

Achtundzwanzigstes Jahrbuch

Schopenhauer-Gesellschaft

1941

3.3.14A

Th...



SCHOPENHAUER-JAHRBUCH 1941

ACHTUNDZWANZIGSTES JAHRBUCH

DER SCHOPENHAUER-
GESELLSCHAFT

FÜR DAS JAHR 1941

AUSGEGEBEN AM 22. FEBRUAR 1941

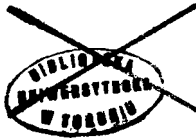


CARL WINTERS UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG
..... HEIDELBERG

1941: 26



1595



Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten

Printed in Germany — Imprimé en Allemagne

Verlags-Nr. 2690

V O R W O R T.

Das zweite Kriegsjahr bringt — nach den notwendigen Beschränkungen, von denen das Jahrbuch 1940 Zeugnis gibt — eine gewisse Ausbreitung der Arbeit unserer Gesellschaft. Das neue Jahrbuch kann zu unserer Freude wieder in einem größeren Umfang erscheinen.

Der Schwerpunkt liegt, noch deutlicher als in den vergangenen Jahren, in den großen Arbeiten, die in der Philosophischen Abteilung zusammengeschlossen sind. Die Untersuchungen von Driesch und von Mittasch nehmen zum Teil Probleme auf, die in den letzten Jahrbüchern bereits mehrfach angerührt sind, und bringen sie zu einem gewissen Abschluß. Alwin Mittasch, dem wir die grundlegende Arbeit über „Schopenhauer und die Chemie“ (XXVI. Jahrbuch 1939) verdanken, knüpft mit seinen „Gedanken über das Wirken in der Natur“ unmittelbar an die Erkenntnisse seines Buches über Robert Mayer an. Es steht zu hoffen, daß die lebhafte und fruchtbare Erörterung, die sich an dieses Buch geknüpft hat, auch den vorliegenden kleineren Beitrag zur Naturphilosophie begleiten wird. Neue Gesichtspunkte bieten auch die weiteren Arbeiten: Walther Rauschenberger sucht in der Erfassung des Gegensatzes zwischen den Eleaten und Heraklit ein Problem sichtbar zu machen, das noch heute Geltung besitzt, während die Untersuchung von Helmuth von Glasenapp

einen grundlegenden Beitrag zur Erörterung des Verhältnisses Schopenhauers zur indischen Philosophie darstellt. Giacomo Leopardi schließlich, der seit dem Dialoge von Francesco de Sanctis (1858) die Schopenhauer-Forschung beschäftigt hat, wird in der umfassenden Darstellung Hans Zints zum ersten Male als Philosoph gewürdigt.

München.

ARTHUR HÜBSCHER.

INHALTSVERZEICHNIS.

	Seite
VORWORT DES HERAUSGEBERS	III
PHILOSOPHISCHE ABTEILUNG	1
Die Formen des „Erkennens“ und der „Erkenntnis- theorie“. Von Hans Driesch (Leipzig)	3
Gedanken über das Wirken in der Natur. Von Alwin Mittasch (Heidelberg)	70
Parmenides und Heraklit. Von Walther Rauschen- berger (Frankfurt a. M.)	134
Das Gottesproblem bei Schopenhauer und in den metaphysischen Systemen der Inder. Von Helmuth von Glasenapp (Königsberg/Pr.)	151
Giacomo Leopardi als Philosoph. Von Hans Zint (Hermsdorf/Kynast)	196
BIOGRAPHISCH-HISTORISCHE ABTEILUNG	245
Schopenhauer und Plotin. Von Otto Kiefer (Pforz- heim)	247
Schopenhauer und Schweden. Von Erich Furreg (Wien)	258
VERMISCHTE BEITRÄGE	277
„Willst du dich deines Werthes freuen . . .“ Von Walther Rauschenberger (Frankfurt a. M.)	279
Schlechte Balladen? Von Karl Wagner (Frankfurt a. M.)	283
C. V. E. Carly. Zum Tode des schwedischen Schopen- hauer-Forschers. Von Arthur Hübscher (München)	286
BIBLIOGRAPHIE	289
Nachträge zur Schopenhauer-Bibliographie für die Jahre 1910—1939. Zusammengestellt von Rudolf Borch (Braunschweig)	291
Schopenhauer-Bibliographie für das Jahr 1940. Zu- sammengestellt von Rudolf Borch (Braunschweig) .	300

	Seite
BESPRECHUNGEN	303
Alwin Mittasch: Julius Robert Mayers Kausalbegriff. Von Karl Wagner (Frankfurt a. M.)	305
Willy Müller: Die Grundlagen der Moral im Spiegel des absoluten Weltbildes. Von Konrad Pfeiffer (Halle a. S.)	309
Konrad Pfeiffer: Von Mozarts göttlichem Genius. Von Heinz Horn (Dresden)	310
MITTEILUNGEN	313
Bericht über das Schopenhauer-Museum. Von Karl Wagner (Frankfurt a. M.) und Karl Jahn (Frank- furt a. M.)	317
Bericht und Abrechnung des Schatzmeisters über das Jahr 1940. Von Arthur Sülzner (Leipzig) . . .	318
Lindtner-Stiftung. Vermögensverhältnisse am 31. De- zember 1940. Von Arthur Sülzner (Leipzig) . . .	322
Mitteilungen	323

PHILOSOPHISCHE ABTEILUNG

DIE FORMEN DES „ERKENNENS“ UND DER „ERKENNTNISTHEORIE“.

Von

HANS DRIESCH (Leipzig).

A. Die Vieldeutigkeit des Wortes „Erkenntnistheorie“.

„Das beständige Wetzen der Messer ist langweilig, wenn man nicht zu schneiden vorhat.“

Dieser bekannte Satz aus Lotzes „Metaphysik“ ist richtig; aber er ist auch ein gefährlicher Satz. Man muß ihm, im Rahmen des chirurgischen Gleichnisses, die Worte hinzufügen: Freilich muß ein Messer, mit dem man schneiden will, scharf, vor allem aber muß es aseptisch sein!

Es handelt sich, um nun von dem Bilde Abschied zu nehmen, wie man weiß, um das Verhältnis der sogenannten „Erkenntnistheorie“ zur inhaltlichen Philosophie; es handelt sich um die Frage, ob es wertvolle inhaltliche Philosophie ohne Erkenntnistheorie überhaupt geben könne, ob sie nicht ohne diese ein bloßes Glaubensbekenntnis sei; und da sind wir nun in der Tat der Überzeugung, daß eine inhaltliche Philosophie, die, um das übliche Wort zu gebrauchen, nicht „erkenntnistheoretisch“ fundiert ist, in der Luft schweben und nicht den Anspruch erheben dürfen, wissenschaftlich ernsthaft genommen zu werden. Eben das wollen wir sagen, wenn wir, in der Sprache des Gleichnisses, ein scharfes und aseptisches Messer verlangen. Wir verlangen, mit anderen Worten, von jedem, der sich inhaltlich = philosophisch betätigt, daß er ein Instrument benutze — das sogenannte „Denken“ —, welches im positiven Sinne so leistungsfähig wie möglich ist, zugleich aber vor jedem Irrtum, jeder Entgleisung bewahrt. Die Ergebnisse des Denkens eines Philosophen dürfen nicht von außen her, etwa durch Wünsche, durch Vorurteile, „infiziert“

werden. Das eben bedeutet uns die Forderung, daß das „Messer“ aseptisch sei.

Wenn wir also eine erkenntnistheoretische Fundierung jeder inhaltlichen philosophischen Untersuchung fordern, so beanstanden wir andererseits doch das Wort „Erkenntnistheorie“. Denn seine Verwendung ruht auf einer *petitio principii*; wenigstens dann ruht sie auf einer solchen, wenn man die Worte „Erkenntnis“ und „Erkennen“ in dem Sinne faßt, den sie unseres Erachtens allein haben sollten und auch für den Menschen des Alltags stets haben. „Erkannt“ wird etwas, wenn es in seinem Dasein und Sosein wissend erfaßt wird als ein dem erfassenden Subjekt gegenüber Fremdes, welches an sich existiert. Wie aber kann ich im Beginn philosophischer Arbeit wissen, ob es ein „an sich Existierendes“ gibt, ob es also „Erkennen“ gibt? Das Wort „an sich existieren“ könnte ja ein leeres Wort ohne realisierbaren Inhalt sein. Also darf Erkenntnistheorie im strengen Wortsinn nicht das Prolegomenon jeder philosophischen Arbeit sein.

Nun haben wir aber trotzdem ein solches Prolegomenon für jede solche Arbeit gefordert, haben freilich von „sogenannter“ Erkenntnistheorie geredet. Was verstehen wir darunter, wenn wir Erkenntnistheorie im strengen Wortsinne nicht an den Beginn philosophischer Arbeit gestellt sehen wollen?

Wir verstehen darunter und verlangen, daß jeder, der an einem Problem der Philosophie arbeitet, am Anfange seiner Arbeit erklärt, was er eigentlich unter „Philosophie“ verstehe, inwiefern und in welchem Sinne das, was er darunter versteht, geleistet werden könne, und inwiefern gerade das von ihm Behandelte ein philosophisches Problem sei. Ein solches Prolegomenon zur Spezialarbeit mag kurz sein, es mag auf eigene frühere Arbeiten oder auf die Arbeiten anderer Denker bloß verweisen, es mag in der bloßen Bemerkung bestehen, daß man bewußt auf „erkenntnistheoretische“ Erörterungen verzichte; fehlen darf es nie. Es darf also z. B. nicht eine sich philosophisch nennende Arbeit ohne eine solche Zugabe mit „dem Menschen“ be-

ginnen, als ob das eine selbstverständliche Angelegenheit sei. Der Begriff „Mensch“ muß, kurz gesagt — (wir werden noch davon reden) — in bestimmter Form konstruiert sein, oder aber es muß eben gesagt sein, daß man bewußt auf eine „Erkenntnistheorie“ verzichte und vom Standpunkt des natürlichen Menschen aus arbeite.

Gemeinhin wird man ja unsere Forderung eine „erkenntnistheoretische“ nennen, und wir haben auch gegen diese Bezeichnung nichts einzuwenden, wenn man sich nur bewußt bleibt, daß Erkenntnis im echten Sinne hier nicht in Frage kommt, sondern eben das, was wir aufgezählt haben, und wovon in endgültiger Form noch zu reden sein wird.

Ich weiß, daß unsere Forderung heute wenig populär ist; viele Autoren setzen sich heute über erkenntnistheoretische Fundierungen kurzerhand, oft geradezu in spöttischem Tone, hinweg. Das mag dem im engeren Sinne des Wortes „wissenschaftlichen“ Forscher (aber auch das mit Einschränkung) erlaubt sein, dem Philosophen ist es nicht erlaubt. Wir haben hier Nachwehen der von Husserl begründeten „Phänomenologie“ vor uns, einer sehr schillernden, wenig scharf umgrenzten Angelegenheit. Die sogenannte Phänomenologie setzt sich nämlich¹ aus mehreren durchaus wesensverschiedenen Angelegenheiten zusammen: zum ersten ist sie nichts anderes als beschreibende Psychologie, d. h. Beschreibung der unmittelbaren Erlebtheitsinhalte, zum zweiten ist sie so etwas wie die Lehre vom Apriori und von den Kategorien im weiteren Sinne des Wortes, zum dritten ist sie Definitionslehre: unabhängig vom jeweiligen Dasein umreißt sie scharf das Sosein der Gegenstände der empirischen Welt. Was aber unter „empirischer Welt“ und unter einem „empirischen Gegenstand“ zu verstehen sei, pflegt uns nicht gesagt zu werden; ja Husserl selbst hat einmal den seltsamen Ausspruch getan, die sieben Weisen Griechenlands seien ebenso „Gegenstände“ wie die fünf re-

¹ Näheres in meinem auf dem internationalen Philosophenkongreß in Oxford (1930) gehaltenen Vortrag: „Die Phänomenologie und ihre Vieldeutigkeit“, in meinem Werk „Philosophische Gegenwartsfragen“, 1933, S. 70.

gulären Körper der Geometrie, eine Aussage, in der ein ganz fundamentaler Unterschied offenbar gar nicht gesehen ist.

Eine weitere Bedenklichkeit der Phänomenologie ist die, daß „meine Welt“, die wir vorläufig die Welt der Erscheinung nennen mögen, von der Wirklichkeit „an sich“ nie klar gesondert, ja, oft ohne weiteres als Welt an sich genommen wird. Gerade hier wird unserer Forderung nach einem „erkenntnistheoretischen“ Prolegomenon geradezu ins Gesicht geschlagen. Mit dem Begriff der Schau, der „Wesensschau“ wird operiert. Es wird aber mehr darunter verstanden als der schlichte, von uns schon genannte Sachverhalt, daß man das Sosein von „Gegenständen“ unabhängig von ihrem jeweiligen Dasein erfassen könne. Was aber dieses „mehr“ eigentlich sei, erfahren wir nicht. Nicht selten erinnert auch die Phänomenologie geradezu an die alte überwundene metaphysische Ontologie und an den Apriorismus Hegels. Da wird „geschaut“, daß die verschiedensten Sachverhalte nicht bloß formaler Art existieren „müssen“, ja, man zielt letzthin wohl gar auf den ontologischen Gottesbeweis hin. Jede „erkenntnistheoretische“ oder sagen wir jetzt: kritische Rechtfertigung fehlt; es ist, als ob die großen Kritiker nie gelebt hätten. Weitere Bedenklichkeiten der Phänomenologie werden uns in unseren besonderen Ausführungen entgegen treten; diese Ausführungen werden uns andererseits auch wiederholt Gelegenheit geben, dem Begriff der „Schau“ eine einwandfreie bestimmte Bedeutung zu geben.

Wir selbst stehen gewiß allen Möglichkeiten offen, und wir sind uns darüber klar, daß unser Wissen nur einen ganz kleinen Bruchteil von dem erfaßt, was es „gibt“; man weiß, daß ich der Parapsychologie sehr geneigt bin², daß ich schon in der Wahrnehmung ein Faktum sehe³, das eines der größten Rätsel in sich birgt. Aber zu einer unmittelbaren „Wesensschau“ des „An sich“ finde ich wirklich auch nicht die geringste Anlage in mir vor. —

² Hierzu meine „Parapsychologie“, 1932, und meinen Aufsatz in Band XXIII (1936) dieses Jahrbuchs.

³ Hierzu meine „Alltagsrätsel des Seelenlebens“, 1938.

B. Die Notwendigkeit einer Wissenslehre.

Schopenhauer⁴ sagt einmal, zum Philosophieren seien die zwei ersten Erfordernisse diese: „erstlich, daß man den Muth habe, keine Frage auf dem Herzen zu behalten; und zweitens, daß man alles Das, was sich von selbst versteht, sich zum deutlichen Bewußtseyn bringe, um es als Problem aufzufassen“. Das „Selbstverständliche“ als Problem — das ist in der Tat das wesentlichste Kennzeichen alles Philosophierens; kritische Rechtfertigung jedes Schrittes, den man tut. Solche Forderung aber deckt sich mit der unseren, daß man als Einleitung zu jeder philosophischen Arbeit sage, was man überhaupt als Philosoph wolle, was man leisten könne, und inwiefern gerade das jetzt behandelte Problem ein philosophisches Problem sei.

Daß Philosophie eine Wissensangelegenheit sei, wird von jedem zugegeben werden. Damit aber ist gesagt, daß Wissenskritik am Ausgang jedes philosophischen Unternehmens stehen müsse, und sie, die Wissenskritik, ist denn auch das, was wir unter dem Namen einer „sogenannten“ Erkenntnistheorie als Prolegomenon jeder philosophischen Arbeit fordern. Es wird sich zeigen, daß echte „Erkenntnis“-Kritik, als die Frage, ob ein „Ansich“ wissend erfaßt werden könne, auch uns als Problem entgegentreten wird — aber erst im Rahmen einer allgemeinen kritischen Wissenslehre.

a) Was ist Philosophie?

Philosophie handelt von allem, was mir im Strome meines wissenden Erlebens entgegentritt, von allem, was ich „erlebe“, von Tieren, vom Guten, vom Dreieck, von der Seele, vom Eisen, von der Sonne, vom Traum, von der Geschichte, vom Staat usw. usw. — und auch vom wissenden Erleben selbst.

Nun gibt es bekanntlich „Wissenschaften“, die sich jeweils mit einem besonderen dieser „Gegenstände“ beschäf-

⁴ Parerga II, Kap. 1, § 3.

tigen. Ist darum Philosophie die Gesamtheit der Ergebnisse dieser Wissenschaften im Sinne einer Aufzählung? Wäre dem so, dann wäre ein „Philosoph“, wer etwa aus guten Lehrbüchern der Einzelwissenschaften die „Zusammenfassungen“ herauschnitt und zusammenklebte. Wir würden einen solchen aber doch wohl schwerlich als Philosophen, wir würden ihn bestenfalls als Vielwisseur, als Polyhistor bezeichnen.

Ohne schon klar darum zu wissen, ahnen wir doch, daß zum Philosophen noch etwas anderes gehöre als nur dieses, daß keine Frage, keine Lösung ihm fremd sei. Er will die Gesamtheit aller Sonderfragen und Sonderlösungen als Eines sehen, er will ein Ganzes, aber nicht im Sinne einer bloßen Aufzählung, und sei sie noch so vollständig. Er will ein System, in dem alles einzelne seinen ganz bestimmten besonderen Platz hat.

Sagen wir also kurz: Philosophie ist das systematische Wissen von allem Gewußten und vom Wissen selbst. Wir wissen, daß diese Definition mehr auf Ahnung als auf klarem Wissen ruht; die Klärung werden spätere Erörterungen bringen; sie werden ganz vornehmlich den Begriff des „Systems“ betreffen. Gerechtfertigt aber kann unsere programmatische Definition nur werden durch die Durchführung des Programms selbst.

b) Der Anfang der Philosophie.

Der Philosoph ist ein Mensch wie jeder andere; als natürlicher Mensch ist er naiver Realist und nimmt die Welt, wie sie sich ihm in seiner völligen Unbefangenheit gibt; er ißt und schläft, freut sich und ist traurig. Aber schon im Rahmen dieser „natürlichen“ Einstellung kommt es gelegentlich zu Irrtum und damit zu Zweifel. Da war etwas anderes, als er „gedacht“ hatte. Sollte nicht häufig etwas anderes sein, als er „denkt“? Schon die Sinne haben ihn oft getäuscht: im einsamen Wald glaubte er einen Mann zu sehen, und es war ein Baumstamm.

Ist der Mensch nun von philosophischer Anlage, so gebiert sein natürlicher, auf den Irrtum gegründeter, gelegent-

licher Zweifel den radikalen Zweifel, den Zweifel an allem, ja, an der „Existenz“ der Welt, und zugleich den Wunsch nach Wissen, nach „sicherem“ Wissen, nach Wissen, das nicht bezweifelt werden kann. Er will jetzt „Philosoph“ sein in dem von uns vorläufig definierten Sinne; zumal aber will er einen zweifelsfreien Ausgangspunkt seiner Philosophie; diese Philosophie soll nicht sozusagen in der Luft schweben, „kritisch“, auf Wissenskritik gegründet soll sie sein.

So ist denn zwar das Erleben des natürlichen Weltbildes mit seinem Irrtum und Zweifel der Urgrund, aus dem die Philosophie ersteht, aber der Ausgang der systematischen Philosophie ist etwas anderes, das auf der Suche nach dem radikal Unbezweifelbaren gefunden wird.

Was am Erlebten ist nun radikal unbezweifelbar?

Zunächst sicherlich das Erleben des unmittelbar anschaulich Gegenwärtigen, daß ich z. B. diese Farben und Formen — (wohl verstanden: nicht diese „Dinge“, das ist schon „Theorie“ für den Philosophen) —, daß ich diese Farben und Formen jetzt optisch, diesen Ton jetzt akustisch bewußt erfasse. Aber mit diesem Unbezweifelbaren käme man wohl nicht viel weiter.

Aber auch, daß $2 \times 3 = 6$ ist, ist für den, der begreift, was das heißt, unbezweifelbar, und ebenso, daß ein Satz nicht zugleich Wahres und Falsches aussagen kann. Diese Einsichten, obwohl sicherlich von Bedeutung, können aber auch nicht als Ausgang einer systematischen Lehre dienen.

Endlich ist ganz gewiß unbezweifelbar, daß ich erlebe, denn würde ich das bezweifeln, so würde ich ja erleben; zweifeln nämlich ist eine Erlebensart. Ja, der Satz, daß ich erlebe, trägt wohl den allerhöchsten Grad der Unbezweifelbarkeit an sich.

Gehen wir im systematischen Philosophieren also von ihm aus. — Was wir hier vorbrachten, waren die berühmten Argumentationen des Descartes, der bekanntlich in Augustinus, Campanella und noch anderen Vorgänger hat: das *Cogito*, das „Ich erlebe etwas“, hat er mit Recht an die Ausgangsstelle kritisch-systematischen Philosophierens gesetzt.

Manche glauben heute, Descartes' Argumentationen kurzerhand beiseite schieben zu dürfen. Mit großem Unrecht glauben sie es. Aus einem gewissen Mißverständnis des großen Denkers scheint mir die Mißachtung, die er heute so oft erfährt, zu entspringen, aus einem Mißverständnis, an dem Cartesius selbst freilich nicht ganz unschuldig ist. An Stelle des bloßen *Cogito*, unter dem jede Art des Erlebens verstanden werden soll, nicht nur das „Denken“ im engeren Sinn, sondern auch das Wahrnehmen, Fühlen, Sich-Erinnern usw., an Stelle des bloßen *Cogito* setzt unser Denker *cogito ergo sum*, und gelegentlich stellt er auch die Formel *sum res cogitans*, d. h. ich bin ein denkendes Ding, eine denkende Substanz, an den Ausgang des systematischen Philosophierens. Und nicht nur das; er operiert auch gleich mit dem Gegenstück der *res cogitans*, mit der *res extensa*, der ausgedehnten Substanz, der „Materie“ — (die er dann dem Raum gleichsetzt). Und nun steht im Grunde die Lehre vom Gegensatz des Ausgedehnten und des Erlebnishaften am Ausgang der Philosophie. Das ist aber sicherlich ganz und gar nicht ein radikal „unbezweifelbarer“ Ausgang; ja, schon das *ergo sum* war zu viel — (es sei denn, er setze *cogitare* gleich *esse*) — und erst recht die *res*. So hat sich denn durch sein *sum* und seine *res cogitans* Descartes sein schönes *Cogito* selbst ein wenig verdorben, hat jedenfalls dem, der ihm etwas anhaben will, eine gewisse Berechtigung dazu gegeben, wenn wir auch überzeugt sind, daß hier nur eine gewisse sprachliche Entgleisung vorliegt, und daß Cartesius letzten Endes doch stets nur das echte reine *Cogito* — (Augustinus sagt *scio*) — an den Ausgang kritisch-systematischen Philosophierens gestellt wissen will.

Können wir nun aber auf das *Cogito*, das „Ich erlebe etwas“, wirklich den Bau eines philosophischen Systems gründen? So unbezweifelbar das *Cogito* ist, ich denke nicht, daß es, um ein kurzes Wort zu verwenden, auch tragfähig ist. Aus dem bloßen *Cogito* nämlich erwächst offenbar gar nichts weiter, namentlich erwächst aus ihm nicht so etwas wie eine Aufgabe, ein Plan, ein Programm. Wir

können eigentlich nur immer sagen *Cogito, cogito*. Aber was hilft uns das? Einen Zusatz zum *Cogito* brauchen wir, einen Zusatz, der uns etwas auf gibt!

Mit einem von Rehmke entlehnten Ausdruck habe ich das kartesische *Cogito* durch die Worte „Ich habe bewußt Etwas“ wiedergegeben, habe diesen Satz aber um ein Wort vermehrt und sehe nun in einem Satz, den ich den Ur-sachverhalt genannt habe, den wahren, eine Aufgabe einschließenden Anfang des systematischen Philosophierens, nämlich in dem Satz:

Ich habe bewußt *geordnetes* Etwas.

Ich habe diesen Satz dreieinig genannt, weil seine drei Bestandteile „Ich“, „habe bewußt“ und „geordnetes Etwas“ nur in Verbindung einen Sinn haben, weil jeder von ihnen die beiden anderen fordert — wenigstens im Beginn der philosophischen Arbeit. Undefinierbar sind alle Bestandteile des Satzes; undefinierbar ist also auch der Begriff „Ordnung“. Hier hat das Wort „schauen“ einen guten Sinn: ich weiß, was ich unter „Ich“, „bewußt haben“ (= erleben), „Etwas“ und „Ordnung“ verstehe. Eine weitere Zergliederung ist hier nicht möglich, höchstens eine wenig besagende bildliche Erläuterung.

Jetzt wissen wir also, inwiefern Philosophie ein „System“ will; sie will es im Sinne geordneten Wissensinhaltes: jedes einzelne an ihm soll seinen, gerade seinen, bestimmten Platz in einer Ordnung haben.

Zwei Dinge bedürfen nun noch der Klärung:

Das Wörtchen „Ich“, welches „bewußt hat“, schließt ein, daß Ich, der bewußt Habende, auch mein Bewußt-haben bewußt habe, daß ich, kürzer gesagt, um mein Wissen weiß. Auch das gehört zum Ur-Sachverhalt und ist nicht weiter aufklärbar.

Zum zweiten: Die Ordnungslehre, welche jetzt als Aufgabe vor uns steht, also die Erfüllung des reinen Schemas „Ordnung“ mit Inhalt, ist eine rein „solipsistische“ Lehre: die Ordnung meines Etwas erforsche ich. Etwas anders ist im Anfang gar nicht möglich, und wer hier

gleich von „anderen Ichen“, von einem „Bewußtsein überhaupt“, von „Allgemeingültigkeit“ für ein „überpersönliches Bewußtsein“ redet, beginnt mit einem unerlaubten Sprung und hört auf, kritisch zu sein. Gewiß werden auch wir von „anderen Ichen“ reden und auch von „Allgemeingültigkeit“ (oder wenigstens von einem Anspruch auf sie). Aber das wird erst später der Fall sein, und zwar im Rahmen des bewußt gehaltenen Etwas, zu dem diese Dinge gehören.

Meine Welt, mein Etwas allein untersuche ich, haben wir gesagt und deshalb die Ordnungslehre „solipsistisch“ genannt. Aber das soll keine dogmatische Aussage bedeuten und etwa die Gesamtheit unseres Wissensinhaltes für einen Traum erklären. Jedenfalls ist mein Wissensinhalt „meiner“; das allein soll gesagt sein. Ob er mehr ist als „meiner“ — (ob er vielleicht „an sich wirklich“ ist) —, diese Frage wird im Anfang gar nicht aufgeworfen, also auch nicht etwa negativ beantwortet.

Manche, z. B. Gustav Wolff⁵, haben mir gesagt, die bloße Mitteilung meiner Lehre in Schrift und Rede sprengt bereits den Solipsismus, auch wenn er bloß als vorläufig, als „methodisch“ bezeichnet sei; jene Mitteilung setze schon voraus, daß ich mich an „Andere“ wende, daß es also meiner eigenen Überzeugung nach Andere „geben“ müsse. Ich halte diesen Einwand nicht für berechtigt: auch im Traum kann ich mich ja mit Anderen „unterhalten“ und bleibe doch radikal, sozusagen, bei mir. Die „Anderen“ sind, wie sich zeigen wird, stets Konstruktionen, Theoriegebilde ordnungshafter Art im Rahmen meines bewußt gehaltenen Etwas. — —

Man hüte sich davor, dem Ich „Eigenschaften“ zuzuschreiben. Es ist das schlicht Habende, weiter nichts — (wenigstens auf dieser Anfangsstufe der Philosophie) —, und es wird erst viel später festgelegt werden, was unter einer Eigenschaft zu verstehen ist⁶.

⁵ „Leben und Erkennen“, 1933.

⁶ Bis hierher Näheres in meiner Ordnungslehre (2. Auflage 1923), Abschnitt A.

C. Aus der Arbeit der Ordnungslehre.

Nun geht also die Ordnungslehre an ihre Arbeit. Kritische Besinnung zwingt sie, diese Arbeit in sehr langsamen, vorsichtigen Schritten zu leisten und als Ordnungsleistung nur zuzulassen, was restlos in seiner Bedeutung erfaßt wird. Späteres darf hier nie mit Früherem vermengt, anders gesagt: nichts darf an eine zu frühe Stelle, auf der es noch gar nicht „verstanden“ werden kann, gesetzt werden. Hier ist viel gesündigt worden; gar zu oft wurden Begriffe des täglichen naiven Lebens, als ob sie sich „von selbst verstünden“, in den strengen kritischen Gang der Philosophie hineingeschuggelt.

Von der Arbeit der Ordnungslehre geht diese Schrift nur das an, was mit der „erkenntnistheoretischen“ Besinnung zu tun hat, ganz besonders also das soeben in Form einer Warnung Ausgesprochene.

Von „Sinnlichkeit“, „Verstand“, „Vernunft“, als ob das ohne weiteres verständliche „Eigenschaften“ des Ich wären, darf also im Anfang keinesfalls die Rede sein; aber auch nicht etwa von „Sinnesorganen“. Das alles sind sehr zusammengesetzte Begriffe, die an eine recht späte Stelle im System der Ordnungslehre gehören, nämlich in den Rahmen desjenigen ihrer Teile, der Psychologie, beziehungsweise Psychophysik heißt.

Das Ich „hat“ nur — (nicht etwa „tut“ es); was es hat, heißt „Etwas“ oder auch im allgemeinsten Sinne des Wortes „Gegenstand“ — durchaus nicht etwa „Ding“. Sinus α , Gott, Parabel, Güte und unzähliges andere sind in diesem Sinn Gegenstände.

Der Ordnungserforscher, besser: Ich als Ordnungserforscher blicke nun auf die Gesamtheit des Gegenständlichen, auf alles, was ich erlebte, erlebe und erleben werde (oder könnte). Aber die Worte „Gedächtnis“, mit Rücksicht auf das Erleben in der Vergangenheit, und „Phantasie“ oder Einbildungskraft, mit Rücksicht auf das Erleben in der Zukunft, dürfen nicht auf den Plan kommen — auch sie gehören erst in die Psychologie. Von der sogenannten „Zeit“

ist überhaupt im Anfange abzusehen: „momentan“ steht das Etwas als die Gesamtheit des bewußt gehaltenen Gegenständlichen vor mir, wobei aber das Wort „momentan“ nur in Ermangelung eines besseren gewählt ist und nicht etwa ausdrücklich einen „Punkt“ im Rahmen der „Zeit“ bedeuten soll.

a) Die allgemeine Ordnungslehre.

Daß das Etwas zusammengesetzt, mannigfaltig ist, ist die erste Ordnungseinsicht. Herausgehoben aus ihm wird als erste Ordnungstat ein „dieses da“ (das τὸδε τι der Griechen). Dieses ist der erste Ordnungsbegriff; das Dieses heißt A; der Rest heißt dann Nicht-A; ich weiß schauend, was „Nicht“ bedeutet, und weiß damit auch, daß A dasselbe wie Nicht-nicht-A ist. So ergeben sich die sogenannten logischen Grundprinzipien — (Identität, Widerspruch, Ausgeschlossenes Drittes) —, aber nicht als Sätze über „das Denken“, sondern als Sätze über Gegenstände — aus denen freilich an späterer Stelle „Vorschriften“ für „richtiges Denken“ werden. „Irgend etwas ist A oder Nicht-A“, ist also ein von „Irgend etwas“ handelnder gegenständlicher Satz, ebenso wie $49 = 7^2$ ein von 49 handelnder Satz ist, der ja auch später zu einer „Vorschrift“ für den, der „richtig rechnen“ will, werden kann.

Es bleibt nicht bei dem A und Nicht-A, welche zusammen die Gesamtheit des Etwas decken; das Nicht-A zerfällt in B, C, D usw. A ist von B, C, D usw. verschieden, ebenso wie diese unter sich verschieden sind; jedes von ihnen hat nicht nur als Dieses ein Dasein, es hat auch Sosein. Zwischen dem A, B, C, D usw. besteht Beziehung.

Damit sind eine Menge Urordnungssetzungen, wie ich sie nenne, gewonnen; alle von ihnen sind endgültig für mich, d. h. ich „verstehe“ sie in ihrer Bedeutung — ein nicht weiter aufhellbarer Sachverhalt.

Sosein und Beziehung werden nun weiter erforscht; beide treten in sehr verschiedenen Formen und fast stets in zusammengesetzter Art auf: was steckt nicht alles in dem Gegenstand „Tisch“, „Löwe“, „Staat“, „Tugend“,

ja in dem bloßen „Ding“! Aber Gewisses kehrt, wie ich bewußt erfasse, immer in neuer Verbundenheit wieder, ist aber selbst elementar, d. h. nicht weiter zerlegbar.

Das sind, soweit Sosein in Frage kommt, die reinen Solchheiten („Qualitäten“): Farben, Töne, Gerüche u. a. Wenn ich eine von ihnen erfasse, weiß ich, was ich vor mir habe, und nehme das Erfaßte schlicht als endgültig hin.

Aber hier tritt nun in besonders aufdringlicher Form ein Sachverhalt auf, der freilich in der Lehre vom Dieses und Nichtdieses auch schon, weniger aufdringlich, vorhanden war:

Blicke ich z. B. auf die Farben, die natürlich als erlebte Farben, nicht etwa im Sinne der „Physik“ — (die kommt erst viel später) — genommen werden müssen, so erfasse ich, daß ein großes Lehrgebiet hier vor mir ersteht, „Farbengeometrie“ genannt, und daß in seinem Rahmen z. B. der Satz gilt, daß das Rot dem Gelb viel „ähnlicher“ ist als das Blau. Ich urteile also: „Rot ist dem Gelb ähnlicher als dem Blau.“ Diese Aussage ist endgültig für mich, und zwar an der Hand eines einzigen Erlebnisfalles. Aber es „folgt“ — (von diesem Begriff ist alsbald zu reden) — nicht etwa aus „Rot“ allein das Prädikat „ähnlicher dem Gelb als dem Blau“. Trotzdem gehören Subjekt und Prädikat in endgültiger, unbezweifelbarer Form zusammen.

Hier haben wir das sogenannte synthetische Urteil *a priori* vor uns. Es ist nicht „unabhängig von der Erfahrung“, wenn man Erleben gleich Erfahren setzen will. Aber es ist unabhängig vom Quantum der „Erfahrung“, und das gilt von allen solchen Urteilen.

Wir sagten, daß der hier gefundene Sachverhalt schon in der Lehre vom Dieses und Nicht-dieses eine Rolle spiele. Der Satz von der doppelten Verneinung: „A ist nicht Nicht-A“, der die Grundlage aller „analytischen“ Urteile bildet, ist in der Tat selbst ein synthetisches Urteil *a priori*.

Eine besonders seltsame Solchheit ist das Neben, das optisch und haptisch — (um „populär“ zu reden, denn wir kennen ja noch keine „Sinne“, sondern nur das „Haben“) —,

das optisch und haptisch erfaßt wird. Es ist ein Rahmen, der „Raum“, inmitten dessen ich elementare Gebilde, wie „Punkt“, „Linie“, „Fläche“, ja alle „konstruierbaren“ geometrischen Gebilde als möglich erfasse.

Eine ganze große Wissenschaft, Geometrie genannt, gründet sich auf die Erfassung der Solchheit Neben, und in ihr gibt es wieder „synthetische Urteile *a priori*“, d. h. als unweigerlich zusammengehörig erkannte Verknüpfungen, z. B. daß „Gerade-sein“ und „Kürzeste Verbindung sein“ zusammengehören, daß zur „Parallele“ das „nur eine“ gehört, daß der Raum unendlich ist.

Alle Sonderurteile der Geometrie folgen aber analytisch aus der Definition des in Rede stehenden Gebildes und aus den „Axiomen“. Wenn Schopenhauer meinte, auch die Gültigkeit von geometrischen Sonderwahrheiten unmittelbar schauend im Sinne synthetischer Apriorität zu erfassen, so muß gesagt sein, daß das nur in sehr wenigen Fällen gilt, z. B. für den pythagoreischen Lehrsatz am gleichschenkligen Dreieck, aber ganz gewiß nicht für Flächensätze etwa an Parabel oder Ellipse.

Daß „der Raum“ drei Dimensionen hat, nicht mehr und nicht weniger, gehört auch in das Gebiet des Synthetisch-Aprioristischen. Metageometrie ist keine „Geometrie“, sondern ein auf den „Raum“ gerade nicht (!) passendes Kapitel aus einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre, von der wir hier nicht reden wollen. Das in seiner Solchheit erfaßte Gebilde Neben ist unweigerlich dreidimensional. —

Die elementare Bedeutung Soviel (*tantum*) kann sich sowohl auf verschiedene Gegenstände wie auf die Merkmale eines Gegenstandes beziehen. Da ist A „und“ B, ich nenne diese Gesamtheit „Zwei“ und habe damit die erste bestimmte „Zahl“. „Zwei“ also ist die erste Zahl, erst gleichsam rückwirkend heißen dann A und B je „Eins“.

Von der 2 geht es dann weiter unter der Verwendung des Begriffs „um 1 mehr“. Also: 2 und eins mehr oder $2 + 1$ heißt „drei“; $3 + 1$ heißt „vier“. Man sollte hier „heißt“ sagen, denn es handelt sich um bloße definitivisch

festgelegte Namengebung. Aber 2×6 „ist“ 12 oder „gibt“ 12.

Das große Gebäude der Arithmetik baut sich hier auf, ebenso wie sich früher Farbengeometrie und Geometrie auf Ordnungssetzungen aufbauten. Von synthetischen Urteilen apriori aber finden wir meines Erachtens hier nur den Satz, daß $+ 1$ überall in der Zahlenreihe dasselbe bedeutet, und ein apriori-synthetisches Urteil im strengen Sinn scheint mir selbst das nicht zu sein.

Auf die schwierigen Begriffe der „Dichtigkeit“, nur die rationalen Zahlen betreffend, und der „Stetigkeit“, auch das Irrationale angehend, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Stetig heißt: wie klein auch ein Intervall, es gibt stets noch unendlich viele Größen in ihm. Die große Schwierigkeit dieser Setzung liegt darin, daß in ihm etwas ausgesagt wird, was im Grunde unvollziehbar ist, nämlich: ein Soviel soll sich vom „nächsten“ Soviel unterscheiden, aber der Unterschied ist nicht als ein bestimmtes Soviel angebar!

Der Begriff — (wenn es ein „Begriff“ ist) —, der Begriff stetig wird bekanntlich auf den Raum übertragen. Auch hier liegt alles nicht einfach: wir erfassen schauend das Sosein Neben unmittelbar als, kurz gesagt, lückenlos; treten wir mit dem „Begriff“ stetig an das Neben heran, so können wir nur sagen: wie klein auch das Intervall zweier Punkte, es gibt immer noch unendlich viele in ihm.

Doch ist hier nicht der Ort, auf diese und verwandte logische Bedenklichkeiten der Mathematik einzugehen⁷. —

b) Das „Mitsetzen“. Der Begriff *weil*.

Die Beziehungslehre (Relationstheorie) ist erst in ihren Grundlagen, noch wenig im einzelnen, ausgebaut. Es sei hier nur gesagt, daß es wechselseitige (Freund — Freund), einseitige (Vater — Sohn), fortlaufende und insbesondere transitive Beziehungen gibt.

⁷ Zu dem in diesem Abschnitt Behandelten vgl. „Ordnungslehre“ (in Zukunft als O. L. bezeichnet), 2. Aufl. B.



Von den transitiven Beziehungen, deren Wesen darin besteht, daß in einer fortlaufenden Reihe von Gliedern die Beziehung zwischen ihnen durch Fortfall von Gliedern nicht geändert wird, ist besonders wichtig die Beziehung des inhaltlichen Einschlusses⁸: Ein Begriff A schließt seiner Merkmalsgesamtheit (seinem „Inhalt“) nach den Begriff B ein, welcher seinerseits den Begriff C einschließt: dann schließt auch A die Setzung C ein. In Formelsprache:

$$(A \rightarrow B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C).$$

Die gesamte Syllogistik ruht auf diesem Satz, wenn der Begriff des „Nicht“ hinzugenommen wird. Daß im Syllogismus eigentlich der „Untersatz“ voranstellen sollte, sah schon Leibniz: Neger \rightarrow Mensch \rightarrow sterblich, also sind Neger sterblich. Das Wort „also“ bekommt hier seine Bedeutung oder, in umgekehrtem Sinn, das Wort „weil“: Weil Neger Menschen, und weil Menschen sterblich sind, sind Neger sterblich.

Seine ursprüngliche Bedeutung hat aber die Bedeutung „weil“ nicht erst im „Schluß“, sondern schon im Urteil. Wir reden hier von mitsetzen: „Löwen sind Raubtiere“ heißt „die Setzung Löwe setzt Raubtier mit“; Raubtier ist in Löwe enthalten; die Setzung Raubtier besteht, weil die Setzung Löwe besteht.

Man hüte sich sehr, den Inhaltseinschluß mit seinem Gegenstück, dem Umfangseinschluß, der z. B. bei der Illustration der syllogistischen Figuren und Modi durch Kreise eine Rolle spielt, zu verwechseln! —

Die „Spezies“ schließt also inhaltlich das „Genus“ ein, umfanglich aber das Genus die Spezies. Dem Inhalte nach wird aus den Spezies (durch sogenannte „Abstraktion“) das Genus gewonnen. Nur im Mathematischen liegen die Dinge anders: da folgt aus dem Genusbegriff, z. B. „Kegelschnitt“, wie viele und welche Spezies es geben kann. Ich habe einen Begriff wie Kegelschnitt einen „unentwickelten entwickelbaren Begriff“ genannt⁹.

⁸ O. L., S. 56—79.

⁹ Vgl. O. L., S. 133; vgl. auch die „Wirklichkeitslehre“, 3. Aufl. 1930, Register.

c) Das Ergebnis der allgemeinen Ordnungslehre.

Nach dieser kurzgefaßten Probe aus dem Arbeitsbereich des ersten Teiles der Ordnungslehre — (alsbald wird von einem zweiten die Rede sein) — kehren wir zu eigentlich „erkenntnistheoretischen“, d. h. in unserer Sprache, zu wissenstheoretischen oder selbstbesinnlichen Fragen zurück.

Wir wissen, was wir wollen, was wir als kritische Denker zunächst allein wollen können: das Schema „Ordnung“ angesichts der Fülle des gehabten Etwas inhaltlich erfüllen. Wir schauen da im Etwas Ordnungszeichen, Urordnungszeichen, und halten sie fest. Die Gegenstände des Etwas, so schauen wir, bauen sich aus ihnen auf.

Von „Dingen“ ist nicht die Rede: Sinus, die Parabel sind Gegenstände in unserem Sinne, aber ganz gewiß keine Dinge — obwohl Dinge, wie sich zeigen wird, auch zu den Gegenständen gehören. Von einem „Sein“, einem „Existieren“, ist bisher auch keine Rede gewesen, es sei denn, man wolle das Gegenstand-, das „Gehabt“-sein „Sein“ nennen. Aber das ist doch wohl nicht das, was man gemeinhin unter dem Wort „sein“ versteht.

Wir können auch sagen, daß wir „Begriffe“ untersucht haben, wenn man im Dienste der Ordnung gesetzte, ausdrücklich als „in Ordnung“ erfaßte Gegenstände Begriffe nennen will.

Unsere Urordnungsbegriffe: dieses da, so sein, Beziehung, so viel, weil und dazu das meist „anschaulich“ Genannte — (aber wir kennen ja noch keine Anschauliches vermittelnde „Sinne“, sondern nur Gehabtes) —, also Farben, Töne usw. mag man „Kategorien“ nennen, aber es sind eher die aristotelischen Kategorien, wenn man hier überhaupt vergleichen will, als die Kant-Schopenhauerschen. Es sind aber wirklich „Stamm-begriffe“ — zwar nicht des „reinen Verstandes“, sondern des Habens; denn einen „Verstand“ im Unterschied von anderen „Seelenvermögen“ kennen wir ja auch noch nicht.

Wir haben die Urordnungsbegriffe, wenn man so will, nach einer besonderen „Methode“ registriert, nach einer

Methode, die einen gewissen „ökonomischen“ Zug hat: wir sind in kleinsten Schritten, nicht in Sprüngen, vorgegangen, indem wir immer nur soviel an Neuem dem, was wir bereits an Ordnungszeichen besaßen, hinzufügten, daß wir überhaupt weiter kamen. Das „Prinzip des nur notwendigen Schrittes“ wollen wir diese ökonomische Methode nennen. So sind wir z. B. nicht vom „dieses da“ zum „weil“ gegangen, sondern erst zum „sosein“ geschritten.

Alle unsere Ordnungszeichen waren uns endgültig, wir „verstanden“ sie; es blieb nichts weiter zu fragen. Und auch gewisse Beziehungen im Rahmen gewisser Ordnungsbedeutungen waren uns endgültig, also „verstanden“. Diese nannten wir „synthetische Urteile *apriori*“, der großen Entdeckung Kants damit unseren Respekt bezeichnend — (von uns aus hätten wir hier keinen unmittelbaren Anlaß zu dieser an die übliche Logik sich anschließenden Namensgebung gehabt).

Nun entdecken wir aber an unserem System, soweit es bis jetzt fertig ist, und werden in Zukunft noch in weit ausgeprägter Form an ihm entdecken, neben dem Begriff der Endgültigkeit den Begriff der Erledigung:

An jedem später gesetzten Ordnungszeichen sind die früher gesetzten erledigt¹⁰, wobei die Worte „früher“ und „später“ natürlich logisch, wenn man so will, aber nicht zeitlich zu nehmen sind; denn von „Zeit“ wissen wir ja noch nichts.

Ein Solches ist auch ein Dieses; soviel sein setzt voraus, daß ich solches, also auch dieses kenne. Will ich vom Soviel im Rahmen des Neben reden, so muß ich wissen, was soviel heißt.

Ich will gleich an dieser Stelle sagen, ohne die Absicht, darauf zurückzukommen, daß der Begriff der Erledigung von großer Bedeutung für ein System der Wissenschaften ist: für die Soziologie ist die Biologie erledigt, für die Biologie die Physik, für diese die Geometrie, an ihr die Arithmetik, an ihr die reine Beziehungs-

¹⁰ O. L., S. 63.

oder Mannigfaltigkeitslehre, an ihr die Urordnungslehre allerallgemeinster Art¹¹.

Ich bin gelegentlich gefragt worden, ob es nicht zu dem retrospektiven Begriff der Erledigung ein prospektives Gegenstück gebe, derart, daß ein gesetzter Urordnungsbegriff von sich aus zu der nächst höheren Setzung treibe. An so etwas dachte, wie mir scheint, Hegel. Ich kann mich aber vom Dasein eines solchen prospektiven Gegenstücks zur Erledigung nicht überzeugen und schreibe den Fortschritt in meinem Begriffssystem stets unmittelbar erfassender Schau zu. Auch Hegel hat solchen Fortschritt nur scheinbar „abgeleitet“; auch er hat nur Vorgefundenes in Ordnung gebracht; seine „Dialektik“ ist Selbsttäuschung. Allenfalls könnte man umgekehrt sagen, daß das letzte Ordnungszeichen alle früheren „fordere“; aber das wäre ja retropektive Erledigung.

d) Die Lehre von der empirischen Wirklichkeit.

Wir gelangen jetzt zu einem neuen Hauptteil der Ordnungslehre¹², zu ihrem zweiten Teil: der Lehre von der empirischen Wirklichkeit, und hier spielt das, was „Erkenntnistheorie“ genannt zu werden pflegt, eine besonders ausgezeichnete Rolle, wenn diese Rolle auch meist in nicht zutreffender Form erfaßt worden ist.

Was heißt es, daß es im empirischen Sinne des Wortes etwas „gibt“, nämlich das, was dem naiv eingestellten Menschen ohne weiteres als das Wirkliche, als seine Welt gilt, wobei wir den Begriff des Empirischen zunächst auf die Natur, auf die Welt im Raum, einschränken.

Es „gibt“ also im empirischen Sinne Dinge und Veränderungen der Dinge, welche Vorgänge oder Geschehnisse heißen.

Für den Naiven „gibt“ es das sicherlich; aber sich dabei zu beruhigen und Dinge und Vorgänge einfach als selbstverständlich hinzunehmen, wäre kritischer Leichtsinn hohen Grades; denn schon auf den ersten Blick sieht der

¹¹ O. L., S. 461.

¹² O. L., Abschnitt C.

Kritiker, der Selbstbesinnler, daß es sich hier um Angelegenheiten von höchster Komplikation handelt.

Was bedeutet es allein schon, daß ich von meinem Schreibtisch sage, er habe eine Rückseite, welche ich doch nicht „sehe“?!

Es kommt hier offenbar neben neuen Ordnungsbedeutungen von der bisher erörterten Art etwas ganz Neues an Ordnungstönungen in unsere Lehre hinein, und eben das ist, wie mich dünkt, bisher stets übersehen worden.

Die Frage, was eigentlich unter einem „Ding“ zu verstehen sei, ist hier offenbar die erste, weil einfachste, der ganz neu auftretenden Fragen. Dinge seien „Beziehungskomplexe“, sagen uns manche Neukantianer — das ist nicht falsch, aber unzureichend, denn eine Hyperbel ist auch ein „Beziehungskomplex“, aber sicherlich kein „Ding“. Auch mit J. St. Mill das Sein der Dinge in den Begriff der „Wahrnehmungsmöglichkeit“ aufzulösen, genügt nicht, obwohl es der Wahrheit näher kommt als der erstgenannte Lösungsversuch.

Wir wollen nun das „Ding“ ordnungshaft aufbauen, „konstruieren“; wollen uns fragen, was alles darin liegt, wenn wir sagen, mein Schreibtisch, der Baum vor meinem Fenster sei ein „Ding“, und zwar ein „seiendes“.

Phänomenologen sagen uns, der Begriff „Ding“ sei eben „vorgegeben“ als „regionale Kategorie“; er werde „geschaut“, und damit sei es gut. Offenbar eine etwas zu bequeme Art zu philosophieren, die uns im Grunde nicht einmal sagt, was eigentlich gemeint sei, geschweige denn, aus welchen letzten Gründen und auf welchen letzten Grundlagen. —

a) Die Zeit.

Wir beginnen mit einer bisher noch nicht zur Erwägung gelangten Setzung, die offensichtlich eine Ordnungsetzung ist, mit dem Begriff der Zeit¹³.

Kant und Schopenhauer stellen sie neben den Raum; beide seien reine „Anschauungsformen“. Ganz ab-

¹³ O. L., S. 146 ff.

gesehen davon nun, daß wir auf der jetzt erreichten Stufe den Begriff der Anschauung als besonderer Erfassungsart neben anderen nicht kennen — (erst recht nicht als besonderes „Vermögen des Gemüts“ im Sinne von Kant), ganz abgesehen von diesem Sachverhalt scheint es uns, daß Raum und Zeit durchaus nicht so ohne weiteres nebeneinander stehen als zwei Spezies desselben Genus.

Das Neben als der Raum oder das Räumliche ist von mir nämlich unmittelbar in seinem Sosein erfaßt, „die Zeit“ aber nicht. Was ich hier erfasse, und was allerdings zum Zeitbegriff führt, ist eine gewisse Tönung an gewissen Inhalten meines Erlebens, welche ich mit dem Worte „damals“ belege. Erlebe ich Damals-Getöntes, so sage ich in der Sprache der Psychologie, daß ich mich „erinnere“ — (was uns hier freilich noch nicht interessiert). Es sind nun die Tönungen des Damals jeweils spezifisch; zwischen ihnen besteht die Relation „früher als“ bzw. „später als“; sie ist nicht umkehrbar, während die Neben-Relation umkehrbar ist. (Ist A neben B, so ist auch B neben A; aber wenn A früher als B ist, ist B nicht früher als A, sondern „später“.)

Ist jedes Damals, bildlich gesprochen, punktual oder ist es von „differentialer“ Größe, d. h. nicht Punkt von der Ausdehnung O, aber doch immer noch kleiner als jede noch so klein angenommene endliche Größe? Ich neige der punktuellen Auffassung zu, J. Volkelt¹⁴ der differentialen. Viel kommt auf den Unterschied nicht an, denn beide geben wir zu, daß das tatsächliche Erleben als Erleben nicht stetig ist, kein „Strom“, sondern wie ein Geknatter elektrischer Funken, mag der einzelne Funke Punkt sein oder Nicht-Punkt — ganz abgesehen von der Unterbrechung des Erlebens im traumlosen Schlaf.

Ich ordne nun die Gesamtheit meiner Damals-Tönungen nach Maßgabe des „früher—später“ zu einer eindimensionalen Reihe, dekretiere, daß diese Reihe als „stetig“ im Sinne der Arithmetik anzusehen sei und nenne sie dann „die Zeit“.

Das war eine Ergänzung der allgemeinen Ordnungs-

¹⁴ Phänomenologie und Metaphysik der Zeit, 1925.

lehre und zugleich der erste Schritt in der Konstruktion des „Dinges“.

Aber wir bedürfen weiterer Schritte, ehe wir beim „Ding“ anlangen.

Ich „habe“ die Damalspunkte, jeweils an einen Inhalt geknüpft. Ich habe also nicht nur im gegenwärtigen Zeitpunkt etwas bewußt, sondern ich hatte auch bewußt. Ich weiß, daß ich es war, der bewußt hatte; ich habe mich als bewußt gehabt Habenden.

Dieses sich selbst als Identisches Wissen des Ich ist von besonderer Bedeutung; zwar hat, wie wir sagten, das Ich nicht stetig, sondern einem Funkengeknatter vergleichbar, aber als Habendes ist es insofern stetig, als es stets dasselbe ist. Man könnte das gehabt habende Ich mit einem besonderen Namen belegen und etwa „mein Selbst“ nennen; doch würde das nicht viel nützen, und so seien denn beide, das habende und das gehabt habende Ich, „Ich“ genannt.

Aber das Ich hatte ja nicht stetig trotz seiner Identität als Habendes. Wo, bildlich gesprochen, war es, wenn es nicht hatte? Und wie kommt es, daß es oft wiederum das haben konnte, was es bereits gehabt hatte — wie es weiß.

Da muß wohl so etwas wie eine Grundlage, ein Ursprung des Ich (von ihm selbst!) gesetzt werden, der auch „ist“ — (was das heißt, wird alsbald klar werden) —, wenn es nicht bewußt tat. Wir wollen diese Grundlage, diesen Ursprung meine Seele nennen und werden später erfahren, daß diese Ordnungsetzung — (es ist nämlich eine) — von großer Bedeutung und Anlaß zu einer besonderen Wissenschaft, „Psychologie“ genannt, ist. Auch dann wird erst das „Sein“ der Seele geklärt werden.

β) Das Ding; die „Natur“.

Einstweilen gehen wir einen anderen Gang. Die Psychologie wird Ordnung in dem vom Ich im Laufe der Zeit bewußt Gehabten, insofern es von ihm gehabt ist, zu stiften haben, sie wird versuchen, das Gehabte als Gehabtes in sich zu verknüpfen nach einer Regel — (wenn es geht).

Aber könnte nicht auch das Gegenständliche, das Ge-
habte, das „Etwas“, in sich, also unabhängig davon,
daß es bewußt gehabt ist, nach irgendeiner Regel verknüpft
werden? So könnte vielleicht große Ersparnis der Setzun-
gen erzielt, also große wichtige Ordnungsarbeit geleistet
werden.

Ich schaue nun, wenn ich die Gesamtheit meines
Etwas, so wie es unmittelbar vor mir steht, überschaue,
daß solche Ordnungsleistung bei Anwendung
eines gewissen Kunstgriffs, wenn der Aus-
druck erlaubt ist, möglich ist. Nicht alles frei-
lich, was ich bewußt habe, kann ich zu dieser Leistung ge-
brauchen, so schaue ich. Aber ich schaue, daß ich gewisse
meiner Erlebtheiten, nämlich die in populärer Sprache „an-
schaulich“ genannten, zu dieser Arbeit verwenden kann;
gewisse, also nicht alle; ja auch unter den „anschaulichen“
nicht alle — z. B. die nicht, welche ich im „Traum“ habe,
und wenn meine „Phantasie“ ihr Spiel treibt.

Die Fülle auch dieser, der Gesamtheit des Erlebten
gegenüber bereits sehr eingeschränkten, Erlebtheiten ist
noch unendlich, denn es steht ja jede Einzelheit im Rahmen
dessen, was gemeinhin „Wahrnehmungsinhalt“ genannt wird,
in Frage, jede im „Wachen“ erlebte bildhafte Präsentation.

Kann hier „Ordnung“ geschaut werden?

Sie kann es durch einen Rekurs auf gewisse frühere
Ergebnisse der Ordnungslehre.

Ich habe da den Begriff des „dieses da“, und von ihm
gilt Identität: A ist A; wo immer A auftritt, ist es A,
gilt es als A. Und ich habe eine inhaltliche Erfüllung
dieses A: Ich, der sich selbst wissende, bin Ich durch die
zeitliche Reihe meiner Erlebnisse hindurch. Wäre mit diesem
Begriff der Identität etwas anzufangen?

Es gelingt, wenn ich die Gesamtheit meiner anschau-
lichen im Wachzustande erfaßten Präsentationen betrachte.
Sie zeigt gewisse an anderer Stelle¹⁵ von mir eingehend

¹⁵ Vgl. den Aufsatz „Das Ding“ in „Synthese“ (Leiden), 1938,
S. 102.

dargestellten Eigentümlichkeiten, z. B. die, daß sich diese Erlebnisinhalte „nicht wegbringen lassen“ (es sei denn, meine Augen schließen sich, falls sie „optisch“ sind), sowie die, daß ich weiß, gewisse künftige Präsentationen hängen von Bewegungen meines Körpers ab, und noch manches andere.

Aus der Erwägung aller dieser Eigentümlichkeiten er-
steht mir der Begriff der beharrlichen Identität
im Reiche des gegenständlichen Etwas, und diese belege
ich mit dem Wort das beharrliche „Ding“, z. B. „mein
Schreibtisch“, „ein Stuhl“. So ist große Ersparnis der
Setzungen im Ordnungssinne erzielt: viele einzelne Präsen-
tationen sind jetzt „Aspekte“ eines beharrlichen „Dinges“
geworden.

Wir haben also den Begriff der Substanz, des ding-
haft Beharrlichen, im Raum. Ist sie radikal „beharrlich“,
d. h. identisch mit sich in der Zeit? Mein Schreibtisch, ein
Stuhl sind das offenbar nicht; sie können „entzwei“gehen,
verbrennen; sie sind nur relativ beharrlich. Ich bin auf der
Suche nach dem absolut Beharrlichen im Raum, eine „Ma-
terientheorie“ tritt als Aufgabe auf, deren Behandlung frei-
lich nicht hierher gehört¹⁶.

Aber etwas anderes gehört nun allerdings noch hier-
her, und dies ist gerade das am Dingbegriff, was die so-

¹⁶ Nur soviel mag hier, und zwar zugleich als Anregung und als
Warnung, gesagt sein, daß die Physik sich ihrer (trotz aller neuen Ent-
deckungen bestehen bleibenden) Aufgabe, nach der echten letzten
materia prima und ihrer Dynamik zu suchen, gar nicht bewußt zu sein
scheint. Die chemischen Atome hat man als letzte Qualitäten abgeschafft.
Aber wieviel neue Qualitäten letzter Art hat man
dafür eingeführt: Elektron, Positron, Photon, Neutron und wie
sie alle heißen! Und man sieht auch häufig offenbar nicht, daß eine
Wellenbewegung nie etwas Elementares, sondern stets abge-
leitete Bewegung ist: ein dinghaftes Etwas muß sich pendelartig be-
wegen, auf daß „Wellen“-bewegung als Resultante herauskommt. Was
ist dieses sich Bewegende, die Welle Zeitigende? Im übrigen halten wir,
mit Dingler, Lenard u. a., dafür, daß keineswegs die Hoffnung
aufzugeben sei, trotz aller Schwierigkeiten, doch noch alle anorga-
nischen Dinge und Vorgänge im Sinne der „klassischen“ Mechanik auf-
zulösen.

genannte „Erkenntnistheorie“, wie uns scheint, bisher stets übersehen hat.

Wichen wir bisher von der Kantischen Lehre insofern ab, als wir „Substanz“ nicht als unzerlegbaren „Stamm-begriff“ nahmen, sondern auf logisch Elementareres zurückführten — (Substanz ist uns ja, wenn man so will, die in der Zeit geworfene Identität) —, so ist unsere Abweichung nicht nur von Kant, sondern von allen üblichen „erkenntnistheoretischen“ Lehren von der empirischen Realität noch weit erheblicher. Die Theorie der empirischen Realität bedarf nämlich eines ganz wesentlichen Zusatzes, soll in ihr das realisiert werden, was jeder, auch der Naive, ganz offensichtlich meint, wenn er vom „Sein“ eines „Dinges“ redet. Das also, das, was schon der Naive meint, wollen wir ja gerade streng ordnungshaft fassen; wir wollen alles fassen, alles, wohl verstanden, was in der Bedeutung „Ding“ liegt. Die Frage, wie diese Leistung zur „psychologischen Genese“ des Dingbegriffs steht, gehört an eine spätere Stelle.

Da liegt nun in der Bedeutung „Ding“ etwas sehr Seltsames, nämlich dieses, daß der Begriff „Ding“ über den bisher allein von uns gekannten Begriff des Seins, des Gegenstand-Seins, ganz erheblich hinausgeht, daß er diesen ersten ursprünglichsten Begriff des Seins im Sinne des unmittelbaren Gegenstand-Seins gleichsam sprengt, daß er eine ganz neue Sphäre des Gegenständlichen erschließt.

Beginnen wir mit dem Einfachsten: Das Ding, welches ich meinen Schreibtisch nenne, hat auch eine Rückseite; ich „sehe“ sie jetzt nicht, aber ich sage: „sie ist da.“ Und ich weiß, daß ich sie „sehen“ werde, wenn mein Körper gewisse Bewegungen ausführt, nämlich um den Schreibtisch „herumgeht“. In diesem Sinne birgt also mein Schreibtisch als Ding in der Tat die Millsche „Wahrnehmungsmöglichkeit“ in sich. Im Ding steckt sozusagen die Anweisung auf künftige unmittelbare Erlebnismöglichkeiten. Und ich kenne die Regel, deren Erfüllung die Möglichkeiten zu unmittelbaren Erlebniswirklichkeiten werden läßt.

Aber das ist nicht genug, es liegt noch mehr im „Ding“!

Ich „meine“, so will ich es ausdrücken, an der Hand eines momentanen unmittelbaren Erlebnisses das Ding als seiend in einem neuen Sinne dieses Wortes; ich meine es, als ob es für sich ein selbständiges Sein habe, und zwar in Zuordnung zur Zeit jeweils an einem bestimmten Orte des Raumes, der selbst jetzt als ein quasi-selbständiger Rahmen für alle Dinge (und Vorgänge) angesehen wird, während in der allgemeinen Bedeutungslehre der Raum nur als unmittelbar erlebtes Neben, also nicht als der eine „Naturraum“ in Rede stand. Das „als ob“ schließt hier einen zunächst noch unzulässigen Sprung in ein Gebiet des „an sich“-Seins aus, vermeidet also Metaphysik. Wir bleiben im Rahmen des solipsistischen Habens, nur ist dieses Haben zum „Meinen“ geworden, oder, noch strenger gesagt: unter den von mir gehabten Bedeutungen finde ich die Bedeutung „als gleichsam selbständig seiend meinen“. Das meinte wohl Kant mit seiner Kategorie „Realität“; Schopenhauer sah deutlicher die Bedeutung, welche die Kenntnis einer Regel des Geschehens, welches Erlebnismöglichkeit in Erlebnismöglichkeit, in „Präsentation“, überführt, für den Begriff des empirischen Seins spielt, betont aber das „Gleichsam in sich selbständig sein“ auch nicht.

Alles wird noch aufdringlicher, wenn nicht nur die Rückseite eines Dinges, sondern ein entferntes Ding in Rede steht: „Ist“ die Frauenkirche in München? Jawohl, sie hat ein quasi-selbständiges Sein, denn ich weiß genau, was geschehen muß, damit sie mir unter bestimmtem Aspekt zum unmittelbaren Erlebnisinhalt werde; ich muß nach München fahren und dort bestimmte Wege machen. Das läßt sich sehr wohl ausführen; höhere Gewalt, etwa ein Eisenbahnunglück, vorbehalten. Aber gerade auch das Eisenbahnunglück würde das quasi-selbständige „Sein“ der Dinge besonders aufdringlich illustrieren.

Mit den „gemeinten“ Dingen bleiben wir, da wir immer noch Logiker, solipsistische Ordnungstheoretiker, sind, im

Reiche der Setzungen, des Gesetzten, der „Begriffe“. Aber es handelt sich um singuläre Begriffe, um „Begriffe“, die jeweils nur in einem Exemplar da sind. Denn jedes Ding ist einzig, und wenn auch 100 000 Dinge gleicher Art da wären, so wäre doch jedes nur es selbst. Das „Begriff“-sein schließt hier das quasi-selbständige Sein ein. —

Hier, angesichts des Unterschiedes zwischen dem unmittelbar Gegebenen und dem Gemeinten, ist der passende Ort, ein paar Worte über das grundverschiedene Wesen zweier Gruppen von Wissenschaften zu sagen, über das Wesen der Bedeutungswissenschaften und das Wesen der Wissenschaften von der „Natur“ als der sich aus Dingen zusammensetzenden „empirischen Wirklichkeit“ im Raum. Wir erörtern das Wesen der ersten Gruppe an der Erforschung der Parabel. Die „Parabel“, ein fest definierter Bedeutungskomplex im Rahmen des Neben, wird hier untersucht, es gibt „die“ Parabel nur einmal, trotz all ihrer, letztlich als Hilfsmittel dienenden Abbildungen. Was von „der“ Parabel gilt, gilt von jedem Einzelfall, der sie vor mich stellt.

Ganz anders der Astronom, welcher die Parabel untersucht, in der ein bestimmter Komet sich bewegt; da handelt es sich nicht um „die“ Parabel, sondern um eine ganz bestimmte zahlenmäßig fixierte Bahn, die in dieser Weise, von diesem Kometen durchlaufen, nur einmal da ist und, etwa in bezug auf die Sonne, eine ganz bestimmte Lage im Raum hat. Von ihr gilt, wie gesagt, auch alles über „die“ Parabel Ausgemachte, aber noch mehr, und zwar in völliger Bestimmtheit.

Gewiß strebt der theoretisierende mathematisierende Naturforscher, der sogenannte „mathematische Physiker“, danach, im Sinne der Bedeutungswissenschaft hypothetische Schemata — ich habe sie „antizipierte Schemata“ genannt¹⁷ — aufzustellen, aus denen sich sehr vieles von dem, was über einen empirischen Sachverhalt zu sagen ist, ein für allemal ergibt — die Theorie der Kristalle, der „Materie“

¹⁷ Vgl. O. L., Register.

überhaupt, kennt solche Schemata. Aber das eigentliche Untersuchungsobjekt des Kristallographen sind doch eben die einzelnen Kristalle, von denen jeder einzig und das, was er nun eben ist, ist.

γ) Die Kausalität.

Im Kantischen Kategoriensystem steht im Rahmen der Relationskategorien neben der Substanz die Kausalität — (und die überflüssige „Wechselwirkung“), und Schopenhauer will sogar Kausalität, neben Raum und Zeit, die einzigen Formen der empirischen Welt sein lassen.

Was ist nun für uns „Kausalität“¹⁸? Wie kommen wir zu ihr, was liegt, Kantisch gesprochen, „in“ diesem Begriff? Daß wir in ihr keinen „reinen Stammbegriff“ erblicken können, wird man schon vermuten; und das ist denn auch in der Tat der Fall.

Die Grundaufgabe des zweiten Teiles der Ordnungslehre, der an den Begriff der „Zeit“ anknüpft, war, wie man sich erinnern wird, diese: Ordnung zu schauen in der Gesamtheit des „Etwas“ als des Etwas, unbekümmert um sein Gehabtsein. Da war nur gewisses Etwas als Material für die Theorie brauchbar, nämlich nur das im „wachen“ Zustand erlebte „Anschauliche“.

Es lag (und liegt jetzt) also ein Material vor, das uns sagt: jetzt ist hier ein Solches. Daten von der Form Jetzt-Hier-So sind in der Tat der Theorie der empirischen Wirklichkeit Nährboden. Wir können, in Ermanglung eines besseren Ausdrucks, die Gesamtheit der Data von der Form Jetzt-Hier-So das Gegebene nennen, ohne dabei freilich zunächst nach einem „Geber“ zu fragen. Schopenhauer bemängelt bekanntlich den Begriff des „Gegebenen“ bei Kant. Ich glaube, mit Unrecht. Denn es ist doch nun einmal so, daß da etwas schlechthin vor dem bewußten Ich steht: die Gesamtheit des von ihm unmittelbar Erlebten und in ihrem Rahmen des „Anschaulichen“ in seiner Besonderheit, von dem ein Teil dann als

¹⁸ Zum folgenden vgl. O. L., S. 190 ff.

Material zur Schöpfung des Begriffs „Natur“ führt. Warum soll das nicht mit dem Wort „gegeben“ bezeichnet werden, wenn man nur dieses Wort, sozusagen, „neutral“ und ganz farblos faßt? Aber nicht etwa sind „Dinge“ in diesem Sinne gegeben; sie sind, wie wir zeigten, logisch in hohem Maße durchtränkt: *res* (d. i. das Ding) *non sentitur, sed intelligitur* lehrte schon die Scholastik.

Nun ändert sich im Laufe der (stetig gedachten) Zeit an einem gegebenen Dinge das Hier und das So, beide können sich jedenfalls ändern, obschon sie es nicht brauchen. Tun sie es, so reden wir von Geschehen, von Werden.

Haben wir ein Mittel, das Werden im Rahmen des Etwas, soweit es gemeintes Etwas, „mittelbarer“, nicht unmittelbarer Gegenstand ist, irgendwie in sich zu verknüpfen?

Wir blicken zurück auf die Verknüpfungsformen, welche die allgemeine Bedeutungslehre, der Ordnungslehre erster Teil, uns darbot, und finden da eine Verknüpfungsform, die insofern von besonderer Bedeutung ist, als sie das Eine im Etwas mit dem Anderen in ihm derart verknüpft, daß sie das Andere aus dem Einen „folgen“ läßt, daß das Eine das Andere, wie wir sagten, mitsetzt. Diese Mitsetzungsrelation drückt uns das Wort „weil“ aus.

Die Relation des „weil“ verknüpft in ihrer ursprünglichsten Form zwei Begriffe: der eine als Begriff ist, weil der andere ist, weil einer den anderen merkmalshaft einschließt; in abgeleiteter Form verknüpft sie „Urteile“, da es sich ja um eine transitive Relation handelt.

Wenn es nun gelänge, das „weil“, die „Konsequenz“, ebenso in den Strom des Werdens des Etwas zu werfen, wie die Identität in den Strom des Werdens geworfen wurde und die beharrliche Substanz ergab, so wäre ein hoher Grad von Verknüpftheit im Reich des Werdens erreicht.

Und es gelingt; bisweilen ganz unmittelbar, bisweilen, z. B. im Rahmen der Biologie, durch gewisse Hilfskonstruktionen. Der Begriff der Kausalität als der „weil“-Verknüpfung im Strome des Werdens, kann als „klarer und

deutlicher“ Begriff eingeführt werden. Über viele hierher gehörige Probleme, über die Begriffe „Bedingung“, „Reiz“ usw., über die apriori möglichen Formen des kausalen Werdens u. a. habe ich mich wiederholt, u. a. auch im XXV. Jahrb. 1938 geäußert, so daß ich diese Dinge hier im einzelnen übergehen kann, zumal es sich weniger um eine „erkenntnistheoretische“ Fundierung als um logische Sonderleistungen handelt.

Erwähnt werden muß aber auch an dieser Stelle das Folgende:

Kausalität im engsten eigentlichsten Sinne verknüpft ein einzelnes Werden mit einem einzelnen Werden, wobei jedesmal festgelegt werden muß, was unter „einem Werden“ zu verstehen ist. Sie ist insofern mit dem Begriff der Substanz, des „Dinges“ jedenfalls verkoppelt, als jedes einzelne Werden Dinge betrifft, an Dingen geschieht, ja von Dingen ausgeht — aber nicht in dem Sinne, als ob ein Zustand eines Dinges je „Ursache“ sei. Dieser mag aber angesichts des Begriffs der „Bedingung“ eine Rolle spielen, wie sich denn überhaupt ein ganzes Schema von im weiteren Sinne „kausalen“ Begriffen aufstellen ließ¹⁹.

Daß mechanische Kausalität — (das Wort „mechanisch“ sehr weit gefaßt, als Kausalität im Raume) — nicht die einzige Kausalitätsform ist, wird in meiner oben erwähnten Lehre von den möglichen Kausalformen gezeigt; andererseits darf aber nie vergessen werden: ganzmachende, „entelechiäle“ Kausalität ist auch eine Form der Kausalität und nicht etwa, wie Platos „Idee“, etwas Nicht-Kausales.

Soweit es angeht, sollen kausale Verhältnisse quantitativ, also mathematisch bestimmt werden; das geschieht in Gestalt gewöhnlicher oder differentialer Gleichungen, wobei aber nicht vergessen werden darf, daß eine Gleichung als solche nie Kausales, ja nicht einmal Zeitliches ausdrückt, als ob etwa ihre linke Seite die Ursache und das

¹⁹ O. L., S. 194.

Frühere, die rechte die Wirkung und das Spätere ausdrücke. Gleichungen drücken nur quantitative Relationen aus, welche Kausales begleiten! Denn der Begriff der funktionalen Abhängigkeit, wie die Gleichung ihn ausdrückt, ist reversibel, umkehrbar, das Begriffspaar Ursache — Wirkung ist es nicht. —

Es gibt sehr viele verschiedene Kausalrelationen im Empirischen, jede aber tritt — (wie auch jede Dingart) — in vielen Fällen auf. Daraus ergibt sich der Begriff der Kausalregel, oder, wie man zu sagen pflegt, des Naturgesetzes. Von ihrer Gültigkeit aber gilt der Satz Humes, daß an sie nur — (im Sinn des *believe*, nicht natürlich des *faith*) — geglaubt werden könne, weil eben an die *uniformity of the course of nature* nur „geglaubt“ werden kann. Hierauf werden wir zurückkommen.

Endlich muß in dieser kurzen Übersicht über einige wichtige Kausalitätsprobleme noch gesagt sein, daß Kausalbeziehungen wie Ordnungsbeziehungen überhaupt im Rahmen des Etwas als bestehend geschaut, nicht aber „gemacht“ werden.

Hier und in diesem Sinne hat das bei den Phänomenologen so beliebte Wort „Schau“, wenn man will, „Wesens“- , d. h. Soseinsschau, einen klaren Sinn²⁰. Auch darüber wird noch einmal zu reden sein. —

Die Sätze „Es gibt im Naturwerden Beharrliches“ und „Das Naturwerden ist in sich kausal verknüpft“, von Kant nicht ganz mit Recht „Grundsätze des reinen Verstandes“ genannt und auf „Kategorien“, die im tiefsten Sinne kleine „Elementarbegriffe“ sind, bezogen, dürfen Postulate genannt werden (und werden auch von Kant so genannt).

„Axiome“ sind beide Sätze nicht.

Freilich bedeuten ja, wörtlich genommen, die Ausdrücke „Axiom“ und „Postulat“ dasselbe, aber sie werden nun einmal in verschiedenem Sinne gebraucht und drücken alsdann einen Unterschied aus, der sicherlich für die Selbst-

²⁰ Vgl. oben S. 6.

besinnung besteht: Axiom ist ein Satz, dessen Gegenteil sinnvoll zu erfassen nicht möglich, der „unweigerlich richtig ist“. Dazu gehören die Sätze vom A und Nicht-A, die Axiome der Geometrie — (trotz der Metageometer). Postulate sind logische Wünsche, deren Erfüllung die Ordnungslehre sparsam und befriedigend gestatten würde. Der Kausalitätssatz ist also Postulat: denn die Möglichkeit ursachlosen Geschehens ist denkbar — wäre sie es nicht, so wäre der Indeterminismus kein „Problem“. Freilich hilft sich ja der Logiker, solange es angeht, mit ersonnenen, wenn man will, erdichteten ursächlichen Faktoren, um den Kausalsatz zu retten; aber es ist immerhin denkbar, daß das einmal nicht mehr „angeht“. Daß es so oft „angeht“, ist eine „glückliche“ Tatsache im Sinne Lotzes.

Also auch der Kausalitätsbegriff ist jetzt von uns als nicht elementar erwiesen, als aus elementaren Begriffen „konstruiert“, ganz ebenso wie der Begriff der beharrlichen Substanz, zunächst des „Dinges“. Die Urordnungsbedeutung „weil“ ist sein Kern, ihr wird, um Kausalität zu gewinnen, ihr rein logisches Kleid (im Sinne der Urordnungslehre) gleichsam aus- und ein neues Kleid angezogen: sie wird, wie wir sagten, in den Strom des Werdens hinausgeworfen — mit Erfolg, wie wir sagen dürfen.

Für alles Weitere in Sachen der Kausalität verweise ich, wie schon gesagt, auf frühere Darstellungen. Es handelt sich da, wie gesagt, mehr um intime Ordnungsarbeit als um „Erkenntnistheorie“; das gilt insbesondere von der Konfrontierung des Kausalitätsbegriffs mit dem Begriff der Mannigfaltigkeit, auf der die Lehre von den „möglichen Formen des Naturwerdens“²¹ beruht, eine Lehre, die als Kampfmittel gegen den dogmatischen Mechanismus von so großer Bedeutung ist.

Von erkenntnistheoretischer Bedeutung ist nun aber noch eine Einsicht, die an den Satz anknüpft, daß Kausalität ein Postulat, kein Axiom, einschließe.

Wir können uns eine Sachlage denken, welche die

²¹ O. L., S. 197 ff.

Anwendung des Kausalsatzes nicht gestattet, ja, eine Sachlage, die überhaupt nicht gestatten würde, von einer „Natur“, als der „gleichsam selbständig“ bestehenden empirischen Wirklichkeit im Raum, zu reden. Andererseits sind „Naturen“ denkbar, die ganz und gar anders gestaltet wären als „unsere“.

Die „Sachlage“, von der wir reden, und die in der Tat die beste Grundlage dafür ist, daß überhaupt und daß in bestimmter Form von einer als in ihrer quasi-Selbständigkeit als einzig „gemeinten“ Natur geredet werden kann, ist der Inhalt des unmittelbaren Erlebens. Er, also das „Gegebene“, wie wir sagten, kann eben ganz anders „gedacht“ werden, als es nun einmal ist. Dann aber wäre die „gemeinte“ Natur anders, als sie ist, oder sie wäre überhaupt nicht. Denn aus einem gewissen „anschaulichen“ Teil des unmittelbaren Erlebtheitsinhaltes erwächst ja „Natur“.

Die Natur, wie sie ist, ist also kontingent; es gibt andere „mögliche“, d. h. in sich widerspruchsfreie, Welten; Märchen und Sagen erzählen uns davon.

Leibniz sah diesen Sachverhalt und drückte ihn theologisch aus. Daß sich freilich, trotz unbegrenzter „Möglichkeiten“, jede mir zugängliche Natur im Rahmen einer der Formen möglichen Werdens halten mußte, ist in meiner Lehre von diesen Formen gesagt.

δ) Die „Seele“; die Psychologie.

Hat die „erkenntnistheoretische“ Behandlung der Natur seitens der Klassiker kritischer Philosophie stets eine sehr eingehende Beachtung gefunden, so steht es leider ganz und gar anders mit jenem anderen Teil der empirischen Wirklichkeit, der von der „Psychologie“ genannten Wissenschaft behandelt wird.

Es gibt nicht eine „Psycho-logik“ in dem Sinne, in welchem es eine Naturlogik gibt. Selbst Kant redet von seinen Eigentümlichkeiten des „Gemüts“, von Sinnlichkeit, Verstand, Urteilskraft, als ob das alles Dinge wären, die sich von selbst verstehen; die „*quaestio iuris*“, auf die er sonst so großes Gewicht legt, wird hier gar nicht auf-

geworfen. Bei Schopenhauer ist es nicht viel anders. Und doch hatte schon Leibniz in seinem Begriff der *petite perception*, den er von der *apperception* scharf trennte, einen wichtigen für die kritische Psychologie unvermeidbaren Begriff, wenn auch nicht in ganzer Schärfe, gesehen: den Begriff des Seelisch-Unbewußten. Schopenhauer sah wohl ähnliches, wenn er seinen „Willen“, den er als solchen freilich nicht hinreichend klärt und legitimiert, „blind“ nannte.

Der solange währende bedauerliche Zustand der theoretischen Psychologie, ihr Mangel an logischem Durchtränktheit, kurz, der Umstand, daß sie nicht „Psycho-logik“ war, liegt an dem seltsamen Umstand, daß die rein empirische psychologische Sachforschung — (trotz besserer Ansätze bereits bei Aristoteles) — lange Zeit von sehr primitiver Art und dazu durch die mechanisierende Assoziationstheorie gehemmt war. Der unmögliche sogenannte psychophysische Parallelismus kam als besonders verderblich hinzu und veranlaßte unter anderem die seltsame in sich widerspruchsvolle Psychologie Wundts, der streng am biologischen Mechanismus und am psycho-mechanischen Parallelismus festhielt, in seiner „schöpferischen Synthese“ ihn aber, ohne es zu merken, zugleich durchbrach.

Anders und besser wurde die Sachlage zuerst durch E. v. Hartmann und alsdann, um die Jahrhundertwende, durch Külpe und seine Mitarbeiter, wie Bühler, Ach, Selz u. a.; das Verdienst dieser Forscher kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Es ist bedauerlich, daß ihre Arbeit nicht kritisch fortgesetzt, sondern durch unklare Formen einer sogenannten „Ganzheits“-psychologie oder „Gestaltpsychologie“, welche beide sich die Analyse oft sehr leicht machen, ersetzt worden ist. —

Wollen wir eine Psychologie „erkenntniskritisch“ fundieren, so müssen wir erstens wissen, was wir überhaupt wollen, und zweitens, wovon wir auszugehen haben. Beides ist in Kürze schon von uns angedeutet worden:

Was wir wollen, ist offenbar, wie überall, wo es sich um Werden handelt: Ordnung im Sinne einer Verknüpfung

schauen. Ausgehen müssen wir von dem, was wir unzweifelhaft bewußt „haben“, und was eben Gegenstand der Untersuchung ist: die zeitliche Abfolge der Inhalte meines Erlebens, insofern sie unmittelbar erlebt sind — also nicht, insofern etwas durch sie „gemeint“ ist.

Zunächst wird das Material klassifiziert: Anschaulichkeiten, abstrakte „Gedanken“, Gefühle, Willensakte ergeben sich so. Alles sind Gegenstände, welche ich habe; auch die Gefühle, welche nicht etwa „Zustände“ des Ich sind. Als dann wird erfaßt, daß alles unmittelbar Erlebte zusammengesetzt ist; es wird zerlegt; es zeigt sich, daß dieselben Elementarien in jeweils neuer Gruppierung immer wiederkehren; das ergibt die „Elementarlehre“. Jetzt wird das Zusammengesetzte in seiner Zusammengesetztheit erfaßt, wobei das Erlebnis „Wille“ eine besonders ausgezeichnete Stelle einnimmt²².

Aber das alles ist Vorarbeit: das in Zuordnung zur Zeit Anders-sein, das „Werden“ des unmittelbar Gegenständlichen, soll ja doch untersucht werden. Natürlich mußte ich da zuerst feststellen, was das ist, was in Zuordnung zur Zeit „anders“ ist.

Hier sei eine kurze Zwischenbemerkung erlaubt: Man hört es oft im Sinne eines Tadels aussprechen, daß die wissenschaftliche Psychologie die Erlebtheit, wie sie „wirklich“ ist, zerstöre. Ich kann mich von dieser „Zerstörung“ nicht überzeugen. Im Gegenteil: die angebliche Zerstörung, etwa des Willenserlebnisses, durch Zergliederung ist mir eine Vertiefung. Als naiver Mensch erlebe ich fast stets in der Form, die Leibniz *idea confusa* nennt; ich mache nun die *idea confusa* zur *idea clara*, d. h. ich gebe mir, soweit ich kann, Rechenschaft davon, was, genau besehen, das eigentlich ist, was ich da erlebe. Zerstört es mir etwa einen Organismus, wenn ich als Anatom seinen Bau genau kenne? Ja, dem berufsmäßigen Musiker wird nicht einmal der ästhetische Eindruck eines Werkes dadurch „zerstört“, daß er es kompositionstechnisch zergliedert und

²² Hierzu „Grundprobleme der Psychologie“, 2. Aufl. 1929.

bewertet. Man redet soviel von „Ganzheit“; sogenannte Ganzheitsbetrachtungen sind aber sehr oft nichts als Oberflächlichkeitsbetrachtungen!

Nun soll aber das Werden der Erlebtheiten in sich verknüpft werden; das Mittel ist wieder die Bedeutung „weil“: das Spätere ist, „weil“ Früheres war.

Aber es besteht nun im Unterschied vom Naturwerden von vornherein die große Schwierigkeit, daß wir psychisch nie ein einzelnes Werden als solches erfassen, wie das z. B. im Reiche der Natur bei der Bewegung jeder Art der Fall ist. Wir wissen psychisch immer nur: erst dieses, dann jenes

Aber das „Dieses“ macht nicht das „Jenes“, und „ich“ mache auch nicht das Jenes aus dem Dieses: ich „habe“ bloß.

Wer „macht“ das Folgende aus dem Früheren?

Will man hier nicht auf den Kausalbegriff verzichten und sich mit einer bloßen zeitlichen Aufzählung begnügen, wie manche das heute in der Tat wollen, so muß man eben mit „Konstruktionen“, „Erfindungen“, „Hilfsbegriffen“, oder wie man es nennen will, kommen, wie sie übrigens auch im Rahmen der Naturlogik eine Rolle spielten, in besonderer Schärfe im Rahmen der Biologie, aber, etwa als „potentielle Energie“, auch schon in der Mechanik.

Daß eine sogenannte „verstehende“ Psychologie ein Ersatz für eine kritisch-wissenschaftliche sei, ist durchaus ein Irrtum. Ganz abgesehen davon, daß sie den schwierigen Begriff des „anderen Ich“, von dem alsbald zu reden sein wird, unbesehen hinnimmt, erschöpft die „verstehende“ Psychologie sich in der Aussage, daß psychische Erlebnisformen immer in gleicher oder ähnlicher Form wiederkehren — ebenso wie es ja „viele“ Löwen, Frösche, Menschen „gibt“ — und daß ich diese Formen, wenn ich sie erlebe, „verstehende“, so daß ich mir, wenn ich sie noch nicht selbst erlebt habe, doch denken kann, ich könne sie erleben. Eigentlich kritisch wissenschaftlich erkannt (im empirischen Sinne des Wortes) wird im Rahmen einer verstehenden Seelenlehre nichts, so wichtig sie für den Historiker und sein Wirken ist. —

Der Kausalforscher auf dem Felde der Psychologie darf nicht vergessen, daß im tiefsten Grunde alle Psychologie meine, nur „meine“ Psychologie sein kann. Denn ich kenne nur mein Erleben, und selbst wenn ich telepathisch oder gedankenleserisch erleben kann, so erlebe ich nur fremde Erlebnisinhalte, aber nicht fremdes Erleben als solches.

Mein Erleben hat nun zwei Grundkennzeichen: Zum ersten kehrt schon Dagewesenes in gleicher oder doch ähnlicher Form in ihm wieder; ich spreche da von Erinnerung; das, was wir Damals-Tönung nannten²³, kommt hier ins Spiel. Zum anderen wird mein Erleben im Laufe der Zeit immer reicher an Sinn, an Bedeutungsinhalt.

Beides muß eine Kausaltheorie beachten, und da darf sie denn immerhin dieses sagen: Die Erlebnisinhalte „machen“ sich untereinander nicht, und ich „mache“ sie auch nicht. Will ich trotzdem kausal begreifen, wie es kommt, daß jetzt das eine Erlebnis statt des anderen vor mir steht, so muß ich ein großes Seinsreich setzen, in welchem diese Abfolge „gemacht“ wird.

Ich nenne es meine Seele und betrachte es als „gemeinten“, mittelbaren Gegenstand, der sich verhält, als ob er für sich bestünde — ganz ebenso wie „Natur“, nur daß der Raum hier nicht in Frage kommt. Meine Seele nenne ich, in Ermangelung eines besseren Wortes, unbewußt, (aber darum nicht etwa materiell!), womit ihre positive Wesensart unbestimmt gelassen wird und auch nicht ohne weiteres ausgedrückt sein soll, daß sie nicht vielleicht doch Bewußtsein, aber nicht das, welches ich kenne, habe. Sie könnte ein *alter Ego* sein — ein Begriff, von dem in anderer Hinsicht noch zu reden sein wird.

Meine Seele ist, angesichts des Erlebnisses „Erinnerung“, Aufbewahrerin; ich sage: sie besitzt Gedächtnis. Ferner aber ist sie, angesichts des Erlebnisses der Sinnanreicherung, etwas Dynamisches; ich stattete sie mit all den von der Külpeschen Schule aufgestellten kausalen

²³ Siehe oben, S. 23.

Begriffen aus, mit „determinierender Tendenz“, „Komplexergänzung“ usw. Sie denkt im Sinne einer Tätigkeit; ich erlebe nur Denk-ergebnisse, auch wenn ich sage, daß ich „nachdenke“²⁴.

e) Die Psycho-physik; das „andere Ich“.

Aber es stammen nicht alle meine Erlebnisse aus dem aufbewahrenden und dynamischen Wesen meiner Seele, und das führt uns weiter in schwierige Gebiete der Logik des Empirisch-Wirklichen.

Auf Wegen, die uns im einzelnen hier nichts angehen, erfasse ich eindeutige Beziehungen zwischen gewissen meiner Erlebnisse und Änderungen an einem bestimmten „Dinge“, welches, in vielfacher Weise vor anderen Dingen ausgezeichnet²⁵, „mein Leib“ genannt wird. Die Ordnungsbegriffe „Sinnesorgan“, „Gehirn“, „Nerv“ werden eingeführt; das „psycho-physische“ Problem ist aufgerollt; seine Entscheidung gehört nicht hierher.

Und nun erweitert sich das Bereich „psychologischer“ und psycho-physischer Forschungsmöglichkeiten ganz ungeheuer durch einen Kunstgriff: Da sind viele „Leiber“, dem meinen ähnlich; das Verhalten dieser Leiber, wenn Reize sie treffen, ist dem Verhalten „meines“ Leibes unter gleichen oder ähnlichen Umständen gleich oder ähnlich. Ich sage, daß auch diesen Leibern bewußtes Erleben zugeordnet sei, und rede vom anderen Ich, vom „Du“. Litt²⁶ hat in besonders scharfer Weise herausgearbeitet, was in diesem Begriff liegt und was aus ihm folgt.

Phänomenologen haben sich auch diese Angelegenheit wie so viele andere leicht gemacht und von einer unmittelbaren Erfassung des Fremdseelischen geredet. Wir halten, in Übereinstimmung mit B e c h e r und anderen, an der alten Analogietheorie fest. Der Begriff „Du“ gilt uns (ebenso wie früher der Begriff „Ding“) als erworben; er ist ein sehr zusammengesetzter Begriff; aber n a c h g e t a n e r A r b e i t

²⁴ „Grundprobleme der Psychologie“, 2. Aufl., S. 36 ff.

²⁵ Ebenda, S. 77.

²⁶ „Individuum und Gemeinschaft“, mehrere Auflagen.

„gibt“ es auch für uns Fremdseelisches: es gehört zu den von mir gehaltenen mittelbaren „gemeinten“ Gegenständen.

Daß die Erforschung des Fremdseelischen stets von der Erforschung des „Benennens“, also der Veränderungen, insonderheit der Bewegungen anderer Leiber ausgehen muß, ist das Richtige am „Behaviorismus“ der amerikanischen Psychologen, wenn sie sich auch meist ohne weiteres dogmatisch einem biologischen Mechanismus in die Arme werfen.

Hat man das Fremdseelische, so erweitert sich das Bereich der Psychologie ungeheuer; die „Tiefen“-psychologie tritt auf den Plan: Suggestion, Hypnose, alles Parapsychologische, der Begriff des „Unterbewußtseins“ als Sonderart des Seelisch-Unbewußten überhaupt.

Aber es bleibt immer dabei, daß echte Psychologie nur meine, mein Erleben in dieser zeitlichen Abfolge studierende Psychologie ist, und daß alles Andere hier von sehr zusammengesetzter „konstruierter“ Form ist. „Autoskop“ habe ich deshalb die allein echte unmittelbare Psychologie genannt²⁷. —

Erlebnisse, die in der oben angedeuteten Weise „durch die Sinne“ gekommen sind, heißen Wahrnehmungen im Unterschied von bloßen „Vorstellungen“, Traum- und Phantasieerlebnissen; parapsychisch kann es auch auf anderen Wegen zu „Wahrnehmungen“ kommen. Das ungeheure Rätsel, das im Begriff der Wahrnehmung liegt, habe ich an anderer Stelle²⁸ aufgedeckt: Wenn mein Auge gereizt wird, und ich dann „da draußen“ — (nicht etwa auf meiner Netzhaut!) — einen Baum „sehe“, so liegt wirklich, wie Weinschenk²⁹ sagt, eine Art „Zauberei“ vor. Ihre volle Bedeutung kann diese Zauberei freilich erst erhalten, wenn der Übergang von der solipsistischen Ordnungslehre zur Wirklichkeitslehre oder „Metaphysik“ erfolgt ist; denn jetzt „gibt“ es für uns ja noch nichts „an sich“ Wirkliches, sondern nur Gegenstände, die gemeint sind, „als ob“

²⁷ Vgl. meinen Aufsatz in der Zeitschrift „Charakter“, 1933, S. 1.

²⁸ „Alltagsrätsel des Seelenlebens“, 1938.

²⁹ „Das Wirklichkeitsproblem der Erkenntnistheorie“, 1936; hierzu meine Schrift „Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis“, 1940.

sie für sich selbständig verhalten. Diese quasi-selbständigen Gegenstände sind, wie wir wissen, einerseits die Gegenstände der Natur, andererseits meine Seele mit all ihrem Zubehör, ja, nach erfolgter Konstruktion des in Frage stehenden Begriffs auch andere Seelen.

Die psychische (und psychophysische) Kausalitätslehre wird stets schematisch bleiben, wie auch schon in gewisser Hinsicht die Kausalitätslehre im Rahmen der Biologie. Wir wissen, daß es da gewisse Beziehungen zwischen dem Früheren und dem Späteren gibt; wir formen diese Beziehungen postulatorisch kausal, stellen „Regeln“ des kausalen Geschehens auf, wissen auch in vielen Fällen, was sich ereignen wird, wenn bestimmte Situationen verwirklicht werden, so daß wir mit Erfolg „voraussagen“ können. Aber die einzelnen Werdeakte, die hier vorliegen, können wir nicht als solche bestimmen wie da, wo es sich um anorganische Veränderungen, zumal soweit sie Bewegungen sind, handelt. Das uns Nächste, das Erleben, ist uns in diesem Sinne das Fernste. —

Wir haben an früherer Stelle gesagt, daß unsere Bemühungen um die Begriffe „Ding“, „Ursache“, „Seele“ usw. der Aufgabe gegolten hätten, festzustellen, was, Kantisch gesprochen, „in“ diesen Begriffen gelegen sei. Wir schauten diese Begriffe als Beziehlichkeiten im Rahmen der Gesamtheit des „gemeinten“ Etwas, und das „Gemeintsein“, nämlich als quasi-selbständig, war auch schon eine Schau. „Logisch“, im weitesten Sinne dieses Wortes, war unsere Arbeit.

Nachdem nun aber das auf Sinnanreicherung eingestellte dynamische Wesen der Seele erkannt ist, wird die logische Behandlung unseres Gegenstandes zu einer psychogenetischen: die Seele hat jene Begriffe erarbeitet und „mir“ die Ergebnisse ihrer Arbeit in Etappen „vorgestellt“. In diesem Sinne „macht“ die Seele diese Begriffe an der Hand des im Wahrnehmungswege empfangenen Materials. Sie kann sie machen, weil ihre Dynamik *potentia* das in sich trägt, was, wenn ich es bewußt habe, ein Ordnungs-begriff oder eine (synthetisch-apriorische) Relation im

Rahmen der Urordnungsbedeutungen ist. Was ich erlebe, ist also gleichsam ein Produkt aus Material und „Eigenschaften des Gemüts“ im Sinne Kants. Denn jetzt, erst jetzt, nachdem wir den Begriff „Seele“ gewonnen haben, dürfen wir ja von solchen „Eigenschaften“, von „Sinnlichkeit“, „Verstand“ usw. reden; mit Rücksicht auf das reine habende Ich durften wir es nicht; für dieses sind alle jene Angelegenheiten ordnungshafte Gegenstände, kurz: Ordnungsbegriffe.

