

Einunddreissigstes Jahrbuch
der
Schopenhauer-Gesellschaft
1944

20. 6. 44

No 6



EINUNDDREISSIGSTES JAHRBUCH

DER SCHOPENHAUER-
GESELLSCHAFT

FÜR DAS JAHR 1944

AUSGEGEBEN IM FRÜHJAHR 1944



GEGR. 1822

CARL WINTER, UNIVERSITÄTSVERLAG, HEIDELBERG

1944: 148



1597



Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten

Printed in Germany — Imprimé en Allemagne

Verlags-Nr. 2750

V O R W O R T

Der umfassende Anschauungsunterricht, den das vergangene Jahr der Philosophie Schopenhauers zuteil werden ließ, hat die stillen Bereiche unserer Arbeit nachdrücklicher einbezogen, als wir in unseren nüchternsten Erwartungen es für möglich gehalten hätten. Das Schopenhauer-Museum, die Zentralstelle der Schopenhauerforschung, besteht nicht mehr. Die Stadtbibliothek Frankfurt a. M., auf deren Hilfe sich unsere Arbeit stützte, ist vernichtet. Die großen Verlage, die ihren Namen mit dem Schopenhauers verbunden haben, sind zerstört oder schwer beschädigt, die Ausgaben der Werke Schopenhauers, die bei diesen Verlagen vorhanden waren, verbrannt. Viele von uns haben ihre Wohnungen verloren, viele ihre Bücher und Sammlungen, die Möglichkeiten zur wissenschaftlichen Arbeit sind auf das äußerste beschränkt.

Wir haben begreifen müssen, daß wir nicht den unvermeidlichen Begleiterscheinungen des Krieges gegenüberstehen, sondern dem planmäßigen Angriff auf die großen kulturellen Traditionen Deutschlands. Was hier getroffen werden soll, ist nicht die deutsche Wehrmacht, die deutsche Rüstung oder vielleicht ein mißliebiger politisches System, es sind die großen Namen, mit denen wir alles verbinden, was die Vergangenheit geschaffen hat und was wir aus der Vergangenheit in die Zukunft tragen wollen: Goethe, Beethoven, Schopenhauer . . .

Wir selbst finden uns in dieser schwersten Zeit des Krieges in einer Haltung, die dem Ansturm organisierter Barbarei immer noch den Willen zum Geist entgegenzusetzen vermag. Wir haben aus den Trümmern unseres Hauses neben den deutschen die Werke der englischen Dichter und Denker hervorgeholt, wir wissen, daß an manchen anderen Orten unsere Freunde dabei sind, aus den zerstörten Büchereien Werke über Werke in Sicherheit zu bringen, deren Schöpfer ihre Landsleute von heute, die sich dem Werk der Zerstörung verschrieben haben, wohl kaum dem Namen nach kennen. Und wir könnten wohl manche Beispiele nennen wie dieses, daß einer von uns in der Geburtsstadt Schopenhauers

gerade in den schlimmsten Monaten den mühe- und liebevollen Nachweis geführt hat, wie der Geist Schopenhauers die Geister Englands bewegt hat — der Aufsatz „Schopenhauer und England“ in diesem Jahrbuch legt dafür Zeugnis ab. Wir glauben, daß diese Haltung weiterbestehen kann, weil sie dem Bleibenden und Unvergänglichen gehört. Von den Bauten Griechenlands sind nur Trümmer auf uns gekommen, aber die Antike ist bis heute die stolze Herrscherin der abendländischen Welt geblieben. Eine einzige Säule des Parthenon zeugt lebendig für den Geist von Hellas, und die Gedanken der Platonischen Philosophie würden in Tausenden von Herzen und Hirnen wirken, auch wenn sie künftighin nicht mehr schriftlich festgehalten und weiter überliefert werden könnten. So wird es heute wieder sein: wenn der abgründige Haß, dem wir uns gegenübersehen, neben Domen und Schlössern und neben Tausenden von Werken der Kunst und Wissenschaft auch die letzten Ausgaben des „Faust“ oder der „Welt als Wille und Vorstellung“, die letzte Partitur der Neunten Symphonie vernichten sollte — das Eigentliche und Fortzeugende bleibt aller Vernichtung unzugänglich.

Wenn wir heute unsere Stimme für dieses Eigentliche, Unvergängliche erheben, so wissen wir, daß sie über die Grenzen des Reiches hinaus gehört werden wird. Unter Trümmern und in den Schauern der Vernichtung dienen wir den ewigen Werten, als Deutsche, als Europäer, als Wortführer des gesitteten Teiles der Menschheit.

* * *

Zu dem Inhalt dieses Jahrbuches nur der Hinweis, daß die Bibliographie noch einmal in umfänglichen Nachträgen die Übersichten über die Schopenhauerliteratur seit 1910 ergänzen soll. In den kommenden Jahrbüchern sollen dann zunächst in der erreichbaren Vollständigkeit die Bibliographien der jeweils vorangehenden Jahre geboten werden. Der Bericht über das Schopenhauer-Museum ist nicht eingegangen.

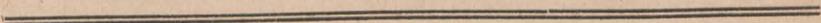
München.

ARTHUR HÜBSCHER.

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
VORWORT DES HERAUSGEBERS	III
PHILOSOPHISCHE ABTEILUNG	1
Indische und abendländische Philosophie. Von Helmuth von Glasenapp (Königsberg i. Pr.)	3
Die Rolle der Ontologie in Realismus und Idealismus. Von Aloys Wenzl (München)	17
Philosophie im Sinne Schopenhauers? Von Ludwig Schneider (Groß-Umstadt, Hessen)	28
Naturforschergedanken über Unsterblichkeit. Von Alwin Mittasch (Heidelberg)	48
BIOGRAPHISCH-HISTORISCHE ABTEILUNG	81
Um Schopenhauers Farbenlehre. Ein Brief und ein Bericht. Mit- geteilt von Arthur Hübscher (München)	83
Kleinere biographische Beiträge II. Von Rudolf Borch (Braun- schweig)	91
Schopenhauer und England. Von Kurt Horn (Danzig-Langfuhr)	111
Zum Briefwechsel Bähr-Gwinner. Von Arthur Hübscher (München)	127
Die Familie Batz-Mainländer. Nach Aufzeichnungen von Lucia Franz. Mitgeteilt von Walther Rauschenberger (Frankfurt a. Main)	130
BIBLIOGRAPHIE	145
Nachträge zur Schopenhauer-Bibliographie für die Jahre 1910— 1941. Zusammengestellt von Rudolf Borch (Braunschweig) .	147
Schopenhauer-Bibliographie für das Jahr 1942. Zusammengestellt von Rudolf Borch (Braunschweig)	162
BESPRECHUNGEN	169
Piero Martinetti: Ragione e Fede. Torino 1942; Piero Martinetti: Jésus Christ et le christianisme. Paris 1942. Von Hans Zint (Hermsdorf, Kynast)	171
Robert Mayer und das Energieprinzip. VDI. Verlag G.m.b.H., Berlin 1942. Von Karl Wagner (Frankfurt a. M.)	177
Hans Jürgen Baden: Das Tragische. Berlin 1941. Von Hans Oel- lacher (München)	186

MITTEILUNGEN	189
Bericht und Abrechnung des Schatzmeisters über das Jahrbuch 1943. Von Arthur Sülzner (Leipzig)	191
Lindtner-Stiftung. Vermögensverhältnisse am 31. Dezember 1943. Von Arthur Sülzner (Leipzig)	194
Mitteilungen	195
VERZEICHNIS DER MITGLIEDER	197



PHILOSOPHISCHE
ABTEILUNG

INDISCHE UND ABENDLÄNDISCHE PHILOSOPHIE

Von

HELMUTH VON GLASENAPP (Königsberg i. Pr.)

