesagt: es ist eben Wesen der Seele, Bewußtsein zu entwickeln. Allein abgesehen davon, daß es vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus gar nicht ausgemacht ist, ob es eine „Seele“ gebe in dem Sinn einer vom Körper unabhängigen Substanz, so ist das eine Erklärung von *idem per idem*. Denn Seele ist zunächst nur ein Collectivwort für alle Bewußtseinserscheinungen und bedeutet auch ursprünglich nichts als „das Innere“ (nach Adelung). Nach Grimm bedeutet es „die wirkende Kraft“, also zunächst bloß eine Hypostase, eine Personificirung, aber nicht einmal eine Substanz, sondern eine Kraft, wie man auch von einer Kraft des Gedächtnisses gesprochen hat. „Kraft“ ist bloß ein Wort für eine Summe von Erscheinungen, die man nicht näher erklären kann. Worin aber diese Kraft bestehe, ist damit nicht gesagt. Sie besteht jedenfalls nicht darin, Bewußtsein zu erzeugen, sondern das Äußerliche zur Einheit des Innerlichen zusammenzuschließen, und es fragt sich jetzt erst: wie ist damit der Begriff des Bewußtseins gegeben?

Die Thätigkeitsform des menschlichen Organismus, Bewußtsein genannt, muß erklärt werden. Das geschieht aber nicht, wenn man der Seele als solcher eben ohne weiteres die Kraft des Vorstellens zuschreibt. Eine vom Leibe getrennte Seele ist bloß die logische Hypostase, bloß der von der subjectiven Logik gebildete Begriff eines Trägers des Bewußtseins. Aber gerade gegen dies muß man sich wenden. Wenn man das Bewußtsein hypostasirt und personifizirt in einer bewußten Seele, so gibt man damit die Erklärung auf und macht sich aber auch die Erklärung der Thatfachen schwierig. Vielmehr ist es Sache der realen Logik, nicht

bloß einseitig die Seele vom Organismus zu unterscheiden als dem Träger des Bewußtseins, sondern sie in demselben Sinn mit dem Organismus zu verknüpfen. Keines ohne das Andere. Die subjective Logik trennt einseitig oder verbindet einseitig. Und darin liegt das Wesen der Philosophie, diese einseitig gebildeten Begriffe zu bearbeiten durch Orientierung an der Realität. Und ist dies der Fall, so verschwindet das Trugbild, daß das Bewußtsein einen besonderen Träger habe. Vielmehr ist es die geradlinige Fortsetzung des Lebens und ebenso sehr an den Organismus gebunden, wie frei von ihm. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die Metaphysik George's, des Schülers Schleiermachers, der die gleichen Gedanken entwickelt und auch für die Psychologie verwerthet. Aus diesem Grunde ist es auch geboten, eine Bewußtseinstheorie aufzustellen. Denn es handelt sich eben darum, zu begreifen, wie im Wesen diese Selbstunterscheidung vor sich gehen könne, die das Bewußtsein in sich schließt. Wäre es, wie es die subjective Logik will, so, daß das Bewußtsein, das Ich bloß unterschieden wäre vom Organismus und nicht zugleich und in derselben Richtung mit demselben verbunden, so wäre es unberechtigt, eine Theorie des Bewußtseins überhaupt aufzustellen. Denn dann gäbe es eben eine Kraft des Bewußtseins, wie es eine Schwerkraft gibt. Allein dem ist nicht so, und darin liegt das Recht, das Bewußtsein zu erklären. Gerade dies ist ja erst zu erklären, wie es möglich sei, daß in einem Wesen der Schein entsteht, als ob es zwei wären, ein Ich und ein Du. Es ist aber doch gewiß seltsam, eine Kraft anzunehmen, deren Wirken eben darin bestehen soll, zu sagen — Ich. Diese Kraft müßte doch dazu gespalten sein in einzelne Theile. Wie ist dies aber möglich? Und wie verhält sich diese Kraft zur Materie? Das Bewußtsein auf eine Kraft der Vorstellung reduciren, heißt nichts anderes, als die Wirkung einer Quelle auf die darin liegende Kraft reduciren. In der That, früher schrieb man die Wirkung einer Heil-Quelle dem Genius oder *spiritus* der Quelle zu. So schrieb und schreibt man immer das Bewußtsein einem Spiritus zu. Aber wie die Chemie jene Vorstellung zerstörte und in der

Quelle Stoffe nachwies, die die Heilung bedingen, so weist die Philosophie in dem Bewußtsein die Factoren nach, aus denen es sich componirt. Und wie bei der Quelle es doch noch erlaubt ist, von einer Kraft zu sprechen, die der Quelle innewohne, so kann man ja auch noch vom Menschen sagen, er habe die Kraft des Bewußtseins. Nur muß man nicht meinen, damit etwas gesagt zu haben. Damit sagt man in der That nichts als: Bewußtsein ist Bewußtsein. Nun ist aber Bewußtsein ein Product, wie der Organismus mit all seinen Fähigkeiten und Functionen ein Product ist, und doch andererseits etwas Selbständiges. Das begreift die subjective Logik nicht. Sie operirt mit „Entweder — Oder“. Allein die objective Logik spottet dieser kindischen Versuche, die Realität in alte Schulformeln zu zwängen. Wir müssen uns an die Realität halten. Hier ist die Unterscheidung und Verknüpfung im gleichen Sinn zugleich der Fall — und hier operirt man mit — Sowol — als auch. Darum sagt man auch — begreifen, d. h. an das Reale hinan greifen, berühren.

Es gibt nun freilich manche sogenannte Theorieen des Bewußtseins, die eben darauf hinauskommen, einen besonderen Träger desselben anzunehmen neben dem Organismus. Aber das sind eigentlich keine Theorieen des Bewußtseins. Es handelt sich darum: was liegt im Bewußtsein, wie entsteht es? und aus welchen Elementen besteht es? Wenn man sagt, die Seele oder der Mensch habe eben die Kraft, Bewußtsein zu entwickeln, so ist das gerade wie wenn man sagt, die Dampfmaschine habe die „Kraft, Bewegung zu entwickeln“. Damit ist geradezu Nichts gesagt. Es handelt sich um das innere Getriebe.

Man meint es damit abgemacht zu haben, daß man sagt, es sei das Wesen der Seelensubstanz, Bewußtsein zu haben. Allein so richtig das ist, so muß man doch bedenken, daß Substanz durchaus kein so leichter Begriff ist, wie man meint. Substanz soll gleich Sein sein. Allein: Was ist Sein? Was ist Nichtsein? Ist die Materie oder nicht? Und worin besteht ihre Substantialität? Darum handelt es sich ja, wie es möglich sei, daß

eine Substanz sich selbst gegenständlich sei und sich in sich selbst erfasse, daß sie Anderes sich selbst gegenüberstelle und vorstelle und zugleich sich selbst darin vorstelle. Offenbar ist also der Substanzbegriff ein sehr wichtiger für eine Bewußtseinstheorie, und auf diesen haben wir in unserer Darstellung neben dem Begriff der Empfindung das Hauptgewicht zu legen. Damit, daß ich sage: mit den materiellen Substanzen, welche nicht bewußt sind und den Körper ausmachen, ist eine immaterielle verbunden, welche bewußt ist, damit habe ich nur das Problem fixirt und die dabei in das Spiel kommenden Erscheinungen personificirt. Gerade diese Erscheinung ist zu erklären, wie es komme, daß in Einer Substanz eine solche seltsame Selbstdirection stattfindet, daß sich das Subject vom Object so bestimmt scheidet, so daß es scheinen kann, es existire ein vom Leibe getrenntes Ich, während doch thatsächlich Bewußtsein nur in und am Organismus möglich ist, während doch der Mensch ein Ganzes ist, das eine Einheit in der Vielheit darstellt. Und das ist gerade das Werk der subjectiven Logik, diesen inneren Unterschied übermäßig anzuspinnen und einseitig Bewußtsein und Organismus zu unterscheiden, während sie doch in der That ebenso sehr unterschieden, als verbunden sind.

Wir können alle Bedingungen nachweisen, die das Bewußtsein möglich machen, sagt Carus (in seinen Vorlesungen über Psychologie, S. 314), aber es selbst tritt immer als ein Wunder hervor. Er selbst hat dies zu thun versucht in Schelling'scher Art und wir werden unten sehen, wie hoch wir die Schelling'sche Theorie zu stellen haben. Man kann ebenso Sauerstoff und Wasserstoff zusammenbringen — das Wasser tritt ebenfalls als Wunder hervor. /So auch Schopenhauer: das Ich ist das Wunder κατ'ἐξοχήν / [/-/ Zusatz am Rande]. Und wenn wir ein Zündholz reiben und also die Bedingungen ganz genau kennen, das Feuer und das Licht tritt immer als ein neues Wunder hervor. Wir können also die Verhältnisse, die Formen der Dinge nachweisen, aber ihr Was ist uns unbekannt. So können wir also auch die Factoren des Be-

wußtseins nachweisen, es selbst tritt stets als Wunder hervor. Natürlich besteht ein gewisser Zusammenhang zwischen den Eigenschaften der neuen Substanz oder des neuen Phänomens und denen der Factoren. Aber ganz läßt sich das Neue nicht erklären. Und sowenig man eine besondere Wasserkraft mehr annehmen darf, sowenig soll man eine besondere Bewußtseinskraft annehmen. Diese Unterscheidung allein, diese Einsicht in die Bedingungen alles Bewußtseins, sagt Fischer, der Hegelianer (s. Geschichte der neueren Philosophie, VI, 1 [Leben Schellings]) ist nothwendig die erste und sicherste That, um das Wesen der Dinge zu verstehen und den Blick frei zu halten auf die Welt als das wirkliche Object alles Erkennens. So ist also festzustellen, wie weit das Bewußtsein begreiflich sei und wie weit nicht. Und man wird sehen, daß es weder so leicht ist, wie die Einen meinen, die es einfach leugnen oder für selbstverständlich halten, noch so schwer, wie die Anderen, die sein Wesen für unerklärlich halten. Am wenigsten aber darf man es für ein einfaches Element ausgeben. Dies ist das Verderbliche. Es ist vielmehr ein Product aus vielen Factoren.

Es handelt sich nun also um die genauere Formulierung des Problems. Vor allem handelt es sich um die Grenzen. Zu weit faßt es der ganze Idealismus, zu eng der Empirismus. Jener, der sich in Fichte, Schelling, auch Hegel repräsentirt, faßt die Aufgabe zu weit, indem er das Bewußtsein zugleich als den centralen Punkt der Welt nachweisen und aus dem Ich, dem Schema des Bewußtseins, alles erklären will. Er faßt den ganzen Prozeß der menschlichen Gesamtentwicklung, Göttliches und Materielles, Logik, Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik und Religionsphilosophie zusammen in dieser Aufgabe. Daran ist etwas Wahres, denn die Theorie des Bewußtseins wird nicht blos psychologische Consequenzen ziehen, sondern auch ethische, rechtsphilosophische, da der Begriff der Person auf das engste mit dem Bewußtsein zusammenhängt. Aber alles dies sind erst Anwendungen der Theorie und des in derselben gewonnenen Schemas. In die Theorie selbst gehört es aber nicht herein.

Hier handelt es sich blos um das Einzelne Wesen, und es fragt sich, wie vermag der Einzelne als solcher, das substantielle Wesen von sich wissen?

Der Empirismus faßt die Frage zu eng. Die Einen fragen nach dem psychologischen Prozeß, aus dem sich das Bewußtsein ergebe, und so leiten es die Einen aus der Aufmerksamkeit, die andern aus dem Gefühl, andere aus dem Gedächtniß, andere aus dem Willen und andere aus dem Denken ab. Allein dies alles involvirt schon das Bewußtsein. Es ist zwar richtig, daß das Bewußtsein auf das engste mit allen psychologischen Prozessen zusammenhängt, besonders mit dem Denken und dem Willen. Allein daraus ableiten kann man es nicht. Vielmehr wird es sich darum handeln, zu zeigen, wie das Eine Schema, aus dem das Bewußtsein zu begreifen sei, sich applicire in den verschiedenen psychologischen Functionen. Denn das Bewußtsein ist ja nicht allein die Form, sondern zugleich an den Inhalt gebunden. Der Inhalt selbst ist wieder eine Form zu seinem eigenen Inhalt und so sind diese Formen selbst wieder aus der Urform abzuleiten. Diese Relativität von Form und Inhalt hat Aristoteles sehr genau aufgezeigt, nur im Verhältniß von Potenz und Actualität, was indeß sehr genau zusammenhängt. Die Urform ist das Bewußtsein selbst — und zu ihm verhalten sich die anderen psychologischen Functionen als Inhalt. Diese selbst aber sind Unterformen, die nach der Analogie der Urform gebildet sind. Wenn man also das Bewußtsein aus Einer der psychologischen Functionen ableitet, so ist man immer sicher, einen Theil der Wahrheit zu bekommen. Aber am besten ist es, man betrachtet alle Functionen und alle Thatsachen und so bekommt man die ganze Theorie. So ist es also ungenügend, physiologisch und empirisch das Entstehen des Bewußtseins aus noch unbewußten Empfindungen oder gar aus Nervenschwingungen nachzuweisen. Das sind allbekannte Thatsachen, die jeder Psychologe kennt.

Es handelt sich nicht um Thatsachen, sondern um eine Theorie. Die meisten Psychologen bringen eine Reihe Thatsachen, die gerade für ihre Ansicht passen, und damit

ist das Bewußtsein abgemacht. Das Problem liegt tiefer und muß an der Wurzel erfaßt werden. Jene Thatsachen haben Werth für die Theorie, aber sie ersetzen sie nicht. Man muß Speculation und Erfahrung, Metaphysik und Empirie verbinden, um dieses dunkelste Problem zu beleuchten, das Göthe das eigentlich einzige und tiefste der Welt nennt, dem alle anderen sich unterordnen. Von dieser Theorie aus, sagt Bruch nicht mit Unrecht (s. Theorie des Bewußtseins, p. 5), könne man die verschiedenen streitigen Weltanschauungen vereinigen und ebenso gut den Pantheismus wie den Materialismus bekämpfen und besiegen. —

In unserer Periode der wissenschaftlichen und philosophischen Entwicklung sind die Thatsachen und Bedingungen gegeben, um das Problem richtig zu stellen. Aber obwol das Problem auch erst in unseren Tagen ganz bestimmt gestellt worden ist (z. B. von Dubois-Reymond in seiner epochemachenden Rede „über die Grenzen des Naturerkennens“, von Riehl in seinem „Begriff und Form der Philosophie“, von Böhmér in seiner „Geschichte der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Weltanschauung in Deutschland“), so kann nichtsdestoweniger die Lösung schon früher bei den klassischen Philosophen angebahnt sein. Das Princip der Erhaltung der Kraft ist auch erst in unseren Tagen formulirt worden, obwol es schon zur Zeit von Leibniz discutirt wurde. Aber ein gut gestelltes Problem ist schon eine halbe Lösung, und wir werden sehen, daß diejenigen, die sich das Problem am genauesten stellten, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, auch Herbart, und in neuester Zeit — Fortlage, George u. A., auch am richtigsten dasselbe beantwortet haben. Und an der Fragestellung hindert durchaus nicht die Schwierigkeit der Sache, obwol das Selbstbewußtsein, wie Jessen sagt (Versuch einer wissenschaftl. Begründung der Psychologie. 1855), unter allen Wundern des Seelenlebens das Wunderbarste ist, obwol wir, wie Bruch sagt, diesen menschlichen Geist nicht anders zu begreifen vermögen, denn als einen bewußten — so folgt daraus doch keineswegs, daß sich das Bewußtsein von selbst verstehe. Wir können uns das Feuer auch nicht anders den-

ken, denn als brennend und doch wird man das Feuer erklären aus einer Sauerstoffverbindung. Die Problemstellung ist also zunächst unsere Aufgabe. Denn mit einem richtigen Problem kann man hundert falsche Lösungsversuche schlagen. Seit man das Problem der Wärme dahin formulirt hat: Welche Art von Bewegung ist die Wärme? hat man alle falschen Lösungsversuche überwunden. Jeder mißlungene Versuch bringt das Problem nicht nur bestimmter in das Bewußtsein, sondern übt auch auf seine Fassung eine Reaction aus, die den nächsten Versuch zu genauerer Präcisirung der Aufgabe zwingt.

Das ist ja überhaupt der Gang jeder Wissenschaft, immer genauere Stellung der Probleme, und dies ist ebenfalls ein Hauptpunkt unserer Untersuchung, wie das Problem immer genauer festgestellt wurde. Jede Wissenschaft besteht darin, Probleme auf Probleme zu reduciren, alte Probleme neu zu fassen. So jagt man das Problem aus einer Ecke in die andere, bis es sich ergeben muß. Die Chemie ist eine solche Wissenschaft; sie reducirt die vielen tausend Probleme des Lebens auf etwa 60—70 Probleme, die man euphemistisch Elemente heißt. So auch die Mathematik reducirt die unendlich vielen mathematischen Gebilde auf wenige Sätze, die aber bekanntlich noch ebenso Probleme sind, wie andere. So ist es auch mit unserem Problem. Die vielen Probleme der Psychologie muß man zuerst auf Ein Problem reduciren, das Problem des Bewußtseins, und dieses muß man zu lösen versuchen, soweit es überhaupt menschenmöglich ist.

Es handelt sich nun also bei unserer Aufgabe darum, das Problem so zu fassen: Wie muß ein Wesen beschaffen sein, um zum Bewußtsein gelangen zu können? In welchen Beziehungen zur Außenwelt muß es zu diesem Zweck stehen? Und welche innere Structur des Wesens setzt das Bewußtsein voraus? Es handelt sich also vor Allem um den Begriff der Substanz. Und dies ist also die metaphysische Seite des Problems. Andererseits fragt es sich: Wie ist also nach diesen metaphysischen Voraussetzungen der Begriff des Bewußtseins zu fassen? Was ist im Bewußtsein gegeben? und

inwiefern entspricht diese Thatsache in ihrer Erscheinung dem Wesen? Es handelt sich dann endlich darum: Welche psychologische Consequenzen ergeben sich aus dieser Theorie? Indem wir das Problem so fassen, schließen wir im Voraus Lösungsversuche aus, die nicht diesem Problem entsprechen, als unrichtig. Offenbar ist dies aber die einzig richtige Fassung des Problems; denn es gibt kein Bewußtsein im allgemeinen. Es gibt nur bewußte Wesen und gerade diese Individualität ist sehr zu betonen. Näher nun stellt sich dann das Problem so: Gehört das Bewußtsein der absoluten Freiheit an oder der Nothwendigkeit der Wechselwirkung mit Andern? Durch die scharfe Scheidung der Gesichtspunkte ist gerade das Problem, das im Bewußtsein liegt, bestimmt. Offenbar kommt es nun hiebei eben auf den Begriff des Wesens an. Ist das Wesen bloßes Product der Außenwelt oder ist es etwas Spontanes? Und so handelt es sich also darum, den Begriff des Wesens zu analysiren. Wir können dies noch bestimmter so ausdrücken: Seele, Bewußtsein ist eine Entwicklung, also ein Verhältniß zur Außenwelt.

Wenden wir nun darauf andere Termini an, so stellt sich die Frage so: Ist der Kampf ums Bewußtsein (denn dies ist das Bewußtsein in seiner Entwicklung) bloß bestimmt durch äußere Einflüsse oder ist eine innere Structur des Wesens da, ein innerer Trieb, ein inneres Princip, das hier bestimmend auftritt? Es ist leicht zu sehen, was wir mit dieser Analogie wollen.

Darwin sagt: Die Entwicklung der Organismen ist bloß Folge äußerer Einflüsse. Man hat mit Recht diese Einseitigkeit zurückgewiesen und sucht nach einem inneren Princip, welches neben und mit den Einflüssen der Außenwelt die Entwicklung bestimme.

So fragen wir nun auch: Bestimmt sich der Kampf ums Bewußtsein bloß nach äußerlichen, rein nothwendigen Bestimmungen oder bloß nach inneren Principien oder nach beiden zusammen, und wenn das letztere der Fall ist, wie ist dies innere Princip zu fassen und in welchem Zusammenhang stehen beide, Inneres und Äußeres? Ja diese

Analogie, welche ein ganz neues Licht auf unsere Frage wirft, kann noch weiter angewendet werden. Nach Darwin ist alle Entwicklung zufällig, in dem Sinn, daß es eben keinen inneren, also spontanen, vernünftig nothwendigen Grund dafür gebe, daß Ein Wesen sich mehr als Ein anderes entwickle.

Wenden wir also dies auf unser Problem an, so heißt dasselbe: Gehört das Bewußtsein bloß einer zufälligen, äußeren Begünstigung an oder ist bei dem Kampf um das Bewußtsein ein inneres nothwendiges Princip thätig? Es ist leicht zu sehen, was wir mit letzterer Frage wollen. Sie ist mit Bezug auf Herbart gestellt, nach dem ja eben bloß eine zufällige äußere Begünstigung die Entwicklung des Bewußtseins veranlaßt. So ist diese Analogie von enormer Bedeutung für unsere Frage. Und sie ist nicht zufällig. Im Gegentheil, bei der aufsteigenden Entwicklung der Organismen entwickelt sich ja auch zugleich ihre Psyche. Es ist also nur die nothwendige Anwendung der Darwinfrage auf unsern Stoff.

Daß aber das Bewußtsein einen Kampf in sich schließe, ist nicht zu leugnen, nicht nur einen Kampf gegen die Außenwelt, sondern auch einen Kampf gegen die Innenwelt. Denn alles Bewußtsein ist sich allmähliges Freimachen von den Fesseln der Nothwendigkeit, und dies geht ohne Kampf nicht ab. Ja der ganze wache Zustand ist ein steter Kampf des Bewußtseins gegen das Unbewußte und gegen den Schlaf und dieser Kriegszustand ist nur verdeckt.

Endlich können wir noch einen Punkt auf unsere Theorie anwenden. Die Entwicklung hängt nach Darwin von zwei Arten von Factoren ab: von ungünstigen und von günstigen, von Hemmung und Förderung. Es fragt sich also: Hängt das Bewußtsein von hemmenden oder von fördernden Einflüssen ab? Offenbar tendiren wir dabei auf eine Theorie, die am stärksten Fortlage (/ und nach ihm E. von Hartmann /) [/-/ Zusatz am Rande] aufgestellt hat, daß das Bewußtsein nur Hemmung sei. Allein das ist nicht möglich. Hemmung allein reicht nicht hin. Es

muß ebenso gut Förderung da sein. Oder: das Bewußtsein läßt sich nicht bloß aus einem negativen Verhältniß (der Abstoßung) zur Außenwelt erklären, sondern dazu ist auch das positive der Actualisirung nothwendig. Jetzt ist das Problem so gestellt, daß die Lösung nicht mehr zu schwer ist, daß aber auch falsche Lösungen sogleich sich herausstellen müssen als solche. Halten wir nun fest, daß dieser „Kampf ums Bewußtsein“ keine zufällige Wendung ist, sondern ganz im Geiste der modernen Wissenschaft, und daß dadurch unsere Frage ebenso sehr der Naturwissenschaft näher tritt, als überhaupt in den Kreis der Tagesprobleme sich hereinstellt, daß aber dabei nicht bloß Empiristen mitzureden haben, sondern daß es eine im Wesentlichen metaphysische psychologische Frage ist.

Von diesem Standpunkt aus müssen wir eine Fragestellung verwerfen, die sich in der neuesten Psychologie, die überhaupt erschienen ist, findet, nämlich bei Horwicz: Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. Er fragt (p. 225): Bildet das Bewußtsein in dem stetigen Entwicklungsgang der seelischen Thätigkeiten (psychophysischen nach Fechner) eine jedoch nicht scharf, sondern nur ungefähr abzugrenzende Entwicklungsstufe? Oder ist alles Psychische bewußt? Aber das Bewußtsein selbst ist dann eine Function, die von kleinstem Werthe beginnt und ganz unmerklich steigt? Das erstere beantworteten Fechner und Wundt, das letztere Dr. Bergmann mit ja. Offenbar handelt es sich darum nicht in erster Linie. Denn dies ist im wesentlichen nur ein Wortstreit um den Begriff Bewußtsein. Nach der ersteren Ansicht, meint Horwicz, wären Sympathikus und Rückenmark ohne Bewußtsein, welches letztere sich in den günstiger entwickelten höheren Centralorganen erst durch die psychischen Prozesse (Denken etc.) entwickelte. Nach der zweiten Ansicht wären auch schon die niedrigsten Centralorgane bewußt, aber das Bewußtsein derselben wäre ein sehr geringes und namentlich durch das hellere Bewußtsein in der Medulla des Klein- und Großhirns verdunkelt, wie das Licht der Sterne durch die Sonne. Allein das sind lauter *circuli vitiosi*. — Das Bewußtsein

soll durch psychische Prozesse entstehen, als ob nicht gerade das letztere zu erklären wäre!

Aber Horwicz hat nicht bestimmt unterschieden zwischen den verschiedenen Bedeutungen von Bewußtsein und gemeint, auf rein physiologisch-empirischem Wege das Bewußtsein erklären zu können. Allein wir kommen noch darauf zurück. Dieser Methode muß die speculative zur Seite gehen. — Es handelt sich endlich bei der Problemstellung auch darum, wie weit sich das Bewußtsein erstrecke und was wir überhaupt in den Kreis hereinziehen dürfen. Es handelt sich um die Grenzen nach oben und nach unten. Man spricht auch von einem göttlichen Bewußtsein. Allein ein solches geht die Wissenschaft nichts an, denn es fällt nicht in den Bereich der Erfahrung. Man kann wol Rückschlüsse machen von dem menschlichen auf das göttliche Bewußtsein, allein in den Bereich der Wissenschaft gehört dies nicht. Eben deßhalb ist es ungerechtfertigt, eine Bewußtseinstheorie davon abhängig zu machen, ob sie ein Verhältniß des menschlichen zum göttlichen Bewußtsein statuirt, wie das Bruch thut.

Anders ist der Fall bei der Grenze nach unten. Hier ist uns die Erfahrung gegeben, daß sich allmählig der Organismus entwickle zum Bewußtsein, und es ist geradezu ungerechtfertigt, den Thieren etwa Bewußtsein abzusprechen. Die höheren Thiere stehen in dieser Beziehung nicht so fern vom Menschen, als man gewöhnlich glaubt. Vielmehr hat eine Bewußtseinstheorie die Ergebnisse der vergleichenden Anatomie und Physiologie hereinzuziehen. Nur so, auf dem breiten Grund der Erfahrung ist es möglich, eine durch Metaphysik gesicherte Theorie aufzustellen. Falsch ist es endlich, in die Bewußtseinstheorie andere wissenschaftliche Zweige hereinzuziehen, z. B. Ethik, Religionsphilosophie, wie das Bruch thut. Wie schon bemerkt, so hat eine Bewußtseinstheorie sich nur aus sich selbst zu constituiren, und ihre Consequenzen können allerdings von Bedeutung sein für Ethik und Rechtsphilosophie und für andere Fächer. —

Daß unser Problem in die Metaphysik zum Theil hineingehöre, erhellt aus dem bisherigen. Die Empirie hat

den Begriff des Bewußtseins als einen gegebenen wie z. B. den des Atoms. Aber die Metaphysik hat diese Begriffe zu verarbeiten und zu bearbeiten auf Grund der Empirie. Das Problem des Bewußtseins rein auf empirischem Weg lösen zu wollen, hieße gerade, ein Atom nachweisen wollen.

Wir müssen allgemeine metaphysische Begriffe zu Hilfe nehmen, und man muß die neuere rein empirische Richtung mit der älteren rein speculativen zu verbinden suchen. Wie wenig die empirische Richtung allein hinreiche, sieht man am besten an Horwicz. Er will, wie Virchow den Organismus auf die Zelle als das einzige einfache Grundschema reducirt hat, so das geistige Leben auf eine solche „geistige Zelle“ reduciren. Allein Virchows Reduction des ganzen Organismus auf die Zelle hat das Leben um nichts begrifflich klarer gemacht. Es fragt sich immer noch: Was ist denn das Leben? So, wenn auch die empirische Psychologie den ganzen seelischen Organismus auf Ein Grundschema reducirt hat, so fragt es sich immer noch: Aber was ist denn nun das Bewußtsein, das Psychische selbst? Man braucht Verbindung von metaphysischer, psychologischer, physiologischer Methode.

Falsch ist es auch, bloß auf innere Beobachtung zu hoffen, wie Fortlage. Richtig sagt Maudsley (a. a. O. p. 11) von dieser rein innerlichen psychologischen Methode: *„It is of little value, because it has reference, only to a small part of that, for which its testimony is invoked.“* So ist es also sehr berechtigt, über die bloße innere Empirie hinauszugehen. Und zwar ist dies einerseits der Fall mit der metaphysischen Methode, andererseits mit der physiologischen.

Es handelt sich bei der letzteren besonders um das Verhältniß von Bewußtsein und Nervensystem. Wenn man überhaupt Wesen und Erscheinung trennen darf in der Philosophie, so muß auch der Organismus in seiner inneren Structur und besonders das Nervensystem als Erscheinung des Wesens demselben entsprechen. Es muß das Nervensystem, das ja nachweisbar nothwendig ist zum Zustandekommen von Bewußtsein, dem Princip entsprechen in

seiner inneren Anordnung. Daher hat jede vollständige Bewußtseinstheorie auch auf diese Thatsache Rücksicht zu nehmen, um so mehr, als es ein wissenschaftlich feststehender Satz ist, daß Entwicklung des Nervensystems und der psychischen Thätigkeiten, also des Bewußtseins, in gerader Proportion stehen. Natürlich vermag die vergleichende Nerven-Anatomie und -Physiologie das Bewußtsein nicht zu erklären. Aber der Philosoph hat die Resultate der Naturwissenschaft in dieser Beziehung zu verwerthen. Speziell meinen wir hier die von der Naturwissenschaft nachgewiesene innere Dualität des Nervensystems, die sich mehrfach äußert, nicht bloß im Gegensatz von sensiblen und motorischen Nerven, von weißer und grauer Nervensubstanz, sondern auch im Gegensatz der verschiedenen Systeme, vor allem im Gegensatz von Sympathikus und Rückenmark und dann von Rückenmark, verlängertem Mark, Kleinhirn und Großhirn. Dieser innere Gegensatz der Erscheinung muß im Wesen begründet sein. Diese innere Differentiirung hat besonders Schelling bemerkt, wenn er auch gleich, auf eine noch unrichtige Nervenanalyse gestützt, dieselbe nicht richtig erkannte. Daß aber diese Differentiirung ein Hauptfactor bei der Entwicklung des Bewußtseins sei, ist bekannt. Daher kann eben das Atom, der materielle Punkt, sich nicht selbst erkennen, weil es keine Differentiirung eingehen kann, aus welcher immer wieder ein Subject, also etwas Neues hervorgehe (s. Rokitsansky, Der Werth des Wissens, p. 34). Nur so ist die Verbindung von Freiheit und Nothwendigkeit zu erklären, die thatsächlich der Fall ist im Bewußtsein. Die Naturwissenschaft beruht rein auf dem Mechanismus. Allein aus dem Mechanismus allein entwickelt sich nimmer Bewußtsein, sondern Freiheit, Spontanität ist hier im Spiele. Allein Freiheit und Nothwendigkeit sind relative Begriffe, die sich unter Umständen verwechseln lassen, und sie sind nicht zwei feindliche Gegensätze, sondern es ist eine geradlinige Entwicklung von der Nothwendigkeit zur Freiheit. Dies ist ein weiterer Hauptpunkt, auf den wir unsere Aufmerksamkeit zu richten haben, ob nämlich die Freiheit gebührend berücksichtigt sei

neben dem obigen, ob die innere Differentiirung Beachtung und Erklärung gefunden habe. So stellt sich allmählig die Reichhaltigkeit dieses Problems heraus, die allerdings nicht in jeder Theorie zu Tage tritt, sondern nur zerstreut, so daß der Eine dies, der Andere jenes hervorhebt.

Neben jener Differentiirung des Nervensystems ist aber endlich noch zu beachten die Thatsache, die meistens anerkannt, daß auch den niederen Nervenpartieen ein gewisses, selbständiges Bewußtsein zukommt. Selbst die scheinbar unbewußten Bildungs- und Ernährungsvorgänge, sowie die bloßen Reflexbewegungen sind von einem gewissen Bewußtsein begleitet. Hier kommt es also offenbar darauf an, die Nerven überhaupt als Erscheinung des Wesens zu fassen, als Organe, die sich dem Wesen anpassen. —

Alles dies hat eine Theorie des Bewußtseins zu berücksichtigen und es ergibt sich schon aus dieser Übersicht, daß hiezu ein vollständiges System nothwendig ist. Das Bewußtsein als eine centrale Thatsache muß so das Centrum eines Systems bilden. So ist schon die Stellung des Problems eine halbe Theorie, und wir stehen nicht an, im allgemeinen noch die Grundsätze zu bezeichnen, die uns hiebei geleitet haben.

Es handelt sich vor allem um den Begriff des Lebens. Leben ist die Einheit von Aneignung der Außenwelt und von Abstoßung derselben. Aber diese Einheit ist keine gleichmäßige, vielmehr sind die beiden Functionen ungleichmäßig. Die Aneignung überwiegt die Abstoßung. Das Leben ist nicht bloß Wechselwirkung der Kräfte, sondern es ist mehr, es ist in ihm schon eine Erhebung über dieselbe, ein Hinausragen. Das Leben ist ebenso sehr gebunden an die Wechselwirkung der Kräfte, als frei davon. Das Leben kommt zum Selbstnnessein, indem der Trieb zum Leben sich durch die Wechselwirkung entgegengesetzter Kräfte im organischen Leben verwirklicht. Im Trieb selbst ist aber schon eine innere Dualität von Freiheit und Nothwendigkeit, und eben auf diese innere Dualität und Selbstdifferentiirung ist das Hauptgewicht zu legen. Bewußtsein ist nur

möglich bei innerer Dualität, bei innerer Differenz, und das ist der Fall, indem die Spontaneität der Lebensthätigkeit gebunden ist an die nothwendige Wechselwirkung der beiden Grundfunctionen des Lebens, der Anziehung und der Abstoßung, von denen sich eine zu der überwiegenden und herrschenden erhebt, nämlich die Function der Aneignung, die einseitig hervortritt. So kann das Leben zum Selbstnnessein gelangen, zur inneren Unterscheidung eines Subjects und eines Objects, die ebensosehr gebunden aneinander sind als frei davon. Im Begriff des Lebens ist der Begriff der Seele schon gegeben. Der Inhalt des Bewußtseins ist das Leben selbst, wie die Form. Das Leben ist Subject und Object des Bewußtseins. Seele ist also wie Bewußtsein — das Selbstgenießen des Lebens. Und das Leben ist selbst nur in einem Wesen möglich, das, indem es die anderen Wesen abstößt, dieselben zugleich anzieht. Ein solches Wesen ist aber der Organismus: er unterscheidet sich nicht blos von der Außenwelt, sondern verbindet sich auch mit ihr. Allein damit allein ist der Begriff des Lebens nicht gegeben, sondern im lebendigen Organismus ist Überwiegen der Einen Function und darin haben wir eben den Begriff des Bewußtseins, daß die Eine Function besonders gesetzt doch an die nothwendige Einheit mit der anderen gebunden ist. So ist die Seele nicht ein einfaches Wesen, sondern unterscheidet sich als spontane Lebenskraft und Lebenstrieb von der Wechselwirkung der Kräfte. Der Lebenstrieb actualisirt sich als Zweck und ist als solcher an seine Mittel gebunden und doch frei davon, und darin haben wir offenbar den Begriff des Bewußtseins. Denn Bewußtsein ist Einheit in der Differentiirung, Identität von Freiheit und Gebundenheit, überhaupt Zweiheit in der Einheit. Bewußtsein ist nur möglich in einem Wesen, das zugleich an die Wechselwirkung der Kräfte gebunden ist und zugleich frei davon ist und sich in dieser Zweiheit seiner Bestimmungen eben weiß. Wissen ist freisein. So ist Trieb, Leben, Bewußtsein die natürliche Stufenfolge. Diese innere Zweiheit muß sich auch im Nervensystem zeigen. Und in der That

bemerken wir vor Allem den inneren Unterschied von sympathischem und von. centralem Nervensystem. Der Sympathikus hat eine selbständige Erregungsquelle der Lebenthätigkeit und repräsentirt die von der centralen Thätigkeit unabhängige Wechselwirkung mit der Außenwelt, an welche das centrale System doch gebunden ist. Beide Systeme repräsentiren so die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit.

So ist also die Annahme eines besonderen Seelenwesens sehr unnöthig und überflüssig. Der Unterschied, der erforderlich ist zur Entstehung des Selbstbewußtseins, liegt nicht in der Absonderung der Seele vom Nervensystem, sondern schon im inneren Unterschied des Nervensystems selbst. Dieser innere Unterschied des Nervensystems ist indeß ein fließender. Denn im Sympathikus selbst ist ein Unterschied und im centralen System noch viel mehr. Also liegt das Bewußtsein nicht sowol in der Einheit, als in der Doppeltheit des Nervensystems. Dies ist empirisch zu beweisen: Mit der Zunahme dieser inneren Selbstdifferentiirung des Nervensystems im Thierreich wächst das Bewußtsein. Das zeigt jeder anatomische Atlas, der die Entwicklung des Nervensystems aufzeigt, so der von Carus. Man braucht also keine gesonderte Seele als Sitz des Triebes, da ja thatsächlich der Sitz des Triebes in der Einen Hälfte des Nervensystems sitzt.

Natürlich kann auch von einem Sitz des Bewußtseins im alten Sinn nicht die Rede sein. Das Bewußtsein beruht ja gerade auf der inneren Differentiirung des Nervensystems, also auf einem Verhältniß, und hat deßhalb das ganze Nervensystem zum Sitz. Natürlich ist dann Eine Seite dieser Doppeltheit wohl der Hauptsitz. Daher die Erscheinung, daß im Gehirn die hauptsächlichsten Bewußtseinserscheinungen sind. Allein dies ist nur Eine Seite des Verhältnisses, nicht das Ganze.

Empfindung entsteht erst durch die Dualität, daß nämlich der innere Trieb zur Aufnahme einer Sinnesaction sich an einer unwillkürlichen Bewegung actualisirt. Empfindung

besteht überhaupt thatsächlich in der Dualität der sensibeln und motorischen Nerven nach den neuesten Forschungen. Ohne diese innere Dualität — keine Empfindung. Die Einheit der Seele liegt in der Einheit des organischen Zweckes. Die Seele ist damit ebensowenig materiell, als bloß immateriell. Das Bewußtsein steht über dem Product der Wechselwirkung der Kräfte; denn es ist actualisirter Lebenstrieb. Aber die Seele ist unmöglich trennbar vom Stoffwechsel des Lebensprozesses.

In dem Organismus ist schon der Begriff der Substanz gegeben, wie er nöthig zur Construction des Bewußtseins. Im Organismus ist Discretion und Centralisation vereinigt und darin besteht das Princip der bewußten Seele. Die Seele ist so das Centrum, das sich über die Peripherie als Herrscher erweist, und das ist der Sinn der Leibniz'schen und Bruno'schen Centralmonade. Die Seele ist so die *ἐντελέχεια* des Aristoteles, sie ist immateriell, ohne doch vom Körper getrennt zu sein. Aber sie ist nicht einfach. Denn Einfach ist ein relativer und negativer Begriff. Spontaneität ist schon Immaterialität, und eine solche schreiben wir der Seele zu.

Aus dieser Übersicht erhellt auch, inwiefern eine Theorie des Bewußtseins mit dem Begriff der Seele zusammenhänge. Eine Trennung ist hier gar nicht möglich, und es wird im Verlauf der Darstellung erhellen, daß der Begriff der Seele häufig mit dem des Bewußtseins zusammenfällt. Denn es ist im ganzen eine ungerechtfertigte Trennung von Seele und Bewußtsein. Die Seele ist uns nur bekannt als Bewußtsein (im weiteren Sinn). Nur den substantiellen Gehalt, den Niederschlag, der allerdings von Zeit zu Zeit unbewußt ist, kann man Seele nennen, also den Charakter im Großen und Ganzen.

Im Allgemeinen besteht die Seele überhaupt in einem Prozeß, und so besteht das Selbstbewußtsein ebenfalls in einem Prozeß, in einem Conflict. Gewöhnlich aber faßt man diesen Conflict bloß als Reaction des Individuellen gegen das äußere Dasein, in der das Individuum unmittelbar sich für sich nehmen und jenes von sich unterscheiden soll. Allein

dieser Conflict ist nicht bloß eine äußere Relation, darin besteht im Wesentlichen das Leben, sondern er ist fortgesetzt in das Innere, es ist eine innere Relation, ein innerer Lebensconflict im Wesen selbst. Und eine Überwindung dieses inneren Conflictes durch substantielle Einheit, wodurch das Bewußtsein entsteht.

Bewußtsein ist ein Geltendmachen der spontanen Freiheit. Freiheit ist das Wesen des Bewußtseins, und Bewußtsein ist Wissen der Freiheit. Auf den Begriff der Freiheit kommt es eben an. Freiheit selbst ist kein Gegensatz von Nothwendigkeit, sondern eine nothwendige Erscheinung im Gebiet der Wesensentwicklung. Freiheit, kann man sagen, ist ein Product der Nothwendigkeit, es ist ein Naturgesetz. Unter Freiheit ist also hier verstanden die Spontaneität des Wesens gegenüber der Außenwelt, indem das Wesen die Erregungsquelle dieser Freiheit und Spontaneität in sich selbst trägt. Das widerspricht nun allerdings der subjectiven Logik. Allein die Philosophie bildet die subjective Logik fort zu Reallogik, zu Erfahrung des Wesens. Indem der freie Trieb seinen Actus in der Nothwendigkeit hat, hat er die Möglichkeit, sich selbst darin zu erfassen. Nicht gehemmter Trieb, sondern erfüllter Trieb erzeugt Bewußtsein oder vielmehr beide zusammen. So ist ein ununterbrochener Fortgang vom Äußeren zum Inneren. Damit stellen wir uns auf den Boden der modernen Weltanschauung, welche im Wesentlichen über das „daß“ der Unmöglichkeit einer gesonderten Seele entschieden hat und den Menschen als Eines faßt. Nur über das „Wie“ herrscht der Streit.

Und hier ist es eben die Aufgabe einer Bewußtseinstheorie, einerseits den Spiritualisten entgegenzutreten, die zur Erklärung des Bewußtseins ein besonderes Seelenprincip annehmen, andererseits den Materialisten, welche die materiellen Vorgänge für das letzte halten. Vielmehr sind beide zu vereinigen, da keine von beiden Richtungen das Bewußtsein begrifflich und den Thatsachen entsprechend zu erklären vermag. Es handelt sich also zunächst um den Begriff der Substanz, sodann um den Begriff des

Lebens, sodann um den des Triebes, den der Empfindung, den der bewußten Seele oder des Bewußtseins.

Daher kann man denn auch nicht bestimmen: hier oder da fängt das Bewußtsein an. Es ist ein allmählig steigendes Phänomen, wie es schon Leibniz faßte. Dieser Gang ist wesentlich symbolisch dargestellt in der Entwicklung des Nervensystems. Beim Menschen ist die Centralisation bis zum Äußersten gesteigert, beim Thier nicht so sehr. Z. B. der Frosch kann noch ohne Gehirn Bewußtsein entwickeln, d. h. wenigstens psychische Actionen verrichten (Pflüger'sche Versuche). Der Mensch nicht. Also ist im Frosch die Centralisation noch nicht so einseitig und vollständig. Die Entwicklung des Nervensystems ist also das Bild der Entwicklung des Bewußtseins. Auf diesen Punct ist daher ebenfalls zu achten bei der Darstellung der Theorien. Die Entstehung des Bewußtseins ist also eine Erscheinung wie jede andere und nicht mehr und nicht weniger rätselhaft, als jede andere Resultante aus Ursachen, Kräften, Beziehungen und Verhältnissen.

Die Frage nach dem Bewußtsein hat in der Psychologie dieselbe Bedeutung wie in der Physik das Problem des Lichts. Man hat das Letztere auf Ätherschwingungen reducirt, also für das Licht einen besonderen Träger angenommen. Allein sehr gewichtige Stimmen haben sich gegen diese Theorie, daß das Licht einen besonderen Träger habe, geltend gemacht, besonders in England. Und die Tendenz der neuesten Untersuchungen über das Licht geht dahin, diesen besonderen Träger zu eliminiren und das Licht überhaupt als eine besondere Bewegung materieller Theile zu fassen. So ist es ebenfalls mit dem Bewußtsein. Der besondere Träger desselben, der eben, wenn er in Action gesetzt wird, Bewußtsein entwickeln soll, muß eliminirt werden, und das Bewußtsein ist als eine eigenthümliche Complexion der im Allgemeinen herrschenden Grundkräfte nachzuweisen. Darauf hin tendirt die ganze Psychologie, besonders seit Hegel.

Das ist die wahre Aufgabe der Psychologie und Philo-

sophie, und hierin erblicken wir den Fortschritt, die Entwicklung der Bewußtseinstheorien, ob sie den besonderen Träger eliminiren und das Bewußtsein als geradlinige Fortsetzung schon bekannter Gesetze und Kräfte fassen. So ist dann auch Bewußtsein nicht der contradictorische Gegensatz von Unbewußt, sondern beide beruhen auf denselben Principien, die nur in anderer Mischung, in anderem Verhältniß zueinander stehen.

So geht denn überhaupt die Tendenz der neueren Psychologie darauf, Monismus und Dualismus zu vereinigen. Und dies ist ebenfalls ein Hauptpunkt, auf den wir unser Augenmerk zu richten haben werden. Monismus und Dualismus sind Gegensätze, die die neuere Zeit zu überwinden strebt, und in keinem Punkt ist dies mehr möglich und mehr nothwendig, als bei dem Problem des Bewußtseins. Im Materialismus eines Vogt und im Spiritualismus eines Fichte wiederholt sich nur und zersetzt sich der alte Dualismus. Und beide Ansichten müssen durch eine Theorie des Bewußtseins vereinigt werden. —

Unsere Aufgabe ist nun näher dahin zu formuliren: Wir haben hier eine historisch-kritische Untersuchung zu liefern mit dem bestimmten Plan, in der Entwicklung unserer Frage einen Fortschritt zu finden oder wenn nicht das, so doch mindestens in den verschiedenen Theorien die verschiedenen Seiten der Einen wahren Theorie zu sehen und nachzuweisen. Unsere Darstellung ist also die Bearbeitung eines einzelnen Lehrstücks der verschiedensten Systeme, daher sie auf die principiellen Unterschiede der Systeme ebenfalls einzugehen hat.

Im Gegensatz gegen die fortlaufende Geschichte der Systeme als einen Längendurchschnitt ist unsere Aufgabe ein Querdurchschnitt durch das Ganze der Geschichte der Philosophie, der zwar, sofern keine einzelne Lehre außerhalb des Zusammenhangs des Systems, in dem sie vorkommt, vollständig gewürdigt werden kann, immerhin etwas Mangelhaftes behält, aber doch seinen eigenthümlichen Vorzug darin hat, daß das Verhältniß verschiedener Systeme in einem bestimmten Punkte un-

mittelbarer, als in der Gesamtdarstellung einer Geschichte der Philosophie zur Anschauung kommt. Außerdem hat diese historische Behandlung den Vortheil, die Forderung Trendelenburgs in seinen logischen Untersuchungen zu erfüllen, die Probleme historisch aufzufassen, und wir werden finden, daß dies speciell in unserem Fall sehr gute Früchte trägt.

Wie nothwendig eine solche philosophische Methode, historisch die Fragen zu behandeln, ist, belehrt ein Blick auf die gegenwärtige philosophische Literatur. Gerade das Bewußtsein ist es ja, um das sich gegenwärtig der Streit dreht. Aber anstatt auf die früheren Lehren zurückzugehen und an ihnen zu lernen, philosophirt man meistens froh in den Tag hinein. Das Bewußtsein bildet den Angelpunkt zwischen Materialismus und den anderen Anschauungen, und ein Haupteinwand gegen denselben ist ja bekanntlich, er könne das Bewußtsein nicht erklären. So spielt denn das Bewußtsein seit dieser materialistischen Agitation eine Hauptrolle. Andererseits sehen wir, daß die neueste Philosophie sich wesentlich auf eine Analyse des Bewußtseins stützen will. Hartmanns Philosophie des Unbewußten beruht zum Theil auf einer eigenthümlichen Theorie des Bewußtseins. In Dubois-Reymond hat der Materialismus ganz bestimmt zugegeben, daß er das Bewußtsein, die Empfindung nicht erklären könne, und es ist bemerkenswerth, daß gerade dieser Punkt nun den Angelpunkt des neuesten Systems bildet.

So ist denn also unsere Aufgabe höchst zeitgemäß, und bei dieser Sachlage ist es äußerst interessant, die Entwicklung der Bewußtseinstheorien zu verfolgen. Die großen Philosophen werden gewöhnlich in diesen Fragen auf die Seite geschoben. Allein sie haben über diese Probleme nachgedacht, und so ist es wichtig und fruchtbar, an der Hand der Geschichte die Theorie des Bewußtseins zu verfolgen. Eine solche Verachtung der großen Philosophen gibt sich z. B. kund in Horwicz' mehrerwähnter Psychologie. Allein diese straft sich durch die Enge seiner Auffassung und theilweise Verwirrung in seinen Anschauungen. —

Möge es als kein *hors d'oeuvre* erscheinen, daß wir auch auf das Alterthum zurückgegangen. Gerade in den Bewußtseinsfragen hängen wir mit vielen Fäden mit dem Alterthum zusammen. —

Was endlich die Literatur betrifft, so sind die Theorien meistens in den Hauptwerken der Philosophen enthalten. Die Bücher mit der speciellen Bezeichnung, daß sie über das Bewußtsein handeln, sind meistens unfruchtbar und wenig gekannt, z. B. von Schellwien („Sein und Bewußtsein“), Mansel („*Philosophy of Consciousness*“), Peipers („Positive Dialektik der das Bewußtsein erzeugenden That“), Fischer (*de sensu interno et conscientia*), Clodin („Gott in der Natur und im Bewußtsein“), Chlebig („Philosophie des Bewußtseins“), Hagemann (*de sua ipsius conscientia*), Arndt („Bewußtwerden der Menschheit“) etc.

SCHOPENHAUER UND DIE MODERNE GANZHEITSBETRACHTUNG.

Von

KARL WAGNER (Frankfurt a. M.).

Der Name Schopenhauer wird, seitdem die Periode des Verschweigens vorüber ist, oft erwähnt; doch findet man ihn häufig nur erwähnt, wie einen, den man nicht übergangen kann, der aber im wesentlichen nur historische Bedeutung hat. Wieweit dabei die ethischen Folgerungen (nicht Forderungen) der Lehre, der abschreckende „Pessimismus“ eine Hemmung gegen das Eindringen in seine Gedanken bewirkt haben, diese Untersuchung gehört nicht hierher; dagegen soll der Zweifel behoben werden, ob es heute, nach soviel Neubearbeitung alter Lehren, nach soviel gelehrter und gründlicher Durchforschung allgemeiner Gedankengänge, nach der Aufstellung neuer Systeme und Denkmethode, immer noch Wert hat, sich mit Schopenhauer abzugeben. Hierüber kann die Nachforschung Aufschluß geben, wie sich Schopenhauers Denkweise verhält zu der modernen Art, ein Problem anzugreifen, die sich im Fluge weite Gebiete wissenschaftlicher und künstlerischer Betätigung erobert hat, der „Ganzheitsbetrachtung“. Da diese Entwicklung noch nach keiner Richtung hin einen Abschluß erreicht hat, wäre es unnütz, die ganze Gedankenwelt Schopenhauers in die Untersuchung einzubeziehen. Wohl aber kann die bewundernswerte Klarheit der grundlegenden Erörterungen, die auf diese schwierigen Probleme anwendbar sind, uns den Einblick erleichtern. Dahin gehören: die Erörterung des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seinen Teilen (I), die auf dieses Verhältnis bezügliche Unterscheidung zwischen kausalen und finalen Ursachen und Schopenhauers Stellung zur Morphologie Goethes (II), weiterhin die an Lamarcks Hypothese und in der Schrift „Über den Willen in der Natur“ nachgewiesene Einheit der Organismen (III); ferner wird die Möglichkeit einer vollendeten, über Teleologie hinausgehen-

den Ganzheitsbetrachtung durch abgewogene, gleichzeitige Anwendung des Verfahrens der Vereinheitlichung und Sondernung sowie der kausalen und finalen Begründung, aufgezeigt und an einer Gruppierung der Arten der Ganzheitsbetrachtung erläutert (IV). Es folgt noch eine kurze Schlußbetrachtung (V) über Metaphysik und naturwissenschaftliche Ganzheitsforschung.

Schon dem primitiven Denken bot sich die Zusammenfassung mehrerer gleicher oder doch ähnlicher Teile zu einem Ganzen als Handhabe dar zur gedanklichen Erfassung der Vielheit der Dinge, desgleichen das umgekehrte Verfahren der Zerlegung eines umfassenden Ganzen in seine Teile. Der einfachste Fall der Zerlegung eines gegebenen Ganzen von einheitlicher Struktur in gleiche Teile wurde für Aristoteles der Ausgangspunkt für die Entwicklung der Zahlenreihe, gezählt wurde zunächst die Wiederholung der Teilungsoperation. Die Gleichheit der Teile war auch beim Messen und Wiegen, sei es auch nur die der Maßeinheiten, Vorbedingung; als man dann, viel später, die Wichtigkeit dieser in der Technik geläufigen Operation für die reale Naturerkenntnis (nicht bloß für pythagoreische Spekulationen) erkannte und die Atomistik in neuer Form wieder erstand, blieb man vor allem darauf bedacht, jedes Ganze zu zerstückeln und aus den Teilen wieder zu konstruieren. Goethe hat zuerst den Unterschied seiner von der früheren naturwissenschaftlichen grundsätzlich verschiedenen Methode in seiner berühmten Diskussion mit Schiller gekennzeichnet: er sei bemüht, die Natur „wirkend und lebendig aus dem Ganzen in die Teile strebend darzustellen“. Hier steht das Wort „lebendig“ an bedeutender Stelle, welches nachmals zum symbolischen Ausdruck für gewisse philosophische und naturwissenschaftliche Betrachtungen wurde; später mußte das Lebendige „organisch gewachsen“ sein, und schließlich war nur eine „lebendige, organisch gewachsene Ganzheit“ ein würdiger Gegenstand der Untersuchung.

Doch zunächst wurde Goethes klare Formulierung nicht beachtet, sei es, daß man sie nicht kannte, oder daß man ihn als Naturforscher nicht gelten lassen wollte. Er

war seiner Zeit voraus und bekämpfte die atomistische Auffassung, die man, wegen ihrer praktischen Erfolge, in Überschätzung der einer Arbeitshypothese geschuldeten Dankbarkeit zu einer alles beherrschenden „Weltanschauung“ zu erheben sich gedrängt fühlte. In einer solchen Periode mußte Goethes Naturwissenschaft ganz im Hintergrunde bleiben; nur in der Botanik wurde die Morphologie als Hilfsmittel geschätzt, weiterhin der physiologische Teil der Farbenlehre, weil er den Physiologen ein weites Arbeitsfeld eröffnete. So gilt nicht mit Unrecht Driesch als Schöpfer des Ganzheitsbegriffes, weil er, gegenüber der maschinellen Auffassung der Organismen und der mechanistischen Ableitung des Lebens aus Atom und rein physikalischen, allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, seinerseits aus biologischen Untersuchungen die „Autonomie des Lebendigen“¹ ableitete.

Erst in den letzten Jahrzehnten ist Goethe, der die erste ganzheitliche Naturbetrachtung durchführte, vom Propheten einiger Außenseiter zum Vorbild für schöpferische Naturwissenschaft bei Gelehrten von Rang und Bedeutung aufgerückt.

Schopenhauer hat die hinter der Morphologie Goethes stehende ganzheitliche Auffassung nicht erkannt, jedenfalls nicht gewürdigt (s. u.!). In merkwürdigem Gegensatz steht dazu, daß er die der dichterischen Darstellung von Charakteren zugrunde liegende Methode Goethes (wie Shakespeares) wohl erkannt und deutlich charakterisiert hat². Diese besteht in der Entwicklung der Charaktere aus einem inneren Prinzip, „vermöge dessen ihr Sagen und Thun als natürlich, mithin als notwendig auftritt“ — wir würden das heute „ganzheitlich“ nennen.

— Der Philosoph, den es nicht lockte, schulmäßige Gelehrsamkeit weiterzuführen, der es sich vielmehr zum

¹ Hans Driesch: Philosophie des Organischen, Leipzig 1921.

² Schopenhauer: Parerga und Paralipomena I, Kap. V (Paränesen und Maximen, Nr. 29), D II, 493, 8—15.

Ziel gesetzt hatte, Welt und Leben selbständig zu erfassen³, hat den Begriff „ganzheitliche Anschauung“ nicht gesucht und (leider) nicht definiert; aber auch ohne beabsichtigtes Daraufhinarbeiten in seinen Werken viele darauf bezügliche grundlegende Erörterungen gegeben. Ob diese zur Förderung des Problems beigetragen haben, oder heute noch der Diskussion nützen können, werden wir sehen.

I.

Schopenhauer hat die Kantische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich übernommen und den subjektiven Charakter der Erscheinung durch das Wort „Vorstellung“ verdeutlicht. Die andere Seite der Welt, das große X, hat er uns, als in den Regungen unseres Willens wirksam, näher gebracht und mit dem Aufzeigen dieser jedermann zugänglichen Erkenntnisart die tiefe Kluft zwischen dem, was Verstand und Vernunft ergreifen können, und dem Unfaßbaren zu überbrücken versucht. Stärker tragend ist dieser Verbindungssteg, als die luftige, weitgespannte Brücke Kants, der ja bei der Abtrennung und Isolierung der reinen Vernunft nicht stehenbleiben konnte und diese Betrachtung ergänzte, indem er ein praktisch gefordertes, ethisch bedeutsames Prinzip ergänzend aufstellte. Schopenhauer zeigt dagegen, wie die beiden Welten in jeder Erscheinung vereint uns entgegentreten. Nun ist der Ring gerundet: in jeder Erfahrung ist beides verbunden; die Welt als Wille und die Welt als Vorstellung sind dasselbe, von zwei entgegengesetzten Seiten aus gesehen.

Wenn auch aus der Verschiedenheit der Grundansichten der Gegensatz zwischen der ethischen Schlußfolgerung Schopenhauers und der ethischen Forderung Kants hergeleitet werden könnte und eine solche allgemeine Betrachtung Art und Grad der ganzheitlichen Behandlung der Probleme erläutern würde, so würde sie doch die hier gegebene Beschränkung auf die naturwissenschaftliche Ganzheitsforschung überschreiten. Angemerkt sei nur, daß der

³ Schopenhauers Unterhaltung mit Wieland 1811; vgl. Schopenhauers Gespräche, herausg. von A. Hübscher, XX. Jahrb. 1933, S. 14—15.

„Pessimismus“ beim vorliegenden Thema nicht berücksichtigt zu werden braucht. Die Verneinung des Willens zum Leben macht die Formen der Erkenntnis, das *principium individuationis* illusorisch, und nach Aufhebung der Welt des Lebens und Sterbens bleibt nichts mehr übrig vom Leben im biologischen Sinne, noch auch von Teil und Ganzheit. Mithin dürfen wir uns damit begnügen, jene über der Diskussion, was dem Menschen erlaubt sei und was nicht, halb vergessenen Ableitungen heranzuholen, die vom Ganzen und dem Verhältnis des Ganzen zu den Teilen handeln.

In der „Kritik der Kantischen Philosophie“⁴ spendet Schopenhauer der transzendentalen Ästhetik, sowie einigen Ausführungen über den empirischen und intelligibeln Charakter das höchste Lob. Seine Hochachtung und Verehrung hindert ihn jedoch nicht, die „Antinomien“ vernichtend zu kritisieren. Ohne auf diese Erörterung einzugehen, führen wir nur die Bestreitung der Thesen und Antithesen, welche „die spekulativsten Fragen der theoretischen Philosophie“ behandeln, an, soweit sie sich auf Ganzheit beziehen.

„In Hinsicht auf die räumlichen Grenzen der Welt wird bewiesen, daß, wenn sie ein gegebenes Ganzes heißen soll, sie nothwendig Grenzen haben muß... Totalität setzt Grenzen, und Grenzen setzen Totalität voraus“ ... und später: „... ein Unendliches kann nie ganz gegeben seyn, noch eine endlose Reihe daseyn, als sofern sie endlos durchlaufen wird, noch ein Grenzenloses ein Ganzes ausmachen.“ Es ist bemerkenswert, daß diese Auffassung des Weltganzen mit dem physikalischen Begriff eines „geschlossenen Systems“ vergleichbar ist. Die Übertragung des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik (Entropiegesetz) auf das Weltganze wurde von manchen Physikern deshalb abgelehnt, weil das Gesetz nur in einem geschlossenen Ganzen Gültigkeit habe; das wäre dann hinfällig. Die Schwierigkeit des Begriffes einer unendlichen

⁴ Schopenhauer: Kritik der Kantischen Philosophie, D I, 584 ff. Im einzelnen: 586, 20; 587, 12—18; 593, 14—17; 594, 17—19; 592, 26—29; 584, 32—585, 11; 589, 1—17.

Welt sind bekannt, man hat sie mit der Theorie des gekrümmten Raumes usw. zu lösen gesucht; notwendig ist diese Erklärung nicht; die Unendlichkeit kann, wie bei der Reihe der durch Kausalität verknüpften Vorgänge oder Zustände im „Regressus“ liegen — d. h. die Operation des Zusammenfassens unter Hereinnehmen außerhalb befindlicher Substanz (Vergrößerung des Ganzen), kann ins Unendliche fortgesetzt werden. Wenn und sobald wir aber ein Ganzes in unsern Gedanken zusammenfassen, bleibt es begrenzt. Das gilt sogar über die Form der Vorstellung hinaus: „... ein an sich existierendes Ganzes kann durchaus nicht unendlich sein“.

Wichtiger noch als diese Beziehung zwischen dem Ganzen und dem notwendig außerhalb Befindlichen sind die des Ganzen zu seinen Teilen. Auf die Teilbarkeit führte Kant die transzendenten Ideen über die Materie zurück. Dies bestreitet Schopenhauer: „... diese ganze Idee von der Theilbarkeit gehört gar nicht unter die Folgerungen nach dem Satze vom Grunde... Daß das Verhältniß der Theile zum Ganzen das der Bedingung zum Bedingten, also ein Verhältniß gemäß dem Satz vom Grunde sei, ist ein zwar feines, aber doch grundloses Sophisma. Jenes Verhältniß stützt sich vielmehr auf den Satz vom Widerspruch. Denn das Ganze ist nicht durch die Theile, noch diese durch jenes; sondern beide sind nothwendig zusammen, weil sie Eines sind und ihre Trennung nur ein willkürlicher Akt ist. Darauf beruht es, nach dem Satz vom Widerspruch, daß, wenn die Theile weggedacht werden, auch das Ganze weggedacht ist, und umgekehrt; keineswegs aber darauf, daß die Theile als Grund das Ganze als Folge bedingten und wir daher, nach dem Satz vom Grunde, nothwendig getrieben würden, die letzten Theile zu suchen, um daraus, als seinem Grunde, das Ganze zu verstehn.“

Deutlicher ist nie die theoretische Grundlage der mechanistischen Atomistik *ad absurdum* geführt worden.

Die Thesen Kants werden jedoch noch schärfer unter die Lupe genommen: „Beim zweiten Widerstreit begeht die Thesis sogleich eine gar nicht feine *petitio principii*, indem

sie anhebt: «Jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Theilen.» Aus dem hier willkürlich angenommenen Zusammengesetztseyn beweist sie nachher freilich die einfachen Theile sehr leicht. Aber eben der Satz, «alle Materie ist zusammengesetzt», auf welchen es ankommt, bleibt unbewiesen, weil er eben eine grundlose Annahme ist. Dem Einfachen steht nämlich nicht das Zusammengesetzte, sondern das Extendirte, das Theilehabende, das Theilbare gegenüber. Eigentlich aber wird hier stillschweigend angenommen, daß die Theile vor dem Ganzen dawaren und zusammengetragen wurden, wodurch das Ganze entstanden sei: denn Dies besagt das Wort «zusammengesetzt». Doch läßt sich Dieses so wenig behaupten, wie das Gegentheil. Die Theilbarkeit besagt bloß die Möglichkeit, das Ganze in Theile zu zerlegen; keineswegs, daß es aus Theilen zusammengesetzt und dadurch entstanden sei. Die Theilbarkeit behauptet bloß die Theile *a parte post*; das Zusammengesetztseyn behauptet sie *a parte ante*.“

Mit diesen klaren und überzeugenden Ausführungen stimmen die allgemeinen Formulierungen moderner Ganzheitstheoretiker durchaus überein: „Weder ist die Ganzheit aus den Teilen, noch sind die Teile aus dem Ganzen ableitbar“ (Oldekop) und: „Das Ganze ist mehr oder anders als die Summe seiner Teile“ (Adolf Meyer).

Wie oft mag wohl ein Naturwissenschaftler, der die Atome als vortreffliches Mittel zur handwerksmäßigen Zusammenfassung gebrauchte und brauchte, durch den Ausspruch Kants, die Atome seien ein notwendiger Gedanke der Vernunft, angeregt oder bestärkt worden sein, die Atomistik als weltumfassendes und weltbeherrschendes Prinzip aufzustellen! Andererseits wird uns verständlich, wie Schopenhauer dazu kam, die Atome als überflüssige Erklärung zu verwerfen⁵. Wenn er auch darin zu weit ging, so hat er doch die Einseitigkeit Kants erkannt und ist von ihm abgerückt und ein Stück des Weges vorwärtsgeschritten in Richtung: *Ganzheit*.

⁵ Schopenhauer: W. a. W. II, Kap. 23, D II, 343 f.; vgl. Karl Wagner: Quantentheorie und Metaphysik, XXIV. Jahrb. 1937, S. 24.

II.

Die aus der Polemik gegen Kant hervorgegangene Ableitung des Verhältnisses des Ganzen zu seinen Teilen hat Schopenhauer erweitert und durch Anwendung auf die Naturbetrachtung befestigt. Sie blieb indessen ohne Einfluß auf die Entwicklung der Naturwissenschaft, während auf der Kantischen Philosophie sich die mathematische Naturwissenschaft aufbaute, die dann später bei den Neukantianern wiederum Basis der Erkenntnistheorie wurde. Die mechanistische Naturauffassung fand gerade am Werke Kants einen geistigen Rückhalt, da dessen radikale Isolierung der Erscheinungswelt einseitig betont wurde und sogar der mechanistischen Erklärung der lebendigen Natur Vorschub leistete. Das „Ding an sich“ hielt man hoch, aber gleich einem erlesenen Schmuck nur für den Festtagsgebrauch und blieb ungestört in der Alltagsbeschäftigung mit der mathematisch-mechanischen Ableitung der Kausalverhältnisse. Jetzt hat sich eine Entwicklung angebahnt, die vom Lebendigen und seiner Eigenart her den Ausgang nahm; mithin könnten oder sollten die Gedankengänge Schopenhauers wieder mehr in den Vordergrund gestellt werden.

Für den Verfasser der Promotionschrift: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde“ war die Untersuchung der Art der Begründung das bevorzugte Mittel zum Eindringen in jedes Problem der Naturerkenntnis. Darum ist ihm für Systematik, wie für Naturbetrachtung der Unterschied zwischen wirkenden Ursachen und Endursachen bedeutungsvoll⁶. Diese Einteilung nimmt in den spitzfindigen Diskussionen der Scholastiker einen hervorragenden Platz ein, geht jedoch auf Aristoteles zurück, der die Ursachen als die aus der Notwendigkeit und die zum Bessern führt, charakterisierte, oder an anderer Stelle die Endursache *το ού ένεκα* nennt. — „Die wirkende Ursache ist die, wodurch etwas ist, die Endursache die, weshalb es ist: die zu erklärende Erscheinung hat, in der Zeit, jene hinter sich, diese vor sich.“⁶

⁶ Schopenhauer: W. a. W. II, Kap. 26, D II, 378—381.