Ich als psycho-physische Person — (als solche „Gegenstand“ für das reine Ich!) — habe also durch „Erfahrung“ die Begriffe Ding, Ursache usw. erworben, in frühester Jugend hat meine Seele sie mir erarbeitet. Als „Erwachsener“ habe ich das dann „vergessen“, und das, was eine sehr schwierige Arbeit voraussetzte, scheint mir nun als „selbstverständlich“, als „angeboren“ oder wie man will — „vorgegeben“ sagen die Phänomenologen. Wirklich „vorgegeben“ sind aber nur die Urordnungsbegriffe, und zwar auch nur in dem Sinne, daß ich sie und die zwischen ihnen bestehenden synthetischen Aprioristica an einem Erlebnisfall — („unabhängig vom Quantum des Erfahrens“ habe ich oben gesagt) — „verstehe“ und als „endgültig“ erfasse.

In diesem Sinne kann aus Logik Psychogenesis werden. Aber „Psychologismus“ im falschen Sinne ist das nicht, wenn man sich bewußt bleibt, daß die „Genesis“ selbst hier ein ich-gehabter Ordnungsbegriff, also von logischer Art ist. Wer mit Vermögen des Gemüts oder ähnlichem anfängt, der ist aber ein „Psychologist“ im tadelnden Sinne des Wortes, ob er das auch nicht sein will. Es ist offenbar schwer, den tadelnswerten Psychologismus ganz zu vermeiden; selbst Kants und Schopenhauers Lehre ist hier ja nicht frei von gelegentlichen Entgleisungen.

D. Die Wirklichkeitslehre oder Metaphysik.

Der „natürlich“ eingestellte Mensch kennt nicht den gemeinten, gleichsam-selbständigen, mittelbar (nämlich durch Unmittelbares) erfaßten Gegenstand. Ihm ist „meine“ Welt,

die Natur zumal, „an sich seiend“ oder „wirklich“. Sonst würde er z. B. nicht sein Testament machen. Es gibt etwas, auch wenn es nicht wahrgenommen oder gedacht ist, so sagt er, wenn er auch zugibt, daß er die Beschaffenheit dessen, was es gibt, wohl nicht so, „wie“ sie an sich ist, erfasse.

Wie steht der kritische Philosoph, der Selbstbesinnler, zu dieser Ansicht des natürlichen Menschen? Kann er sie annehmen? Kann er ihre Richtigkeit „beweisen“, d. h. zwingend aufzeigen, so daß sie nicht bezweifelt werden kann?

Wir wollen als gewissenhafte Kritiker allem vorausschicken den betrübenden Satz, daß er das nicht kann, daß es, um mit Kant⁵⁰ zu reden, bei dem „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft“ bleiben muß, „das Dasein der Dinge außer uns bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können“.

Und doch wollen wir nun diesen Glauben befürworten, das Dasein eines „An sich“ zulassen — (über sein Sosein wird zu reden sein) — und damit Vertreter einer Wirklichkeitslehre, einer Metaphysik werden.

Denn Metaphysik ist nicht nur eine Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, sondern jede Lehre, die da sagt, „es gibt etwas an sich“ ohne Rücksicht auf sein Erlebt-sein. Andererseits freilich bedeutet Metaphysik nicht die Lehre, daß etwa die Materie so, wie die Ordnungslehre es festgelegt hat, „an sich“ sei. Auch wer, wie etwa Berkeley, die sogenannten deutschen Idealisten und Schopenhauer meinen Erlebnisinhalte von einem überpersönlichen Seelischen, heiße es Wille oder Geist, stammen läßt, ist Metaphysiker. Nur der radikale, konsequente Solipsist im strengsten Sinne des Wortes ist es nicht. Aber schon wer „Agnostiker“ ist in dem Sinne, daß das An-sich zwar seinem Sosein nach durchaus unerfaßbar, aber doch da sei, ist es.

⁵⁰ Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Ausgabe. Kant meint (zu Unrecht) den „Skandal“ vermeiden zu können.

Die Indizien — (ich sage nicht „Gründe“) — dafür, das Ansich glaubenshaft anzunehmen, sind diese:

Zunächst jener Sachverhalt im Rahmen gewisser „anschaulicher“ unmittelbarer Erlebtheiten, der schon die Ordnungslehre zwang, ein „Sein“ zweiter Stufe, wenn es auch nur im Sinne eines als ob bestand, einzuführen, und zwar sowohl für Natur wie für meine Seele. Angesichts der von uns gemeinten Erlebtheiten ist es für den Naiven jedem Zweifel entrückt, daß es etwas an sich „gäbe“, daß da etwas an sich „sei“. Ja, sogar der kritische Philosoph hat es schwer, sich zu vergegenwärtigen, daß das Vorgehen des Naiven ein kritisch unerlaubter Sprung sei, auch ihn befriedigt das „als ob“ nicht; es ist etwas wie ein Instinkt in ihm, der ihn treibt, den Sprung doch zu wagen. Die Geschlossenheit in sich sowohl des Natur- wie des Seelengeschehens, ihre völlige Unabhängigkeit von dem von mir „Gewollten“ ist so aufdringlich, wie nur etwas sein kann. Ich als psycho-physische Person — (für das reine „Ich“ bekanntlich ein „Gegenstand“ wie jeder andere) — ist so ganz und gar der Natur, ja, was das Erleben angeht, auch der eigenen Seele, verhaftet, daß das Wort „Es gibt etwas an sich“ unweigerlich auftritt und vom ganz strengen Ordnungstheoretiker nur durch eine gewisse Askese, wie man es nennen könnte, ferngehalten wird. Denn „beweisen“ läßt sich die Wahrheit jenes Wortes allerdings nicht!

Aber nun noch ein anderes: Gewiß, alles, was der Natur angehört, ist auch gehabter Gegenstand, jeweils einziger Gegenstand, wie wir gezeigt haben, also auch der einzelne Mensch, das einzelne Tier, etwa mein Hund oder Pferd. Kann ich Gegenstände, die letzthin „Begriffe“, wenn auch singuläre Begriffe, sind, lieben? Begriffe, wie der erste Teil der Ordnungslehre sie aufstellt, reine Bedeutungskomplexe, bei denen das „Meinen“, das auf „Anderes“ hinweist, nicht in Rede steht, liebe ich sicherlich nie, obwohl ich mich an ihnen, etwa am Anblick einer Kurve, ästhetisch erfreuen kann. Dieses Lieben nun, die Grundlage aller Ethik, drängt, so scheint mir, geradezu zwangsmäßig die Überzeugung auf, daß da etwas Anderes „an sich“ sei;

und wahrlich, „Gefühle“, einschließlich der auf „Werte“ bezogenen, gehören doch auch zum bewußt Gehabten und sind der Ordnungsarbeit unterstellt! Deshalb habe ich schon vor mehr als dreißig Jahren³¹ das ethische Erleben als eines der „Fenster“ bezeichnet, durch das wir „ins Absolute blicken“. „Beweisen“ freilich kann ich auch jetzt nichts; und wer die Gesamtheit des Inhalts meines Wissens für einen Traum — einen recht närrischen Traum — erklären will, den kann ich logisch nicht widerlegen. Haben wir doch an früherer Stelle gegen G. Wolff eingewandt, daß ich doch auch im echten Traum „Andere“, „Du’s“, vor mir sehe, mit denen ich mich unterhalte, die ich belehre und von denen ich lerne — und es sind doch nur Traumgebilde. Aber die im „Wachen“ erlebten „Du’s“ — mit denen steht es doch anders, schon allein ihrer relativen Permanenz wegen. Aber wie es nun eigentlich steht? Das kann ich nicht sagen!

Es ist gegen den Begriff des Ansich eingewendet worden, auch von einigen meiner eigenen Schüler, daß der Begriff des reinen „An sich Seins“ doch eben gar nicht faßbar, deshalb aber illegitim sei, daß man, wenn man vom Ansich rede, doch immer ein Ich dazu denke, welches „hat“, so daß also das Ansich zum „Für mich“ wird. Es brauche sich hier ja nicht um „mein“ Ich, um „mich“ als Ich, zu handeln; es seien doch andere Ichs da, oder vielleicht ein „Bewußtsein überhaupt“, oder vielleicht ein „Gott“, welcher die Welt bewußt hat.

Wer so argumentiert, der übersieht aber etwas ganz Wesentliches, etwas, das seine Argumentation, ohne daß er es bemerkt hat, radikal aufhebt. Denn von jenen „anderen“ Ichen, oder vom Überbewußtsein oder von Gott, nimmt er doch eben unbesehen an, daß es sich „gibt“! Um das „an sich“ als unmöglich, als illegitim zu erweisen, setzt er es also voraus!

Es ist sehr seltsam, daß selbst ein Kant es nicht merkt, daß man schon durch den Satz „Es gibt viele Iche“

³¹ Philosophie des Organischen, 1. Aufl. 1909, II. S. 380.

zum Metaphysiker geworden ist, den Knoten, um den es sich hier handelt, also kurzerhand zerhauen hat! Kein Begriff überhaupt ist, selbst von den großen Kritikern, so wenig in seiner Problematik erfaßt worden, wie der des anderen Ich in Hinblick auf die Frage des Ansichseins.

Wir halten uns also für berechtigt, wenn auch nicht für im strengen Sinn „logisch“ berechtigt, das Ansich einzuführen.

Damit wird nun meine Welt, d. h. die Gesamtheit der mittelbaren, „gemeinten“ Gegenständlichkeit zur Erscheinung, um dieses bekannte Wort an seinen allein richtigen Platz zu stellen.

Aus der Ordnungslehre, die ganz und gar an das *solus ipse*, wenn auch nicht dogmatisch³² gebunden war, treten wir also heraus. „Die Ordnungslehre hebt sich aus Ordnungsgründen auf“, so habe ich diesen großen Schritt ausgedrückt³³. Aber das „Aufheben“ hat hier, ähnlich wie bei Hegel, dreifachen Sinn. Denn wenn wir auch über sie hinausgehen, so verwerfen wir darum doch nicht die Ergebnisse der Ordnungslehre, sondern werden sie benutzen: die Ordnungslehre wird also „aufgehoben“ im Sinne eines *conservare*, obschon sie im Sinne eines *tollere* als letztes Wort der Philosophie „aufgehoben“ ist; und endlich wird sie auch „aufgehoben“ im Sinne eines *Hinaufhebens* ihres Inhalts auf sozusagen ein höheres Stockwerk: *conservatur, tollitur et elevatur*. —

Wir haben das Dasein des Wirklichen, damit eine dritte Bedeutung des Wortes „Sein“ schaffend, zugelassen und gelangen zur Frage des *Soseins*. Es ist klar, daß, wo schon Dasein eine Hypothese ist, die *Soseins*-behandlung doppelt hypothetisch sein muß; aber sie muß in Angriff genommen werden, soll nicht Metaphysik eine ganz leere, letzthin nutzlose Angelegenheit bleiben.

Dem Ansich steht das Fürmich, die „Erscheinung“ gegenüber. Das *Sosein* des Ansich soll gesucht werden. Nun

³² Siehe oben, S. 12.

³³ Hierzu und zum folgenden vgl. meine „Wirklichkeitslehre“. 3. Aufl. 1930.

muß dieses Sosein offenbar von solcher Art sein, daß die Erscheinung sein kann, was sie ist. Damit wird das Ansich zum Grund — (nicht ohne weiteres zur „Ursache“) — der Erscheinung, die Erscheinung aber zu einer Folge. Die Bedeutung „weil“ tritt in neuer Umkleidung ins Spiel, und wir erinnern uns hier daran, daß Spinoza das Wort *sequitur* auf das Verhältnis seiner *modi* — (im Sinne „meiner Welt“) — zur *Substantia* anwendet.

Was wir haben, ist die Erscheinung; von ihr muß also bei unserem Versuch, das Sosein des Ansich zu finden, ausgegangen werden. Wir gehen also von der Folge zum Grund: von der Folge zum Grund gibt es aber nie einen eindeutigen Weg, und so zeigt sich denn der notwendig hypothetische Charakter aller metaphysischen Soseinsforschung von Anfang an. Doppelt hypothetisch ist sie aber deshalb, weil schon das Dasein des Wirklichen hypothetisch war.

Wir führen nun ein Postulat, in dem früher³⁴ von uns erörterten Sinne des Wortes, ein: das Postulat der rationalen Betreffbarkeit.

Dieser Satz spricht die Forderung, wenn man will, die Hypothese aus, daß die Urbedeutungen der Ordnungslehre und der auf sie gegründeten Sätze, also die drei Grundprinzipien der Logik im engeren Sinne, alles, was das soviel, das weil, die Relation bezogen usw. angeht, auf den Boden des Wirklichen übertragbar seien. Eine Folgerung aus diesem Satze ist es, daß das Wirkliche nicht mannigfaltigkeitsärmer sein kann als die Erscheinung — (wohl aber sehr viel reicher an Mannigfaltigkeit). Denn der Grund, im Sinne des „Mitsetzen“, des „Einschließens“ (dem Inhalt nach) ist nie ärmer an Mannigfaltigkeit als die Folge.

Das Postulat der rationalen Betreffbarkeit ist in seiner Gültigkeit unbeweisbar. Aber nichts spricht gegen das Postulat: man zeige uns seine Ungültigkeit!

· · Gilt das Postulat für das Wirkliche, so ist damit jede Art von radikalem Irrationalismus in der Metaphysik aus-

³⁴ Siehe oben, S. 33 f.

geschlossen, jedenfalls in dem Sinne, daß etwa im Wirklichen A gleich Nicht-A sei oder 2×3 nicht gleich 6.

(Wenn „Irrationalismus“ bedeuten soll, daß wir sehr vieles nicht als so sein müßend verstehen, so ist das natürlich etwas ganz anderes, aber etwas, das uns schon im Rahmen der Erscheinung begegnet; daß Natur so sein „muß“ wie sie ist, „verstehen“ wir zum Beispiel gar nicht³⁵.)

Die auf das Prinzip der Betreffbarkeit gegründete metaphysische Einzelarbeit geht diese Schrift nicht an; in meiner „Wirklichkeitslehre“ ist versucht worden, sie zu leisten.

Wohl aber geht uns nun etwas anderes an. Bisher redeten wir von der Ausdeutung der empirischen Wirklichkeit, insofern sie Natur ist. Wie steht es mit der Ausdeutung ihres anderen Teiles, der Seele, und wie mit der letzten Grundlage beider, mit dem „Erleben“, dem „Bewußt-Haben“ als solchem?

Mit der (unbewußten) Seele nun ist es wie mit der Natur; sie weist hin auf ein Etwas im Rahmen im Wirklichen, das zwar dem Sosein nach unbekannt bleibt, von dem ich aber doch, ebenso wie von Naturdingen und -geschehnissen, auf Grund des Postulats von der rationalen Betreffbarkeit sagen darf, daß seine Beziehungen und Beziehungsverschiedenheiten mindestens in derselben Mannigfaltigkeit im Wirklichen ihr Korrelat haben, wie im Rahmen der von der Ordnungslehre studierten Erscheinung. Seele ist so auch „Erscheinung“, wenn auch nur gedachte, nicht wahrgenommene.

Ganz anders steht es aber mit dem sich selbst habenden bewußten Haben, dem Erleben in allen seinen Formen. Hier nähert sich unsere Metaphysik in erheblichem Maße derjenigen Schopenhauers, wenn sie sich ihr auch nicht völlig angleicht.

³⁵ Die *Coincidentia oppositorum* des Nicolaus von Cues braucht nicht Irrationalismus zu bedeuten, sondern kann das bedeuten, was ich einen „unentwickelten entwickelbaren Begriff“ nenne. Hierüber siehe oben, S. 18, Anm. 9.

Schopenhauer erklärt das Erlebnis Wollen für wirklich im metaphysischen Sinne, ja, für das im letzten Grunde allein Wirkliche. Wir erklären das Erleben in seiner ganzen Fülle dafür, nicht nur das Wollen, und wir sind insofern vorsichtiger als jener große Denker, als wir vermuten, es möchte wohl im Wirklichen noch sehr vieles geben, was gar nicht in die Erscheinungsform eintritt, so daß wir nicht einmal in Bildform von ihm wissen; dann wäre Erleben (nach Schopenhauer der Wille) nicht das, sondern nur ein Wirkliches.

Daß wir das Erleben nicht Erscheinung, sondern so, wie es sich erlebt, ohne weiteres „wirklich“ sein lassen, hat aber darin seinen Grund, daß sich gar nicht angeben läßt, was hier „Erscheinung“ eigentlich heißen solle. Gewiß, unserer Lehre vorausgegangen sein muß der (hypothetische) Satz, daß überhaupt etwas „an sich sei“. Aber ist dieser Satz einmal als legitim, wenn auch nicht streng logisch legitim zugelassen, so hat es in der Tat, wie mir scheint, keinen angebbaren Sinn, das sich selbst erlebende Erleben Erscheinung sein zu lassen. Erscheinung — von was denn? Doch offenbar von sich selbst, also — nicht „Erscheinung“.

Das alles gilt zunächst natürlich nur von „meinem“ Erleben, vom „Ich“ als Erlebendem. Aber nun sind ja auch die „anderen“ Iche — (in recht komplizierter Weise, wie wir wissen) — ordnungshaft gesetzt. Da darf wohl der Schritt gewagt werden, von vielen Ich-Punkten als Bestandteilen des Wirklichen zu reden. Jedem Ich-Punkt aber steht der Rest des wirklichen als potentiell wißbar gegenüber. Im Rahmen des Wirklichen besteht *potentia* die Subjekt-Objekt-Relation. Freilich nur *potentia*; aber in diesem Sinne besteht sie. Wie durch ein lockeres Band ist der Ich-Punkt mit dem Rest des Wirklichen verknüpft; wird, bildlich gesprochen, das Band gespannt, so ist „Erleben“ da, und zwar ein „verstehendes“ Erleben, wenigstens soweit die erlebten Urordnungsbedeutungen in Frage kommen. Die Ich-Punkte sind ja doch Bestandteile des Wirklichen, und da ist es nicht verwunderlich, daß ihnen die

Urordnungsbedeutungen und -relationen *potentia* gleichsam mitgegeben sind, so daß Subjekt- und Objektseite des Wirklichen zueinander passen. Das ist die metaphysische Ausdeutung des „Apriori“ im Erleben. „Der ordnende Subjektpunkt als Wirklichkeitsteil ist (*potentia*) im Besitze der großen Züge des Wirklichen überhaupt“³⁶.

Hier begegnen wir nun dem Wunder, dem „Zauber“ der Wahrnehmung in seiner vollen Klarheit und Größe: Reizung meines Auges kann das Band spannen, und ich „sehe“ dann den Baum, den Tisch „da draußen“. An anderer Stelle³⁷ habe ich ausgeführt, daß das Wunder, welches hier vorliegt, ebenso rätselhaft, ja vielleicht noch rätselhafter ist als alles Parapsychische. Es ist uns nur so alltäglich geworden, daß wir uns seines Zaubercharakters nicht mehr bewußt sind. Wohlverstanden, ich führe hier nicht „Normales“ auf „Parapsychisches“, Paranormales „zurück“. Ich sage: in beiden steckt letzthin dasselbe Geheimnis.

Doch gehören diese Dinge ebensowenig wie meine Theorie des Gedächtnisses, die ebenfalls ins Parapsychische übergreift, in diese Studie.

Und ebensowenig gehört hierher das große Problem, von mir am gleichen Orte wie Wahrnehmung und Gedächtnis behandelt³⁷, ob das Nicht-Materielle zwei „seelenartige“ *Entia* umfasse, das Vital-Entelechiale und das *Ego*; oder ob das *Ego* nur eine Seite des Vital-Entelechialen, eine „sich selbst beleuchtende“ Seite sei: Ich neige hier dem seelischen Dualismus zu; der „Mensch“ in seiner Materiengebundenheit wird mir also zu einem trialen Wesen. —

Der letzte Teil der Metaphysik behandelt die Probleme des Todes, des Determinismus und des letzten Grundes der Wirklichkeit, die Fragen also, die unter den Worten „Unsterblichkeit, Freiheit, Gott“ allgemein bekannt sind. Seit Kant wissen wir, daß eine Ableitung aus „reiner Vernunft“, eine „ontologische“ Metaphysik eine Selbsttäuschung ist, daß andererseits eine empirische Entscheidung der Pro-

³⁶ „Wirklichkeitslehre“, 3. Aufl., S. 257.

³⁷ „Alltagsrätsel des Seelenlebens“, 1938.

bleme unmöglich ist. Nur Möglichkeitserwägungen sind möglich und in der Tat erlaubt, wennschon sie mehr dem Wunsch nach einem Abschluß des Systems als einer angeblichen echten Wissensbereicherung dienen sollen. Am leertesten waren, auch im Rahmen der alten Ontologie, stets die Erörterungen über das Gottesproblem; es blieb letzthin stets dabei, daß man in schematischer Weise den Begriff eines Urgrundes konstruierte und diesen, ebenfalls rein schematisch, als das nahm, was ich einen „unentwickelten entwickelbaren Begriff“ nenne. Das ist ein Genusbegriff, durch den zugleich die möglichen Spezies nach Zahl und Sosein gesetzt sind³⁸. Wir haben solche Begriffe inhaltlich erfüllt im Mathematischen, „Kegelschnitt“ z. B. ist einer von ihnen. Aber nur im Mathematischen haben wir sie in inhaltlicher Erfüllung; auf nicht apriorischem Felde müssen sie leere Schemata bleiben, die erbaulich klingen mögen, aber für den Kritiker leer sind.

E. Das letzte Wort über „Erkenntnis“.

Wir haben die Gebiete der Ordnungslehre und der Wirklichkeitslehre durchwandert und dadurch gleichsam praktisch gezeigt, daß und in welchen Formen „erkannt“ wird. Schon am Eingange dieser Studie äußerten wir Bedenken gegen die Verwendung des Wortes „erkennen“ und daher auch des eingebürgerten Ausdrucks „Erkenntnistheorie“, und verlangten, daß zum mindesten stets gesagt sein müsse, was diese Worte bedeuten sollen, gleichgültig, ob man das durch sie jeweils bezeichnete Verfahren billige oder ablehne. Denn man habe, so sagten wir, sehr verschiedenartige Angelegenheiten unter dem Worte „erkennen“ und „Erkenntnistheorie“ verstanden und könne die Berechtigung einer solchen Theorie sehr wohl in dem einen, allein echten, Sinne ablehnen, in einem anderen Sinne aber annehmen.

Die Durchwanderung der Ordnungs- und der Wirklichkeitslehre hat uns nun, meine ich, aufs klarste gezeigt, daß

³⁸ Vgl. die Register der „Ordnungslehre“ und „Wirklichkeitslehre“.

unsere Mahnung zur Vorsicht bei der Anwendung der in Rede stehenden Begriffe berechtigt war: ich „erkenne“ in der Tat in sehr verschiedener Form, wenn ich das Wort „erkennen“ in einem sehr weiten Sinn nehme, und es dürfte daher wohl besser sein, es nicht in diesem weiten Sinne zu nehmen, auf daß nicht durcheinander geworfen werde, was ganz offensichtlich nicht zusammen gehört.

Zurückblickend auf unsere Wanderung und ihr Ergebnis wollen wir nun, am Schluß des Ganzen, das sogenannte „Erkennen“ in seinen verschiedenen Formen noch einmal als solches, also nicht seinen einzelnen Ergebnissen nach, zum besonderen Gegenstand der Untersuchung machen, die verschiedenen Formen aber scharf voneinander sondern und jeweils mit besonderem Namen belegen.

Gleichsam als Einleitung zu diesem Unternehmen soll aber an zwei Beispielen gezeigt werden, daß sogar sehr scharfsinnige Denker — Denker, welche eine „Erkenntnistheorie“ für unmöglich erklärten — das Wort „Erkennen“ recht unbestimmt gefaßt haben. Hegel und Nelson sollen uns das vor Augen führen.

An einer bekannten Stelle seiner „Enzyklopädie“ (§ 10) sagt Hegel, für die kritische Philosophie sei es ein „Haupt Gesichtspunkt, daß, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge usf. zu erkennen, das Erkenntnisvermögen selbst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei“. Eine solche Untersuchung des Erkennens könne nun aber „nicht anders als erkennend geschehen“, und das sei ebenso „ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikers, schwimmen zu lernen ehe er sich ins Wasser wage“.

Man sieht, daß Hegel hier unter einer Lehre vom Erkennen, also einer Erkenntnistheorie, die Ermittlung von Kriterien versteht, von Kriterien für die Gültigkeit von Aussagen, wie wir vorläufig sagen wollen, wobei aber gar nicht der Möglichkeit gedacht ist, daß solche „Gültigkeit“ vielleicht sehr verschiedene Formen haben möchte, und daß man sich des Bestehens dieser verschiedenen Formen des „Gültigen“ sehr wohl bewußt werden könne,

ehe sie sich im Einzelnen betätigen. Übrigens ist auch Hegels Gleichnis von dem Schwimmen-lernen, ehe man ins Wasser geht, nicht einwandfrei: man kann sehr wohl auf dem Lande einen Menschen über die Schwimmbewegungen aufklären und ihn sie ausführen lassen, ja, ihn über die Mannigfaltigkeit der möglichen Bewegungen unterrichten.

Wie Hegel so glaubte auch Nelson die „Erkenntnistheorie“ als Lehre von den Kriterien der „Gültigkeit“ — (dieses Wort wieder nur vorläufig gebraucht) — als unmöglich dartun zu können. In seinem, sich an Fries anschließenden, Werk „Über das sogenannte Erkenntnisproblem“ heißt es im § 3, das in Rede stehende Kriterium sei entweder selbst eine „Erkenntnis“; dann gehöre es ja aber „gerade dem Bereich des Problematischen an, über dessen Gültigkeit erst durch die Erkenntnistheorie entschieden werden soll“. Oder aber, es sei keine „Erkenntnis“; dann müsse es „Gegenstand der Erkenntnis werden können“. „Ob aber diese Erkenntnis, deren Gegenstand das fragliche Kriterium ist, eine gültige ist, müßte entschieden sein, damit das Kriterium anwendbar ist. Zu dieser Entscheidung müßte aber das Kriterium schon angewendet werden. Eine Begründung der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis ist also unmöglich.“ Das „Selbstvertrauen der Vernunft“ im Sinne von Fries sei die allein mögliche Lösung.

Auch hier wird, wie man sieht, der Begriff des Erkennens so gefaßt, als gäbe es nur eine Spezies dieses Genus. Das Erfassen der Gültigkeit eines mathematischen Satzes, etwa daß $\cos^2\alpha + \sin^2\alpha = 1$ ist, und die Erfassung der Gültigkeit einer physikalischen oder biologischen Sachaussage werden behandelt, als ob es sich beide Male um eine gleiche Art des bewußten Erfassens handele, und auch im Erfassen metaphysischer Sachverhalte wird nicht eine wiederum ganz andere Form des Erfassens erblickt.

Formal logisch (im engeren Sinne des Wortes) mag das ja angehen; aber ganz offenkundig bestehende Verschiedenheiten werden hier doch offenbar nicht beachtet.

Wir haben gesagt, daß wir von jedem philosophischen Werk, das im kritischen Sinne legitim genannt werden will, verlangen, daß es mit einer „erkenntnistheoretischen“ Einleitung im Sinne einer Wissenslehre beginne, daß in ihm zum mindesten gesagt werde, der Verfasser kenne eine solche Wissenslehre allgemeinsten Form und nehme ihre Ergebnisse als erledigt hin. In diesem Falle, nur in diesem Falle darf er dann allerdings davon ausgehen, daß es „Menschen gäbe“, daß Sinnesorgane oder „Vermögen des Gemüts“, wie Sinnlichkeit und Verstand, „da seien“. Er hat sich ja durch seine Einleitung, und sei sie noch zu kurz — (aber sie muß vorhanden sein!) — gewissermaßen ein für allemal salviert. —

a) Erkenntnislehre als allgemeine Wissenslehre.

Die allgemeine Wissenslehre, wenn man will, also einer „Erkenntnistheorie“ erstes Kapitel aber umfaßt nun ihrerseits schon mehrere sehr verschiedene Einsichten.

Am Anfange steht der Satz „Ich habe bewußt mich den bewußt Habenden und Etwas“; dieser Satz ist unbezweifelbar, denn Zweifeln ist ja eine Form des Habens. Er ist restlos evident, wenn er einmal begriffen ist, und „Evidenz“ ist also das Kriterium seiner Gültigkeit. Etwas anderes als das „*clare et distincte percipere*“ des Descartes kann es hier gar nicht geben. Wir stehen sogar, was den ersten Teil des Satzes angeht, noch, sozusagen, diesseits des „Selbstvertrauens der Vernunft“ von Fries, denn Ich habe hier ja unmittelbar nur „mich“ und nicht etwas „Anderes“.

Der zweite, vom Haben des Etwas redende Teil des Satzes, ebenfalls evident, weil bewußt Haben ohne Gehabtes sinnlos ist, gebiert nun sogleich den Begriff „Ordnung“: Ich habe geordnete Etwas, weiß, was das heißt und will das bloße Schema „Ordnung“ an Hand der Erlebtheit inhaltlich erfüllt sehen. So erst entsteht ja eine philosophische Aufgabe. Gerade das soll jeder Autor, wenn auch noch so kurz, sagen: daß er diese Aufgabe, daß er seine Aufgabe

als Ordnungsaufgabe sehe. Hier spielt so etwas wie ein „Selbstvertrauen“ des Ich insofern hinein, als ich ja eben erfasse, daß „Ordnung“ eine nicht weiter zerlegbare, von mir als endgültig bestehend erfaßte Bedeutung ist. Und auch, was „endgültig“ heißt, ist mir endgültig!

Neben Evidenz gibt es für dieses Erfassen kein „Kriterium“.

Aber kein Kriterium neben Evidenz besteht nun auch für den nächsten Schritt der allgemeinen Wissenlehre:

Es handelt sich um die Erfassung der Urbedeutungen der Ordnungslehre und der Gefüge von Sonderaussagen, die in ihrem Rahmen möglich sind, also um die Lehrsätze der allgemeinen Urteilslehre und Syllogistik, der Relationslehre, der Arithmetik, der Geometrie, der Farbengeometrie.

Hier werden erstens Bedeutungen in ihrem Bedeutungssinne schauend erfaßt — (hier hat das Wort „Schau“ einen klaren Sinn) —, und zwar endgültig. Ich weiß, was ich vor mir habe, und „verstehe“ es. Zweitens aber wird das erfaßt, was wir unter dem Namen eines synthetischen Urteils *a priori* kennen: notwendige nicht analytische Zusammengehörigkeiten werden erfaßt, z. B. daß es zu einer Geraden nur eine Parallele gibt, daß die Zahl der Dimensionen des Raumes 3 ist³⁹.

³⁹ Über die synthetisch-aprioristische Natur der geometrischen Konsequenz ist in den letzten Dezennien viel gestritten worden. Es scheint mir unfassbar, daß jemand ihre aprioristische Natur nicht sehen sollte, wenn er begriffen hat, was gemeint ist. Eben das aber ist offenbar nicht immer der Fall; die Metageometriker z. B. verstehen offenbar unter ihrem Parallelsatze gar nichts, was in die Geometrie als echte Lehre vom „Neben“ gehört, sondern etwas rein Relationstheoretisches — (und da mag das, was fälschlich „der Raum“ genannt wird, elf „Dimensionen“ haben und im Rahmen einer zwölften „gekrümmt“ sein!) —; die metageometrischen Vertreter der sogenannten allgemeinen Relativitätstheorie andererseits verwechseln ganz offenkundig „den Raum“ mit etwas, das in ihm ist und etwa Äther heißen mag. Auch der Äther freilich könnte nicht als dreidimensionales Gebilde in einer „vierten“ Dimension „gekrümmt“ sein, wohl aber wäre er als in der dritten Dimension gekrümmtes System konzentrischer Kugelschalen denkbar.

Daß es sich in diesem ersten Teil der Ordnungslehre lediglich um Bedeutungen handelt, um Bedeutungen als „Gegenstände“, wird nicht immer hinreichend beachtet. Die Bedeutungen werden durch gesprochene Worte betroffen — (ich verwende absichtlich diesen farblosen Ausdruck) —, oder auch durch Zeichen — in den westlichen Sprachen überwiegt das erste, im Chinesischen das zweite. Aber die Worte oder Zeichen sind nicht die Bedeutungen; um *vox et significatio*, um scholastisch zu reden, handelt es sich. Was „Bedeutung“ heißt, also etwa „rot“, „neben“, „soviel“, „weil“, ist nicht weiter aufhaltbar.

Was ist nun „Kriterium“ für die Gültigkeit dieser Aussagen? Offenbar wiederum nur die sogenannte Evidenz und das „Vertrauen“ zu ihr; dazu aber natürlich, wenn es sich um verwickelte Aussagen und ihre Beweise handelt, die Widerspruchslosigkeit: es darf sich in Beweisketten nie in irgendeiner Form ein „A ist Nicht-A“ einschleichen, nie darf für „mitgesetzt“ gehalten werden, was es nicht ist, was in verkappter Form, z. B. bei unbemerkter Anwendung eines „illegitimen“ syllogistischen Modus gelegentlich geschehen kann und tatsächlich geschehen ist⁴⁰.

Daß Widerspruchslosigkeit stets zu den Kriterien der Gültigkeit gehört, ist eine Folge unseres Satzes, daß alles „Frühere“ im Rahmen der Ordnungslehre am „Späteren“ als erledigt gilt⁴¹; der Satz vom (zu vermeidenden) Widerspruch ist eben das aller-, „Früheste“.

Wenn wir das bis hierher Zusammengefaßte „Erkenntnistheorie“ nennen wollen — (wir ziehen vor, es allgemeine Wissenskritik zu nennen) —, so ist also „Erkenntnistheorie“ nicht nur notwendig, sondern auch durchaus möglich, wenn sie auch lediglich Evidenz, das „*clare et distincte percipere*“, als Maßstab, als „Kriterium“ ergibt. Man kann nicht gleichsam „hinter“ die Evidenz noch zurückgehen.

⁴⁰ Es findet sich z. B. bei einem Biologen der „Schluß“: Alle Lebensvorgänge sind eindeutig; alle mechanischen Vorgänge sind eindeutig; also (!) sind Lebensvorgänge mechanisch. Verstoß gegen den alten Satz: „*In secunda una negans esto!*“

⁴¹ Siehe oben, S. 20.

Wir schlagen vor, in restloser Evidenz erfaßte synthetische Aussagen und das, was sich analytisch aus ihnen an Besonderem ergibt — (also z. B. alle mathematischen Sätze) —, als richtig zu bezeichnen, das Wort „wahr“ für eine spätere Verwendung aufbewahrend. Wir wollen dabei nicht unterlassen, zu bemerken, daß, wenn in langen Beweisketten neben lauter analytischen (und identischen) Sätzen auch nur ein synthetisch-apriorisches Urteil vorkommt — (und das ist auf dem Boden der Geometrie stets der Fall) —, der Schlußsatz, obwohl analytisch gewonnen, von synthetischer Natur ist. Die Verhältnisse liegen also ähnlich wie da, wo negative oder partielle Urteile in einer Schlußkette eine Rolle spielen: ein einziges negatives oder partielles Urteil in den Prämissen macht bekanntlich die Konklusion negativ oder partiell oder, gegebenenfalls, beides.

Richtige, in Evidenz erfaßte Bedeutungen und ihre Zusammenhänge sind, wie gesagt, endgültig. Sie sind aber endgültig für das Ich, für „mich“; sie sind nicht „allgemeingültig“ im absoluten Sinne. Wohl darf ich sagen, endgültige Aussagen machen Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Kritische Neukantianer, wie z. B. Windelband, haben das erkannt. Aber sie bilden die Ausnahme, und meist wird mit einer „Allgemeingültigkeit“ absoluter Art für ein „Bewußtsein überhaupt“, wie Kant sagt, in kritisch unzulässiger Weise operiert, und das sogar von Kant selbst. Denn was kann ein „Bewußtsein überhaupt“ anderes sein als eine metaphysische Setzung, die Kant ja gerade sich selbst verboten hat! Und sogar von einem „Anspruch“ auf Allgemeingültigkeit darf nur im Sinne einer Gültigkeit für „alle Menschen“ geredet werden: Das aber ist etwas Empirisches, und die Allgemeingültigkeit bezöge sich hier auf Subjekte, die selbst meine von mir gesetzten Objekte, d. h. meine gemeinten mittelbaren Gegenstände, sind.

Die Rede von einer absoluten Allgemeingültigkeit im Anfange der Philosophie birgt in sich denselben Fehler, wie die Rede von Eigentümlichkeiten des „Gemüts“, von „Sinnlichkeit und Verstand“ usw. an zu früher Stelle.

b) Die „Erkenntnis“ der empirischen Wirklichkeit.

Mit dem ordnungshaften Erfassen, also, wenn man so will, dem „Erkennen“, hat die Theorie es auf dem Boden der sogenannten empirischen Realität weit schwieriger als auf dem Boden der elementaren Bedeutungen und ihrer Zusammenhänge.

Gewiß, man versucht sich klar zu werden, was „sein“ im empirischen Sinne des Wortes heißt, man erfaßt, daß dieser Begriff erwächst an der Hand gewisser (nicht aller), meiner unmittelbaren „anschaulichen“ Erlebtheiten, welche „mittelbare“ Gegenstände als einzige und gleichsam selbständige „meinen“, daß von einer Gesamtheit von Daten von der Form „Jetzt-Sein-So“ alles ausgeht, und daß nun in der Gesamtheit des Gemeinten Ordnung erfaßt werden soll.

Aber ist damit wirklich alles geklärt? Ist die Hauptsache wirklich geklärt — das „Sein“?

Die Gegenstände, um die es sich handelt, so heißt es, „sind“. Aber nur „gleichsam“! Also „sind“ sie im Grunde nicht? Aber doch! Sie gelten jedenfalls als „seiend“, und zwar als bestimmt lokalisiert seiend, gleich als ob man naiver Realist wäre. Und man kennt ja auch die Regel des Geschehens, nach deren Erfüllung sie „wahrgenommen“ werden.

Beruhigen wir uns einstweilen bei dieser Einsicht — logisch freilich nicht gerade sehr befriedigt. Bald werden wir fragen, wie es denn mit den Kriterien für die Gültigkeit von Aussagen, die das Empirische betreffen, stehe.

Zuvor aber noch dieses:

Kant hat in seinem Begriff „Gegenstand der Vorstellung“ die Dunkelheit, die in dem Begriff des empirischen Seins für jeden Kritiker liegt, offenbar, wenn auch nur unscharf, gesehen. Er wird nicht so recht fertig mit diesem Begriff. Schopenhauer bemängelt ihn, ohne selbst mit dem Problem, das ihn gebar, ganz fertig zu werden. Das unmittelbar Erlebte soll der Begriff nicht bezeichnen: das nämlich sind unsere „anschaulichen“ Jetzt-Hier-So-Data, aber nicht „Dinge“. Man mag von momentanen Aspekten

eines Dinges reden, wenn man den Begriff „Ding“ schon hat — (ein Hund halb von vorn gesehen ist ein solcher [optischer] Aspekt). „An sich“ Seiendes soll nun Kants Begriff auch nicht bezeichnen — aber was dann? Nun — eben das im empirischen Sinne dinghaft Seiende, das wir unmittelbar in Aspekten erleben — (es wird später Erscheinung“ heißen). Mir scheint in der Tat, daß beide großen Denker die hier vorliegende Dunkelheit unscharf sahen. Auch ich bilde mir nicht ein, mit ihr fertig geworden zu sein, wenn auch der Begriff des „als einzig in quasi-Selbständigkeit gemeint Seins“ wohl etwas tiefer in das logische Wesen des Problems, das hier vor uns liegt, hineinführt.

Schopenhauer lehrt bekanntlich, daß der Begriff der Realität im empirischen Sinne, also der Begriff, in dem wir so viele unbefriedigende Dunkelheiten entdeckten, durch Anwendung des Kausalitätsbegriffs auf die anschaulichen unmittelbaren Erlebnisse zustande komme. Der „Verstand“ sei also an der Schöpfung dieses Begriffs beteiligt, aber in unmittelbar „intuitiver“ Weise, nicht logisch diskursiv, wie Kant es gewollt hatte. Den Begriff des „in Einzigkeit als gleichsam selbständig Gemeintseins“ trifft unseres Erachtens weder Kant noch Schopenhauer; er ist aber am empirischen Gegenstand gerade die Hauptsache! Gegen Schopenhauer aber bemerken wir noch besonders, daß er unseres Erachtens den Begriff „Kausalität“ gar zu elementar nimmt. Aber noch etwas anderes haben wir hier einzuwenden: Würde stets auf das unmittelbar präsente Anschauliche der Kausalitätsbegriff angewandt, um alsdann zum Begriff der empirischen Realität zu führen, so müßte er offenbar auch auf traum- und phantasiehafte Anschaulichkeiten angewendet werden, was aber nicht der Fall ist. Eine seltsame Stelle in der „Kritik der Kantischen Philosophie“⁴² scheint uns zu zeigen, daß Schopenhauer sowohl das eben genannte Bedenken wie

⁴² Diese Abhandlung (in „Welt als Wille und Vorstellung“, Band I) ist bekanntlich neben § 21 der Schrift von der „Vierfachen Wurzel“ die Hauptquelle für Schopenhauers Kausalitätslehre.

auch die unbefriedigende Dunkelheit im Begriff „Seins“ der „Dinge“ gesehen hat. Es heißt da: „Denn unser Denken dient nicht dazu [sc. wie Kant wollte], den Anschauungen Realität zu verleihen: diese haben sie, soweit sie ihrer fähig sind (empirische Realität) durch sich selbst.“ Was bedeuten hier die von mir hervorgehobenen rätselhaften Worte? Sollen sie heißen, daß nicht alle, nämlich nur die im Wachzustande erlebten, Anschauungen „fähig“ sind, zur Realität zu führen? Meint Schopenhauer das, so wäre doch wohl zu fragen: „Warum gerade nur sie?“; und man käme dann wohl auf die sehr ins Einzelne gehende Zergliederung derjenigen „Anschauungen“, welche, im Unterschied von anderen, zur Realität führen, die ich in meinem Aufsatz „Das Ding“⁴³ gegeben habe.

Doch nun treten wir in die Erörterung der Kriterienfrage ein:

Substanz und Kausalität treten auf; nicht als elementare Begriffe, sondern als zusammengesetzt aus Urbedeutungen und stets mit dem Ton des „Gemeintseins“. Beide Begriffe lassen sich in „Grundsätze“ umformen; aber das sind keine Axiome wie die Grundsätze der Geometrie, sondern nur Postulate, logische Wünsche. Also — Hypothesen? Jawohl, freilich Hypothesen, ohne welche geschlossene Erfahrung nicht möglich wäre, Hypothesen, die „Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung“ sind. Aber muß es denn diese geschlossene Erfahrung geben? Bisher hat es sie gegeben; wir konnten sogar auf Grund ihrer voraussagen, und die Voraussagungen haben sich erfüllt — bis „heute“. Wie wird es „morgen“ sein? Gilt morgen noch das Fallgesetz? Wir wissen es nicht, wir „glauben“ es, weil wir an die Gleichförmigkeit der Natur (und der Seele) glauben. Und zwar betrifft dieser Glaube nicht nur ding- und ursachhafte Sonderaussagen im Rahmen des Empirischen, sondern sogar seine Formbarkeit mit den Begriffen „Substanz“ und „Kausalität“ überhaupt. Denn denkbar ist ja nicht nur eine Nichtgleichförmigkeit der Natur, soweit die Gültig-

⁴³ In „Synthese“ (Leiden), 1938, S. 102.

keit von Regeln in ihr im Laufe der Zeit in Frage kommt, sondern sogar „Freiheit“.

Alle Setzungen im Rahmen der empirischen Wirklichkeit müssen stets als verbesserbar, dürfen nie als endgültig gelten. Und das nicht nur, weil die Annahme der Gleichförmigkeit der Natur ein Glaube ist, der Irrtum gebären kann.

Es gibt nämlich noch eine andere Quelle des Irrtums und damit der Nicht-endgültigkeit aller das Empirische betreffenden Sätze; es gibt den subjektiven Irrtum: ich habe eben „noch nicht alles durchschaut“, habe manches „übersehen“, als ich eine Aussage machte. Das Größte sind hier Sinnestäuschungen: ich nehme in der Wüste eine Luftspiegelung für Wasser. Raffinierter wird alles im Gebiet des Wissenschaftlichen; man denke an die einander ablösenden Theorien im Felde der Optik: Emission, Undulation, heute ein Kompromiß. Man hatte eben auf jeder Stufe der Forschung Gewisses „übersehen“. Was übersehen wir heute noch? Und was heißt das? — diese geradezu lähmende Grundfrage, die Frage nach dem „Sein“, tritt aufs neue auf: was heißt es, daß das von uns „Übersehene“ doch „ist“; daß es „war“, schon „war“, als ich es übersah?

Es scheint mir in der Tat, als ob bisher kein Kritiker mit dem Begriff des empirischen Gegenstandes und seinem „Sein“ ganz fertig geworden ist. In allen „Kritiken“ treffen wir hier auf den dunkelsten Punkt; stets ist da so ein Rest von naivem Realismus „zu tragen peinlich“, und ich bin, um das noch einmal zu sagen, mit meinen eigenen Darlegungen in dieser Sache und mit ihren wiederholten Verbesserungsversuchen keineswegs selbst zufrieden, wenn ich auch in der scharfen Betonung des „als quasi selbständig Gemeintseins“ und der „Einzigkeit“ des Empirischen einen gewissen Fortschritt gegenüber älteren Analysen erblicken zu dürfen glaube.

Wir haben gesagt, daß man sich auf dem Boden der Lehre von der empirischen Wirklichkeit wider Willen immer und immer wieder so verhalte, als ob man naiver Realist, also Metaphysiker primitivster Art, sei; und zwar trotz

des Wunsches nach Kritik. Man sieht diesen ungewollten, aber beinahe zwangsmäßigen Fall aus der Kritik heraus an vielen Nebenbemerkungen philosophischer Naturforscher, die beleidigt sein würden, würde man sie unkritische Metaphysiker nennen. Da beklagt man unser Unvermögen, die Welt „so zu erfassen, wie sie sei“, redet von „Grenzen des Erkennens“, wird wohl gar pathetisch und rühmt sich seiner demütigen Bescheidenheit. Das alles hat aber doch nur Sinn, wenn man im Innersten überzeugt ist, daß es ein Ansich „gibt“. Aber das soll nun doch wieder nicht der Fall sein! Was aber ist denn eigentlich „der Fall“? Und dazu kommen die Inkonsequenzen des angeblichen Kritikers in Sachen des Empirischen, wenn er ohne weiteres das „Sein“ vieler Iche annimmt — denn das soll doch wohl ein „Ansichsein“ sein!⁴⁴ —

Wie steht es denn nun „erkenntnistheoretisch“ mit dem Kriterium der Gültigkeit empirischer Aussagen? Sie sind, wie wir wissen⁴⁵, Ordnungsaussagen, geschaut wie alles Ordnungshafte im Rahmen des bewußt Gehabten, und zwar Aussagen, die „meinend“ über das unmittelbar Gehabte hinausweisen und damit den Begriff des empirischen Gegenstandes schaffen — (sei er Ding oder Vorgang) —, der mehr als ein Bedeutungskomplex sein soll und doch für den Kritiker nur ein Bedeutungskomplex sein kann, wenn auch ein „einziger“. Immer und immer wieder dieselbe Schwierigkeit!

Trotz allem gibt es nun aber ein Kriterium der Gültigkeit empirischer Ordnungsaussagen, mag ihr Wesen auch keineswegs restlos geklärt sein:

Sie sind „richtig“, falls sie sich in Zukunft bewähren — (hier ist der „Pragmatismus“ im Recht, was er auf dem Boden der allgemeinen Bedeutungslehre nicht ist). Bewährung in Zukunft ist hier (neben Widerspruchslosigkeit) in der Tat ein „Kriterium“ für Richtigkeit, und zwar gilt das sogar für die beiden Grundaussagen, den Satz von der

⁴⁴ Siehe oben, S. 46.

⁴⁵ Siehe oben, S. 21 ff.

Substanz und den Satz von der Kausalität. In den Begriff der „Bewährung“ ist eingeschlossen, daß es sich auf dem Boden des Empirischen stets nur um Richtigkeit mit Vorbehalt handeln kann.

Denn es gibt ja doch eben den Irrtum, und zwar insonderheit den Irrtum, der auf dem ruht, was wir „Übersehen“ genannt haben — (er allein ist, neben dem subjektiven Irrtum, praktisch wichtig, mag auch unser Verhältnis zur Natur, nach Hume, nur auf einen „Glauben“ an die „Gleichförmigkeit“ ihres Verlaufs basiert sein, also auch zu Irrtum führen können). Eben weil unsere „Schau“ des Ordnungswesens des Empirischen dem Irrtum des Übersehens ausgesetzt ist, muß sie stets als verbesserbar gelten; aber das heißt, daß es hier Richtigkeit stets nur mit Vorbehalt geben kann.

Von Kant ist die Frage aufgeworfen worden, wie es komme, daß die von ihm aprioristisch genannten Begriffe und synthetischen Sätze mit Erfolg auf die Natur angewendet werden können; und er beantwortet diese Frage bekanntlich durch den Satz, daß „die Natur unseres Gemütes“ jene Begriffe und Sätze in das, was wir „Natur“ nennen, „ursprünglich hineingelegt“ habe, so daß wir also nichts wiederfinden als unsere eigene Schöpfung.

In dieser Form wäre Kants Lösung — (und auch das mit einer gewissen Einschränkung) — nur dann annehmbar, wenn der Begriff des „Gemütes“, also unserer „Seele“, als hochkomplizierter Ordnungsbegriff bereits ausdrücklich gesetzt ist. Ist das nicht der Fall — (und es ist nicht der Fall bei Kant) —, so muß Kants Lösung dem Kritiker als (ungewollter) Rest eines naiven Realismus erscheinen. Denn das „Gemüt“ darf der Ordnungstheoretiker nicht von Anfang an als eine Selbstverständlichkeit ansehen.

Aber auch, wenn man das „Gemüt“ als an einer späten Stelle der Ordnungslehre gesetzten Begriff zuläßt, also „psychogenetisch“ redet, entspricht Kants Formel nicht dem Sachverhalt.

Man mag, wie wir selbst es taten, sagen, daß Kants reine Verstandesbegriffe und -sätze einem logischen Wunsche

des Ich entsprechen, dem Wunsch nach maximalem Verständnis, nach Einsichtigkeit. „Postulate“, nicht „Axiome“, haben wir sie genannt. Aber das „Gegebene“⁴⁶ muß doch wohl so geartet sein, daß es dem Wunsche entsprechen kann, daß, bildlich gesprochen, das formale Kleid ihm paßt! Und will man, wie Kant es tut, davon reden, daß der „Verstand“ der Natur „ihre Gesetze vorschreibe“ — (Kant fügt hier übrigens, vorsichtig, das Wort „gleichsam“ bei!) —, so muß die „Natur“, d. h. hier das Gegebene, der Vorschrift doch wohl zu entsprechen fähig sein!

Ich gebe zu, daß wir hier wieder auf die Dunkelheit im Begriff des „Seins“ stoßen, die aller Rede von einer „Wirklichkeit“ im Rahmen der Ordnungslehre — (nicht der Metaphysik) — anhaftet. Immerhin ist der Ordnungstheoretiker imstande, eine Lösung des in Rede stehenden Problems anzubieten, die ein wenig befriedigender ist als die Kantische: Ich schaue im Rahmen des unmittelbar Erlebten das Bestehen von Ordnungsbegriffen und Ordnungssätzen. Ich schaue weiter, daß der Begriff der in sich gleichsam selbständigen einzigen „Natur“ Ordnung hohen Grades bedeutet. Da nun der Begriff „Natur“ aus den Urordnungssetzungen erwuchs, ist es nicht verwunderlich, daß die aus ihnen gebildeten Setzungskomplexe, wie „Substanz“, „Kausalität“, auf Natur „passen“. Im Rahmen jenes späteren Kapitels der Ordnungslehre, welches „Psychologie“ heißt, mag dann auch von einem „Erarbeiten“ der Naturbegriffe und -sätze durch die Seele — (Kants „Gemüt“) — geredet werden, wodurch dann die Begriffe „Subjekt“ und „Objekt“ ihren Sinn erhalten — (freilich im Reiche des „als ob“!). Aber auch dann besteht das „Erarbeiten“ nicht in einem „Vorschreiben“, sondern darin, daß das „Gemüt“ sich bemüht, soviel als möglich Einsichtiges in der Natur zu finden, seine „logischen Wünsche“ möglichst befriedigt zu sehen — was denn auch gelingt! Die „glückliche Tatsache“ Lotzes steht wieder vor uns.

Daß Mathematik und insonderheit Geometrie auf Natur

⁴⁶ Siehe oben, S. 30.

„passen“, ist weit einfacher einzusehen: die arithmetischen Sätze „passen“ doch eben auf alle „Gegenstände“, Naturgegenstände aber sind „Gegenstände“.

Geometrie aber ist Lehre vom „Neben“, vom „Raum“. Der Naturraum aber ist ja der als „einzig“ gesetzte Raum.

c) Die Frage nach echter, d. i. metaphysischer Erkenntnis.

Lag auf dem Gebiete der empirischen Wirklichkeit, bei deren Erfassung man im Rahmen der solipsistischen Ordnungslehre verblieb, eine große Schwierigkeit darin, ganz klarzumachen, in welchem Sinne eigentlich die zu erfassenden mittelbaren Gegenstände als „seiend“ anzusehen seien — (sie waren ja doch als quasi-existierend „gemeint“) —, so fällt diese Schwierigkeit auf metaphysischem Boden fort, wenigstens dann, wenn der Begriff „an sich seiend“ ein für allemal als sinnvoll zugelassen ist.

Gültige metaphysische Aussagen wollen wir wahr nennen; Wahrheit ist nun leichter definierbar als „Richtigkeit“. Das alte Wort von der *coincidentia rei et intellectus* hat hier seinen Platz: wahre Aussagen über das Wirkliche bilden dieses ab. Wer von „Erscheinung“ redet, muß meine Welt ein „Bild“ des Wirklichen sein lassen.

Freilich sagt nun schon das Wort „Bild“, daß an eine *coincidentia* im ganz strengen Sinne des Wortes nicht gedacht werden soll. Der Begriff der „Subjektivität“ im engeren Sinne des Wortes tritt auf den Plan, der im Rahmen der Ordnungslehre, der im Grunde alles Gehabte, wenn man so will, „subjektiv“ ist, keinen klaren Sinn hat, jedenfalls dieselben Schwierigkeiten in sich schließt, wie das „Sein“ der gemeinten Gegenstände. Subjektiv gefärbt ist also mein Bild des Wirklichen, d. h. die Erscheinung, was ganz besonders offenkundig wird angesichts der reinen Qualitäten, der Farben zum Beispiel. Ein „Rot-sein“ wird keiner dem Wirklichen zusprechen, obschon ein „Rot-erleben“ zum Wirklichen gehört, wenn einmal, wie wir es taten, Erleben überhaupt als „wirklich“ gesetzt ist.

Aber immerhin könnten, ist der Satz von der rationalen Betreffbarkeit zugelassen, Mannigfaltigkeiten und Verschiedenheiten von Mannigfaltigkeiten dem Schema nach in „Wahrheit“ abgebildet werden, Aussagen über geometrische Besonderheiten und Unterschiede im Rahmen der Erscheinung z. B. würden mit Rücksicht auf die allgemeine Mannigfaltigkeitsfrage das Wirkliche im Sinne „wahrer“ Urteile treffen. Man kann sich denken, daß das Subjektive hier restlos aus der Gesamtheit des Bildes eliminiert werden kann. Ein auf dem Boden einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre „wahres“ Bild des Wirklichen wäre also zu gewinnen; und nun gilt unser wichtiger Satz⁴⁷, daß die Ichpunkte als Bestandteile des Wirklichen im Urbesitze der Urordnungssätze des Wirklichen seien. Daher, so heißt es jetzt, paßt die Struktur der metaphysisch genommenen Iche zum Wirklichen überhaupt. Dieses Problem des zueinander Passens von Subjekt und Objekt hat jetzt einen ganz klaren Sinn und wird der Schwierigkeit, die es auf dem Boden der empirischen Wirklichkeit hatte, entkleidet.

Aber wann ist ein solches alles Subjektiven im engeren Sinne entkleidetes Wirklichkeitsbild „wahr“? Welches Kriterium für Wahrheit gibt es?

Hier liegt nun der auf den ersten Blick sehr seltsame Sachverhalt vor, daß auf metaphysischem Boden der Begriff der Gültigkeit von Urteilen im Sinne der „Wahrheit“ zwar klar definiert werden kann, daß aber von einem Kriterium für Wahrheit ganz und gar nicht die Rede ist, so daß alles gerade umgekehrt liegt wie auf dem Boden der Ordnungslehre des Empirischen, wo es keine restlos befriedigende Definition der Richtigkeit, wohl aber, im „Sich-Bewähren“, ein Kriterium für sie gab.

Hier hätten Hegel und Nelson mit einer Kritik der „Erkenntnislehre“ ansetzen sollen. Hier allein handelt es sich ja um Erkenntnis im strengen Sinne des Wortes, nämlich im Sinne wissender Erfassung eines radikal „Ande-

⁴⁷ Siehe oben, S. 51.

ren“. Und hier, wo allein echte Erkenntnis in Rede steht, ist nun eine „Lehre“ im Sinne der Frage nach einem Kriterium in der Tat nicht möglich. Denn das „Kriterium“ könnte hier nur in einer Vergleichung meines Bildes, d. i. der „Erscheinung“, mit dem Wirklichen, also in einer Vergleichung des Für-mich mit dem An-sich bestehen. Aber wie könnte die möglich sein? Auf daß Ich „vergleichen“ könnte, müßte doch erst das An-sich von mir bewußt gehabt sein: dann wäre es aber nicht mehr „An-sich“, sondern wäre zum „Für mich“ geworden!

„Wahre“ Urteile, d. h. Urteile über das Wirkliche, können also nur als wahr geglaubt werden, wobei aber nun das „Glauben“ etwas wesentlich anderes ist als Humes „*belief*“ mit Rücksicht auf die Gültigkeit empirischer Gesetzesaussagen und dem *faith* schon recht nahe kommt: ich glaube, daß ich in meinem Weltbilde wenigstens die allgemeinen Relationssätze des Wirklichen in Wahrheit erfasse. Es scheint mir, daß der letzte Wunsch dieses Glaubens und daher der fast unwiderstehliche Drang, der auch den vorsichtigsten Logiker über die Logik (im Sinne der Ordnungslehre) hinaus in die Metaphysik treibt, letzthin darin ruht, daß nur durch den Glauben an ein „an sich sein“ der Begriff „wahr“ seinen letzten klaren Sinn bekommt — (mag auch ein „Kriterium“ fehlen), — und so jene peinigen Dunkelheiten verschwinden, welche im Rahmen der bloßen Ordnungslehre vom Empirischen jenem Begriff des „Seins“, der doch kein richtiges, sondern nur ein quasi-Sein war, anhafteten.

Mit Rücksicht auf den Glauben an empirische Gesetzesgültigkeit im Sinne von Hume konnte ich immerhin sagen: Bisher hat sich, wenigstens in sehr vielen Fällen, mein auf diesen Glauben gegründetes Urteil als richtig bewährt; gestern wurde zu heute, und was ich gestern für heute vorwegnehmend als richtig proklamierte, traf, als das Gestern zum Heute geworden war, stets tatsächlich ein; also wird es, wenn heute zu gestern wurde, d. h. morgen, wohl auch eintreffen.

Aber dieses „sich-bewährt-haben“, das zum „sich auch

wohl in Zukunft bewähren werden“ führt, das fehlt ja auf metaphysischem Boden. Ein für allemal, nicht nur mit Rücksicht auf die Zukunft, ist mir hier die Verwendung eines Maßstabes zur Prüfung der Gültigkeit meiner Aussagen radikal abgeschnitten.

Um ein kleines weniger unerfreulich wird die Sachlage, wenn man sich, wie wir es taten, entschließt, das Erleben als solches seinem Sosein nach in das Wirkliche hinüberzuretten. Da hat man denn doch immerhin mehr als ein Relationsschema ohne alle Qualitäten. Aber auf restlos sicherem Boden bewegt man sich auch hier nicht, denn der Begriff des An-sich überhaupt war ja doch nicht streng logisch konstruierbar, sondern nur gleichsam instinktiv zugelassen.

Eine echte Erkenntnislehre ist also unmöglich, so notwendig als Einleitung zu jeder philosophischen Arbeit eine allgemeine Wissens- oder Besinnungslehre ist.

Inhalt.

A. Die Vieldeutigkeit des Wortes „Erkenntnistheorie“	3
B. Die Notwendigkeit einer „Wissenslehre“	7
a) Was ist „Philosophie“?	7
b) Der Anfang der Philosophie	8
C. Aus der Arbeit der Ordnungslehre	13
a) Die allgemeine Ordnungslehre	14
b) Das „Mitsetzen“. Der Begriff „weil“	17
c) Das Ergebnis der allgemeinen Ordnungslehre	19
d) Die Lehre von der empirischen Wirklichkeit	21
a) Die Zeit	22
β) Das Ding. Die „Natur“	24
γ) Die Kausalität	30
δ) Die „Seele“; die Psychologie	35
e) Die Psychophysik; das „andere Ich“	40
D. Die Wirklichkeitslehre oder Metaphysik	43
E. Das letzte Wort über „Erkenntnis“	52
a) Erkenntnislehre als allgemeine Wissenslehre	55
b) Die „Erkenntnis“ der empirischen Wirklichkeit	59
c) Die Frage nach echter, d. h. metaphysischer Erkenntnis	66

GEDANKEN ÜBER DAS WIRKEN IN DER NATUR.

Von

ALWIN MITTASCH (Heidelberg).

„Die Kategorie der Kausalität ist und bleibt das grundlegende Prinzip der Naturforschung, der physikalischen wie der biologischen“ (Max Hartmann).

Wenn es richtig ist, daß „das Warum die Mutter aller Wissenschaften“ ist (Schopenhauer, G., D. III, 7) *, dann wird es von Nutzen sein, wenn die Naturwissenschaft bei ihrem Vorwärtsschreiten immer von neuem die erkenntnistheoretische Frage aufwirft, was es mit „Kausalität“ als der Beziehung von Ursache und Wirkung, Grund und Folge überhaupt auf sich hat. Erst auf der Grundlage solcher allgemeinen Erörterungen wird man es dann unternehmen dürfen, auch die besondere Frage der Naturkausalität als die Frage nach dem Wirken in der Natur anzugreifen.

Wie von Schopenhauer vorbildlich gezeigt worden ist, im Eingangsbuch der Welt als Wille und Vorstellung, I. Teil, nebst Kapitel 1 des II. Teiles: Zur idealistischen Grundansicht (D. I und D. II), kann man als Ausgangspunkt das eigene Ich mit seinem Erkennen und Wollen oder die Natur als den Gegenstand der Erfahrung wählen. Nur muß man sich klar sein, daß „der Intellekt und

* In dieser Abhandlung, der ein vor Heidelberger Biologen im Dezember 1938 gehaltener Vortrag zugrunde liegt, werden bei Zitierung von Aussprüchen Schopenhauers folgende Abkürzungen gebraucht:

W. = Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I u. II.

P. = Parerga und Paralipomena, Bd. I u. II.

N. = Über den Willen in der Natur.

FW. = Über die Freiheit des Willens.

GM. = Grundlage der Moral.

G. = Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde.

Die Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe Deussen (D.). Die Verbesserungen des Textes, die sich aus der Ausgabe Hübscher ergeben, sind berücksichtigt.

die Materie Korrelata sind, d. h. Eines nur für das Andere daist, Beide mit einander stehn und fallen“ (W. II, D. II, 18), und daß schließlich die realistische und die idealistische Grundansicht irgendwie zusammenstimmen müssen. Verfolgt man nämlich den „eigentlichen Materialismus“, „aufsteigend vom bloßen Mechanismus zum Chemismus, zur Polarität, Vegetation, Animalität“ bis zum „letzten Glied der Kette“: „die thierische Sensibilität, das Erkennen: welches folglich jetzt als eine bloße Modifikation der Materie, ein durch Kausalität herbeigeführter Zustand derselben, aufträte . . . so würden wir, auf seinem Gipfel mit ihm angelangt, eine plötzliche Anwandlung des unauslöschlichen Lachens der Olympier spüren, indem wir, wie aus einem Traum erwachend, mit einem Male inne würden, daß sein letztes, so mühsam herbeigeführtes Resultat, das Erkennen, schon beim allerersten Ausgangspunkt, der bloßen Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgesetzt war, und wir mit ihm zwar die Materie zu denken uns eingeildet, in der That aber nichts Anderes als das die Materie vorstellende Subjekt, das sie sehende Auge, die sie fühlende Hand, den sie erkennenden Verstand gedacht hätten“ (W. I, D. I, 32).

Aufgabe unserer Darlegungen soll sein, zunächst die kausalen Grundbegriffe einer kurzen Erörterung zu unterziehen, sodann aber den Naturforscher besonders angehende Einzelfragen zu erörtern. Dabei wird sich zeigen, daß das Licht von Schopenhauers Kausallehre auch heute seinen Glanz noch nicht verloren hat, und daß es uns leiten kann beim Aufsteigen von formalem „Beziehungstum“ zu bestimmten Vorstellungen über „das Wirken in der Natur“ und schließlich zu der großen Überzeugung von einem allgemeinen „Willen in der Natur“. „Der Wille ist die Kraft“ (Schopenhauers Gespräche, XX. Jahrb. 1933, S. 320).

Kap. I. Ursprung und Bedeutung des Kausaldenkens; Allgemeingültigkeit des Kausalpostulates.

Wir gehen davon aus, daß, um mit Erich Becher zu reden, Kausalität nicht etwas ist, was „in der Natur frei

herumläuft“, sondern daß sie vom denkenden Menschen bei seinem „Erlebnisverkehr mit der Welt“ (Scheler) gefordert und vollzogen wird, indem er Ordnung in die Mannigfaltigkeit seiner Erlebnisse zu bringen sucht¹, und zwar vorwiegend im Hinblick auf bereits gehabte Erlebnisse, in gewissem Sinne jedoch auch bezüglich noch ausstehender und erwarteter Erlebnisse, für die er im voraus bestimmte Fragen stellen kann und will. Das Ordnen von Erlebnissen im praktischen Leben wie in der Wissenschaft soll somit einen geistigen Zusammenhang herstellen, es soll dem Begreifen oder dem Erkennen dienen, sowie auch einer möglichst weitgehenden Beherrschung zukünftiger Geschehnisse. „Begriffe sind gekonnte Griffe, in denen man den Dingen handhabend bzw. sichtigend beikommt“ (H. Lipps).

Schon bei den Worten: „Zusammenhang“ und „Ordnung“ oder Sichtung der „Erlebnisse“ kann man stocken. Über die Tatsache von Erlebnissen überhaupt als Voraussetzung alles Denkens wird Einhelligkeit herrschen. Jetzt kommen wir aber an einen Blind- oder Taubgeborenen und wollen uns mit dem ersten über Licht- und Farberlebnisse, mit dem zweiten über den Klang der Musik auseinandersetzen. Es geht nicht an, da hier ganze Erlebnisbereiche ausfallen. Dennoch hat der Blinde, der Taube einen für ihn selber geschlossenen Erfahrungsbereich; und wir wissen ja, wie sehr sich hier die noch vorhandenen Sinne verfeinern können, so daß sie in manchen Stücken einen Ersatz für Fehlendes bieten. In manchen Stücken, aber nicht durchweg; und wenn selbst der Blinde in seiner Weise sogar „Naturwissenschaft“ treiben kann, so kann er doch unmöglich alles das erreichen, was dem Vollsinnigen zugänglich ist. Art und Umfang unserer Erfahrung, unserer Erkenntnis, unserer Wissen-

¹ Man möchte auch sagen: Kausalität wird nicht gefunden, so wie man Pilze im Walde findet; sie wird vollzogen, wie vom Richter das Urteil — nur soll das Urteil in beiden Fällen dem „Sachverhalt“ entsprechen. Die Grundfragen lauten: Warum ist dieses so? Weshalb geschieht dieses so? Weswegen handelst du so?

schaft ist an die Zahl und Art unserer Sinne und an deren Leistungen unlösbar geknüpft; einer Vollwissenschaft liegt Vollsinnigkeit zugrunde.

Auch das Wort „Ordnen“ ist nicht ganz eindeutig. Es wird gebraucht zunächst für planmäßiges räumliches oder „geometrisches“ Ordnen, bei dem in manueller Tätigkeit, d. h. unter Gebrauch der Handmuskeln ein bestimmtes Nebeneinandersein von Dingen im Raume in ein neues anderes Jetzt-Hier-So übergeführt wird, für das eine bestimmte Regel gilt. Es mögen z. B. die Zahlen 1—100, auf Zettel geschrieben, auf einem Haufen in bunter Mischung zusammen liegen; die durch das Auge und durch den Verstand geleitete Hand kann sie „sichten“ und in neue geometrische „Konstellation“ bringen, und zwar nach bestimmter Regel und Richtschnur, nach bestimmtem Grundsatz, etwa nach „gerade und ungerade“ oder in ihrer natürlichen Aufeinanderfolge usw. Neben der räumlichen Ordnung gibt es eine zeitliche Ordnung, wie sie z. B. vollzogen wird, wenn man von eingelaufenen Briefschaften die eine nach der anderen, vielleicht unter einem bestimmten Gesichtspunkt der Wahl, vor sich hinlegt, um Einblick zu nehmen, oder wenn der Sänger bestimmte Töne in der Aufeinanderfolge einer Melodie erklingen läßt.

Die erste Ordnung der Empfindungen und Wahrnehmungen — äußeren und inneren — nach Raum und Zeit zu Anschauungsbildern und Vorstellungen vollzieht sich gewissermaßen ganz von selbst, aus gegebener natürlicher Veranlagung, aus einer Urfähigkeit des Verstandes nach Schopenhauer. Anschauungsformen werden (nach Ehrenfels) mit den Sinnesdaten zugleich erfaßt; diese stehen ohne weiteres in den Formen des Raumes und der Zeit (Driesch). Daß jedoch tatsächlich, zum mindesten hinsichtlich des Sehraumes, ein tätiges und immer neues Zusammenfassen und Ordnen notwendig ist, zeigt sich z. B., wenn ein Blindgeborener etwa durch eine Operation zum Sehen gelangt; es bedarf geraumer Zeit, bis er es gelernt hat, die auf ihn einströmenden Gesichtseindrücke so zu ordnen und „auszulegen“, wie es der von Kindheit auf Sehende ohne weiteres vermag.

Auf der Grundlage einer unabsichtlichen primären, sowie einer bewußten und absichtlichen sekundären Ordnung der Erlebnisse in Raum und Zeit erhebt sich dann das kausale Ordnen des Verstandes, das der Frage

warum?, weshalb?, aus welchem Grunde? folgt, und das sich in den sprachlichen Formen weil — darum, wenn — dann niederschlägt. Man erkennt hier ein Wesensmerkmal des sprachlichen Denkens, insofern als das Wort „ordnen“, das zunächst eine rein geometrische oder mechanische Urbedeutung hat, hier eine „übertragene“ oder „allgemeinere“ (abstraktere). Bedeutung erlangt. Wenn ich als Naturwissenschaftler Versuchsreihen kausal ordne und auswerte, so ist dieses Ordnen nicht mehr ein konkretes Handeln oder „Schaffen im Raume“, sondern gewissermaßen ein „Handeln im Geiste“; das Wort „ordnen“ dient hier also als Zeichen für nicht unmittelbar Anschauliches. Es ist dies eine allgemeine Eigentümlichkeit der Sprache, die sich bei fast allen unseren Wortbegriffen zeigt. Man denke an die Worte wahr-nehmen, vor-stellen, ver-stehen, be-greifen, be-ziehen, be-schreiben, be-gründen, er-klären, ver-binden, zusammen-hängen, ab-hängen, ab-leiten, hervor-rufen, aus-lösen, lenken, richten, steuern, ent-wickeln: sie alle haben eine durchaus konkrete Urbedeutung, werden aber auf dem Wege der Analogie (d. h. partieller Übereinstimmung) und der Abstraktion (d. h. unter Absehen vom Ungleichen) auch stellvertretend gebraucht, als Zeichen und Hinweis, um „logische“ Zusammenhänge „auszudrücken“ (wieder ein Wort mit mechanischer Urbedeutung!)².

Tatsächlich gibt es unter den abstrakten Begriffsworten der Wissenschaft kaum ein einziges, das nicht auf früherer Kulturstufe des Menschen eine ausschließlich konkrete, anschauliche und mechanische Urbedeutung gehabt hätte. Dabei ist dieser urtümliche anschauliche Sinn keineswegs verloren gegangen; vielmehr wird bekanntlich

² Auch psychische Gegebenheiten und Ordnungen können regelmäßig nur in anschaulich mechanischen Sprachsymbolen „wiedergegeben“, besser „bezeichnet“ und angedeutet werden: Reizschwelle der Empfindung, Enge des Bewußtseins, Spannung, Verhalten, Einstellung, Entladung, Auslösung, Aufwallung, Verdrängung, Sperrung; Tiefenschichten, Steigrohr des Unbewußten, Aufspringen von Gedächtnisinhalten; Auftauchen, Einschnappen, Assoziieren, Reproduzieren usw. Jede „Mechanik“ der Psychologie (von Herbart's großem Versuch an) ist rein analogiehaft, also schließlich fiktiv.

das gleiche Wort, z. B. zusammenhängen, begreifen, ordnen, sowohl konkret wie abstrakt gebraucht, und auch in den höchsten Begriffsgebilden — man denke an das Wort „absolut“, d. h. losgelöst — schwingt immer noch die ursprüngliche „sinnliche Anschauung“ mit.

Wenn also der Naturforscher experimentelle Beobachtungen kausal ordnet, d. h. solche in ursächliche Beziehungen oder Relationen bringt, so ist das etwas ganz anderes, als wenn man Zahlen in eine Reihe oder Fäden zu einem Gewebe ordnet: Vermöge intellektueller Tätigkeit werden Wahrnehmungen, Vorstellungen, Anschauungen „im Inneren des Geistes“ nach einem dem Verstand „innewohnenden“ Grundbedürfnis in einen „inneren, geistigen Zusammenhang“ gebracht. Dieses Grundbedürfnis, dieses Prinzip ist die apriorische Kategorie oder das Postulat der Kausalität, ein Ordnungsprinzip, das weiter zu dem Begriff der Wechselwirkung und damit auch zu dem Begriff der Ganzheit hinüberführt. Die Kausalität „liegt als organische Anlage im Gemüt bereit“ (Kant).

Man kann fragen, ob auch das Tier kausal denkt und wie weit wohl etwas dergleichen in der Tierreihe hinabreicht. Hier sind neben den natürlichen Instinkthandlungen vor allem die zahlreichen „Dressurversuche“ aufschlußreich, die von der neueren Tierpsychologie mit großem Scharfsinn ausgeführt werden. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei zusammenfassend gesagt: Das Tier — und zwar schon der einfachste Einzeller — kann sich nur erhalten und behaupten, indem es sich „teleokausal“ benimmt, d. h. „Handlungen“ ausführt, deren Folgen der Lebenserhaltung, Lebensvermehrung und Lebenssteigerung dienen. Der Biolog wird hier etwa von Urgegebenheiten und Urnotwendigkeiten des Benehmens in der Lebensentfaltung reden, der Psycholog von primitiven Assoziationen eines Urbewußtseins; sind nicht aber derartige primäre „Assoziationen“ die Quelle jeder Kausalbeziehung? Bei Schopenhauer heißt es: „Der Verstand ist in allen Thieren und Menschen der nämliche, hat überall die selbe einfache Form: Erkenntniß der Kausalität, Übergang von Wirkung auf Ursache und von Ursache auf Wirkung, und nichts außerdem. Aber die Grade seiner Schärfe und die Ausdehnung seiner Erkenntnißsphäre sind höchst verschieden, mannigfaltig und vielfach abgestuft . . .“ (W. I, D. I, 24).

So werden urtümliche Kausalverbindungen gewissermaßen schon von jedem Tier dauernd vollzogen³, und wir werden auch über die zahlreichen „Fehlschlüsse“ dabei nicht spotten. Es unterliegt keinem Zweifel: Das Tier kann „denken“ in der Weise und in dem Grade, wie dies auf Grund der Erlebnisse in seiner Merkwelt möglich und zur Lebenserhaltung in seiner Wirkwelt nötig ist: ohne Vorhandensein entwickelter Sprache. Erst für „höheres“ Denken und Begreifen gilt: „Wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange tun wollen“ (Nietzsche).

Wir übergehen das magische Denken des Frühmenschen, des Naturmenschen⁴, sowie das auf Kausalbehörden gegründete Kausaldenken des Kulturmenschen im praktischen Leben. Wissenschaftlichem Kausaldenken liegt zugrunde das apriorische Kausalprinzip als die Überzeugung: „Alles was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel geschieht“ oder „aus einem bestimmten Grunde folgt“ (Kant; man beachte das Wort „Grund“ mit seiner Urbedeutung der Tiefe, aus der etwas heraufkommt oder in die etwas gesetzt wird). Oder nach Schopenhauer: „Jede Veränderung in der materiellen Welt kann nur eintreten, sofern eine andere ihr unmittelbar vorhergegangen ist: dies ist

³ Fr. Alverdes, Acht Jahre tierpsychol. Forschung, 1937; W. Fischel, Psyche und Leistung der Tiere, 1938; auch Naturwiss. 1939. 249; O. Koehler, Naturwiss. 1939. 179. Wm. Mc Dougall, Aufbaukräfte der Seele, deutsch. 1937.

⁴ Über das magische Denken, als Vorläufer des wissenschaftlich kausalen Denkens, s. das völkerpsychologische Schrifttum, z. B. Marett, Hellpach u. a. „Im magischen Weltbild hat die Kausalität ihren eigentlichen Sitz und Ursprung“, damit „im Anthropomorphismus, im Willen“ (Kriek). Über die verschiedenen Formen geistigen Ordners (Ordnungs-Parameter) s. E. Madelung, Natur und Volk, Sept. 1940. „Das Ziel aller Wissenschaft ist die geistige Eroberung der Welt.“ Nach J. K. v. Hoesslin ist ordnendes Tun „die Vorbedingung dafür, daß das kausale Denken fruchtbare Arbeit leistet“. Ann. Philos. 6 (1927), 1. Die „Asymmetrie der Kausalität“ (Zilsel), ihr „Einbahncharakter“ (Burkamp, Bavink) entspricht der Einsinnigkeit des Zeitverlaufes, dem „Zeitpfeil“.

der wahre und ganze Inhalt des Gesetzes der Kausalität“ (W. II, D. II, 46).

„Kausalität ist eine von uns Menschen aufgestellte methodische Forderung“ (B. Thirring). Nach Driesch bedeutet Kausalordnung: „Ich suche den Grund dafür, daß jetzt an Stelle des einen Etwas ein anderes Etwas bewußt erlebt vor mir steht.“ Dazu aber auch: „Ich fühle mich selbst als Grund dafür, daß ein anderes Etwas dasteht.“ — „Kants Behauptung, daß der Verstand der Natur die Gesetzlichkeit vorschreibt, scheidet daran, daß uns aus dem Gewühl der Wahrnehmungen eine Ordnung anspricht und schicksalhaft in Anspruch nimmt, die wir nicht erfinden“ (H. Pichler).

Die tiefste Quelle (wiederum ein Wort mit anschaulicher konkreter Urbedeutung!) für das Kausaldenken liegt in biologischen Urgründen; doch strebt dieses Kausaldenken immer mehr in das Reich des Geistigen und Logischen, mit einem wachsenden Verlangen nach Widerspruchsfreiheit des Erkennens. Volle Bedeutung und letzten Sinn erhält jenes Kausaldenken erst durch die aus dauernder Erfahrung gewonnene und verstärkte Überzeugung, daß dem subjektiven Akt des Ordnen eine wirkliche objektive Ordnung der von uns unabhängigen Natur entspricht, ein Ordnungszustand, der sich in bestimmten zeitlichen Geschehenszusammenhängen kundgibt und den wir in Denkbild und Gleichnis „wiederholen“ wollen und können. Bedeutung und Sinn bekommt das Kausaldenken also erst durch die Gewißheit einer Gleichförmigkeit und Gesetzlichkeit des Naturablaufes.

Halten wir daran fest: Aus der Wechselwirkung mit der Umwelt resultieren Reize und Sinnesindrücke; im psychophysischen Organismus verankert und gegründet sind ferner die „Formen“ Raum und Zeit als Anschauungsformen des äußeren und des inneren Sinnes; und aus biologischem Zwange folgt schon beim Tier und beim kleinen Kind eine „Verstandestätigkeit“, gemäß welcher Aufeinanderfolgendes nicht nur in einen „äußeren“ Zusammenhang des „vorher — nachher“, sondern auch in den „inneren“ zwingenden Zusammenhang des „weil — darum“ gebracht wird. Das entsprechende Wortgefüge „wenn — dann“

kann sowohl rein zeitlich als auch kausal gebraucht werden und zeigt damit den Ursprung des „notwendig Folgenden“ (des Kausalen) aus dem „nur zeitlich Folgenden“ (dem Temporalen) an. Nicht jede Zeitfolge ist indes auch eine Kausalfolge: Tag und Nacht folgen aufeinander; man wird aber nicht sagen, daß der Tag die Ursache der Nacht ist.

Bis zu welchen weitreichenden Folgerungen menschliches Kausaldenken und menschliche Kausalforderung schließlich gelangen kann, zeigt ein philosophisches Gedankenspiel: Wir denken uns zwei abgeschlossene Welten, die in einem bestimmten Zeitpunkt genau die gleiche Beschaffenheit, den gleichen Zustand — physisch wie psychisch — besitzen; dann setzt strenger kausaler Determinismus die Erwartung, daß die beiden Welten in, sagen wir, tausend oder millionen Jahren wiederum bzw. immer noch einander völlig gleich sein werden, physisch und psychisch⁵.

Die Weiterverfolgung dieses Gedankens kann Verschiedenes lehren: Vor allem zeigt sich, daß das Kausalprinzip in seiner strengsten und allgemeinsten Form kein eigentliches „Wissen“, kein Faktum, kein absolut gültiges Axiom, kein „Naturgesetz“ ist, sondern ein Glaube, ein Postulat, eine Erwartung, die aber darum fast den Charakter des Gesetzes angenommen hat, weil in dem ganzen Weltverlauf wohl noch nie ein voll beglaubigtes Ereignis bekannt geworden ist, das im Widerspruch mit entwickelter und geläuterter Kausalauffassung stünde. (Über sogenannte „Akausalität“ s. S. 107.)

Die naturwissenschaftliche Fassung des Kausalpostulates lautet, daß, „was gerade augenblicklich in der gesam-

⁵ Bridgman (Die Logik der heutigen Physik; deutsch 1932) hebt für den Vergleich zweier so gedachten abgeschlossenen Systeme hervor, daß nach dem Kausalprinzip die einzelnen Zustände auch „unabhängig von der absoluten Zeit“ sein müssen, in der sie eintreten, und daß ferner eine zeitliche Kontinuität des Wirkens verlangt wird, derart, daß nicht etwa ein früherer Zustand auf Späteres unter Überspringung des zwischenliegenden Zeitraumes wirken kann. (Lückenloser Kausalzusammenhang in unendlich ausgedehnten Kausalketten.)

ten Welt vorgeht, die vollständig bestimmende Ursache dessen bildet, was im nächsten Moment eintreten wird“ (Planck). Es ist ohne weiteres klar, daß sich mit dem Kausalprinzip in dieser seiner allgemeinsten Form praktisch kaum etwas anfangen läßt, so daß man genötigt ist, sich auf die Verfolgung einzelner „Beziehungen“, einzelner Fäden im Teppich der Wirklichkeit zu beschränken. Damit ist gegeben, daß man jeweils nur unter Vernachlässigung zahlreicher gleichfalls mehr oder minder „bedeutender“ und „mit ins Gewicht fallender“ Erscheinungen, also auf dem Wege des Absehens, des Abstrahierens zu bestimmten Kausalaussagen gelangen kann.

Angesichts der großen Verwicklung der Vielfältigkeit gleichzeitigen Geschehens in der Natur ist es nicht verwunderlich, daß über einzelne Kausalaussagen, über einzelne Kausalbegriffe viel und heftig gestritten werden kann. Unberührt vom Zwist der Meinungen aber bleibt das **Kausalpostulat**, als ein unerschütterter Fels im Meer der Wirklichkeit⁶.

Kap. 2. Begriffe Wechselwirkung, Ursache, Bedingung, Kraft.

Geht man bei „idealistischer Grundansicht“ von den Erlebnissen des Subjektes aus, so beginnt der „Realist“ bei dem Korrelat des Objektes, d. h. der Natur mit ihrer ständigen Wechselwirkung (W. W.) der Dinge und Erscheinungen gemäß täglicher Erfahrung. Nicht jede „Wechselwirkung“ ist kausaler Art. Es gibt eine W. W. statischer Art, im gleichbleibenden stationären System, als Wechselbeziehung zwischen den Gliedern einer Ganzheit (z. B. Atomkern und Atomhülle, Sonne und Planetensystem), und eine W. W. fortschreitend dynamischer Art, wie zwischen den Wurzeln und dem Laubwerk einer sich ent-

⁶ Vgl. hierzu und zu dem Folgenden auch A. Mittasch, Schopenhauer und die Chemie; XXVI. Jahrb. 1939, S. 81; H. Driesch, Kausalität und Vitalismus, ebenda, S. 3. Ergänzungen nach verschiedenen Richtungen finden sich bei Karl Wagner, Quantentheorie und Metaphysik; XXIV. Jahrb. 1937, S. 47; sowie XXV. Jahrb. 1938, S. 191; XXVI. Jahrb. 1939, S. 169.

wickelnden Pflanze, mit einem ständigen Herüber- und Hinüberwirken, analog dem Schachspiel zweier Partner, als „Wechselspiel“. Man kann ferner scheiden elementare W. W., wie zwischen zwei zu einer Molekel zusammenstrebenden Atomen; und komplexe W. W., wie zwischen den Genen eines Chromosomes oder zwischen Zellkern und Zellplasma oder zwischen den Organen eines Körpers oder dem Organismus und seiner Umwelt (Ökologie), dem Mikrokosmos und dem Makrokosmos nach Paracelsus. Genau gesehen wird nach Lotze gelten: „Alle Kausalität ist Wechselwirkung.“ „Daher also spiegelt sich Jedes in Jedem, spricht Alles aus Allem, und jeder gegenwärtige Moment findet seinen Anklang in Allem und tingirt mit seiner Farbe Alles, was gemeinschaftlich in ihm da ist“ (Schopenhauer, Nachlaß IV, Reclam: Neue Paralipomena, § 197)⁷. Mit Unabhängigkeit und Beständigkeit ist es darum in der Natur schlecht bestellt, indem schließlich alles auf alles wirkt, jedes von jedem letzthin abhängig oder mit abhängig ist⁸.

In dieser Abhängigkeit aber bestehen Abstufungen und Grade; und es gibt relative Unabhängigkeiten; mehr oder minder dauerhafte Zustände, und „Invarianten“ mitten im unaufhörlichen Wechsel. So kehren mitten im Fluß menschlicher Erlebnisse einzelne Gebilde, einzelne Geschehnisse und einzelne Konstellationen und Beziehungen an-

⁷ Wenn sich Schopenhauer gegen den Begriff „Wechselwirkung“ wendet (G., D. III, 159; W. I, D. I, 546), so trifft seine Kritik nur den zweifellos mehrdeutigen und darum mißverständlichen Ausdruck; die Tatsache eines gegenseitigen Wirkens in Abrede zu stellen, hätte ja seinem ganzen Gedankengebäude das Fundament entzogen. Es sei nur daran erinnert, wie hohe Bedeutung Schopenhauer dem „dritten Newtonischen Grundgesetz“ beimißt: „Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich“ (W. I, D. I, 137; G., D. III, 155); sowie an den Ausspruch, es sei stets „der ganze Zustand die Ursache des folgenden“ (G., D. III, 143), wobei „Ganzheit“ ihm eine „Harmonie aller Theile“ bedeutet (N., D. III, 778, Zusatz zu S. 344).

⁸ Allerdings wird es z. B. schon schwer vorstellbar sein, wie etwa 1000 Radiumatome, die in einem Kubikkilometer Gestein verteilt sein mögen, in W. W. stehen; und doch wird sozusagen eines von dem andern „wissen“ müssen, wenn die beobachtete Gesetzmäßigkeit des Zerfalles zustande kommen soll.

nähernd immer wieder; und nur darum wird es dem Menschen überhaupt möglich, Regeln aufzustellen oder „Ordnungen“ zu erkennen, die in der Natur gelten. Aus dem unermesslichen Ozean der beobachteten Erscheinungen fischt der Forscher einzelne Gebilde, einzelne regelmäßige Zusammenhänge heraus, die ihm jeweils besonders wichtig für Erkennen und Handeln sind. Für diese „wesentlichen“ Beziehungen wendet er dann die Begriffe Ursache — Wirkung an. Aus der Gesamtursache wird also die bestimmende oder eigentliche Ursache ausgesondert, während alles Übrige, soweit es überhaupt beachtenswert ist, dem Begriff der Bedingung, der Verhältnisse, der Umstände, der Konstellation untergeordnet wird, als etwas, das nur mitverursacht, mitziehen hilft. Derartige Begleitumstände können entweder nur ganz nebensächlich „mitspielen“, als Zufälligkeiten, oder sie können so konstant sein, daß sie leicht als „Selbstverständlichkeiten“ gelten. „Nie ist ein Faktor allein die Ursache“ (Jennings; vgl. auch den „Conditionismus“ von Verworn).

Ein Beispiel möge verdeutlichen, wie in der Scheidung von eigentlicher „Ursache“ und „Bedingungskomplex“ in der Totalursache weitgehend Willkür herrscht und herrschen muß. Man denke an einen Zusammenstoß zweier Eisenbahnzüge mit seiner Fülle verheerender Wirkungen: der unbefangene Zuschauer, der Physiker (Makro- oder Mikrophysiker), der Chemiker, der Psycholog, der Jurist, sie alle werden verschieden über Ursache und Wirkung und über Bedingungen reden; dabei werden auch Ausdrücke wie „adäquate Ursache“ und „zufällige Ursache“, Gesamtursache und Teilursache, Fernursache und Nahursache, eigentliche bestimmende Ursache und hinzukommende oder zusätzliche Ursache usw. fallen. Vom jeweiligen Aufmerksamkeits- und Interessezustand wird es weitgehend abhängen, was in einem gegebenen Falle als wesentliche Ursache und was als minder bedeutsame Bedingung (oder gar als zufällige Begleiterscheinung) hingestellt wird.

Immer sind es primär Zustände, Vorgänge, Geschehnisse, die im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen; erst sekundär, auf dem Wege der Abstraktion, der logischen Destillation, geht der Begriff ursächlichen Zusammenhanges auf Eigenschaften und Dinge über; und erst dann wird der Name „Ur-Sache“ auch wortgemäß zutreffend, während man sonst eigentlich „Ur-gang, Ur-

vorgang, Ur-lauf, Ur-verlauf“ sagen müßte. Wir halten uns in erster Linie an den verbalen oder aktivistischen Kausalbegriff, im Gegensatz zu dem personalen und dem substantivisch sachlichen. Allerdings: „Der Urheber war vor der Ursache da“ (Müller-Freienfels); und aus der Ur-Sache ist dann in der Naturwissenschaft ein Ur-Lauf geworden: Geschehen führt zu neuem Geschehen! Hier gilt also: „Es hat aber gar keinen Sinn zu sagen, ein Objekt sei Ursache eines andern“ (G., D. III, 143). „Nur auf Zustände bezieht sich die Veränderung und die Kausalität“ (W. II, D. II, 49).

Dabei kann man scheiden zwischen elementaren „zweigliedrigen“ Kausalismen — z. B. Aufnahme eines Wirkungsquantums, eines Elektrons, durch ein dafür „empfindliches“ Atom, eine „ansprechende“ Molekel — und komplexen, vielgliedrigen und mannigfach verknäuelten Kausalismen — z. B. die CO_2 -Assimilation, für welche bestimmte photochemische Akte primär maßgebend sind. Regelmäßig hat es die Naturwissenschaft mit der gedanklichen Zergliederung (Analyse) komplexer Kausalismen zu tun, und an diese Analyse schließt sich mit mehr oder weniger gutem Gelingen eine gedankliche Synthese an. zur geistigen Reproduktion der ganzheitlichen Naturerscheinung⁹.

Schließlich wird in der Wiedergabe kausaler Zusammenhänge auch das Wort „Kraft“ nie fehlen, das noch einer kurzen Erörterung bedarf. Es mag hier genügen, zu sagen, daß es sich bei „Kraft“ um immer wiederkehrende konstante „Bedingungen“ handelt dafür, daß bestimmte Vorgänge als „Arbeitsleistungen“ stattfinden. Diese konstanten und oft kaum weiter zu zergliedernden Bedingungen werden gewissermaßen objektiviert, ja sogar personifiziert: ist doch das Urbild der Kraft das „Greifen“ der Hand, die menschliche „Muskelkraft“, deren man sich unmittelbar

⁹ Über kausales Denken in Induktion und Deduktion s. M. Hartmann und W. Gerlach, Naturwissenschaftliche Erkenntnis und ihre Methoden, 1937. Welch wertvolle Dienste dabei das mathematische Symbol leistet, ist allgemein bekannt. Für jede kausale Naturbetrachtung aber wird gelten, daß „alle einwirkende Form wohl ebenso abgebaut wird, wie der Organismus fremdes Eiweiß abbaut, um es arteigen wieder aufzubauen“ (Burkamp, Wirklichkeit und Sinn, 1938, I., S. 198). S. hierzu auch H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

bewußt ist, oder auch die „Willenskraft“, die noch „dahinter steht“.

Hier ist noch eine Scheidung wichtig: es gibt physikalisch und mathematisch wohldefinierte „Kräfte“ energetischer Art, die als notwendige Bedingung einer Arbeitsleistung erscheinen: mechanische, elektrische, magnetische Kraft usw.; und es gibt, zumal in der Biologie, Kräfte oder Faktoren und Potenzen mehr unbestimmter Art, energetisch indifferente Richtkräfte nach Art der „katalytischen Kraft“ (Berzelius 1835), diaphysische Kräfte nach J. Reinke, bilanzfreie Impulse nach Woltereck. Allgemein ist der Forscher bestrebt, die Vielzahl der Kräfte immer weiter zu vermindern (man denke an die „Lebenskraft“ mit ihren Schicksalen und Wandlungen). „Das letzte Geheimnis der Welt scheint in Richtkräften zu liegen“ (Gebing). „Die Welt besteht aus Energien und Dominanten“ (J. Reinke).

Die Verschiedenartigkeit der Kraftdefinitionen sei durch einige Beispiele erläutert: „Kraft ist das Äquivalent einer Bewegungsänderung“ (Robert Mayer). „Kraft ist das, was wir uns als Ursache einer Bewegung vorstellen“ (Rubner). „Kraft ist nur ein Hilfsbegriff zur Vereinfachung der Ausdrucksweise“ (Kirchhoff). „Jede Kraft ist nur die gesetzliche Möglichkeit der Reaktion unter bestimmten Umständen“ (Burkamp).

„Kraft ist die Fähigkeit und die Nötigung zu einer nach Art und Größe bestimmten zukünftigen Leistung, die allemal eintreten wird, sobald eine bestimmte Bedingung realisiert sein wird“ (Lotze). „Das Potential behauptet den Vorrang vor der Kraft [— —], auch weil die Bedeutung des Potentialbegriffes viel weiter reicht als die des Kraftbegriffes [— —]. Freilich muß zugegeben werden, daß der Begriff des Potentials nicht den einleuchtenden Vorteil der unmittelbaren Anschaulichkeit besitzt, welcher dem der Kraft vermöge seiner Beziehungen zum Muskelsinn innewohnt“ (Planck).

Im ganzen wird man gut tun, noch zwei Aussprüche zu beherzigen. Nach Poincaré kommt es nicht darauf an, zu wissen, „was Kraft sei, sondern zu wissen, wie man sie mißt“. Weiter noch geht Eddington, wenn er sagt, man könne von einer Kraft gar nicht mehr verlangen, als daß sie eine Fiktion sei, d. h. ein Hilfsbegriff, der zur Vereinfachung kausaler Beschreibung gute Dienste tut: letzthin

eine Art Ersatzwahrheit, die (nach Schopenhauer) ungefähr „das Selbe leistet als die Wahrheit selbst“ (P. II, Ausgabe Hübscher VI, 362).