Arthur Schopenhauer hat sich das unbestreitbare Verdienst erworben, als erster unter den großen abendländischen Denkern der neueren Zeit der Philosophie der Inder einen der europäischen ebenbürtigen Rang angewiesen zu haben, während die meisten seiner Vorgänger und Nachfolger sie entweder überhaupt ignorierten oder ihr höchstens einen Platz in der „orientalischen Vorzeit“ der Geschichte der Philosophie zubilligten¹. Da man zu Schopenhauers Zeit noch wenig von der Entwicklung des metaphysischen Denkens in Indien wußte und die einzelnen Phasen, welche sie durchlief, nicht zu scheiden vermochte, lag es Schopenhauer noch fern in der Geschichte der indischen Philosophie eine Parallele zur abendländischen zu sehen; zudem interessierten ihn naturgemäß vornehmlich nur diejenigen indischen Lehren, durch welche er seine eigene bestätigt glaubte. Unter dem Einfluß der indischen Tradition, welche die Grundtexte aller Systeme für uralte hält und in den an diese sich anschließenden Kommentaren und Erläuterungsschriften lediglich Präzisierungen von deren Lehrstandpunkten, nicht selbständige Weiterbildungen derselben sieht, hatte die abendländische Forschung bis in unsere Zeit hinein vielfach die Anschauung vertreten, daß es in Indien eine eigentliche in immer neuen Schöpfungen sich offenbarende Entwicklung der Philosophie nicht gegeben habe, sondern daß die Erkenntnisse der jüngeren Zeit schon in der frühesten Epoche im Wesentlichen fertig vorlägen und bei den Erklärern der späteren Perioden nur eine systematische Durchbildung erfahren hätten. So glaubte Paul Deussen, daß bereits in den ältesten Upanishaden (8—600 v. Chr.) der Idealismus Shankaras (um 800 n. Chr.) verkündet werde; Richard Garbe nahm an, daß das Sânkhya-System des Íshvarakrishna (frühestens 350 n. Chr.) in allem Wesentlichen demjenigen entsprochen habe, welches der mythische Seher Kapila tausend Jahre vorher begründet haben soll, und Otto Rosenberg schrieb dem Buddha (gest. um

¹ W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 10. Aufl. Tübingen 1921, S. 20 Anm.

480 v. Chr.) die hochausgebildete Theorie von den Daseinsfaktoren (*dharma*) zu, welche bei Vasubandhu (um 350 n. Chr.) als Grundlage der buddhistischen Metaphysik erscheint. Hieran ist zweifellos richtig, daß sich der Vedânta Shankaras aus den Lehren der Upanishaden, das klassische Sânkhya aus älteren, in der Upanishadenzeit auftretenden Anschauungen, der Buddhismus Vasubandhus aus der Lehre Buddhas von den Dharmas entwickelt hat; die vielen Jahrhunderte, die zwischen den älteren Formen dieser Lehren und ihrer klassischen Systematisierung liegen, können aber unmöglich spurlos an diesen Systemen vorübergegangen sein. Die neuere Forschung ist deshalb mit guten Gründen zu dem Ergebnis gekommen, daß Shankara, Îshvarakrishna und Vasubandhu zwar die Grundgedanken der alten Lehren bewahrten, daß sie diese aber im Sinne ihrer Zeit und ihres entwickelteren Denkens um- und ausgebildet haben. Die frühere Ansicht, daß in Indien einmal geschaffene Lehren sich im Wesentlichen unverändert durch die Jahrhunderte erhalten hätten, hat also der gereiften Erkenntnis Platz gemacht, daß dort genau so wie im Abendlande ein philosophiegeschichtlicher Prozeß von großer Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit stattgefunden hat, durch welchen die überlieferten Ideen der älteren Zeit eine tiefgreifende Veränderung und Neuausprägung erfahren haben. Der Anschein, daß es in Indien nur wenige philosophische Systeme gibt, die in starrer Unveränderlichkeit bis zur Gegenwart weiter überliefert wurden, ist lediglich darauf zurückzuführen, daß die Inder in viel höherem Maße als die Europäer die alten Traditionen hochhalten und daß ihre Philosophen deshalb neue Lehren mit Vorliebe im Anschluß an alte Texte darlegen. Es ist dies ungefähr so, als ob die modernen Physiker, die eine Atomistik lehren, ihre Ausführungen in die Form von Kommentaren zu Werken von Leukipp, Demokrit, Epikur und Lukrez kleiden würden. Für die Erforschung der indischen Geistesgeschichte erwächst somit die Aufgabe, die einzelnen Phasen, welche ein System von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart bei seinen Vertretern durchlaufen hat, zu sondern und auf diese Weise dann die Entwicklungsstufen indischen Denkens, die in allen Systemen gleicherweise zur Erscheinung kommen, ins Licht zu stellen. Es ist klar, daß bei der Schwierigkeit des Gegenstandes, bei der Lückenhaftigkeit des auf uns gekommenen Materials und der geringen Zahl der Arbeiter auf diesem Gebiet abschließende Ergebnisse erst in Zukunft zu erwarten sind. Immerhin glaube ich, daß unser heutiges Wissen uns schon in den

Stand setzt, in der Geschichte des indischen Denkens die allgemeinsten Grundlinien festzustellen und sichtbar zu machen. Es zeigt sich dabei, daß die Stufen, welche der indische Geist durchmessen hat², in vielem denen entsprechen, die in der Geschichte der abendländischen Philosophie zutage treten, wenn natürlich auch eine vollkommene Übereinstimmung in allen Einzelheiten nicht zu erwarten ist. Ich will versuchen, die entwicklungsgeschichtlichen Parallelen hier kurz hervorzuheben.

Die ältesten Spekulationen der Inder sind uns in den vedischen Texten überliefert: in den Götterhymnen des Rigveda, deren älteste bis 1500 v. Chr. zurückreichen mögen, in den Zauberliedern des Atharvaveda und in den „Brähmanas“, umfänglichen wahrscheinlich um 1000 v. Chr. anzusetzenden Werken über den Opferkultus. In ihnen kommt eine Weltanschauung zum Ausdruck, welche noch ganz im mythischen Denken verhaftet, eine Vielheit von Wesenheiten annimmt, die aufeinander wirken, ineinander eingehen oder sich wieder voneinander lösen. Dabei werden noch keine klaren und prinzipiellen Unterschiede gemacht zwischen Lebendem und Leblosem, zwischen Geistigem und Stofflichem, zwischen Abstraktem und Konkretem, zwischen Substanzen und Qualitäten. Vielmehr wird alles, was wirksam ist, als etwas Dingliches vorgestellt: der Haß, die Liebe, der Tod oder das Opfer haben genau so ein substantielles Dasein wie die Himmelskörper und die Elemente, die Menschen und die Tiere. Das Anorganische, ja selbst Werke von Menschenhand werden vielfach als persönliche Wesen aufgefaßt, die denken und handeln und auf die man durch Zauberworte einwirken kann. Auch räumliche und zeitliche Verhältnisse gelten als Gottheiten, wie die Himmelsrichtungen und die Jahreszeiten. Diese archaische Form des Denkens beherrscht auch im Abendlande die Anfänge der Spekulation. In den alten orphischen Kosmogonien erscheinen die Nacht, das Chaos, die Zeit, die Liebe als Gottheiten, die die Welt gebären, die Vorsokratiker scheiden noch nicht begrifflich zwischen Stoff und Kraft und „in Athen gab es noch im 4. Jahrhundert v. Chr. eine Gerichtsstätte, an der leblose Gegenstände abgeurteilt wurden, die einen Menschen getötet hatten“³.

Das echt philosophische Streben, die unendliche Fülle von Erscheinungen, die dem Menschen im Leben entgegentreten, auf eine

² Vgl. H. v. Glasenapp, Entwicklungsstufen des indischen Denkens, Halle 1940.

³ Nestle, Mythos und Logos, S. 22.

geringere Zahl zu reduzieren, kommt schon im Rigveda in der Tendenz zum Ausdruck jedes brennende Feuer als einen Teil des Feuergottes anzusehen, der in überirdischen Fernen weilend sich überall dort manifestiert, wo eine Flamme entzündet wird oder jedes irdische Auge als eine Manifestation des welterleuchtenden Sonnengottes zu betrachten. Zweifellos liegt hier eine Vorstufe der platonischen Ideenlehre vor, wie sie in den mannigfachsten Ausprägungen auch bei den verschiedensten primitiven Völkern festgestellt worden ist.