Es ist leichter, die wirkenden Ursachen (*causae efficientes*) von den Endursachen (*causae finales*) getrennt zu halten, als ihre gemeinsame Wurzel zu erkennen. Die rein kausale Betrachtung (nach der *causa efficiens*) zwingt zum Herausnehmen eines Zustandes, um den vorausgehenden zu suchen, auf welchen derselbe allemal erfolgt, zur Zerstückelung, die finale Betrachtung, in der Richtung des zeitlichen Ablaufs entgegengesetzt, fordert synthetische Übersicht und Zusammenfassung eines über eine längere Reihe von Beobachtungen ausgedehnten Komplexes. Darum wurde und wird die Teleologie, die, soweit sie nicht theologische Nebenabsichten verfolgt, eine Betrachtung nach Endursachen ist, von manchen Denkern verworfen. Die Ganzheitsbetrachtung wird häufig (besonders von ihren Gegnern) mit der Teleologie gleichgesetzt, doch ist dieser noch nicht scharf umrissene Begriff von weiterem Umfang.

Schopenhauer wurde durch die Überzeugung, daß die Zweckmäßigkeit jedes Teiles der lebenden Wesen nicht hinwegzuleugnen sei, zu der großen Entdeckung geführt, daß die Teleologie ein „vollkommen sicherer Leitfaden bei der Betrachtung der gesamten organischen Natur“ ist, während bei der Betrachtung der unorganischen Natur die wirkende Ursache an erster Stelle steht. Wie er für eine Gesamtbetrachtung beide Ursachen in beiden Reichen für erforderlich hält, wird unten (Kap. IV) dargelegt werden.

Die Zweckmäßigkeit, welche ja unser Intellekt erst in die Natur hineinträgt, beruht nicht auf bewußter Planung, sondern: es wird durch eine notwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Teile voneinander auch in der Erscheinung die Einheit der Idee wieder hergestellt. „Demzufolge erkennen wir nun jene verschiedenen Theile und Funktionen des Organismus wechselseitig als Mittel und Zweck von einander, den Organismus selbst aber als den letzten Zweck aller.“

Hierin ist der wesentliche Unterschied der ganzheitlichen Behandlung der Lebensprobleme schon vollständig charakterisiert, Bestätigung wird man in zahllosen Schriften

finden, z. B.: Der Zustand der Teile ist vom Ganzen her bedingt (Alois Wenzl).

Vergegenwärtigt man sich, wie tief Schopenhauer bereits in das Ganzheitsproblem eingedrungen war, so müßte man annehmen, daß er den Wert des einzigen großen ganzheitlichen Werkes seiner Zeit, der Goetheschen Morphologie, erkannt hätte. Das ist nicht der Fall, und diese Tatsache liefert eine Bestätigung für den resignierten Ausspruch Goethes⁷, daß die Menschen über Ansicht, Ableitung und Erklärung niemals übereinkommen werden, „selbst diejenigen nicht, welche in Prinzipien einig sind, denn die Anwendung entzweit sie sogleich wieder“. Schopenhauer selbst hat es mit klaren Worten ausgesprochen, daß er Goethes Metamorphose der Pflanzen darum so gering bewertet, weil sie zu den „Erklärungen des Organischen aus der wirkenden Ursache“ gehöre, wiewohl der Gedanke „im Grunde bloß besagt, daß die Natur nicht bei jedem Erzeugnisse von vorn anfängt und aus nichts schafft, sondern, gleichsam im selben Stile fortschreibend, an das Vorhandene anknüpft, die früheren Gestaltungen benutzt, entwickelt und höher potenziert, ihr Werk weiter zu führen“ . . . Nicht übel erfaßt — aber bloß? Diese Betrachtungsweise an zahlreichen Beispielen aus dem Pflanzen- und Tierreiche erläutert und vorbildlich durchgeführt zu haben, ist eine Leistung Goethes, deren Ruhm unvergänglich sein wird.

Aber es kommt noch ganz anders: „Ja, die Blüte dadurch erklären, daß man in allen ihren Theilen die Form des Blattes nachweist, kommt mir fast vor, wie die Struktur eines Hauses dadurch erklären, daß man zeigt, alle seine Theile, Stockwerke, Erker und Dachkammern seien nur aus Backsteinen zusammengesetzt und bloße Wiederholung der Ureinheit des Backsteins.“

Hier spielt sich das seltsame Schauspiel ab, daß ein Denker, im scharfen Gegensatz zu der bei seinen Zeitgenossen schon weithin geltenden mechanistisch-kausalen Natur-

⁷ Brief Goethes an Schopenhauer vom 28. Januar 1816, D XIV, 205 bis 206.

auffassung stehend, die Ganzheitsbetrachtung im Großen und, in speziellen Naturerklärungen wenigstens zum Teil durchführt, ihre Grundprinzipien klar formuliert und dennoch die Bedeutung der Ganzheitsforschung, soweit sie durch Goethes Morphologie repräsentiert wird, verkennt. Und dabei verlangt er doch selbst, daß beide, die End-Ursache und die wirkende, nachgewiesen werden sollen (s. u. Kap. IV!). Noch mehr: bei der Einreihung der Teleologie in sein System⁸ führt Schopenhauer die „Gesetzmäßigkeit der organischen Natur, nebst der Angemessenheit dieser zur unorganischen“ auf den in jedem Naturwesen hervortretenden „Willen“ zurück, „der demnach sein Wesen und Streben nicht bloß erst in den Aktionen, sondern auch schon in der Gestalt des erscheinenden Organismus ausspricht“. So nahe war er daran, die Gestaltenlehre Goethes zu würdigen — dennoch verfolgte er diesen Gedanken nicht weiter, ließ sich vielmehr abschrecken durch die Eigenart dieser Lehre, Raum zu lassen für die Erklärung nach wirkenden Ursachen.

Bei genauerem Zusehen wird man finden, daß die Ableitung der Gestalten in Goethes Morphologie nicht auf kausaler Begründung beruht. Man erinnere sich nur an Goethes Darstellung seiner Bestrebungen in der Schrift „Morphologie“ (Die Absicht eingeleitet), als aus dem Trieb hervorgegangen, „die lebendigen Bildungen als solche zu erkennen, ihre äußern sichtbaren, greiflichen Theile im Zusammenhang zu erfassen, sie als Andeutungen des Innern aufzunehmen und so das Ganze in der Anschauung gewissermaßen zu beherrschen“. Das ist Ganzheitsforschung. — Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Möglichkeit, die einzelnen Gestalten auch kausal zu verknüpfen, die Einführung in die Fachwissenschaft erleichtert hat, ebensowenig aber andererseits, daß die überwiegende Ablehnung der Goetheschen Naturwissenschaft im allgemeinen, wenn auch Ressentiment hüben und drüben dabei beteiligt war, ihren tiefsten Grund hatte in der ganzheitlichen

⁸ Schopenhauer: W. a. W. II, Kap. 26, D II, 383, 15—22; vgl. D II, 373, 1—10.

Forschungsrichtung, die der lange noch herrschenden mechanisch-kausalen Denkweise so fremd war.

Wer eine Handhabe sucht, in die Erkenntnis der verschiedenen Geistesrichtung zweier großer Männer einzudringen, ergreife die Gelegenheit, wo der eine über den andern herzieht. Die herbe Kritik Schopenhauers an der Morphologie wird uns leichter verständlich, wenn wir seine Äußerung über den eigentümlichen Charakter seines Philosophierens heranziehen⁹, daß er überall den Dingen auf den Grund zu kommen suchte, das Wesen der Sache bis aufs Äußerste verfolgend. Er ging robust bis zum Ende, Goethe mied die einseitige durchgreifende Verwendung des Erklärungsprinzips von Ursache und Wirkung als gefährlich und zu Irrtümern Veranlassung gebend, und bewegte sich bewußt in einer mittleren Region. Bei Schopenhauer müssen die verwendeten Begriffe sich stets zuletzt auf Anschauung zurückführen lassen, aber die Begründung ist das Ziel. Goethe sucht eine „Anschauung höherer Art“, dargelegt an den Bedingungen, unter welchen die Phänomene erscheinen, nicht an einer Reihe von Ursachen, während bei Schopenhauer die Anschauung enger an die Kausalität geknüpft ist. Vielleicht hängt das mit seiner unsterblichen Entdeckung zusammen, daß der Verstand aus dem rohen Stoff der Empfindung mit Hilfe der einzigen Funktion, der Kausalität, die Anschauung erzeugt. — Beide verwenden dieselben Ingredienzien, aber in verschiedener Mischung. Wenn der sonst so anspruchsvolle Schopenhauer von der Erklärung des „Wesens der Blume“ durch einen Italiener (dessen Name ihm sogar entfallen ist) befriedigenden Aufschluß erhalten hat, obgleich nur drei nicht eben überwältigende Auskünfte über den Zweck der *Corolla* gegeben sind, und diese Erklärung sogar als Muster gegenüber Goethes Metamorphosenlehre aufstellt, so geschieht das, weil er in der Begründung das Wesen zu erfassen sucht. Er fand in der genannten Erklärung die Endursachen,

⁹ Schopenhauer: Parerga I, DIV, 150; vgl. die Gegenüberstellung der beiderseitigen Methoden in Karl Wagner: Goethes Farbenlehre und Schopenhauers Farbentheorie, XXII. Jahrb. 1935, S. 147—153.

welche er in Goethes Morphologie vermißte, oder vielmehr an falscher Stelle suchte. Wie weit man das Wesen eines Dinges erfassen könnte, darüber gingen die Meinungen der beiden Denker auseinander. Schopenhauer glaubte durch die Betrachtung gemäß dem Satz vom Grunde, verbunden mit dem Aufzeigen der Erscheinung als Objektivation des „Willens“, das Wesen jedes Dinges darstellen zu können. Goethe war hierin weniger optimistisch; denn er sagt im Vorwort zur Farbenlehre: „Eigentlich unternehmen wir umsonst, das Wesen eines Dinges auszudrücken. Wirkungen werden wir gewahr, und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfaßte wohl allenfalls das Wesen jenes Dinges.“ — In der anschaulich zu erfassenden Projektion des Unsichtbaren, Unfaßbaren in die Erscheinungswelt wollte Goethe das unbekanntes Wesen umschreiben, dessen präzise Beschreibung er für unmöglich oder für unzureichend und unsicher hielt. Schopenhauer sah einen Vorzug der Endursachen darin, daß sie in ihrem, ein geschlossenes Ganzes umfassenden Bereich eine abgerundete Erklärung liefern, und hegte gegen Goethes weitgespannte, auf Anschaulichkeit gegründete Morphologie den Verdacht, sie sei eine schwächliche, auf verkappter Kausalität beruhende Ableitung. Er übersah die in der Verknüpfung einer Gruppe von Erscheinungen bestehende ganzheitliche Auffassung, weil seine Augen auf die bei den Organismen zutage tretende ganzheitliche Zweckbestimmung gerichtet waren.

III.

Der Gedanke, daß alle Organismen Gestalt und Aktionsfähigkeit einer allmählichen, durch viele Generationen sich hinziehenden Umbildung verdanken, wurde schon zur Zeit Schopenhauers von Wissenschaftlern und in Salongesprächen behandelt. Freilich hat sich erst später diese Lehre konsolidiert, die Zeiträume der Umbildung wuchsen zu Jahrmillionen, und das Wunder des Lebens wurde durch Zerlegung in kleine Teilchen nach dem Prinzip: *divide et impera* so stark reduziert, daß man den Übergang vom Unendlichkleinen nach Null wagte und das Leben als Produkt

mechanischer Vorgänge völlig zufriedenstellend erklärt zu haben glaubte. Diese Herleitung des Lebens steht in grellem Gegensatz zur heutigen Ganzheitsbetrachtung. Neben der durch religiöse Stimmung beeinflussten Abneigung war es vor allem die Auffassung der Darwinisten, daß zufällige und gelegentliche Veränderungen vermöge der Ausmerzung durch den Kampf ums Dasein im Laufe vieler Generationen bleibend werden, die Anstoß erregte. Dies beruhte auf dem inneren Widerstreben gegen eine Auffassung, welche die Entwicklung der Lebewesen mechanisch-statistisch erklären wollte, dabei aber den Ausgangspunkt der Reihe, die erste Veränderung von einem Zufall herleitete, mithin die Kausalreihe von einem nicht begründeten Geschehen den Ausgang nehmen ließ. Wir sprechen hier von der naturphilosophischen Auswertung, nicht von der wissenschaftlichen Benutzung der Zuchtwahl, bei welcher ja der in aschgraue Vorzeit verlegte Anfang der Entwicklung keine Rolle spielt. In der Praxis können ganzheitliche Grundsätze auch unbewußt angewendet werden, die mechanische Theorie leugnete jedoch die Eigenart des Lebens und seiner in die Erscheinungswelt hinein wirkenden besonderen Gesetze.

Schopenhauer fand bei seinen naturwissenschaftlichen Studien die in teilweisem Gegensatz zum späteren Darwinismus stehende Theorie vor, welche Lamarck aufgestellt hatte: „daß die Gestalt, die eigentümlichen Waffen und nach außen wirkenden Organe jeder Art, jeglicher Thierspezies keineswegs beim Ursprung dieser schon vorhanden waren, sondern erst infolge der Willensbestrebungen des Thieres, welche die Beschaffenheit seiner Lage hervorrief, durch seine eigenen wiederholten Anstrengungen und daraus entsprungenen Gewohnheiten, allmählich im Laufe der Zeit und durch fortgesetzte Generation entstanden seien.“¹⁰

An dieser Theorie tadelt Schopenhauer, daß sie den Einwurf nicht beachtet (der übrigens später oft gegen Darwins Lehre von der natürlichen Zuchtwahl erhoben

¹⁰ Schopenhauer: Über den Willen in der Natur; vgl. Anatomie, D III, 333 ff.

wurde), daß die Tierspezies aus Mangel an den notwendigen Organen im Laufe der langen Entwicklungszeit längst ausgestorben sein müßte. Trotzdem nennt er sie einen „genialen Irrtum“, der dem großen Zoologen noch Ehre macht. Denn Lamarck sah als Naturforscher richtig, „daß der Wille des Thieres das Ursprüngliche ist und dessen Organisation bestimmt hat“. Falsch war nur die metaphysische Ansicht, den Willen erst aus der Erkenntnis hervorgehen zu lassen (welche nur ein Mittel zur Erhaltung des Organismus ist, ein Erzeugnis des „Willens“).

Der Erklärungsversuch Lamarcks besitzt zwei Vorzüge vor der späteren Hypothese Darwins von der natürlichen Auslese. Erstens für die summarisch abschätzende Betrachtung: die Zeiträume der Entwicklung sind kürzer; zweitens für die kausale Naturbetrachtung: es wird eine Begründung eingeführt für die Veränderung der Organe, die durch Erfahrung und Beobachtung gestützt ist (Dressur, Übung, Schwielen usw.). Was nun die dahinterstehende Grundannahme betrifft, daß der „Wille“ des Tieres seine Organisation bestimmt habe, so hat vielleicht Schopenhauer mehr davon in Lamarcks Darstellung hineingeschaut, als darin enthalten war. Sicher aber ist, daß in Lamarcks Begründung die Stelle der (späteren) statistisch-mechanischen Ausmerzung durch den Tod der wenig kampftüchtigen Individuen vertreten wird durch die Aktivität des lebendigen Organismus. Insofern hat Schopenhauer richtig erkannt, daß Lamarcks Hypothese mit der Ableitung der Korporisation eines Tieres aus der Objektivierung des „Willens“ verträglich ist. Diese aber ist ein ganzheitliches Prinzip, welches man heute etwa so ausdrückt, daß das Ganze als das Beherrschende dem Einzelnen voranzustellen ist (Mittasch).

Man könnte sich wundern, daß der Gedankengang Lamarcks, der — wie gezeigt — höherer Betrachtung Raum läßt, so sehr verdrängt werden konnte durch die einseitige Auffassung der Darwinianer; aber es muß wohl so sein, daß eine in gewissen Grenzen brauchbare Betrachtungsweise erst zum Extrem durchgeführt werden muß,

bevor man den Mangel an allgemeiner Anwendungsfähigkeit erkennt und eine andersartige zur Geltung gelangen kann. — Im übrigen genüge die Andeutung, daß die mechanistischen Lebens-Theorien einer übertriebenen Verallgemeinerung einiger Gedanken und weniger, aus dürftigem empirischem Material abgezogener Grundsätze ihr Dasein verdanken, während die neuere Ganzheitsforschung von Driesch an bis zur jüngsten Psychologie und Biologie an intensiver wissenschaftlicher Einzeluntersuchung gewachsen und groß geworden ist.

Schopenhauer hat sich nicht damit begnügt, die Wahrheit, daß die Organisation des Tieres aus einem einheitlichen Prinzip abzuleiten ist, durch metaphysische Erörterungen zu erläutern. Vielmehr hat er („Wille in der Natur“, Vergleichende Anatomie) in prächtiger Schilderung die Übereinstimmung zwischen dem Willen und der Organisation jedes Tieres dargestellt. Er schließt:

„Aus meiner Lehre folgt allerdings, daß jedes Wesen sein eigenes Werk ist. Die Natur, die nimmer lügen kann und naiv ist, wie das Genie, sagt geradezu das Selbe aus, indem jedes Wesen an einem andern, genau seines Gleichen, nur den Lebensfunken anzündet und dann vor unsern Augen sich selbst macht, den Stoff dazu von außen, Form und Bewegung aus sich selbst nehmend; welches man Wachstum und Entwicklung nennt. So steht auch empirisch jedes Wesen als sein eigenes Werk vor uns. Aber man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist.“

Es bedurfte eines tiefeindringenden Scharfsinnes, um zu erkennen, daß die Hypothese Lamarcks mit den durch physiologische Erwägungen vorbereiteten, an zahlreichen zoologischen Beispielen illustrierten Ableitungen Schopenhauers vereinbar sind, ja daß die Voraussetzungen des Philosophen und Zoologen gewissermaßen ähnlich sind. Denn dem ersten Blick bieten sich bei Lamarck bloß die Begründungen nach wirkenden Ursachen dar: die Organe bilden sich aus in kausalem Zusammenhang mit dem Gebrauch; schwimmende Vögel und Säugetiere haben erst dadurch, daß sie beim Schwimmen die Zehen auseinanderstrecken, Schwimmhäute

erhalten usw. Die ganzheitliche Beziehung kann nur indirekt erschlossen werden, Schopenhauer sah sie hier, auch in der „Philosophie der Zoologie“ Goethes, welcher er uneingeschränktes Lob erteilt¹¹, während ihm verborgen blieb, daß sie in der Metamorphose der Pflanzen noch eher im Wesen der Sache liegt, als bei Lamarck.

Die Auffassung von einem im Innern der lebenden Organismen waltenden, nach außen wirkenden Prinzip ist in der Biologie vorherrschend geworden; wir brauchen nur einen Ausspruch Haldanes anzuführen: „Wir müssen die Lebenserscheinungen als aktive Offenbarungen eines unaufhörlich andauernden Ganzen auffassen, wenn wir sie überhaupt verstehen wollen“ — oder seine Interpretation biologischer Erscheinungen: „daß das Leben als inhaerente, sich über diese (gemeint ist physikalische) Erfahrung ausdehnende Einheit begriffen wird.“¹² Schopenhauer hat diese ganzheitliche Auffassung nicht etwa nur vorausgeahnt, sondern voll erfaßt und mit klaren Worten in der Sprache seines Systems ausgesprochen.

Seine grundlegenden Untersuchungen setzten an dem Punkte ein, wo die Erfahrung leicht zugängliche und triftige Argumente für eine Ganzheitsbetrachtung zur Verfügung stellt: Beziehungen der Glieder eines lebenden Organismus zum Ganzen. Aus diesem Grunde ist auch die Anwendung dieser Betrachtungsweise auf die Biologie heute relativ am wenigsten umstritten. Aber das Prinzip ist weltumfassend; es bleibt also noch die Aufgabe, die Erweiterung auf die unbelebte Welt und auf ihren Zusammenhang mit der Welt der lebenden Organismen zu untersuchen.

IV.

Als die Überzeugung von dem unterschiedlichen Wert der von der Außenwelt in uns erregten Empfindungen und Vorstellungen den Den kern ins Bewußtsein trat, tauchte gleichzeitig die über die Erfahrung, die uns nur Vielheit

¹¹ Schopenhauer: W. a. W. II, Kap. 12, D II, 141, 10—15.

¹² J. S. Haldane: Die philosophischen Grundlagen der Biologie, Berlin 1932.

übermittelt, hinausgehende Lehre auf, daß das wahrhaft Seiende Eines sei. In der ältesten uns überlieferten griechischen Philosophie ist diese Lehre gemeinsame Weisheit, trotz größter Gegensätze; die Eleaten betrachten das wahre Sein als unveränderlich und unbeweglich, aber als eines, Heraklit lehrt das ewig sich verändernde Werden und läßt aus Allem Eins und aus Einem Alles werden¹³. Eine weiter vordringende Philosophie konnte bei diesen tiefen, dunklen, Erkenntnis anregenden aber nicht vermittelnden Gedanken nicht stehen bleiben; Aristoteles fragte nicht viel nach der Einheit und ordnete die Dinge in begrifflicher Zusammenfassung jeweils in ein geeignetes Schema; Platon ließ auch im Überirdischen die Vielheit der Ideen bestehen. Das Problem Einheit—Vielheit hat er eifrig durchdacht und als obersten Grundsatz für jede wissenschaftliche Forschung den allgemeinen Grundsatz aufgestellt, man solle Vereinheitlichung und trennende Unterscheidung in wohlabgewogenen Maße gleichzeitig ausüben¹⁴. Diese methodische Regel ist noch heute ein wertvoller Prüfstein zur Beurteilung einer Lehre, und an dem Grade, in welchem ihr Genüge getan ist, kann man abmessen, wieweit eine wissenschaftliche Entwicklung zum Abschluß gelangt ist.

Wie fast überall die Methode zusammenfassender Vereinigung, die der Tätigkeit der Vernunft bei Bildung höherer Begriffe entspricht und auch bei Einzelforschungen in der Übertragung durch Analogie sich förderlich erweist, zunächst Überhand gewinnt, so ist auch die Theorie über das Verhältnis des Lebendigen zum Unbelebten vorwiegend dieser Operation unterzogen worden. So sehr auch die mechanisch-kausale Auffassung des Lebens und seiner Äußerungen sich auf überschätzte Beweiskraft der Experimentalforschung stützte, so fand sie doch darum leichteren Eingang und nachhaltigere Wirkung, weil sie dem Bedürfnis nach Vereinheitlichung entgegenkam. Die

¹³ F. J. Brecht: Heraklit, Heidelberg 1936, S. 95; vgl. auch Rauschenbergers Skizze im Archiv f. Gesch. d. Phil., Bd. 32, Heft 2: Heraklit und die Eleaten.

¹⁴ Schopenhauer: Satz vom Grunde, Einleitung.

gegensätzliche (ganzheitliche) Naturbetrachtung läßt zwar die Besonderheiten der Lebensvorgänge zu ihrem Recht kommen, ob aber die Gefahr der Einseitigkeit gebannt ist, wird sich erst später zeigen. Denn schon schätzt man hie und da die Physik als Anhängsel der Biologie ein, gerade als ob es noch möglich wäre, hinter Galilei zurückzugehen, der durch die Ausschaltung vom Leben her genommener Begründung der Physik den Weg zum Erfolg zeigte¹⁵, oder als könnte man die ganzheitlichen Anschauungen der Alchemisten in der Chemie wieder aufleben lassen. Einige Atomforscher nähern sich dieser engen Verbindung von Physik und Biologie, auf die neueren Ergebnisse sich stützend. Denn innerhalb eines anorganischen Körpers bildet das Atom ein geschlossenes Ganzes, ausgerüstet mit gewaltigen Kräften zur Selbsterhaltung seiner Einheit. Seitdem man das Atom nicht mehr als massive Kugel ansieht und sogar gelernt hat, das Gefüge zu sprengen, beruht die Vorstellung „Atom“ auf der erfahrungsmäßig festgestellten Beständigkeit seiner Grenzen, die im Energieaustausch fast immer erhalten bleiben; ebendaher wird die Berechtigung des Atombegriffs abgeleitet. Insofern als das in allen physikalischen Vorgängen nachweisbare Streben nach Erhaltung des bestehenden Zustandes hier in einem abgegrenzten Bezirk wirksam wird, besteht eine deutliche Analogie zwischen Atom und einem individuellen Organismus. Diese bedingt eine Erweiterung der teleologischen Betrachtung bei der unbelebten Substanz; der Unterschied vom lebenden Organismus ist jedoch dadurch nicht verschwunden, noch nebensächlich geworden. Es ist sogar eine neue Präzisierung dieses Gegensatzes hinzugekommen: beim Atom manifestiert sich die Selbstbehauptung gegen die Umwelt nur im Austausch von Energie und Elektronen gegen die Umgebung; es gibt Strahlung ab und nimmt sie auf, auch Elektronen zieht es an und stößt sie ab. Mit beiden Vorgängen ist Aufnahme oder Abgabe von Masse verbunden, aber nicht von Materie, d. h. von Protonen. Zwar ist

¹⁵ Karl Wagner: XXIV. Jahrb. 1937, S. 25 u. 53 f.

eine Veränderung im Bestande von Protonen möglich, bei der radioaktiven Strahlung, doch ist weder der „Zerfall“, noch die Umwandlung der Elemente bei künstlich erzeugter Radioaktivität mit dem „Stoffwechsel“ vergleichbar, der die Form des Lebewesens erhält. — Die früher schon bekannten Unterschiede, z. B., daß ein lebender Organismus nicht aus unbelebtem Stoff sich freiwillig bildet, sondern nur aus lebender Struktur hervorgeht, bleiben bestehen. Daraus ergibt sich, daß bei der wissenschaftlichen Verarbeitung der Natur die Bereiche des Organischen und Anorganischen getrennt zu halten sind¹⁶. Geht man über diesen Unterschied hinweg, so kommt man zu einer neuen Form des Materialismus, die so wenig wie die mechanistische dadurch besser wird, daß man jeder Substanz, auch dem toten Atom „Seele“ zuschreibt, oder freien Willen und dergleichen mehr. Diese Begriffe werden dadurch undeutlich gemacht und unnötige Gemütsbewegung erregt, wie seinerzeit bei Häckel („Mitleid bis zu den Sternen hinauf“).

In Schopenhauers Ordnung und Einteilung der Natur ist jene Regel Platons und Kants befolgt, die der Leitstern für seine erste philosophische Untersuchung war. Die Erscheinungswelt ist eine Einheit, als Objektivation des einen, unteilbaren Willens, von diesem aber nicht dualistisch getrennt, sondern dasselbe, nur durch die Brille von Raum, Zeit und Kausalität gesehen. Die beiden Gruppierungen, organische und unorganische Welt, sind Objektivierungsstufen desselben Willens, dennoch durch eine Grenze getrennt, die „die am schärfsten gezogene in der ganzen Natur ist“. Schopenhauers „Wille“ ist ein ganzheitliches Prinzip. Die Objektivationsstufen, d. h. die durch das *principium individuationis* auseinandergesetzten, in der Erscheinung getrennten Äußerungen sind in den Gruppierungen, wie im einzelnen keineswegs isolierte Teile, die etwa nur durch ihren gemeinsamen Ursprung verbunden wären, sondern stehen vielmehr in einem inneren Zusammenhang. Zum Zeugen ruft Schopenhauer den Physiologen

¹⁶ Hans Driesch: Schopenhauers Stellung zur Parapsychologie, XXIII. Jahrb. 1936, S. 79 ff.

Burdach an, der in der gegenseitigen Unterstützung der Tier- und Pflanzenwelt eine „tiefer liegende Sympathie“ vermutet und hinzufügt: „Aber auch mit der unorganischen Welt steht das Organische in einer solchen Sympathie.“

Unsere oben bei der Besprechung der Morphologie Goethes und der Theorie Lamarcks der Übersichtlichkeit halber verkürzt gegebene Darstellung bedarf einer wichtigen Ergänzung. Die zwischen den Naturreichen des Organischen und des Unorganischen trotz den wechselseitigen Verknüpfungen zu ziehende Grenze geht nicht parallel mit dem Unterschied der anzuwendenden gegensätzlichen Art der Begründung nach kausalen und finalen Ursachen. Es ist sehr zu beachten, daß beide Begründungsweisen, die kausale und die finale, in beiden Naturreichen nicht entbehrt werden können. Nur zeigt sich die Wesensverschiedenheit darin, daß bei Problemen der belebten Natur die Endursachen wichtig sind und die wirkenden Ursachen ganz zurücktreten, während es sich bei Untersuchungen der unbelebten Natur umgekehrt verhält: die wirkenden Ursachen sind der Leitfaden zu ihrem Verständnis, die Endursachen meist problematisch. Beide sind zu suchen; daher ist der Unterschied in der Begründung mehr ein quantitatives Verhältnis, obgleich dieses irgendwie vielleicht auch als qualitatives nachzuweisen sein mag.

Der Wert einer solchen umfassenden Betrachtung wird von Schopenhauer mit den Worten gewürdigt: „Ganz zufriedengestellt sind wir freilich erst dann, wenn wir beide ... zugleich und doch gesondert erkennen, als wo uns ihr Zusammentreffen, die wundersame Konspiration derselben überrascht... denn da entsteht in uns die Ahnung, daß beide Ursachen, so verschieden auch ihr Ursprung sei, doch in der Wurzel, dem Wesen der Dinge an sich, zusammenhängen.“

Die Lösung heißt also nicht: Teleologie oder Kausalität, sondern: Teleologie und Kausalität.

Der Begriff der Teleologie deckt sich nicht mit dem der Ganzheitsbetrachtung. Teleologie vereinigt die Reihe der durch Beobachtung oder Schlußfolgerung

festgestellten Einzelvorgänge oder Formen unter dem Gesichtspunkt der Endursache; erst wenn die Teile (Stufen) nicht nur mit dem Endzweck verbunden, sondern auch untereinander verknüpft werden, wird sie zur Ganzheitsbetrachtung, gleichsam einer potenzierten Teleologie (wie man sie früher verstand). Die Ableitung der organischen Formen und Aktionen aus einem im Organismus wirkenden inneren Prinzip (von S m u u t s als „Holismus“ bezeichnet), oder der Nachweis, daß die „scheinbar so einfachen Wirkungen und Gegenwirkungen... so aufeinander bezogen“ sind, daß „dasjenige, was in den Organismen als Struktur erscheint, aktiv aufrecht erhalten wird“, (Haldane) geht schon über die Teleologie hinaus. Dennoch ist dies — im Sinne Schopenhauers — nur eine Vorstufe zur Ganzheitsbetrachtung. Diese wird erst dann vollendet, wenn auch die kausalen Verknüpfungen einbezogen werden.

Es liegt uns fern, aus dem so vieldeutigen und vielgedeuteten Wort „Ganzheit“ noch den Sinn hervorzuholen, es verlange möglichste Vollständigkeit, oder innerhalb des behandelten Gegenstandes Vielseitigkeit der angewandten Methoden. Aber die Ansicht Schopenhauers, daß wir erst dann ganz zufriedengestellt sind, wenn wir beides, die kausale und finale Begründung, erhalten, ist so einleuchtend, daß sie auch ohne Bezugnahme auf das Wort „Ganzheit“ auf die gesamte Naturforschung anwendbar ist. Eine Untersuchung, die diese Forderung nicht berücksichtigt, bleibt ein Torso. Für eine naturwissenschaftliche Untersuchung ist das kein Vorwurf, da nicht in jeder Behandlung eines Problems alle Seiten gezeigt werden können. Nur wenn eine Arbeit den Anspruch erhebt, für eine philosophische Ableitung eine vollständige Grundlage zu bilden, muß eine Darstellung beider Begründungsarten gegeben werden, dieser Anspruch ist unabdingbar.

Nebenher sei bemerkt, daß die Streitigkeiten zwischen Freunden und Gegnern der Ganzheitsbetrachtung eine mildere Form annehmen würden, sobald man bei Begründung die kausale und finale als gleichberechtigt und einander notwendig ergänzend — auch in der endgültigen Darstellung!

— anerkennen würde. Das würde der wahren Ganzheitsbetrachtung ebenso sehr entsprechen, wie der wahren exakten Forschung, besser jedenfalls, als die Ansicht, eine Betrachtungsart sei nur fähig, der anderen (einzig richtigen) Handlangerdienste zu leisten. So erklärt z. B. M. Hartmann¹⁷ die Ganzheitsbegriffe für unentbehrliche Forschungsprinzipien, aber heuristischer Art. Am Ende der Untersuchung werden sie durch „rein kausale, Ganzheit wirklich konstituierende Begriffe ersetzt“. Die Forderung, Endursachen und wirkende Ursachen gleichzeitig und doch gesondert, d. h. ihre gegenseitige Verknüpfung berücksichtigend zur Erklärung heranzuziehen, ist nicht etwa ein Kompromiß, um dem ein Ende zu machen, daß der eine dem andern Schlagworte vorwirft, der andere wiederum den Kausalitätsfordernden Verstand für rückständig erklärt. Diese Forderung ist von Schopenhauer aus naturwissenschaftlicher Untersuchung abgeleitet, und ihr metaphysischer Hintergrund kurz aber klar dargestellt. —

Im Forschungsbereich der unbelebten Natur tritt die Begründung durch Teleologie zurück; dies beruht nach Schopenhauer darauf, daß sich der objektivierende Wille „hier nicht mehr in Individuen, die ein Ganzes für sich ausmachen, erscheint, sondern in Naturkräften und deren Wirken, wodurch Zweck und Mittel zu weit auseinandergeraten“. Obgleich im neugebildeten Begriff des Atoms eine Ganzheit vorliegt, die denn auch zu teleologischen Ableitungen in weitem Umfange benutzt wurde, so ist doch im übrigen die teleologische Betrachtungsweise des Anorganischen nur wenig aus dem versteckten Winkel hervorgezogen worden, in dem sie verborgen war. Die Endursache läßt sich im allgemeinen aufzeigen als Streben zur Erhaltung des bestehenden Zustandes, besonders wenn ein System als Ganzes erhalten bleibt, auch im Prinzip der kleinsten Wirkung oder dem des geringsten Widerstandes tritt sie hervor. Zwar treten die kausalen Ableitungen, wie Schopenhauer richtig erkannt hat, in den Vordergrund, aber die heutige tiefer eindrin-

¹⁷ M. Hartmann und W. Gerlach: Naturwissenschaftliche Erkenntnis und ihre Methoden, Berlin 1937, S. 15 ff.

gende Forschung findet nicht so einfache Beziehungen vor wie die frühere, und so gibt es trotz der Schwierigkeit der ganzheitlichen Auffassung im Anorganischen bereits viele Ansätze zu einer solchen. Die Verschiedenheit der Wirkung gleichzeitig auftretender Faktoren von der Summe der Einzelwirkungen, die gegenseitige Beeinflussung der Glieder eines Systems sind kausal nicht zu erfassen und erfordern eine „ganzheitliche“ Behandlung. Zum vollen Verstehen gelangt man erst, wenn man das physikalische Gebilde als Ganzes betrachtet (Planck). Die durch Experimentalforschung gegebene kausale Untersuchung dient einer umfassenden überschauenden Betrachtung und erhält mit ihr und in ihr erst den Wert einer voll befriedigenden Erklärung. Auch scheinbar simple Probleme werden bedeutsam: eine Lösung ist „eine durch gleichmäßige Verknüpfung aller Molekelteile durch Restvalenzen bestehende Ganzheit“ (K. L. Wolf).

Ähnlich wie bei der Beurteilung der Goetheschen Farbenlehre¹⁸ bleibt Schopenhauer bei der theoretischen Erfassung als seinem Endziel stehen, zu welcher nach seiner Ansicht die Ordnung der Phänomene in objektiver Darstellung in einem untergeordneten Verhältnis steht. Die Schwierigkeit, diese abstrakte und eingeengte Behandlungsweise durchzuführen und auf die Naturerscheinungen anzuwenden, hat wohl mit dazu beigetragen, daß Schopenhauers Mahnung zur wahren und vollendeten ganzheitlichen Betrachtung so ganz ohne Folgen geblieben ist. Im Gegensatz dazu ist die Morphologie Goethes, die zu dieser theoretischen Ableitung nicht im Widerspruch steht, sondern ein Schema gibt, welches die Anwendung der Grundsätze Schopenhauers erleichtert, bald von Fachleuten anerkannt worden. Darüber hinaus ist die Goethesche Naturwissenschaft in der neueren Zeit nach langer Verfehlung ein Musterbeispiel geworden für eine durch und durch ganzheitliche Betrachtungsweise. Schon längst wandeln die Ganzheitstheoretiker nicht mehr auf dem schmalen Pfade der teleologischen Begrün-

¹⁸ Karl Wagner: Goethes Farbenlehre und Schopenhauers Farben-
theorie, XXII. Jahrb. 1935, Kap. VII und VIII.

dung durch Zweckbegriffe. Gerade in der anorganischen Naturwissenschaft, wo der Begriff des Endzweckes, der Zielstrebigkeit, nicht kompakt greifbar ist und nur im allgemeinen Prinzip der Selbstbehauptung des Systems gefunden wird, jedenfalls zurücktreten muß gegenüber der Aufzeigung des dem experimental-kausal Erforschten zugrunde liegenden Spieles und Gegenspieles von Gestalt und Kraft — ebenda ist die Annäherung an die anschauliche Morphologie noch größer als in der Biologie. Dem auf dem Gebiete der physikalischen Chemie Tätigen kann die Forschung eine Bemühung bedeuten um „Grundlegung einer chemischen Morphologie im Goetheschen Sinn“ (K. L. Wolf, Privatmitteilung). Ganzheitsforschung ist nicht dasselbe wie Lebensforschung.

Beachtenswert und für Fragestellung und Aufgabenkreis der anorganischen Naturforschung wichtig ist die Feststellung, daß es in dieser leichter als in der Lebensforschung ist, der Forderung Schopenhauers zu genügen, daß wirkende und Endursachen zugleich und doch gesondert nachzuweisen sind. Freilich tritt hier die Endursache nicht als präziser Zweckbegriff auf, sie wird statt dessen in ein Gefüge von Einzelbegründungen aufgelöst und ist zum großen Teil in die Beziehungen der Glieder des Systems eingegangen. —

Im Verlaufe dieser Abhandlung ist das Wort „Ganzheit“ in verschiedener Beleuchtung erschienen; die Frage, was denn Ganzheit sei, läßt sich nicht kurz und erschöpfend beantworten. Der Begriff ist durch vielseitigen Gebrauch so umfangreich geworden, daß er einer engen und strengen Definition widerstrebt. Daß der Begriff nicht rein logisch oder erkenntnistheoretisch ist, mithin nicht als Gegensatz zu „Halbheit“ gelten kann, haben wir erwähnt. Ganzheit geht stets auf etwas anschaulich in der Natur Gegebenes zurück. Zur Ergänzung der oben angeführten kurzen Formulierungen der Ganzheitstheoretiker seien noch einige genannt, die von Felix Krüger herrühren: Ganzheit ist relativ abgeschlossene Mannigfaltigkeit. Gestalten sind gegliederte Ganzheiten. Die Gliederung (= Struktur) ist nur

relativ gegenüber der Ganzheit und vernichtet nicht die Geschlossenheit des Systems.

Das gemeinsame Prinzip der Ganzheitsforschung ist, die Beziehung der Teile oder Glieder zu einem Ganzen zu untersuchen, das nicht aus einfacher algebraischer Summierung der Teile entsteht; die Begründung dieser Beziehungen ist grundsätzlich von der kausalen verschieden und stützt sich auf „finale Ursachen“. Auf den verschiedenen Grad des Unterschiedes zwischen dem Ganzen und der Summierung seiner Teile läßt sich eine Einteilung der Formen der Ganzheit aufbauen, die den Begriff verständlich zu machen geeignet ist¹⁹. Geht man aber von dem Begriff der vollendeten, finale und kausale Begründung zusammenfassenden Ganzheit aus, so ergibt sich eine mit der genannten nur teilweise parallel laufende Einteilung, die zur Erläuterung des Begriffes der Ganzheitsbetrachtung dienen kann:

1. Bereich des Lebendigen — aus dem Prinzip der Erhaltung des Organismus (oder der Gattung) werden Form und Funktion der Organismen und ihrer Glieder sowie deren gegenseitige Beziehungen abgeleitet. Die kausale Verknüpfung tritt zurück, ist aber soweit als möglich durchzuführen (Einheit des lebenden Organismus).

2. Bereich des Anorganischen — in einem geschlossenen System, innerhalb dessen die Einwirkungen nach außen und von außerhalb unmerklich sind, werden die kausalen Verknüpfungen der Teile festgestellt. Außerdem werden aber auch die hiermit nicht zu erfassenden, zwischen den Teilen, ihren Formen und Energieäußerungen waltenden Prinzipien, durch welche der Bestand des Ganzen gewährleistet wird, aufgezeigt und an Teilerscheinungen und deren gegenseitiger Verknüpfung nachgewiesen (Einheit eines Systems unbelebter Substanz).

3. Gesamtbereich der lebenden und unbelebten Naturerscheinungen — die in 1. und 2. abgegrenzten Bezirke, deren gesonderte Behandlung erforderlich ist, da die Spezifikation Bedingung wissenschaftlicher Erkenntnis ist, wer-

¹⁹ Mittasch: Über Ganzheit in der Chemie, Z. f. angew. Chemie 1936, S. 417, weiterhin viele Literaturangaben.

den zusammengefaßt, um die Beziehungen zwischen Organismus und toter Materie darzulegen, z. B. Gegenseitigkeit der Einwirkung von Organismus und Umwelt (v. Uexküll), ein großer Teil der neueren physiologischen, psychologischen und biologischen Forschung, die wichtigsten Teile der Goetheschen Farbenlehre; man vergleiche auch deren biologische Deutung durch Rupprecht Matthaei u. a. m. (Einheit der lebenden und leblosen Erscheinungswelt).

Diesen, dem Leitfaden des Satzes vom Grund folgenden Forschungen steht gegenüber

4. Gesamtbereich der Erscheinung und des „Dinges an sich“ — in metaphysischer Deutung wird der Zusammenhang zwischen Erscheinung (Vorstellung) und dem, was wir außerdem als existierend annehmen müssen, dargelegt (Einheit der Erscheinungswelt und dessen, was dahintersteht).

Eine solche metaphysische Ganzheitsbetrachtung ist im Gesamtwerke Schopenhauers niedergelegt; das Grundthema ist in unzähligen Variationen abgewandelt. Im vorliegenden Aufsatz haben wir uns auf die naturwissenschaftliche Ganzheitsbetrachtung beschränkt, daher sind nur noch einige abschließende Bemerkungen zu machen über das in der neueren Physik wieder stärker umstrittene Verhältnis der Physik (im allgemeinsten Sinne) zur Metaphysik.

V.

Gewichtig und für die Abgrenzung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie entscheidend ist die Frage: Gehört die Teleologie zur Metaphysik?

Baco beantwortet sie eindeutig, er bannt die Endursachen aus der Physik in die Philosophie²⁰. Gleiches tun die heutigen Mechanisten und nichts Wesensverschiedenes die Exakten, welche der Teleologie einen Platz in der Vorbereitung der wissenschaftlichen Erklärung, nicht in dieser selbst anweisen (M. Hartmann, s. o.!). Gegen die Bezeichnung der vitalistischen Biologie als „Metaphysik“ („was meist kein Lob bedeuten soll“) sieht sich Driesch genötigt, Einspruch zu erheben und bemerkt: „... mir scheint

²⁰ Schopenhauer: W. a. W. II, Kap. 26, D II, 387, 28—388, 7.

die Anwendung des Wortes «Metaphysik» auf eine Lehre bloß deshalb, weil sie nicht mechanistisch ist, also mit andern Ursachen als solchen, die durch Strecken im Raum abbildbar sind, durchaus abwegig zu sein.“²¹ Als umfassende, rückwärts erschlossene Begründung erfordert die Teleologie mehr Übersicht, als die kausale, einfach vom höheren Potential zum niederen herabsteigende Forschung, welcher scheinbar eine wesentlich größere Sicherheit eigen ist. Es ist Sache der wissenschaftlichen Arbeit, jener die gleiche Sicherheit zu verleihen. Die Eigenart der teleologischen Betrachtung macht sie wohl geeignet, philosophische Ableitungen darauf aufzubauen, wie dies in der tief sinnigen Schrift Schopenhauers „Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“ geschehen ist²². Dort wird die Möglichkeit, daß eine verborgene, die äußeren Einflüsse lenkende Macht ihre Wurzel zuletzt doch nur in unserem eigenen Innern haben kann, mit Analogieen deutlich gemacht, deren nächste die Teleologie der Natur ist. Zweckmäßigkeit ohne Erkenntnis des Zwecks tritt als äußere zwischen verschiedenen, ja verschiedenartigen Wesen, und sogar im Unorganischen hervor. „Jedoch auch die innere, im abgeschlossenen Organismus sich unzweideutig kundgebende Zweckmäßigkeit, die solche vermittelnde, überraschende Zusammenstimmung der Technik der Natur mit ihrem bloßen Mechanismus, oder des *nexus finalis* mit dem *nexus effectivus*... läßt uns analogisch absehn, wie das von verschiedenen, ja weit entlegenen Punkten Ausgehende und sich anscheinend Fremde doch zum letzten Endzweck conspirirt und daselbst richtig zusammentrifft, nicht durch Erkenntniß geleitet, sondern vermöge einer aller Möglichkeit der Erkenntniß vorhergängigen Nothwendigkeit höherer Art.“

Diese Analogie ist ein treffliches Beispiel, wie eine naturwissenschaftliche teleologische Betrachtung einer tran-

²¹ Driesch: XXIII. Jahrb. 1936, S. 80.

²² Schopenhauer: Anscheinende Absichtlichkeit usw., DIV, 238 f.; vgl. metaphysische Ganzheit (Zusammenfallen der *causa finalis* mit der wirkenden Ursache), D II, 378, 34—379, 2.

szendenten Spekulation zur Erläuterung dienen kann; besonders geeignet ist sie allerdings durch das Zusammenstimmen der Ergebnisse kausaler und finaler Begründung, einer weitschichtigen, aber wahren und vollendeten Ganzheitsbetrachtung. Trotzdem bleibt sie naturwissenschaftlich. Der Ausdruck „höhere Notwendigkeit“ erinnert an Goethes „höhere Anschauung“; in den Werken Schopenhauers wird er nicht (so wenig wie dieser bei Goethe) erkenntnis-kritisch zerfasert, sondern praktisch angewendet als Zusammenfassung der Ergebnisse gegensätzlicher Forschungsmethoden.

Die Unzulänglichkeit der kausalen, oft „mechanistisch-kausal“ genannten Erklärung ist längst erkannt, das wird bestätigt durch Ausdrücke, wie „Ganzheitskausalität“ (Driesch). In der vorliegenden Abhandlung wird Kausalität nur im Sinne der Definition Schopenhauers gebraucht²³, weil es nötig ist, das erst zu trennen, was nachher in der „Ganzheit“ in Zusammenhang gebracht wird.

Die Ganzheitsbetrachtung ist also keine Metaphysik, obgleich sie in allen Geisteswissenschaften anwendbar ist. Von der Biologie ausgehend, hat sie in Physiologie, Psychologie, auch der angewandten Psychologie, der Pädagogik (Kriek) beachtenswerte Erfolge erzielt. Ihre Aufgabe wird nicht erschöpft mit der Bekämpfung einseitiger Begründung durch mechanische Ursachen, Milieu u. dgl., sie muß Positives an dessen Stelle setzen. Dazu reicht nicht aus, wenn der Determinismus für die Erklärung der Lebensvorgänge als nicht anwendbar erklärt wird; das Wort „akausal“ bedeutet noch lange nicht ganzheitliche Auffassung. Von einer solchen sind weit entfernt die Theorien neuerer Forscher (Bohr, Born, Jordan u. a.), welche von der Atomphysik ausgehend, das Wesen des Organischen und daneben noch philosophische Probleme erklären wollen. Jordan hält Lebendigkeit und Definiertheit für unvereinbar; die Funktion des Organismus wird erklärt als beruhend auf einer „Verstärkeranordnung . . . um die akausalen Schwankungen eines stationären Prozesses bzw. seine ato-

²³ Schopenhauer: Satz vom Grunde, § 20, D II, 144.

maren Einzelprozesse zu makroskopischen Effekten zu verstärken... der Organismus reagiert im Einzelfall akausal.“²⁴ Diese Gedankengänge stützen sich auf Heisenbergs Unbestimmtheitsrelation, eine der hervorragendsten neuen Entdeckungen, richtungweisend für die Physik und philosophisch bedeutsam; sie läßt sich metaphysisch begründen²⁵, ihre Beweiskraft für metaphysische Probleme, wie das der Willensfreiheit, ist jedoch überschätzt worden. Jordans Ableitung der Willensfreiheit aus dem akausalen Verhalten atomarer Gebilde ist eine geistreiche Arbeitshypothese und philosophisch vorläufig von geringem Belang.

Die Abwehrstellung gegen die Mechanistik hat zu manchen Formulierungen geführt, die ohne den Zusammenhang mißverstanden werden könnten: „In jeder neuen schöpferischen Einheit oder Ganzheit der Form haben wir es mit einer nicht weiter ableitbaren Urtatsache der Natur zu tun; jede Stufe repräsentiert einen wahren schöpferischen Akt der Natur“ (Oldekop). Das scheint im Widerspruch zu stehen mit Krügers Angabe, daß die Struktur nicht die Geschlossenheit des Systems vernichtet; aber wer weiß, daß jeder Akt der Natur zugleich auch naturwissenschaftlich der Betrachtung nach dem Satz vom Grunde unterworfen ist, welcher den Zusammenhang zwischen allen Naturvorgängen gewährleistet, der wird im Besitze des *granum salis* sein, das zum Verständnis dieser und ähnlicher Aussprüche gehört. Dem vielberufenen Begriff der „schöpferischen Natur“ über die programmatische Bedeutung hinaus einen vollen Inhalt zu verleihen, ist Sache der ausübenden Forschung.

Die moderne Ganzheitsbetrachtung, erwachsen als Reaktion gegen Mechanismus und Überbetonung der Erkenntnis-kritik, wird von den Vorkämpfern der heutigen Naturphilosophie eingegliedert in das Ringen um Erneuerung des

²⁴ Jordan: Die Quantenmechanik und die Grundprobleme der Biologie und Psychologie, „Die Naturwissenschaften“, Jahrg. 1932, S. 815 ff.; vgl. dazu die Ausführungen in der Zeitschr. f. d. ges. Naturwissenschaft, 1935, April Heft 1/2, S. 10.

²⁵ Versuch des Verf. im XXIV. Jahrb. 1937, S. 57.

deutschen Geistes. Die Entwicklung, deren Linie von Heraklit und Platon über Kepler, Leibniz zu Goethe und Schelling führt, wurde Mitte des vorigen Jahrhunderts unterbrochen; die exakte Methode verdrängte die Spekulation, als „mathematische Naturwissenschaft“ sich auf Kant stützend; Naturwissenschaft und Philosophie gingen getrennte Wege. Die Philosophie ist über den einseitigen Mechanismus hinausgelangt, ohne die weltanschauliche Kluft überbrücken zu können. Darum ist es die Aufgabe der Naturphilosophie: Überwindung des Mechanismus durch die ganzheitliche Betrachtung der schöpferischen Natur (Hildebrandt)²⁶. Dies geschieht dadurch, „daß man kritisch prüft, auf welchem Wege die exakte mechanistische Forschung und die unbefangene Anerkennung der schöpferischen Naturkraft sich einen“. In dieser Forderung wird man den Inhalt dessen wiedererkennen, war wir oben als wahre und vollendete Ganzheitsbetrachtung im Sinne Schopenhauers dargestellt haben: die Untersuchung eines Naturvorgangs nicht bloß auszudehnen auf gleichzeitige (mechanistisch-)kausale und (teleologisch-)finale Ursachenfeststellung, sondern die Problemstellung auszudehnen auf das Zusammenstimmen beider in „höherer Notwendigkeit“.

Wenn die Naturphilosophie ihre nächste Aufgabe erfüllen will: die Synthese „von empirischer Forschung und philosophischer Wesenserkenntnis“, so wird sie sich mehr an Goethe halten, als an Schopenhauer, wie schon aus der Gegenüberstellung beider (s. o. Kritik der Morphologie, Kap. II, Ende) zu ersehen ist. Bezüglich der Grundlagen der Ganzheitsbetrachtung wird sie jedoch gut tun, auf Schopenhauer zurückzugreifen. Neben Goethes Vorbild der Vereinigung von „Idee und Erfahrung durch Kunst und Tat“ wird sie Schopenhauers musterhafte theoretische Erfassung tieferliegender Zusammenhänge als Mittel benutzen können, ihrem hohen, noch viele Bemühungen fordernden Ziele näherzukommen.

²⁶ Kurt Hildebrandt: Kausalitätsgesetz oder Willensfreiheit. Zeitschrift f. d. ges. Naturwissenschaft, II. Jahrg. 1936, Heft 8, S. 328; vgl. auch die vorhergehenden Seiten.

VERITÀ BIOLOGICHE NEL PENSIERO DI SCHOPENHAUER.

Di

MARIO F. CANELLA (Bologna).

Anche senza essere platonico e kantiano integrale, anche, cioè, senza credere negli archetipi eterni e nella soggettività del tempo, dello spazio e della causalità, può il biologo accettare il concetto schopenhaueriano di „volontà di vivere“? Può egli farne il fondamento della propria *Weltanschauung*, pur aderendo solo in parte al „sistema“ dell’immortale filosofo di Danzica?

Come Schopenhauer insiste così spesso nelle sue pagine (1), il *Wille zum Leben* non è un mero concetto astratto, un’entità inconsistente come lo Spirito degli hegeliani, un semplice *flatus vocis*, una nozione tautologica dedotta per via di soli sillogismi, ma rappresenta, per contro, qualcosa che inerisce sostanzialmente al nostro io, che si presenta con immediatezza alla nostra coscienza, non *ens rationis* ma *ens realissimum*. La volontà di vivere „*ist nichts Anderes, als jenes uns unmittelbar Bekannte und sehr genau Vertraute, was wir im Innern unsers eigenen Selbst als Willen finden*“. E’ il dato più sicuro che si offre alla riflessione autoanalitica sui moventi di tutta la nostra attività, di tutto il nostro comportamento; è l’impulso veemente e irrefrenabile che si manifesta negli istinti, nelle tendenze, nei desideri, nell’amore di sé, nella direzione sempre egocentrica del pensiero; in tutte le azioni che, direttamente o indirettamente, si propongono come fine la propria affermazione, conservazione, riproduzione. Voler vivere che va inteso soprattutto in senso biologico, e non già in senso strettamente psicologico, e tanto meno esclusivamente etico. Ora, nessun dato del nostro mondo interiore

(1) Dell’opera di Schopenhauer, in questo scritto, ci riferiamo soprattutto al libro secondo del volume I, ed ai capitoli XIX, XX, XXVI e XXVIII del volume II di *Die Welt als Wille und Vorstellung*, nonché ai primi tre capitoli di *Über den Willen in der Natur*.

è, più della volontà di vivere, legittimamente e validamente applicabile, per analogia, a tutto ciò che vive, senza tema di incorrere in errori antropomorfici: l'osservazione più obiettiva, l'esperienza più diretta, ci confermano che tale ardente impulso a persistere e ad espandersi, deve costituire il motore comune dell'attività, comunque diversa nelle sue espressioni, di tutte le forme viventi, il tema unico di variazioni infinite.

Riconoscere questo, significa forse fare della metafisica nel senso spregiativo corrente del termine? No di certo, giacchè non si astraie dalla realtà della vita, ma di questa si coglie l'aspetto più profondo, anche se di esso evidentemente non sia possibile determinare . . . il pH o la carica elettrica, anche se esso non sia traducibile in simboli chimici o in notazioni algebriche.

Il biologo, adunque, può riconoscere questo *quid* come un dato dell'esperienza, come consostanziale al suo proprio essere, che permea la sua stessa personalità, dirige tutta la sua attività, che è *lui stesso*, organismo vivente che percepisce, sente, brama, vuole. Quanto a farne però l'essenza dell'intero universo, dell'organico come dell'inorganico, egli non potrà, in sede scientifica, che dichiararsi del tutto agnostico, oppure trovare più attendibile, invece di un monismo volontaristico, una concezione pluralistica e realistica della Natura e della Vita.

*

Ma pel fatto stesso di riconoscere una „volontà di vivere“, dovrà il biologo considerarsi un partigiano del vitalismo teleologico e un avversario del meccanicismo determinista e afinalista?

Anzitutto si può affermare che il vitalista è tale, in genere, non per forti esigenze conoscitive, non per poteri logici e critici eccezionali, non per un modo particolarmente profondo di considerare le cose, ma, all'opposto, per un bisogno di credere, di credere in qualche entità, immanente o trascendente, ma intelligente e creatrice, credenza che lo consola in quanto tonifica il suo istinto di conserva-

zione, precisamente la sua volontà di vivere. E il vitalista finalista è, quasi sempre, uno schietto ottimista e quindi sempre soggettivo ed un po' superficiale: in esso, direbbe Schopenhauer, la volontà prevale sull'intelligenza, il conoscere rimane ad esclusivo servizio del volere, e il giudizio perciò non può che mancare di obiettività. Nulla, insomma, di più diverso del biologo schopenhaueriano, il quale, anche quando non possa aderire ad un pessimismo a genesi sentimentale, non è mai disposto ad abbandonarsi allo „stupore teleologico“, all'assurdo entusiasmo e all'ammirazione enfatica e puerile per i fenomeni della vita, che nulla logicamente può giustificare.

Secondariamente, si può notare che le varie espressioni adottate per „spiegare“ la vita — forza vitale, *nisus formativus*, *élan vital*, *entelechia*, *psicoide*, *hormé*, ecc. —, all'opposto del *Wille* schopenhaueriano, non richiamano nulla di immediatamente *nostro*, di intimamente sentito e vissuto: esse, in effetti, si riducono, se non proprio a parole vuote di senso, a immagini più o meno fantasiose nelle quali ci si illude di identificare la causa prima dei processi vitali.

Ora, il riconoscere che la vita non può tutta risolversi in fenomeni chimici e fisici, che essa sembra esprimere, nell'organizzazione ed in tutta la fenomenologia biologica, un'energia specialissima, specie di impulso a durare, a persistere, ad espandersi, ad invadere il tempo e lo spazio, non implica affatto, a nostro avviso, cadere nell'indeterminismo, nel vitalismo finalista banale, nel crasso ottimismo biologico. Occorre però subito aggiungere che il biologo, in quanto tale, cioè come seguace ortodosso del metodo scientifico, non potrà concepire la „volontà di vivere“ con tutti quegli attributi che Schopenhauer, kantiano e platonico, le à conferito come noumeno, come *Ding an sich*, e cioè extratemporale ed extraspaziale, sottratta al principio di causa ed al *principium individuationis*, una e indivisibile, libera e incondizionata, ecc. Scientificamente lecito sarebbe piuttosto considerarla come inerente, immanente alla materia vivente, quindi non pensabile fuori e indipendente-

mente da questa; essa si manifesterebbe, *emergerebbe*, con l'apparire delle sostanze proteiche, si annichilirebbe con il loro distruggersi, così come la forma di un cristallo è immanente nel cristallo stesso e sparisce in soluzione o allo stato amorfo, così come le proprietà di un composto chimico spariscono con il dissociarsi dei suoi componenti atomici, ecc. Una volontà di vivere così intesa si potrebbe anche compararsi al *Ganzheitsfaktor* della modernissima teoria organistica del Bertalanffy.

Lo Schopenhauer, tuttavia, nella volontà oggettivata, cioè fenomenica, al più rigoroso determinismo accoppiava anche il più spinto finalismo, pur riconoscendo, con Kant, che siamo noi che introduciamo nel mondo organico l'idea di fine, che il fine cioè è un prodotto dell'intelletto, della ragione, non della volontà metafisica e indivisibile. Ma nello studio della vita la teleologia è per Schopenhauer, così come per Aristotele, unica guida sicura. Nessun organo, nessun carattere strutturale, nessun particolare morfologico, possono esistere senza essere utili alla volontà: nulla, nel regno dell'organico, di inutile, di superfluo, di arbitrario, tutto essendo appropriato ad un fine. Le cause finali sono indispensabili all'intelligenza delle cose: bisogna cercarle ovunque e tutto spiegare con esse! Anche quando a noi non è dato di trovare lo scopo di un organo, esso deve certamente esserci. Così lo Schopenhauer pensava che il pelo dei genitali nella nostra specie, e il *Mons Veneris* nella donna, avessero il preciso fine di impedire agli individui magri di urtarsi i pubi durante il coito, ciò che potrebbe suscitare ripugnanza . . .; e la barba dell'uomo sarebbe stata creata dalla volontà per meglio nascondere all'avversario i moti dell'animo riflessi nella mimica facciale, mentre alla donna, maestra com'è nella dissimulazione, sarebbe stata del tutto superflua! Pur ammettendo che non vi à figura così grottesca che la volontà di vivere non possa assumere pur di conseguire il suo fine, Schopenhauer vedeva, insomma, in ogni organismo un capolavoro incomparabilmente perfetto, trovava una meravigliosa armonia fra l'organizzazione e la

volontà delle singole specie, una rispondenza precisa e infallibile fra gli scopi perseguiti ed i mezzi impiegati.

E tutto ciò come opera immediata di una volontà metafisica, senza conoscenza, senza ragione. E' noto il pensiero di Schopenhauer: ogni organo, ogni apparecchio, è la creazione, fatta in modo perfetto una volta per tutte, della volontà, espressione di un desiderio, di un atto volitivo: il tubo gastro-enterico è fame oggettivata, l'apparato genitale è istinto sessuale oggettivato, e così via. Un organismo qualsiasi è quello che è perchè così vuole: „*Wer sieht nicht, daß die Gestalt des Ameisenbären sich zu den Termiten verhält, wie ein Willensakt zu seinem Motiv?*“ Ad un organismo, perciò, non può mancare mai un organo richiesto dal suo particolare modo di vivere; tutta l'organizzazione di un animale è stata determinata dal modo di vivere e di procacciarsi l'alimento che esso voleva seguire . . . Insomma tutto è avvenuto „come se una conoscenza di questa maniera di vivere e delle sue condizioni esteriori avesse preceduta la formazione dell'organismo“, mentre, si sa, tale conoscenza è inesistente, e le cause finali o i motivi agirebbero prima di qualsiasi percezione.

Ma su questo terreno il biologo, semprechè ripetiamo, voglia attenersi alle regole imprescrittibili del buon metodo scientifico, non può avanzare, nemmeno se, con Frauenstädt o con Hartmann, attribuisse alla Volontà una rappresentazione incosciente oppure un Inconscio non privo di intelligenza. Le immaginate possibilità della volontà di vivere, che sfuggono evidentemente ad ogni comprensione, di obiettivarsi in un organismo già perfettamente adattato a condizioni ambientali particolari, non possono essere accolte da un pensiero scientifico. Il biologo conosce bene, anzitutto, quanto di disteleologico, di mostruoso, di patologico, di inadatto, di imperfettamente adattato, di inutile, di insensato presentano gli organismi, quello umano compreso, ai fini stessi del puro voler vivere. Come spiegare, per addurre un solo esempio, con i concetti di una perfezione organica originaria e compiuta, di una

perfetta corrispondenza fra organi e volontà, di una „legge di parsimonia“, tutti gli organi e caratteri rudimentali? Proprio nel corpo umano il *Wiederschein* ne à contati circa un centinaio, inutili od anche nocivi! E' vero che Schopenhauer doveva riconoscere delle „rare e sorprendenti“ eccezioni alla legge della teleologia, ma il tentativo di interpretazione che egli ne dà (la Natura, cioè la Vita, per l'unità del piano, per la parentela ideale delle varie forme nell'ambito di un tipo non può far sparire in una specie ciò che esiste in una specie vicina . . .) è del tutto inconsistente ed anche contraddittorio con il concetto stesso di volontà di vivere, senza contare che tali „eccezioni“ nonchè rare sono frequentissime!

In base all'osservazione, all'esperimento, alla logica e al buon senso, il biologo sarà piuttosto indotto a pensare che la volontà di vivere, „proprietà“ delle molecole proteiche, non è che un impulso generico, che tende ad esplicarsi comunque, senza preferenze, in tutti i possibili modi consentiti dalle circostanze ambientali, quindi con infinite forme di adattamento, sempre secondario ed approssimativo, e da valutarsi con criterio statistico. Ed è proprio un relativismo ateleologico delle forme, animali e umane, che, a nostro avviso, meglio si accorda con la schopenhaueriana „volontà di vivere“, intesa come impulso cieco, come puro sforzo, senza finalità, senza intenzione, senza conoscenza. Forza naturale, immane e irrompente, che, attraverso forme e condizioni innumerevoli, altro fine non persegue che quello di manifestare se stessa: cioè volontà di durare, di persistere, di espandersi. Vivere per vivere. In tutte le sue espressioni essa non dimostra altro che questo: la finalità di tutte le forme è quella di conservarsi, di crescere, di riprodursi, di moltiplicarsi in progressione geometrica: tutte le „meraviglie“ dell'organizzazione non dimostrano altro. Nel fluire della vita attraverso generazioni senza numero non si intravede altro scopo tranne quello del fluire per fluire, circolare per circolare, cangiare per cangiare: eterno divenire che è un eterno permanere, ciò che al nostro conoscere, spoglio di volere, si presenta come

puro assurdo, puro non senso, assoluta irrazionalità. Nel campo dell'organico, come dovunque, si debbono invertire, con Giuseppe Rensi, i termini della nota massima hegeliana: tutto ciò che è reale è irrazionale, tutto ciò che è razionale è irreal. Gli atti, le funzioni, le strutture degli organismi àmo, sì, un „fine“, o, per essere più precisi, la nostra mente è obbligata ad attribuire ad essi un fine, ma in esso si esprime, in ogni caso, un *quid* che ad altro non tende che alla propria persistenza e propagazione: l'essenza della volontà di vivere, „emergente“ protoplasmatico, è tutta qui.

La vita pare consistere essenzialmente nel metabolismo; organizzarsi e trasmutarsi per infinite guise solo per questo: metabolismo, cioè cicli di misteriose attrazioni e repulsioni atomiche e molecolari, di trasformazioni alternativamente analitiche e sintetiche, disintegratrici e integratrici. Tutta la „vita di relazione“ delle piante e degli animali, a chi ben guardi, è strettamente condizionata dal metabolismo protoplasmatico, fine a se stesso. Tutti i „fini“ particolari si connettono sempre, direttamente o indirettamente, al mantenimento del metabolismo. Fame di cibo e fame d'amore garantiscono ad un modo la continuità di esso, cioè della vita, cioè del voler vivere. Un'astratta volontà della specie opposta alla concreta volontà dell'individuo non esiste: l'una si identifica nell'altra in un'unica volontà di vivere. Il biologo, perciò, non potrà immaginare la specie anteriore agli individui, entità metafisica, idea platonica.

Di questo metabolismo la „forma“ non è elemento costitutivo: essa non sembra intrinseca al voler vivere, ma manifestazione adattativa di questo, condizionata sempre da fattori ambientali, da circostanze esteriori. Forma e funzione sono legate alle necessità del ricambio materiale ed energetico: questo è la condizione prima ed unica di tutta l'organizzazione, di tutta la differenziazione morfologica, di tutta la divisione di lavoro fisiologico. Se la vita, invece di un equilibrio instabile, di un dinamismo perpetuo, di un ciclo perenne di trasmutazioni energetiche e morfologiche, fosse stabilità, armonia statica, bellezza marmorea, verità assoluta, intelligenza immateriale, contemplazione pura, essa

non sarebbe più vita, e forma e funzione cose del tutto impensabili.