Kap. 3. Hauptformen der Kausalverknüpfung: Erhaltungskausalität (E. K.) und Auslösungs- oder Anstoßkausalität (A. K.); Katalyse, Reiz- und Willens- oder Motivkausalität als Formen der A. K.

Nach unseren Betrachtungen über den Begriff der Kausalität — und was damit zusammenhängt — gehen wir über zu der besonderen Frage, in welcher Weise der Naturforscher Kausalität vollzieht und handhabt. Ist auch das Kausalitätspostulat immer nur eines — die Frage nach dem „Grunde“ der Geschehens-Erscheinungen —, so kann dieses Verlangen doch auf sehr verschiedene Weise befriedigt werden.

Das kausale Denken in der Naturwissenschaft der neueren Zeit hat seine erste gewaltige Entfaltung erfahren in der klassischen Punkt- und Körpermechanik, durch Galilei, Newton, Leibniz, Huygens, weiterhin die drei Bernouillis, Euler, d'Alembert, Lagrange, Laplace u. a. m. „Damals wurde dem menschlichen Geist zum ersten Male wirklich klar, daß er durch seine logische Kraft befähigt sei, die Kausalität der Naturvorgänge zu begreifen“ (Wilhelm Wien).

Aus dieser großartigen Entwicklung sind jedoch zwei Vorurteile entsprungen: Erstens die Meinung, „daß man in der Mechanik die theoretische Grundlage des ganzen Naturgeschehens besitze“ (W. Wien), daß also sämtliche Weltvorgänge als Bewegungen von Körpern kausal begreifbar und beschreibbar sein müßten. Die mechanische Kausalität, im Sinne der klassischen Mechanik, wäre danach die alleinige in der Welt: Standpunkt des Allmechanismus¹⁰.

¹⁰ So war schon früh im Anschluß an Galilei der Versuch einer rein mechanischen Physiologie entstanden: Descartes, Borelli, Lamettrie u. a.; und im 18. Jahrhundert hatte sich hieran der Versuch einer wahren mechanischen Chemie angeschlossen: Lomonossow, Lesage, Berthollet. Bis in das 19. Jahrhundert hat sich diese dogmatische Be-

Hiermit hängt zusammen die weitere Vorstellung, es müsse sich grundsätzlich aus einer für einen bestimmten Zeitpunkt gegebenen Gruppierung („Konstellation“) der Massenelemente mit ihren Impulsen, nach den Gesetzen von Druck und Stoß, von Anziehung und Abstoßung das zukünftige Geschehen und jeder zukünftige Zustand genau vorher-sagen und berechnen lassen, so daß das Bestehen von Kausalität gleichbedeutend wäre mit der grundsätzlichen Möglichkeit strenger mathematischer Berechenbarkeit. Eine solche Einengung des Kausalbegriffes ist unberechtigt; s. auch S. 108.

Die wissenschaftliche Überwindung des Allmechanismus, unter Schaffung eines breiteren und freieren Begriffes der Naturkausalität, der nur allgemein-energetischer Art sein kann, läßt sich an den Namen Robert Mayer knüpfen. Er hat als Erster an die Stelle einer Überbetonung der mechanischen Kausalität das Prinzip einer allgemeinen energetischen Kausalität gesetzt. In gewissem Anschluß an den in der Mechanik bewährten und mathematisierten Satz: *causa aequat effectum*, schuf er sein universelles Prinzip von der Erhaltung der Kraft, oder, wie man bald besser sagte, der Erhaltung der „Energie“ (Arbeit und Arbeitsäquivalent). Zugleich aber machte er — was oft übersehen wird — dieses Prinzip auch zur Grundlage eines neuen Kausalbegriffes. Hatte man vorher schon, vor allem seit Lavoisier, das Gesetz der Erhaltung des Stoffes gekannt, so kam nun ein weiteres, ebenso allgemeines Erhaltungsgesetz dazu; in beiden Erhaltungsgesetzen zusammen liegt nach Robert Mayer der eigentliche wissenschaftliche

wegung, jedoch mit allmählicher Milderung der Einseitigkeit, fortgesetzt. Siehe hierzu J. Schultz, *Maschinentheorie des Lebens*, 1909; H. Driesch, *Geschichte des Vitalismus*, 2. Aufl. 1922. Nach Schultz sind Kraftzentren, von denen Anziehung oder Abstoßung ausgeht, „letzte Bestandteile der Welt“. „Seit Gassendi ist die Atomistik zur Basis der physikalischen Forschung geworden, seit Newton hat sich die mechanische Weltanschauung allmählich der ganzen Naturauffassung bemächtigt“ (Fr. A. Lange).

Sinn der Naturkausalität gemäß dem Satze der Gleichheit von Ursache und Wirkung. Derselbe Gedanke findet sich allgemein ausgesprochen bei Schopenhauer: „Unberührt von dem durch Ursachen herbeigeführten Wechsel der Formen und Zustände . . . bleibt einerseits die Materie und andererseits die Naturkräfte: denn Beide sind die Voraussetzungen aller jener Veränderungen“ (W. II, D. II, 537).

Wir wissen, welchen gewaltigen Fortschritt der Energiesatz von R. Mayer, Joule und Helmholtz in der gesamten Naturwissenschaft hervorgerufen hat; auch gewisse Übertreibungen einer spekulativen Energetik haben hieran nichts geändert. Wertvolle Ergänzungen hat die spätere Forschung geschaffen, vor allem in bezug auf die allgemeine Richtung, in welcher sich der Übergang einer Energieform in die andere oder die „Umwandlung“ einer energetischen Konstellation in eine neue vollzieht. So ist dazu gekommen das Gesetz von der Zunahme der Entropie (Zerstreuung, Entwertung, Dissipation der Energie) und ferner Nernsts dritter Wärmesatz. Thermodynamik, Elektrodynamik, Strahlungsdynamik und Atomlehre haben sich auf solcher energetischer Grundlage glänzend entwickelt. Durch Plancks Quantentheorie aber ist, nach einem Ausspruch von Buchholz, das eine große Wunder energetischer Wechselwirkung „in Billionen mikroskopisch kleinster Wunderchen aufgeteilt“ worden.

Robert Mayer hat weiterhin deutlich erkannt¹¹, daß das, was in der Naturwissenschaft als „Kausalität“, als logische Verknüpfung von Ursache und Wirkung bezeichnet wird, sich keineswegs in der Tatsache der Erhaltung bestimmter physikalischer Werte als Rechengrößen bei allen Umwandlungen erschöpft. Vielmehr wird daneben, wie er betont, durchgängig auch dasjenige als „Ursache“ bezeichnet, was ein bestimmtes Geschehen veranlaßt, ohne daß es die im Endeffekt zutage tretende Arbeit leistet, also ohne der Gesamtwirkung energetisch äquivalent oder nur damit kom-

¹¹ Die Physik ist genötigt gewesen, die Energie nicht nur unter dem Kontinuumsbilde (Wirkfeld mit Wellenzuständen), sondern auch in diskret-unstetiger Gliederung zu begreifen (Atomistik der Elektrizität und Plancks Quantentheorie). Für „Stoff“ und für „Energie“ müssen heute Wellenbild und Korpuskelbild gleichzeitig gelten („Komplementarismus“ nach Niels Bohr). Siehe hierzu Planck, Heisenberg, L. de Broglie, Schrödinger, Dirac, P. Jordan u. a.

mensurabel zu sein¹². So stellt R. Mayer der „vollausgeglichenen“ Erhaltungsursache die energetisch ganz oder beinahe belanglose Auslösungsursache gegenüber; als Beispiele dieser gelten ihm die Entzündung von Knallgas (durch elektrischen Funken oder katalytisch), sowie der Anstoß einer Lawine durch einen Fußtritt oder einen Windhauch.

Es gibt also „Ursache und Wirkung“ im Erhaltungs-, Beharrungs- oder Gleichbleibungssinne, und „Ursache und Wirkung“ im Anstoß-, Anlaß- oder Auslösungssinne; anders gesagt: wir können begrifflich scheiden eine Erhaltungs- oder Gleichbleibungskausalität (E. K.) einerseits, eine Veranlassungs-, Anstoß- oder Auslösungskausalität (A. K.) andererseits. Stellt sich E. K. in der Regel als Umsetzungskausalität dar, so nimmt die A. K. oft die Gestalt der Führungs- und Lenkungskausalität an. Im Grunde ist das Nebeneinander, richtiger das Zusammenwirken von E. K. und A. K. schon in Schopenhauers Formulierung des Gesetzes der Trägheit ausgesprochen, welches „besagt, daß jeder Zustand, mithin sowol die Ruhe eines Körpers, als auch seine Bewegung jeder Art, unverändert, unvermindert, unvermehrt fortdauern und selbst die endlose Zeit hindurch anhalten müsse, wenn nicht eine Ursache hinzutritt, welche sie verändert oder aufhebt“. Der Beharrungssatz ist nach Schopenhauer eng mit dem Kausalitätssatz verbunden. „Aus dem Gesetze der Kausalität ergeben sich zwei wichtige Korollarien, nämlich das Gesetz der Trägheit und das der Beharrlichkeit der Substanz“ (G., D. III, 150). Das Wesensmerkmal der Anstoßursache, die oben im Schlußsatz hervortritt, ist gleichfalls angedeutet in dem weiteren Satze: „Also alle Ursache ist Gelegenheitsursache“ (W. I, D. I, 164). Noch

¹² Vor allem kommt seine letzte Veröffentlichung, die Abhandlung „Über Auslösung“, von 1876, in Betracht; s. „Mechanik der Wärme“, 3. Aufl. 1893 (Weyrauch), S. 440; ferner auch „Kleinere Schriften und Briefe“, 1893. S. hierzu A. Mittasch, Auslösungskausalität, ein vergessenes Kapitel Robert Mayer? Umschau 1939, 1114.

klarer hat Schopenhauer die „Auslösungsursache“ gekennzeichnet in seiner „Vorlesung über die gesamte Philosophie“ 1820 (im Anschluß an Malebranche): „daß die Ursache eigentlich nicht die Wirkung hervorbringe, sondern nur die Gelegenheit, den Anlaß gebe, zum Hervortreten der Äußerungen jener Kräfte“ (D. X, 121).

Ein Gebilde wirkt auf ein anderes, empfängliches, entweder durch Arbeitsleistung, unter Verlust an eigener freier Energie („Wunder der Energieübertragung“) oder durch Entfesselung und Auslösung gehemmter (potentieller) Energien jenes Gebildes, oder auch auf beide Weisen zugleich.

Unter Weiterführung der Kausalauffassung von R. Mayer wie Schopenhauer wollen wir nun E. K. und A. K. in Kürze charakterisieren¹³:

A. Erhaltungskausalität (Beharrungskausalität, Äquivalenzkausalität).

Nimmt man Kausalität als „Erhaltungskausalität“, so wird man diese von vornherein sowohl auf die Materie als auch auf die Energie beziehen. Außer den hierfür geltenden allgemeinsten Erhaltungsgesetzen gibt es noch zahlreiche besondere Erhaltungsgesetze, welche in den empirisch ermittelten Konstanten und Invarianten beliebiger Art zutage treten; mag es sich um strenge Erhaltung physikalischer oder chemischer Größen wie Impuls, Elektrizitätsmenge oder Atomgewicht handeln, oder um zeitlich beschränkte und bedingte Erhaltungen bestimmter Konstellationen und Ganzheiten. So gibt es astronomische

¹³ Siehe hierzu auch A. Mittasch, Bemerkungen zu Anstoß- und Erhaltungskausalität, Naturwissensch., 1938, 177. Über Kausalitäts-Rangordnung, Forsch. u. Fortschr., 1938, 16. Ausführlich: Julius Robert Mayers Kausalbegriff, 1940. Ferner Forsch. u. Fortschr. 1940, 178: Robert Mayers Lehre über das Wirken in der Natur; Naturwiss. 1940, 194: Robert Mayers Begriff der Naturkausalität, mit Beziehung auf Schopenhauers Kausallehre.

„Es darf behauptet werden, daß Robert Mayer einen Teil des Humeschen Problems gelöst habe, insofern als er ein objektiv giltiges und zugleich rationelles Kriterium des Zusammenhangs der Veränderungen angegeben hat.“ Hickson, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 25 (1901), 441. S. auch K. Schewe, Schopenhauers Stellung zur Naturwissenschaft, Dissert. Berlin 1905.

Erhaltungen wie die des Sonnensystems, oder chemische Erhaltungen wie die bestimmter Atomgruppen (oder „Radikale“) bei der Umsetzung chemischer Verbindungen, relative Beständigkeit von Molekeln und Molekularaggregaten; und schließlich gibt es auch physiologische und biologische Erhaltungen wie diejenige der Wirkstoffe, der Gensubstanzen, der Chromosomen, der Blutgruppenstoffe, des Artplasmas usw., sowie die (zeitbeschränkte) Erhaltung des Individuums, Erhaltung der Art usw.¹⁴. Auch auf psychischem Gebiet kann man E. K. finden, die ganz besonderer, „autonomer“ Art ist: in dem Gesamtmaterial der Engramme, der reproduzierbaren Vorstellungen usw., also in der Tatsache des Gedächtnisses, der Erinnerungen, sowie in der Konstanz des individuellen Charakters. Große Bedeutung auf anorganischem und organischem, physischem und psychischem Gebiete hat auch die Erhaltung von Rhythmen (Naturrhythmen, Lebensrhythmen, Geistesrhythmen).

Alle „Gestalten“, alle stationären Prozesse physischer und psychischer Art haben eine bestimmte Beharrungstendenz, ein Streben nach Dauer auch inmitten einer Umwelt wechselnder andersartiger Gestalten. Tritt dann doch ein Wechsel ein, so zeigen sich bezüglich Stoff und Energie quantitative Äquivalenzen als „relative Gleichbleibung“ im Wandel. Immer bewegen sich konservative Tendenzen auch beschränkter und bedingter Art in dem allgemeinen Rahmen der Erhaltung von Materie und Energie; und diese Erhaltungskausalität scheint allgemein gültig, zeitlich unbeschränkt und „absolut“ zu sein, zumindest in dem uns zugänglichen Naturbereich. Nur muß heute neben den „Äquivalenzen“ einzelner Stoffarten unter sich (z. B. Wasser gegenüber Knallgas) sowie einzelner

¹⁴ Eine wichtige Aufgabe im Dienste physiologisch-stofflicher Erhaltung kommt der Autokatalyse zu. Sie allein ermöglicht es, durch dauerndes Kooptieren neuer gleicher stofflicher Gebilde (Molekeln), daß im dauernden „Stoffwechsel“ doch die lebenswichtigen chemischen Verbindungen erhalten bleiben und nicht „ausgehen“. So wird die Autokatalyse gewissermaßen ein niederes Modell der Vererbung, die ja gleichfalls in einer Erhaltung der „Form“, der Art, auch beim Vergehen des stofflichen Individuums besteht.

Energieformen unter sich (z. B. mechanische gegen thermische gemäß R. Mayers mechanischem Wärmeäquivalent) auch eine unter extremen Verhältnissen bemerkbare Äquivalenz von Materie und Energie (Strahlungsenergie) gegeneinander beachtet werden¹⁵. Daß gegenwärtig mit einer quantenhaften Aufspaltung der Energie gerechnet wird, ändert grundsätzlich an der Erhaltungsgemäßheit der Energie ebensowenig wie dies bei der atomaren Zusammensetzung der Materie der Fall ist.

So besitzen wir vor allem in der Erhaltung von Stoff und Energie bei allem Wechsel der Erscheinungen einen sicheren und zuverlässigen Leitfaden der Kausalität, der überdies den Vorzug besitzt, daß er eine zahlenmäßige, quantitative Erfassung erlaubt, mit bestimmten Umwandlungsfaktoren beim Übergang von einer Stoff- oder Energieform in die andere. Wenn eine Energieform (z. B. kinetische Energie des Falles) irgendwo verschwindet, so können wir nach allen Erfahrungen überzeugt sein, daß eine quantitativ (gemäß bestimmten Transformations-Koeffizienten) entsprechende andere Energieform entstanden ist, z. B. thermische oder elektrische. Dies gilt für terrestrische wie für astronomische Vorgänge, und zwar gilt es auch im Gebiet der Mikrophysik, in den Dimensionen des „Sehrkleinen“. Dem alten Satz „causa aequat effectum“ ist damit ein bestimmter und dabei universeller mathematisch-physikalischer Sinn gegeben. „Das mathematische Schema für die kausale Beschreibung einer Erscheinung ist die Differentialgleichung“ (Krampf).

Dennoch ist eine solche Kausalbetrachtung, welche lediglich auf die Erhaltung bestimmter Größen und auf die mathematischen Gleichbleibungsbeziehungen im Wechsel

¹⁵ Es handelt sich um diejenige Erhaltungs- oder Umsetzungskausalität, die als „Äquivalenz“ oder Umwandlungsfähigkeit von Stoff in Energie und umgekehrt gemäß $E = mc^2$ in Betracht kommt, und von der neben „Massendefekten“ von Elementen und partieller „Zerstrahlung“ von Materie, z. B. beim „Zerplatzen“ des Urankerns infolge scharfer „Beschließung“, auch die viel beachtete kosmische „Höhenstrahlung“ eine Andeutung gibt.

der Erscheinungen achtet, dürrtig und unzulänglich. Vielmehr wird neben der Erhaltung von der kausal forschenden Wissenschaft regelmäßig auch dasjenige ins Auge gefaßt, was Änderungen in der Verteilung und Umsetzung der Energie und des Stoffes schafft; das nennt man Auslösung und Anstoß, Veranlassung und Herbeiführung. Oftmals ist die Anstoßwirkung wählerischer Art; man spricht dann von Lenkung und Steuerung, Richtungsgebung und Regelung, schließlich auch Entfaltung, Entwicklung und Steigerung.

B. Anstoßkausalität (Anlaßkausalität).

Es ist Tatsache, daß im Alltagsleben gleichwie in der Wissenschaft wohl in 90 von 100 Fällen unter „Ursache“ der Anlaß, der Anstoß verstanden wird, ohne welchen irgendein Prozeß nicht verlaufen wäre, nicht aber seine stofflichen und energetischen Gleichbleibungs-Voraussetzungen. Als Motto für diese „Anstoßkausalität“ dient der alte Satz: Kleine Ursachen — große Wirkungen. Ihren sprachlichen Ausdruck aber findet die A. K. in den Worten anstoßen, anregen, anlassen, veranlassen, ankurbeln, anfeuern, anfachen, zünden, antreiben, einleiten, hervorrufen, herbeiführen, vermitteln, reizen, steuern, regeln, nebst entsprechenden Fremdwörtern wie induzieren und provozieren. Dabei ist bemerkenswert, daß dies wiederum durchweg Worte mit mechanischer Urbedeutung sind, die jedoch auch in nichtmechanischem und abstraktem Sinne gebraucht werden können.

Um was handelt es sich nun bei der A. K.? Beginnen wir bei der Mechanik mit ihren Begriffen Spannkraft und lebendige Kraft, „potentielle und kinetische Energie“. Wir denken uns eine von der Erdoberfläche aus in die Höhe gehobene und dadurch mit potentieller Energie begabte Metallkugel: sie möge auf einer schmalen Unterlage so ruhen, daß sie „von selbst“ nicht herabfällt. Es herrscht ein stationärer „metastabiler“ Zustand, der kein wahres stabiles Gleichgewicht bedeutet, und der sofort aufgehoben wird, wenn ein

„Anstoß“, etwa durch einen Windhauch oder durch Betätigung der Handmuskeln stattfindet. Schwebt die Kugel auf einer feinen Spitze, so kann dieser Anstoß sehr geringfügig sein: der Klang eines lauten Wortes mit seiner leichten Lufterschütterung kann das Herunterfallen veranlassen.

Für die Auswirkung, welche die fallende Kugel vermöge ihrer gewonnenen kinetischen Energie drunten verursacht, etwa die Zertrümmerung eines darunterstehenden Glasgefäßes, besitzt der leise Anhauch, der das Fallen vermittelte oder einleitete, quantitativ keinerlei Bedeutung, wengleich seine „verschwindend geringe“ Energie sich auch irgendwie „umsetzt“ und insofern erhalten bleibt; hier ist entscheidend die vorhandene Energie des Systems selbst, d. h. der fallenden Kugel; eine Kugel von zehnfachem Gewicht kann die zehnfache Wirkung hervorrufen, der Anlaß oder Anhauch aber kann immer gleich geringfügig sein; und nichts hindert uns, gemäß dem Vorgang von Schopenhauer und R. Mayer, dieser „Auslösung“, diesem Anstoß die Bezeichnung „Ursache“ im Sinne der A. K. zuzuerteilen, während E. K. herrscht in bezug auf den Vorgang des Falles selbst mit seiner Auswirkung.

Immer und überall in der Welt, wo etwas Neues geschieht, ist etwas da gewesen, das den Vorgang — wörtlich oder nur bildlich — anstößt und herbeiführt; außerdem ist aber im System auch etwas vorhanden, was bei allem Wandel der Erscheinung wertmäßig gleich und „erhalten“ bleibt. So ist E. K. und A. K. in den Naturvorgängen stets mehr oder minder enggekoppelt, und nicht immer lassen sich beide so leicht begrifflich scheiden wie im obigen Falle oder wie beim Anstoßen einer Lawine. E. K., als Umsetzungskausalität gemäß Äquivalenz, wird durch A. K. realisiert, d. h. zur Erscheinung gebracht.

Denken wir uns eine ruhende Billardkugel auf einer ebenen glatten Fläche, die von einer bewegten zweiten Kugel angestoßen wird; hier kann zwischen A. K. und E. K. kaum noch real physikalisch, sondern nur noch formal unterschieden werden: das anstoßende Etwas ist zugleich der Energiespender, dessen Energievorrat ganz oder teilweise auf die zweite Kugel übergeht, so daß sie davon Gebrauch machen oder „zehren“ kann. Ähnlich ist es bei dem Anstoß eines einfachen Pendels zu Schwingungen: hier ist gleichfalls Anstoß identisch mit Energiemitteilung; das schwingende Pendel hat seine Schwingungsenergie mit dem Anstoß des fremden Körpers übernommen, nicht etwa spontan aus sich heraus entfaltet. Anders wieder beim Aufziehen einer Schleuse, beim Öffnen eines Wasserhahnes, beim Ankurbeln einer Maschine, beim Anstoßen des Pendels

einer aufgezogenen Uhr, beim Anlassen eines Motors, bei jeder Ein- und Ausschaltung, bei elektrischer Relais- und Verstärkerwirkung; hier überall läßt sich A. K. und E. K. begrifflich leicht scheiden, bei aller sachlichen Verbundenheit.

So kann man das ganze Gebäude der Physik durchschreiten. Immerzu wird man finden: Damit etwas Neues geschieht, ist irgendein Anstoß, ein Anlaß äußerer oder innerer Art vonnöten; dieser Anstoß kann zugleich Energie-lieferung für das System sein, oft aber wirkt er lediglich in der Weise, daß er vorhandene, aber irgendwie „gehinderte“, gesperrte, gehemmte, blockierte oder „latente“ Energien enthemmt oder entbindet, in Freiheit und in Tätigkeit setzt. Immer und überall bilden Erhaltungsgesetze allgemeiner und spezieller Art den Rahmen, innerhalb dessen allein Anstoß, Anlaß, Auslösung, Induktion als A. K. möglich ist.

In der Chemie ist es nicht anders. Nehmen wir die einfache Salzbildung durch Zusammengießen von Natronlauge und Salzsäure: das Zusammenbringen dieser Stoffe ist die äußere veranlassende und anstoßende Ursache für die Vereinigung der Reaktionspartner gemäß ihrer Affinität, d. h. vermöge vorhandener latenter Arbeitsfähigkeit; die Bildung der Produkte nebst entsprechender Wärmetönung oder Lieferung von elektrischer Energie (in galvanischen Elementen) ist die Wirkung, die durchaus Systemgesetzen der E. K. folgt.

Jetzt fassen wir einen anderen chemischen Vorgang ins Auge. Bringen wir Wasserstoff und Sauerstoff in einer Glaskugel zusammen, so wird auch bei Erwärmung keinerlei Einwirkung beobachtet, obwohl das System über starke Affinität oder Reaktionsfähigkeit, also über große latente Energien als „Spannkräfte“ verfügt. Es besteht „Reaktions-trägheit“; es machen sich Hemmungen und „chemische Widerstände“ geltend. Wir haben ein stationäres System, das bei Zimmertemperatur nicht von selbst in ein wahrhaft stabiles System, nämlich Wasser, übergeht. Ein besonderer Anstoß ist noch nötig: dieser kann rein energetisch geliefert werden, z. B. durch den elektrischen Funken, oder aber, wie bekannt, auch stofflich-katalytisch, durch Heranführen von reinem Platinschwamm. Katalyse

ist eine Art stofflicher A.K., und zwar eine sehr ausgesprochen reine Form der A.K., zugleich eine Form der A.K., bei welcher das anstoßende Gebilde als Individuum völlig erhalten bleiben kann.

Wie wir wissen, gehört es zum Wesen eines Katalysators, daß er unverändert aus dem veränderten System hervorgeht: er selber hat keine Arbeit in physikalischem Sinne geleistet; diese Arbeit wurde von den reagierenden Bestandteilen geliefert: nur freiwillig stattfindende Reaktionen können ohne weiteres „beschleunigt“ oder gerichtet werden, nur Systeme mit eigener freier oder mit anderswie bezogener Energie (vor allem Lichtenergie) sind einer katalytischen Beeinflussung zugänglich. In bezug auf ein derartiges bilanzfreies Eingreifen zeigt ein Katalysator — als heimlicher Mitspieler — Dauerbereitschaft zu weiterem Wirken, im Idealfall bis in die Unendlichkeit.

Noch ein Weiteres ist für die A.K. der Katalyse bedeutsam: Nehmen wir ein Gemisch z. B. von Kohlenoxyd und Wasserstoff, so ist dieses System im Hinblick darauf, was katalytisch bewirkt und verursacht wird, nicht eindeutig bestimmt: es können je nach der Natur des Katalysators und den wechselnden Versuchsbedingungen Verbindungen wie Methan oder Methylalkohol oder flüssige Kohlenwasserstoffe usw. unter Ausbildung bestimmter Gleichgewichte entstehen, vielfach in schwer übersehbarer Mischung. Der Katalysator wählt und richtet. Die Anstoßkausalität wird zur Lenkungskausalität, wobei wiederum der Lenker selbst keine Arbeit in physikalischem Sinne leistet; es liegt eine nichtenergetische, eine „diaphysische“ Richtkraft (im Sinne von J. Reinke), ein „bilanzfreier Impuls“ nach Woltereck vor¹⁶.

All dieses ist giltig auch für das Gebiet der Physiologie im weitesten Sinne, die ja Physik und Chemie als Grundlagen voraussetzt. Auch hier gibt es Anstoßkausalität, die zur Lenkungskausalität werden kann

¹⁶ Bei elektrochemischen wie photochemischen Prozessen können Katalysatoren richtunggebend die Auswirkung von Fremdenergie lenken; der nach photochemischen Äquivalenzgesetzen beginnende Vorgang der Kohlensäureassimilation der grünen Pflanze im Licht wird in der anschließenden Reaktionskette durch Katalysatoren (Sensibilatoren usw.) gelenkt und geleitet.

— ohne daß das anstoßende und lenkende Etwas zugleich „Arbeit“ leisten müßte. Fermente oder Enzyme haben als beschleunigende, veranlassende und richtende Biokatalysatoren im Organismus unentbehrliche Entfaltungs- und Entwicklungsaufgaben; und ihnen gesellen sich weiterhin Wirk- und Reizstoffe mannigfacher Art zu, namentlich Hormone, Vitamine, Induktions-, Organisations- und Prägungstoffe. Der Katalysator wird weiter zum Modell sogenannter höherer „Faktoren“ und „Potenzen“, Strebungen und Tendenzen, vor allem auch des verursachenden und lenkenden Willens. Wir geben einen Vergleich aus der Weberei: Bildet der Anstoß den „Einschuß“ des Gewebes, so stellt die Erhaltungskausalität, innerhalb deren alles geschieht, die „Kette“ dazu dar. In dem Funktionsbegriff der Physik, der Physiologie und der Psychologie fließen A. K. und E. K. zusammen.

Es bedarf keiner besonderen Begründung, daß A. K. in der Physiologie vor allem sich äußert in dem, was einst Johannes Müller und Schopenhauer als Reizwirkung oder Reizkausalität bezeichnet haben. Der Reiz, die Erregung setzt ein arbeitsfähiges System der Körperzelle, des Körperplasmas voraus, das über freie Energien verfügt, und das man insofern einer Batterie geladener Leydener Flaschen vergleichen kann. Eine lebende Zelle, ein Muskel, ein Nerv kann gereizt oder erregt werden, und zwar — ebenso wie einfache chemische Systeme — entweder energetisch oder stofflich. Reizkausalität ist, gleichwie die katalytische Kausalität in bezug auf ihren Ausgangspunkt, eine A. K., nur daß hier eine weit größere Mannigfaltigkeit der Wirkweisen herrscht. Die räumlich und energetisch vielfach gegliederte und abgestufte Mannigfaltigkeit des Organismus bringt es mit sich, daß ein physiologisches Gebilde (Makromolekel, Zelle, Gewebe, Organ usw.) den Anstoß zu neuem Geschehen in verschiedenster Weise, von außen wie auch aus dem eigenen Innern, erfahren kann. Dem entspricht die alte Unterscheidung von äußeren und inneren Reizen und Erregungen. Vielfach gilt für die Frage der Wirkung eines Anstoßes das „Alles- oder

Nichts“-Gesetz. Oft, ja vermutlich immer wirken zahlreiche Anstöße gleichzeitig, und der Organismus muß, menschlich gesprochen, wählen, ausscheiden, richten, disponieren, kombinieren, disponieren, dirigieren. Konstante Bedingungen bestimmter Art werden vom Forscher, wie schon berührt, gern als „Kraft, Faktor, Potenz“ objektiviert. Dies alles kommt in Koordination und Korrelation, Regulierung und Steuerung des Organismus zur Geltung. Hier überall ist die Anstoßursache ein Teil der Gesamtursache, und zwar in gewissem Sinne der bestimmende Teil.

Durchweg ist es für die Verwirklichung der Lebensvorgänge wesentlich, daß alles Chemische infolge vorhandener „Trägheit“ nur allmählich und stufenförmig vom Labilen zum Stabilen führt. Sämtliche organischen Verbindungen des Organismus sind in Gegenwart von Sauerstoff im Grunde instabil oder metastabil; stabil sind schließlich nur die Endprodukte Kohlensäure, Wasser, Harnstoff u. dgl. Die Kausalverhältnisse von Assimilation und Dissimilation, die Bedingung des Lebens sind, stellen sich mithin dar analog einem Wassersystem, bei welchem dauernd bestimmte Mengen durch fremde Energie in die Höhe gepumpt werden, um dann in einem Kaskadensystem schließlich wieder am Ausgangsspiegel anzugelangen.

Jedes biologische Geschehen setzt potentielle Energien, physische Potentialdifferenzen, ein energetisches Gefälle des Gesamtsystems voraus; nur ausnahmsweise wird hierbei die Potenz „ganz von selbst“ zum Akt (analog der autonomen Zersetzung eines Radiumatoms); zumeist bedarf sie eines Anregers, Veranlassers, Vermittlers und Lenkers. Immer jedoch vereinigen sich auch im physiologischen und biologischen Kausalbegriff die Vorstellung dauernder oder zeitweiliger Erhaltung gewisser elementarer oder ganzheitlicher Größengebilde mit der weiteren Vorstellung einer Veränderung durch „Anstoß“, vermöge einer W. W. inmitten des Seienden.

Oftmals dient bloße Zustandsänderung aus der Nachbarschaft her, z. B. durch Änderung von Druck, Temperatur, Wasserstoffion-Konzentration, als Anstoß, als Einleitung. Neben Einzelanlässen, plötzlichen Eingriffen gibt es auch Anregungen und Veranlassungen schleichender Art, durch allmähliche Summierung unmerklicher Änderungen von Teilverhältnissen zu einer neuen Gesamtkonstellation. (In der Medizin etwa: Infektion gegen chronische Erkrankung, Stoßtherapie gegen klimatische Heilmethoden.)

Auf der höchsten Stufe irdischer A. K. steht der bewußte Wille mit seiner psychischen Kausalität, seiner Motivwirkung oder „Motivation“ (Schopenhauer), der sich dirigierend und kombinierend im Menschen schließlich auch kulturschöpferisch betätigen kann. Auch der Wille veranlaßt, ohne Arbeit in physikalischem oder energetischem Sinne zu leisten, und richtet und lenkt, ohne etwas vom Eigenen zu verlieren. „Der Stein muß gestoßen werden; der Mensch gehorcht einem Blick“ (Schopenhauer; G., D. III, 156).

Hier aber kommen wir beim Weiterdenken auf die schwierigste biologische Frage: Wie weit darf ich, ohne zu fingieren und zu phantasieren, als anstoßendes Etwas, als physiologisches X, als „Naturfaktor“ in mir und entsprechend auch in anderen Organismen ein dem Subjekt unbewußtes, tätiges psychisches Prinzip (C. G. Carus, Schelling, E. v. Hartmann), eine Art schaffenden Willen besonderer Art (nach Schopenhauer), einen verborgenen „Willen zur Macht“ (nach Nietzsche), einen Archeus (nach Paracelsus), eine zwecktätige und „ganz machende“ (sowie ganz erhaltende) Entelechie (nach Driesch) annehmen?

Tatsachen wie hypnotisch-suggestive Wirkungen, Traum und Halluzination, Neurosen und Psychosen, ja schon unser dauerndes Schöpfen aus tieferen Schichten der Psyche, aus dem Born des Unbewußten oder Unterbewußten im Vorstellen, Fühlen und Denken — zumal im intuitiven Schaffen des Genies —, weisen durchaus auf ein derartiges „unbewußtes Wollen“ als eine Sonderart der A. K. hin. Es gibt ein in „Tiefenschichten“ verharrendes und daraus hervorbrechendes psychisches oder psychoides Treiben und Antreiben; und nicht nur Instinkthandlung, sondern auch biologische Formgestaltung und Formweitergabe im Vererbungsgeschehen werden ohne Beteiligung jenes „unbewußten Willens“, als eines im Gesamtwirkfeld der Natur begründeten, schließlich überindividuellen und überbewußten „Naturantriebes“, einer universellen „Naturmacht“, kaum denkbar sein. Driesch spricht von

„Agenzien, die man sich seelenartig denken mag, wenn man auch nicht geradezu an das Bewußt-Seelische des Menschen denkt“.

Jedoch ist dem Wissenschaftler anzuraten, immer ein deutliches „Als-Ob“ anzuhängen: es ist, als ob unbewußte psychische Potenzen als Auslösungs- oder Anstoßursachen im Organismus tätig seien, mit der Fähigkeit einer „Wahl“ unter verschiedenen physikalisch-energetisch bestehenden Möglichkeiten — ganz in Analogie mit dem wählenden und richtenden Katalysator. Diese „organisierende Kraft“ ist durchweg von den Umständen abhängig, ja „sehr abhängig“ (Lotze), da immer nur solche Geschehnisse wählend und richtend verwirklicht und einander zugeordnet werden können, die quantenmechanisch, chemisch, thermodynamisch, elektrodynamisch möglich sind¹⁷. Einen „erklärenden“ Wert für die Wissenschaft hat die Annahme höherer Faktoren und Potenzen nicht, obwohl sie metaphysisch unvermeidlich sein wird. „Die Ätiologie der Natur und die Philosophie der Natur thun einander nie Abbruch; sondern gehn neben einander, den selben Gegenstand aus verschiedenem Gesichtspunkte betrachtend“ (Schopenhauer, W. I, D. I, 167).

Kap 4. Reiz-, Motiv- und entelechiale Kausalität als „Ganzheitskausalität“.

Nachdem wir die A. K. in ihrem Verhältnis zur E. K. durch die Naturwissenschaften hindurch verfolgt haben, sind wir unmittelbar in der Lage, uns ein Bild von der vielbesprochenen „Ganzheitskausalität“ (Driesch) zu machen. Wir nennen Ganzheit ein irgendwie abgeschlossenes Gebilde mit bestimmten innigen dynamischen Zusammenhängen (Relationen) der Glieder oder Teile. Ist psy-

¹⁷ Obgleich in den Rahmen energetischer und stofflicher „Gesetze“ gespannt, läßt die Wirklichkeit der Natur im Kleinen wie im Großen genügend Freiheiten des Tuns. Dabei kann die „Entelechie“, die im Ganzen so Wunderbares leistet, mitunter fehlgehen oder „dumm sein“; sie kann von scheinbar geringfügigen Anstößen überrascht und überrannt werden und versagen (s. auch S. 106).

Eine Schwierigkeit, auch in therapeutischer Hinsicht, liegt darin, daß diejenigen Zentren, die den Stoffwechsel regulieren sollen, selber inmitten dieses Stoffwechsels stehen, und darum von Fehlgriffen und Fehlleitungen, die an anderen Stellen ihren Ausgang nehmen, selber mit betroffen werden; s. L. R. Grote, Neue deutsche Heilkunde, Berl. Akad. f. ärztl. Fortbildung, 1940.

chische Ganzheit oder Gestalt eine Ordnung unräumlicher, also intensiver Art, so ist Naturganzheit durchweg eine bestimmte, wenn auch wechselfähige und wandelbare Ordnung im Extensiven des Hier — Jetzt. Naturganzheit als eine jeweils gegebene Ordnung im Gleichzeitigen, als eine bestimmte stofflich-energetische Konstellation in einem bestimmten Zeitdifferential, steht damit der Naturkausalität als einer Ordnung im „Hier jetzt so — hier nachher anders“, also in der Aufeinanderfolge gegenüber.

Je nach dem Grade der Trennbarkeit des Zusammenhanges kann man niedere und höhere Ganzheiten unterscheiden. Zu unterst stehen mechanische Ganzheiten wie ein Bauwerk, ein Hebelwerk, eine beliebige Maschine; dann folgen chemisch-physikalische Ganzheiten wie das Atom mit seinen Elektronenzuständen und Kernkräften, die Molekel, der Kristall, das Feld; endlich biologische Ganzheiten wie Zelle, Gewebe, Organ, Organismus, Lebensgemeinschaft, immer in Stufenfolgen engerer und weiterer Gebilde. Bei biologischen Ganzheiten nennt man die Teile vorzugsweise Glieder; Ganzheit wird zur Gliedhaftigkeit, zur Resultanz kommt Emergenz.

Von unten gesehen, ist eine Naturganzheit, vor allem eine solche chemischer oder biologischer Art, zu definieren als ein zusammengesetztes Gebilde, ein System mit derart inniger W.W. der tätigen Teile oder Glieder, daß bei der Wegnahme auch nur eines Teiles das Ganze (sowie auch der Teil) wesentliche funktionelle Beeinträchtigung erleidet; von oben betrachtet aber erscheint dieselbe Ganzheit (oder Gestalt) als eine bestimmte Ausgliederung oder Entfaltung eines Kraftzentrums, eines polaren Energiefeldes. So ist das Ganze funktionell mehr und anders als die Summe seiner Teile, es weist überadditive, konstitutive Züge auf; es ist ein gliedhaftes Ordnungsgebilde im Gleichzeitigen, dem man mit dem Begriff der „Zusammensetzung aus Teilen“ nicht voll gerecht wird. Nach Driesch ist die Arbeit der Seele „Wohlordnungsarbeit“. „Das Wohlordnungsschema ist die Gestalt.“

Schon das Atom zeigt, daß für eine Ganzheit schwerdefinierbare und nur unvollkommen aufdeckbare dynamische „Verknüpfungen“ als untrennbare Systemrelationen und funktionelle Koordinationen gelten: Zu den Differentialgesetzen treten Integralgesetze. Als Ganzheit im höheren bis höchsten Sinne erscheint der pflanzliche und tierische Organismus, vom Einzeller bis zum

Menschen; innere Gliedhaftigkeit ist hier mit dauernd wechselnder Umweltbezogenheit verbunden¹⁸.

Unter Ganzheitskausalität (G.K.) oder holistischer Kausalität wird man nun zweckmäßig diejenige Verknüpfung von A.K. und E.K. verstehen, die sich ergibt, wenn ein Ganzes, von einem stofflichen oder energetischen Etwas „angestoßen“ (wörtlich oder bildlich), nunmehr gemäß eigenen Spannkraften, eigenen Potentialgefällen, gemäß eigenen freien Energien aktiv, d. h. spezifisch und wahlhaft „reagiert“. In diesem Sinne ist G.K. bereits zu konstatieren, wenn ein Atomkern, mit irgendwelchen Strahlen stofflicher oder rein energetischer Art (Protonen, Deuteronen, Neutronen, Gammastrahlen) „angeschossen“ darauf so oder so „antwortet“. Ebenso wird man von G.K. reden dürfen in Fällen chemischen Geschehens, da ein geschlossenes System in einen neuen Zustand übergeht, indem es Gleichgewichtsgesetzen als Massenwirkungsgesetzen folgt.

G.K. im vollen und besonderen Sinne herrscht indessen im Reich des Lebenden, also in Physiologie und Biologie, da hier die Wahlhaftigkeit und die Aktivität des Agierens und Funktionierens höhere und höchste Stufen der Verwicklung und auch des „Sinnes“, der Zweckdienlichkeit erreicht. Man sieht ohne weiteres, daß diese G.K. zutage tritt in der Reiz- und Motivkausalität, sofern man die gesamte Auswirkung des Reizes, des Motives ins Auge faßt, und daß es daneben keine weitere biologische G.K. gibt. Die G.K. kann (s. S. 95) ihren Ausgang von einem äußeren oder von einem inneren Anstoß nehmen: einerseits äußere Sinnesreize, andererseits Erregungen durch innere organische

¹⁸ Schopenhauer hat mehrfach den Ausdruck „Ganzheit“ gebraucht, z. B. W. II, D. II, 85, 152, 351; N., D. III, 778. Siehe auch Karl Wagner, Schopenhauer und die moderne Ganzheitsbetrachtung, XXV. Jahrb. 1938, S. 191. Über den von Driesch geschaffenen Begriff „Ganzheitskausalität“ s. z. B. Driesch, Ztschr. f. ges. Naturwiss., 1938, 209 ff.; XXVI. Jahrb. 1939, S. 25 ff. Siehe ferner A. Mittasch, Was ist Ganzheitskausalität?, Acta Biotheoretica, 1938, 73.

Vorgänge, durch Wirkstoffe, Nervenimpulse, Affekte und Willensakte. Beispielsweise herrscht G.K. in dem Wirken und Zusammenwirken von Biokatalysatoren, in der Auswirkung von Gift- und Heilstoffen, von Vitaminen, Hormonen, Wuchsstoffen, Organisations- und Vererbungsstoffen, in der Betätigung von Geweben und Organen wie im gesamten Gebaren des Organismus bei Assimilation und Dissimilation, Formbildung, Entwicklung, Anpassung und Vererbung¹⁹. Hier überall kommen E.K. und A.K. zusammen in der Totalursache, der holistischen Ursache, der Ganzheitsverursachung, der Systemgesetzlichkeit. Nie aber kann das Wort G.K. eine „Erklärung“ bedeuten, sondern immer nur eine Aufforderung zur Erklärung.

Schließlich ist noch folgendes bemerkenswert: Gesetze der Ganzheitskausalität nehmen oft die Gestalt statistischer Gesetze an; man denke an die kinetische Gastheorie, an die Gesetze der Reaktionskinetik, an die Mendelgesetze usw. Hier gibt es für das Einzelgebilde oder den Einzelfall nur Wahrscheinlichkeitsvorausagen im Rahmen des Kollektivs, ohne daß man jedoch meinen dürfte, das Geschehen selber sei „akausal“ oder indeterminiert (s. auch S. 107). Im biologischen Geschehen insbesondere gibt es darum „Unbestimmtheiten“, weil unzählige Bedingungen und Umstände „darauf warten“, zum Anstoß zu werden, und weil unzählige latente Mög-

¹⁹ Siehe hierzu Feuerborn, Naturwiss., 1938, 761: Zum Begriffe der Ganzheit lebender Systeme. Ferner Burkamp, Ungerer, v. Bertalanffy, Bavink, Adolf Meyer, Dürken u. a. m.

Stufen der Auffassung zeigen folgende Umschreibungen: „Das Leben ist [—] nur eine besondere Art der Bewegung“ (Virchow). „*Life is a dynamic equilibrium in a polyphasic system*“ (Hopkins). Nach v. Bertalanffy ist der lebende Organismus „ein offenes System“, ein quasistationärer Zustand, der bei Störungen nach Wiederherstellung durch Selbststeuerung strebt, ohne je in volles Gleichgewicht kommen zu dürfen (Naturwiss. 1940, 521). „Leben wirkt durch Organismen hindurch, indem es sich selbst differenziert“ (Waltereck). „Der Organismus ist seinem tiefsten Wesen nach Wille und Handlung“ (Adolf Meyer). „Nicht bringen die Organismen Leben hervor, sondern sie werden vom All-Leben hervorbracht“: Steuermann „Leben“ (Kriek).

lichkeiten des Antwortens auf einen Anstoß oder auf eine Menge von Anstößen bestehen.

Von grundlegender Bedeutung für alle Physiologie ist es, daß, gleichwie schon in der Chemie (s. S. 96), die allermeisten stofflichen Geschehnisse nicht plötzlich und augenblicklich vorstatten gehen, sondern infolge der vorhandenen Hemmungen und Widerstände (Trägheiten) eine Zeitdauer erfordern, und daß sie ferner deutlich in Stufen verlaufen. So ist eine Konkurrenz unzähliger chemischer Partialvorgänge verschiedenen Tempos möglich; und die Mannigfaltigkeit und ihre Komplizierung wird noch größer dadurch, daß kolloidchemische und elektrokinetische Vorgänge hinzukommen, und daß alles in einem komplex-dispersen Medium oder in einem Netz- und Waben-system stattfindet, dessen Beschaffenheit sich von Punkt zu Punkt und vielfach auch von Augenblick zu Augenblick wandelt.

In der unendlichen Mannigfaltigkeit wechselnder Naturgebilde und Naturprozesse wird die E.K. zur Umsetzungskausalität, die A.K. zur Lenkungskausalität, die G.K. aber zur Entwicklungs- und Entfaltungskausalität niederer und höherer Art. Rein physikalisch und chemisch angesehen handelt es sich um ein Neben- und Durcheinander weitverzweigter und bis an das Lebensende reichender Reaktionsketten, oder Reaktionsnetze und Reaktionsverfilzungen. Dem auf Lebenserhaltung und Lebensgestaltung gerichteten Erfolge solcher Verstrickungen kann man mit bloßen Begriffen der Physik und Chemie nicht gerecht werden; vielmehr werden Kausalbegriffe übergeordneter Art, eben die Begriffe der Physiologie und Biologie, zum Zergliedern und Durchdenken des Ganzen erforderlich.

Lebendes Protoplasma ist gekennzeichnet durch eine ganzheitliche Ordnung spezifisch gerichteter freier Energien, führend zu einer Spontaneität und Aktivität in spezifischen Leistungen. Organismen sind nach R. Woltereck „Gefüge, Getriebe, Normen und erlebende Subjekte“, aktive und sensitive Bedeutungsgefüge mit primärer „Innenerregtheit“ als Grundlage, mit Bioimpulsen als Geschehensanlässen („Auto-Kausalität“), mit der Fähigkeit des Imaginierens (einem „genialen Zug“ des Lebens) und mit „Aristie“ (Edelheit) als geschichtlichem Wertziel. „Der Organismus schafft sich selbst Katalysatoren und beseitigt überflüssige“ (L. R. Grote). „Eine Aufdeckung des ausschlaggebenden Zusammenwirkens der verwickelten katalytischen Reaktionsfolgen zum Ganzheitsverhalten eines Lebewesens steht noch aus“ (Hasebroek).

Als Urbild besonders verwickelter holistischer Kausalverhältnisse des Lebendigen gilt von jeher der Same, das Ei mit seinen latenten Energien, seinen Potenzen. Zeigt schon der Befruchtungsvorgang eine verwickelte Koppelung von Erhaltungsgesetzen und Anstoßgesetzen, so wird die zeit-räumliche Kausalverwicklung noch unendlich gesteigert in der Entfaltung und Entwicklung dessen, was die Befruchtung weiterhin zur Folge hat. Der wissenschaftliche Dualismus von E. K. und A. K. aber und deren Zusammenfließen in der G. K. hat sein philosophisches Gegenstück in dem unaufhebbaren Dualismus von Sein und Werden.

Kap. 5. Kausalitäts-Rangordnung; psychische Kausalität als „Kausalität von oben“.

Daß bei der ungeheuerlichen Verstrickung von A. K. und E. K. in einer G. K., zumal im Biologischen, und zwar schon in dem einfachsten Spaltpilz, in der einfachsten Amöbe und Alge, die Forschung überhaupt Aussichten hat und dauernd Fortschritte machen kann, wird dadurch gewährleistet, daß die Naturkausalität uns das Bild einer Stufenfolge oder Rangordnung bietet. Diese Staffelung entspricht dem ebenfalls vorhandenen Stufenbau oder der Hierarchie stofflicher Bildungen, vom Atom bis zum anorganischen oder organischen Körper; sie läßt sich am besten vergleichen mit der Stufenorganisation in der Verteilung von Arbeiten und Zuständigkeiten in einem wohlgeordneten und gutgeführten Staatswesen.

Diese Stufenfolge der Kausalität prägt sich in einer Art W. W. von Niederen und Höheren aus, derart, daß in „Unbestimmtheiten“, besser Teilbestimmtheiten und offen gebliebene Möglichkeiten des Niederen anstoßende Entscheidungen des Höheren eingreifen. So muß es schon im inneratomaren Geschehen einen gewissen „Spielraum“ des Möglichen geben, damit die übergeordnete Gesetzmäßigkeit der Molekel, des Aggregates, des Kristalles eingreifen kann.

In der Chemie ist diese Betätigung höherer Gesetzmäßigkeit sehr deutlich wahrnehmbar. Final unbestimmte Verhältnisse — die wie Indeterminismus aussehen — werden hier z. B. herrschen, wenn in einem Kubikmeter Raum etwa nur eine Ammoniakmolekel oder eine Stickstoffmolekel neben drei oder sechs Wasserstoffmolekeln vorhanden sind. Einige Bestimmtheit thermodynamischer und sonstiger Art erhält dieses System

schon, wenn die Anzahl der Einzelmolekeln vermillionenfacht oder ver-billionenfacht wird, so daß die statistischen Gesetze der kinetischen Gas-theorie als Ganzheitsgesetze zur Geltung kommen. Volle und endgültige Bestimmtheit des Geschehens aber wird oft erst erreicht, wenn „als obere Instanz“ ein geeigneter Katalysator anstoßgebend und richtend eingreift, so daß sich z. B. ein chemisches Gleichgewicht zwischen Ammoniak und seinen Bestandteilen einstellen kann.

Im Stoffgebilde des pflanzlichen Organismus mischen sich weiter mannigfache Wirk- und Reizstoffe, Prägungs- und Induktionsstoffe in das Spiel, indem sie die Tätigkeit der Biokatalysatoren, insbesondere der Enzyme, hemmen und enthemmen, unterdrücken und anfachen, bremsen und anstacheln, koordinieren und regulieren, indem sie also Weg weisen und lenken, entwickeln und entfalten, im Sinn und Interesse des übergeordneten Ganzheitsgebildes.

In der Tierwelt, vor allem in der höheren, gesellt sich hierzu eine Korrelation und Staffelung von Hormonwirkungen, ausgehend von endokrinen Drüsen mannigfacher Art und Leistung bis zur Hypophyse als beherrschender „Centraldrüse“; und darüber wieder lagert sich die hierarchische Gliederung und Funktionsordnung des dirigierenden Nervensystems, das für sich allein abermals mannigfache Stufenfolgen des Anstoßens und Führens aufweist, bis zu den höchsten Befehlsstufen des Zentralapparates. Im ganzen zeigt sich eine „Obergesetzlichkeit“ des Lebens (in autonomen Formgesetzen und Handlungsgesetzen), die sich auf anorganischer Gesetzlichkeit aufbaut und ihrerseits wieder vom Niederen zum Höheren aufsteigt. Jedes organismische Regulieren und Dirigieren ist ein Hinweis auf Staffelung des Bewirkens, auf eine „Hierarchie der Determinanten“.

G. K. mit geregelter Staffelung der A. K. tritt in den verschiedensten Begriffsbildungen der Biologie zutage; z. B. Koordination, Korrelation und Regulation, Merkwelt und Wirkwelt, Suchorganisation und Dauerdienlichkeit (Burkamp), „harmonisch-äquipotentielle Systeme“ (Driesch); Anpassung und Variierung in ontogenetischer und phylogenetischer Entwicklung, Abstammung und Vererbung.

Auf der höchsten Erhebung der Rangordnungs-pyramide der A. K. im menschlichen Organismus thront

der Wille, der, wenn auch an die Erhaltungsgesetze und an spezielle Gesetze der Chemie und Physik gebunden, doch infolge der mannigfachen Teilbestimmtheiten und „Freiheiten“, die noch geblieben sind, wahlhaft bestimmend und insofern handelnd und schaffend eingreifen kann. Und zwar haben wir, wie bereits angedeutet, den Willen in seiner zweifachen Form zu denken: den bewußten Willen des Individuums mit seiner Willenskausalität gemäß psychischen Willensmotiven und Willensimpulsen²⁰; sodann aber auch den als „großer Verstand des Leibes“ (Nietzsche) tätigen unbewußten oder unterbewußten (auch überbewußten?) Willen, oder, wenn man will, die schöpferische „Entelechie“, die zwar zur wissenschaftlichen Beschreibung und Erklärung nicht taugt, als metaphysischer Grenzbegriff jedoch schließlich ebenso unentbehrlich sein wird wie Kants „Ding an sich“. Hier ist das Gebiet „seelischer und überseelischer Führung“ (Erich Becher), als höchste Instanz irdischer A. K. und G. K. „Die Reichweite des Seelischen erstreckt sich im Körpergeschehen so weit, wie lebendige Funktionen spielen“ (J. H. Schultz)²¹.

²⁰ Schopenhauer kennt eine solche Staffellung der Verursachung, z. B.: „Allerdings wirken im thierischen Organismus physikalische und chemische Kräfte; aber was diese zusammenhält und lenkt, so daß ein zweckmäßiger Organismus daraus wird, das ist die Lebenskraft; sie beherrscht demnach jene Kräfte und modifizirt ihre Wirkung . . .“ (P. II, D. V, 174). Daß es auch im Bereich psychophysischer Kausalität eine Rangfolge, eine Stufenleiter des Wirkens gibt, kann man dauernd an sich selber beobachten, im Wettstreit und Kampf der Motive. Es sei an die Konkurrenz von „Oberwille“ und „Unterwille“, von Pflicht und Neigung, an Selbstbeherrschung, Selbstbezwungung und Selbstverleugnung erinnert.

²¹ So gibt es eine „Innendimension des Lebendigen“ (R. Woltereck); den einzelnen Körperorganen kommt offenbar eine „spezifische psychische Valenz“ zu (V. Weizsäcker). „Das eigentliche Wesentliche an jedem Organismus: Sein Seele-sein“ (Driesch). In bezug auf die Betätigung des „Willens in der Natur“ in Instinkt und Kunsttrieb der Tiere (und gewissermaßen auch der Pflanzen) s. Schopenhauer, W. I, D. I, 136 ff., 191; W. II, D. II, 390 ff., 614 ff. „Seele bringt Natur hervor, nicht umgekehrt“ (Plotin).

Es ist eine sehr schwierig zu beantwortende Frage, wie weit und in welcher Weise so die „Kausalität von unten“ durch eine „Kausalität von oben“ ergänzt, gesteuert und „berichtigt“ wird. Nahegelegt ist die Auffassung, daß — ähnlich wie z. B. im Falle hypnotischer Beeinflussung — unbewußte, d. h. dem Individuum ungewußte psychische oder „psychoide Faktoren“ anstoßend und zielgebend (teleokausal, final) in die verbliebenen Freiheiten der unteren Stockwerke eingreifen und deren unvollkommene Bestimmtheiten zu höheren Bestimmtheiten umformen, insofern als zufolge höherer Gesetzmäßigkeit, „auf höhere Weisung“ jeweils etwas geschieht, das andernfalls nicht geschehen wäre. Eine „Verletzung der Naturgesetze“ ist das in keiner Weise.

Will der Mensch seine Planungen ausführen, so kann er das nicht gegen die Naturgesetze, sondern nur mit ihnen; das Gleiche wird für die Entelechie des lebenden Körpers gelten. Die Entelechie — menschlich gesehen — vermag dasjenige, was ihr in chemischer Beziehung von Thermodynamik und Reaktionskinetik zugebilligt wird; ihr Spielraum ist nicht starrer Mechanismus, sondern das weitläufige Gebiet des Chemismus nebst Elektrokinetik. Auch gibt es Kunstgriffe wie die „Reaktionskopplung“, indem die Energie, die etwa an einer Stelle fehlt, an benachbarter passender Stelle weggenommen wird. Dazu ist bedeutsam, daß Regulierakte, steuernde Reaktionen regelmäßig nur sehr geringer freier physischer Energie bedürfen; das gibt eine beispiellose Labilität und Plastizität des Organischen.

Eine methodische Bedeutung kann hier der allerdings selber recht schwierige und heikle Begriff des biologischen Wirkfeldes des Individuums erlangen, eines diaphysischen Biofeldes, das bipolar und sonstwie gegliedert ist und welchem bestimmte „Gradienten“ und „Potentialgefälle“ zugehören; und zwar für jeden Typus, für jede Art anders, so daß metaphysisch Beziehungen zur Platonischen Idee sichtbar werden. (S. hierzu Gurwitsch, P. Weiß, Child, Bertalanffy, Monakow, André, Armin Müller u. a.²².) Das allgemeine Wirkfeld, dazu das Biofeld der Art (der Plan, die Idee des Genotypus) bildet darnach durch „Anstoß hoher Art“ die organische Gestalt; die chemische Keimstruktur samt der Umgebung gibt hierzu nur die Bedingungen, die unentbehrliche Voraussetzung, den Anhaltspunkt.

²² Historisch knüpfen solche Vorstellungen auch an Goethes „Polarität und Steigerung“ an (s. ferner Oersted, Kielmeyer, Schelling, C. G. Carus u. a.). Hierzu K. L. Wolf u. W. Troll, Goethes morphologischer Auftrag. 1940.

Kap. 6. Statistische Kausalität und die Frage einer „Akausalität“.

Die Tatsache einer Rangfolge in dem Kausalitätsschema verbreitet auch Licht über die Stellung der statistischen Kausalität, die in der Ausbildung der statistischen Mechanik und weiterhin mit Recht zu hohem Ansehen gelangt ist.

‘Alle Statistik geht hervor aus der Beschäftigung mit Kollektiven, d. h. Gemeinschaften gleichartiger Individuen, und ist insofern aus einem gewissen Zwang, ja aus der Not geboren, als sie einen „Ersatz“ da leisten soll, wo sich über die Beziehung „Ursache und Wirkung“ für das einzelne Individuum nichts Genaueres aussagen läßt. „Aus keiner noch so umfangreichen statistischen Untersuchung kann mit Sicherheit ein Urteil über das Bestehen eines Kausalzusammenhanges geschlossen werden, es kann nur sein Bestehen als mehr oder weniger wahrscheinlich dargestellt werden“ (Carl Böhm).

Aus der ausschließlichen Beschäftigung mit der Punkt- und Körpermechanik war seinerzeit die Vorstellung erwachsen, daß, wenn alle Bestimmungsstücke des Bewegungszustandes eines Körpersystems im gegebenen Augenblick gegeben seien, die neue Konstellation in einem künftigen Zeitpunkte sich mit Sicherheit mathematisch vorausberechnen lassen müsse (Laplace u. a.); und wir wissen, welche großen Erfolge insonderheit die Astronomie in dieser Beziehung errungen hat²³.

Ähnlich hat sich später auch das ganze Gebiet der Erhaltungskausalität, wie sie in der Erhaltung und Umwandlung von Stoff und Energie gesetzmäßig zutage tritt, seiner Natur nach mathematischer Behandlung zugänglich gezeigt, gleichfalls in der Weise, daß man das Ergebnis der Wandlungen auf Grund ermittelter Gesetze oft mit Sicherheit voraussagen kann; spielen doch Energiegleichungen und stoffliche Reaktionsgleichungen überall, in Physik und Chemie eine maßgebende Rolle. Sachgemäß handelt es sich dabei meist um „summarische Erscheinungen an Kollektiven“, d. h. an Gesamtheiten von Molekeln, Atomen, Elektronen, Energiequanten usw.²⁴.

²³ Siehe hierzu die begeisterte Schilderung bei Poincaré, *Der Wert der Wissenschaft*, 1910, S. 108.

²⁴ Auch Schopenhauer hat die Bedeutung der Mathematik für die kausale Beherrschung der Natur durchaus anerkannt, trotz einzelner absprechender Urteile: „Rein begreiflich und ganz ergründlich ist immer

Andererseits hat schon Robert Mayer betont, daß die Anwendung der Mathematik in allen den Fällen starken Beschränkungen ausgesetzt ist, in welchen es sich um Auslösungserscheinungen handelt. Wer wird auch vorausberechnen können und wollen, wie groß und welcher Art die zerstörende Auswirkung einer Lawine in Beziehung auf den auslösenden Fußtritt sein wird; und ähnlich ist es hinsichtlich der Leistung eines katalysierenden Gebildes, das ja im Idealfalle unbegrenzt lange und unbegrenzt viel Ausgangsmaterial umwandeln kann, einen neuen Unendlichkeitsbegriff — den der Wirkfähigkeit — begründend. So steht ihrer ganzen Art nach A.K. einer mathematischen Durchdringung ferner als E.K., die von vornherein auf den Zahlenwert gerichtet und angelegt ist.

Es bedeutet eine unnötige und unzweckmäßige Einengung des Kausalgedankens, wenn man Kausalität oder Naturgesetzlichkeit gleichsetzt mit exakter „Vorausberechenbarkeit des Geschehens“. Von zwei Seiten her werden für eine solche starke Beschränkungen auferlegt, von der Tatsache der A.K. sowie von der Tatsache des Kollektivs, dessen Einzelstücke in allzu inniger Wechselwirkung miteinander stehen, als daß sich die kausale Verstrickung genauest übersehen ließe. Schließlich wird die aus klassischer Mechanik bezogene strenge Voraussagbarkeit erst recht da nicht erwartet werden können, wo die klassische Mechanik überhaupt nicht unmittelbar gilt, also im Gebiete der Atomphysik mit ihren „Unsicherheitsrelationen“ und ihrer „Quanten- und Wellenmechanik“.

Hieraus ergibt sich, daß sich der Forscher oft — wenn nicht immer — mit „Wahrscheinlichkeit“ begnügen muß. „Wirklichkeitserkenntnis ist Wahrscheinlichkeitserkenntnis“ (E. Mally). Oder: „Wahrscheinlichkeit ist der Stoff der Welt“ (Eddington). Überall da, wo die kausalen Aussagen für das einzelne Individuum unbestimmt lauten,

nur das Mathematische; weil es das im Subjekt, in unserem eigenen Vorstellungsapparat, Wurzelnde ist“ (P. II, D. V, 113). Vgl. auch die hymnische Verherrlichung der Mathematik durch Novalis.

unbestimmt lauten müssen, tritt statistische Kausalität als Gesetzmäßigkeit von Kollektiven helfend ein; so in Thermodynamik, Kinetik und Atomphysik, in Genetik und Ökologie. Was auf biologischem Gebiet in dieser Weise erreichbar ist, zeigt in bewundernswerter Weise die heutige Vererbungslehre.

Grundsätzlich bleibt bestehen, daß strenge Vorausberechenbarkeit, vor allem des Einzelfalles, nicht ein notwendiges Kriterium für die Konstatierung von Kausalität im Naturgeschehen ist. Unzureichende Vorausbestimmbarkeit (Determinierbarkeit) ist nicht identisch mit tatsächlicher Unbestimmtheit oder vollkommener Akausalität (Undeterminiertheit), mit dem absoluten „Zufall“. Auch „Statistik fügt sich den allgemeinen physikalischen Gesetzen vollkommen ein, ohne daß die Forderung der Kausalität verletzt würde“ (W. Wien). „Die Unmöglichkeit aber, auf eine sinnlose Frage eine Antwort zu erteilen, darf nicht dem Kausalgesetz als solchem zur Last gelegt werden“ (Planck). So gewinnt statistische Kausalität schließlich enge Beziehungen zur G. K., zur holistischen Kausalität, zur Systemgesetzlichkeit.

Hiermit fällt auch Licht auf die vielerörterte Frage einer „Akausalität“, zu deutsch Ursachlosigkeit²⁵. Nimmt man den Begriff „Naturkausalität“ in unserem weiten Sinne (und die meisten Philosophen und Erkenntnistheoretiker, von Leibniz und Kant bis zur Gegenwart, hüten sich vor einer Einengung und Verknappung), so kann von „Akausalität“ im eigentlichen und wahren Sinne auf keinen Fall die Rede sein. Würde das doch nach unseren obigen Ausführungen bedeuten, daß entweder die Erhaltungsgesetze versagen — ein solches „Wun-

²⁵ Es kann schon paradox erscheinen, daß ausgerechnet in einem Zeitalter der Wirkungsquanten von „Akausalität“ = Ursachlosigkeit gesprochen wird. Siehe hierzu auch Grete Hermann, E. May und Th. Vogel, Die Bedeutung der modernen Physik für die Theorie der Erkenntnis, 1937; Max Bense, Quantenmechanik und Daseinsrelativität, 1937; Weinschenk, Ztschr. f. gesamte Naturwissenschaft, 1938/39, 422; A. Mittsch, Forsch. Fortschr. 1938, 127: „Kausalismus und Dynamismus, nicht Mechanismus!“ Noch A. Wenzl stellt die mechanische Kausalität gegenüber der energetischen in den Vordergrund; Naturwiss. 1940, 715. „Wir dürfen auf die Atome nicht mehr unsere gewöhnliche Mechanik anwenden“ (A. Bauer). S. auch Karl Groos, Zur Frage des ursachlosen Geschehens, Ztschr. f. Deutsche Kulturphilosophie 1940, Novemberheft.

der erster Art“ ist bisher noch nie wissenschaftlich bestätigt und beglaubigt worden —, oder daß irgendein Anstoß absolut keine Wirkung gehabt, bzw. daß irgendein Geschehen durchaus keinen Ursprung, keine „Veranlassung“ gehabt hätte: ein Wunder zweiter Art. Hierfür könnte etwa das Verhalten eines Radiumatoms angeführt werden, das ohne ersichtlichen „Anstoß“ zu seiner Zeit zerfällt. Geschieht das aber wirklich ohne „Ursache“, ohne jeden Anstoß, ohne jede Nötigung? Tatsächlich beweist die strenge mathematische Gesetzlichkeit, die sich in charakteristischen „Halbwertszeiten“ für die „spontane“ Zersetzung offenbart, daß ein bestimmter Anlaß, eine bestimmte „Auslösung“ vorhanden sein muß, die aber verborgener Art ist. Formal betrachtet, bildet hier wie in anderen ähnlichen Fällen das „Gesetz“ den „Anstoß“, den „bilanzfreien Impuls“.

Genau gesehen, bedeutet die sogenannte „Akausalität“ nur „Amechanität“, wie schon daraus hervorgeht, daß sie in der Vorstellungswelt theoretischer Physiker entstand, als es sich darum handelte, inneratomares Geschehen gemäß den Ergebnissen und Weisungen der klassischen Mechanik zu beschreiben²⁶. Daß es dann irgendwo ein Versagen geben kann, nimmt nicht wunder; und es ist bereits mehrfach (Planck, v. Laue u. a.) darauf hingewiesen worden, daß sich Unbestimmtheiten und Diskrepanzen ergeben müssen, wenn man Begriffe der Mechanik von Massenpunkten, wie Ort und Geschwindigkeit, da anwenden will, wo, wie bei Elektronen und Photonen, in Wirklichkeit gar nicht genau fixierte Massenpunkte vorliegen, sondern unscharf lokalisierte Feldzustände. Hier greifen kausale Gesetzlichkeiten anderer, neuerer Art, etwa der Quanten- und Wellenmechanik und der Kernphysik Platz. Es ist die Weise der Kausalität, daß sie oftmals wie Akausalität aussieht²⁷.

²⁶ Die Ablehnung von „Akausalität“ gilt keineswegs irgendwelchen Tatsachen, sondern lediglich dem Worte „Akausalität“ oder „Indeterminismus“ nebst den daraus u. E. allzu weit gezogenen erkenntnistheoretischen Folgerungen. Über das Versagen nicht nur gewöhnlicher Bewegungsvorstellung, sondern der üblichen Raumvorstellung überhaupt im atomaren Gebiet s. March, Naturwiss. 1938, 649; Klimke, Naturwiss. 1940, 337; auch Schrödinger. Demnach: „Keine Krise der Kausalität, nur eine Krise der Formulierung“ (Bauch). Oder: ein schlechter Name für eine gute Sache! S. auch C. Bosch, Naturwiss. 1934, Anhang S. 23.

²⁷ Mikrophysik läuft leicht Gefahr, das Stattfinden einer „Kausalität von oben“ zu übersehen. Wenn der Wille das Nervensystem erregt und Muskelgruppen auf chemo-elektro-dynamischem Wege in Tätigkeit setzt,

Chemie wie Physiologie und Biologie können den Begriff einer wirklichen „Akausalität“, die nicht nur „Amechanität“ für das atomare Geschehen wäre, nicht gebrauchen. Eine weitgehende Amechanität im Sinne der klassischen Mechanik aber wird die Forschung durchaus kalt lassen; hat sie sich doch seit dem Aufkommen exakter elektrischer und chemischer Untersuchungen bereits an den Gedanken gewöhnt, daß es sehr viele Erscheinungen in der Natur gibt, die sich nicht hinreichend gemäß den Gesetzen und Erwartungen der Mechanik als einer einzelnen physikalischen Disziplin darstellen und beschreiben lassen! „Diese Vorstellung ist uns nur ein Bild, das wir nicht anbeten“ (Boltzmann). „Es handelt sich um ein tiefgehendes Versagen der raumzeitlichen Bilder, mit denen man bisher die Naturerscheinungen zu beschreiben versuchte. — Schon lange war man sich darüber klar, daß die Gesetze der Mechanik für die kleine Welt der Atome nicht ausreichen. Etwas Ähnliches besteht in der Lehre vom Licht seit langem. — Das Kausalgesetz wird bleiben“ (W. Wien, 1926)²³.

Kap. 7. Die Frage der psychischen und der psychophysischen Kausalität.

Seit Jahrhunderten spielt die Frage eine große Rolle, ob es angängig ist, auf die Beziehungen von Körperlichem

so werden die Elektronen der Atome, der Verbindungen, der Muskelsubstanz nach dem ihnen von oben angegebenen Takte tanzen müssen! „Auch für den Bereich der Mikrozellulärvorgänge wie z. B. der zytologischen Geschlechtsdetermination fehlt jeglicher experimentelle Anhaltspunkt, daß wir mit irgendeiner Form des Indeterminismus praktisch rechnen müßten“ (Walter Zimmermann, Erkenntnis, Bd. 7, 1937, S. 10). Überall, wo unsere physikalische Erkenntnis nicht weiter reicht, wird man wenigstens formal statistische Gesetze als Anstoß und Auslösung oder Anlaß, gegeben durch Kommandowort von oben, gelten lassen. „Das neue Weltbild wird dynamische Naturanschauung sein, nicht mechanische“ (Wundt).

²³ Allgemein sei auf die Kausalauffassungen von Forschern wie Bauch, Bavink, H. Bergmann, v. Bertalanffy, Bridgman, Burkamp, Dingler, Driesch, M. Hartmann, N. Hartmann, Heisenberg, P. Jordan, Adolf Meyer, Planck, Schlick, Schrödinger, Ungerer, A. Wenzl, K. Groos verwiesen.

zu Seelischem und Geistigem die Begriffe Ursache und Wirkung anzuwenden. Legen wir wieder die Zerfällung der Kausalität in A. K. und E. K. zugrunde, so ist klar, daß hier von einer E. K. in keiner Weise die Rede sein kann. Eine seelische und geistige „Energie“ in dem Sinne einer besonderen kommensurablen Form der Energie — neben mechanischer, thermischer, elektrischer usw. — gibt es nicht, und es ist irreführend, wenn immer noch hie und da eine „Umsetzung“ von Hirnenergie in seelische Energie u. dgl. behauptet wird. Wird dennoch von Lebensenergie, psychischer Energie, Willensenergie u. dgl. gesprochen, so handelt es sich um eine ganz andere Bedeutung des Wortes „Energie“ als in der Physik²⁹.

Was die A. K. anlangt, so besteht durchaus kein Hindernis, etwa den physischen Reiz als „Ursache“, d. h. Anlaß der psychischen Empfindung, und umgekehrt den psychischen Willensakt als Ursache, d. h. Anstoßursache der Übermittlung des Nervenimpulses und der Muskelbewegung zu bezeichnen. Chemikalien, z. B. Rauschgifte, können psychische Vorgänge ursächlich beeinflussen, und Affekte umgekehrt Prozesse der Körperlichkeit (s. Neurosen, Psychosen, Psychotherapie usw.). Die Anstoßursache steht, wie das Beispiel des Katalysators zeigt, an sich außerhalb der Energiebilanz des Systems, also außerhalb aller Gleichheits- oder Gemäßigtheitsbeziehung; sie ist ein „bilanzfreier Impuls“; und die phänomenologische Verschiedenartigkeit des Seelischen und des Körperlichen ist für das A. K.-Schema bedeutungslos. Sind doch stoffreies Energiefeld und stoffliches Atom gleichfalls heterogen genug, und dennoch findet W. W. und gegenseitiger „Anstoß“ zwischen beiden statt. Zudem steht es jedermann

²⁹ Es liegt hier ein eigenartiger „Begriffswandel“ vor, indem das Wort „Energie“, das ähnlich wie „Kraft“ ursprünglich nur Äußerungen des Seelisch-Geistigen anzeigte (Kraftgefühl, Willensenergie), auf dem Gebiet des Physischen eine ganz neue Bedeutung erlangt hat; s. hierzu Haering, Blätter für Deutsche Philosophie, 1928/29, 202; Fr. Hund, ebenda 1932/33, 94. Vitale „Energie“, psychische „Energie“ als solche kann weder metrisch noch physikalisch-energetisch gemessen werden.

frei, sich den psychischen Anstoß, die psychische Wirkung zugleich als bestimmten ganzheitlichen physischen Zustand des Organismus zu denken.

Demgemäß ist es der wissenschaftlichen Forschung nach wie vor unbenommen, heuristisch sowohl von psychophysischem Parallelismus wie von psychophysischer Wechselwirkung zu sprechen. Psychophysischer (nicht psychomechanischer!) Parallelismus ist, wie das Wort „parallel“ zeigt, ein bloßes Analogie, ein bloßes Figment³⁰, und es ist klar, daß ein solcher bildlicher Vergleich nicht überbeansprucht werden darf. Man darf also — wie schon v. Kries und Wundt betont haben — nicht etwa erwarten, daß ein ganz bestimmter physischer Einzelzustand einem ganz bestimmten psychischen Teilzustand entspricht. Daß jedoch ganzheitliche oder gestaltliche Beziehungen zwischen Physischem und Seelischem bis in die „höchsten Regionen“ vorhanden sind, beweisen u. a. die „Bergerschen Schwingungen“ der Hirnrinde, die bei lebhaftem geistigem Nachdenken ein anderes Bild, einen anderen „Ausdruck“ zeigen als bei uninteressiert rezeptivem Verhalten. Ferner auch: „Was wir im Bewußtsein verbannen, wird im Körper wirksam, und was wir ins Bewußtsein ziehen, verliert an seiner leiblichen Kraft“ (V. v. Weizsäcker).

Andererseits ist es auch durchaus berechtigt, von psychophysischer W. W. zu sprechen, wenn man sich nur bewußt ist, daß es sich lediglich um eine W. W. in bezug auf A. K. handelt, nicht aber um ein irgendwelches gegenseitiges „Umsetzungsverhältnis“ der E. K. Die Frage „Wechselwirkung oder Parallelismus?“ ist im Grunde sinnlos; beides sind fiktive und dabei „komplementäre“ Bezeichnungen für dieselbe Sache, genauer: für Sachverhalte auf dem gleichen Erscheinungsgebiet.

³⁰ Man kann hier nach Schopenhauer von „Korollarien“ oder nach Vaihinger von einem „fiktiven Begriffspaar“ reden, dessen Teilworte in einem Verhältnis des Komplementarismus stehen, ähnlich wie in der Mikrophysik die Begriffe „Korpuskel und Welle“.

Nur für eine eng mechanistische Interpretation bestehen hier Schwierigkeiten und Widersprüche, nicht aber für eine allgemeinere kritisch-kausale Betrachtung. „Alles Psychische ist irgendwie an Hirnzustände gebunden, und verschiedenen seelischen Vorgängen müssen auch verschiedene Hirnvorgänge entsprechen“ (Bumke). „Der Leib ist die Erscheinung der Seele, die Seele der Sinn des lebendigen Leibes“ (L. Klages). „Ausdruck“ ist „ein Urphänomen der Lebenserscheinungen“ (Scheler). Für das seelische Besitztum, den geistigen Erinnerungsschatz ist noch kein physisches Korrelat gefunden worden; seelisch-geistige Tätigkeit jedoch erscheint physisch, d. h. stofflich-energetisch gebunden.

Nie befriedigtes metaphysisches Denken wird sich schließlich mit einem äußeren und rein formalen „Dualismus“ nicht begnügen wollen; es wird den Beziehungen, die äußerlich als solche der A. K. und entsprechender W. W. zwischen heterogenen Gebieten erscheinen, schärfer nachgehen und wird dann entweder zu einer Art „Identitätsphilosophie“ oder auch zu einem ausgesprochenen (harmonisierten) Dualismus gelangen; doch liegen derartige Fragen außerhalb der empirischen Naturforschung³¹.

Kap. 8. Wie ist mit Naturkausalität Plan und Ziel verträglich?

Auch hier werden wir wieder in erster Linie an A. K., nicht an E. K., zu denken haben, indem wir abermals die tatsächlich mögliche Einwirkung der Psyche auf Körperliches und Stoffliches ins Auge fassen. Jede echte objektive Telie, jede wahre Zielstrebigkeit und Planmäßigkeit setzt eine subjektive, vorausschauende und planende psychische Tätigkeit voraus, die einen Erfolg, eine Wirkung in Gedanken vorausnimmt und danach die geeigneten physischen Ursachen, d. h. Anstoßursachen, für die Erreichung jener vorgedachten Wirkung „setzt“; die Ursache wird so zum Mittel, die erreichte Wirkung zum Ziel und Zweck (Zielgesetzlichkeit, Finalität).

³¹ Siehe hierzu H. Driesch, Alltagsrätsel des Seelenlebens, 1938, mit Erörterung einer dualistischen, ja trialistischen Einstellung: Körper—Entelechie—Geist oder Materie—Seele—Ichheit; A. Bier, Die Seele, 1938. Ferner Bavink, Burkamp, A. Wenzl u. a.; auch Walter Zimmermann, Objekt—Subjekt—Scheidung, Erkenntnis 7 (1937), 1. Nach O. Kulenkampf ist die Großhirnrinde „nur ein Zettelkasten, dessen sich die Seele, die in tieferen, in den vegetativen Zentren sitzt, bedient“. S. hierzu auch H. Rohrer, Die Vorgänge im Gehirn und das geistige Leben, 1939.

Das einem sturen Allmechanismus entsprossene Vorurteil, daß mit den „ehernen Naturgesetzen“ jede Teleologie unverträglich sei, findet schon Widerlegung durch die Tatsache, daß die A. K. selber, mit ihren Fragen: woher der Anstoß? wozu der Anstoß? nach plan- und zielgesetzlicher Ergänzung verlangt. Die Naturordnung ist weitherzig und weitschichtig genug, Spielraum für mannigfache Willensbetätigung, und zwar auch solche unwahrscheinlicher Art zu bieten, von dem bewußten Willen des Menschengestes bis zu einem uns unbewußten (oder überbewußten), regelnden und steigernden schöpferischen Wirkwillen in der Natur.

Daß in bewußter und gewollter Handlung, auch schon beim Tier, Zielstrebigkeit existiert, und daß sie sich ohne weiteres in das Schema der A. K. bzw. G. K. logisch widerspruchsfrei einordnen läßt, ist nach unseren obigen Betrachtungen klar. Besteht doch in einem lebenden Körper, zumal in dessen Nervensystem nebst dem dem Willen gefügigem Muskelapparat, eine derartige Labilität und Plastizität, eine Gespanntheit und Bereitheit, daß die mannigfachen freien Energien sich in kombinatorisch verschiedenster Weise „entladen“ können, je nach dem Anstoß des Willens, der auf historischer Reaktionsbasis im gegebenen Moment etwa ein Zugreifen, ein Schreiten oder eine akustische Lautgebung befiehlt.

Undeutlich wird indes die Beteiligung des psychischen Anteiles und demnach des Zielgedankens schon bei der Instinkthandlung; und bei organischer Formbildung, bei Anpassung und Entwicklung geraten wir ganz in das dunkle, ja unheimliche Gebiet des „Unbewußten“, für das uns nur gewisse Wahrscheinlichkeitsrückschlüsse analogischer Art möglich sind. „Alles Lebendige muß in die Zukunft weisen“ (K. E. Ranke). Die strenge Wissenschaft wird nach wie vor gut tun, sich hier an Kant und Schopenhauer zu halten und Ziel und Zweck im Naturgeschehen lediglich als ein regulatives Prinzip, als „hodegetisches Schema“ (Schopenhauer), als „methodologische Kategorie“ (Rickert) oder als „Figment“ anzusehen. Im Hintergrund aber mag die Überzeugung stehen, daß — nach Leibniz, Kant, Lotze, Wundt und anderen — irgendwie eine höhere Harmonie zwischen Kausalität und Teleologie, zwi-

schen ursächlicher Notwendigkeit und sinnvoller Zielstrebigkeit besteht, die menschliches Verstehen überschreitet. „Kausale Bestimmtheit und Zweckschaffen sind durchaus mit einander vereinbar“ (E. Becher). „Die mechanische Naturauffassung kann nicht nur, sondern sie muß mit einer teleologischen Weltauffassung verbunden werden“ (Weismann 1876). Jedoch: „Die letzten Möglichkeiten der Wirklichkeitsdeutung sind nicht beweisbar“ (Ungerer). Die Ordnung der Naturkausalität kann letzthin zugleich die Weise einer Welttelie, einer kosmischen Zielstrebigkeit sein.

Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit gibt es in der Natur, nach Schopenhauer, durch die Einheit des schaffenden Willens. In jedem Organismus findet die „Einheit der erscheinenden Idee“ ihren Ausdruck „in der nothwendigen Beziehung und Verkettung jener Theile und Entwicklungen mit einander, nach dem Gesetz der Kausalität“. „Ursache und Wirkung“ wird so zu „Mittel und Zweck“ (W. I, D. I, 187). Schopenhauer unterscheidet: a) „Innere Zweckmäßigkeit“, d. h. „eine so geordnete Übereinstimmung aller Theile eines Organismus, daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht, und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt“. b) Äußere Zweckmäßigkeit, d. h. „ein Verhältniß der unorganischen Natur zu der organischen überhaupt, oder auch einzelner Theile der organischen Natur zu einander“ (W. I, D. I, 184). In bezug auf Teleologie der Natur, „Plan und Ganzheit“ s. weiter W. II, D. VI, 360 ff., 373 ff.; N., D. III, 325 ff.; P. I, D. IV, 231 ff.; P. II, D. V, 138 ff.

In bezug auf Entwicklung ist nach Aschoff, im Sinne von v. Uexküll und Buddenbrock, zu „vermuten, daß eine richtende Tendenz von Anfang an mit im Spiele gewesen ist“. Selbst Darwin war „überzeugt, daß natürliche Zuchtwahl das hauptsächlichste, wenn auch nicht das einzige Mittel zur Abänderung der Lebensformen gewesen ist“. „Ohne schöpferisches Prinzip ist die Entstehung der Arten nicht zu verstehen“ (K. Hildebrandt).

Jeder tierische und pflanzliche Organismus benimmt sich in seinem physiologischen Gehaben in vielen Beziehungen so, als ob ein versteckt-individuelles oder auch ein universelles planendes und kombinierendes Denken, und als ob ein stetes zielendes Wollen „dahinterstünde“, als ob also eine „Entelechie“ tätig sei, die sich der Naturgesetzlichkeit nebst deren „Freiheiten“ zur Erreichung ihrer Zwecke bedient. Andererseits jedoch hat es nicht selten den An-

schein, als ob das Wissen und Können dieser Entelechie beschränkt wäre, als ob sie leicht irrte und Fehler machte, und wie wenn sie mit der feindlich eindringenden Umwelt und mit entsprechenden starken Störungen der Inwelt des Organismus nicht fertig würde.

Die Frage des „echten“ Vitalismus (= Psycho-Vitalismus) unserer Tage läuft daraus hinaus: Inwieweit kann und soll im Reiche des Lebenden ein dem Subjekt unbewußter psychoider oder entelechialer Faktor (triebhafter Wille) als anstoßend, richtend, koordinierend, „ganzmachend“ und zielgebend angenommen werden? Vielleicht wird der Psychophysiker darauf hinweisen, daß jeder einwandfrei bekannte psychische Zustand gleichzeitig ein ganzheitlicher stofflich-energetischer Zustand ist, so daß schließlich doch wieder Körperliches auf Körperliches, Physisches auf Physisches wirkt. Andererseits indes: wenn „alles Physische zugleich ein Metaphysisches ist“ (nach Schopenhauer), ist dann eine jede physische A. K., auch im Anorganischen, für eine höhere metaphysische Betrachtungsweise zugleich eine Art psychischer A. K.? Auf die letztere Weise kommt man zu einer Naturanschauung, die unter Verallgemeinerung der Begriffe „Leben“, „Seele“, „Willen“, „Trieb“ zur „Innerung“ überhaupt, den entelechialen Gedanken von der organischen irgendwie auch in die anorganische Natur überträgt, in Fortführung tiefsinniger Naturbetrachtung von Paracelsus, Kepler, Stahl, Herder, Goethe, Schelling, Schopenhauer, Fechner u. a. m. (Fechners „Tagesansicht“, besser vielleicht: Feiertagsansicht!). S. hierzu S. 124.

Hier aber eröffnet sich eine der gewaltigsten Antinomien zwischen physikalischer Wissenschaft und metaphysischem Zweckdenken. Wird nach Schopenhauer das Verhältnis Ursache-Wirkung in der Natur als ein Willenswirken oder Bewirken in der Natur gesehen, so kann man schließlich über die Eigenziele jedes Wesens hinaus nach dem Ziele des ganzen Weltverlaufes fragen. Ist dieser nach R. Clausius und W. Thomson der „Wärmetod des Weltalls“, das schließliche Erlöschen des Universums, auf Grund einer unabweislichen Zerstreuung oder Dissipation der Energie, unter Ausgleichung aller Intensitätsunterschiede? Kommen ein kalter und ein heißer Körper zusammen, so resultiert ein Gesamtgebilde von mittlerer Temperatur; positive und negative Elektrizität suchen Ausgleich: chemische Reaktionen geschehen mit der Tendenz eines Gleichgewichtes, d. h. einer Zunahme

der Entropie, einer Abnahme der freien Energie des Systems bis zum Minimum dieser.

Wenn dennoch, nach dem Vorbilde von R. Mayer, zahlreiche Forscher und Denker an jenem in Aussicht gestellten „Wärmetod“ der Erde (nach dem Beispiel des Mondes) — und schließlich des Weltalls — Anstoß genommen und dem Satze der Zunahme der Entropie den Gedanken einer Ektropie (Aufwertung nach Auerbach u. a.) oder Palintropie (Gegenwertung oder Gegenwirkung, nach K. Wagner) zumindest für das Reich des Lebendigen, entgegengestellt haben, so kann in Kürze folgendes dazu gesagt werden ³².

Erstens: Jener düstere Entropiesatz gestattet doch Verzögerungen und Aufhaltungen, vor allem im Reiche des Chemischen. Bei irdischen Temperaturen geschehen zahllose Vorgänge nicht momentan, plötzlich und augenblicklich nach Art einer Explosion, sondern allmählich und langsam, unter Überwindung von Widerständen und nach bestimmten Zeitgesetzen. Dazu treten nach der Stufenregel von Horstmann - W. Ostwald - Skrabal im Verlaufe chemischer Reaktionen, zumal unter Beteiligung richtender Katalysatoren, nicht ohne weiteres die stabilsten Körper eines totalen Gleichgewichtes in Erscheinung, son-

³² Es sei auf die mannigfache Ausblicke eröffnende Arbeit von K. Wagner über „Die Palintropie“, XXVI. Jahrb. 1939, S. 169 hingewiesen. „Es ist das Leben, das der Entropie entgegenwirkt. — Die Palintropie hebt die Folgen der Entropie auf. — Die Entropie des Weltalls ist konstant.“ Neben der Konstanz der Stoffe und der Erhaltung der Energie gibt es eine „dauernde Aufrechterhaltung des Gleichgewichtes zwischen Entropie und ihrer Gegenwirkung, der Palintropie.“ „Schon das Dasein der Organismen bringt Ordnung in die Welt“ (nicht auch Unordnung durch Raubbau und Vergeudung? D. Verf.). „Veredelung der Energie“ als Aufgabe!

Nach W. Ostwald (Der Wille und seine physische Grundlegung, Scientia 1911, 364) bestimmt das Gesetz von der Erhaltung der Energiemengen „bei den Lebewesen die besondere Beschaffenheit ihres Verhaltens, welche man als spezifisch organisch aufzufassen gewohnt ist, nämlich den Willen in allen seinen Ausgestaltungen. — Damit etwas geschieht, muß freie Energie vorhanden sein, und alles Geschehen besteht in einer Verminderung der freien Energie“. In dem zweiten Hauptsatz der Energetik aber, im Dissipationsgesetz, will Ostwald „den Grund von allen den Vorgängen erkennen, welche Schopenhauer als Manifestationen des Urwillens darstellt“.

dem es entstehen relativ beständige, „metastabile“ Zwischenstufen, die erst allmählich in das wahrhaft stabile Endprodukt übergehen. Ist doch der pflanzliche und der tierische Körper, stofflich betrachtet, im wesentlichen eine Ganzheit aus unwahrscheinlichen und unwahrscheinlichsten Kohlenstoffverbindungen, die in Gegenwart von Luftsauerstoff, streng thermodynamisch genommen, nicht „daseinsberechtigt“ sind, sondern explosiv in Wasser, Kohlensäure, freiem Stickstoff u. dgl. übergehen sollten („verkappte Explosivstoffe“)!

Die Kohleschätze der Erde geben ein besonders deutliches Beispiel dafür, wie es durch die „Erfindung“ des organischen Lebens der Natur gelungen ist, Verzögerungen in der irdischen Entwertung der Energie — hier der strahlenden Sonnenenergie — zu erreichen. In jenen Kohleschätzen finden sich ungeheure Mengen einstiger strahlender Sonnenenergie aufgespeichert, einer Entfesselung im menschlichen Gebrauch harrend. Wären jene urzeitlichen Organismen, von denen die Kohlen irgendwie stammen, nicht vorhanden gewesen (hätten sie sich nicht bilden können), so würde jene strahlende Sonnenenergie, die sie hervorgerufen hat, längst „in alle Winde verstreut“, d. h. durch einfachen thermischen Ausgleich entwertet sein.

„Betrachtet man das ganze System, Organismus — Außenwelt, so findet man keine Verletzung der thermodynamischen Gesetze“ (Donnan). Dadurch aber, daß, wie vor allem W. Ostwald nachdrücklich hervorgehoben hat, der Zeitfaktor gerade in den wesentlichen chemischen Gestaltungen thermodynamisch unbestimmt gelassen ist, hat sich die Möglichkeit einer Bildung organischen Lebens mit Assimilation und Dissimilation ergeben: nicht unter Aufhebung des Entropiegesetzes, sondern als großmütig gewährte Fristgewährung im Vollzug!

Andrerseits aber verstößt es gegen das Gebot wissenschaftlicher Vorsicht und Exaktheit, wenn der Mensch mit seiner Beschränkung auf einen bestimmten Erfahrungsraum Schlüsse auf den gesamten Kosmos ziehen will. Maxwell, Arrhenius, Nernst u. a. haben physikalische Möglichkeiten einer „Umkehr“ auf dem „natürlich-notwendigen“ Wege von Ordnung zu Unordnung, von Differenz zur Ausgleichung erörtert, der Frage folgend: Wie kann der Eimer, nachdem er auf dem Grunde des Schachtes angekommen ist, wieder in die Höhe gelangen? Vorgänge wie „kosmische Strahlung“ lassen ahnen, daß auch in energetischer Beziehung den destruktiven Tendenzen und Potenzen der Welt schöpferische Tendenzen und Potenzen gegenüberstehen, die den nach R. Mayer „sterilen“ Satz: „Aus Nichts wird Nichts“ zuschanden machen! Man braucht dann aber nicht ohne weiteres an eine „ewige Wiederkunft des Gleichen“ zu denken.

Es widerstrebt jedem höheren Gefühl, daß ein „Wille zu schließlicher Ohnmacht“ die Natur beherrschen solle, statt eines „Willens zur Macht“, zu steter Macht, zu fortschreitender Macht und Fülle. Durch Analogieschluß wird gefordert „ein Urwille als ungeheure, mit höchsten Seelen- und physischen Kräften ausgestattete Ureinheit, der auch ungeheure Geistigkeit zukommt. Alle seine Arbeit ist synthetisch oder künstlerisch“ (Carl Frey). „Was das Göttliche sinnt, wird Gestalt“ (Schleich). „Die ewige Vernunft möchte ich mir aber nicht getrauen, mit kritischem Maßstabe ausmessen zu wollen“ (Robert Mayer). Ein Glaube an Plan und Sinn des Weltgeschehens ist mit strenger wissenschaftlicher Kausalität vereinbar³³.

Kap. 9. Freiheit oder Unfreiheit? Freiheit und Gebundenheit.

Die Tatsache der schwer übersehbaren Verstrickung der Motive in menschlicher Willenskausalität, zusammen mit der weiteren Tatsache einer Staffelung auch dieser Form der A. K., mit einem Komplementarismus des Wirkens von unten und von oben, läßt es von vornherein so gut wie sicher erscheinen, daß die Frage: Ist der Mensch frei oder unfrei? viel zu unbestimmt ist, als daß sie beantwortet werden könnte. Statt dessen muß die Frage lauten: Inwiefern, in welchen Richtungen und Beziehungen ist sein Wille in den oder jenen Entschlüssen frei oder gebunden? Bei der Beantwortung aber ist nicht nur an das Ideal eines Kulturmenschen schlechthin zu denken, sondern man wird allgemein anthropologisch statt individualistisch verfahren, indem man die verschiedensten Verkörperungen der Idee Mensch ins Auge faßt, vom

³³ „Nur wer sich von der Suggestion des allmächtigen Nutzens und des Notwendigseins einer handgreiflichen äußeren Bewirktheit freizumachen versteht, vermag in das Wesen der aus sich heraus lebenden und aus sich heraus schöpferischen Organismen einzudringen“ (Woltereck; ähnlich Sapper, O. Spann, v. Uexküll, Alverdes u. a.). Es gibt „ein phantasievoll spielendes und nur ästhetisch regelndes Prinzip in der unbekanntten Wurzel des Lebens“ (Scheler).

Früh- und Naturmenschen durch den Lauf der Geschichte bis zu den heutigen rassischen und völkischen Gestaltungen in Geno- und Phänotypus. Ja, damit nicht genug, man wird die ganze Stufenreihe der Tierwelt bis zum Einzeller vergleichsweise mit heranziehen müssen — nur die Pflanzenwelt als eindeutig auf Reize reagierend darf vielleicht außer acht bleiben. Vor allem werden die Begriffe „Freiheit“ und „Gebundenheit“, „Determinismus“ und „Indeterminismus“ genau zu definieren sein.

In Hinblick auf die Weitschichtigkeit des Problems begnügen wir uns hier mit einigen Andeutungen.

Außer Betracht kann das Reich des Anorganischen bleiben als das „Reich der Notwendigkeit“ nach R. Mayer und Schopenhauer³⁴. Wie Planck u. a. mit Recht betont haben, setzt die Gleichmäßigkeit des Naturlaufes im großen mit ihren quantitativ stark beschränkten und wohldefinierten Schwankungen und Unbestimmtheiten eine Regelläßigkeit auch im kleinen, eben als Bestimmtheit durch das Gesetz, voraus. Sobald etwa nur ein Funke von „kausalem Nihilismus“ irgendwo vorhanden wäre, müßte auch „statistische Kausalität“ hie und da versagen. Nochmals sei betont, daß „Amechanismus“ nicht „Akausalität“ ist; wohl aber ist Naturkausalität oder das Wirken in der Natur viel beweglicher, weit freigebiger und „liberaler“, als die Mechanisten alten Schlages gemeint haben.