Der Zug zur Vereinheitlichung steigerte sich in zunehmendem Maße zum Suchen nach einem letzten Weltprinzip, das allem zugrunde liegt. In den Upanishaden, deren älteste vielleicht um 800 v. Chr. anzusetzen sind, versuchen die Denker den Urgrund der Welt in der verschiedensten Weise zu bestimmen. Dabei kamen sie teilweise zu ähnlichen Ergebnissen wie die ältesten griechischen Philosophen: wenn sie den Lebenshauch als das Urwesen auffassen, aus dem alles, was ist, durch Verdichtung hervorgegangen ist, so entspricht dies der Theorie des Anaximenes, nach welcher alles aus der Luft entstand und sich wieder in sie auflöst. Und wenn andere den substantiell gedachten Raum (*ākāsha*) für das all-eine *ens realissimum* halten, so stimmten sie darin mit Anaximander überein, für welchen das „Apeiron“ das unvergängliche Göttliche ist. Der Lehre von dem Brahma oder Âtman als der letzten Substanz, aus der sich alles entfaltet, liegt eine ähnliche Vorstellung zugrunde wie der Lehre des Heraklit von dem Urgott, der Tag und Nacht, Krieg und Frieden, Sattheit und Hunger ist. Andererseits hat die Metaphysik des Parmenides von dem einen unbewegten Sein, demgegenüber die wandelbare Vielheit nur eine mindere Realität besitzt, ihre Parallele bei den Weisen, welche nur dem unveränderlichen All-Selbst wahre Wirklichkeit zuerkennen und allem Vergänglichen nur eine Realität niederen Ranges beimessen.

Eine bemerkenswerte Analogie in der Geistesgeschichte Indiens und Griechenlands bildet das Aufkommen der Lehre von der Metempsychose, welche den älteren Glauben an ein Fortleben der schattenhaften Persönlichkeit des Verstorbenen zwar nicht vollständig verdrängte, aber doch einschränkte. Wenn diese Lehre auch in Griechenland nicht wie in Indien eine das ganze Denken beherrschende Stellung gewonnen hat, so ist es doch sehr auffallend, daß sie so frühzeitig in beiden Gebieten: in Indien etwa zwischen 800 und 600 v. Chr., in Hellas um 550 v. Chr. hervortritt und zwar

in einer Form, die noch von der Annahme ewiger geistiger Individualseelen absieht. Nach dem ältesten Upanishadentext, der von der Wiederverkörperung handelt, löst sich der Verstorbene nach dem Tode in seine Bestandteile auf; die von ihm vollbrachten Taten aber fügen die kosmischen Elemente zu einer neuen Persönlichkeit zusammen, die gewissermaßen die Erbschaft des Toten antritt. Vielleicht sind die Lehren des Pythagoras und Empedokles in ähnlicher Weise zu deuten, weil die Annahme von ewigen Seelen schlecht zu den anderen Angaben über ihre Lehren passen würde. Pythagoras bezeichnet die Seele als die Harmonie des Leibes; vielleicht hat er gedacht, daß die Taten dieses Lebens die Seele des künftigen Lebens schüfen. In den in der Luft schwebenden Sonnenstäubchen glaubte er die auf dem Wege zur neuen Existenz begriffenen Seelen zu sehen. Auch Empedokles dürfte ebenfalls noch nicht unvergängliche Seelensubstanzen angenommen haben, da dies seiner Lehre von den sechs Weltprinzipien widersprochen hätte. Wahrscheinlich war er der Meinung, daß die Verbindung der Elemente, welche in einem Lebewesen zum Ausdruck kommt, durch das moralische Gesetz, das die ganze Welt beherrscht, so reguliert wird, daß das neugeborene Wesen die ethisch-bedingte Fortsetzung des alten darstellt.

In Indien wie in Griechenland ist der ältesten Philosophie die Trennung von Lebendigem und Leblosem, von Geistigem und Ungeistigem noch fremd, zwischen beiden besteht nur ein gradueller, kein genereller Unterschied, insofern als das Geistige da unsichtbar, feiner ist als das Ungeistige. Erst allmählich bricht sich die Auffassung Bahn, daß beide durchaus verschiedene Weltprinzipien darstellen. In Indien wird diese Anschauung zuerst mit vollem Nachdruck von den Jainas vertreten, deren wahrscheinlich historischer Tirthankara (Kirchengründer) Parshva um 800 gelebt haben soll (vielleicht ist er später anzusetzen); in Griechenland gilt Anaxagoras (blühte um 450 v. Chr.) als der erste, der einen Trennungsstrich zwischen Geist und Stoff gezogen hat.

Die ältere Philosophie beschäftigte sich in erster Linie mit kosmogonischen Fragen, erst allmählich beanspruchten ethische Probleme in steigendem Maße das Interesse der Denker. Buddha (gest. 480 v. Chr.) und Sokrates (gest. 399 v. Chr.) stellten bewußt das sittliche Wollen in den Vordergrund ihrer Erwägungen und überwandten durch ihre Argumente die Materialisten, Skeptiker und Sophisten, die in einer Zeit geistiger Gärung die Oberhand zu ge-

winnen drohten. So verschieden auch die Lehre des Buddha und die des Sokrates-Plato voneinander sind, in der Geistesgeschichte ihrer Länder beanspruchen sie einen ähnlichen Platz, weil sie beide gleicherweise einen Wendepunkt in der Entwicklung bezeichnen und auf die ganze folgende Zeit einen tiefgreifenden Einfluß ausgeübt haben.

Für die älteste Philosophie der Inder wie der Griechen ist es charakteristisch, daß sie noch keine theoretische Scheidung der Wirklichkeit nach Substanz, Qualität, Handlung usw. kennt, vielmehr wird noch alles was eine Wirksamkeit entfaltet, als Substanz aufgefaßt. Die Eigenschaft die ein Mensch hat, die Tat die er begeht, die Ordnung in welcher er steht — alles wird als dinglich vorgestellt und in Aufzählungen von Weltprinzipien figurieren so disparate Dinge wie Feuer, Wasser, Luft, Erde, Sinnesorgane, Liebe, Haß, Männliches und Weibliches, Bewegung und Ruhe usw. nebeneinander. Es bedeutete deshalb einen großen Schritt vorwärts, als in Griechenland und in Indien die Philosophen zuerst daran gingen, die Gegenstände der Erfahrung nach dem Vorbild der Grammatiker in Substanzen, Qualitäten, Handlungen (Nomina, Adjektiva, Verba) zu klassifizieren. In Griechenland wurde Aristoteles (384—322 v. Chr.) der Begründer einer Kategorienlehre, in Indien tritt eine solche in systematischer Form erst im Vaisheshika des Kanāda auf, einer Lehre, die vermutlich im 1. Jahrhundert n. Chr. ihre Ausbildung fand. Das Vaisheshika subsumiert alles erkennbare Seiende unter sechs „*padārthas*“; Substanz, Qualität, Bewegung, Gemeinsamkeit, Besonderheit und Inhärenz. Diese Kategorien haben metaphysische Realität, sie sind nicht bloße Abstraktionen, sondern objektive Realitäten; das gilt nicht nur für die 9 Substanzen, 24 Qualitäten und 5 mechanischen Bewegungen (Aktivitäten), sondern auch für Gemeinsamkeit, Besonderheit und Inhärenz. Diese letzteren äußern sich als den Dingen innewohnende Kräfte, vermöge welcher sie etwas miteinander gemein haben, sich voneinander unterscheiden oder (wie das Ganze und seine Teile) irgendwie untrennbar zusammengehören. Wie die Griechen und die von ihnen abhängigen Scholastiker des Mittelalters, vertritt das Vaisheshika also einen Begriffsrealismus, und stellt in dieser Hinsicht eine Parallelerscheinung zu der abendländischen Entwicklung dar.