Ma il problema della finalità nel mondo organico si può considerare anche sotto un aspetto più profondo. I „fini“ che la conoscenza si propone, i „motivi“ che determinano le azioni degli organismi, non sono che i „mezzi“ della volontà di vivere, attraverso i quali essa raggiunge il suo vero e unico fine, quello di persistere e di espandersi come materia vivente. Tutto il comportamento, animale e umano, è perciò mosso da fini, da motivi, non già reali, ma del tutto illusori, fittizi, anche se alla coscienza e all'intelletto tale loro carattere sfugga completamente, anche se sono essi che danno all'individuo la sua ragione di essere, all'uomo il senso della propria personalità, la persuasione di sé. Nessun organismo è consapevole del significato puramente biologico, metabolico, dei suoi bisogni, dei suoi desideri, delle sue tendenze, dei suoi affetti: l'appagamento, il piacere, la *libido* sono percepiti come fini a sé stanti. In altre parole, il vero fine della volontà di vivere, cioè del metabolismo protoplasmatico, non si palesa affatto alla conoscenza: la psiche, strumento della volontà, non chiede che di servire, senza chiedere il perchè degli ordini ricevuti e passivamente eseguiti, e ciò nonostante paga di sé! I fini che essa persegue e che considera come la ragione del proprio sussistere, non sono, insomma, che i mezzi della volontà, mezzi ad essa del tutto estranei, mezzi che mantengono il ricambio, l'accrescimento e l'espansione della materia vivente. Il sistema nervoso, pensava giustamente Schopenhauer, cioè l'organo della conoscenza, potrebbe considerarsi come un parassita dell'organismo, poichè esso non si ingrana direttamente nei meccanismi intimi, fondamentali e vitali dell'organismo stesso, ma serve ad esso solo per regolarne i rapporti con il mondo esterno.

Da tali considerazioni, ovvie ma che si affacciano solo alla mente di pochi in tutto il loro pregnante significato, emerge nettamente il carattere del tutto subordinato dell'intelletto, l'illusorietà della coscienza umana, mancipia dell'oscuro voler vivere, delle urgenti necessità vitali. Nel

potente istinto sessuale, massimo degli istinti, come riconosce Schopenhauer, misogino dal punto di vista intellettuale ed etico, non già da quello fisico, si manifesta, con solare evidenza, questa beffa giocata alla conoscenza che scambia per proprio fine i mezzi della volontà, cioè le esigenze del metabolismo protoplasmatico. Tutta la fenomenologia sessuale, straordinariamente varia e complicata, che nell'uomo, animale perpetuamente in fregola, assume aspetti ancor più inverosimilmente complessi e varî, improntandone tutta la personalità, dall'età prepubere alla vecchiaia, — quale altro „fine“ può mai avere se non l'entrata dello spermatozoo nell'ovulo, e l'inizio di un nuovo ciclo biologico? Come mai, fra il vero fine della sessualità (che la coscienza, non illuminata dalla scienza, ignora nel modo più assoluto), e l'importanza enorme che essa assume nella vita degli animali e dell'uomo, non scorgere una sproporzione veramente paradossale? Dov'è qui la „legge di parsimonia“ che la Natura seguirebbe con tanta cura? Se l'uomo riflette un po' attentamente al ruolo assorbente che nella propria vita rappresenta il sesso, con tutti i suoi annessi e connessi, o puramente egoistici ed edonistici o sentimentali e passionali, e che alla coscienza appaiono sempre come aventi in sé la propria ragione, e lo compara alla semplicità, alla elementarità del suo ultimo fine — copulazione di due gameti e sviluppo di un nuovo organismo —, non può provare che un senso di sgomento per l'assurdità intrinseca che da ciò balza evidente.

*

A prescindere dal problema della finalità, che le ora svolte considerazioni non presumono certo di avere risolto, il concetto eminentemente unitario che lo Schopenhauer ebbe dell'organismo, in cui non si possono invocare principî diversi per interpretare fenomeni di natura diversa, oggi è ammesso da quasi tutti i biologi. Vita vegetativa e vita di relazione, secrezioni glandolari e pensieri, peristalsi intestinale e sentimenti, sono ad un modo espressione del voler vivere, di un sistema biologico conchiuso in sé, di uno stesso *Ganzheitsfaktor*. Nell'organismo vivente, anzi, tutto, è vita

di relazione e tutto è vita vegetativa. Ciò che intrattiene il metabolismo protoplasmatico, anche in immaginarie condizioni ideali, è sempre l'apporto di materiali e di energie che l'ambiente fornisce, e che si potrebbero considerare come stimoli adeguati cui il sarcode reagisce e, reagendo, vive e persiste. Ma l'ambiente deve anche essere atto a ricevere e rimuovere i rifiuti dello stesso metabolismo, i suoi cataboliti: senza tale duplice „relazione“ con il mezzo ambiente, per gli introiti come per gli esiti, il fenomeno vitale, il manifestarsi della volontà di vivere, sarebbe del tutto inconcepibile. Ma come l'intelletto è un prodotto secondario della volontà di vivere, così la vita di relazione è condizionata dalla vita vegetativa: i capitoli „alimentazione“ e „riproduzione“ implicano tutta la fisiologia del sistema nervoso e degli organi di senso. La maggiore concentrazione di sostanza nervosa, i „centri superiori“, tanto negli Invertebrati quanto nei Vertebrati, sono in rapporto con l'estremo orale dell'intestino: è intorno alla bocca che si differenziano gli epitelii sensoriali più squisitamente specifici . . .

Ma nonostante tale concetto unitario dell'organismo, oggi fondamentale, ben difficilmente, ripetiamo, si potrebbe, in sede scientifica, seguire Schopenhauer nel considerare l'organismo oggettivazione immediata e compiuta della volontà di vivere, una e indivisibile, senza quindi alcuna trasformazione e adattamento graduale. Il biologo schopenhaueriano potrebbe piuttosto propendere per il lamarckismo, sia pure riveduto e corretto: forme viventi primordiali, non specializzate e dotate di un alto grado di plasticità, possono avere acquistato e trasmesso, non già lentamente attraverso numerose generazioni, ma rapidamente (Mneme biologica?) i caratteri morfologici, funzionali e psichici, assunti in dipendenza delle particolari condizioni e circostanze del mezzo ambiente. Questa è forse la sola ipotesi che possa rendere ragione, in modo abbastanza plausibile, del mondo dei viventi. Si sa, prove sicure dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti mancano, o sono assai dubbie, ma finchè vigeranno gli attuali dogmi weismanniani e morganiiani ben

difficilmente ci si rimetterà con impegno alla ricerca sperimentale di tali prove!

*

Necessità ineluttabile, derivante dalla natura stessa della volontà di vivere, identica in tutte le forme, dai batteri alle angiosperme, dai protozoi all'uomo, è questa: la legge della vita è la legge della jungla. La circolazione delle materia e dell'energia nel regno dell'organico à il suo motore fondamentale nella lotta, nell'offesa, nella sopraffazione, nell'uccisione: „Non è forse l'essenza di ogni vita — si chiede Zarathustra — il rubare e l'uccidere?“ E' ciò che esplicitamente riconosce Schopenhauer per tutti i gradi di oggettivazione della volontà di vivere. Chi dice vita dice morte, perchè non si può durare che sopprimendo, fagocitando, assimilando. Ogni discussione sul finalismo della vita dovrebbe essere proprio imperniata su questo aspetto essenziale: l'implacabile universale guerra di sterminio, che spesso non riguarda solo gli individui, ma può condurre all'estinzione le stesse specie. Ai diritti imprescrittibili della vita, cioè del ricambio, sono immolate, nel breve giro di 24 ore, milioni e milioni di vittime, in cielo, in terra e in mare: ogni giorno, nella biosfera, miliardi di esseri fanno tragittare per il loro tubo gastro-enterico altrettanti e più miliardi di creature, inquisite, prese, adunghiate, addentate, sgozzate, stritolate, digerite, senza riguardo alcuno per la loro „sensibilità“: anzi, più i tormenti delle vittime si prolungano, con relative reazioni difensive e controreazioni offensive, e maggiormente piacevole è l'eccitamento, vero tonico aperitivo, che all'aggressore ne deriva.

Reciproco sterminio donde risultano i cosiddetti equilibri delle faune e delle flore e, in definitiva, la persistenza stessa della vita globalmente considerata: senza carnivori, ad esempio, gli erbivori, moltiplicandosi, farebbero presto *tabula rasa* del mondo vegetale, andando incontro a sicuro totale annientamento. La volontà di vivere, per durare, non può che alimentarsi della propria sostanza: questa è la più adatta visuale per giudicare obiettivamente del paradosso tragico della vita!

Ogni grado di oggettivazione della volontà, dice Schopenhauer, contende agli altri la materia, lo spazio e il tempo. Ma per poter persistere à necessità, a sua volta, che il suo impulso all'espansione senza limiti venga frenato da gradi superiori di oggettivazione: „*Denn wo ein Lebendes athmet, ist gleich ein anderes gekommen, es zu verschlingen, und ein Jedes ist durchweg auf die Vernichtung eines Andern wie abgesehn und berechnet, sogar bis auf das Speciellste herab.*“ E questa sarebbe l'opera di un creatore incommensurabilmente saggio e perfetto? Si è mai udita bestemmia più nefanda? *Natura daemonia est, non divina*: l'ha detto un grande biologo che tutto nella vita trovava teleologico, Aristotele (1).

Anche ammessa, perciò, una „scala“ degli esseri, una scala gerarchica, con l'uomo al suo vertice, essa, nonchè una tendenza evolutiva al meglio, starebbe forse a significare questa necessità, per vivere, della lotta e del diritto del più forte. Il più dotato di mezzi (strutturali, funzionali, psichici) limiterà l'impulso espansivo dei meno dotati, facendone propria preda, ma, per non estinguersi, avrà bisogno che il proprio impulso espansivo sia, a sua volta, frenato da chi disponga di mezzi migliori dei suoi . . . E così, di grado in grado, l'evoluzione creatrice e progressiva è giunta all'*Homo faber!*

D'altra parte, nell'economia della Natura, la lotta per la vita, che non è certo un'invenzione di Carlo Darwin, non sussiste solo fra specie diverse ma anche nel seno di ogni specie, specie umana ammaestri! Ogni individuo vede nel suo simile il concorrente, il rivale, il nemico da sopprimere, l'ostacolo da rimuovere per godersi, tutto per sé, lo spazio, il cibo, la preda, la femmina.

Ora, è proprio questo aspetto fondamentale della vita che può ben giustificare un pessimismo logico ed etico, e non già il gretto calcolo che la somma dei piaceri sia sempre inferiore alla somma dei dolori: forse, invece, nonchè un

(1) E' assai dubbio, però, che in Aristotele „demonico“ abbia quel significato di „diabolico“ che in tale frase assume nella citazione di Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 28).

deficit, esiste un largo avanzo di piacere, dato che, da un lato, il dolore e il male degli uni costituiscono sempre un piacere per gli altri, mentre, dall'altro, possono esistere piaceri senza che alcuno patisca.

Rebus sic stantibus, il biologo non troverà per nulla giustificato il costituire una gerarchia delle varie „oggettivazioni“ della volontà di vivere, dalle piante agli animali all'uomo, lo scorgere in esse una progressiva elevazione. E se la conoscenza è uno strumento del voler vivere — verità massima, questa, della filosofia di Schopenhauer — non si può nemmeno in essa vedere il „più eccelso grado di oggettivazione“ della volontà, tanto meno poi quando essa riesca, come nel genio, a sottrarsi al volere!

*

Genialità è appunto, secondo Schopenhauer, emancipazione dell'intelletto dalla impellente volontà di vivere, e il conoscere sarà tanto più obiettivo ed esatto quanto più essa sarà completa. Ma come possa il conoscere, nel genio o nel santo, emanciparsi, sia pure per brevi momenti, dal voler vivere, svincolarsi dal suo dominio, volgersi al mondo con puro sguardo disinteressato, e non solo raggiungere con ciò il massimo di obiettività, ma acquistare anche il potere di mortificare lo stesso voler vivere, di neutralizzarne la forza, persino di negarlo (il biologo non potrebbe ammettere che sia la volontà a negare se stessa), come ciò sia possibile è certo un mistero insondabile di più, ma però solo in questa possibilità, tragicamente sublime, che di rado si realizza, l'universo e tutta la storia umana possono avere qualche giustificazione . . .

Il massimo valore, forse l'unico valore morale, consiste proprio in questo sapersi spersonalizzare, in questo superare, con l'intelletto, la propria individualità, in questo astrarre totalmente dal proprio egoismo, dall'amore di sé, in questo ignorare, in una parola, la volontà di vivere, di cui pure si è creature, per trasformarsi in puro soggetto conoscente. Ora, anche se il puro conoscere non vede emergere dai fenomeni le idee platoniche, come crede Schopen-

hauer, solo esso può cogliere gli aspetti più profondi delle cose, penetrare, di là dei meri accidenti, nell'essenza del mondo.

E' questo puro conoscere, allora, che vince il terrore della morte, sempre emanazione della volontà di vivere.

E' questo puro conoscere, allora, che percepisce la verità vertiginosa del vedico *tat twam asi*.

E' questo puro conoscere che, anche affermando un mondo spaziale e temporale reale, e non meramente subiettivo, trova che esso, in cui nulla è ma tutto diviene, nulla sta ma tutto scorre, tutto è relativo e nulla assoluto, è veramente un mondo illusorio, un mondo di parvenze e di sogni, il vero mondo di Maja.

E' il puro conoscere che nel perpetuo cangiare di ogni sembianza delle cose, nelle incessanti trasmutazioni della materia e dell'energia, nella corsa folle dei mondi e nel monotono susseguirsi delle generazioni, altro non può vedere che un circolo chiuso, senza aspetti nè progressivi nè regressivi.

E' il puro conoscere, infine, che, urtato da questo mondo di rapporti e di condizioni, di apparenze e di accidenti, di mescolanze e di differenze, troverebbe una razionalità compiuta ed appagante solo in un mondo che non esistesse affatto: "*Lord, free me from this puzzle of the more-and-less . . . and free me from myself!*"

*

Se l'ottimismo è un diretto prodotto della volontà di vivere, il pessimismo logico sgorga, perciò, inevitabilmente, dal puro conoscere, dalla ragione scevra di volere: appunto per questo il pessimismo logico (non quindi il pessimismo ispirato dalla dispepsia, dall'impotenza sessuale o dalla paura della morte) non fa tanto questione di piacere e di dolore, quanto di ragione, di senso, di significato, di scopo. In realtà il piacere, tutto il piacere della vita, non è negativo ma positivo, a patto però che l'uomo si abbandoni al puro voler vivere e faccia del proprio intelletto il cieco

servitore di esso. La vanità, l'insensatezza di ogni cosa e di ogni azione si rendono palesi solo alla riflessione logica. E' il pensiero che sostiene lo stesso dolore morale. Ottimismo equivale a non-pensiero.

Per il pessimismo logico non si tratta, ripetiamo, di stabilire che nel mondo il dolore prevale sul piacere, il male sul bene. Se mai, esso troverà uno dei suoi più forti argomenti nel constatare che è dal bisogno, dal desiderio, dal dolore, dal male che sorge e si acuisce l'intelligenza, che è dal contrasto che la coscienza solo può nascere; dal piacere, invece, dall'appagamento, dal bene perpetuo e universale, non potrebbe derivarne che stupidità, torpore, incoscienza, ritorno al puro voler vivere che eliminerebbe lo strumento ormai inutilizzabile del conoscere . . . Ogni condizione di vita facile, di costante serenità, di quiete uniforme, di gioia sempre eguale, condurrebbe inevitabilmente all'infaciamento di ogni energia intellettuale: ogni beatitudine prolungata sboccherebbe nell'ebetudine, e si sa come i santi in paradiso non facciano che sbadigliare, mentre ignota è la noia in inferno!

Se il puro conoscere che porta al pessimismo logico è il più alto valore che si realizzi nel mondo, si può bene giustificare il disprezzo che Schopenhauer aveva per le donne, trovandole completamente soggettive, genuina espressione della Natura, „ad un passo dalla volontà di vivere“, totalmente sprovviste di senso metafisico, costituzionalmente ottimiste. Suppergiù per le stesse ragioni egli odiava gli ebrei: per il loro caparbio e grossolano ottimismo, per la loro esasperata volontà di vivere, di moltiplicarsi, di espandersi, per la loro esosa grettezza, per il loro ripugnante attaccamento a tutto ciò che è terra terra, per cui essi anche delle cose dell'intelletto, dell'arte, della scienza, non riescono mai a trascurare il lato pratico, materiale, utilitario, venale, che anzi, in generale, solo apprezzano. Negli ebrei come nelle donne, il conoscere è decisamente a completo servizio del volere!

Per concludere, quali che siano le riserve e gli emendamenti critici cui il biologo si sente costretto, il sistema filosofico di Schopenhauer è il solo che sappia condurlo „fino al solido terreno della realtà“. Anche prescindendo dall'idealismo platonico e dal criticismo kantiano, lo studioso della Natura e della Vita troverà sempre nelle pagine stupende del solitario di Francoforte una profondità abissale di concetti che gli darà — come nessun'altra filosofia potrebbe — un senso veramente pànico e cosmico delle cose e degli esseri, lo solleverà molto al di sopra del suo miserabile io, gli acuirà straordinariamente lo sguardo, e, infine, gli farà mirare l'attività umana con un sorriso di compassione, ben consapevole ormai della „vanité de tout, même du rêve et du mépris de la vanité“.

VON DER WELTGELTUNG ABENDLÄNDISCHER MUSIK.

Von

OSCAR VON PANDER (München).

Häufig wird unsere Musik mit der fremder Kulturen verglichen, als wären dies verschiedene, aber einander gleichberechtigte Größen — wie man eben Dinge einander gegenüberstellt, die sich zwar unterscheiden, aber von derselben Art und Daseinsebene sind. Daß und warum ein solcher Vergleich eigentlich unmöglich ist, will der folgende Aufsatz zeigen. Er bringt in seinen ersten Abschnitten eine Entgegnung auf den Artikel von Dr. Lina Jung über indische Musik (XXIV. Jahrb. 1937), in seinen späteren Ausführungen eine mehr theoretische Begründung des hierbei eingenommenen Standpunkts, als deren Ausgangspunkt vor allem Schopenhauer tiefsinniger § 52 der „Welt als Wille und Vorstellung“ herangezogen wird.

Was sagt uns Indien?

In ihrem sachkundigen Aufsatz „Vom Geiste der indischen Musik“ weist Dr. Lina Jung auf die Hauptunterschiede der Musikausübung Indiens und des Abendlandes hin. Auf der Grundthese von der Bedingtheit alles Seienden aufbauend, zeigt sie die vollkommene Abhängigkeit der indischen Musik von der Religion des Hinduismus, die so weit geht, daß der Inder einen Unterschied zwischen geistlicher und weltlicher Musik nicht kennt. Musik ist dort nicht die Sprache des einzelnen, sie ist Kraft; sie kündigt nicht von der Welt, sondern sie ist die Welt. Wer musiziert, setzt den Kosmos in Bewegung.

Diese magische Haltung („Zauberei“) hat einen tiefen Grund, dessen Einsicht unsere Kultur zu der höchsten der Welt gemacht — andererseits aber auch in dem zeitweisen Verlust dieser Einsicht die bodenloseste Verflachung bewirkt hat. Bekanntlich spricht nach Schopenhauer die Musik das innere Wesen der Welt, den Willen selbst, aus. Wer den Zauber ablehnt, weil er ihm vielleicht in die nützlichen Grundsätze seiner festgefügtten „Weltanschauung“ nicht hin-

einpaßt, kann das ruhig tun. Er tut weder sich noch anderen etwas zuleide. Er steht eben dann bloß außerhalb des magischen Kreises, in dem sich allerhand auswirkt, was für ihn freilich keine Gültigkeit mehr hat. Aus diesem Grunde sollte man niemand in die mystischen Abgründe der musikalischen Wissenschaft schauen lassen, den es nicht selbst dazu drängt, sowenig als man einem Unreifen Erfahrungen auf esoterischem Gebiet anvertrauen wird.

In einem indischen Bilde wird die Macht der Musik sehr schön dargestellt. Die Melodieformeln, Râgas, dürfen in Indien nicht wahllos gespielt werden, sondern jede nur zu bestimmten Gelegenheiten oder Tageszeit. Als nun, so wird erzählt, der berühmte Musiker Tan auf Befehl eines Kaisers am hellen Mittag einen der Nacht zugeordneten Râga sang, senkte sich Finsternis über das Land, so weit der Ton reichte. Ein tiefsinniges Gleichnis. Natürlich dürfen bestimmte Musikinstrumente nur von bestimmten Kasten gebraucht werden.

Es ist bekannt, daß die indische Musik weder den Taktstrich, noch die Harmonie, noch ein ausgebildetes Notensystem kennt. Die Ausführung jener Musik besteht in einer Art geregelten Improvisierens, das in unzähligen kunstvollen Variationen sich um einige Haupttöne der Skala bewegt. Wir empfinden das als Monotonie.

Der abendländische Blickpunkt.

Lina Jung meint nun, die Musik Indiens warte noch heute auf eine gerechte Würdigung, und glaubt, der Inder finde unsere Musik ebensowenig schön, wie wir die seine. Wenn das auch in mancher Hinsicht zutreffen mag, so ist der Grund des Nichtverstehens von hüben und drüben doch sehr verschieden. Es wird bei dieser Art Betrachtung nämlich ein grundsätzlicher Fehler begangen: die wertende Gleichstellung der Musik des Abendlandes und Indiens. Und dieses ist nicht etwa eine zufällig in dem angeführten Aufsatz ausgesprochene Meinung, sondern eine Stellungnahme, die man auch sonst häufig hören kann. Es hat den Schein der Objektivität für sich, zu behaupten: wie wir die Musik

der Inder nicht begreifen, so begreifen sie wiederum die unsere nicht. Wie steht es nun damit? Können die beiden Musiken überhaupt so ohne weiteres verglichen werden?

Man kann im allgemeinen dem Europäer eine übermäßige Bescheidenheit in seinem Urteil über das Wesen und den Wert fremder (exotischer) Kulturen nicht nachsagen. Gewöhnlich ist er geneigt, in etwas überheblicher Weise das ihm Fremde und Fernliegende gering zu achten. Um so merkwürdiger ist die Tatsache, daß er auf dem Gebiet, wo er als einziger auf der ganzen Welt die letzte Spitze der Kultur errungen hat, mit einer geradezu erstaunlichen Demut das weit weniger Bedeutende der anderen seiner eigenen gewaltigen Leistung gleichzusetzen bereit ist. Denn während die anderen Völker der Erde musikalisch noch auf dem Standpunkt der harmonielosen, mehr oder weniger eintönigen Musikgebarung ohne Notenschrift und vor allem ohne eine wirkliche Formentwicklung beharren, haben wir es auf diesem Gebiet zu der größten und erhabensten Blüte einer voll ausgelebten Kunst gebracht. Nur wir Abendländer haben das erreicht. In keiner einzigen anderen Kultur ist das möglich gewesen.

Damit steht die Musik des Abendlandes ohne Vergleich da. Dies ist anders als bei allen übrigen Kunstarten. In der Malerei zum Beispiel hat Japan vielleicht Gleichwertiges geleistet wie wir. In der Keramik, in der Schnitzerei hat uns China vielleicht übertroffen. Man kann, wenn man will, wohl die Gedichte Li Tai Pes neben die Lyrik Goethes stellen oder das Mahabharata neben die Ilias. Man mag sogar die Tempel Indiens mit unseren Domen vergleichen. Aber es ist unsinnig, irgend etwas aus dem Musikschaffen irgendeines dieser fremden Völker auf eine Vergleichsgrundlage mit einer Beethovenschen Symphonie oder dem „Tristan“ zu stellen. Denn es gibt hier keine Vergleichspunkte.

Die Musik der anderen.

Unterschätzen wir die fremde Musik jedoch nicht — als „bescheidene“ Europäer! Und sehen wir die ungeheuren

Vorzüge ein, welche die „primitive“ Musik der unseren voraus hat. Vor allem: sie kann nie so kulturlos sein, wie die unsere es sein kann. Denn sie strömt direkt und immer wieder erneut aus der Seele des Volkes, ohne Verbildung und Vorbildung. Deshalb ist ihr jede Erstarrung fremd. Beckmesserei dürfte in Indien ebensowenig wie in Äthiopien oder Amazonas möglich sein. Wir fassen alle diese Länder hier einmal zusammen — wohl zum Entsetzen mancher Musik-Schriftgelehrten. Das, worauf es uns ankommt, ist bei allen ihnen ähnlich: das Fehlen der Notensysteme und daher die Unmöglichkeit, etwas ausgedehntere und mehrstimmige Formen festzulegen und zu entwickeln, ferner die meist eintönige (lineare) Melodik, die in Variationen um bestimmte Töne der Skala kreist usw.

Außer der schon erwähnten Lebendigkeit — oder, besser gesagt, Lebensnähe — ist gerade der Reichtum an Variation in der Erfindung einer der Hauptvorzüge der „primitiven“ Musikgebarung. Wie starr und arm erscheint dagegen unser an Notenköpfe festgenageltes Partiturbild. Auch in der Tonhöhe und in der Taktart kennen sie Unterschiede, die wir zu hören kaum imstande sind, halbe, Drittel-, Viertel-Töne, $\frac{7}{8}$ und $\frac{5}{13}$ Figuren (Takte?), die wir nur noch als Unregelmäßigkeiten empfinden. Gerade die indische Musik ist in dieser Richtung reicher, als die anderer Kulturen: sie untergliedert die Oktave in 22 Sruti (kleine Intervalle), aus denen verschiedene (!) Tonartensysteme entwickelt werden können, die eine gewisse Ähnlichkeit mit unseren Zigeuner-Moll aufweisen — zwei Schritte der Leiter sind annähernd unserer übermäßigen Sekunde gleich.

Das alles wiegt jedoch den einzigen großen Nachteil nicht auf: daß die exotischen Musikanten eben bei aller Begabung nicht imstande sind, irgendeine ausgedehntere Form zu entwickeln und festzulegen — es kann in der exotischen Musik nichts von der Art einer Fuge, einer Sonate oder irgendeiner diesen Formen entsprechenden Musikgestalt geben. Denn würde sie selbst erfunden werden, so müßte sie in kurzer Zeit wieder verlorengehen,

da sie nicht festgehalten werden kann. Dieses reine Improvisieren, so fein und erlesen die Regeln auch sein mögen, verurteilt die exotische Musik zu ewiger Monotonie. Sie ist in sich nichts Entwickelbares.

Was haben wir Indien zu sagen?

Nun könnte man vielleicht einwenden: gut, wir machen unsere Musik, sie machen die ihre; es gibt keine Verbindungswege von hüben nach drüben; die Musik eines jeden Volkes ist der Ausdruck seiner Art, und somit sind sie von einem objektiven Standpunkt aus einander gleichwertig. Ganz so liegt der Fall jedoch nicht.

Die alten Kulturländer Asiens — diese allein kommen dafür in Betracht — haben schon längst die Überlegenheit der abendländischen Musik begriffen und werden sie noch um so klarer begreifen, je mehr sie mit ihr bekannt werden. Schon vor Jahrzehnten haben sich indische Maharadschas nach europäischem Muster Hauskapellen geschaffen, die klassische Kammermusik und sogar Beethovensche Symphonien spielten. Das Konservatorium und die Konzerte mit deutscher Musik in Tokio haben einen unerhörten Zulauf — Japan lernt Harmonielehre und Kontrapunkt, spielt Bach, Mozart und Beethoven. Aber noch wichtiger ist vielleicht der umgekehrte Weg der Einflußnahme, die Fortentwicklung der exotischen Musik durch unsere Methoden. In Peking und Schanghai unterrichtete bis zum Ausbruch des chinesisch-japanischen Konflikts Alexander Tscherepnin chinesische Studenten in Harmonie, Kontrapunkt, Formenlehre und Klavier. Er hat eine auf der chinesischen pentatonischen Skala aufgebaute Klavierschule herausgegeben, einen Verlag gegründet, in dem chinesische und japanische Kompositionen herauskommen, also etwas grundsätzlich ganz Neues, das eine Möglichkeit bietet, mit unseren Erfahrungen und Mitteln die bei den Anfängen stehengebliebene ostasiatische Musik weiterzubilden. Und das bedeutet nicht etwa ein Aufpfropfen eines fremden Reises auf einen alten Stamm, sondern nur eine Hilfeleistung eines Reichen einem Armen gegenüber. Die exotische

Musik soll damit nicht europäisiert werden, sondern nur die Technik zur Entfaltung ihrer eigenen Möglichkeiten erhalten. Wie solche Versuche sich weiter entwickeln, ist natürlich heute noch unübersehbar. Hier sollte nur ein Beispiel dafür angeführt werden, was alles getan werden kann.

Wir können also unsere hochentwickelte Musik nicht zum Vergleich mit der exotischen auf eine Stufe stellen. Wir sind den anderen um mehr als ein Jahrtausend lebendigster Entwicklung voraus, in dem von den größten Künstlern der Welt in unermüdlichem Ringen unsterbliche geistige Werte geschaffen wurden und damit in rastlosem Fortschreiten eine Höhe erreicht ist, von deren lichtumstrahltem Gipfel das andere nur im verworrenen Nebel der Niederung erscheinen kann. Daß wir auch von den Fremden abgelehnt werden, besagt gar nichts. Wir haben zahlreiche Beispiele dafür, wie die bedeutendsten klassischen und romantischen Komponisten Deutschlands selbst im europäischen Ausland oder in Amerika nicht verstanden wurden (Mozart und Bruckner!) und zum Teil noch heute abgelehnt werden. Und wenn das am grünen Holz geschieht...

Vielleicht wäre es dagegen möglich, die exotische Musik mit der unseren zu vergleichen, wie diese vor tausend Jahren war. Es würden sich dabei mehrere Vergleichspunkte bieten. Auch unsere Musik war damals rein linear. Sie kannte keine Taktstriche. Das, was wir heute unter Harmonie verstehen, gab es damals auch noch nicht. Der Variation war in freierem Improvisieren ein weit größerer Spielraum geöffnet als heute. Und sogar jene besondere Art der exotischen Musikausübung, die den ganzen Verlauf der Melodie stets um zwei Hauptnoten kreisen läßt, hat eine gewisse Entsprechung in den Regeln unserer ältesten Musik. Es wäre lohnend, diese Frage einmal in wissenschaftlicher Weise zu behandeln. Neben manchen Parallelen dürften sich dabei sicher auch zahlreiche Gegensätzlichkeiten finden. Hier kann diese Frage natürlich nur gestellt werden. Worauf es uns ankam, war bloß, die grundsätzliche Überlegenheit unserer Musik gegenüber allen anderen Arten

festzulegen. Sie sind nicht der unseren gleichberechtigt. Und unter allen vorhandenen beansprucht unsere mit Recht die Weltgeltung.

Vom Sinn der Musik.

Nachdem bisher der abendländische Standpunkt gegenüber den vielen Möglichkeiten der Musikgebarung in der Welt nur kurz festgelegt wurde, erscheint es nun notwendig, auch grundlegend das Wesen unserer Musik gegen das anderer Arten abzugrenzen. Welche Elemente unserer Musik haben die Fortentwicklung zu der vorhin erwähnten Höhe geführt — vergleichsweise zu dem verhältnismäßig primitiven Zustand, in dem sich alle nicht abendländischen Musiken heute noch befinden?

Wir haben es kurz schon angedeutet. Es sind: die Harmonie unseres temperierten Tonsystems und der logische Aufbau weit ausgeführter Formen, die zusammen und mit Hilfe einer ausgebildeten Notenschrift die Schöpfung unserer hochentwickelten Kunstmusik möglich machten. Eine kurze Überlegung wir klarmachen, daß erst mit diesen Hilfskräften auch der wahre Sinn der Musik zu seiner vollen Ausdrucksmöglichkeit gelangen konnte.

An und für sich ist eine Folge von Tönen noch nicht Musik. Erst wenn die Tonfolge einen sinnvollen Zusammenhang erhält, wird sie Musik. Der Ton ist nur Material, aus dem Musik gemacht werden kann. Diese Tonfolge hat die Eigenschaft, Ausdruck des begrifflich unaussprechbaren Wesens der Welt zu werden, wie Schopenhauer das in seiner berühmten Abhandlung am Schluß des dritten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung“ (§ 52) ausgeführt hat.

Schopenhauer stellt das Wesen des harmonischen Basses, der Zwischenstimmen und der Melodie in ihrem metaphysischen Sinne fest, wobei er als Philosoph zu einem Schema gezwungen ist, das dem Musikanten vielleicht als zu eng erscheinen mag, aber immerhin eine Deutung von außerordentlicher Tiefe ermöglicht. Das, was über das Schema

hinaus in seiner Darstellung als bleibende Wahrheit in seiner Theorie steckt, ist die Erkenntnis, daß die Harmonie als Grundlage der Musik keine geschichtlich gewordene und damit unter Umständen wieder aufzuhebende Tatsache ist, sondern einen wesentlichen Bestandteil der Musik in diesem tieferen Sinne selbst darstellt: mit dem Aufgeben der Harmonie würde die Musik selbst aufgehoben werden, sie könnte nicht mehr „unmittelbare Objektivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist“, sein, sondern wäre dann nur noch ein sinnloses unzusammenhängendes Klanggebilde.

Daß erst unsere Harmonik des temperierten Tonsystems einen logischen Aufbau der Musik in diesem letzten Sinne erlaubt, wird jedem klar sein, der sie als Bedingung der Modulation, der Kadenz usw. erkannt hat. Erst von diesem (Schopenhauerschen) Standpunkt aus wird der wahrhaft furchtbare Irrtum offenbar, der eine Zeit der Zersetzung veranlaßte, die Atonalität, d. h. die grundsätzlich tonart- und harmonielose Tonfolge als Entwicklungsende der Musik auszugeben. Dieser Irrtum wurde, wo er überhaupt begründet wurde, nebenbei bemerkt, nur durch eine unklare Vermischung akustischer und ästhetischer Begriffe „theoretisch“ möglich: das Wesen einer sinnvollen Tonfolge wird aber durch seine rein akustischen oder physiologischen Eigenschaften nicht erschöpft.

Es würde zu weit führen, wollte man auf die Funktionen der Modulation vom metaphysischen Standpunkt aus hier näher eingehen — sie zeigt die Möglichkeit, die „Daseinsebenen“ zu wechseln. Außerdem aber haben die Tonarten als solche einen ausgesprochenen gegeneinander abgegrenzten Charakter, der nicht ohne weiteres gewechselt werden kann. Deshalb sind Transpositionen für den Eindruck eines Musikstückes immer bedenklich. (Nur ein Beispiel: Es wäre unmöglich, Schuberts Unvollendete Symphonie nur um einen halben Ton — nach c-moll — zu verschieben, ohne ihren Ausdrucksgehalt wesentlich zu ändern.)

Vom Wesen der Form.

Schopenhauers Betrachtungen über Musik beziehen sich immer nur auf die Grundbedingungen derselben, vor allem auf die Harmonie, d. h. auf die vertikale Struktur dieser Kunst. Die horizontale Linie wird bei ihm freilich in seiner Ausführung über die Melodie gestreift, jedoch nicht in ihrer grundlegend wichtigen Funktion näher gedeutet. Er bleibt dabei stehen, daß Baß und Melodie Ausgangspunkte der Musik überhaupt darstellen.

Nimmt man diese grundsätzlich auch für den Musiker zweifellos richtige Erkenntnis als Ausgangspunkt einer Formenbetrachtung an, so würde sich als ursprünglichster Ausdruck musikalischer Gestaltung natürlicherweise etwas in der Art des Liedes ergeben. Und sicher ist das — zunächst unbegleitete — Lied auch der Ursprung aller musikalischen Formen gewesen. Hierin stimmt die metaphysische Deutung mit dem geschichtlichen Geschehen vollkommen überein. Am Anfang war das Lied. Das unbegleitete „Lied“ ist auch diejenige Form der musikalischen Gestaltung, die in allen Ländern der Welt vorhanden ist. Es ist der primitivste Ausdruck der Musikform.

Die abendländische Musik hat von diesem Urkeim aus nun in zweifacher Richtung sich weiterentwickelt. Einerseits hat sie die Begleitung der Melodie, also die Nebestimmen, auf Grund eines immer mehr entwickelten Tonbewußtseins zu größerer Selbständigkeit ausgebildet — sie erfand den Kontrapunkt und auf dieser Grundlage die Polyphonie, die in ihrer weiteren Ausbildung zum Kanon und zur Fuge führte. Andererseits machte die größere Ausdehnung der melodischen Linien eines Liedes allmählich die Einführung eines Gegensatzes notwendig — um die Monotonie zu vermeiden! —, was zwangsläufig zur Bildung des Sonatensatzes hinleitete, der in der Aufstellung von sich ergänzenden Themen einen sinnvollen Schritt über das „einförmige“ Lied darstellte. Systematisch wurde in diesen beiden Richtungen nur die abendländische Musik entwickelt. Die Möglichkeit, ja sogar Notwendigkeit der Verquickung

dieser beiden Entwicklungslinien in den ausgedehnteren Formen ist das Besondere und Einzigartige unserer Musik, die weder in der Musik der primitiven Völker, noch in den anderen Künsten unseres Kulturkreises eine Entsprechung, ja kaum einen Vergleichspunkt hat.

Es ist hier nicht notwendig, noch besonders zu betonen, daß bei diesen Ausführungen natürlich nur die absolute Musik gemeint ist. Daß die Töne, die das Material der Musik darstellen, auch nebenbei zur Schilderung von Dingen der Erscheinungswelt dienen können, ist eine ihrer Eigenschaften, die bekanntlich auch von Musikern weitgehend ausgenutzt worden ist, z. B. in der Programmmusik. Die Möglichkeit der Illustrationsmusik beruht darauf, daß Tonfolgen außer ihrer Funktion „Abbild des Weltwillens“ zu sein, auch in der Analogie der Erscheinungen eine Entsprechung finden können. Wie unendlich wandlungsfähig dabei z. B. ein musikalisches Thema sein kann, zeigt allein schon die Fähigkeit der Wagnerschen Leitmotive, die in ihren Änderungen im Verlauf des Dramas die vielseitigsten und sogar entgegengesetztesten Stimmungen auszudrücken vermögen: so wird beispielsweise das leuchtend jauchzende „Rheingold“ am Schluß in klagendem Ton gebracht, und im Besitz des Nibelungenzwerges erklingt dasselbe Motiv in düsterer Tragik als Zwang zu leidvoller Fron. Übrigens ist auch die ausgeprägteste Illustrationsmusik niemals eindeutig, man könnte jeder noch so plastischen Schilderung ein anderes außermusikalisches Programm unterlegen. Wie mißtrauisch Schopenhauer der Illustrationsmusik gegenüberstand, geht aus seinem kleinen Ausfall gegen Haydns Oratorium hervor. Was hätte er erst an den neuen symphonischen Dichtungen auszusetzen gehabt! Um sich über die Funktion der absoluten Musik ganz klar zu sein, muß ihr Gebiet noch nach einer anderen Seite hin abgegrenzt werden.

Der musikalische Raum.

Dieser Titel scheint ein Widerspruch in sich zu sein. Schopenhauer betont ausdrücklich, daß Musik „einzig und

allein in und durch die Zeit, mit gänzlicher Ausschließung des Raumes, auch ohne Einfluß und Erkenntniß der Kausalität, also des Verstandes, percipirt“ wird. Mit „Raum“ möge deshalb hier auch nur die geistige „Ebene“ bezeichnet werden, auf der wir Musik erleben, im Gegensatz zur Welt des Auges, die infolge unserer Orientierung durch dieses Organ eine beherrschende Rolle in unserem Bewußtsein spielt. (Tatsächlich ist das Auge doch nur dadurch zu seiner beherrschenden Stellung bei der „Betrachtung“ der Welt gelangt, daß wir und alle Lebewesen aus lebensnotwendigen Gründen uns seit Jahrmillionen durch das Auge in der Welt zurechtfinden. Hätten wir uns durch das Ohr orientiert, wäre unser Klangsinn und damit der „akustische Raum“ zu gleicher Bedeutung gelangt. Es ist daher nur eine menschlich bedingte, aber keine logisch absolute Notwendigkeit, daß die „Vorstellung“ eine optische Angelegenheit geworden ist und auch noch in unserer Auffassung vom Begriff — gewissermaßen als Abstraktion von Vorstellungen — nachklingt.)

Hinter der Welt als Vorstellung — sozusagen nach innen gerichtet — liegt also der „musikalische Raum“, der, wie auch Schopenhauer ausführt, zwar keine direkte Entsprechung zu den Erscheinungen der anschaulichen Welt, wohl aber zu den allgemeinen Begriffen hat. Schopenhauers Erklärung des Verhältnisses von Wirklichkeit, Begriff und Musik ist das Tiefste, was jemals über solche Dinge geschrieben wurde: Die Wirklichkeit, „also die Welt der einzelnen Dinge, liefert das Anschauliche, das Besondere und Individuelle, den einzelnen Fall, sowohl zur Allgemeinheit der Begriffe, als zur Allgemeinheit der Melodien, welche beide Allgemeinheiten einander aber in gewisser Hinsicht entgegengesetzt sind; indem die Begriffe nur die allererst aus der Anschauung abstrahirten Formen, gleichsam die abgezogene äußere Schaale der Dinge enthalten, also ganz eigentlich Abstrakta sind; die Musik hingegen den innersten aller Gestaltung vorhergängigen Kern oder das Herz der Dinge giebt“.

Nur wer die Wahrheit dieses Satzes erkannt hat, kann

begreifen, wie unvermengbar die Begriffe Musik und Akustik sind. Auch vom Menschlichen aus muß hier eine scharfe Scheidungslinie gezogen werden: das Hören als physiologisches Vermögen ist vom musikalischen Hören streng zu trennen, — die Indianer hören durchschnittlich sicher besser, d. h. schärfer, als unsere Musiker, und der größte Tondichter aller Zeiten war taub.

In dieser Tatsache liegt aber auch eine andere höchst beachtenswerte Wahrheit beschlossen, die mit voller Klarheit nur selten erkannt wird: daß nämlich die Musik allen Menschen zugänglich ist, während die anderen Künste Spezialisierungen auf dem Gebiete der (Platonischen) Ideen darstellen. Wenn nun gerade die Musik für den „Laien“ etwas besonders Geheimnisvolles, fast Unbegreifliches in ihrer Wirkung hat — mehr als die anderen Künste —, so liegt das daran, daß eben ihr Objekt nicht die Wirklichkeit (der Ton), sondern eine hinter der Wirklichkeit liegende Ebene ist, während die bildenden Künste durch das Auge, die Dichtung durch Darstellung des Erlebens mit der Erscheinung in unmittelbare Berührung kommen. Das heißt also, daß die übrigen Künste die Wirklichkeit zum Vorwand haben, die Musik aber einen hinter der Wirklichkeit liegenden „Raum“, der somit eine andere Ebene, als die Wirklichkeit selbst darstellt. Hierin liegt aber der Grund, warum das musikalische Erlebnis soviel stärker ist, als das durch eine jede andere Kunst vermittelte. Auf diesen Punkt mag abschließend noch kurz verwiesen werden.

Das musikalische Erleben.

In dem anfangs erwähnten Aufsatz von Lina Jung wird eine alte indische Legende zitiert, wonach der jugendliche Krishna mit seinem Flötenspiel Hirtinnen zum Stelldichein lockte; die verführerische Macht der Musik wird besonders betont und zum Schluß bemerkt: „Die Legende schreibt der Musik also eine andere Bedeutung zu als Schopenhauer, der in ihr die höchste Objektivation des Willens, das besonnene Leben und Streben des Menschen sieht.“

Zu dieser, in ihrem Irrtum geradezu typischen Bemerkung

kung ist folgendes zu sagen: Schopenhauer ist es natürlich niemals eingefallen, zu leugnen, daß die Wirkung der Musik unter anderem Begeisterung, Verführung zur Sinnlichkeit oder zu irgendeiner freudigen oder traurigen Stimmung hervorrufen könne — Sonnenglanz auf einer Berghöhe kann einen jauchzenden Schrei, und Londoner Nebel kann Selbstmord zur Folge haben, das hängt von der seelischen Beschaffenheit derer ab, die unter der Wirkung der Sonne oder des Nebels stehen. Das hat aber mit der Beschaffenheit der Sonne oder des Nebels sowenig zu tun, wie die Verführung der Hirtinnen mit dem Wesen der Musik. Ja, Schopenhauer würde wahrscheinlich, hätte er die Flötenmelodie Krishnas gekannt, keine andere Wirkung angenommen haben, als die, welche sie tatsächlich gehabt hat — denn er war, abgesehen von seinen tiefen philosophischen Erkenntnissen über Musik, auch ein sehr feinfühliges Musiker. Und selbstverständlich erstreckt sich das Wirkungsgebiet der Musik als Abbild des gesamten Weltwillens auch auf die Ebene der Sinnlichkeit.

Und noch in einer anderen Richtung ist das Krishna-beispiel bezeichnend. Dafür nämlich, daß in dem verhältnismäßig primitiven Stadium der indischen Musik auch nur verhältnismäßig primitive Wirkungen von ihr ausgelöst werden können, d. h. Wirkungen, die sich auf das mehr oder weniger dumpfe Gefühlsleben beziehen. Die Monotonie mit ihrer hypnotisierenden Kraft bannt die Lebewesen, seien es Hirtinnen oder Schlangen. Die wahre Erhabenheit der Musik kommt auf dieser Entwicklungsebene noch gar nicht zur Geltung.

Diese kann eben einzig und allein von der abendländischen Musik ausgelöst werden, welche alle feinsten Seelenregungen des Menschen zu zeichnen und zu beeinflussen vermag. Nur ein formal aufgebautes und in seinen Maßen und in seinem Klang richtig durchgeführtes Musikstück kann einem die „höchste Objektivation des Willens“ darstellen. Durch ein solches Werk wird aber einem jeden unverbildeten Menschen sofort der Sinn der hinter die Wirklichkeit dringenden Musik klar, nicht durch

den Verstand, sondern durch den Zusammenhang, den die Musik selbst mit einer über den Erscheinungen liegenden Ebene herstellt. Gewiß können wir auch Freude, Trauer und jede denkbare Erregung dabei empfinden. Aber das ist nicht das Wesentlichste. Das Wesentlichste ist das mit Hilfe der Musik jedem zugängliche Eindringen in einen metaphysischen Kreis, den „musikalischen Raum“; der einem durch Erkenntnis sonst nicht geöffnet ist. Das beglückende Gefühl, in diesem durchaus nicht etwa dünnluftigen begrifflichen, sondern lebensvollsten und spannungsgeladensten „Raum“ atmen zu dürfen, ist die mit nichts vergleichbare Befriedigung, die dem Empfänglichen sich zuvörderst als musikalischer Genuß kundgibt, in Wahrheit aber weit über die Ebene des „Genusses“ in das Gebiet der höchsten menschlichen „Besonnenheit“ hineinragt.

BEMERKUNGEN ZU SCHOPENHAUERS RECHTSPHILOSOPHIE.

Von

ARTUR LENHOFF (Wien).

1.

Das äußere Verhalten der Menschen zueinander ist uns als eine empirische Realität erklärbar, nicht anders als andere Gegenstände, die uns durch Anschauung gegeben und nicht rein gedacht sind. Wir erblicken sie als Veränderung des ideal bleibenden, aber real vorgestellten Zustandes der Objekte. In den allgemeinen Anmerkungen zur transszendentalen Ästhetik stellt Kant daher den „Anschauungen des Körpers“ den Begriff des „Rechtes“ gegenüber. Unsere Anschauung von jenen ist nichts als die Vorstellung von Erscheinungen, die uns durch die Sinnlichkeit gegeben werden, also solchen, deren subjektive Bedingung Zeit und Raum ist. Der körperlichen Vorstellung, die nichts enthält, was dem Körper an sich zukommen kann, sondern nur das, was durch die Erscheinung mittels der subjektiven Beziehungen von Zeit und Raum uns gegeben wird, steht — wie Kant hervorhebt — das Recht gegenüber, das nur Gedachtes zum Inhalt hat, weil es das äußere Geschehen schon in abstrakten Begriffen voraussetzt. Die Vorstellung „Recht“ kann daher enthalten, „was die subtilste Spekulation aus ihr entwickeln könnte“, da sein Begriff selbst, der ja Voraussetzung der von ihm entwickelten Urteile ist, wie gezeigt, gar nicht anschaulich sein kann. Das Recht stellt nun seiner Funktion nach, wie Kant sagt, eine „Beschaffenheit (die er noch als eine moralische bezeichnet) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt“. Die körperlichen Anschauungen beruhen auf der durch die Denkform der Kausalität gewonnenen Erfahrung. Schopenhauer hat darauf hingewiesen, daß alle Erscheinungen der Natur, daher alle Objekte der von uns vorgestellten Realität miteinander durch Kausalität verknüpft sind. Für die Erscheinungen gibt es also immer eine „Ur-

sache“. „Wirklichkeit“ ist durch die Kausalität allein gegebene Veränderung; da „wirklich“ nur ist, was Wirkung hat. Die Beschaffenheit der Beziehung der „Handlung“ zum abstrakten Begriff kann dagegen kausal nicht erfaßt werden — sie wird „beurteilt“. Die Beziehung der Handlung zu einem bestimmten Wertungsinhalt, einer Norm, ist nicht „Ursache“, ist nicht Kausalbeziehung, sondern Erkenntnis selbst, also „Grund“.

2.

Wir können daher nicht fragen, warum „wirkt“ die Norm? Sie wirkt als solche eben nicht, denn sie kann keine Veränderung des Zustandes aus sich heraus hervorbringen. Sie ist nur logischer Grund des Urteils. Die Norm mag eine Zustandsveränderung, etwa die Geburt eines Kindes, zur Voraussetzung des Eintrittes einer Pflicht erklären, dann wird eben die sinnlich gegebene Veränderung des äußeren Zustands Tatbestandteil der Norm, ist ihr also inhaerent, aber von ihrem Wesen zu unterscheiden. „Erkennen“ heißt daher im Bereiche der Welt der Erscheinungen das Auffinden der „Ursache“ der „Veränderung“ und im Bereich der rein abstrakt-begrifflichen Beschaffenheiten das Auffinden der Beziehungen der menschlichen Handlungen zu den Begriffen jener, also etwa zum Recht, was dann deren „Begründung“ ist. Diese Erkenntnis als Begriff kann, da wie dort, weil sie als solche die Beziehung eines Urteils „auf etwas von ihm verschiedenes ist“, nicht zwiefach sein, nur die Methode wechselt. Sie ist im Bereiche des Naturerkennens das, was Schopenhauer die Beziehung auf die Erfahrung nennt, die nach der Ursache der Veränderungen forscht. Im Bereiche des Rechtes ist sie die Beziehung des Geschehens auf die maßgebende Norm als den juristisch zureichenden Grund. Ist mit der Schlußfolgerung aus der Rechtsregel schon die juristische Wahrheit gegeben? Mit nichten! Der Grund der richtigen Beurteilung liegt ja in der Übereinstimmung der Beschaffenheit der in Frage kommenden Beziehungen der Menschen mit der normierten Beschaf-

fenheit. Es würde daher fehlsam sein, schon in der Verknüpfung der Wertung der Handlung mit der Norm das Wesen des juristischen Urteils zu erblicken; vielmehr kommt das Wort Schopenhauers „Vernunft hat jeder Tropf“ gerade bei der Erörterung dieses Problems zur vollen Geltung. Die Beziehung des Tatbestandes zu der auf ihn passenden Norm herzustellen, ist eine leichte Aufgabe, die die Vernunft bewältigt. „Gibt man ihr die Prämissen, so vollzieht sie den Schluß!“ Die kognitive Auffindung der passenden Norm dagegen ist die schwere Aufgabe der schöpferischen Urteilskraft. In der Ausschaltung der „subtilsten Spekulationen“, wie sie vom Willen beherrscht sind, wird der juristische Verstand seine Höhe erweisen. Das rein logische Urteil bleibt nur formal. „Ob es auch materiale Wahrheit habe, bleibt unentschieden und hängt davon ab, ob das Urtheil, darauf es sich stützt, materiale Wahrheit habe, oder auch die Reihe von Urtheilen, darauf dieses sich gründet, auf ein Urtheil von materialer Wahrheit zurückführe.“ (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, V. Kap. § 30.) Die Richtung des intuitiven Verstandes auf dieses Ziel wird von der Erfahrung gegeben, nicht von der Logik.

3.

Die Schwierigkeit der Findung des juristischen Urteils ist auch darin begründet, daß die rechtlichen Beziehungen eben verschiedenartig gestaltet sein können. Die einzelne Norm ist nur Teil einer Ganzheit, der Rechtsordnung. Worauf gründet sich für die Erkenntnis die Geltung der Normen? Man kann zwischen diesen eine Rangordnung stufenförmig aufbauen, derzufolge einer obersten Norm kraft Delegation durch sie an andere Kurationsorgane andere Normen nachfolgen, die wieder die Fähigkeit zur Rechtssetzung weiter verleihen können an andere, usw. In der Zurückführbarkeit der anzuwendenden Normen durch diese Zwischenglieder bis zur obersten will eine bestimmte Richtung der Rechtsphilosophie den Grund der Geltung erblicken. Aber diese juristische Erklärung kann schon deshalb nicht

richtig sein, weil, so es eine oberste Norm gäbe, auch der Grund der Geltung dieser sich rein juristisch bestimmen lassen müßte; ihr fehlt aber der normerzeugende Vorgang. Verfassungen werden geschrieben, also gesetzt, lange nachdem die Personen, welche die gesetzgebende Gewalt ausüben, von dieser schon Gebrauch gemacht haben. Die Berufung dieser Personen zur Ausübung der gesetzgebenden Gewalt gründet sich häufig auf kriegerische Eroberung oder auf revolutionäre Akte. Weder das eine noch das andere Ereignis kann als Delegation durch den früheren Träger der gesetzgebenden Gewalt angesehen werden. Das Bestreben der Eroberer, die gesetzgebende Gewalt, die sie üben, rechtlich zu begründen, ist aus dem, jenem von Schopenhauer so trefflich erkannten „metaphysischen Bedürfnis“ vollkommen parallelen „Gerechtigkeitsbedürfnis“ der Menschen zu erklären, das für jeden rechtsetzenden Vorgang eben die Beziehung zum „Grunde“, also die „Legitimation“ verlangt. Schopenhauer zeigt uns, daß die echten, d. h. ursprünglichen Naturkräfte einer physischen Erklärung nicht weiter fähig sind, sondern nur einer metaphysischen, welche über die Erscheinung hinausgeht. Die Naturkräfte erklären, warum Ursachen da sind, also Wirkungen entstehen: weil der Zustand der Materie geändert erscheint. Die ursprünglichen Naturkräfte ermöglichen die Veränderung der Substanz, können daher selbst nicht der Kausalität unterliegen. Was erst Voraussetzung der Art der Betrachtung des erkennenden Subjektes ist, kann nicht selbst dieser Art zugehören. Der Ursprung der Zuweisung eines menschlichen Verhaltens in das Recht kann also nicht selbst Recht sein. Da eben das rechtliche Sollen mit der Bindung anhebt, normative Betrachtung sie voraussetzt als allgemein gültigen Bestimmungsgrund des Wollens, kann jene dem Bereich der Kausalität, und zwar in der dritten Form des Motives, nicht entzogen werden. Es würde den Rahmen dieser Ausführungen überschreiten, darzutun, daß der Motivation auch die Anwendung der Normen unterliegt, so daß das volitive Element bald mehr, bald weniger das kognitive im Urteile überragt. Aber dies liegt nur in

der Schwierigkeit der Befreiung des Verstandes aus der Knechtschaft am Willen. Der Idee nach müßte sogar die Gesetzgebung rein kognitiv sein. (Darüber unten.) Aber auch dann ist der Willensakt ihr Schöpfer, freilich ein solcher des Genies, das nicht egoistisch, nicht individualistisch, sondern rein erkennend handelt. Ergebnis daher: Der Geltungsgrund der Rechtsordnung verhält sich zu dieser wie die dem Kausalitätsprinzip unentziehbare „Erscheinung“ zu dem ihm entrückten „Begriff“, oder wie „Werden“ zum „Sollen“. In dieser Hinsicht ist die Rechtssetzung immer, die Rechtsfindung zum erheblichen Teil unter der rein subjektiven Bedingung von Zeit und Raum gegebene „Wirklichkeit“.

4.

Auch für Schopenhauer ist das Recht eine der Idee einer nicht willkürlich geformten Gemeinschaft zugekehrte Wertung menschlicher Handlungen, die selbst Willensäußerungen sind, daher als Objektivierungen des Willens erscheinen. Die Beziehung der Rechtsidee auf Freiheit oder Unfreiheit ist daher verfehlt. Beeinflußt von Rousseau sieht Schopenhauer, in der Preisschrift über die Freiheit des Willens, die Beziehung vielmehr in der Art des Zustandekommens der normativen Bindung. Die „Freiheit der Bindung an Gesetze, die von den Rechtsunterworfenen selbst gegeben werden“, wie Schopenhauer meint, ist aber für Rousseau wohl heuristisches Prinzip, während Schopenhauer sie als geschichtliche Tatsache annimmt, was unhaltbar ist: es stehen auch manche Hinweise Schopenhauers im Hauptwerk mit jener Annahme im Widerspruch. Ist nämlich der Mensch, wie Schopenhauer dort fortgesetzt hervorhebt, „Gegenstand der Erfahrung, Erscheinung in Zeit und Raum“, dann ist die Kritik seines Verhaltens doch zeitlich und räumlich bedingt, also die Zuweisung der Willenshandlung in den Rechtsbereich ein geschichtliches Ereignis. Recht ist eben im Wesen, Werden und Erkennen empirische Wertung. Aus Ereignung entspringt die Bindung,

aus kausal begreiflichem Werden das rein intellektuelle, einer Anschauung und damit dem Bereich der Kausalität entrückte abstrakt-begriffliche Sollen. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, daß daher auch die Ermittlung des anzuwendenden Rechts zum geringsten Teil dem Bereiche der Tätigkeit der formallogisch schließenden Vernunft angehört, vielmehr dem des intuitiven, erfahrenen Denkvermögens, also des Verstandes. Nur die vergleichende Rechtsgeschichte erklärt, wie sich allmählich erst die auf allgemein durchsetzbare Befolgung gerichtete Rechtsregel abhebt von ähnlichen Regeln, die menschliches Verhalten durch ebenfalls zwar intellektuelle, aber nicht *a priori* gegebene Bestimmungsgründe beeinflussen, wie die der Religion, der Sitte und des Brauches. Alle Versuche formallogischer Bestimmung der Unterschiede sind gescheitert. Die Zuweisung der Rechtserforschung in den Bereich der Erfahrungswissenschaft durch Schopenhauer bildet daher das eigentliche *fundamentum rationis*. Durch dieses erledigen sich alle Versuche, einen allgemeinen abstrakten Rechtsbegriff rationell durch Anwendung der für die kategorische Formung der Sinneswahrnehmungen maßgebenden Methoden der reinen Vernunft zu gewinnen, weil sie schon im Ausgangspunkt dialektisch sind; denn die Rechtsidee selbst ist nur geschichtliches Ergebnis, nicht eine Erkenntnis *a priori*, die nicht aus der Erfahrung abzuleiten wäre, wie jene, sondern sich allgemein und mit Notwendigkeit vor aller Erfahrung ergäbe.

5.

Auch die Frage, ob die Befolgung der Rechtsregel frei oder determiniert ist, ist für die rechtsphilosophische Betrachtung nicht von Bedeutung. Schopenhauer verweist im Hauptwerk darauf, daß es eine „gemeinsame Richtung des Denkens gibt, vermöge welcher bei gleichem Anlaß ihrer aller Gedanken sofort den selben Weg einschlagen und in das gleiche Gleis geraten“. Es wird noch gezeigt werden, daß diese Erkenntnis zur Deutung der Rechtsentstehung das

Wesentliche beiträgt. Sie zeigt aber zugleich, daß deshalb auch die Rechtsregel ihrem Wesen nach, nicht nur als „Regel“ an sich, nur allgemein sein kann und sein muß. Diese Regeln treffen nur Willensäußerungen, also Veränderungen des äußeren Geschehens, wie sie erfahrungsgemäß allgemein erwartet werden können. Die Bestimmungen der Handlung durch die allgemein zu verstehende Motivation nimmt das Recht in Kauf. Was über diese hinausgeht, ist also abnormal, pathologisch und bedarf besonderer Regelung. Daß gerade diese generalisierende Methode, die dem Rechte immanent ist, zu individuellen Reaktionen gegen das Recht führt, erklärt sich daraus, daß — nach den Worten Schopenhauers — „im Menschen die Individualität mächtig hervortritt, das selbe Motiv nicht auf alle die gleiche Gewalt ausübt und tausend Nebenumstände die Wirkung modificiren“. Daher auch der immanente Widerspruch zwischen der Einmaligkeit alles rechtserheblichen, weil menschlichen und individuellen, wie alles sonst geschichtlichen im allgemeinen und gesellschaftlichen im besonderen Tuns überhaupt und der Unterstellung ihrer Wertung unter Regeln, trotz der Unanwendbarkeit der das Naturgeschehen begleitenden und charakterisierenden Gesetzmäßigkeit auf geschichtliche Vorgänge. Freilich haben wir die wechselnden Beziehungen der Menschen im einzelnen und zum Staat zu sondern von den Veränderungen der Staatengemeinschaften zueinander. Jene entziehen sich nur ausnahmsweise, diese fast immer, weil sie sich zum größten Teil in den Staatenschicksalen souverän darüber erheben, rechtlicher Einwirkung. Ewige Tragik des Rechtes daher, im steten, nie gleichbleibenden Wechsel menschlichen Geschehens, das einmalig und individuell ist, generell bleiben zu müssen (Mephistos Worte zum Schüler). Was aber weiter die Frage nach der Determination im Rechtsbereich zurückdrängt, ist doch dies: Gerade Schopenhauer betont, daß „bei aller Verunreinigung der Erkenntniß durch die Individualität, das heißt durch ihr Fremdes, Subjektives“, der Denkende, soweit er den Wolgenden verdrängt — „erkennt“. Mit der Erkenntnis ruft er

aber selbst wieder die Beweggründe seines Handelns hervor. Auch das trennt die der Rechtsnorm unterworfenen Handlungen von dem — intellektueller Beeinflussung sich entziehenden — Naturgeschehen.

6.

Als weitere Folgerung ergibt sich daher, daß das Recht ein Mittel zur Befreiung des Geistes vom Dienste an dem Willen ist. Einmal geschaffen, „wirkt“ es als Kraftzentrum, das heißt als Motivation menschlichen Handelns, weil das „Pflichtgefühl“ doch erst das Gegebensein von Pflichten voraussetzt. Das „Rechtsgefühl“ oder die Vorstellung einer Gerechtigkeit konnte erst entstehen, nachdem der Begriff des Unrechts entstanden war. Die übermäßige Bejahung des eigenen zu Lasten fremden Willens nun ist Unrecht; Funktion des Rechtes, wie seine Entstehung, die des Richtmaßes, das die Abgrenzung von dem, was zum anderen gehört, bestimmt (rechten vom rechten). Man kann sich die Entstehung des Sollens, also einer Bindung, nur gleichzeitig mit der Erkenntnis vom Wirken anderer Willensträger vorstellen. Bis zu dieser Erkenntnis gibt es keine „Verletzung“ der Anderen. Die Erkenntnis beginnt mit der Abwehr, sobald der reinen Willensentfaltung, also der Gewalt, andere Gewalt begegnet. Schopenhauer meint allerdings, daß das Leiden die Verletzung des eigenen Willensbereiches hervorruft und damit den Begriff des Unrechtes geschaffen hat. Das ist aber eine psychologische Deutung, die uns dem Wesen der Bindung nicht näherbringt. Bindung kann erkenntnismäßig nur aus dem sinnlich erkennbaren Widerstand erklärt werden, den die eigene Willenshandlung gefunden hat. Die Anschauung führt zur Vorstellung des Bereichs eines Anderen. Die Motivation durch Gehorchen tritt der Motivation durch Gewalt an die Seite. Die Zweckmäßigkeit der Unterordnung setzt bereits Erkenntnis der Herrschaftssphäre des Zweiten voraus. Mit dem Begriff des Unrechtes als Verletzung eines Anderen formt sich die Objektivierung des Willens in einer höheren Gestaltung als Gemeinwillen.

Schopenhauer spricht davon, daß die Erkenntnis, „daß die Individualität bloße Erscheinung, also die Sonderung der Individuen nur in der Vorstellung vorhanden ist, daß aber mein wahres Wesen an sich in jedem Wesen so unmittelbar existiert, wie es sich mir nur in meinem Bewußtseyn kundgibt“, eben die Erkenntnis sei, „die als Mitleid laut wird“. Aber Mitleid setzt schon voraus, daß gegen den Nächsten nicht eine Rechtspflicht besteht. (Darüber unten.) Das Recht ist notwendig, weil der Egoismus ungleich stärker wirkt als die Nächstenliebe. Der Schutz der Gemeinschaft ist besser in die Pflicht gestellt, die an den Egoismus, der die Folgen der Pflichtwidrigkeit vermeiden will, appelliert als in die Menschenliebe, die nur die schon von der Willensherrschaft befreiten Geister, also die Ausnahmen zeigen. Im Ergebnis wird man also der Meinung Schopenhauers beistimmen müssen, daß aus dem Begriff des Unrechtes sich der Gedanke des Rechts abgeleitet hat, jenes also zunächst den positiven, dieses den negativen Begriff bildet. Der Weg der Selbsthilfe als Unrechtsabwehr wird wieder nur aus Einsicht des größeren Vorteils verlassen und der Weg der Rechtsverfolgung als des zweckmäßigeren Schutzes vor Unrecht betreten. Freilich, wie der Bereich des Rechtes sich im Laufe menschlicher Entwicklung verändert, wie auch hier die Schopenhauersche „Veränderung“ im Endlichen der Sinnlichkeit sich als das Bild der Welt auch im „Intellektuellen“ erweist, Rechtsinstitute entstehen, vergehen, neuentstehen, um wieder zu vergehen, hat Schopenhauer nicht weiter verfolgt.

7.

Aus der Abstraktion der aus den sich immer neu gestaltenden Willensobjektivationen gewonnenen Vorstellungen entsteht und ändert sich nämlich der Rechtsbegriff. Der es erkennende Geist darf es daher nicht als bloß Gesolltes erfassen, es ist vielmehr, mag es auch erkenntnismäßig nicht Wirkliches sein, geschichtlich doch Ergebnis der in der Zeit wirksamen, also im Schopenhauerschen Sinn (oben l.) „wirklichen“ Kräfte und dann erstanden, selbst eine nicht

als solche, aber als Motiv wirkende Kraft. Recht ist nicht — wie Stammler lehrt — ein logisches *a priori* zur Ordnung von selbstherrlich und unverletzlich und damit als rechtliches Wollen erkannten Bewußtseinsinhalten, es ist aber auch nicht ein inhaltliches *a priori* bezüglich einer vorrechtlichen Begebenheit, das durch Normsetzung, in welcher sich der staatliche Wille betätigt, Geltung erlangt, wie die neo-phänomenologische Schule glaubt. Es ist auch kein nur als Rechtssatz erkennbares, also rein formales Ergebnis der Rechtswissenschaft, wie es die reine Rechtslehre uns lehrt, die über die Form den Zusammenhang des Rechtes mit dem Sein und daher dem der ewigen Gewalt der Veränderung adäquaten Streben der menschlichen Gemeinschaften als selbstwirkender Gebilde übersieht. Mit allen anderen stets wechselnden Gestaltungen des Willens transzendiert das Recht seine empirischen Objektivationen zu einem dem Wechsel entrückten „Musterbild“, der Idee einer gerechten, das heißt dem Drang des Einzelwillens zugunsten des Gemeinwillens widerstrebenden Macht. Das Wort Schopenhauers von der Idee, die „immer seiend, nie geworden, aber doch nur Vorstellung, nicht Ding an sich“ ist, trifft daher gerade für die Rechtsidee zu, die nicht Ausfluß eines der reflektierenden Vernunft entspringenden Naturrechtes ist. Sie ist von einem konstruierenden Naturrecht ebenso entfernt wie von irgendeinem anderen, von jenem nur durch Rechtswirkungen, also positive Geltung, unterschiedenem Rechtssystem. Es ist seltsam, daß der Metaphysiker Schopenhauer nicht dazu gelangt ist, die Beziehung Metaphysik und Rechtslehre zu klären. Nie bejaht er einen erkenntnismäßig gegebenen, also immanenten Zwiespalt zwischen dem Recht als Idee und der positiven Satzung. Ob auf diese Sonderung auch seine gelegentlich betonte Unterscheidung zwischen dem „ethischen Recht“ oder einer „reinen von aller positiven Satzung unabhängigen Rechtslehre“ und der „positiven Satzung“ zurückgeht, ist, wie noch zu zeigen ist, zweifelhaft. Einerseits hält er nämlich jenem „natürlichen Rechte“ die der menschlichen Natur — wie er annahm — entsprechenden Rechtsinstitute zugute, die sich

aber beim ersten Anblick schon als historische Begebenheiten erweisen. So, wenn er das Salische Gesetz oder die Verneinung der Strafbarkeit des Ehebruches des Mannes oder die Rechtfertigung des Eigentums nur durch die Arbeit, aus der „Natur“ ableiten will. Andererseits bemerkt gerade er als Ethiker: Die bisweilen für manche Laster gehörte Entschuldigung „und doch ist es dem Menschen natürlich“ reicht keineswegs aus, sondern man soll darauf erwidern: „Eben weil es schlecht ist, ist es natürlich, und eben weil es natürlich ist, ist es schlecht.“

8.