Die Frage einer wirklichen Freiheit im Sinne der Möglichkeit einer Wahlhandlung, bei aktivem Reagieren auf einen Reiz von außen oder innen, auf einen Befehl von außen oder ein Motiv von innen, im Sinne des „Ja- oder Neinsagens“ (Driesch), tritt erst im organischen Leben auf. Wohl kann ein Katalysator schon im Anorganischen eine Reaktion in die oder jene Bahn lenken, jedoch ein bestimmter Katalysator unter bestimmten Umständen nur in eine bestimmte „vorgeschriebene“ Bahn; Änderung der Bahn, der Reaktionsrichtung, verlangt Wechsel des Katalysators. Der Biokatalysator kann durch Hormone und andere Wirkstoffe gehemmt oder enthemmt,

³⁴ Das Mineralreich nennt Robert Mayer „das Reich der Notwendigkeit“, das Pflanzenreich „das Reich der Zweckmäßigkeit“, die animalische Welt aber „das Reich der Freiheit“. „Im Leben wird die Notwendigkeit durch Freiheit gemildert, die Freiheit durch die Notwendigkeit beschränkt.“

aktiviert oder deaktiviert werden; das Nervensystem kann in weitem Umfange regulierend und koordinierend auf Wirkstoffe und Reizstoffe einwirken; der Wille schließlich kann durch Vermittlung des Nervensystems usw. ganze Muskelgruppen so oder so zur Tätigkeit veranlassen; und zwar auf kompliziertesten physiologischen Wegen, von denen der das Wollen begleitende individuelle Verstand keine Ahnung hat. Der Organismus ist keine „Maschine“, auch nicht ein „mikrophysikalisches System“ schlechthin (nach P. Jordan), sondern ein gestaffeltes System mit Rangordnung und Zielsetzung, das sich u. a. auch mikrophysikalisch betrachten läßt.

So gibt es eine Abstufung des Eingreifens, Lenkens und Veranlassens in einer Rangordnung stofflich-organismischer Gebilde, an deren Spitze „plötzlich“ ein stofflich Unbestimmtes, ja stofflich Undefinierbares dirigierend und koordinierend erscheint: der Wille als „hohes Ende“ von anorganischer Strebung und unbewußtem organischen Trieb. Im wesentlichen gilt noch heute, was Schopenhauer mannigfach als letzte erreichbare Erkenntnisse über Motivgesetzlichkeit und Freiheitsbewußtsein (Freiheits- und Verantwortlichkeitsgefühl) gesagt hat: „Im Grunde aber sind wir mit der Welt viel mehr Eins, als wir gewöhnlich denken: ihr inneres Wesen ist unser Wille: ihre Erscheinung ist unsere Vorstellung“ (W. II, D. II, 555). „Alles, was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig. Quidquid fit necessario fit“ (FW., D. III, 530). „Mit Einem Wort: Der Mensch thut allezeit nur was er will, und thut es doch nothwendig“ (FW., D. III, 568). „Es kommt alles darauf an, was Einer ist: was er thut, wird sich daraus von selbst ergeben, als ein nothwendiges Korollarium“ (FW., D. III, 567). „Eine ganz andere Handlung“ war „sehr wohl möglich und hätte geschehen können, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre. — Die Verantwortlichkeit, deren er sich bewußt ist, trifft daher bloß zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber seinen Charakter; für diesen fühlt er sich

verantwortlich. Und für diesen machen ihn auch die Andern verantwortlich“ (FW., D. III, 563).

„Nothwendigkeit ist das Reich der Natur; Freiheit ist das Reich der Gnade“ (W. I, D. I, 478). Schließlich: „Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte seine Erlösung finden kann“ (W. I, D. I, 474).

Schopenhauers metaphysische Meinung aber, daß der Mensch sein innerstes Wesen, sein „Esse“ selbst transzendent geschaffen und erzeugt habe³⁵, muß nicht geteilt werden; die Tatsache der Vererbung auch von Charaktereigenschaften — vor allem an eineiigen Zwillingen sichtbar — rückt den Schwerpunkt so sehr nach der Seite der Nothwendigkeit, als einer kausalen Bedingtheit alles Seins und Geschehens, daß eine volle „metaphysische Freiheit“ des Subjektes schwer damit vereinbar ist. Der Schwerpunkt menschlicher Freiheit liegt in dem Vorhandensein des Freiheits- oder Unabhängigkeitsgefühls; Freiheit des Willens ist nach Nietzsche „ein vielfacher Lustzustand des Wollenden, der befiehlt und sich zugleich mit dem Ausführenden als Eins setzt“³⁶.

³⁵ „Jedes Wesen, ohne Ausnahme, wirkt mit strenger Nothwendigkeit, dasselbe aber existirt und ist was es ist, vermöge seiner Freiheit“ (W. II, D. II, 365). „Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen seyn kann, muß im Esse liegen. — Im Esse allein liegt die Freiheit, . . . und an dem, was wir thun, erkennen wir was wir sind“ (transzendente Freiheit des Willens bei empirischer Nothwendigkeit des Handelns, nach Kant) (F., D. III, 567). Die metaphysische „Einheit“ des Willens aber eröffnet „einen Abgrund der Betrachtung, dessen Tiefe keine ganz klare und in durchgängigem Zusammenhange stehende Einsicht mehr gestattet, sondern nur einzelne Blicke vergönnt . . .“ (W. II, D. II, 368). Es gibt „unerforschliche Gebiete der Seele, wo unser Schicksal wächst“ (H. Stehr).

³⁶ Zu dem gegenwärtigen Stand der Freiheitsfrage im Rahmen psychischer Kausalität s. insbesondere Driesch, Wirklichkeitslehre, 3. Aufl. 1930, S. 111 ff.; Philosophische Gegenwartsfragen, 1933, S. 167 ff.; Kausalität und Vitalismus, XXVI. Jahrb. 1939, S. 61 ff.; Alltagsrätsel des Seelenlebens, 1939, S. 111 ff. „Echte Freiheit als Ursachlosigkeit“ ist scharf zu sondern von einer „Wesensgemäßheit“. „Das Wissen um das Gesetz hebt seine Giltigkeit für den Wissenden auf.“ Vgl. ferner Planck,

Kap. 10. **Metaphysischer Triumph des aktiv-personalen über den neutral-verbalen Kausalbegriff; Metapsychik.**

Jede echte Teleologie muß, wie wir gesehen haben, nicht nur ein gezieltes Etwas, sondern auch ein zielendes Etwas voraussetzen, und dieses kann, weil zu einer freien Auswahl unter verschiedenen Möglichkeiten verpflichtet, nur ein — mehr oder minder mit „Logos“ identischer — universaler „Wille“ sein. Werden die Vorgänge in der Natur unter diesem Gesichtspunkt, also von oben statt von unten betrachtet, so wird aus dem blassen „Geschehen“ ein kräftiges „Getanwerden“ und „Bewirktwerden“. Da aber jedes Tun einen Täter voraussetzt, so kehrt hier der aktive persönliche Kausalbegriff des Tuns aus seiner von der Wissenschaft verhängten Verbannung zurück; in der Metaphysik wird wieder geduldet, ja gefordert, was die Wissenschaft aus ihrer eigenen notwendig puritanischen Methodik fernzuhalten genötigt ist: Es handelt, schafft, bewirkt, formt, entwickelt, verwirklicht Pläne (in theistischer Färbung schließlich: Er)³⁷. „Wir müssen den Versuch machen, die Willenskausalität als die einzige zu setzen“ (Nietzsche): Metapsychik. Seele und Geist sind höchste „richtunggebende Kraft“ (Behring).

Nach Leibniz und Lotze wird man dem allwaltenden und allwirkenden Geist des Universums das Prädikat der Persönlichkeit, einer Überpersönlichkeit, nicht versagen dürfen. Dazu gehört, daß der

Vom Wesen der Willensfreiheit, 1936; Determinismus oder Indeterminismus? 1938; weiterhin W. Burkamp, Wirklichkeit und Sinn, 1938; A. Wenzl, Philosophie als Weg, 1939; auch Bauch, K. Groos, H. Groos, Bavink, Müller-Freienfels, Heimsoeth, H. Pichler, N. Hartmann u. a.

Nach Woltereck ist es „eine irreführende Vermutung, daß man die Zufälligkeit im physikalischen Mikrogesehen als elementare Wurzel der Willensfreiheit oder gar als Ausgangspunkt für die Freiheit göttlichen Eingreifens ansehen dürfte“; ähnlich Riezler, Miksch, C. Bosch.

³⁷ Vgl. auch den tiefsinnigen Satz Schopenhauers: „Daß ein persönliches Wesen die Welt geschaffen habe, läßt sich sehr wohl glauben, jedoch nicht denken“ (Handschriftl. Nachlaß; „Neue Paralipomena“, Grisebach, Reclamausgabe Bd. IV, § 429, S. 254). Schließlich: „Buddha, Eckhard und ich lehren im Wesentlichen das Selbe“ (ebenda, § 449, S. 260).

Welt-Entelechie auch höchste schöpferische Phantasie zuerkannt wird, eine Phantasie, wie sie irdisch — als Abglanz, Zeichen und Verheißung — im Spielwirken des gottbegnadeten Genius mit seinen Schauungen und Eingebungen offenbar wird. Kann doch das Ganze des Kosmos schöpferisch nicht schlechter gestellt und minder bemittelt sein als irgendeines seiner Glieder! „So ist die sogenannte Natur eine Art Seele“ (Plotin)³⁸.

Jede Metaphysik, die etwas anderes sein will als bloße systematische Verknüpfung abstrakter Begriffe, geht darum von einer Anthropisierung aus, indem menschliche Grundeigenschaften übersteigert und analogiehaft in die gesamte Umwelt, die organische wie die anorganische, hinausverlegt werden. Nicht immer ist es der „Wille“, der dabei als Urbegriff dient, oft auch werden die Begriffe Leben, Seele, Geist, auch Phantasie, das Unbewußte usw. der „Ausschweifung“ und „Schwärmerei der Vernunft“ zugrunde gelegt. All dieses ist berechtigt, solange man sich der Beschränktheit und Unzulänglichkeit derartiger Schlüsse vom Teil auf das Ganze bewußt bleibt.

Das „Primäre“, das „Prinzip“, der „Archäus“, das „innere Wesen“, der „Kern“ der Erscheinungen ist „im Thiere und im Menschen das Selbe“: „der Wille des Individuums“ (M., D. III, 710). Und weiter: „Auch ist allerdings der Wille das Centrum, ja, und der Kern der Welt“ (P. II, D. V, 90). Für den menschlichen Intellekt aber gilt: „Der Wille . . . hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet . . .“ (W. I, D. I, 179).

Bei neueren Autoren lesen wir weiter: „Es gibt überhaupt keine tote Natur. Alles Mechanische ist zuletzt ein Lebendiges. — Leben der einzelnen Gestalt kommt her aus ewigem All-Leben und kehrt ins ewige Leben wieder ein“ (Krieck). Nach A. Bier ist „die wichtigste Seelenkraft . . . der Wille, bei der Pflanze der unbewußte Wille“. Weiterhin Bain: „In Summa: nicht Geist als Ursache des Körpers oder Körper als Ursache des Geistes, sondern Geist-Körper als Ursache des Geist-Körpers.“ Die Welt erscheint dann als ein „Stufenreich seelischer Wesen“ mit einer „Führerrolle des Seelischen“ (E. Becher), als ein „System von Entelechien und Entelechiegruppen“ (K. Sapper). Die ganze Natur wird zu einem „Stufenreich von Willensträgern“ als „Wesenheiten seelischer

³⁸ „Für den Ursprung der Welt und des Lebens bildet ein unerforschliches Weltsubjekt oder Welt-Innen eine notwendige Annahme. — Im Anfang stand die schöpferische Freiheit des Weltsubjektes; im schöpferischen Geiste von Menschen kehrt die Freiheit des Ursprunges zurück, neue Ideen und neue Normen schaffend“ (R. Woltereck, *Ontologie des Lebendigen*, 1940). „Denn Gott ist substanzielle Energeia, er besteht in dieser Energeia (um vom Göttlichen nach Menschenart zu stammeln)“ (Kepler).

Art. — Die Natur gehorcht Führungsfeldern vom Seinsrang der Potentialität; die niedern sind mathematisch formulierbar, die höheren folgen Sinngesetzen“ (A. Wenzl). „Die Welt ist nicht allein Logos, sondern ist zugleich und vielleicht im allertiefsten Grunde Eros, sie ist Vernunft und Wille in einem“ (Bavink)³⁹. „Die Natur ist ein Handeln“ (J. W. Ritter).

„Es ist alles von Geist und von Ideen belebt“ (Schleich). „Das Seelische der Natur setzt sich im Seelischen der Kultur fort“ (J. Reinke). „Auf das anorganisch-mechanische Geschehen wie auf das Leben anwendbar ist der Begriff der Kraft [— —]. Somit erscheint mir diejenige metaphysische Deutung der Welt als die wahrscheinlichste, die die gesamte Wirklichkeit als einen Inbegriff von zielstrebigem Kräften faßt. Dynamische Metaphysik bietet noch den Vorzug, daß in ihr auch die Wertlehre eingehaftet werden kann. — Das Ich und sein Erleben sind der Schlüssel zu den verborgenen Tiefen der Welt“ (Messer). „Die menschliche Vernunft ist eine das organische Geschehen noch überhöhende Weise des menschlichen Lebens“ (Kriek).

Dennoch bleibt für menschliches Erfassen ein Wesensunterschied des Wirkens in „Belebtem“ und „Unbelebtem“ nach wie vor bestehen⁴⁰. Können wir uns schon in das innere Wesen und Geschehen, die „Innerung“

³⁹ In Keplers Allbeseelung, die in seiner „Weltharmonik“ zutage tritt, heißt es: „Die Erde erscheint bisweilen träge und störrisch. Denn die Erde ist nicht ein Tier von der Art des Hundes, der jedem Wink pariert, sondern von der eines Ochsen oder Elefanten... In Energeia besteht das Wesen der Seele, sie ist gleichsam das Lodern dieser Flamme“ (Verdeutschte Ausgabe von M. Caspar 1940). S. auch F. Buttersack. Körperloses Leben, Diapsychikum, 1936; A. Bier, Die Seele, 4. Aufl. 1939.

⁴⁰ Es ist u. E. nicht berechtigt, die Existenz von „Virus“ als Beweis für eine „Übergangsmöglichkeit“ von Unbelebtem zu Belebtem anzusehen. Als äußeres Merkmal des Belebten gilt nach wie vor die Gleichzeitigkeit von Assimilation und Dissimilation eines stofflichen Komplexes in einem zeitlichen Verlauf mit bestimmtem Anfang und Ende. Ist eine Virusart ein solcher sich ständig wandelnder Stoffkomplex, aus verschiedenen, wenn auch nur wenigen Individuen (Eiweißkörper, Enzyme, Elektrolyte u. dgl.) bestehend, so darf man von einem primitiven Lebewesen reden; ist es aber ein einheitlicher Stoff, der sich nach dem bekannten Schema der Autokatalyse vermehrt, so ist es kein Lebewesen. Als inneres Merkmal eines Lebewesens andererseits gilt die Möglichkeit, sich einen Zeitverlauf von Empfindungen und Strebungen wechselnder Art, wenn auch nur sehr unbestimmt, nachempfindend vorzustellen: „Leben“ ist dann identisch mit „Erleben“. Auch in dieser Beziehung gibt es nur ein Entweder-Oder. Nach wie vor bleibt wohl bestehen: „In der That ist die Gränze zwischen dem Organischen und dem

eines Tieres, einer Pflanze schwer „versetzen“, wie sollten wir dann das innere Wesen eines Kristalles, eines Felsens, eines Wasserfalles, eines Gewitters, eines Sonnendaseins anders als in poetischem Gleichnis erfassen können! Daß ein solches „inneres Wesen“ aber existiert, daran kann für höhere „Feiertagsbetrachtung“ kaum ein Zweifel bestehen.

Mehrfach wird auf die empirisch unüberbrückbare Kluft zwischen Belebtem und Unbelebtem hingewiesen. „Willkürlich ist es, dem Anorganischen Psychisches zuzuschreiben“ (Scheler). „Es ist ein Selbstbetrug, zu glauben, daß die wirklichen Steine und Pflanzen Seelenlaute in sich hätten“ (Burkamp). Nur im Lebewesen waltet nach Driesch die „Entelechie“ als Vitalagens, ganzmachend, entwickelnd, nach Plan und Sinn bestimmend, letzthin als eine „Kausalität im Rahmen des Überpersönlichen“. Durchweg aber ist es so, „daß ein seelenartiges Agens, also «Entelechie», auf Materie in irgendeiner Form lenkend wirkt“. „Das große Problem“ für den vertretenen Dualismus, ja Trialismus (Materie, Seele, Ichheit) ist, „wie denn Entelechie auf Natur wirkt“⁴¹.

Unorganischen die am schärfsten gezogene in der ganzen Natur und vielleicht die einzige, welche keine Übergänge zuläßt“ (W. II, D. II, 335).

„Die Kluft zwischen dem Organischen und dem Anorganischen, dem Leben und dem Unbelebten ist für unser Erkennen noch nicht überbrückt“ (Messer; s. auch H. Rickerts Kritik der Lebensphilosophie).

⁴¹ Wenn Driesch im XXVI. Jahrb. 1939, S. 48 fragt, wie sich Mittasch das Eingreifen der vitalen Kausalität in die Kausalismen niederer Ordnung denkt, so kann gesagt werden: Die Entelechie wirkt, indem sie sich souverän der unendlichen Kombinations-, Variations- und Staffelmöglichkeiten bedient, die insbesondere Chemismus und Elektrismus gewähren. Anders gesagt: Die Entelechie tut das von oben, was sich der zergliedernden biologischen Wissenschaft als Aspekt von unten auf tut. Es sei hier nochmals auf die empirischen Tatsachen des Eingreifens von Katalysatoren in unkatalytischen und darum teilbestimmten Chemismus, des Eingreifens von Hormonen und anderen Wirk- und Reizstoffen in das Substrat-Enzymgetriebe und schließlich des Eingreifens niederer und höherer nervöser Einflüsse in die Physiologie der Gewebe hingewiesen. Eine formal einheitliche Beantwortung aber der Frage: Wie wirkt Entelechie auf Natur? (oder besser: in Natur?), etwa durch „Suspensionierung“, „Ja- und Neinsagen“, „Verständigung zwischen Monaden“ u. dgl. erscheint zwar logisch und metaphysisch recht verlockend, wissenschaft-

Schluß.

„Das Kausalgesetz ist weder richtig noch falsch, es ist vielmehr ein heuristisches Prinzip, ein Wegweiser . . ., den die wissenschaftliche Forschung braucht, um zu fruchtbaren Ergebnissen zu gelangen“ (Planck). Ursprung und erster Sinn solchen kausalen Denkens kann nur im Biologisch-Anthropologischen gesucht werden; und zwar steht dieses Denken im Dienste der Aufgabe der Selbstbehauptung, die jedem Einzelwesen gestellt ist, und die zu ihrer Erfüllung um so reichere Entfaltung psychisch-geistiger Mittel verlangt, auf je höherer Stufe der Organismus sich befindet. So dient das Kausalitätsvollziehen nicht nur einem einfachen Ordnen subjektiver Erlebnisse (von dem wir ausgegangen sind), sondern dieses Kausaldenken und -schließen gibt dem Menschen auch die Möglichkeit, sich in der objektiven Welt immer besser zurechtzufinden und — in fortschreitender Beherrschung — sich zu „erhöhen“ und zu steigern, in völkischer Gemeinschaft kulturell fortzuschreiten.

So hoch sich kausales Denken allmählich in das Reich des reinen Geistes zu erheben vermag: das Kausalprinzip wird immer eine Angelegenheit menschlicher Denkerwartung gemäß menschlichem Denkbedürfnis und Denkvermögen bleiben. Hier liegen seine Ursprünge, seine großen Möglichkeiten, aber auch seine Schranken. Indes ist Kausalität nicht etwa eine enge Zwangsjacke, die wir den Dingen anlegen müßten; sie ist vielmehr ein weiter Rahmen, innerhalb dessen mancherlei Formen der Ordnung unserer Erlebnisse behufs Beherrschung der Welt vollzogen werden können; oder mit einem

lich aber wenig ertragreich. Das wird in gleicher Weise von folgendem „ersten Versuch einer freilich nur formalen und bildhaften Antwort“ gelten: „Die Entelechie wirkt katalysatorartig, richtunggebend und lenkend, indem sie in das Substrat eingeht und doch von ihm verschieden bleibt“ (Mittasch, Katalytische Verursachung im biologischen Geschehen, 1935, S. 91). Zudem ist ja „Entelechie“ nur ein Begriff, entstanden durch denkende Zerlegung ganzeinheitlichen Geschehens in Aktion und Aktor, Bewirktes und Urheber.

anderen Bilde: ein Gefäß mit vielen Öffnungen, das mancherlei Freiheiten des Ausströmens läßt.

Die Formen des Kausalvollziehens sind mannigfach, der Mannigfaltigkeit der Seins- und Wirkensformen der Natur entsprechend. Für die Wissenschaft stellt sich „Kausalität“ dar als ein duales, ja sogar multiples System, das sich in der „Ganzheitskausalität“ (Systemgesetzlichkeit) samt ihrer Rangordnung zentriert; zugleich als ein System, in welchem neben Notwendigkeit auch Freiheit ihre Stätte findet. Über der Mannigfaltigkeit kausaler Zuordnung thront der eine kausale Gedanke. Letzthin muß der Forscher allerdings darauf verzichten, mit seinen Kausalitätsbetrachtungen nebst telischem Beiwerk das eigentliche „Wesen der Dinge“, oder „Ding und Vorgang an sich“ einzuholen. „Alle wissenschaftliche Erkenntnis ist im besten Falle ein Weg zur Wahrheit“ (E. Krieck). Auf diesem Wege zur Wahrheit aber ist der Kausalbegriff unser zuverlässigster Führer. „Wirkliche Wissenschaft ist durch Erkenntnis der Kausalzusammenhänge möglich“ (W. Wien).

„Vertrauen und Treue sind die Fundamente, auf denen die Wissenschaft ruht“ (Madelung). Völkisch ausgerichtete Tätigkeit und faustisch vorwärtsdrängende Kausalforschung entspringen dem gleichen Quell. „Alle Strebensziele müssen sich als Werte darstellen. — Werte, die mir innerlich als leitend, erhebend und verpflichtend aufgegangen sind, haben Weltbedeutung“ (Messer). Wille zum Wert, Dienst am Wert ist kulturschaffend. Es gilt, seelisch-geistige Werte, vor allem Gemeinschaftswerte, ihrer Rangordnung gemäß pflegen, d. h. erhalten und steigern.

Sicher kann der Glaube unerschüttert bleiben, daß dem subjektiven Prozeß kausalen und ganzheitlichen Ordens mit seiner zunehmend werteschaffenden Tendenz auch irgendwelche objektive kosmische Ordnung, vielleicht eine solche fortschreitender Art entspricht. Handelt es sich auch nur um Erzeugnisse des in Wechselwirkung mit der Umwelt stehenden menschlichen Intellektes: entwickelte menschliche Vernunft wird wohl irgendwie in Beziehung stehen zur Allvernunft, der menschliche Wille zum Gesamtwillen. Ist doch die menschliche Natur ein Teilausdruck der Allnatur, die als dauernde Schöpfung lebt und webt. —

Man kann sich versucht fühlen, den Gedanken einer gestaffelten A. K. in einer allgemeinen Rangordnung stofflicher Gebilde mit ihren gegenseitigen Beziehungen über das Individuell-Psychische und Irdische hinauszutragen. Dann läßt sich Folgendes ersinnen und erdichten:

Anorganisches Dasein und Wirken mag — wie die Astralphysik im allgemeinen, die Beschaffenheit von Meteorboten im einzelnen zeigt — im ganzen Sonnensystem, ja in bezug auf Entstehung, Veränderung und Verbindungsmöglichkeiten der chemischen Elemente im ganzen Universum grundsätzlich das gleiche sein.

Das uns bekannte organische Leben aber ist spezifisch irdischer Art und mag insofern wohl dem Wirken eines Erdgeistes, einer Erdseele, eines Erdwillens zugeschrieben werden, dem von höherer kosmischer Stelle weitgehende Freiheiten und Ermächtigungen des Anstoß- und Richtungsgebens, jedoch immer in den Grenzen der allgemeinen kosmischen Erhaltungsgesetze, erteilt worden sind. Zweifellos folgt dann die Entwicklung des Reichtums lebender Formen auf der Erde dem Grundsatz: Leben schaffen, Leben überall und soviel und so mannigfach wie möglich, Leben im Kampf und Leben um jeden Preis, sei es auch oftmals auf Kosten des mühsam erstandenen Höheren, das durch Niederes — z. B. pathogene Mikroorganismen — schonungslos wieder vernichtet wird; Leben mit starken Lust- und Unlustantrieben und mit viel Schönheit, jedoch ohne eigentliche „biologische Moral“. Ist doch „Humanität“ oft geradezu eine „Abkehr von der Natur“!

Das irdische Leben gipfelt entwicklungsmäßig und wertmäßig in der menschlich-seelischen Entwicklung, die vorerst ebenso, wie die pflanzliche und tierische, durchaus den biologischen Gesetzen des Erdgeistes folgt⁴². Hier aber

⁴² Auch der emporstrebende Mensch, in seiner „Stellung zwischen den beiden Welten“ (Spemann), bleibt dem Erdgeist verhaftet, so sehr er sich dem Weltgeist verpflichten möchte. „Denn Irdisches und Himmlisches, das Tier und auch der Gott, beherrscht des Menschen Wesen“ (Behring). Über dem einseitig ausgerichteten Erdgeist waltet der universelle Geist, der Weltgeist. „Kosmisch empfinden!“ (Nietzsche).

brechen durch den dichten Zaun, den der Erdgeist um seine Bildungen errichten durfte, häufig Lichtstrahlen einer höheren geistigen Ordnung, die Aussicht und Zuversicht in bezug auf Möglichkeiten harmonischen kosmischen Daseins geben können. Anzeichen solchen höheren und höchsten Seins und Wirkens finden sich in mannigfachen Erscheinungen des Menschenlebens, die rein biologisch nicht restlos ableitbar erscheinen: in reiner opferfreudiger Herzensgüte wie in leidenschaftlicher tätiger Hingabe des Lebens und Wirkens an eine hohe Idee; in mystischer Versenkung in den göttlichen Geist der Welt wie in gewisser Teilhabe an dem Wirken jenes Geistes, vermöge der schöpferischen Taten des künstlerischen, des wissenschaftlichen und des religiösen Genius, gewonnen durch „Inspiration“ als eine übergeordnete metaphysische Anstoßkausalität, eine „Meta-Suggestion“ überseelischer und übergeistiger Art (Metaphysik als Wirklichkeitslehre).

Das Wirken wahrhaft großer Männer kann als ein Wirken erscheinen, in welchem der Geist des Universums durch die Trübe der Erde hindurchleuchtet. Jedem aber ist vergönnt Sehnsucht nach irgendwelchem Eingehen in das unbegrenzte, leidfreie und unaufhörliche kosmische Wirken göttlicher Art. Hier soll der Geist nicht Widersacher der Seele sein, sondern Führer zu höherem seelischem Sein und Wirken. „Das geistige Licht erleuchtet alle Dinge“ (Miguel Serveto).

Leitsätze:

1. Jeder stoffliche und energetische Zustand hat eine Beharrungstendenz, die mehr oder minder befriedigt werden kann. Zu den allgemeinen Erhaltungs- und Beharrungsformen von Materie und Energie treten Erhaltungen spezifischer und beschränkterer Art, auf physikalischem, chemischem, biologischem und psychischem Gebiete. Ein stoffliches, energetisches, psychisches Gebilde wirkt zunächst derart, daß es sich selbst zu erhalten strebt; das ist die Weise der Gleichbleibungs- oder Erhaltungskausalität (E. K.), die auch

als Umsetzungskausalität offenbar wird (Äquivalenz von Ursache und Wirkung).

2. Neues geschieht in der Natur nur auf dem Wege der W. W., indem verschiedenartige stoffliche und energetische Gebilde elementarer oder komplexer Art zusammenstoßen, wörtlich oder nur bildlich. Der „Anstoß“ eines Gebildes an ein anderes kann zugleich wesentliche Mitteilung und Übertragung von Energie bedeuten, so bei unzähligen mechanischen, elektrischen, chemischen und sonstigen Vorgängen; er kann aber auch bloße Auslösung und Entthemung vorhandener potentieller Energien darstellen. Hier spricht man von Anlaß-, Auslösungs- oder Anstoßkausalität (A. K.); die reinste Form einfacher stofflicher A. K. ist die Katalyse, die reinste Form nichtstofflicher höherer A. K. der Willensimpuls. Der Anlaß oder Anstoß kann zum Richtungs- oder Entwicklungsfaktor werden.

3. Wird eine energetisch begabte Ganzheit von außen oder aus dem eigenen Innern angestoßen, so kann sie aktiv und wahlhaft durch Entfaltung, Entfesselung und Entfaltung ihrer freien Energien auf jenen Anstoß antworten; das ist die Weise der Ganzheitskausalität (G. K.), die im Organismischen und Psychophysischen zu ihrer höchsten Verwirklichung gelangt. A. K. und G. K. zeigen eine Abstufung und Rangordnung, an deren Spitze der entscheidende und wählende Wille steht. Unbestimmt bleibt die Wirkungsweise eines entelechialen Willens in der Natur — einer Natur, „die ruhend handelt und handelnd ruht“ (J. v. Uexküll).

4. In mehreren Hauptformen und in ungezählten Einzelweisen kann die Warumfrage des forschenden Menschen befriedigt werden. Immer bleibt ein Komplementarismus, eine Zwiefalt, von E. K. und A. K., entsprechend dem Doppeltgesicht der Welt, als Sein und Geschehen. Alles ist Ding und Vorgang, Wasser und Welle. Über allen Sonderheiten des Wirkens aber thront der eine unvergängliche kausale Gedanke: der Gedanke der Wechselwirkung als eines Verkehrs aller Dinge miteinander im Weltenurgrund.

„Dazu mag noch das hinzugefügt werden, wenn es auch noch nicht allen hinlänglich klar ist, daß nämlich die Substanz der Dinge in der Kraft zu handeln und zu leiden besteht.“ Leibniz.

„Die Verhältnisse in unserem Verstande sind nicht genau die Verhältnisse weder unseres tiefsten Wesens noch außer uns. Doch, wem Welt nicht Seele wird, findet durch sie niemals zu Gott, so lange er lebt.“ Hermann Stehr.

Inhalt.

Einleitung	70
Kap. 1. Ursprung und Bedeutung des Kausaldenkens; Allgemeingültigkeit des Kausalpostulates	71
Kap. 2. Begriffe Wechselwirkung, Ursache, Bedingung, Kraft	79
Kap. 3. Hauptformen der Kausalverknüpfung: Erhaltungskausalität (E. K.) und Auslösungs- oder Anstoßkausalität (A. K.); Katalyse. Reiz- und Willens- oder Motivkausalität als Formen der A. K.	84
Kap. 4. Reiz-, Motiv- und entelechiale Kausalität als „Ganzheitskausalität“	98
Kap. 5. Kausalitäts-Rangordnung; psychische Kausalität als „Kausalität von oben“	103
Kap. 6. Statistische Kausalität und die Frage einer „Akausalität“	107
Kap. 7. Die Frage der psychischen und der psychophysischen Kausalität	111
Kap. 8. Wie ist mit Naturkausalität Plan und Ziel verträglich?	114
Kap. 9. Freiheit oder Unfreiheit? Freiheit und Gebundenheit	120
Kap. 10. Metaphysischer Triumph des aktiv-personalen über den neutral-verbale Kausalbegriff; Metaphysik	124
Schluß	128

PARMENIDES UND HERAKLIT.

Von

WALTHER RAUSCHENBERGER (Frankfurt a. M.).

1.

Die Anfänge des philosophischen Denkens erscheinen manchen als kindliche Versuche, als Spielereien mit unzulänglichen Kenntnissen und Mitteln, über die wir Heutigen erhaben sind. Aber diese Anfänge haben auch etwas vor uns voraus: wir finden eine Vorurteilslosigkeit, eine Unmittelbarkeit und Frische der Auffassung, eine Ungebrochenheit des Denkens, wie sie allen späteren Zeitaltern versagt sind. Der Gedanke befindet sich im Stande der Unschuld. Derartige Zeitalter gleichen dem ersten Aufblühen des Frühlings, dem ersten Sehnen der Liebe, dem erstmaligen Anhören oder Schauen eines überwältigenden Kunstwerkes, das uns ganz neue Seiten der Welt offenbart.

Daher muß der Anfang des philosophischen Denkens mit Andacht betrachtet werden, ganz besonders bei einem so hochbegabten Volk wie den Griechen, deren Denken für alle folgenden Zeiten bestimmend geworden ist. Wir alle denken heute in griechischen Kategorien.

Das Gesagte gilt in besonderem Maße von der Philosophie der Eleaten und Heraklits. Nirgends mehr in der Geschichte der Philosophie treten uns zwei entgegengesetzte Denkrichtungen von solcher Wucht und Einseitigkeit gegenüber, nirgends zwei Weltanschauungen, die sich auf eine so kurze Formel bringen lassen: hier „ewiges Sein“, dort „ewiges Werden“. Zwar hat auch die spätere Zeit manches gegensätzliche Denkerpaar hervorgebracht. Aber jene Monumentalität der Antithese hat keine Folgezeit erreicht.

Über die Eleaten und Heraklit ist sehr viel geschrieben worden; aber das Entscheidende und für beide Richtungen Charakteristische scheint mir noch immer nicht ausgesprochen zu sein. Das soll im folgenden versucht werden.

Parmenides und Heraklit bilden ein Denkerpaar in einem besonderen Sinne: sie gehen beide von einer gemeinsamen Voraussetzung aus und kommen zu kontradiktorisch entgegengesetzten Resultaten. Jeder verneint im Endergebnisse dasjenige, was der andere bejaht. Für den einen gibt es nur ewiges Werden unter Ausschluß des Seins, für den anderen nur ewiges Sein unter Ausschluß des Werdens.

Es erhebt sich die Frage: wie kommt Heraklit zu seiner Lehre vom ewigen Werden, wie Parmenides zu der seinigen vom einen, unveränderlichen Sein? Wie erklärt es sich, daß sich ihre Standpunkte zu dieser Gegensätzlichkeit zugespitzt haben? Wir werden finden, daß sich dieser Gegensatz auf eine verschiedene Stellung zu einem und demselben Grundproblem der Philosophie zurückführen läßt. Um dies zu erkennen, ist es zunächst notwendig, sich klar zu machen, wie beide Denker in der Struktur ihres Denkens geartet sind, und was sie mit ihren Lehrsätzen sagen wollen.

Die Eleaten denken sich die Welt rein logisch. Für sie ist die Welt bis auf ihren Grund hinab durchsichtig logisch geartet. Die Eleaten verkörpern das reinst rationale Prinzip in der Philosophiegeschichte und zugleich das eminent griechische und antike: das Statische, Ruhende, Bleibende gegenüber dem Dynamischen der modernen Welt. Man hat die Begründung der Logik ein spezifisch griechisches Erzeugnis genannt. Sie ist aus der Scheu vor dem Chaos entstanden, die dem Griechen eingeboren war. Die Griechen konnten sich die Welt nur als begrenzt, als wohlgeordneten Kosmos denken. Die Begründung der Logik und die Auffassung der Welt als eines begrenzten Kosmos ist aus derselben Quelle entsprungen: aus der Ablehnung des Unbegrenzten, Unendlichen, Chaotischen durch den hellenischen Geist. Parmenides und seine Schule hat nun das an sich im griechischen Geist ruhende Prinzip auf die Spitze getrieben. Er ist in diesem Sinn der am reinsten, aber auch einseitigsten griechisch geartete Denker. Denn bei näherem Zusehen finden wir, daß sein Denken von dem obersten Satz der Logik, von dem Grundsatz der Identität und des Widerspruchs rest-

los beherrscht ist. Parmenides geht vom Begriff des Seins aus und schließt von ihm alles ihm Widersprechende: Veränderung, Bewegung, Teilbarkeit, Entstehen und Vergehen aus. Ihm schwebt, wenn auch unausgesprochen, die uralte, wehmütige Frage vor, die von jeher den stärksten Anstoß zur Philosophie gegeben hat: Wie ist es möglich, daß etwas, das ist, in sein begriffliches Gegenteil, das Nichts umschlägt? Steht dies nicht im Widerspruch mit einem Grundgesetz unserer Vernunft? Wie soll das Versinken eines wahrhaft Seienden in das Nichts auch nur gedacht werden?

Parmenides löst das Problem in der denkbar einfachsten Weise, die von jeher das Kennzeichen des Genies gewesen ist: Vergehen und Entstehen werden in ihrer Realität einfach gelehnet, d. h. als Trugbilder der Sinne erklärt.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei hier bemerkt, daß es durchaus möglich ist, daß ein Denker gegenüber einem Denkgesetz eine bestimmte Stellung einnimmt, die er durch sein Denken praktisch betätigt, ohne doch das Denkgesetz als solches erkannt, sich zum Bewußtsein gebracht zu haben. Es sei hier daran erinnert, daß Aristoteles dem Heraklit vorwirft, daß er den Satz des Widerspruchs nicht anerkenne. Aristoteles tut dies, obwohl er selbst erst diesen Satz als oberstes Denkgesetz entdeckt hat.

Wenige Grundgedanken kennzeichnen die Philosophie des Parmenides: „Es gibt nur ein Sein; das Nichtsein ist nicht.“ „Das Sein ist am meisten der Kugel vergleichbar.“ „Denken und Sein sind eins.“ Diese drei Sätze, so verschieden sie auf den ersten Blick erscheinen, besagen doch nur eines: die durchgehend logische Gestaltung der Welt, das Beherrschtwerden der Welt vom Grundsatz der Identität. „Es gibt nur ein Sein.“ Das bedeutet: die Vielheit ist bereits ein Abfall von der Identität, die im eminenten Sinn nur eine sein kann, und zwar eine Einheit nicht als Gegensatz zur Zweiheit oder Vielheit, sondern als schlechthinige Einzigkeit, die jede Möglichkeit der Vielheit bereits ausschließt. Diese Einzigkeit, diese strenge Einheit besitzt nur das Sein als solches: „Ἐν καὶ πᾶν.“ (In dieser Kürze nur in einer antiken Sprache

wiederzugeben.) Die Welt, das All ($\tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$) ist eine strenge Einheit ($\acute{\epsilon}\nu$), die jedes andere ausschließt. —

„Das Nichtsein ist nicht.“ Damit lehnt Parmenides die Pythagoreische Lehre ab, daß die Welt aus Sein und Nichtsein, aus einem Dualismus des Begrenzten und Unbegrenzten entstanden sei¹. Auch die Wirklichkeit des Werdens wird damit abgelehnt, das aus einer Mischung von Sein und Nichtsein besteht, indem das, was soeben geworden ist, im nächsten Augenblick nicht mehr ist, durch ein anderes verdrängt wird.

Der Vergleich mit der Kugel besagt wieder dasselbe: die allseitig gleichmäßig gewölbte Kugel ist für den Griechen das Sinnbild der Vollkommenheit und der vollkommenen Einheit. Sie ist das einzige Gebilde der Erscheinungswelt, das vollkommen in sich zurückläuft, bei der kein Punkt der Oberfläche vor einem anderen ausgezeichnet ist.

In der Gleichsetzung von Denken und Sein endlich kommt wieder der obengenannte Grundgedanke zum Ausdruck. Das Sein ist dem Denken ähnlich, ist mit ihm identisch, weil das Sein rein logisch geartet ist, weil nichts Irrationales in ihm ist, weil der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, der Grundsatz der Identität und des Widerspruchs, der oberste Grundsatz des Denkens und Seins ist. Die Gleichsetzung von Denken und Sein erfolgt außerdem auch deshalb, weil es neben und außerhalb des einen Seins nicht eine zweite, gleichberechtigte Instanz, das Denken, geben kann.

Parmenides ist kein Vorläufer von Spinoza oder der Identitätsphilosophie Schellings. Für Parmenides sind Denken und Sein nicht Äußerungen der einen absoluten Substanz. Der Standpunkt des Parmenides ist nicht die Indifferenz des Idealen und Realen, sondern ein Sinnbild für die restlos rationale Artung des Seins. Das Denken ist für ihn keine Sphäre für sich, die gleichberechtigt dem objektiven Sein gegenüberstünde. Das Denken versinkt vielmehr in naiver Weise völlig im Sein; es ist sich selbst noch nicht zum Problem geworden.

¹ Es wird damit gleichzeitig die alleinige Existenz des einen Seins nochmals betont, außerhalb dessen schlechterdings nichts ist.

So erblicken wir in Parmenides einen spezifisch griechischen Denker, in dem der Zug zum Logos und das ausgesprochen Statische des griechischen Wesens und Denkens zum reinsten Ausdruck kommt. Der Sinn für Identität ist in Parmenides in einer Weise ausgeprägt wie bei keinem anderen Denker vor und nach ihm.

Die Eleaten sind die reinsten Logizisten der Philosophiegeschichte, in viel höherem Grade als z. B. Hegel, bei dem trotz der Alleinherrschaft des Logos ein irrationaler Stachel der Welt anhaftet: im Widerspruch, der die Begriffe von einer niederen Stufe zur höheren forttreibt, in der die überwundenen Stadien als aufgehobene Momente enthalten sind. Vor allem ist bei Hegel der Begriff im Fluß, in der Bewegung begriffen. All dies stellt Hegel in die Nähe Heraklits, des Antipoden von Parmenides. Hegel hat nach seiner eigenen Aussage Heraklits Sätze restlos in seine Logik aufgenommen². —

Viel näher als Hegel steht Parmenides: Platon, den man wegen seiner Zweiweltenlehre zu Unrecht ungriechisch genannt hat. In Wahrheit ist er griechisch in einem höchsten Sinne: in seinem Eleatentum. Die ewigen Ideen, die unveränderlich, hoch über der trüben Erscheinungswelt thronen, sind das schlechthin Hellenische an Platon. Platon steht neben Phidias; beide sind Brüder. Man kann die Gestalten der griechischen Plastik ein Pantheon ewiger Ideen nennen. So nahe ist die griechische Plastik mit der Platonischen Philosophie verwandt. Alle echten griechischen und antiken Werke sind an einem gemeinsamen Zug kenntlich: an ihrem statischen, zeitlosen³ Charakter, der die antike Welt von der modernen Welt scheidet.

Die Einfachheit und Erhabenheit des Parmenideischen Denkens aber findet ihre sprechendste Parallele in der griechischen Baukunst, besonders dem ältesten, dem dorischen

² Vgl. Hegel: Geschichte der Philosophie: „Hier sehen wir Land. Es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.“

³ Zeitlos ist hier in dem Sinn gemeint, daß der antike Künstler seine Werke außerhalb der Zeit zu stellen, sie bewußt oder unbewußt zeitlos zu machen sucht.

Tempel. Wie dort wenige Säulen und Querbalken, Giebelfeld und Dach das ganze Gotteshaus in seiner Großheit und Erhabenheit ausmachen, so wenige, ganz einfache Grundgedanken die Philosophie des Parmenides. —

Zeigt sich das Denken des Parmenides vorwiegend vom Satz der Identität beherrscht, so dasjenige seines Schülers Zenon von dem Untersatz des Satzes der Identität, von dem Satz des Widerspruchs. An ihm zeigen sich, wie es bei den Schülern regelmäßig der Fall ist, die unbewußten Voraussetzungen, auch die Schwächen des Meisters, deutlicher als bei diesem selbst. Zenon geht geradezu davon aus, daß die Annahme einer Vielheit von Dingen, daß die Bewegung Widersprüche enthalte. Er legt damit den Nerv des ganzen Denkens der Eleaten bloß. Auch er stellt das Verstandesgesetz unbedenklich über die uns durch die Empfindung vermittelte Wirklichkeit und erklärt sie, da sie seiner Meinung nach Widersprüche enthält, kurzerhand für nicht real. Die gesamte schwere Wirklichkeit sinkt ihm zusammen vor einer haarspaltenden logischen Spekulation. Der Scharfsinn überschlägt sich und führt in den berühmten Zenonischen Argumenten zur Ausbildung der Antinomie, systematisch betrachtet zum Gedanken des Irrationalen. Doch findet sich dieser Gedanke bei Zenon selbst in keiner Weise. Eine Ahnung davon, daß die Wirklichkeit irrationale Bestandteile enthalten könnte, steigt den Eleaten überhaupt nicht auf.

Parmenides und Zenon machen nämlich bei all ihrem Denken eine sehr gewichtige Voraussetzung; diese liegt in der Annahme, daß der Grundsatz der Identität und des Widerspruchs uneingeschränkt und ohne jeden Vorbehalt auf die Wirklichkeit Anwendung findet, daß Denken und Sein in jeder Beziehung konform sind, sich entsprechen. So nahe liegend diese Voraussetzung ist, so ist sie doch keineswegs selbstverständlich, — schon deshalb nicht, weil es in der Philosophie überhaupt nichts Selbstverständliches gibt. Die genannte Voraussetzung ist nicht selbstverständlicher, als die Annahme, daß unserem kausalen Denken ein lückenloser Kausalzusammenhang entspricht. Der Satz der Identität ist

zunächst eine Denknorm und gilt als solche für Begriffsinhalte (a ist a). Hier hat er uneingeschränkte Gültigkeit. Wer aber bürgt dafür, daß er für die ungleich alogischer geartete Wirklichkeit in gleicher Weise gilt, daß er in die Tiefen des Seins hinabreicht?

Damit kommen wir zu Heraklit. Die Aussprüche des dunkeln Ephesiers haben von jeher einen magischen Reiz ausgeübt und die verschiedenste Auslegung gefunden. Aristoteles hat sich zuerst kritisch mit Heraklit beschäftigt: er wirft ihm vor, daß er den Satz des Widerspruchs nicht anerkenne, daß er den Dingen Widersprechendes als Eigenschaften zuschreibe⁴. Dieser Vorwurf geht zu weit. Es sei zunächst darauf hingewiesen, daß Heraklit, wie die Eleaten. Sein und Werden für einander absolut ausschließende Gegensätze halten. Diese Ansicht ist der gemeinsame Ausgangspunkt sowohl der Eleaten wie Heraklits⁵. Schon daraus geht hervor, daß Heraklit den Satz des Widerspruchs nicht schlechthin verwirft. Er erkennt ihn vielmehr als Denknorm an. Würde Heraklit den Satz des Widerspruchs schlechthin verwerfen, so könnte er überhaupt keine Aussage über irgend etwas machen. Denn eine Behauptung, die sowohl aufgestellt als auch gleichzeitig verneint wird, hebt sich selbst auf, besagt überhaupt nichts. Wenn der Satz des Widerspruchs als Denknorm und Norm der Aussage geleugnet wird, so ist alle Wissenschaft am Ende, ebenso jedes vernünftige Handeln. Davon ist Heraklit weit entfernt.

Hervorzuheben ist zunächst die Tatsache, daß Heraklit dasselbe Problem beschäftigt, wie die Eleaten. Darin liegt ihre innere Verwandtschaft, die Berechtigung, Parmenides und Heraklit als Denkerpaar trotz ihrer

⁴ Vgl. Eduard Zeller: Die Philosophie der Griechen, 5. Aufl., Teil 1, 2. Hälfte, S. 661. Aristoteles Metaphysik IV. Buch, Kap. 3, 4, 7, 8; XI. Buch, Kap. 5.

⁵ Hans von Arnim: Die europäische Philosophie des Altertums (Kultur der Gegenwart, T. 1, Abt. 5, S. 105): „Sein und Werden fassen beide Forscher als einander absolut ausschließende Gegensätze. Das ist ihr gemeinsamer Ausgangspunkt.“

Gegensätzlichkeit zu betrachten. Problemgeschichtlich gehören sie zusammen. Beiden erscheinen Werden und Sein als unvereinbare Gegensätze, die nach ihrer Ansicht nicht nebeneinander bestehen können. Heraklits Lösung ist nur eine Umkehr der Lösung des Parmenides. Wie Parmenides das Werden und Vergehen als Schein erklärt, so Heraklit das Sein. Die Frage nach der Vergänglichkeit der Dinge kann offenbar auch dadurch gelöst werden, daß das Sein der Dinge verneint wird. Gibt es gar kein Sein im strengen Sinn des Wortes, so fällt die Frage nach der Möglichkeit des Entstehens und Vergehens des Seins in sich zusammen, so ist diese Frage gegenstandslos. Betrachtet man Sein und Werden als unvereinbare Gegensätze, so gibt es zwei Möglichkeiten der Lösung: entweder man bestreitet die absolute Realität des Werdens (Vergehens und Entstehens), erklärt es als bloßen Schein, oder man bestreitet die absolute Realität des Seins, erklärt dieses als bloßen Schein. Das letzte tut Heraklit. Sein Standpunkt ist eine ebenso radikale Lösung der aufgeworfenen Frage, wie die Lösung der Eleaten.

Nunmehr kommen wir dem Einwurf des Aristoteles näher. Sein Scharfblick hat wenigstens die Seite in Heraklits Denken erkannt, der für Heraklit besonders charakteristisch ist. Seinem Denken liegen unbewußt Fragen zugrunde, die in der heutigen Ausdrucksweise etwa folgendermaßen lauten würden: Woher wißt ihr denn, daß die Wirklichkeit dem Grundsatz der Identität und des Widerspruchs genau angepaßt ist? Dieser Grundsatz gilt wohl für das Denken. Aber die Wirklichkeit ist ganz anders geartet, als der Begriff. Der Begriff ist starr, unbeweglich; er fordert und stellt absolute Gegensätze auf. Eine Behauptung und ihr kontradiktorisches Gegenteil schließen sich gegenseitig schlechthin aus; sie sind auf ewig geschieden. Die Wirklichkeit dagegen ist ganz anders geartet. Hier steht alles mit allem im Zusammenhang. Nichts steht für sich allein, sondern jedes Ding hängt irgendwie mit anderen zusammen. Es gibt keinen absoluten Punkt im Raum, ebensowenig einen absoluten Punkt in der Zeit, der einen be-

stimmten, unveränderlichen Zustand bestimmen könnte. Die Wirklichkeit ist in unablässiger Veränderung begriffen; jedes einzelne Ding ist abhängig vom andern, in diesem Sinn durch und durch relativ. Das, was ihr ein „Sein“ nennt, was ihr zu Denkeinheiten zusammenfaßt und in das starre Prokrustesbett eurer Begriffe spannt, das ist kein Sein. Die Einheiten, die ihr aufrichtet, als „Dinge“ betrachtet und dem Satz des Widerspruchs unterwerft, „der Baum“, „der Berg“, „der Fluß“, das sind keine Einheiten, keine „Dinge“. In der Natur ist alles fließend. „Πάντα ῥεῖ“. Während man von einem Gegenstand der Außenwelt spricht, hat er sich schon verändert, ist er nicht mehr derselbe. Wo wir das „Sein“ zu fassen glauben, zerrinnt es uns unter den Händen. Es gibt kein „Sein“; es gibt nur ewiges Werden. Alles ist identisch und nicht identisch. „In denselben Fluß steigen wir hinab und auch nicht in denselben.“

Hieraus geht klar hervor, was Heraklit sagen will, welche Stellung er zum Satz der Identität und des Widerspruchs einnimmt. Er leugnet ihn keineswegs als Denknorm, d. h. schlechthin, wie Aristoteles meint. Aber ebensowenig trifft zu, daß er mit diesem Grundsatz in jeder Beziehung im Einklang steht, wie Zeller⁶ annimmt. Heraklit will vielmehr sagen: Sobald man fälschlicherweise annimmt, es gebe Dinge, es gebe ein schlechthin bestehendes Sein, so treten Widersprüche an diesem „Sein“ auf. Denn wir schreiben demselben „Ding“ jetzt die eine, unmittelbar darauf die entgegengesetzte Eigenschaft zu, was mit dem Begriff des Seins unvereinbar ist. Genau genommen sagt Heraklit dasselbe wie Zenon: Die Dinge enthalten Widersprüche, solange und soweit wir sie als wirkliche Dinge betrachten. Heraklits Denken beschäftigt sich mit demselben Grundproblem wie die Eleaten: der Widersprüchlichkeit des Seins, mit der Erkenntnis, daß diese Widersprüchlichkeit mit dem Begriff des Seins unvereinbar ist. Die Tatsache, daß dieser Widerspruch Heraklit zu schaffen macht, daß er ihm aufstößt, daß er in ihm ein

⁶ Philosophie der Griechen, 5. Aufl., S. 661 ff.

Problem sieht, beweist wie nichts anderes, daß er den Satz der Identität und des Widerspruchs als Denknorm anerkennt.

In der Tatsache, daß Heraklit und die Eleaten sich mit demselben Problem als Grundproblem ihres Denkens beschäftigen, tritt die enge Verwandtschaft zwischen beiden Richtungen aufs deutlichste hervor. Nur die Schlußfolgerungen, die beide Richtungen ziehen, sind grundverschieden. Die Eleaten sprechen der bewegten Wirklichkeit, weil sie Widersprüche enthält, jedes wirkliche Sein ab, erklären sie als Sinnentzug. Sie betreten den Weg der Metaphysik; sie finden den Gegenpol zum Grundsatz der Identität, gleichsam sein Korrelativum: das eine, unveränderliche Sein. Der Widerspruch ist damit verschwunden.

Heraklit spricht der bewegten Wirklichkeit gleichfalls den Begriff des Seins ab. Aber er hebt den Widerspruch nur scheinbar auf, indem er der gegebenen Wirklichkeit den Namen „Werden“ erteilt. Er sagt: Das ewige Werden, das ich erkenne, verdient nicht den Namen des Seins. Aber er bestreitet keineswegs die Realität dieses Werdens. Im Gegenteil: er verlegt alle Realität in dieses Werden, erklärt es für das einzig Reale, das einzig Wirkliche, das es gibt. Er bleibt beim Werden, bei der phänomenalen Welt und damit beim Widerspruch stehen; es stört ihn nicht weiter. Er hält ihn sogar für das eigentliche Charakteristische an der Wirklichkeit. Heraklit hat ein viel zu offenes Auge für die Welt, einen viel zu starken Tatsachensinn, als daß er die gesamte bewegte, farbige und tönende Wirklichkeit verwerfen würde nur deshalb, weil Widersprüche an ihr hervortreten. Vielmehr ist sein Sinn im Gegensatz zu den Eleaten, denen die Welt logisch rein aufgeht, ungleich mehr den irrationalen, alogischen Seiten des Daseins zugewendet. Die Welt ist ihm nicht so rein logisch geartet, daß sie wie ein Rechenexempel betrachtet werden könnte. Sie fügt sich nicht restlos der Starrheit des Begriffs. Sie ist im ewigen Fluß, durch und durch relativ, während der Begriff das Absolute fordert, selbst absolut ist. Daher decken sich Begriff und Wirklichkeit niemals völlig. Es bleibt ein ungelöster

Rest. Für Heraklit besteht also eine Inkongruenz zwischen Denken und Sein. Diese Inkongruenz ist nicht in dem Sinne gemeint, daß Denken und Sein, Begriff und Wirklichkeit völlig auseinanderfallen, einander völlig entgegengesetzt sind, etwa wie die durch die menschlichen Kategorien begründete Erscheinungswelt und das „Ding an sich“ in der Kantischen Philosophie, sondern in dem Sinn, daß Begriff und Wirklichkeit nicht völlig aneinander angepaßt, sich nicht ganz adäquat sind. Der Begriff fordert das Unbedingte; der Verstand macht künstliche Einschnitte in die Wirklichkeit, die die Wirklichkeit nicht kennt. Die Wirklichkeit ist fließend. Für dieses Fließen, für dieses unmerkliche Ineinanderübergehen aber hat die Vernunft kein Organ. Goethe hat diesen Sachverhalt in folgenden Worten ausgesprochen: „Der Begriff vom Entstehen ist uns ganz und gar versagt; daher wir, wenn wir etwas werden sehen, denken, daß es schon dagewesen sei. Deshalb das System der Einschachtelung uns begreiflich vorkommt⁷.“ Was Goethe vom Entstehen sagt, gilt ebenso vom Vergehen, vom Werden überhaupt. Dies liegt im Wesen der Erkenntnis als solcher: die Erkenntnis in Begriffen verbindet uns mit dem Werden und scheidet uns gleichzeitig von ihm. Es ist die Tragik der Erkenntnis, daß sie das werdende Sein nicht erfassen kann. Sie kann nur die Tatsache des Werdens feststellen, innerlich begreifen kann sie es nicht. Oder anders ausgedrückt: Wir können nur im werdenden Sein selbst sein, mit diesem Werden selbst werden, nicht aber dieses Werden erkennen. Ein Begriff, der sich dem fließenden Sein, dem Werden völlig anpassen, gleichsam anschmiegen würde, würde aufhören, ein Begriff zu sein. —

Daß Heraklit mit seinen dunkel und paradox anmutenden Aussprüchen den soeben ausgesprochenen Sachverhalt gemeint, daß er ihm vorgeschwebt hat, steht außer Zweifel⁸. Dem steht nicht entgegen, daß sein Ausdruck häufig über-

⁷ Goethes Sprüche in Prosa, Leipzig: Inselverlag 1908.

⁸ Die Richtigkeit der hier gegebenen Auslegung der beiden Denker geht auch daraus hervor, daß durch sie die einzelnen Lehrsätze der Philosophie Heraklits, wie der der Eleaten erst voll verständlich werden.

treibend ist. Dies ist bei allen großen Philosophen der Fall. Sie wären keine „großen“, d. h. keine berühmten Philosophen geworden, wenn sie ihre Worte und Behauptungen vorsichtig mit Einschränkungen und Klauseln versehen hätten; sie hätten auf die große Masse ihrer Volksgenossen keinen Eindruck gemacht. Große Philosophen philosophieren mit königlicher Unbekümmertheit und Freiheit. Ihre Werke bleiben; die „wissenschaftlichen“ Untersuchungen, die ihren Werken folgen, sie in die Sprache der Wissenschaft übersetzen, dagegen versinken.

Bei Heraklit kommt noch hinzu, daß er als einer der ersten philosophiert, daß die Ausbildung der Sprache feineren begrifflichen Unterscheidungen damals noch nicht gewachsen war. Wenn Heraklit sagt⁹: „Gut und übel ist eins und dasselbe“ („ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἓν καὶ τὸ αὐτό“) oder wenn er sagt: „Der Weg hinauf hinab ist einer und derselbe“ („ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ταύτη“), so kann unmöglich angenommen werden, daß er das im strengen Sinn gemeint hat, daß er sagen wollte, gut und schlecht sei im buchstäblichen Sinn dasselbe. Wäre es dasselbe, so wäre es nicht notwendig, zwei verschiedene Bezeichnungen für dieselbe Sache einzuführen. Gäbe es keine Unterschiede zwischen den Dingen und Vorgängen, so wäre alles dasselbe. Heraklit würde dann letztlich auf dasselbe Ergebnis hinauskommen, wie seine philosophischen Gegner und Antipoden, die Eleaten. Er müßte dann konsequentermaßen sagen: „Ἐν καὶ πάντα.“ „Alles ist dasselbe.“ In dem Augenblick, wo er dies nicht tut, erkennt er Unterschiede und damit den Satz vom Widerspruch an.

Was Heraklit in Wahrheit sagen wollte, geht aus den unmittelbar folgenden Worten ohne weiteres hervor:

„Alles schreitet, nichts bleibt“ („πάντα χωρεῖ, οὐδὲν μένει“). „Fest auf dem Boden steht nichts“ („ἔμπεδον οὐδὲν“). „Den in dieselben Flüsse Steigenden andere und wieder andere Wasserfluten nachströmen“ („Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ“). —

⁹ Vgl. Walther Kranz: Vorsokratische Denker, Berlin 1939.

„In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht“ („Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν“). „Wir sind und wir sind nicht“ („εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν“).

Heraklit hat damit eines der tiefsten und schwierigsten Probleme berührt. Aus ihm spricht ein echter und großer Denker, der fortwirkt bis auf den heutigen Tag, der noch Hegel und Nietzsche aufs stärkste befruchtet hat. Nietzsche hat ihn sogar als einzigen wirklichen Vorgänger seiner Philosophie betrachtet¹⁰.

Heraklit muß seinem ganzen Wesen nach in die Reihe der vorwiegend vom Irrationalen beherrschten, in diesem Sinn alogischen Denker gestellt werden. Er hat das Irrationale in Welt und Leben als erster entdeckt und ausgesprochen.

Wir können nunmehr auch das Verhältnis Heraklits zu Parmenides und den Eleaten bestimmen. Es kann kurz dahin zusammengefaßt werden:

Die Eleaten opfern die Wirklichkeit dem Satz vom Widerspruch, Heraklit dagegen opfert diesen Grundsatz der Wirklichkeit.

2.

Heraklit und die Eleaten haben aufs tiefste auf die philosophische Entwicklung eingewirkt. Alle realistischen Denker berufen sich auf Heraklit, alle idealistischen Philosophen und alle Anhänger einer Alleinheitslehre auf die Eleaten.

Aber der Gegensatz reicht noch weiter. Man kann alle Philosophen in zwei große Gruppen einteilen: in Heraklitische und Eleatische. Und zwar ist für die Zuteilung zu einer der beiden Gruppen das Verhältnis des betr. Denkens zur Zeit entscheidend. Alle heraklitisch gearteten Denker sagen zur Zeit: „Ja.“ Sie bejahen die Zeit, sehen sie als etwas Heilsames an, in der Neues, Niedagewesenes

¹⁰ Vgl. „Götzendämmerung“: „Ich nehme mit hoher Ehrerbietung, den Namen Heraklit's bei Seite“ (Werke VIII, 77).

entstehen, in der Großes geschehen, in der eine Entwicklung ungeahnter Möglichkeiten stattfinden kann.

Die eleatischen Denker dagegen sagen zur Zeit: „Nein“. Sie vereinen die Zeit als Ausdruck des Werdens, des Entstehens und Vergehens, sie sehen in ihr etwas Furchtbares, von dem sie sich mit Grauen abwenden. Sie erblicken in dem ewigen Anderswerden, das dem Grundgesetz der Vernunft widerspricht, recht eigentlich den Ausdruck der Sinnlosigkeit und Zwecklosigkeit des Daseins.

Die heraklitisch gearteten Denker haben demgemäß Sinn für das Irrationale, sind sehr häufig selbst mehr oder minder irrational veranlagt, sie haben Sinn für Veränderung, sind Freunde der Zeit, des Werdens und der Wirklichkeit, sind oft lebensbejahend und optimistisch. Sie stellen die Wirklichkeit über das Denken.

Die eleatisch veranlagten Denker dagegen sind logistisch und rational veranlagt, sie haben einen stark ausgebildeten Sinn für Identität, dagegen keinen für Veränderung, sind Feinde der Zeit, sind häufig weltabgewandt und pessimistisch. Sie stellen das Denken über die Wirklichkeit.

Es ist leicht, Beispiele zu nennen. Zu der letzten Gruppe von Denkern gehören Platon, Plotin, Kant, Schopenhauer und viele andere. Schopenhauer ist wohl der am meisten eleatisch geartete moderne Denker überhaupt¹¹.

Zu der ersten Gruppe gehören Aristoteles, Nietzsche, Hegel, alle englischen Denker, unter den Dichtern Goethe.

Goethe hat in den „Zahmen Xenien“ zu dem vorliegenden philosophischen Gegensatz in einem Vers Stellung genommen:

¹¹ Schopenhauer kommt wiederholt auf die Eleaten zu sprechen, vgl. W. a. W. u. V. I, 31, 84; II, 549, 739; Par. I, 36 f.; Ethik 268; Handschr. Nachlaß 419, 317 ff.

Über Heraklit vgl. Par. I, 37, 44; W. a. W. u. V. I, 9; II, 673, 86; Satz vom zureich. Grund 127 (Anm.); Grisebach: Edita und Inedita Schop. 76—80 (Brockhaus).

Wie nahe sich Schopenhauer den Eleaten verwandt fühlt, geht insbesondere hervor aus Parerga I, 36 f., Ethik 268.

Es mag sich Feindliches ereignen,
Du bleibe ruhig, bleibe stumm;
Und wenn sie dir die Bewegung leugnen,
Geh ihnen vor der Nas' herum!

ebenso in dem folgenden, berühmten Vers:

Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln;
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ewige regt sich fort in Allen:
Denn Alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will. („Eins und Alles.“)

In diesen Versen sprechen sich durchaus heraklitische Gedanken aus¹².

3.

Merkwürdig ist an der Philosophie Heraklits wie an der der Eleaten die Tatsache, daß der ältere *Anaximander* die beiden nachfolgenden Richtungen vereinigt, in seiner Philosophie gleichsam vorwegnimmt. Er spricht das aus, was sich nach ihm in zwei Schulen spaltet. Das Eleatische Prinzip an Anaximander ist sein *ἄπειρον*, das Unbestimmte, das Unendliche, der unerschöpfliche, ewige Urgrund der Dinge, aus dem alles einzelne hervorgeht und in den alles einzelne zurückkehrt. Das *ἄπειρον* ist das ewige Prinzip, das allem in der Zeit Entstehenden und Vergehenden zugrunde liegt. Es entspricht dem *ἐν καὶ πᾶν*, der All-Einheitslehre der Eleaten. Nach Anaximander muß der Urgrund der Dinge unendlich und unbestimmt sein, um das Hervorgehen der vielen bestimmten Einzeldinge aus ihm zu ermöglichen. Die Unendlichkeit und Ewigkeit des Urprinzips glaubt Anaximander annehmen zu müssen, damit das Werden niemals aufhöre („*ἵνα μὴ ἐλλείπη ἢ γένεσις*“). Anaximander nahm also neben dem ewigen, unendlichen Urgrund der Dinge ein ewiges Werden an. Das ist das herakli-

¹² Dies gilt auch von folgendem Ausspruch Goethes: „Alles ist gleich, alles ungleich, alles nützlich und schädlich, sprechend und stumm, vernünftig und unvernünftig. Und was man von einzelnen Dingen bekennt, widerspricht sich öfters“ (Goethes Sprüche in Prosa, Leipzig: Inselverlag 1908).

tische Element an ihm. Nur schreibt er diesem ewigen Werden nicht das alleinige Sein zu, sondern verlegt das Bleibende, Ewige in das allem Werden zugrunde liegende Sein, in den unendlichen Urgrund der Dinge.

Merkwürdigerweise zerfällt diese Einsicht in den Nachfolgern Anaximanders: die Eleaten kennen nur das eine, ewige Sein, Heraklit nur das ewige Werden.

Und am merkwürdigsten ist die Tatsache, daß die Eleaten wie Heraklit mit ihren einseitigen Standpunkten viel bekannter und berühmter geworden sind, als Anaximander. Heraklit hat auf das Denken der Menschheit einen nicht minder tiefen und nachhaltigen Einfluß ausgeübt, wie die Eleaten, während der gemäßigttere Anaximander im Vergleich zu ihnen verhältnismäßig weniger beachtet wurde.

Wir finden eine ähnliche Erscheinung in der neueren deutschen Philosophie. Der spätere Schelling vereinigt in sich die gegensätzlichen Standpunkte der philosophischen Antipoden: Hegel und Schopenhauer. Er selbst blieb mit seiner späteren Philosophie ziemlich unbeachtet, während die extremen Philosophien Hegels und Schopenhauers Weltruhm erlangt und das Denken der Menschheit aufs tiefste beeinflußt haben. Diese Erscheinungen sind ein besonders augenfälliger Beleg dafür, daß das Extreme im Schrifttum, wie auch im Leben, viel mehr Aufsehen erregt und dadurch einen tieferen Einfluß ausübt, als das Gemäßigte.

Zwischen Anaximander, Heraklit und den Eleaten einerseits, Schelling, Hegel und Schopenhauer andererseits besteht noch eine weitere Parallele. Die Gegensätze, die in Heraklit und den Eleaten in schroffer Weise hervortreten, werden in den nachfolgenden Denkern, in Anaxagoras und Empedokles wieder vereinigt und versöhnt. Anaxagoras lehrt, daß die von Heraklit betonte Veränderlichkeit aller Dinge der sinnlichen Wahrnehmung sich mit dem eleatischen Postulat eines unveränderlichen Seins ohne Widerspruch vereinigen läßt. Er gibt den Eleaten zu, daß, was ist, ewig und unvergänglich sein muß, nicht aber, daß die Annahme einer Vielheit von Dingen einen Widerspruch ent-

halte. Er gibt auch Heraklit die Veränderlichkeit der Sinnenwelt zu, glaubt sie aber ohne eigentlichen Qualitätswechsel durch räumliche Bewegung erklären zu können. Alles scheinbare Entstehen und Vergehen beruht nach ihm auf der Verbindung und Trennung unveränderlicher Stoffe. Ähnliches lehrten Empedokles und Leukippos. Durch diese wird also die Philosophie Anaximanders wieder hergestellt und erweitert.

Ein analoger Vorgang spielt sich in der deutschen Philosophie ab. Die schroffen Gegensätze der Philosophie Hegels und Schopenhauers werden durch Eduard von Hartmann in seiner „Philosophie des Unbewußten“ überbrückt und vereinigt. Hartmann erklärt die logische Idee Hegels und den alogischen Willen Schopenhauers als zwei funktionelle Seiten der einen metaphysischen Wesenheit, des als unbewußt gedachten absoluten Weltsubjekts. Er stellt damit die im älteren Schelling bereits vorhandene Einheit von Hegel und Schopenhauer wieder her, versöhnt die Gegensätze und erweitert die Philosophie Schellings, ähnlich wie dies Anaxagoras und Empedokles hinsichtlich ihrer Vorgänger getan haben.

DAS GOTTESPROBLEM BEI SCHOPENHAUER UND IN DEN METAPHYSISCHEN SYSTEMEN DER INDER.

Von

HELMUTH VON GLASENAPP (Königsberg/Pr.).

1. Das Gottesproblem bei Schopenhauer.

Arthur Schopenhauers Weltanschauung¹ unterscheidet sich von derjenigen der meisten abendländischen Philosophen darin, daß sie von tief religiösen Gedanken bestimmt ist, den Gottesbegriff aber ausdrücklich in jeder Form ablehnt.

Fest durchdrungen von der metaphysischen Bedeutung des Daseins und der Idee einer ewigen Gerechtigkeit, hat er die Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod und die sinnvolle Lenkung jedes individuellen Lebenslaufes gelehrt; erschüttert von dem Elend des Daseins, hat er der Hoffnung auf eine Erlösung von den Fesseln der Endlichkeit beredten Ausdruck verliehen und mit tiefer Ergriffenheit von dem Leben und Wandel weltentsagender Heiliger gesprochen. Den Glauben an einen persönlichen Gott, der im Christentum untrennbar mit der Hoffnung auf eine Erlösung verknüpft erscheint, bekämpft er hingegen mit Fanatismus als eine unberechtigte Annahme, welche „sich ganz allein in der jüdischen und den beiden aus ihr hervorgegangenen

¹ Nach dem Vorbild von G. F. Wagners „Encyclopädischem Register zu Schopenhauer's Werken“ (Karlsruhe 1909) sind die Werke wie folgt bezeichnet: E. „Grundprobleme der Ethik“, G. „Satz vom Grunde“, N. „Wille in der Natur“, P. „Parerga und Paralipomena“, W. „Welt als Wille und Vorstellung“. Zitiert wird nach § (W. II nach Kap.) und den Seitenzahlen der Ausgabe „letzter Hand“ (L.) und von Hübscher (H.). Den „Nachlaß“ zitiere ich in der Ausgabe von Grisebach (Reclam), die „Briefe“ nach dem 14. und 15. Band der Deussenschen Gesamtausgabe, die Gespräche nach der Ausgabe Arthur Hübschers im XX. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1933. Verweise auf Deussens Ausgabe werden durch D. gekennzeichnet. Der Einheitlichkeit wegen habe ich die Schreibung der deutschen und indischen Wörter in den Zitaten der heute üblichen angepaßt.

Glaubenslehren . . . findet, nicht aber in der Religion irgend eines andern Volkes alter oder neuer Zeit“ (G. § 34, I. 119, H. 125), und deshalb in keiner Weise Anspruch darauf erheben könne, als die durch den *consensus gentium* bekräftigte universale Anschauung aller religiösen Menschen zu gelten. Schon in seinem 17. Lebensjahr war er, wie er uns selbst erzählt, zu der Überzeugung gekommen, daß diese schlechte und qualvolle Welt nicht von einem allgütigen Wesen geschaffen sein könne, und als Fünfundzwanzigjähriger schreibt er: „Das bessere Bewußtsein in mir erhebt mich in eine Welt, wo es weder Persönlichkeit und Kausalität noch Subjekt und Objekt mehr gibt. Meine Hoffnung und mein Glaube ist, daß dieses bessere (übersinnliche, außerzeitliche) Bewußtsein mein einziges werden wird: darum hoffe ich, es ist kein Gott“ (Nachlaß IV, S. 236; vgl. D. XI, S. 30). Diese beiden in der Jugend konzipierten Gedanken haben sein ganzes Leben hindurch seine Stellung zur Gottesidee bestimmt. Nach ihm kann es keinen Gott geben, weil sein Dasein mit dem Vorhandensein von Leid und Sünde in der Welt unvereinbar wäre und dem mystischen All-Einheits-Gefühl widerspricht, das „zu allen Zeiten der Spott der Toren und die endlose Meditation der Weisen“ (E. § 22, I. 270, H. 269 f.) gewesen ist. Mit zahlreichen Argumenten verleiht er seiner Überzeugung Ausdruck, daß der Theismus weder das Dasein und Sosein der Welt zu erklären, noch die Existenz von Übel und Bösem zu rechtfertigen, weder die moralische Bedeutsamkeit unseres Handelns sicherzustellen noch dem Glauben von unserer Fortdauer nach dem Tode eine feste Grundlage zu geben vermöge, ganz abgesehen davon, daß der von ihm unzertrennliche Anthropomorphismus dem fortgeschrittenen Denken widerstreite.

Schopenhauer lehnt aber gleicherweise den Pantheismus ab, denn dieser beruht im wesentlichen nur darauf, daß seine Vertreter dem Gott-Schöpfer seine Persönlichkeit entzogen haben (W. II, K. 50, I. 739, H. 741). Die Vorstellung, daß ein Gott sich in diese schmerzreiche Welt verwandelt habe, indem er selbst der endlos

Gequälte wäre, erscheint ihm absurd. Er macht weiterhin gegen den Pantheismus geltend, daß er an den unabweisbaren Forderungen der Ethik scheitern müsse: „Ist die Welt eine Theophanie; so ist alles, was der Mensch, ja, auch das Tier tut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem anderen zu loben sein“ (W. II, K. 47, l. 675, H. 677). Ist die Welt „ein Gott, *ens perfectissimum* . . . so bedarf es keiner Erlösung daraus . . . Wozu aber die ganze Tragikomödie da sei, ist nicht entfernt abzusehn; da sie keine Zuschauer hat und die Akteurs selbst unendliche Plage ausstehn, bei wenigem und bloß negativem Genuß“ (W. II, K. 28, l. 406, H. 406 f.). „Nur dann . . . wann man die Welt ganz von außen und allein von der physikalischen Seite betrachtet und nichts anderes als die sich immer wieder herstellende Ordnung und dadurch komparative Unvergänglichkeit des Ganzen im Auge behält, geht es allenfalls, doch immer nur sinnbildlich an; sie für einen Gott zu erklären. Tritt man aber ins Innere, nimmt man also die subjektive und die moralische Seite hinzu, . . . da wird man bald mit Schrecken inne, daß man nichts weniger als eine Theophanie vor sich hat“ (W. II, K. 47, l. 676, H. 678).

Die angeführten Stellen, die sich ins Ungemessene vermehren ließen, zeigen aufs deutlichste, daß Schopenhauer die Gottesidee in ihrer theistischen wie in ihrer pantheistischen Form gleicherweise bekämpft; man kann ihn deshalb nicht gut anders denn als „Atheisten“ bezeichnen. Die Unvollkommenheiten dieses Begriffes liegen auf der Hand und sind von Schopenhauer selbst auch hervorgehoben worden. Zunächst schon enthält der rein negative Ausdruck „eine Erschleichung, indem er vorwegnimmt, der Theismus verstehe sich von selbst, wodurch er das *affirmanti incumbit probatio* schlau umgeht; während vielmehr der sogenannte Atheismus das *jus primi occupantis* hat und erst vom Theismus aus dem Felde geschlagen werden muß“ (P. I, l. 109, H. 122). Sodann hat das Wort im Abendlande vielfach einen schlechten Nebensinn erhalten dadurch, „daß bei den monotheistischen Völkern Atheismus, oder Gottlosigkeit, das Synonym von Ab-

wesenheit aller Moralität geworden ist“ (W. I, § 65, l. 427, H. 427); es versteht sich von selbst, daß derartige „Begriffsverwechslungen, die den Priestern willkommen sind“, keine Berechtigung haben. Schließlich aber muß man sich von der Vorstellung, Atheismus und Materialismus sei daselbe, frei machen, denn diese beruht auf „der Annahme, daß ein blinder Zufall oder daß eine von außen ordnende Intelligenz nach Zwecken und Begriffen, die Welt zustande gebracht hätte“, und daß es keine dritte Möglichkeit der Welterklärung gäbe. „Daher der Zweifel, ob es wohl einen Atheisten geben könne, d. h. einen Menschen, der wirklich die so überschwänglich zweckmäßige Anordnung der Natur, zumal der organischen, dem blinden Zufall zutrauen könne... Die Gültigkeit . . . jenes Dilemmas zwischen Materialismus und Theismus, beruht aber auf der Annahme, daß die vorliegende Welt die der Dinge an sich sei, daß es folglich keine andere Ordnung der Dinge gebe als eine empirische... Indem Kant, durch seine wichtige Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, dem Theismus sein Fundament entzog, eröffnete er . . . den Weg zu ganz anderen und tiefsinnigeren Erklärungen des Daseins“ (W. I, l. 608 f., H. 608 f.).

Ebenso irrig wie die generelle Gleichsetzung von Materialismus und Atheismus ist auch diejenige von Atheismus und Irreligiosität. Schopenhauer sagt von seiner Zeit — und dasselbe gilt auch jetzt immer noch —, es sei „skandalös, wie noch heut zu Tage, in den Schriften deutscher Gelehrter, durchgängig Religion und Theismus ohne weiteres als identisch und synonym genommen werden; während Religion sich zum Theismus verhält wie das *Genus* zu einer einzigen Spezies, und in der Tat bloß Judentum und Theismus identisch sind; daher eben auch alle Völker, die nicht • Juden, Christen oder Mohammedaner sind, von uns durch den gemeinsamen Namen «Heiden» stigmatisiert werden“ (G. § 34, l. 121, H. 128). An der Hand einer reichen Fülle von Zitaten aus Werken über den Buddhismus tut er dar, daß diese Religion „recht *ex professo*, nach unserm Ausdruck, atheistisch ist“ (P. I, l. 111, H. 123). Der Um-

stand, daß Schopenhauer sich selbst halb scherzhaft als „Buddhisten“ bezeichnet hat (Gespräche, S. 241), bestätigt erneut, daß der Ausdruck „religiöser Atheismus“ für die Anschauung Schopenhauers der einzig angemessene ist. Die mangelnde Kenntnis asiatischer Religionen hat es freilich nicht verhindern können, daß einige Kritiker der Schopenhauerschen Philosophie sich mit diesem Ausdruck nicht befreunden konnten. Und so mußten wir denn das merkwürdige Schauspiel erleben, daß einige Schopenhauer wegen seines Atheismus die Religiosität, andere wieder wegen seiner Religiosität den Atheismus absprachen. Zu der ersten Gruppe gehört Heinrich Scholz, der ihn einen „durch und durch irreligiösen Denker“² nennt —, zu den letzteren Kuno Fischer, O. Külpe, R. Falckenberg, H. Richert³, die ihn trotz seiner Proteste als „Pantheisten“ ansehen zu müssen glaubten.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Wille, der als das eine „Ding an sich“ der Vielheit aller Erscheinungen zugrunde liegt und sich in ihnen selbst zerfleischt, nicht mit dem Worte „Gott“ bezeichnet werden kann. Denn der Gott des Pantheismus ist nach abendländischer wie nach indischer Auffassung ein *ens realissimum*, das nicht nur die Welt hervorbringt und erhält, sondern vor allem auch ein heiliges Wesen, zu dem sich der Fromme in Andacht erhebt. Letzterer Punkt ist von entscheidender Bedeutung, weil sich darin der naturalistische „Pantheismus“ von dem irreligiösen Materialismus scheidet.

Schopenhauers „Wille“ hat aber nichts Erhebendes an sich. Ein Wesen, das sich selbst unausgesetzt quält, ist kein Gott; sieht man in der Welt die Manifestation des Willens, so wäre es richtiger, „die Welt mit dem Teufel zu identifizieren“ (P. II, § 69, I. 86, H. 107). Die Lehre vom Welt-

² H. Scholz, „Religionsphilosophie“ (Berlin 1922), S. 143.

³ Kuno Fischer, „Schopenhauers Leben, Werke und Lehre“ (Heidelberg 1898), S. 465; O. Külpe, „Einleitung in die Philosophie“ (4. Aufl. Leipzig 1907), S. 267; R. Falckenberg, „Geschichte der neueren Philosophie“ (6. Aufl. Leipzig 1908), S. 626; H. Richert, „Schopenhauer“ (4. Aufl. Leipzig 1920), S. 100.

willen wäre dann kein Pantheismus, sondern als „Diabolismus“ (Briefe II, S. 208) oder „Pansatanismus“⁴ zu bezeichnen.

In einem Punkt nähert sich die Willens-Lehre jedoch der Gottesidee. Schopenhauer lehrt, „daß ein gutes und erlösendes Prinzip in diesem Sansâra steckt, welches zum Durchbruch kommen und das Ganze erfüllen und befreien kann“ (P. II, § 114, I. 184, H. 233), und hebt (am Ende von W. II) hervor, daß in seinem System „die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seins ausfüllt, sondern in dieser noch viel Raum bleibt für das, was wir nur negativ bezeichnen als die Verneinung des Willens zum Leben“. Er hat deshalb ursprünglich (Nachlaß IV, S. 236. 244) erwogen, ob das der Welt (welche die Bejahung des Lebens ist) Entgegengesetzte Gott genannt werden könne, kam dann aber zu dem Schluß, „alte Ausdrücke zur Bezeichnung neuer Begriffe zu gebrauchen, ist eine Quelle von Verwirrung: zudem wäre es falsch: denn «Gott» wäre hier, was die Welt nicht will, während im Begriff «Gott» liegt, daß er das Sein der Welt will . . . Darum darf man, um Mißverständnis zu vermeiden, das Wort nicht gebrauchen. In der Philosophie ist das Verständnis schon so, schwer genug: es muß nicht durch Äquivoca noch erschwert werden.“

In allen seinen Werken hat Schopenhauer an diesem Grundsatz festgehalten und ist jedem Versuch, der Gottesidee in dieser oder jener Weise einen Platz in seinem System anzuweisen, auf das Energischste entgegengetreten, wie sein zorniger Brief an Frauenstädt (Briefe II, S. 154) und seine Bemerkungen über Bartholomèß (ib. S. 430) zeigen, ging er doch sogar so weit, daß er in sein Exemplar von I. J. Schmidts Werk über das Prajnâpâramitâ-Sûtra des Mahâyâna-Buddhismus jedesmal, wo der Verfasser vom „göttlichen Sein“ oder von „Gottheit“ redet, dafür „Nicht-Sein“ oder „Nirvâna“ einsetzte und Bleistiftbemerkungen wie „gelogen“, „nicht wahr“, „da ist kein Jud“ an den Rand schrieb.

⁴ O. Liebmann, „Zur Analyse der Wirklichkeit“ (Straßburg 1876), p. 230.

Es unterliegt deshalb keinem Zweifel, daß er die Bestrebungen seines treuen Schülers Paul Deussen⁵, Gott als das Prinzip der Erlösung aufzufassen und dadurch die christlichen Lehren vom Heiligen Geist, von der Welterschöpfung durch Gott und vom Monergismus Gottes in symbolischer Weise dem System einzuverleiben, abgelehnt haben würde.

Die völlige Unvereinbarkeit Schopenhauerscher Lehren mit pantheistischen Spekulationen zeigt sich aufs deutlichste auch dort, wo versucht worden ist, dieselben im Sinne einer Evolutionslehre weiterzubilden, nach welcher sich ein vor-weltliches Absolutes zur Welt entfaltet, um im Wege des Weltprozesses zur Seligkeit des Nichtseins zu gelangen, wie bei Philipp Mainländer (1841—1876) und bei Eduard v. Hartmann (1842—1906). Denn die Vorstellung, daß Gott selbst erlösungsbedürftig sei, widerspricht allem, was westliche und östliche Theologie je gelehrt haben, und dasselbe gilt auch von der Auffassung, die v. Hartmann von der Allmacht Gottes entwickelt. Diese besagt nach ihm nur, „daß Gott alles machen kann, was er will, oder alles verwirklichen kann, was er denkt“, nicht aber, „daß Gott auch unmittelbar machen könne, daß er nicht wolle“⁶. Das heißt doch nichts anderes, als daß Gott nicht der ewige, autonome, unveränderliche höchste Weltenherr (*parameshvara*) ist, sondern daß er von einem höheren Weltprinzip, mag man dies nun als Schicksal oder als ewige Weltordnung bezeichnen, abhängig ist. Ein solcher, in seinem Willen gehemmter Gott ist dem Christentum völlig fremd, eine, freilich nur unvollkommene Parallele findet sich nur in einem — a t h e i s t i s c h e n System Indiens. Im Sāṅkhya⁷ ist nämlich der höchstes Wissen besitzende Gott Hiranyagarbha (Brahmā) der Demiurg, der die Welt zu Beginn einer neuen Schöpfungsperiode aus seinem Leibe hervor-

⁵ Paul Deussen, „Die Elemente der Metaphysik“, Schlußabschnitt, IV. Jahrb. 1915, S. 14.

⁶ E. v. Hartmann, „Die Religion des Geistas“ (3. Aufl. Bad Sachsa 1907), S. 264.

⁷ Vijnānabhikshu, „Sāṅkhya-pravacana-bhāshya“ 1, 122; 2, 13.

bringt und den heiligen Veda als Richtschnur für alles Tun offenbart, selbst nur ein vom Karma abhängiger, gewordener Weltenherr (*kâryeshvara*), der dem Sansâra verhaftet ist und nach der Erlösung strebt. Es ist möglich, daß der Keim zu v. Hartmanns Theorie in dieser indischen Anschauung zu suchen ist, die freilich von ihm und — wie wir noch sehen werden — schon von Schopenhauer dahin mißverstanden wurde, daß sich Brahmâ infolge einer kosmogonischen Urschuld zur Welt entfalten mußte⁸. Die Vorstellung, daß der ewige höchste Weltenherr (*nityeshvara*) jemals unselig gewesen sei oder, unter einem Zwange handelnd, die Welt hervorgebracht habe, ist allen indischen Systemen fremd, derartiges wird nur von den vergänglichen Göttern behauptet, die im Verlaufe ihrer Seelenwanderung allmählich zu göttlicher Würde emporgestiegen sind. Vom Standpunkt des Inders aus gesehen, könnte Hartmanns Gott deshalb nur ein gewordener, karma-bedingter „*kâryeshvara*“ sein, und ein System, das keinen diesem überlegenen ewigen, allmächtigen und seligen Gott anerkennt, wäre als ein „atheistisches“ zu charakterisieren, das wohl ein ewiges Weltgesetz, aber keinen Gott als höchstes Prinzip annimmt. Man sieht also, wie auch bei einem an und für sich schon nicht zu rechtfertigenden Mißbrauch des Gottesbegriffs ein System, das einen erlösungsbedürftigen Gott annimmt, nicht dem Schicksal entgehen kann, bei konsequenter Analyse den atheistischen zugerechnet werden zu müssen. Um diese indischen Anschauungen im einzelnen verstehen zu können, erscheint es als notwendig, einiges über die Entwicklung der Gottesidee im Gangeslande zu sagen, was im folgenden Abschnitt geschehen soll.

2. Weltprinzip und Gottesidee in Indien.

Die drei großen indischen Religionen: der Brahmanismus oder Hinduismus, der Buddhismus und der Jainismus erkennen die Existenz einer Vielheit von Gottheiten (*deva*,

⁸ E. v. Hartmann, „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung“, 3. Aufl. (Bad Sachsa 1906), S. 284 ff.

devatâ) an, welche bestimmte Erscheinungen der Natur und des menschlichen Lebens regieren. Nach den Anschauungen der ausgebildeten philosophischen Systeme wird das Verhältnis der Götter zu dem, was ihrer Herrschaft untersteht, in der Weise vorgestellt, daß sie selbst als Einzelwesen mit einem feinstofflichen Leibe angetan in einer Himmelswelt wohnen, und von dort aus kraft ihrer Allgegenwart bestimmte Dinge und Vorgänge im natürlichen und geistigen Daseinsverlauf beherrschen. Die ältere im Veda noch deutlich sichtbare Vorstellung schied noch nicht zwischen dem Unbelebten und den es regierenden geistigen Lenkern. Die einzelnen Phänomene sind vielmehr Teilerscheinungen der Götter selbst, die zwar als persönliche, im Himmel weilende Wesenheiten vorgestellt werden, gleichwohl aber im Kosmos überall anzutreffen sind. Jedes entzündete Feuer ist Agni, jede aufflammende Liebe ist Kâma, jeder eintretende Tod ist der Todesgott selbst, der sich hier sichtbar manifestiert. Diese Auffassung ist eine selbstverständliche Konsequenz einer primitiven Denkweise, für welche alles, was überhaupt existiert, nur als dinglich, substantiell gedacht werden kann. Die heute von manchen christlichen wie indischen Theologen vertretene Ansicht, daß die Inder oder die Menschen überhaupt ursprünglich an einen geistigen Weltenherrscher geglaubt und im Verlauf der weiteren Entwicklung infolge eines Verlustes dieser Erkenntnis die Naturobjekte, Leidenschaften usw. personifiziert und vergottet hätten, ist schon deshalb unhaltbar, weil der Mensch sich von jeher von einer Vielheit von Erscheinungen umgeben sah und auf einer Stufe, die noch nicht zwischen dem, was Persönlichkeit besitzt und was es nicht besitzt, schied, gar nicht auf den Gedanken kommen konnte, daß Feuer, Liebe, Tod selbst kein Leben hätten und daß die ganze Welt von einem rein geistigen Gott ohne substantielle Grundlage regiert werde. Es unterliegt mithin keinem Zweifel, daß die vedischen Indo-Arier „Polytheisten“ waren.

Versteht man das Wort „Polytheismus“ freilich im Sinne eines absoluten, diametralen Gegensatzes zum „Monotheismus“ der Juden, Christen und Mohammedaner, so zeigt

sich, daß es einen solchen Polytheismus schon bei den vedischen Indern nicht gegeben hat. Denn weder werden jedem einzelnen der zahllosen Devas Allmacht oder andere Prädikate des christlichen Gottes zugeschrieben, noch auch üben die Götter in corpore die Funktionen desselben aus, indem sie im Wege gemeinsamen Beschlusses die Welt schaffen usw. Vielmehr haben die Götter nur beschränkte Machtvollkommenheit. Der Weltprozeß verläuft nicht nach den Verfügungen einer Göttersammlung, bei der alle Glieder des Pantheons gleiche Rechte haben, sondern auf Grund von ewigen Gesetzen, denen alle Götter untertan sind.

Über den Göttern waltet also ein höheres Prinzip, dem ihr Tun untertan ist und das ihrem Handeln feste Schranken setzt. Dieses Weltprinzip wird im Rigveda „*Rita*“ genannt, d. h. die ewige Ordnung, die sich in der Natur wie in den moralischen und kultischen Gesetzen offenbart; in späteren Texten tritt die Bezeichnung „*Dharma*“ (Gesetz) an seine Stelle. Frei von ethischen Ideen erscheint die weltbeherrschende Macht auch als Zeit (*Kâla*) oder als Schicksal (*Dishta*, *Daiva*, *Niyati*), entspricht also mehr der „*Moirä*“ der Griechen oder dem götterbeherrschenden Schicksal der Germanen. Betrachtet man die altindische Religion von diesem Gesichtspunkt aus, so zeigt sich, daß der Polytheismus gewissermaßen nur das untere Stockwerk dieses Religionsgebäudes darstellt. Damit aber gleicht sie dem Christentum und anderen sog. „monotheistischen“ Glaubensformen, die auch eine unübersehbare Fülle von Engeln, Heiligen, Teufeln und Dämonen annehmen, welche ihrem höchsten Weltprinzip, dem persönlichen Gott, unterstellt sind. Der Unterschied zwischen den indischen und abendländischen Glaubenslehren besteht nur darin, daß den indischen Göttern ein sehr viel weiteres Wirkungsfeld zugeschrieben wird als den entsprechenden überirdischen Wesen des mittelalterlichen Christentums, da sie nicht nur Nothelfer sind oder Dämonen, die zu unmoralischem Tun verlocken, sondern noch zu Natursubstraten in enger Beziehung stehen. Letzteres hat jedoch eine Parallele bei den christlichen Magiern der Reformationszeit, welche den Intel-

lizenzen der Planeten und den Geistern der Elemente eine Mittelstellung zwischen Gott und Menschen einräumen⁹. Der Polytheismus der Inder steht also ungefähr auf derselben Ebene wie die Anerkennung von machtvollen, aber Gott untergebenen höheren Wesen im Christentum; die Stellung, die Gott in der kirchlichen Dogmatik einnimmt, würde damit, jedenfalls soweit die Weltregierung in Betracht kommt, dem Rita, dem Dharma oder wie das Weltprinzip sonst genannt sein mag, zu vindizieren sein.

Wie schon bemerkt wurde, scheidet die alte Zeit noch nicht zwischen persönlichen und unpersönlichen Entitäten. Da das Rita — in der alten Vorstellung substantiell als ein alldurchdringendes Fluidum betrachtet — deshalb notwendigerweise Züge beider Art zeigt, könnte man die Ansicht, welche es zur obersten Instanz des Weltgeschehens macht, je nachdem man das eine oder das andere in den Vordergrund stellt, als eine Art von (Mono-)theismus oder von (religiösem) Atheismus bezeichnen. Tatsächlich ist aber eine derartige Klassifizierung nicht am Platze, da dieses Weltprinzip noch vor der Unterscheidung: persönlicher Gott oder unpersönliches Gesetz liegt, vor allem aber auch deshalb nicht, weil es noch in keiner Weise im Mittelpunkt des religiösen Denkens steht und gegenüber den Einzelgöttern nur von geringer Bedeutung ist.

Wird hier durch Aufstellung eines obersten Prinzips des Werdens eine einheitliche Weltdeutung durch einen Monismus des Geschehens gegeben, so wird anderwärts versucht, die letzte Einheit alles Existierenden durch einen Monismus des Seins zu begründen. Allem, was ist, liegt eine letzte Ursubstanz zugrunde, welche bald mehr unpersönlich als das Sein, das Brahma (eigentlich wohl: der Kraftstoff der heiligen Zaubersprüche), oder personalistisch als der *Purusha* (Urmensch), als *Prajâpati* (der Herr der Geschöpfe) usw. gefaßt wird. Die Weltschöpfung ist nach dieser Anschauung die Entfaltung eines Urwesens; „am Anfang war das «Sein» eines ohne ein zweites. Es dachte: ich

⁹ H. C. Agrippa ab Nettessheim, „*De occulta Philosophia*“, 2. Buch, Kap. 55 ff.

will vieles sein und ließ die Glut aus sich hervorgehn. Die Glut dachte: ich will vieles sein und ließ das Wasser aus sich hervorgehn“ usw., heißt es Chândogya-Upanishad 6, 2, 1 ff.; eine Stelle, die mit großer Deutlichkeit zeigt, daß man zwischen Belebtem und Unbelebtem noch nicht zu scheiden gelernt hatte.

Die beiden hier skizzierten Anschauungen von dem letzten, einheitlichen Zusammenhang des Weltgeschehens finden in der ganzen späteren Philosophie ihre Fortsetzung in zahlreichen Systemen, von denen die einen eine Vielheit von ewigen Substanzen annehmen, diese aber auf Grund eines sie regierenden höchsten Prinzips (Gott, Weltgesetz) harmonisch zusammenwirken lassen, während die anderen außerdem noch den einheitlichen Ursprung der vielheitlichen Welt aus jenem Prinzip behaupten.