Schon Hegel hat auf die Verwandtschaft des Vaisheshika und seines später mit ihm zu einem Ganzen verschmolzenen Schwester-

systems, des Nyâya, mit den Lehren des Aristoteles hingewiesen. In der Tat tritt diese auch in zwei anderen wichtigen Punkten hervor: der Nyâya hat erstmalig in Indien die Operationen des logischen Denkens einer Untersuchung unterworfen und eine Theorie der Schlußfolgerung aufgestellt und das Vaisheshika hat die naturwissenschaftliche Betrachtung bei der Aufstellung seiner atomistischen Metaphysik maßgeblich zur Geltung gebracht.

Die von der aristotelischen bzw. der Nyâya-Vaisheshika-Philosophie gegebenen Anregungen haben sich für die ganze folgende Zeit in der mannigfaltigsten Weise fruchtbringend ausgewirkt. So wie in Europa hat auch in Indien das Universalienproblem die Geister beschäftigt: während das Nyâya-Vaisheshika die selbständige, den Einzelwesen vorhergehende gesonderte Wirklichkeit des Allgemeinen lehrte, vertraten die Buddhisten demgegenüber die Ansicht, daß die Allgemeinbegriffe nur Abstraktionen seien, mit denen das Denken operiert.

Interessant ist, wie die dingliche Auffassung des Existierenden, die wir als eine Grundvorstellung der alten Philosophie kennen lernten, auch in den fortgeschrittensten Systemen noch ihren Platz behält. Für die Stoiker sind die einzelnen Sinnendinge allein wirklich vorhanden, die Allgemeinbegriffe existieren nicht, sondern sind nur Namen. Der leere Raum, die Zeit und das Gedachte haben nur beziehungsweise Sein, ein wesenhaftes und selbständiges Sein kommt nur dem Körperlichen zu. Deshalb gelten den Stoikern nicht nur die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern auch die Seele und die Gottheit als Körper. Auch die Eigenschaften, durch welche sich die Dinge voneinander unterscheiden, die Affekte, Triebe, Vorstellungen, Urteile sind Körper, weil sie durch die in die Seele einströmenden Lüfte (*pneumata*) bewirkt werden. Ebenso werden das Gute, die Wahrheit, ja sogar Handlungen als Körper bezeichnet. „Wie Plato idealistisch gesagt hatte, der Mensch ist gerecht, musikalisch usw. dadurch, daß er an der Idee der Gerechtigkeit, der Musik usf. teilhat, so sagten die Stoiker materialistisch: der Mensch ist tugendhaft, wenn Tugendstoff in ihm ist, musikalisch, wenn Musikstoff in ihm ist; und da nun diese Stoffe Lebenserscheinungen erzeugen, konnten sie dieselben nicht allein als Körper, sondern sogar als lebendige Wesen bezeichnen. Nicht minder auffallend als die angeführten Behauptungen lautet für uns der Satz, daß der Tag und die Nacht, ja auch die einzelnen Tages- und Nachtzeiten, der Monat und das Jahr, die Monatstage und die

Jahreszeiten Körper seien. . . . Aus allen diesen Beispielen erhellt, wie wenig es den Stoikern möglich war, dem Unkörperlichen irgendeine Realität beizulegen⁴.

Eine Parallele zu dieser gewissermaßen naturwissenschaftlichen Ausdeutung der archaischen Auffassung, welche allem Realen ein dinglich-substanzielles Dasein zuschreibt, tritt uns in Indien entgegen, wenn die Jainas meinen, daß die Leidenschaften durch Stoffe hervorgerufen werden, die in die Seele eindringen, oder wenn das Sânkhya die Gemütszustände des Menschen auf die Gunas d. h. die Konstituenten der ungeistigen Weltsubstanz (Urmaterie) in ihm zurückführt. Geht das Sânkhya doch so weit anzunehmen, daß die Freude, die wir z. B. beim Verwenden von Sandelsalbe empfinden, auf eine dem Sandel innewohnende objektiv reale Freude zurückgehe.

Die von den Stoikern geübte Ausscheidung von vielem, was die ältere Zeit noch als Substanzen ansah aus dem Kreis derselben, hat in Indien ihr Gegenstück z. B. in dem Vorgehen der Sautrântikas, die dem Raum, dem Nirvâna und anderen Dharmas die „dingliche Realität“ absprachen und sie als bloße konventionelle Bezeichnungen existieren lassen.

Es wäre eine dankbare Aufgabe für einen Geschichtsschreiber der europäischen Philosophie, einmal die allmähliche Loslösung des Denkens von der Vorstellung, daß alles Existierende dinglich sei, im einzelnen zu verfolgen. Man wird dabei feststellen, daß dieser Entwicklungsprozeß nur sehr langsam vor sich gegangen ist, da ja der mittelalterliche Begriffsrealismus noch bei Hegel mit seiner Anschauung, daß den Allgemeinbegriffen eine metaphysische Dingnität zukomme, erkennbar ist. Schritt für Schritt finden sich Parallelen zur indischen Philosophie. „Der weise Athener am Hofe Karls des Großen ‚realisiert‘ den Tod, weil er den Preis des Lebens empfangen soll“⁵ — das entspricht noch der buddhistischen Anschauung, daß der Tod ein Dharma ist. Fredegisius (gest. 834) lehrte die Dinglichkeit der Finsternis, weil es in der Heiligen Schrift heißt: „Ägypten war mit so dichter Finsternis bedeckt, daß sie mit den Händen zu greifen war“⁵. Ebenso haben auch die Mimânsâ-Schule des Kumârila und das Sânkhya darzulegen versucht, daß die Finsternis eine reale schwarze Substanz sei, während das Nyâya-Vaisheshika in ihr nur die Negation des Lichtes sah.

⁴ E. Zeller, Die Philosophie der Griechen (3. Aufl.) III 1, p. 124.

⁵ M. de Wulff, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Tübingen 1913, p. 217.

Bietet die Entwicklung des Denkens im ersten Jahrtausend nach der Zeitwende im Abendlande und in Indien auch manche Parallelen, so ist doch die äußere Geschichte der Philosophie in beiden Gebieten ganz anders verlaufen. Im Gangeslande hat sich die Philosophie in geradlinigem Fortschreiten zu ihrer höchsten Blüte entfalten können; im Westen hingegen erlebte sie einen völligen Umbruch dadurch, daß das Christentum zur Staatsreligion erhoben und die alten Philosophenschulen im Jahre 529 von Justinian geschlossen wurden. Die Ströme der Völkerwanderung führten eine allgemeine Stagnation des philosophischen Denkens herbei, die jahrhundertlang anhielt. Unter diesen Umständen ist es verständlich, daß das Abendland erst wieder in den letzten Jahrhunderten des 1. Jahrtausends einen Philosophen von Rang aufzuweisen hat, während in Indien die ganze Zeit hindurch brahmanische und buddhistische Denker von Format auftraten und sich mit erkenntnistheoretischen und anderen Problemen beschäftigten, die kaum oder noch gar nicht in den Gesichtskreis des Westens getreten waren.