So ist mit der Überwindung des Willens durch die Erkenntnis von Pflichten gegenüber anderen — wie wir gesehen haben — der Gedanke des Rechtes gesetzt. Verletzung der Pflicht ist Unrecht, mag die Verletzung in einer Handlung oder auch nur in einer Unterlassung bestehen, so nur in diesem Falle Handeln, in jenem Unterlassen geboten war. Also s o n d e r t sich, müssen wir sagen, der rechtliche Wert im Sinne Schopenhauers vom moralischen Wert dadurch, daß jener nur die Pflichten bestimmt und deren Erfüllung sichert, daher im Schopenhauerschen Sinne nur negativ ist, weil er nur der Vermeidung des Leidens des anderen durch das Verbot, ihn zu verletzen, dient. Damit wird nur der „Gerechtigkeit“ entsprochen, die Handlung hat rechtlichen, aber keinen davon abstrahierten, moralischen Wert. Moralischen Wert als solchen kann sie erst dann haben, wenn sie ohne Pflicht gesetzt wird, daher nicht aus Motiven, die der Förderung des eigenen Wohles dienen, mögen diese auch nur in der Vermeidung der Rechtsfolgen gelegen sein. Dies entspricht ja vollständig der Beziehung der Ethik auf die Metaphysik des großen Philosophen. Das Mitempfinden des Leidens, das nicht das eigene ist, als eigenes, ist „die Beseitigung der Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich“, also die Erfassung der Existenz der Einheit des Willens in Dir wie in Mir. Die Achtung vor den gemeinsamen Interessen, die Unterdrückung egoistischer Triebe, der Gedanke

der Gemeinschaft ist ja nur der ethische Ausdruck für den Bestand der Einheit des sich in allen Regungen und Veränderungen objektivierenden Willens. Tugendhaft, edel, menschenfreundlich sein ist nichts anderes, als nicht auf Umwegen und durch Zwischensätze, sondern ganz unmittelbar seine Metaphysik in Handlungen übersetzen, meinte er einmal. Wir können sagen: Der Gerechte ist eben noch nicht edel, weil er gerecht ist, eher gerecht, weil er auch edel ist. So findet zuletzt die Sonderung zwischen Recht und Moral ihren „Grund“ in der gegebenen Erklärung der Welt und des Daseins überhaupt. Letztes Ziel kann noch nicht das Gerechte sein, weil es der Vermeidung des den Pessimismus begründenden Schmerzes als Zweckes des Lebens durch Pflichten dient, aber noch nicht der Überwindung des Übels, als der Befriedigung des Wollens, durch die Erkenntnis der Einheit alles Lebenden in sich selbst, also der wahrhaften Güte. Auch das Naturrecht, das „ethische Recht“ im Sinne Schopenhauers, ist daher von der Moral zu unterscheiden, mag es auch für sie — wie Schopenhauer meint — ein „Gegenstand der Erörterung“ sein. Die Moral ist metaphysisch begründet, jene aber, die Rechtslehre, nimmt als Voraussetzung den Willen zum Leben, sie gehört zur immanenten Philosophie, als „Rechtslehre oder Staatslehre“, das ist, setzt Schopenhauer fort, „Klugheitslehre“.

9.

Wenn wir daher sagten, daß Schopenhauer nicht eine nebulose „absolute“ Idee des Rechts dem positiven Recht entgegenstellte, sondern die Lösung seiner Gegenüberstellung „natürliches Recht“ und „positives Recht“ in einen anderen Bereich verwies, so haben wir diesen jetzt betreten: Moral-Metaphysik, Recht-Teleologie. Den menschlichen Interessen dient das Recht, aus deren Konflikten es entsteht. Es soll „mit dem möglichst kleinen Unrecht für diesen oder jenen Theil des Gemeinwesens viele Millionen von Egoismus durchdringener und nebenbei mehr oder weniger boshafter Individuen in Ordnung, Ruhe und Gesetzlichkeit

halten“, hebt der Meister hervor. Unter allen großen deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts verweist nur er häufig auf Franz Suarez, einen Mitbegründer der scholastischen Naturrechtslehre des 16. Jahrhunderts. Er zitiert öfters dessen Satz: „*Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum.*“ In der Erkenntnis der empirischen, der geschichtlichen Veränderung aller räumlichen und zeitlichen Anschauung unterworfenen Zwecke des Gemeinwesens liegt also die Erkenntnis der Einheit der Rechtsordnung als der wahrhaft „natürlichen“ Grundlage und des Geltungsgrundes auch der positiven Satzung, wie der Methode der Sinndeutung der Rechtssätze. Denn daraus erhellt auch das Unterscheidungsmerkmal zwischen der Rechtsordnung und den anderen Ordnungen des menschlichen Verhaltens. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die Abgrenzung nur geschichtlich erfaßt werden kann. Sie ändert sich mit den Zwecken der staatlich geformten Gemeinschaft. Rechtlich sind, wie wir sagen, die Pflichten, deren Erfüllung der Staat unter sein Gebot stellt. Ihre Beziehung zum Rechtsbegriff ist also danach gegeben, ob ihre Erfüllung dem Zwecke der Gemeinschaft gemäß unter staatliches Gebot gestellt werden konnte, so daß der Erkenntnisgrund in der historisch-soziologischen Erfassung des gegebenen Staates, seinem Ursprung, seiner Entwicklung und der in ihm dadurch verkörperten Idee liegt.

10.

So ergibt sich für eine Rechtsphilosophie, die von Schopenhauers Lehren ihren Ausgangspunkt nimmt, die Einheit ihrer Beziehungen zu ihrer Grundlage, also ein geschlossenes System. Der kognitive Blick für die Aufgaben der geschichtlich gegebenen Gemeinschaft zeigt dem Gesetzgeber Inhalt, aber damit auch Grenze seiner Macht. Erkenntnis der Grenze, sagte ich, weil sie kognitiv, als Verstandesfunktion, nicht volitiv vorgestellt wird. Der „weise“ Gesetzgeber wird deshalb gepriesen. Dem Anwender des Rechts und seinem Forscher ist Inhalt und

Grenze der Auslegung in keiner anderen Art und Wesenheit gegeben.

Gegenstand der Erkenntnis ist dann ebenso die Ermittlung der Grundsätze gerechter Gesetzgebung wie das Erkennen der dem konkreten Verhalten entsprechenden Rechtsätze, also ihre Auffindung und Auslegung. Gerechtigkeit ist daher, sofern die Überprüfung des konkreten Verhaltens in Beziehung auf die Normen in Frage kommt, nichts anderes als Wahrheit, als die Übereinstimmung des rechtlichen Urteils über das Verhalten mit der für dieses festgesetzten Norm. Sofern aber die Beziehung des Satzungsinhalts auf den Gemeinschaftszweck zu untersuchen ist, ist die Erkenntnis, daß die Anordnung dem Zweck entspricht, wahrhaft erkenntnistheoretischer Sinn. Wenn die Anordnung nicht „gegründet“ ist, sprechen wir von „Willkür“ in diesem, von „Irrtum“ in jenem Fall. Dem sprachlichen Unterschied liegt die Erwägung zugrunde, daß bei dem Fehlurteil der Verstand unrichtig erkannt, bei der Erlassung „willkürlicher“ Anordnungen der Wille die Einsicht unterjocht hat, also hier wie dort das Ergebnis eben der erkenntnismäßigen Prüfung auf deren Grundlage nicht standhält, also „unwahr“ ist. Daß im Laufe geschichtlichen Geschehens die Gewohnheit des Rechtsgehorsams die Grundlage verändert, so daß, was zunächst Willkür war, später als dem Aufgabenbereich der Gemeinschaft zugehörig angesehen wird, also Recht wird, ergibt sich aus dem, was über die empirische Wesenheit des Rechtsbegriffs schon ausgeführt worden ist. So führte die Betrachtung endlich zu der im letzten Grunde aller Rechtsphilosophie immanenten Frage nach der Wahrheit, das heißt dem Geltungsgrund des Rechts. Ob die Ableitung des Rechts von Gott, die uns durch die ganze Menschheitsgeschichte begleitet, die Aufgabe des positiven Rechtes als seine Rechtfertigung ermöglicht hat, wird immer Gegenstand besonderer geschichtlicher Untersuchung bleiben müssen.

SCHOPENHAUER UND INDIEN.

Von

HEINRICH ZIMMER (Heidelberg).

Europa gewinnt einen neuen Blick für Indien, seit seine seefahrenden Völker, Portugiesen und Holländer, England und Frankreich, es handeltreibend und erobernd durchdringen und Reisende und Missionare von ihm neue Kunde bringen, die das verdunkelte und oft fabelhafte Bild, das antike Tradition von indischer Ferne vermittelte, mit frischen Farben und neuen Zügen übermalen; aber wirklich bedeutsam werden die geheimnistiefen Züge des indischen Urgesichts dem Westen erst, als er mit seinem eigenen Erbbestand in die große Krise tritt, die kein Ende mehr findet: als die Aufklärung die Schale seines Glaubens zerlöst und die Revolution von 1789 das alte Gefüge christlich-mittelalterlicher und antikisch-barocker Lebens- und Machtformen auseinanderwuchtet. Nun stürmt und drängt Europa entfesselt auf die Bahn seines eigensten Schicksals, mächtig seine Bestimmung zu erfüllen, stürzt in das Abenteuer des Maß- und Grenzenlosen und reißt die in sich dämmernden älteren Erdteile ringsum allmählich, aber zwangvoll in den Wirbel seines Aufbruchs, der die Erdrinde als Menschenbereich tiefer verändert, als es selbst der frühzeitliche Übergang von der Steinzeit zum ehernen Zeitalter vermochte.

Allemaal, wenn das Göttliche ohnmächtig wird, wachsen die Kräfte der Titanen zu ungemessener Gewalt und erbarmungsloser Herrschaft: — so lehrt der indische Mythos das Weltspiel und jene Weltstunde sehen, in der Schopenhauer geboren ward, um mit seiner Stimme als erster Indiens Lehre im Ohr des Westens den unheimlichen Klang zu geben und den hohen Rang im Chor der Geister, den sie seither im Kreise Wissender besitzt. Merkwürdig bleibt dabei, wie wenig Indien in Schopenhauers Hauptwerk, zumal in seinem ersten entscheidenden Wurf, mit seiner eigenen Stimme zu Worte kommt; auch in der späteren ausgereiften Doppelgestalt seiner Lehre, die noch einmal den

ganzen Umkreis der Weltdeutung abschreitet und die Frucht langen Umgangs eines einsam-reichen Lebens mit den Geistern der Zeiten in die Scheuer sammelt, ist der Schatz indischer Urworte und Sinnbilder, der schon damals greifbar war, höchst beiläufig herangezogen.

In Hegels großer Schau über Weltgeschichte und Weltreligionen erfährt man weit mehr Unmittelbares aus indischen Quellen über Indiens großes merkwürdiges Gesicht; und wenn hundert Jahre nach Hegel aus einem unvergleichlich reicheren Quellenschatz, der sich inzwischen aufgetan hat, Treffendes zur Deutung und Vermittlung Indiens beigebracht wird, gedeiht es leicht, wenn es weit genug zur Helle seines Sinns und zur Erleuchtung aus dem eigenen Inneren getrieben wird, von ungefähr zu einer schönen Exegese und volleren Untermalung von ein paar lapidaren Zügen in dem genialen Bild, das Hegels geschichtlicher Adlerblick der dunklen Maske Indiens absah. Aber Hegel war weit entfernt, als Wegbereiter europäischer Zukunft im Rückblick auf versinkende Menschheitsformen sich von Indiens Gebärde verzaubern zu lassen, und so verzauberte seine Darstellung Indiens mit ihrer Meisterschaft niemanden, ja sie ging mit den Riesenmassen seines Werks zunächst verloren, bis eine jüngere Zeit es wieder heraufholte, um sein Unvergängliches vom Staube zu sondern.

Schelling, in der Tiefe seines Philosophierens, wenn er gar nicht an Indien denkt, manchen Grundfiguren seiner Weltsicht so nahe — etwa wo er vom „Zorn Gottes“ oder dem „sich selbst zerreißen den Wahnsinn“ als bewegender Gewalt auf dem Grunde aller Dinge spricht —, hat in seinem weitgespannten Alterswerk die indischen Götter ausgiebig begrübelt, aber das herrliche Metall seines Denkens, das in den „Weltaltern“ und vielerorts in leuchtenden Adern zutage tritt, ist hier wie im Gestein versprengt und verloren.

Schopenhauer deutet in seinem Hauptwerk nur spärlich auf Indien; anscheinend bedarf er seiner gar nicht, um sich selbst im Spiegel des Welträtsels zu erläutern; der griechische Mythos — „das Rad des Ixion steht still“ — sagt

in einem einzigen Bilde schon alles über Leiden und Erlösung aus; daneben fällt freilich das Wort vom „Schleier der Maya“ als unvergänglich geprägtes Zeichen. Aber Sophokles und Calderon, Shakespeare und Goethe sind die führenden Stimmen des Chorus, mit denen der Einsiedler Zwiesprache hält, Platon und die Mystiker, Seneca und die Meister der Sentenz in Frankreich, England und Spanien ruft er auf, um zu sagen, was alle Zeiten fühlten, wenn sie sich über das Wirrsal des Lebens erhoben, um es zu durchblicken, — was aber kein Philosoph im Abendlande vor ihm zu bündiger Lehre erhoben hatte. Die späteren Schriften zur Ethik zeigen wohl sichtbarerem Bezug auf indische Lehren — mit Vorliebe auf den Buddhismus —, aber sie sind ergänzender Art; in der Dresdener Zeit des großen Wurfs geht es ja kaum um Anleitung zur Lebensführung im Blick auf die Umwelt, kaum um soziale Konsequenzen des neuen erschütternden Weltbildes — es geht um die Auslegung des Daseins, um seinen Sinn und sein Tiefendunkel.

Die gerühmten Upanischaden konnten wohl mit einzelnen Sprüchen die tröstlich-stärkende Drogue gegen das heillose Leiden am Leben sein — „der Knoten des Herzens löst sich“ — und die Fata Morgana des Standes vollbrachter Willensumkehr leuchtend ans steinerne Firmament himmalen —, als Ganzes und im Zusammenhang ihrer jahrtausendlangen Bedeutung für Indien begriffen, sind sie das demantene Fundament seines tiefsten Glaubens und seiner reinsten Frömmigkeit, sie lehren das göttliche Spiel und die überweltliche Ruhe im furchtbaren Kräftekrampf des zeitlosen Weltlaufs und sind der Weg, dem Menschen den Kern des göttlich Unvergänglichen in der leidvoll preisgegebenen Schale seiner Individuation zu schenken. Sie sind das Stirnjuwel des Hinduglaubens — und entzückten einen glaubenslosen Denker, der Europa ins aufgehende Zeitalter seines Unglaubens voraufschritt und die eiserne Stirn dem Eiswind entgöttert-gnadenloser Atmosphäre entgegenzutrug.

Schopenhauer schöpft nicht aus der Bhagavadgîtâ, die

Schlegels Übersetzung gerade erschlossen hatte, die Humboldt als Alterstrost ergriff und Hegel als Dokument bedeutsam war — in ihr ist freilich die furchtbar-erhabene Potenz in Welt und Ich, die Schopenhauer „Wille“ nannte, als ein Allgöttliches begriffen, in dessen Anschauen und Erfahrung der preisgegebene Gläubige geborgen den grausamen Widersinn des ihm gesetzten Lebens und die völlige Sinnlosigkeit alles Daseins, das sich durch Welträume und Äonen wälzt, aufzulösen vermag. Alle klassische Weisheit Indiens im Hinduismus ist religiös; so konnte das indische Element in der glaubenslosen „Welt als Wille und Vorstellung“ nicht viel mehr sein als der bezaubernde Ton eines fremdartig neuen Instruments in der tiefen Klangfülle dieser Symphonie, das nie vernommene Lichter und Schatten um die unerhörte Grundmelodie spielte — aber diese Melodie entstieg allein dem Labyrinth der Brust des einsamen Weltweisen.

Eine Erlösungslehre ohne Erlösungsweg — gemessen an allen verwandten indischen Lehren Eingeweihter —, ein Bild der Welt, an dem das Auge, das es erkennend schuf, sich selbst verzaubert hat und wie im magischen Zirkel der eigenen Erleuchtung erstarrt und dabei im Banne, der ihm widerfährt, ausruht, um in der reinen Anschauung des geistig Durchdrungenen den Schauer der Umkehr und Befreiung zu kosten, die doch wie das Gelobte Land vor dem Blick des sterbenden Moses sich unbetretbar und verheißungatmend am Horizont darbietet und entzieht.

Das Ziel blieb freilich mehr begriffen, als daß es ergriffen wurde; aber die Uerkenntnis, die Schopenhauer aus der Brust brach und keines Fingerzeigs von Indien her bedurfte: vom blinden Willen als welterfüllendem Wesen und weltbewegender Kraft, die über Formenreiche der Natur aufsteigend und sich läuternd im Menschen sich selbst zu erleuchten vermag, ist indischer Lehre so nahe, Geist von Indiens Geist, wie Schopenhauers Person und Lebensweise Yogin und Brahmanen, Lehrern und Asketen Indiens fernblieb. Ein Stück vergrillter, lebenszäher Rentner, ein verraunzter, aber prachtvoller Lebenskünstler, zäh

und naiv in seiner vitalen Freude an Ruhm, Unsterblichkeit und langen Jahren, gottlos und wurzellos, dabei aber stark und hierin ein Typ des aufgehenden Weltalters, ohne Heimat auf Erden und im Himmel, allein daheim im Reich der Geister und bei seinen Büchern: das ist die Schale seiner Individuation — kein wirklicher Wanderer in die Sphäre, an deren Grenze sich alle Vorzeichen verkehren, die Sterne stürzen und die Schwerkraft aussetzt, kein bettelnder Pilger mit abwesendem Lächeln, dessen Sinnbild für Indien der schweifende Wildschwan ist als Gleichnis des Erlösten: er hat beide Füße aus den Wassern des Lebens und dem nährenden Schlamm immer erneuter Urzeugung gezogen, um hohen Fluges aufzuschweben über Fruchtländ und Öden und sich aufzuheben zu den ewigen Gipfeln schneeiger Ent-rücktheit, den Wohnstätten der Götter zwischen kristal-lenen Seen.

Die Formel vom „Schleier der Maya“ hüllt in sich die Frage ein: womit an Welt und Ich sich einer gleichsetzt?, was seinem Erkennen das Wesen der Welt und seiner selbst ist? Was Schopenhauer den „Willen“ nannte, heißt in Indien „shakti“, d. i. „Kraft“. Shakti ist das letzte Wort indischer Weltdeutung im späteren Hinduismus, das all-mächtige Schlüsselwort für das offenbar Geheime des Gött-lichen in Mensch und Welt.

Begreifen, daß alle Erscheinung gestaltige und be-wegende „Kraft“ des Allgöttlichen ist — Shivas Gattin in ewiger Umschlingung wilder Hingabe die ewige Ruhe des Allgotts umklammernd und an ihr sich zu Spielen ohne Ende entzündend, seine weltzeugende Seite und Hälfte —, shakti begreifen als Inbegriff alles Lebendigen, heißt dem Inder die Einheit des Lieblichen mit dem Zerreißenden einsehen. Die Liebeslockung und der tödliche Stoß strömen aus der-selben Quelle des Lebens, das über sich selbst hinausstrahlt, sich hinausschleudern will und in die Weite ausgreift; das süße Dumpfe in der Anmut kindhafter Knaben und am zarten Fruchtfleisch junger Frauen ist eines mit der Armut des Verdorrens, dem Grauen der Verwitterung; der dumpfe Drang des Lebens, der seine Wärme fortzeugt und ver-

schlingt, ist eines — shakti — mit dem aufblitzenden Klarblick aus dem Stirnauge der Erkenntnis.

Alles sind Gebärden der shakti, wer Zeugen denkt, meint Tod; die Liebenden, die einander mit Küssen suchen und sich ineinander verlieren, sind eines Sinnes mit der stummen Vielfalt aller Untergänge, die im gleichen Augenblick rings um sie unsichtbar geschehen und auch sie alsbald zerbröckeln werden: indem sie das Leben in reinster Unwillkürlichkeit aus ihrer innersten Kraft neu hervortreiben und, über sich selbst hinausgerissen, den Ring der Schöpfung schließen, den blitzenden Stromkreis, fährt die gleiche Gewalt elektrisch durch sie hin, die vom Himmel blitzend die Bäume in Flammenfackeln wandelt und zu toten Stümpfen veräschert, die das Korn zerdrischt, indem sie die Erde schwängert.

Der Blick für die tiefe Einheit der Gegensätze, den Indien früh entwickelt hat, sieht alle Vielfalt der Gebärden des Lebens schließlich als eines: als unendliches Spiel der Shakti, als mimischen Tanz der Göttin Weltkraft, die sich an sich selbst berauscht im Reigen ihrer Glieder und unerschöpflichen Bewegungen.

Hier fällt das halbschlächtige Wesen vordergründlicher Unschuld des Denkens dahin, es bleibt kein Raum für sentimentale Ausgrenzungen, als ob das idyllisch Harmlose wesenhaft keinen Anteil hätte am maßlosen Wüten des Lebens in ständiger Selbstzerfleischung — als ob nicht eines immer im anderen wäre und alles in allem, wenn auch auf dem Grunde schlummernd und unter einschichtiger Oberfläche sich verhehlend: als ob Küsse und Bisse, Leben und Sterben nicht unablässig ineinanderfließen. Das Idyll eines lachenden Blütenflors ist von der Wut, sich maßlos auszuzeugen, emporgetrieben, vom dumpf erbitterten Kampf um jede Krume Bodens.

Das tausendfältig flimmernde Antlitz des göttlich Wirklichen, dessen Wesen shakti ist, täuscht keinen Gläubigen durch seine lichten Freudenfarben, vor denen die Lebenslandschaft sich verklärt, so wenig wie durch sein herzabschnürendes Dunkel und das Grauen der Vernichtung, das

aus seinem allesverschlingenden Rachen brüllt. Die Shakti des Gottes ist die Weltmutter von Urzeit her, Mutter aller Kreatur, und „du bist die Mutter“, ruft das preisgegebene Geschöpf dem Rachen entgegen, der es verschlingen muß im ewigen Aus und Ein des Weltentfaltens und -zerschmelzens — „du bist die Mutter, und ich bin dein Kind!“ — oder: „du bist es ja, Gott, im Wirbel der Vernichtung wie im Spiel des Werdens, und ich bin du in meinem tiefsten Kerne“ —, und hiermit überwindet der Preisgegebene die unsägliche Gewalt des Lebens, die dem Einzelnen freilich als reine Vernichtung erscheinen muß, wenn er der Vergänglichkeit aller Individuation glaubenslos ins Antlitz blickt.

Sinnlos und unzerstörbar dieses göttliche Ganze, wie es sich im Spiel myriadenfacher Auf- und Untergänge zeitlos unablässig erneuert; — in stummem Stillhalten starrt das begreifende Geschöpf in dieses Spektrum und Kaleidoskop der göttlichen Kraft, wie es Funken — Welten und Geschöpfe — sprüht und zu immer anderen glühenden Sternfiguren aus- und ineinanderstürzt und flammenlohend alles hinunterschlingt: Lebensaugenblicke und große Weltstunden, unausdeutbar und sinnschwer, aufschießend, hingemäht und schon zerstäubt.

Ein stummes Stillhalten, wie Aug' in Auge: das Alles bin ich selbst — mit allen seinen Regenbogenfarben des heiter Schmeichelndsten und Grauvollen stürzt es durch meinen inneren Raum, ein Regen leuchtender Sternfäden und tödlicher Meteore, stäubt es rings um mich wie der wandernde Wirbelwind einer Wüste, der Nacht vors Auge streut und den Atem würgt, und reißt mich selber wie ein Sandkorn in das göttliche Schreiten seines tödlichen Wirbels; — wie fallende Sterne stürzen wir durch Gottes Raum und sind darin geborgen.

Das Unerbittliche solcher Vision des Wirklichen ist Indien von alters her geläufig; nicht die Haltung, die in Indien darauf antwortet, aber ein echter Schimmer dieser Vision war Schopenhauer gegeben. Er hat als erster bei uns unvergleichlich davon gesprochen — in jenem großen

Wettersturz europäisch-christlicher Atmosphäre, dessen erkältender Hauch Jean Paul den Titel eines seiner schönsten Nachtgesichte eingab: „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei.“ Schopenhauer tat wie mit einem Zauberstabe die Wand auf, die Europa von Indiens Geisterlandschaft trennte; mit seinem Blick sah das Leben sich selbst wie mit indischem Auge an; Indien selbst aber lehrt, wie das Leben dieser Wirklichkeit, die es an sich begreift, gewachsen sein kann.

SCHOPENHAUER ALS ESSAYIST.

Von

WILHELM WEIGAND (München).

Die Kunstform des Essays ist nicht deutschen Ursprungs. Es ist kein Zufall, daß sie in jenen Kulturkreisen des Abendlandes entstand, in denen der Humanismus seine Nachblüte erlebte, in Frankreich und England. Der Essay ist, wie der Aphorismus, der durch Nietzsche zu besonderer Blüte gelangte, der Ausdruck eines künstlerischen Dranges. Die deutschen Gelehrten schrieben Abhandlungen; die englischen und französischen, unter denen sich Weltleute, Staatsmänner, Dichter und Denker befanden, schufen die Form des Essays, eines künstlerischen Gebildes, in der sich die Persönlichkeit ergehen und ihr Wesen ungehemmter zum Ausdruck bringen konnte als in der wissenschaftlichen Abhandlung. Als der Humanist Montaigne es wagte, seine ersten Versuche unter dem Titel „Essais“ der Welt zu bieten, wußte er noch nicht, an welches Ziel er gelangen würde, und als er, in einemfort sichtlich und wählend, sein erstes Buch abschloß, hatte er nicht nur den Umriß eines Menschenbildes geschaffen, dessen Wesen nicht auf spekulativer Philosophie fußte, sondern durch Aneignung aller Geistesschätze der Antike und unbefangener Erfassung des Lebens bezaubernde Anregungen bot. Dieses Sichgehenlassen eines freien Weltmannes gleicht dem Schweifen einer künstlerischen Phantasie, die mit dem Tage lebt und doch das Ewige nicht aus den Augen verliert. Daß die Weltanschauung Montaignes in England lebhaftesten Widerhall fand und auch Shakespeare veranlaßte, ihre Früchte im „Sturm“ zu verwerten, ist kein Zufall: die Sachlichkeit, die man den Briten nachrühmt, fand in dem geistreichen Franzosen wahlverwandte Ziele und der Essay durch Bacon und andere jene Ausgestaltung, die noch in Walter Pater und Oskar Wilde einen Teil des geistigen Europas anzog und beschäftigte. Daß nun eine Literaturgattung, wo die Persönlichkeit alles ist und Phantasie, Herzensbildung, geistiger Welt-

blick, den man nicht auf der Schulbank erlernen kann, vorwalten, in Deutschland nicht jene Hochschätzung erfuhr, die in England und Frankreich als Sporn wirkte, hängt mit eingewurzelten Geschmacksneigungen zusammen. Der Essay wendet sich nicht an Fachgenossen, sondern an Laien. Seine Form ist nicht lehrhaft, sondern künstlerisch. Er erstrebt, wie der Dichter, die Wirkung. Aber die Feinheit und Beweglichkeit der Form, die in Frankreich Bedingung jeder Wirkung ist, bedeutet bei seinen Meistern, wie etwa bei Sainte-Beuve und Taine, durchaus keine Verachtung des Fachwissens, sondern ist nur der Ausdruck einer Geisteshaltung, die auch da bezaubernd wirken kann, wo sie nicht immer überzeugt oder Widerspruch erregt.

Deutschland hat nur in Arthur Schopenhauer einen Essayisten ersten Ranges hervorgebracht, den auch das Ausland als solchen anerkannte. Was er aber in seinen „Kleinen Schriften, die ich als Essays gewertet sehen möchte, bietet, hängt stets aufs engste mit seiner Weltanschauung zusammen, die im Dasein nur eine Quelle des Leidens sah und in deren Verkündung auch den Aphorismus nicht verschmähte. Hier mag man sich an Nietzsches bekanntes Epigramm erinnern:

Was er lehrte, ist abgetan.

Was er lebte, bleibt ewig stahn;

Seht ihn nur an —

Niemandem war er untertan.

Die Vertreter der spekulativen Philosophie mögen sich darüber einigen, ob die Hauptwerke Schopenhauers eine abschließende Welterklärung bedeuten, und das Verhältnis des Schopenhauerschen Willens zum Kantschen Ding an sich kritisch würdigen. Sie mögen, wenn sie historisch gestimmt sind, sein Lebenswerk der deutschen Romantik zurechnen. Sie mögen in seiner Geschlechtsmetaphysik ein *Aperçu* preisen, wie es als Eingebung nur dem Genie zuteil wird. Und sie mögen auch nicht an der Tatsache vorübergehen, daß die neueren Biologen immer wieder auf den Denker zurückgreifen müssen, der die Entwicklung der Naturwissen-

schaft, im Gegensatz zu Hegel, mit regstem Eifer verfolgte. Die beiden Schlußverse Nietzsches aber verkünden nur das, was auch die ehrlichen Gegner Schopenhauers als Wesensoffenbarung des Denkers empfinden. In jedem Manne, dem es gelungen ist, ein Lebenswerk als „Besitztum für immer“ zu gestalten, tritt manchmal nach dessen Vollendung eine Stimmung der Ernüchterung und der Unsicherheit dem Leben und der Volksgemeinschaft gegenüber ein. Auch Schopenhauer ist nach der Veröffentlichung der „Welt als Wille und Vorstellung“ diesem Gemütszustand nicht entronnen, und man darf annehmen, daß die Nichtbeachtung seines Hauptwerkes, dem selbst Goethe kühl gegenüberstand, zu dieser Stimmung einer Zersplitterung geistigen Schaffens beitrug. Aber sie wich sofort einer männlich trotzigem Geisteshaltung, als der Humanist in ihm lebendig wurde und deren Früchte in stolzer Einsamkeit genoß. Sein gesichertes Vermögen gestattete ihm, ein Leben vollständiger Unabhängigkeit und die Vorteile eines Daseins zu genießen, das in Frankreich und England freien Weltmenschen von jeher offenstand. Man überfliege nur das Inhaltsverzeichnis der „Kleinen Schriften“, um den Reichtum und den Wert des ungeheuren Weltverstandes zu ahnen, der sich da in seiner Weise aussprach. Montaigne, der Skeptiker, mochte der Welt einen Menschen zeigen und in langsamem Reifen zu einem Bild gestalten; Schopenhauer aber sprach von einer Weltanschauung aus, die auch da, wo sie Gegner und Mißachtung fand, durch den Gehalt seiner Essays anzog. Daß ein künstlerischer Formungstrieb in ihm waltete, beweist schon sein Verhältnis zur deutschen Sprache, deren Verlotterung durch die gewissenlosen Tintenkleckser der „Jetztzeit“ ihn mit flammender Empörung erfüllte, und sein Verhältnis zur Poesie: obwohl er wußte, daß ein Philosoph nicht Dichter sein kann, so veröffentlichte er doch eine Anzahl Gedichte, weil, wie er dazu bemerkt, der Mensch unter der Hülle des Metrums und Reims sein Inneres freier zu zeigen wage und so eine mehr persönliche Art der Mitteilung gestatte. Und welch ein Meister war der große Denker im Zitieren! Seine Zitate funkeln wie Juwelen im

Gewebe einer männlich klaren Sprache, die so auffallend vom Deutsch seines verhaßten Antipoden Hegel absticht.

Es ist kein Zufall, daß Schopenhauer zu den eifrigsten Lesern der „Times“ gehörte, als jenes Blattes, das man zwischen den Zeilen lesen muß, um zu erraten, wie sich der reinste Sinn für Tatsachen mit dem imperatorischen Willen eines Herrenvolkes paart. Die Geisteshaltung der Essays erinnert in ihrer durchaus männlichen Art in der Tat an diejenige so vieler Angelsachsen, denen wir eine Reihe sachlich ausgezeichnete Lebensschilderungen verdanken. Von der geistigen Freiheit Schopenhauers zeigt aber auch sein Verhalten zur Nachtseite der Natur, und wenn auch sein Essay „Vom Geistersehn und was damit zusammenhängt“ von seiner Willensphilosophie bedingt ist, so darf er doch als Vorläufer der Parapsychologie gelten.

Die „Parerga und Paralipomena“ sind kein Nebenwerk und keine Zusätze, sondern Äußerungen eines Denkers, der, trotz seiner mit Mißmut ertragenen Vereinsamung, mit unerschrockenen Augen in die Welt sah und deren Unterschwürigkeit mit den Augen eines Weltmannes maß und erkannte. Schopenhauer hat das Selbstdenken, in dem er die Bewährung der Geister ersten Ranges erblickt, mit der Wonne eines Liebenden ausgenossen: ihm ist, seinem eigenen Geständnis zufolge, die Gegenwart eines Gedankens wie die Gegenwart einer Geliebten. Ob sein Lebenslauf ein heroischer genannt werden darf, mag dahingestellt bleiben; aber er durfte mit dem Gedanken leben, daß die Antwort, die er auf das Rätsel der großen Sphinx gab, auf alle Fälle vielen eine Lösung der großen Frage nach dem Sinn und Ziel unseres Lebens bedeuten würde.

BIOGRAPHISCH-
HISTORISCHE
BEITRÄGE.

SCHOPENHAUERS WOHNUNGEN WÄHREND SEINES LEBENS.

Von

WALTHER RAUSCHENBERGER (Frankfurt a. M.).

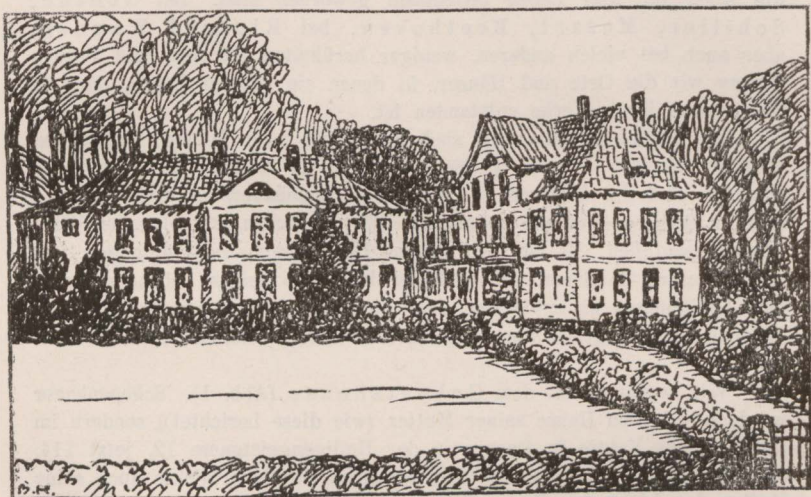
Die Stätten, in denen unsterbliche Werke entstanden sind, sind geheiligte Stätten der Menschheit. Sie bedürfen besonderer Pflege. Wir wollen bei einem großen Menschen aber auch die Orte kennenlernen, an denen er geboren ist, an denen er seine Jugendeindrücke empfing, oder die sonst für sein Leben bedeutsam geworden sind. Bei Goethe, Schiller, Mozart, Beethoven, bei Richard Wagner, aber auch bei vielen anderen, weniger berühmten Männern und Frauen kennen wir die Orte und Häuser, in denen sie gewohnt haben, oder in denen eines ihrer Werke entstanden ist.

Bei Schopenhauer sind nur seine zwei letzten Wohnungen weiteren Kreisen bekannt (Schöne Aussicht 17 und 16 in Frankfurt). Dagegen sind die früheren Wohnungen Schopenhauers in Frankfurt und anderen Orten so gut wie unbekannt. Wir versuchen, im folgenden diese Lücke auszufüllen. Es ist trotz großer Bemühungen nicht gelungen, von allen Häusern, in denen Schopenhauer im Laufe seines Lebens gewohnt hat, Abbildungen zu entdecken, aber die Zahl der aufgefundenen Bilder ist doch ziemlich groß. Sie geben uns den äußeren Rahmen seines Erdenwallens.

Wir beginnen mit dem Geburtshause (Abb. 1). Schopenhauer wurde nicht im Hause seiner Mutter (wie diese berichtet), sondern im Hause seines Vaters in Danzig in der Heiligengeistgasse 12, jetzt 114, am 22. Februar 1788 geboren. In derselben Straße erblickte auch seine Mutter das Licht der Welt. Wir geben auch ihr Geburtshaus, in dem Schopenhauer sicher nicht selten bei den Großeltern gewohnt hat, hier wieder (Abb. 2). Beide Häuser sind schmale, hochgieblige Bauten mit nur drei Fenstern Front.

Die ersten Lebensjahre verlebte das Kind mit seiner Mutter größtenteils in dem schön gelegenen Landhause der Familie in Oliva, das noch heute steht (Abb.). Johanna Schopenhauer schreibt über dieses Landhaus: „Was besaß ich nicht alles? Den großen Garten voll Blumen und Früchte, den Wald mit seinen herrlichen Anhöhen und seinem hohen Laubgewölbe, den großen Gartenteich mit seiner bunt bemalten Gondel, die mein Mann mir aus Archangel hatte kommen lassen, und die so leicht zu regieren war, daß ein sechsjähriges Kind damit hätte fertig werden können. Auch Tiere hatte ich zu meiner Lust; ein Paar Pferde . . . zwei schöne, winzig kleine spanische Hündchen, acht Lämmer, deren Toilette die Gärtnerfrau besorgte, so daß sie nie anders als wohlgebürstet und schneeweiß vor mir erschienen . . . In der Abend- wie in der Mor-

genbeleuchtung, vom Sturm in seinen tiefsten Tiefen aufgeregt, erglänzend im hellen Sonnenschein oder von darüber hinfliegenden Schatten der «Segler der Lüfte» momentan verdunkelt, bot im Wechsel der Tageszeit das ewig bewegte Meer mir ein nie mich ermüdendes Schauspiel; und wenn ich abends die Jalousien vor meinem Fenster nicht schloß, weckte mich der erste Strahl der mir gegenüber aus der Ostsee glorreich sich erhebenden Sonne.“¹ Diese Schilderung Johannas zeigt uns, daß der kleine Arthur in der freundlichsten Umgebung aufwuchs. Hier war es auch, daß das Kind einen Schuh, der in ein Milchgefäß gefallen war, herzlich bat, doch wieder herauszuspringen — ein Zug, der an seine spätere Belebung der leblosen Natur durch das Willensprinzip (Wille in



Landhaus der Familie Schopenhauer in Oliva.

der Natur) erinnert; er zeigt uns, wie tief in einem Menschen bestimmte Grundanschauungen ruhen und sich spontan geltend machen.

Eine zweite Gruppe von Bildern² (Abb. 3 und 4) führen uns nach Hamburg in eine wesentlich andere, ernstere Umgebung. Wir sehen das Haus Neuer Wandrahm 92 (später 15/16), in dem Schopenhauer seine

¹ Jugendleben und Wanderbilder, 1839, Bd. 1, S. 275 ff.

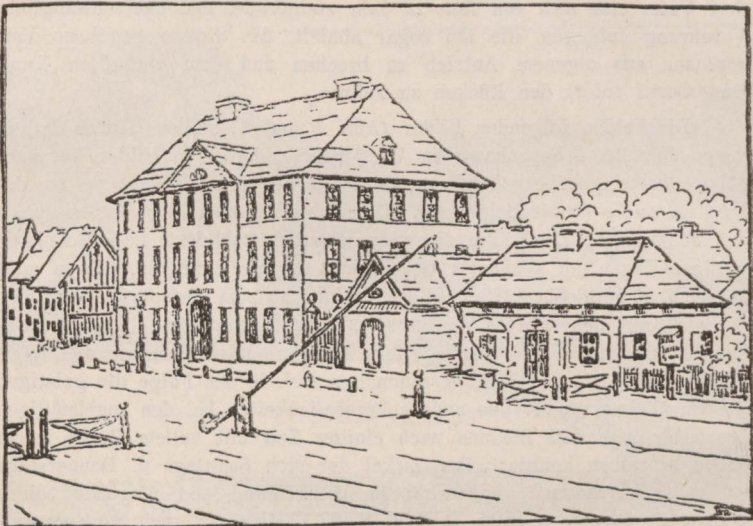
² Nach Zeichnungen von Theobald Riefesell, der sie 1886 vor Abbruch der Straße Neuer Wandrahm anfertigte. Dem Museum für hamburgische Geschichte, dem wir auch an dieser Stelle herzlich danken, ist es mit vieler Mühe und Zeitaufwand geglückt, einwandfrei festzustellen, daß es sich bei den beiden Zeichnungen um das von der Familie Schopenhauer bewohnte Haus handelt.

spätere bewußtere Jugend verlebte (Abb. 3). Wir werfen sogar einen Blick aus dem Fenster des Hauses auf die belebte Straße (Abb. 4), in der Schopenhauer als Knabe lief und von hier aus in die Schule ging. Hier wuchs er langsam zum Jüngling heran. Hier war es, wo der Vater ihn des Nachts bei verbotener Lektüre überraschte. In dem Hinterhaus dieses Hauses, das an einen Kanal grenzte, ertrank der Vater am 20. April 1805 — ein Ereignis, das tief in das Leben des Sohnes eingriff. Im Tode des Vaters erlebte der Jüngling den ersten tiefgehenden Schmerz, der sich beinahe zur Melancholie steigerte. Von diesem Ereignis ging eine Wandlung in seiner Einstellung zu den Eltern aus. Hatte er bis dahin die Mutter geliebt und vor dem strengen Vater bevorzugt, so brachte er nun dem Vater eine sich von Jahr zu Jahr steigerrnde, fast überschwängliche Verehrung entgegen, die ihn sogar abhielt, das diesem gegebene Versprechen aus eigenem Antrieb zu brechen und dem verhaßten Kaufmannsberuf sofort den Rücken zu kehren.

Die beiden folgenden Bilder (Abb. 5 und 6) stellen Häuser dar, in denen Johanna Schopenhauer in Weimar wohnte. In beiden hat auch Schopenhauer vorübergehend gewohnt. In der ersten Wohnung an der *E s p l a n a d e* (heute Schillerstr. 10) erlebte Johanna die Vorgänge nach der Schlacht bei Jena, die sie so anschaulich schildert, und die sie in wenigen Tagen der Weimarer Gesellschaft so nahe brachten, wie es sonst Jahre nicht vermocht hätten. Hier sah Johanna zum erstenmal *G o e t h e*, der sich mit den Worten einführt: „Erlauben Sie mir, Jhnen den Geheimrat Goethe vorzustellen“. Hier führte Goethe Johanna seine eben angetraute Gattin zu. Hier versammelten sich in der Folge die geistigen Größen Weimars und viele andere Persönlichkeiten bei den regelmäßigen Teeabenden, so daß Johanna nach einiger Zeit mit vollem Recht ihrem Sohne schreiben konnte: „Der Zirkel der sich Sonntags u. Donnerstags um mich versammelt, hat wohl in Deutschland und nirgends seines gleichen.“ (28. Nov. 1806, D XIV, S. 87.) Hier sah auch Schopenhauer zum erstenmal *G o e t h e*, ohne daß Goethe damals den Jüngling ins Gespräch zog. Nur in diesem Kreise gab sich Goethe in späteren Jahren so wie er war. Johanna schrieb damals über ihn die Worte, die nicht nur Goethe, sondern auch Johanna Schopenhauer kennzeichnen: „Welch ein Wesen ist dieser Göthe, wie groß und wie gut. Da ich nie weis, ob er kommt, so erschrecke ich jedes mahl wenn er ins Zimmer tritt, es ist, als ob er eine höhere Natur als alle übrigen wäre, denn ich sehe deutlich, daß er denselben Eindruck auf alle übrigen macht . . . er ist das vollkommenste Wesen das ich kenne, auch im Äußern . . . wenn er spricht verschönert er sich ungläublich, ich kann ihn dann nicht genug ansehen . . . und er selbst scheint das gar nicht zu wissen, sondern geht so hin in seiner stillen Herrlichkeit, wie die Sonne.“ (28. Nov. 1806, D XIV, S. 88.)

Zeitlich gehören an diese Stelle die beiden Bilder, die uns in die Studentenzeit Schopenhauers in Göttingen führen. Er wohnte, als er

noch Studiosus der Medizin war, im Hause Österley in der Langen Geismarstr. 64 (Abb. 7), dann von Ostern 1810 ab, als er endgültig die Philosophie erwählt hatte, in der anmutig gelegenen Wohnung des Professors der Botanik Schrader im Botanischen Garten auf der Karspüle. Eine Tafel, auf Abb. 8 sichtbar, erinnert an diese Zeit. Da sich Schopenhauer vom eigentlichen Studentenleben ganz fernhielt und in seiner Göttinger Zeit ein ungewöhnlich großes Arbeitspensum bewältigte, so muß er sich in diesen Göttinger Wohnungen sehr viel aufgehalten haben. Hier in Göttingen lernte Schopenhauer unter anderen auch seinen Freund Bunsen kennen, den er in den Osterferien 1811 einlud, ihn zu seiner Mut-



Gasthaus zum Ritter in Rudolstadt 1813.

ter nach Weimar zu begleiten. Beide wohnten damals in dem oben genannten Hause Johanna an der Esplanade³.

Seine Doktor-Dissertation „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ arbeitete Schopenhauer 1813, fern vom Trubel des Alltags, in dem stillen Rudolstadt aus. Er wohnte damals im Gasthaus zum Ritter (vgl. Abb.). In eine Fensterscheibe seines Zimmers, zwei Treppen hoch, ritzte er mit einem Diamanten die bekannten Worte ein: „Arth. Schopenhauer majorem anni 1813 partem in hoc conclave degit. Laudaturque domus, longos quae prospicit agros.“⁴

Im Jahre 1812 zog Johanna Schopenhauer von der Esplanade nach

³ Das erste Haus links auf Abb. 5 war Schillers Haus.

⁴ Vgl. hierüber XIV. Jahrb. 1927, S. 219 ff.

dem Hause Theaterplatz 1⁵. In ihm haben sich besonders bedeutende Ereignisse in Schopenhauers Leben abgespielt. Es war am 6. November 1813⁶, als Goethe, dem Schopenhauer seine Dissertation gesandt hatte, ihn zum erstenmal ins Gespräch zog und sich in Lobeserhebungen erging besonders über das 6. Kapitel der Dissertation, in dem der „Satz vom Grunde des Seins“, die Entwicklung der Geometrie aus der Anschauung, behandelt wird. Die beiden großen Männer hatten sich in dem Punkte gefunden, in dem sie einander am nächsten standen: in der Anschauung und anschaulichen Erkenntnis. Aus diesem ersten Gespräche entwickelte sich in der Folge ein vertrautes Verhältnis zwischen Goethe und Schopenhauer, von dem er, wie er selbst sagt, einen „überaus großen, unglaublichen Nutzen“ hatte. Er hatte Gelegenheit, das Wesen des Genies aus nächster Nähe zu schauen. Der größte Mensch, mit dem zusammen er „die Sonne sah“, würdigte ihn seines Umganges!

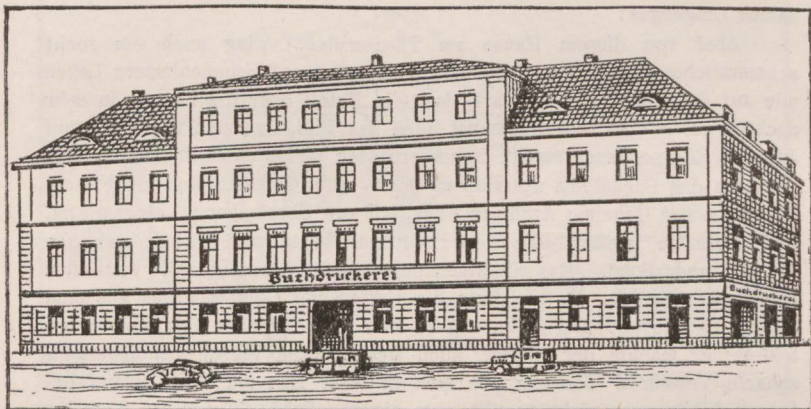
Aber von diesem Hause am Theaterplatz⁷ ging auch ein recht schmerzliches Ereignis aus, das einen Schatten auf Schopenhauers Leben wie auf das seiner Mutter warf, das sein Urteil über die Frauen in sehr nachteiliger Weise beeinflußt und auch das Bild, das sich die Welt von Johanna Schopenhauer macht, in ungerechter Weise entstellt hat. In den Zimmern des Dachstuhls des Hauses (siehe Abb. 6) hatte sich ein Freund Johannas, der Geheime Archivar Friedrich von Gerstenbergk, eingemietet, und diese zu große Nähe des Freundes führte zum Bruch zwischen Mutter und Sohn. Das Zusammenleben mit Gerstenbergk war dem Sohne unerträglich. Er verlangte die Entfernung Gerstenbergks aus dem Hause der Mutter. Der Sohn sah in ihm das Andenken des Vaters beleidigt; er machte der Mutter, auch wegen ihrer Verschwendungssucht, scharfe Vorwürfe. Johanna, die sich in ihrer Ehe um ihre Jugend betrogen fühlte, war nicht gewillt, vom eigenen Sohne Weisungen über ihr Verhalten entgegenzunehmen. Sie fühlte sich durch seine Vorwürfe beleidigt und kündigte ihm die Wohnung. Arthur verließ Weimar. Mutter und Sohn haben sich nie wiedergesehen. Mit der Mutter verliert Schopenhauer in Wirklichkeit gleichzeitig auch die Schwester. Sein Leben ist von da ab einsam.

⁵ Die näheren Angaben hierüber verdanke ich Herrn Direktor Bechstein in Weimar, dem ich auch an dieser Stelle herzlich danke.

⁶ Zu dieser Datierung vgl. Arthur Schopenhauers Gespräche, herausgegeben von Arthur Hübscher, XX. Jahrb. 1933, S. 19 ff.

⁷ Das Haus Theaterplatz 1 spielt in der Ortsgeschichte Weimars eine größere Rolle — dort tagte seit 1787 die bekannte Mittwochsgesellschaft. In ihm wohnte, außer Johanna und Arthur Schopenhauer, 1804 Madame de Staël, 1831—40 Peter Eckermann, 1860—62 Arnold Böcklin, 1882—83 der große Tragöde Otto Lehfeld.

Schopenhauer wendet sich nach Dresden. Es beginnt die größte Zeit seines Lebens: die Gestaltung und Ausarbeitung seines Systems. Schopenhauer wohnte in Dresden zunächst in der Großen Meißenschen Gasse 35 über 3 Treppen; alle erhaltenen Briefe⁸ an Schopenhauer aus den Jahren 1814—1818 tragen übereinstimmend diese Adresse, so daß nicht daran gezweifelt werden kann, daß Schopenhauer hier tatsächlich gewohnt hat. Das genannte Haus, heute Kaiser-Wilhelm-Platz 6, liegt in nächster Nähe des Japanischen Palais, in dem die Kgl. Öffentl. Bibliothek sich befand, die Schopenhauer fleißig benutzt hat. Dieses Haus, Kaiser-Wilhelm-Platz 6, ist also die klassische Stätte, an der die „Welt als Wille und Vorstellung“ mindestens zum Teil entstanden ist (vgl. Abb.). Damit stehen die Worte des Malers und Schriftstellers Ludwig Sigismund Ruhl⁹, mit



Schopenhauers Wohnung in Dresden.

Große Meißensche Gasse 35 III (heute Kaiser-Wilhelm-Pl. 6), im Mittelbau, im 3. Stock, wurde „Die Welt als Wille und Vorstellung“ zum Teil geschrieben.

dem Schopenhauer befreundet war und in Dresden viel verkehrt hat, in voller Übereinstimmung: „Dein Wissen zwang mich oft, den langen Weg aus der Pirnaischen Vorstadt über die Elbbrücke bis zum schwarzen Thor hin und zurück zu machen. Wir saßen dann in deinem Zimmer, du

⁸ Briefe von W. Ganslandt vom 3. 11. 1814, 18. 1. 1815 und 4. 3. 1815, Brief von der Firma A. L. Muhl & Co. vom 1. 1. 1817, Brief des Bankhauses Oppermann, Mandrot & Co. Paris vom 14. 8. 1818 (sämtliche Originale im Schopenhauer-Archiv in Frankfurt a. M.).

⁹ Vgl. Gwinner, Schopenhauers Leben, 3. Aufl., S. 114; Arthur Schopenhauers Gespräche, a. a. O., S. 29.

mir vordozierend von dem und jenem, von den Erwartungen auf den Erfolg deiner Philosophie . . .“ Die Pirnaische Vorstadt liegt im Südwesten Dresdens. Ruhl mußte, wenn er Schopenhauer besuchen wollte, über die Elbbrücke gehen, um in die Große Meißensche Gasse zu gelangen, die in der Nähe des schwarzen Tores liegt. Dagegen würde diese Schilderung nicht zutreffen, wenn Schopenhauer in der Zeit, da er mit Ruhl verkehrte, in der Ostraallee 897 gewohnt hätte (was bisher für den ganzen Dresdener Aufenthalt Schopenhauers angenommen wurde). Denn die Ostraallee liegt, wie die Pirnaische Vorstadt, südlich, also auf derselben Seite, der Elbe. Ruhl wäre, wenn er Schopenhauer in der Ostraallee besucht hätte, nicht gezwungen gewesen, über die Elbbrücke zu gehen.

Schopenhauer scheint indessen in den späteren Jahren seines Aufenthaltes in der Ostraallee 897 eine Wohnung gehabt zu haben. Darauf deuten verschiedene Umstände. Zunächst der Eintrag im Adreßbuch 1819: „D. Anton Schoppenhauer. Ostra-Allee 897.“ Die Identität dieses „Anton Schoppenhauer“ mit Arthur Schopenhauer kann als sicher angenommen werden¹⁰. Es steht weiter fest, daß Schopenhauer mit der in der Ostraallee 897 wohnenden Familie Mittelhäuser sehr befreundet war und viel verkehrt hat¹¹. Frau Dr. Mittelhäuser war eine Witwe mit drei Töchtern und vermietete an „möblierte Herren“. Auch die Malerin Louise Seidler, Goethes Schützling, hat bei Frau Dr. Mittelhäuser möbliert gewohnt¹².

Daß Schopenhauer, mindestens zeitweise, auch in der Ostraallee gewohnt hat, darauf lassen auch andere Umstände schließen. Im Frühjahr 1818 kam Schopenhauer aus der in einem Blütenmeer prangenden Orangerie des Zwingers ganz berauscht nach Hause¹³. Seine Wirtin bemerkte eine Blüte an seinem Rocke und empfing ihn mit den bekannten Worten: „Sie blühen, Herr Doktor!“, worauf Schopenhauer erwiderte: „Ja, wenn die Bäume nicht blühen, wie sollten sie Früchte tragen?“ Die Äußerung: „Sie blühen, Herr Doktor“ läßt auf eine gebildete, feinsinnige

¹⁰ Auch in Florenz tauchen am 1./2. Mai 1819 gleichzeitig ein Arthur und Anton Schopenhauer auf. Archivio de Buon Governo Comune 1819, affare 4303, filza 101, 103. (Auskunft des R. Archivio di Stato di Firenze vom 22. 11. 1937). Die Verwechslung des Vornamens „Arthur“ mit „Anton“ erklärt sich wohl in beiden Fällen aus der Seltenheit des Namens „Arthur“.

¹¹ Es steht fest, daß Schopenhauer in der Ostraallee 897 viel verkehrt hat. Daß im Jahre 1819 eine zweite Persönlichkeit namens Schopenhauer in der Ostraallee 897 eingezogen ist, kann als ausgeschlossen gelten.

¹² Nach gütiger Mitteilung von Herrn Dr. H. Stegmann, Dresden.

¹³ Gewinner: Schopenhauers Leben, 3. Aufl., S. 117; Arthur Schopenhauers Gespräche, a. a. O., S. 34.

Dame schließen. Eine Vermieterin aus den unteren Volksschichten hätte sie schwerlich tun können. Es ist deshalb wahrscheinlich, daß Frau Dr. Mittelhäuser es war, von der diese Äußerung herrührt. Die Tatsache, daß an Schopenhauers Rock eine Blüte hing, läßt weiter darauf schließen, daß er von der Orangerie des Zwingers nach seiner Wohnung nicht weit zu gehen hatte. Das Haus Ostraallee 897 lag in unmittelbarer Nähe des Zwingers und neben dem „Herzogin-Garten“, wo Goethe (wie auch Schopenhauer) mit dem bekannten Hofgärtner Seidel sich über die Physiognomie der Pflanzen unterhielten¹⁴. Hätte Schopenhauer den weiten Weg vom Zwinger zur Großen Meißenschen Gasse über die Elbe zu gehen gehabt, so wären sicher keine Blüten an seinem Rock mehr zu sehen gewesen, da sie von dem über der Elbe wehenden Wind fortgeblasen worden wären.

Alle genannten Umstände sprechen dafür, daß Schopenhauer in seinen späteren Dresdener Jahren in der Ostraallee 897 gewohnt hat¹⁵. Auch Ruhls Äußerung steht damit nicht in Widerspruch. Denn Ruhl lebte nur in der ersten Dresdener Zeit Schopenhauers in dieser Stadt¹⁶. Rätselhaft bleibt nur der Umstand, daß Schopenhauer seine Briefe bis zum Ende seines Dresdener Aufenthalts nach der Großen Meißenschen Gasse 35 III adressieren ließ. Hierfür gibt es zwei Erklärungen. Entweder behielt Schopenhauer seine erste Wohnung bei, nachdem er sich in der Ostraallee eingemietet hatte; er hatte also in diesem Falle zwei Wohnungen. Dies ist keineswegs ausgeschlossen¹⁷. Er schätzte wohl an seiner Wohnung in der Großen Meißenschen Gasse die unmittelbare Nähe der Kgl. Bibliothek, an seiner Wohnung in der Ostraallee dagegen die Lage im Grünen und die Nähe des Hoftheaters. Oder aber Schopenhauer ließ, nachdem er in die Ostraallee gezogen war, seine Briefe nach wie vor in die Große Meißensche Gasse bestellen, um so den Besuch unerwünschter Besucher (etwa Mutter oder Schwester) zu erschweren.

Das Haus Ostraallee 897 stand schräg gegenüber vom Eingang der Stallstraße in einem großen Garten (der Herzogin Sophie Garten)¹⁸. Es ist später niedergerissen worden. Leider ließ sich von diesem Hause keine Abbildung ausfindig machen. Anfragen bei mehreren Stellen in

¹⁴ Nach gütiger Mitteilung von Herrn Dr. Stegmann, Dresden.

¹⁵ Auch Archyvdirektor Dr. Georg Müller-Dresden, ein genauer Kenner der Dresdener Verhältnisse, ist mit Dr. Stegmann der Ansicht, daß Schopenhauer zweifellos in der Ostraallee 897 gewohnt hat. Vgl. auch Dr. Severus: Licht ins Dunkel der Verhüllung: Das wahre Lebens- und Charakterbild der Gräfin v. Kilmannsegge-Schönberg, S. 14.

¹⁶ Vgl. Allg. deutsche Biographie, Bd. 29, S. 607.

¹⁷ Beethoven hatte in Wien wiederholt zwei Wohnungen, einmal sogar kurze Zeit drei Wohnungen gleichzeitig.

¹⁸ Vgl. Mitteilungen des Vereins für Geschichte Dresdens, Heft 25, S. 175 ff., wo auch die Gasthäuser genannt sind, in denen Schopenhauer in Dresden abgestiegen ist.



Abb. 1.
Geburtshaus Schopenhauers (×)
Heiligengeistgasse 114, Danzig.



Abb. 2.
Geburtshaus Johanna Schopenhauers
(mittleres Haus).



Abb. 3.

Wohnhaus der Familie Schopenhauer in Hamburg,
Neuer Wandrahm 92.



Abb. 4.

Blick aus dem Hause Neuer Wandrahm 92 auf die Straße.

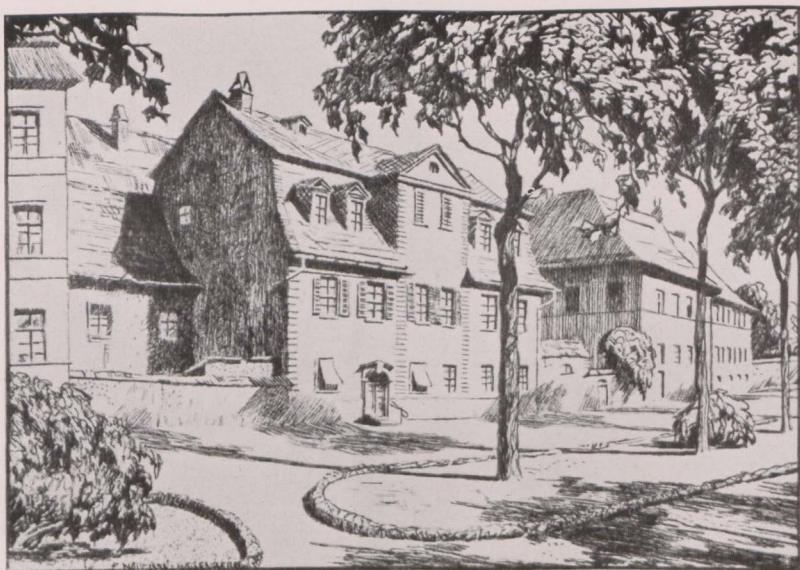


Abb. 5.

Wohnhaus Johanna Schopenhauers in Weimar 1806—12 auf der Esplanade
(das Haus ganz hinten rechts, heute Schillerstr. 10).



Abb. 6.

Wohnung Johanna Schopenhauers in Weimar, Theaterplatz 1, von 1812 ab
(Haus in der Mitte).



Abb. 7.
Wohnung Schopenhauers 1809—10 in Göttingen,
Lange Geismarstr. 64.



Abb. 8.

Wohnung Schopenhauers 1810—11 in Göttingen im Botanischen Garten
auf der Karspüle.

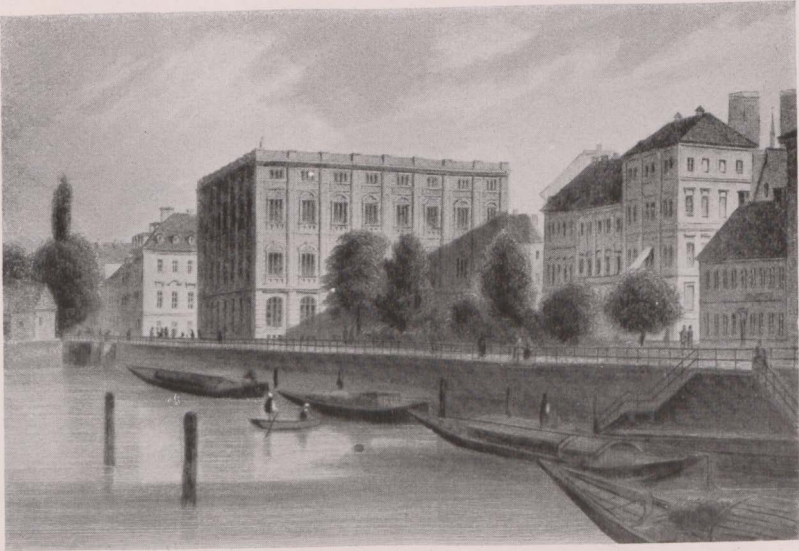


Abb. 9.

Schopenhauers Wohnung in Berlin 1820—22, früher Niederlagstr. 2 (das hohe Haus rechts mit der herabgelassenen Marquise, in der Mitte die alte Bauakademie).

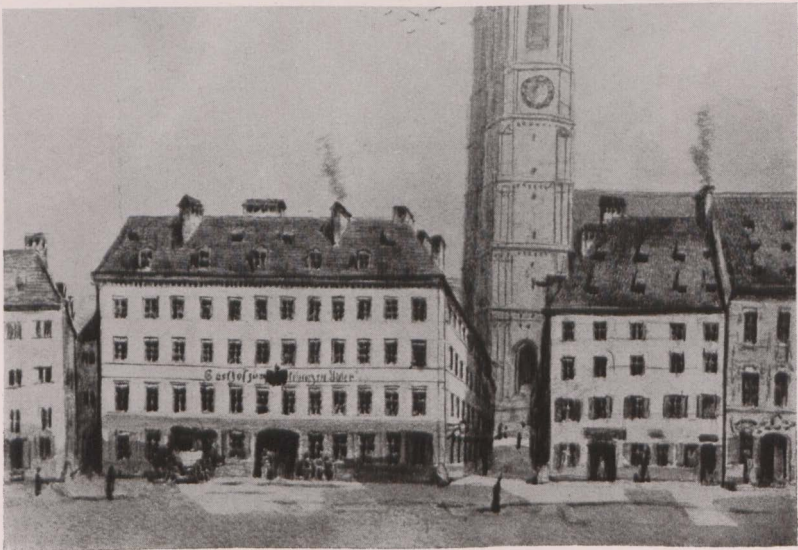


Abb. 10.

Das Gasthaus „zum Schwarzen Adler“ in München
(nach einem Aquarell von Josef Puschkin).



Abb. 11.
Schopenhauers Wohnung in Mannheim C 2, 9
(4. 11. 1832 bis 18. 2. 1833).



Abb. 12.

Schopenhauers Wohnung in Mannheim A 1, 9 (18. 2. bis 6. 7. 1833).



Abb. 13.
Schopenhauers Wohnung 1832—36, Saalgasse 23
in Frankfurt (Haus hinter der Frau).

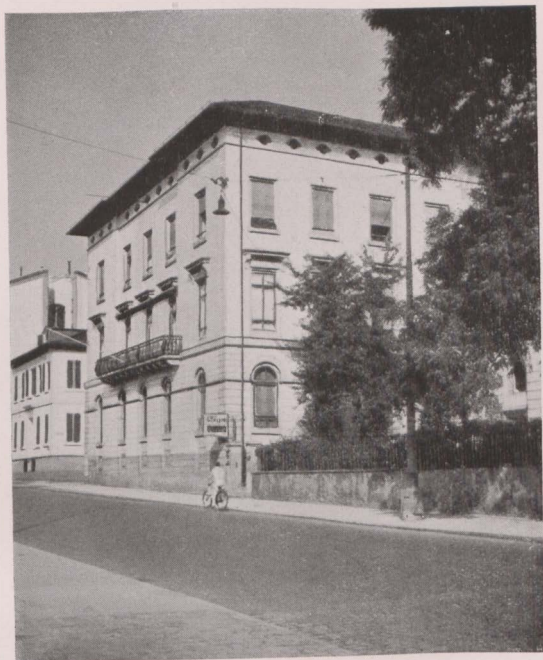


Abb. 14.
Schopenhauers Wohnung 1836—40 in Frankfurt,
Am Schneidwall 10 (jetzt Hermann-Göring-Ufer 1—3).



Abb. 15.
Gasthaus Zum Schwan in Frankfurt (um 1870).



Abb. 16.
Hotel zum Englischen Hof in Frankfurt (um 1890).



Abb. 17.
Schopenhauers Wohnungen Schöne Aussicht 17 (links) und 16 (rechts)
in Frankfurt.