Für die ganze weitere Entwicklung des indischen Denkens gewann seit der Upanishaden-Zeit eine Lehre die höchste Bedeutung, die den älteren vedischen Texten noch völlig fremd ist: die Lehre von der durch die moralischen Qualitäten der in einem Leben vollbrachten Taten (Karma) notwendig eintretenden Wiedergeburt des Individuums in neuen, vergänglichen Daseinsformen. Diese Vorstellung, welche alle metaphysischen Systeme der Folgezeit gleichmäßig beherrscht, vertiefte die Idee des Weltgesetzes: dieses ist nichts anderes als *Karma*, die nachwirkende Kraft der Verschuldung und des Verdienstes. Es gibt kein blindes Schicksal, sondern nur eine ewige Gerechtigkeit. Die Götter selbst verdanken der Macht der Tat ihr himmlisches Dasein, das endet, wenn die guten Werke, die sie in einer früheren irdischen Existenz aufgehäuft hatten, aufgezehrt sind. Die Vorstellung, daß jedes Dasein die Frucht des Tuns in einem ihm vorhergegangenen ist, rief auch eine Veränderung in den Anschauungen über das Hervorgehen der Welt aus dem Urwesen hervor: die Welterschöpfung ist kein einmaliger Vorgang, sondern wiederholt sich periodisch von Ewigkeit her, da der Sansâra, der Kreislauf der Existenzen ohne Anfang ist und jeder neu entstehenden Welt eine andere vorherging, die ein Ende nahm, um den vom Wan-

dern erschöpften Individuen eine kurze Ruhepause während einer Periode des allgemeinen Weltenschlafs zu gönnen.

Der Fortgang der indischen Philosophie wird weiterhin dadurch bestimmt, daß die primitive Denkweise, welche Allem dingliche Substantialität und persönliches Leben beilegte, allmählich neuen Auffassungen Platz macht, welche zwischen Konkretem und Abstraktem, zwischen Geist und Materie, Kraft und Stoff, Persönlichkeit-begabtem und Impersonalem einen Trennungsstrich zieht. Es würde zu weit führen, hier die Einzelheiten dieses Prozesses zu verfolgen, wie ich dies in meiner Schrift „Entwicklungsstufen des indischen Denkens“ (Halle a. S. 1940) versucht habe. Als Resultat ergibt sich, daß sich in der klassischen Zeit in der Hauptsache zwei Gruppen von Schulen gegenüberstehen, von denen die eine das Weltprinzip als einen persönlichen Gott, die andere als eine unpersönliche Daseinsmacht auffaßt. Jede der beiden Anschauungen weist wieder zwei Sonderformen auf, je nachdem das Weltprinzip als *causa materialis* und *causa efficiens* oder nur als die letztere aufgefaßt wird.

Die älteste und am meisten verbreitete Auffassung vom Wesen eines persönlichen Gottes ist in Indien der Pan-en-theismus. Ich verstehe unter diesem von Fr. Krause geprägten Ausdruck die Ansicht, daß die Welt aus Gott hervorgegangen ist und in ihm existiert, daß Gott aber sich nicht in der Welt erschöpft, sondern als ein ewiges, unveränderliches, persönliches, geistiges, allmächtiges und seliges Wesen über sie herausragt. Diese Lehre hat ihren bedeutsamen Ausdruck vor allem in der berühmten „Bhagavadgîtâ“ gefunden, in welcher sich die Erkenntnis „Vâsudeva (Gott) ist das All“ mit der glühenden Liebe (*bhakti*) zu dem gnädigen überweltlichen Weltenherrscher verbindet. Der Pan-en-theismus tritt bereits im Veda auf und wird heute namentlich von den zahlreichen Schulen vertreten, welche eine Evolution von Materie und Seelen aus Gott annehmen und Gott mit einer bestimmten Gestalt des Pantheons (zumeist Vishnu oder Shiva) identifizieren.

Während der Pan-en-theismus Gott als Urgrund der Welt ansieht, sieht der Theismus in Gott ein von der

Welt verschiedenes und dieser übergeordnetes Wesen. Die christliche Anschauung, daß Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen habe, findet sich in Indien nicht, vielmehr wird dort nur behauptet, daß Materie und Seelen Gott ewig koexistieren, daß sie aber in ihrem Sein und Wirken von dem allein absoluten und autonomen Gott abhängig sind. Der Theismus wird in der entschiedensten Form von Madhva¹⁰ (13. Jahrh.) vertreten. Nach ihm ist Gott der einzige Täter in der Welt; die Erlösung und Verdammung der Seelen ist deshalb allein von Gottes Gnadenwahl abhängig. Diese Lehre, welche alles Tun von Gott ausgehen läßt, dabei aber seine absolute Verschiedenheit von Materie und Seelen betont, hat in Indien aber nur verhältnismäßig wenige Anhänger, da der indische Geist von jeher mehr dazu neigte, die fundamentale Wesenseinheit von Gott, Welt und Seelen zu betonen.

Ein unpersönliches Absolutes lehrt der Vedânta. Man kann seine Anschauung nicht als Pantheismus bezeichnen, denn weder identifiziert er Gott und Welt (*deus sive natura*), noch behauptet er, daß sich die Wirksamkeit Gottes in der Welt erschöpfe. Vielmehr besitzt nach ihm das Brahma, der Allgeist, allein in seiner reinen, unveränderlichen, ewig-seligen Form absolute und höchste Wirklichkeit; die vielheitliche Welt ist nur eine Manifestation des Brahma, nicht dieses selbst. Nach der älteren Anschauung bildet das Brahma also den Kern von allem; Materie und Einzelseelen sind Vergrößerungen oder Teilerscheinungen des Allgeists, der selbst ihnen allen überlegen ist und hinter dieser seiner Außenseite in ewiger, unveränderlicher Vollkommenheit verharrt. Dieser Theorie, welche eine Evolution (*parinâma*) des Allgeists zur Welt lehrt, wurde durch Shankara (9. Jahrh.) eine andere gegenübergestellt. Diese sucht die Absolutheit des Brahma dadurch zu sichern, daß sie behauptet: alle Vielheit ist nur ein von unserer Unwissenheit dem Brahma fälschlich aufgebürdeter Schein (*mâyâ*). Diese „Illusions-Theorie“ (*vivarta-vâda*) lehrt einen Akosmismus

¹⁰ H. v. Glasenapp, „Madhvas Philosophie des Vishnu-Glaubens“, Bonn-Leipzig 1923, p. 57 ff.

reinsten Prägung; nur solange die Verblendung währt, gibt es eine vielheitliche Welt, vom Standpunkt der höchsten Wahrheit aus ist nur das ewige All-eine, das Denken, Sein und Wonne ist, real. Diese illusionistische Brahmalehre hat selbst wieder eine Fülle von verschiedenartigen Auslegungen gefunden; die am meisten philosophische von diesen betrachtet das ewig in ruhiger Seligkeit verharrende Brahma allein als die materielle Grundlage aller Erscheinungen (so wie der Strick die materielle Grundlage für die Schlange ist, die der Wanderer irrtümlich zu sehen glaubt), schreibt aber die Weltausbreitung ganz und gar der Mâyâ zu, einem unerklärlichen Faktor, den man nur aus seiner Wirksamkeit erschließen, nicht aber in seinem Verhältnis zum Brahma bestimmen könne. Die verschiedenen Anschauungen, welche ein *impersonales* Brahma als *ens realissimum* annehmen, bezeichne ich unter Verwendung eines von Rudolf Otto geprägten Ausdrucks als „Theopantismus“¹¹. Für die religiöse Haltung der Anhänger derselben ist folgendes charakteristisch: Sie betrachten ebenso wie die Pan-en-theisten ein ewig seliges Wesen als den Urgrund, der hinter der Welt steht, während jene jedoch in diesem ein persönliches Wesen sehen, zu dem sie beten können, ist der Allgeist der Theopantisten ein impersonales Prinzip, in welches man sich meditativ versenken, zu dem man aber, da es ja das eigene, wahre Selbst ist, nicht in ein Ich-Du-Verhältnis treten kann.

Im Gegensatz zu den bisher behandelten Anschauungen steht eine vierte, welche ein Weltprinzip annimmt, dem weder Geistigkeit (*cit*) noch Seligkeit (*ânanda*), sondern nur Existenz (*sat*) zugeschrieben werden kann, und das deshalb nicht als etwas Göttliches gedacht wird. Dieses Weltprinzip ist das allem Existierenden immanente Weltgesetz (*dharma*), das im Naturverlauf wie in der Vergeltungskausalität der Taten sich äußert. Es ist in der Philosophie der Jainas und Buddhisten dasjenige, was die von jeher verschiedenen, im Weltprozeß zusammenwirkenden Faktoren alles Daseins zu einer geordneten Einheit zusammenfaßt.

¹¹ R. Otto, „Vischnu-Nârâyana“, 3.—5. Tausend, Jena 1923, S. 85; in der ersten Auflage schrieb Otto „Theopanismus“.

Dieser Dharma, der mit unerbittlicher Notwendigkeit und mit mechanischer Präzision in allem waltet, ist weder ein persönliches Wesen, zu dem man beten, noch eine Ursubstanz, in der man meditierend sein wahres unveränderliches und seliges Selbst wiederfinden kann. Die Schulen, welche in dem Dharma allein das sehen, was die Welt regiert und von ihm jede Personifikation fernhalten, sind deshalb als „atheistisch“ zu bezeichnen.

Die vier hier besprochenen Anschauungen über das höchste Weltprinzip werden bei manchen Systemen in dieser oder jener Weise miteinander verbunden: so erscheint bei Shankara der Theopantismus als die „volle Wahrheit“, der Pan-en-theismus als die „niedere Wahrheit“, welche nur im Bereich der illusorischen Welt Geltung hat. Innerhalb einzelner Systeme hat sich auch im Laufe der Zeit ein Übergang von einem Prinzip zu einem anderen vollzogen, z. B. im Sāṅkhya, das in seiner ältesten Form (in den Upanishaden) pan-en-theistisch war, in seiner klassischen Gestalt aber atheistisch ist usw. Es würde zu weit führen, diese Einzelheiten an dieser Stelle weiter auszuführen.

Alle klassischen Systeme der Inder — soweit sie nicht, wie die der Skeptiker und Materialisten, überhaupt den herrschenden religiösen und moralischen Ideen den Kampf ansagten — lehren also die Existenz von zahlreichen, karmisch-bedingten, langlebigen, aber vergänglichen Göttern, welche die verschiedenen Gebiete des Natur- und Menschenlebens beherrschen und welche der Gläubige durch Gebete und Opfergaben für sich gewinnen kann. Die Götter selbst sind — genau so wie alle anderen Lebewesen und die Welt als Ganzes — abhängig von einem ewigen Weltprinzip. Dieses kann als etwas Unpersönliches oder Persönliches gedacht werden und durchwaltet dies ganze Weltgeschehen. Während die Theisten und Atheisten bei dieser Erkenntnis haltmachen, suchen die Pan-en-theisten und Theopantisten auch zu einer letzten substantiellen Einheit alles Existierenden vorzudringen, welche die letzte Ursache von allem ist. Die drei Vertreter eines Gott-Glaubens verbinden ihr Weltprinzip mit einer Fülle von Vorstellungen, welche mit

diesen philosophischen Erwägungen an sich nichts zu tun haben, sondern aus einer ganz anderen Sphäre stammen. Die Theopantisten behaupten, daß das Weltprinzip, mit dem im Tiefschlaf unbewußt, in der Versenkung bewußt erfahrbaren ewig-seligen All-Einen identisch sei, das von dem Mystiker direkt durch Innenschau realisiert werden könne. Die Panentheisten und Theisten hingegen identifizieren das Weltprinzip mit einem der zahlreichen Götter und glauben dann, daß dieser von allen vergänglichen Devas völlig verschieden sei, da ihm Allmacht, Ewigkeit, Schöpferkraft usw. eigen ist. Dadurch, daß dieser Weltenherr aber ebenso wie die vergänglichen Götter eine bestimmte mythologische Figur darstellt, welcher eine bestimmte äußere Gestalt und eine bestimmte legendäre Geschichte zugeschrieben wird, können alle Gefühle und Assoziationen, welche mit den Devas verbunden sind, auf ihn übertragen werden: er ist der Retter aus Not und Gefahr, der Belohner und Bestrafer, der Offenbarer ewiger Weisheit usw. und ist deshalb das Objekt von Gebeten und kultischer Verehrung. Die Idee des persönlichen Gottes enthält also zwei aus ganz verschiedenen Bereichen menschlichen Denkens stammende Elemente: das philosophische Bedürfnis nach einer Erklärung der Gesetzmäßigkeit der natürlichen und sittlichen Welt und des Ursprungs aller ihrer Erscheinungen verknüpft sich mit dem Verlangen, eine höhere Macht um Hilfe anrufen und als Vorbild sittlicher Vollkommenheit verehren zu können. Der Unterschied zwischen den „Personalisten“ und „Impersonalisten“ besteht jedoch nicht etwa darin, daß den letzteren die Bedürfnisse der Anlehnung und Verehrung fehlen, sondern nur darin, daß sie diese in anderer Weise befriedigen. Für die Impersonalisten sind Nothelfer nur die vergänglichen Götter, und sittliche Ideale nur die Weltüberwinder (Buddhas usw.), also eine Vielheit von den Menschen überlegenen Wesen. Die Personalisten hingegen übertragen alle diese Vorstellungen auch auf den Weltenherrn, wodurch dieser zwar für das religiöse Bewußtsein die höchste Bedeutung erlangt und zum Mittelpunkt und Herzstück alles metaphysischen Denkens, Fühlens, Wollens und Handelns

wird, zugleich aber auch ein stark widerspruchsvolles Gepräge erhält. Denn die Allmacht, Heiligkeit und Güte Gottes läßt sich schwer mit der leidvollen Beschaffenheit der von ihm geschaffenen und regierten Welt und mit den moralischen Mängeln ihrer Bewohner vereinigen — ein Argument, das von den Dogmatikern der Buddhisten und Jainas immer wieder gegen die Pan-en-theisten und Theisten vorgebracht wird.

Die Identifizierung des Weltprinzips mit einer bestimmten Gestalt des Pantheons tritt uns schon im Rigveda entgegen, wo dem Varuna, Mitra, Indra, Savitar, Soma und anderen Göttern je die Würde eines obersten Herrschers, Gesetzgebers, Weltordners und Weltbaumeisters beigelegt wird¹²; in der späteren Zeit sind es vor allem Vishnu, Shiva, Brahmâ, Ganesha und Skanda, dazu die Muttergöttin Durgâ, welche je als das personifizierte Weltprinzip gelten. Charakteristisch für den indischen Monotheismus ist es, daß er sich nicht an eine bestimmte Gottheit ausschließlich heftet (wie in der vorderasiatisch-abendländischen Welt an die des israelitischen Gewittergottes Jahve), sondern daß bald der eine, bald der andere Gott als der höchste verehrt erscheint. Max Müller hat den im Veda zuerst begegnenden „Glauben an einzelne abwechselnd als höchste hervortretende Götter“ als *Henotheismus* bezeichnet und darin eine vom Polytheismus wie vom Monotheismus ganz verschiedene Form religiösen Glaubens gesehen, H. Oldenberg andererseits dieses merkwürdige Phänomen durch die Unbestimmtheit der Umriss der vedischen Göttergestalten und die Höflichkeit der Priester gegen jeden der himmlischen Herren erklären wollen¹³. Tatsächlich kommt im Veda schon eine Einstellung zum Gottesproblem zum Ausdruck, die bis heute eine Eigentümlichkeit des Hindutums geblieben ist. Denn in Indien gibt es nicht nur zahlreiche Sekten, welche einen bestimmten Gott, sei es nun Vishnu oder Shiva oder einen

¹² L. v. Schroeder, „Indiens Literatur und Cultur“ (Leipzig 1887), S. 72 f.

¹³ H. Oldenberg, „Die Religion des Veda“ (Suttgart und Berlin 1917), S. 102, 277.

anderen dauernd als den einen Weltenherrn verehren und alle anderen Götter als seine Diener, als eine Art von ihm untergebenen karmabedingten Engeln betrachten, sondern die große Mehrzahl der Hindus glaubt zwar an einen Weltenherrn, sieht in diesem jedoch, je nach Neigung und Laune bald diese, bald jene Gestalt des Pantheons, wie ja auch die gangbaren Gebetbücher nebeneinander Hymnen enthalten, in denen bald Vishnu, bald Shiva, bald ein anderer als Schöpfer der Welt, Beherrscher aller Wesen, ewiger Gesetzgeber und Richter, Gebieter aller Götter usw. gepriesen wird. Wir haben hier also unleugbar eine zeitweilige Gleichsetzung einer mythischen Figur mit dem „ewigen Weltenherrn“ festzustellen, bei welcher die Bindung so locker ist, daß sie jederzeit gelöst werden kann. Das Verhältnis zwischen den philosophischen und mythologischen Faktoren der Gottesidee ist also so elastisch, daß die letzteren ohne Schwierigkeit und Bedenken nach Belieben ausgetauscht werden können. Das ist ein Vorgang, der für das westliche Denken unvollziehbar ist, weil bei ihm beides so untrennbar miteinander verknüpft erscheint, daß es ihm völlig unmöglich war, den Gott der Bibel auch als Zeus oder Wodan anzubeten.

Die Ausführungen über die Gottesidee in Indien können m. E. einen Beitrag leisten zur Aufhellung des oft ventilierten Problems der Entstehung des Monotheismus überhaupt. Der Eingottglaube ist offensichtlich kein Urbesitz der Menschheit, sondern ist ebenso wie alle anderen Glaubenslehren in langsamem historischen Prozeß entstanden. Das Primäre im Menschenleben ist überall zuerst das Praktische, erst allmählich wird eine Theorie erdacht, die dies unterbaut, die dann ihrerseits aber wieder selbständiges Leben gewinnt und die Entwicklung in einer bestimmten Richtung weitertreibt. Ursprünglich Mittel zu einem Zweck, überwuchert sie diesen schließlich so vollständig, daß sie Selbstzweck wird und dadurch eine vollständige Umwandlung der ganzen Vorstellungswelt hervorruft. So war auch bei den Menschen der niedrigsten Kulturstufe zuerst der Glaube an eine Vielheit von Göttern da, welche als Spender von Licht,

Regen, Liebe, Haß usw. durch Opfer verehrt wurden. Nach und nach stellte sich das Bedürfnis ein, die Begrenztheit der Wirkungsfähigkeit der einzelnen Götter und die Harmonie ihres Zusammenarbeitens zu erklären. Fragen wie: „Warum scheint die Sonne bei Tage, der Mond bei Nacht, warum durchmessen sie mit absoluter Regelmäßigkeit ihre Bahn? Warum sind die sozialen Vorschriften des Stammes, die den Göttern geweihten Opfer, Riten und Zeremonien wirksam und unverbrüchlich?“ usw. führten zu der Vorstellung von einem Weltgesetz, die Frage nach dem Ursprung aller Dinge, ja der Götter selbst, zur Annahme einer Ursubstanz. Da auf dieser Stufe alles, was ist, nur als etwas Substantielles, das mit Persönlichkeit begabt ist, gedacht wird, ergab sich der Glaube an ein höchstes Wesen, dessen Wirken in der Gesetzmäßigkeit aller Phänomene erkennbar und das als Urheber der Welt und ihrer Gesetze vorgestellt wird. Solange dieses „höchste Wesen“ nur gleichsam als eine Personifikation der Einheit des Weltganzen gedacht wird, ist es für das praktische religiöse Leben von geringer Bedeutung im Verhältnis zu den zahlreichen Göttern, welche sich in den mannigfachen Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens manifestieren. Daher die Weltenferne und Kultlosigkeit des höchsten Wesens bei so vielen Naturvölkern und ebenso in der ältesten Periode des Brahmanismus. Erst dadurch, daß es mit einem seit langem das mythische Denken und sakrale Handeln beschäftigenden Gott gleichgesetzt wird, kommt es dem Menschen näher und wird ihm ein Helfer im Lebenskampfe. Überall, wo das noch ganz im Hintergrunde stehende höchste Wesen als „Himmel“, als „Sonne“ usw. konkrete Gestalt annimmt, wird es zu einem Hochgott, der in steigendem Maße für den Menschen Bedeutung gewinnt. Indem dieser dann bei fortgeschrittener Entwicklung als der einzige wahre Herrscher, der alle Götter lenkt, aufgefaßt wird, wird er mehr und mehr zum Hauptobjekt aller religiösen Verehrung, bis schließlich die vielen Götter nur als seine Funktionäre, als seine Organe oder Kräfte betrachtet werden oder ihr Glanz überhaupt durch den seinigen ausgelöscht wird.

Diese Entwicklung zum Monotheismus läßt sich in Indien wie in anderen Ländern feststellen. Dieser geschichtliche Prozeß kann aber nicht eine in der menschlichen Natur oder in dem kulturellen Fortschritt begründete Allgemeingültigkeit beanspruchen. Vielmehr lehrt das Beispiel vieler Völker und vor allem das der Inder, daß die Vollziehung einer Identifikation mit einem mythischen Gott unterbleiben kann. Das höchste Prinzip verharrt dann entweder in seiner halb persönlichen, halb unpersönlichen Form, in welcher es nicht das Objekt eines bedeutenden Kultus ist (wie Prajâpati, Brahmâ). Oder aber: die personalen Züge, die ihm innewohnen, werden bei der weiteren Entwicklung ausgeschieden, so daß ein impersonales Weltgesetz oder eine impersonale Ursubstanz übrigbleiben, an der nur noch Einzelzüge daran erinnern, daß eine frühere Denkperiode sie als halbpersönliche Wesen gedacht hatte. Das Herzensbedürfnis des Menschen nach Helfern und Heilbringern findet dann seine Befriedigung in der Verehrung der Götter und Heiligen, die nicht mit dem Weltprinzip identifiziert, sondern nur als ihm entsprechend handelnd oder sein Wesen verkündend angesehen werden.

Als gemeinsame Grundlage aller indischen metaphysischen Systeme erschließt sich uns so die Überzeugung, daß die natürliche und die sittliche Welt ein geordnetes Ganzes darstellt, das von ewigen Gesetzen beherrscht wird und durch diese zu einer letzten Einheit verflochten wird. Dieser Glaube an die metaphysische Natur der Welt und die metaphysische Bedeutsamkeit des sittlichen Handelns erscheint in verschiedenen Ausgestaltungen, die dadurch zustande kommen, daß die Vorstellungen von verehrungswürdigen höheren Wesen, welche fördernd oder schädigend in das Menschenleben eingreifen können, mit ihm in verschiedener Form kombiniert werden. Schopenhauer hat also recht, wenn er den Theismus nur als eine besondere Ausprägung der Religion gelten läßt und die weit verbreitete Gleichsetzung von Religion und Gottesglaube als unzutreffend ablehnt. Er irrt jedoch, wenn er allen Theismus aus dem Judentum ableiten will und deshalb sogar die Gottesidee

des Plato auf jüdischen Einfluß zurückführt (W. I, l. 577, H. 577). Den indischen Theismus ignoriert er so völlig, daß jemand, der seine Kenntnis indischer Religionen nur aus seinen Werken schöpfen würde, glauben müßte, es habe im Gangeslande vor der mohammedanischen Eroberung nur Polytheisten, Pantheisten und Atheisten gegeben. Und dabei muß er aus den von ihm des öfteren zitierten Essays Colebrookes doch von der Existenz desselben etwas gewußt haben. Sein Verhalten bestätigt also seinen Satz: „Eine gefaßte Hypothese gibt uns Luchsaugen für alles sie Bestätigende und macht uns blind für alles ihr Widersprechende“ (W. II, K. 19, l. 244, H. 244). Genau so, wie manche christlichen Theologen für die atheistische Religiosität des Buddhismus kein Verständnis haben, hatte er eben kein Organ für die Gottesfrömmigkeit der alten Hindus.

Vergleichen wir den Glauben Schopenhauers mit dem der Inder, so tritt uns als der wesentlichste Unterschied sofort der Umstand entgegen, daß der Philosoph als Kind des 19. Jahrhunderts das Dasein der zahlreichen Gottheiten nicht anerkannte, welche alle brahmanischen und buddhistischen Systeme annehmen. Der Unterschied ist freilich nicht von tiefgreifender Bedeutung, da die indischen Philosophen zumeist den Devas keine entscheidende Rolle im Welt- und Heilsprozeß zubilligen und viele von ihnen sogar lehren, daß der Weise, der das Wesen der Welt erkannte, über den noch dem Sansâra verhafteten „gewordenen Göttern“ steht und diese deshalb nicht mehr zu verehren braucht. Würde man Schopenhauers Lehre in eine der vier oben, Seite 163 ff. besprochenen Gruppen einordnen wollen, so käme hierfür nur die letzte in Frage, da sein Weltprinzip weder ein persönlicher Gott noch ein göttlicher, seliger Urgrund alles Seins ist. Tatsächlich versagen hier aber alle für die indische Philosophie gültigen Kategorien, da Schopenhauers Lehre von dem Willen als Ding an sich trotz einzelner Analogien weder mit dem Vedânta noch mit dem Buddhismus übereinstimmt, wie im folgenden dargetan werden wird.

3. Schopenhauers Verhältniß zu Vedânta und Buddhismus.

Die Lehre Schopenhauers hat mit derjenigen aller bedeutenden philosophischen Systeme Indiens eine Reihe von Anschauungen gemein. Die hauptsächlichsten von diesen sind folgende:

1. Die geschichtslose Betrachtung des kosmischen Prozesses, welche weder einen ersten Anfang noch eine zu einem Zustand letzter Vollendung führende fortschreitende Entwicklung der Welt annimmt.

2. Die Lehre von der moralischen Vergeltung durch Wiedergeburt in neuen irdischen Existenzen.

3. Die Einsicht, daß das irdische Dasein leidvoll und deshalb etwas ist, das besser nicht wäre.

4. Die Überzeugung, daß die Kette der sich immer erneuernden Existenzen durch Verneinung des Willens zum Leben definitiv abgerissen werden kann.

5. Der Glaube, daß der Heilige, der sich von den Fesseln der Welt befreite, nach dem Tode in ein Nirvâna ein-
geht, in einen Zustand, der allem, was wir kennen, inkom-
mensurabel ist.

Diese fünf Grundanschauungen erscheinen in den einzelnen indischen Systemen in mannigfacher Ausgestaltung. Bei Schopenhauer treten sie in rein philosophischer Form, befreit von allen sie in Indien umkleidenden mythologischen Ausschmückungen und phantastischen Einzelheiten auf, und selbstverständlich mit den Modifikationen, welche seiner Metaphysik gemäß sind. So lehrt er keine Wanderung unsterblicher Seelen, sondern eine Zersetzung und Neubildung des Individuums, bei welcher allein dessen Wille beharrt und, die Gestalt eines neuen Wesens annehmend, einen neuen Intellekt erhält (P. II, § 140, I. 235, H. 294). Dies gilt aber nur im uneigentlichen Sinne, da ja alle Vielheit nur durch die Anschauungsformen Raum und Zeit bedingt und nur der all-eine Weltwille real ist. Die metaphysische Wahrheit, daß Quäler und Gequälter eins sind, wird dem Satz vom Grunde angepaßt und in die Form der

Erscheinung übersetzt, indem die „Vervielfältigungsgläser“ Raum und Zeit in Anwendung gebracht werden und demzufolge nun davon gesprochen wird, daß ein Individuum die Leiden, die es in einem Leben anderen zugefügt hat, in einem neuen Dasein selbst an sich zu erdulden hat. Von der Wiedergeburtstheorie gilt mithin dasselbe, was er von dem Dogma von der Vorsehung sagt. Sie ist: „zum praktischen Behuf und zur subjektiven Beruhigung vollkommen ausreichend . . . also, mit einem Worte, zwar nicht wahr, aber doch so gut wie wahr“ (P. I, l. 202, H. 227). Diese „Philosophie des Als-ob“ hat in Indien ihre Parallele in denjenigen Systemen, welche wie der spätere Mahâyâna-Buddhismus und der Vedânta Shankaras zwischen einer „absoluten Wahrheit“ des All-einen und einer relativen Wahrheit der vielheitlichen Erscheinungswelt unterscheiden. Sie liegt aber natürlich allen anderen indischen Systemen fern, welche die Realität der Welt behaupten und für welche deshalb die Vielheit der Einzelwesen und ihre Wiedergeburten *sensu proprio* wahr sind.

Die Inder lehren zwar, daß das weltliche Dasein wegen seiner Vergänglichkeit und der Ruhelosigkeit des Wollens von dem Weisen aufgegeben werden soll, sie sind strenggenommen aber keine „Pessimisten“, weil sie nicht behaupten, daß unsere Welt die schlechteste aller möglichen sei, d. h. „so schlecht, wie sie möglicherweise sein kann, wenn sie überhaupt noch sein soll“ (W. II, § 46, l. 668, H. 671). Denn in den Höllen ist es viel schlimmer als in unserer Welt, und in den Götterhimmeln gibt es keinen physischen Schmerz, und jeder Wunsch findet sofort seine Befriedigung. Aber auch auf Erden ist es nicht immer gleich schlecht, weil in ewigem Turnus gute und schlechte Weltalter (*yuga*) wechseln. Das von den Dichtern und Philosophen in immer neuen Variationen beklagte Leid des Daseins besteht darin, daß alles, was das Leben angenehm macht, zwangsläufig dahinschwindet und daß bei keinem dem Sansâra verhafteten Wesen jemals die immer neu erwachende Begierde zur Ruhe kommt. Das kaufmännische Abwägen des Verhältnisses von Lust und Unlust in der

Welt und die Entrüstung über die moralische Minderwertigkeit der Menschen, die bei den modernen abendländischen Pessimisten einen so breiten Raum einnehmen, treten demgegenüber in den Betrachtungen der indischen Denker zurück.

Ein Unterschied zwischen Schopenhauer und den Indern besteht auch noch in einem anderen Punkte. Die Inder kennen keine Welterlösung, da die Zahl der Lebewesen unendlich ist und nach der Anschauung der meisten Schulen auch nicht alle Wesen das Heil erreichen werden. Schopenhauer hingegen scheint (W. I, § 68, I. 449, H. 449) eine solche für möglich zu halten. Er meint, daß das Menschengeschlecht einst durch freiwillige, vollkommene Keuschheit aussterben werde und „mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Widerschein derselben, die Tierheit, wegfallen würde; wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten verschwinden. Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntnis schwände dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt.“ Schopenhauer glaubt sogar die Stelle Chândogya-Upanishad 5, 24, 5 in diesem Sinne deuten zu können. Der Text hat aber mit diesen Gedanken nichts zu tun. Erwägungen dieser Art sind überhaupt unindisch, da ja Tiere in ihrer nächsten Existenz als Menschen wiedergeboren werden und als solche zur Erlösung kommen können, zudem ist die Idee einer stellvertretenden Erlösung der niederen Wesen durch den Menschen dem indischen Geiste fremd. Die ganze Vorstellung von einer Universal-Erlösung und einem Verschwinden der Welt stellt bei Schopenhauer einen Rückfall in die von ihm sonst bekämpfte Geschichtsphilosophie dar, denn hier gilt sein Satz: „Der oft wiederholten Lehre von einer fortschreitenden Entwicklung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit, oder überhaupt von irgend einem Werden mittelst des Weltprozesses, stellt sich die Einsicht *a priori* entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich alles, was mit der Zeit kommen sollte, schon dasein müßte“ (W. II, K. 17, I. 205, H. 205).

Tiefgreifender als alles dieses ist freilich der Unterschied, der zwischen den indischen Philosophen und Schopenhauer hinsichtlich der Konsequenzen besteht, die sie aus ihrer Lehre gezogen haben. Der Inder erwartet von dem Verkünder einer neuen Heilslehre, daß er ihren Wert beweist, indem er sie in die Praxis umsetzt. Buddha, Shankara und alle anderen Herolde der Weltentsagung haben deshalb ein asketisches Leben geführt. Schopenhauer hat sich hingegen nicht nur im Kleinen nicht an die von ihm aufgestellten moralischen Vorschriften gehalten, wie ihm Becker in seinem Schreiben vom 29. Juli 1860 (Briefe II, S. 827) zu verstehen gibt, sondern er stand überhaupt der ganzen von ihm mit so großer Beredtsamkeit und so viel Gefühl verkündeten „Verneinung des Willens zum Leben“ nach seinen eigenen Worten als ein „theoretischer Heiland“ (D. XI, S. 333) gegenüber, denn nach ihm ist es so wenig nötig, daß ein Philosoph ein Heiliger sei wie daß ein großer Bildhauer auch selbst ein schöner Mensch sei (W. I, § 68, l. 453, H. 453).

Von den metaphysischen Systemen Indiens, mit welchen W. Jones und H. T. Colebrooke und ihre Nachfolger die westliche Wissenschaft zuerst bekannt machten, werden bei Schopenhauer einige (Nyâya, Sânkhya¹⁴, Jainismus) gelegentlich erwähnt, von Bedeutung für ihn selbst sind nur zwei geworden, der Vedânta und der Buddhismus. Für eine zutreffende Beurteilung seines Verhältnisses zu ihnen würde es nicht genügen, die in den Werken des Philosophen enthaltenen Angaben über diese beiden Lehren mit demjenigen zu vergleichen, was wir heute von diesen Systemen wissen oder zu wissen glauben, man müßte vielmehr vor allem Schopenhauers Quellen nachgehen und auf Grund der von ihm zitierten oder vermutlich gelesenen Bücher festzustellen suchen, auf Grund welches ihm vorliegenden Materials Schopenhauer zu seinen Anschauungen gekommen ist und inwieweit das Bild, das er sich von den indischen Lehren

¹⁴ Bemerkungen zu Lassens „Sânkhya-Kârikâ“ gibt Grisebach, „Edita und Inedita Schopenhaueriana“ (Leipzig 1888), S. 55 wieder.

machte, mit dem seiner Autoritäten übereinstimmt oder wieweit es von ihnen abweicht. Eine derartige weitgreifende Spezialuntersuchung — ein geeignetes Thema für eine Doktordissertation — würde weit über den Rahmen dieses Aufsatzes hinausgehen; ich muß mich daher hier darauf beschränken, nur einige Punkte zu behandeln, welche mit dem Gegenstand dieser Abhandlung in näherer Beziehung stehen.

Das Wort „*Vedânta*“, d. h. Ende des Veda, bezeichnet ursprünglich die am Ende eines jeden der vier Veden stehenden philosophischen Traktate, die Upanishaden; später wird es als die „Vollendung des Veda“ erklärt und ist dann der gemeinsame Name aller Systeme, welche auf den — an sich schon sehr verschiedenes lehrenden — Upanishaden und den an sie sich anschließenden als autoritativ angesehenen Werken (Bhagavadgîtâ, Brahma-sûtras) fußen oder dies zu tun behaupten. Da man zu Schopenhauers Zeit weder das chronologische Verhältnis der einzelnen Texte zueinander genauer bestimmen, noch auch die einzelnen Stufen in der Entwicklungsgeschichte der philosophischen Ideen in Indien zu scheiden wußte, ist für ihn der Vedânta ein einheitliches Ganzes; Altes und Neues gilt ihm gleicherweise als Frucht uralter Weisheit, die sich in allem, was bedeutungsvoll an ihr ist, durch die Jahrtausende nicht verändert hat.

Am Vedânta sind es nun (außer den schon behandelten Grundprinzipien aller indischen Systeme) zwei Lehren, die ihn vorzugsweise interessieren: die Lehre vom Brahm und die Lehre von der Mâyâ.

Das Brahm (genauer: das brahman [Stammform] oder das brahma [Nominativ des Neutrums]) ist nach ihm „das Urwesen, welchem alles Entstehn und Vergehn wesentlich fremd ist“ (W. II, K. 41, l. 527, H. 529), „welches in mir, in dir, in meinem Pferde, deinem Hunde lebt und leidet“ (G. § 34, l. 119, H. 125), „welches in allen und in jedem da ist, leidet, lebt und Erlösung hofft“ (P. II, § 115, l. 188 Anm., H. 237).

Das in der Welt sich manifestierende Brahm ist aber

nur ein Teil desselben, denn: „Nach der Vedalehre ist nur $\frac{1}{4}$ des Brahm in der Welt inkarniert und $\frac{3}{4}$ bleiben frei von ihr, als seliges Brahm. Der anschauliche Repräsentant des letzteren, oder eigentlicher zu reden, der Verneinung des Willens zum Leben gegen die Bejahung ist der unendliche Raum gegen die begrenzte und bei aller ihrer schwindelnden Größe unendlich kleine Welt, in der die Bejahung sich objektiviert“ (Nachlaß IV, S. 235). Die Erlösung besteht in der „Wiedervereinigung des Einzelwesens mit dem Brahm“ (W. II, K. 48, l. 696, H. 698), in der „Resorption in das Brahm“ (W. I, Ende). „Die brahmanistischen Dogmen und Distinktionen von Brahm und Brahmâ, von Paramâtman und Jivâtman . . . sind im Grunde bloß mythologische Fiktionen, gemacht in der Absicht, dasjenige objektiv darzustellen, was wesentlich und schlechterdings nur ein subjektives Dasein hat“ (P. II, § 189a, H. 426). Schon dies läßt erkennen, daß Schopenhauer das Brahm für etwas Ähnliches hielt wie das, was er „Wille“ nennt. Deutlich ergibt sich dies aus einer 1830 in seinem Manuskriptbuch *Cogitata* gemachten Eintragung, wo es heißt: „Ich habe das Ding an sich, das innere Wesen der Welt benannt nach dem, was uns am genauesten bekannt ist: Wille. Freilich ist dies ein subjektiv, nämlich aus Rücksicht auf das Subjekt des Erkennens gewählter Ausdruck: aber diese Rücksicht ist, da wir Erkenntnis mitteilen, wesentlich. Also ist es unendlich besser, als hätt' ich es genannt etwa Brahm oder Brahmâ oder Weltseele oder was sonst“ (Nachlaß IV, S. 116f.). Schopenhauer glaubte seine Anschauung sogar philologisch belegen zu können, denn am 12. November 1856 schreibt er (Briefe II, S. 522): „Schon 1855 hatte ich in den *Times* gelesen, daß Max Müller (entweder in seiner Einleitung zum «Rig Veda», den er, Text und Noten 1854 ediert hat, oder auch in seinem *small essay*, so nennen es die *Times*, «*On the Veda and the Zend-Avesta*») gesagt hat: «*Brahm means originally force, will, wish & the propulsive power of creation*»¹⁵, und am 28. März 1857

¹⁵ Max Müller, „Der Veda und Zendavesta“ (1857), abgedruckt in seinen „Essays“, deutsche Ausgabe Leipzig 1869, I, S. 67. — Das

(Briefe II, S. 563) ist wieder davon die Rede, daß Max Müller „das Wort Brahma aus Willen, Begehrt“ u. dgl. abgeleitet habe, und Schopenhauer fügt noch hinzu: „Das italienische «bramare» hat mir schon oft zu denken gegeben.“

Von der Mâyâ heißt es (W. I, § 3 Ende, l. 9, H. 9): „Die uralte Weisheit der Inder spricht: Es ist die Mâyâ, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen verhüllt und sie eine Welt sehn läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei: denn sie gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von ferne für Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange ansieht. (Diese Gleichnisse finden sich in unzähligen Stellen der Veden und Purânas wiederholt.) Was alle diese aber meinten und wovon sie reden, ist nichts anderes, als was auch wir jetzt eben betrachteten: die Welt als Vorstellung, unterworfen dem Satz des Grundes.“ „Das Zusammenbestehen der empirischen Realität mit der transszendentalen Idealität“ findet er ausgesprochen in der Lehre der Vedântaschule, daß die Materie „kein von der erkennenden Auffassung unabhängiges Dasein habe; indem Dasein und Wahrnehmbarkeit Wechselbegriffe seien“, und bewundert es, wie früh diese Grundwahrheit von den Weisen Indiens erkannt worden ist (W. I, § 1 Note, l. 4, H. 4). An zahlreichen Stellen schließlich wird Mâyâ als das *principium individuationis* bezeichnet (so W. I, § 65, l. 431, H. 431); nach D. XI, S. 410, gibt er die folgende Formulierung: „Die Mâyâ der Vedas, . . . die «Erscheinung» Kants sind eins und dasselbe, sind diese Welt, in der wir leben, sind wir selbst, sofern wir ihr angehören . . .“

Es erhebt sich nun die Frage, wie kommt es, daß das all-eine Brahma durch die Mâyâ so verhüllt wird, daß es in einer Vielheit erscheint? Schopenhauer bezeichnet „die Weltinkarnation des Brahm“ als einen „sündlichen Akt“

Brahma bezeichnet jedoch ursprünglich das heilige Wort, das als Machtsubstanz gedacht wird, und dann die heilige Kraft, welche als letzte Essenz allem Existierenden zugrunde liegt.

(P. I, § 13 Ende, l. 119, H. 136) und behauptet, „die Mâyâ der Inder, deren Werk und Gewebe die ganze Scheinwelt ist, wird durch *amor* paraphrasiert“ (W. I, § 60, l. 389, H. 389)¹⁶. Da für ihn der Gott Brahmâ mit den vier Gesichtern „bloß eine populäre Personifikation“ des Brahm ist (P. I, § 13 Ende, l. 119, H. 136), kommt er zu dem Ergebnis, daß „der Ursprung der Welt . . . selbst schon vom Übel, nämlich eine sündliche Tat des Brahmâ ist, welcher Brahmâ nun wieder wir eigentlich selbst sind: denn die indische Mythologie ist überall durchsichtig“ (P. I, § 9, l. 60, H. 66). Ähnlich heißt es: „Brahmâ bringt durch eine Art Sündenfall, oder Verirrung, die Welt hervor, bleibt aber dafür selbst darin, es abzubüßen, bis er sich daraus erlöst hat“ (P. II, § 156, l. 254, H. 319). Brahmâ aber ist „die Personifikation der Natur als Zeugungskraft“ (G. § 34, l. 119 Anm., H. 125; Gespräche, S. 94). Der Vedânta lehrt also nach Schopenhauer, daß sich das Brahma infolge einer in ihm entstandenen Verblendung, die mythisch als Geschlechtstrieb aufgefaßt wird, scheinbar vervielfältigt, und daß es sich durch Erkenntnis von diesem unseligen Zustande wieder erlösen kann. Eine Parallele hierzu glaubt er auch im Buddhismus zu finden, denn nach diesem „entsteht [die Welt] in Folge einer, nach langer Ruhe eintretenden, unerklärlichen Trübung in der Himmelsklarheit des, durch Buße erlangten, seligen Zustandes Nirvâna, also durch eine Art Fatalität, die aber doch im Grunde moralisch zu verstehn ist; wiewohl die Sache sogar im Physischen, durch das unerklärliche Entstehn so eines Urweltnebelstreifs, aus dem eine Sonne wird, ein genau entsprechendes Bild und Analogon hat“ (P. II, § 156, l. 254, H. 319)¹⁷.

¹⁶ Dresden 1815 schrieb er in sein Manuskriptbuch (D. XI, S. 323): „Die Welt ist die Objektität des Willens (zum Leben). Des Willens stärkste Erscheinung ist der Geschlechtstrieb . . . Hesiod und selbst Parmenides sagten daher . . . der *επος* sei das Erste, das Prinzip der Welt, das Schaffende: [Zusatz:] dasselbe bedeutet die Mâyâ der Inder. [Späterer Zusatz]: N.B. nicht ganz: die Mâyâ ist vielmehr die Objektität des Willens, ist Kants Erscheinung, die Erkenntnis nach dem Satz vom Grund. *conf.*: Aristoteles: *Metaph.* I, 4.

¹⁷ Dies ist unzutreffend; Nirvâna ist der substantiell-aufgefaßte Zu-

Prüfen wir nun, wieweit Schopenhauers Vorstellungen von der Vedânta-Philosophie denjenigen entsprechen, welche die heutige Forschung gewonnen hat.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Mâyâ-Lehre sich mit dem transzendentalen Idealismus Schopenhauers berührt. Eine Untersuchung darüber, wie weit sie Schopenhauers Standpunkt und inwiefern dieser wieder demjenigen Kants entspricht (vgl. W. I, I. 514, H. 514) und wie sich die Mâyâ-Lehre zu derjenigen Kants verhält¹⁸, ist hier nicht am Platze, da die Spekulationen der Inder über die Mâyâ keineswegs einheitlich sind und nicht nur innerhalb der verschiedenen Vedânta-Richtungen, sondern sogar innerhalb der Schule Shankaras stark voneinander abweichen.

Das Absolute des Vedânta, das Brahma, ist zwar die Grundlage alles Seienden, es ist aber seinem Wesen nach etwas ganz anderes als Schopenhauers „Wille“. Der „Wille“ ist an sich „erkenntnislos und nur ein blinder, unaufhalt-samer Drang“ (W. I, § 54, I. 323, H. 323), das Brahma aber ist reiner Geist, das Bewußtseins-Selbst, das Subjekt des Erkennens. Es zerfleischt sich weder selbst in seinen Erscheinungen, noch leidet es in ihnen; es ist vielmehr der ewig-selige, geistige Kern von allem, was ist, das, was als

stand der leidenschaftslosen Ruhe; da es unverlierbar ist, kann die Welt nicht aus ihm entstehen. Nach G. § 34, I. 120, H. 126 ist das Weltall aus dem leeren Raume nach folgerechten, unabänderlichen Naturgesetzen entstanden. Die tatsächliche Lehre der buddhistischen Dogmatiker ist folgende: Wenn eine sichtbare Welt untergegangen ist, bleibt sie 20 Kalpas (Äonen) hindurch verschwunden, dann entsteht auf Grund des Karma der Lebewesen der untergegangenen Welt eine neue, indem sich im leeren Raume zuerst Winde erheben und dann nach und nach das ganze sichtbare Weltgebäude entsteht. In diesen leeren Bereichen erscheinen dann Wesen, welche während der Periode der Weltenruhe in unsichtbaren Himmelswelten gewellt hatten (Abhidharma-kosha III, 90c). — Schopenhauers Irrtum ist wohl dadurch entstanden, daß er in dem Nirvâna ein Gegenstück zum Brahma des Vedânta sieht. (Über die entsprechenden Theorien I. J. Schmidts vgl. C. F. Koeppen, „Die Religion des Buddha“, Berlin 1857, I, S. 273.)

¹⁸ Vgl. darüber: P. W ö r n e r, „Der Idealismus und das Ding an sich bei Schopenhauer und den Indern“, Erlanger Doktordissertation, Leipzig 1914, S. 14 ff., und F. O. S c h r a d e r, „Mâyâ-Lehre und Kantianismus“, Berlin (1904).

ein stilles, ruhiges Licht in ewiger ungetrübter Seligkeit verharret. Die Mâyâ ist nicht eine im Brahma entstandene Verblendung, sondern sie ist entweder eine Zauberkraft des Brahma, mit welcher dieses sich zum Spiel vervielfältigt, oder aber nach einer mehr philosophischen Interpretation etwas schlechthin Unerklärliches, das uns die Erkenntnis des wahren Sachverhalts verbirgt. In jedem Fall bedarf das Brahma keiner Erlösung, es ist vielmehr seiner Natur nach ewig erlöst. Das ganze Streben des Vedântin geht deshalb nicht dahin, etwas, das „in ihm lebt und leidet“, zu verneinen, sondern er will vielmehr die trügerischen Wolken der Mâyâ durchbrechen, damit das, was einzig wahre Wirklichkeit hat, sich in seiner vollen Glorie offenbaren kann. Das Brahma kann deshalb nicht mit Schopenhauers Wille zum Leben, sondern höchstens mit dem Resultat der Verneinung desselben verglichen werden. Gegenüber der widerspruchsvollen Erlösungslehre Schopenhauers, die eine Aufhebung des blinden Willens durch Erkenntnis behauptet und annimmt, daß die in der Erscheinungswelt vor sich gegangene Willensverneinung imstande sei, den Willen als Ding an sich aufzuheben, ist die Heilslehre des Vedânta klar und konsequent: die Erkenntnis „*aham brahma asmî*“ (ich bin das Brahma) vernichtet die unrealen Nebel der Vielheit und bringt den seit jeher vorhandenen, aber infolge unseres Nichtwissens nicht erfaßten Zustand der Identität mit dem seligen Brahma zum Bewußtsein. Da es in Wahrheit keine individuellen Seelen, keine Körper, in die sie eingehen, und keine Welt, die sie erfahren können, gibt, hört die Weltwanderung auf, sobald sie als ein Blendwerk erkannt worden ist.

Wofern man nicht Schopenhauers System in wesentlichen Punkten völlig umgestaltet, läßt sich also keineswegs mit Paul Deussen behaupten, daß Shankara (788—820 n. Chr.) ein Geistesverwandter des tausend Jahre nach ihm (1788) geborenen Schopenhauer gewesen sei. Außer in den Grundprinzipien aller indischen Philosophie stimmt Shankara mit Schopenhauer nur in der idealistischen Erkenntnistheorie überein — aber dies ist auch bei vielen anderen indischen

Denkern (spätbuddhistischen Meistern, dem Verfasser des Yogavāsishtha, den Vertretern der shivaitischen Wiedererkennungslehre) der Fall. In ihrer Lehre von der Natur des *ens realissimum* und in ihrer Auffassung von dem Wesen der Erlösung befinden sie sich in einem unüberbrückbaren Gegensatz. Dies tritt aufs deutlichste hervor, wenn wir ihre Stellung zur Gottesidee betrachten. Schopenhauer war Atheist, er lehnt den Glauben an einen persönlichen Weltregierer ebenso ab wie die Annahme, daß ein unpersönlicher göttlicher Urgrund der Welt des Scheins und des Leidens zugrunde liegt. Shankara aber verkündet als höchste Wahrheit einen akosmistischen Theopantismus: das Brahma, das Sein, Denken und Wonne ist, ist die einzige Realität. Für die empirische Welt gibt es nach ihm aber noch eine andere niedere Wahrheit von wegweisender Bedeutung, nämlich die Heilswahrheit des orthodoxen Brahmanismus. Solange wir nicht erlöst sind, sondern noch als Einzelwesen in einer räumlichen und zeitlichen Welt leben, existieren für uns nicht nur die vielen karmisch-gewordenen Gottheiten, von denen wir durch Gebete und Opfer Hilfe erbitten können, sondern auch der eine, ewige Gott (*īshvara*), der die Welt periodisch aus sich hervorgehen läßt und regiert, der sich im heiligen Vedawort offenbart und denen, die ihn inbrünstig verehren, das erlösende Wissen spendet. So kommt in Shankaras zweistöckigem Lehrsystem die Gottesidee in verschiedenen Formen zur Geltung; von der Glut und Kraft, die ihr innewohnt, kann man am besten eine Vorstellung gewinnen, wenn man die schwungvollen und von tiefer Frömmigkeit getragenen Hymnen liest, welche unter Shankaras Namen gehen¹⁹.

Schopenhauer hat sich nie als Vedāntin bezeichnet, wenn er auch meinte, daß seine Lehre der des Vedānta eng verwandt sei. Hingegen nannte er sich und seine Anhänger mehrfach „Buddhisten“ und schrieb (W. II, § 17, l. 186, H. 186): „Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maßstabe der Wahrheit nehmen, so müßte ich

¹⁹ Der Hymnus an die Göttliche Mutter ist übersetzt in O. v. Glanzenapp, „Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden“, Berlin 1925, S. 55 f.

dem Buddhismus den Vorzug vor den andern [Religionen] zugestehn. Jedenfalls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Übereinstimmung mit einer Religion zu sehn, welche die Majorität auf Erden für sich hat; da sie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere.“ Der Hinweis auf die Bekennerzahl des Buddhismus kehrt mehrfach wieder, N. I. 120, H. 131 wird sie nach Spence Hardy auf 369 Millionen Gläubige angegeben²⁰. Es ist merkwürdig, daß Schopenhauer, der sich sonst nicht genug daran tun kann, den großen Haufen als stumpf, roh, urteilslos usw. zu charakterisieren, hier von diesem Argument Gebrauch macht, um die Richtigkeit und universelle Geltung seiner Lehren ins Licht zu stellen. Aber selbst wenn der Buddhismus die am meisten verbreitete Religion der Erde wäre und Schopenhauers Lehre mit ihm übereinstimmte, würde dies in keiner Weise beweisen, daß die Schopenhauerschen Grundlehren in Asien eine so große Anhängerschaft haben. Denn die weit überwältigende Mehrzahl aller in Statistiken als Buddhisten angegebenen Personen sind Chinesen, welche gleichzeitig als Konfuzianer, Taoisten und Verehrer der verschiedensten volkstümlichen, keineswegs buddhistischen Gottheiten gerechnet werden müssen. Der Buddhismus der meisten von ihnen besteht nur darin, daß sie außer zu anderen überirdischen Wesenheiten auch zu Buddhas und Bodhisattvas beten und buddhistische Priester bei ihren Bestattungszeremonien heranziehen; von einer buddhistischen Weltanschauung kann bei ihnen aber schon deshalb meistens nicht die Rede sein, weil diese ja im besten Fall nur eine Komponente ihres metaphysischen Denkens darstellt, ihr praktisches Leben aber durch die „breite, gemeinplätzig und überwiegend politische Moralphilosophie“ des Konfuzius bestimmt wird, welche, nach Schopenhauer, „ohne Metaphysik sie zu stützen“ ist und „etwas ganz spezifisch Fades und Langweiliges an sich hat“ (N. I. 118, H. 130).

²⁰ Nach den neuesten Statistiken sollen heute von den rund 2 Milliarden der Bewohner unserer Erde rund 700 Millionen Christen, 625 Millionen Buddhisten und 250 Millionen Hindus sein. Dabei werden zu den Buddhisten aber 95% der 450 Millionen Chinesen gerechnet.

Als Vorzug des Buddhismus betrachtet es Schopenhauer, daß der Buddha die brahmanistischen Dogmen vom Brahma, von Weltseele und Einzelseele usw. „hat fallen lassen und nichts kennt, als Sansâra und Nirvâna“ (P. II, § 189, H. 426). Der Buddhismus ist vor allem „nicht pantheistisch, da Buddha eine in Sünde und Leiden versunkene Welt, deren Wesen, sämtlich dem Tode verfallen, eine kurze Weile dadurch bestehn, daß eines das andere verzehrt, nicht für eine Theophanie angesehen hat“ (N. I. 120, H. 132). Die Wiedergeburtstheorie des Buddhismus verzichtet auf die Annahme von Seelen, sie kommt deshalb der Wahrheit am nächsten (W. II, K. 41, I. 576, H. 578). Die Brahmanen definieren die Erlösung als die Wiedervereinigung mit dem Brahm; „die Buddhaisten aber bezeichnen, mit voller Redlichkeit, die Sache bloß negativ, durch Nirvâna, welches die Negation dieser Welt oder des Sansâra ist. Wenn Nirvâna als das Nichts definiert wird; so will dies nur sagen, daß der Sansâra kein einziges Element enthält, welches zur Definition, oder Konstruktion des Nirvâna dienen könnte“ (W. II, K. 48, I. 696, H. 698).

Vor allem aber findet Schopenhauer in seiner Willenslehre enge Beziehungen zu buddhistischen Anschauungen. Am 27. Februar 1856 schreibt er an A. v. Doß über die von diesem durchgearbeiteten Werke Spence Hardys, „*Eastern Monachism*“ und „*Manual of Buddhism*“: „Sie haben sehr richtig das Wichtigste in Sp. Hardy herausgefunden: «Upâdâna» ist der Wille zum Leben, «Karma» ist der individuelle Wille ohne den Intellekt, ist das, was als empirischer Charakter erscheint . . . Überhaupt ist die Übereinstimmung mit meiner Lehre wundervoll, zumal ich 1814—1818 den ersten Band schrieb und von dem allen noch nichts wußte, noch wissen konnte“ (Briefe II, S. 470).

Die Lehre, „nach welcher was einer, bei der Geburt, also aus einer andern Welt und einem frühern Leben mitbringt und vor den andern voraushat, nicht ein fremdes Gnadengeschenk, sondern die Früchte seiner eigenen, in jener andern Welt vollbrachten Taten sind“ (P. II, § 177, I. 307, H. 387), lobt Schopenhauer mehrfach, ohne jedoch

das Wort Karma zu gebrauchen. Wenn sich die Bemerkung in dem Brief nicht auf etwas anderes bezieht, ließe sie sich mit den buddhistischen Theorien folgendermaßen in Einklang bringen: die Willensregungen (*sanskâra*) eines Lebewesens sind die Kräfte, welche das Karma der zukünftigen Existenz produzieren.

Das Wort „*upâdâna*“ bedeutet „Haften am Dasein“; *Upâdâna* ist in der Formel vom „Entstehen in Abhängigkeit“ die Voraussetzung für das Werden (*bhava*) zu einem neuen Individualwesen. *Upâdâna* ist eine Folge des Lebensdurstes (*trishnâ*), ja eine intensive Form desselben. Dieser Durst aber ist die immer erneut aufspringende Begierde, die sich auf Formen, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Tastungen oder Vorstellungen richtet und wie ein wucherndes Schlinggewächs den Menschen an die Leidenswelt fesselt.

Es ist also richtig, daß im Buddhismus von dem ziel- und zwecklosen, blinden Lebenswillen als Ursache alles Welttreibens die Rede ist und von dem Versiegen des Durstes, dem Nichtmehr-Hervorrufen von Karma als der Voraussetzung für das Erreichen des Nirvâna. Eine andere Frage ist freilich, ob die metaphysischen Vorstellungen, die Schopenhauer mit dem „Willen zum Leben“ verbindet, auch dem Buddhismus zugrunde liegen.

Eine Reihe von weiteren Übereinstimmungen, welche Schopenhauer zwischen seiner Metaphysik und der des Buddhismus feststellt, gelten nur für bestimmte Phasen des letzteren. So kann, wie wir im folgenden sehen werden, der „entschiedene Idealismus“, der „in Tibet, dem Hauptsitze der buddhaistischen Kirche, sogar äußerst populär vorgetragen wird“, indem man in einem Mysterienspiel seinen Sieg über den Realismus darstellt (N. I. 122, H. 133), nur als eine Lehre angesehen werden, welche sich erst im Verlauf der späteren Entwicklung herausbildete. Der ältere Buddhismus ist zweifellos atheistisch; in späterer Zeit treten dann aber theopantistische und panentheistische Lehren auf. Wenn Schopenhauer diese damit abzutun sucht, daß er in ihnen christliche Umfälschungen sieht, welche den europäischen Darstellern derselben

zur Last fallen²¹, so ist er damit im Unrecht. Die Quelle seines Irrtums ist neben seiner schon erwähnten Voreingenommenheit gegen jede Form des Gottesglaubens vor allem der Umstand, daß er nicht genügend in Rechnung stellt, daß sich der Buddhismus, wie jede andere Religion, im Laufe der Zeit vielfach gewandelt hat. Zwar spricht er (P. II, § 189, H. 426) von einer Entwicklung des buddhistischen Dogmas, „dessen wenige, einfache und großartige Lehrsätze, durch nähere Ausführungen, räumliche und zeitliche Darstellungen, Personifikationen, empirische Lokalisationen u. s. w. allmählich bunt, kraus und kompliziert wurden; weil der Geist des großen Haufens es so liebt, indem er phantastische Beschäftigung haben will und sich am Einfachen und Abstrakten nicht genügen läßt“. Er sieht die ganze Geschichte der buddhistischen Lehre aber einseitig in der Ausgestaltung ihrer mythologischen Faktoren und in der Popularisierung ihres Gehalts; von der philosophischen Durchbildung, welche die Lehre des Vollendeten in den fast 2500 Jahren seit Buddhas Tod (um 480 v. Chr.) erfahren hat, und von den tiefgreifenden Wandlungen, welche sich an ihr vollzogen, wußte er nichts, was freilich zu seiner Zeit auch nicht anders sein konnte, da damals die Buddhologie noch in ihren Anfängen steckte. Wollen wir das Verhältnis von Schopenhauers Lehre zum Buddhismus kritisch beurteilen, so müssen wir daher zwischen den einzelnen Stufen, welche seine Dogmatik durchlaufen hat, klar unterscheiden²². Da Schopenhauer selbst in der Mehrzahl der Fälle die ältere Lehre im Auge hat, die jetzt noch in Ceylon und Hinterindien blüht und heute als „Hînayâna“ oder „Kleines Fahrzeug“ bezeichnet wird, müssen wir zunächst feststellen, ob und wie weit sein System mit dieser übereinstimmt.

David Hume behandelt in seinem „Traktat über die

²¹ Vgl. die bei E. Grisebach, „Edita und Inedita Schopenhaueriana“ (Leipzig 1888), S. 58 ff. abgedruckten Marginalien.

²² Ausführlich habe ich den Werdegang des Buddhismus in meinem Buch „Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten. Schicksale und Lebensformen einer Erlösungsreligion“ (Berlin-Zürich 1936) behandelt.

menschliche Natur“²³ die Vorstellungen von Substanzen und stellt fest, daß diese weder aus den Eindrücken der Sinneswahrnehmung noch aus denen der Selbstwahrnehmung abgeleitet seien. Er kommt daher zu dem Schluß: „Die Vorstellung einer Substanz ist nichts als ein «Zusammen einfacher Vorstellungen» (*collection of simple ideas*), die durch die Einbildungskraft vereinigt worden sind und einen besonderen Namen erhalten haben, durch welchen wir dieses Zusammen uns oder anderen ins Gedächtnis zurückrufen können (z. B. beim Golde: gelbe Farbe, Gewicht, Hämmerbarkeit, Schmelzbarkeit u. a. m.).“ Das gleiche gilt auch von der Ich-Vorstellung:

„Jede wirkliche Vorstellung muß durch einen Eindruck veranlaßt sein. Unser Ich oder die Persönlichkeit aber ist kein Eindruck. Es soll vielmehr das sein, worauf unsere verschiedenen Eindrücke und Vorstellungen sich beziehen. Wenn ein Eindruck die Vorstellung des Ich veranlaßte, so müßte dieser Eindruck unser ganzes Leben lang unverändert derselbe bleiben; denn das Ich soll ja in solcher Weise existieren. Es gibt aber keinen konstanten und unveränderlichen Eindruck. Lust und Unlust, Freude und Kummernis, Affekte und Sinneswahrnehmungen folgen einander; sie existieren nicht alle zu gleicher Zeit. Also ist es unmöglich, daß die Vorstellung unseres Ich aus irgend einem dieser Eindrücke oder überhaupt aus irgend einem Eindruck stamme, folglich gibt es keine derartige Vorstellung . . . Ich kann, wenn ich mir das, was ich als «mich» bezeichne, so unmittelbar als irgend möglich vergegenwärtige, nicht umhin, jedesmal über die eine oder die andere bestimmte Perzeption zu stolpern, die Perzeption der Wärme oder Kälte, des Lichtes oder Schattens, der Liebe oder des Hasses, der Lust oder Unlust. Niemals treffe ich mich ohne eine Perzeption an . . . (Ich kann daher die Behauptung wagen, daß die Menschen) «nichts sind als ein Bündel oder ein Zusammen (*bundle or collection*)» verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind.“

Die Ausführungen des großen Skeptikers charakterisieren vorzüglich den philosophischen Standpunkt des Buddhismus: auch für diesen gibt es kein beharrendes Ich, das mit Eigenschaften, Affekten usw. behaftet ist, sondern das,

²³ David Hume, „*Treatise on human Nature*“, übers. von E. Kötter; hrsg. von Th. Lipps, Hamburg - Leipzig 1895, I., S. 27 ff., 326 ff.

was wir Selbst, Ich, Seele usw. nennen, ist nur ein Strom von unaufhörlich wechselnden Daseinsfaktoren (*dharma*). Diese Lehre, die von den buddhistischen Philosophen der ersten Jahrhunderte n. Chr. mit großem Scharfsinn ausgebildet worden ist, entstammt in Indien ursprünglich nicht der skeptischen Untersuchung unserer Erfahrung, sondern ist eine philosophische Fortführung der alten vedischen Anschauungen, nach welchen allem, was überhaupt ist, ein dingliches Dasein zugeschrieben wird, so daß also Farben und Gerüche gleicherweise wie Gefühle und Leidenschaften, ja sogar Vorgänge und Zustände, wie Werden und Tod, ein gewissermaßen substantielles Sein haben sollen²⁴. Die konkreten Dinge um uns wie alle Lebewesen sind für Buddha nur Kombinationen von ihrem Ursprung nach nicht näher bestimmbar Faktoren (*dharmas*)²⁵, die gesetzmäßig zusammenwirken. Das allem Existierenden immanente Weltgesetz veranlaßt, daß Dharmas in bestimmten Verknüpfungen in funktioneller Abhängigkeit voneinander ins Dasein treten, um dann wieder zu verschwinden. Die buddhistische Wiedergeburtstheorie leugnet daher, daß es immaterielle, ihrer Substanz nach unveränderliche, beharrende Seelen gibt, welche auf Grund ihres Karma im Sansâra umherwandern, sie kennt nur in ihrer Zusammensetzung ständig sich wandelnde Lebensströme, welche bald in dieser, bald in jener Gestalt erscheinen. Da das Schicksal eines scheinbaren Individuums durch das von diesem in bewußtem Willen vollbrachte Tun bestimmt wird, besteht der in zahllosen aufeinanderfolgenden Existenzen sich vollziehende Heilsprozeß darin, daß nach und nach die schlechten Dharmas, wie Haß, Gier, Verblendung aus einem Lebensstrom ausgemerzt und die heilsamen Dharmas, wie Haßlosigkeit, Gierlosigkeit, Erkenntnis in ihn aufgenommen und verstärkt werden. Der so allmählich geläuterte Heilssucher

²⁴ H. v. Glasenapp, „Entwicklungsstufen des indischen Denkens“, Halle a. Saale 1940, Verlag Max Niemeyer, S. 13 ff., 67 ff.

²⁵ Die einzelnen Faktoren des Daseins, die Dharmas, deuten also schon in ihrem Namen an, daß ihnen das Weltgesetz (Dharma) immanent ist, denn sie sind nichts anderes als das, in welchem dieses sich ausdrückt.

erlangt durch systematisch gepflegte Meditation schließlich die vollständige Leidenschaftslosigkeit, das Nirvâna, und damit schon in diesem Leben einen Zustand, der die Entstehung weiteren Karmas ausschließt und deshalb die Fortsetzung der anfangslosen leidvollen Wiedergeburten nach dem Tode unmöglich macht.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Buddhismus, wie ihn uns die Texte des sog. „Kleinen Fahrzeugs“ zeigen, keine „All-Einheitslehre“, sondern ein ausgesprochener Pluralismus ist. Die Welt des Sansâra ist nicht die Manifestation eines Dinges an sich — sei dieses nun der Allgeist, eine Ursubstanz, das Nichts oder was sonst —, sondern sie kommt durch das gesetzmäßige Zusammenwirken einer Vielheit von vergänglichen Faktoren, eben der Dharmas, zustande. Obwohl die späteren Dogmatiker bestrebt gewesen sind, die unzählig vielen Dharmas, welche im Kanon genannt werden, zu reduzieren, indem sie beispielsweise Lebensdurst, Leidenschaft, Gier als Synonyme eines und desselben Faktors auffaßten, sind niemals alle Willensregungen, Affekte usw. als Äußerungsformen eines Dharmas, der Schopenhauers Wille entspräche, betrachtet worden. So wenig wie die sinnlichen Dharmas (Farben, Töne usw.) Objektivationen des Willens sind, können auch die Fähigkeiten zu sehen, zu hören usw. als solche definiert oder kann der Intellekt als eine „Lanterne“ angesehen werden, welche sich der Wille „zur Vollbringung seiner Zwecke“ angezündet hat; vielmehr werden alle Dharmas als nicht weiter erklärbare Gegebenheiten einander koordiniert. Diese Lehre ist auch kein Idealismus, weil die Dharmas „das Sichtbare“, „das Hörbare“ usw. nicht als bloße Vorstellungen auf das Bewußtsein zurückgeführt werden, sondern vielmehr als ebenso selbständige Dharmas gelten wie das Bewußtsein selbst. Der alte Buddhismus ist vielmehr, insofern als er das Subjekt in eine Vielheit von objektiven Realitäten auflöst, eher das Gegenteil von diesem.

Gemeinsam ist dem alten Buddhismus und der Lehre Schopenhauers also außer allgemein-indischen Anschauungen und der Ablehnung der Vorstellungen von Gott und Seele nur der Glaube, daß es die lebensbejahenden Willenskräfte,

die karma-produzierenden Sanskâras sind, welche eine neue Existenz mit einem neuen individuellen Bewußtsein hervorrufen. Gemeinsam ist beiden aber auch die Überzeugung, daß das sich beständig erneuernde irdische Dasein einen Läuterungsprozeß darstellt, der schrittweise zur Erlösung führt oder wenigstens führen kann. Mit Recht hebt A. v. Doß in einem Briefe (II, S. 461 f.) an den Meister hervor, daß die „hinsichtlich der phänomenalen Welt so pessimistische Religion Buddhas im letzten Grunde, wenn sich die Perspektive in's Ansehn der Dinge auftut, eine entschieden optimistische Wendung nimmt“ . . . indem sie „eine vermöge der innewohnenden Positivität und Triebkraft lawinenartig anschwellende . . . Übermacht eines Körnleins von Verdienst gegenüber der wie Schnee vor der Sonne so an der eigenen Negativität hinschwindenden Kraft der Schuld“ annimmt²⁶. Schopenhauer war in dieser Hinsicht ebenso ein „unverbesserlicher Optimist“ wie der Buddha, obwohl sich das Vorhandensein einer zur Ruhe hinzielenden Tendenz bei einer Lehre, für welche der Wille das Ding an sich ist, schwerer begründen läßt als in einer Dogmatik, welche das Dasein als das gesetzmäßige Zusammenwirken von entstehenden und wieder vergehenden Einzelementen ansieht. Den sozusagen empirischen Beweis für die Möglichkeit der Erlösung liefert dem Buddha seine eigene Erfahrung, dem deutschen Philosophen die historische Existenz von Heiligen, welche jene „gänzliche Meeresstille des Gemüts“ verwirklichten, „deren bloßer Abglanz im Antlitz . . . ein ganzes und sicheres Evangelium ist“ (W. I, Schluß).

Die alt-buddhistische Philosophie des Werdens, welche in der Welt ununterbrochenen Wandels nirgends ein beharrendes Sein, sondern überall nur das „alles ist im Fluß“ des Heraklit feststellt, erfuhr bei den Schulen des „Großen Fahrzeugs“ (Mahâyâna) eine bedeutsame Umgestaltung. Schrittweise erhielt sie einen neuen Überbau, der sie schließlich zu einer dem Vedânta ähnlichen Philosophie des Seins machte.

²⁶ Man lese etwa die Erörterungen in den „Fragen des Milindo“ (Übersetzung von Nyânatiloka), I. (Leipzig 1919), S. 137; II. (München 1924), S. 110—112.

Ausgehend von der Feststellung, daß was in Abhängigkeit von etwas anderem entsteht und nur in gesetzmäßiger Verbindung mit etwas anderem wirkt, keine Realität im höchsten Sinne hat, lehrte Nâgârjuna (2. Jahrh. n. Chr.), daß die Dharmas nicht als letzte Gegebenheiten angesehen werden können; die Dharma-Theorie hat deshalb nur vom Standpunkte der „relativen Wahrheit“ Gültigkeit. Für die „höchste Wahrheit“ besitzen die Dharmas nur die Realität eines flüchtigen Traumes oder einer Fata Morgana. Das, was jenseits aller Unterschiede von Sansâra und Nirvâna liegt, ist das unerkennbare „Leere“ (*shûnya*), kein irgendwie bestimmbares Absolutes, sondern, mit Kant zu reden, „ein bloßer Grenzbegriff und also nur von negativem Gebrauche“. Andere buddhistische Metaphysiker gelangten auf dem Wege der Analyse des Bewußtseins zur Annahme einer höchsten Wirklichkeit, die als ein ewiges Geistiges, das weder Subjekt noch Objekt ist, charakterisiert wird. Dieses steht zwar im Hintergrund aller Erscheinungen, ist aber nicht mit ihnen identisch, da diese ja sonst alle rein oder es selbst gleich ihnen unrein sein müßte. Das eine, undifferenzierte Transzendente ist deshalb, wie die Formel lautet, „weder ein anderes, noch ein nicht anderes“ als das Bedingte. Erst in der Spätzeit der Geschichte des Buddhismus in Indien, in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends, wird behauptet, daß die vielheitliche Welt das Sichtbarwerden eines Allgeistes, eines Ur-Buddha ist, mit dem der Jünger des Diamant-Fahrzeugs durch Meditationen, heilige Sprüche und geheimnisvolle Riten eins zu werden sucht²⁷.

Wie man sieht, haben die Lehren des späteren Buddhismus mit denen Schopenhauers nur insofern etwas gemein, als in ihnen idealistische und monistische Tendenzen zum Ausdruck kommen; indem sie aber die „reine Bewußtheit“ oder gar ein quasi-persönliches, ethisch-vollkommenes und ewig seliges Urwesen als Urgrund alles Seins anerkennen, stehen sie zu seiner Willenslehre in entschiedenem Gegensatz. Volle Übereinstimmung herrscht hingegen in der Ethik. So

²⁷ H. v. Glasenapp, „Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeugs“ (Stuttgart 1940).

beginnt Shântideva (7. Jahrh.) seine „Summe der Lehre“ (Shikshâ-samuccaya) mit dem Verse: „Da mir und den anderen (Wesen) Furcht und Leid unlieb ist, was besteht dann für ein Unterschied hinsichtlich des Selbsts, daß ich das meinige schütze und nicht das andere?“ Diese Strophe hätte Schopenhauer auch in seiner „Grundlage der Moral“ anführen können. Verwandte Züge kommen auch in der Auffassung zur Geltung, daß Sansâra und Nirvâna nur zwei verschiedene Seiten desselben Realen darstellen. Für das Kleine Fahrzeug war das Nirvâna nur ein Dharma besonderer Art, nämlich der anfangslos existierende und nicht dem bedingten Entstehen und schließlichen Vergehen unterworfenen Faktor der Vollberuhigung, im Mahâyâna wird es zum negativen Gegenstück des ganzen Sansâra. So wie ein und derselbe Ozean sowohl als das sturmgepeitschte Meer wie als die klare stille See erscheint, so manifestiert sich das ewige All-Eine für den Weltling als Sansâra, für den Heiligen als Nirvâna, denn vom Standpunkt der höchsten Erkenntnis aus besteht nicht der geringste Unterschied zwischen beiden, und nur unsere Verblendung gaukelt uns das ununterbrochene Werden vor. So meint auch Schopenhauer, daß „die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Aktus des Nichtwollens: dasselbe was bisher gewollt hat, will nicht mehr“ (P. II, § 161, H. 331), oder „Hinter unserem Dasein . . . steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln“ (W. I, § 70, l. 479, H. 479). Bei diesen Parallelen darf man freilich nicht übersehen, daß die metaphysische Konstruktion der Systeme des Großen Fahrzeugs eine durchaus andere ist und daß in ihnen, namentlich in der späteren Zeit, eine weltfreudige Stimmung zum Ausdruck kommt, die von der weltschmerzlichen Schopenhauers stark absticht.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen dem älteren Buddhismus des „Kleinen Fahrzeugs“ und dem der späteren Zeit besteht darin, daß dem Kultus der im Nirvâna erloschenen Welterleuchter eine verschiedene Bedeutung bei-

gelegt wird. Für das Hinayâna sind die Buddhas ewig allem Irdischen entrückt. Die ihnen erwiesene Verehrung hat deshalb für den Frommen nur einen subjektiven Wert: dadurch, daß er seine Gedanken auf sie richtet, läutert er sein Herz und verbessert dadurch sein Karma. Das Mahâyâna hat hingegen Theorien entwickelt, nach welchen ein Buddha auch dadurch, daß er in das Nirvâna eingeht, nicht aufhört, denen, die ihn anrufen, gnadenreich beizustehen. Schopenhauers Lehre kann natürlich nur die Theorie des Hinayâna in gewissem Umfange als berechtigt anerkennen, wie er ja auch selbst in der Lektüre buddhistischer Texte und in der Betrachtung seiner vergoldeten Buddhastatue eine Erbauung fand.

Das Dargelegte zeigt, daß Schopenhauers System mit denen, welche der Buddhismus entwickelt hat, wohl in einer Reihe von Punkten übereinstimmt, daß es nach Anlage und Ausführung aber durchaus verschieden ist. Daß Schopenhauer meinte, „Buddha . . . und ich lehren im Wesentlichen dasselbe“ (Nachlaß IV, S. 260), hat einen historischen Grund: die buddhistische Lehre von den Dharmas ist uns in ihrer wahren Bedeutung erst seit 1918 durch die Arbeiten des Deutschrussen Otto Rosenberg und anderer Forscher erschlossen worden²⁸. Bis dahin hatte man in den Dharmas lediglich „die empirischen Dinge, die Objekte der Erscheinungswelt, geistige Zustände“ u. dgl. mehr gesehen, war sich aber noch nicht darüber klar geworden, daß sie metaphysische Faktoren darstellen, die nach bestimmten Gesetzen kooperierend den individuellen Lebensprozeß zustande bringen. Man glaubte daher, der alte Buddhismus sei eine rein praktische Heilslehre gewesen und habe entweder überhaupt keine philosophische Grundlage gehabt oder nur eine sehr unklare und widerspruchsvolle. Man meinte daher²⁹, der ganze Buddhismus beruhe in der Inkonsequenz, daß er den obersten Satz der brahmanischen Dogmatik (die Lehre vom Brahma und seiner Entfaltung zur Leidenswelt) aus-

²⁸ O. Rosenberg, „Probleme der buddhistischen Philosophie“. Russisch: Petrograd 1918; deutsche Übersetzung Heidelberg 1924.

²⁹ C. F. Koeppe n, „Die Religion des Buddha“, I., S. 215.

strich, die aus demselben gezogenen Ergebnisse und Schlüsse (das Dogma vom Weltübel, von der Seelenwanderung und von der Absorption in die Allseele) aber beibehielt. Schopenhauer konnte deshalb von seinem Standpunkt aus annehmen, die Lehre des Siegreich-Vollendeten sei aus der der Upanishaden durch Ausscheidung mythologischer Fiktionen hervorgegangen und er selbst habe ihr gewissermaßen erst das wahre philosophische Fundament gegeben.

Ist Schopenhauers Lehre mithin auch kein Buddhismus, so steht sie der älteren Form desselben doch unter allen indischen Systemen am nächsten, insofern als sie kein göttliches Weltprinzip anerkennt und die Erlösung nicht in der Wiedervereinigung mit diesem sieht, sondern in einem Erlöschen, das „in unsern Augen nichts ist, weil unser Dasein auf jenes bezogen nichts ist“ (W. II, § 41, Schluß). Indem der große Frankfurter Denker gleich dem Buddha bei völligem Verzicht auf die Gottesidee eine moralische Weltordnung, eine „Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen“ und eine Erlösung von den Banden der Endlichkeit verkündete, wurde er zum ersten Vertreter eines „religiösen Atheismus“, der in dieser Ausprägung bisher dem Denken des Abendlandes fremd war.

GIACOMO LEOPARDI ALS PHILOSOPH.

Von

HANS ZINT (Hermsdorf/Kynast).

I.

Der Reisende, der seinen Weg nach dem Süden Italiens, abseits der großen Touristenstraße, von Bologna oder Ravenna aus an der Ostküste der Halbinsel nimmt, gelangt hinter Ancona, an dem berühmten Wallfahrtsort *Loreto* vorbei, bei dem kleinen Hafen *Porto Recanati* wieder ans Meer; von hier 14 Kilometer westlich landeinwärts erreicht er auf einer in flachen Windungen sanft ansteigenden Landstraße den Hauptort dieses Namens: *Recanati*. Die heute etwa 15 000 Einwohner zählende Stadt erhebt sich auf einer langgestreckten hufeisenförmigen Anhöhe und bietet weite Ausblicke über die fruchtbare Hügellandschaft der Marken, das antike Picenum, umgrenzt im Osten von der blauen Adria, im Westen von den Appenninen, die südlich in dem schneebedeckten Hochgebirgsstock des *Gran Sasso d'Italia* für das Auge ihren Abschluß finden. Am Süden der einzigen sich auf der Höhenkrone hinziehenden langen Straße, welche mit ihren kurzen Quergassen die Stadt bildet, erhebt sich in der Vorstadt *Monte Morello* ein einfacher und doch vornehmer Renaissancebau, das Haus der gräflichen Familie *Leopardi*, die ihren Stammbaum bis gegen das Jahr 1200 hin zurückverfolgt. Hier wurde am 29. Juni 1798 der Mann geboren, in dem das heutige Italien seinen größten Dichter neuerer Zeit verehrt: Graf *Giacomo Leopardi*. Die Vaterstadt hat das Andenken ihres größten Sohnes in würdiger Weise gepflegt: durch ein an seinem 100. Geburtstag auf dem Marktplatz ihm errichtetes eindrucksvolles Standbild von der Hand des Bildhauers *Ugolino Panichi*; durch einen großen und schönen Saal in dem prächtigen Rathaus, wo alljährlich aus ganz Italien besuchte kulturelle Veranstaltungen stattfinden; und durch schlichte und edle Marmortafeln an verschiedenen Stellen der Stadt mit Versen aus Leopardis Lyrik, die sich auf eben diese

Orte beziehen, vor allem auf dem *Monte Tabor* nahe dem väterlichen Hause, heute „*Colle dell'Infinito*“ genannt, wo der Dichter seine ersten starken Natureindrücke empfangen und seine ersten sehnüchtigen Träume in die Unendlichkeit geträumt hat. Im *Palazzo Leopardi* selber aber werden dem ehrfürchtigen Besucher die Manuskripte des jungen Gelehrten und Dichters, werden ihm die Räume der väterlichen Bibliothek und darin der Arbeitsplatz gezeigt, an dem Giacomo den Hauptteil seiner ersten 24 Lebensjahre verbracht hat, zum anerkannten Philologen, zum großen Dichter und zu einem Philosophen von eigenartiger Prägung herangewachsen ist¹.

¹ Die nachstehende Abhandlung gilt nur dem Philosophen Leopardi; den Dichter kann sie nur an der Peripherie ihrer Aufgabe berühren, den Philologen darf sie außer Betracht lassen. Weil sie Leopardis Philosophie aber als Persönlichkeitsausdruck zu begreifen sucht, erscheint die Voranstellung einer wenigstens knappen Biographie unerlässlich.

Auf Quellennachweisungen im einzelnen und auf eine Auseinandersetzung mit dem Schrifttum ist grundsätzlich verzichtet. Jedoch erscheint die Anführung der wichtigsten Quellen und einiger Hauptwerke der Leopardi-Literatur angebracht.

Die Quellen bestehen vor allem in Leopardis Werken (wobei von seinen zahlreichen rein philologischen Arbeiten abgesehen ist): seinen Gedichten, „*Canti*“, seinen philosophischen Prosadichtungen „*Operette morali*“, und seinen Aphorismen „*Pensieri*“. Letztere sind erst nach seinem Tode, in einer ersten, von seinem Freunde *Antonio Ranieri* veranstalteten Gesamtausgabe (bei *Le Monnier* in Florenz 1845) bekannt geworden, gleichzeitig mit noch ungedruckten Gedichten der letzten Lebensjahre. Diese Gesamtausgabe ist diejenige, nach welcher *Adam von Döfl* in seinen beiden großen Sendschreiben an *Schopenhauer* vom 20. Februar und 28. März 1858 (vgl. auch seinen Brief vom 20. Februar 1859) den philosophischen Dichter seinem Meister empfohlen und dieser ihn kennengelernt hat. Seitdem zahlreiche Einzel- und Gesamtpublikationen sowie weitere Veröffentlichungen aus dem Nachlaß. Vom Verfasser benutzt sind die Ausgabe der „*Canti*“ von *Michele Scherillo* (Milano, *Ulrico Hoepli*, 1924) mit Biographie und Kommentaren, die vortreffliche kleine bei *Le Monnier* in Florenz erschienene Ausgabe der „*Canti*“ mit Übersetzungen antiker Gedichte und Dichtungen aus dem Nachlaß (9. Aufl. 1927), sowie die Ausgabe der Prosaschriften „*Operette morali*“ und „*Pensieri*“ in der Sammlung „*Classici italiani*“ des *Istituto editoriale italiano* in Mailand (ohne Jahreszahl). — Biographisch wichtige

Sein äußerer Lebensablauf ist rasch erzählt.

Nach kurzen glücklichen Jahren früher Kindheit fesselten ihn der Ehrgeiz des Vaters, des Grafen *Monaldo Leopardi*, und eigener Wissenshunger und Ehrgeiz allzu zeitig an jenen Arbeitsplatz in der väterlichen Bibliothek, die mit

Quellenschrift ist Leopardis Briefwechsel, „*Epistolario*“, zuerst erschienen 1849 in Florenz bei *Le Monnier*, seitdem wiederholt, philosophisch bedeutsam aber vor allem sein Gedankentagebuch „*Zibaldone*“ („Sammelurium“) aus den Jahren 1817—1832, erst 1898—1900 unter dem Titel „*Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*“ veröffentlicht (ebenfals bei *Le Monnier*); von letzterem eine handliche Auswahl von *Flavio Colutta* (Milano, Sonzogno, 1937). — In deutschen Übersetzungen liegen Leopardis Vers- und Prosadichtungen mehrfach vor, jedoch nirgends vollständig. Die „*Canti*“ sind zuerst, jedoch nur teilweise, übersetzt von *Kannegießer* (Leipzig, Brockhaus, 1837), dann vollständig von *Robert Hamerling* (Hildburghausen, Bibliographisches Institut, 1866) und von *Gustav Brandes* (Hannover, Carl Rümpler, 1869). Demnächst hat *Paul Heyse* die Gedichte und Prosaschriften übersetzt (Berlin, Wilhelm Hertz, 1878, 3. Aufl. 1889). Von weiteren Übertragungen sind mir noch bekannt diejenigen der Gedichte von *Otto Hauser* (Weimar, Alexander Duncker, 1921) und von *Franz Spunda* (Leipzig, Wolkenwanderer-Verlag, 1923) — beide nur in Auswahl —, diejenigen der „Gedanken“ von *Gustav Glück* und *Alois Trost* (Leipzig, Philipp Reclam, Univ.-Bibl. Nr. 6288) und diejenigen „Ausgewählter Werke“ von *Ludwig Wolde* (Leipzig, Insel-Verlag, 1924). Mit Ausnahme kleiner in der letztgenannten Auswahl mitgeteilter Stücke gibt es vom „*Epistolario*“ und vom „*Zibaldone*“ meines Wissens keine deutschen Übersetzungen.

Aus der — in Italien überreichen, in Deutschland spärlichen — Leopardi-Literatur seien an dieser Stelle als Hauptwerke genannt: in Italien *Francesco de Sanctis*, „*Studio su Giacomo Leopardi*“, aus insgesamt 38 Vorlesungen und Aufsätzen in den Jahren 1876/77 entstanden und zuerst in Neapel 1885 in Buchform veröffentlicht, jetzt — neben anderen Ausgaben — vor allem als 8. Band der „*Saggi e scritti critici e vari*“ in der *Edizione A. Barion* (Milano 1937—1939); in Deutschland *Karl Vofler*, „*Leopardi*“ (zuerst 1922, dann in 2. Ausgabe in Heidelberg bei Carl Winter, 1930). Neben diesen beiden Hauptwerken sei noch ein dänisches Buch dankbar erwähnt: *Emil Rasmussen*, „*Giacomo Leopardi som Menneske, Digter og Tænkter*“ (Kopenhagen, Gyldendalske Boghandels Forlag, 1900), das um seiner Sprache willen außerhalb Skandinaviens leider kaum bekannt ist, aber selbst heute noch eine Übersetzung ins Deutsche verdienen würde.

Zum Thema „Schopenhauer und Leopardi“ ist zuvörderst auf den gleichnamigen Dialog von *Francesco de Sanctis* in der

ihren damals 16 000 Bänden eine der größten Privatbüchereien jener Zeit war. Schon der elfjährige Knabe übersetzte Oden des Horaz und schrieb eigene Gedichte und Prosastücke religiösen und historischen Inhalts; aus dem Alter von 12 bis 14 Jahren stammen bereits „philosophische Dissertationen“; mit 14 Jahren schrieb er eine dreiaktige Tragödie „Pompejus in Ägypten“, mit 15 Jahren eine „Geschichte der Astronomie von ihren Anfängen bis zum Jahre 1811“ in drei Bänden von zusammen etwa 700 Manuskriptseiten; im Alter von 16 Jahren begann er sich in philologische Studien über altgriechische Dichter und Philosophen zu vertiefen, und mit 17 Jahren schrieb er eine große „Abhandlung über den Volksaberglauben“, deren Quellenverzeichnis etwa 190 benutzte Werke nachweist! Dies sind nur wenige Proben einer unfassbar großen jugendlichen Produktion, bei der er — von einem Anfangsunterricht durch geistliche Lehrer abgesehen — ausschließlich Autodidakt gewesen ist. Aber mit 17 Jahren begannen sich auch schon die Folgen dieses wahnwitzigen Fleißes zu zeigen: sein ursprünglich zarter, aber gesunder Körper verkrümmte und verwuchs, seine Augen wurden krank und büßten ihre Sehkraft zeitweise so stark ein, daß er wochen- und monatelang untätig verharren mußte; er begann unter Schlaflosigkeit und allgemeiner Nervenschwäche zu leiden.

„*Rivista contemporanea*“ von 1858 zu verweisen, mit deutscher Übersetzung wieder abgedruckt im XIV. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für 1927, S. 129—215; vgl. dazu das Vorwort desselben Jahrbuchs, XV. Jahrb., S. 330 ff. und XVII. Jahrb., S. 319 ff.; ferner *Benedetto Croce*, „*De Sanctis e Schopenhauer*“ (1902, jetzt in „*Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti*“, Bari, Laterza, 1927), und *Giuseppe De Lorenzo*, „*Leopardi e Schopenhauer*“ (Napoli, Ricciardi, 1923). Zum gleichen Thema neuerdings XXIV. Jahrbuch für 1937, S. 173 f., sowie *Umberto A. Padovani*, „*Arturo Schopenhauer*“ (Milano, Vita e pensiero, 1934), S. 48—55; über Leopardi überhaupt *Alessandro Costa*, „*La mèta della vita*“ (Milano, Fratelli Bocca, 1938), S. 147—193. —

Eine Gesamtdarstellung der Philosophie Leopardis und ihre Analyse unter Gegenüberstellung mit derjenigen Schopenhauers, wie die vorliegende Arbeit sie erstrebt, sind in der gesamten mir bekannten Literatur nirgends auch nur versucht worden.

Damit war der Grund zu den zahlreichen körperlichen und seelischen Leiden gelegt, mit denen er sich durch sein ganzes 39jähriges Leben schleppen und zu einem der schmerzgequältesten aller Menschen werden sollte. Schon damals mußte er den Tod ins Auge fassen, und ein erstes größeres, erst aus dem Nachlaß bekanntgewordenes Gedicht, aus dem Jahre 1816, trägt den Titel „Herannahen des Todes“. Und doch war diese Frühzeit noch die nachmals von ihm in verklärtem Lichte erblickte Jugend, die Zeit der ersten Liebe und der glücklichen Illusionen, der Hoffnungen und des unstillbaren Sehns nach Glück und Ruhm. Zugleich aber wurde ihm, je länger um so mehr, der Aufenthalt im Vaterhause und in Recanati zur drückenden Fessel. Schon mit 18 Jahren begann er durch metrische Übersetzungen aus dem Griechischen und Lateinischen, durch von ihm täuschend als antik fingierte griechische Gedichte und durch philologische Kommentare die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt auf sich zu ziehen und konnte wertvolle Korrespondenzen anknüpfen; ungeachtet solches frühen literarischen Erfolges aber erkannte er, daß er aus der Enge der Heimat hinaus müsse, um sich frei zu entfalten. Jedoch der Vater und vor allem die bigotte und geizige Mutter, beide selber teils durch die Enge ihrer politisch rückständigen und kirchlich orthodoxen Anschauungen, teils durch die Sorge um das überschuldete Hausvermögen gebunden, ließen Giacomo nicht fort. So wurden ihm Heimat und Elternhaus, trotz des zärtlichen Verhältnisses, das ihn mit den jüngeren Geschwistern *Carlo* und *Paolina* verband, schließlich verhaßt. Ein im August 1819 unternommener Fluchtversuch mißlang. Hierdurch und durch die Zunahme körperlicher Schmerzen und Beschwerden wuchs das seelische Leiden Leopardis zu wilder Verzweiflung, bitterer Resignation und dumpfer Schwermut; oft dachte er an Selbstmord. Das Jahr 1819 wurde ihm auch geistig zum Krisenjahr: es begann seine innere Loslösung vom Christentum, von aller Religion überhaupt. Er selber sagte später, daß er in diesem Jahre aus dem Philologen und Dichter, der er bisher gewesen, zum Philosophen ge-

worden sei. Aber in diesem Jahre entstanden zugleich einige seiner schönsten Gedichte, Idyllen von unbeschreiblicher Zartheit des Empfindens und der Zeichnung.

Endlich im November 1822, in Giacomos 25. Lebensjahr, durfte er zum ersten Male Recanati verlassen. Ein begüterter Bruder der Mutter, Marchese *Carlo Antici*, nahm ihn für den Winter zu sich nach Rom. Doch dieser Eintritt in die große Welt wurde ihm zur bittersten Enttäuschung: die Seichtheit und Frivolität des von den päpstlichen Prälaten und Kardinälen beherrschten römischen Gesellschaftslebens stieß ihn aufs Heftigste ab. Als Kunststadt aber bot ihm Rom wenig oder nichts; schon die weiten Entfernungen setzten bei seiner körperlichen Hinfälligkeit der Schaulust enge Grenzen; vor allem aber fehlte ihm — wahrscheinlich wegen der nicht mehr ausgleichbaren Einseitigkeit seines bisherigen Bildungsganges — das innere Organ für bildende Kunst. Nur philologische Arbeiten in römischen Bibliotheken und einige wertvolle Bekanntschaften mit Ausländern, darunter *Georg v. Niebuhr*, preußischer Gesandter am päpstlichen Hof, machten ihm den Aufenthalt in Rom fruchtbar. Niebuhr und später sein Nachfolger *Chr. C. J. Frhr. v. Bunsen* haben sich vielfach vergebens bemüht, Leopardi eine ihm angemessene äußere Existenz zu verschaffen.

Schon längst von Heimweh geplagt, kehrte Leopardi zu Anfang Mai 1823 nach *Recanati* zurück, in „mein schönes Recanati“, wie er damals ohne Ironie schrieb, und über zwei Jahre blieb er nun ununterbrochen wieder dort. Aber wieder lasteten bald die häusliche Enge, die geistige Unfreiheit, der Mangel einer ihm zusagenden Gesellschaft und äußerer Anregung neben fortwährenden Gesundheitsbeschwerden drückend auf ihm. Wiederum konnte er nicht hinaus, weil die Eltern sich außerstande erklärten, ihn außerhalb des Hauses zu unterhalten, und weil alle Bemühungen um eine feste äußere Lebensstellung scheiterten. Fast schien er in diesen Jahren aufgehört zu haben, ein Dichter zu sein, obwohl im Jahre 1824 eine erste Ausgabe seiner Gedichte, 10 Oden und Idyllen umfassend, im Druck erschien und Anklang fand. In diesem und den fol-

genden Jahren war er — soweit sein körperlicher Zustand und insbesondere sein Augenleiden ihm überhaupt das Lesen und Schreiben gestatteten — fast ausschließlich mit philologischen Arbeiten und philosophischen Reflexionen beschäftigt; letztere fanden einen literarischen Niederschlag nur in den erst 1827 veröffentlichten „*Operette morali*“, kleinen dichterischen Prosaschriften philosophischen Inhalts in einer Sprache von klassischer Reinheit.

Im Juli 1825 eröffnete ihm der Auftrag eines Mailänder Verlegers, der ihn mit der Leitung einer neuen Ausgabe von Ciceros Werken, später auch mit anderen philologischen Arbeiten betraute, wieder den Weg aus Recanati heraus. Und nun begannen mehr als acht Jahre eines unruhigeren Wanderlebens, dessen Stationen die Namen Mailand, Bologna, Florenz und Pisa bezeichnen, unterbrochen durch noch zweimalige Aufenthalte in Recanati, im Winter 1826/27 und von November 1828 bis April 1830. In einem relativ glücklichen Frühling in Pisa, 1828, erwachte noch einmal das alte Gefühlsleben in ihm und machte ihn von neuem zum Dichter. In Florenz, wo er sich, teilweise mit diskreter Unterstützung von Freunden, nicht weniger als viermal längere Zeiten aufhielt, gewann er in der dort geistig hochstehenden Geselligkeit wertvolle Bekanntschaften und neue Freundschaften; dort traf ihn auch seine letzte leidenschaftliche, aber wie immer unglückliche Liebe, die sich in fünf Gedichten aus den Jahren 1831—1834 auf der Skala von jubelndem Überschwang bis zu bitterer Verzweiflung und beißender Ironie abbildete. Doch den ersehnten Ruheort für ihn zu finden, gelang auch seinen dortigen Freunden nicht. Einen ihm durch Niebuhr angebotenen Lehrstuhl für Dante-Wissenschaft in Bonn schlug er aus Gesundheitsgründen, eine Professur für Naturgeschichte in Parma wegen sachlicher Unzuständigkeit aus; eine geistliche Pfründe, die ihm der Vater hätte verschaffen können, lehnte er aus Abneigung gegen den Priesterrock ab. Sein Gesundheitszustand verschlechterte sich in dieser Periode weiterhin: zu den bisherigen Übeln traten chronische Magen- und Unterleibsbeschwerden; furchtbar litt er unter winterlicher

Kälte und sommerlicher Hitze; schließlich erklärten ihn die Ärzte auch für lungenkrank.