Obwohl der Ablauf der Philosophie-Geschichte in Indien und Europa in dieser Periode ein durchaus verschiedener gewesen ist, lassen sich doch gerade im 1. Jahrtausend eine Fülle von Konvergenzen feststellen, die darin ihren Ursprung haben, daß sich die Weltbetrachtung und Weltwertung im damaligen Abendlande in vielem derjenigen genähert haben, die im Gangeslande seit der Upanishadenzeit zur herrschenden geworden war. Die von den Stoikern vom Weisen geforderte Gleichgültigkeit gegen die Wechselfälle des Schicksals, die von den Kynikern gepriesene Bedürfnislosigkeit und das christliche Asketentum, die Hochschätzung der Meditation und die All-Einheitsmystik des Neuplatonismus, gewisse Theorien der Kirchenväter und andere Ausdrucksformen des religiösen Lebens haben ihr Gegenstück in Erscheinungen, welche in der indischen Mystik von jeher eine hervorragende Rolle spielten. Wenn im Brahmanismus und Buddhismus einerseits, im Christentum andererseits vielfach ähnliche Stimmungen und Gefühle hervortreten, so dürfen doch die fundamentalen Unterschiede nicht übersehen werden, die zwischen den beiden Gruppen von Glaubensformen bestehen. Die Inder lehren einen anfangs- und endlosen durch das ewige Gesetz der Vergeltung alles Tuns (*karma*) regulierten Weltprozeß, die Christen hingegen einen einmaligen geschichtlichen Verlauf, der mit der Schöpfung aus dem Nichts anhebt und mit Weltuntergang und Weltvollendung aufhört. In In-

dien fehlt jede geschichtsphilosophische Spekulation dieser Art, weil das Weltgeschehen nicht im Rahmen von wenigen Jahrtausenden, sondern *sub specie aeternitatis* gesehen wird und das Individuum, nicht eine Kollektiv-Menschheit Objekt alles Heilsgeschehens ist.

Die ältere Philosophie in Indien hatte entweder einen Panentheismus gelehrt, der die Welt aus dem höchsten Gott sich entfalten läßt, oder sie hatte (wie der Buddhismus) das Dasein eines Weltschöpfers und Regierers negiert und angenommen, daß der Kosmos einem ihm immanenten sittlichen Gesetz gehorche. Um die Mitte des 1. Jahrtausends tritt zu diesen beiden Vorstellungen noch eine dritte: ein von der Materie und den Seelen verschiedener persönlicher Gott thront über der Welt und lenkt sie in Übereinstimmung mit der Vergeltungskausalität der Taten. Es ist dies eine Art von Theismus, der mit dem christlichen manches gemein hat, sich aber von diesem dadurch unterscheidet, daß er die Welt und die Lebewesen nicht durch den Willen Gottes aus dem Nichts hervorgehen, sondern gleich ihm von Ewigkeit her bestehen läßt. Die Tatsache, daß die Lehre von dem extramundanen Gott in Systeme Aufnahme fand, die ursprünglich des Gottesbegriffs entraten zu können glaubten, wie Nyâya und Vaisheshika, zeigt deutlich, daß sich in Indien eine Entwicklung vollzog, die ähnlich wie die des Westens im Zeichen des „Theismus“ stand. Dieser Prozeß tritt auch darin zutage, daß eine Lehre, welche ein unpersönliches Absolutum als das *ens realissimum* annimmt, wie der Vedânta Shankaras (um 800) doch die illusorische Welt von einem selbst auch im höchsten Sinne nicht wirklichen Weltenherrscher gelenkt werden läßt. Die stärker hervortretenden theistischen Zeitströmungen haben zweifellos auch dazu beigetragen, daß der Buddhismus nach 1500jähriger Blüte im Gangeslande fast erlosch, so daß mit Ende des 1. Jahrtausends nur noch wenige Schulen die alte atheistische Lehre von dem sittlichen Gesetz, das den Kosmos regiert, fortführten (Jainismus, Mimânsâ, klassisches Sânkhya).

Das Bedürfnis der Zeit nach einem höchsten Gott gab auch den zahlreichen Sekten einen mächtigen Aufschwung, die den Vishnu oder den Shiva als den ewigen Weltenherrscher verehren. Diese hatten bisher ihre Lehren in sektarischen Schriften dargelegt, die eigentlichen philosophischen Systeme der Brahmanen waren hingegen von ihren Anschauungen frei geblieben. Der Vedânta, der Yoga, das Nyâya-Vaisheshika überließen es vielmehr ihren Anhän-

gern, ob sie unter dem von ihnen gelehrten Weltenherrschen den Gott dieser oder jener Gemeinde verstanden wissen wollten. Seit Râmânûja (1100) aber suchten die Vishnuiten und Shivaiten die allgemein anerkannten Texte der vedischen Offenbarung und der heiligen Überlieferung ihren Zwecken dienstbar zu machen und aus ihnen zu erweisen, daß der von ihnen verehrte Gott und kein anderer der einzig wahre ewige Gott sei, dem alle anderen Götter untertan sind. So entstand eine sektarische Scholastik, die bestrebt war, ihre besonderen Glaubensvorstellungen aus Offenbarungsschriften herauszulesen und mit großem Scharfsinn als die einzig möglichen und vernunftgemäßen darzutun. Diese theozentrische Metaphysik, die bis zum 16. Jahrhundert große Systeme panentheistischer und theistischer Prägung geschaffen hat, stellt eine genaue Parallele zur Philosophie des europäischen Mittelalters dar, die zu der gleichen Zeit Glaubenssätze rationell zu formulieren und aus der heiligen Schrift zu begründen bemüht war. Neben den Lehrschriften der Systeme der klassischen Zeit (bis 1000 n. Chr.) bilden diese Texte und Kommentare der nachklassischen Periode die philosophische Grundlage des vielgestaltigen Hinduismus der Gegenwart, des sog. „*sanâtana dharma*“ („ewige Religion“), so wie die Werke der „*philosophia perennis*“ dem römischen Katholizismus als geistiges Rüstzeug dienen.

Im 15. Jahrhundert begann das christliche Glaubenssystem, das die abendländische Menschheit so lange in seinem Bann gehalten hatte, in immer wachsendem Maße seine Macht über die Geister zu verlieren. Renaissance und Reformation, Entdeckungen und Erfindungen bereiteten den Boden für neue Formen philosophischen Denkens vor, welche sich, je weiter die Zeit fortschritt, immer mehr von der christlichen Gedankenwelt entfernten. Diese sog. „neue Philosophie“, als deren eigentlicher Vater Descartes (gest. 1650) gilt, hat in Indien kein direktes Gegenstück. Wohl haben sich zahlreiche Inder von Bilderkult und Priestertum abgewandt und sich von geheiligten Überlieferungen gelöst — aber nur, indem sie zum Islam übertraten und damit aus der religiösen und kulturellen Gemeinschaft des Hindutums ausschieden. Einen Einfluß auf die Philosophie hat dies höchstens insofern ausgeübt, als einige heilige Männer wie Kabir und Nânak in ihren Dichtungen gegen die Veräußerlichung der Religion auftraten und eine kleine Zahl von Anhängern zu einer Sekte um sich zusammenschlossen. Ebenso wenig wie eine Reformation hat es in Indien eine Aufklä-

rung gegeben, die der europäischen zur Seite gestellt werden könnte. Denn die Inder haben zu jener Zeit weder selbständige naturwissenschaftliche oder historische Forschungen betrieben, noch technische Erfindungen gemacht, die zum Ausgangspunkt einer umstürzenden Veränderung des Weltbildes hätten werden können. Sie haben vielmehr erst im Verlaufe des 19. Jahrhunderts die Ergebnisse der Naturwissenschaft und Technik von ihren englischen Beherrschern fertig übernommen. Wenn dies auch bei einzelnen Persönlichkeiten zur Folge hatte, daß sie den ererbten Anschauungen überhaupt den Rücken kehrten oder in Reformbewegungen wie dem Brâhma- und Ârya-Samâj den Ideen der Aufklärung eine Stätte zu bereiten suchten, so wurde doch die ganze überwiegende Mehrheit der Hindus durch den geistigen Ideen-Import aus Europa in ihren religiösen Anschauungen nicht erschüttert. Die philosophischen Hindus suchen vielmehr die modernen naturwissenschaftlichen Theorien mit dem überlieferten Gedankengut zu verbinden. Dies wird ihnen dadurch erleichtert, daß die neuere abendländische Philosophie auf die großen Fragen nach der sittlichen Weltordnung, dem Dasein Gottes, der Unsterblichkeit der Seele auch keine anderen Antworten zu erteilen vermag als die indische und daß die indischen Mythen über die Welterschöpfung usw. nie zu unumstößlichen Glaubenssätzen geworden sind, schon deshalb nicht, weil die heiligen Schriften der Hindus viel zu viele verschiedenartige und einander widersprechende kosmogonische Sagen enthalten. Dazu kommt, daß zwei fundamentale philosophische Probleme, welche in Europa erst die neuere Philosophie beschäftigt haben, in Indien schon mindestens ein Jahrtausend früher zu lösen versucht worden sind. Das Problem der Realität der Außenwelt, das in Europa erst seit Descartes zu einem Hauptthema aller Forschung geworden ist, steht in Indien schon seit alters im Mittelpunkt aller philosophischen Diskussionen; jedenfalls haben schon die Mahâyâna-Philosophen der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung einen erkenntnistheoretischen Idealismus ausgebildet, während „weder die Philosophen des Altertums noch auch die Scholastiker zu einem deutlichen Bewußtsein des philosophischen Urproblems „was ist in unserer Erkenntnis objektiv und was ist darin subjektiv“ gekommen zu sein scheinen“⁶. Das andere Problem, dessen Lösung die Inder viel früher als wir in Angriff