Dresden ergaben die Möglichkeit, daß das Haus bildlich überhaupt nicht festgehalten worden ist.

Die Wohnung Schopenhauers während seines zweiten Dresdener Aufenthaltes im Winter 1819/20 ist leider nicht bekannt¹⁹. Während seines dritten Dresdener Aufenthaltes im Jahre 1824/25 hatte er sich in der Moritzstraße 761²⁰, Straßennummer 17, eingemietet. Dieses Haus ist 1886 größtenteils abgebrochen worden.

In Berlin wohnte Schopenhauer zuerst kurze Zeit in der Kronenstraße 55 II (bei einem Dr. Wagner)²¹. Noch in demselben Jahr zog er in die Niederlagstraße 4 (schräg gegenüber der Universität) in der Nähe der alten Bauakademie. Von diesem Hause ließ sich ein alter farbiger Stich ausfindig machen, den wir in Abb. 9 wiedergeben²². In diesem Hause spielte sich ein für Schopenhauer höchst unliebsamer Vorgang ab: der Zusammenstoß mit der Näherin Marquet, der ihn in einen jahrelangen Prozeß verwickelte. Der Verlauf und der Ausgang dieses Prozesses wirft ein ungünstiges Licht auf die damalige deutsche Justiz und trug nicht wenig zur Verbitterung Schopenhauers und zur Vertiefung seines Pessimismus bei. Der Prozeß war auch die Ursache, daß Schopenhauer seinen dritten Dresdener Aufenthalt abbrach und das geliebte Dresden mit dem ihm stets verhaßten Berlin neuerdings vertauschte, ein Umstand, der ungünstig auf sein Schaffen eingewirkt hat. In seinen späteren Berliner Jahren wohnte Schopenhauer Leipziger Straße 78²³, Dorotheenstraße 30 und Behrenstraße 70. Sein Mittagmahl nahm er im Russischen Hof.

Ein Gegenstück zu dem Berliner Bild bildet das Münchner Bild aus den Jahren 1823/24 (Abb. 10). Laut der „Fremdenanzeige“ im Münchener Polizei-Anzeiger für das Jahr 1823 ist am 20. Mai „Hr. Schopenhauer [so!], Doktor der Philosophie von Berlin“ im Gasthaus zum schwarzen Adler (bey Karl Albert seel. Erben) abgestiegen. Das Gasthaus zum schwarzen Adler hatte damals die Hausnummer 1608 im Kreuz-

¹⁹ Die Wohnungsangabe „Friedrichstr. 76“ (Brief Osanns an Schopenhauer vom 28. 2. 1820) bezieht sich auf Berlin, nicht auf Dresden. Friedrich Osann wohnte in Berlin, Friedrichstr. 76 bei Mad. Miersch (vgl. auch Wohnungsanzeiger für Berlin 1826).

²⁰ Brief von Stadtmüller vom Jan. 1825 (Original im Schopenhauer-Archiv).

²¹ Brief von Ganslandt vom 7. 4. 1820 (Original im Schopenhauer-Archiv).

²² Der Verfasser verdankt dieses (jetzt im Schopenhauer-Archiv befindliche) Bild Herrn Arno Hach-Hengsbach in Berlin, dem auch hier herzlich gedankt sei.

²³ Brief von B. Stadtmüller vom 13. März 1826 (Original im Schopenhauer-Archiv). Auf die Wohnungen Große Meißensche Gasse 35 III und Moritzstraße 761 in Dresden, sowie Kronenstraße 55 II und Leipziger Straße 78 in Berlin ist hier zum erstenmal hingewiesen.

viertel an der Kaufingerstraße (spätere Nummer 23). Bilder dieses Hauses, in dem auch Goethe im Jahre 1786 abgestiegen war, verwahrt das Historische Stadtmuseum München. Der Münchener Aufenthalt auf seiner Rückreise von seiner zweiten italienischen Reise war der trübste in Schopenhauers Leben. Er wurde durch Krankheit ein ganzes Jahr gegen seinen Willen in dieser Stadt festgehalten und brachte die meiste Zeit in der Stube zu. Er war froh, als er das „Höllenklima“ Münchens hinter sich hatte und sich in Bad Gastein von den ausgestandenen Leiden erholen konnte.

Wir nähern uns dem Ende des Berliner Aufenthaltes. Anfang September 1831 kam Schopenhauer auf der Flucht vor der asiatischen Cholera in Frankfurt a. M. an. Er hatte schon in den Jahren 1827 und 1828 daran gedacht, Berlin zu verlassen. Aber erst im August 1831, als sich die Cholera der deutschen Ostgrenze näherte, kam diese Absicht zur Ausführung. Es ist kennzeichnend für Schopenhauer, dem „jede Wahl Qual machte“, daß ein äußeres Ereignis den Anstoß auch zu dieser letzten und dauernden Ortsveränderung gab, daß ihm der Entschluß zum Verlassen Berlins vom Schicksal abgerungen wurde. Er nahm seine erste Wohnung in der Alten Schlesingergasse 32 (später 16)²⁴, einer schmalen, langen Sackgasse, die von der Großen Gallusstraße in gebogener Linie in der Richtung des heutigen Saalbaues verläuft. Das genannte Haus ist nach 1890 abgerissen worden. Ein Bild ließ sich nicht finden; es besteht auch wenig Aussicht darauf für die Zukunft. Schopenhauer war damals keineswegs entschlossen, dauernd in Frankfurt zu bleiben und ließ deshalb seine Manuskripte und Bücher vorerst in Berlin.

Im folgenden Winter 1831/32 erkrankte Schopenhauer ziemlich schwer, verbrachte seine Zeit fast nur in seiner Wohnung und sprach fast niemanden. Er war in düsterster Stimmung. Trotzdem blieb er nicht untätig; er übersetzte in der Zeit von Herbst 1831 bis April 1832 Balthasar Gracians berühmtes „Handorakel und Kunst der Weltklugheit“, das damals indes nicht erschien, sondern aus seinem Nachlaß herausgegeben wurde.

Am 15. Juli 1832 siedelte Schopenhauer versuchsweise nach Mannheim über. Er wohnte hier zunächst im Hause C 2, 9, das eine Erinnerungstafel an diesen Aufenthalt trägt. Am 18. Febr. 1833 zog Schopenhauer nach dem Hause A 1, 9, wo er bis 6. Juli 1833 blieb²⁵. Wir geben gute Abbildungen von beiden Häusern wieder (Abb. 11 und 12). Trotz angenehmer geselliger Verhältnisse (er wurde dort sogar Mitglied der

²⁴ Vgl. Wilhelm von Gwinner: Schopenhauers Leben, 3. Aufl. 1910, S. 342; Eduard Grisebach: Schopenhauer. Geschichte seines Lebens, 1897, S. 172 ff.

²⁵ Vgl. Hermann Keller: Schopenhauer in Mannheim. Mit einem Nachtrag von Friedrich Walter. Mannheimer Geschichtsblätter, Jahrg. 1931, Heft 1, S. 16 ff.

Harmonie-Gesellschaft!) und trotzdem er sich anfangs anscheinend wohl fühlte, konnte ihn Mannheim auf die Dauer nicht fesseln. Es waren nicht nur die ungünstigen klimatischen Verhältnisse, so im Frühjahr die Schnakenplage, die ihn von Mannheim wieder vertrieben, sondern es sagte ihm anscheinend auch der etwas offenerherzige Volkscharakter der Pfälzer weniger zu.

Am 6. Juli 1833 kehrte er nach Frankfurt zurück, wo er weniger beachtet wurde und ganz nach seinem Belieben leben konnte —, um es nur noch einmal auf ganz wenige Tage zu verlassen. Damit beginnt Schopenhauers endgültige Zurückgezogenheit. Im stillen aber arbeitete er um so fleißiger weiter. Er bezog eine neue Wohnung in der Saalgasse 23²⁶, in der Altstadt, Nähe des Mains. Hier wohnte er von 1833—36, wahrscheinlich im 1. Stock (vgl. Abb. 13). Im Jahre 1835 beschäftigte ihn eine neue Veröffentlichung, mit der er ein 17jähriges literarisches Schweigen brach. Das neue Werk hieß: *Über den Willen in der Natur*. Es erschien in Frankfurt a. M. 1836 im Verlage von Siegmund Schmerber. In diesem Werke zog Schopenhauer zum erstenmal öffentlich gegen Hegel und die Universitätsphilosophie zu Felde.

Im gleichen Jahre 1836 verließ Schopenhauer diese Wohnung und zog zum erstenmal an den Main, in das Haus Am Schneidwall 10, Parterre, das später Untermainkai 2 (später 3) hieß und seit 1933 die Bezeichnung „Hermann-Göring-Ufer 1—3“ trägt. Dieses etwa 1824 erbaute Haus steht noch heute (Abb. 14). Es ist eines der schönsten älteren Häuser am Main. In diesem Hause schrieb Schopenhauer die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften: „Über die Freiheit des menschlichen Willens“ und „Über das Fundament der Moral“. In welchen Zimmern dieses Hauses Schopenhauer wohnte, ist nicht bekannt. Wir wissen nur, daß er schon damals parterre wohnte.

Im April 1840 zog Schopenhauer wieder vom Mainufer weg in eine neue Wohnung: Neue Mainzer Straße 3 (später Nr. 16), parterre, in das sog. Müllersche Haus. Leider ist auch dieses Haus, wie das in der Alten Schlesingergasse, abgerissen worden, vermutlich zwischen 1902 und 1907. In diesem Hause, Neue Mainzer Straße 16, das Schopenhauer von April 1840 bis März 1843 bewohnte, ist die „Welt als Wille und Vorstellung“, zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält, niedergeschrieben worden. Dieses Haus erregt deshalb, wie das Dresdener Haus in der Großen Meißenschen Gasse 35, unser besonderes

²⁶ Vgl. Gwinner, a. a. O. S. 342. Es besteht hier eine Differenz zwischen Gwinners und Grisebachs (a. a. O. S. 180) Angaben. Die Angabe Gwinners verdient aber mehr Glauben, schon deshalb, weil das Beziehen einer neuen Wohnung in der Saalgasse nicht aus der Luft gegriffen sein kann. Gwinners Angabe ist auch neueren Datums (1910); in der 2. Aufl. der Biographie (S. 547) ist sie noch nicht enthalten.

Interesse. Leider ist es in diesem Fall nicht gelungen, ein Bild ausfindig zu machen. Wir wissen nur aus der Erinnerung eines Frankfurter Bürgers, daß das Haus eine einfache, schmucklose Fassade zeigte und als Zugang zu der Straße eine etwa sechsstufige, in das Haus eingebaute Sandsteintreppe hatte.

Erwähnt sei, daß Schopenhauer seinen Mittagstisch anfänglich im Gasthause (Hotel) „Zum Schwan“ (Abb. 15) hatte, in dem später der Friede von Frankfurt a. M. zwischen Bismarck und Jules Favre abgeschlossen wurde (10. Mai 1871). Später aß Schopenhauer, wie altbekannt, regelmäßig im Hotel zum Englischen Hof (Hotel d'Angleterre) zu Mittag und auch nicht selten zu Abend (Abb. 16). Im Englischen Hof verkehrte auch Bismarck, und es ist als sicher anzunehmen, daß er während seiner achtjährigen Tätigkeit als preußischer Bundestagsgesandter (1851—59) Schopenhauer öfter im Englischen Hof gesehen hat. Es wird berichtet, daß Bismarck Schopenhauer den „steinernen Gast“ genannt habe (daß Schopenhauer von Bismarck Notiz genommen hat, ist dagegen nicht anzunehmen, da Bismarck in der damaligen Zeit noch nicht in weiteren Kreisen bekannt war). Der Englische Hof wurde Anfang des 20. Jahrhunderts abgerissen. Er stand Ecke der Straßen „Am Salzhaus“ und „Roßmarkt“ und reichte vom Roßmarkt nach rückwärts bis zum Kleinen Hirschgraben.

Am 1. März 1843 zog Schopenhauer in die bekannte Wohnung „Schöne Aussicht 17“, parterre (Abb. 17), am Main, in der er über 16 Jahre lang wohnen blieb — die längste Zeit, die er in einer Wohnung zugebracht hat. Da dieses Haus und das nebenstehende Haus (Schöne Aussicht 16) noch heute stehen und beide mit Erinnerungstafeln geschmückt sind, so sind diese Wohnungen allgemein bekannt. Wir besitzen auch mehrere genaue Beschreibungen der von Schopenhauer bewohnten Zimmer²⁷. In dieser Wohnung schrieb Schopenhauer die zweite erweiterte Auflage seiner Dissertation „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“. Vor allem schrieb er hier seine „Parerga und Paralipomena“ — das Werk, durch das er den lang ersehnten Ruhm endlich errang. Hier nahten sich ihm zum ersten Male im Leben Verehrer seiner Philosophie — ein Zeichen der kommenden Unsterblichkeit. Sein Leben, das so lange einsam gewesen war, gewann nun an äußerem Glanz und auch etwas an innerer Wärme. Er lebte nunmehr gerne und wollte hundert Jahre alt werden. An ihm bewahrheitete sich die Erfahrung, daß schwernehmende, düster gestimmte Jünglinge nicht selten mit dem Abklängen der erotischen Sphäre ein freieres und heiteres Alter haben, wozu bei Schopenhauer seine vorzügliche Gesundheit, sein fester Schlaf und sein steigender Ruhm wesentlich beitrugen.

Im Jahre 1859 zog Schopenhauer in seine letzte Behausung, in

²⁷ Vgl. S. 299 ff. dieses Jahrbuchs, sowie Arthur Schopenhauers Gespräche, a. a. O., S. 225 ff.

das nebenan liegende Haus Schöne Aussicht 16, parterre (Abb. 17). Hier schrieb er in der Vorrede zur dritten Auflage seines Hauptwerkes die berühmten Worte: „Si quis tota die currens pervenit ad vesperam, satis ist.“ „Der Nil war bei Kairo angekommen.“ Hier nahte sich ihm die Jugend und die Schönheit in der Gestalt der lebenswürdigen Bildhauerin Elisabeth Ney, die seine Marmorbüste schuf, nachdem schon mehrere Maler sein Äußeres im Bilde festgehalten hatten. Dieses Erlebnis warf einen versöhnenden Schein auf sein Verhältnis zu den Frauen.

Schopenhauer stand auf der Höhe seiner Wirksamkeit. Sein Lebensziel war erreicht.

In diesem Augenblick nahm ihm das Schicksal den Griffel aus der Hand. Auch der Tod nahte sich ihm in sanfter Gestalt. Schmerzlos nahm er den Zweiundsiebzigjährigen hinweg — beinahe genau im gleichen Alter wie einst seine Mutter — aus einem Leben, an dem er so viel zu tadeln gehabt und das er zuletzt doch geliebt hatte.

EINE BERUFUNGS AUSSICHT SCHOPENHAUERS AN DIE UNIVERSITÄT GIESSEN.

Von

HERMANN GLOCKNER (Gießen).

Aus den in der Universitätsbibliothek zu Gießen befindlichen Personalakten des Philosophen und Literarhistorikers Joseph Hillebrand (geb. 1788, gest. 1871; 1818/22 nach Hegels Weggang Professor in Heidelberg; 1822/50 Gymnasialdirektor und ordentlicher Professor der Philosophie zu Gießen) geht folgendes hervor:

Am 31. Januar 1821 war in Gießen der ordentliche Professor der Philosophie und Pädagogiarch Johann Christian Gottlieb Schaumann gestorben. Alsbald bemühte sich die Philosophische Fakultät um einen Nachfolger, der sowohl für die theoretische wie für die praktische Philosophie geeignet sein mußte. Am 25. September 1821 übergab Professor Friedrich Karl Rumpf, gleichfalls Pädagogiarch zu Gießen, dem Dekan die Akten. Der ordentliche Professor der Chemie und Mineralogie Dr. phil. Wilhelm Ludwig Zimmermann (1782—1825) hatte das Gutachten verfaßt, das kein Datum trägt. Es lautet:

„Es ist, nach meiner Ansicht, die Wiederbesetzung einer für Deutsche Universitäten so hochwichtigen Stelle, wie es die Professur der theoretischen und praktischen Philosophie ist, nicht zu beschleunigen, wenn, wie es hier wirklich der Fall ist, durch mehrere gute Privat-Dozenten, die ein ächt wissenschaftliches Streben beseelt, für die bezeichneten Fächer eben nicht schwache Aushilfe geleistet wird.

Für die Berufung eines auswärtigen, bereits rühmlich bekannten (den Studierenden an Jahren nicht zu nahe stehenden) Philosophen, muß ich umso mehr stimmen, da seit einer eben nicht unbündigen Reihe von Jahren, das Studium der philosophischen Lehrzweige durch das Zurückhalten des dafür angestellten Lehrers unter unsern Studierenden auffallend erschläfft, oder durch Nachbetung unverständener Systeme, wenigstens nicht zu einigem Leben emporgedrungen ist.

Hier bietet sich nun, wie mir scheint, ganz besonders zum Berufen Herbart an, ein akademischer Lehrer, der durch Originalität und Tiefe der Ansichten, Konsequenz der Ausführung und Klarheit der Darstellung, wie auch durch guten Vortrag sehr geschätzt wird. Nach mehrerem mir Bekanntgewordenem von demselben, würde er wohl seinen jetzigen Wirkungskreis mit dem in Gießen vertauschen können.

Auch Arthur Schopenhauer, gegenwärtig Privat-Dozent in Berlin, durch Genialität und sehr guten Vortrag ausgezeichnet, ist wohl zu empfehlen. Sehr anregend wirkten dessen Schriften: a) Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Rudolstadt,

1813. b) Über das Sehen und die Farben. Leipzig, 1816. c) Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig, 1819.“

Ich bemerke, daß die Worte „sehr guten“ im Manuskript unterstrichen sind. Wer Wilhelm Zimmermann diese Auskunft über Schopenhauers Vortragsweise gegeben haben mag, ist mir einigermaßen rätselhaft.

Der an erster Stelle genannte Herbart wirkte damals schon seit 1808 als Nachfolger Kants in Königsberg. Er hat diese Universität allerdings 12 Jahre später mit Göttingen vertauscht; aber daß er 1821 nach Gießen gegangen wäre, glaube ich nicht. Die Aussichten standen also für Schopenhauer keineswegs schlecht — wenn sich eben nicht in der Person Joseph Hillebrands ein neuer Kandidat gezeigt hätte, der große Vorzüge zu haben schien. Welcher Art diese Vorzüge waren, kann in einer Monographie „Joseph Hillebrand. Sein Leben und Werk“ nachgelesen werden, die Hans Ulrich Schreiber auf meine Veranlassung ausgearbeitet hat und die 1937 im Verlag J. F. Schreiber, Eßlingen a. N. erschienen ist (68 S.).

SCHOPENHAUERS BIBEL.

Von

ARTHUR HÜBSCHER (München).

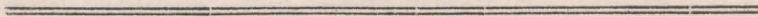
Das „Verzeichnis der von Dr. A. Schopenhauer hinterlassenen Bibliothek“ (Schopenhauer-Archiv, Frankfurt a. M.) enthält unter den Nummern 70—73 vier Ausgaben der Bibel: „Die heilige Schrift nach Luthers Übersetzung“ in zwei Ausgaben (Tübingen 1830, Halle 1811); die griechische Ausgabe des *Novum Testamentum, c. vers. lat. ed. H. A. Schott (Lipsiae 1839)*, die Schopenhauer zu den Bemerkungen über „gewisse protestantische Theologen“ Anlaß gegeben hat, die „in ihren Bemühungen, den Text des Neuen Testaments ihrer rationalistischen, optimistischen und unsäglich platten Weltansicht gemäß zu mißdeuten, so weit gehn, daß sie diesen Text in ihren Übersetzungen geradezu verfälschen.“ (Die Welt als Wille und Vorstellung, 2. Bd., D II 715; Ausg. Hübscher III 718); und schließlich die Antwerpener Ausgabe der *Biblia sacra (Vulg. edit.)* von 1645.

Von diesen vier Ausgaben ist die erste in die Sammlung Robert Gruber (Wien) gelangt. Ihr genauer Titel lautet: „Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments, in D. Luthers Uebersetzung, nach dem Grundtexte durchgesehen von Ernst Christian Friedrich Kraus. Tübingen, gedruckt bei Johann Jakob Schönhardt. 1830.“ (IV, 1087, 176, 374 S. 8°, Pappband.) Gerade diese Ausgabe enthält zahlreiche Randschriften Schopenhauers, die von seiner eingehenden Beschäftigung mit den Texten des Alten Testaments Zeugnis ablegen. Im Ganzen finden sich Randbemerkungen zu 40 Stellen, deren Kenntnis ich der in langen Jahren immer wieder erprobten Liebenswürdigkeit des verstorbenen letzten Besitzers der Ausgabe verdanke. Im folgenden gebe ich sie buchstabengetreu wieder — als kleine Vorarbeit zu einer künftighin zu schreibenden Studie über „Schopenhauer und die Bibel“:

| | | | |
|---------------|-------------|--------|---|
| 1. Buch Mose, | 4. Capitel, | 7 | verfälscht! |
| 1. „ „ | 34. „ | 1 | <i>Unter das Wort Töchter geschrieben: Söhne</i> |
| 1. „ „ | 34. „ | 4—34 | <i>Über die ganze Seite 45: Schurkerei der Patriarchen</i> |
| 1. „ „ | 34. „ | 25 | <i>Die Schurken</i> |
| 2. „ „ | 2. „ | 12 | <i>Am oberen Seitenrande: Moses ein Mörder</i> |
| 2. „ „ | 11. „ | 2 | <i>Am oberen Seitenrande: Jehova befiehlt Diebstahl</i> |
| 2. „ „ | 11. „ | 2 | <i>12, 35</i> |
| 2. „ „ | 12. „ | 35, 36 | <i>Am oberen Seitenrande: Jehova's befohlener Diebstahl</i> |

| | |
|---------------------------------|--|
| 3. Buch Mose, 12. Capitel, 5 | <i>Die Zahl der Tage, wo ein Weib daheim zu bleiben hat, im Drucke von Schopenhauers Hand in 66 geändert</i> |
| 4. „ „ 21. „ 32 | <i>Das Wort Töchter im Drucktexte unterstrichen und dafür am Rande geschrieben: Dörfer κωμας</i> |
| 4. „ „ 31. „ 50 | <i>Bei dem Worte gefunden „funden“ durchgestrichen und „stohlen“ darüber geschrieben</i> |
| Josua, 10. „ 11 | <i>Das Wort Hagel zum ersten Male gestrichen und dazu geschrieben: Siehe Blumenbach, Hefte 3, Mineralogie Steine</i> |
| | <i>Das Wort Hagel zum zweiten Male gestrichen und dazu geschrieben: Steine; vulgata hat lapides richtig.</i> |
| 1. Buch Samuel, 4. Capitel, 4 | <i>Das Wort über im Drucktexte gestrichen und am Rande geschrieben: auf, Psalm 99, 1</i> |
| 2. „ „ 4. „ 5 | <i>Zu dem Worte Isboseths: † Unterschleif! Mephi Boseth heißt er: siehe die LXX: — aber c. 9 ist er wieder am Leben!</i> |
| 1. „ König, 5. „ 1 | <i>Zu Tyrus beige geschrieben: 1, 13.</i> |
| Das Buch Esra | <i>Unter dem Titel: das 2te in der LXX</i> |
| Das Buch Esther | <i>Unter dem Titel zu dem Worte Ahasverus: Artaxerxes in LXX — Siehe Apokrypha, p. 163</i> |
| Hiob, 40. Capitel, Titel | <i>Zu dem Worte Behemoth: Elephant? und oben auf dem Seitenrande: Elephant</i> |
| „ 41. „ 6 | <i>Oben auf dem Seitenrande: Krokodil</i> |
| Psalm 99, 1 | <i>2 Könige 19, 15. 2 Samuel 6, 2 und LXX 22, 11. Hesekeil 1, 10</i> |
| Die Sprüche Salomos | <i>Ueber dem Titel auf dem oberen Seitenrande: 13, 20. 14, 7. 18, 2. 23, 9. 29, 9.</i> |
| Sprüche, 25. Capitel, 11 und 12 | <i>Am Rande die Zeichnung eines jüdischen Kopfes</i> |
| Prediger, 12. „ 3 | <i>Muskeln, Zähne, Augen</i> |
| „ 12. „ 4 | <i>Ohren, Stimme</i> |
| „ 12. „ 5 | <i>Siehe Voltaire Diction voce emblème</i> |
| Jesaja, 63. „ 1 | <i>Zu Beginn eingefügt: Volk: und vor: Ich bin es eingefügt: Jehova</i> |
| „ 63. „ 3 | <i>Zu Beginn darüber geschrieben: Jehova</i> |

| | | |
|---|-------------|---|
| Hesekiel, 1. Capitel, | 8 | Zu: Gleich einem Ochsen: 10, 14 |
| „ 4. „ | 1, 2 | Sowohl am unteren als oberen Seiten- rande: <i>Magia</i> |
| „ 5. „ | 1—4 | Sowohl am unteren als oberen Seiten- rande: <i>Magia</i> |
| „ 10. „ | 19 | Psalm 99, 1 |
| Daniel, 12. „ | 2 | c. 1, 4. |
| Weisheit, 17. „ | 12 | Am unteren Seitenrande: 12. Fear is a betraying oft the succours that reason offereth |
| Das Buch Tobias | | Unter dem Titel: weicht sehr ab |
| Das Weisheitsbuch Jesu, des Sohnes Sirachs, Vorwort: | | Am unteren Rande: Auch diese Ueber- setzung des Sirach ist frei u. sehr ungenau. |
| Sirachs, 3. Capitel, 24, 25, 26 | | schlechte Paraphrase |
| „ 22. „ | zu 21 u. 27 | L? |
| „ 25. „ | 12 | Zu: einen treuen freund: <i>χρονησιον</i> |
| „ 25. „ | 20—30 | L? |
| Auf dem hinteren Deckel: | | Prophezeiungen des Meßias: Jesaias, C. 53 |



NEUBÜRGERS BESUCH BEI SCHOPENHAUER.

Mitgeteilt von

WALTHER RAUSCHENBERGER (Frankfurt a. M.).

In einem Brief an G. W. Körber vom 3. Oktober 1857 (vgl. D XV, S. 587) berichtet Schopenhauer über das Vordringen seiner Philosophie: „Diesen Sommer hat in Bonn Prof. Knoodt 3 Mal wöchentl. *de philosophia Schopenhaueriana publice* gelesen u. hat das Publikum zum allergrößten Theil aus katholischen Studenten der Theologie bestanden (auch Knoodt ist katholisch): — dies hat mir ein sehr intelligenter Student, Neuburger, der es selbst mitgehört, berichtet. —“

Über den Besuch dieses Studenten können wir hier zum ersten Male nähere Mitteilungen machen. Da Schopenhauers Schreibweise nicht ganz stimmt, und die richtige Namensform Neubürger, nicht Neuburger lautet, ist eine Identifikation des Besuchers bisher noch nicht gelungen. Es handelt sich um den Schriftsteller Ferdinand Ludwig Neubürger (geb. in Düsseldorf 1836, gest. in Frankfurt a. M. 1895). Ursprünglich Lehrer, später freier Schriftsteller in Frankfurt a. M., hat er eine Reihe von Werken hinterlassen, u. a. ein Trauerspiel „Epimona“. Seine „Gesammelten Werke“ erschienen in zwei Bänden, Dresden und Leipzig 1897. (Nähere Angaben in Brummers „Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten des 19. Jahrhunderts“, 5. Band, S. 116.)

Im 2. Bande dieser „Gesammelten Werke“, S. 62 ff., hat Neubürger seine „Erinnerungen an Schopenhauer“ hinterlassen. Sie sind bisher unbekannt geblieben, verdienen aber hier wiedergegeben zu werden, nicht nur, weil sie die genaueste Beschreibung von Schopenhauers Wohnzimmer seiner alten Wohnung (Schöne Aussicht 17) enthalten, die wir besitzen, sondern auch deshalb, weil sich hier ein geistig bedeutender Mensch über Schopenhauers Charakter geäußert hat. Auch seine Bemerkung über Schopenhauer Gang ist beachtenswert. Neubürger schreibt:

Schopenhauers letzte Wohnung habe ich leider nicht gesehen. Seiner alten erinnere ich mich sehr deutlich. Wenn man eintrat, bemerkte man auf der gegenüberstehenden Wand eine Reihe von Kupferstichen, welche Hunde darstellten. Es mögen im Ganzen wohl dreißig Portraits von Newfoundlandern, Windspielen und Doggen gewesen sein. Über dem Kanape, welches an eben jener Hinterwand aufgestellt war, hing ein Bild Goethe's im blauen Frack, welches er Schopenhauer geschenkt hatte. Über diesem Bilde war ein sonderbarer Kopf befestigt. Was er darstellen sollte, weiß ich nicht. Er hatte graue stehende Eulenaugen, eine spitze, wie der Schnabel eines Raubvogels gekrümmte Nase, hervorstehende Ohren und grinste einen eigenthümlich hämisch an. An einem Eckfenster, welches

auf den Main ging, stand das Schreibtischchen, an welchem ich das Epigramm Bürger's auf Goethe kopiert habe. In der anderen Zimmerecke stand eine kleine vergoldete Figur, welche die Beine wie ein Schneider kreuzte; es war das Götzenbild Buddha's, welches Schopenhauer aus Tibet kommen ließ, wovon er für seine Wiedergeburt viel erwartete¹. Diesem kleinen, häßlichen, komisch ernstern Götzen gegenüber stand auf einem weißen Porzellanofen die wundervolle Statue der Venus von Milos und schien doppelt lieblich und schön. Links über der Tür war an der Wand der Gipsabdruck eines großen Hundes mit langen herabhängenden Ohren, er stellte den todtten Pudel Schopenhauers dar. Der todtte Pudel machte einen recht traurigen Eindruck, wenn man dabei bedachte, daß ein so ausgezeichnete Mensch ein langes, weites Leben hindurch keinen anderen treuen Freund als eben jenen todtten Hund gefunden habe. Die Schuld lag sicherlich an Schopenhauers Individualität, an seinem Stolz und seiner Menschenverachtung; nichts destoweniger macht sein Leben einen äußerst trüben Eindruck. In seinen Werken findet man viele Stellen, die auf ein weiches, tiefführendes Herz deuten, aber sein Mitleid ist meistentheils auf die Thiere gerichtet. So in seinem Hauptwerke Seite 517, wo er von der Mutterliebe der Thiere spricht, so besonders Seite 355 in der Charakteristik des Willens zum Leben. Ich erinnere mich einer Stelle: „Man betrachte z. B. den Maulwurf, diesen unermüdlchen Arbeiter. Mit seinen übermäßigen Schaufelpfoten angestrengt zu graben, — ist die Beschäftigung seines ganzen Lebens; bleibende Nacht umgiebt ihn; seine embryonischen Augen hat er bloß, um das Licht zu fliehen. Er allein ist ein wahres *animal nocturnum*; nicht Katzen, Eulen und Fledermäuse, die bei Nacht sehn. Was aber erlangt er durch diesen mühevollen und freudleeren Lebenslauf? Futter und Begattung: also nur die Mittel, die selbe traurige Bahn fortzusetzen und wieder anzufangen, im neuen Individuum... Dem Leben der sehenden Thiere giebt das Bewußtseyn der anschaulichen Welt² doch einen Schein von objektivem Werth des Daseins. Aber der blinde Maulwurf, mit seiner so vollkommenen Organisation und seiner rastlosen Thätigkeit, auf den Wechsel von Insektenlarven und Hungern beschränkt, macht die Unangemessenheit der Mittel zum Zweck augenscheinlich.“ Sollte man nicht glauben, daß ein Mensch, der so empfindet, für das Leiden und Weh jedes Unglücklichen das tiefste Mitleid fühlen werde, daß ihm jede heiße Thräne, jeder tiefe Seufzer an das Herz greifen werde? Aber im Gegentheil; so oft er von den Leiden der Menschen spricht, thut er es

¹ Über diese, von Eduard Crüger aus Paris besorgte Buddhastatue vgl. den Briefwechsel (D XV, S. 481, 486, 493), sowie Arthur Schopenhauers Gespräche. Herausgeg. von Arthur Hübscher, XX. Jahrb. 1933, S. 163 f., 185, 230 f., 245, 292 f.

² Hier fehlt ein Relativsatz, der im Original steht: „obwohl es bei ihnen durchaus subjektiv und auf die Einwirkung der Motive beschränkt ist“ (W. a. W. u. V. II, 404).

mit einem gewissen Hohne, der oft unangenehm wirkt. Es ist dies ein seltsamer Widerspruch in dieser an Widersprüchen so reichen Natur. Er war gewiß ein unendlich tiefer Geist, dabei finden wir aber überall Extravaganzen, die uns oft thöricht und unbedeutend erscheinen. Genial und närrisch, hämisch und tief empfindend, Asket und Cyniker war er gewiß eine der eigenthümlichsten Naturen, die je gelebt haben. Ich gedenke nächstens einige Gespräche mit dem eben Verstorbenen mitzutheilen und bin überzeugt, daß sie interessieren werden, da Schopenhauer eminent witzig und boshaft war. Freilich geht bei der Wiedererzählung viel verloren, indem seine wirklich Erstaunen erregende Lebendigkeit in Gestikulation und Sprache seinen Worten etwas ganz Eigenthümliches verlieh. Sein Auge war ungemein lebendig, seine Stirne hoch und gewölbt, um seinen Mund schlängelten sich zwei böse Falten, sein weißes Haar stand steilrecht in die Höhe. Wie sein Zimmer, so war auch er höchst eigenthümlich; sein Gang war schleichend, katzenartig. Ich lasse hier eine indische Sage folgen, die er mir erzählte³.

Der junge Königsson lebte einsam und abgeschlossen bei seiner Mutter, die ihn nicht von sich ließ. Er sollte den Schmerz nicht kennen lernen, ihr Kind sollte niemals weinen. Das Leben lag geheimnisvoll vor ihm ausgebreitet, wie das unendliche Meer vor dem staunenden Landbewohner, den es mit Furcht und Sehnsucht erfüllt in die blaue, ewig bewegte Ferne zu gelangen. Wie die Welt war die Sorge ihm noch unbekannt. Das Geklirr der Waffen scheucht sie nicht; das süße Flüstern der Musik lullt sie nicht ein; du findest sie in der unbewegten Einsamkeit des Waldes, im tosenden Treiben der Städte, und gespenstisch heftet sie sich an deine Ferse, wohin du immer eilest, nur einen Ort betritt die Sorge nie. Wo die Mutter ihr Kind in den Armen hält und es anlächelt und es liebkost, da halten Engel Wache und lassen sie nicht zu. Lange birgt dich ihre treue Liebe vor den bösen Geistern, die Macht über dich gewinnen bei deiner Geburt: sie kann ihr Kind nicht immer wahren. Du verfallst ihnen, sobald du das erstmal geweint hast, und du weinst, sobald du die Thore dieser Welt betrittst. —

Die Mutter des jungen Prinzen widerstand seinen Bitten nicht länger, sie erlaubte ihm den Palast zu verlassen, um die noch unbekannt Welt und das geheimnisvolle Treiben der Menschen kennen zu lernen. Sein Erzieher begleitete ihn bei seinem ersten Ausgange. Sie betraten die volkreichen Straßen, und der Prinz freute sich an den bunten Trachten und dem geschäftigen Eifer der hin und wieder eilenden Menschen. Er bewunderte die Tempel der Götter und die Paläste der Mächtigen und Reichen, der gewaltigen Götter dieser Welt. Während er die wunderbaren Säulengänge eines derselben betrachtet, traf eine in Lumpen gehüllte, bleiche, abgehärmte Bettlerin zu ihm und streckte flehend die Hände nach ihm aus.

³ Vgl. die ähnliche Erzählung in Schopenhauers Gespräch mit C. G. Bähr: Arthur Schopenhauers Gespräche, S. 231 f.

„Was ist dies?“ frug der Prinz seinen Erzieher, indem ein banges Gefühl des Mitleids seine Brust einschnürte.

„Die Armuth“, erwiderte sein Begleiter.

„Die Armuth? Kann auch ich arm werden?“ Der Erzieher zuckte mit den Schultern.

„Der Sterbliche steht in der Hand des Schicksals, es ist mächtig über die Könige und spielt mit ihren Kronen. Selten naht die Armuth dem Herrscher, aber Könige haben umsonst ein Almosen erfleht von denen, die einst vor ihnen knieten.“

Der Prinz seufzte. — „So bin ich König in dieser Welt, in der die Armuth herrscht.“ Nachdenklich ging er weiter; das Jubeln des Volkes, das seinen einstigen Herrscher freudig begrüßte, scheuchte seine Träume nicht. Er zog seinen Begleiter in einsamere Straßen, in jene Stadttheile, die das Laster in geheimen Stunden aufsucht.

Eine jugendliche, reizend schöne Cymbalschlägerin stand vor der Thür eines Hauses und winkte lächelnd dem Prinzen.

„Eilt euch, Prinz! Wendet die Augen weg, eilt euch, Prinz!“ rief der Erzieher.

Der Prinz sah sinnend auf die Buhlerin, und als sein großes schwermüthiges Auge und sein Antlitz, auf dem die Unschuld und die Hoheit thronte, wie das eines Seraphs auf sie gerichtet war, so fühlte sie, daß sie auf ewig von der Reinheit und dem Glück geschieden sei, und barg ihr schönes Antlitz in ihre Hände und weinte.

„Was ist dies?“ frug der Prinz seinen Erzieher. — „Es ist die Sünde.“

„Hat die Sünde nur diese in ihrer Gewalt? Hat sie auch Gewalt über mich?“ — Der Erzieher schwieg. Der Prinz frug nochmals.

„Viele Herrscher entgingen der Armuth, aber noch keiner entging der Sünde. Das Netz der Spinne verstrickt nur das schwache Insekt, und der Starke zerreißt es, aber das Netz der Sünde verstrickt den Adler wie die Taube.“

Der Königsohn schaute nochmals auf die weinende Bajadere.

„Wehe mir! Ich bin König, und Armuth und Sünde herrschen auf dieser Erde.“ Er seufzte und ging weiter.

Bald gelangten sie wieder in belebte Gegenden. Sie kamen zum Bazar, wo die Kaufleute die Erzeugnisse des Erdkreises ausstellten. Bunte Vögel, deren wunderbares Gefieder mit den prächtigen Farben des Regenbogens wetteiferte, strahlende Juwelen, glitzernde Geschmeide, Indiens Shawle, Arabiens Wohlgerüche, Kaukasiens Sklavinnen; — es war ein wunderbarer Anblick. Die Massen drängten sich kauflostig heran, der Reiche kaufte, der Arme betrachtete Alles mit bewundernder Sehnsucht. Auf einmal tönte ein furchtbar gellender Schrei aus der dichten Gruppe; das Volk stob ängstlich zu Seite, und der Prinz sah einen Menschen auf der Erde ausgestreckt, die Hände krampfhaft zusammengezogen, das Gesicht von wilden Schmerzen zerrissen. Er war bleich und verstörten Blickes, und seine Lippen waren blau. „Flieht! flieht!“ tönte es von allen Seiten. „Flieht! flieht! die Pest ist ausgebrochen.“

Der Erzieher riß den Prinzen mit sich, obschon dieser zu dem Kranken eilen wollte. In athemloser Hast zog er ihn fort, und erst auf einer fernen Straße hielt er ein.

„Was habe ich gesehen?“ frug der Prinz den verstörten Erzieher.

„Die Krankheit, Prinz!“

„Kann die Krankheit auch mich treffen?“

„Euch und uns Alle. Wehe uns! die Pest!“

„Sünde und Armuth und Krankheit herrscht in dieser Welt, und ich bin König.“

„Laßt uns eilen“, rief der Erzieher. „Gehen wir zum Palaste, dort sind wir am sichersten.“

Aber schon am nächsten Thore stießen sie auf eine Bahre, der Todesengel schlug seine rauschenden Fittige um die Stadt, und die Menschen starben.

„Was ist dies? was ist dies?“ frug der Prinz, indem er auf die bleiche, regungslose Gestalt sah, die an ihm vorübergetragen wurde. „Weshalb schreien diese Frauen? weshalb stöhnen sie und raufen ihr Haar aus und weinen?“

„Das ist der Tod, Prinz.“

„Wird der Tod auch mich greifen?“

„Der Tod ist der König der Könige. Alles ist ihm unterthan; der Purpur des Herrschers und die Lumpen des Bettlers werden auf die gleiche Weise mit dem Leichentuche vertauscht. Fliehet, Prinz! zum Palaste! zum Palaste!“

„Tod und Krankheit und Armuth und Sünde herrschen über diese Welt, und ich will König sein? Wehe mir und meiner Krone! Was ist der Herrscherschmuck, als das bunte Kleid, in das man einen Bettler hüllte, um ihn zu verspotten? Bewahrt er mich vor der lockenden Sünde und dem furchtbaren Tode?“

Der Prinz kehrte zu seinem Palaste und verschloß sich in das einsamste Zimmer. Tief und lange dachte er dort und ließ Niemanden zu sich. Als es aber Nacht geworden, trat er an das Schlafzimmer seiner Mutter und lauschte, ob ihr Athem ruhig sei, und ob sie sanft schlafe. Darauf rief er seinen treuesten Diener und ließ sein Pferd satteln. Er bestieg es und jagte zur Einöde; seine Kleidung tauschte er gegen die eines Bettlers, dem er auf seinem Ritt begegnete. Als er zur Wüste gekommen war, entließ er sein Pferd und gab ihm die Freiheit. Er selbst aber, ein Königssohn in Bettlertracht, lebte in der Wüste und betete für die Erlösung der Menschheit.

*

Leider scheint Neubürger seine Absicht, seine Gespräche mit Schopenhauer schriftlich niederzulegen, nicht ausgeführt zu haben. Eine dahingehende Veröffentlichung ist nicht bekannt geworden.

DAS SCHOPENHAUERBILD VON HERMANN AUGUST PHILIPS.

Von

ARTHUR HÜBSCHER (München).

Dem XXIV. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1937 war die Reproduktion eines bisher unbekanntem Schopenhauer-Porträts vorangestellt. Wir haben es in den begleitenden Ausführungen des Vorworts dem deutschen Maler Hermann August Philips (1844—1927) zugewiesen, obwohl die Signatur: H. Philips (nicht: Henry Philips, wie auf Grund einer irrigen Information angegeben war) zunächst an den englischen Maler Henry Philips (1820—72) denken ließ. Unseren Bemühungen ist es nun gelungen, weitere Tatsachen über das Bild und seinen Schöpfer ausfindig zu machen und die Zuweisung an den Deutschen Hermann August Philips endgültig sicherzustellen.

Das Bild befand sich bis zum Jahre 1936 im Besitze eines Herrn C. L. Schlens (Berlin W 35). In einem Brief vom 8. Februar 1936 hat C. L. Schlens dem Direktor der Nationalgalerie Berlin, Dr. Hanfstaengl, das Angebot unterbreitet, das Bildnis für die Ausstellung „Große Deutsche in Bildnissen ihrer Zeit“ zur Verfügung zu stellen, die aus Anlaß der XI. Olympischen Spiele (August, September 1936) gezeigt wurde. Der Brief, von dem Dr. Hanfstaengl uns in liebenswürdiger Weise Kenntnis gegeben hat, enthält die bemerkenswerte Stelle: „Ich besitze ein etwas überlebensgroßes Porträt von Schopenhauer (gemalt von H. Philips, geb. 1844, gest. 1927 in München)... Der Maler erzählte mir vor 15 Jahren, daß er als junger Bursch nach Frankfurt/Main kam (zum Studium unter Steinle) und daß er dort Schopenhauer häufig sah. Das Bild ist also «nach dem Leben» gemalt und besitzt schon aus diesem Grunde kunsthistorischen Wert.“ Noch im Jahre 1936 ist C. L. Schlens verstorben. Seine Erben gaben das Bild, ohne irgendwelche Kenntnis der Sachlage, in den Handel, wo es als „komischer oder Kopp“ erschien.

Die Angabe, daß das Bild „nach dem Leben“ gemalt sei, dürfen wir allerdings einschränken. Philips besuchte das Städelsche Kunstinstitut in Frankfurt/Main von 1863 bis 1868, also zu einer Zeit, da seine persönlichen Erinnerungen an Schopenhauer bereits verblaßt sein mußten. Wir dürfen dabei an unseren Hinweis erinnern, daß das Porträt nicht den Schopenhauer der letzten Lebensjahre zeigt, sondern den etwa 67jährigen, dessen Bild immerhin gegenüber der ständig sich wandelnden und ständig auch einem aufnahmebereiteren Geiste begegnenden Erscheinung des Philosophen notwendig noch weiter hätte zurücktreten müssen als das Bild des 72jährigen, das der 16jährige Philips noch zuletzt in sich aufgenommen haben mag. Wir haben die Erklärung für diese Tatsache

in der Vorlage gefunden, die der Maler für alle Einzelheiten seines Bildes zugrunde gelegt hat: Es ist das erste Daguerrotyp vom 18. Mai 1855, das wir als Titelbild in diesem Jahrbuch wiedergeben.

Philips hat nach seiner Frankfurter Lehrzeit eine Reihe von Jahren in Antwerpen und Düsseldorf und in Offenbach gelebt, wo auch andere Mitglieder der Familie Philips nachweisbar sind. Später verbrachte er einige Winter in Rom. Sein ständiger Wohnsitz aber war seit 1870 München. In München ist er im Jahre 1927 in völliger Armut und völlig unbeachtet verstorben. Sein Name erscheint häufig in den Akten des Münchener Künstler-Unterstützungsvereins.

Philips war ein vielseitiger Mann, der sich auf allen Gebieten der Malerei betätigte. Seine Bilder sind noch in der Inflationszeit von kleineren Händlern vielfach gehandelt worden.

SCHOPENHAUER IN WILHELM RAABES WERKEN.

Von

REINHOLD WEINHARDT (Braunschweig).

Über den Einfluß der Schopenhauerschen Philosophie auf Wilhelm Raabe ist viel geschrieben worden. Raabe selbst hat sich dagegen verwahrt in einem Gespräche mit Theodor Rehtwisch: „Ja, das haben sich die Herren wohl so gedacht. Ich sprach in den Romanen ja eine ganz andere Sprache wie bisher, und Schopenhauer war gerade in Aufnahme, da liegt denn eine Kombination nahe. Ich habe Schopenhauer natürlich gelesen und schätze ihn sehr, beeinflusst hat er mich ganz und gar nicht. Im Gegenteil, als ich den Schüdderump schrieb, hatte ich zum Pessimismus durchaus keine Ursache; es ging mir damals in meinen Lebensumständen und auch persönlich besser als je!“¹

In einem Beileidsbriefe von Marie und Wilhelm Jensen zum Tode von Raabes Mutter hatte Jensen im Schlußsatz den Namen Schopenhauer genannt. Raabe schreibt darauf in seinem Dankschreiben vom 15. November 1874: „Für W. J. beweist der Schluß seines Trostwortes nur, daß er seine Weltanschauung noch sehr viel auf die laufende Literatur basiert. Wie der «liebe Gott» ist die Philosophie des Frankfurter Schutzbürgers freilich novellistisch sehr verwendbar und angenehm. Leider war es mir vor zwanzig Jahren, als man von Schopenhauer noch nichts wußte, bitterer Ernst, als ich meine schriftstellerische Tätigkeit mit den Worten anfang: «Es ist eigentlich eine böse Zeit! Das Lachen ist teuer geworden in der Welt, Stirnrunzeln und Seufzen gar wohlfeil!» Der Schüdderump ist mein Buch und nicht etwa eine Folge der Lektüre von der «Welt als Wille und Vorstellung» oder gar der «Lichtstrahlen» des Doktor Frauenstädt.“²

Wenn Raabe auch hier seine Beeinflussung durch Schopenhauer bestreitet, so weist er doch zugleich auf seine weltanschauliche Verwandtschaft mit dem Philosophen hin, die sich schon in seinem Erstlingswerke, der „Chronik der Sperlingsgasse“ (1855) offenbart. Mit welchem übermütigen Humor auch die Frühwerke Raabes erfüllt sind: ein dunkler Unterton ist doch deutlich vernehmbar, der sich steigert über den sarkastischen Humor der „Drei Federn“ (1865) und den lebens- und weltmüden „Abu Telfan“ (1867) mit dem Worte Mahomeds als Motto: „Wenn Ihr wüßtet, was ich weiß, so würdet Ihr viel weinen und wenig lachen“, bis zu der Weltuntergangsstimmung des

¹ Theodor Rehtwisch: „Wilhelm Raabe wird fünfundsiebenzig.“ Leipzig 1906.

² Mitgeteilt in Wilhelm Fehse: Wilhelm Raabe. Sein Leben und seine Werke. Vieweg 1937, S. 313/14.

„Schüdderump“ (1869), dessen weltverneinende Tendenz sich ausprägt schon in dem Symbol des Pestkarrens (Schüdderumps), wie auch in Aussprüchen, in denen Schopenhauers Pessimismus vielleicht noch überboten wird: „Das ist das Schrecknis in der Welt, schlimmer als der Tod, daß die Kanaille Herr ist und Herr bleibt.“

Aus Raabes knappen Tagebucheintragungen wissen wir heute genau, wann seine Bekanntschaft mit der Philosophie Schopenhauers einsetzt. Fehse berichtet darüber: „Am 12. Juli 1863, als er das 13. Kapitel des «Hungerpastors» abgeschlossen hatte, kamen ihm die «Memorabilien» von Lindner und Frauenstädt in die Hand, die ihn zuerst mit den Grundlinien der Philosophie Schopenhauers bekanntmachten. Das Buch wird am folgenden Tage noch einmal genannt, dann nicht mehr. Im «Hungerpastor» wird ja wohl auch niemand den Einfluß des Frankfurter Buddha suchen. Im Herbst des Jahres 1868 erst ist eine ernsthaftige Beschäftigung mit Schopenhauer nachweisbar. Sie beginnt erst nach den bitteren Stoßseufzern im Tagebuch, die dem Monat August angehören. Am 5. September kauft er sich beim Antiquar das Buch von Gwinner, «Arthur Schopenhauer». Am 7. Oktober erhält er von seinem Buchhändler die «Lichtstrahlen aus Schopenhauer». Am 9. Oktober bestellt er sich bei diesem die Schopenhauerschen Schriften und kauft gleichzeitig Schopenhauers Abhandlung «Über den Willen in der Natur». Am 22. Oktober erhält er die Schopenhauerschen Schriften. Von da ab wird wiederholt die Lektüre Schopenhauers erwähnt bis zum Silvesterabend des Jahres, wo es heißt: «Auf dem Sofa in das neue Jahr hineingeschlafen. Schopenhauer. —» Es ist also nicht nur das ganze Konzept des «Schüdderump» niedergeschrieben, sondern auch die ersten sechs Kapitel sind in endgültiger Fassung abgeschlossen, als die Beschäftigung mit dem Philosophen beginnt. Nicht die Lektüre seiner Schriften hat die düstere Stimmung des Jahres 1868 hervorgerufen, sondern er hat umgekehrt zu Schopenhauer gegriffen, weil dessen Lehre der beherrschenden Stimmung des Tages angemessen war, wie er im April, als sein Töchterchen so schwer darniederlag, mehrfach zu Lucians Totengesprächen gegriffen hatte.“³

Die Lehre des Philosophen, in der sein Denken und Fühlen einen lebhaften Widerhall fand, hat in dem Dichter eine entschieden befreiende Wirkung ausgelöst. Nachdem die tiefste Stufe im „Schüdderump“ erreicht war, führt sein Weg aufwärts. „Immer höher muß man steigen, je mehr das Irdische andringt“, heißt es schon in „Die Leute aus dem Walde“ (Bd. V, S. 86). Und was der Dreißigjährige auf dem Observatorium des Sternsehers Ulex suchte: Befreiung aus der Befangenheit in den Dingen, das wird nun dem reifen Manne zuteil. Doch mühsam muß der Weg erkämpft werden, der zu den letzten Höhen seiner Weltanschauung führt. Hindernisse und Hemmungen sind zu überwinden, und nur vorübergehend blickt zunächst die Sonne durch schweres Gewölk. Seine

³ Wilhelm Fehse, a. a. O., S. 313.

Weltanschauung bleibt dabei dieselbe, wie auch das Weltbild, das uns der Dichter zeigt, dasselbe bleibt und sich nur perspektivisch verändert, je nach der neu errungenen Höhe, von der aus es gesehen wird.

„Es bleibt immer dieselbe Welt“ pflegte Raabe zu antworten, wenn ihm jemand mit weltverbessernden Ideen aufwartete. Und so sagt er auch noch in „Altershausen“ (um 1900):

„Es ist merkwürdig und eine Beruhigung, daß sich der Menschheit Kern so gar nicht verändert, daß zwei Menschenalter ebensowenig dabei bedeuten wie zwei Jahrtausende, oder nach der Historiker Belieben mehr dessen, was sie Weltgeschichte nennen.“ (Bd. XVIII, S. 293.)

Wenn Raabe die Welt nimmt, wie sie nun einmal ist und sein muß und sie, abgesehen von „Abu Telfan“ und dem „Schüdderump“, durchaus bejaht, so erhält sich doch die pessimistische Stimmung, die bereits im Erstlingswerke anklang, durch das ganze Werk hindurch. Selbst in „Altershausen“ klingt sie noch leise an. Sie wechselt nur dem Grade nach, entsprechend dem jeweiligen Höhenstandpunkte des Erzählers oder der individuellen Gebundenheit der handelnden und sich äußernden Personen. Der Wert des Lebens bleibt für Raabe immer fragwürdig, nur wird diese Anschauung anders ausgesprochen in den frühen und mittleren Werken, als in den durch freien Humor abgeklärten Alterswerken, wo die Welt und ihr Treiben *sub specie aeternitatis* gesehen wird. So heißt es in dem, von sarkastischem Humor erfüllten, noch sehr pessimistisch betonten „Christoph Pechlin“ (1872):

„Morgen! Das ist unter Umständen das fürchterlichste Wort im ganzen Wörterbuche, und das Behagen, welches sich dann und wann an es knüpft, ist von einer verschwindenden Geringfügigkeit dem Grauen gegenüber, welches es mit sich bringen kann. Der Mensch sagt «Morgen» und würde vergehen ohne den Trost, den der große Schrecken stets bei sich führt. Dieser Trost aber liegt in der unumstößlichen Gewißheit, daß dem Morgen stets ein Übermorgen folgt, und daß wir armen Erdenwürmer also immer noch Gelegenheit finden, uns zu besinnen und von neuem einzurichten, wenn nicht ein gütiges Schicksal uns übermorgen bereits aller Mühe und Qual entledigt hat, indem es uns jeglichen Verkehrs in der Zeit überhob.“ (Bd. VIII, S. 436 4.)

In „Altershausen“ lautet der Gedanke der Fragwürdigkeit des Daseins, abgeklärt durch den freien Humor des über den Dingen stehenden Dichters (es handelt sich um die Geburt des Geheimrats Feyerabend):

„... seit der Stunde, in welcher er aus einem besseren Jenseits in ein zweifelvolles Hier mit steigender Verwunderung sich versetzt fand!“ (S. 283.)

⁴ Zitiert wird nach der ersten Gesamtausgabe, Verlagsanstalt für Literatur und Kunst, Hermann Klemm, Berlin-Grünwald. Serie I bis III zu je 6 Bänden, hier als Bd. I bis XVIII fortlaufend angeführt.

Da Raabes Weltanschauung bereits vor seiner Bekanntschaft mit Schopenhauer abgeschlossen war, so konnte er durch ihn nicht mehr grundlegend beeinflusst, sondern nur noch gefestigt werden. Auch Raabe hat, wie es in „Alte Nester“ (1879) von Weitenweber heißt, den „Schopenhauerianismus bereits vor seiner Kenntnis der Schopenhauerschen Philosophie gründlich weg gehabt“:

„Ganz harmlos erkundigte ich mich des näheren nach Weitenweber, und sofort legte unser gastfreundlicher Wirt Messer und Gabel nieder, blies eine Menge überflüssigen Atems über die breit vorgesteckte Serviette und keuchte: «Uh, der alte Sünder! Außerdem daß er behauptet längst vor der Entdeckung des Doktors Schopenhauer durch das deutsche Publikum den Schopenhauerianismus gründlich weg gehabt zu haben, hat er noch viel gründlicher meinen gesamten Vorrat an Lebensidealismus mit sich hinüber nach Berlin in das alte Leben genommen.»“ (Bd. XII, S. 180.)

Schopenhauers Name wird zum ersten Male genannt in der am 17. September 1872, also kurz nach Raabes (geb. 8. September 1831) 41. Geburtstage vollendeten Erzählung „Christoph Pechlin“, ohne daß eine innere Beziehung zu erkennen wäre:

„Er blickte hinüber nach dem Gefängnisse und suchte sich durch alle möglichen Zitate aus dem Brunnen menschlicher Erfahrung, von Thales bis zu Schopenhauer, zu erfrischen.“ (VIII, S. 492.)

Bisher galten die zehn Jahre früher (1862) vollendeten „Leute aus dem Walde“ als das Werk, in dem Schopenhauers durch Erwähnung der „Welt als Wille und Vorstellung“ zum ersten Male gedacht würde. Das gab zu dem Trugschlusse Veranlassung, Raabe habe Schopenhauer bereits im Alter von 31 Jahren wenn auch nicht gelesen, so doch dem Namen nach gekannt. Durch Vergleichung der einzelnen Auflagen habe ich festgestellt, daß „Die Welt als Wille und Vorstellung“ erst in der zweiten Auflage (1890) erwähnt wird:

„Vor dem Jüngling lag der hohe Lehrmeister Virgil, der Zauberer und Dichter, aufgeschlagen; aber der Scholar beschäftigte sich heute so wenig mit ihm, daß der Astronom, der weiter weg, an einem andern Tische über einem sonderbaren, auch den Gelehrten bis dahin gänzlich unbekannt gebliebenen Buche aus der königlichen Bibliothek, betitelt: «Die Welt als Wille und Vorstellung» brütete, öfters kopfschüttelnd seine Verwunderung darüber kund gegeben hatte.“ (Bd. V, S. 165/66.)

In der Auflage von 1862 ist nur von einem sonderbaren Buche aus der Königlichen Bibliothek die Rede.

Zum zweiten Male wird Schopenhauers Name in der Erzählung „Vom alten Proteus“ (1875) genannt:

„Es ist nicht auszudenken; — man fängt an, an allem zu zweifeln; an Kant, an Hegel, an Schopenhauer!“ (Bd. X, S. 591.)

Die Erzählung „Vom alten Proteus“ gilt vielen Raabekennern als „Abrechnung mit Schopenhauer, Überwindung des Pessimismus, Verspottung des Ideals der Askese“ usw. Wilhelm Brandes dagegen erkennt darin eine große Übereinstimmung Raabes mit Schopenhauers Weltanschauung:

„Als die stärkste Triebkraft alles physischen Lebens nächst oder neben dem Hunger hat von je die Geschlechtsliebe gegolten; für Raabe aber kommt die zentrale Stellung in Betracht, die sie in dem System seines Lieblingsphilosophen Schopenhauer einnimmt als die Objektivierung und entschiedenste Bejahung des Willens zum Leben. In diesem Sinne spricht Konstantius das Schlußwort der Geschichte, als er sich am Abend des ereignisreichen Tages, der ihn in die Welt zurückgeführt hat, zu Bette legt und nach dem in doppelten Leiden seufzenden und stöhnenden Hilarion in der Nebenkammer hinüberhorcht: «Er soll heiraten, und ich — werde Gvatter stehen: so summt das Lied und das Leben weiter, und der Wald, der Püterichshof und Sankt Jocosi-Kirchhof haltens nicht auf!» Der Wille zum Leben triumphiert über die Askese, den Egoismus und den Tod.“⁵

Ein alltäglicheres Liebespaar als in dieser Erzählung hat Raabe nie gezeichnet, doch das wollte er ja gerade im Sinne Schopenhauers: „Es handelt sich ja bloß darum, daß jeder Hans seine Grethe finde.“ Die Natur erreicht ihren Zweck: die Gattung stirbt nicht aus, und der Wille zum Leben bejaht sich weiter.

Im Vater Konstantius kann man vielleicht eine Verspottung von Schopenhauers Anachoretenideal erblicken. Wegen einer unglücklichen Jugendliebe hat Konstantius dreißig Jahre lang als Einsiedler im Walde gelebt. Durch das ihn um Rat fragende Liebespaar angeregt verläßt er seine Einsiedelei, kehrt in die Stadt und das Leben zurück. Zunächst geht er zum Barbier, dann zum Zahnarzt, um einen hohlen Backenzahn, in dem seit längerer Zeit ein Stück von einer vorjährigen Eichel steckt, ziehen zu lassen. Alsdann begibt er sich zum Schneider und verwandelt sich in einen eleganten alten Herrn. Nachdem er noch bei seinem Bankier gewesen ist, gelüftet's ihn nach einem guten Souper. In diesen Einzelheiten kann man, wenn man will, Anspielungen auf Schopenhauers Privatleben sehen.

Andererseits steht dieser Rückfall aus der Askese in die Bejahung des Willens zum Leben durchaus nicht im Widerspruch zu Schopenhauers Lehre, sondern ganz im Gegenteil: „Wenn... wir durch völlige und auf immer entschiedene Entsagung den Begierden ihren Stachel abbrechen, allem Leiden den Zugang verschließen, uns reinigen und heiligen möch-

⁵ Vom alten Proteus. Ein Deutungsversuch. Raabe-Mitteilungen 1915, Heft 2.

ten; so umstrickt uns doch bald wieder die Täuschung der Erscheinung, und ihre Motive setzen den Willen aufs Neue in Bewegung.“⁶

Die „Täuschung der Erscheinung“ gibt den philosophischen Grundgedanken dieser Erzählung, in der Wilhelm Raabe das tief sinnige Wort gesprochen hat: „Unsere tägliche Selbsttäuschung gib uns heute.“ Wir leben in einer Welt des Scheins, deren Täuschungen und Selbsttäuschungen wir täglich unterliegen. So der Vater Konstantius, der seinen Welt-schmerz durch Askese zu überwinden suchte, so das junge Liebespaar, das voraussichtlich nach einigen Ehejahren aus der Täuschung des holden Wahns erwachen wird, um sofort wieder neuen Täuschungen zu verfallen: denn die Selbsttäuschung ist uns zum Ertragen des Lebens in dieser trivialen Welt so notwendig wie eben „unser täglich Brot“.

Mit Sicherheit ist wohl folgende Stelle auf Schopenhauer zu beziehen:

„Es will alles in dieser Welt nach seiner Natur behandelt werden: das Feuer im Ofen und das Wasser, wie es den Berg hinunterläuft. Wer sich hierauf versteht, der versteht sich auch darauf, mit Menschen umzugehen, und verdirbt sich nur selten durch Hast und Ungeduld sein Spiel. Hier fassen wir die praktischen Leute, die wirklichen Philosophen in der Stadt, die sich jedoch für den zweiten Titel recht höflich bedanken und ihn kurz von sich wiesen. Diejenigen Leute, welche ihre Betrachtungen über solche Dinge zu Papier brachten, nannten sich dagegen selber Philosophen und hatten ihr Behagen an der Bezeichnung: es war sehr häufig das einzige Behagen, das sie für ihre Bemühungen hinnahmen. Wenn es ihnen gelang, eine bestimmte Reihenfolge und Ordnung in ihren Observationen innezuhalten, so nannte man das ein System, und dann kam es vor allem darauf an, ob das Buch einen Verleger und das System Anhänger und Schüler fand. Unterdessen wechselte, wie gesagt, Geburt und Tod und schickte oder lief der Mensch nach dem Tischler, um eine Wiege oder einen Sarg zu bestellen: beides sehr unphilosophisch, das heißt in erklecklicher Aufregung mit beschleunigtem Pulsschlag und keuchendem Atem.“ (Bd. X, S. 528/29.)

Den Gedanken der Weltflucht finden wir in Raabes Werken wiederholt verwirklicht, seiner vermeintlichen Verspottung im „Alten Proteus“ zum Trotz, und wir finden ihn in den verschiedensten Gestaltungen.

Gelassenheit und Resignation sind die Hauptcharakterzüge der Raabeschen Helden, aber keineswegs schwächliche Passivität. Sie haben die Welt in ihrer ganzen Niederträchtigkeit erkannt und im Kampfe mit ihr sich ihre persönlichen Werte bewahrt. Sie sind ihr gewachsen und wissen sich und ihre Freunde, wenn es sein muß mit geballter Faust, gegen Gemeinheit zu verteidigen. Sie haben die Werte der Welt umge-

⁶ „Die Welt als Wille und Vorstellung“, Bd. I, D I, 448; H (Ausgabe Hübscher) II, 448.

wertet und verlangen nichts von ihren Scheinwerten und von dem Glück des Philisters. Sie haben sich innerlich verschanzt gegen diese Welt der inneren Hohlheit und des falschen Heldentums mit ihrem aufdringlichen Lärm und Gebaren. Diese Verschanzung finden wir symbolisiert in der Katzenmühle der „Frau von der Geduld“ in „Abu Telfan“ und in der roten Schanze Stopfkuchens.

In den „Akten des Vogelsangs“ (1895) finden wir einen Fall von Umkehr des Willens zum Leben dargestellt, der dem Schopenhauerschen Ideale der Willensverneinung sehr nahe kommt. Velten Andres hat das Ziel seines Lebens, die Jugendgeliebte zu erringen, nicht erreicht; er ist ihr nachgejagt durch alle Weltteile, doch sie ist den Scheinwerten der Welt, die mächtiger waren als ihre persönlichen Werte, erlegen und Velten verlorengegangen.

Von seinen Irrfahrten kehrt Velten eines Tages zu seiner alten Studentenwirtin, der Frau Fechtmeisterin Feucht, zurück, um nun als älterer Mann nochmals seine alte Studentenbude zu beziehen. Er hat seine Illusionen und Selbsttäuschungen verloren, also bleibt ihm nur übrig zu sterben. Sein Eigentum übergibt er der alten Frau, läßt alle Bequemlichkeiten aus dem Zimmer entfernen und legt sich in das spartanische Bett, nachdem er mit Kohle die Goetheverse an die kahle Wand geschrieben hat:

„Sei gefühllos!
Ein leichtbewegtes Herz
Ist ein elend Gut
Auf der wankenden Erde.“

Er stirbt ganz folgerichtig am Versagen des Herzens, das ist: Aufhebung des Willens zum Leben. Über sein Sterben berichtet die Fechtmeisterin Feucht:

„Eigentlich so recht krank ist er gar nicht gewesen; sein Herz hat nicht mehr gewollt, haben dem Herrn Kommerzienrat seine Doktoren gesagt. Er ist auch gar nicht weiter vom Fleisch gefallen, sondern im Gegenteil. Er schob es auf seine Füße, daß er lieber lag als ging; aber die hätten wohl auch ausgehalten, wenn das dumme Herz gewollt hätte. Das hatte aber alles, alles aufgegeben und so auch seine Füße. Sehen Sie, Herr Oberregierungsrat, an meinem armen Velten habe ich als Neunzigjährige gelernt, daß es eine Dummheit ist, wenn man sagt: der Mensch braucht nur zu wollen. Dieser wilde Mensch konnte nicht mehr wollen, und so hätte ihn auch Schwester Leonie mit dem besten Willen nicht wieder auf die Füße stellen und in den Tumult draußen in unserer Dorotheenstraße stoßen können, selbst — wenn sie es gewollt hätte!“ (Bd. XVII, S. 414.)

Der Satz „vom zureichenden Grunde“ wird bei Raabe nicht weniger als zehnmal genannt, doch meist ohne eine innere Beziehung zum Inhalt

oder der Handlung des betreffenden Werkes erkennen zu lassen, so zum erstenmal im Schüdderump (1869):

„Im Innern sang sein Herz freilich sehr, und zwar aus der tiefsten Tiefe des Satzes vom zureichenden Grunde.“ (Bd. XIII, S. 167.)

In der Erzählung „Vom alten Proteus“ (1875):

„Er aber lag auf dem Sofa, beide Hände unter dem wirren Haupte und vorläufig total unfähig, einen zureichenden Grund für ein längeres Atemholen, Aktenschreiben und Reimesuchen zu finden.“ (Bd. X, S. 604.)