Endlich im Oktober 1833 folgte Leopardi der Einladung eines in Florenz gewonnenen Freundes, des Advokaten *Antonio Ranieri*, nach dessen Heimat Neapel, die auch für ihn nun ein letzter bleibender Aufenthalt wurde. Beide Freunde wohnten zusammen, und in Ranieris Schwester *Paolina* fand Giacomo eine treue und hingebende Pflegerin. Im Sommer 1834 erhielt er hier den Besuch *August von Platens*, der schon im nächsten Jahre in Syrakus sterben sollte. Hier in Neapel ging es Leopardi zeitweise etwas besser, und es entstanden noch einige letzte große Gedichte, darunter bei einem Frühlingsaufenthalt (Mai 1836) in einer Villa bei *Torre del Greco* am Fuße des Vesuv „*La ginestra*“ („Der Ginster“), gleichsam sein weltanschauliches Testament. Im selben Jahre und im folgenden wiederholt brach in Neapel die Cholera aus. Doch nicht ihr erlag er, sondern der alten Hinfälligkeit seines Körpers, die sich in der letzten Zeit noch durch Asthmaanfalle und das Hinzutreten einer Herzwassersucht gesteigert hatte. Am 14. Juni 1837, kurz vor Vollendung des 39. Lebensjahres, machte der Tod seinem schmerzerfüllten Dasein ein Ende. Mit Mühe gelang es Ranieri, den Leichnam des Freundes vor dem Verscharrtwerden im Massengrab der Choleraopfer zu bewahren. In der kleinen Kirche *San Vitale* in *Fuorigrotta*, außerhalb Neapels auf dem Wege nach Pozzuoli, wurde er beigesetzt.

Giacomo Leopardis Grab wurde von dem 1870 zur Einheit und Freiheit gelangten Vaterlande, dem immer seine Liebe gegolten hatte, im Jahre 1897 durch besonderes Gesetz zum Nationalheiligtum erklärt. Zum 100. Geburtstage des Dichters am 29. Juni 1898 brachten Abgesandte *Recanatis* auch Erde der engsten, von ihm schmerzlich geliebten und gehaßten Heimat zu seinem Grabe. Schon vorher aber wie nachher haben zahllose Pilger aus allen Ländern, soweit die italienische Sprache dringt, es ehrfürchtig besucht. Das faschistische Italien endlich hat den 100. Todestag des Dichters im Jahre 1937 feierlich begangen und seine Gebeine im Februar 1939 nach der am

Westrande Neapels sich erhebenden Felsengrotte des Posilipp im *Parco Virgiliano* überführt; dort ruhen sie nun unter einem neuen Monument von edler Größe als einzige unweit der sagenhaften Grabstätte Vergils, des größten Sängers im alten Rom.

II.

Nicht ebenso leicht wie der äußere Weg Giacomo Leopardis ist der seelische und geistige Gehalt seines Daseins auszumessen. Dieser hat die eindrucksvollste Formung in seiner Vers- und Prosadichtung gefunden, und zumal seine Lyrik — im Gegensatz zu der ungeheuren literarischen Produktion der Knaben- und Jünglingsjahre nur wenig über 30 Gedichte umfassend —, hat seinen nationalen, seinen Weltruhm begründet. Aber das dichterische Werk beruht zum überwiegenden Teil auf einer eigenartigen Philosophie, die ihm das Gepräge gibt, ohne doch aus ihm allein schon verständlich zu werden, während wiederum erst eine nähere Bekanntschaft mit dieser Philosophie den vollen Zugang gerade zu den reifsten und schönsten Gedichten Leopardis vermittelt. Man kann den Dichter wohl vom Gelehrten abtrennen und seine Leistungen in der Philologie der Geschichte dieser Wissenschaft überlassen; nicht aber läßt sich der Dichter rein vom Philosophen Leopardi trennen, und erst seine Dichtung und seine Philosophie zusammen erschöpfen den geistig-seelischen Gehalt seines Wesens. In oberflächlichen Literaturgeschichten freilich wird das gedankliche Fundament von Leopardis Lyrik mit einem billigen Schlagwort beiseite geschoben: er sei eben ein „Dichter des Weltschmerzes“ gewesen, ebenso wie zur gleichen Zeit etwa *Byron* oder *Musset* oder *Lenau*. Aber schon dieses Nebeneinander so völlig verschiedener Dichterpersönlichkeiten und dichterischer Werke muß gegen die Brauchbarkeit eines solchen Schlagworts bedenklich stimmen. Und so rechtfertigt sich wohl der Versuch, zu Leopardi als Philosophen ein näheres Verhältnis zu gewinnen, sowohl um des sich daraus ergebenden innigeren

Verständnisses für den Dichter, wie auch um des rein sachlichen, philosophischen Interesses willen. Denn auch mit seiner einfachen Abstempelung als einem „Pessimisten“ gleich *Schopenhauer*, dessen „Geistesbruder“ er gewesen sein soll, ist nach beiden Richtungen hin wenig gewonnen. Die besondere Artung dieses Pessimismus gilt es kennenzulernen.

Aber ist denn Leopardi überhaupt ein Philosoph gewesen? Schon an der Schwelle unseres Vorhabens erhebt sich der Widerspruch gewichtiger Autoritäten, die ihm den Ehrentitel, den er selbst in Anspruch genommen, haben versagen wollen. Nun: es kommt darauf an, was man unter Philosophie versteht. Verdient nur dasjenige diesen Namen, was in Gestalt vollendeter Systeme oder wenigstens wissenschaftlicher Facharbeiten sich in der Geschichtsschreibung der Philosophie einen Platz zu verschaffen vermocht hat, so gehört Leopardi bis zum heutigen Tage nicht dazu. Bedeutet Philosophie aber jene von einem echten philosophischen Eros, einem tiefsten seelischen Impuls getriebene Geistesarbeit, welche es unternimmt, „von neuem hinzutreten vor die uralte Sphinx, mit einem abermaligen Versuch, ihr ewiges Rätsel zu lösen“ — mit welchem Resultat auch immer —, so war Giacomo Leopardi ein Philosoph, und zwar der echtsten einer. Daß Ausgangs- und Zielpunkt solcher geistigen Haltung das persönliche Erleben der Welt und die Befriedigung eines eigensten „metaphysischen Bedürfnisses“ sind, sollte eigentlich angesichts Schopenhauers und anderer Großer nicht mehr die Eigenschaft einer Philosophie in Frage stellen können. Nicht die „wissenschaftliche“, sondern gerade eine erlebnisgesättigte, von einer Persönlichkeit getragene Philosophie hat dem menschlichen Denken die entscheidenden Antriebe gegeben.

Wenn aber Leopardi in der Geschichte der Philosophie bisher nicht den ihm gebührenden Platz gefunden hat, so liegt das — neben der weitverbreiteten Abneigung gegen allen „Pessimismus“ — wahrscheinlich daran, daß die wichtigsten Zeugnisse seines Philosophierens erst zu einer Zeit bekannt geworden sind, als die Akten über die italienische

Philosophie am Anfang des 19. Jahrhunderts sozusagen bereits geschlossen waren, nämlich erst mit der mehr als 60 Jahre nach des Dichters Tode erfolgten Veröffentlichung seines „*Zibaldone di pensieri*“ („Gedankensammelsurium“), der geistigen Tagebücher, die er von 1817 bis 1832 geführt hat. Sie umfassen 4526 Manuskriptseiten und liegen nun seit 1900 in sieben starken Bänden vor. Konnten noch die bis dahin allein bekannten Gedichte und die Prosa der „*Operette morali*“ und der „*Pensieri*“ Leopardis einen Zweifel über seine Eigenschaft als Philosophen lassen — die Bekanntschaft mit diesen Gedäntentagebüchern, besonders denen aus den Jahren 1819 bis 1829, muß jeden solchen Zweifel zerstreuen. In Gestalt von Aphorismen und kleinen Aufsätzen hat der Dichter darin neben literarischen und stilkritischen Betrachtungen seine Gedanken über Welt und Leben niedergelegt, aber nicht in dichterischer oder lyrisch-sentimentaler, sondern in völlig nüchterner, kalt reflektierender Form, im offenkundigen Bemühen um strenge Objektivität, in rastloser, dem Problem des Daseins und des menschlichen Wesens geltender Gedankenarbeit. Diese nur für ihn selber bestimmten Aufzeichnungen erinnern vielfach an Schopenhauers „Erstlingsmanuskripte“, aus denen nachmals Schopenhauers Hauptwerk sich herauskristallisiert hat. Auch Leopardi spricht mit Vorliebe von seinem „System“, und er hat offensichtlich um ein solches gerungen, ja seine Ausarbeitung in einem Buch oder gar mehreren Büchern geplant. Doch dieser Plan ist ebenso wenig zur Ausführung gelangt wie die zahlreichen dichterischen und literarischen Pläne, mit denen er sich in gelegentlichen guten Stunden getragen hat; seine endlosen, schweren körperlichen Leiden haben ihn und die Mit- und Nachwelt vieler großer Schöpfungen beraubt. Auch sein philosophisches System wäre, wenn er es hätte vollenden können, in die Geistesgeschichte eingegangen und hätte dort, auch neben und nach Schopenhauer, schon wegen seiner Originalität sicherlich einen gewichtigen Platz eingenommen.

1. Versuchen wir nun aus der fast unerschöpflichen Fülle des zerstreut in den Werken, den Briefen und namentlich den Tagebüchern vorliegenden Materials die Umrißlinien eines solchen Systems, wie es sich Leopardi selber von der Zeit seiner Reife an (um 1824) etwa dargestellt haben mag, in lockerem Aufbau nachzuzeichnen, so ergibt sich für die erkenntnistheoretische Grundlegung der eingestandene und dauernd festgehaltene Anschluß an *Locke* und die englischen und französischen Empiristen und Realisten des 18. Jahrhunderts. Von der in Deutschland begonnenen und an den großen Namen *Kant* geknüpften philosophischen Ära eines kritischen Idealismus wußte Leopardi kaum mehr, als er darüber in *Madame de Staëls* berühmtem Buche „*De l'Allemagne*“ gelesen hatte. Nicht nur die Enge Recanatis und die körperlich bedingten Erschwerungen seines Studiums sind hierfür verantwortlich zu machen: in ganz Italien, auch innerhalb der Fachphilosophie, ist der deutsche Idealismus erst um die Mitte des Jahrhunderts, nach Leopardis Tode, wirksam geworden, und auch da zuerst in der Form des dem nationalen Einheits- und Freiheitsstreben dienlichen Hegelianismus; noch später erst kam *Kant* selber zur Geltung. Von *Schopenhauer* aber hat Leopardi höchstwahrscheinlich auch nur den Namen nie vernommen — wurde dieser doch auch in Deutschland erst um die Jahrhundertmitte bekannt. Italien stand noch bis tief ins 19. Jahrhundert hinein unter dem Einfluß des französischen Sensualismus, der dann allmählich von einem ontologischen und theologischen, die nationalen und die kirchlichen Bedürfnisse versöhnenden spekulativen Idealismus abgelöst wurde. Leopardi aber knüpfte, als er seine geistige Befreiung von den Dogmen der Kirche vollzogen hatte, unmittelbar an *Locke* und die französische Aufklärung an: alles Erkennen beruht allein auf äußerer und innerer Erfahrung, und die äußere Erfahrung wird uns allein durch die Sinnesempfindungen gegeben, aus welchen durch Assoziation, Erinnerung und Gewöhnung die Begriffe der Vernunft und das Denken sich bilden. Gleich *Locke* wendet er sich mit Entschiedenheit gegen die „eingeborenen

Ideen“, die seit Platons Ideenlehre als das Fundament des Erkennens galten. Jede moderne Philosophie muß nach Leopardi „Ideologie“ im Sinne der Prüfung aller überkommenen Begriffe und Ideen auf ihre empirische Herkunft hin sein. Dann aber erweisen sich manche Ideen, wie z. B. die einer „immateriellen Seele“, als nur spekulativ gewonnen und unhaltbar. Denn unser „Geist“ oder unsere „Seele“ können sich selber nicht erkennen; faßbar ist dem Verstande nur, was ihm durch die Sinnesempfindungen gegeben ist, und deshalb sind nur materielle Dinge erkennbar. Auch die Erscheinungen des Lebens, auch geistige und seelische Erscheinungen sind uns nur an körperlichen Dingen, niemals isoliert von solchen bekannt; der Begriff eines schlechthin immateriellen Wesens ist ein reines Gedankending, denn er findet in keiner Erfahrung eine Stütze. So ist die *M a t e r i e* die einzige uns erkennbare Seinsform. Was aber ist Materie? Auf diese Frage gibt sich Leopardi als Erkenntnistheoretiker die folgerichtige Antwort: eine Abstraktion, nämlich Begriff und Name für die Gesamtheit aller derjenigen Dinge, die uns sinnenfällig und darum erkennbar sind. Mit dem Begriff der „immateriellen Seele“ wird zugleich deren postulierte „Untheilbarkeit“ und damit „Unsterblichkeit“ hinfällig. Entsprechendes gilt von dem Begriff eines immateriellen höchsten, unendlichen und schlechthin vollkommenen Wesens, eines Gottes.

Aus dem sensualistischen Empirismus Leopardis folgt ein weitgehender Relativismus und Skeptizismus. Die menschliche Vernunft, nur auf die Sinne als Quellen der äußeren Erfahrung angewiesen und nur in einzelnen menschlichen Individuen zur Erfahrung gelangend, kann immer nur dasjenige erkennen und als Wahrheit anerkennen, was sich dem Individuum jeweils als Erfahrung darbietet. Darum wechselt die Erfahrung nach Individuen, nach Lebensaltern und nach Zeitaltern. Auch das Schöne und das Häßliche, das Gute und das Schlechte, das Wahre und das Falsche stellen sich verschiedenen Menschen und zu verschiedenen Zeiten verschieden dar. Nur Erinnerung, Gewöhnung und Nachahmung führen eine gewisse Konstanz der Auffassungen

und damit der Erkenntnisse und Urteile herbei; aber es gibt nur eine einzige absolute, d. h. für alle Individuen und Völker zu allen Zeiten geltende Wahrheit, nämlich eben diese: alles ist relativ, *tutto è relativo*. Dies ist freilich eine letzte, äußerste Stufe der Einsicht. Unterhalb ihrer muß und mag man sich mit den relativen Wahrheiten begnügen, die in der jeweiligen Erkenntnis der Beziehungen der Dinge zueinander und zum Menschen bestehen. Eine solche Erkenntnis aber muß der Natur nach immer unvollkommen und vorläufig bleiben. Für uns moderne Menschen, die wir die Unhaltbarkeit aller „angeborenen“ Ideen, aller „ewigen“ und „absoluten“ Wahrheiten erkannt haben, kann die Erkenntnis der Wahrheit nur in der Zerstörung eben dieser und aller sonstigen Irrtümer bestehen. Die Philosophie kann nach Leopardi nur negative, keine positiven Wahrheiten aufstellen, nicht geben, sondern nur nehmen, d. h. Vorurteile zerstreuen, und der Weiseste ist derjenige, der die Dinge zu sehen versteht, die ihm vor den Augen liegen, ohne ihnen Eigenschaften zu leihen, die sie nicht haben. „Die Natur liegt ausgebreitet ganz vor uns, nackt und offen. Um sie recht zu erkennen, ist es nicht nötig, einen Schleier aufzuheben, der sie verhüllte; nötig ist es, die Hindernisse und die Störungen hinwegzuräumen, die in unseren Augen und in unserem Intellekt liegen; diese aber sind von uns selber mit unserem Vernünfteln geschaffen und verschuldet.“

Leopardis erkenntnistheoretische Überzeugungen verbieten ihm also allen bloß spekulativen Aufbau eines Begriffsgebäudes und verweisen ihn auf die reine Erfahrung. Damit ist der entschlossene, von ihm niemals bewußt — wenn auch bisweilen unbewußt — gebrochene Verzicht auf jede Transzendenz gegeben, also auch auf eine eigentliche Metaphysik, selbst als bloße Deutung und hypothetische Sinngebung, wie wir sie bei Schopenhauer finden. Seine Philosophie will nur eine Gesamtschau der Erfahrung sein.

Zwei große Bereiche aber sind der Erfahrung gegeben: die Natur und das menschliche Leben, beide zunächst nur

in der Außenerfahrung, letzteres zugleich in einer — oft schmerzlichen — Innenerfahrung. Und gerade aus dieser erwächst Leopardis grundlegende philosophische Fragestellung: Wie verhalten sich Natur und Mensch zueinander, d. h. was bedeutet der Mensch für die Natur und die Natur für den Menschen? Diese Frage, die zugleich diejenige nach dem Wert des Lebens in sich birgt, versucht er auf Grund der Erfahrung, wie sie sich ihm — aber nach seiner Überzeugung mit gleicher Gültigkeit für alle zur Reife des Denkens gelangten Menschen der Gegenwart — darstellt, zu beantworten; und er gelangt immer zu dem gleichen, einem pessimistischen Resultat. Im folgenden versuchen wir, Leopardis Antwort und ihre Gründe zu entfalten, indem wir sie nach den verschiedenen Einzelgebieten der Erfahrung gliedern, die er vorfand, und die ihm die Gesichtspunkte lieferten: es sind die Gebiete der Kosmologie, der Naturphilosophie, der Geschichtsphilosophie und der psychologischen Anthropologie. Die theoretischen und praktischen Schlußfolgerungen Leopardis aus der von ihm gewonnenen Weltanschauung sollen den Abschluß dieser Darstellung seiner Philosophie bilden; letztere enthalten zugleich seine Ethik. Nur seine Ästhetik kann hier, weil für das Gesamtbild ohne wesentlichen Belang, außer Betracht bleiben; sie findet den ihr gebührenden Platz erst in einer Betrachtung von Leopardi als Dichter, die jenseits unserer Aufgabe liegt.

2. Seine atheistische Kosmologie hat Leopardi in den „*Operette morali*“ als ein — von ihm fingiertes — „apokryphes Fragment“ dem *Straton von Lampsakos* mit dem Beinamen „der Physiker“ (aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert) in den Mund gelegt.

Hiernach besteht ursprünglich und ewig aus eigener Kraft die Materie, welche weder einen Zuwachs noch eine Verminderung ihrer Gesamtmasse erleidet und deshalb weder jemals von einer außerhalb ihrer liegenden Ursache einen Anfang gehabt hat noch je ein Ende nehmen kann,

wogegen alle materiellen Einzeldinge, von den kleinsten bis zu den größten, entstehen und wachsen, sich auflösen und wieder vergehen. Denn die Gesamtmaterie besitzt, ebenso wie die Pflanzen oder Tiere, eine eigene Kraft oder auch mehrere eigentümliche Kräfte, die sie beständig auf verschiedene Weise bewegen; wir können diese Kräfte in ihrem Ansich nicht erkennen, sondern nur nach ihren Wirkungen auf sie schließen und sie benennen, können auch nicht wissen, ob es sich wirklich um verschiedene Kräfte oder nur um verschiedene Erscheinungsweisen einer und derselben Kraft handelt. Diese Kraft oder diese Kräfte der ewigen Materie also modifizieren sie selber in rastloser Bewegung und bilden aus ihr zahllose Einzelgeschöpfe. Letztere, auf verschiedene bestimmte Gattungen und Arten körperlicher Formen verteilt und nach bestimmten Ordnungen zueinander in Beziehungen stehend, bilden in ihrer jeweiligen Gesamtheit das, was wir „Welt“ nennen. Weil aber jene Kraft oder jene Kräfte unablässig am Werke sind und die Materie umgestalten, werden alle Einzelwesen fortdauernd zerstört und werden aus ihrem Stoff neue Einzelwesen geschaffen. Solange unter Zerfall der Einzelwesen ihre Gattungen und Arten sich ganz oder zum Teil erhalten und die natürlichen Ordnungen und Beziehungen mehr oder weniger unverändert bleiben, solange kann man noch von der Fortdauer dieser so beschaffenen „Welt“ sprechen. Aber unendlich viele Welten im unendlichen Raum der Ewigkeit sind nach kürzerer oder längerer Dauer wieder vergangen, haben sich in den beständigen von jener Kraft verursachten Revolutionen aufgelöst, und mit ihnen sind jene Gattungen und Arten, jene Ordnungen und Beziehungen verschwunden, welche eine jeweilige Welt ausmachen. Deshalb aber ist die krafteerfüllte Materie selbst nicht weniger geworden; vergangen sind immer nur ihre jeweiligen besonderen Seinsbestimmungen, deren jeder doch immer wieder eine neue Ordnung, eine neue Welt folgt.

Diese unsere gegenwärtige Welt, von der der Mensch ein Teil ist, d. h. zu deren Lebewesen er als eine von vielen Gattungen gehört, kann nach ihrer Dauer in

Vergangenheit und Zukunft nicht bestimmt werden. Die sie beherrschenden Ordnungen werden für unveränderlich gehalten, weil sie sich nur nach und nach in für uns unfaßbar langen Zeiträumen ändern, so daß die Veränderungen sich den Sinnen und damit der Erkenntnis des Menschen entziehen. Und doch ist ihre Dauer nur winzig im Vergleich mit dem ewigen Fortbestande der krafterfüllten Materie. Man sieht in dieser gegenwärtigen Welt ein fortwährendes Untergehen der Individuen und eine fortwährende Umbildung der Dinge; aber weil diese Zerstörung beständig durch ein Neuentstehen ausgeglichen wird und die Gattungen sich erhalten, scheint es, als könne diese Welt nicht untergehen. Und doch darf man aus verschiedenen Anzeichen auf das Gegenteil schließen. Unter anderem daraus, daß unsere Erde allmählich ihre Form ändert, indem sie sich infolge ihres Kreisens um ihre Achse an den Polen abplattet und zum Äquator hin ringsum anschwillt. So kann es geschehen, daß die Erde endlich einmal die Gestalt einer flachen runden Scheibe erhält, die weiterhin in der Mitte durchbrochen und so zu einem Ringe wird; dieser muß sich schließlich durch die fortwirkende Zentrifugalkraft in Teile auflösen, welche in die Sonne stürzen oder einen neuen Planeten bilden werden. Die Anschauung des Ringstadiums eines solchen Umbildungsvorganges gewährt der Ring des Saturn. Eine gleiche Veränderung wie mit dem Erdkörper muß sich auch mit den anderen Planeten vollziehen, so daß sie alle nach gewissen Zeiten in Stücke zerfallen und in die Sonne stürzen. Aber auch die Sonne selber und die anderen Sterne mit ihren Planeten, die alle ebenfalls um ihre Achsen wie umeinander kreisen, müssen in endlichen, wenn auch für menschliches Vorstellen ungeheuren Zeiträumen dem Zerfall, der Vernichtung, der Neuballung und Neubildung neuer Weltkörper entgegengehen. So werden Erde, Planeten, Sonne und Sterne in ihrem jetzigen Bestande verschwinden, nicht aber die Materie; aus dieser werden sich vielmehr, ihren ewigen Kräften zufolge, immer wieder neue Ordnungen der Dinge und damit neue Welten mit neuen Gattungen und Arten von

Einzelwesen bilden. Über die Eigenschaften dieser künftigen Welten und ihrer Ordnungen, Gattungen und Arten aber können wir ebensowenig wie über diejenigen vergangener Welten etwas wissen oder auch nur mutmaßen.

Soweit in kurzen Zügen die kosmische Physik Leopardis, die sich als die philosophische Frucht seiner jugendlichen Studien über die Geschichte der Astronomie darstellt und weitgehend mit den kosmologischen Anschauungen der französischen Aufklärung übereinstimmen mag, jedoch ohne den in dieser vorwiegenden Deismus. Dieses gewaltige, in seiner ewigen, unerbittlichen Abfolge von Welten, seinem unablässigen Wechsel von Entstehen und Vergehen, von Zerstören und Neubilden im Kleinen wie im Großen überwältigende kosmische Gemälde bildet einen wesentlichen Bestandteil von Leopardis Philosophie und muß jedem, der sich mit ihr beschäftigt, gegenwärtig bleiben. Denn wenn diese Philosophie auch in der Hauptsache den Menschen zum Gegenstande hat, so doch eben mit dem Bilde jenes ungeheuren Kräftespiels im All als Hintergrund, und es gibt zahlreiche Anzeichen dafür, daß dies Bild in seiner Größe und Furchtbarkeit Leopardi immer vorgeschwebt hat. Sein Pessimismus ist gar nicht voll zu verstehen und zu würdigen ohne die beständige Einbeziehung des geheimnisvollen, unerbittlichen Alls in die geistige Schau.

3. Doch verweilen wir zunächst noch bei Leopardis Naturphilosophie. Ihr Ausgangspunkt ist das ungeschaffene, unvergängliche Urwesen, die Materie. Mag man darum von einem „Materialismus“ sprechen; jedenfalls aber ist es kein mechanischer Materialismus, keine Welterklärung durch Druck und Stoß bewegter Atome. Denn Leopardis Materie, deren Begriff er erkenntnistheoretisch als den Inbegriff aller möglichen sinnlichen Erfahrung umschrieben hatte, ist inhaltlich kraft erfüllt, und ihre Kraft oder Kräfte werden gewiß mit Absicht von ihm durch die Kraft oder Kräfte der Pflanzen und Tiere erläutert: auch das Leben, ja auch seelische und intellektuelle Kräfte gehören mit zum Wesen der kraftbegabten Materie;

daß sie unter Umständen auch zu denken vermag, ist nach ihm eine Tatsache, die wir an uns selber erfahren. Leopardi verzichtet auf jede weitere Ausdeutung jener Kraft oder Kräfte: nur aus ihren Wirkungen können wir auf ihr Vorhandensein schließen und sie allenfalls benennen. Jedenfalls läßt er keinen Dualismus von „Kraft und Stoff“ zu, ebenso wenig wie einen solchen von „Körper und Seele“ oder „Körper und Geist“. So wird Leopardis krafterfüllte, lebendige Materie gleichbedeutend mit dem von ihm besonders gern und häufig verwendeten Begriff der Natur. Man hat ihm zu Unrecht eine Unklarheit und ein Schwanken seines Naturbegriffs vorgeworfen; er selbst hat sich über den Sinn, in welchem er diesen Begriff verwendet, in seinen philosophischen Aufzeichnungen mit völliger Klarheit Rechenschaft gegeben, schon 1823: „Das, was wir Natur nennen, ist grundsätzlich nichts anderes als die Existenz, das Sein, das sensitive oder nicht sensitive Leben der Dinge.“ Die innere Bewegtheit, die Lebendigkeit dieses Seins erscheint ihm sogar als das Entscheidende, so daß er gleichzeitig den Ausdruck prägt: „Die Natur ist Leben; sie ist Existenz; sie selbst liebt das Leben, schafft auf jede Weise das Leben und strebt in allem ihrem Wirken nach dem Leben.“ Wenn also Leopardis Naturphilosophie ein „Materialismus“ genannt werden soll, so ist sie jedenfalls ein vitalistischer Materialismus; richtiger aber dürften wir bei ihm wohl von einem „Panvitalismus“ sprechen². Als Dichter und gelegentlich auch in seinen Reflexionen personifiziert er wohl die Natur, ist sich aber immer des Uneigentlichen, nur Metaphorischen einer solchen Personifikation bewußt; so erklärt er einmal: „Wenn ich sage: die Natur hat gewollt, hat nicht gewollt, hat die Absicht gehabt usw., so verstehe ich unter Natur jene irgendwie beschaffene unbekannte Intelligenz oder Kraft oder Notwendigkeit oder Schicksalsmacht, welche das Auge zum Sehen, das Ohr zum Hören gebildet, welche die Wir-

² Schon hier sei im Hinblick auf die später zu behandelnden geschichts- und kulturphilosophischen Anschauungen Leopardis bemerkt, daß er seinem vitalistischen Naturbegriff entsprechend eine Unterscheidung von physikalischer, biologischer und historischer Kausalität nicht kennt.

kungen den partiellen Endursachen zugeordnet hat, die in der Welt ersichtlich sind.“ Ohne also eine Aussage über die nähere Beschaffenheit der die Materie belebenden Kraft machen zu wollen, rechtfertigt Leopardi hier die metaphysische Personifikation der Natur mit der vielfach, insbesondere in der Organisation der Lebewesen zweckmäßig erscheinenden Form ihrer Bildungen, jedoch unter ausdrücklicher Beschränkung solcher Teleologie auf Teilzwecke; eine *causa finalis*, einen Endzweck des gesamten ungeheuren Kräftespiels bewegter und belebter Materie lehnt er andernorts ausdrücklich ab, oder bezeichnet ihn als mindestens unerkennbar. Das Ganze ist und bleibt ihm „ein großes, schreckliches Geheimnis“.

Und warum Geheimnis? Weil unsere Erkenntnis nicht imstande ist, es zu verstehen und zu erklären, ihm eine Bedeutung, einen Sinn abzugewinnen. Schon die Grundprinzipien unserer Vernunft sind dem All gegenüber unzureichend, ja falsch. Als ein solches Grundprinzip nennt Leopardi den Satz des Widerspruchs: etwas kann nicht zugleich sein und nicht sein. Aber dieses Denkgesetz findet keine Anwendung mehr auf die Natur, die sich als Ganzes fortwährend widerspricht, von Gegensätzen und Widersprüchen auf allen Gebieten zerklüftet ist, ohne daß es der menschlichen Vernunft gelänge, diese Widersprüche zum Ausgleich zu bringen.

Den Hauptwiderspruch dieser Art findet Leopardi im Verhältnis des Menschen zur Natur, zum All. Der Mensch ist als Lebewesen selbst ein Teil der Natur; und doch steht er ihr gegenüber, nicht nur erkennend, sondern auch fühlend und wollend, und muß auf Schritt und Tritt sie nicht nur als Nährerin und „gütige Mutter“, sondern auch als fremd und feindlich, als Widersacherin und „grausame Stiefmutter“ erkennen. Vor allem in einem, dem Entscheidendsten: die Natur hat diesem ihrem Geschöpf als den stärksten Trieb das Glücksverlangen in die Wiege gelegt, ihm aber zugleich das Erreichen irgendeines wirklichen und beständigen Glückes versagt, ja mehr als das:

ihn zum Leiden, zum Schmerz, zum Unglück bestimmt. Das wird des Näheren die anthropologische Betrachtung ergeben.

Doch bereits von der Natur aus gesehen, ist der Mensch, der sich ihr Herr dünkt, ein Nichts. Schon diese unsere gegenwärtige Welt, einmal entstanden und künftig wieder vergehend, erscheint ja mit allen ihren Planeten und Sonnen der Dauer nach als verschwindend gegenüber dem ewigen Kräftespiel der Materie; innerhalb der gegenwärtigen Welt aber wie winzig nur ist der Ausdehnung nach die Erde, dieser eine von vielen Planeten, kreisend um einen einzigen der zahllosen Sterne im unermeßlichen Weltraum; und auf diesem Weltwinkel Erde wieder nur eine einzige von zahllosen Gattungen von Lebewesen ist der Mensch, er, der sich anmaßt, Ziel und Krone der Schöpfung zu sein, von dem man aber gewiß auf keinem der Sterne, deren Licht wir erblicken, auch nur das Geringste weiß! Selbst innerhalb der Erde endlich, die er zu beherrschen meint, ist der Mensch nur ein kurzlebiges, ohnmächtiges Geschöpf; jede Naturkatastrophe kann ihn vernichten. Einstweilen besteht zwar die Gattung Mensch; aber die überschaubare Ordnung der Natur hat es — teleologisch gesprochen — nur auf die Erhaltung der Gattungen und Arten der Lebewesen abgesehen; das Individuum, als welches doch jeder Mensch sich zunächst vorfindet, bedeutet innerhalb dieser Ordnung nichts; denn diese Ordnung ist eine solche des unablässigen Zerstörens und Wiederaufbauens, und dem Leben im großen und allgemeinen dient ein fortwährendes Sterben im kleinen und einzelnen. So gleicht die Natur einem spielenden Kinde: mit großer Sorge bringt sie ihre Geschöpfe hervor und sucht sie zu möglichster Vollendung zu steigern, um alsbald wieder mit ihrer Auflösung und Zerstörung zu beginnen. Wir nennen diese Zerstörung Alter und Tod; was aber zerstört wird, das leidet, und darum müssen wir kraft Naturgesetzes leiden.

4. Doch auch die Gattung Mensch, soweit wir ihre Geschichte überblicken, ist keine glückliche Schöpfung der Natur. Seine geschichtsphilosophischen Anschau-

ungen hat Leopardi dichterisch als Mythos dargestellt in einer die „*Operette morali*“ einleitenden „*Storia del genere umano*“ (Geschichte des Menschengeschlechts). In diesem tief sinnig erfundenen und in einer vollendeten Prosa erzählten Mythos ist derselbe Grundgedanke entwickelt, zu dem sich Leopardi auch in seinen philosophischen Reflexionen bekennt: die Geschichte der Menschheit bedeutet nicht Aufstieg, Fortschritt, Vervollkommnung, sondern Abstieg, Verfall, Degeneration. Augenscheinlich von *Rousseau* beeinflusst, nimmt er einen ursprünglichen, relativ glücklichen Naturzustand der Menschheit an, ihr Kindesalter; doch denselben Verlauf wie das Leben des einzelnen Menschen, von der glücklichen Kindheit über die unruhigen, aber immer noch kraft- und hoffnungsvollen, tatenreichen Jünglings- und Mannesjahre, bis zu der zunehmenden Enttäuschung, Entmutigung, Entkräftung und allmählichen Auflösung des Alters, durchmißt auch das Leben des Menschengeschlechts³. „Die Welt wird älter und eben damit schlechter.“ Jeder Vergleich der geschichtlichen Gegenwart mit vergangenen Zuständen — seien es diejenigen eines primitiven Hirtenlebens, des Patriarchenzeitalters, oder seien es die schon zivilisierten im alten Griechenland und Rom — scheint ihm für eine solche Dekadenz zu sprechen. Der Mensch ist ursprünglich in relativer Vollkommenheit, d. h. in einem dem Leben auf dieser Erde einigermaßen angepaßten Zustande, aus den Händen der Natur hervorgegangen, nämlich in einem gewissen Gleichgewicht animalischer, sensitiver, imaginativer und rationaler Fähigkeiten und Kräfte. Die sogenannte „Zivilisation“ aber, das gesellschaftliche Dasein, hat dieses Gleichgewicht gestört zugunsten des Rationalen, durch ein zunehmendes Überwiegen der Vernunft, und so ist die „Vernunft“ allmählich zur Widersacherin der „Natur“, d. h. eben jenes natürlichen Gleichgewichts, geworden. In ihren Kindheitsjahren, aber

³ Hiermit hat Leopardi — meines Wissens zum ersten Male — die Geschichtsbetrachtung unter den biologischen Gesichtspunkt gebracht, und zwar folgerichtig, seinem vitalistischen Naturbegriff entsprechend; s. oben Anm. 2.

auch noch in den heroischen Zeiten des alten Griechenland und Rom, welche den kraftvollen Jünglings- und Mannesjahren entsprechen, besaß die Menschheit vor allem noch die glückliche Fähigkeit, mit Phantasie und Gefühl die Natur zu beseelen und zu vergöttlichen, und die Mythen und Sagen der Vergangenheit sind Zeugnisse für die „holden Illusionen“, die „edlen Täuschungen“, die „glücklichen Irrtümer“, in denen die alten Völker lebten und ihre Daseinsziele fanden. Die ungebührliche und einseitige Ausbildung der Vernunft — wir würden heute sagen: ein wachsender Rationalismus und Intellektualismus — hat allmählich jene Illusionen als Irrtümer erkannt und damit zerstört, dadurch aber das Menschenleben ernüchtert und entseelt und zugleich den hohen Tugenden wie Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Vaterlandsliebe, den Strebenszielen wie Freiheit, Ehre und Ruhm, die auf jenen beruhten, mehr und mehr den Boden entzogen, ihnen Wert und Würde genommen. Erkenntnis und Wissen sind fortgeschritten, aber die Menschheit im ganzen ist schlechter und unglücklicher geworden. Denn Tugend und Glück der Völker wie der Einzelnen beruhen auf ihren Illusionen. Einen nicht unwesentlichen Anteil an dieser Entwertung des Lebens trägt das Christentum in der Form der päpstlichen Kirche: sowohl durch seinen spirituellen Grundcharakter, insbesondere seinen philosophischen Despotismus, der die zahllosen und vielfarbigen heidnischen Vorstellungen entwurzelt oder unterdrückt hat, wie durch seine asketische, natur- und lebensfeindliche Tendenz, welche das menschliche Dasein des Eigenwerts entkleidet und es dafür auf die leere Hoffnung eines jenseitigen, außerweltlichen Lebens verweist. In der Mißachtung und Vernachlässigung des Körpers und darin, daß sie zu Tätigkeit und Tat untauglich macht, äußert sich die Widernatürlichkeit mönchischer Erziehung; mit der Degeneration des Körpers aber und der Verringerung der Aktivität werden weitere menschliche Glücksquellen verschüttet.

In seiner Gegenwart, dem beginnenden 19. Jahrhundert,

sah Leopardi — trotz des sich in einer liberalen Presse breitmachenden optimistischen Fortschrittsglaubens — neue Anzeichen zunehmenden physischen, sittlichen und kulturellen Verfalls. Neben dem Despotismus eines Napoleon und den von ihm verschuldeten Kriegen, die für Leopardi „Bruderkriege“ sind, betrachtet er hauptsächlich zwei Erscheinungen als Anzeichen und zugleich Ursachen weiterer Entartung: das Maschinenwesen und die „Vermassung“, beide in engem Zusammenhang mit der Entstehung und dem Wachstum großer Städte. Weit entfernt davon, in dem „Maschinenzeitalter“ eine Periode technischen Fortschritts zu begrüßen, erblickt er in ihm den Ausdruck einer fortschreitenden Verflachung, Verödung und Mechanisierung des Lebens, auch in geistiger und moralischer Hinsicht. Hand in Hand mit der Mechanisierung geht die Zunahme und das wachsende Übergewicht der Massen, eine Nivellierung der Völker zur niedrigsten geistigen und sittlichen Schicht hinab. Mit abnehmender Differenzierung, mit dem Seltenerwerden von Individualitäten — deren Vielfältigkeit am gleichen Ort zur gleichen Zeit für Leopardi der Maßstab kultureller Höhe ist —, mit ihrem Verschwinden gegenüber den Massen, ist sogar die Mittelmäßigkeit zur Seltenheit geworden, und wenn in früheren Jahrhunderten noch sie das Feld beherrscht hat, so heute die Nichtigkeit. Diese nichtswürdigen Massen aber vollführen solchen Lärm und solch Getümmel, daß die wenigen großen Einzelnen, die etwa noch vorhanden sind, keine Beachtung und keine Geltung mehr finden.

Gegenüber dieser niederschlagenden geschichtsphilosophischen und soziologischen Perspektive in die Zukunft hat Leopardi keinen Trost; denn es gibt keine Umkehr, kein Zurück zu besseren Zeiten und Verhältnissen. Die Ordnung der natürlichen Dinge, zu denen ja auch das Geschichtliche gehört, nimmt ihren notwendigen Ablauf, und alles optimistische Geschwätz der Zeitungen — welche er bitter verachtet — wird daran nichts ändern.

Hier nun scheinen einige Worte über Leopardis politische Haltung am Platze. Von Jugend an fühlte er sich

als Italiener, und im Gegensatz zu der rückständigen Enge des Vaters, für den der Begriff des Vaterlandes mit dem kleinen Recanati und allenfalls dem Kirchenstaat, zu dem es gehörte, erschöpft war, galt seine Liebe einem großen, einigen und freien Italien. In seinen ersten Oden beklagte er bitter den Verfall der einstigen Größe Roms und das Joch fremder Herrschaft, das auf Italien lastete; so wurde insbesondere die Ode „An Italien“ für die Freiheits- und Einheitsbewegungen der nationalen italienischen Jugend von 1820, von 1831 und später von 1848 zum heimlichen Kriegesgesange. Jedoch sein Ideal lag in einer fernen Vergangenheit, und jene Einheits- und Freiheitsbewegungen, soweit er sie noch erlebte, sah er scheitern an innerer Kraftlosigkeit und an der Übermacht heimischer und fremder Despotengewalt. So dienten die politischen Erfahrungen seiner Zeit dazu, seine pessimistische Geschichtsauffassung zu bestätigen und zu verstärken.

Vollkommene Staaten und glückliche Völker erklärt er für unmöglich. Denn in der menschlichen Gesellschaft sind angeborne und notwendige Prinzipien enthalten, welche ihre Unvollkommenheit bedingen: eine Tendenz zur Steigerung des natürlichen Egoismus, der zum geheimen Kampf aller gegen alle führt; eine Tendenz zur Steigerung des schon erwähnten Intellektualismus, welcher die Völker ihrer alten Ideale, jener glücklichen Illusionen, um die sie sich einst geschart, mehr und mehr beraubt; und damit in Verbindung eine Abnahme der eigentlichen staatsbürgerlichen Tugenden. An ihre Stelle tritt eine wachsende Knechtseligkeit und Unterwürfigkeit, eine Anbetung der Macht, ja der Brutalität. Und so teilt sich die Menschheit in nur zwei Parteien: diejenigen, welche eine Übermacht ausüben, und diejenigen, welche sie erdulden. Das gilt im Verhältnis der Völker zueinander, ebenso aber auch innerhalb der Völker. Die natürliche und ursprüngliche Herrschaftsform der Staaten ist die Monarchie; diese aber strebt zur absoluten Monarchie, und diese wiederum zum Despotismus. Republiken sind gegenüber der ursprünglichen Monarchie bereits Anzeichen einer Korruption; sie sind nur Übergangsgebilde und

für längere Dauer nur in einem noch nicht allzusehr korrumpierten Gesellschaftszustande möglich; wenn aber eine Gesellschaft, wie es heute der Fall, einer dauerhaften staatlichen Freiheit unfähig ist, so ist das ein Zeichen völliger Korruption. So ist die absolute Monarchie, so ist am Ende der Despotismus die einzige der modernen Gesellschaft angemessene und dauerhafte Herrschaftsform. In einem bitter satirischen Gedicht, „*Palinodia*“ (Widerruf) betitelt, aus dem Jahre 1834, widerruft Leopardi scheinbar seinen bisherigen geschichtlichen Pessimismus und bekehrt sich scheinbar zum optimistischen Fortschrittsglauben der Zeitungen, der mittels technischer Fortschritte ganze Völker vergnügt und glücklich zu machen verspricht, fällt aber dann doch wieder in seine eigentliche herbe Erkenntnis zurück:

„Wahrhafter Wert, Bescheidenheit und Treue,
Liebe zum Recht — sie bleiben stets in jedem
gemeinen Wesen völlig fremd und fern
den Weltgeschäften, oder werden gänzlich
erfolglos bleiben, heimgesucht, geschlagen;
da von Natur bestimmt sie sind, auf immer
zurückzustehn. Freches Erdreisten, List,
sie werden, samt dem Mittelmaß, stets herrschen,
sie schwimmen obenauf. Herrschaft und Macht
— willst du gehäuft sie oder auch geteilt —
mißbrauchen wird sie jeder, der sie hat,
und unter jedem Namen; dies Gesetz
gruben Natur und Schicksal in Demant.“

Keine Politik, keine Statistik, keine Wirtschaftswissenschaft ist nach Leopardi imstande, eine gerechte soziale Ordnung herbeizuführen, vollkommene Staaten und glückliche Völker zu schaffen. Denn vor allem: kann man sich ein glückliches Volk ohne glückliche Individuen denken? — dies ist die entscheidende Frage.

5. So findet der Geschichtspessimismus Leopardis die tiefste Begründung schließlich in seiner Anthropologie, in der psychologischen und moralischen Analyse der Menschen überhaupt, welche bereits den Einzelmenschen als notwendig unglücklich und schlecht erweist. Dies ist

der von ihm am weitesten ausgespinnene, immer wieder von seinen Gedanken umkreiste Teil seiner Philosophie, der eigentliche Herd seines Pessimismus. Wir aber werden uns über ihn verhältnismäßig kurz fassen können, weil wir hier öfters Gedankengänge wiederfinden, die uns weitgehend von Schopenhauer her bekannt sind, mögen auch beide Denker völlig unabhängig voneinander zu ihnen gelangt sein.

Die Natur ist, wie wir schon sahen, Bewegung und Leben, sie liebt das Leben. Und so hat sie auch in jedes ihrer Einzelgeschöpfe die Liebe zum Leben gepflanzt. Bei diesen aber äußert sie sich als Eigenliebe, und zwar in zwei Formen: als Streben nach Daseinserhaltung, und als Streben nach Wohlsein, nach Glück. Jedoch — auch dies erfuhren wir schon — gehört es zu den handgreiflichsten Widersprüchlichkeiten der Natur, daß solche Eigenliebe niemals auf die Dauer und voll befriedigt werden kann: dem Streben nach Daseinserhaltung zum Trotz endet jedes Einzelleben unentrinnbar im Tode, und das Glücksstreben wird selber zur Quelle notwendigen Unglücks. Freilich, soweit die Gebilde der Natur nicht mit Sinnen und Gefühl ausgestattet sind, fühlen sie weder Verlangen noch Schmerz. Mit der Sensibilität aber beginnt in gleicher Weise das Lebens- und Luststreben wie das Erleiden von Schmerz und Tod; mit der Steigerung der Sensibilität von den niedersten Tieren an — gelegentlich hat Leopardi seine Betrachtung auch auf die Pflanzenwelt ausgedehnt — bis zum Menschen, und innerhalb der Menschenwelt wieder vom primitiven dumpfen Naturkinde bis hinauf zu den am feinsten organisierten, sensibelsten Menschen der höchsten geistigen Stufe wachsen gleichermaßen Glücksverlangen und Leidensfähigkeit, ja Leidensnotwendigkeit.

Leopardi hat eine eigene „*teoria del piacere*“, eine Theorie des Glücks, der Lust, des Vergnügens, der Freude aufgestellt (alle diese Schattierungen eines und desselben psychologischen Grundgefühls werden von dem Wort *piacere* bei Leopardi umfaßt), die in reiner Abstraktion das Leid des Lebens in seiner Notwendigkeit zu erweisen sucht. Von

den natürlich und gesellschaftlich bedingten Übeln des Daseins — Naturkatastrophen, Seuchen, Krankheit, Alter und Tod, Kriegen, Verbrechen und sonstigen Schädigungen der Menschen durcheinander — sieht er hier ganz ab. Der Mensch — dies ist der Grundgedanke in knaptester Form — erstrebt zu allen Zeiten wesentlich Lust, Wohlsein, Glück im weitesten Sinne, einschließlich auch der geistigen und sittlichen Freuden. Dies Streben und Sehnen nach Glück, *desiderio del piacere*, ist bei allem Lebendigen von Natur schrankenlos, unendlich der Dauer wie dem Inhalt, der Zielsetzung nach. Darum kann es niemals abschließend befriedigt werden, in keiner erreichten Freude volle und endgültige Erfüllung finden; der Unendlichkeit des Strebens steht — von Fehlschlägen ganz abgesehen — die Unvollkommenheit und Einstweiligkeit aller Erfüllungen entgegen: keine Freude, kein Lustgefühl ist beständig, das Streben und Sehnen aber bleibt und reckt sich über das Erreichte hinaus immer neuen Zielen entgegen. Das Verlangen nach endgültigem Glück ist ein Verlangen nach Unmöglichem. Weil aber unbefriedigtes Verlangen Schmerz ist, bleibt Schmerz der Grundcharakter des lebendigen Daseins, und alles Leben ist wesentlich unglücklich. Das Glück liegt immer nur in der Zukunft oder allenfalls in einer verklärt gesehenen Vergangenheit; die Gegenwart ist immer unbefriedigend. Wenn der Schmerz nicht positiv ist, so besteht er in der Pein des unerfüllten Wunsches. Und wenn zeitweise Schmerzen und Wünsche schweigen, tritt Langeweile ein, nach Leopardi der qualvollste aller Zustände.

Dieser Sachverhalt ist freilich dem Bewußtsein meist verdeckt und wird erst spät und von seltenen Menschen erkannt. Dem Kindes- und Jugendalter der Menschheit wie des Einzelmenschen hat die im Grunde so grausame Natur doch zugleich gütig einen Trost verliehen: die schon erwähnten Illusionen, die „glücklichen Irrtümer“, in der Form von Glaubensvorstellungen und Idealen als erreichbaren Strebenszielen, sei es des Völker-, sei es des Einzellebens. „Das sicherste Glück ist das trügerische Glück der Illusionen“, weil an die Stelle jeder zerstörten Illusion

eine neue zu treten vermag. Für die große Mehrzahl der Menschen, auch noch in der heutigen, schon so weitgehend ernüchterten und an Idealen wie an Tugenden verarmten Zeit, bleibt das trügerische Glück der Illusionen immer noch erhalten, sei es auch nur in der allgemeinen Form der Hoffnung, und das Glück der meisten besteht in einem leeren, niemals erfüllten Hoffen auf eine bessere Zukunft. Um leben zu können, müssen sie glauben und hoffen. Solch von Illusionen genährtes Glauben und Hoffen ist es zugleich, was den Menschen zur Tat, zur Tätigkeit überhaupt antreibt, und vollstes Leben und relatives Glück besteht deshalb da, wo kräftigste und reichste Aktivität herrscht. Neben ihr sind es die „*piccole fortune*“, die kleinen Freuden, Beschäftigungen und Erheiterungen, die Spiele der Phantasie, die Pflege von Wissenschaften und Künsten, die dem Leben der Mehrzahl den Inhalt verleihen. Die Vernunft des erwachsenen und erwachten Menschen durchschaut zwar das Bestandlose, Trügerische alles Hoffens, Strebens und Tuns, das immer und notwendig in Enttäuschung, Entkräftung, Leiden und Tod endet. Aber in den meisten Fällen ist die Natur stärker als die Vernunft, und das theoretische Durchschauen aller Illusionen hindert nicht daran, doch selber immer wieder einer solchen zu verfallen. Die stärkste und dauerhafteste, auch der Gegenwart noch erhaltene, ja gleichsam zum Ausgleich vieler schon verlorener noch vertiefte Illusion ist die der Liebe, d. h. das Streben und Hoffen, in einem Wesen des anderen Geschlechts ein menschliches Ideal verkörpert zu sehen und in der Vereinigung mit ihm das vollkommene Glück zu finden. Lebenserfahrung lehrt schließlich auch diese Illusion durchschauen, und die reife Vernunft erkennt die völlige Unerreichbarkeit alles Glücks. Das einzige denkbare wirkliche Glück kann nur negativ sein, nur in der Abwesenheit von Schmerz bestehen.

Ebenso zerstörend wie die Prüfung menschlichen Glückstrebens fällt die psychologische Analyse der moralischen Beschaffenheit der Menschen bei Leopardi aus. Auch die sogenannten Tugenden sind mehr oder weniger Phan-

tasmen, trügerische Ideale, und soweit sie im Leben annähernd verwirklicht scheinen, sind sie zur Unwirksamkeit und zum Unterliegen verdammt. Die ursprüngliche und natürliche Eigenliebe des Menschen, die in Beziehung auf ihn selber in unersättlichem Glücksverlangen sich äußert, wird im sozialen Leben, in Beziehung auf die Nebenmenschen, zum brutalen Egoismus, und zwar mit fortschreitender „Zivilisation“, d. h. Rationalisierung und Desillusionierung, in wachsendem Maße, so daß der einzelne nunmehr sein Glück mit Ausschluß und auf Kosten aller anderen erstrebt. So ist — im heutigen Gesellschaftszustande wenigstens — der nackte Egoismus die eigentliche Triebfeder aller Handlungen, Neid und Haß sind die echten und eigentlichen, nur durch Heuchelei verdeckten Gefühle der meisten Menschen gegeneinander, und das soziale Leben besteht in dem Kampf eines jeden gegen alle und aller gegen jeden. So ist die *malvagità*, die Schlechtigkeit, Bosheit und Gemeinheit, der hervorstechende Charakterzug der großen Mehrheit, der seine Schranken nur in der Furcht, in der Feigheit findet, vermöge deren jeder Schurke sich vor dem gleichstarken Gegner gleicher Art hütet und mit ihm auszukommen trachtet. So paart sich die Bosheit mit Feigheit und Doppelzüngigkeit; wo sie aber die Macht hat und keinen ebenbürtigen Gegner findet, da wütet sie schrankenlos, und so ist die Menschenwelt im Grunde eine Liga der Schurken gegen die wenigen Anständigen, der sittlich Niedrigen gegen die seltenen Edelmütigen. Die wahrhaft Guten und Hochherzigen aber werden schon um ihrer Andersartigkeit willen von der Masse gehaßt und verfolgt; auch deswegen, weil die hochstehenden Menschen gewöhnlich aufrichtig sind und die Dinge bei ihren Namen zu nennen pflegen — „ein Vergehen, welches vom Menschengeschlecht nicht verziehen wird, da dieses nicht so sehr den Übeltäter und das Übel selber haßt, wie denjenigen, der es namhaft macht“.

Mit diesen wenigen hervorstechenden Zügen der psychologischen Anthropologie Leopardis müssen wir uns hier begnügen. Sie wirken in ihrer Isolierung vielleicht schroff

und grell. Aber dieser Teil seines Weltbildes ist von ihm nach allen Richtungen hin reich ausgeführt worden und enthält vielfach auch weichere Pinselstriche und zartere Farben; jedenfalls erweist unser Philosoph sich hier durch eine Fülle scharfer Beobachtungen und feiner Bemerkungen als ein Meister der Psychologie.

6. Und nun endlich Leopardis theoretische und praktische Schlußfolgerungen aus solcher Analyse der verschiedenen Erfahrungsbereiche.

Die verschwindende Kleinheit und Belanglosigkeit des Menschen im Verhältnis zu dem ungeheuren All ließ ihn der Natur gegenüber bereits als ein Nichts erscheinen; umgekehrt aber bedeutet jenes All, das im ruhelosen Kreisen der Gestirne, im Entstehen und Vergehen von Welten unbekümmert um den Menschen seinen Weg fortsetzt, für ihn und seine ihm wesentlichen Anliegen nichts. Die Natur hat ihn mit bestimmten Trieben und Kräften widerspruchsvoll, wie sie es selber ist, in die Welt gesetzt und läßt ihn zum schuldlosen Opfer solcher Triebe und Kräfte werden. Das fundamentale Glücksverlangen der Gattung wie des Einzelmenschen ist unerfüllbar: trotz alles Fortschreitens erweist sich der Weg der Gattung durch die Geschichte als ein Rückwärtsschreiten, und auch der Weg des Einzelnen durch sein kurzes Leben führt ihn unausweichlich zu Enttäuschung, Entkräftung, Alter und Tod. Ideale und Tugenden sind holde Illusionen und werden zuletzt als solche erkannt, alle Hoffnungen sind trügerisch, sind dürftige und schließlich doch zusammenbrechende Lebensstützen. Alles ist eitel: *tutto è vano*. Das Leben ist niemals Glück, ist immer und notwendig Unglück; alles angebliche Glück ist nur negativ, nur ein zeitweises Nichtleiden. Leben überhaupt aber ist wesentlich Leiden, und so wäre für den Menschen das Nichtsein besser als das Sein. Gemessen an dem menschlichen Glücksverlangen und den menschlichen Idealen, an dem Streben nach bleibenden Gütern und nach einem höchsten Gut, ist alles schlecht: *tutto è male*. „Diese Welt ist eine traurige Entsetzlichkeit.“ Nach ihrem

Warum zu fragen, ist zwecklos; wir wissen dieses Warum nicht und können es niemals wissen. Auch jenseits des Lebens liegt keine Hoffnung. Denn die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein eines vergeltenden und ausgleichenden, gerechten und gütigen Gottes sind auch nur Illusionen und für die reife Vernunft nicht haltbar. Drei Grundwahrheiten gibt es — wenn auch die wenigsten Menschen sie erkennen können und sie glauben wollen: wir wissen nichts, wir sind nichts, und wir haben nichts zu hoffen. Alles ist nichts: *tutto è nulla*.

Das ist Leopardis Pessimismus, oder richtiger wohl: sein Nullismus, sein philosophischer Nihilismus, das theoretische Resultat seiner Durchmusterung des Gesamtbereichs der Erfahrung, seine Antwort auf die Frage nach dem Wert des Lebens. Mit solcher theoretischen Verneinung der Welt macht der Philosoph auch vor sich selber, vor der eigenen Vernunft, nicht halt. Denn eben diese philosophische Vernunft ist es ja zuletzt, die das Unglück des Lebens zu einem endgültigen und vollendeten macht, indem sie es erkennt, indem sie alle Ideale als Illusionen restlos entlarvt, allen Glauben und alle Hoffnungen zerstört und alle Aktivität lähmt. Erwies sich schon im geschichtlichen Verlauf der Menschheitsentwicklung die Vernunft, der Intellektualismus, als Hauptfeind für das natürliche Gleichgewicht menschlicher Kräfte und damit eines relativen Wohlseins, so vollendet die philosophische Vernunft des modernen Geistes ihr Zerstörungswerk durch den Nachweis der Vergeblichkeit alles Müehens und der rettungslosen Unheilbarkeit menschlichen Daseins. Der Gipfel der Weisheit besteht nach Leopardi deshalb darin, den Lebensunwert der Philosophie selber und die Tatsache zu erkennen, daß die Menschen am weisesten wären, wenn die philosophische Weisheit niemals entstanden wäre; und der beste Gebrauch dieser Weisheit würde es sein, den menschlichen Intellekt in seine primitive, einfältige Verfassung zurückzusetzen, in der die Menschen noch glauben und hoffen konnten. Mit anderen Worten: Leopardis Philosophie endet mit der theoretischen Forde-

rung der Abdankung, des Selbstmordes eben dieser Philosophie im Interesse des Lebens!

Jedoch diese Forderung scheitert an ihrer inneren Widersprüchlichkeit, sie ist praktisch undurchführbar. Auch hier gibt es kein Zurück der Entwicklung; die vollkommen reife Vernunft kann nicht aufhören, zu erkennen und die Nichtigkeit des Lebens zu durchschauen. Ja, die Erkenntnis der Wahrheit, mag sie auch bitter sein, bereitet nach Entwurzelung alles anderen Glücks noch eine gewisse Lust, und der Philosoph findet eine Befriedigung darin, über die Blindheit und Wahnbetörtheit der glückshungrigen Menschen zu lächeln, selber aber unbestechlich seinen Weg zu verfolgen und das Erkannte aufrichtig und ungescheut auszusprechen.

Welches aber sind die Folgerungen dieser Philosophie für die Lebenspraxis?

Da das Nichtsein besser ist als das Sein, erscheint als die natürlichste und einfachste Folgerung die, dem eigenen Leben ein Ende zu machen. Leopardi hat denn auch das Recht zu diesem Ausweg aus „der Leere und dem unheilbaren Unglück des Lebens“ verschiedentlich verfochten; schon in einem Jugendgedicht „*Bruto minore*“, zu dessen sittlichem Gehalt er sich auch später noch bekannt hat, vor allem aber in einem großen Dialog seiner „*Operette morali*“ zwischen *Plotinos* und *Porphyrios*, wo er den zur Selbsttötung entschlossenen *Porphyrios* seinen Entschluß lebhaft und mit schwerwiegenden Vernunftgründen verteidigen läßt und ihm bittere Anklagen gegen die Unhaltbarkeit und Grausamkeit aller philosophischen und religiösen Lehren in den Mund legt, welche dem leidgequälten Menschen verbieten wollen, sich selber den Tod zu geben. Und doch läßt Leopardi schließlich den *Plotinos* seinen beredten Gegner zum Schweigen bringen mit einem einzigen Argument: dem Hinweis auf den Schmerz, den er durch einen selbstgewählten Tod den Freunden, den Blutsverwandten und der Gattin bereiten würde. Wer sich selbst töte, suche nur den eigenen Nutzen, aber zum Schaden und Leid anderer, und das sei die unschönste und unedelste Selbstliebe, die sich auf Erden

finde. Und so bittet Plotinos den Freund, ihm und der Familie nicht diesen Schmerz zu bereiten; um seiner Lieben willen müsse ein weiser und tapferer Mann das Leben ertragen und ihnen das Leben ertragen helfen. „Leben wir also, mein Porphyrios, und trösten wir einander; wir wollen uns nicht weigern, den Anteil zu tragen, den das Geschick uns von den Leiden unserer Gattung zugemessen hat. Ja, laßt uns sorgen, einander Gefährten zu sein, und laßt uns einander wechselweise ermutigen und die Hand zum Beistand reichen, damit wir so gut wie möglich die mühevollen Aufgabe des Lebens erfüllen.“

Hier also zum ersten Male, aber an entscheidender Stelle, begegnet uns in Leopardis Gedanken das sittliche Motiv des Mitleids und der gegenseitigen Hilfe. Gewiß ist Leopardi, oft von Selbstmordanwandlungen heimgesucht, selber diesem Motiv gefolgt, wenn er sein schmerzreiches Leben fortgesetzt hat, bis ihm der langersehnte Tod als Erlöser kam. Seinem Erkennen aber blieb immer der Tod — sei es der freigewählte, sei es der natürliche — der einzige und zugleich sichere Ausweg aus dem Leid des Daseins.

Wie nun können und sollen wir bis dahin unser Leben einrichten? Wer es vermag, wem die Natur noch genügend körperliche und von der Vernunft unangekränkelte Seelenkräfte gelassen hat, der kann und soll in ihrem Einsatz ein Leben der Tätigkeit, ein Leben voll reicher Sensationen und Gefühle, eine wahre „*vita vitalis*“ führen, ungeachtet aller Widerstände und Fehlschläge. Aus Leopardis Gedankentagebuch erfährt man, daß er sich vorgenommen hatte, auch ein „*manuale di filosofia pratica*“, einen Leitfaden der praktischen Philosophie zu verfassen, und manche seiner Aufzeichnungen wie auch viele der nach seinem Tode veröffentlichten „*Pensieri*“ enthalten Regeln der Lebenskunst, einer möglichststen Anpassung an das Dasein, wie es nun einmal ist — nicht anders als Schopenhauers „Aphorismen zur Lebensweisheit“. Hieraus wie auch sonst aus seinen Aufzeichnungen, ebenso aus seinem Verhalten gegen Mitlebende, geht hervor, daß Leopardi jedem, der noch Freude am Leben zu

empfinden, zu schaffen und zu hoffen vermag, dies gegönnt hat; das relativ beste und innerlich ruhigste Leben führt nach ihm der, der äußerlich in Anspruch genommen ist, und er preist den Geschäftsmann, der im Tätigsein seinen Daseinsinhalt findet. „Selig ihr, die ihr euer Unglück nicht kennt!“ Er bekämpft weder die Illusionen noch die Hoffnung, wenn er auch selbst sie nicht mehr zu teilen vermag. Nur der Halbphilosoph bekämpft die Illusionen, weil er selbst noch in der Illusion des Lebensnutzens der Wahrheit steht; „der wahre Philosoph liebt und empfiehlt die Illusionen, gerade weil er selber ihnen nicht mehr unterliegt.“ Sie sind nun einmal zum Leben notwendig. Wer aber die großen Illusionen nicht mehr teilen, wer nach außen hin nicht mehr arbeiten und schaffen kann, der begnüge sich mit den „*piccole fortune*“, den kleinen Tätigkeiten, Freuden und Hoffnungen; als Trost gegen alles unvermeidliche Unglück hat uns ja die Natur immer noch Affekte und Phantasie gegeben; auf jede Weise soll man sich ihrer bedienen und durch Beschäftigung aller Art, besonders auch mit Literatur und Kunst, sich das Leben so erträglich wie möglich machen.

Leopardi wendet sich auch gegen den Vorwurf, daß seine Philosophie mit ihrer schonungslosen Aufdeckung der moralischen Beschaffenheit der Menschen zum Menschenhaß führe; dies sei nicht der Fall; denn seine Philosophie mache für die Übel des Daseins, auch die moralischen, allein die Natur verantwortlich, welche die Menschen so geschaffen habe, wie sie sind, entschuldige also die Menschen. In der Tat kommt ein freier Wille, vermöge dessen der Mensch verantwortlich wäre, weil er auch anders handeln oder sein könnte, in dieser Philosophie nicht vor. Menschenhaß, so erklärt Leopardi, könne nur in der Gesellschaft, im allzu nahen Umgang mit den Menschen entstehen; wer aber fern von ihnen lebe und sie nur als Philosoph betrachte, sei selten Menschenhasser. Bei jedem Fehler, den er bei anderen sehe, prüfe er sich selber, anstatt sich zu erzürnen, und er habe sich noch immer derselben Fehler schuldig oder doch wenigstens fähig gefühlt; lieber aber wolle er leiden, als die Ur-

sache für das Leiden anderer sein. Mitleid mit dem menschlichen Unglück ist die allgemeinste sittliche Konsequenz aus Leopardis Pessimismus, und dementsprechend Duldung und Nachsicht gegenüber den menschlichen Irrtümern und Fehlern. In dem schon erwähnten großen Gedicht der letzten Lebenszeit, „*La ginestra*“, taucht am Ende sogar der Gedanke einer allgemeinen menschlichen Verbrüderung auf, zur gemeinsamen Abwehr der Gefahren und Unbilden, die von dem gemeinsamen Feinde, der Natur oder dem Schicksal, drohen.

Gegenüber dem eigenen traurigen Geschick und der trostlosen Einsicht in die Unabwendbarkeit und Unheilbarkeit des Lebensleides aber gibt es für den Philosophen von Leopardis Prägung als Maximen nur die Geduld im kleinen, den Mut und Stolz des aufrechten und unbeugsamen Mannes im großen. Die Stoiker, welche da meinen, sich dem allgemeinen Unglück entziehen und ihr Glück allein in sich selber, unberührt von der Außenwelt, finden zu können, verlacht er als Egoisten und zugleich Toren. Ebenso aber läßt er als feige auch die Resignation und die Abkehr vom Leben nicht gelten. Die einzige des Weisen würdige Haltung ist die, dem Dasein in seiner ganzen Härte und Furchtbarkeit unerschrocken ins Auge zu sehen und ihm zu trotzen. „Ich verachte die Feigheit der Menschen, verscheuche jeden Trost und jeden kindlichen Trug und habe den Mut, das Entblößtsein von aller Hoffnung zu tragen, ohne Zittern die Wüste des Daseins zu betrachten, mir kein Stück des menschlichen Unglücks zu verhehlen und alle Konsequenzen einer schmerzlichen, aber wahren Philosophie zu tragen“ — so spricht Leopardi selber durch den Mund seines „*Tristan*“. Er weiß, daß die sensibelsten zugleich die unglücklichsten aller Menschen sein müssen; für sie und damit für sich selber hat er nur den einen Imperativ: „Lebe und sei in deinem Unglück groß!“ Was solche Größe bedeutet, hat er zuletzt noch in der „*Ginestra*“ ausgesprochen:

„Adliger Art ist der nur,
der kühn erhebt den Blick

aus sterblichen Augen auf
zum Schicksal aller, der mit freier Zunge,
der Wahrheit nichts vergebend,
das Leid gesteht, das uns als Los beschieden,
und das zerbrechlich-niedere Geschick;
der groß und tapfer sich erweist
im Dulden, nicht mit Bruderhaß und -zwist
— viel größerem denn jedem andern Unheil —
das eigne Elend noch vermehrt,
indem er Menschen anklagt
ob seines Wehs, vielmehr die Schuld gibt der Natur,
der wahrhaft Schuldigen . . .“

Das ist der stolze und tapfere Ausklang von Leopardis pessimistischer Ethik; er selbst hat dieser seiner Lehre nachgelebt bis ans Ende.

III.

Der vorstehende Abriß von Leopardis Gedankenwelt, wie immer die Stellungnahme des Lesers zu ihrem Inhalt sein mag, wird jedenfalls verdeutlicht haben, daß sie den Namen einer Philosophie mit Recht beanspruchen kann, wenn anders „Philosophie“ das tiefwurzelnde Streben nach denkerischer Umfassung des gesamten Daseins, nach geistiger Ordnung und Bewältigung des Umkreises menschlicher Erfahrung und des Menschenlebens selber bedeutet. Dabei mußte, trotz allen Bemühens um treue Wiedergabe des Wesentlichen, durch solche Verkürzung der Reichtum dieser Gedankenwelt beeinträchtigt werden; es konnte insbesondere eine Eigenschaft des Denkers Leopardi nicht zur Geltung kommen, die ihn auch methodisch als echt philosophischen Geist dartut: seine Bereitschaft und Fähigkeit, die Objekte der Betrachtung gleichsam zu umkreisen, sie von verschiedenen Seiten zu betrachten und ihnen, unbekümmert um die logische Konsequenz des Ganzen, auch entgegengesetzte Aspekte abzugewinnen — sicherlich eine Eigenschaft, welche die Ausgestaltung eines geschlossenen Systems erschweren mußte, welche aber allein der großen Widersprüchlichkeit des Daseins gerecht zu werden vermag.

Wenn wir dieser Philosophie nun schließlich eine kurze zusammenfassende Betrachtung widmen, so kann solche billigerweise nicht in logischer Kritik bestehen — schon weil wir nicht wissen, welche abschließende systematische Form Leopardi selber ihr gegeben hätte. Auch auf eine geistesgeschichtliche Einordnung, auf den Nachweis von Quellen und Einflüssen muß verzichtet werden; das unbedingt Nötige hierüber ist in die vorstehende Darstellung bereits eingeflochten worden⁴. Es gilt vielmehr lediglich, diese Philosophie in ihrer zweifellosen Originalität als einen Persönlichkeitsausdruck ihres Urhebers zu würdigen und sie unter dem gleichen Gesichtspunkt dem philosophischen Werk seines angeblichen „Geistesbruders“ Schopenhauer gegenüberzustellen.

In der Tat ist die Weltanschauung Leopardis — schon der bloße Abriß muß es ersichtlich gemacht haben — ein starker und eigenartiger Wesensausdruck. Jedoch nicht der einzige: ergänzend tritt ihm Leopardis Dichtung an die Seite, und erst Philosophie und Dichtung zusammen ergeben ein vollständiges Bild seiner Persönlichkeit. In seiner Lyrik ist Leopardi Idylliker und Elegiker: das zarte Bild, die feine Silberstiftzeichnung von Szenen des Natur- und Menschenlebens, eine sanfte Melancholie, eine dunkle Trauer, oft auch bittere Klagen und Anklagen, ja wilde Verzweiflung, geben seinen lyrischen Gedichten das Gepräge; in gewissen Versgedichten wiederum sowie dem überwiegenden Teil der Prosadichtung seiner „*Operette morali*“ zeigt er sich als

⁴ Für die geistesgeschichtliche Einordnung darf hier unter Hinweis auf die lichtvolle Arbeit von *Heinz Horn* „Schopenhauer und der Geist des 19. Jahrhunderts“ im XXVII. Jahrb. für 1940, S. 14 ff. nur soviel bemerkt werden, daß Leopardi — anders als Schopenhauer — mit seinem historischen Denken und seinem Relativismus bereits dem Geiste des 19. Jahrhunderts angehört, aber als dessen bewußter, es heftig angreifender Widersacher und Kulturkritiker, ebenso wie weit später *Nietzsche*; vgl. a. a. O., S. 21 ff. Als Geschichtsphilosoph aber ist Leopardi mit seiner biologischen Betrachtungsart ein Vorläufer von *Lasaulx* und damit auch von *Spengler*; vgl. *Heinz Horn*, „Die Geschichtsphilosophie Ernst von Lasaulx“, *Zeitschr. f. Deutsche Kulturphilosophie*, Band 3, 1936. S. 95 ff.

Ironiker und Satiriker. Die Phantasie und das Gefühlsleben machen den Dichter Leopardi aus. Diese Elemente fehlen gewiß dem Philosophen nicht, ja sie haben zweifellos unbewußt vielfach seinem Denken die Richtung gegeben; aber er sucht sie bewußt auszuschalten, und seine philosophischen Reflexionen erscheinen in Stil und Sprache überwiegend von strenger, bisweilen eiskalter Nüchternheit getragen.

Wie ist dieser Bruch, der sich durch das Gesamtwerk Leopardis zieht, zu verstehen? Als ein Bruch auch innerhalb seiner Persönlichkeit, den wir uns wohl am leichtesten in Schopenhauers Terminologie aus einem Dualismus von „Wille“ (im weitesten, das gesamte Trieb- und Gefühlsleben umfassenden Sinne) und „Intellekt“ verdeutlichen können, wobei freilich ein seltsames Doppelverhältnis dieser beiden psychischen Elemente zueinander besteht: der Intellekt wird bewußt zum Widersacher des Willens und bekämpft ihn, unbewußt aber bleibt er von ihm abhängig und wird sogar zu seinem geheimen Helfer.

Ein heißer, liebefähiger und liebebedürftiger, schönheitsdurstiger und glückshungriger Wille war Leopardi von der Natur in die Wiege gelegt, eine wahrhaft glühende und hochauflodernde Seele; diese aber fand sich, kaum zum Bewußtsein ihrer selbst erwacht, eingesperrt in einen verkümmerten, verwachsenen und siechen Körper, in die Fesseln von Lebensnotdurft und äußerer Abhängigkeit, in die Enge eines von Vorurteilen umzäunten Elternhauses, einer kleinen Landstadt, und schließlich — ins Freie gelangend — ernüchtert, enttäuscht, abgestoßen von einem flachen und frivolen Gesellschaftsleben, inmitten wirrer und erbärmlicher politischer und sozialer Verhältnisse. „Ich brauche Liebe, Liebe, Liebe, Feuer, Begeisterung, Leben! Die Welt scheint mir nicht für mich geschaffen: ich habe den Teufel noch viel häßlicher gefunden, als man ihn abbildet!“ — das ist einer der vielen brieflichen Ausbrüche seines leidenschaftlich verlangenden und leidenschaftlich enttäuschten Willens. Diesem zur Seite aber steht ein früh erwachter, an unablässigen Studien entwickelter und durch deren Gegenstände zu kritischer Schärfe gereifter Intellekt.

Es bleibt eine der merkwürdigsten und zugleich aufschlußreichsten Tatsachen aus dem inneren Leben Leopardis, daß der 19jährige Jüngling, von einer ersten leidenschaftlichen Liebe erfaßt, ein „*Diario d'amore*“, ein Tagebuch der Liebe zu führen begann, in dem er mit minutiöser Selbstzergliederung Stunde für Stunde, Tag für Tag das Erwachen und die Entwicklung dieser Liebe in sich verfolgte, sich selber und die eigene Leidenschaft zum Gegenstand kalter Betrachtung machte. Eine solche Neigung und Fähigkeit zur kritischen Analyse ist ein hervorragender Zug in Leopardis Wesen, und dieser ist es, der ihn zum Philosophen gemacht hat. Denn mag diese kritische Tendenz auch ursprünglich unbewußt im Dienste eben jenes Willens gestanden haben, indem sie dessen verzehrende Glut zu dämpfen bestimmt war und so eine Art Selbstschutz bedeutete, so löste sie doch für das Bewußtsein ihres Trägers sich von jedem eigen-nützigen, subjektiven Zweck los und wurde zu einer selbst-mächtigen Intellektualität, welche den Blick vom eigenen Ich abwendet und sich auf das Gesamtdasein in der ganzen Vielfalt seiner Beziehungen richtet, es zu durchdringen und objektiv zu erkennen trachtet. Leopardi glaubte objektiv zu sein, dem Leben als reiner Beobachter und Denker gegenüberzustehen. Er hat gelegentlich in einem Briefe heftig dagegen protestiert, daß man seine „entmutigende Philosophie“ als das Resultat persönlicher, insbesondere körperlicher Leiden auffasse: das sei eine Erfindung der vulgären Feigheit und Schwäche, welche die Erkenntnis des Unwerts alles Lebens nicht ertragen könne; aber man solle seine Beobachtungen und Gründe widerlegen, anstatt seinen Krankheiten die Schuld zu geben. Dieser Protest war gewiß der Ausfluß ehrlicher Überzeugung, und als Beweis dieser Ehrlichkeit und seines Bemühens, als Philosoph völlig vom eigenen Schicksal abzusehen, darf gewiß auch der Umstand gelten, daß in seiner Begründung des Lebensleids gerade Armut und Krankheit, die beiden auf ihm lastenden Haupt-übel, keinerlei Rolle spielen.

Dennoch konnte es nicht ausbleiben, daß das Bild der Welt, das er erkennend gewann, überall die Farbe seiner

leidenschaftlichen und schmerzlichen Ich-Erfahrung annahm. Das eigene unstillbare Glücksverlangen, die eigenen jugendlichen Illusionen und deren Zerstörung, und die eigene Lebensenttäuschung, die selbsterlittenen bitteren seelischen Schmerzen glaubte er überall wiederzufinden; tatsächlich hatte er sie unbewußt aus sich hinaus verlegt in die Menschenwelt, ja in die Gesamtheit des Lebendigen, und sein Pessimismus, den er naturphilosophisch, geschichtlich und anthropologisch aus der Außenerfahrung induktiv nachgewiesen zu haben glaubte, ist tatsächlich deduktiv aus einer unbewußt von ihm in die Außenwelt projizierten Innenerfahrung gewonnen. Zur Erkenntnis dieses Sachverhaltes hätte er vielleicht gelangen können, wenn er den von ihm vertretenen Relativismus auf die von ihm selber gefundene „Wahrheit“ angewandt hätte: gab es keine absoluten, gab es nur relative Wahrheiten, dann mußte das auch für die seinige gelten: das „*tutto è vano*“, das „*tutto è male*“, das „*tutto è nulla*“ konnten nur für ihn oder für einen Menschen seiner Art Geltung haben, der mit dem gleichen ungestillten Glückshunger die gleiche intellektuelle Fähigkeit verband, die Bestandlosigkeit menschlicher Wunschträume und Strebensziele zu durchschauen. Immerhin kommt der Sachverhalt doch fast naiv auch in seiner Philosophie zum Vorschein; denn wenn wir dieser die Frage vorlegen: Was ist das Leben wert?, — so empfangen wir im Grunde zwei diametral einander entgegengesetzte Antworten: alles und nichts. Alles für den, der es wahrhaft lebt, der es noch mit frischen Sinnen und warmem Gefühl, handelnd und schaffend zu leben vermag; nichts aber für den, der diesem Leben nur erkennend gegenübertritt und die Glücksansprüche und Ideale, die Wünsche und Erwartungen des Menschen mit der bitteren Wirklichkeit vergleicht, die notwendig hinter Verlangen und Hoffnung zurückbleibt. Leopardi macht als Denker folgerichtig die zweite Antwort zu der seinigen: er verneint theoretisch das Leben, weil er es praktisch nicht zu bejahen, es nicht vollsaftig zu leben vermag. Aber seine Sehnsucht gilt der Bejahung, sein Wille will

Leben und Glück, will Illusionen, Liebe, Begeisterung und Tat; und da ihm alle diese Lebensgüter versagt sind, erstrebt er Beruhigung in einer Erkenntnis, die das persönliche Schicksal zur allgemeinen Wahrheit, zum allgemeinen Lebensgesetz macht. Leopardis Intellekt sucht die persönlichen Glücksansprüche seines Willens zu verdrängen und zugleich dem persönlichen Leid den Stachel der Ungerechtigkeit zu nehmen, indem er das eigene Schicksal als Glied eines Gesamtschicksals versteht.

Doch auch dann noch bleibt im Grunde der Wille der stärkere, oder — in Leopardis Sprache — die „Natur“ stärker als die „Vernunft“: ganz auszulöschen hat der kalte Intellekt den Glückshunger und die Illusionsfreudigkeit seines heißen Willens nie vermocht. So entstand seine klagende und anklagende Lyrik; sie ist aus dem fortbestehenden Widerstreit von Intellekt und Wille erwachsen. Und so erklären sich zuletzt die paradoxen Folgerungen auch seines theoretischen Nihilismus: daß der Philosoph die Illusionen liebt, die er zerstört hat, und daß der weiseste Gebrauch der philosophischen Vernunft derjenige wäre, sich selber auszulöschen und zugunsten eines primitiven Verstandesgebrauchs abzdanken. Dieses — wenn auch ohnmächtige — Sichempören des Philosophen gegen die eigenen Erkenntnisse verrät, daß an der Wurzel seiner Philosophie, dieses scheinbar reinen Erkenntnisgebildes, unbewußt sein heißer Wille, sein ungestilltes Glücksverlangen steht. Psychologisch war der Ausgangspunkt von Leopardis Philosophieren das persönliche Leid; erst auf dem Wege über den Intellekt ist er zur Erkenntnis des Weltleids und dadurch zum Mitleid gelangt.

Hiermit aber haben wir zugleich den Ansatz für eine Gegenüberstellung von Leopardis Philosophie mit derjenigen Schopenhauers gewonnen.

Das beiden Philosophen Gemeinsame und sie Verbindende wird ja in der obigen Darstellung genugsam in die Augen gefallen sein: es besteht in dem Pessimismus, dem negativen Resultat der von beiden gezogenen Lebens-

bilanz, mit gelegentlich fast wörtlichen Übereinstimmungen. Aber dieser Pessimismus ist nur das gemeinsame Mittelstück in den beiderseitigen Gedankengängen, und auch als solches nur teilweise identisch, wie sich alsbald ergeben wird. Die Ausgangspunkte wie die Zielsetzungen sind bei beiden grundverschieden, entsprechend der Verschiedenheit ihrer Persönlichkeiten und ihrer Lebensschicksale.

Schopenhauers Ausgangspunkt, dasjenige, was in ihm, dem körperlich gesunden hanseatischen Patriziersohn und schon früh vielgeistes jungen Weltmann, zuerst das philosophische Staunen erregte, war nicht eigenes Leid, sondern das von ihm in der Außenerfahrung wahrgenommene und intuitiv erfaßte Weltleid, das Problem des Übels und des Bösen überhaupt. Mitleid, bei Leopardi durchaus sekundär und eine auf dem Wege über die philosophische Erkenntnis gewonnene Spätfrucht seines Gefühlslebens, ist für Schopenhauer das primäre, das sittliche Urerlebnis gewesen und geblieben. In der Innenerfahrung ward freilich auch Schopenhauer eines heißen Willens inne; aber dieser Wille wurde von ihm schon ursprünglich nicht als ein glückshungriger und glücksfähiger, sondern als ein quälender, schuldhafter, in sich selbst widersprüchlicher, weil gegensätzliche Tendenzen verfolgender Wille empfunden, und der erste Konflikt, den er erfuhr, bestand nicht in einem Mißverhältnis zwischen Glücksansprüchen und Erfüllung, vielmehr in einem Zwiespalt zwischen „empirischem“ und „besserem“ Bewußtsein: ersteres der Bereich innerer Unrast und äußerer Alltäglichkeit, letzteres der Bereich befreiender und befriedender, ja einzig beglückender Hingabe an innere Werte von intellektueller, ästhetischer, moralischer und religiöser Beschaffenheit⁵. Die in solcher Hingabe von ihm erfahrenen Werte als „Illusionen“ zu verstehen und zu entlarven, konnte einem Schopenhauer niemals einfallen; in ihnen glaubte er vielmehr eine höhere, ja die eigentliche Realität zu finden gegenüber der nur phänomenalen des empirischen Bewußtseins. Schopenhauers per-

⁵ Vgl. meine Arbeit „Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins“, X. Jahrb. für 1921, S. 3 ff.

sönliches Streben ist ja auch nie auf äußeres Glück und weltlichen Ruhm gegangen, sondern einzig auf Verewigung jener Werte der Innenerfahrung, auf ihre Sieghaftigkeit gegenüber der Unrast, Schuld und Qual des empirischen Daseins. So bleibt für ihn auch, als nach langem gedanklichem Ringen ihm endlich der „Wille“ das Schlüsselwort für das Rätsel von Schuld und Not des Daseins geworden ist, der Bereich des „besseren Bewußtseins“ grundsätzlich von der Herrschaft dieses unseligen Willens ausgeschlossen: die Werte des reinen Erkennens und Schaffens in Wissenschaft und Kunst, des Fühlens und Tuns in Sittlichkeit und Religion rücken ihm auf die Seite des schuldlosen Intellekts; denn sie werden ja durch ein zeitweiliges Schweigen, durch teilweise oder gar völlige Verneinung des Willens gewonnen und stehen damit für Schopenhauer außerhalb seines Pessimismus. Anders bei Leopardi: so sehr dessen Begriff der „Natur“ mit ihrer „Liebe zum Leben“, ihrer „Eigenliebe“ und ihrem „Glücksverlangen“ dem „Willen zum Leben“ Schopenhauers sich zu nähern, ja bisweilen ihm zu gleichen scheint, — beider Begriffe sind doch ihrem Umfang nach voneinander verschieden, indem Leopardi auch jene Werte als von der Lebensliebe, dem Glücksverlangen erzeugte Illusionen versteht. Leopardis Pessimismus ist deshalb schon insofern umfassender und radikaler.

Der Verschiedenheit der Ausgangspunkte und des Umfanges ihres Pessimismus entspricht nun aber auch eine — ebenfalls im Persönlichen wurzelnde — Verschiedenheit der theoretischen und praktischen Zielgedanken beider Philosophen.

Charakteristisch ist hier zunächst wieder die entgegengesetzte Funktion, die der Intellekt wie im persönlichen Leben, so auch in den Weltbildern beider ausübt: bei Schopenhauer ist er die befreiende und erlösende, oder doch die Erlösung vorbereitende Macht; für Leopardi aber wird er in der hochgezüchteten Form des modernen Rationalismus, als philosophische „Vernunft“, zum Illusionsvernichter und damit Vollender menschlichen Unglücks. Der ursprünglich rein eudämonistisch gerichtete Wille Leopardis, sein

heißes, unbefriedigtes Glücksverlangen, seine zur Wirkungslosigkeit, ja Untätigkeit verdammte Aktivität, finden sich keine intellektuelle Befriedung und darum keinen anderen Ausweg als den Tod. Deshalb seine Rechtfertigung des Selbstmords oder — soweit dieser sich durch sittliche Rücksichten auf andere verbietet — sein Lobpreis des Todes als des einzigen Befreiers aus der Qual des Lebens; bis dahin bleiben ihm nur trotziges Ausharren und allenfalls gegenseitige Hilfe der Leidensgefährten als letzte Reste mglichlicher Aktivität. Der von vornherein ethisch gerichtete Wille Schopenhauers aber sucht sich auf dem Wege der Erkenntnis — die von ihm nicht nur als rationale, sondern auch als intuitive erlebt und verstanden wird — das früh ersehnte Ziel der Erlösung, wenigstens teilweise, schon in diesem Leben: in reiner Betrachtung, im Schaffen und Genuß des Schönen, in Betätigung des Mitleids und der Menschenliebe, endlich aber — und sei es auch nur als Wunschbild — in Askese und Resignation, in völliger praktischer Verneinung seiner selbst. Solche praktische Verneinung mündet bei Schopenhauer freilich auch in ein „Nichts“ aus; aber dieses „Nichts“ ist für ihn — in tiefgreifendem Unterschiede zu dem theoretisch gewonnenen Nichts Leopardis — nur ein „relatives“; es findet seine positive Erfüllung in dem religiös geahnten „Nirwana“, und von diesem Ziel aus wird für Schopenhauer der irdische Lebensweg mit seinen Leiden zu einer sinnvollen „Heilsordnung“. Denn Schopenhauer ist ein nicht nur sittlich, sondern auch religiös getriebener Denker⁶. Nichts dergleichen bei Leopardi. Dieser kennt kein Gefühl der Sündhaftigkeit, der eigenen Verschuldung, kennt weder der Sache noch dem Namen nach eine Heiligkeit, eine Willensverneinung; er verachtet Askese und Resignation. Man hat zwar auch bei Leopardi einen „verborgenen religiösen Grund“ vermutet, jedoch — wie mir scheint — zu Unrecht. Schärfste Durchmusterung alles seines Denkens und Dichtens der Reifejahre ergibt für den religionspsychologisch geschrften Blick kein Anzeichen von

⁶ Vgl. meine Abhandlung „Das Religiöse bei Schopenhauer“, XVII. Jahrb. für 1930, S. 3 ff.

Religiosität mehr; die orthodox-dogmatische Enge seiner Jugenderziehung und seiner Umwelt im Vaterhause hat es anscheinend verschuldet, daß zugleich mit den Glaubensvorstellungen auch jegliches religiöse Gefühl ausgerottet wurde. Weder in Leopardis Entsetzen vor dem Dasein noch in seinem ästhetischen Verhalten, seinem großen und starken Dichtertum, kann man ohne Überspannung des Begriffs etwas „Religiöses“ finden; und wenn er oft von dem „großen, furchtbaren Geheimnis“ der Natur und des Daseins spricht, so ist auch dies keinerlei Religiosität: er sieht zwar ein *mysterium*, und dieses ist ihm gewiß ein *fascinosum* sowohl wie ein *tremendum*, aber es fehlt ihm das *sanctum*, das demütig Verehrte, das Heilige, das Nirwana, welches für Schopenhauer zum krönenden Schlußstein seines Weltgebäudes wurde. Gegenüber dem letzten, unlösbar bleibenden Rätsel des Alls ist Schopenhauers Grundhaltung eine vertrauende Ehrfurcht, diejenige Leopardis aber bittere Anklage und ein prometheischer Trotz. Für Leopardi gibt es weder eine Heilsordnung noch eine Erlösung im sittlich-religiösen Sinne, als Befreiung von eigener Schuld. Seine einzige Erlösung ist von eudämonistischer Art, sie ist bloße Schmerzbefreiung durch den Tod, ein völliges Nichtmehrsein. Und somit ist auch nach dieser Seite hin sein Pessimismus weit umfassender und radikaler als derjenige Schopenhauers; er ist theoretisch ein absoluter Pessimismus, ein Nihilismus.

So zeichnen sich in den Weltbildern beider Philosophen zwei verschiedene Wesensgestalten ab, sogar noch in den sichtbar werdenden „idealen Gegenbildern“ beider Persönlichkeiten, dem, was sie selbst nicht sein konnten und doch zu sein schmerzlich ersehnten: für Leopardi war es der lebensvolle handelnde Mensch, für Schopenhauer aber der Heilige.

Erscheinen schon als Willensausprägungen die Philosophien der beiden großen Pessimisten weit getrennt voneinander, so vertiefen sich die Abweichungen weiter bei einem Blick auf ihre Methodik und ihre dogmatische Aus-

gestaltung, für welche in beiden Fällen einerseits die verschiedenen Voraussetzungen philosophischer Vorbildung, andererseits verschiedene geistige Strukturen maßgebend gewesen sind. Beide waren sie Erben des englisch-französischen Empirismus, beide beriefen sich darum auf die Erfahrung und waren der rein abstrakten Spekulation feind. Aber Leopardi fußte noch unmittelbar auf der sensualistischen Urform jenes Empirismus, wogegen Schopenhauer die Schule Kants genossen hatte. Schopenhauers Begriff der „Erfahrung“ war darum geläutert durch einen transzendentalen Idealismus, der bei ihm zum Phänomenalismus wurde und ihm den kühnen Bau einer Metaphysik von neuer Art erlaubte, einer Metaphysik hypothetischer Deutung der Erfahrung aus Urphänomenen eben dieser Erfahrung. Wo deshalb bei Leopardi, dem Relativisten und Skeptiker, das Rätsel des Daseins als dunkles, furchtbares Geheimnis ungelöst stehen bleibt, verborgene Kräfte oder eine verborgene Kraft nur in ihren Wirkungen verratend, findet Schopenhauer mit sicherem Zugriff im Treibenden der eigenen Brust, im „Willen“, auch jene Kraft der allumfassenden und allbelebenden Natur wieder, das den Menschen und die Natur innerlich Verbindende; dieser Begriff wird ihm das Fundament seiner Naturphilosophie und seiner Psychologie wie zugleich die Brücke zu seiner Ethik. Während Leopardi die typischen Erscheinungsformen jener Kraft und die charakteristischen Formgestalten der Naturwesen als bloße Tatsachen hinnimmt, erkennt Schopenhauer in ihnen die platonischen Ideen wieder, Objektivationsstufen des Allwillens und zugleich Objekte künstlerischer Schau und künstlerischen Schaffens. Und für die Moral, deren Prinzipien bei Leopardi durch seinen Relativismus und Illusionismus entwertet und verblaßt sind, entdeckt Schopenhauer in dem von ihm so ursprünglich erlebten Mitleid das sittliche Urphänomen, das ihm zum Fundament alles Moralischen und die Ansatzstelle endgültiger Heiligung und Erlösung wird.

Dies nur die drei Hauptpfeiler des hohen, lichten und

reichen Gedankengebäudes, das sich uns in Schopenhauers Philosophie darstellt, das man, schauend erfreut und denkend belehrt, durchwandern, ja, in dem man für Zeit und Ewigkeit geborgen Wohnung nehmen kann. Daneben bleibt Leopardis Philosophie, selbst wenn man sie aus der Fülle der Fragmente und Skizzen zu derjenigen systematischen Einheit rekonstruiert, in der sie ihrem Urheber vorschwebt haben mag, doch nur ein großes, auf dunklem Grunde mit düsteren Farben gemaltes Freskobild der empirischen Welt, dessen große Pinselstriche man gewiß bewundern wird, an dessen Einzelzügen man bisweilen auch überraschende Lichter aufblinken sieht, das aber als Ganzes doch nur das grausige Gemälde eines Höllensturzes ist, ohne aufrichtende, geistig oder seelisch befreiende Kraft. Solche Unterschiedenheit ist sicherlich nicht nur durch die Unterschiede der Charaktere und Schicksale, noch weniger bloß der philosophischen Schulung und Vorbildung bedingt, sondern vor allem auch durch die *Verschiedenheit geistiger Potenzen*: Leopardi ist als Philosoph an erster Stelle, ja fast ausschließlich analytischer Denker, feiner Beobachter und scharfer Zergliederer; jedoch fehlt ihm weitgehend die synthetische Schau, und ihm fehlt völlig das plastische und architektonische Vermögen, die Vereinigung von intuitiv-künstlerischer und logischer Kraft, welche Schopenhauer auszeichnet und ihn als Philosophen zum Genie stempelt. Ein solches war auch Leopardi, aber nicht als Philosoph, sondern als Dichter: in seinen Gedichten liegt seine schöpferische Größe, nicht in seiner Philosophie.

Und dennoch wird auch diese Philosophie immer denkwürdig und eingehender Betrachtung wert bleiben. Sowohl um ihrer selbst willen, wie als geistiger Niederschlag einer Persönlichkeit, die schon wegen ihrer Leiden, ihrer Wahrhaftigkeit und ihrer Tapferkeit verehrungswürdig ist; auch Leopardi gehört ja zu den wenigen großen „Unzeitgemäßen“ des 19. Jahrhunderts. Vor allem aber ist diese Philosophie der gedankliche Untergrund eines dichterischen Werks geworden, mit dem zugleich sie gereift ist, und dessen schönste, edelste und tiefste Stücke sie mit geformt hat.

BIOGRAPHISCH-
HISTORISCHE
ABTEILUNG

SCHOPENHAUER UND PLOTIN.

Von

OTTO KIEFER (Pforzheim).

Unter den Denkern, denen Schopenhauer eine Einwirkung auf sein eigenes Philosophieren zuschreibt, nennt er schon in der Vorrede zur ersten Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung“ Kant, den „göttlichen Platon“ und die Upanischaden. Wesentliche Einflüsse anderer Denker, vor allem seiner Zeitgenossen Schelling oder Fichte, gibt er niemals zu, lehnt sie vielmehr mit scharfen Worten ab. Wenn wir daher im folgenden den Versuch machen, die Beziehungen festzustellen, die etwa zwischen der Lehre Plotins, des großen Neuplatonikers aus der Spätzeit der Antike, und der Philosophie Schopenhauers bestehen, so wollen wir nur untersuchen, inwieweit Schopenhauer den Plotin überhaupt gekannt hat, wo und in welchem Sinn er ihn selbst in seinen Werken erwähnt, und ob irgendeine Verwandtschaft zwischen der Mystik des alten Denkers und Schopenhauer gezeigt werden kann.