⁶ Schopenhauer, Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen.

genommen haben, ist dieses: seitdem der Mensch begonnen hat, über den Sinn des Daseins nachzudenken, haben die verschiedenen Denker das Wesen der Welt in völlig voneinander abweichender Weise gedeutet. Während die meisten abendländischen Metaphysiker diese Divergenzen in der Weise zu erklären suchten, daß sie ihre eigene Anschauung für der Weisheit letzten Schluß hielten und alle anderen für irrig ansahen, haben manche Inder schon seit der vedischen Zeit die Meinung vertreten, daß es eine für alle Menschen und für alle Zeiten gültige religiöse oder philosophische Lehre nicht geben könne, sondern daß nur eine Vielheit von Anschauungsweisen von verschiedenen Standpunkten aus je einen Teilausschnitt der für das Fassungsvermögen der Sterblichen unerkennbaren höchsten Wahrheit zu vermitteln vermag. Bei dieser Weitherzigkeit der Auffassung ist es verständlich, daß den Hindus sechs in ihren Grundsätzen zum Teil stark widerstreitende Systeme als gleichberechtigte Vermittler transzendenter Erkenntnisse gelten und daß bedeutende Philosophen wie Vācaspatimishra (9. Jhd.) in ihren Schriften die Lehren dieser klassischen Systeme nicht nur interpretiert, sondern auch weitergebildet haben. Diese „dynamische“ Einstellung zum Wahrheitsbegriff⁷ liegt der dogmatischen Mentalität des Westens fern, weshalb dort nur wenige Philosophen zu der Erkenntnis vorgedrungen sind, daß alle Versuche die Welt zu deuten, stets nur provisorischen und symbolischen Wert haben können.

Die kurze vergleichende Skizze hat dargetan, daß die Entwicklung des philosophischen Denkers in Indien zum Teil in ähnlichen Stufen vor sich gegangen ist, wie im Abendlande. Es ließe sich zeigen, daß viele philosophische Richtungen des Westens auch in Indien ihr Gegenstück haben: Realismus und Idealismus, Materialismus und Spiritualismus, Monismus und Dualismus, Determinismus und Indeterminismus und viele andere. Trotzdem ist das Bild, das die Geschichte der indischen Philosophie der historischen Betrachtung bietet, ein wesentlich anderes. Einmal deshalb, weil der Westen im Altertum und dann wieder in der Neuzeit es in der naturwissenschaftlichen Erforschung der Außenwelt weitergebracht hat als Indien, während die Weisen des Gangeslandes bei ihren Meditationsübungen in die Innenwelt des Menschen tiefer eingedrungen sind als die rationalistischen Europäer. Sodann aber auch

⁷ Vgl. darüber Graf H. Keyserling, Reisetagebuch eines Philosophen, im Abschnitt „Benares“.

weil die geistige Entwicklung in Indien andere Bahnen gegangen ist als in Europa. Im Westen ist die Geschichte der Philosophie im wesentlichen eine Geschichte der Philosophen, der Schöpfer von immer neuen Lehrsystemen, die nach längerer oder kürzerer Zeit ihre Lebenskraft einbüßen und nur noch aus historischem Interesse studiert werden. In Indien hingegen stehen einige wenige Systeme im Vordergrund, denen gegenüber die Persönlichkeiten, die sie schufen oder auslegten, ganz in den Hintergrund treten. Diese in bestimmten Lehrtexten fixierten Systeme oder „Darshanas“ (Ab-schauungsweisen) aber stellen gewissermaßen ein Nebeneinander von ewig-gültigen Weltanschauungstypen dar, die immer wieder den Bedürfnissen des Zeitbewußtseins entsprechend neu interpretiert werden, um Menschen einer bestimmten geistigen Prägung den Weg zu der in ihrer Ganzheit nie erfaßbaren Wahrheit zu weisen.

DIE ROLLE DER ONTOLOGIE IN REALISMUS UND IDEALISMUS

Von

ALOYS WENZL (München)

In unserer Jugend, vor dem ersten Weltkrieg, war auch den meisten Philosophiebeflissenen, soweit sie nicht Fachphilosophen und Kenner der mittelalterlichen Philosophie waren, der Ausdruck „Ontologie“ nicht geläufig, wenn nicht unbekannt. Erkenntnistheorie und Metaphysik, das waren die wohlbekannten und anerkannten Disziplinen der theoretischen Philosophie, wie Ethik und Ästhetik die der praktischen. Die Antike aber kannte, wenn man von Ansätzen absieht, kaum, was wir heute unter Erkenntnistheorie verstehen, die systematische Rechenschaftsablage über unser Erkenntnisvermögen, und für das Mittelalter, die Scholastik, die an Aristoteles orientiert die antike Tradition weiterführte, war die Ontologie, die Lehre vom Sein und Seienden schlechthin und von den letzten Seinsbegriffen, geradezu der Kern, die „erste Philosophie“. Das Wort freilich wurde später erst geprägt, es entstammt dem 17. Jahrhundert; Clauberg gebraucht dafür auch den Ausdruck Ontosophie; der Sache nach aber war für die griechische und christliche Philosophie die Frage nach dem Sein, um dessen Sinn wir doch im alltäglichen Sprachgebrauch alle zu wissen glauben und das eben als der allgemeinste Begriff so schwer zu erklären ist, und die Frage nach den Merkmalen, die allem Seienden zukommen, die allgemeine Ontologie also, mit der Metaphysik, der Frage nach Wesen, Sinn und Grund der Gesamtwirklichkeit, eins; im 17. und 18. Jahrhundert galt sie als Teil der Metaphysik, als ihr allgemeinsten Teil nämlich. Aber auch in den großen spekulativen Systemen von Descartes, Spinoza, Leibniz, in denen es ja um die Probleme der Substanz geht, sind Ontologie und Metaphysik untrennbar verschmolzen, zu einem philosophischen Gesamtkunstwerk möchte man sagen, nur daß der Ontologie immer die vorbereitende und allgemeinste Aufgabe zugewiesen wird, der Metaphysik die ausgeprägte und ausgegliederte Wesens- und Sinndeutung der Welt. Das Interesse der englischen Empiristen dagegen