In „Fabian und Sebastian“ (1881):

„Es war eine traurige Wahrheit: Herr Fabian Pelzmann fühlte sich nach kurzem Aufatmen von neuem sehr gequält in seinem Gemüte, bedurfte dringend einer Ableitung, und so — hat alles in der Welt seinen Grund; in diesem Falle war sogar mehr denn ein zureichender vorhanden.“ (Bd. XI, S. 508.)

In „Pfisters Mühle“ (1884):

„Was ging sie eigentlich mit vollkommen zureichendem Grunde Pfisters Mühle oder gar der große unbekannte dramatische Dichter Doktor Felix Lippoldes an, da wir uns doch hatten?“ (Bd. XIV, S. 391.)

Im „Odfeld“ (1887) erscheint der Satz vom Grunde fünfmal, und zwar in kurzer Folge:

„Was die schlimmsten, die ärgsten Zweifler oder Skeptici nicht leugnen, das schwanket in seiner Seele. Er siehet am hellen Mittage Dinge, die dem schnurstracks widersprechen, was, abgesehen vom *Principio rationis sufficientis*, die Alten schon das *Principium exclusi medii inter duo contradictoria* nannten.“ (Bd. XVI, S. 168.)

„Dann, meine liebe Mademoiselle, lösete sich dieses, so für den tagtäglichen Menschenverstand ganz und gar außerhalb des *Principii rationis sufficientis*, will sagen, des Satzes vom zureichenden Grunde lag, auf im Flimmern der heißen Sonne über dem Trümmergestein und dem jungen Tannenwuchs . . .“ (Bd. XVI, S. 169.)

„*Nihil est sine ratione sufficiente*, Mamsell Selinde“, rief jetzt Thedel von Münchhausen. «Alles was ist, muß seinen zureichenden Grund haben, die Amour und der Haß!» (Bd. XVI, S. 169.)

„Nichts ist ohne seinen zureichenden Grund, *nihil est sine ratione sufficiente* hätte der Jüngling in diesem Falle mehr als in einem andern *logice* antworten dürfen; . . .“ (Bd. XVI, S. 170.)

„Magister Buchius sagte gar nichts. Er ließ nur ein undeutlich Gebrumm vernehmen und nicht ohne *rationes sufficientes*, nicht ohne zureichende Gründe.“ (Bd. XVI, S. 172/73.)

Zum letzten Male wird der Satz vom Grunde im „Stopfkuchen“ (1890) mit besonderer Beziehung auf Schopenhauer zitiert:

„Und mehr und mehr kam mir wieder zum vollen Bewußtsein der alte ganz richtige Satz vom zureichenden Grunde, wie ihn der alte Wolf hat: *Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*; und wie es der Frankfurter Buddha übersetzt: «Nichts ist ohne Grund, warum es sey.»“ (Bd. XVII, S. 204.)

Es ist unerfindlich, wie Ernst Stimmel bezweifeln kann, daß Raabe die Abhandlung „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ überhaupt gelesen hat⁷. Der Umstand, daß Raabe den „Satz vom Grunde“ zehnmal anführt und zuletzt im „Stopfkuchen“ ihn nicht nur wörtlich, sondern sogar buchstabengetreu, bis auf das „y“ in „sey“ aus der Einleitung zu der Abhandlung abschreibt, dürfte zur Genüge beweisen, daß er sie gelesen hat. Auch Schopenhauers Unterscheidung von Verstand und Vernunft wird er daraus übernommen haben:

„So alt wird kein verständiger Hund. Höchstens ein vernünftiger Mensch.“ („Stopfkuchen“, Bd. XVII, S. 86.)

Im „Stopfkuchen“ heißt es ferner:

„Ich war feist und faul; aber doch nun gerade, euch allen zum Trotz, noch vor meiner Kenntnisnahme des Weisen von Frankfurts bester Table d’hote ein Poet ersten Ranges: der Begriff war mir gar nichts; ich nahm alles unter der Hecke weg, mit dem Sonnenschein des Daseins warm auf dem Bauche, aus der Anschauung!“ (Bd. XVII, S. 118.)

Auch in der Wertschätzung der Anschauung stimmt Raabe mit Schopenhauer überein, und er weist mit diesem Zitate geradezu hin auf Schopenhauers Abhandlung „Vom Genie“, W. a. W. u. V., 2. Bd. 3. Buch, Kapitel 31 (D II, 431; H III, 432 f.), wo es über die Anschauung heißt:

„Die Anschauung nun aber ist es, welcher zunächst das eigentliche und wahre Wesen der Dinge, wenn auch noch bedingter Weise, sich aufschließt und offenbart. Alle Begriffe, alles Gedachte, sind ja nur Abstraktionen, mithin Theilvorstellungen aus jener, und bloß durch Wegdenken entstanden. Alle tiefe Erkenntniß, sogar die eigentliche Weisheit, wurzelt in der anschaulichen Auffassung der Dinge; wie wir dies in den Ergänzungen zum ersten Buch ausführlich betrachtet haben. Eine anschauliche Auffassung ist allemal der Zeugungsproceß gewesen, in welchem jedes ächte Kunstwerk, jeder unsterbliche Gedanke, den Lebensfunken erhielt. Alles Urdenken geschieht in Bildern. Aus Begriffen hingegen entspringen die Werke des bloßen Talents, die bloß vernünftigen Gedanken, die Nachahmungen und überhaupt alles auf das gegenwärtige Bedürfniß und die Zeitgenossenschaft allein Berechnete.“

⁷ Ernst Stimmel: „Einfluß der Schopenhauerschen Philosophie auf Wilhelm Raabe.“ (Inauguraldissertation, Druck von Robert Noske, Borna-Leipzig 1919.)

In zwei Werken bezieht sich Raabe auf Schopenhauers Lehre von der Erbllichkeit der Eigenschaften, wonach der Intellekt von der Mutter, der Charakter (Wille) dagegen vom Vater vererbt wird. So schreibt er in „Meister Autor oder der Geschichte vom versunkenen Garten“ (1873):

„Der Herr war ein Jüngling von zwei-, fünf-, sechs- oder sieben- undzwanzig Jahren mit einem etwas knabenhaft rundlichen, sommersprossenübersäten, gänzlich bartlosen und ganz gutmütigen Gesicht, runden mädchenhaften Schultern und einem Lächeln um den Mund, das, wenn es klar für die Güte des Herzens sprach, von den geistigen Fähigkeiten des jungen Mannes ein wenig undeutlicher redete. Nach einer letztthin bekannter gewordenen Theorie war er also unbedingt mehr der Sohn seines Vaters als seiner Mutter.“ (Bd. IX, S. 496.)

Ferner in dem 20 Jahre später vollendeten „Kloster Lugau“ (1893):

„«Was für einen ausgezeichnet logischen Kopf das Kind hat», pflegte sein Papa zu sagen, «manchmal könnte er selbst mich aus aller Fassung bringen. Aber er hat ihn ja von dir, mein Kind!» — «Hoffentlich hat er auch sein Herz von mir», sprach die Frau Kirchenrätin, und in dieser Hinsicht konnte sie ruhig sein: das hatte er. Eine Ausnahme darf auch hier die Regel bestätigen, daß der Intellekt bloß von der Mutter und das Gemüt bloß vom Vater stammt. Auch zu dem Herzen und nicht bloß zu dem Kopfe hatte diesmal die Mutter ihr gehöriges Teil zugegeben.“ (Bd. XV, S. 437.)

Auch Schopenhauers Abhandlung „Über die Universitäts-Philosophie“ wird im „Kloster Lugau“ erwähnt:

„Auf der *Universitas litterarum* ließ er sich seltsamerweise der philosophischen Fakultät zuschreiben, Doktor Schopenhauers Aufsatz über Universitäts-Philosophie geradewegs ins Gesicht; ja sogar: Nein, nun gerade erst recht!“ (Bd. XV, S. 436.)

Schopenhauers Unterscheidung zwischen dem angeborenen und dem erworbenen Charakter finden wir in den Worten des Vettters Just in „Alte Nester“ (1879):

„Du siehst es mir heute, Gott sei Dank, nicht mehr an, wie ich damals aussah inwendig und auswendig. Wenn wir Gelehrten aber wissen, daß der Mensch in seiner Natur immer derselbe bleibt, so ist es doch ebenso wahr, daß sich manches auf den Charakter hängt und dazu gerechnet wird wie die Mistel zum Apfelbaum.“ (Bd. XII, S. 103.)

Wenn Raabe in „Alte Nester“ den Pythagoreischen Lehrsatz „*Magister matheseos*“ nennt (S. 69, 109, 145 und 250), so ist das wohl auch auf die Lektüre Schopenhauers zurückzuführen. Es mehren sich überhaupt mit den Jahren philosophische Ausdrücke, wie „*a priori*“, „*a posteriori*“, „Ding an sich“, „Schleier der Maja“ usw., die jedoch oft nur verwendet werden, um die humoristische Stimmung zu steigern. Auch der Gedanke

der Seelenwanderung ist in „Fabian und Sebastian“ (1881) halb humoristisch, halb philosophisch mit Anklang an das „tat twam asi“ verwendet:

„Hm», brummte des Onkel Fabians Famulus, «daß ich als zukünftiger Seelenwanderer mal in so 'ne Existenz hineinfahren möchte, kann ich gerade nicht behaupten; aber ihr Vergnügen haben die naseweisen, impertinenten, schnattermäuligen, albernern Trinen vielleicht mehr an sich als ich an mir in meinem heutigen Zustande. Sehen Sie mal, Kind, ehe der Mensch stirbt, muß der Mensch eben leben, und nun hören Sie gefälligst mal das Gekicher und Gekreisch da im Hofe — klingt das, als ob sie es gar nicht mehr aushalten könnten in dieser miserablen Welt? Wissen Sie, schon ganz ohne alle Seelenwanderung sitze ich in jeder von ihnen und weiß ihre Freuden und ihre Leiden zu taxieren. Ihr Wohlbehagen zum Exempel, daß sie jetzt unseren — nun, ich will nicht sagen wen — da im Vorderhause so in Sicherheit fest liegen haben —.»“ (Bd. XI, S. 514.)

So finden wir in dem angedeuteten Sinne zwei Zitate in „Gutmanns Reisen“ (1891):

„Aus dem Dinge an sich, aus dem Unbewußten, aus der Welt als Wille heraus nahmen sie Platz auf der Bank . . .“ (Bd. XVI, S. 366.)

„Schafskopf, wie kann man Politik und Farbenlehre treiben, wenn der Schleier der Maja so süß, so süß, so — süß über den Augen, über dem Herzen liegt?“ (Bd. XVI, S. 379.)

Als „Gedanken und Einfälle“ hat man in den letzten Band der Gesamtausgabe von Raabes Werken eine Sammlung von Aphorismen aufgenommen, die in Notizbüchern, auf Manuskriptträgern usw. aufgezeichnet waren. Auch hierunter befinden sich einige auf Schopenhauer bezügliche „Einfälle“, die zeigen, wie sehr sich Raabe mit dem Werke Schopenhauers beschäftigt, und wie hoch er ihn geschätzt hat. Das erste Zitat könnte man wohl auf Raabe selbst anwenden: auch ihm sind Goethe und Schopenhauer zu einer Einheit geworden:

„Ein Mann, dem Goethe, der Optimist, und Schopenhauer, der Pessimist, zu einer Einheit wurde, dem wird Shakespeare zu einem Unterhaltungsschriftsteller.“ (Bd. XVIII, S. 589.)

„Ich habe mich neulich gefreut über einen Rezensenten, der die «Welt als Wille und Vorstellung» ein systemloses, aus Einfällen zusammengesetztes Buch nennt — und gar keine Ahnung davon hat, daß es die «Einfälle» sind, welche die Frucht am Baume bedeuten. Wehe dem, dessen logisches Denken nicht zu einem Einfalle, zu einer Intuition, zu einer Offenbarung führt! Wir wollen ruhig die Herren à la Gervinus u. s. w. sich über Concetti ereifern lassen; — es hat schon manch einer an solch einem Concetto sein logisch Denken angeknüpft.“ (Bd. XVIII, S. 589/90.)

„Wenn du die philosophischen Konsequenzen nicht gelten lassen

willst, so kannst du sagen: es ist eins der größten Gedichte, welche die Menschheit hervorgebracht hat.“ (Bd. XVIII, S. 590.)

„Zu Goethes Wahrheitsgefühl Schopenhauers Wahrheitsliebe.“ (Bd. XVIII, S. 590.)

Ein Werk von tiefer Symbolik ist „Der Lar“ (1888). Der Tierarzt Schnarrwergk hat in einem langen, harten Lebenskampfe die Welt in ihrer ganzen Trivialität erkannt. Auch er hat sich innerlich gegen sie verschanzet, doch hat er sich sein Mitleid mit dem Menschengeschlecht, das ja nicht anders sein und handeln kann, als es eben muß, bewahrt, verbirgt es aber hinter einer rauhen Außenseite. Er hat auch eine große Liebe zu den Tieren. Einen Orang-Utan, der einst in seinen Armen gestorben ist, hat er ausgestopft, ihm Menschengesicht, die seines Lehrherrn und Veters, des großen Tierfreundes Hagenbeck, eingesetzt und ihm in seiner Stube auf dem Schranke einen Ehrenplatz gegeben. Er nennt ihn, den Pithekus, seinen „Lar“ und hält mit ihm philosophische Zwiesprache über die europäische Menagerie. Dieser „Urah“ und „Großvater“ wird ihm zum Gleichnis der Ureinheit alles Lebens. Alle Stufen des Willens: Mineral-, Pflanzen-, Tierreich und Menschenwelt werden in der Erzählung miteinander verwoben zu einer großen Verwandtschaft. Die Lehre Darwins spielt hier auch mit hinein.

Während einer Krankheit sieht Schnarrwergk in seinen Fieberphantasien den „Lar“ die Gestalten seiner Bekannten annehmen:

„Der Nachbar Schnarrwergk sah ihn in hundertfacher Verkleidung neben sich und in hundertfacher Beschäftigung um sich. Es war von seiner jüngsten Kindheit an nicht eine Menschenseele und altbekannte und vielleicht lang vergessene Gestalt, welche ihm die Bestie nicht wieder vorstellte, und zwar auf ihre Weise. Sie kamen zu dem kranken Greise alle, mit denen er es zu tun gehabt hatte auf seinem Wege, und sie kamen alle mit der Zutat, die sein Lar ihnen gab. Es war nicht angenehm, mit den meisten von ihnen seinerzeit im Leben zu verkehren; aber es war viel weniger angenehm, jetzt zwischen Leben und Tod ihnen so wieder zu begegnen und sich in dumpfer Verwirrung fragen zu müssen:

«Sind sie es denn wirklich, oder ist es der Lar? oder bin ich es, der sie so ansieht? der sie — damals so gesehen hat?»

Es war närrisch, wie er sich verkleiden konnte, der nur zu getreue Lebens-, Haus- und Stubengenosse, und wie wohl, wenn auch nicht gut getroffen, er die alten Bekannten dem alten, regungslosen, wehrlosen Mann vorzuführen vermochte. Mit allen Hüten und Mützen, Röcken, Unterröcken, mit braunen, blonden, grauen und weißen Perücken wußte er sich zu kostümieren, und grinst durch alles durch:

«Ich bin ich! oder meinen Sie nicht, Nachbar?»

Eine lange, lange Reihe von Menschengeschlecht, mit dem der Schützling des Veters Hagenbeck in den langen, langen Jahren seines Lebens in Verkehr oder gar in Verbindung getreten war, zog allmählich an

ihm vorbei. Eltern, Verwandte, Schulmeister, Schulfreunde, Studien-
genossen, Kriegsgenossen, Hausgenossen. Aber einerlei, ob sie ihn aus
der Wiege oder aus dem Großvaterstuhl ansahen, Weiblein und Männ-
lein, der Pithekus mischte sich in jedes Gesicht und jeden Gestus, der
Lar gebrauchte jede Persönlichkeit als persona, als Maske, und grinste,
den Augen des wackeren Veters Hagenbeck zum Trotz, aus ihr vor
und grinste ihn an: «Ja, wir sind es, du und ich und wir alle, die wir
aus dem Chaos herauf- und bis zu dem heutigen Tage herangekommen
sind. Ich bin du, und du bist ich, und eine schöne, eine saubere Ge-
sellschaft sind wir und bleiben wir von Ewigkeit zu Ewigkeit. Was
kann uns Neues passieren? Was könnten wir dazu tun, um etwas
Neues aufs Tapet zu bringen oder der Langweilerei endlich ganz ein
Ende zu machen?» (Bd. XV, S. 358/59.)

Die Liebe zu den Tieren, die Raabe mit Schopenhauer gemeinsam
hat, kommt in dieser Erzählung so recht zum Ausdruck, besonders in
dem schönen Worte von der „Kreatur, die ihren Schmerz aussteht und
stirbt und es nicht mit Worten sagen kann, wie ihr dabei zu Mute ist“;
auf Schopenhauer wird in dem Werke ausdrücklich hingewiesen:

„Der [der Lar] hat's wieder gut, der hat's eigentlich immer am
besten mit seinem Stroh und seinem Draht im Leibe!« Der Mann von
der schönen Aussicht in Frankfurt am Main hätte sich nicht welt-
erfahrener, nicht weltverlorener, nicht weltentsagender ausdrücken kön-
nen wie Rosinchen. Man braucht ja nicht immer die Sachsenhäuser
Brücke, das Deutschordenshaus und Sachsenhausen sich gegenüber zu
haben, um das Richtige zu treffen! Auch in der Hanebuttenstraße kann
man in Erfahrung bringen, daß es sehr häufig im Leben und in der
Welt schlecht Wetter ist und — daß das gute nicht selten herein-
kommt, ohne — vorher anzuklopfen.“ (Bd. XV, S. 294/95.)

In dem 1899 begonnenen, unvollendet hinterlassenen Alterswerke
„Altershausen“ setzt sich Raabe mit der unvermeidlichen Notwendigkeit
des Alterns und Sterbens auseinander. Von einer Abgeklärtheit, einem
befreienden und versöhnenden Humor ist das ganze Werk erfüllt; und
auch hier begegnet sich Raabes Anschauung ganz nahe mit der Schopen-
hauers, wie er sie in der Abhandlung „Über den Tod und sein Verhältnis
zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich“ dargelegt hat.

Der Geheimrat Feyerabend hat sein siebenzigstes Lebensjahr voll-
endet, ein großes Fest ist ihm zu Ehren gefeiert und ein hoher Orden
ihm von seinem Landesherrn verliehen worden. Doch nun lebt er im
Ruhestande, seine Lebensarbeit ist abgeschlossen, und er kommt sich alt
und überflüssig vor. Vom Heimweh nach der Jugend ergriffen, besucht
er die Stadt seiner Kindheit, die er seit sechzig Jahren nicht wieder
gesehen hat. Hier hat sich nichts verändert, alles ist jung geblieben und
noch genau so wie vor sechzig Jahren: der Kinderlärm des Schulhofes,
die Blumen in den Hausgärten, das Geschrei der Gänse auf den Straßen,
das Schwirren der Insekten und die Stimmen der Vögel.

Der Ratskeller ist noch immer im Besitze des Herrn Nothnagel, und als der Geheimrat nach einem Barbier fragt, schickt Nothnagel zu Herrn George, der schon vor zwei Menschenaltern Fritz Feyerabends Vater rasiert hat. Auf einem abendlichen Spaziergange berührt es den Geheimrat fast gespenstisch, daß auf der Freitreppe des Amtsgerichts der Nachwächter Ritterbusch noch genau so schläft wie vor sechzig Jahren, und daß auch der Spitz Bollmann noch dabei ist und für ihn wachen muß.

Freilich sind das alles die Enkel von Fritzens Jugendbekannten, doch sie sind eben da, wieder da, oder noch da, sie sind eben immer da und werden immer dieselben bleiben, wie auch Fritz Feyerabend noch dabei ist und immer dabei sein wird. „So wirf doch die dumme Verkleidung durch Zeit und Raum ab . . .“ heißt es Seite 262.

Am folgenden Nachmittage hatte der Geheimrat Feyerabend einen sonderbaren Traum. Er befand sich wieder in der Weihnachtsstube seines Elternhauses von vor sechzig Jahren. Die „Großen“ waren zu Bett gegangen, und er hatte das Fest für sich allein. Und inmitten „unseres Herrgotts ganzer Nürnberger-Tand-Schöpfung“ stand er als Nußknacker vom vorigen Jahre unter dem Weihnachtsbaum. Und sie waren wieder alle dabei, die Puppen, die Arche Noah, Soldaten und Offiziere, aber auch schon sein Nachfolger im Amte, der jugendfrische, frischlackierte neue Nußknacker:

„Es war ja aber auch in der blauen Stube, und er war darin nicht die wissenschaftliche Größe seines siebenzigsten Geburtstages, sondern nur der Nußknacker vom vorigen Jahrgange dem des jetzigen gegenüber. Und, er wußte nicht, wie's zuing, als Holz, wurmstichiges Holz und Lack, bunten, aber abblättrnden, verblaßten Lack fühlte er sich noch, jedoch seine Gliedmaßen hatte er sämtlich wieder zu freier Verfügung. Er konnte seinem Nachfolger die Hand auf die Schulter legen und ihn freundlich auf den Glanz der frischfunkelnden Epauletten klopfen: «Überwinden Sie Ihr Mißbehagen über meine Gegenwart bei Ihrem Feste, lieber Kollege! Ich habe Ihren augenblicklichen seelischen Mischmasch von Triumph und Katzenjammer ebenfalls in meinen Daseinsnotizen. Ich gehe und Sie kommen, — wir werden nicht alle! Ich habe meine Freude an Ihnen, Kollege, also lassen Sie auch mir meine so vergänglich gewesenen Genugtuungen! Sie machen ein Gesicht, als ob Sie glaubten, ich scherze boshaft; aber wirklich, es würde mir eine posthume größte Genugtuung sein, wenn es Ihnen gelingen würde, alle durch mich getäuschten Erwartungen zu erfüllen! Sie erlauben wohl —»

Wirklicher Geheimrat Professor Doktor Feyerabend griff eine Nuß unter dem Weihnachtsbaum in der blauen Stube, der Weihnachtsstube seines Vaterhauses, auf, schob sie dem Nachfolger im Reich irdischen Erfolges zwischen die weiß glänzenden jungen Zähne, faßte ihn um die Schulter herum nach dem Zopf und — drückte — drückte und — es knackte. Er knackte, der Kronenerbe, er knackte trefflich; aber

— — — sie kamen ja beide, der Alte wie der Junge, aus der nämlichen renommierten Fabrik, und wenn auch die Welt, wie sie war, nicht unterging: viel anders wurde sie auch nicht durch den neuen Ersatzmann. — — —

Den Kern der eben geknackten vergoldeten Nuß in der Hand, sagte der Alte lächelnd: «Die Welträtselnuß war es noch nicht, die durch Ihre Vermittlung ihr Innerstes herausgab, lieber Kollege. Das Resultat ist diesmal recht gut. Knacken Sie ruhig weiter, es gibt immer noch Besseres, und — wenn Sie sich müde gekaut und geknackt haben und ernüchert vor dem Schalenhaufen stehen, dann machen Sie's wie ich: ärgern und grämen Sie sich nicht! Zu seinem Ärger und Überdruß hat man doch manchmal seinen Spaß und sein Vergnügen, und zu seinen Schanden seine Ehren. Sehen Sie sich auf dem Tische um: vorm Jahr, als ich hier jung war, war's dieselbe Gesellschaft um mich her.»

«Es wird weiter geknackt!» schluchzte der Nachfolger im Erdengeschäft. Er brachte zwar in der Umarmung des verbrauchten Seniors die Arme nicht vom Leibe los, aber zwei Harztränen entragen sich dem Zirbelholz, aus dem er gedrechselt war. Und rundum in der alten, blauen Stube duftete es immer lieblicher und glänzte es immer bunter und zauberhafter. Die vom Vater Feyerabend ausgeblasenen Wachslichter an der Tanne leuchteten dem Sohne zur Nachfeier seines siebenzigsten Geburtstages noch mal auf; aber mit magischem Lichte *sub specie aeternitatis*. Der ganze Weihnachtstisch, die Arche Noah nicht ausgeschlossen — die Sündflut-Schiffbauer, den bösen Ham eingeschlossen, — alles, alles erhob sich zum Jubelruf: «Es wird weiter geknackt!» (Bd. XVIII, S. 331/32.)

*

Auch mit Schopenhauers Person und Leben hat sich Raabe eingehend beschäftigt, war ihm doch ein ähnliches literarisches Los bestimmt wie dem Philosophen. Seine Bücher erlebten meist erst nach zwei oder gar drei Jahrzehnten die zweite Auflage, auch hatte er, ähnlich wie Schopenhauer, sich mit den Verlegern herumzuärgern und oft Schwierigkeiten, überhaupt einen Verleger zu finden. Raabe war von Haus aus nicht so günstig gestellt wie Schopenhauer, er hatte eine Frau und vier Kinder zu ernähren und so die Not am eigenen Leibe zu spüren bekommen. Recht bitter hat sich Raabe oft geäußert über den „deutschen Dichtehunger“ und die Schuld des deutschen Volkes daran, besonders in Briefen und Stammtischgesprächen. In seinen Werken kleidet er seinen Groll meist in die humoristische Form. So in „Gutmanns Reisen“ (1891):

„Wenn Bildung frei macht, so will der Deutsche seine Freiheit dazu auch so billig als möglich haben. Und Meyer in Hildburghausen ist der erste gewesen, der da sprach: Recht hat das Vaterland! Frei werde es durch billige Bildung!“ (Bd. XVI, S. 274.)

„Was könnte dieses herrliche deutsche Volk an dieser Stelle für eine wundervolle Bekanntschaft an seinem anderen Volksgenossen, dem Schneider Daniel in Koburg, an dessen Frau und dessen Hauswesen machen, wenn es das Geld dafür hätte! Aber ich fürchte leider, das Buch von Gutmanns neuen Reisen wird ihr, der edlen deutschen Nation, der edelsten der Welt, jetzt schon zu dick und zu teuer. Ergeben, aus alter Erfahrung ergeben in die «pekuniäre» Armut der Denker- und Dichterrasse ziehen wir doch seufzend hier einen Strich durch den Reichtum unseres diesmaligen Quellenmaterials. Was ihm auch im Schoße der Zeiten verborgen liegen mag, dem deutschen Volke: in dieser Hinsicht können wir ganz ruhig sein, da kriegt keiner es unter. Ja: «Bildung macht frei», sagte Meyer in Hildburghausen. «Aber billig muß sie sein», sagt das deutsche Vaterland, und beide haben vollkommen recht. «Juchhe, wenn ich erst dreißig Jahre tot bin», jauchzte Schopenhauer, der alte boshafte «Holländer»! —“ (Bd. XVI, S. 285.)

Ebenso in „Deutscher Adel“ (1877):

„Leihbibliothek
von
Karl Achtermann

stand in halb verwischten Buchstaben über der Glastür, die auf die Straße hinausführte, und lud seit fast einem Menschenalter die Vorbeiwandelnden ein, billigst ihre laufenden geistigen Bedürfnisse zu befriedigen. Und, gottlob! ein ziemlich anständiger Teil der Bevölkerung folgte der Einladung sogar «im Abonnement»; — da war's noch billiger, abgesehen davon, daß der alte Achtermann dabei dann doch auch genauer wußte, wie er dran war. Ganz umsonst können es die Musen leider immer noch nicht tun; aber das muß man ihnen lassen, Rücksichten nehmen sie, und so billig wie die deutsche Nation ist noch keine andere auf Gottes Erdboden zu dem Rufe eines Kulturvolkes gekommen! So weit unsere Einsicht in der Sachlage reicht, ist Arthur Schopenhauer der allereinzige auf germanischem Geistesgebiete gewesen, dessen Freunde und gute Bekannte es nicht möglich machen konnten, seine Werke leihweise von ihm, und wenn auch nur «auf acht Tage», zu erhalten. Zwei ganze Auflagen der «Welt als Wille und Vorstellung» hat der alte Bösewicht und «Egoist» dem Volke der Denker unter der Nase lieber zu Makulatur machen lassen! Reinewegs empörend bleibt es unter allen Umständen, und ein schwacher Trost kann für das deutsche Gemüt nur darin liegen, daß sich dieser Mensch auf seine holländische Abstammung stets viel zugute tat. —“ (Bd. XI, S. 188.)

Als Humorist hatte Raabe natürlich eine Vorliebe für tragikomische Situationen. Besonders wenn er solchen im Leben großer Männer begegnete, konnte er es nicht unterlassen, seine Bücher damit witzig auszuschnücken. Er machte weder vor Beethoven noch vor Goethe

halt. So verwendet er im „Deutschen Adel“ in diesem Sinne Schopenhauers Prozeß mit der Näherin Marquet. In dem Briefe Wedehops an Karl Achtermann heißt es:

„Mittelstraße Nr. 23 im vierten Stock wohnt die Witwe eines königlichen Tafeldeckers mit dem ominösen Namen Dambach, sie hat die Schlüssel, nämlich zu meinen Gemächern, und ersuche ich Dich inständigst, mein «Guter», sofort einmal nachzusehen, zu welchen von hier aus leider nicht zu überblickenden Zwecken die gelbliche Person sie — meine Appartements meine ich — augenblicklich verwendet. Laß es auf den Schopenhauerschen Kriminalprozeß ankommen; schmeiß alles heraus, was nicht hineingehört, denn mir schwanen Monstrositäten weiblich-wirtschaftlicher Unverschämtheit in dieser Hinsicht. Nur wenn Du die Person selber hinauszuerwerfen hättest, so mäßige Dich *a posteriori*. Das unsterbliche Wort: *obit anus, abit onus* ist doch nur ein vergänglicher Trost gegen eine rechtskräftige zwanzigjährige Veramentierung eines gebrochenen Armes wegen; den Hals darfst Du der Bestie meinetwegen dreist brechen.“ (Bd. XI, S. 297⁸.)

Starke Anklänge an Schopenhauerische Gedanken finden sich noch in folgender Stelle aus dem „Deutschen Adel“. Über Schencks Verwundung heißt es:

„Ein tüchtiges Loch in die ihn persönlich angehende Individuation des Willens der Welt hatte er sicherlich weg, ... und so verlor er denn, wie das in solchen Fällen gewöhnlich zu geschehen pflegt, für längere Zeit vollständig das Bewußtsein. Das Licht, welches das Ganze, um sich selber über sich selbst verwundern zu können, sich in dem Intellekt des Menschen ansteckt, erlosch, und — die übrigen augenblicklich zur Hand befindlichen Intellekte besorgten das Weitere, das heißt, sie nahmen mit dem Unteroffizier Schenck allerlei vor, wobei der Mensch in ihm mit Vergnügen auf alle die geistigen Kräfte verzichtete, die ihn in behaglicheren Stunden über den Stein und die Pflanze erhoben.“ (Bd. XI, S. 256.)

In „Eulenpflingsten“ (1874) finden wir zunächst eine Anspielung auf das sorgfältige Abwägen der Vorzüge, die Schopenhauer bestimmten, Frankfurt a. M. zu seinem dauernden Wohnsitz zu wählen:

„Es war Mehreres, was den Legationsrat bewog, in Frankfurt am Main zu verbleiben, nachdem er daselbst überflüssig geworden war.“ (Bd. X, S. 214/15.)

Es folgen Gründe: „Erstens bis Siebentens“, die mit denen Schopenhauers jedoch keine Ähnlichkeit haben.

⁸ Wie Franz Mockrauer im II. Jahrb. 1913 feststellt, stammt das Wortspiel: *Obit anus, abit onus* aus Sulzers „Theorie der schönen Künste“. Raabe war dagegen in dem Glauben, daß „das unsterbliche Wort“ von Schopenhauer selbst herrühre.

In „Eulenspingsten“, das im Jahre 1858 in Frankfurt a. M. spielt, läßt Raabe seinen Philosophen persönlich in die Erscheinung treten und auch hier nimmt er ihn wieder von der komischen Seite. Bemerkenswert ist dabei, daß der „Wanderer“ in der Erstausgabe von einem „weißen Pudel“ begleitet wurde, der sich in späteren Auflagen, nachdem Raabe inzwischen Schopenhauers Briefwechsel studiert hatte, in einen „braunen“ verwandeln sollte. Vom „zornwütigen“ Sachsenhausen spricht Raabe vermutlich in Anspielung auf den Pastor Kalb, der dort verschiedentlich gegen Schopenhauers Lehre gepredigt hat:

„Er ging jetzt mit vorgeneigtem Kopfe, krumm, mit den Augen im Staube des Weges, und hätte um ein Haar einen ihm von der Sachsenhäuser Warte her entgegenkommenden Wanderer angerannt, welches Mißgeschick wahrscheinlicher Weise von den schlimmeren Folgen für ihn selber begleitet gewesen wäre. Dieser die Straße herabschreitende Spaziergänger war ein alter, frischer Herr mit weißem Backenbart, weißer Halsbinde, im Frack und begleitet von einem braunen Pudel. Er trug gleichfalls ein spanisch Rohr mit einem Goldknopf und wick dem Zusammenstoß mit einem verdrießlichen Grunzlaut aus und zwar nach rechts hin. Da nun aber der Rat sofort nach links fuhr, so standen beide wieder voreinander, und der Alte mit dem Pudel grunzte um ein Bedeutendes grimmiger und sprach dazu leise ein englisches Wort. Mit einer deutschen Entschuldigung zog der Legationsrat den Hut, und der Alte, seinem Grundsatz: Give the world its due in bows, nach, hob mit wütendster Höflichkeit den seinigen gleichfalls von der breiten Stirn, schritt kurz und schnell weiter dem zornwütigen Sachsenhausen zu und schnurrte das Wort: *«Bipes!»*, indem er wie zu seiner Selbstberuhigung und Besänftigung hinzufügte: *«Die Klötze werden es nicht lernen, nach rechts auszuweichen.»*»

Der Legationsrat Alexius von Nebelung vernahm im Weitergehen diese Bemerkung ganz wohl; allein er wendete sich nicht, um sich eine Erläuterung auszubitten. Nicht daß er sein Gift schon völlig verspuckt gehabt hätte, aber augenblicklich fühlte er die Zähne etwas stumpf und hatte das Wiederzusammenlaufen der Galle abzuwarten. Den klaräugigen Alten im Frack kannte er aber auch zu gut vom Lesezimmer des Kasinos und der Table d'hôte im Englischen Hofe her, um sich mit ihm auf dem nämlichen Fuße einzurichten wie mit dem guten Nachbar und braven großherzoglich darmstädtischen Kommerzienrat Florens Nürrenberg.

«Der hätte meine Schwester Lina heiraten müssen!» sagte der Legationsrat im langsamen Weiter- und Hügelan-Schleifen.“ (Bd. X, S. 251/52.)

Um jeden Zweifel an der Person des „Wanderers“ auszuschließen und die Leser, die ihn noch nicht erkannt haben sollten, besonders darauf hinzuweisen, wird auf der folgenden Seite noch einmal die „Welt als Wille und Vorstellung“ erwähnt:

„Er geriet immer tiefer in die Vergangenheit, in jene Zeit, als er noch mit der Schwester Lina im Elternhause zu Oxoburg lebte, und für einen Mann ohne jegliche Phantasie malte er sich die Bilder bunt und farbig genug aus; da fand sich freilich nicht die Stimmung und Anlage, Wanderers Sturmlieder zu singen oder über die Welt als Wille und Vorstellung nachzugrübeln.“ (Bd. X, S. 253.)

Gwinner schreibt über Schopenhauers Testament und Tod: „Die Grabschrift weicht von der englischen Sitte, der er bis dahin folgte, auffallend ab. Denn auf englischen Gräbern finden wir ganze Nekrologe, ... bei ihm dagegen nur — Arthur Schopenhauer, «nichts weiter, kein Datum, noch Jahreszahl, gar nichts, keine Silbe»⁹. Und als ich ihn fragte, wo er ruhen wolle, sagte er: «Es ist einerlei, sie werden mich finden.»“ Auch „Wunnigel“ (1876) will außer seinem Namen keinerlei Inschrift auf seinem Grabstein haben:

„Wenn es euch drängt, mir einen Stein späterhin aufzulegen, so bitte ich, nur den Namen Wunnigel darauf zu setzen; schlechterdings nichts weiter, kein Datum noch Jahreszahl, gar nichts, keine Silbe. Wenn dann jemand das Bedürfnis haben sollte, mich zu suchen, so wird er mich ja wohl finden.“ (Bd. XI, S. 179.)

* * *

Gespräch mit Wilhelm Raabe über Schopenhauer.

In dem mir unvergeßlichen Sonnenjahre 1901 wurde mir das große Erlebnis zuteil, das mein Leben für immer beglücken und mit einem ungeahnten inneren Reichtum erfüllen sollte: die Kenntnis der Schopenhauerschen Philosophie. Ich war damals fünfundzwanzig Jahre alt und ruhte nun nicht, bis ich nach einigen Jahren alles, was damals von Schopenhauer zu haben war, durch wiederholtes Lesen mir zu eigen gemacht hatte. Mit Raabes Schriften war ich schon einige Jahre früher bekannt geworden, sie hatten mich begeistert, und ich verehrte Raabe, den ich in den alten Straßen Braunschweigs und in der alten gemütlichen Weinstube des Gewandhauses oft zu sehen bekam, mit jugendlichem Überschwang. Besonders erfreute mich die Übereinstimmung beider Männer in geistiger und ethischer Beziehung, und mit Goethe als Drittem im Bunde war ich so glücklich wie man sich nur in den zwanziger Jahren fühlen kann.

Und doch sollte einer meiner ehemaligen Lehrer, den ich als Schüler sehr verehrt und an dessen Urteilen ich mir nie den geringsten Zweifel erlaubt hatte, alsbald die größte Verwirrung in mein geistiges Leben bringen. Ich traf den Herrn auf Spaziergängen und durfte ihn

⁹ Das Zitat hat Gwinner wörtlich aus Schopenhauers Testament übernommen.

dann stundenlang begleiten. Mit mitleidigem Lächeln begegnete er meiner Begeisterung für Schopenhauer und Raabe. Er erklärte Raabe für einen altfränkischen, langweiligen Peter, der jedem seiner Romane immer irgendein Buch unterlege und davon nicht wieder loskommen könne. Seine Helden seien alle passive Naturen, die nicht in die Welt paßten. Außerdem gebrauche er zu viele Zitate, das sei epigonenhaft. Das Genie schaffe Zitate und der Epigone bemächtige sich ihrer, um sie mehr oder weniger geschickt zu verwenden. — Nun, heute wissen wir ja, um wie manches tief sinnige Wort auch Raabe unsern deutschen Zitatenschatz bereichert hat.

In meiner Raabeverehrung ließ ich mich nicht irre machen, doch wurde mein Glaube an Schopenhauer durch diese Gespräche vorübergehend erschüttert. Der Oberlehrer erklärte die Hingabe an die „weltverneinende, niederdrückende und lähmende Lehre Schopenhauers“ für eine Kinderkrankheit, die auch er durchgemacht habe, um sich dann durch die welt- und lebensbejahende Philosophie Nietzsches zu einer tatkräftigen, schaffensfrohen Lebensführung durchzuringen.

Ich las also Nietzsche, und ich kann es nicht leugnen, daß mich die Neuheit und Kühnheit seiner Gedanken verblüffte und die Sprache Zarathustras oft in einen Begeisterungsrausch versetzte. Doch die zersetzende Tendenz dieser Schriften wurde mir bald unerträglich. Auch hatte mir Schopenhauer zu viel an ethischen Werten gegeben, als daß ich so leicht von ihm hätte loskommen können. Ich fing also an über Schopenhauer zu lesen. Ich geriet zuerst an Kuno Fischer, den ich für eine große philosophische Autorität hielt. Aber ich fand nicht was ich suchte, denn ich hatte auf eine Verteidigung oder wenigstens eine gerechte Beurteilung der mir teuer gewordenen Lehre Schopenhauers gehofft. Und da mich mein früherer Lehrer immer wieder für Nietzsche zu gewinnen suchte und mir vorwarf, einer abgetanen Lehre anzuhängen, so faßte ich den kühnen Entschluß, mir bei Wilhelm Raabe Rat zu holen. Wilhelm Raabe habe ich in den Jahren von 1897 bis 1910 oft an seinem Stammtisch sitzen sehen, zuerst im alten Gewandhauskeller, später in der Herbstschen Weinstube, und von Nebentischen aus den Gesprächen der alten Herren zugehört, soweit es der von den übrigen Gästen verursachte Lärm zuließ. Raabe war in früheren Jahren sehr schweigsam gewesen, erst nach seinem siebenzigsten Lebensjahre wurde er, vielleicht mit infolge der Anerkennung, die er endlich in weiteren Kreisen gefunden hatte, redseliger.

Gewöhnlich saßen sechs bis acht Herren an dem Tische, bisweilen mehr, bisweilen weniger; es kam auch vor, daß Raabe stundenlang ganz allein saß. Die Gespräche wechselten von einem Gegenstand zum andern, von Tagesneuigkeiten zur Politik, Geschichte, Literatur, Philosophie usw., ohne gerade in die Tiefe zu dringen. Raabe liebte es, kurze und treffende, bisweilen auch sehr paradoxe Bemerkungen dazwischen zu werfen und freute sich, wenn diese aufgegriffen wurden und die oft sehr gegensätzlichen Ansichten aufeinander prallen ließen. Auch über Schopenhauer

wurde oft gesprochen, und ich freute mich immer, wenn Raabe ihn gegen Angriffe eines Professors, der sich in Braunschweig auf dem Gebiete der Leibesübungen und Turnspiele betätigte und ein Nietzscheanhänger war, verteidigte. Als der Professor einmal die Ansicht äußerte, Schopenhauer würde, wenn er den Krieg von 1870/71 noch erlebt hätte, zu einer lebensbehahenden Weltanschauung gekommen sein und seine Lehre wahrscheinlich widerrufen haben, rief Raabe dazwischen: „Das ist ja lächerlich, als ob das was damit zu tun hätte.“ Ein andermal antwortete Raabe dem Professor: „Werden Sie doch selig mit Ihrem Nietzsche und lassen Sie andern ihren Schopenhauer, das ist doch persönliche Angelegenheit, der Eine liebt Schopenhauer und der Andere liebt Nietzsche.“

Da ich nun schon lange den Wunsch hatte, einmal wenigstens mit dem von mir so hoch verehrten Dichter zu sprechen und ihn dann zugleich nach seiner in seinem hohen Alter nun wohl endgültigen Einstellung zu Schopenhauer zu fragen, so wartete ich die Gelegenheit ab, ihn ganz allein zu sprechen, die sich mir dann am 23. März 1906 bot.

Raabe konnte sehr bärbeißig sein, und als ich später über den ersten Empfang des Studiosus Bähr bei Schopenhauer¹⁰ las, wurde ich recht lebhaft an meine Aufnahme an Raabes Tische erinnert. Als ich mich ihm als langjährigen Verehrer vorgestellt hatte, antwortete Raabe ziemlich mürrisch: „Na, bekannt ist man ja nun nachgerade geworden.“ Nachdem er mich nach meinen ganzen Personalien ausgefragt hatte, blieb er immer noch sehr zurückhaltend, so daß längere Gesprächspausen entstanden, und ich fast bereute, mich in eine so ungemütliche Lage begeben zu haben. Bei der Vorstellung hatte ich meinen Namen recht deutlich ausgesprochen und Raabe hatte ihn, was bei alten Leuten selten ist, für den ganzen Abend im Gedächtnis behalten. So ermunterte er mich dann wieder öfter mit: „Ihr Wohl, Herr W.“

Ich wartete nun auf die Gelegenheit, auf Schopenhauer zu kommen, und Raabe schien zu merken, daß ich etwas besonderes auf dem Herzen hatte, so fragte er dann: „Wollten Sie etwas fragen, Herr W.?“, und als ich noch zögerte, fragte er energisch: „Was wollten Sie fragen, Herr W.?“

Ich: „Ja, wenn ich mir eine Frage erlauben darf, —“

Raabe: „Ja, bitte sehr, Herr W.“

Ich: „— so möchte ich gern wissen, wie Sie heute über Schopenhauer denken?“

Raabe: „Solche Fragen beantworte ich nicht, und was können Sie denn überhaupt schon von Schopenhauer wissen?!“

Ich: „Herr Doktor, ich sehe freilich noch sehr jugendlich aus, bin aber schon dreißig Jahre alt und habe mich bereits seit fünf Jahren eingehend mit Schopenhauer beschäftigt und ihn mehrmals gelesen.“

Raabe: „Was haben Sie denn gelesen?“

¹⁰ Arthur Schopenhauers Gespräche. Herausgeg. von Arthur Hübscher, XX. Jahrb. 1933, S. 224—227.

Ich: „Ich habe alles gelesen.“

Raabe wurde darauf allmählich gemüthlicher und fragte: „Wie denken Sie denn z. B. über Schopenhauers Auslegung der Künste, insbesondere der Musik, erkennen Sie die an?“

Ich: „Ich habe da nichts anzuerkennen und erlaube mir keine Kritik, jedenfalls finde ich seine Auslegung sehr genial und für mich überzeugend.“

Ich fragte dann weiter: „Glauben Sie, Herr Doktor, daß die Wirkung der Schopenhauerschen Philosophie noch eine lange Dauer haben wird?“ Worauf Raabe mit Emphase ausrief: „Ha! Er beherrscht ja — die ganze Welt!“

Ich: „Aber in letzter Zeit wird doch Schopenhauer viel angefochten.“

Raabe: „Davon ist mir nichts Nennenswertes bekannt.“

Ich: „Von Kuno Fischer z. B.“

Raabe: „Kuno Fischer ist ein ganz eitler Patron, wo absolut nichts hinter steckt.“

Ich: „Sind denn die andern Schriften Fischers, über Hamlet, Nathan usw. auch nichts wert?“

Raabe: „Nichts wert kann man gerade nicht sagen, jedenfalls gibt es Viele, die etwas Besseres darüber geschrieben haben.“

Ich: „Dann ist doch nun aber Nietzsche gekommen?“

Diese Frage wirkte auf Raabe geradezu aufreizend, und unwillig sagte er: „Ich kenne Nietzsche nicht und ich will ihn auch nicht mehr kennen lernen; das Studium eines Philosophen bedarf längerer Jahre, und dazu habe ich keine Zeit mehr.“

Raabe suchte dann das Thema zu wechseln und fragte mich nach meinem Beruf, ob ich damit zufrieden wäre usw. Es entstanden dann wieder Pausen, und Raabe trank mir wieder zu und sagte: „Sie müssen mir mal was aus Ihrem Leben erzählen.“

Ich: „Mein Leben kommt mir so unwichtig und alltäglich vor, daß ich nicht wüßte, was ich Ihnen davon erzählen könnte.“

Raabe: „Wofür interessieren Sie sich denn?“

Ich: „Ich interessiere mich für alle Künste und für Philosophie, und da ich gerade auf Ihr Urtheil viel Wert lege, so möchte ich Sie fragen, ob Sie Schopenhauers Lehre für niederdrückend und lähmend halten?“

Raabe: „Ganz im Gegentheil, sie wirkt doch befreiend und beglückend.“

Raabe war wieder ganz gemüthlich geworden, er hatte nach seiner Gewohnheit die Augen geschlossen und sich im Sofa zurückgelehnt. Ich machte nach seinen Worten eine kleine Pause, um sie mir ganz genau einzuprägen, dann fragte ich weiter: „Kann man denn nicht Schopenhauers großartiges Weltbild betrachten und sich daran erfreuen, ohne gerade eine pessimistische Schlußfolgerung daraus zu ziehen?“ Worauf

Raabe ausweichend antwortete: „Schopenhauer ist ein Mann von unergründlicher Tiefe, dessen Geisteswerte sich nie werden erschöpfen lassen.“

Zu Raabes, wie ich glaube, Erleichterung kam dann ein dritter Herr an den Tisch, und das Gespräch über Schopenhauer hatte damit ein Ende. Raabe blieb etwa noch eine Stunde, und es wurde über alltägliche Sachen gesprochen. Er verabschiedete sich dann sehr freundlich von mir, und ich durfte ihm sogar, was er sonst nicht liebte, in den Mantel helfen.

Nach einigen Tagen schrieb ich ihm einen längeren Brief, worin ich mich wegen meiner Aufdringlichkeit entschuldigte und ihm meine Schopenhauer-Nöte schilderte, wie ich es in der Einleitung zu diesem Gespräche getan habe. Ich hatte in den zwei Stunden an seinem Tische geflissentlich vermieden, das Gespräch auf seine eigenen Werke zu bringen, da er das nicht liebte. In dem Briefe dagegen konnte ich ihm jedoch einige Beweise von meiner Raabe-Kenntnis geben.

Nach einiger Zeit bekam ich als Antwort folgenden kleinen Brief:

Braunschweig, 9. April 1906.

Sehr geehrter Herr Weinhardt!

Ich freue mich jeder ehrlichen Theilnahme an meiner Lebensarbeit, und Ihre Ansprache neulich Abends ist mir durchaus nicht unsympathisch gewesen. Was den alten mürrischen Arthur angeht, so hat der doch jeden Sonnenschein, der ihm auf den Weg fiel, nach seiner Art bestens ausgenützt, und solches würde ich an Ihrer Stelle gleichfalls nach Möglichkeit thun.

Ihrem Herrn Oberlehrer sagen Sie nur, daß allein von Grisebachs Ausgabe der Werke des Philosophen bei Reclam, seit der Freiwerdung im Jahre 1890 — 250.000 Exemplare abgesetzt worden sind.

Mit freundlichem Gruß

Ihr ergebener

Wilh. Raabe.

EIN URTEIL KUNO FISCHERS ÜBER SCHOPENHAUER UND EDUARD VON HARTMANN.

Mitgeteilt von

HERMANN GLOCKNER (Gießen).

Kuno Fischers Schopenhauer-Auffassung ist von Anfang an sehr verschieden beurteilt worden. Während Constantin Rößler die Charakteristik der Persönlichkeit des Philosophen für „ein Meisterstück“ erklärte, aber gleichzeitig fand, daß Fischer „den Pessimisten durch In-Schattenstellen aller abstoßenden Züge zu schön gemacht“ habe (vgl. Constantin Rößler: Ausgewählte Aufsätze. Herausgegeben von Walter Rößler, 1902; S. 485 ff.), fanden sich die ersten Schopenhauer-Anhänger von Kuno Fischers Darstellung eher abgestoßen als befriedigt. Im Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft ist dementsprechend öfters (so im VII. Bd. von Maria Groener, im VIII. Bd. von Johannes Beste, im XXI. Bd. von Hans Zint) scharfe Kritik an dem Schopenhauer-Band der Fischerschen „Geschichte der neuern Philosophie“ geübt worden.

In der vierten Auflage, die ich im Jahre 1934 mit einem bibliographisch-kritischen Anhang neu herausgab, konnte ich nun (S. 564) auf einen bisher unveröffentlichten Brief Kuno Fischers an David Friedrich Strauß hinweisen, in welchem der Pessimismus Schopenhauers mit dem Eduard von Hartmanns verglichen wird. Ich teile diesen Brief heute vollständig mit, da er für den Schreiber außerordentlich charakteristisch ist. Die Leser möchten jedoch berücksichtigen, daß sich Fischers Urteil nicht auf die Gesamtleistung Eduard von Hartmanns bezieht, sondern lediglich auf die 1869 erschienene „Philosophie des Unbewußten“ und ihren Modeerfolg.

Leider hat Eduard Zeller den Strauß-Brief, auf welchen Fischer antwortet, in seine Briefsammlung (Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß, 1895) nicht aufgenommen.

Jena 18 Juni 71.

Mein theurer Freund

In meinem vorgestrigen Briefe habe ich den Kopf so voll von Geschwätz gehabt, daß ich ganz vergessen, Dir meine vollste und erfreute Übereinstimmung mit Deinem Urtheile über das hartmannsche Buch zu bezeugen. Du hast wörtlich recht. Schopenhauer hat den Pessimismus mit vielem Geiste und mit einer gewissen Großartigkeit stylisiert, er ist wirklich davon inspiriert und hat darum in seiner Darstellung unlängbar geniale Momente, er zahlt einem das Ganze mit einemmal aus, die ganze ungeheure Schuld und Kriegsschuld der Welt. Man hat die Milliarde voll, auf die Gefahr, daß man einen falschen Wechsel hat. Jetzt kommt der

Büreaudiener nd zahlt die Summe noch einmal in lauter Pfennigen nd Groschen, ds ist so unausstehlich langweilig, dß man mit dem vortrefflichen schelling'schen Ausdruck (Schelling *contra* Jacobi) sagen möchte: hör' auf mit dem „Genörgel“! es ist alles so geistlos nd einförmig. Ich höre eine Plappermühle. „Bringt mir eure Freuden nd ich mahle sie euch klein, ihr bekommt Mehl, in dem jedes Stäubchen reiner Jämer ist!“ Ds ist seine Kunst. Nichts ist zuletzt illusorischer als diese Kunst! Woher weiß denn der Kerl, dß mir nicht Lust ist, was er in seiner papiernen Tabelle als Unlust aufführt. Und nun ds Ende vom Liede! Die Menschheit faßt durch Mehrheit den einmüthigen Beschluß, den Willen aufzuheben! Wenn jemand so weit kommt nd nicht sieht, dß er sich im dicksten Walde des Blödsinns befindet nd nicht schleunigst umkehrt, so ist dieser dickste Wald mitten in seinem Kopf nd er erlustigt sich am reinen Unsinn. Deine Zeilen haben mich sehr angeregt, dem Mann eine öffentliche Ehre zu erweisen. Er hat mir unlängst eine ganz dumme Schrift über *Kant* zugeschickt.

Da fällt mir noch etwas ein. Ich habe im vor. December einige Artikel über „Goethe und Minna Herzlieb“ in der Beil. der Allg. Ztg abdrucken lassen, 15—17 Dec. Es betrifft die Frage, die uns gemeinschaftlich interessirt hat. Den Anlaß gab ein (gegen Stahr gerichtetes) Schriftchen des hies. Buchhds. Frommann: „Ds frommann'sche Haus zu Jena“. Ich habe den Wunsch, dß Du in einer verlorenen Stunde die Aufsätze lesen möchtest nd erlaube mir, sie Dir unter Xband zu schicken, gleichzeitig mit diesem Briefe, nd bitte, Du wollest sie mir gelegentlich zurücksenden.

Ganz der Deinige

Kuno Fischer

Über die guten Nachrichten von Frau Georgine nd dem stattlichen Fritz habe ich mich recht von Herzen gefreut.

NACHTRÄGE
ZUR SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE
FÜR DIE JAHRE 1916-1925.

RUDOLF BIRCH (Hrsg.)

BIBLIOGRAPHIE.

NACHTRÄGE ZUR SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE FÜR DIE JAHRE 1910—1935.

Zusammengestellt von
RUDOLF BORCH (Braunschweig).

1910.

Prochnow, Dr. Oskar: Die Theorien der aktiven Anpassung mit besonderer Berücksichtigung der Deszendenztheorie Schopenhauers. (1. Beiheft zu den „Annalen der Naturphilosophie.“) III, 72 S. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft m. b. H.

Wiese, Prof. Dr. Berthold, und Pèrcopo, Prof. Dr. Erasmo: Geschichte der Italienischen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Mit 158 Abbildungen im Text und 39 Tafeln in Farbendruck, Holzschnitt und Kupferätzung. (Unveränderter Neudruck.) X, 639 S. Leipzig, Bibliographisches Institut.

In dem von Pèrcopo geschriebenen Teil finden sich wiederholt Bemerkungen über das Verhältnis unseres Denkers zu Leopardi; außerdem heißt es auf S. 610: „Unter den Dichtern, die zu keiner zeitgenössischen Schule gehören und für sich allein stehen, . . . hat Arturo Graf (geb. 1848 in Athen) eine ganz eigenartige Physiognomie und ähnelt in gewisser Beziehung hinsichtlich seiner ganzen Lebensauffassung Leopardi. In seinen Gedichten («Medusa», «Dopo il tramonto», Nach dem Sonnenuntergang) besingt er in oft unheimlich grotesken oder schmerzlich grausamen Bildern und in wirkungsvoller, kräftiger Form das Geheimnis des Weltalls nach den pessimistischen Lehren Schopenhauers und Eduard von Hartmanns.“ Arturo Graf, der Literarhistoriker an der Universität Turin war und 1898 Studien über „Foscolo, Manzoni, Leopardi“ veröffentlichte, starb 1913. — Das Buch von Wiese und Pèrcopo erschien ursprünglich 1899.

Briefe deutscher Frauen. Herausgegeben von Fedor von Zobeltitz. VIII, 539 S. Berlin, Ullstein & Co.

Die Seiten 169—202 sind Johanna Schopenhauer gewidmet; es finden sich Briefe an Arthur und an Karl von Holtei. Beigefügt sind eine allgemeine Einführung (S. 169—76) und Anmerkungen, dazu eine Wiedergabe des Selbstporträts im Goethe-Nationalmuseum in Weimar. — Das

Buch wurde 1936 vom gleichen Verlage [jetzt: Deutscher Verlag] neu herausgebracht.

Zeitschriftenartikel.

Lehmann, (Prof.) Dr. Rudolf: Schopenhauerliteratur der letzten Jahre. I. (Deutsche Literaturzeitung. XXXI. Jahrgang, Nr. 7. Berlin, Weidmann.)

Hier sind berücksichtigt: Gustav Friedrich Wagner, Enzyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken; Otto Weiß, Zur Genesis der Schopenhauerschen Metaphysik; W. Ramm, Zur Lehre von den Ideen in Schopenhauers Ästhetik; Gotthard Lehmann, Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer.

Lehmann, (Prof.) Dr. Rudolf: Schopenhauerliteratur der letzten Jahre II. (Deutsche Literaturzeitung. XXXI. Jahrgang, Nr. 8. Berlin, Weidmann.)

In diesem anschließenden Aufsatz sind ferner besprochen: Erich Ludwig Schmidt, Schopenhauer und die Mystik; Karl Schewe, Schopenhauers Stellung zu der Naturwissenschaft; H. Richert, Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung; A. Kowalewski, Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung; S. Friedländer, Schopenhauer; Stanislaus Rzewuski, L'optimisme de Schopenhauer.

1911.

Stunden mit Goethe. Für die Freunde seiner Kunst und Weisheit. Herausgegeben von Dr. Wilhelm Bode. (7. Band.) Mit zahlreichen Abbildungen. V, 320 S. Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn.

S. 191—216: Passows Aufzeichnungen über Goethe; hierin verschiedentlich über Johanna Schopenhauers Teeabende, wodurch auch eine gewisse Kontrolle der Berichte der Mutter an Arthur möglich ist. Beigegeben ist ein Bildnis Johannas nach dem Gemälde von Gerhard von Kügelgen und ein weiteres von Passow, der ja auch Arthurs Lehrer war, aus dem Jahre 1811.

1913.

Menzer, (Prof.) Paul: Einleitung in die Philosophie. (Wissenschaft und Bildung. 119.) 117 S. Leipzig, Quelle & Meyer.

In den nur fünf Abschnitten, in die das Buch gegliedert ist, erscheint unser Philosoph nur in den beiden letzten: „Die Metaphysik“ und „Weltanschauung“, in denen aber seine Lehre ziemlich eingehend dargestellt wird. Zuletzt heißt es (S. 113): „Menschen wie Schopenhauer,

bei dem die Gegensätze seiner Natur nie zu einer Versöhnung gelangten, stehen dem heutigen Empfinden besonders nahe.“

Schelling, F. W. J.: Die Weltalter. Herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Prof. Dr. Ludwig Kuhlenbeck. (Universal-Bibliothek Nr. 5581—5583.) 236 S. Leipzig, Philipp Reclam jun.

In der „Einführung“ (S. 3—12) setzt sich der Herausgeber — auf den Seiten 9—11 — eingehend mit dem Verhältnis Schopenhauers zu Schelling auseinander. Auf unseren Denker kommt er außerdem noch zu sprechen in den Einführungen zu der gleichfalls 1913 von ihm herausgegebenen „Clara“ (Universal-Bibliothek Nr. 5619—5620; 176 S.) und zu den 1915 von ihm veröffentlichten kunstphilosophischen Schriften Schellings (Universal-Bibliothek Nr. 5777; 100 S.).

Suchier, Prof. Dr. Hermann, und Birch-Hirschfeld, Prof. Dr. Adolf: Geschichte der Französischen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage. Zweiter Band. (Die neuere Zeit. Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart.) Mit 90 Abbildungen im Text, 8 Tafeln in Farbendruck, Holzschnitt und Kupferätzung und 8 Faksimilebeilagen. IX, 511 S. Leipzig, Bibliographisches Institut.

Auf S. 448 dieses Bandes, der von Birch-Hirschfeld verfaßt wurde, findet sich eine Inhaltsdarstellung von Henry Batailles 1910 erschienenem Drama „*La Vierge folle*“ mit dem Hinweis darauf, daß auch Sätze Schopenhauers darin vorkommen.

Wile, Frederic William: Rings um den Kaiser. Autorisierte deutsche Übersetzung von Ida Klebinder. [Mit 32 Bildnissen.] 4. Auflage. 314 S. Berlin W 30, Prometheus Verlagsgesellschaft m. b. H.

Das fünfte Kapitel (S. 45—54) ist dem Mitbegründer und ersten Schatzmeister unserer Gesellschaft, Arthur von Gwinner, gewidmet, den wir hier auch mit im Bilde sehen. An zwei anderen Stellen des Buches ist unser Philosoph nebenher erwähnt. — Auch die drei ersten Auflagen erschienen 1913.

1914.

Joël, Karl: Antibarbarus. Vorträge und Aufsätze. V, 192 S. Jena, Eugen Diederichs.

Unser Denker ist wiederholt genannt in den Beiträgen: Geselligkeit und Geisteskultur; Gute Gesellschaft; Der Glaube des Atheisten. In der

einleitenden Abhandlung „Die Kultur vor hundert Jahren“ ist ausgiebig auf Johanna Schopenhauers „Reise durch England und Schottland“ zurückgegriffen.

1915.

Bleibtreu, Karl: Bismarck. Ein Weltroman in 4 Bänden. (Erster Band: Bismarcks Werden.) III, 519 S. Berlin, Bismarck-Verlag.

Schopenhauer: S. 147.

1916.

Foerster, Erich: Die christliche Religion im Urteil ihrer Gegner. Die kritische Bewegung gegen das Christentum in neuerer Zeit, dargestellt und beurteilt. (Lebensfragen. Herausgeber: Heinrich Weinel. 27.) VIII, 272 S. Tübingen, J. C. B. Mohr.

S. 79—83: Das Gegenstück zu der Kritik des jungen Deutschland: Die Auffassung Arthur Schopenhauers vom Christentum. S. 83—96: Ist das Christentum weltverneinend?

1918.

Kroll, Adolf: Das denkende All. Ein allgemeinverständlicher Beitrag zur Philosophie des Bewußten. Vom buddhistischen Nirvana-Irrtum in der germanisch-deutschen Weltanschauung bei Schopenhauer, Richard Wagner, Ed. von Hartmann, und seiner Richtigstellung auf der Grundlage der eddischen Lehre von der Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit des Geistes. Unter Zuhilfenahme jetzzeitiger Naturwissenschaftserkenntnisse. Ein Versuch. 42 S. Zeitz, Sis-Verlag.

Eine zweite — unveränderte — Auflage erschien 1921.

1919.

Vetter, August: Die dämonische Zeit. Eine Untersuchung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. I, 129 S. Jena, Eugen Diederichs.

Im zweiten Hauptteil „Die Kausalität“ — der erste heißt: „Die absolute Relation von Zeit und Raum“ — ist in Abschnitt 10 auch von unserem Philosophen die Rede; diese Ausführungen schließen: „Nicht in dem Zwiespalt zwischen Erscheinung und Ding an sich wurzelt der

kantische Dualismus (das war der Irrtum Schopenhauers und Fichtes); sondern darin, daß er die Verstandesformen (Kategorien) nicht auf die Anschauungsformen (Raum und Zeit) und diese beiden zusammen nicht wiederum auf ein gemeinsames, wenn auch nur negatives Postulat zurückführte.“

1920.

Müller-Walbaum, Dr. Wilhelm: Die Welt als Schuld und Gleichnis. Gedanken zu einem System universeller Entsprachungen. XVI, 671 S. Wien, Wilhelm Braumüller.

Schopenhauer wird an vielen Stellen erwähnt. Auf S. 92 findet sich folgende Gegenüberstellung von Schopenhauer und Nietzsche: „Man fängt vielleicht jetzt an zu begreifen, daß auch die Ethik Friedrich Nietzsches auf nichts anderes hinaus will, als die Distanz der Liebe und des Mitleids, die durch Schopenhauer von neuem verwischt wurde, neu zu begründen.“

1921.

Strindberg, August: Natur-Trilogie. Aus dem Schwedischen und Französischen übertragen von Emil Schering. (1. bis 5. Tausend.) (Strindbergs Werke. Deutsche Gesamtausgabe. Unter Mitwirkung von Emil Schering als Übersetzer vom Dichter selbst veranstaltet. Abteilung: Wissenschaft. 2. Band: Natur-Trilogie.) VII, 340 S. München, Georg Müller [jetzt: Albert Langen/Georg Müller].

In dem hier mit aufgenommenen — ursprünglich selbständigen — Werk „*Sylva Sylvarum*“ findet sich Schopenhauer zitiert in dem Abschnitt: „Sonne und Sonnenblumen. I. Ein Blick gegen den Himmel“. „*Sylva Sylvarum*“ wurde deutsch für sich allein — in der gleichen Übertragung — 1905 veröffentlicht bei Hermann Seemann Nachf. in Leipzig, bei dem diese Gesamtausgabe anfänglich verlegt wurde. — Vgl. auch Jahrb. XIV, S. 275/76, und unter 1926!

1922.

Heimsoeth, (Prof.) Dr. Heinz: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. (Schriftenreihe der Preußischen Jahrbücher. Nr. 6.) 343 S. Berlin, Georg Stilke.

Unser Philosoph ist berücksichtigt in den Abschnitten I (Gott und Welt; die Einheit der Gegensätze), IV (Sein und Lebendigkeit) und VI (Verstand und Wille). Im Abschnitt V (Das Individuum) wird auf Bahnen Bezug genommen.

1924.

Klages, Ludwig: Einführung in die Psychologie der Handschrift. Mit 23 Figuren. 103 S. Stuttgart, Walter Seifert.

Im Kapitel „Mittel und Wege der Wesenserkundung“ wird wiederholt unser Denker herangezogen. Vgl. auch unter 1926, 1928 und 1934!

Kreusch, Dr. Max v.: Charakter und Schicksal. Eine Philosophie der Charakterologie. Correlative Gesetze auf Grund der wissenschaftlichen Graphologie, Phrenologie, Physiognomik, Chiologie und der kosmischen Einflüsse. (Bibliothek für praktische Menschenkenntnis. Band 9/10.) 63 S. Berlin S 59, Verlag Kreusch.

S. 51—53: Schopenhauer. Die Psychologie seiner Handschrift in der Jugend und im reiferen Alter. (Mit 2 Faksimiles.) S. 57—59: Die Gesichtszüge Schopenhauers in psychologischer Beleuchtung. (Mit 2 Bildnissen.) — Vgl. dazu Jahrb. XVIII, S. 386!

Friedrich Hebbels Persönlichkeit. Gespräche / Urteile / Erinnerungen, gesammelt und erläutert von Paul Bornstein. [2 Bände.] Erster Band. XXXVII, 630 S. Zweiter Band. VII, 570 S. Berlin, Propyläen-Verlag.

An zahlreichen Stellen in beiden Bänden wird nach den verschiedensten Quellen auf die Beziehungen zwischen Hebbel und Schopenhauer eingegangen. Der Dichter ist aber auch — in Rom 1845 — mit Adele Schopenhauer zusammengekommen; in einem Brief an Elise Lensing berichtet er, wie er mit dem Bildhauer Kümmel über die geradezu abnorme Häßlichkeit Adolens sich unterhalten habe, und wie er, der Maler Louis Gurlitt und ein junger Österreicher ihren Schabernack an ihr geübt hätten.

1925.

Ernst, Otto: Flachsmann als Erzieher. Eine Komödie in drei Aufzügen. Sechzigstes bis dreiundsechzigstes Tausend. V, 132 S. Leipzig, L. Staackmann.