Die ersten Hinweise auf Plotin finden sich in den Kollegheften des jungen Schopenhauer. Die Nachschrift des Metaphysikkollegs bei G. E. Schulze aus dem Jahr 1809/10 enthält wohl die erste Erwähnung. Es heißt darin: „Plotinus, von 205 bis 270. *Plotini operum philosophorum libri 54, in sex enneades distributi a Porphyrio, cum Ficini interpretatione*, Basel 1580. Plotinus hat nie sagen wollen, wo er geboren sey, lebte sehr mäßig, ging im 40 t. Jahr nach Rom, und schrieb so dunkel, daß sein Schüler Porphyrius sein Werk verdeutlichen mußte. Aus seiner Schule war später Julian und wollte eben durch sie das Christentum einschränken. Nach Plotinus war die intellektuelle Anschauung allen Menschen, nach Porphyrius und dessen Schülern nur wenigen verliehen und den andern blieb der Glaube.“ Dazu steht am Rande des Manuskripts angemerkt: „Über die Neuplatonische Philosophie schreibt Tennemann in der Geschichte der Philosophie ausführlich.“ Die ganze Stelle über Plotin steht inmitten einer Ausführung über die intellektuelle Anschauung, die „nicht neu, sondern so alt als die Mystik ist“. Irgendwelche eigne Notizen Schopenhauers zu Plotin finden sich im ganzen Manuskript nicht.

Im Winter 1811/12 hörte Schopenhauer in Berlin das Kolleg Schleiermachers über Geschichte der Philosophie. Auf Bogen 3 des Vorlesungsheftes, das Schopenhauer bei Schleiermacher geführt hat, notiert er aus der Vorlesung: „(Plotin) unterscheidet sich aber dadurch (von Plato), daß er sich nicht begnügt, den Grund alles Seyns und Erkennens negativ darzustellen wie Plato, sondern wollte das Erkennen des Absoluten unter dieselbe Form bringen wie das Erkennen des Endlichen.“ Dazu bemerkt Schopenhauer: *Ecce*.

Auf Bogen 4 des Vorlesungsverzeichnisses notiert Schopenhauer

Schleiermachers Worte: „Plotin ist durch das Sezen einer von der Seele unabhängigen Materie ganz inkonsequent: denn sie ist durch die Seele gesetzt, auch durch den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, der eine Vereinigung von Denken und Seyn ist.“ Dazu bemerkt Schopenhauer: „Vereinigung von Denken und Seyn: Schellingscher Ausdruck: zeigt durch den Zusammenhang wie Schl. ihn hier braucht, daß diesem Materie und Seyn identisch sind.“

In Bogen 5 des Vorlesungsheftes notiert Schopenhauer aus der Vorlesung: „Schon Plotin widerlegte die Gnostiker und die ersten Gnostiker mögen dem Ammonius Sakkas gleichzeitig seyn.“

Suchen wir weiter in den Werken Schopenhauers nach Zitaten aus Plotin, so fällt auf, daß weder die Dissertation vom Jahre 1813 „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde“, noch die 1816 erschienene Abhandlung „Über das Sehn und die Farben“, noch auch die erste Auflage des Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung“ vom Jahre 1818 irgendeine Erwähnung Plotins enthalten. Dagegen taucht der Name Plotin auf in den historischen Einleitungen zu den Universitätsvorlesungen, deren Manuskript jetzt vollständig in den Bänden IX und X der Deussenschen Ausgabe vorliegt. Plotin wird hier (Bd. IX, S. 95) als einer jener Neuplatoniker genannt, durch die wir Bruchstücke der Lehre des Pythagoras kennen. Einige Seiten weiter unten (Bd. IX, S. 100) spricht Schopenhauer allgemein vom Neuplatonismus als einem „wunderlichen Gemisch“ religiöser Dogmen und platonischer Lehren. Diese sehr summarische Beurteilung der Neuplatoniker und damit auch Plotins stimmt genau mit der Meinung überein, die man damals in allen Handbüchern der Geschichte der Philosophie über Plotin lesen konnte (man vergleiche z. B. das Werk des Kantianers Tennemann vom Jahre 1807 oder das ausführliche, im allgemeinen gute Werk von Ritter). Aus dieser Tatsache eines summarischen Urteils über einen tiefsinnigen griechischen Denker kann man vielleicht den Schluß ziehen, daß der junge Schopenhauer den Plotin zwar gekannt, aber nicht eingehend studiert hat. Auch das Verzeichnis der Bücherentleihungen Schopenhauers aus der Herzöglichen Bibliothek in Weimar aus den Jahren seines dortigen Aufenthalts (1808—09 und 1813—14) zeigt niemals den Namen Plotins, dagegen den Platons sehr häufig (vgl. XII. Jahrb., S. 101). Dagegen findet sich nun im Verzeichnis der von Schopenhauer in den Jahren 1814—18 in Dresden entliehenen Werke auch eine Entleihung der gesamten Werke des Plotin in der alten Basler Ausgabe von 1580, die Schopenhauer später selbst erworben hat¹. Aber Schopenhauer hat damals dies Werk auffallenderweise nur für fünf Tage, vom 2.—7. Juni 1817, entliehen gehabt. In einer so kurzen Zeit kann aber auch der beste Kenner Platons und der griechischen Sprache sich kein genaues Bild von der Lehre Plotins verschaffen. Eine andre Möglichkeit, den Plotin näher gekannt zu haben,

¹ Sie findet sich im „Verzeichnis der von Dr. A. Schopenhauer hinterlassenen Bibliothek“ (Schopenhauer-Archiv, Frankfurt a. M.) unter Nr. 468.

scheint auf den ersten Blick eine Notiz bei Gwinner, in seiner Biographie (3. Auflage), zu bieten. Es findet sich nämlich dort als Anhang ein Verzeichnis der antiken Werke, die Schopenhauer selbst angibt gelesen zu haben. In diesem Verzeichnis liest man: „*Plotini librum de pulchritudine ex Enneadibus a Creuzero seorsim editum*“, sowie „*Ex Enneadibus praecipue plurima*“. Leider steht aber nicht fest, auf welche Zeit sich dies Verzeichnis antiker Werke bezieht. Gwinner selbst gibt an, daß diese Verzeichnisse zwar der Handschrift und dem Papier nach aus der Frühzeit von Schopenhauers klassischen Studien (1808—12) stammen, daß sie aber „später mit Nachträgen versehen worden sind“, ja, daß „ihre Vollständigkeit zu bezweifeln sei“. Somit haben wir nirgends einen sicheren Beweis dafür, daß Schopenhauer schon in seiner Frühzeit eine wirklich genaue Kenntnis der Werke des Plotin gehabt hat.

Mit diesen Feststellungen stimmt auch im wesentlichen überein, was Jakob Mühlethaler in seinem Buch „Schopenhauer und die Mystik“ (Berlin 1910) über Schopenhauers Verhältnis zu Plotin bringt. Unsere Feststellungen ergänzend entnehme ich diesem Buch folgende Notizen: Schopenhauer hat von der Städtischen Bibliothek zu Frankfurt *Plotinus, opera* entliehen vom 27. April bis 24. Mai 1832 sowie vom 30. Mai bis 18. Juni des gleichen Jahres. Ferner teilt Mühlethaler mit (Seite 57 f.): „In den *Adversia* sind einige Stellen aus Plotins *Enneaden* aufgeschrieben, speziell solche, die sich auf Magie beziehen. Eine wichtige Stelle über Plotin, nebst vielen Zitaten aus den *Enneaden*, steht auch im Cholerabuch. Dasselbst steht Seite 8 folgende Charakteristik Plotins mit einer Randbemerkung: (Der Inhalt dieser Charakteristik stimmt im allgemeinen überein mit dem, was Schopenhauer in *Parerga* und *Paralip.* Bd. I, § 7, S. 75 ff. über Plotin sagt) «Plotin ist ein breiter, langweiliger Schwätzer. Alle seine Begriffe sind von Plato geborgt. Er verwässert sie zu breitem Geschwätz, zieht das von Plato mystisch und halb metaphorisch Gesagte herab zu platten, ausdrücklichen Dogmen. Er hat ganz den Stil eines Kanzelpredigers, und wie dieser das Evangelium, gerade so verbreitert und verplattet er platonische Lehren auf das langweiligste und kaut stundenlang an demselben Gedanken des Plato, ohne aus eigenen Mitteln etwas hinzufügen zu können.» Die Randbemerkung lautet: «Bei fortgesetzter Lektüre habe ich mich mehr mit ihm ausgesöhnt und gefunden, daß er nicht durchgängig, sondern nur stellenweise so schlecht ist, wie ich ihn hier schildere. Er ist nicht ohne Verdienst, noch ohne eigene Einsicht. Jedoch verfährt er durchgängig revelierend, nicht demonstrierend: Auch ist das hier gegen ihn Gesagte nicht ohne Grund. Allein die einzelnen *Enneaden* sind von sehr verschiedenem Wert und Gehalt. Die 4. *Enneade* ist vortrefflich.»

Mühlethaler fügt hinzu: „Eigentlich erst in Frankfurt also hat Schopenhauer den Plotin genauer kennen gelernt, wahrscheinlich in den Jahren 1831 und 1832; denn aus dieser Zeit stammen die Notizen in den beiden angegebenen Manuskriptbüchern.“

Mit diesen Feststellungen stimmen die Ergebnisse überein, die man aus einer Durchsicht der späteren Werke Schopenhauers hinsichtlich des Plotin erhält. Man begegnet Plotin zum erstenmal in der 1836 erschienenen Schrift „Über den Willen in der Natur“ und zwar bezeichnenderweise nicht etwa anlässlich der Grundprinzipien jener Schrift, die ja so viel Verwandtes mit Plotinischen Ideen haben, sondern an verhältnismäßig nebensächlicher Stelle, wo Schopenhauer von der Magie spricht als einer Theurgie (Wille in der Natur, D III, S. 396). In den weiteren Werken Schopenhauers erscheint aber nun der Name Plotins häufiger: so in der „Preisschrift über die Grundlage der Moral“ (1840), ferner im II. Band seines Hauptwerkes (1844) und endlich am ausführlichsten in den Parergis (1851). Somit ist anzunehmen, daß Schopenhauer den Plotin mindestens seit dem Jahre 1836, d. i. seit der Zeit der Vorstudien zum „Willen in der Natur“, genauer gekannt und dies Studium von Jahr zu Jahr vertieft hat (was mit den Feststellungen Mühletahlers übereinstimmt). Interessant ist, daß im Jahre 1835 Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie erschienen sind, eine Schrift, die zum ersten Male mit der bis dahin falschen Beurteilung des Plotin gebrochen hat. Es ist freilich nicht wahrscheinlich oder gar nachweisbar, daß Schopenhauer dies Werk seines Antipoden auch nur gekannt, geschweige denn gelesen hat.

In den Parergis sagt Schopenhauer allgemein von Plotin: „Es sind bei ihm große wichtige und tief sinnige Wahrheiten zu finden, die er auch allerdings selbst verstanden hat: denn er ist keineswegs ohne Einsicht; daher er durchaus gelesen zu werden verdient und die hiezu erforderliche Geduld reichlich belohnt.“ Aber es sind vor allem einige seiner Lehren, die er besonders hervorhebt: für den wertvollsten Gedanken hält Schopenhauer die „All-Eins-Lehre“ des Plotin. Er sieht in dieser Lehre die „Grundlage seiner ganzen Philosophie“ und findet sie am vorzüglichsten in der vierten Enneade dargestellt. Lassen wir nun Plotin selbst sprechen: „Der Geist ist immer ungesondert und ungeteilt, die Seele aber ist nur in jenem Reich (er versteht darunter die intelligible Welt) ungesondert, es liegt aber in ihrer Natur, geteilt zu werden; denn ihre Teilung verwirklicht sich mit ihrer Abwendung von jener Welt und ihrem Eintritt in die Körperwelt“ (Enneade IV, 1, deutsch von O. Kiefer, Bd. II, S. 33). Wir bemerken schon aus dieser kurzen Stelle, daß Plotin einen Unterschied zwischen „Geist“ (νοῦς) und „Seele“ (ψυχή) macht, was Schopenhauer offenbar entgangen ist. Wir kommen später darauf zurück. Besonders interessant findet Schopenhauer das achte Buch dieser Enneade, „welches darstellt, wie jene ψυχή durch ein sündliches Streben in diesen Zustand der Vielheit geraten sei“. Auch dieser Satz ist in seiner Allgemeinheit nicht ohne weiteres die Meinung Plotins. Denn er sagt darüber folgendes: „Die Seele führt gleichsam ein Doppelleben, indem sie mit Notwendigkeit abwechselnd in der geistigen und sinnlichen Welt lebt. Man kann ohne Widerspruch von einer Aussaat (der Seele) in das Gebiet des Werdens reden, von einem Herabsteigen der Seele in die

Welt zum Zweck der Vollendung und Freiheit... , wobei man doch zugeben kann, daß der Aufenthalt im Körper ein Verweilen im Übeln ist“ (Enn. IV, 8, Bd. II, S. 166 ff.). Plotin meint, gewiß sei das „Herabsteigen“ der Seele aus dem reinen Reich des $\nu\omicron\varsigma$ in das Unreine der Materie ein Heruntersteigen ins Schlechtere, aber zugleich sei dies Herabsteigen etwas Notwendiges, „zum Zweck der Vollendung des Weltalls“. Hierin liegt die positive Seite, der große Unterschied gegenüber weltflüchtiger Askese, wie das Plotin vor allem in seinem berühmten Buch „gegen die Gnostiker“ (Enn. II, 9, Bd. II, 1 ff.) ausführt. Diese Seite der Lehre Plotins unterschätzt Schopenhauer.

Dagegen gefällt unserem Denker wieder folgender Gedankengang Plotins sehr gut: „Es gibt“, so fährt Plotin an jener Stelle fort, „für die Seele eine doppelte Möglichkeit der Schuld: die eine besteht in dem Grund, der sie zum Herabsteigen veranlaßt hat, die andre in den Missetaten, die die Seele hier begeht. Die erste Schuld wird durch das Leiden gesühnt, das ihr infolge des Herabsteigens widerfährt, die andre dadurch, daß sie in andere Körper eintaucht und schneller wieder emporsteigt nach gerechtem und billigen Urteilsspruch, um damit anzudeuten, daß es nach göttlichem Gesetz geschieht“ (Enn. IV, 8, Bd. II, S. 167). Sehr eigenartig lautet im gleichen Zusammenhang folgender Satz Plotins: „Unsre Seele taucht nicht völlig in den Körper ein, sondern ihr besserer Teil befindet sich stets im geistigen Reich, nur läßt uns der im Sinnlichen befindliche Teil, wenn er herrschend wird, oder vielmehr beherrscht und verwirrt wird, nicht zur Erfassung dessen gelangen, was der bessere Teil der Seele erschaut“ (Enn. IV, 8, Bd. II, S. 171). Spricht sich hier nicht fast wörtlich jene Lehre vom „bessern Bewußtsein“ aus, das bekanntlich im Denken des jungen Schopenhauer eine so große Rolle gespielt hat und von der wir auch heute noch nicht genau wissen, ob sie nur dem eignen Denken Schopenhauers entsprungen ist oder auf irgendwelche Einwirkung anderer Denker zurückzuführen ist?

Im neunten Buch der vierten Enneade, das ebenfalls von der Seele handelt, hat Schopenhauer folgenden Satz des Plotin angezogen: „Nur, weil es eine Einheit der Seelen gibt, vermögen die Zaubergesänge und magischen Künste uns zusammenführen und aus der Ferne zur Sympathie hinzuziehen; schon ein leise gesprochenes Wort wirkt auf eine entfernte Person und macht sich in einer auch noch so großen Entfernung vernehmbar“ (Enn. IV, 9, Bd. II, S. 174). Mit Recht bezieht Schopenhauer diesen Satz auf die „Wunder des animalischen Magnetismus“. Ganz entzückt aber ist er davon, daß er bei Plotin schon die Idealität der Zeit zu finden glaubt, jene Lehre, die erst von Kant wissenschaftlich begründet ist. Was steht nun darüber bei Plotin? Er sagt in der III. Enneade, 7, Bd. I, S. 284): „Die Zeit ist das Leben der Seele, die in ihrer Bewegung von einer Manifestation des Lebens zur andern übergeht... Die Zeit ist nicht außerhalb der Seele und von ihr getrennt, ebenso wenig wie die Ewigkeit außerhalb des geistigen Seins Bestand hat.“ Auch hier

darf man nicht den Unterschied, den Plotin zwischen „Geist“ und „Seele“ macht, vergessen, sonst bekommen die Worte einen umfassenderen Sinn als ihn Plotin gemeint hat.

An einigen Stellen im II. Band seines Hauptwerkes erwähnt Schopenhauer, daß Plotin ebenso wie Giordano Bruno die Materie für ausdehnungslos und unkörperlich erklärt habe. Und endlich weist er — sicher mit Recht — darauf hin, daß Plotin zu den Mystikern gehöre, die „zu der negativen Erkenntnis, bis zu welcher allein die Philosophie einen leiten kann, eine positive Ergänzung geben“.

Vielleicht ist es zweckmäßig, dem Leser zunächst ein Bild der Grundgedanken Plotins zu geben, damit er selbst beurteilen kann, inwieweit man die Schopenhauersche Erfassung Plotinischer Gedanken für sachlich zutreffend erklären kann. Plotin ist „Neuplatoniker“. Er knüpft an Gedanken des späten Platon an, wobei ihn aber vor allem das Mystische, Dunkle platonischer Ideen anzieht. Für beide Denker ist es charakteristisch, daß sie die Ethik eng mit der Metaphysik verknüpfen. Wie Platon, so kennt auch Plotin vier letzte Prinzipien, vier Stufen des Seins, die vier sich stets vermindernden Werten entsprechen, je weiter sie sich vom Zentralwert entfernen. Diesen höchsten Wert, diese oberste Stufe, gleichsam die Sonne, von der alle andern Wertstufen ausstrahlen, nennt Plotin „das Eine“. Dies geheimnisvolle Urwesen kann bei Plotin, wie bei allen Mystikern, nur durch negative Bestimmungen gedeutet werden: es ist nicht Leben, nicht Intellekt, nicht Funktion noch Energie, nicht Stoff, nicht Vielheit, kurzum, es liegt über alle mit dem Verstand zu fassenden Begriffe hinaus. Plotin nennt es aber — nicht ganz folgerichtig — im Anschluß an Platons höchste Idee „das Gute“, ja er schreibt ihm „Wille“ zu, er identifiziert es mit „Gott“ und sagt dann von ihm: „Es war nichts als Wille, nichts ist in ihm, das nicht will, es gab nichts vor dem Willen, also ist er (dieser Gott) zuerst selbst der Wille“ (Enn. VI, 8, Bd. I, S. 113). Aber dieser Wille wird nicht wie bei Schopenhauer als schlechthin alogisch gefaßt, im Gegenteil ganz panlogistisch. Denn Energie und Denken sind für Plotin dasselbe. Von dem in hymnischer, fast ekstatischer Weise geschilderten Urprinzip des Einen strahlt nun die ganze vielgestaltige Welt des $\nu\omicron\varsigma$, des „Urgeistes“, aus. Genau wie bei Schopenhauer die Vielheit der Ideen aus dem blinden Willen, so soll nach Plotin die ganze unendliche Vielgestaltigkeit des Urgeistes aus der vielheitslosen, unfaßbaren Einheit des Einen ausgehen. Allerdings ist die Vorstellung einer sinkenden Vollkommenheit des Daseins, wonach, wie Drews² sagt, das Niedere und Unvollkommene im Sinn einer Wertbestimmung die Bedeutung eines räumlich Niedern und tiefer Stehenden erhält, eine Auffassung, die sich nur bei Plotin, nicht bei Schopenhauer findet. Die Welt des $\nu\omicron\varsigma$, des Urgeistes, enthält bei Plotin die ganze unendliche Vielheit der Ideen, die hier bemerkenswerterweise

² A. Drews: Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, S. 123.

nicht wie bei Platon abstrakte Typen, sondern konkrete, gestaltende Kräfte sind. Wie der Urgeist gleichsam der Stoff für die formgebende Tätigkeit des Einen bildet, so stellt die „Urseele“, das dritte Prinzip Plotins, den Stoff für den Urgeist dar. Vor allem unterscheidet sich die Urseele von der Ideenwelt des Urgeistes durch ihre raumzeitliche Bestimmung: denn „sie erzeugt den Raum und die Zeit“. Wir verstehen jetzt besser, inwiefern man nicht ohne weiteres sagen kann, daß Plotin gleichsam ein Vorgänger Kants hinsichtlich seiner Auffassung von Raum und Zeit sei. Nicht selten verwendet Plotin, ähnlich den christlichen Mystikern, die religiösen Mythen seines Volkes zur Verbildlichung seiner abstrakten Begriffe, da er offenbar glaubt, damit für seine Zeitgenossen faßlicher zu sprechen. So ist das Urprinzip des Einen für ihn der Uranos, der seinen Sohn Kronos, den Urgeist, hervorbringt, während die Urseele mit dem Enkel Zeus bezeichnet wird. Zeus (die Urseele) ist dann der Schöpfer der Sinnenwelt, die er freilich nur nach den Ideen seines Vaters, des Urgeistes gestalten kann (Enn. V, 1, Bd. I, S. 27).

Plotin ahnt, daß er aus seinen rein geistigen Prinzipien niemals die Welt des Stofflichen erklären kann; er nimmt darum nicht etwa eine scharf vom Seelischen getrennte Welt der Materie an, sondern vollzieht den Übergang wiederum in Stufen, die leise ineinander übergehen. Darum unterscheidet er schon in der Urseele eine nur der Anschauung des Urgeistes gewidmete Tätigkeit und eine, die sich auf die Verwirklichung des Geschauten in der sinnlichen Wirklichkeit bezieht. Er nennt jene höhere Tätigkeit nach Platon die „himmlische Aphrodite“, diese andere aber die „irdische Aphrodite“. Jene ist das Anschauen der Ideen, diese das Wirken in den körperlichen Dingen. Diese Verwirklichung im Körperlichen, also gleichsam die Energie der Urseele, bezeichnet Plotin mit dem vieldeutigen Wort „Natur“ (Physis). Sie steht an der letzten Grenze des Geistigen. Plotin drückt sich so darüber aus: „Die Natur ist ein Bild der Weisheit und als Letztes hat sie auch die letzte Stufe der Vernunft, die die Seele erleuchtet. Wenn man sich ein Stück Wachs vorstellt, auf dem eine auf der einen Seite eingedrückte Figur bis zur andern Seite durchdringt, doch nur so, daß die auf der obern Seite deutlich markierten Züge auf der untern nur verwischt erscheinen, so hat man ein Bild für die Natur. Daher erkennt sie auch nicht, sondern bewegt nur, sie überträgt ohne Wahl und Vorsatz der Materie die Form, die sie besitzt, und diese Übertragung ist ihr Schaffen. Die Natur besitzt kein Vorstellungsvermögen . . ., sie erfaßt nichts, sie erzeugt nur und ist Wirkung aus dem in der Urseele wirksamen Prinzip. — Die Natur ist tätig in Beziehung auf die Materie, leidend in Beziehung auf die Urseele“ (Enn. IV, 4, Bd. II, 89). Man könnte dies Prinzip also etwa mit dem Willen bei Schopenhauer identifizieren. In tiefsinnigen Darlegungen kennzeichnet Plotin die Tätigkeit dieser „Natur“ als ein schauendes Schaffen oder schaffendes Schauen (Enn. III, 8, Bd. I, 1 ff.). Schelling hat diese Gedanken aufgenommen, wenn er die Natur einen „schlafenden Geist“

nennt. Bis in den Bereich dieser „Natur“ ist für Plotin also noch irgendwie die Sphäre des Geistigen wirksam. Dieses Geistige aber ist ein „Seiendes“, wenn auch auf verschiedenen Wertstufen. Das rein Stoffliche aber, ohne dessen Annahme auch Plotin keine Welt der uns faßbaren Wirklichkeit bauen kann, ist darum ganz folgerichtig im Grunde ein „Nichtseiendes“, es ist der reine Gegensatz zum Logischen, es ist „ein Schatten und ein Abfall vom Begriff“ (Enn. VI, 3). Somit ist Plotins Materie, logisch gesehen, das Gestaltlose, Unbestimmte, die absolute Leere, das absolut Alogische; physisch gesehen das ewig Dunkle gegenüber dem reinen absoluten Licht des Einen. Aber die Materie ist schließlich auch — ethisch betrachtet — das Böse, das Prinzip des Bösen, das absolut Böse. Hier enthüllt sich der Zusammenhang des Metaphysischen und Ethischen bei Plotin. Das Alogische ist zugleich antilogisch. Was aber antilogisch ist, das muß für einen Denker, der nur im Logischen den letzten Sinn der Welt erkennt, mit dem Bösen, dem Nicht-sein-Sollenden, zusammenfallen.

Man kann fragen: warum ist denn die reine Urwelt des Erhabenen, göttlichen Einen nicht unverändert in ihrer seligen Ruhe, in sich geblieben, warum mußte überhaupt dieser ganze Prozeß des Werdens, der ewigen Entwicklung vom Höchsten zum immer Tiefern vor sich gehen, warum mußte die Welt mit all diesen Stufen bis herab ins Ewig-Dunkle denn werden? Weiß Plotin für diese Grundfrage eine Antwort? Sie wird ethisch sein müssen. Sie ist es in der Tat. Es ist nach Drews (a. a. O., S. 210) die uralte Antwort, die überall in den arischen Religionen, bei den Indern wie den Persern, mit der gleichen Regelmäßigkeit wiederkehrt, die in den orphisch-pythagoreischen Mysterien zu einem festen Glaubenssatz geworden, von Platon zu einem Bestandteil seiner Philosophie erhoben, in die esoterischen Spekulationen der ägyptischen Priesterweisheit aufgenommen worden war und noch in die christliche Religion hineinspielt. Plotin sagt wörtlich: „Es war der tollkühne Übermut und die Werdelust und das erste Anderssein und das Verlangen, sich selbst anzugehören“ (Enn. V, 1, Bd. I, 97). Man könnte mit heutigen Worten sagen: es ist der Fluch der Individuation. Aber dieser ganze Weltentwicklungsprozeß ist zugleich etwas absolut Notwendiges, nicht ein einmaliger Fluß, an dessen Beginn das Herabsinken der Urseele aus ihrer unendlichen Seligkeit im Urwesen und an dessen Ende der letzte Aufstieg zu diesem Urwesen stünde, — nein, dieser ganze Prozeß ist ewig, ist ein ewiges Herab- und Emporfluten. Zwischen den beiden Polen des unausdenkbar Erhabenen reinen Lichtreichs und dem ebenso unausdenkbaren Reich der ewigen Finsternis und des Bösen gehen ewig die unendlichen Ströme des Lebens auf und ab, hin und her, genau so, wie es im Faust vom Erdgeist heißt: „Ein ewiges Meer, ein wechselnd Weben, ein glühend Leben.“

Plotin ist kein Pessimist im Sinn der heutigen Wertlehre. Er ruft den christlich-pessimistischen Gnostikern von seinem echt hellenischen

Standpunkt aus die Worte entgegen: „In der Tat hat Niemand das Recht, die Verwaltung des Weltalls zu tadeln; denn sie legt die Größe der Natur des Geistes an den Tag. Wenn das All so zur Existenz gelangt ist, daß sein Leben nicht unentwickelt ist, wie die kleineren Geschöpfe in ihm, die durch die Fülle des Lebens fortwährend, Tag und Nacht, erzeugt werden, sondern wenn es ein zusammenhängendes mannigfaltiges und überallhin ausgebreitetes Leben besitzt, die Offenbarung einer unendlichen Weisheit, warum sollte man es da nicht als ein schönes und glänzendes Bild der geistigen Götter bezeichnen dürfen“ (Enn. II, 9, Bd. II, S. 12). Und weiter: „Wer von all den Menschen, die sich in ihrem Unverstand so überklug vorkommen, ist so geregelt, so vernünftig wie das Weltall? Auch nur eine Vergleichung zwischen beiden vorzunehmen, ist ja lächerlich und töricht“ (Enn. II, 9).

So erklärt denn Plotin sogar, daß auch das Herabsteigen der Seele in die Sinnen- und Körperwelt trotz aller verknüpften Übel ein Gewinn für sie sei. Sie erlangt dadurch erst die Fähigkeiten und Kräfte bewußt, die im Intelligibeln gleichsam nur schlummern und unbewußt in ihr vorhanden sind. Das Leben der Einzelseele ist nach all dem bisher Erörterten eine Art von heroischem Kampf mit dem Bösen und Niedrigen, um durch all die Übel der Sinne und Körperwelt mehr und mehr dem Urreich des Lichtes nahezukommen. Man fühlt hier besonders deutlich die innere Verwandtschaft dieser Weltanschauung mit ähnlichen Ideen der Zarathustrareligion.

Letztes Ziel des Lebens auf der Welt ist die ewige Wiederkehr zur Gottheit, ein Einswerden, das der Mensch nach Plotin schon im Akt des mystischen Schauens erleben kann. Man kann wohl sagen, daß Plotins ganze Ethik auf dies Ziel hin gerichtet ist, sich also ganz zuletzt als eine mystische Tatlosigkeit bezeichnen läßt. Aber — das darf nicht vergessen werden — der Weg zu diesem Ziel ist ein streng tugendhaftes, ja heroisches Leben. Darum stehen bei Plotin auch Sätze wie die folgenden: „Nicht wie ein Schwächling, sondern wie ein großer Athlet muß man im Leben stehen und die Schläge des Schicksals abwehren, indem man erkennt, daß das, was vielen Menschen zu ertragen schwer fällt, der eignen Natur erträglich ist, nicht als etwas Schreckliches, sondern als etwas, das nur den Kindern Schrecken einflößt“ (Enn. I, 4, Bd. II, S. 261 ff.). Und (ebenda): „Das Licht des Weisen wird sein, wie das Licht auf einem Leuchtturm, ruhig und gleichmäßig, auch wenn es draußen heftig stürmt im gewaltigen Tosen der Elemente und des Ungewitters.“

Plotin unterschätzt den Wert der sog. „praktischen“ Tugenden nicht, er weiß, daß sie dazu dienen, die Begierden zu zügeln; aber er hält die „reinigenden“, von der Sinnlichkeit ablenkenden, für höher, die „geistigen“, die zum Denken hinleiten, für noch wertvoller, die „urbildlichen“ aber, die den Menschen zum Schauen des Göttlichen fähig machen sollen, für die allerhöchsten. Jede Tugend ist darum eine „Reinigung“. Wer aber zum Schauen des Übersinnlichen gelangen will, der muß, gleich dem

Odysseus, „von der Zauberin Kirke oder Kalypso wegeilen, wenn auch sein Auge im Anblick der Lust schwelgte und sinnliche Schönheit genug dabei genoß“ (Enn. I, 6, Bd. II, S. 238). Diese Zauberin ist die Sinnenwelt, die nur als notwendige Vorstufe des Geistigen einen Wert hat. Auch die Begeisterung für das Schöne — hier setzt Plotins bedeutsame, bis in unsere Zeit wirkende Ästhetik ein — ist nur insoweit berechtigt, als sie in uns den „Eros“ weckt, den Führer ins Reich des Übersinnlichen, wie Plotin, getreu seinem Lehrer Platon, lehrt. Aber Plotin hat die Platonische Anschauung, die Ethik und Ästhetik vermengte, überwunden, und kommt der christlichen darin nahe, daß für ihn schließlich doch das Gute über dem Schönen steht. Es heißt an einer Stelle: „Das Schöne erregt Staunen und Unruhe, es mischt Schmerz und Lust. Ja, es kann den Unkundigen vom Guten entfernen, wie ein geliebtes Ding den Sohn vom Vater trennt. Das Gute ist älter als das Schöne, nicht der Zeit, sondern der Wahrheit nach, es hat auch eine höhere Macht, denn es hat keine Grenzen. Gott ist das Gute selbst, nicht irgend ein Gutes“ (Enn. V, 5, Bd. II, S. 142 ff.).

So sieht der wahre Plotin aus. Man darf wohl sagen, daß Schopenhauer von diesem Plotin nur wenig gewußt hat. Man kann verschiedener Meinung sein, warum er den ihm in vielem verwandten Denker nicht genauer gekannt hat. Ich möchte die Vermutung aussprechen, daß er die Werke Plotins niemals eingehender studiert hat.

Eine andere Frage wäre, ob nicht Schopenhauers Lehre, ohne daß ihr Meister sich dessen bewußt war, doch in manchen Punkten mit der Plotins übereinstimmt. Sollte das der Fall sein, dann wäre weiter zu untersuchen, woher diese Übereinstimmung kommen kann. Wir wollen nicht so weit gehen, wie das Drews (a. a. O.) hinsichtlich der inneren Verwandtschaft Plotins mit dem Meister Eckhart getan hat, den er einen ins Christliche übertragenen Plotin nennt. So weit geht die innere Verwandtschaft zwischen Schopenhauer und Plotin schon darum nicht, weil die Grundstimmung der Plotinischen Lehre optimistischer ist, als man das von Schopenhauers Lehre behaupten kann. Insofern hat Plotin viel eindringlicher auf den späten Fichte, auf Schelling und Hegel eingewirkt als auf Schopenhauer. Und doch ist auch bei Schopenhauer manche überraschende Ähnlichkeit mit Plotin zu entdecken, von der der Frankfurter Denker jedenfalls nie gesprochen hat.

Schopenhauers Metaphysik mit der Dreiheit von Wille, Ideenwelt und Sinnenwelt erinnert an die drei Grundprinzipien Plotins (das Eine, den Urgeist, die Urseele). Plotins Begriff der „Natur“ zeigt eine auffallende innere Verwandtschaft mit Schopenhauers Prinzip des alogischen, bewußtlosen Willens. Vor allem aber erinnert Schopenhauers Ästhetik mit ihrer Lehre der Vereinigung des Subjekts mit dem Objekt beim ästhetischen Verhalten an Plotins ekstatisches Schauen. Auch das ethische Moment in Schopenhauers Ästhetik, insofern das Erlebnis des Schönen eine Art Befreiung von der Unruhe des Wollens darstellt, ist dem Geist

Plotins verwandt. Gerade diese Verwandtschaft hat Schopenhauer bestimmt nicht geahnt, er hätte sie sonst nicht unerwähnt gelassen. Gehören doch gerade die ästhetischen Schriften Plotins zum Schönsten, was er hinterlassen. Plotinisch ist aber auch zuletzt Schopenhauers Auffassung des Ethischen als Vorstufe oder Durchgangerscheinung zur letzten Stufe der „Verneinung des Willens zum Leben“, die dem geheimnisvollen ekstatischen Akt der Gottesschau bei Plotin entspräche. Allerdings mit dem großen Unterschied, daß der Denker unserer Zeit an dem geheimnisvollen Tor der Verneinung stehen bleibt und es ablehnt, sei es auf welche Weise auch immer, etwas auszusagen über Vorgänge oder Erlebnisse, die sich etwa hinter diesem Tor abspielen. Er kommt aus der Schule Kants. Und er weiß darum, daß jede Anwendung unserer Erkenntnisformen auf unerfahrbare Inhalte unbedingt ins Uferlose, Phantastische führen muß. Der Mystiker Plotin aber schwärmt in leidenschaftlicher Weise von den Gesichtern, die er hinter jenem Tor gehabt zu haben glaubt.

Möglicherweise hätte Schopenhauer bei genauer Kenntnis Plotins gemerkt, daß dieser Denker dem Dreigestirn Fichte-Schelling-Hegel viel näher verwandt ist als ihm selbst, und er hätte dann sicherlich eher vor ihm gewarnt, statt, wie er es getan hat, sein Studium zu empfehlen.

SCHOPENHAUER UND SCHWEDEN.

Von

ERICH FURREG (Wien)¹.

II.

Elias August Carlsten.

Elias August Carlsten wurde geboren in Umeå am 27. Juli 1810, studierte in Upsala seit 1828, wurde Doktor der Philosophie 1836, Dozent in Upsala 1842 und Lektor in Gefle 1846. Er starb in Gränna am 26. Mai 1874.

Carlsten veröffentlichte zwischen den Jahren 1842 und 1849 eine Reihe von Abhandlungen und Aufsätzen, die sich meist mit der Hegelschen Philosophie beschäftigen. Seinen Platz in der Schopenhauer-Bibliographie verdankt er einem einzigen Satz, der aber ein bezeichnendes Licht auf den Geist und die wissenschaftliche Redlichkeit jener dunklen Epoche der Philosophie wirft, die nach dem Tode Kants herein gebrochen war. Carlsten war keineswegs ein irgendwie bedeutender Kopf, vielmehr von sehr durchschnittlicher Begabung, dessen Mitteilungsbedürfnis denn auch, wie üblich, bald nach dem Erreichen eines auskömmlichen Amtes versiegte.

In einer Abhandlung mit dem Titel „*Om rättigheten att kritisera Hegelska Philosophien*“ (Über die Berechtigung, die Hegelsche Philosophie zu kritisieren), Upsala 1845, findet sich gleich anfangs das Bekenntnis, es sei dem Verfasser während mehrerer Jahre die liebste und wichtigste Beschäftigung gewesen, Material zu einer Kritik der Systeme Spinozas, Schellings und Hegels, sowie zu einer „wissenschaftlichen Rechtfertigung der Freiheit des Menschen und des Theismus“ zu sammeln. Es folgt eine weitschweifige und belanglose Auseinandersetzung mit Hegel, dem jedoch im Grunde nicht weh getan wird. Gegen Ende der Arbeit fand ich nun einige Zeilen, die an Offenherzigkeit nichts zu wünschen übrig lassen. Carlsten schreibt auf S. 102: „Allerdings ist mitunter die beste Waffe gegen Ansichten die, sie ganz zu ignorieren. Gegen einen Fries, einen Arthur Schopenhauer und wie sie alle heißen, mag diese Methode versucht werden; gegenüber dem Hegelianismus aber wirkt ein solcher Kampf der Ignoranz meist seiner Absicht entgegen und ist überdies ungerecht, wenn er seinen Zweck erreicht. Denn während er vor dem Falschen bewahrt, schließt er auch all das Wahre aus, das nur die starblinde Parteilichkeit diesem System absprechen kann.“

Ob Carlsten seine Kenntnis der Methode des „Ignorierens und Sekretierens“, die er, was Schopenhauer betrifft, in allen seinen anderen Ver-

¹ Vgl. den ersten Teil dieser Arbeit im XXVI. Jahrb. 1939, S. 338—356.

öffentlichungen getreulich befolgte, den guten Ratschlägen der Lehrer und Kollegen in Upsala verdankte, oder ob die angeführte Äußerung darauf zurückzuführen ist, daß er in den bis dahin (1845) erschienenen Werken Schopenhauers eine Stelle gefunden hatte, wo Schopenhauer gegen das Totschweigen Klage erhebt, kann natürlich nicht entschieden werden. Es erscheint aber als nicht ganz unmöglich, daß die erste Vermutung die richtige ist, wenn man bedenkt, daß neben Schopenhauer auch Fries genannt wird, und diese Beiden den Anfang einer schwarzen Liste zu bilden scheinen. Dann wären Schopenhauers Anklagen gegen ein stillschweigendes Übereinkommen oder eine „Verschwörung“ der Philosophieprofessoren nicht unbegründet.

Die zitierte Bemerkung Carlstens erwähnte ich erstmals in meinem Aufsatz „*Den ensamme Schopenhauer*“ in Stockholms-Tidningen vom 21. Februar 1938. Später wies auch Carly im Vorwort seiner Übersetzung des „Willens in der Natur“ (1938) darauf hin.

Adolf Leonard Nordwall.

A. L. Nordwall wurde in Linköping am 16. März 1824 geboren. Er studierte in Upsala seit 1843, wurde Doktor der Philosophie 1851, Dozent für Ethik 1852, Lektor für Philosophie in Strängnäs 1853, war 1858—1865 Expeditionsssekretär und Bürochef im Kultusministerium in Stockholm, kehrte 1866 als Lektor nach Strängnäs zurück, wurde 1871 zum Kultusminister vorgeschlagen, trat 1890 in den Ruhestand und starb in Strängnäs am 31. Januar 1892.

Nordwall hatte Schopenhauer Ende Juli 1856 persönlich in Frankfurt aufgesucht. Das gesamte Material über diesen Besuch ist von Arthur Hübscher im XX. Jahrb. 1933 („Arthur Schopenhauers Gespräche“) zusammengestellt worden. Schon im XIV. Jahrb. 1927 hat Rudolf Borch einige Angaben über Nordwall veröffentlicht, die C. V. E. Carly 1929 im Vorwort seines Übersetzungsbandes „*Om tidandet i världen*“ in einigen Hinsichten weiter ausführte. Ich verweise auf diese Veröffentlichungen und beschränke mich hier darauf, diese Angaben zu vervollständigen, wobei ich allerdings, um ein Bild Nordwalls entwerfen zu können, einige bereits bekannte Tatsachen wiederholen muß. Mein Material bilden alle überhaupt erreichbaren Veröffentlichungen von und über Nordwall, also seine akademischen Abhandlungen, seine zahlreichen Aufsätze über Fragen des Tierschutzes, Nachrufe, Akten des Kultusministeriums usw. Wertvolle Angaben verdanke ich außerdem seinem Enkel, Herrn Major P. A. S. Svinhufvud, der mir bereitwilligst Auskunft erteilte. Nachforschungen nach Aufzeichnungen Nordwalls über den Besuch bei Schopenhauer blieben leider erfolglos.

Nordwall dürfte vorerst den Namen Schopenhauer nur aus zweiter Hand kennengelernt haben. In seiner Doktorsabhandlung „*Om Kants Deduction af de rena Förståndsbegreppen*“ (Über Kants Deduktion der reinen Verstandesbegriffe), Upsala 1851, sagt Nordwall im Zusammenhang

mit dem Hinweis auf den Vorzug der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ vor den späteren in einer Fußnote (S. 3): „Siehe Rosenkranz, Gesch. d. Kantischen Phil. (Kants sämmtl. W. XII.) SS. 189, 190, sowie die Äußerungen von Jacobi, Schopenhauer und Michelet, die in Rosenkranz' Vorrede zum 2. Teil von Kants sämmtl. W. zitiert sind.“ Dies ist die einzige Erwähnung Schopenhauers durch Nordwall zu Lebzeiten Schopenhauers. Bei Borch und Carly ist diese Stelle nicht angeführt.

Im folgenden Jahre veröffentlichte Nordwall (neben einer kleineren Schrift in lateinischer Sprache: „*De Spinozismi initiis aphorismi*“) eine Abhandlung „*Om Ethikens Problem och de vigtigaste Försöken att lösa detsamma*“ (Über das Problem der Ethik und die wichtigsten Versuche, dasselbe zu lösen), Upsala 1852, in der, wie naheliegend die Behandlung der „Grundprobleme“ auch wäre, Schopenhauer mit keinem Wort erwähnt wird. Doch noch im selben Jahre wurde Nordwall (durch einen Aufsatz Frauenstädt's) auf Schopenhauer aufmerksam, besuchte Frauenstädt in Berlin und beschloß, Schopenhauer im darauffolgenden Jahre aufzusuchen. Wahrscheinlich ist die eingehendere Bekanntschaft mit Schopenhauers Werken der Empfehlung Frauenstädt's zu danken. Der Besuch bei Schopenhauer fand jedoch erst 1856 statt. Inzwischen hatte Nordwall geheiratet (1853), war Vater einer Tochter geworden (1854), verlor aber bereits 1855 seine Frau durch den Tod.

Nach dem Besuch in Frankfurt wandte sich Nordwall, dessen wissenschaftliche Laufbahn ja im wesentlichen abgeschlossen war, nachdem er das Lektorat in Strängnäs erhalten hatte, der Propagierung des Tierschutzgedankens in Schweden zu. Daß seine Bestrebungen auf den Einfluß Schopenhauers zurückzuführen sind und wahrscheinlich durch die persönliche Aussprache mit Schopenhauer bestimmte Form annahmen, geht aus seiner ersten Veröffentlichung nach dieser Begegnung hervor. Im Jahre 1857 erschien anonym eine Broschüre Nordwalls unter dem Titel „*Bör och kan någonting göras till förekommande af djurens misshandling?*“ (Soll und kann etwas zur Verhütung der Mißhandlung der Tiere getan werden?), worin Nordwall die Bildung eines Tierschutzvereins in Schweden empfiehlt und eine programmatische Rede Hofrat Perner's, die dieser in Linz 1847 gehalten hatte, übersetzt, jenes Hofrates Perner, von dem Schopenhauer in einem Brief an v. Doß (vom 10. Mai 1852) sagt, er sei „ein höchst verdienter und verehrungswerther Mann: wer könnte das höher schätzen, als wir Buddhaisten!“ Auf diesen offensichtlichen Zusammenhang mit dem Besuch Nordwalls bei Schopenhauer hat Carly 1929 hingewiesen.

Nordwalls Bemühungen im Dienste des Tierschutzes gipfelten 1870 in der Gründung des ersten schwedischen Tierschutzvereins in Strängnäs. Später widmete er sich dem Kampfe gegen die Vivisektion, war selbst Vorsitzender des „Nordischen Verbandes zur Bekämpfung der wissenschaftlichen Tierquälerei“, hielt viele Vorträge und schrieb zahlreiche

Broschüren. In keiner dieser Veröffentlichungen (ich kenne insgesamt 15 Hefte) wird aber der Name Schopenhauer genannt.

Dennoch steht es außer Zweifel, daß sich Nordwall während seines ganzen Lebens mit der Philosophie Schopenhauers beschäftigte. In seiner Bibliothek befanden sich neben den Werken Schopenhauers, die z. T. sogar in verschiedenen Auflagen vertreten sind, auch viele Schriften über Schopenhauer (von Bähr, Dorguth, Frauenstädt, Gwinner, Seydel usw.; durch das Entgegenkommen Major Svinhufvuds konnte ich in einen Auktionskatalog der Bücherei Nordwalls Einsicht nehmen).

Bei Borch (1927) und Carly (1929) wird angegeben, daß Nordwall nur in einer einzigen Schrift Schopenhauer zitiert habe, und zwar in der Arbeit „*Om vånskapen*“ (Über die Freundschaft), Stockholm 1881. Dies ist nicht richtig. In einem Aufsatz „*Nagrå psykologiska bidrag till belysning af förhållandet mellan Kunskap och Vilja med särskild hänsyn till begreppen Tro och Uppenbarelse*“ (Einige psychologische Beiträge zur Beleuchtung des Verhältnisses zwischen Erkenntnis und Wille, mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe Glaube und Offenbarung), Strängnäs 1873, der den Abdruck eines im gleichen Jahre gehaltenen Vortrages darstellt, hat Nordwall an mehreren Stellen auf Schopenhauer hingewiesen (S. 2, 7—8, 19) und ausführliche Zitate aus der „Welt als Wille und Vorstellung“ gebracht.

Von einer tieferen Verbundenheit und einem Bekenntnis zu Schopenhauer kann bei Nordwall allerdings nicht gesprochen werden. Das hat aber wohl vor allem seinen Grund darin, daß Nordwall in seiner Stellung als Lektor in Strängnäs, bzw. im Kultusministerium in Stockholm, darauf bedacht sein mußte, bei den kirchlichen Behörden keinen Anstoß zu erregen. Da durfte man natürlich den ketzerischen Schopenhauer nicht allzu oft zitieren. Und über den Katechismus kam Nordwall ebensowenig wie die meisten anderen schwedischen „Philosophen“ jener Zeit hinaus.

Johan Jacob Borelius.

J. J. Borelius wurde am 21. Juli 1823 in Skinnskatteberg geboren, studierte in Upsala seit 1841, wurde Dozent in Upsala 1849, Lektor in Kalmar 1852, Professor der praktischen Philosophie in Lund 1866—1898. Er starb am 7. Januar 1909 in Lund.

Borelius war der hervorragendste Vertreter des Hegelianismus in Schweden. Er geriet bald in einen scharfen Gegensatz zu Boström und Ribbing in Upsala, die er in zahlreichen Schriften angriff. Er verteidigte die Hegelsche Spekulation gegen die „selbständige Persönlichkeitsphilosophie“ Boströms, wobei er Hegel reichlich christliche Theologie beimgte. Borelius forderte den Zorn des „Meisters“ Boström so sehr heraus, daß dieser in einer eigenen Abhandlung gegen ihn polemisierte (1860). Wenn Borelius in diesem Streit der „Schulen“ schließlich doch das letzte Wort behielt und sogar eine literarische Grabrede über den Boströmianismus in deutscher Sprache veröffentlichten konnte („Die Philo-

sophie Boströms und ihre Selbstaflösung“, Philosophische Monatshefte 1885), so verdankt er dies vor allem seiner vitalen Ausdauer, die ihn befähigte, Hegel, Boström und auch sich selbst zu überleben.

In seinen vielen Schriften aus späterer Zeit konnte Borelius natürlich an Schopenhauer nicht ganz vorbeigehen. Er behandelt ihn von oben herab, spricht von Schopenhauers „Nihilismus“, von den „inneren Widersprüchen“, die man gar nicht näher erörtern brauche, und von der Bedeutungslosigkeit des Systems. Doch hatte Borelius Schopenhauer schon viel früher kennengelernt. In einem Beitrag „*Den nyare Pantheismen och Atheismen i Tyskland*“ (Der neuere Pantheismus und Atheismus in Deutschland) in der „*Tidskrift för Litteratur*“, Upsala 1852, schreibt Borelius, nachdem er über Max Stirner, Feuerbach, Strauß, Ruge u. a. kurz berichtet hat (S. 164): „Wir bemerken nur, daß außer dem hier geschilderten Atheismus, der aus einer einseitigen Richtung der jüngeren Hegelschen Schule stammt, auch andere, von Hegels Ansicht weit abweichende Systeme, wie Herbarts, Schopenhauers u. a., konsequent zum Atheismus führten. Da aber diese Systeme weder denselben Einfluß ausübten, noch unserer Ansicht nach dieselbe wissenschaftliche Bedeutung haben wie der Hegelianismus, so übergehen wir sie hier, um eine ermüdende Weitläufigkeit zu vermeiden.“ Dies ist die einzige Erwähnung Schopenhauers durch Borelius vor dem Jahre 1860.

Johan Axel Nybläus.

J. A. Nybläus wurde am 20. Mai 1821 in Stockholm geboren, studierte seit 1839 in Upsala, wurde Dozent für Geschichte der Philosophie 1852, Professor der Philosophie in Lund 1856—1886. Er starb am 24. Februar 1899 in Lund.

Nybläus veröffentlichte eine große Anzahl Schriften philosophischen und religionsphilosophischen Inhalts. Sein bedeutendstes Werk ist eine umfangreiche, zwischen 1873 und 1897 erschienene Geschichte der schwedischen philosophischen Forschung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, die mit der Darstellung der Boströmschen Philosophie endet. In seinen frühesten Abhandlungen beschäftigt er sich meist mit Hegel. Schopenhauer kannte er nur oberflächlich. In einer einzigen Arbeit kommt der Name Schopenhauer vor. Die Abhandlung trägt den Titel „*Är en Praktisk Filosofi möjlig efter Hegels Verldsåsig?*“ (Ist eine praktische Philosophie nach Hegels Weltanschauung möglich?) und erschien in Lund 1855, eine zweite Auflage 1856. Hier wird im Zusammenhang mit einer Besprechung des Determinismus in vier Fußnoten (S. 88, 92, 93, 2. Aufl. S. 89, 93, 94) auf Schopenhauers „Grundprobleme der Ethik“ hingewiesen, ohne daß aber im Text näher darauf eingegangen würde.

Kristian Theodor Claëson.

K. Th. Claëson wurde am 7. Juli 1827 in Stockholm geboren, studierte seit 1847 in Upsala, wurde Doktor der Philosophie 1857, Dozent der praktischen Philosophie 1857 und starb am 21. November 1859 in Upsala.

Claëson war unter allen hier behandelten schwedischen Philosophen zweifellos der am reichsten begabte und tiefste. Alle seine Schriften zeichnet eine geradezu klassische Schönheit der Sprache, eine Lebendigkeit und Treffsicherheit des Ausdrucks und eine Flüssigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung aus, wie man sie nur selten findet. Dieser Frühvollendete war nicht nur ein Schriftsteller großen Formats, sondern übertraf an Tiefe der Auffassung, Gründlichkeit einer vielseitigen Bildung und an Ehrlichkeit der Überzeugung alle seine philosophierenden Zeitgenossen in Schweden um Haupteslänge, nicht zuletzt jenen Professor Boström in Upsala, dessen literarischer Handlanger er in den letzten Jahren seines so kurzen Lebens sein mußte: er gab Boströms „Staatslehre“ und „Zivilrecht“ (1859) heraus, ohne daß sein Name genannt wurde, und verteidigte die staatsrechtlichen Lehren des „Meisters“ in zahlreichen Aufsätzen, deren gewandte Klingenführung einer wichtigeren Sache würdig gewesen wäre.

Claëson stammte aus kleinen bürgerlichen Verhältnissen, die mit dem frühen Tod des Vaters, der Assessor und Kanzlist war, noch bedrängter wurden. So kam er als Kind zu Verwandten, mußte später, als er das Gymnasium besuchte, jüngeren Schülern Unterricht erteilen, und verbrachte einen großen Teil seiner Studienjahre als Hauslehrer bei Familien auf dem Lande, von wo er nur zur Ablegung von Prüfungen nach Upsala reiste. Erst in den letzten Jahren seines Lebens fand er ein bescheidenes, aber arbeitsreiches Auskommen in Upsala. Durch eisernen Fleiß erwarb er schon früh gründliche Kenntnisse, besonders in den Sprachen, die ihm die Weltliteratur eröffneten. Mit Recht wird ihm die Fähigkeit nachgerühmt, in einem Werk sogleich die wesentlichen Seiten zu erkennen, eine Fähigkeit, die, neben eigener Einsicht in das Grundsätzliche aller Wissenschaften, für die Beherrschung der Literatur unumgänglich ist; wir finden sie deshalb bei allen wirklich bedeutenden Denkern der letzten, literarisch immer produktiver werdenden Jahrhunderte, während sie dem „Fachmann“, auf unserem Gebiet also den „Herren vom philosophischen Gewerbe“, meist gänzlich mangelt. Diese Urteils- und Auswahl-fähigkeit erklärt denn auch bei Claëson die erstaunliche Tatsache, daß er in einem 32jährigen Leben, ja eigentlich nur in den drei letzten Jahren, so zahlreiche, vielseitige und gründlich durchdachte Arbeiten zustandebringen konnte: er erkannte eben die wenigen wesentlichen Bücher, die er dann um so gründlicher studierte.

Um 1850 hatte sich Claëson eingehend mit Hegel beschäftigt — und ihn verblüffend klar durchschaut. In einem Brief aus dem Jahre 1852 schreibt (der 25jährige!) Claëson: „Nimm dich davor in Acht, jemals Hegelianer zu werden! Die Versuchung hierzu ist groß, besonders wenn man seine philosophischen Studien beginnt und einigen Überblick über die Geschichte der Philosophie bekommt. Man wird von der merkwürdigen, in allem durchgeführten logischen Symmetrie, der architektonischen Vollendung des Ganzen im Vergleich mit den Systemen anderer Denker an-

gelockt... Hegels Philosophie ist eine Zeit-Philosophie... Darin liegt der Schlüssel zum Rätsel ihrer wunderbaren Macht... Bei Hegel ist alles Prozeß, Wechsel..., nichts Festes ist vorhanden, nicht einmal die Grenze zwischen Recht und Unrecht..., der Prozeß selbst ist für ihn die Hauptsache. Alle Grenzunterschiede sind in einem ewigen Wechsel begriffen, nicht auf ein bestimmtes unendliches Ziel hin, sondern einzig und allein des Wechsels selbst wegen.“ Und im selben Brief heißt es dann noch: „Es gibt nur zwei Arten von konsequenten Menschen: Mystiker und Frömmeler auf der einen Seite, und Atheisten auf der anderen. Alles übrige ist Halbheit. Alle übrigen sind, bewußt oder unbewußt, inkonsequent und fürchten sich davor, nach einer der Seiten hin den letzten Schritt zu tun. Der ausgezeichnete Frauenstädt tat diesen nach links, als er (*fortiter in re, sed leniter in modo*) die absolute Notwendigkeit des Atheismus deduzierte...“ Der Brief ist in der Biographie Claësons (S. XVII—XIX) enthalten, die die gesammelten „*Skrifter*“, 2 Bände, Stockholm 1860, einleitet.

Wahrscheinlich wurde Claëson durch Frauenstädts Bücher und Aufsätze, die er mehrfach zitiert, auf Schopenhauer aufmerksam. Daß er Schopenhauers Bedeutung erkannte, geht aus den später wiederzugebenden Stellen hervor. Sie stammen alle aus den Jahren 1857—1859, in denen überhaupt die meisten Veröffentlichungen Claësons, die vor seinem Tode herauskamen, zusammengedrängt sind. Neben der unten angeführten Abhandlung *pro gradu* schrieb Claëson in diesen Jahren noch eine zweite umfangreiche Arbeit „*Om språkets ursprung och väsende*“ (Über Ursprung und Wesen der Sprache), eine größere pädagogische Arbeit, sowie zahlreiche Rezensionen, die aber häufig weit über eine Besprechung hinausgehen und eigentlich selbständige kleinere Abhandlungen darstellen. Letztere füllen den ganzen zweiten Band der gesammelten Schriften. Auf eine dieser Rezensionen komme ich im folgenden Abschnitt über Johan Johansson zu sprechen. Diese reiche Produktion geht jedoch keineswegs auf Kosten der Qualität. Claëson schöpft aus dem Vollen und schreibt ohne Atempause das nieder, was seit Jahren erlernt, verarbeitet und gesammelt darauf wartet, mitgeteilt zu werden. Er arbeitet rastlos — bis der Tod dem 32jährigen die Feder aus der Hand nimmt. Claëson starb nach kurzem Krankenlager und im ruhigen Bewußtsein des bevorstehenden Endes an einem Herzleiden, das die Folge eines vermutlich angeborenen Herzfehlers war. Acht Tage nach seinem Ableben kam seine Ernennung zum Adjunkten an der Universität Upsala. Mit Kristian Theodor Claëson verloren Upsala und Schweden den begabtesten philosophischen Denker jener Zeit.

Im folgenden verzeichne ich alle Stellen in Claësons Schriften, die auf Schopenhauer Bezug nehmen, wobei ich einige ganz oder teilweise anführe. In seiner Doktorsabhandlung „*Om möjligheten af en filosofisk rättslära*“ (Über die Möglichkeit einer philosophischen Rechtslehre), Stockholm 1857, heißt es (S. 54—55, in den „Schriften“ S. 77—78):

„Die Aufgabe des Sittlichen bestünde also darin, an seiner eigenen Vernichtung als besonderes Wesen zu arbeiten — eine Schlußfolgerung aus Kants Prämissen, die auch einer der geistreichsten Denker unserer Zeit, Schopenhauer, ziehen zu müssen glaubte, obgleich er auf diese Weise zu einer am ehesten mit dem buddhistischen Nihilismus übereinstimmenden Sittenlehre gelangte. Sollte aber auch ein derartiges Resultat nicht schon durch seine unmittelbar deutliche Ungereimtheit auf eine Unrichtigkeit in den Prinzipien oder in der Ausführung hinweisen, so läßt sich doch leicht einsehen, daß die Annahme des Unterganges eines wirkenden Wesens als Ziel seiner eigenen Tätigkeit in sich einen Widerspruch einschließt. Etwas kann nicht Nichts zum Ziel haben; das was Nichts zum Ziel hat ist folglich nicht wirklich. Dies gibt auch Schopenhauer zu. Die Welt ist nur ein trügerischer Schein, ein unangenehmer Traum, dessen unwirkliche Bilder wir selbst sind. Das ist der Pantheismus in seiner unverhülltesten Form; für diese Ansicht ist keine Rechtslehre als Wissenschaft von etwas Wirklichem möglich, und die Sittenlehre wird nur ein fatalistischer Quietismus. Mit einer Untersuchung dieser Ansicht brauchen wir uns jetzt nicht zu beschäftigen. Der Pantheismus ist entweder realistisch oder idealistisch. Entweder ist nämlich das einzig Seiende, τὸ πᾶν, körperlich, dann gelten nur mechanische oder chemische Naturgesetze, und weder natürliches noch bürgerliches Recht können anders als durch Inkonsequenz erklärt werden, wie bei Hobbes, mit dessen Rechtslehre deshalb auch diejenige Spinozas am ehesten übereinstimmte. Oder ist es, wie bei Schopenhauer, geistig — ein Fall, den wir unter Hegel Gelegenheit haben werden in Betrachtung zu nehmen. Wir halten es deshalb für unnötig, uns mit der Erklärung des Rechts durch Schopenhauer oder andere pantheistische Systeme zu beschäftigen. Mit der Hegelschen sind sie alle widerlegt“.

Nach einer kurzen Erwähnung Schopenhauers auf S. 58 (S. 84 der „Schriften“) schreibt Claëson in der gleichen Abhandlung S. 77 (S. 109 bis 110 der „Schriften“): „Nimmt man die erste Alternative an [daß das individuelle und konkret persönliche Denken nur unwirklicher Schein sei], so ergibt sich als einzige Pflicht, das rein Individuelle, das nur Persönliche, zu unterdrücken, und das höchste Ziel des Menschen wäre somit seine Vernichtung als besonderes Wesen und sein Aufgehen in den allgemeinen Prozeß, in das große, unerklärte, leere εὐ καὶ πᾶν — Schopenhauers Standpunkt.“

In der ausführlichen Besprechung eines theologischen Werkes von Karl Schwartz findet man folgende Erwähnungen Schopenhauers: S. 28 (des II. Bandes der „Schriften“): „... ist der Staat ein gegenüber dem Individuum absolut berechtigtes Wesen, in das jenes aufgehen soll, so ist das absolute Selbst ein noch höheres, also noch berechtigter, und das einzig Richtige müßte sein, darin ganz und gar aufzugehen — der aus der Religionsgeschichte bekannte Standpunkt des Buddhismus, im Katholizismus durch den Quietismus, in der Spekulation unserer Zeit durch

Schopenhauer repräsentiert.“ — Sodann S. 30: „Wird auch die eigentlich aus pantheistischem Boden entsprungene Gesellschaftstheorie des einseitigen Objektivismus durch jene Konsequenz hinfällig, der der furchtlose Schopenhauer offen im pessimistischen Quietismus huldigte; so ist doch der einseitige Subjektivismus deshalb nicht richtiger.“ — Schließlich kann man in der angeführten Besprechung, S. 32—33, noch folgenden Abschnitt lesen: „Ist der Abstraktionsprozeß vollständig gewesen, so verbleibt — nichts. Die deutschen Mystiker des Mittelalters, ein Eckart, ein Tauler u. a., fürchteten sich nicht davor, das Wort auszusprechen. Durch den von Kierkegaard so beredsam geforderten „Glaubenssprung“ aus aller Objektivität hinein in die Arme des Göttlichen, wo man endlich seine eigene, so eifrig gesuchte Subjektivität finden soll, wird somit nichts anderes gewonnen, als was der aus dem philosophischen Pantheismus hervorgegangene Schopenhauer durch ein Fortschreiten aus allen noch mit Subjektivität behafteten niederen Objektivitäten zur höchsten Objektivität gewinnen wollte. Der Unterschied ist nur der, daß, während Letzterer nicht eher ruht, als bis er den Fluß im Weltmeer verschwinden sieht, der Andere nicht früher stehen bleibt, als bis er dessen Quelle in den Wolken gefunden hat. Wer wüßte aber nicht, daß dasselbe Weltmeer, das zum namenlosen Grab des Flusses wird, auch jene Wolken gebiert, die seine Quelle füllen?“ — Eine aus einer anderen Rezension stammende Erwähnung Schopenhauers wird im folgenden Kapitel besprochen.

Johan Johansson.

In der Reihe derjenigen Schweden, die mit dem Werk Schopenhauers zu Lebzeiten des Philosophen bekannt geworden waren, muß auch ein Schriftsteller angeführt werden, der zwar Schopenhauers Namen nie erwähnte, aber einige seiner Schriften, wenn auch nur oberflächlich, sicherlich gelesen hatte. Dies steht für jeden außer Zweifel, der Schopenhauers Gedanken und Stil auch im Gewand einer anderen Sprache und in bewußten oder unbewußten Nachahmungen zu erkennen vermag.

Johan Johansson wurde am 25. August 1792 in Dalarna geboren und starb am 10. Februar 1860 in Stockholm. Von Beruf war er Journalist. In jungen Jahren (1820) machte er sich durch die Gründung einer Zeitung („Argus“) verdient, der man nachrühmt, daß sie den Beginn einer selbständigen politischen Presse in Schweden bedeutet. Daher gilt Johansson auch als der Vater der schwedischen Publizistik. Seine Zeitung wurde jedoch bald durch andere überflügelt und ging ein. Von dieser Zeit an bis an sein Lebensende mußte sich Johansson als richtiger Tagelöhner und in ständigen Geldsorgen durchschlagen und seine gewandte Feder oft recht fragwürdigen Unternehmungen und politischen Gruppen leihen. Das brachte ihn in neue Schwierigkeiten und verschaffte ihm natürlich viele Feinde. Er starb in bitterster Armut.

Zweifellos war Johansson ein Journalist von überdurchschnittlicher Begabung: sein Urteil war fundierter, seine Kenntnisse reichten tiefer,

sein Interesse und seine literarische Wachsamkeit waren vielseitiger als bei den meisten seiner Berufskollegen. Vor allem aber beherrschte Johansson das Instrument der Sprache in hohem Maße. Und gerade diese Geschicklichkeit in der Anwendung der stilistischen Mittel, die Schärfe der Ironie und die außerordentlich plastische Darstellungsweise lassen die Annahme berechtigt erscheinen, daß Johansson mit dem Werk Schopenhauers bekannt geworden war. Wohl erst in späteren, wenn nicht gar den letzten Lebensjahren, aus denen jene kleine, unscheinbare Schrift stammt, die wir sogleich behandeln wollen.

Im Jahre 1858 erschien eine nur 39 Kleinoktavseiten umfassende anonyme Broschüre unter dem Titel „*Äro anklagelserne mot tidehvarfvet för materialism ogrundade eller icke?*“ (Sind die Beschuldigungen gegen das Zeitalter, materialistisch zu sein, unbegründet oder nicht?), Stockholm 1858. Ihr Verfasser war Johan Johansson. Warum er sich nicht als Autor bekannte, mag vielleicht mit der damals verbreiteten Sitte zusammenhängen, kleinere Arbeiten, besonders solche polemischen Inhalts, unter dem Mantel der Anonymität herauszugeben, — vielleicht aber auch seinen Grund darin gehabt haben, die Sache, der er mit seiner Publikation dienen wollte, nicht mit seinem Namen zu belasten, der keinen guten Ruf hatte. (Johansson war zu dieser Zeit in Stockholm nur mehr ein stadtbekanntes Original, der gelästerte und verlachte „Walfisch“, über den zahllose Anekdoten liefen, den man aber nicht ernst nahm.)

Die kleine, flüssig und mit viel Witz geschriebene Arbeit wendet sich gegen den Materialismus, dessen schließliche Überwindung nur durch die Physiologie zu erwarten sei. Philosophie und Theologie seien hierzu nicht imstande. Anfangs rechnet Johansson mit der nachkantischen Philosophie ab, worauf eine eingehende Würdigung der physiologischen Erkenntnisse unter Heranziehung zahlreicher Belegstellen aus physiologischen Werken jener Zeit folgt. Es würde zu weit führen, hier auf Einzelheiten einzugehen. Wir wollen lediglich aus dem ersten Teil der Broschüre zwei Zitate wählen, die die Vermutung rechtfertigen können, Johansson habe Schopenhauer einigermaßen gekannt.

Bei der Besprechung des Zustandes der Philosophie nach Kant und Hegel, wobei Hegel, Fichte d. J. und Herbart beißend verspottet werden, schreibt Johansson (S. 15): „Alles was später in Deutschland und dessen literarischen Vasallstaaten Philosophie genannt wurde und, *par considération* oder *par commisération*, noch so genannt wird, ist nur mit phosphoreszierenden Leuchtkäferchen zu vergleichen, die im Dunkel der Nacht über den Gräbern der Friedhöfe schweben.“ Und wenig später heißt es (S. 15—16): „Gäbe es nicht in Deutschland und vielen anderen Ländern eine große Menge bezahlter Lehrkanzeln für sogenannte theoretische und praktische Philosophie; — wäre letztere nicht auf diese Weise zu einem Handwerk geworden, zu einem durch Staatsmittel erhaltenen Gewerbe, das seinen Mann ernährt; — müßten nicht alle, die dieses Brot erreichen wollen, durch die Herausgabe von Schriften — einer Art

Meister- und Gesellenprüfung im Fach — «sich habilitieren», wie man sagt; — und wären endlich nicht alle jungen Leute, die in den Dienst des Staates, der Kirche oder der Schule zu treten beabsichtigen, dazu gezwungen, sich als eine Voraussetzung dafür vorerst an den Universitäten neben anderen Zeugnissen auch eines darüber zu holen, daß sie sich bei einigen vom Staat akzeptierten und bezahlten Professionisten des philosophischen Handwerks den vorgeschriebenen Verhören unterzogen haben und ihr Sprüchlein konnten; — so würde wohl im gegenwärtigen Zeitpunkt kaum irgendwo von Philosophie geredet werden, und man würde nichts von erschienenen philosophischen Schriften hören, — vielmehr wäre dieser Zweig der Literatur wahrscheinlich ausgestorben. So ganz und gar hat jene Philosophie, die jetzt nur traditionell und gewerbsmäßig betrieben wird, alle Teilnahme der Gelehrten und alles Interesse eines verständigen Publikums verwirkt.“

Aus diesen Zitaten ist unschwer zu erkennen, welche Werke Schopenhauers, oder Teile derselben, dem anonymen Verfasser jener Schrift gegen den Materialismus zu Gesicht gekommen waren. In erster Linie wohl die „Parerga und Paralipomena“ mit ihrem umfangreichen Abschnitt „Über die Universitäts-Philosophie“. Vielleicht kannte Johansson auch die Vorrede zu den „Grundproblemen der Ethik“, sicherlich aber den „Willen in der Natur“, woraus sowohl der Anlaß für die Beschäftigung mit dem Thema, als auch die Bekanntschaft mit den Namen der bedeutenden Physiologen jener Zeit in der Hauptsache stammen dürften. Sofern nicht kompilatorische Werke über den Materialismus (dann aber zweifellos auch Frauenstädt's Buch, s. u.) die Veranlassung zur Herausgabe der Broschüre bildeten. Jedenfalls konnte Johansson an Schopenhauer nicht vorbeikommen, wenn er auch mit dem System keineswegs vertraut war.

Daß in Johanssons Arbeit viel gelesener Schopenhauer enthalten ist, besonders aber, daß Johansson Schopenhauer unbedingt gekannt haben muß, scheint mir aus einigen Umständen hervorzugehen, die im weiteren dargestellt werden sollen. Die Broschüre wurde im Frühjahr 1859 in „Upsalaposten“ von keinem Geringeren als jenem hochbegabten und frühvollendeten Kristian Claëson ausführlich rezensiert, der im vorhergehenden Abschnitt behandelt wurde. Es ist dies übrigens die einzige Rezension dieser Arbeit, die ich finden konnte. Johansson selbst hatte seinen Aufsatz Claëson mit der Bitte um eine Besprechung zugesandt. Die Bezeichnung Rezension ist dabei für Claësons Veröffentlichung eigentlich nicht am Platze, denn sie ist sogar umfangreicher als Johanssons kleine Arbeit; sie füllt im zweiten Band von Claësons „*Skrifter*“ (1860) nicht weniger als 40 Oktavseiten (ich zitiere nach diesem Abdruck). In der Einleitung faßt Claëson seine Bewertung in den Satz zusammen (S. 63): „Wenn wir deshalb im Folgenden Ansichten aussprechen, die in mehreren Hinsichten von denen des Verfassers [Johanssons] abweichen, so tun wir dies nicht *ex cathedra*, sondern *ex campo*; nicht weil wir seine Arbeit als schlecht, sondern weil wir sie als gut ansehen, wenigstens als zu gut, um, wie bis-

her geschehen, ganz und gar ignoriert zu werden.“ Claësons „Besprechung“ ist eine durchaus selbständige Auseinandersetzung mit dem Materialismus, die nur da und dort auf ihren Anlaß, die Schrift Johanssons, zurückkommt. Wie wir oben gesehen haben, kannte Claëson des Werk Schopenhauers sehr gründlich, und man wartet deshalb bei der Behandlung gerade dieses Themas von Seite zu Seite darauf, daß Schopenhauer als Eideshelfer herbeigerufen werden würde. Dies geschieht aber nicht. Nur in einer Fußnote (S. 80—81) erwähnt Claëson im Zusammenhang mit der Darstellung des *in infinitum* wirkenden Kausalitätsgesetzes das Gleichnis Schopenhauers — den er „einen genialen Denker“ nennt — von der Mietsdroschke und dem Zauberlehrling. Alle einschlägigen Stellen aus Schopenhauers Werken waren Claëson zweifellos bekannt, wenn nicht auf direktem Wege, so zumindest durch Frauenstädt, den er bei der Aufzählung der philosophischen Publikationen gegen den Materialismus an erster Stelle anführt. Es handelt sich dabei um Frauenstädt's Buch „Der Materialismus“, Leipzig 1856, das von Hinweisen auf Schopenhauer und Zitaten aus den Werken strotzt. Auch Johansson dürfte natürlich dieses Buch gelesen haben. — In der biographischen Einleitung zu Claësons gesammelten Schriften (in der Hauptsache von seinem Bruder Gustaf geschrieben) findet man im I. Band, S. XXIV noch folgende Mitteilung: „Der Verfasser der erwähnten Schrift, der bekannte, kürzlich verstorbene politische Schriftsteller Magister Johansson, fand diese Rezension so bedeutungsvoll, daß er gelegentlich eines Besuches in Upsala bei Claëson vorsprach, um seine in der Broschüre dargelegte pessimistische Auffassung hinsichtlich des Geistes der Zeit und seine Zweifel an der Macht der spekulativen Wissenschaften, diesem eine bessere Richtung zu geben, mündlich mit weiteren Beweisen zu belegen.“

Schließlich möchte ich noch eine Stelle zitieren, die meiner Meinung nach gleichfalls zeigt, daß Johansson wenigstens die gegen die Universitäts-Philosophie polemisierenden Äußerungen Schopenhauers gekannt haben muß. Es gelang mir, in der Handschriftenabteilung der Königl. Bibliothek in Stockholm ein kleines Manuskriptheft Johanssons aufzufinden, das aus dem Jahre 1856 stammt und sozusagen „Plaudereien“ über verschiedene philosophischen Fragen in Briefform enthält. Die Autorschaft Johanssons ist eindeutig durch die Handschrift, aber auch durch den witzigen und boshaften Stil des Ganzen festzustellen. Es heißt dort: „Wenn man in den letzten Jahrzehnten in Frankreich und Deutschland Philosophie finden will, so darf man sie nicht bei den sogenannten Philosophen *ex professo* suchen, d. h. bei jenen Professoren, die vom Staat dafür bezahlt werden, Philosophie zu lehren, sondern bei den Vertretern der Naturwissenschaften, die diese mit wahrem wissenschaftlichen Geist betrieben haben...“

In den zahllosen Zeitungsartikeln Johanssons würde sicherlich noch manches zu finden sein, das die Bekanntschaft mit den Werken Schopenhauers verrät. Es wäre eine, allerdings nicht leichte, Aufgabe, diese Stellen aus den verschiedenen alten Zeitungen zusammenzutragen. Dabei dürfte es aber mitunter schwer sein, die Autorschaft nachzuweisen.

Karl Sederholm.

In einem Brief Schopenhauers an Asher vom 24. Juni 1858 heißt es: „Besucht haben mich kürzlich ein Doktor aus Wien, und dann ein protestantischer Prediger aus Moskau.“ In A. Hübschers Ausgabe der Gespräche Schopenhauers (XX. Jahrb. 1933) wird diese Briefstelle mit einer Aufzeichnung Schopenhauers im Manuskriptbuch *Senilia* (S. 123) in Verbindung gebracht: „Dr. Sederholm, Pfarrer aus Moskau, welcher Schwedisch kann, sagt, daß seelig nicht von Seele kommt; sondern vom schwedischen Wort *Sal*, welches bedeutet Fülle, Herrlichkeit, Glücksägigkeit (doch nicht im theologischen Sinn), und welches im Deutschen bloß in seinen Derivativis Trübsal, Schicksal etc. übrig ist: — also ist statt seelig sälig zu schreiben.“ Hübscher weist darauf hin, daß die genaue Datierung des Besuches Sederholms bei Schopenhauer auf Grund der *Seniliastelle* nicht möglich ist.

Nachdem mir dies alles bekannt geworden war, bestrebte ich mich natürlich, diesen Dr. Sederholm, hinter dem ich nach Namen und Sprachkenntnissen einen Schweden vermuten mußte, irgendwie literarisch stellig zu machen. Bald fand ich denn auch in den mir zugänglichen Bibliotheken verschiedene Werke eines Dr. Karl Sederholm, der sich da und dort als evangelischer Prediger bezeichnete. Es waren sowohl poetische Bücher („Gedichte“, Moskau 1823; das in der Königl. Bibliothek in Stockholm befindliche Exemplar trägt eine eigenhändige Widmung an *Esaias Tegnér*), als auch philosophische, zumeist jedoch theologische Abhandlungen, Erbauungsbücher usw., alle in deutscher Sprache verfaßt. Endlich fiel mir ein dickes, etwa 700 Druckseiten umfassendes Buch Sederholms in die Hand: „Der geistige Kosmos. Eine Weltanschauung der Versöhnung“, Leipzig 1859. Beim Durchblättern dieses völlig unlesbaren theologischen Geschwätzes traf ich plötzlich (S. 262) auf eine Fußnote folgenden Wortlauts: „Es ist ein schlimmes Zeichen für unser Verständnis der Seligkeit, daß dieses Wort noch immer von Seele, anstatt von *Sal*, die Fülle (bedeutungsvoll verwandt mit *gesellig*) abgeleitet wird.“ Damit war Dr. Karl Sederholm als der Besucher Schopenhauers in Frankfurt eindeutig identifiziert.

Nummehr galt es, möglichst ausführliche biographische Angaben über ihn zu erhalten. Vielleicht sind daraus, sagte ich mir, Hinweise auf das Vorhandensein von Tagebuchaufzeichnungen, Briefen usw. zu gewinnen, woraus näheres über Sederholms Begegnung mit Schopenhauer zu erfahren sein könnte.

Vorerst fand ich eine kleine biographische Notiz über Sederholm in Larousses „*Grand Dictionnaire Universel Du XIX^e Siècle*“ (T. XIV, Paris 1875). Dort wird (S. 476) in wenigen Zeilen eine völlig unrichtige Biographie Sederholms gegeben, seine Veröffentlichungen sind, unvollständig, nur bis 1845 aufgezählt, usw. Dann aber las ich W. Bolins ausführliche Biographie in „*Finsk Tidskrift*“ (Finnische Zeitschrift), T. VII, H. 5 u. 6,

1879, und kurz darauf fand ich eine umfangreiche Darstellung „*Genealogiska Anteckningar rörande släkten Sederholm*“ (Genealogische Aufzeichnungen über das Geschlecht Sederholm) von Johan Sederholm, Stockholm 1880.

Karl Sederholm wurde am 6. Juni 1789 auf dem Gut Kellonkoski im Kirchspiel Thusby in Finnland geboren. Entgegen der Neigung des Sohnes zum höheren Studium beharrte der Vater darauf, ihn Landwirt werden zu lassen. Deshalb verließ der 17jährige das Elternhaus und studierte, während er seinen Lebensunterhalt durch Stundengeben verdiente, in Åbo Philosophie und Theologie. 1811 machte er das evangelische Pastorexamen und ging hierauf als Prediger der deutschen Kolonisten vorerst nach Jekaterinoslaw, später in andere Städte Südrußlands. Eine Veröffentlichung von Ergänzungen zum Lutherschen Katechismus brachte ihn 1820 um sein Amt, in das er erst 1823 wieder eingesetzt wurde. 1825 erhielt Sederholm auf Grund einer eingesandten Dissertation „*De philosophia cum religione christiana connectenda*“ den Titel eines Doktors der Philosophie der Universität Königsberg. Sein Beruf führte ihn in den folgenden Jahren durch ganz Rußland und schließlich nach Moskau. Immer wieder aber trafen ihn staatliche oder kirchliche Bannstrahlen, weil er in poetischen oder theologischen Publikationen mit der Orthodoxie in Widerspruch geriet. 1850 wurde er wegen einer Predigt gegen die Proselytenmacherei der griechisch-orientalischen Kirche neuerlich seiner Ämter enthoben. Er übersiedelte nun auf das seinem Schwiegersohn gehörige Gut Nefedjevo im Gouvernement Tula. Dort verblieb er bis an sein Lebensende, mit einer einzigen Unterbrechung, die jene Reise nach Deutschland darstellt, auf welcher er Schopenhauer besuchte. Darüber später. Karl Sederholm starb am 27. Juli 1867 in Nefedjevo.

In den letzten Jahren seines Lebens trafen den alten Lutheraner schwere Schläge. Sein jüngster und liebster Sohn Karl trat zum griechisch-orientalischen Glauben über und wurde später sogar, mit dem Namen Clemens, Mönch im Kloster Optino. Ein zweiter Sohn vollzog gleichfalls den Übertritt, und schließlich wurde seine eigene Gattin auf dem Sterbelager von jenem jüngsten Sohn dazu bewogen, die griechische Konfession anzunehmen. Er ertrug dies alles mit tiefer, wahrhaft christlicher Ergebenheit in das Schicksal.

Die Schriften Sederholms sind teils in schwedischer, teils in russischer, zum Großteil aber in deutscher Sprache verfaßt. Von Geburt war er Schwede, hatte aber das Deutsche so wohl erlernt, daß er nicht nur deutsche Bücher und deutsche Verse schrieb, sondern auch in der Familie ausschließlich deutsch sprach. Deutsch war ihm zur Muttersprache geworden, seine Kinder verstanden kaum mehr ein Wort Schwedisch, beherrschten aber, wie er selbst, das Russische. Auch seine politische Gesinnung war deutsch. Sederholm veröffentlichte zahlreiche Schriften. Ein (unvollständiges) Verzeichnis, das sein Sohn Clemens 1877 einer Verwandten mitteilte, führt 25 an.

Sederholm unternahm zwei Reisen nach Deutschland, die erste 1837, die zweite 1858. Über jede dieser Reisen lagen ausführliche Berichte bzw. Tagebücher vor, die Sederholm mit anderen Manuskripten seinem jüngsten Sohn, dem Mönch Clemens, vermachte, während einige für den Druck bestimmte Schriften an seine Tochter Nadina fielen. In dem schon erwähnten (übrigens deutsch geschriebenen) Brief des Sohnes Clemens gibt dieser ein Verzeichnis des Nachlasses, worin als Nr. 11 angeführt ist: „Bruchstücke aus einer Reise nach Deutschland im Jahre 1837, von Dr. Carl Sederholm (Handschrift 362 Seiten)“ und als Nr. 13: „Meines Vaters Tagebuch während seiner Reise im Auslande im Jahre 1858“ (Genealogische Aufzeichnungen etc. S. 59).

Die Auffindung dieses Tagebuches wäre für die Schopenhauer-Forschung von großem Wert; denn darin beschrieb Sederholm natürlich seinen Besuch bei Schopenhauer, womit auch das Datum festgelegt werden könnte. Leider muß aber das Tagebuch als verloren betrachtet werden. Der Mönch Clemens starb im Kloster Optino, Gouvernement Kaluga, im April 1878 an Typhus. Von seinem Nachlaß, der auch den seines Vaters enthielt, war, wie Bolin in seiner Biographie Sederholms (S. 457) mitteilt, mit Ausnahme des Briefwechsels zwischen Vater und Sohn vom Kloster nichts herauszubekommen. In Bolins Arbeit finden sich über Sederholms zweite Reise nach Deutschland noch folgende Angaben. Nach Abschluß der Niederschrift des umfangreichen Buches „Der geistige Kosmos“ hatten Sederholms Söhne die Mittel zusammengesteuert, um dem Vater diese Erholungsreise zu ermöglichen. Sederholm besuchte bei dieser Gelegenheit eine Reihe von Gelehrten, darunter die Professoren Richard Rothe in Tübingen und Hermann Ulrici in Halle, die er durch ihre Werke kannte und mit denen er später in einem langen Briefwechsel stand. (Somit dürfte auch der Besuch bei Schopenhauer im Reiseprogramm vorgesehen gewesen sein, was eine Bekanntschaft mit Schopenhauers Schriften voraussetzen läßt.) Von seiner Reise, sagt Bolin S. 456, existiere nur mehr ein kurzer Brief aus München vom 30. Juli 1858. „In diesem Brief spricht er seine große Befriedigung über das bisher Genossene aus und teilt mit, daß er sich auf der Heimreise befinde, die über Leipzig, Dresden, Breslau, Brieg, Berlin, Stettin, Kopenhagen, Stockholm und Petersburg führen solle...“ Eine Datierung des Zusammentreffens mit Schopenhauer ist aus keiner dieser Publikationen möglich.

Von Sederholms Schriften waren mir bisher nicht alle zugänglich. Vielleicht lassen sich in der einen oder anderen, vor allem den nach 1858 verfaßten, doch noch Spuren des literarischen und später auch persönlichen Bekanntseins mit Schopenhauer nachweisen.

Elof Widmark.

E. Widmark wurde in Västkinde auf der Insel Gotland am 21. Dezember 1828 geboren. Er studierte in Upsala seit 1848, wurde Doktor der Philosophie 1854, Dozent für theoretische Philosophie in Upsala 1857,

dann Lektor in Linköping 1859—1878, seit 1878 Bürochef im Kultusministerium in Stockholm. Er starb am 15. September 1882 in Södertälje.

Widmark veröffentlichte im Zusammenhang mit seiner akademischen Ausbildung drei philosophische Abhandlungen. Die erste beschäftigt sich mit Fichtes Naturrecht (1854), die zweite stellt eine historische und kritische Übersicht über Herbarts Metaphysik dar (1857). In der dritten, „*Om grund och följd*“ (Über Grund und Folge), Upsala 1859, setzt er sich seitenlang mit Schopenhauers „Satz vom Grunde“ auseinander. Auf den S. 2, 3, 4, 5 und 19 werden Schopenhauers Ansichten ausführlich dargestellt. Die Wiedergabe dieser Stellen würde, auch im Hinblick auf ihren Umfang, hier zu weit führen.

In Widmark vermute ich einen der beiden Besucher Schopenhauers vom Sommer 1857. Für diese Annahme sprechen folgende Umstände.

1. In Schopenhauers Brief an Asher vom 22. Oktober 1857 heißt es: „Viel Besuche sind mir den Sommer über gekommen“, und in der Aufzählung: „2 Schweden, davon einer aus Upsala.“ Letzterer könnte Widmark gewesen sein, da er zu jener Zeit Dozent in Upsala war.

2. Widmark war mit Nordwall befreundet, der Schopenhauer 1856 aufgesucht hatte. Sie waren während vieler Jahre Studienkollegen in Upsala und blieben auch später miteinander verbunden. Denn Widmark wurde Lektor in Linköping, der Geburtsstadt Nordwalls, und kam durch seine Stellung im Kultusministerium in Stockholm wiederum in Nordwalls Kreis. Sie gehörten auch beide der „Gesellschaft Idun“, einem literarisch-künstlerischen Verein in Stockholm an, was aus den Mitgliederverzeichnissen hervorgeht. Es ist deshalb nicht von der Hand zu weisen, daß der um vier Jahre jüngere Widmark durch Nordwall auf Schopenhauer aufmerksam gemacht wurde. Auch Borch meint im XIV. Jahrb. 1927, S. 264: „Man darf es vielleicht als nicht unwahrscheinlich bezeichnen, daß diese [nämlich die zwei weiteren Besucher aus Schweden] von Nordwall beeinflusst waren.“

3. Im Jahre 1862 unternahm Widmark im Auftrag und mit einem Stipendium der Schulbehörde in Linköping eine pädagogische Studienreise nach Deutschland, über welche er in einer 1863 im Druck erschienenen Arbeit Rechenschaft ablegte. In den bezüglichen Akten, die heute im Reichsarchiv in Stockholm liegen, befindet sich auch eine Empfehlung des Bischofs in Linköping, der Widmark als für die Erfüllung dieses Auftrages besonders geeignet erklärt. Vielleicht erfolgte diese Befürwortung nicht nur im Hinblick auf fachliche Eignung und Sprachkenntnisse, sondern auch darauf, daß Widmark schon früher in Deutschland gewesen war, was ja in solchen Fällen meist als ein Plus gewertet wurde.

4. Widmark hatte in seinen beiden früheren Abhandlungen, die 1854 bzw. 1857 gedruckt wurden, Themen behandelt, die mit der Philosophie Schopenhauers kaum Berührungspunkte haben. Für die 1859 — also nach dem Sommer 1857 — erschienene Abhandlung (die Disputation darüber

fand am 27. Mai 1859 statt) wählte er jedoch ein Thema, das die Auseinandersetzung mit Schopenhauers „Satz vom Grunde“ unbedingt forderte. Man könnte somit annehmen, daß die Anregung zur Beschäftigung gerade mit diesem Stoff auf einen Besuch bei Schopenhauer zurückzuführen sei.

Das alles sind Vermutungen. Trotz eifrigsten Suchens konnte ich über Elof Widmark nicht mehr Daten zusammenbringen, als hier verzeichnet stehen. Weder in den Akten des Reichsarchivs, noch im Archiv des Kultusministeriums in Stockholm, noch in Bibliotheken und Archiven von Schulbehörden, Vereinen, studentischen Landsmannschaften usw. waren weitere Angaben zu erhalten. Auch meine Suche nach Verwandten war gänzlich erfolglos. Vielleicht aber ist aus polizeilichen Meldenachweisen oder aus Hotelgästebüchern u. dgl. in Frankfurt einmal festzustellen, daß sich ein Elof Widmark im Sommer 1857 dort aufhielt. Und vielleicht tauchen auch noch in Schweden einmal Briefe, Aufzeichnungen oder Akten auf, die den Besuch Widmarks bei Schopenhauer erweisen.

Die Frage, wer die beiden schwedischen Besucher Schopenhauers vom Sommer 1857 waren, muß vorläufig noch immer unbeantwortet bleiben. C. V. E. Carly teilte in der Vorrede zu seinem hier mehrfach erwähnten Übersetzungsband „*Om lidandet i världen*“ seine Vermutungen mit, wonach der eine der beiden Schweden Professor Carl Palmstedt aus Göteborg gewesen sein könnte. Carly begründet seine Vermutungen damit, daß C. Palmstedt (geb. 1785, 1829—1852 Vorstand von Chalmers Technischem Institut in Göteborg, gest. 1870), der in seinem Leben viele (im ganzen 25) Reisen ins Ausland unternahm, in späteren Jahren häufig über Schopenhauer und dessen pessimistische Lebensauffassung sprach und sich, nach den Erinnerungen Magnus Lagerbergs („*Göteborgare*“ II, Stockholm 1914), durchaus zu dieser bekannte. Ob dies auf eine persönliche oder aber nur auf eine literarische Bekanntschaft mit dem Philosophen zurückzuführen war, muß unentschieden bleiben. Erst wenn einmal der umfangreiche Nachlaß Palmstedts, der sich in der Akademie der Wissenschaften in Stockholm befinden soll, gesichtet ist, wird man Näheres erfahren können.

Die oben angeführte Briefstelle an Asher lautet in ausführlicher Wiedergabe: „ . . . 2 Schweden, davon einer aus Upsala, ein Königl. Gesandter und Reichsgraf, 2 Damen und allerhand.“ Daraus glaubte man schließen zu dürfen, daß der eine schwedische Besucher aus Upsala kam, der andere ein „Königl. Gesandter und Reichsgraf“ gewesen sei. Die Anführung des „Königl. Gesandten und Reichsgrafen“ nimmt sich jedoch eher wie eine Fortführung der Aufzählung aus, und in der Tat läßt sich der Nachweis führen, daß es sich bei diesem Gesandten nicht um einen der beiden Schweden gehandelt haben kann. Der Gesandte hat nämlich später an Schopenhauer geschrieben und dabei seinen Besuch im Sommer 1857 erwähnt (D. XV, Nr. 684). Es handelt sich um Carl Graf zu Inn- und Knyphausen, Königl. Hannoverscher außerordentlicher Gesandter und

bevollmächtigter Minister am Königl. Preußischen Hofe, Berlin, Charlottenstraße 55. — Es bleibt die Möglichkeit, daß die beiden Schweden Elof Widmark (aus Upsala) und Carl Palmstedt gewesen sind.

Als Abschluß unserer Bemühungen, die Spuren Schopenhauers im zeitgenössischen Schrifttum Schwedens zu ermitteln, sei nun noch die einzige Mitteilung verzeichnet, die in der schwedischen Presse über den Tod des Philosophen berichtete. In der „*Illustrerad Tidning*“ (Illustrierte Zeitung), einer damals von August Blanche redigierten Wochenzeitschrift, kann man in der Ausgabe Nr. 42 vom 27. Oktober 1860 unter der Rubrik „*Allerlei*“ lesen: „Arthur Schopenhauer, ein bekannter deutscher Philosoph, ist kürzlich in Frankfurt im Alter von 92 Jahren gestorben. Er hinterließ eine jährliche Pension von 880 Florins — seinem Hund.“ Diese Notiz wurde von C. V. E. Carly aufgefunden und in der Vorrede seines Übersetzungsbandes „*Om lidandet i världen*“, Stockholm 1929, S. 29, erwähnt. Im XVIII. Jahrb. 1931, S. 377, referierte D. Rydsjö darüber, gab aber den Wortlaut unvollständig wieder. Sie wurde auch von A. Nyman in seinem Artikel in „*Svenska Dagbladet*“ 1935 angeführt.

VERMISCHTE
BEITRÄGE

„WILLST DU DICH DEINES WERTHES FREUEN . . .“

Willst du dich deines Werthes freuen,
So mußst der Welt du Werth verleihen.

Dieses Wort, das Goethe Schopenhauer bei seinem Abschied von Weimar ins Album schrieb, ist von allen Seiten als besonders treffend bezeichnet worden. Seltsamerweise aber hat es eine Auslegung gefunden, über die man nur seine Verwunderung aussprechen kann.

Kuno Fischer schreibt im 8. Bande seiner „Geschichte der neueren Philosophie“, der Arthur Schopenhauer behandelt: „Das Stammbuch Schopenhauers bestand aus diesem einzigen Blatte. Kürzer und treffender, als in diesen Goetheschen Worten geschehen ist, läßt sich der Widerspruch nicht charakterisieren, an welchem der persönliche Pessimismus Schopenhauers zeitlebens gelitten hat: die Menschheit verachten und den Ruhm begehren, der doch in nichts anderem besteht als in der hohen Anerkennung der Menschen!“ (S. 32.)

Ähnlich äußert sich, von Kuno Fischer anscheinend beeinflußt, Paul Deussen: „... das heißt: Die von Dir sosehr begehrte Anerkennung Deines Wertes durch die Menschen kann Dir selbst nur — dann Freude machen, wenn Du den Wert dieser Anerkennung nicht allzu gering anschlägst; hüte Dich also davor, das Urteil der Menschen zu verachten!“

Ist dies die richtige Auslegung des Wortes? Es ist zunächst zu bemerken, daß in ihm mit keinem Wort von „Ruhm“ und „Anerkennung“ die Rede ist. Vielmehr ist vom Werte der Welt die Rede, den man bejahen müsse, wenn man sich seines eigenen Wertes freuen wolle. Zu den Werten der Welt kann sicher auch der Ruhm gerechnet werden, und es ist gewiß, daß Schopenhauer nicht gleichgültig gegen den Ruhm gewesen ist, daß er vielmehr alles getan hat, ihn zu erlangen, nicht aus persönlichen, sondern aus sachlichen Gründen. Den Rat, den Wert der Anerkennung durch die Menschen „nicht allzu gering“ anzuschlagen, hatte Schopenhauer wahrlich nicht nötig! Es war ihm klar, daß es nicht genügt, ein geniales Werk zu schaffen, sondern daß zu einem Werk ein Zweites hinzukommen muß, um es dauernd zu erhalten: die Anerkennung durch die Menschheit, mit einem Worte: der Weltruhm. Fand er diesen nicht, so war sein Werk trotz aller Genialität für die Menschheit verloren. Und es war nahe daran, daß es verloren ging! Sein Hauptwerk war nach menschlichem Ermessen bereits verloren, als es 30 Jahre nach seinem Erscheinen so gut wie völlig unbeachtet war. Das Schicksal des Schopenhauerschen Ruhmes ist ganz ungewöhnlich; die Tatsache, daß ein Werk erst mehr als 30 Jahre nach seinem Erscheinen

¹ Vorwort zum VIII. Jahrb. 1919.

Aufsehen erregt² und allgemeine Anerkennung gefunden hat, ist bis jetzt in der Geschichte des Buches nicht dagewesen!