war ein überwiegend schon erkenntnistheoretisches. In großem Stil und aller Klarheit aber tritt mit Kant die Erkenntnislehre auf den Plan und zugleich in eine beherrschende Stellung. Der subjektive Pol der philosophischen Besinnung dominiert: Was können wir dem Vermögen unserer Sinne und unserer Vernunft nach „wissen“? Vom objektiven Sein bleibt bei Kant nur noch seine Voraussetzung selbst, aber das Sein und Seiende an sich ist uns unerkennbar. Eine Ontologie entfällt damit von selbst. Nur wie das Bewußtsein, vom Sein affiziert, in die Berührung mit dem unbekanntem Sein Ordnung bringt, ist Gegenstand der theoretischen „reinen“ Vernunft-„kritik“. Und es ist nun lehrreich: In dem gleichen Maße, in dem Kant die Erkenntnislehre an Stelle der Ontologie setzt, in dem gleichen Maße kann man sagen, ist er Idealist. Es bleibt nur ein ontologischer Grenzbegriff übrig, ein Grenzbegriff, weil ohne Inhalt für uns, das Sein an sich, und eben insoweit Kant immerhin eine von uns unabhängige Wirklichkeit-an-sich annimmt, die uns affiziert¹, aber unerkennbar bleibt, eben soweit berührt er gerade noch als Grenze den Realismus. Die wahrgenommene Welt also ist nur Erscheinung, die wir der Art unseres Erkenntnisvermögens verdanken, den Anschauungsformen von Raum und Zeit und den Denkformen von Substantialität und Kausalität vor allem. Wenn wir aber dann von der nachkantischen Philosophie als dem deutschen „Idealismus“ sprechen, so trägt hier das Wort: Dieser Idealismus ist nicht mehr dem Realismus, als der Überzeugung von einer und sei es auch nur beschränkten Erkennbarkeit der objektiven Wirklichkeit entgegengesetzt, sondern nur dem naiven und praktischen Realismus; er sieht zwar ebenfalls in der wahrgenommenen und erlebten Welt nur eine Erscheinung, aber die Erscheinung einer Realität, die er kennen und nennen zu können glaubt. Idealismus und Realismus verschmelzen in den Systemen von Fichte, Schelling und Hegel zu einer spekulativen Metaphysik, einem metaphysischen, nicht erkenntnistheoretischen Idealismus, einem Spiritualismus, den man auch Realismus nennen könnte und der nur nicht genügend kritisch und (am wenigsten gilt das von Schelling!) nicht genügend erfahrungsnah ist. Und wie Idealismus und Realismus, so sind in diesen Systemen auch Erkenntnistheorie und Ontologie in die spekulative Metaphysik eingeschmolzen. Auf Schopenhauer

¹ Also doch Kausalität, die eigentlich für die Erscheinung gelten soll — eine unvermeidliche Antinomie im Kantischen System, auf die des öfteren hingewiesen wurde.

kommen wir noch besonders zurück². Erst mit Eduard von Hartmann vollzieht sich die Rückkehr (von Kant über Schelling und Schopenhauer) zu einem „transzendentalen“, wir würden heute sagen kritischen Realismus und erst unser Jahrhundert entdeckt nun auch die Ontologie wieder (soweit sie natürlich nicht, wie gesagt, in der Pflege und Weiterführung der scholastischen Tradition durch die „*philosophia perennis*“ erhalten worden war).

Mit zwei Entwicklungen hängt diese Neuentdeckung zusammen: mit der phänomenologischen Besinnung und dem kritischen Realismus. Und je nach dieser Herkunft hat die neuere Ontologie ein verschiedenes Gesicht und nimmt eine verschiedene Stellung zum Realismus-Idealismusproblem ein.

Soviel zu der Entwicklung in ganz großen Zügen. Geben wir uns nun zunächst etwas eingehender Rechenschaft, was Ontologie will, so tritt uns neben der eben erwähnten und noch zu erörternden Doppelgesichtigkeit eine Untergliederung entgegen. Ich kann nach dem Sinn des Wortes „Sein“ schlechthin in seiner allgemeinsten Bedeutung und nach den wesensmäßigen Zügen, die allem Sein als solchem eigen sind, fragen, nach dem also, was ich meine und meinen muß, wenn ich von etwas überhaupt sage „es ist“. Das ist der Gegenstand der „allgemeinen Ontologie“. Ich kann aber auch fragen, nach den Grundbegriffen, die ein begrenzter Gegenstandsbereich meiner Betrachtung fordert, nach den Grundbegriffen etwa für die anorganische Natur, für das Leben, für das Seelenleben, für die Geschichte, dann treibe ich besondere oder regionale Ontologie. Sehr häufig ist es, daß eine regionale Ontologie dann die allgemeine ins Schlepptau zu nehmen sucht.

Die aristotelische Ontologie, wenn wir seine Metaphysik so nennen wollen, ist allgemeine Ontologie; sie ist orientiert am Schaffen des Künstlers und des Handwerkers, das Sein ist Produkt von Stoff und Form; Materie und Entelechie sind die grundlegenden Seinsbegriffe. Das Mittelalter setzt diese Union von Ontologie und Metaphysik fort, seine keineswegs zu unterschätzende Analyse des Seins und der von Aristoteles übernommenen Seinsbegriffe ging viel tiefer, als man glaubt, wenn man durch einige Beispiele sich abschrecken läßt, die so abstrakt sind, daß sie bis zu formaler Leere zu gehen scheinen; mancher vergessene oder als müßige Haar-

² Die materialistische Ära war zu kritiklos und einseitig „realistisch“, um sie in eine solche Betrachtung überhaupt eingliedern zu können, sie sah weder die erkenntnistheoretische noch die ontologische Problematik.

spalterei betrachtete Begriff füllt sich heute, von ganz anderer Seite her, wieder mit Inhalt. In den spekulativen Systemen des 17. Jahrhunderts, deren wichtigster Begriff der der Substanz war, bestimmte eine übergeordnete metaphysische Konzeption den Seinsbegriff selbst und insofern kann man sagen, die Ontologie als vorausgehende Besinnung wurde absorbiert von einer vorwegnehmenden metaphysischen Weltwesensdeutung. Und ähnliches gilt für die Systeme des deutschen „Idealismus“. Seiend an sich ist für Fichte ein überindividuelles Ich, das das Nicht-Ich setzt, um sich mit ihm auseinanderzusetzen, für Hegel die reale Dialektik des Logos; Schelling, der originellste und genialste, aber nicht zu einer einheitlichen Formung gekommene, ist in wenigen Worten nicht zu kennzeichnen; auf Schopenhauer kommen wir noch zu sprechen. Wir sehen jedenfalls: Allgemeine Ontologie und Metaphysik sind kaum zu trennen, die letzte Sinngebung des Begriffes „Sein“ und die Wesens- und Sinndeutung der Welt bedingen sich schon gegenseitig. Nur werden wir von allgemeiner Ontologie reden, wenn die Besinnung auf das allgemeinste Sein den Primat hat und am Anfang steht, von Metaphysik, wenn eine Lehre von der Gesamtwirklichkeit in ihrer Mannigfaltigkeit erstrebt wird und ein die Deutung gründender Gedanke die Führung hat. Die allgemeine Ontologie scheint ihrem Wesen nach dann abstrakter werden zu müssen, aber weltanschaulich bezogen bleibt auch sie.

Diese allgemeine Ontologie ist auch heute noch sehr umstritten, sie tritt, wie wir gleich sehen werden, aber unter anderem Namen auf. Was heute als neue Ontologie gilt, ist viel mehr regionale, besondere Ontologie und sie kommt, wie gesagt, von zwei verschiedenen Entwicklungen her.