S. 94: Schopenhauer. Das Stück erschien zuerst 1901, im 30. Tausend 1912. — Vgl. Jahrb. XVII, S. 353!

1926.

Hedén, Erik: Strindberg. Leben und Dichtung. [Mit 1 Bildnis.] 490 S. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchh.

In den Kapiteln: „Der Liebende“, „Der Naturprediger“ und „Der Grübler“ finden sich Bemerkungen über den Einfluß Schopenhauers.

Klages, Ludwig: Die Grundlagen der Charakterkunde. Vierte Auflage der Prinzipien der Charakterologie. VIII, 224 S. nebst 3 Tafeln. Leipzig, Johann Ambrosius Barth.

Auch hier wird unser Denker einige Male herangezogen, an einer Stelle ferner Bahnsen. Auf S. 143 (im Kapitel „Zur Metaphysik der Persönlichkeitsunterschiede“) heißt es: „Wir folgen damit jenen Scholastikern, die «den Primat des Wollens vor dem Erkennen» lehrten, ferner Schopenhauern, der den tief sinnigen Gedanken aber durch die illusionäre Voraussetzung verpfuschte, die Welt sei «Vorstellung» des erlebenden Subjekts...“. — Eine 7. und 8. Auflage kam 1936 heraus, die „Prinzipien“ 1910.

Urtel, Hermann: Guy de Maupassant. Studien zu seiner künstlerischen Persönlichkeit. (Epochen der französischen Literatur. Ergänzungsband.) II, 294 S. München, Max Hueber.

Im IV. Kapitel „Weltanschauliches“ (S. 100—128) wird ausgeführt: „Typisch für die Art und Weise, wie er [Maupassant] der philosophischen Tradition gegenübertritt, ist seine Stellung zu Schopenhauers System. Er reißt, ohne sich weiter kritisch zu vertiefen, aus dem Lehrgebäude einige grobe Daten eklektisch heraus, und zwar nur das, was er seiner Lebensbetrachtung gemäß für wesentlich hält, und stimmt dann der Philosophie dieses Denkers en bloc zu ... es handelt sich um nichts weiter als um eine leichte Anpassung an gewisse Lebensprinzipien und Glaubenssätze dieses Philosophen ... er ergreift seine Lehre über den Wert dieses Daseins und über die Weiber mit sensationellem Eifer ... Schopenhauers Pessimismus ist durchaus intellektuell gerichtet, nicht gefühlsmäßig. Maupassant hat also das Wesentliche in Schopenhauers Gedankenrichtung gar nicht erkannt.“

1927.

Speyer, Wilhelm: Charlott etwas verrückt. Roman. 312 S. Berlin, Ernst Rowohlt.

In Kapitel XV lesen wir: „Oft denkt man alles schon einmal erlebt zu haben ... Schopenhauer hat darüber eine Theorie...“. — Von dem Buch, das in den Verlag Ullstein überging, kam später das 26.—35. Tausend heraus (312 S.). 1932 wurde es als Nr. 160 in die Reihe „Die gelben Ullstein-Bücher“ aufgenommen; hier umfaßt es 253 S.

1928.

Klages, Ludwig: Persönlichkeit. Einführung in die Charakterkunde. (Das Weltbild. Bücher des lebendigen Wissens.

Herausgeber Hans Prinzhorn. Zweiter Band.) 163 S. Potsdam, Müller & Kiepenheuer.

Von Schopenhauer wird hier auf S. 140 gesagt, daß er „ein weit größerer Seelenkenner als spekulativer Metaphysiker war“. Auch auf Bahnsen wird wiederum verwiesen.

1930.

Der kluge Zeitgenosse. Aus dem Irrgarten der deutschen Kritik. Herausgegeben von Rudolf K. Goldschmit. 219 S. Heidelberg, Niels Kampmann.

S. 125 sind Urteile unseres Denkers über Hegel wiedergegeben, S. 166 Verse Oskar Blumenthals über Wagner unter Hinweis auf sein Studium Schopenhauers (1877).

1932.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch über Theologie und Religionswissenschaft. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. In Verbindung mit Alfred Bertholet, Hermann Faber und Horst Stephan herausgegeben von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. Registerband. Bearbeitet von Dr. Oskar Rühle. VII S., 896 Spalten.

Aus diesem Registerband geht hervor, daß unser Philosoph in dem fünfbandigen eigentlichen Werk in insgesamt 49 Artikeln vertreten ist. Über den Schopenhauer selbst betreffenden Artikel vgl. Jahrb. XIX, S. 306/07. Die Schopenhauer-Gesellschaft ist berücksichtigt in dem Artikel „Philosophische Gesellschaften“ im 4. Bande. Paul Deussen gilt ein Artikel im 1. Bande. Im gleichen Bande findet sich auch ein Artikel über Paul Carus, einem Mitbegründer unserer Gesellschaft.

Stolzenbach, Wilhelm: Zwischen Gestern und Morgen. Roman. 255 S. Leipzig, Philipp Reclam jun.

S. 130: Schopenhauer.

Zeitschriftartikel.

Feldkeller, Dr. Paul: Die letzten philosophischen Kongresse des Jahres 1931. (Minerva-Zeitschrift. 8. Jahrgang, Heft 3/4. Berlin, Walter de Gruyter & Co.)

Berichtet eingehend über die Schopenhauer-Tagung in Hamburg. Auf S. 39 heißt es: „Schon Schopenhauer empfand ... Achtung vor jeder körperlichen Arbeit...“.

1933.

Weltgeschichte für alle. Nach dem Werke von Hans Delbrück bearbeitet von Konrad Molinski. Band 2. Teil 3: Neuzeit. Teil 4: Neueste Zeit. [Mit Abbildungen.] 320; 291 S. Berlin, Deutsche Verlagsgesellschaft m. b. H.

Im 4. Teil, auf S. 48, liest man: „Ihren philosophischen Ausdruck fand die Stimmung der öffentlichen Meinung in der Schopenhauerschen Philosophie, deren Grundgedanke darin liegt, daß die Welt nichts als Leid und Sünde, Bosheit und Tücke, Heuchelei und Ruchlosigkeit, nichts als ein großer Ekel sei. Dieser Mann, der an der Macht des Guten in der Welt verzweifelte, galt jetzt und vor allen Dingen auch der späteren Generation als ein Philosoph, während er in Wirklichkeit nur die Fähigkeit besaß, den ganzen Jammer der Welt in Worten zum Ausdruck zu bringen, die stellenweise poetischen Charakter tragen. Das Gefühl der Schande, das große hoffnungslose Elend, das ist der Geist der Zeit und der Schopenhauerschen Scheinphilosophie.“ Der Abschnitt über Philosophie ist — wie man aus dem Vorwort erfährt — von Ferdinand Jakob Schmidt beigezeichnet, der von jeher ein einseitiger Anhänger Schellings und Hegels war.

1934.

Deussen, Dr. phil. Julius: Klages' Kritik des Geistes. Mit 7 Figuren und einer monographischen Bibliographie Ludwig Klages und einer Bibliographie der biozentrischen Literatur der Gegenwart. (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie. Herausgegeben von Dr. Werner Schingnitz. Fünftes Heft.) XVI, 169 S. u. S. 1—30. Leipzig, S. Hirzel.

Schopenhauer, Bahnsen und Paul Deussen sind berücksichtigt.

Hoche, (Prof.) Alfred E.: Jahresringe. Innenansicht eines Menschenlebens. Mit 1 Bildnis. 298 S. München, J. F. Lehmanns Verlag.

S. 187/88 (im Abschnitt „Bildungsquellen“): „«Auch Einer» hatte mich auch auf Schopenhauer hingewiesen; er war der erste Philosoph, von dem ich dann alles, was er geschrieben hat, und vieles davon immer wieder gelesen habe. Wer von neueren philosophischen Darstellungen herkommt, fühlt sich bei Schopenhauer von einer intellektuell kristallklaren Luft angeweht; nichts wird verschleiert, die Worte bedeuten wirklich das, was dasteht; mit größter Ehrlichkeit werden, mögen die Ergebnisse sein wie sie wollen, aus den erkennbaren Voraussetzungen die Schlußfolgerungen gezogen. Dieser rücksichtslose Mut des Erkennens und

Bekennens hat wesentlich dazu beigetragen, daß er als unbequemer Störer des philosophischen Optimismus jahrzehntelang totgeschwiegen wurde...“. Auch sonst wird noch an vielen Stellen auf Schopenhauer Bezug genommen. — 1937 erschien das 43.—46. Tausend. Vgl. unter 1935!

1935.

Schopenhauer: Om den enskildes öde. Om andeskådning. Två avhandlingar ur Arthur Schopenhauers Parerga und Paralipomena. Översättning och förord av C. V. E. Carly. Med ett Porträtt. (Berömda filosofer. XXXVI.) [Über das Schicksal des Einzelnen. Über das Geistersehn. Zwei Abhandlungen aus Schopenhauers Parerga und Paralipomena. Übersetzung und Vorwort von C. V. E. Carly. Mit einem Bildnis. (Berühmte Philosophen. XXXVI.)] 147 S. Stockholm, Björck & Börjesson.

Als Bildnis ist das von Julius Hamel wiedergegeben. — Vgl. auch Jahrb. XVII, S. 358! Im ganzen hat Carly sechs Schopenhauer-Bände in der genannten Serie veröffentlicht.

Hoche, (Prof.) Alfred E.: Aus der Werkstatt. VII, 267 S. München, J. F. Lehmanns Verlag.

Das Buch enthält „Vorträge und Abhandlungen“. Unser Philosoph wird genannt in folgenden Beiträgen: Langeweile; Geistige Wellenbewegungen; Die psychoanalytische Bewegung im Rahmen der Geistesgeschichte; Angstzustände; Die Todesstrafe ist keine Strafe; Vom Sterben; Der Hundeschwanz. — Das 13.—15. Tausend kam 1937 heraus.

Nietzsche, Friedrich: Schriften der Studenten- und Militärzeit: 1864—1868. Herausgegeben von Hans Joachim Mette und Karl Schlechta. (Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke/3. Band.) VII, 488 S. u. 5 Faksimiles. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchh.

In dieser Ausgabe der Stiftung Nietzsche-Archiv erscheint der Name Schopenhauer zuerst in dem Aufsatz: „Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre. 17 Oktober 1865—10 August 1867“. Ferner finden wir unseren Philosophen häufig erwähnt in dem zweiten Teil des Buches: „Philosophische Notizen (Herbst 1867—Frühjahr 1868)“.

Roth, Eugen: Ein Mensch . . . Heitere Verse. 124 S. Weimar, Alexander Duncker.

In dem Abschnitt „Literatur“ ist in dem Gedicht „Bücher“ von einem Menschen die Rede, der seine Büchersammlung verkleinern will und darum viele Bände auf einen Haufen wirft. Von diesem Haufen heißt es dann weiter:

„Der Mensch bäugt ihn ungerührt
Und ist dann plötzlich doch verführt,
Noch einmal hinzusehn genauer —
Sieh da, der schöne Schopenhauer...
Und schlägt ihn auf und liest und liest,
Und merkt nicht, wie die Zeit verfließt...
Beschämt hat er nach Mitternacht
Ihn auf den alten Platz gebracht.“

— Eine sechste Auflage (26.—30. Tausend) erschien 1937.

SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE FÜR DAS JAHR 1936.

Zusammengestellt von

RUDOLF BORCH (BRAUNSCHWEIG).

Benz, Richard: Jean Paul und Schopenhauer. [Auf S. 49—57 enthalten in: Genius im Wort. Von deutschem Dichten und Denken. (Deutsche Reihe Nr. 42.) 80 S. Jena, Eugen Diederichs.]

S. 49: „Aber die hier genannten beiden, der Dichter und der Denker, haben noch anderes gemein, als daß sie einander die tiefe Wohltat des Verständnisses erwiesen; sie sind auch nicht nur insofern verwandt, daß sie größte und einzige Meister unsrer Prosa waren — sie stehen vor allem darin zusammen, daß jeder von ihnen eine vollkommen geschlossene und in sich ruhende Geisteswelt verkörpert, abgesondert und geschieden von allem um sie Gültigen ihrer Zeit, wie dergleichen so sicher und unerschütterlich in unserer höchst bewegten, meist tragisch überschatteten und in widersprechende Entwicklungen zerstückten Geistesgeschichte nicht eben häufig gefunden wird. Dennoch berühren sich diese so eignen und ganz vollendeten Welten in sehr vielem und stimmen oft in einer Weise zusammen, daß wirklich Dichter und Denker deutscher Sprache sich einmal auf der gleichen Ebene gegenüberreten.“ S. 56/57: „Als Werk und Leben Schopenhauers steigt empor die fast zeitlose Form des Genius: des großen eminenten Geists, der uns berührt und erhebt, gleichgültig, ob schließlich sein Denksystem stimmt oder nicht. Er hat, gerade in den allgemein-menschlichen, unsystematischen Partien seiner Werke, so unmittelbar und aus der reinen Erlebniskraft gesprochen, wie sonst nur Dichter sprechen. Ja, jungen Menschen kann es geschehen, daß dieser beinahe väterliche Zuspruch ihnen die Führung durch den Dichter ersetzt, deren sie erst in späteren Jahren innwerden. Das macht, er hat der einfachen deutschen Sprache eine Macht und Innigkeit gegeben, wie wiederum in unserer Prosa, so gleichsam aus dem Nichts, ohne Vorbild und zwängende Konvention, ohne andern fremden Stoff als den des weiten tiefen Lebens selbst, sie nur Jean Paul errang; Und es ist kein Zufall, daß aus diesem Schöpfer selbstgefühl, das niemandem etwas verdankt, auch bei Jean Paul die Lehre vom Genius aufsteht und aus ähnlichen Zügen der Welt- und Selbstbeobachtung und des Selbstbekenntnisses sich gefügt zeigt, wie in Schopenhauers berühmter Abhandlung vom Genie: Beide standen sie als unbeirrbar in sich abgeschlossene, reiche, allumfassende, Glück und Trost spendende Welten in ihrer Zeit für sich allein, in ihrem Besten unerkannt und keiner der

herrschenden Richtungen und Schulen zugehörig, weder klassischer noch romantischer Dichtung oder Philosophie.“

Hoffmann, Paul Th.: Die Welt vor Gott. 378 S. Jena, Eugen Diederichs.

Vgl. die Besprechung im vorliegenden Jahrbuch!

Metman, Philipp: Mythos und Schicksal. Die Lebenslehre der antiken Sternsymbolik. Mit 16 Bildtafeln. VIII, 227 S. Leipzig, Bibliographisches Institut.

Über das Horoskop Schopenhauers auf S. 204. Vgl. dazu auch Jahrb. XXII, S. 363!

Sauer, Wilhelm: Rechts- und Staatsphilosophie. Eine systematische Einführung in das lebendige Recht. XI, 496 S. Stuttgart, Ferdinand Enke.

Verschiedentliche Bezugnahme auf unseren Denker.

Spoehr, Wilhelm: Garten des Vergnügens. Geist der Zeit in Anekdoten. Gesammelt und herausgegeben. VI, 315 S. Berlin, Scherl.

Auf den Seiten 50—57 finden sich hier in mehr oder weniger strengem Sinne Anekdoten, die unseren Philosophen betreffen, aus den bekanntesten Quellen. Das letztere gilt nicht von einer Anekdote, die hier — auf S. 52 — zum erstenmal in einer Buchveröffentlichung wiedergegeben ist und sich mit Schopenhauer als Gast bei einem Frankfurter Bankier befaßt. Sie erschien — in Einzelheiten noch weiter ausgemalt — unter dem Titel „Schopenhauer, der Weinkenner“ erstmalig 1924 (in Nr. 14 des 33. Jahrgangs) in der „Berliner Illustrierten Zeitung“ (ohne Namen oder irgendwelche Chiffre) und wurde dann plötzlich 1935 — mit kleinen Änderungen — in mehreren illustrierten Zeitschriften wieder neu gedruckt. Sie ist in keiner Weise zu belegen und darf als erfunden und dann wieder neu ausgegraben gelten.

Zimmer, Heinrich: Arthur Schopenhauer. 1788—1860. [Auf S. 236—51 enthalten in: Die großen Deutschen. Neue Deutsche Biographie. Herausgegeben von Willy Andreas und Wilhelm von Scholz. Band 3. Mit 156 Bildern, 6 Farbentafeln und 4 Faksimiles. 648 S. Berlin, Propyläen-Verlag.]

Wir zitieren: „Für Nietzsches Jugend war Schopenhauer der einweihende Genius — das bezeichnet seinen Rang Sie [Schopenhauers Lehre] war die Metaphysik zu Balzacs «Menschlicher Komödie», zu Flauberts Gesellschaftsbildern, ihre Feier der Künste begründete den Kult des

Kunstwerks als Offenbarung aller Lebenstiefen, weihte die Opernszene zur Mysterienbühne für Richard Wagner und wies vorgehend den verzweifelten Schönheitssuchern der symbolistischen Dichtung Europas von Baudelaire und Oscar Wilde bis Rimbaud und George das Unbedingte religiösen Ernstes für ihr pathetisches Treiben.“ Zimmer läßt den väterlichen Großvater unseres Denkers (S. 237) immer noch aus Holland kommen; auch ist festzustellen, daß er den Vater, nachdem er ihn vorher bereits richtig Heinrich Floris genannt hat, zweimal — auf S. 238 und 245 — plötzlich Johann Floris nennt. Ferner läßt er unrichtig (auf S. 240) Schopenhauer seine Dissertation in Altenburg — statt in Rudolstadt — schreiben. — Beigegeben sind das Bildnis von Ruhl als Farbentafel sowie auf S. 247 die Bleistiftzeichnung von Wilhelm Busch, Schopenhauer mit seinem Pudel darstellend, und das Faksimile eines Briefes von 1858 an seinen Hauswirt; alle drei Abbildungen gehen auf die Originale im Schopenhauer-Archiv zu Frankfurt a. M. zurück.

Zeitschriftenartikel.

Schwantje, Magnus: Schopenhauer und die Tiere. (Der Tierfreund. Organ des deutsch-schweizerischen Tierschutzvereins. 63. Jahrgang, Nr. 1. Aarau, Expedition des „Tierfreunds“.)

Der gleiche Aufsatz erschien bereits zweimal im Jahre 1935: in Nr. 38 des 12. Jahrgangs der „Stuttgarter Illustrierten“ (Stuttgart, Verlag Chr. Belsler) und in Nr. 38 des 12. Jahrgangs der „Neuen Wochen-Illustrierten“ (Salzburg, Ernst Jocher).

Wagner, Karl: Physikalische Chemie und Philosophie. (Zeitschrift für die gesamte Naturwissenschaft einschließlich Naturphilosophie und Geschichte der Naturwissenschaft und Medizin. 1. Jahrgang, Heft 11. Braunschweig, Friedr. Vieweg & Sohn.)

Wiederholt wird auch unser Denker herangezogen; ebenso nennt ihn der Verfasser in dem Aufsatz in der gleichen Zeitschrift: „Wie sind Energiequanten möglich?“ (2. Jahrgang, Heft 9).

In Heft 8 des 2. Jahrgangs dieser Zeitschrift findet sich eine Besprechung unseres 22. Jahrbuchs von Kurt Hildebrandt, in der eingehend zu den Beiträgen Ferruccio Zamboninis und Karl Wagners (Frankfurt a. M.) Stellung genommen wird.

In ihrer ständigen Rubrik „Lebendige Vergangenheit“ veröffentlichte die „Deutsche Rundschau“ (Leipzig, Bibliographisches Institut [jetzt: Berlin, Deutsche Rundschau G. m. b. H.] im 7. Heft des 62. Jahrgangs eine Anzahl Stellen aus den „Parerga und Paralipomena“; beigefügt ist ein Bild Schopenhauers nach der Daguerreotypie im Besitz des Kaiser-Friedrich-Museums in Magdeburg. In demselben Heft findet sich eine Besprechung eines — von Maria Groener herausgegebenen — Bandes mit Nachlaßschriften Gustav Friedrich Wagners, der „Transcendental-Idealismus“ betitelt ist und die dritte Veröffentlichung der Neuen Deutschen Schopenhauer-Gesellschaft bildet.

Im Heft 8 des gleichen Jahrgangs der „Deutschen Rundschau“ beschäftigt sich Joachim Günther in seinem — mit Bildern versehenen — Aufsatz „Vom Gesicht des deutschen Denkers“ neben Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche und Spengler auch mit unserem Philosophen. Es heißt darin: „Schopenhauer muß, wie viele, die in die Askese verliert sind, zeit seines Lebens eine Leidenschaft darin gehabt haben, dem Menschen auf den nackten Mund zu sehen... Nur noch bei den Augen sieht man so tief wie hier gleichsam unter das metaphysische Hemd in die Seele des Menschen, was auch der große Gesichtskenner Leonardo gewußt hat... In den Linien vom Nasenflügel zum Mundwinkel und in den Lippen laufen die Zügel der Seele zusammen.“

Wimmer, Dr. Hans: Zur Frage der Projektion der Empfindungen und des Aufrechtsehens trotz umgekehrten Netzhautbildern. Eine erkenntnistheoretisch-biologische Studie. (Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift. Zentralblatt für das gesamte Irrenwesen und den praktischen Anstalts- und Klinikbetrieb. 38. Jahrgang, Nr. 46/47. Halle a. S., Carl Marhold.)

Die Ausführungen knüpfen auch an Schopenhauer an. Vgl. Jahrb. XIV, S. 191!

Zeitungsaufsätze.

In der „Bilder-Beilage“ des „Frankfurter Volksblatts“ erschien in Folge 8 ein Artikel „Schopenhauer und Frankfurt“, dem sieben Abbildungen beigegeben wurden.

Ahlberg, Alf: Karaktären och ödet [Die Charaktere und die Schicksale]. (Dagees Nyheter, [Stockholm], Sonntagsbeilage vom 6. September.)

Eingehende Besprechung der Carlyschen Schopenhauer-Übertragungen von 1935 und des Jahrbuchs der Schopenhauer-Gesellschaft von 1936. Über Alf Ahlberg vgl. Jahrb. XXIII, S. 381!

SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE FÜR DAS JAHR 1937.

Zusammengestellt von

RUDOLF BORCH (Braunschweig).

Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. (Erster Band.) Schriften zur Erkenntnislehre. [Mit 2 Bildnissen, 1 Figurentafel und 3 eingedruckten Figuren.] IX, 134; IX, 160; VIII, 93; II, 59; 24 S. Leipzig, F. A. Brockhaus.

Im Vorwort heißt es auf S. VII: „Sie [die vorliegende Ausgabe] ist eine völlige Neubearbeitung der von Frauenstädt besorgten «Sämtlichen Werke» Arthur Schopenhauers, in der die Ergebnisse der gesamten neueren Textkritik ebenso verwertet sind, wie sie selbst die historisch-kritische Bearbeitung dieser Texte in entscheidenden Punkten weiterführen kann.“ An das Vorwort schließt sich eine Einleitung (S. 1—28) und ein Lebensbild (S. 29—134), die, wie die letzten 24 Seiten, die die Anmerkungen umfassen, der Feder Arthur Hübschers entstammen.

Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. (Zweiter Band.) Die Welt als Wille und Vorstellung. Band 1. [Mit 2 Tafeln.] XXXII, 653 S. Leipzig, F. A. Brockhaus.

Über beide bisher erschienenen Bände der im ganzen auf sieben Bände berechneten Ausgabe vgl. die Besprechung im vorliegenden Jahrbuch.

Schopenhauer, Arthur: [Auszüge aus den Werken.] (Herausgegeben von Andreas Thiel.) (Deutsche Bekenntnisse.) 24 S. Berlin, Widukind-Verlag.

Bergmann, Ernst: Die natürliche Geistlehre. System einer deutsch-nordischen Weltsinndeutung. V, 389 S. Stuttgart, Georg Truckenmüller.

Vgl. die Besprechung im vorliegenden Jahrbuch! Vgl. ferner auch Jahrb. XI, S. 136!

Hasse, (Prof.) Heinrich: Cogitata. Betrachtungen und Bekenntnisse. Aus dem handschriftlichen Nachlaß. 121 S. Heidelberg, Carl Winter.

Vgl. die Besprechung im vorliegenden Jahrbuch! Vgl. ferner auch Jahrb. III, S. 290/91; XIV, S. 284; XVI, S. 202 und XXIII, S. 389!

Michaelis, Gustav: Arthur Schopenhauer zum 150. Geburtstag. Eine Einleitung in seine Philosophie. V, 190 S. Leipzig, O. R. Reisland.

Nietzsche, Friedrich: Schriften der Studenten- und Militärzeit. 1866—1868. Schriften der letzten Leipziger Zeit. 1868. Herausgegeben von Hans Joachim Mette und Karl Schlechta. (Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke/4. Band.) VIII, 708 S. und 5 Faksimiles. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchh.

Schopenhauer erscheint hier in den „Schriften der letzten Leipziger Zeit“. Vgl. unter 1935!

Schneider, Walther: Schopenhauer. Eine Biographie. (Erste bis dritte Auflage. Mit 7 Bildtafeln in Tiefdruck, einem Faksimile und einem Stammbaum.) 422 S. Wien, Bermann-Fischer-Verlag.

Vgl. die Besprechung im vorliegenden Jahrbuch!

BESPRECHUNGEN.

BESPRECHUNGEN.

Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Ausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. F. A. Brockhaus, Leipzig. Erster Band 1937 (XXVIII und 470 S.). Zweiter Band 1938 (XXXII und 653 S.).

Seit Jahren schon war die Neugestaltung der Brockhauschen Schopenhauer-Ausgabe geplant; sie erschien um so wichtiger, als der letzte in schlimmster Nachkriegszeit erfolgte Plattendruck auf mangelhaftem Papier der Bedeutung des Schopenhauerschen Werkes durchaus nicht entsprach. Eine desto größere Freude bedeutet es deshalb für jeden Schopenhauer-Freund, daß jetzt, anlässlich des 150. Geburtstages des Philosophen, die Neuherausgabe der Werke Schopenhauers bei Brockhaus beginnt.

Diese Neuherausgabe ist aber hierdurch in ihrer Bedeutung nicht etwa erschöpft: sie ist ein Kulturereignis. Dem Leser dieser Jahrbücher freilich, dem Kenner Schopenhauers, ist hiermit nichts Neues gesagt, wohl aber jedem Fernerstehenden. Denn die Zeit ist noch nicht da, wiewohl sie nach Schopenhauers Worten kommen wird, wo, wer nicht weiß, was Schopenhauer über einen Gegenstand gesagt hat, sich als Ignoranten bloßstellt (an Frauenstädt am 10. Februar 1856). Noch ist den Vertretern des heutigen Geisteslebens Schopenhauer fast durchweg unbekannt. Die Naturwissenschaftler bleiben in ihrer Empirie stecken, ohne zu erkennen, daß, wo ihre Wissenschaft notwendig aufhört, die Philosophie, die Schopenhauersche Philosophie, anfängt; sie wissen auch nicht, daß Schopenhauer andererseits überall auf dem Boden der Naturwissenschaft steht, und zwar gerade in den entscheidenden Punkten derselben, die trotz aller Fortschritte nicht veralten können¹, z. B. der Teleologie. Die Psychologen sprechen von angeblich neuen Erkenntnissen ihrer Wissenschaft, aber es ist ihnen anscheinend unbekannt, daß der betreffende Grundgedanke sich fast immer schon in Schopenhauers Lehren nachweisen läßt, nur, daß die tiefere, weil letztmögliche, d. h. im Wesen der Sache selbst liegende Begründung gewöhnlich nicht bei ihnen, sondern bei Schopenhauer zu finden ist². Die Theologen bemühen sich um eine Neuorientierung der Religion, ohne das eminent Religiöse³ in den Schriften Schopenhauers auch nur entfernt zu ahnen. Und wer von unseren Künstlern weiß denn Bescheid über das Wesen

¹ Wie förderlich aber auch für die allermodernste Physik das Studium Schopenhauers ist, zeigt der Aufsatz von Karl Wagner im Jahrbuch 1937: „Quantentheorie und Metaphysik.“

² Vgl. z. B. im XIX. Jahrb. 1932, S. 384—386 oben.

³ Vgl. Zints grundlegenden Aufsatz: „Über das Religiöse bei Schopenhauer“ im XVII. Jahrb. 1930.

der Kunst⁴, geschweige denn über die Besonderheiten seiner eigenen? Und der Einzelne? Was wissen selbst die Gebildeten von Schopenhauer? Sie kennen ihn nur als den Pessimisten, dessen Lehre lebensuntüchtig mache, weil sie nämlich philosophischen Pessimismus von Stimmungspessimismus nicht zu unterscheiden wissen, — nein, die Zeit, von der Schopenhauer sprach, ist noch nicht gekommen. Aber sie wird kommen. Und wenn selbst auf den Universitäten Schopenhauer heute fast unbekannt ist — „es kommt nicht in Betracht, wenn mit den Mäßen der Jahrtausende gemessen wird“ (Band 1, Vorwort, S. VIII). Deshalb also ist eine Neuherausgabe der Werke Schopenhauers, und zwar eine solche, die „eine gewisse Endgültigkeit“ (Einleitung, S. 28) beanspruchen darf, d. h., unumwunden ausgedrückt, die in abschließender Form keinem weiteren Herausgeber mehr viel zu tun übriglassen dürfte, ein Kulturereignis.

Denn auch eine wissenschaftlich einwandfreie, für alle spätere Zeit maßgebende, abschließende Form spielt hierbei eine nicht zu unterschätzende Rolle. Sind doch die Schwierigkeiten einer solchen Arbeit ungeheuer. Um so mehr aber ist es zu begrüßen, daß Arthur Hübscher, dem wir schon u. a. den zweiten Briefband der Piper-Ausgabe sowie die Ausgabe der sämtlichen Gespräche Schopenhauers (XX. Jahrb. 1933) verdanken, sich dieser Aufgabe unterzogen hat. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden, es muß genügen, darauf hinzuweisen, daß Hübscher im Gegensatz zu allen früheren Herausgebern (also namentlich gegenüber den Ausgaben von Deussen und Grisebach) nicht die Textfassungen der Ausgaben letzter Hand als Grundlage angenommen, sondern (zum ersten Male) die erhaltenen Handschriften Schopenhauers für die Textgestaltung herangezogen hat, so vor allem die Handschrift des zweiten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung“ (2. Auflage) und die handschriftlichen Vorlagen zu der 3. Auflage des Hauptwerks und den „Beiden Grundproblemen der Ethik“, soweit sie bisher aufgefunden sind. Hiermit sind ganz neue Grundlagen gewonnen worden, und die Ausmerzungen einer Reihe von Versehen, die Schopenhauer selbst nicht bemerkt hatte, die aber durch alle bisherigen Drucke durchgeschleppt worden sind, war die wichtigste Folge.

Zwei Beispiele aus dem zweiten Band der vorliegenden Ausgabe („Die Welt als Wille und Vorstellung“, Band 1) mögen das veranschaulichen und zugleich beweisen, was es mit der Benutzung der Schopenhauerschen Handschriften auf sich hat. Auf S. 365, Zeile 31 finden wir: „ein gewiß sehr geringer Grad von Beiden...“ Demgegenüber heißt es sowohl in der 3. Auflage von 1859, als auch bei allen Herausgebern der Sämtlichen Werke, also bei Frauenstädt, Grisebach, Deussen, Weiß, Grisebach-Bergmann, nicht „Beiden“, sondern „Leiden“. Weiter finden wir auf S. 450, Zeile 16: „dessen wundervolle Schriften uns durch...“, während das Wort „uns“ in der noch von Schopenhauer selbst besorgten Ausgabe von 1859 und ebenso bei allen späteren Herausgebern fehlt. In beiden

⁴ Vgl. den diesbezüglichen Aufsatz Saxers im Jahrbuch 1918.

Fällen ist die Korrektur möglich geworden durch Heranziehung von handschriftlichen Zusätzen, die Schopenhauer der Druckvorlage, auf der die Ausgabe von 1859 beruht, auf einzelnen Blättern hinzugefügt, deren fehlerhaften Druck er dann aber bei der Korrektur nicht bemerkt hatte, zumal er, wie Hübscher sagt (S. 636), „nie ein sorgfältiger Korrekturleser gewesen ist“. Um so sorgfältiger freilich ist Hübscher selber vorgegangen, und man weiß nicht, ob es seinen naturwissenschaftlichen Kenntnissen oder seinem Gedächtnis zuzuschreiben ist, wenn er einen bisher noch von niemandem bemerkten Schreibfehler Schopenhauers entdeckt hat. Denn selbst in Schopenhauers eigener Handschrift der Vorrede zur zweiten Auflage des Hauptwerks von 1844 steht geschrieben und ist natürlich von allen Herausgebern so übernommen: „aus einem Konkavglase von Flintglas und einem Konkavglase von Krownglas“. Das ist unrichtig, Schopenhauer hatte sich verschrieben! Das Richtige steht, worauf Hübscher S. 643 ausdrücklich hinweist, in der Farbenlehre (S. 55, Zeile 37 des ersten Bandes): „aus einem Konkavglase von Krownglas und einem Konkavglase von Flintglas“ (s. S. XXIII, 11 des zweiten Bandes).

Daß die gesamte bisherige textkritische Arbeit verwertet ist, erscheint bei einem Herausgeber wie Hübscher selbstverständlich. In genauen, mit dem ganzen Rüstzeug moderner Textkritik hergestellten Lesartenverzeichnissen am Schluß eines jeden Bandes wird die Textgestaltung der vorliegenden Ausgabe bis in jede, auch die kleinste, Einzelheit gerechtfertigt, so daß der Herausgeber selbst mit vollem Recht sagen kann, daß die textkritische Erschließung der Werke Schopenhauers entscheidend weitergeführt und die Hoffnung begründet ist, es würde die Form, in der die Sämtlichen Werke Schopenhauers von ihm vorgelegt sind, die Billigung des Meisters selbst gefunden haben (Band 1, S. 23 und 28).

Wir stehen also vor einem κτήμα ἐξ αἰεί, einem Besitztum für immer. Denn diese neue Brockhaus-Ausgabe ist m. E. bestimmt, die Schopenhauer-Ausgabe der Zukunft zu werden. Insbesondere dürfte sie die bei Reclam erschienene Grisebachsche zu verdrängen geeignet sein, zumal diese, wie Hübscher nachweist, in ihrer Neubearbeitung durch Ernst Bergmann einen nur „höchst geringen Wert“ besitzt (Band 1, Einleitung, S. 16, Anm.). Die bei Piper seit 1911 im Erscheinen begriffene Ausgabe dagegen, deren wissenschaftlicher Wert natürlich nicht bezweifelt werden kann, obwohl die Einheitlichkeit der ursprünglichen Editionsprinzipien nicht durchgeführt werden konnte (Band 1, S. 18, 19), ist viel zu umfangreich und teuer, um allgemeine Verbreitung zu finden. Zwar enthält diese Ausgabe alles bzw. wird bei ihrer Vollendung alles enthalten⁵, was Schopenhauer überhaupt geschrieben hat, aber

⁵ Der handschriftliche Nachlaß liegt in dieser Ausgabe leider immer noch nicht vollständig vor, so daß namentlich der vierte Nachlaßband bei Reclam zurzeit noch unentbehrlich ist, wenigstens für den, der auch

das Motto „*Non multa*“ trägt sie, gerade deshalb, eigentlich zu Unrecht. Demgegenüber geht die vorliegende Ausgabe durchweg, sowohl was den Umfang anlangt — sie bringt, nach dem Willen Schopenhauers, nur die Sämtlichen Werke, ohne den Nachlaß —, als auch in der Reihenfolge der einzelnen Werke auf die eigenen Anordnungen Schopenhauers selbst, oder richtiger: auf den inneren Sinn und Geist derselben zurück. Bezüglich dieser Reihenfolge sei auf die ausführliche Begründung Hübschers verwiesen (Band 1, S. 8—14) und hier nur gesagt, daß der erste Band nicht mit dem Hauptwerk, sondern mit der „Vierfachen Wurzel“ beginnt und außerdem noch die „Farbenlehre“ einschließlich deren lateinischer Bearbeitung enthält, also die Schriften zur Erkenntnislehre, die ganz richtig — man braucht ja nur den Schlußsatz des Vorworts zur 2. Auflage der Vierfachen Wurzel zu lesen — vor das Hauptwerk gestellt sind. Es wird ferner im letzten der auf sieben Bände berechneten Neuauflage ein Register geboten werden — ebenfalls einem ausdrücklichen Wunsche Schopenhauers entsprechend (an Frauenstädt vom 8. August 1858), wobei übrigens bemerkt sei, daß das Wagnersche Enzyklopädische Register, wie von Hübscher ausdrücklich hervorgehoben ist (Band 1, S. 26), ohne weiteres benutzbar bleibt. Nimmt man zu alledem hinzu, daß der Name Schopenhauer nun einmal von allem Anfang an mit dem Verlage Brockhaus untrennbar verknüpft ist, so erscheint die obige Prognose nur um so wahrscheinlicher.

Das Lebensbild Schopenhauers von Frauenstädt, welches der früheren Brockhaus-Ausgabe beigegeben war, ist von Hübscher im ersten Bande seiner Ausgabe durch ein neues ersetzt worden — sehr zum Vorteil dieser neuen Ausgabe. Denn Frauenstädt konnte nur die Resultate der Schopenhauer-Forschung seiner Zeit benutzen, wohingegen Hübscher alles herangezogen hat, was die Forschung gerade der letzten Jahrzehnte auf diesem Gebiete geleistet hat. Andererseits besteht heute kein Anlaß mehr, „die Darlegungen Frauenstädts gegen böswillige Verzerrungen des Charakterbildes zu übernehmen oder zu erneuern“ (Vorwort, S. IX). Es ist nicht mehr nötig, Schopenhauer vor dem „medizinischen“ und vor dem „moralischen Forum“ zu rechtfertigen, wie dies zu damaliger Zeit den ersten, längst abgetanen Widersachern Schopenhauers gegenüber als notwendig und wohlthuend empfunden worden sein mag. Jedoch liegt der Hauptwert dieses neuen Lebensbildes nicht hierin, in dieser Erweiterung bzw. Beschränkung des Stoffes, obwohl dessen souveräne Beherrschung hervorzuheben ist; der Hauptwert liegt vielmehr in der Form, und was das auf sich hat, ist dem Kenner des § 282 im zweiten Bande der Parerga geläufig. Als die hauptsächlichsten formellen Vorzüge dieses Lebensbildes sehe ich die folgenden an.

Die ganze Darstellung ist in höchst anschaulichem, klarem und

die nachgelassenen Schriften Schopenhauers, die dieser selbst allerdings nicht für den Druck bestimmt und noch weniger druckfertig gestaltet hat, kennenlernen will.

flüssigem Stil geschrieben, alles in knapper Form, und doch nichts Charakteristisches vergessen. Es lebt alles, Altbekanntes gewinnt durch plastisches Hervortreten des Typischen den Reiz des Neuen. Die ganze Methode ist vom Geist des echten Schopenhauer-Jüngers getragen und doch kritisch. Überall dominiert, unbeschadet der Herzenswärme, mit der jeder Biograph seinem Helden gegenüberstehen muß, das mit dem Verstande Erkannte. Hierdurch gewinnt das Ganze eine sehr starke, überzeugende Kraft. Und wenn man am Schluß dieses Lebensbildes den Eindruck hat, daß hier die Rede ist von einem der größten Denker und edelsten Menschen, die je gelebt haben, so ist dieser Eindruck auf jene Verbindung der Anteilnahme des Gefühls mit wissenschaftlichem Verantwortungsbewußtsein zurückzuführen. Ein Beispiel: Selbst Deussen spricht (Geschichte der neueren Philosophie, S. 422/23) von Schopenhauers „übermäßigem Verlangen nach der so lange versagt gebliebenen Anerkennung“ und bezeichnet dieses als einen „Charakterzug, den man erwünschten möchte und an Schopenhauer ertragen muß“. Hübscher dagegen macht sich seine Aufgabe nicht so leicht. Er vergleicht die Briefe aus der späteren Zeit, in denen man gemeinhin den „wegzuwünschenden Charakterzug“ gewöhnlicher Eitelkeit findet, mit den Briefen der Frühzeit: „Die ursprüngliche Offenheit, die Aufgeschlossenheit dem äußeren Leben gegenüber, die Empfänglichkeit für Menschen, Werk, Landschaften, all das ist zurückgetreten. Diese späteren Briefe haben eine Strenge und Zugeknöpftheit besonderer Art, sie bedienen sich, gleichgültig, an wen sie gehen, bestimmter, einmal gefundener Prägungen, sie sind von allen oberflächlichen Beziehungen gelöst und auf das beschränkt, was für den Briefschreiber und seine Arbeit wesentlich erscheint. Hier redet nicht der Mensch, der ebenso geben wie empfangen kann, hier ist die Haltung des Lehrers und Meisters gegenüber seinen Schülern, und alle Worte kreisen um das Werk. Unter solchem Gesichtspunkt muß man es verstehen, wenn Arthur Schopenhauer nach den vielfachen Anzeichen seiner Wirkung mit einem Eifer Ausschau hält, der manchmal an das Kindliche grenzt. In letzter Instanz steht nie der Ruhm der eigenen Person in Frage, sondern der Sieg der Sache, eben jener Sache, hinter der jahrzehntelang alle Wünsche, Hoffnungen und Ziele seiner Person zurückgetreten sind, und deren Sieg der Sieg der Wahrheit ist“ (S. 118).

Den Höhepunkt dieses Lebensbildes aber erblicke ich in der Darstellung der letzten Zeit. Alles drängt auf diesen endgültigen Sieg der Wahrheit hin. „Vergessen in Frankfurt“ heißt dieses Kapitel, aber in seltsamem Gegensatz zu der Tatsache des Vergessenseins sehen wir diesen Vergessenen „ungebeugt und der Zukunft sicher“ (S. 104), wie er im April 1837 sein neuntes Manuskriptbuch, die *Spicilegia*, beginnt, auf deren Titelblatt das Motto des Petrarca steht: „*Si quis, tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est.*“ Wir erleben gemeinsam mit dem nun schon über fünfzig Jahre alten Philosophen die erste öffentliche Anerkennung, die Krönung seiner Schrift über die Freiheit des Willens

durch die Drontheimer Akademie. Wir sehen ihn — ich bringe hier lediglich einige wenige Beispiele — dann wieder in aller Stille der Jahre 1840—43 mit den Arbeiten am Ergänzungsband der „Welt als Wille und Vorstellung“ beschäftigt, um die in 24 Jahren — Jahren der Vergessenheit — niedergeschriebenen Gedanken zu verarbeiten. Wir werden erinnert an die Vorrede: „Wieder bringt sie eine schonungslose Abrechnung mit der Gegenwart, . . . und wieder ist sie erfüllt von der unbezwinglichen Überzeugung, daß einst die Generation kommen werde, die «jede Zeile» von ihm freudig aufnehmen wird“ (S. 108). „Aber“, so heißt es in Hübschers ergreifender Darstellung weiter, „auch in der neuen Gestalt vermag das Werk «den Widerstand der stumpfen Welt» nicht zu besiegen“ (S. 108/9). Auch „die sich mehrende Einsicht der wenigen“ — gemeint sind J. A. Becker und Adam v. Doß — „konnte nicht hindern, daß der Tiefpunkt der Wirkungskurve noch immer nicht erreicht war“ (S. 111). So wird der Sieg immer wieder hinausgeschoben, aber durch die Gestaltungskraft des Verfassers dieses Lebensbildes die Spannung durch all diese Jahre hindurch, es sind die von 1831 bis 1852, aufrechterhalten.

Dann aber kommt die „große Wendung“ (S. 114). In dem Kapitel „Komödie des Ruhmes“ ist in meisterhafter Weise das gleichsam Schlag auf Schlag sich vollziehende Schicksal des Schopenhauerschen Ruhmes, des vollkommenen Sieges seiner Sache sowohl, wie seiner Persönlichkeit, von der er auch nicht das mindeste preisgegeben, geschildert, bis dann schließlich der Gewaltige „gelassen zusieht, wie das Gewimmel der Zweiflüßer sich um ihn bemüht“ (S. 118). In knappster Form, aber nicht in der des bloßen Stimmungsbildes, sondern mit wissenschaftlicher Genauigkeit, unter Angabe der einzelnen Daten werden in lebendigster Darstellung über zwei Dutzend der prägnantesten Ereignisse mitgeteilt, vom Erscheinen der großen Rezension der *Parerga* in der *Westminster Review* an (1. April 1852) bis zu Hebbels Besuch im Mai 1857. In dieser Weise muß man, was keinem Darsteller zu erreichen bisher gelungen ist, den „Mythus“ Schopenhauer erleben, um allererst recht eigentlich die wundervollen, von Hübscher zu zitieren nicht vergessenen Worte zu verstehen, die Schopenhauer wenige Monate vor seinem Tode, am 27. April 1860, an die Jugendfreundin Ottilie von Goethe geschrieben, daß nämlich zu dem Schicksal, wie es ihm geworden, „vernünftige Überlegung und fester Wille nicht ausreicht: sondern bei Solchen, wie ich, ist es ein instinktiver Trieb, ja, ein dämonischer Zug, der sie leitet und auf der Bahn erhält, — unbekümmert um alles Andere“ (S. 129/30).

So wird also mit dem Lebenswerk dieses Lehrers der Menschheit auch sein Lebensbild hinausgehen in alle Welt, um Kunde zu geben davon, wer Arthur Schopenhauer eigentlich gewesen ist, zugleich aber auch, um zu erweisen, daß auch in unserem technischen Zeitalter seine Apostel nicht ruhen, die einzigartigen Gedanken dieser einzigartigen Persönlichkeit an die kommenden Geschlechter weiterzugeben, zugleich mit

dem Bilde der menschlichen Persönlichkeit ihres Urhebers. Leben wir doch vielleicht — wer möchte es wissen? — in einem Zeitalter, in welchem, genau wie vor hundert Jahren, ein neuer Sieg der Schopenhauerschen Philosophie, zunächst nur in einzelnen Symptomen sichtbar, aber dennoch unaufhaltsam, sich vorbereitet: Ist das richtig, so wäre unter diesen Symptomen die Leistung Arthur Hübschers eines der wichtigsten.

Halle a. d. S.

KONRAD PFEIFFER.

Walther Schneider: Schopenhauer. Eine Biographie. Bermann-Fischer-Verlag, Wien 1937 (422 S.).

Ein wenig voreilig hat diese „Biographie“ die Veröffentlichungen des Jubiläumjahres 1938 eingeleitet. Die Absicht ist, „die menschliche Gestalt des vielvergötterten und vielverlästerten Philosophen zu zeigen“, gereinigt „von allen legendären und anekdotischen Zügen“ und „im Zuge der Lebensbeschreibung“ „auf mühelose Weise“ (!) auch die Gedankenwelt Schopenhauers „zu vermitteln“. Nebenbei verspricht der Biograph, auch „interessantes dokumentarisches Material“ vorzulegen.

Stellt man die Wirklichkeit des Buches in Vergleich zu der Ankündigung, so ergibt sich ein merkwürdiges Bild. Schon eine oberflächliche Nachprüfung läßt erkennen, daß es sich im wesentlichen um eine leichtfertige Kompilation aus den älteren biographischen Werken von Gwinner, Grisebach und Kuno Fischer und der (heute längst überholten) Reclamschen Auswahl aus dem Briefwechsel handelt. In diesen, etwa 40 Jahre alten biographischen Kuchen hat der Biograph noch ein paar frische Rosinen mit hineingebacken: ein paar zufällig gefundene Sensationchen aus den Ergebnissen neuerer Forschung. Von irgendeiner selbständigen Durchforschung und Verarbeitung des Materials nirgends eine Spur.

Man traut seinen Augen nicht: Die Schopenhauer-Literatur, so steht in diesem Buch zu lesen, umfasse heute gegen 400 Schriften (S. 181). Soll man dem Herrn Verfasser verraten, daß mit einer bibliographischen Aufzählung der Schopenhauer-Literatur heute allein ein stattlicher Band zu füllen wäre?

Schneiders Kenntnis der Schopenhauer-Ausgaben reicht bis zu der „sechsbändigen Gesamtausgabe der durch Grisebach auf das sorgfältigste redigierten Werke [1892!], in der der Herausgeber nicht weniger als 1669 Verunstaltungen des Textes in der bisherigen Gesamtausgabe, die durch Frauenstädt besorgt wurde, nachweist“. Aus G. F. Wagners „Register zu Schopenhauers Werken“ (1909) hätte Schneider ohne weiteres ersehen können, wie es in Wirklichkeit mit der Zuverlässigkeit der Grisebachschen Ausgabe bestellt ist. Und vielleicht hätte er bei einer Einsichtnahme in dieses Werk auch einige Einblicke in die Fragen der neueren Textkritik erhalten, deren ganze spätere Entwicklung bis zu den Aus-

gaben von Paul Deussen und Otto Weiß ihm in jeder Hinsicht verborgen geblieben zu sein scheint.

Er gibt an (S. 409), daß man heute 307 Briefe Schopenhauers besitze, — eine Zahl, die von Kuno Fischer (S. 153) abgeschrieben ist. Aus der Vorrede zum 2. Bande der historisch-kritischen Ausgabe des Briefwechsels (im Rahmen der Deussenschen Ausgabe) hätte er die richtige, bedeutend höhere Zahl unschwer entnehmen können: 448.

Aber das Buch dieses Schopenhauerbiographen läßt die Bekanntschaft mit allen wesentlichen Quellen für eine Schopenhauerbiographie vermissen. Sowenig er den Briefwechsel Schopenhauers kennt, sowenig kennt er die kritische Ausgabe der „Gespräche“ (1933) oder irgendeine der wesentlichen neueren Veröffentlichungen biographisch-historischer Art über Schopenhauer. Er begnügt sich, schlecht und recht seinen paar Vorlagen nachzuerzählen. Manchmal sieht er nicht genau hin, dann kommt es vor, daß er Eigennamen, die er nicht kennt, falsch wiedergibt, daß er den Ablauf der Ereignisse verwirrt, daß er fehlende Zwischen- oder Endglieder aus eigenen Mitteln ergänzt; sogar, daß er dasselbe zweimal erzählt, einmal so und das andere Mal völlig abweichend. Nur ein Beispiel. In den Briefen Schopenhauers an Frauenstädt findet sich folgende Stelle über einen Besuch von Karoline Jagemann, später Frau von Heygendorf, in Frankfurt (1834):

„Der Jagemann, genannt v. Heigendorf, erzählte ich vor 18 Jahren die damals eben ersonnene Stachelschweingeschichte, und hatte auch sie große Freude daran. Sie und ich waren die Letzten aus der glorreichen Weimarschen Periode.“ (2. Jan. 1852.)

Diese Stelle wird von Schneider zweimal verwertet:

„Um diese Zeit trifft er auch die Frau v. Heygendorf, die einst so bewunderte Schauspielerin Jagemann, in Weimar, der er seine berühmte Parabel von den Stachelschweinen erzählt...“ (S. 254.)

„... eine aufgeregte Jugendschwärmerei für die üppige blonde Schauspielerin..., an die er sich sein Leben lang mit etwas spießhaftem Stolz erinnert. Bis er ihr schließlich im hohen Alter [!] einmal wiederbegegnet und ihr eines seiner berühmtesten Gleichnisse, das von den Stachelschweinen, erfindet [!].“ (S. 117.)

S. 246 heißt es: „Nach 18 Jahren [Anfang 1832] richtet er ein konventionelles Schreiben an Johanna.“ — Schneider weiß also nichts von der Korrespondenz, die Vogel von Frommannshausen im Aprilheft 1935 der Süddeutschen Monatshefte bekanntgemacht hat.

S. 389: „In seinem Manuskriptbuch «Brieftasche», in das er private Bemerkungen einträgt, soll sich auch eine Äußerung befunden haben, die nach seinem Tode von seinen Erben vernichtet wurde, in der Schopenhauer die [so!] Übelstände der Monogamie durch die Einführung der Tetragamie abzuhefen wünscht.“ Er weiß also nicht, daß „Schopenhauers Brieftasche 1822—1823“ seit 1923 in einem Faksimiledruck vorliegt (Trowitzsch & Sohn, Berlin), in dem sich S. 70—77 die Ausführ-

rungen über Tetragamie finden, und daß auch Grisebach (Schopenhauer, Handschriftlicher Nachlaß, IV 418 f.) deutlich genug auf das Thema zu sprechen kommt.

S. 221 wird zu dem Fall Marquet mitgeteilt, „daß das ganze Haus alarmiert wird und ihn zu verklagen droht“; S. 247 ist von dem „Plan einer französischen Übersetzung Kants“ [statt Goethes] die Rede, S. 360 heißt es: „1848 erwägt er, Frankfurt zu verlassen“, S. 406 über Schopenhauers Beerdigung: „Drei [!] lange Reden werden gehalten... Auf dem Heimweg streiten sich die sonderbaren, wunderlichen kleinen Leute, die dem Sarg gefolgt sind, in verschiedenen deutschen Dialekten über Optimismus und Pessimismus.“ [!] Woher der Verfasser diese Weisheiten hat, wird nicht gesagt. Sie sind frei erfunden. — Genug.

Man möchte fast annehmen, daß für die Zwecke, für die Schneiders Buch geschrieben ist, irgendwelche Sachkenntnis nicht erforderlich sei. So ist denn auch die Ehrfurchtslosigkeit gegenüber dem Großen und Bleibenden von Persönlichkeit und Werk durchaus der Ehrfurchtslosigkeit gegenüber den Einzeltatsachen angemessen. Manchmal können die hilflosen Bemühungen des Biographen um Erlebtes, Erlerntes, Erdachtetes fast heiter stimmen. Aber aufs Ganze hin gesehen ist der Verdruß über die Unwissenheit in den historisch-biographischen Teilen doch zu groß, als daß eine ungetrübte Freude über die Komik der philosophischen aufkommen könnte.

München.

ARTHUR HÜBSCHER.

Heinrich Hasse: *Cogitata, Betrachtungen und Bekenntnisse*. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1937 (121 S.).

Aus dem handschriftlichen Nachlaß Heinrich Hasses hat dessen Schwester Margarete Fischer, geb. Hasse, eine Aphorismensammlung herausgegeben, die der allzufrüh Verstorbene „während mehr als 30 Jahren in vielen Heften, Notiz- und Tagebüchern, zum Teil auch in Briefen“ niedergelegt hatte (Nachbericht der Herausgeberin S. 118). Da Heinrich Hasse, wie es daselbst weiter heißt, „aus dem überströmenden Reichtum geistigen Schaffens herausgerissen wurde, ehe er die letzten Ergebnisse seines Denkens und Lebens aussprechen konnte“, so wird jeder, der ihn aus seinen litterarischen Arbeiten, besonders durch sein 1926 bei Reinhardt erschienenes Werk „Schopenhauer“ kennt, das Erscheinen dieses Bändchens freudig begrüßen.

Mit den Niederschriften hat Hasse schon 1903, also im Alter von ungefähr 20 Jahren, begonnen. Sie gruppieren sich nach folgenden, von der Herausgeberin herrührenden Gesichtspunkten: Zur Kunst. Zu Philosophie und Wissenschaft. Religiöses. Ethisches und Psychologisches. Zu Geschichte und Politik. Über sich selbst. Dieser Rahmen ist weit genug, um den Verfasser auf allen Gebieten des geistigen Lebens und von An-

fang an als Selbstdenker erscheinen zu lassen, unbeschadet der gelegentlich hervortretenden Anklänge an Schopenhauer, die auch der selbständigste Geist nicht vermeiden kann, sobald er einmal mit Schopenhauer in Berührung gekommen ist — sei es nun, daß diese Anklänge sich in Gedanken zeigen, die Schopenhauer mit anderen Worten ebenfalls geäußert hat, sei es, daß Gedanken ausgesprochen werden, die unmittelbare Folgesätze Schopenhauerscher Weisheit sind.

Die besondere Eigenart Hasses aber liegt nach diesen Niederschriften in der Verbindung einer Künstlernatur mit der für den Philosophen unerläßlichen Fähigkeit zur Abstraktion, wie sie immer nur selten anzutreffen ist, da in der Regel die Philosophen keine Künstler, die Künstler aber keine Philosophen sind, weil diesen „die Fähigkeit zu systematischem Denken meist abgeht“, wie es S. 10 heißt. Und wie nun der Verfasser in der Philosophie das Echte erkannt hat („Wer die große Weihe Schopenhauers nicht empfangen hat, ist und bleibt ein halber Mensch“, S. 36), so weiß er auch in der Kunst das Echte sehr wohl vom bloßen Schein zu unterscheiden: der Gipfel ist für ihn Beethoven, der ihm „für alle Zeiten“ als „der göttlichste unter den Geißtern, welche der Musik gedient haben“ erscheint (S. 15), und mit herzerfrischender Deutlichkeit wird nicht bloß die ganze moderne Musik, sondern auch — gegenüber der allgemeinen Ansicht — „das im tiefsten Sinne künstlerisch unlaute Bekenntum“ eines Brahms in den stärksten Ausdrücken rücksichtslos, wenn auch unter Anerkennung einiger ihm „wohlgelungenen Schöpfungen“ abgelehnt (S. 24).

Auch in menschlicher Beziehung lassen die Niederschriften tiefe Blicke in eine im Grunde ethisch gerichtete Persönlichkeit tun, und allerdings ist das die erste Voraussetzung für echtes Künstlertum und wirkliche philosophische Anlage. Aber ich glaube, daß die Regungen einer solchen Seele, die — und gewiß eben gerade darum — im wesentlichen einsam geblieben war, etwas viel zu Zartes sind, als daß es erlaubt wäre, auszugsweise hierüber Auskunft zu geben: lese ein jeder, der dem Verfasser noch jetzt, da er nicht mehr unter den Lebenden weilt, menschlich näherkommen möchte, diese seine Bekenntnisse selbst — wer ähnliche Saiten in sich erklingen fühlt, wird das Bändchen nicht ohne innere Bereicherung aus der Hand legen.

Halle a. d. S.

KONRAD PFEIFFER.

Konrad Pfeiffer: Zum höchsten Dasein. Eine philosophische Faust-Erklärung. Verlag W. de Gruyter, Berlin 1938 (VIII u. 55 S.).

Schwerlich würde man nach dem Haupttitel des Werkes seinen Inhalt vermuten; denn nicht jedem wird es gegenwärtig sein, daß er aus dem Faust selber genommen ist (2. Teil, Anfang des 1. Aktes). Trotzdem wird man, wenn man die Schrift gelesen hat, zugeben müssen, daß

es kaum möglich sein dürfte, ihren Inhalt in knappen Worten deutlicher auszudrücken.

Fausterklärungen, besonders philosophische, sind unbeliebt. Es hat seit Goethes Tagen nicht daran gemangelt. Da sie meist allegorisch waren, wozu freilich der zweite Teil verleitet, so liefen sie regelmäßig darauf hinaus, die Dichtung totzudeuten und bildeten den Tummelplatz jeder Faselei. Darüber hat sich schon Kuno Fischer abfällig geäußert (Die Erklärungsarten des Goetheschen Faust), und Fr. Th. Vischer hat darüber im dritten Teile seines Faust gespottet. Die vorliegende Schrift ist grundlegend anders. Sie nimmt zum Ausgangspunkte ihrer Untersuchungen die Schopenhauerische Philosophie, da sie allein lebensnahe genug und weltumfassend ist. Auch hat in ihr die Kunst einen sehr wichtigen Platz, ist geradezu ein wesentlicher Bestandteil in ihr. Bei diesem Standpunkte des Verfassers ist zweierlei klar: 1. daß er nicht in die Einzelheiten der Dichtung eingehen kann, weil das eine philologische Arbeit sein würde, 2. daß er sich auf keine wesentlichen Vorarbeiten stützen kann, da man die herzlich schwache Schrift Ashers „Arthur Schopenhauer als Interpret des Göthe'schen Faust“, die der Verfasser auf Seite VIII erwähnt, überhaupt nicht rechnen kann, zumal sie von Schopenhauer selbst wegen des Mangels einer methodischen Grundidee abgelehnt worden ist (Brief an Asher vom 9. März 1859, D XV Nr. 746). Beide Punkte gereichen der Schrift zum Vorteil, da hierdurch die Kleinigkeitskrämerei vermieden wird und überflüssige Auseinandersetzungen mit anderen Autoren nicht zu schleppender Darstellung und zum Abirren vom Ziele führen.

Die Arbeit ist in zwei Hauptteile eingeteilt, deren erster zur Einführung und Verständigung dient (Kap. 1 und 2), deren zweiter die „Durchführung der Grundgedanken der Dichtung“ bringt (Kap. 3 bis 8). Eine Anforderung wird an den Leser gestellt: die Kenntnis des Faust. Die Kenntnis der Schopenhauerischen Philosophie wird vorsichtigerweise nicht verlangt, vielmehr werden im ersten Kapitel die zur Einführung nötigen Gedankengänge des Philosophen gebracht, soweit sie sich insbesondere auf die „Identität der Urerkenntnis der künstlerischen und philosophischen Konzeption“ (S. 3) beziehen. Dadurch ist die Grundlage der Verbindung Goethes und Schopenhauers gegeben. Im zweiten Kapitel wird ihre geistige Verwandtschaft im einzelnen belegt. Im weiteren Verlaufe der Erörterung wird dann von Fall zu Fall der Zusammenhang mit Schopenhauers System hergestellt. Theoretische Erörterungen ballen sich also nicht am Anfange der Schrift zusammen.

In den folgenden Kapiteln werden die Hauptgedanken der Faustdichtung herausgearbeitet und vom Standpunkte Schopenhauers aus betrachtet. Im dritten wird der Schopenhauerische Willensbegriff eingeführt und die moralisch-metaphysische Bedeutung des Lebens abgeleitet. Es dient also ganz der Vorbereitung der folgenden Gedanken.

Als Grundgedanken stellen sich dem Verfasser, wenn man es

ganz kurz ausdrücken will, die folgenden dar: 1. die untrennbare Verbundenheit des Erdenlebens mit dem Leiden und dem Irrtume, das „Ewig-Menschliche“ (4. Kap.), 2. die Unmöglichkeit, durch Eindringen in die Welt auf dem Wege der Wissenschaft und Intuition (Magie) der Gottheit näherzukommen (5. Kap.), 3. die Hinwendung zum Ethischen, der Erlösungsgedanke (6. Kap.), 4. die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen (7. Kap.).

Daß sich diese selben Gedanken in der Philosophie Schopenhauers finden, ja daß sie, abgesehen vom vierten, der eine transzendente Spekulation enthält, zu ihren Angelpunkten gehören, ist jedem klar, der sich je mit ihr beschäftigt hat. Es könnte also scheinen, als bedürfte es nur eines Übersetzens aus der dichterischen in die philosophische Sprache, um die auffallende Gleichheit zwischen Goethe und Schopenhauer hier klarzulegen. Daß das nicht ganz so leicht ist, wie man nach der ersten Betrachtung meinen könnte, geht schon daraus hervor, daß bis jetzt von all den Bearbeitern des Faustproblems noch keiner auf den Gedanken gekommen ist, hier systematisch vorzugehen. Wenn es dem Verfasser gelungen ist, die Parallelität an den erwähnten Punkten überzeugend nachzuweisen, wenigstens überzeugend für den, der Schopenhauer nicht ablehnend gegenübersteht oder der nicht, wie etwa L. von Hammerstein S. J., Fausts Unglück darin begründet sieht, daß Faust kein guter Katholik gewesen ist, so wird das bestimmt zum Verständnis und Genusse der Faustdichtung beitragen, wie es Pfeiffer von seiner Untersuchung erhofft (S. VIII). Weiterhin kann man sich wohl vorstellen, daß die Bekanntschaft mit der Schrift in manchem Leser den Wunsch erweckt, auch näher mit Schopenhauers Philosophie bekanntzuwerden, — es sei denn, daß der Leser den nur-künstlerischen Naturen angehört, die eine philosophische Behandlung des Faust überhaupt ablehnen und sich dabei auf Goethe selbst zu stützen suchen. Gegen diese Meinung hat sich der Verfasser im ersten Kapitel (S. VII) zwar mit Erfolg verteidigt; trotzdem werden Menschen dieser Geistesrichtung wohl schon durch den Titel der Schrift abgeschreckt werden.

Eine Einzelheit, die nur mittelbar mit dem Gegenstande des Buches zusammenhängt, aber wichtig erscheint, wäre noch zu erwähnen. Der Verfasser lehnt den absoluten Gegensatz zwischen Fausts „Erkenntnistrieb“ und „Lebenstrieb“ (der sich im Vertrage mit Mephistopheles äußert) ab (S. 30, 31) und klärt ihn dadurch auf, daß er an Hand der Dichtung nachweist, daß Faust nicht das hohe Streben aufgibt, sondern nur das als unzulänglich erkannte Mittel der Erkenntnis, also die Wissenschaft und die Magie. In der Tat liegt hier ein schwer verständlicher Punkt der Faustdichtung, der sich auf diese Weise zur großen Erleichterung des Lesers klärt. Es handelt sich ja um nicht weniger als um die Einheit des Charakters des Helden. In entsprechender Weise wird das „Diesseitigkeitsbekenntnis“ Faustens im fünften Akte gedeutet (S. 39, 40).

Als den Hauptgedanken der Faustdichtung erkennt Pfeiffer „das

dramatisch bewegte Bild des zum höchsten Dasein strebenden Menschen“ (S. 41): es ist der selbe Gedanke, zu dem Schopenhauers Philosophie führt, wenn er sagt: „Unser Tun, nicht unser Erkennen gehört der Ewigkeit an.“

Da Schopenhauer selbst sein berühmtes Kapitel in den Parerga „Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“ als „transcendente Spekulation“ bezeichnet und in der Einleitung nicht nur die Lösung, sondern sogar das Problem als zweifelhaft hinstellt, so hätte das siebte Kapitel, „Der Mensch von seinem Genius geleitet“, in umfängliche Erörterungen über die Schopenhauerische Abhandlung eingehen müssen, wenn es für den der Schopenhauerischen Philosophie fremden die selbe überzeugende Klarheit hätte erreichen sollen wie die vorhergehenden. Es muß dem Leser überlassen bleiben, bei Schopenhauer selbst nachzulesen, und es ist zu vermuten, daß Liebhaber des Faust das gern tun werden; denn gerade dieses am Rande des Wissens stehende Kapitel wirkt merkwürdig anziehend und könnte selbst orthodoxe Menschen befriedigen. Goethe selber hat wohl ursprünglich nicht daran gedacht, einem solchen Gefühl Ausdruck zu geben; denn der Prolog im Himmel, der in der Tat den Inhalt der Schopenhauerischen Abhandlung wiedergibt, stammt erst aus dem Jahre 1787, fällt also viel später als der Beginn der Beschäftigung Goethes mit dem Faustproblem. Andererseits würde er nie dazu gekommen sein, diesen Prolog zu schreiben, wenn nicht der ganze Inhalt der Faustdichtung dahin drängte, also ihn im Keime enthielte.

Das achte Kapitel verlangt eine besondere Besprechung. Der Verfasser gibt darin eine Deutung des Schlusses der Faustdichtung, jenes Schlusses, der zu den am schwersten verständlichen Stellen der ganzen Dichtung gehört. Vorsorglich wird in dieser Untersuchung, die viel zu denken gibt und zu einem überraschenden Ergebnis führt, nur von dem Versuch einer Deutung gesprochen. Es muß jedem Leser überlassen bleiben, selber Stellung zu nehmen zu dem Ergebnisse, daß unter dem Ewig-Weiblichen die selbstlose Menschenliebe gemeint sei, da Geschlechtsliebe und Menschenliebe nach Schopenhauer „ganz in der Tiefe“ eine gemeinsame Wurzel haben. Die Philosophie bewegt sich hier hart an den Grenzen des Erkennbaren: sie kann nicht die volle Deutlichkeit aufbringen, die nötig ist, um jeden Leser zu überzeugen. Mir will es scheinen, als ob dem Kenner der Schopenhauerischen Philosophie, soweit er es überhaupt unternimmt, sich mit dem zweiten Teile des Faust zu beschäftigen, hier eine Deutung gegeben wird, die sehr befriedigend wirkt. Ob auch der Leser, dem Schopenhauers Philosophie fremd ist, diese Empfindung hat, muß, wie gesagt, jeder für sich entscheiden.