Daß man zur Erlangung des Ruhmes anderer (nicht aller, sondern maßgebender) Menschen bedarf, das wußte Schopenhauer sehr gut, der in allen praktisch wichtigen Fragen den Kaufmannssohn nicht verleugnete. Wenn er gleichzeitig die Menschen verachtete, so liegt hier kein unbedingter Widerspruch vor. Man kann die Menschen verachten und sich doch darüber im klaren sein, daß man ihrer bedarf, um seinem Werk praktisch zum Durchbruch zu verhelfen, ihm auch praktisch die Allgemeingültigkeit zu verschaffen, die Schopenhauer theoretisch schon lange für sie in Anspruch genommen hatte. Man kann indes nicht sagen, daß Schopenhauer die „Menschheit“ als solche verachtet habe (wie Kuno Fischer schreibt). Er verachtete den großen Haufen, die Masse („*odi profanum volgus et arceo*“). Der große Haufe aber hat noch nie eine Philosophie erkannt und verstanden. Er spielt auch bei der Erlangung des Ruhmes mehr die Rolle des Statisten. Immer sind es bevorzugte Wenige gewesen, die ein geniales Geisteswerk erkannt haben — die große Masse hat es ihnen dann nachgesprochen.

Der wahre Sinn des Goethe-Wortes ist ein ganz anderer; er geht weiter und tiefer. Es ist in ihm von zwei Werten die Rede, dem Werte Schopenhauers und dem Werte der Welt, und es wird eine Beziehung zwischen beiden Werten hergestellt. Diese Beziehung lautet eindeutig dahin: Wenn du dich deines Wertes freuen willst, d. h. wenn du dir selbst Wert zuschreiben willst, so mußst du auch der Welt Wert verleihen. Die Begründung für diese Behauptung liegt nahe. Schopenhauer ist ein Teil, ein Angehöriger dieser unserer Welt, ist in ihr geboren und aus ihr hervorgegangen. Dasselbe gilt von seinen Werken, die Schopenhauer stets über seine Person und deren Schicksal gestellt hat. Auch seine Werke sind in dieser Welt entstanden. Die Meinung Goethes ist also diese: du kannst dich und deine Werke, du kannst, allgemein gesprochen, das Genie nicht als etwas Wertvolles und Einzigartiges ansehen, wenn du gleichzeitig die Welt in ihrer Gesamtheit verwirfst. „Welt“ ist in Goethes Wort im ursprünglichen Sinn gemeint, als die Gesamtheit aller Dinge, die alles Seiende umfaßt.

Daß Goethe zu diesem Ausspruch kam, war, von seiner Person wie von der Schopenhauers aus gesehen, sehr naheliegend. Goethe hatte im Verlaufe der längeren Gespräche im Winter 1813/14 ohne Zweifel aus dem Munde Schopenhauers vernommen, wie er über die Welt in ihrer

² Genau genommen ist Schopenhauer durch sein Alterswerk, die „*Parerga und Paralipomena*“ berühmt geworden. Der erlangte Ruhm breitete sich von da auf seine übrigen Werke aus. Es ist möglich, daß Schopenhauer ohne die *Parerga* und *Paralipomena* unbeachtet geblieben wäre. Man darf durchaus nicht glauben, daß das Bedeutende sich unter allen Umständen Bahn bricht.

Gesamtheit urteilte. Schopenhauer pflegte mit seinen Ansichten nicht hinter dem Berge zu halten. Die „Welt als Wille und Vorstellung“ war zwar noch nicht erschienen, vielmehr schickte sich der Philosoph eben nach dem Abschied von Goethe an, sein Hauptwerk zu schreiben. Allein über das Elend und das Leiden der Welt, wie über die Welt überhaupt hatte sich Schopenhauer schon viel früher in einer Weise geäußert, daß seine eigene Mutter davon schlechte Träume bekam und seinen Umgang mied. So konnten Schopenhauers Grundanschauungen dem großen Menschenkenner und Herzenskünder Goethe nicht verborgen bleiben. Ebenso gewiß ist es, daß Goethe diese Grundanschauungen nicht teilte, daß er vielmehr die Welt in ihrer Gesamtheit, daß er das Leben als etwas Wertvolles, Göttliches ansah. Ist die Welt, metaphysisch gesehen, wertlos, ein Nichtseinsollendes, so ist auch die Schönheit, das Genie, Schopenhauer selbst, so ist jeder Inhalt der Welt wertlos. Wenn Schopenhauer auf seine eigene Tätigkeit, auf sein Denken Wert legt (er muß es, wenn er vor sich selbst bestehen will!), wenn er die Werke des Genies, wenn er Musik, Dichtung, Plastik als hohe Werte anerkennt, so muß er auch der Welt als solcher einen Wert zuerkennen. Das ist der Sinn des Goethe-Wortes!

Goethe sagt im übrigen nicht: „Du mußt beides als wertvoll anerkennen“, sondern er sagt nur: wenn du das Eine tust, mußt du auch das Andere tun; wenn du dich selbst als Wert betrachtest, mußt du auch die Welt als Wert anerkennen. Er kleidet seinen Ausspruch in einen Bedingungssatz. Goethe ist, wie in allen seinen Sentenzen und Aussprüchen, von weiser Zurückhaltung in der Formulierung und gerade deshalb so ungemein treffend.

Noch eine weitere, tiefe Einsicht liegt dem Wort zugrunde, nämlich die, daß Werte nicht an sich in den Dingen liegen, sondern daß der Mensch Wert in die Dinge legt. Die Welt ist nicht an sich wertvoll, sondern sie wird es für jeden einzelnen wie für die Gesamtheit dadurch, daß er sie als Wert anerkennt, daß ihr Wert „verliehen“ wird. Es ist die Meinung Goethes, daß es sich bei der Frage, ob die Welt wertvoll oder wertlos ist, viel weniger um eine Erkenntnis, um eine Wahrheit handelt (wie Schopenhauer glaubt), als vielmehr um eine Anerkennung, um eine Verleihung, also um einen Willensakt³.

Daß bei der Wertfrage der Welt auch die Menschen eingeschlossen sind, ist einleuchtend. Auch bei ihnen handelt es sich darum, daß Schopenhauer sich nicht außerhalb der Welt und der Menschen stehend ansieht und auf sie herabsieht, sondern daß er ihren Wert anerkennt, wenn er sich selbst seines Wertes mit Berechtigung freuen will. Es liegt in dem Worte Goethes eine leichte Anspielung darauf, daß

³ Man denke auch an das Schiller-Wort:

„Wisset ein erhabener Sinn legt das Große in das Leben
Und er sucht es nicht darin!“

man andere Menschen, wie die Welt in ihrer Gesamtheit mit demselben Maßstab messen soll, wie sich selbst!

Hier kann eine noch weitere Betrachtung kurz angeschlossen werden. Das philosophische Genie, um das es sich hier zunächst handelt, ist nicht nur ein Teil der Welt: es ist nicht nur aus ihr hervorgegangen, sondern es hat noch eine andere, eine bedeutungsvolle Aufgabe. Jede Philosophie strebt Erkenntnis der Welt, strebt Wahrheit an. Sie will eine möglichst tiefe und erschöpfende Darstellung und Auslegung des Wesens der Welt sein. Die Philosophie ist „Weltweisheit“. Ist nun die Welt selbst ohne tieferen Wert, so ist es offenbar auch die Erkenntnis der Welt und mit ihr die Wahrheit. Ohne Welt keine Erkenntnis. Ohne Welt keine Wahrheit. Spricht man der Welt als solcher den Wert ab, so wird auch der Wert der Erkenntnis und der Wahrheit herabgesetzt.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sich in diesem Punkte die Weltanschauung Goethes und Schopenhauers grundsätzlich schied. Goethe hat mit seinem Eintrag in Schopenhauers Album nicht nur äußerlich einen Abschied beurkundet, sondern — wenn auch ungewollt — einen inneren. Wenn in späteren Jahren trotz freundschaftlicher Beziehungen der beiderseitigen Familien eine gewisse Entfremdung zwischen beiden Männern unverkennbar ist, so war dies nicht nur eine Folge der Meinungsverschiedenheiten in der Farbenlehre. Es hatte eine tiefere, symbolische Bedeutung, als Goethe 1816 in die „Tag- und Jahreshefte“ schrieb: „Wir verhandelten manches übereinstimmend miteinander, doch ließ sich zuletzt eine gewisse Scheidung nicht vermeiden, wie wenn zwei Freunde, die bisher miteinander gegangen, sich die Hand geben, der eine jedoch nach Norden, der andere nach Süden will, da sie dann sehr schnell einander aus dem Gesichte kommen.“

Frankfurt a. M.

WALTHER RAUSCHENBERGER.

SCHLECHTE BALLADEN?

In dem von Schopenhauer handschriftlich hinterlassenen Aufsatz „Über die, seit einigen Jahren, methodisch betriebene Verhöhnung der Deutschen Sprache“ findet sich ein sonderbar klingendes Urteil über U h l a n d. Dieser wird als Beweis hingestellt dafür, daß das damalige Zeitalter nicht das Recht für sich in Anspruch nehmen dürfte, die Sprache zu „ändern und zu meistern“. — „Was hat es hervorgebracht, solche Anmaaßung zu begründen? Große Philosophen, wie Hegel; und große Dichter, wie Herrn Uhland, dessen schlechte Balladen zur Schande des deutschen Geschmacks 30 Auflagen erlebt haben und 100 Leser gegen Einen, der Bürgers unsterbliche Balladen wirklich kennt.“

Nun trägt das Manuskript die Kennzeichen fehlender Überarbeitung: häufige Wiederholungen (die sonst bei Schopenhauer in fertigen Schriften nicht vorkommen) und unausgeglichene Varianten, die mehr Temperament als Besonnenheit verraten. Seine Tendenz, die er in Notizen ausspricht: „Indignation erregen, nicht sie auszusprechen“, ist hier nicht verwirklicht; die Schrift strotzt von Verbal-Injurien. Zwar hat er, wie er selbst anmerkt, die Zoologie nicht in Kontribution gesetzt, und bittet den beistimmenden Leser, diese Lücke auszufüllen. Doch das will wenig bedeuten, denn Ausdrücke wie „Lumpenhund“ sind nicht wesentlich höflicher, als wenn er die Sprachverhünzer mit „Esel“ u. dgl. titulierte hätte. Er hat sich den Zorn über die Verderber des kostbaren Gutes der deutschen Sprache zunächst einmal von der Seele herunterschreiben müssen.

Aber der Zorn ist ein schlechter Berater, auch bei Schriftwerken, reißt fort zu Übertreibungen auch in Nebendingen, und so könnte man das Urteil über Uhland halb so schlimm bewerten, als es klingt. Immerhin ist es ein starkes Stück, wenn der Dichter auf eine Stufe mit dem verachteten und bekämpften Philosophen Hegel gestellt wird, und bedeutet eine Herabsetzung.

In seinem Urteil über Uhlands Balladen blieb Schopenhauer unbeeinflusst von dem bewunderten und als höchste Autorität von ihm verehrten Goethe. Dieser schätzte die Lyrik Uhlands gering ein, erkannte aber die Balladen als große Leistung an, während ihm an Bürger das Fehlen des schönen Maßes mißfiel. Auch der elegante Herr A. W. von Schlegel hörte aus der bei Bürger hervorbrechenden Leidenschaft den „rohen Schrei eines ungebildeten Magisters“ heraus. Uhlands Balladen, die lange Jahre von den Verlegern zurückgewiesen wurden, forderten mit ihrer wachsenden Verbreitung den Spott scharfer Kritiker heraus, denen es nicht entging, daß das Mittelalter von dem sanften Gemüte Uhlands in verschönerndem Glanze widergespiegelt wurde. Solchen Beurteilern waren die minniglichen Fräulein nicht drall und resch, die Ritter nicht plump und derb genug, sie hätten naturalistischere Darstellung vorgezogen. Es gehört ja ohne Zweifel jugendliches Fühlen (das auch im Alter erhalten

bleiben kann) dazu, um Umland recht in sich aufzunehmen¹. Wenn man die überaus sentimentale Wehmut und Sehnsucht in Uhlands Dichtungen recht werten will, muß man berücksichtigen, daß sie einer aus der Tiefe des Gemüts quellenden Geistesverfassung der Zeitgenossen entsprach und entgegenkam. Auch wo Umland kräftigere Töne anschlägt, breitet er einen verklärenden Schimmer über das Ganze, z. B. über den Aufstieg des *Taillefer* vom Diener zum Helden und Heerführer. Selbst wo das Unheil hereinbricht, wie im *Glück von Edenhall*, wühlt der Dichter nicht im Schrecklichen; gespenstisch huscht das Grauen vorüber und löst sich in philosophische Betrachtung auf über die Vergänglichkeit des Irdischen.

Bürger wurde bekannt und ist bekannt als Verfasser der *Leonore*; in dieser Ballade wird das Auftreten des Geisterreiches als Folge wüster Leidenschaft kraß geschildert. Er schrieb auch Balladen, bei denen es gut ausgeht, da braucht man die Geister nicht, und bei einigen ist der Ausdruck gedrungen und kernhaft, ohne grobe Maßlosigkeit. Von diesen ist wohl die bekannteste das *Lied vom braven Mann*. Hier rührt uns zunächst der Edelmut des geringen Mannes, wobei leicht übersehen wird, auf welche Höhe die Dichtung durch die einleitende grandiose Schilderung des Naturereignisses gehoben wird. Durch diese werden wir geradlinig zu der Situation geführt, wo der Edelmut sich bewährt, und wir dürfen den Stolz des Dichters als berechtigt anerkennen, dem er am Schlusse Ausdruck gibt:

Gottlob, daß ich singen und preisen kann,
Unsterblich zu preisen den braven Mann.

Wenn wir ohne tiefergehende Prüfung den Gesamteindruck der beiden Balladendichter betrachten, so wird uns klar, daß die grellere Ausdrucksweise Bürgers bei Schopenhauer leichter Anklang fand; sie glich eher dem grimmigen Ernst, mit dem er auf die philosophischen Probleme losging, bestrebt, in allem bis zum Letzten und Äußersten vorzudringen. Dagegen blieb die mildere, gerundete und idealisierende Form der Balladen Uhlands ohne Eindruck auf ihn. Es kam dazu, daß er das verherrlichte Rittertum nicht bewunderte; vom Prinzip der ritterlichen Ehre hielt er nicht viel, und die „Weiberverehrung“ sagte ihm nicht zu.

Wie dem auch sei — mit Rücksicht auf das von Schopenhauer sonst bewiesene gute Verständnis für die Dichtkunst erscheint es uns nicht richtig, die summarische Verurteilung ganz für voll zu nehmen. Sie ist durch keine anderweitige Kritik gestützt, auch ist nicht zu vergessen, daß es sich um eine gelegentliche Bemerkung in einem unverarbeiteten Manuskript handelt. So müssen wir uns das Kernwort „schlecht“ etwas genauer ansehen.

¹ Vielleicht erinnert sich mancher Leser an die bewundernswerte Darstellung der poetischen Bedeutung Uhlands von Albrecht Goes in der „Frankfurter Zeitung“, Nr. 209/210 vom 25. April 1937, S. 7.

Aus dem ursprünglichen weitgefaßten Sinn des Wortes „schlecht“ hat sich die Bedeutung eines strikten Gegensatzes zu „gut“ erst nach und nach entwickelt. Im Mittelhochdeutschen hatte der Begriff einen weiteren Umkreis und bezeichnete allgemein die Eigenschaft, nicht erhaben (in sinnlicher und übertragener Bedeutung) zu sein, etwa im Gegensatz zu „hervorragend“. Ein solches Urteil konnte sich auch auf klassische Einfachheit oder lobenswerte Prunklosigkeit beziehen. Erst im 16. und 17. Jahrhundert hat sich der Gegensatz zu „gut“ im Sinne eines Tadels eingebürgert und die Trennung von „schlecht“ und „schlicht“ vollzogen.

Freilich ist die mildere Bedeutung im Hochdeutschen schon längst auf das Wort „schlicht“ übergegangen. Im Gebrauch des Volkes ist aber noch heute wie vor hundert Jahren eine Abwandlung des Begriffes geläufig, die von der daneben gebräuchlichen bekannten durch dialektische Dehnung: „schläächt“ unterschieden wird. Das Urteil: „ein schlechter Kerl“ wird entrüftet gezischt, aber: „ein schläächter Kerl“ nachlässig von oben herab hingeworfen — da ist nicht die Rede von einem Bösewicht, sondern nur von einem, der mehr darstellen will, als in ihm steckt. Wenn der Mensch merkt, daß eine Sache, sei es nun die durch Reklame gepriesene Ware oder ein literarisches Werk, höher erhoben wird, als er zugestehen will oder begreifen kann, dann nimmt er es übel und antwortet auf die Zumutung mit der Bezeichnung „schläächt“. Wieviel verächtliche Ironie vermag der Mann des Alltags in das gedehnte *ä* zu legen! Aber er will damit nicht ein völliges Verdammungsurteil aussprechen und nur den mißglückten Versuch einer „Einwicklung“ zurückweisen. Ein „*Schläächtschwätzer*“ ist nicht einer, der Böses oder Verwerfliches redet, sondern einer, der einen Eindruck oder eine Stimmung erzeugen will, der wir uns nicht hingeben können, weshalb wir ihn ablehnen.

In diesem Sinne ist wohl Schopenhauers Bemerkung über die „schlechten Balladen“ Uhlands zu verstehen; er sträubte sich gegen die Geistesverfassung, die für die Schätzung von Uhlands Balladen Vorbedingung ist. Die dialektische Abwandlung „schläächt“ ist im ganzen oberdeutschen Sprachgebiet (bis Kassel hinauf) zu Hause und in Frankfurt gebräuchlich. Während seines langjährigen Aufenthaltes in Frankfurt (und Sachsenhausen) hatte Schopenhauer Gelegenheit genug, diese Ausdrucksform kennenzulernen und ihren besonderen, im vorliegenden Fall so gut passenden Sinn sich zu eigen zu machen.

Es ist schade, daß er nicht Mehreres und Genaueres über Umland sagt; so sind wir in dieser Frage, die unsere Aufmerksamkeit verdient, auf Vermutungen angewiesen, die wir nicht beweisen können. Jedenfalls treffen wir aber den Sinn der Ablehnung, wenn wir nicht lesen: *schlechte*, sondern: *schläächte Balladen*.

C. V. E. CARLY.

Zum Tode des schwedischen Schopenhauer-Forschers.

Am 18. Mai 1940 ist C. V. E. Carly, der verdiente schwedische Schopenhauer-Forscher und -Übersetzer, im Alter von 77 Jahren verstorben.

Unsere Erinnerung geht manche Jahre zurück, in denen Carly unseren Weg mit uns gegangen ist. Seit dem Jahre 1914 hat er der Schopenhauer-Gesellschaft als lebenslängliches Mitglied angehört. Zu seinem 70. Geburtstage hat Daniel Rydsjö eine Würdigung seines Lebenswerkes niedergeschrieben (XXI. Jahrb. 1934, S. 219 f.), die dem deutschen Leser wohl zum erstenmal einen Einblick in das reiche und entsagungsvolle Schaffen des Gelehrten Carly gegeben hat, und auf die wir heute, nach seinem Tode, nochmals zurückverweisen müssen. Wie ein Abschiedsgruß an unsere Freunde wirkt heute der einzige Beitrag, den er für unsere Jahrbücher geschrieben hat, sein Bekenntnis zu Schopenhauer, das unter dem Titel „Einige Weltaspekte. Überzeugungen und Erwartungen“ im XXVI. Jahrb. 1939, S. 411 ff., erschienen ist. Ein hinterlassenes Manuskript „Wie ich zu Schopenhauer kam“ hoffen wir in einem künftigen Jahrbuch veröffentlichen zu können.

Carly war am 6. Juni 1863 in Glommersträsk, Kirchspiel Arvidsjaur, in Lappland geboren worden. In jungen Jahren trat er in den Militärdienst. Seine Laufbahn führte rasch aufwärts. Während einer Reihe von Jahren versah er das Amt eines Kassenführers in der Fortifikationsverwaltung. 1926 wurde er in den Ruhestand versetzt und lebte seitdem, seinen schriftstellerischen Arbeiten hingegeben, in Stockholm.

Schopenhauers Werke haben Carlys reiche philosophische Begabung geweckt. Er lernte als Autodidakt die deutsche Sprache, um sich die Gedanken seines Meisters in der Ursprache zu eigen machen zu können, und fortan nahm er bei seinen umfassenden philosophischen Arbeiten immer wieder Schopenhauer zum Ausgangspunkt.

Carlys Name wird für immer mit den Schopenhauer-Übersetzungen verbunden bleiben, die er in der ausgezeichneten Reihe *Berömda filosofer* (Berühmte Philosophen) des Verlagshauses Björck und Börjesson in Stockholm veröffentlicht hat. Der erste Band dieser Reihe bestand aus Carlys Übersetzung des Kapitels „Über den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich“ aus dem 2. Bande des Hauptwerkes. Im 5. und 23. Band folgte ein „Schopenhauer-Brevier“, im 25. die „Aphorismen zur Lebensweisheit“. Als 35. Band konnte eine Auswahl von Aufsätzen zur Philosophie und Ethik aus den *Parerga und Paralipomena* erscheinen, als 36. die beiden Aufsätze „Über das Schicksal

des Einzelnen“ und „Über das Geistersehen“. Noch im Jahre 1938 folgte, als siebter und letzter dieser Schopenhauer-Bände, eine Übertragung der Schrift „Über den Willen in der Natur“ (38. Band). Einige weitere Übersetzungen fanden sich im Nachlaß Carlys nahezu druckfertig vor. Die reiche und vielseitige Schopenhauer-Tradition Schwedens hat mit diesem Übersetzungswerk eine vorläufige Krönung erhalten. In einer Rezension des Bandes „Über den Willen in der Natur“ in „Stockholms Tidningen“ vom 28. Dezember 1938 hat Erich Furreg auf das Besondere der Übertragung Carlys hingewiesen. Er bezeichnete sie als eine Übersetzung von innen heraus. Man verliert dabei völlig den Eindruck einer Wiedergabe, man ist der Meinung, Schopenhauer habe schwedisch geschrieben. Jeder Satz ist im Schwedischen neu gedacht worden, er ist darum ganz und gar schwedisch und bringt doch bis auf die geringste stilistische Feinheit genau das zum Ausdruck, was der deutsche Leser dem Original entnimmt. „Ich kenne in der gesamten philosophischen Literatur kein Gegenstück zu Carlys kongenialen Übersetzungen der Werke Schopenhauers“ (Furreg).

In Treue und Dankbarkeit wird die Schopenhauer-Gesellschaft das Andenken des ausgezeichneten Gelehrten ehren.

München.

ARTHUR HÜBSCHER.

BIBLIOGRAPHIE

NACHTRÄGE ZUR SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE FÜR DIE JAHRE 1910—1939.

Zusammengestellt von
RUDOLF BORCH (Braunschweig).

1910.

Rehmke, (Prof.) Dr. Johannes: Philosophie als Grundwissenschaft. VIII, 708 S. Frankfurt a. M., Kesselringsche Hofbuchh. (E. v. Mayer) Verlag.

In diesem Hauptwerke Rehmkes ist Schopenhauer nächst Kant der meistzitierte Philosoph. Allein dreimal kommt der Verfasser auf den von Schopenhauer so genannten „Weltknoten“ zu sprechen.

Trampe, Adolf: Georg Herwegh. Sein Leben und sein Schaffen. XI, 133 S. [Münsterer Dissertation.]

Die Lektüre Schopenhauers, die Wagner nach Vollendung der Nibelungen-Dichtung auf Veranlassung Herweghs vornahm, machte jenen unerwartet zu einem so begeisterten Verehrer, daß dieser — als Anhänger Feuerbachs — dadurch verstimmt wurde (S. 49). — Herwegh war auch ein persönlicher Bekannter Challemeil-Lacours (S. 126). — S. 133: Vita.

Wagner, Franz Jos.: Beiträge zur Würdigung der Musiktheorie Schopenhauers. 61 S. [Bonner Dissertation.]

S. 59/60: „Die Schopenhauersche Musiktheorie war uns nicht ein Komplex von Gedanken, über die man «verschiedener Meinung sein» und die man durchweg zum Gegenstand dialektischer Disputation machen kann, — sondern ein Organismus, der durch eine ewige Wahrheit belebt und im Sinne derselben zu deuten ist. Solchen Kundgebungen des Menschengesistes wie Schopenhauers Metaphysik kann man nur bis zu einem gewissen Punkt mit kritischen Waffen beikommen; dann aber regt sich ein unbezwingliches Gefühl in uns, das alle weiteren, wenn auch noch so scharfsinnigen kritischen Argumente zurückweist und ihnen ein unwiderrufliches «und doch muß eine Wahrheit dahinterstecken» entgegenhält. Und diese Überzeugung, «daß eine Wahrheit dahinterstecken müsse», ist das Charakteristische, das überhaupt allen eigentlich großen Kundgebungen des Menschengesistes selbst dann anhängt, wenn diese Kundgebungen im einzelnen so voller offensichtlicher Irrtümer sind wie die Musiktheorie Schopenhauers. Das eben sollte bei der Kritik unserer großen Dichter und Denker das Ziel sein: die große Wahrheit aus den Irrtümern herauszuschälen und zum Bewußtsein zu bringen.“ — Auf S. 61 folgt die Vita.

Liliencron, Detlev von: Ausgewählte Briefe. (Herausgegeben von Richard Dehmel.) 1.—3. Auflage. [2 Bde.] XXV, 299 S. mit 3 Bildnissen u. 2 Faksimiles; 347 S. mit 3 Bildnissen u. 2 Faksimiles. Berlin, Schuster & Loeffler.

In beiden Bänden wiederholte Bezugnahme auf unseren Denker. Am 30. Mai 1906 bedankt er sich bei Fräulein Julia Virginia Scheuermann (1910 in Frankfurt am Main) für die Übersendung eines Schopenhauer-Briefes, der ihm offensichtlich nur zur Einsichtnahme überreicht war. — Vgl. im übrigen Jahrb. XXVI, S. 455 und die dort gegebenen Hinweise!

Briefwechsel zwischen Wagner und Liszt. Dritte erweiterte Auflage in volkstümlicher Gestalt. Herausgegeben von Erich Kloß. Zwei Teile in einem Bande. III, 351 u. IV, 346 S. Leipzig, Breitkopf & Härtel.

Mitte Dezember 1854 berichtet Wagner an Liszt ausführlich über sein Schopenhauer-Erlebnis, ohne sonst wieder darauf zurückzukommen. Am 22. August 1859 — wieder nur dies eine Mal — bezieht sich auch Liszt auf unseren Philosophen.

Thodoroff, Christo: Julius Bahnsen und die Hauptprobleme seiner Charakterologie. VII, 73 S. [Erlanger Dissertation.]

Nach einem allgemeinen Teil bringt der Hauptteil folgende Unterabschnitte: Das Erkennen des Charakters; Der Ursprung der Individualität; Das Modifikabilitätsproblem; Das Problem der Selbstbesserung. S. 73 enthält die Vita des aus Bulgarien stammenden Verfassers. — Fehlt in der Bahnsen-Bibliographie Theobald Heins (1932).

1911.

Humborg, Rudolf: Alfred Meißner. Eine literarhistorische Studie. 132 S. [Münsterer Dissertation.]

Aus der ausführlichen Lebensdarstellung erfahren wir, daß die einzige Schwester des Vaters mit Johann Gottlob von Quandt verheiratet war, und daß er durch diesen noch als Kind einen Einblick in das geistige Leben Dresdens erhielt und u. a. Ludwig Tieck kennenlernte. Über die 1858 erschienene und Franz Liszt gewidmete „Sansara“ — auch in ihrem Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers — auf S. 67/68. — Auf S. 132 die Vita.

Schröder, Wilhelm: Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie Schopenhauers mit besonderer Berücksichtigung einiger wichtigerer frühkantischer Philosophen

(Maimon, Beck, G. E. Schulze, Bouterwek und Jacobi).
104 S. [Rostocker Dissertation.]

S. 12: „Nach unserer Meinung nun läßt Schopenhauers Stellung zu Kant und Plato in den Jahren 1812/13, so wie sein damaliger philosophischer Standpunkt überhaupt, eine ziemlich weitgehende Beeinflussung von seiten einiger frühkantischer Philosophen, nämlich Schulzes, Bouterweks und Jacobis, erkennen.“ S. 17: „Allerdings sei gleich hier bemerkt, daß unsere vergleichenden Untersuchungen der Schopenhauerschen Philosophie mit diesen frühkantischen Philosophen bei Maimon und Beck ein negatives Resultat ergeben werden. Dagegen können wir andererseits Beziehungen zwischen Schopenhauer und Schulze, Bouterwek und Jacobi feststellen. — S. 104 enthält die Vita. — Bezüglich Bouterwek ist die 1919 erschienene, von der Universität in Rostock gekrönte Preisschrift von Gustav Struck heranzuziehen (vgl. Jahrb. XII, S. 205).

1915.

Stawrewa, Soja: Das Mitleid als Fundament der Moral bei Schopenhauer. 54 S. [Berner Dissertation.]

Die Ausführungen der bulgarischen Verfasserin entbehren sehr der Originalität, wenn man diese nicht darin erblicken will, daß sie zwei Urteile des Berner Ordinarius Ernst Dürr heranzieht, von denen das eine mehr als die Hälfte ihres „Schlußworts“ ausmacht und mit diesen Worten endet: „Auch die extreme Geringschätzung der Selbstgefühle gegenüber den Sympathiegefühlen, die als das einzig Gute im Menschen anerkannt werden, die krankhafte Neigung zu einem in Mitleid zerfließenden Pessimismus und die Unklarheit einer Lebensauffassung, die Selbstlosigkeit im Sinne von Uneigennützigkeit oder Opferwilligkeit mit metaphysischer Selbstlosigkeit oder Individualitätsaufhebung zusammenbringt, um aus diesem Begriffschaos eine dunkle, einschläfernde Nirwanphilosophie zu bauen, passen schlecht zu dem Ideal vollendeter Sittlichkeit.“ — Eine Vita ist nicht beigegeben.

1916.

Goethes Briefwechsel mit seiner Frau. Herausgegeben von Hans Gerhard Gräf. Zweiter Band. 1807—1816. Mit sechs Bildertafeln. V, 524 S. Frankfurt a. M., Literarische Anstalt Rütten & Loening.

In dieser einzig vollständigen Ausgabe des Briefwechsels — die späteren Auflagen erschienen gekürzt — wird in den Jahren 1807—15 „Madame Schopenhauer“ von Goethe und von Christiane je siebenmal erwähnt, so daß sich mancherlei biographische Details ergeben. Das intime Verhältnis zwischen Johanna Schopenhauer und Müller von Gerstenbergk beleuchten Stellen in Christianens Briefen vom 24. Mai und 3. Juli 1810: „... die Schopenhauer, welche künftigen Donnerstag nach Ronneburg geht... Die

Schopenhauer ist jetzt mit Müllern in Dresden; sein Bruder, der Student, besuchte uns auch bei diesen Festlichkeiten, und aus diesen seinen Reden kann ich freilich nichts Anderes schließen, als daß sie ihn wirklich heirathet. Sie hat schon in Ronneburg in seinem Haus logirt, und seine erste Geliebte hat sich das so zu Herzen genommen, daß sie wahnsinnig geworden ist.“ Zu den Erläuterungen (S. 399—458) benutzt Gräf Christianens bislang noch nicht gedruckte Tagebücher, in denen sich eine Eintragung vom 17. Juli 1815 auf Johanna Schopenhauer bezieht (gemeinsamer Besuch mit dieser bei Elisa von der Recke). Eine Stelle aus dem Tagebuch vom 28. Januar 1816, an welchem sie an einem Teeabend Johannas teilnimmt, findet sich abgedruckt in dem Aufsatz Gräfs: „Zum sechsten Juni 1816. Eine Jahrhundertenerinnerung“ im dritten Bande (1916) des „Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft“ (S. 252).

1920.

Schäfer, Josef: Paul Bourget als Philosoph. 16 S. [Auszug aus einer Bonner Dissertation.]

Auf S. 13 — innerhalb des Abschnitts VIII: „Bourgets Verhältnis zur vorausgehenden und zur zeitgenössischen Philosophie“ — wird auch auf die Beziehungen zu unserem Denker eingegangen. — Mit auf S. 16 befindet sich die Vita.

1922.

Eucken, Rudolf: Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens. 2. erweiterte Auflage. V, 132 S. nebst 1 Bildbeigabe. Leipzig, K. F. Koehler.

Auf S. 30 heißt es über seine Studienzeit in Göttingen: „Für Philosophie war damals dort wenig Interesse... Von den Denkern hatte wohl Schopenhauer die meisten Freunde...“ Vgl. im übrigen Jahrb. XII, S. 202! — Von der ersten Auflage, die 1921 herauskam, unterscheidet sich diese zweite lediglich durch einen neu hinzugekommenen fünfseitigen Anhang, der Berichtigungen und Ergänzungen bringt.

Frenssen, Gustav: Grübeleien. (Zweiundzwanzigstes Tausend.) VII, 359 S. Berlin, G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung.

Wiederholte Bezugnahme auf Schopenhauer, dem er — in Sachen der Religion — teils widerstreitet, teils zustimmt. — Das Buch erschien zuerst 1920.

1924.

Hardy, Thomas: Seiner Frau zuliebe. Zwei Erzählungen aus „Life's little Ironies“. Autorisierte Übersetzung aus dem

Englischen von Elfriede Gärtner. (Reclams Universal-Bibliothek. Nr. 6520.) 80 S. Leipzig, Philipp Reclam jun.

In der Einleitung wird auf den Einfluß unseres Denkers hingewiesen. Vgl. dazu Jahrb. X, S. 141 sowie in diesem unter 1934! — Das Original wurde 1894 veröffentlicht.

1925.

Kilb, Ernst: Schopenhauers Religionsphilosophie und die Religionsphilosophie des „Als-Ob“. 66 S. [Gießener Dissertation.]

Über diese Dissertation, für die als Berichterstatter Messer und von Aster zeichnen, die aber in ihren systematischen Anschauungen sich in der Hauptsache der Philosophie Raabs anschließt, vergleiche die ausführliche Würdigung Max Rudolphs in unserem XVI. Jahrbuch (1929).

Dienst an der Welt. Zur Einführung in die Philosophie Leopold Zieglers. Mit einer Bildniszeichnung von Karl Hofer. 230 S. Darmstadt, Otto Reichl.

In dieser Sammelschrift, die Aufsätze von und über Leopold Ziegler vereinigt, begegnen wir vielfach auch unserem Denker. Vgl. im übrigen Jahrb. XII, S. 200/01, 203 und 228!

1926.

Dörenkamp, Johannes: Die Lehre von der Unsterblichkeit bei den deutschen Idealisten von Kant bis Schopenhauer. 163 S. [Bonner Dissertation.]

Diese bei Dyroff eingereichte Dissertation behandelt auf den Seiten 112—53 Schopenhauer; vorweg sind Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel berücksichtigt. Am Schluß wird — zur Gegenüberstellung — die Unsterblichkeitslehre der Scholastik am Beispiel Thomas von Aquins durchgeführt. — S. 163: Vita.

Matzun, Edith: Der Begriff der intuitiven Erkenntnis bei Schopenhauer. 104 S. [Kieler Dissertation.]

In der von Heinrich Scholz veranlaßten Dissertation heißt es in den beiden letzten Absätzen der „Schlußbetrachtung“: „Die unter den Begriff der intuitiven Erkenntnis fallenden Erlebnisse erschienen durchaus von Schopenhauer mit verschiedenem Wertakzent belastet. Den Maßstab für die Wertbeurteilung dieser «Erkenntnisse» bildete die Wirklichkeitsfülle, die sich in ihnen erschließt. Alle diejenigen Erfassungsweisen des Subjektes, in denen sich diesem höhere, von der Wirklichkeit der Erscheinungen spezifisch verschiedene, mit intensiverem Seinsgehalt erfüllte Realitäten offen-

baren, haben den Vorzug vor der Normalanschauung, die lediglich auf die Welt der Erscheinungen gerichtet ist. Unter diesen Erfassungsweisen aber steht hinwiederum die moralische Wesensintuition in der Rangordnung am höchsten, da in ihr die klarste Durchschauung der Individuation, die vollkommenste Erfassung des wahren Seins erreicht und damit zugleich die Erlösung von diesem Sein ermöglicht ist.“ — S. 82: Vita; S. 83—104: Anmerkungen.

1928.

Achelis, Werner: Das Problem des Traumes. Eine philosophische Abhandlung. (Schriften zur Seelenforschung. Herausgegeben von Dr. med. Carl Schneider, Arnsdorf Sa. Band 20.) 39 S. Stuttgart, Julius Püttmann.

Beschäftigt sich eingehend mit Schopenhauers Stellung zum Traum.

Ranke, Karl Ernst: Die Kategorien des Lebendigen. Eine Fortführung der Kant'schen Erkenntniskritik. (Geleitwort: Ferdinand Sauerbruch. Einführung in Karl Ernst Rankes Leben und Schaffen. Von Manfred Schröter.) XXIV, 705 S. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchh.

Das Werk eines Mediziners. Unser Denker wird an besonders bedeutungsvollen Stellen erwähnt.

1930.

Dangers, Robert: Wilhelm Busch. Sein Leben und sein Werk. Dargestellt. Mit 56 Abbildungen auf 41 Tafeln, davon 4 farbig. 200 S. Berlin, Verlagsanstalt Hermann Klemm.

Die erste eigentliche Gesamtdarstellung des Wesens und Schaffens von Wilhelm Busch. Die Beziehungen zu unserem Philosophen sind weitgehend berücksichtigt. Auf Seite 19 ist darauf hingewiesen, daß Busch zusammen mit seinem Bruder Otto Schopenhauer studierte, der dann auch ein Buch über diesen veröffentlichte, das in zwei Auflagen erschien; er machte seinem Bruder 1867 einen Besuch, als dieser Erzieher im Hause des Bankiers Kessler in Frankfurt am Main war. — Vgl. auch Jahrb. XII, S. 206, Jahrb. XIX, S. 306, Jahrb. XXIII, S. 359/60, 377 und 389 sowie in diesem Jahrbuch unter 1935!

Zeitschriftartikel.

Fechter, Dr. Paul: Julius Bahnsen. [Mit 1 Bildnis.] (Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift. Band XXXV, Heft 2/3. Berlin, Pan-Verlag.)

In diesem zum 100. Geburtstag veröffentlichten Aufsatz verlangt Fechter sehr nachdrücklich Neuausgaben, die dann 1931 und 1932 auch erfolgt sind; vgl. Jahrb. XIX, S. 332 ff. und Jahrb. XXI, S. 248 ff. Auf Seite 205 — gegen den Schluß — heißt es: „Von hier aus wird die Gestalt dieses Mannes jenseits seiner spezifisch philosophischen Qualitäten, die wahrscheinlich nicht gering waren und ihn weit über die Mehrzahl derer stellten, hinter denen sein Name bisher zurückgetreten ist, Gestalt eines Menschen, der zugleich sein schicksalgegebenes Leben lebte und im Werke auswirkte, und darüber hinaus zum wenigsten für Momente den Weg zur Freiheit von sich selber fand. Den Weg ins Geistige an sich, das nun nicht mehr Handwerkszeug zur Fassung einer eigentlich ungeistigen und anti-geistigen Welt ist, in die den Denkenden sein eigenes Lebensgefühl verstrickt hat, sondern freie Betätigung an sich selber.“ — Fechter gab bereits 1906 das Werk heraus: „Grundlagen der Realdialektik. Ein Beitrag zur Kenntnis der Bahnsenschen Willensmetaphysik.“

1934.

Arnold, Hans: Lebensdrang und Todesverlangen in der deutschen Literatur von 1850—1880 im Zusammenhang mit der Philosophie Schopenhauers. V, 119 S. [Heidelberger Dissertation.]

S. 3 (in der „Einleitung“): „... an dieser Stelle sei nur mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß vorliegende Arbeit nicht den Pessimismus behandelt, sondern sich um eine eingehende Deutung des Todesproblems seinen besonderen Formen und Inhalten nach bemüht.“ Der Verfasser fügt hinzu, daß er auf diese Unterscheidung besonderen Wert lege wegen des 1931 erschienenen Buches der Ingrid Krauß (vgl. Jahrb. XIX, S. 307/08). S. 4—8: Systematische Darstellung des Problems; S. 8—28: Kurzer Überblick über die Entwicklung des Problems; S. 28—38: Das Problem in der Philosophie Schopenhauers. In dem umfangreichen vierten Abschnitt werden dann im einzelnen behandelt: Richard Wagner, Robert Hamerling, Eduard Grisebach, Hieronymus Lorm, Heinrich Leuthold, Alfred Meißner, Friedrich Spielhagen, Paul Heyse, Adolf Wilbrandt, Wilhelm Raabe. S. 110—15: Schlußwort; S. 116—18: Literaturverzeichnis; S. 119: Vita. — Die Anregung zu der Arbeit verdankt der Verfasser E. A. Boucke. Irrtümlich ist die Schrift mit dem Erscheinungsjahr 1933 versehen.

Budke, Willi: Die Darstellung der Frau bei Thomas Hardy unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Schopenhauers. V, 72 S. [Münsterer Dissertation.]

S. 1—3: Hardys Stellung zur Frau nach der Biographie von Florence Emily Hardy; S. 3—9: Hardy und Schopenhauer; S. 10—63: Hardys Frauengestalten; S. 64—68: Schlußbetrachtung; S. 69—71: Bibliographie

(sehr reichhaltig); S. 72: Vita. — Referent war der Anglist Wolfgang Keller.

1935.

Busch, Wilhelm: Ist mir mein Leben geträumet? Briefe eines Einsiedlers, gesammelt und herausgegeben von Otto Nöldeke. [Mit 15 Abbildungen auf Tafeln und zahlreichen schwarzen und farbigen Bildern im Text.] IV, 238 S. Leipzig [jetzt: Berlin], Gustav Weise.

Schopenhauer wird oft erwähnt in den Briefen an Frau Maria Anderson, die bereits 1908 erschienen und hier wieder mit abgedruckt sind. Aber auch in anderen Briefen wird unser Philosoph genannt; so heißt es am 13. Dezember 1880 (S. 130): „Noch immer geh ich rauchend, den Schopenhauer in der einen, den Darwin in der andern Tasche, den Strom entlang auf dem muthmaßlichen Wege an's Meer, wo vielleicht das Schiff liegt, welches, wie man sagt, nach den seeligen Inseln segelt...“. Wiedergegeben ist auch die Zeichnung von Wilhelm Busch, die uns Schopenhauer mit seinem Pudel zeigt (S. 89).

Coray, M.: Neun gehören dem Wind. Roman. (Ullstein-Bücher.) 247 S. Berlin, Verlag Ullstein [jetzt: Deutscher Verlag].

Auf Seite 61 wird in freier Wortwiedergabe Schopenhauer herangezogen.

1936.

Wiechert, Ernst: Wälder und Menschen. Eine Jugend. 250 S. München, Albert Langen/Georg Müller.

S. 232: „... und über die Stufe der Skepsis stolperte ich schnell und unaufhaltsam in die Arme der Verneinung. Der Radikalismus des Bösen gehörte meiner Entwicklung ebenso zu wie der des Guten. Es ist also nur natürlich, daß Schopenhauer in jenen Jahren auf eine entscheidende Weise unsre Weltanschauung formte. Hier fanden wir alles, was unsrer Seele gemäß war: Erbarmungslosigkeit der Betrachtung, Entblößung aller Phrase, Verachtung des Weibes, der Philister, des Herkömmlichen, Heiligung des Leidens und schließlich die düstere Sehnsucht, diesem allem zu entgehen und eine Welt aufhören zu lassen, die neu zu schaffen uns auf keine Weise gelingen wollte. Und wenn wir mit düsterer Verachtung die faden Ideale unsrer Lehrer ablehnten, so hatten wir dazu den Vorteil, uns auf jemanden berufen zu können, dessen Name als der eines Großen unerschütterlich in der Geschichte des Geistes stand. Erst später gewann dieses Weltbild eine heilvolle oder auch unheilvolle Umwandlung und Ergänzung durch das Bild des Übermenschen...“.

1938.

Schopenhauer, Arthur: Schriften zur Lebensweisheit. Aphorismen. Gracians Handorakel. 435 S. Naunhof bei Leipzig, F. W. Hendel.

S. 5—234: Aphorismen zur Lebensweisheit; S. 235—381: Gracians Handorakel; S. 385—410: Nachwort von Oskar Weitzmann; S. 411—25: Namen- und Sachregister; S. 426—35: Inhaltsverzeichnis. Die Zitate sind übersetzt. Außerdem sind ausgiebige Marginalien beigelegt.

Geyl, Ernst-Günther: Die Philosophie des sozialen Lebens im deutschen Idealismus. (Neue Deutsche Forschungen. Abteilung Volkslehre und Gesellschaftskunde. Band 11.) 154 S. u. 1 Blatt Druckfehler. Berlin, Junker und Dünnhaupt Verlag.

S. 99—101: Schopenhauer und der Zwiespalt in der Ethik (innerhalb des Abschnitts: „Die Fehler einzelner Idealisten“). Der Verfasser gibt der Ansicht Ausdruck, daß Schopenhauers System in seiner Uranlage alle übrigen nachkantischen idealistischen Gedankengebäude und besonders Hegel durch seine Tiefe übertrifft. S. 100: „Wie bei keinem anderen Denker müssen Schopenhauers soziale Lehren nicht nach den eigenen Worten des Philosophen, sondern aus dem Geiste seiner Metaphysik begriffen und daher erst neu und selbständig aufgestellt werden.“ — In dem umfangreichen Literaturverzeichnis ist die Literatur zu Schopenhauer auf den Seiten 149—52 zusammengestellt.

Zeitungsaufsätze.

Kudszus, Hans: Der Geist als Erlöser des Willens. Zum 150. Geburtstag von Arthur Schopenhauer (Deutsche Allgemeine Zeitung Nr. 87).

„Seine symptomatische Bedeutung für den noch längst nicht hinreichend durchsichtig gemachten Geist des rätselvollen 19. Jahrhunderts ist überragend... Mannigfache unterirdische und greifbar oberirdische Verbindungen führen von der Anthropologie unseres 20. Jahrhunderts zu Schopenhauer zurück. Bei ihm formiert sich der Ausgangspunkt und die Ansatzfläche der anthropologischen Forschung des 20. Jahrhunderts gerade in ihrer Gegensätzlichkeit zu der des 19.“ — In der gleichen Nummer finden sich noch „Skeptische Sentenzen Schopenhauers“, die Graf Knyphausen zusammenstellte, sowie ein kurzer Bericht über „Schopenhauers Danziger Vorfahren und Lebenslauf“ und zwei Abbildungen.

Lehnau [Pseudonym für Kiaulehn]: Wichtige Kleinigkeiten um Schopenhauer. Zum 150. Geburtstag des großen Denkers (B. Z. am Mittag Nr. 45).

Dieser Plauderei ist erstmalig eine Abbildung von Schopenhauers Strohhut, wie er in unserem Archiv aufbewahrt wird, beigegeben.

1939.

Müller, Prof. Dr. Willy: Die Grundlagen der Moral im Spiegel des absoluten Weltbildes. 31 S. München, Ernst Reinhardt.

Schopenhauer wird herangezogen auf Seite 14—16 (Kapitel 2): „Sind Mitleid und «Liebe zur Sache» moralische Grundelemente?“

Piper, Reinhard: Vom Glück des Lesers. [Auf S. 125 bis 128 enthalten in: Almanach zum 35. Jahr des Verlages R. Piper & Co. Mit 67 Bildern. 128 S. u. 31 S. Verlagsverzeichnis. München, R. Piper & Co.]

Berichtet von einem Hotelportier, der sich mit unserem Philosophen auseinandersetzt.

SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE FÜR DAS JAHR 1940.

Zusammengestellt von

RUDOLF BORCH (Braunschweig).

Cysarz, Herbert: Das Unsterbliche. Die Gesetzlichkeiten und das Gesetz der Geschichte. 304 S. Halle a. S., Max Niemeyer.

Berücksichtigt wiederholt unseren Denker.

Dunbar-Kalkreuth, Frederick Lewis: Die Männer-Insel. 365 S. nebst 1 Titelbild u. 1 Karte. Leipzig, Paul List Verlag.

S. 32: „Ich werde wieder Schopenhauers Weisheit lesen, die steht doch über dem Geschehen des Alltags, so groß dieses auch zu sein scheint.“
S. 39: „Besonders gefiel mir Viscount T., der Schopenhauer ins Englische übersetzt hat und, wie Sir Henry, einst bei Kuno Fischer in Heidelberg studiert hatte...“. Noch andere Stellen in diesem Erlebnisbuch nehmen auf Schopenhauer Bezug.

Lips, Peter: Schopenhauer und die Physiognomik. Mit einem Geleitwort von Dr. R. Biernatzki, Studienrat. I, 59 S. Hamburg 11, Hansischer Gildenverlag.

Vgl. die Besprechung im vorhergehenden Jahrbuch. Auf S. 59 sind physiognomische Werke aufgeführt, die Schopenhauer selbst besaß.

Opitz, Walter: Glück mit Tieren. Eine kleine Chronik. 200 S. Hamburg, H. Goverts Verlag.

Auf den Seiten 109—14 und 133—34 setzt sich der Verfasser mit unserem Philosophen, den er einen der größten Geister der Weltliteratur und einen großen Seher nennt, auseinander.

Pfeiffer, Konrad: Von Mozarts göttlichem Genius. Eine Kunstbetrachtung auf der Grundlage der Schopenhauerschen Philosophie. 120 S. Berlin, Walter de Gruyter & Co.

Vgl. die Besprechung im vorliegenden Jahrbuch.

Redslob, Edwin: Die Welt vor hundert Jahren. Menschen und Kultur der Zeitenwende um 1840. [Mit Abbildungen.] 431 S. Leipzig, Philipp Reclam jun.

Über Schopenhauer namentlich in dem Abschnitt: „Frankfurt am Main“ (S. 250—254).

Schill, Emil: Das Problem der Materie bei Schopenhauer. 67 S. [Freiburger Dissertation.]

Die Arbeit, über die Honecker und Heidegger referierten, zerfällt in die folgenden drei Hauptabschnitte: Form und Elemente von Schopenhauers Denken; Das Sein der Materie; Schopenhauers Betrachtung des Materieproblems in kritischer Sicht. S. 65: „So sehr Schopenhauer in seiner Lehre vom Sehen und von der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt, ferner in seiner Auffassung des anschaulichen Verstandes als bloßer Gehirnfunktion, endlich in der Identifizierung der letzten Naturkräfte mit dem Willen in gewisser Weise naturwissenschaftlich, d. h. von der Natur ausgehend dachte, so wenig konnte er aus seinem System heraus in seinem Begriff der Materie dem empirisch-naturwissenschaftlichen Begriff von Wirklichkeit und Realität gerecht werden. Aus seiner idealistischen Position konnte es ihm unmöglich gelingen, mit der metaphysischen Position die physische zu umgreifen und beizubehalten. Ja, hier wird deutlich sichtbar, wie weit der in jener Zeit schon einsetzende Materialismus als Reaktion gegen die einseitige, idealistische Auffassung der Welt gerade von diesem Idealismus selbst auf den Plan gerufen ist.“ — S. 67: Vita. Daß bereits 1904 O. Weide über „Die Materie bei Schopenhauer“ — angeregt durch Siebeck in Gießen — promovierte, findet überhaupt keine Erwähnung.

Welk, Ehm: Die wundersame Freundschaft. Das Buch von Tier und Mensch. Mit Unterstützung von Dr. Walter Hofstaetter. [Mit 16 Tafeln.] 445 S. Leipzig, Philipp Reclam jun.

S. 132—37: Arthur Schopenhauer. Nach einem Eingang finden sich

zwei Hauptabschnitte: Das böse Menschentier und der gute Pudel; Die Religion und das Tier bei Schopenhauer. In dem ersten, der eine nicht übermäßig genaue Darstellung verrät, wird Schopenhauer „wohl der kompromißloseste der großen deutschen Tierfreunde“ genannt.

Unsterblichkeit. Worte deutscher Denker und Dichter. Ausgewählt von Erich Ruprecht. (Deutsche Reihe. Band 99.) 78 S. Jena, Eugen Diederichs Verlag.

S. 72—73: Schopenhauer. Aus dem Hauptwerk und den „Parerga“ ist je eine Stelle wiedergegeben.

Vom Sinn der Welt. Ein Brevier deutscher Dichtung. Von Richard Benz. (Deutsche Reihe. Band 105.) 77 S. Jena, Eugen Diederichs Verlag.

S. 40 f.: Schopenhauer (Ruhe im Schauen).

Gattiker, Hans: Eugen und Oktav. [Erzählung.] 126 S. Zürich, Verlag Oprecht.

S. 126: Schopenhauer.

Zeitschriftartikel.

Mittasch, Alwin: Robert Mayers Begriff der Naturkausalität, mit Beziehung auf Arthur Schopenhauers Kausallehre. (Die Naturwissenschaften. 28. Jahrg., Heft 13. Berlin, Julius Springer.)

Zeitungsaufsätze.

Alo: Schopenhauer im Museum. Kleine geschichtliche Schau (Berliner illustrierte Nachtausgabe Nr. 256).

Es handelt sich um das Museum für Naturkunde in der Invalidenstraße, das 1789 gegründet wurde und sich anfangs im alten Münzgebäude befand. Die Dokumentenschau zeigt u. a. ein „Verzeichnis der zoologischen Studierenden des Universitätsinstituts“, in dem sich Schopenhauer und Chamisso mit eigener Hand eingetragen haben.

Furreg, Dr. Erich: Schopenhauer in der Ostmark (Neues Wiener Tagblatt Nr. 228).

Schildert den Aufenthalt in Braunau und Wien auf Grund der Reisetagebücher.

BESPRECHUNGEN

BESPRECHUNGEN.

Alwin Mittasch: Julius Robert Mayers Kausalbegriff. Seine geschichtliche Stellung, Auswirkung und Bedeutung. Verlag Julius Springer, Berlin 1940 (VII, 297 S.).

Die im Jahre 1938 veröffentlichte Schrift Mittaschs: „Katalyse und Determinismus“ führt den Zusatz zum Titel: Ein Beitrag zur Philosophie der Chemie (besprochen XXVI. Jahrb. 1939, S. 495). Wollte man dem neuen Buch einen entsprechenden Untertitel geben, so müßte er lauten: Ein Beitrag zur Philosophie der Natur. Denn umfassender und weitergreifend als in jener, ein Spezialgebiet der Chemie behandelnden Schrift sind hier, anknüpfend an Robert Mayers Ideen philosophische Probleme erörtert, wenn auch viele Fäden zurücklaufend die jeweiligen Gedankengänge verbinden. Mittasch trägt mit diesem Buche eine Dankesschuld gegen Robert Mayer ab; denn vor fast 50 Jahren wurde er durch einen Vortrag Ostwalds über Energetik veranlaßt, „von pädagogisch-philosophischer Arbeitsrichtung nach der physikalischen Chemie hinüberzuwechseln“, eine Lebensarbeit, die sich für Technik, Wissenschaft und Naturbetrachtung als überaus fruchtbar erwiesen hat.

Um eine Andeutung von dem reichen Inhalte des Buches zu geben, begnügen wir uns mit einem Auszug aus dem Inhaltsverzeichnis: Einleitung. — A. Allgemeines über das Kausalprinzip und seine Gestaltung in der Wissenschaft. I. Inhalt und Sinn des allgemeinen Kausalprinzips, von dem die speziellen naturwissenschaftlichen Kausalbegriffe abgeleitet sind (Kap. 1—9). II. Entwicklung des physikalischen Kausalschemas bis R. Mayer (10—13). — B. Weiterführung des naturwissenschaftlichen Kausalbegriffes durch R. Mayer. III. R. Mayers Erhaltungskausalität: Gleichsetzung des generellen physikalischen Erhaltungsprinzips mit dem Begriff physikalischer Kausalität (14—19). IV. R. Mayers Auslösungs- oder Anstoßkausalität: „Auslösung“ als eine besondere Form kausalen Wirkens (20—23). V. Besondere Kausalbegriffe und Kausalauffassungen von R. Mayer (24—30). — C. Auswirkung und Weiterbildung von R. Mayers Kausalanschauung. VI. Fortentwicklung der energetischen „Erhaltungskausalität“ (31—35). VII. Weiterentwicklung von R. Mayers Auslösungskausalität (36—37). — D. Beziehungen des gegenwärtigen Kausaldenkens zu R. Mayers Kausalanschauung. VIII. Heutiger Stand der Erhaltungskausalität (E. K.) und der Auslösungs- oder Anstoßkausalität (A. K.) (38—48). Ausklang. — Anmerkungen (S. 220—269).

Die Anmerkungen nehmen einen großen und wichtigen Teil der Schrift ein und bilden eine wertvolle Ergänzung, nicht nur für den, der tiefer ins Einzelne gehen will. Die auch früher angewandte Methode des Verfassers, zahlreiche prägnante Zitate mit teilweise entgegengesetzt gerichteter Tendenz einzufügen, macht das Lesen nicht gerade bequem, aber,

da nicht nur „eines Mannes Rede“ zu Wort kommt, instruktiv und erfreulich für den Nachdenkenden. Trefflich führt die allgemein-philosophische Einleitung in das Thema ein; mit der Weiterführung des naturwissenschaftlichen Kausalbegriffes durch Robert Mayer (besonders S. 34—45) und dann bis zur Gegenwart ist eine geistesgeschichtliche Entwicklung gegeben, wie sie uns selten geboten wird. Noch größer ist das Verdienst Mittaschs, die von Robert Mayer geleistete Erweiterung des naturwissenschaftlichen Kausalschemas durch die Verbindung von „Auslösung“ und Kausalität aus dem Schatten hervorgezogen zu haben. Denn wir kennen Robert Mayer als den Entdecker des Gesetzes von der Erhaltung der Energie und seiner philosophischen Begründung (*causa aequat effectum*), davon aber, daß er die Unzulänglichkeit des mechanistischen Weltbildes erkannt hat und die Ergänzung des Erhaltungsprinzips durch Einbeziehung der Auslösung in ein erweitertes Kausalitätsschema vertreten hat, hat man wenig oder nichts gehört. Vielleicht verdanken wir ihm sogar die Einführung des Wortes „Auslösung“, dem er die „Katalyse“ einordnete (siehe S. 239 u. S. 58). —

Von der Behandlung naturphilosophischer Begriffe sei weniges angeführt. Robert Mayer, der philosophische Spekulationen weit von sich wies, bringt doch viel Philosophie (wie das „Realisten“ auch heute noch begegnet). Aber eine die Wirklichkeit erfassende Anschauung, die sich nicht auf Setzung mechanischer Modelle beschränkte, hat ihn vor der Einseitigkeit spitzfindigen diskursiven Denkens bewahrt. Sein Begriff der Kraft schließt sich an die Auffassung von Leibniz an (S. 40 ff.); „instinktsicher“ (S. 230, Anm. 43) verfolgt er den Weg, der von dem (mechanischen) Begriff Newtons — Kraft definiert als $M \cdot g = \text{Masse mal Beschleunigung}$ — zum (dynamischen) Begriff des Leibniz — $\text{Arbeitsleistung} = \frac{1}{2} mv^2$ — führt (siehe S. 225, Anm. 23). Heute haben wir es leichter; wir sagen: Energie, während jene Newtonsche Kraft, nach Dühring — „eine notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingung, die Leistung zu vollbringen“, darstellt (S. 26). — Hieraus wird verständlich, daß Robert Mayer den Begriff „Schwerkraft“ perhorresziert und auch die Lebenskraft nicht als Kraft gelten läßt; gehen doch beide nicht in die Umwandlungen seiner Kraft, die nur eine ist, ein. — Daß Schopenhauer mit dem Worte „Naturkraft“ etwas bezeichnet, das auf anderer, höherer Ebene liegt als die „Kraft“ der Physiker, braucht nicht weiter begründet zu werden. Jener Begriff verhält sich zu der physikalischen Größe ähnlich wie der Begriff „Materie“, die Schopenhauer den Träger aller Zustände nennt, zu dem Begriffe „Stoff“, der mit Form und Qualität behaftete Materie ist und dem Satz vom Grunde unterliegt. (Vgl. W. a. W. I, § 26, D. I, 155; ferner XXIV. Jahrb. 1937, S. 47; XXVI. Jahrb. 1939, S. 112, 180, 183).

Ausführlicher noch als in „Katalyse und Determinismus“ (XXVI. Jahrb. 1939, S. 496), der Wichtigkeit für das Thema entsprechend, ist hier der Begriff der Wechselwirkung behandelt und an vielen Stellen verdeutlicht (S. 135 f.): „Jede Kausalität, jedes Verhältnis von Ursache und Wirkung, setzt geordnete W. W. in der objektiv gegebenen Natur voraus ...“

Liegt jeder Veränderung in der Natur durch W. W. das Vorhandensein freier Energien zugrunde, die sich betätigen können, . . . so ist andererseits Ordnung und Regelläufigkeit in solcher Energiebetätigung nur möglich dank bestimmten Erhaltungsgesetzen.“ — (S. 64): „Von vornherein ist es klar, daß der Auslösungsbegriff durchaus die Tatsache einer W. W. voraussetzt.“ — Wichtig und belehrend ist die Feststellung einer Zweideutigkeit des Ausdrucks (S. 193), „der sowohl «ganzheitliche Beziehung im Simultanen» (Wechselbeziehung), wie «kausale Verknüpfung im Nacheinander» (mit Wechselspiel) darstellen kann (S. 14); die zweite Erscheinung ist als eigentliche oder echte Wechselwirkung zu bezeichnen.“ — Da haben wir gleich zwei Ausdrücke, die vortrefflich geeignet sind, das Wort Wechselwirkung zu ersetzen und die beiden Arten der W. W. zu unterscheiden. — Im einzelnen sind die W. W. zwischen Leib und Seele (S. 190) oder die psychophysische W. W. (S. 192) vom Ausgangspunkt bei Kant weit entfernt, und es dürfte schwer halten, die Bedeutung der W. W. vom Lichtquant-Elektron-Verhältnis (S. 92) an bis zur W. W. „kosmischer Allverbundenheit“ (S. 217) so zusammenzupressen, daß sie in das Schema einer Kategorie passen.

Es ist begreiflich, daß Mittasch, der das Bestehen dessen, was er Wechselwirkung nennt, durch alle Bezirke der Naturwissenschaft verfolgt und mit Beispielen belegt hat, Schopenhauers Behauptung, der Begriff Wechselwirkung sei inhaltsleer, nicht billigt. Diese Ablehnung wird in der Auseinandersetzung (S. 222, Anm. 11) auf eine „sehr willkürliche Auslegung“ zurückgeführt, ein Urteil, dem wir uns nicht anschließen können. Nicht aus Konnivenz gegen den Meister, sondern weil wir dem Festhalten an der präzisen Definition der „Wirkung“ die Berechtigung nicht versagen können. Es liegt in der Tat die Gefahr nahe, ins „Bodenlose“ zu geraten, wenn man W. W. als Abart oder gar Unterabteilung der Wirkung (als der Folge aus einer Ursache) auffaßt. W. W. ist ein aus zwei oder mehreren Kausalwirkungen zusammengesetzter Vorgang; was sinnvoll so genannt wird, geht über den Rahmen von Ursache und Wirkung hinaus und ist keine „Wirkung“, sondern das Wechsel-Spiel der Wirkungen. Betrachtet wird nicht die Wirkung, sondern das Resultat mehrerer Folgen aus mehreren Ursachen, eine Zusammenfassung von Wirkungen. Zwar finden sich auch bei Schopenhauer Reiz- und Motivkausalität, aber dort geht es nur vom Reiz zum Erfolg, vom Motiv zur Handlung — die Zusammenfassung bezieht sich nur auf die Gesamtbedingungen eines einzelnen Vorganges und abstrahiert von jeglichem Hin und Her. Schopenhauer versteht unter Wirkung den neuen Zustand eines Körpersystems im Gegensatz zum vorhergehenden; in seine strenge Formulierung paßt der Begriff W. W., wie ihn Mittasch faßt, nicht hinein. Das hängt damit zusammen, daß der Begriff „Kausalität“ bei Mittasch eine Ausweitung erfahren hat, an welcher auch der Begriff W. W. teilgenommen hat — dieser ist die erste Etappe auf dem Wege zur „Ganzheitskausalität“ (vgl. Kap. 40, S. 155). Zweifellos würde jedoch eine scharfe Trennung von Wirkung und

W. W., herbeigeführt durch Tilgung des auf „Wirkung“ endigenden Wortes die Klarheit der Darstellung vermehren. — Ist das nun ein Streit um bloße Worte? Wir glauben nicht. Was wir schon bezüglich „Kausalität“ bedauerten (XXVI. Jahrb. 1939, S. 496 u.), daß für die Stufen des erweiterten Begriffes Kausalität keine anerkannten, die Rangordnung charakterisierenden, deutlichen Bezeichnungen existieren, trifft auch bezüglich „W. W.“ zu; ein neues, alle Modifikationen bezeichnendes Wort würde die Diskussion einwandfrei machen und dem Verständnis zugute kommen. Schade, daß Schopenhauer nicht mehr lebt.

Zu sagen, jede Wirkung sei W. W., kann höchstens den Sinn haben, daß man den Zusammenhang meint, in welchem alle Dinge und jegliches Geschehen in der Welt miteinander stehen (z. B.: S. 112). Das entspricht dem allgemeinen Satz vom Grunde. Bei der Kausalität, bei jeder wissenschaftlichen Feststellung seit Galilei, wird aber gerade von dem Gesamtzusammenhang abstrahiert. Man sollte Schopenhauers Zerlegung des Satzes vom Grunde und Abtrennung des Begriffes Kausalität nur mit großer Vorsicht rückgängig machen.

Abgesehen von dieser Differenz, die auf die Frage zurückzuführen ist, ob es zulässig oder zweckmäßig ist, das Wort „Wirkung“ durch Versetzen des Wortes „Wechsel“ in einen Repräsentanten für die Zusammenfassung entgegenlaufender Wirkungen, deren jede einzeln bestimmt gerichtet ist, zu verwandeln, zeigt sich weitgehende Übereinstimmung mit Schopenhauer. Der Philosoph wird häufig als Zeuge angeführt und an wichtigen Stellen zitiert. Die in früheren Schriften zutage tretende innige Vertrautheit mit Schopenhauers Lehre bestätigt sich auch hier. Besonders wertvoll (vgl. XXVI. Jahrb. 1939, S. 81—168) ist die Ableitung der Zusammenhänge zwischen Kraft und Wille (S. 209 oben) und daran anschließend die Höherentwicklung der „Kausalität“ von der Naturwissenschaft zur Metaphysik: „Kausalität« als Gesetz des Geschehens in der Natur wandelt sich metaphysisch mehr und mehr um in den Gedanken der «Aktivität», d. h. eines Wirkens in der Natur, eines Bewirkens in der Natur, ja schließlich der Betätigung eines «Willens» in der Natur (oder auch «über der Natur»). R. Mayer und Schopenhauer können demgemäß auf höherer Ebene zusammentreffen.

Mittasch bringt naturphilosophische Erörterungen und eine Fülle von Einzelbetrachtungen, die eingehenden Studiums wert sind. Die Einseitigkeit der Energetik seines öfters genannten Lehrers Ostwald hat er überwunden (S. 100); sie gilt ihm als verfrühter und verfehlter Versuch einer Gesamtlösung (S. 107). Wenn er schreibt: „Erkenntnistheoretisch huldigt R. Mayer einem kritischen Realismus, auslaufend in idealistische Schlußsätze“ (S. 77), so muß man dem zustimmen. Gemeint ist mit diesem Sideroxylen die „glückliche Verbindung kritischer Empirie mit wahrhaft philosophischem Weitblick, die in Robert Mayers Gesamtwerk zutage tritt“ (S. 41). Freilich ist Mittasch geeignet, solche Feststellung zu machen, da ihm selbst solche nicht häufig vorkommende Vereinigung heterogener Eigen-

schaften eigen ist, die er dem Robert Mayer nachrühmt. Von den Einzelbetrachtungen erwähnen wir: Abstrakte Kausalismen können Überleitung zum Funktionsbegriff bilden, „ein Hinweis auf gewisse Beziehungen zur Wechselwirkung“ (S. 12); Ursache und Bedingung (S. 65); Entropie und „Wärmetod“ (S. 67); Grenzen des Naturerkennens (S. 77, 197 u. vgl. Kausalität u. Det. S. 152); Ganzheitskausalität (S. 155); Figment = Ersatz für den oft mißhandelten Begriff „Fiktion“ (S. 197, 204). Der Ausdruck „Komplementarität“, der bei Bohr (XXIV. Jahrb. 1937, S. 58) bedeutet, daß Raum-Zeit-Beschreibung und klassische Kausalität einander ausschließen, hat bei Mittasch einen gediegenen Sinn: „Wirkende Ursache im eigentlichen Sinne, *causa efficiens*, E. K. und auslösende oder veranlassende Ursache, *causa ocasionalis*, A. K. sind komplementär verbunden und ergeben zusammen die vollständige Ursache, den zureichenden Realgrund“ (Ausklang Nr. 9, S. 218).

Die Wendung von der „Erhaltung“ zur „Äquivalenz“ (S. 136 u.), der Fortschritt von R. Mayers „Auslösung“ zur „Anstoßkausalität“, die Entwicklung und Höherführung des Kausalitätsbegriffes bis dahin, wo er nicht mehr ausreicht, dies alles ist auf Grund der neueren Erkenntnisse in stetem Zusammenhang mit R. Mayers Werken dargestellt, geht aber weit über die Würdigung des großen Mannes hinaus. Hier liegt das Geheimnis der Weltweisheit verborgen; noch steht es im Schatten — das wird wohl noch etliche Jahrhunderte so bleiben. Aus Mittaschs Gedanken aber leuchtet manches Schlaglicht, geeignet, das Dunkel aufzuhellen.

Frankfurt a. M.

KARL WAGNER.

Willy Müller, Professor Dr. habil.: Die Grundlagen der Moral im Spiegel des absoluten Weltbildes. Verlag Ernst Reinhardt, München 1939 (31 S.).

Wie schon der Titel zu erkennen gibt, ist diese Schrift nur verständlich, wenn man weiß, was des Verfassers „absolutes Weltbild“ ist. Deshalb sagt derselbe mit Recht, daß „die Kenntnis jener Naturauffassung“ — nämlich eben des absoluten Weltbildes — „die Voraussetzung zum Verständnis der vorliegenden Schrift ist“ (S. 6), weshalb seine diesbezüglichen früheren Schriften zu lesen seien (S. 7). Es läßt sich deshalb — und gleichwohl — hier nur folgendes sagen:

Der Verfasser glaubt, daß „die Moral sich auf der naturwissenschaftlich begründeten Erkenntnis aufbaut“ (S. 17). Hiermit sagt er also selbst, daß seine philosophischen Erkenntnisse mit der Zeit falsch werden müssen — in dem Maße nämlich, als die ihnen zugrunde liegende „naturwissenschaftlich begründete Erkenntnis“ durch neue Erkenntnisse überholt wird, eine Konsequenz, der keiner ausweichen kann, der in der Reihe derjenigen steht, die alles historisch-entwicklungsmäßig betrachten, ohne das

Ewige zu erkennen, das aller Entwicklung zugrunde liegt. Es überrascht diese Stellung des Verfassers um so mehr, als er selbst von einem „relativistischen“ oder „relativen“ und einem „absoluten“ Weltbild spricht, wobei — Näheres läßt sich, wie schon erwähnt, nur bei Kenntnis seiner früheren Schriften sagen — doch anscheinend ungefähr der Gegensatz zwischen der vergänglichen Erscheinung und dem ewigen „Ding an sich“ gemeint ist (siehe S. 21: „neben dem relativen Weltbild der Bewußtheit besteht noch ein absolutes der Unbewußtheit“, und S. 22, wo gesagt ist, daß nur „im relativistischen Weltbild das Kausalgesetz herrscht, im absoluten Weltbild dagegen entfällt“). —

Weiterhin kann man — ganz im allgemeinen — sagen, daß, wer Schopenhauer angreift, dessen Welterklärungsprinzip, nämlich den Willensbegriff, durch ein anderes Prinzip der Welterklärung zu ersetzen hat. Solange dies nicht geschieht, bleibt der Schopenhauersche „Wille“ als das Letzterkennbare bestehen. Angriffe auf Teilprobleme, wie z. B. hier auf die Schopenhauersche Begründung der Moral und der Willensfreiheit, denen nicht jene Umstürzung und die Neuaufstellung eines anderen Welterklärungsprinzips, auf dem bei Schopenhauer alles beruht, vorausgegangen ist, schweben recht eigentlich in der Luft — und auch dieser Konsequenz entgeht keiner, der ähnliche Schriften wie die vorliegende verfaßt.

Zum Schluß sei auf eine auffallende Sonderbarkeit hingewiesen: S. 19 heißt es: „Bei näherer Betrachtung ist jedoch das physikalisch-biologische Problem der Willensfreiheit zu folgenschwer, als daß man sich mit unklaren Deduktionen zufrieden geben kann.“ Soll damit gesagt sein, daß man sich mit „unklaren Deduktionen“ sehr wohl zufrieden geben darf, wenn es sich um weniger „folgenschwere Probleme“ handelt? Oder liegt nur eine stilistische Entgleisung vor?

Halle a. S.

KONRAD PFEIFFER.

Konrad Pfeiffer: Von Mozarts göttlichem Genius. Eine Kunstbetrachtung auf der Grundlage der Schopenhauerschen Philosophie. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1940. VII, 120 S.

Konrad Pfeiffers vor zwei Jahren unternommener Versuch einer Deutung von Goethes Faust aus dem Geiste der Schopenhauerschen Philosophie ist früher an dieser Stelle als einer der wenigen geglückten Versuche bewertet worden, den Geist der tiefstnigsten deutschen Dichtung mit adäquaten Mitteln zu erhellen. Ein Gegenstück dazu bildet die neue Arbeit Pfeiffers, in der die Musik und der „göttliche Genius“ Mozarts vom Standpunkt der Philosophie Schopenhauers aus einer gründlichen Würdigung unterzogen wird. Pfeiffers Mozart-Büchlein kann als eine

Musikphilosophie *in nuce* bezeichnet werden, in der, entsprechend der Tiefsinnigkeit und Weite der Schopenhauerschen Gedankenwelt, soviel Gescheites über das Wesen der Musik überhaupt, wie über die Musik Mozarts im besonderen gesagt wird, daß sich nicht nur der Philosoph und Mozartfreund, sondern jeder Musikbeflissene und nicht zuletzt auch der ausübende und schaffende Musiker damit einmal gründlich befassen sollte. Wir sind überzeugt, daß die von Pfeiffer im ersten, allgemeinen Teil seiner Arbeit behandelten Thesen Schopenhauers über die Musik ebensowenig unwidersprochen bleiben werden wie seine Deutung des Geistes und der Musik Mozarts im zweiten Teil seines Buches. Dazu stehen diese Thesen größtenteils in einem zu starken Gegensatz zu den musikalischen Prinzipien, wie sie in den letzten Jahrzehnten vertreten worden sind. Erinnerung sei nur an die These vom Primat der Melodie; die Forderung von der Klarheit und Einfachheit der musikalischen Gedanken, die These, daß allein die Melodie der „Kern der Musik“ und das Merkmal für die musikalische Genialität, für das einzige nicht „Erlernbare“ sei. Aber gerade deshalb hat Pfeiffers Büchlein auch eine aktuelle kulturpolitische Bedeutung.

Ist also der erste Teil des vorliegenden Werkes programmatischer Natur, so stellen die anderen Teile eine in die Tiefe dringende Deutung des Wesens der Musik und Genialität Mozarts dar. Sie erweisen eindringlich, daß die Nebeneinanderstellung Mozart—Schopenhauer nicht gesucht und gekünstelt ist, sondern geradezu logisch aus der Eigenart der Musikphilosophie Schopenhauers herauswächst. Mit feinsinnigem Verständnis weist der Verfasser nach, daß in allen Meisteropern Mozarts die Liebe, die „stärkste und tätigste aller Triebfedern“, die sie für Schopenhauer ist, im Mittelpunkt des Geschehens steht und musikalisch gestaltet wird. und zwar die Liebe in allen ihren Formen: die noch „unschuldige“, heitere und anmutige, frohsinnige Liebe in der „Entführung“, die Liebe als „sinnenfrohe Menschlichkeit“ im „Figaro“, die Liebe als dämonische Macht im „Don Juan“, und in der „Zauberflöte“ endlich die ideale, „erlösende“, zu „Tugend und Weisheit“ führende Liebe. Ein Kapitel über das Wesen von Mozarts oft betonter „göttlicher Heiterkeit“ schließt dieses kleine den „Manen Mozarts“ gewidmete Buch ab, dem wir im Interesse der Sache eine weite Verbreitung wünschen, zumal sich in diesem Jahre der Todestag des großen Meisters zum 150. Male jährt.

Dresden.

HEINZ HORN.

MITTEILUNGEN

BERICHT ÜBER DAS SCHOPENHAUER-MUSEUM.

Im XXVII. Jahrbuch 1940 wurde angezeigt, daß das Schopenhauer-Museum in den neuen Räumen „Schöne Aussicht 16“ in nächster Zeit der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werde. Leider konnte diese Absicht bis heute nicht verwirklicht werden. Die Verwaltung des Museums empfindet dies am schmerzlichsten. Wir geben uns aber der zuversichtlichen Hoffnung hin, daß die Eröffnung des Schopenhauer-Museums recht bald möglich sein werde.

An Posteingängen können wir 173, an Ausgängen 168 Stück verzeichnen.

Von der Stadtbibliothek Frankfurt a. M. wurden angekauft:

Manuskript Schopenhauers vom 10. Juni 1853. 1 Bl.

Hartmann von der Aue: Der arme Heinrich. Aus der Straßburgischen und Vatikanischen Handschrift hrsg. und erklärt durch die Brüder Grimm. Berlin, Realschulbuchhandlung 1815. 8 ungez. Bl., 224 S. 8°. — Exemplar Schopenhauers mit Exlibris, vielen Randbemerkungen Schopenhauers und einer Kopfzeichnung.

Molière, Jean Baptiste, Oeuvres, Tome II. Leipzig: B. Tauchnitz 1846. 445 S. 8°. — Exemplar Schopenhauers mit Exlibris und vielen Strichen.

Ein Stammbuchblatt von Johanna Schopenhauer, datiert: Stuttgart 16. Juni 1818.

Gibbon, Edward: The history of the decline and fall of the Roman empire. 12 vol. Leipsick: G. Fleischer 1821. — Exemplar der Johanna Schopenhauer. Pappbde. d. Z., am Vorderdeckel in Goldaufdruck: Johanna Schopenhauer.

Kossack, C. R.: Beiträge zu einer systematischen Entwicklung der Geometrie aus der Anschauung. Nordhausen 1852. Gymn.-Programm. 30 S. u. 1 Taf.

An Spenden sind eingegangen von:

Fräulein Auguste Beer, Frankfurt a. M.:

Papierfächer in Form einer Rose mit 28 Ansichten von Danzig aus der Schopenhauerzeit, den Schopenhauer Wilhelm von Gwinner geschenkt hat. Fräulein Beer war Hausdame bei Wilhelm von Gwinner, und von ihm erhielt sie ihn, weil Danzig ihre Geburtsstadt war.

Univ.-Bibliothek Freiburg i. Br.:

Schill, Emil: Das Problem der Materie bei Schopenhauer. Edingen 1940. 67 S. Freiburger Diss.

Dr. Erich Furreg, Wien:

Hammarsköld, L.: Grunddragen af Filosofiens Historia, från de äldsta till närvarande Tider. 3. afdelingen, bandet 1 u. 2. Stock-

holm: C. M. Carlson 1827. Bandet 2, pag. 769—782, 838—839 A. Schopenhauer. Vgl. XXVI. Jahrbuch 1939, S. 338 ff.

Dr. Rudolf Grisson, Frankfurt a. M.:

Grisson, Rudolf: Herrscherdämmerung und Deutschlands Erwachen in Wagners „Ring des Nibelungen“. Leipzig: Adolf Klein 1934. 214 S. (S. 187—199: Die Zeit der Ringvertonung und der Bekanntschaft mit Schopenhauer.)

Dr. Rud. Hildebrand, Zizers (Graubünden):

Hildebrand, Rudolf: Nichts Neues. 1940. 48 S.

Hildebrand, Rudolf: Auszug aus dem [bisher] unveröffentlichten Werk Nichts Neues. 1939. 8 S.

Peter Lips, Hamburg:

Lips, Peter: Schopenhauer und die Physiognomik. Mit einem Geleitwort von R. Biernatzki. Hamburg: Hansischer Gildenverlag 1940. 59 S.

Gebrüder Micheli, Bildhaueratelier, Berlin:

Preisverzeichnis plastischer Bildwerke [auch über die Ney'sche Schopenhauer-Büste].

Dr. Alwin Mittasch, Heidelberg:

Mittasch, Alwin: Robert Mayers Begriff der Naturkausalität mit Beziehung auf Arthur Schopenhauers Kausallehre. — S.-A. aus: Die Naturwissenschaften. 1940. 28. Jahrg. Heft 13.

Mittasch, Alwin: Robert Mayers Kausalbegriff. Seine geschichtliche Stellung, Auswirkung und Bedeutung. Berlin: J. Springer 1940. VII, 297 S.

Geheimrat Dr. Paul Priemer, Frankfurt a. M.:

Priemer, Paul: Goethes Verhältnis zum klassischen Altertum mit besonderer Berücksichtigung seiner Briefe. Frankfurt a. M. 1911. Schulprogramm.

Verlagsbuchhandlung Phil. Reclam jun., Leipzig:

Welk, Ehm: Die wundersame Freundschaft. Das Buch von Tier und Mensch. Leipzig: Ph. Reclam jun. 1940. (S. 132—137: Arthur Schopenhauer.)

Bildhauerin Luise Schmidt, Frankfurt a. M.:

Eine Schopenhauer-Büste aus Kunstmarmor. Ihr Begleit-schreiben vom 3. Januar 1940 lautet: „... Da ich nun eine große Verehrerin Schopenhauers bin, möchte ich Ihnen meine Schopenhauerbüste, die in der Schopenhauerausstellung zum 150. Geburtstag im Römer mit ausgestellt war, stiften. Schon von Kindheit auf war Schopenhauer mir ein Begriff, da mein Großvater uns Kindern eine kleine Geschichte mit seinem Pudel an Weihnacht erzählte. Als ich älter wurde, waren seine

«Aphorismen» mein ständiger Begleiter. Besuche ich den Friedhof, so versäume ich nie, eine Nelke oder Rose an seiner Ruhestätte niederzulegen. So kam mir jetzt der Gedanke, als Alt-Frankfurter Kind dem großen Philosophen meinen Dank abzutragen, da er mir viel gab, indem ich meiner Hände Arbeit — seine Büste — der Gedenkstätte übergebe...“

Adolf Ziegler, Darmstadt:

Ziegler, Adolf: Zur Formensprache der Handschrift. In: Zeitschrift für Menschenkunde und Zentralblatt für Graphologie. Berlin 1940. S. 40—49 mit 7 Abb.; Abb. 5: Handschrift Schopenhauers.

Kleine Schriften und Zeitungsausschnitte erhielt das Museum von: Rudolf Borch, Braunschweig; Verwaltungsoberinspektor A. Born, Woltersdorf bei Erkner (auf Grund dieses Z.-A. bekamen wir die genauen Unterlagen dafür, daß Schopenhauer im Wintersemester 1811/12 mit noch 8 Studenten an den zoologischen Vorlesungen im Museum für Naturkunde, Berlin, teilgenommen hat); Verlagsbuchhandlung J. A. Brockhaus, Leipzig; Zahnarzt Willi Burbach, Frankfurt a. M.; Oberregierungsrat Prof. Hugo Busch, Düsseldorf-Oberkassel; Evangelische Propstei, Frankfurt a. M.; Dr. Erich Furreg, Wien; Else Grebe, Frankfurt a. M.; Dr. Arthur Hübscher, München; Karl Jahn, Frankfurt a. M.; Dr. Ernst Kilb, Frankfurt a. M.; Mina Koenitzer, Frankfurt a. M.; Else Komatz, Frankfurt a. M.; Dr. phil. Franz Lerner, Frankfurt a. M.; Maria Lindner, Frankfurt a. M.; Dr. Alwin Mittasch, Heidelberg; Nietzsche-Archiv, Weimar; Rechtsanwalt Dr. Konrad Pfeiffer, Halle; Direktor Dr. Walther Rauschenberger, Frankfurt a. M.; Bruno Recke, Frankfurt a. M., Justizrat Dr. Schmidt-Scharff, Frankfurt a. M.; Karl Schübler, Frankfurt a. M.; Prof. Dr. Erich Stenger, Berlin-Charlottenburg; Dr. Karl Wagner, Frankfurt a. M.; Luise Weiß, Frankfurt a. M.; Schriftleiter Heinrich Th. Wüst und Leni Wüst, Frankfurt a. M.

Beim weiteren Ausbau und der Einrichtung des Museums erfuhr das Museum wiederum die tatkräftigste Unterstützung, in erster Linie von Oberbürgermeister Staatsrat Dr. Krebs und Direktor Professor Dr. Richard Oehler; dann von Stadtrat Wilh. Arntz, Stadtrat Dr. Keller, Baurat Keller, Dr. Edith Kießling, Kustos Dr. Rapp, Verwaltungsoberinspektor Otto Richter, Kulturreferent Dr. Karl Schlechta, Direktor Dr. Graf zu Solms-Laubach.

Allen Förderern, Spendern und Gönnern des Museums herzlichen Dank mit der Bitte um weitere Unterstützung.

Karl Wagner,
Archivar.

Karl Jahn,
Sekretär des Museums.

SCHOPENHAUER- ABRECHNUNG VOM 1. JANUAR

Vermögensbestand am 1. Januar 1940
und Einnahmen im Jahr 1940.

I. Vermögen am 1. Januar 1940.

1. Verfügbares Vermögen:

a) Bankguthaben	RM.	536,82	
b) Postscheckguthaben	RM.	15,93	
c) Kasse	RM.	<u>9,33</u>	RM. 562,08

2. Reserve in Wertpapieren zum

Zwecke der Sicherung der Rechte

der lebenslänglichen Mitglieder RM. 1400,—

II. Einnahmen im Jahr 1940.

1. Jahresbeiträge:

a) für das Jahr 1938	RM.	20,—	
b) für das Jahr 1939	RM.	30,—	
c) für das Jahr 1940	RM.	2312,24	
d) für das Jahr 1941	RM.	80,—	
e) für die Jahre 1942/50	RM.	<u>100,—</u>	RM. 2542,24

2. Spenden der Mitglieder RM. 842,—

3. Erlös für Jahrbücher RM. 185,—

4. Rückvergütung der Umsatzsteuer RM. 188,15

5. Zinsen aus Bankguthaben und Wertpapieren . RM. 53,68

RM. 5773,15.

GESELLSCHAFT

1940 BIS 31. DEZEMBER 1940.

Ausgaben im Jahr 1940 und Vermögensbestand am 31. Dezember 1940.

I. Ausgaben im Jahr 1940.

1. Kosten des Jahrbuches 1940:

a) Honorare	RM. 110,—	
b) Sonderdrucke	RM. 67,05	
c) Bildtafel	RM. 39,05	
d) Druck und Kosten	RM. 2104,25	
e) Porto und Versand	<u>RM. 166,60</u>	RM. 2486,95

2. Umsatz- und Körperschaftssteuer RM. 71,05

3. Verwaltungskosten:

a) der Geschäftsführung einschließlich Drucksachen	RM. 148,75	
b) des Schatzmeisters einschließlich Drucksachen, Bank-, Post- und Portogebühren	RM. 102,39	
c) Auslagen des Schriftführers	<u>RM. 46,20</u>	RM. 297,34

II. Vermögen am 31. Dezember 1940.

1. Verfügbares Vermögen:

a) Bankguthaben	RM. 1065,40	
b) Postscheckguthaben	RM. 429,08	
c) Kasse	<u>RM. 23,33</u>	RM. 1517,81

2. Reserve in Wertpapieren zum

Zwecke der Sicherung der Rechte der lebenslänglichen Mitglieder	<u>RM. 1400,—</u>
	<u>RM. 5773,15.</u>

Leipzig S3, den 1. Januar 1941.

Der Schatzmeister:
Arthur Sülzner.

BERICHT DES SCHATZMEISTERS ÜBER DAS JAHR 1940.

Dank der sehr großzügigen Spende (RM. 500,—) eines Mitgliedes und höchst sparsamer Wirtschaftsführung — die Kosten des Jahrbuches 1940 liegen um rund RM. 2300,— tiefer als die für das Jahrbuch 1939 — hat sich unsere trostlose Kassenlage seit Jahresbeginn 1940 gebessert. Sie wird sich im neuen Jahr hoffentlich weiter günstig entwickeln.

Gegenwärtig verfügt die Gesellschaft über Barmittel in Höhe von RM. 1517,81, also über rund RM. 1000,— mehr als vor Jahresfrist, ferner über eine Reserve in Höhe von RM. 1400,— an Wertpapieren, die seit vielen Jahren zur Sicherung der Rechte eines Teiles der lebenslänglichen Mitglieder vorgesehen ist. Diese Reserve müßte auf RM. 2000,— gesteigert werden, um aus dem Zinsertrag die Kosten für die den lebenslänglichen Mitgliedern zustehenden Jahrbücher einigermaßen decken zu können. Das gesamte Vermögen beläuft sich am Jahreschluß 1940 auf RM. 2917,81. Aus der für 1941 zu erhoffenden Stärkung unserer Finanzkraft muß am Jahresende eine weitere Reserve von RM. 1000,— gebildet werden.

Auf meinen Antrag hat das für die Umsatz- und Körperschaftssteuer zuständige Finanzamt in Leipzig einen Teil der früher gezahlten Umsatzsteuer zurückvergütet und gleichzeitig die Gesellschaft bis auf weiteres von der Umsatzsteuerpflicht befreit.

Dem Mitglied Herrn Dr. A. Mittasch, Heidelberg, sei an dieser Stelle für seine außergewöhnliche Spende herzlichst gedankt.

Erfüllen alle Mitglieder ihre Beitragspflicht und unterstützen uns nach besten Kräften mit freiwilligen Zuwendungen, dann werden wir keinen Grund zu trüben Betrachtungen über den Fortbestand der Gesellschaft haben.

Wie schon im Rundschreiben vor einigen Wochen bekanntgegeben, verpflichte ich mich, auf das Bankkonto der Gesellschaft bis zum 31. März 1941 den Betrag von RM. 1000,— als einmalige Spende aus eigenen Mitteln zu überweisen, wenn die Mitglieder in ihrer Gesamtheit bis dahin den gleichen Betrag gespendet haben.

An Wertpapieren, die im Depot bei der Deutschen Bank, Filiale Frankfurt (Main) liegen, besitzt die Gesellschaft folgende:

RM. 1300,— 8% (jetzt $4\frac{1}{2}\%$) Frankfurter Hypotheken-Goldpfandbriefe, Ankaufskurs RM. $94\frac{3}{4}$.

RM. 500,— Deutsche Anleihe-Ablösungsscheine mit Auslosungsrecht Kurs RM. 49,86.

Ankaufswert beider Papiere RM. 1481,08.

Der Stand der Mitglieder betrug am 1. Januar 1940	369
Durch Tod, Austritt und Streichung haben wir verloren	<u>17</u>
Neu beigetreten sind für 1940	<u>11</u>
so daß wir mit einem neuen Mitgliederbestand von	363

das neue Jahr beginnen.
Davon sind 20 seit der Inflation neu beigetretene Mitglieder auf Lebenszeit.

Leipzig S 3, den 1. Januar 1941.

Der Schatzmeister:

Arthur Sülzner.

LINDTNER-STIFTUNG.

VERMÖGENSVERHÄLTNISSE AM 31. DEZEMBER 1940.

Einnahmen:

1. 1. 1940 Bankguthaben	RM. 547,80
Zinsen	, 899,27
	RM. 1447,07

Ausgaben:

Depotgebühren, Spesen u. Umtauschprovision	RM. 49,27
Bankguthaben am 31. Dezember 1940	RM. 1397,80

Zu dem Bestand in Wertpapieren gehörten seit 1931 auch fl. 30000,— 4% Österreichische Goldrente i/Individualverzeichnis m. Kup. 1. 4. 27. Anfang Februar 1940 wurde ich von der Deutschen Bank, Filiale Frankfurt (Main) aufgefordert, in einen Umtausch gegen RM. 6000,— 4 $\frac{1}{2}$ % Reichsanleihe mit Zinsenlauf ab 1. Oktober 1938 einzuwilligen. Von zuständiger Stelle war das Angebot als letzte Verwertungsmöglichkeit bezeichnet worden. Mir wurde eine ganz kurze Entscheidungsfrist bewilligt, innerhalb deren ich mich für Annahme oder Ablehnung des Angebots zu entscheiden hatte. Ich entschied mich für die Annahme. Gegen einen Wertverlust hat die Stiftung nun ein verzinsliches Papier erhalten, das immerhin einen jährlichen Zinsertrag von RM. 270,— bringt, während die fl. 30000,— fast 10 Jahre zinslos blieben. Der vollzogene Umtausch wurde mir von der Bank am 5. Dezember 1940 mitgeteilt.

Das Vermögen der Stiftung Lindtner setzt sich nunmehr wie folgt zusammen:

1. Bargeld: Bankguthaben RM. 1397,80.

2. Wertpapiere:

- RM. 6000,— 4 $\frac{1}{2}$ % Deutsche Reichsanleihe von 1938/II A/O.
- „ 3500,— 4 $\frac{1}{2}$ % Frankfurter Hypotheken-Goldpfandbriefe.
- „ 2200,— 4 $\frac{1}{2}$ % Kasseler Landeskasse.
- „ 200,— 4 $\frac{1}{2}$ % Voigt & Häffner von 1938.
- „ 2000,— 4 $\frac{1}{2}$ % Frankfurter Hypotheken-Goldpfandbriefe.

Alle Papiere liegen im Depot der Deutschen Bank, Filiale Frankfurt (Main).

Leipzig S 3, den 1. Januar 1941.

Der Schatzmeister:
Arthur Sülzner.

MITTEILUNGEN.

Die älteren Jahrbücher sind, bis auf die ersten sechs, noch bei uns vorhanden und können von Mitgliedern durch den Schatzmeister bezogen werden. Eine auszugsweise Inhaltsangabe haben wir zuletzt im XXVI. Jahrb. 1939, S. 520—523, veröffentlicht.

Die Bezugspreise für Mitglieder betragen für die (gebundenen) Jahrbücher VII und VIII je 10 RM., für die (ungebundenen) Jahrbücher IX—XII je 5 RM., für die Jahrbücher XIII (ungebunden) und XIV—XXVI je 10 RM.

Für Nichtmitglieder sind unsere Jahrbücher vom IX. Jahrb. (1920) ab auch im Buchhandel erhältlich, und zwar das IX.—XII. zum Ladenpreise von je 5,50 RM. ungebunden, 7,80 RM. gebunden; das XIV.—XXVI. nur gebunden zum Ladenpreise von je 11 RM. (Verlag Carl Winters Universitätsbuchhandlung in Heidelberg). Gebhardts „Schopenhauer und Brockhaus“ ist für Nichtmitglieder ohne die Bezeichnung als XIII. Jahrbuch im Buchhandel erhältlich (Verlag F. A. Brockhaus in Leipzig).

Die Jahrbücher I—VI (1912—1917) sind nur noch in je einem Exemplar in unserem Archiv vorhanden. Sie können an Mitglieder zu wissenschaftlichen Zwecken verliehen werden.

Alle Anmeldungen neu beitretender Mitglieder bitten wir an den unterzeichneten Vorsitzenden zu richten. Alle Zahlungen (Jahresbeitrag 10 RM., einmaliger Beitrag auf Lebenszeit 100 RM.) bitten wir auf das Bankkonto der Schopenhauer-Gesellschaft bei der Deutschen Bank, Filiale Frankfurt am Main, oder auf das Postscheckkonto „Schopenhauer-Gesellschaft, Schatzmeister Arthur Sülzner, Leipzig, Postscheckamt Stettin Nr. 2625“ zu überweisen.

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 Mitgliederbeiträge, 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 Jahrbücher sowie des Bezugs älterer Jahrbücher an den Schatzmeister, Herrn Arthur Sülzner, Leipzig S 3, Schlegelstraße $\frac{2}{3}$ r.;

c) in Sachen der Stiftung Lindtner und der Mitgliederwerbung an Herrn Dr. Konrad Pfeiffer, Halle a. d. 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 den Archivar, Herrn Dr. Karl Wagner, Frankfurt a. M.-Süd, Heimatring 44.

Für den Vorstand und die wissenschaftliche Leitung:

Dr. ARTHUR HÜBSCHER

München 9, Wettersteinstraße 2.



BIBLIOTEKA



VNIVERSYTECKA

010133 / 1941

W TORUNIU