Es bleibt noch übrig, auf eine Angelegenheit einzugehen, die bei wissenschaftlichen Büchern häufig mißachtet wird, leider besonders in Deutschland. Das Werk ist in einem Stile geschrieben, der sehr anziehend und erfreulich wirkt und klar und flüssig ist. Offenbar hat der

Verfasser auf diese Seite seiner Arbeit besondere Sorgfalt verwandt. Es ist so aufgebaut, daß man es im Zusammenhange lesen muß. Niemals finden sich Verweise auf spätere Abschnitte, sondern immer wird die Untersuchung an derselben Stelle begonnen und zu Ende geführt. Hin- gegen sind zumeist die folgenden Erörterungen von den vorübergehenden abhängig, so daß es nicht angeht, einen Abschnitt aus dem Zusammen- hange zu reißen und so verstehen zu wollen.

Halle a. d. S.

WERNER HOCHHEIM.

Ernst Bergmann: Die natürliche Geist- lehre. System einer deutsch-nordischen Weltsinndeutung. Georg Truckenmüller, Verlag, Stuttgart 1937 (389 S.).

Goethe hat einmal, und zwar mit Bezug auf das ihm von Schopen- hauer übersandte Exemplar der „Welt als Wille und Vorstellung“, gesagt, daß er immer das Glück habe, in Büchern die bedeutendsten Stellen auf- zuschlagen. Dieses Glück wurde auch mir zuteil, als ich das Berg- mannsche Buch zur Hand nahm, denn ich schlug den Schluß desselben auf, wo es auf S. 385 heißt:

„Die bisherigen philosophischen und weltanschaulichen Ideale und Gläubigkeiten (*sic!*) der Menschheit sind ein Trümmerhaufen, aus dem wir nur eins lernen können: Wir haben geirrt und wir müssen neu aufbauen.“

Oder ist es kein Glück, mit Einem Schlage über die ganze Tendenz eines Buches unterrichtet zu sein und zugleich von vornherein zu wissen, daß der Verfasser desselben gänzlich frei ist von jener Ehrfurcht und Dankbarkeit, die selbst die originellsten Geister aller Zeiten ihren Vor- gängern schuldig zu sein geglaubt und auch bekannt haben? Hat doch sogar ein Schopenhauer es offen ausgesprochen, daß er das Beste seiner eigenen Entwicklung den Werken Kants und Platons sowie den heiligen Schriften der Hindu zu verdanken habe (D I, 493). Aber gerade Schopen- hauer scheint der Verfasser am wenigsten gelesen zu haben, sonst könnte es auf S. 384/5 nicht heißen, daß „alle bisherigen Religionen und Philo- sophien den Geist absolut und natur- und weltenfrüher (*sic!*) gemacht“ hätten: Schopenhauers Lehre vom Primat des Willens und der sekundären Natur des Intellekts ist dem Verfasser mithin nicht bekannt, was aller- dings in diesem Zusammenhang weniger einen Vorwurf, als vielmehr eine Entschuldigung für seine pietätlose Gesinnung gegenüber „allen“ bis- herigen Philosophen bedeutet, wengleich die Unkenntnis des Grund- gedankens Schopenhauers immerhin überrascht. Allerdings ist wiederum daran zu erinnern, daß der Verfasser aus dem „Trümmerhaufen“ der „bis- herigen“ Gedankenarbeit der Menschheit eben „nur eins gelernt“ hat — daß alles Irrtum war, während, wie es im Vorwort heißt, „man nicht vergessen“ solle, daß er selbst „den Beruf und die Pflicht habe, die Wahrheit zu sagen . . .“.

Und doch finden sich gerade bei Schopenhauer, namentlich in seinen populären, Jedem zugänglichen Schriften, recht beachtliche Hinweise und Winke, die wohl wert sind, beherzigt zu werden. So heißt es z. B. in dem Kapitel über Schriftstellerei und Stil: „Ich lese aus einem Autor ein paar Seiten und weiß dann schon ungefähr, wie weit er mich fördern kann.“ In diesem Sinne nun seien dem Leser dieser Zeilen hier wahllos einige Textproben des Bergmannschen Buches mitgeteilt und ihm das Urteil, wie weit er sich dadurch gefördert sieht, selbst anheimgestellt.

Im 28. Satz, welcher „Das Sehvermögen und der Geist“ beschrieben ist, heißt es (S. 265):

„Geist ist ein Schauen, er entsteht am Lichtreiz. Das Auge ist der Symbolsinn des Geistes und die Vorbedingung seiner Entwicklung. Die übrigen Sinne wie Gehörsinn und Geruchssinn entwerfen kein Erkenntnisbild von der Außenwelt, sie führen nur zur Wahrnehmung ihres Vorhandenseins und erzeugen Lust- und Unlustgefühle. Das Sehvermögen aber zeichnet auf der Netzhaut die Außenwelt nach in Formen und Umrissen, Licht und Farben. Erst dadurch wird schauende Erkenntnis möglich und in ihrem Gefolge Wissen und Denken, also Geist.“

Hierauf erwidert „der M.-U.“ (d. h. der Mitunterredner, im Gegensatz zum „G.-F.“, d. h. Gesprächsführer — das Buch ist nämlich in Dialogform abgefaßt —):

„Ich vermag die Tragweite dieser Behauptung im Augenblick noch nicht zu überschauen“ (S. 265),

und weiter, im Verlauf der Unterredung —:

„Da müßte ja der Blinde ohne Geist sein“ (S. 269) —

und schließlich, auf den Vorschlag des „G.-F.“, „diese Fragen auf später zu vertagen“:

„Das ist auch gut. Ich bin ermüdet . . .“ (S. 275).

Nun noch eine zweite Textprobe: Satz 30, „Die echten und die unechten Kategorien“ betitelt, enthält folgende Leitsprüche (S. 290):

„Geist erwacht am Lichtsehen, bildet sich am Bildsehen und vollendet sich am Weltsehen. Er ist eine Nachbildung der Seinsbestimmtheiten (unechten Kategorien) des Weltwirklichen in der Weise des bewußten und schöpferischen Verstehens und Begreifens. Das Weltwirkliche ist das allein wahre Seiende, das Geistwirkliche aber ein lebendiges und schöpferisches Spiegelbild vom Weltwirklichen. Und zwar spiegelt sich nicht nur die Einzelgestalt des Weltwirklichen im Erkenntnisbild des Geistes, sondern auch die ewigen feststehenden Formen-

züge des Weltwirklichen (unechten Kategorien) in den Denk- und Schauformen des Geistes. Durch diese Abspiegelung erhalten, verändern und vermehren sich zugleich die Seinsbestimmtheiten des Weltwirklichen in den Seinsbestimmungen des Geistes (echte Kategorien), und es entstehen dadurch die zusätzlichen Seinsbestimmungen des Geistes zu den urtümlichen Seinsbestimmtheiten des Weltwirklichen, die erst der Geist vom Weltwirklichen aussagen kann.“

Hierauf erwidert der „M.-U.“:

„Das sind bedeutsame Feststellungen, die zahlreiche bisherige Systeme umstoßen.“

Man wird dem M.-U., der im vorigen Beispiel so verständlich geantwortet hatte, in diesem Punkte allerdings nicht beistimmen können. —

Doch genug! Ich erinnere mich, indem ich diese Besprechung abbreche, oder, richtiger, in keine eigentliche kritische Würdigung des Buches eintrete, meines alten Gymnasiallehrers im deutschen Unterricht. Der nämlich legte größten Wert auf eingehendstes Korrigieren unserer deutschen Aufsätze, und wenn wir unsere Hefte zurückerhielten, so genügte uns ein Blick auf den breiten weißen Rand, den wir unbeschrieben lassen mußten, um die Zensur am Schluß des Aufsatzes schon ahnen zu können: je röter nämlich der Rand war durch die kritischen Bemerkungen aus unseres Lehrers roter Feder, desto — besser pflegte die Bewertung des Aufsatzes zu sein; wessen Rand aber weiß geblieben war, dessen Aufsatz eignete sich nicht zu einer Korrektur, er war — unkorrigierbar.

Im übrigen gestehe ich: Ich habe das Bergmannsche Buch, das aus Vorlesungen vor jungen Hochschulstudenten hervorgegangen ist und einstweilen ein Drittel der künftigen Weltweisheit enthält, insofern als im Vorwort zwei weitere Bände angekündigt werden, nicht durchgelesen, sondern, der obigen Regel entsprechend, nur durchgeblättert. Aber ich weiß: Das ist im Sinne meines „Geistlehrers“ (wie sich der Verfasser S. 168 selbst bezeichnet), nämlich Schopenhauers, der „in Hinsicht auf unsere Lektüre die Kunst, nicht zu lesen, für höchst wichtig“ erklärt hat.

Was soll man schließlich dazu sagen, wenn einer an den Quellen der Weisheit vorbeigeht, nicht erkennend, daß sie eben vor seinen Füßen sprudeln; — mehr noch, wenn einer, der jedenfalls diese Quellen kennen müßte, sie seinen jungen Schülern verschweigt oder verdächtig macht, während gerade der Jugend gegenüber, auf der unsere Hoffnung für die Zukunft beruht, die größte Gewissenhaftigkeit und Behutsamkeit am Platze wäre in der Beurteilung der Gedankenarbeit der Menschheit seit fast drei Jahrtausenden? Die echte Philosophie, dieser edelste Teil deutschen Kulturgutes, ist eine heilige Sache.

Paul Th. Hoffmann: Die Welt vor Gott.
Eugen Diederichs Verlag, Jena 1936 (379 S.).

Wir leben in der Zeit einer Weltwende, die eines begreifbaren Gotteserlebnisses verlustig gegangen ist. Neue Erkenntnisse über den Weltenbau sind uns aufgegangen. Heischend und demütig zugleich ringt der Mensch um eine reinere Offenbarung der Gottheit. In diesem Sehnen und Mühen wird ihm ein Buch geschenkt, das aus dem tiefen Brunnen freud- und leidvoll erfahrener Weltwirklichkeit geschöpft ist: „Die Welt vor Gott“, von Paul Th. Hoffmann. Hoffmann spricht zu uns in der großen Schlichtheit des aus Frömmigkeit erkennenden und aus der Erkenntnis heraus fromm und friedevoll gewordenen Menschenherzens. Sein Reifwerden im Erkennen erfolgte unter dem Segen und der Kraft von Schopenhauer, Kant und Goethe. Die Verpflichtung gegenüber Schopenhauer nimmt bei dem Begründer und Leiter der früheren Ortsgruppe Hamburg-Altona der Schopenhauer-Gesellschaft, dem Verfasser mancher wertvollen Beiträge in diesem Jahrbuch, nicht wunder; sie ist auch Anlaß einer Würdigung des Buches an dieser Stelle.

Hoffmann predigt eine „moralinfreie“ Religion: Gott ist der Antithese „Gut“ und „Böse“, „Licht“ und „Finsternis“ entrückt worden. Sein Bild, aus jeder Optik herausgenommen, vergeht — aber nun erfahren wir Gott als das „einfachste Prinzip“, das nicht allein diese Welt der „Werte“ und „Unwerte“ im Innersten bewegt, sondern in ihr auch sich manifestiert. Die „Sphären der vitalen, wirtschaftlichen, rechtlichen, staatlich-politischen, ästhetischen, geistigen, sittlichen, sozialen, religiösen und allgemein-göttlichen Werte“ mit der Kontrapunktik der entsprechenden „Unwerte“ bilden in ihrer Gesamtheit diese Welt und können nur dann das Intregal „Schöpfung“ ergeben, wenn sie alle Funktionen des ihnen damit gemeinsamen (und also übergeordneten) höchsten und einfachsten Prinzipes „Gott“ darstellen. „Wert“ und „Unwert“ sind die beiden Integrationsgrenzen: zwischen ihnen entfaltet sich die Welt, der Kosmos, das Menschenleben in seinem für jede Erfüllung und Erlösung die Voraussetzung bildenden Widerstreit zwischen Ewig und Zeitlich, Unbedingt und Bedingt, Erkenntnis und dunklem Trieb.

Es ist für die Haltung des Werkes bezeichnend, daß der Verfasser den Gedanken einer Alleinwirksamkeit Gottes kosmologisch und ethisch zu Ende denkt. Aber nicht das Erkennenwollen an sich oder um die Zuendeführung eines Prinzipes willen ist hier die treibende Kraft, die ja doch leicht in fruchtloser Abstraktion enden könnte: aus spürbaren Erlebnistiefen quellen dem Verfasser die überlegenen Wertsetzungen und ebenso die Attribute göttlichen Wirkens: Gnade, Güte, Liebe. Es sind keine Anthropomorphismen mehr, vielmehr die von über-menschlicher Macht in uns affizierten Wirkungen, die wir Menschen nicht anders empfinden, als sei uns „Gnade“, „Güte“, „Liebe“ widerfahren. So gesehen, kann „Gott“ ebenso dem einfachen anthropo-

morphisch denkenden wie dem vergeistigten, metaphysisch denkenden Menschen aus einem einzigen, unbegreiflichen göttlichen Sein und Wirken zu einer unmittelbaren religiösen Erfahrung werden. Es liegt im Wesen dieser Erfahrung, daß sie in ihrer reinsten, gesammeltesten Form ein überzeitliches, übervölkisches Ereignis ist, dessen Zeugen Platon, Dante, Shakespeare, Goethe ebenso waren wie Christus, Buddha, Laotse, Zarathustra, und dadurch zu klaren, überzeitlichen und das ganze Menschengeschlecht verpflichtenden Wertsetzungen führt.

Der kristallinen Sphäre der gottbezogenen Werte steht die trübe empirische Welt gegenüber, die Welt eines blinden Lebenswillens und eigenmächtiger Individuation, wie sie in dem erschütternden Abschnitt „Die erlittene tiefe Differenz zwischen der Welt mit ihren zeitlichen Erfolgen und den wirklichen Werten als religiöse Kraftquelle“ gezeichnet wird. Aus der Furchtbarkeit der Willensdämonie versucht Hoffmann, im Gegensatz zu Schopenhauer, den Menschen zu lösen dadurch, daß er nicht die Verneinung des Willens schlechthin, sondern die Inbeziehungsetzung des „Willens“ zu Gott und damit eine Willensbejahung lehrt, die eben durch ihr Bezogensein auf Gott nichts gemein hat mit jener Willensbejahung, die — nach Schopenhauer — „das von keiner Erkenntnis gestörte beständige Wollen selbst“ ist. Hoffmann gelangt damit — und darin zeigt sich eine tiefere Verwandtschaft mit Schopenhauerischen Gedanken — auch zu einer Willenstötung: der triebhafte, rein vitale und eigenmächtige Wille des Einzelnen muß absterben, damit der überindividuelle Wille — als der Imperativ der Schöpfung — Eingang und Auswirkung im Menschen finde. Man muß, wie Hoffmann, den Gedanken, die Idee der „Alleinwirksamkeit Gottes“ aus ihrer inneren Wahrheit heraus erfaßt und assimiliert haben, um mit einem festen Willen zum Leben in dieser Welt, mit einer ernsten Lebensbereitschaft die eigentliche Bestimmung des Menschen zu erfüllen zu versuchen und ihr Kündler zu sein. Die Abkehr von dem Dogma einer Mittlerschaft zwischen Gott und Mensch legt uns auch die schweren Aufgaben zur „Bildung der Erde“ unmittelbar auf, da wir uns so als Organon der wirkenden Gottheit erkennen und verpflichten. Davon kündigt Hoffmann in dem Abschnitt: „Die individuellen Wertträger: die Menschen.“ Hier zeigt sich auch besonders eindringlich, wie sehr Hoffmann zwangsläufig und organisch aus der Willensbejahung zur Willenswandlung und stufenweis wachsenden Heiligung des Universums und der Menschheit gelangt. Das „wollende Individuum“ erlischt im mächtigen Strome des „göttlichen Willens“, der nicht „Nein“ zu seinen von ihm gewollten Werken sagt, sondern im Menschen zu einer erdumbildenden Mission wird. Hoffmann tritt damit insofern an die Seite Schopenhauers, als auch er verneint, daß wir Menschen auf der Welt seien, um „glücklich“ zu sein. Neben der läuternden Kraft des Leidens, die Hoffmann ebenso wie Schopenhauer als größtes religiöses Moment erkennt, erwachsen ihm die ethischen Imperative des „Opfers“ und der „Pflicht“.

die nur Sinn haben können im Rahmen einer Lehre der Willensläuterung.

Aus dem Buche „Die Welt vor Gott“ wächst dem ernsthaften Leser eine aus wirklichem lebendigem Wissen heraus verkündete, ungeheure Aufgabe und Verantwortung entgegen: in der zwischen dunklen Quellgründen des Lebens und der „Welt der Toten“ sich dehrenden Spanne des Erdenlebens Wertträger und Werteschaffender zu sein. Das menschliche Leben ist die Sphäre der gesammeltesten und zugleich umfassendsten realen Wirksamkeit — in ihm als einzigem Punkte berühren und vereinigen sich die Wirkbahnen des Elementaren, des Seelischen und des Geistigen: hier ruhen Schicksal und Auftrag der ewigen Schöpferkraft! Insofern ist das irdische Leben nicht nur „ein bloßer Durchgang“ zu einem höheren Dasein, sondern selbst Ausgang und Gegenstand einer höheren Daseinsform, sich mehr und mehr füllende Schatzkammer gottbezogener Lebenswerte. Vor unserer Geburt und nach unserem Tode verlaufen die Wirkbahnen der Elementarwelt, des Seelenreiches und der Geisteskraft getrennt in ihren Sphären, als „Ortsfunktionen, die „Welt der Toten“, das „Geisterreich“, die Hierarchien und die Quellgeister Gottes bildend (diese Wirkbahnen aber, einschließlich ihres Schnittpunktes „Menschenleben“ sind das „totale Leben“ — nirgends ist Tod!).

Die Kadenz dieser groß konzipierten Sinfonie des zum „Gottesreiche“ reifenden „Erdenreiches“ bildet die Nennung der „regulativen Ideen jeder wahrhaft lebendigen Religion“. Aber ehe wir Menschen nicht ganz zu Hause sind in dieser Welt und in ihr und ihren Verrichtungen nicht Schöpfungsworte vernehmen ebenso wie in den edelsten Regungen der Seele und den unbegreiflich hohen Werken des Universums, können wir des ersehnten, „diesseitigen“ gottbezogenen Reiches der Schönheit, des Rechtes und des Friedens nicht teilhaftig werden! Gleichwohl weiß Hoffmann, daß die Erlösung des Menschen niemals im Tun, im Taterfolg, in der Leistung beschlossen liegt. Es führt zur Entspannung des voluntaristischen Gegensatzes zu Schopenhauer, daß auch für Hoffmann die Erlösung des einzelnen allein durch reine Erkenntnis und Willenswandlung herbeigeführt wird. Schreitet die Schopenhauersche „Ethik des Pessimismus“ von hier nicht mehr „nach außen“, so gibt es jedoch für Hoffmann die Auswirkung, das Goethesche Bauen an Mitmensch und Erde: reifes Sein adelt die Umwelt.

Berlin-Friedenau.

HERBERT BOHNSTEDT.

MITTEILUNGEN.

ROBERT GRUBER GESTORBEN.

Wieder hat unsere Gesellschaft einen schweren Verlust zu verzeichnen: Zu Anfang des Jahres 1937 erreichte uns die Nachricht, daß unser Mitglied Dr. Robert Gruber am 26. April 1936 an seinem Wohnsitz Wien verstorben ist.

Robert Gruber hat unserer Gesellschaft seit dem Gründungsjahr (1911) in einer stillen, selbstverständlichen Treue angehört. Seine Zugehörigkeit zu uns hat ihr besonderes Zeichen von Anfang an in einer kompromißlosen Verbundenheit unter dem Zeichen Schopenhauers empfangen.

Robert Gruber war im Jahre 1867 auf dem Gute Trenninghof geboren. Der Vater starb schon in jungen Jahren. Die Mutter war der Bewirtschaftung des Gutes nicht gewachsen und mußte es geschehen lassen, daß die Not ihren Einzug hielt. Nur unter den schwierigsten Verhältnissen konnte Robert Gruber sein Studium zu Ende führen. Er bestand mit Auszeichnung alle Prüfungen. Ein Stipendium von zehntausend Kronen, die ihm die Örtliche Stiftung bewilligte, benutzte er, um eine Anwaltskanzlei zu errichten, den Rest des Geldes für eine Afrika-reise. Auf dem Schiff sollte einer jener Zufälle, die Stoff zu Betrachtungen über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen liefern können, über den künftigen Lebensweg des jungen Juristen entscheiden. Er machte die Bekanntschaft eines Obersten, der sich als Verehrer Schopenhauers erwies und in langen nächtlichen Gesprächen seinem aufmerksamen Reisegefährten eine erste Bekanntschaft mit der Lehre Schopenhauers vermittelte.

Schopenhauer begleitete ihn von nun an in die Zukunft. Eine besondere Art von Hingebung an das Werk und an seinen Schöpfer ließ ihn allen Spuren nachgehen, die irgendwie auf den Meister zurückführten. Unermüdlich und mit einer Findigkeit ohnegleichen begann er eine Sammlung aufzubauen, die in der Welt nicht ihresgleichen hat. In drei langen Jahrzehnten, seit dem Jahre 1907, ist die Schopenhauer-Sammlung Robert Grubers auf einige hundert Stück angewachsen: Handschriften und Briefe des Philosophen, Dokumente zu seiner Lebensgeschichte, Bücher aus seiner Bibliothek, Briefe, Aufzeichnungen und Tagebücher aus dem Kreise Schopenhauers.

Zu niemandem sprach der schweigsame Mensch von seinen Schätzen, aber bereitwillig teilte er jedem zu wissenschaftlichen Zwecken daraus mit. Der Verfasser dieser Zeilen hatte zu Anfang 1930 zum erstenmal Gelegenheit, sich seiner unermüdlichen und nie versagenden Hilfsbereitschaft zu erfreuen: Gruber teilte ihm einen soeben von ihm erworbenen Brief der Schwester des Philosophen mit der Erlaubnis zur Veröffentlichung im Wortlaut mit. Von da an bewahrte er allen weiteren Veröffentlichungen die gleiche Anteilnahme: Er stellte genaue Abschriften seiner Originale zur Verfügung, er begleitete mit Auskünften, mit Ant-

worten auf Rückfragen, sogar mit dem Lesen von Korrekturen bei Stücken aus seinem Besitz das Werden neuer Arbeiten — ein beispielhafter Fall uneigennütziger Hilfsbereitschaft im Dienst der Wissenschaft. Der Dank, den wir in manchen Briefen ihm gesagt haben, soll ein letztes Mal hier in der Öffentlichkeit ausgesprochen werden, als ein Bekenntnis zu dem Menschen und dem Wissenschaftler Gruber.

Er ist in seinem aufreibenden Berufsleben nicht allzu häufig dazu gekommen, selbst die Forschung mit den Ergebnissen seiner Arbeit und seines Nachdenkens zu bereichern. Aber seine wenigen Veröffentlichungen genügen, ihm eine besondere Stellung in der Schopenhauerforschung zu sichern. Er begann mit einer Ausgabe des „Briefwechsels zwischen Arthur Schopenhauer und Otto Lindner“ (Wien und Leipzig 1913), einer Quellenveröffentlichung, die grundlegend neues Material erschloß. Es folgte eine kleine Arbeit in unserem III. Jahrbuch 1914: „Schopenhauers Briefwechsel mit Dorguth“; dann, nach dem Kriege, der XIII. Band der Deussenschen Schopenhauerausgabe, in dem Robert Gruber „Arthur Schopenhauers Randbemerkungen zu den Hauptwerken Kants“ veröffentlicht hat. Schließlich konnte vor einigen Jahren die gründliche Untersuchung über „Schopenhauers Geliebte in Berlin“ (1934) erscheinen, in der Gruber das in mühevollen, langjährigen Nachforschungen zusammengebrachte Urkundenmaterial über Caroline Medon zu einer zusammenfassenden Darstellung verdichtete. Es sollte seine letzte Veröffentlichung bleiben.

Schon in den letzten Jahren war er leidend gewesen. Die knappen Ferienwochen pflegte er in seinem kleinen Hause in Greifenstein an der Donau zu verbringen, sinnend und lesend auf den Strom hinausblickend. Sein Zustand wollte sich nicht bessern. Ein aufregender Prozeß zu Anfang des Jahres 1936 tat das übrige. Am 26. April 1936 nahm ihn der Tod hinweg.

Im Sommer des vergangenen Jahres erstand uns aus Erzählungen seiner Witwe noch das Bild seiner Person, das lange Jahre einer ersten und sachlichen — wie uns heute scheinen will: allzu sachlichen — Verbindung uns vorenthalten hatten. Im Geiste Schopenhauers ging auch Hedwig Gruber ihren Weg, bis sie, am 3. November 1937, ihrem Gatten im Tode nachfolgte.

Wir ehren ihr Andenken heute mit dem seinen.

München.

ARTHUR HÜBSCHER.

BERICHT DES VORSTANDES

über die an Stelle einer Generalversammlung erfolgte schriftliche Abstimmung aller Mitglieder.

Unter dem 13. November 1937 wurde an die Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft folgendes Rundschreiben versandt:

An die Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft!

Betr. Neuwahl des Vorstandes und der Wissenschaftlichen Leitung.

Nachdem laut Mitteilung im Jahrbuch 1937 Herr Landgerichtspräsident i. R. Dr. Zint sein Amt als Vorsitzender unserer Gesellschaft niedergelegt hat und Herr Dr. Arthur Hübscher satzungsgemäß vom Vorstand als einstweiliger Vorsitzender gewählt worden ist, bedarf dessen Wahl gemäß §§ 7 und 8 Abs. 2 der Bestätigung durch die Generalversammlung.

Weiterhin ist gemäß § 7 Abs. 1 Nr. 1 der Generalversammlung die Neuwahl des Vorstandes und der Wissenschaftlichen Leitung vorbehalten. Eine solche ist jetzt erforderlich, da mit Ablauf dieses Jahres sämtliche Ämter im Vorstand und der Wissenschaftlichen Leitung erlöschen.

Nach § 7 Abs. 1 ist der Vorstand berechtigt, aus zwingenden Gründen von der Einberufung der Generalversammlung Abstand zu nehmen. In diesem Falle tritt an deren Stelle gemäß § 7 Abs. 2 schriftliche Abstimmung aller Mitglieder, die vom Vorstand einzuholen ist.

Der Vorstand hat sich entschlossen, im vorliegenden Fall von dieser Befugnis Gebrauch zu machen. Die zwingenden Gründe hierfür liegen darin, daß bei der ungünstigen Kassenlage der Gesellschaft alle ihre finanziellen Kräfte auf die Herausgabe des nächsten Jahrbuches konzentriert werden müssen, da dieses anlässlich des 150. Geburtstages Schopenhauers besonders würdig und diesem Tage angemessen gestaltet werden soll.

Der Vorstand schlägt deshalb den Mitgliedern folgende Herren zur Wahl für Vorstand und Wissenschaftliche Leitung vor:

VORSTAND.

Vorsitzender: Dr. Arthur Hübscher, München.

Schatzmeister: Arthur Sülzner, Leipzig.

Archivar: Dr. Karl Wagner, Frankfurt a. M.

Schriftführer: Dr. Konrad Pfeiffer, Halle a. S.

Beisitzer: Dr. Paul Hoffmann, Altona.

Dr. Walther Rauschenberger, Frankfurt a. M.,
zugleich stellvertr. Schriftführer.

Oberstlandesgerichtsrat i. R. Friedrich Bähr, München.

Ministerialrat Dr. Max Rheins, Berlin-Charlottenburg.

Prof. Dr. Hans Oellacher, Salzburg.

WISSENSCHAFTLICHE LEITUNG.

Professor Dr. Dr. C. A. Emge, Berlin.

Professor André Fauconnet, Poitiers.

Professor Dr. Hellmut von Glasenapp, Königsberg i. Pr.

Professor Dr. Hermann Glockner, Gießen.

Dr. Arthur Hübscher, München.

Professor Dr. Arnold Kowalewski, Königsberg i. Pr.

Dr. Konrad Pfeiffer, Halle a. S.

Dr. Walther Rauschenberger, Frankfurt a. M.

Professor Giorgio Del Vecchio, Rom.

Dr. Karl Wagner, Frankfurt a. M.

Gemäß § 7 Abs. 2 der Satzung ersuchen wir um Mitteilung auf beigebener Karte, ob Sie der Wahl dieser Herren Ihre Zustimmung erteilen. Die Nichtbeantwortung innerhalb eines Monats gilt satzungsgemäß als Stimmenthaltung.

Für den Vorstand:

Dr. Arthur Hübscher. Arthur Sülzner.

Nach Ablauf der Monatsfrist waren bei dem Vorsitzenden 209 zustimmende und 2 ablehnende Antworten eingegangen. Zu Ende des Jahres haben sich die Ziffern auf 221 zustimmende und 3 ablehnende Antworten erhöht.

Demnach sind die für Vorstand und Wissenschaftliche Leitung vorgeschlagenen Herren gewählt, und zwar, gemäß §§ 8 und 9 der Satzung, auf die Dauer von vier Jahren.

Die neugewählten Herren werden auch an dieser Stelle als Mitarbeiter herzlich begrüßt.

Für den Vorstand:

Dr. Arthur Hübscher,
Vorsitzender.

BERICHT ÜBER DAS SCHOPENHAUER-ARCHIV.

Die Ausstellung „Große Deutsche in Bildnissen ihrer Zeit“, die aus Anlaß der XI. Olympischen Spiele 1936 in Berlin unter Beteiligung des Schopenhauer-Archivs stattfand (vgl. XXIV. Jahrbuch 1937, S. 211) hat die Anregung zu einer Ausstellung „Das deutsche Antlitz im Spiegel der Jahrhunderte“ im Karmeliterkloster Frankfurt a. M. (1937) gegeben. Zu dieser Ausstellung stellte das Schopenhauer-Archiv das bekannte Schopenhauerbild von Ludwig Sigismund Ruhl und das Gemälde von Julius Hamel leihweise zur Verfügung. Für eine Ausstellung, die aus Anlaß der Gaukulturwoche in der Festhalle veranstaltet wurde, gab das Archiv ebenfalls das Gemälde von Julius Hamel als Leihgabe.

Auf der Versteigerung der Bibliothek Wilhelm Trübner durch die Firmen Gilhofer & Ranschburg (Luzern) und *L'Art Ancien* (Zürich I), die am 17. November 1937 in Luzern stattfand, wurden aus der Schopenhauersammlung Trübners folgende Nummern (des Katalogs) erworben:

- Nr. 105. Schopenhauer, A.: Eigenhändiges Manuskript für die 3. Auflage von „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (1859) und für „Über den Willen in der Natur“, 45 Blätter (21,3:17 cm). In einer Mappe.
- Nr. 109. Babrius: *Fabulae iambicae CXXIII, nunc primum editae. J. Fr. Boissonade recens., latine convert. annot. (Graece et lat.) V. Paris 1844. Gr.-8. Lmbd. d. Zeit.*
- Nr. 115. Delille, J.: *La Pitié, poëme. Avec 2 (sur 4?) figures. Paris, Giguet et Michaud, 1803. 8. 236 SS. Alter Pappbd.*
- Nr. 118. Hunter, W.: Reisen durch Frankreich, die Türkei und Ungarn bis Wien. Nebst einer Beschreibung dieser Stadt. Übersetzt a. d. Englischen v. J. G. Gruber. Leipzig (1797?). 8. Alter Hdrb. m. Rückensch. u. Vergold.
- Nr. 126. Martialis, M. V.: *Epigrammaton libri animadversi, emendati & commentariolis expl. Genève, S. Chouet, 1647. 12. Alter Hdrbd.*
- Nr. 140. Gries, J. D.: Gedichte u. poet. Übersetzungen. 2 Bde. in 1. Stuttgart 1829. Pappbd. d. Zt., am Vorderdeckel in Goldaufdr.: Johanna Schopenhauer.

Die unter Nr. 105 aufgeführten Manuskripte, die einige Wochen vor der Versteigerung dem Archivar der Schopenhauer-Gesellschaft zur Beurteilung vorlagen, bilden eine äußerst wertvolle Ergänzung unseres Handschriftenbestandes. Bekanntlich pflegte Schopenhauer, wenn ein neues Werk oder eine neue Auflage eines Werkes von ihm erschienen war, ein Exemplar für den eigenen Gebrauch mit weißen Blättern durchschießen zu lassen. In diese Handexemplare trug er die Verbesserungen und Zu-

sätze ein, die er für eine spätere Auflage zu benutzen gedachte. Weitere für die Werke bestimmte Zusätze finden sich dann bekanntlich in den fortlaufend bis zu seinem Tode geführten Manuskriptbüchern. War nun eine neue Auflage fällig, so stellte Schopenhauer auf Grund des (größenteils noch nicht fertig redigierten) Materials, das Handexemplar und Manuskriptbücher boten, das eigentliche Druckmanuskript her. Dieses Manuskript bestand im Falle der 3. Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung“ aus einem genau durchkorrigierten Exemplar der 2. Auflage. Kleinere Korrekturen und Zusätze schrieb Schopenhauer an den Rand der Seiten, größere Zusätze gab er auf besonderen Blättern bei und machte die Stelle der Einschaltung durch Haken, Kreise usw. kenntlich. Diesem Druckmanuskript gehören die Blätter aus der Sammlung Trübner an. Es handelt sich um Zusätze zu 12 Stellen im 1. Bande und zu 29 Stellen im 2. Bande der „Welt als Wille und Vorstellung“, (Wichtig vor allem: der größere 2. Teil des für die 3. Auflage hinzugeschriebenen Anhangs zu dem Kapitel „Metaphysik der Geschlechtsliebe“.) Dazu tritt noch ein Blatt aus dem ursprünglichen Manuskript der Schrift „Über den Willen in der Natur“, von 1836 (Kapitel „Sino-logie“). Alle diese Blätter konnten von der bisherigen Textkritik aus naheliegenden Gründen nicht verwertet werden. Die Textgestaltung von Grisebach über Deussen bis zu Otto Weiß mußte sich auf eine mehr oder minder vollkommene Auswertung der in den Handexemplaren und Manuskriptbüchern vorliegenden Überlieferung beschränken. Die eigentlichen Druckmanuskripte Schopenhauers, zu denen die Blätter aus der Sammlung Trübner gehören, werden jetzt zum erstenmal in der neuen kritischen Ausgabe von Arthur Schopenhauers sämtlichen Werken (nach der ersten von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher, F. A. Brockhaus, Leipzig 1937/38) ausgewertet. Die Ergebnisse für die Textkritik sind wichtig genug.

Nr. 109, 115, 118 und 126 sind Bücher aus Schopenhauers Bibliothek, alle vier mit dem Exlibris Schopenhauers, der *Martialis* mit einigen Unterstreichungen; Nr. 140 ein interessantes Stück mit dem *Supralibros* der Mutter des Philosophen und dem Exlibris von Adele Schopenhauer.

Alle diese Erwerbungen aus der Sammlung Trübner, die aus laufenden Mitteln nicht hätten bestritten werden können, wurden durch das großzügige Entgegenkommen des Herrn Oberbürgermeisters Staatsrat Dr. Krebs in dankenswerter Weise ermöglicht.

Weitere Stücke aus der Schopenhauersammlung, die im ganzen 47 Bände aus der Bibliothek des Philosophen, dazu noch einige Erstausgaben und sonstige Schopenhaueriana umfaßte, konnten leider nicht für das Archiv erworben werden. Neben zahlreichen anderen wertvollen Werken gingen auch zwei bisher unbekannte Handexemplare von Werken Kants aus der Schopenhauer-Bibliothek in fremden Besitz über:

Kant, I.: „Kritik der Urtheilskraft“, 3. Aufl., Berlin 1799. 8. Orig.-Papp-Bd.

Kant, I.: „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“, Riga 1783. 8. Papp-Bd. d. Zeit.

Beide Exemplare enthalten, nach den Mitteilungen des Katalogs, zahlreiche Randstriche, Unterstreichungen und eigenhändige Bleistift-Randbemerkungen Schopenhauers, anscheinend aus seiner frühen Zeit. Sie sind nicht identisch mit den beiden Exemplaren, die im „Verzeichniss der von Dr. Arthur Schopenhauer hinterlassenen Bibliothek“ (Schopenhauer-Archiv) in einem besonderen Nachtrag unter Nr. 10 und 11 aufgeführt sind und mit den Nr. 3 und 8 dieses Verzeichnisses die Grundlage für Grubers Veröffentlichung der „Randbemerkungen zu den Werken Kants“ (Deussensche Ausgabe, Band XIII) gebildet haben:

1. Kant, I.: Werke, herausg. v. Rosenkranz, 12 Bde., Leipzig 1838. Sstbd.
2. Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781. Pppbd.
3. Kant, I.: Dasselbe, Leipzig 1799. Hlbfrzbd.
4. Kant, I.: Über die Fortschritte der Metaphysik, herausg. v. Ring, Königsberg 1804. Pppbd.
5. Kant, I.: Zum ewigen Frieden, ebda. 1796. Pppbd.
6. Kant, I.: Über eine Entdeckung, ebda. 1790. Pppbd.
7. Kant, I.: Rechtslehre, ebda. 1798. Pppbd.
8. Kant, I.: Metaphysik der Sitten, Riga 1792. Pppbd.
9. Kant, I.: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften, Riga 1786. Pppbd.
10. Kant, I.: Kritik der Urtheilskraft, Berlin 1799. Hlbfrzbd.
11. Kant, I.: Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, Riga 1783. Hlbfrzbd. (beigebunden: Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1797).

Im Gegensatz zu den Ausgaben dieses Verzeichnisses handelt es sich bei den beiden Exemplaren aus der Sammlung Trübner offenbar um frühere, von Schopenhauer später weggegebene und daher in seinem Nachlaß nicht mehr aufgefundene Handexemplare. Sie hätten für die Geschichte des Kant-Erlebnisses bei Schopenhauer immerhin einiges gesprochen.

Besonders wertvoll scheint ein anderes Handexemplar, das im Frühjahr 1937 von dem Berliner Antiquar Edmund Werra angeboten, aber noch vor der Aufnahme von Verhandlungen an einen ungenannten Käufer weggegeben wurde. Es ist Nr. 2 des obengenannten Verzeichnisses. Werras Mitteilungen enthalten u. a. folgende Sätze:

Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. Riga 1781. Gr.-8. 12 Blatt, 856 Seiten. Erstausgabe. Schopenhauers Handexemplar, mehrfach durchgearbeitet in verschiedenen Lebensaltern, mit fast 200 eigenhändigen kritischen Randbemerkungen, Erläuterungen und Verbesserungen sowie zahllosen kritischen Unterstreichungen und Anstreichungen.

Auf dem Titel eigenhändiger Besitzvermerk: „Arthur Schopenhauer.“ Brauner Pappband der Zeit, mit Rotschnitt, bestoßen und beschabt, Rückenschild von Schopenhauer eigenhändig beschriftet: „Die erste Ausgabe.“ Im Hinterdeckel eigenhändiges Selbstporträt (Kopf im Profil)... Die meisten Randbemerkungen und Unterstreichungen sind mit Bleistift vorgenommen; einige mit schwarzer Tinte; wenige mit roter Tinte.

Daß eine Erwerbung dieses Exemplars nicht möglich war, ist um so mehr zu bedauern, als wir annehmen müssen, daß es nun für absehbare Zeit der wissenschaftlichen Benutzung entzogen bleibt.

Von der Stadtbibliothek wurden im übrigen für das Archiv angekauft:

Ein Bild der Caroline Richter-Medon (vgl. Robert Gruber: „Schopenhauers Geliebte in Berlin“, Wien 1934, S. 40—41).

Durch die Unterstützung des Bibliotheksdirektors Dr. Walther Rauschenberger konnte das Archiv um verschiedene Photographien von Wohnstätten Arthur Schopenhauers bereichert werden.

Vier Manuskripte von Johanna Schopenhauer, und zwar: ein Brief an Kaufmann Rinder vom 15. April ?; drei Briefchen an den Bibliothekar Friedrich Wilhelm Riemer.

An Bücherspenden verzeichnen wir:

Bermann-Fischer-Verlag, Wien: Schneider, Walther, Schopenhauer.

Eine Biographie. 1.—3. Aufl. Wien, Bermann-Fischer-Verlag, 1937. 422 S. mit 7 Bildern, einem Faksimile und einem Stammbaum.

Universitätsbibliothek Bern: Stawrewa, Soja, Das Mitleid als Fundament der Moral bei Schopenhauer. Dissertation. Zürich 1915. 54 S.
— Tschauscheff, Slavi P., Das Kausalproblem bei Kant und Schopenhauer. Dissertation. Bern 1906. 58 S.

Helen Braus-Riggenbach, Basel: Das Erasmushaus zu Basel. „Haus zum Lufft“, seit 1400 urkundlich bezeugt, Bäumleingasse 18 (nach dem Münster), mit den ehem. Wohnräumen des Erasmus von Rotterdam. Basel 1937. 16 S.

Peter Holasek, Wien: Sonnenfeld, Kurt, Schopenhauer — heute. Der Versuch einer Zeitkritik. Wien-Leipzig, Europäischer Verlag [1936]. 88 S.

Dr. *Arthur Hübscher*, München: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Nach der 1. von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausg. von Arthur Hübscher. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1937/38. Bd. 1: Schriften zur Erkenntnislehre. Bd. 2: Die Welt als Wille und Vorstellung. I.

W. Kramer & Co., Frankfurt a. M.: Bothe, Friedrich und Hans, Mit Goethe durch Frankfurt am Main. Frankfurt a. M., W. Kramer & Co., 1937. 300 S. Schopenhauer: S. 147, 208, 242, 261, 266.

Nietzsche-Archiv, Weimar: Gersdorff, Carl von, Die Briefe des Freiherrn Carl v. Gersdorff an Friedrich Nietzsche. Herausg. v. Karl

Schlechta. Teil 3: 1874—1888, VII, 141 S. Weimar, Nietzsche-Archiv, 1936.

J. E. Salomaa, Turku (Finnland): Salomaa, J. E., Schopenhauer ja von Hartmann. Turku 1918. IV, 170 S.

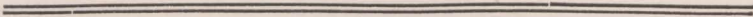
Kleinere Schriften und Zeitungsausschnitte erhielt das Archiv von: Bibliotheksrat Dr. Diehl, Frankfurt a. M.; Dr. Arthur Hübscher, München; Karl Jahn, Frankfurt a. M.; Sanitätsrat Dr. Otto Juliusburger, Berlin; Maria Lindner, Frankfurt a. M.; Professor Hans Oellacher, Salzburg; Magnus Schwantje, Winterthur (Schweiz); H. Reinhardt, Zittau i. Sa.; Prof. Dr. J. E. Salomaa, Turku (Finnland); Präsident Prof. Dr. Franco Savorgran, Rom; Bibliotheksrat Dr. Hubert Schiel, Frankfurt a. M.; Professor Dr. Giorgio del Vecchio, Rom; Luise Weiß, Frankfurt a. M.; Viktor Wendel, Frankfurt a. M.; Jean Zerlett, Köln-Lindenthal.

Herr Professor Dr. Richard Oehler, Direktor der Städtischen und Universitätsbibliotheken, und Herr Bibliotheksrat Dr. Hubert Schiel haben dem Archiv in gewohnter Weise rege Förderung zuteil werden lassen. Für alle Mühen und Sorgen unseren herzlichen Dank.

Mit dem Ende des Jahres 1937 hat der unterzeichnete Archivar sein Amt niedergelegt, das er seit der Annahme des Vorsitzes der Schopenhauer-Gesellschaft im Herbst 1936 nur noch interimistisch weiterführen konnte. Es ist ihm ein Bedürfnis, an dieser Stelle seinen Dank für die Unterstützung seiner Arbeit auszusprechen, die ihm von allen Seiten zuteil geworden ist. Das Amt des Archivars wird nunmehr in die Hände von Herrn Dr. Karl Wagner (Frankfurt a. M.) gelegt, den unsere besten Wünsche begleiten.

Karl Jahn,
Sekretär des Schopenhauer-Archivs.

Dr. Arthur Hübscher
Archivar.



BERICHT ÜBER DIE LINDTNER-STIFTUNG.

Der Vorstand hat einstimmig beschlossen, neben den Werken Schopenhauers in der Reclam'schen Ausgabe (vgl. XVIII. Jahrbuch 1931, S. 431) auch die bei R. Piper, München, erschienenen Vorlesungen Schopenhauers (Band 9 und 10 der Deussenschen Ausgabe) zur Verteilung zu bringen, und zwar zunächst an die bereits belieferten Volksbibliotheken (vgl. XXIV. Jahrb. 1937, S. 215); späterhin sollen die Vorlesungen gleichzeitig mit den zu weiterer Verteilung kommenden Reclam-Bänden versandt werden.

Maßgebend für diesen Beschluß waren folgende Erwägungen: Nach dem Willen des Stifters sind Schopenhauers Schriften in erster Linie für Leser der „unteren Volksschichten“ (s. XVII. Jahrb. 1930, S. 340) bestimmt. Gerade diesen Lesern aber dürfte Schopenhauer ohne jede Einführung nicht leicht verständlich sein. Da nun aber andererseits lediglich Schopenhauers Schriften selbst, nicht etwa Lehrbücher, Einführungen oder dergl. zur Verteilung kommen dürfen, so ergab sich fast von selbst, daß jenem durchaus begründeten Interesse der in Frage kommenden Leser sehr wohl durch Schopenhauers Vorlesungen, die bekanntlich bei Piper erschienen sind, Rechnung getragen werden konnte, zumal Schopenhauer seine Vorlesungen, wie Paul Deussen in seiner Vorrede zum ersten Bande derselben (Band 9 der Gesamtausgabe) mit Recht hervorhebt, in einer „mehr populären Form“ abgefaßt hat. Der pädagogische Wert der Schopenhauerschen Vorlesungen ist also — und hierauf kommt es bei den Lesern, die der Stifter vorzugsweise im Auge hatte, besonders an — ganz unvergleichlich, so daß der Beschluß des Vorstandes sowohl dem Wortlaut als auch dem Sinne des Testaments des Stifters entspricht. (Vgl. XVII. Jahrb. 1930, S. 383 f.)

Dankenswerterweise hat der Verlag Piper den Preis für die genannten Bände ermäßigt.

Halle a. S.

Dr. Konrad Pfeiffer.

LINDTNER-STIFTUNG.

VERMÖGENSVERHÄLTNISSE AM 31. DEZEMBER 1937.

Einnahmen:

| | | | |
|------------|------------------------|-----|------------|
| 1. 1. 1937 | Bankguthaben | RM. | 237,05 |
| | Zinsen | „ | 361,05 |
| | | | RM. 598,10 |

Ausgaben:

| | | | |
|-------------|-------------------------|-----|------------|
| 30. 1. 1937 | Depotgebühren | RM. | 11,35 |
| | Vortrag | „ | 586,75 |
| | | | RM. 598,10 |

Das Vermögen der Stiftung Lindtner setzt sich wie folgt zusammen:

1. Bargeld: Bankguthaben RM. 586,75.

2. Wertpapiere:

- RM. 3500,— 8 % Frankfurter Hypotheken-Goldpfandbriefe.
- „ 2200,— 8 % Kasseler Landeskasse.
- „ 200,— 8 % Voigt & Häffner von 1926.
- „ 2000,— 8 % Frankfurter Hypotheken-Goldpfandbriefe.
- fl. 30000,— 4 % Österreichische Goldanleihe i/Individualverzeichnis per 1. April 1927 in Wien.

Die deutschen Wertpapiere liegen im Depot der Deutschen Bank & Diskonto-Gesellschaft, Filiale Frankfurt (Main), die österreichischen in Wien.

Die deutschen Wertpapiere lauten, wie ersichtlich, über 8 % Zinsen, es werden aber nur 4 1/2 % gezahlt. Die österreichischen Papiere brachten bisher keine Zinsen.

Leipzig C 1, den 1. Januar 1938.

Der Schatzmeister:
Arthur Sülzner.

SCHOPENHAUER- ABRECHNUNG VOM 1. JANUAR

Vermögensbestand am 1. Januar 1937
und Einnahmen im Jahr 1937.

I. Vermögen am 1. Januar 1937.

1. Verfügbares Vermögen:

| | | |
|---|-----------------|-------------|
| a) Bankguthaben | RM. 238,80 | |
| b) Darlehn Winter, Heidelberg | RM. 1000,— | |
| c) Postscheckguthaben | RM. 148,33 | |
| d) Bargeld | <u>RM. 7,29</u> | RM. 1394,42 |

2. Reserve in Wertpapieren zum

Zwecke der Sicherung der Rechte
der lebenslänglichen Mitglieder RM. 1400,—

3. Rücklage RM. 500,—

II. Einnahmen im Jahr 1937.

1. Jahresbeiträge:

| | | |
|---|-----------------|------------|
| a) für die Jahre 1934, 1935 und 1936 | RM. 100,— | |
| b) für das Jahr 1937 | RM. 2895,— | |
| c) für die Jahre 1938 und 1939 | <u>RM. 60,—</u> | RM. 3055,— |

2. Spenden der Mitglieder und Freunde der Ge-
sellschaft RM. 1976,—

3. Erlös für Jahrbücher RM. 150,—

4. Lebenslänglicher Mitgliedsbeitrag RM. 100,—

5. Zinsen aus Bankguthaben, Wertpapieren und
Darlehn RM. 110,48

RM. 8685,90.

GESELLSCHAFT

1937 BIS 31. DEZEMBER 1937.

Ausgaben im Jahr 1937 und Vermögensbestand am 31. Dezember 1937.

I. Ausgaben im Jahr 1937.

| | | |
|---|-------------------|-------------|
| 1. Kosten des Jahrbuches 1937: | | |
| a) Honorare | RM. 140,— | |
| b) Druck und Kosten | RM. 1908,50 | |
| c) Porto- und Versandkosten | <u>RM. 215,98</u> | RM. 2264,48 |
| 2. Druckkosten des Schopenhauer-Bildes (Philips) | | RM. 64,80 |
| 3. Umsatzsteuer für 1937 mit Nachzahlungen für 1935 und 1936 | | RM. 172,15 |
| 4. Reisespesen des Vorsitzenden und eines Vorstandsmitgliedes | | RM. 170,— |
| 5. Reisespesen für eine Vorstandsbesprechung | | RM. 130,80 |
| 6. Verwaltungsspesen: | | |
| a) der Geschäftsleitung einschließlich Drucksachen . | RM. 290,40 | |
| b) des Schatzmeisters einschließlich Drucksachen, Bank-, Post- und Porto-Auslagen | RM. 250,07 | |
| c) Sonstige Auslagen | <u>RM. 12,08</u> | RM. 552,55 |

II. Vermögen am 31. Dezember 1937.

| | | |
|--|------------------|---------------------|
| 1. Verfügbares Vermögen: | | |
| a) Bankguthaben | RM. 1136,25 | |
| b) Darlehn Winter, Heidelberg . | RM. 2000,— | |
| c) Postscheckguthaben | RM. 129,59 | |
| d) Bargeld | <u>RM. 65,28</u> | RM. 3331,12 |
| 2. Reserve in Wertpapieren zum Zwecke der Sicherung der Rechte der lebenslänglichen Mitglieder | | RM. 1400,— |
| 3. Rücklage | | <u>RM. 600,—</u> |
| | | <u>RM. 8685,90.</u> |

Leipzig G1, den 1. Januar 1938.

Arthur Sülzner,
Schatzmeister.

BERICHT DES SCHATZMEISTERS ÜBER DAS JAHR 1937.

Das vorstehend nachgewiesene Vermögen der Gesellschaft setzt sich wie folgt zusammen:

| | |
|---|-------------|
| 1. aus dem verfügbaren Vermögen | RM. 3331,12 |
| 2. aus der Reserve zum Zwecke der Sicherung der Rechte der lebenslänglichen Mitglieder | „ 1400,— |
| 3. aus einer Rücklage für 1938 | „ 600,— |
| und beträgt mithin: | RM. 5331,12 |

Vermögensstand und Kassenlage haben sich gegen das Vorjahr gebessert. Weil aber das Jahr 1938 größere Ansprüche an die finanziellen Kräfte der Gesellschaft bringen wird, steht ihre wirtschaftliche Lebensfähigkeit weiter im Zeichen der Unsicherheit. Wir fühlen uns noch immer auf die tatkräftige Mithilfe aller Mitglieder und sonstiger Freunde der Gesellschaft dringend angewiesen. Leider wird diese Hilfsbedürftigkeit nicht hinreichend beachtet, nicht genügend ernst genommen. Unsere oft ausgesprochenen Bitten um helfende Beteiligung werden vermutlich in vielen Fällen gelesen, in den seltensten aber erwidert.

Weil im Jahre 1937 ein lebenslängliches Mitglied neu beitrug, wurde die Rücklage für 1938 auf RM. 600,— gegenüber dem Vorjahr um RM. 100,— erhöht.

An Wertpapieren, die im Depot bei der Deutschen Bank und Diskonto-Gesellschaft, Filiale Frankfurt a. M., liegen, besitzt die Gesellschaft folgende:

| |
|---|
| RM. 1300,— 8% (jetzt 4 1/2 %) Frankfurter Hypotheken-Goldpfandbriefe, Ankaufskurs RM. 93 3/4. |
| „ 500,— Deutsche Anleihe-Ablösungsscheine mit Auslösungsrecht, Kurs RM. 49,86. |

Ankaufswert beider Papiere RM. 1481,08.

| | |
|---|-----|
| Der Stand der Mitglieder betrug am 1. Januar 1937 | 403 |
| Durch Tod, Austritt und Streichung haben wir verloren | 11 |
| | 392 |
| Neu beigetreten sind für 1937 | 14 |
| so daß wir mit einem Mitgliederbestand von | 406 |

das neue Jahr beginnen.

Davon sind 21 seit der Inflation neu beigetretene Mitglieder auf Lebenszeit.

Das der Universitätsbuchhandlung Carl Winter, Heidelberg, gegebene Darlehn von RM. 2000,— wird bei Ablieferung des Jahrbuchs 1938 verrechnet.

Leipzig C1, den 1. Januar 1938.

Der Schatzmeister:
Arthur Sülzner.

JAHRBÜCHER.

Die älteren Jahrbücher sind, bis auf die ersten sechs, noch bei uns vorhanden und können von Mitgliedern bezogen werden. Der Inhalt kann hier nur auszugsweise wiedergegeben werden.

- VII. Jahrbuch 1918:** 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“.
- VIII. Jahrbuch 1919:** 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“.
- IX. Jahrbuch 1920** (der Erinnerung an Paul Deussen, gest. 6. Juli 1919, gewidmet): 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:** 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“.
- XI. Jahrbuch 1922:** 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“.
- XII. Jahrbuch 1923—1925:** Franz Mockrauer, „Schopenhauers Stellung in der Philosophie der Gegenwart“; Hans Wahl, „Ein wiedergefun-

denes Schopenhauer-Bildnis“ (mit Abbildung); Otto Fiebiger, „Neues über Friedrich Müller v. Gerstenbergk“. — 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: „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.

XIV. Jahrbuch 1927: 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“; 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: (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 von Glasenapp, „Der Vedânta als Weltanschauung und Heilslehre“; H. W. Schomerus, „Indische und christliche Gottesauffassung“; Carlo Formichi, „Gli insegnamenti dell'India religiosa all'Europa“; Friedrich Lipsius, „Die Sâmkhya-Philosophie als Vorläuferin des Buddhismus“; A. B. Keith, „The doctrine of the Buddha“; Hermann Beckh, „Der Buddhismus und seine Bedeutung für die Menschheit“; Otto Strauß, „Indische Ethik“; Romain Rolland, „Vivekananda et Paul Deussen“; Paul Birukoff, „Tolstoi und Gandhi“; Hans Prager, „Dostojewski und Gandhi“; René Fülöp-Miller, „Lenin und Gandhi“; Hermann Haßbargen, „Dreizehn bisher unbekannte Briefe Schopenhauers“; Hans Vaihinger, „Johanna Schopenhauer und andere Philosophen-Mütter“.

XVI. Jahrbuch 1929: Peter Knudsen, „Die Bergsonsche Philosophie in ihrem Verhältnis zu Schopenhauer“; Heinrich Hasse, „Vorstufen der Lehre Nietzsches von der ewigen Wiedergeburt 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“.

XVII. Jahrbuch 1930: (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, herausgegeben von Thomas Frühm und Rudolf Borch.

XVIII. Jahrbuch 1931: C. G. Bähr, „Die Schopenhauersche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet“ (Dresden 1857), mit Änderungen und Zusätzen aus dem Handexemplar des Verfassers, herausgegeben von Franz Mockrauer; Paul Alsbefg, „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 deutscher Nachbildung von Otto von Glasenapp; Carl Gebhardt, „Schopenhauer gegen Augustinus“, Randschriften zur CIVITAS DEI; Hermann Haßbargen, „Alte Briefe — Neue Dokumente“.

XIX. Jahrbuch 1932: 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. Baillot, „Schopenhauer im Urteil seiner französischen Zeitgenossen“.

XX. Jahrbuch 1933: Arthur Schopenhauers Gespräche“, herausgegeben von Arthur Hübscher; umfaßt 95 Gesprächspartner Schopenhauers, gegenüber den 22 der früheren Grisebachschen Sammlung; mit literarhistorischer Kommentierung und Namenregister.

XXI. Jahrbuch 1934: Hans Naegelsbach, „Der Wesensgehalt von Schopenhauers Philosophie“; Friedrich Lipsius, „Schopenhauer und das Raumproblem“; Carl Weihe, „Philosophie der Technik“; Georg Stock, „Schopenhauers Grundlehren und die Wege der neueren Rechtsphilosophie“; André Fauconnet, „Les fondements de la psychanalyse chez Schopenhauer“; Helmuth von Glasenapp, „Buddhas Stel-

lung zur Kultur“; Walther Rauschenberger, „Schopenhauers Ahnen“; Arthur Hübscher, „Der Briefwechsel J. A. Becker - A. von Doß“.

XXII. Jahrbuch 1935: Arnold Kowalewski, „Zum Gedächtnis Hans Vaihingers“; Ernst Kilb, „Vaihingers Philosophie des Als Ob in ihren Beziehungen zu Kant und zu Schopenhauer“; Ferruccio Zambonini, „Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft“; Karl Wagner, „Goethes Farbenlehre und Schopenhauers Farbentheorie“; Helmuth von Glasenapp, „Lebensbejahung und Lebensverneinung bei den indischen Den kern“; Arthur Hübscher, „Unveröffentlichte Briefe von Johanna Schopenhauer an Karl August Böttiger“; Werner Milch, „Johanna Schopenhauer. Ihre Stellung in der Geistesgeschichte“; Franz Mockrauer, „Schopenhauer und Dänemark. (Neue urkundliche Beiträge zur Beleuchtung dieses Verhältnisses)“; Arthur Hübscher, „Eine verschollene Arbeit Schopenhauers“; Rudolf Saudek, „Wie meine Schopenhauer-Büste entstand“; Paul Th. Hoffmann, „Richard Wagners «Tristan» und Schopenhauers Erlösungslehre“; Otto Kiefer, „Gedanken zu einer «heroischen Ethik» nach Schopenhauer“.

XXIII. Jahrbuch 1936: Nachrufe für Heinrich Hasse und Elisabeth Förster-Nietzsche; Heinrich von Stein, „Pessimismus“; Hans Driesch, „Schopenhauers Stellung zur Parapsychologie“; Heinrich Hasse, „Das Problem der Erlösung bei Schopenhauer und Nietzsche“; Georg Stock, „Schopenhauers Wahrheitsanspruch und christlicher Glaube“; Alexandre Baillot, „Schopenhauer et la pensée française contemporaine“; Walther Rauschenberger, „Schopenhauers Ahnen“ (Fortsetzung und Schluß); Hermann Glockner, „Heinrich von Stein“; Constantin Großmann, „Karl Gjellerup“; Thomas Frühm, „Schopenhauers Einfluß auf Mihail Eminescu“; Hans Zint, „Heinrich Hasse †“; Ferdinand von Saar, „Arthur Schopenhauer“; Drei Gedichte Schopenhauers, ein Jahrhundert nach ihrer Entstehung in Musik gesetzt, von Felix Gotthelf, Adolf Vogl, Richard Oemler; Illés Antal, „Erinnerungen an Paul Deussen“; Paul Th. Hoffmann, „Schopenhauers Deutung der sechsten Bitte des Vaterunsers“; Karl Wagner, „Polarität der Farbe und Influenz“; Konrad Pfeiffer, „Eine Erinnerung an Schopenhauer“; Hans Zint, „Der junge Schopenhauer auf der Schneekoppe“.

XXIV. Jahrbuch 1937: Walther Rauschenberger, „Schopenhauer und der Solipsismus“; Karl Wagner, „Quantentheorie und Metaphysik“; Lina Jung, „Vom Geiste der indischen Musik“; Alessandro Costa / Rudolf Klee, „Um das Ding an sich bei Schopenhauer“; Arthur Hübscher, „Was Schopenhauer gestrichen hat“; Arthur Hübscher, „Unveröffentlichte Briefe an Schopenhauer“; Walther Rauschenberger, „Schopenhauer und der Englische Hof“; Arthur Hübscher, „Ein mißglücktes Interview“; Walther Rauschenberger, „Leute, die Schopenhauer noch gekannt haben“; Walther Rauschenberger, „Nachträge zu Schopenhauers Ahnentafel“; Rudolf Borch, „Schopenhauer in England“; Guido Gonella, „Schopenhauer-Studien in Rom“.

Außerdem enthalten unsere Jahrbücher fortlaufend Vermischte Beiträge der Mitglieder, eine Schopenhauer-Bibliographie von Rudolf Borch, Buchbesprechungen, Geschäftliche Mitteilungen, Bilder und Faksimilien.

Die Jahrbücher I bis VI (1912—1917) sind nur noch in je einem Exemplar in unserem Archiv vorhanden. Sie können 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 bis XXIV (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. Jahrbuch (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. bis XXIV. nur gebunden zum Ladenpreis von je 11 RM. (Verlag Carl Winters Universitätsbuchhandlung in Heidelberg). Gebhardt's „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-Rhode-Straße 33, pt. (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 durch die 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 der Mitglieder bitten wir 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-Rhode-Straße 33, pt. (Postscheckadresse siehe oben);

c) in Sachen der Stiftung Lindtner und der Mitgliederwerbung an Herrn Dr. Konrad Pfeiffer in Halle a. S., Scharrenstraße 9;

d) in Sachen der Wissenschaftlichen Leitung an den unterzeichneten Vorsitzenden;

e) in Sachen des Archivs mit Anfragen und wegen Entleihungen und Zuwendungen an den Sekretär des Schopenhauer-Archivs, Herrn Karl Jahn in Frankfurt a. M., Stadtbibliothek, Schöne Aussicht 2, in allen wissenschaftlichen, das Archiv angehenden Fragen an Herrn Dr. Karl Wagner, Frankfurt a. M.-Süd, Heimatring 44.

Für den Vorstand und die Wissenschaftliche Leitung:

Dr. ARTHUR HÜBSCHER

München 9, Wettersteinstraße 2.

Berichtigung:

Seite 231, Zeile 13 von oben ist zu lesen: „riproduzione“ (statt „criproduzione“).



010133



ARTHUR SCHOPENHAUERS GESPRÄCHE

Herausgegeben von

ARTHUR HUBSCHER

1933. VII, 431 Seiten. Gr. 8°. RM 10.—, geb. 11.—

Sonderdruck des 20. Jahrbuches der Schopenhauer-Gesellschaft

Die von Arthur Hübscher herausgegebenen Schopenhauer-Gespräche sind neben den Werken und Briefen die dritte dokumentarische Quelle unseres Wissens um Schopenhauer. Sie geben ein lebendiges Bild des Menschen Schopenhauer und seiner Entwicklung.

Da eine direkte Sammlung seiner Äußerungen nicht mehr möglich ist, kann diese vorliegende als editio definitiva gelten. Ihr kommt mit ihren 95 Gesprächspartnern darum besondere Bedeutung zu. Arthur Hübscher gibt dazu Erklärungen und Hinweise auf Schopenhauers Werke und Briefe, so daß diese Ausgabe mit den sonstigen Schopenhauer-Zeugnissen eine Einheit bildet.

„ . . . in musterhaft wissenschaftlicher Arbeit zusammengestellt und erläutert . . .“
Deutsche Rundschau.

„ . . . eine Reihe überraschender Augenblicksaufnahmen . . . Aus den fünfzig Jahren seines reifen Lebens, aus denen wir in dieser Weise Bericht erhalten, tritt uns die Einheit und Ganzheit dieses Mannes entgegen . . .“
Deutschlands Erneuerung.

Eine außerordentliche Fülle von Schopenhauer-Material enthalten die Bände des

JAHRBUCH DER SCHOPENHAUER- GESELLSCHAFT

Seit 1937 herausgegeben von

ARTHUR HUBSCHER

Im Jahre 1938 erscheint der vorliegende 25. Band

Es sind noch vorrätig: IX—XII (1920—1923/5) je RM 5.50, geb. 7.80

XIV—XXIV (1929—1937) je geb. RM 11.—

CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG IN HEIDELBERG

KUNO FISCHER SCHOPENHAUERS LEBEN, WERKE UND LEHRE

Vierte Auflage 1934. XVI, 577 S. Gr. 8°. RM 14. —, geb. 16.50

Geschichte der neueren Philosophie. Bd. IX

Gedächtnis-Ausgabe, besorgt von Hermann Glockner

Die vierte, 1934 erschienene Auflage von Kuno Fischers „Schopenhauer“ ist von Prof. Dr. Hermann Glockner-Gießen besorgt, der sie um die neuere Schopenhauer-Literatur und andere sachliche Einzelheiten ergänzte. Kuno Fischers Verdienst war es, die Schopenhauer-Diskussion durch Kritik gefördert zu haben.

Von Kuno Fischers „Geschichte der neueren Philosophie“ sind z. Z. folgende Bände lieferbar:

- I. **Descartes' Leben, Werke und Lehre.** 5. Aufl. 1912. XV, 467 S. Gr. 8°. RM 12. —, geb. 14.50.
- III. **Leibniz' Leben, Werke und Lehre.** 5., durchges. Aufl. 1920. XIX, 797 S. Gr. 8°. RM 20. —, geb. 22.50.
- IV. **Immanuel Kant und seine Lehre.** 1. Teil. Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. 6. Aufl. 1928. XX, 669 S. Gr. 8°. RM 18. —, geb. 20.50.
- V. **Immanuel Kant und seine Lehre.** 2. Teil. Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. 5. Aufl. 1910. XVIII, 645 S. Gr. 8°. RM 17. —, geb. 19.50.
- VI. **Fichtes Leben, Werke und Lehre.** 4. Aufl. 1914. XXII, 735 S. Gr. 8°. RM 19. —, geb. 21.50.
- VII. **Schellings Leben, Werke und Lehre.** 4. Aufl. 1923. XXXII, 859 S. Gr. 8°. Geb. RM 24.50.
- IX. **Schopenhauers Leben, Werke und Lehre.** 4. Aufl. 1934, besorgt von Hermann Glockner. XVI, 577 S. Gr. 8°. RM 14. —, geb. 16.50.
- X. **Francis Bacon und seine Schule.** Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie. 4. Aufl. 1923. XVI, 582 S. Gr. 8°. Geb. RM 16.50.

1937 ist erschienen

HEINRICH HASSE†

chemals a. o. Prof. der Philosophie an der Univ. Frankfurt a. M.

COGITATA

Betrachtungen und Bekenntnisse

Aus dem handschriftlichen Nachlaß

1937. 121 S. Taschenformat. Kart. RM 2,50

Der erst 1935 verstorbene Frankfurter Philosoph Heinrich Hasse, der sich u. a. auch durch sein Schopenhauerwerk einen angesehenen Platz in seiner Wissenschaft gesichert hat, hat in diesen kurzen Sätzen zu Wissenschaft, Kunst, Musik, Politik usw. Stellung genommen, die durch ihren festen, völkischen Standpunkt und ihre im besten Sinne aphoristische Art Achtung abzwängen.

CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG IN HEIDELBERG

C. F. WINTERSCHE BUCHDRUCKEREI.

BIBLIOTEKA

VNIWERSYTECKA



010133/1938

W TORUNIU