Zunächst von der Phänomenologie: die Frage „was ist uns, unserem Denken, eigentlich gegeben, wenn wir dieses und jenes Wort gebrauchen, was meinen wir mit diesem und jenem ‚Gegenstand‘ eigentlich, was haben wir und was intendieren wir?“ ist zur Vorfrage aller Philosophie geworden und ihren unverkennbaren Wert hat diese Rechenschaftsablage darin, daß sie uns zur Klarstellung der wirklich „gegebenen“ Bedeutung zwingt und dadurch vor Umdeutungen und willkürlichen, schiefen Ausdeutungen schützt. Diese phänomenologische Besinnung aber schließt die Frage ein: was heißt denn Sein? Und da man glaubt, darauf nur aus dem zur vollen Rechenschaft gebrachten erlebten eigenen Dasein Antwort geben zu können, so wurde in unserer Zeit allgemeine Onto-

logie geradezu die „Existenzialphilosophie“: paradox, weil diese ja auf die Existenz des Menschen, auf das Erlebnis des eigenen Daseins sich bezieht und beschränkt, verständlich aber, weil wir in einer Zeit leben, die, auch geistig, zu sehr um ihre Existenz ringt, dennoch ungenügend, weil dieses Ringen nur durch eine Entscheidung sich wieder Halt schaffen kann, die über die Dreiheit der philosophischen Themen — Gott, Mensch, Welt — in einem fällt. Die phänomenologische Besinnung schließt aber auch die Frage ein: Welche Seinsbegriffe ergeben sich bei Klärung dessen, was wir mit der Bedeutung materielles, vitales, seelisches, geistiges, kulturell-geschichtliches Sein und Geschehen verbinden? In diesem Sinn kann man z. B. auch die phänomenologische Anthropologie: „Was ist der Mensch?“, worin besteht das wesenhafte Sosein, das ihn von anderen Wesen unterscheidet? als eine besondere Ontologie ansprechen, so nahe sie wiederum der Existenzialphilosophie steht. Die Frage nach den besonderen Seinsbegriffen für die verschiedenen Reiche der Wirklichkeit ist es, der N. Hartmann seine Philosophie gewidmet hat: Welche Seinsbegriffe, „Kategorien“ — man fühlt am Wort die Nähe des Neukantianismus — fordern die verschiedenen Reiche? So kommt Hartmann zu einem Stufenbau, einer Hierarchie der Wirklichkeit, die die Schwächen, Unzuträglichkeiten, ja Unmöglichkeiten jenes „ins-Schlepptau-Nehmens“ des einen Reiches durch das andere vermeidet.

Das ist aber genau derselbe Gedanke, zu dem auf anderem Wege schon vorher der kritische Realismus kam (in unserem Jahrhundert etwa vertreten durch E. Becher, H. Driesch, den Verfasser u. a.). Dieser betrachtet zwar auch unsere Wahrnehmungen und Annahmen nicht als getreues Bild der Wirklichkeit, vergißt also die erkenntnistheoretische Kritik nicht, geht aber doch von der wohl begründbaren Überzeugung aus, daß dem von uns wahrgenommenen Sosein und den erfahrenen Beziehungen ein von uns unabhängiges Sein und Beziehungsgeflecht entspricht, daß sie einem solchen zugeordnet sind, und daß wir in den wissenschaftlichen Bemühungen Hinweise finden, die wir bei der Bildung unserer Seinsbegriffe nicht ignorieren dürfen; die Läuterung der im Alltag und in der Wissenschaft verwendeten Seinsbegriffe, und die Hinweise, die in der Erfahrung sowohl wie in der tiefen Besinnung zu suchen sind, sollen die Grundlage der kritisch-realistischen regionalen Ontologie sein. Auf diesem Wege kam auch der kritische Realismus zu seinem Stufenbau, seiner Hierarchie der Wirklich-

keit und zu einer besonderen Ontologie, nach der heute ebenso ein Bedürfnis besteht in der Physik — Quantenmechanik —, wie in der Biologie — „Ontologie des Lebendigen“ nannte R. Woltreck sein letztes großes Werk —, wie in der Psychologie — z. B. des Unbewußten und des Paranormalen; Drieschs Parapsychologie z. B. ist auf dem Wege zu einer solchen besonderen Ontologie, wie ja überhaupt seine Ordnungslehre zwischen Ontologie und Erkenntnislehre steht —, wie endlich in der Geschichte und Kulturgeschichte — auch an J. Burckhardt wäre hier zu denken.

So treffen sich also verschiedene Entwicklungslinien in der wiedererstandenen Ontologie, aber es wäre doch ein Irrtum, darum schon von einer Vereinigung zu reden. Die Herkunft spiegelt sich nämlich noch sehr wohl in der verschiedenen Rolle wieder, die der Ontologie zugewiesen wird. Die regionale Ontologie scheint, phänomenologisch gesehen, „vorstandpunktlich“, sie präjudiziert noch nicht Idealismus oder Realismus. Ja, der nur von der Phänomenologie herkommende Ontologe steht vielleicht dem zweiten Teil des Wortes näher als dem ersten, dem subjektiven Pol näher als dem objektiven, er ist geneigt, in seinen Seinsbegriffen eben nur die gesäuberte, geklärte, geordnete Vorstellung und Darstellung der Bedeutungen zu sehen, die er mit den Gegenständen seiner Betrachtung verbindet und verbinden muß; die Gegenstände selbst aber und der Ursprung der Begriffe mögen ihm als subjektiv gelten. Die Ontologie des kritischen Realisten aber geht vom objektiven Pol und darauf aus, gegenstandsgemäß, d. h. hier nicht einem innerlich gegebenen oder vorgefundenen, sondern einem objektiven Befund gemäß die Seinsbegriffe für die verschiedenen Reiche zu bilden, und wir halten diese Einstellung für die geforderte, wenn anders unsere Erkenntnisbemühungen Erkenntniswert haben sollen. Tatsächlich ist ja auch — das verdient nachdrücklich betont zu werden — das, was der phänomenologisch-ontologischen Betrachtung als Gegenstand gegeben ist, schon der Niederschlag der ganzen Erfahrung an nicht subjekt-erzeugten Gegenständen. Es gilt also zugleich vom objektiven Pol her nach angemessenen Seinsbegriffen zu fahnden — eine Realontologie zu schaffen, um die Prägung von Frau Conrad-Martius zu gebrauchen, — und vom subjektiven Pol her Rechenschaft über die von uns übernommenen und uns zu Gebote stehenden Denkmittel zu geben, also Erkenntnistheorie und Phänomenologie als Vorstufen sozusagen mit der Ontologie zu verbinden.

Als ein Musterbeispiel einer spezial-ontologischen Frage kann der Begriff der Zweckursache, der Finalität gelten. Die teleologische Betrachtung in der kantischen „Kritik der Urteilskraft“ ist keine erfahrungstiftende Denkform, sondern „nur“ eine regulative Idee zur Ermöglichung des Verstehens der inneren Zweckmäßigkeit. E. v. Hartmann hat ihr den Rang einer Kategorie gegeben und damit die Gleichberechtigung mit der Kausalität. Auch für H. Driesch ist sie in seiner „vorstandspunktlichen“ Ordnungslehre wie in seiner Wirklichkeitslehre unentbehrlich für die Erfahrung, besonders des Lebendigen. Wenn Kant nicht so sehr an dem Weltbild der klassischen Physik orientiert gewesen wäre, so hätte er in der Tat kaum bezweifeln können, daß z. B. mindestens die Psychologie, die überhaupt als Wissenschaft für ihn am Rande stand, weil eben die Mathematik nicht in sie einging, nicht ohne echten Zweckgedanken zu einer nennenswerten Erfahrung kommen könne. Aber auch die Biologie kann es nicht, das lehrt uns ebenso das Entwicklungsexperiment wie die Instinktforschung. Der von der Phänomenologie herkommende Ontologe erkennt nun ohne weiteres an, daß der Gegenstand der Biologie, der Gegenstand der Wissenschaft, des Erkennens also, den Begriff der Zielstrebigkeit und Zweckmäßigkeit fordert; der kritische Realist aber sieht darin einen vom Realgegenstand, vom Leben selbst geforderten Begriff und hält sich und führt vor Augen, warum an einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur im Ernste nicht gezweifelt werden kann, und so kommt er zu dem Begriff der Entelechie als einem seelenähnlichen Naturfaktor, einem echt onto-logischen Begriff also.

Der kritische Realismus mündet aber nun in eine „induktive“ (von der Wissenschaftserfahrung aus schließende) Metaphysik; sein „Weg von unten“ führt ihn zu einer Zusammenschau der Ergebnisse unserer Erkenntnisbemühungen, zu dem Entwurf eines einheitlichen Weltbildes. Um zu einer „Vollphilosophie“, zu einer Wesens- und Sinndeutung der Gesamtwirklichkeit zu kommen, muß er die Gesamterfahrung ergänzen durch Brücken und Analogien und schließlich durch einen „Weg von oben“, einen übergeordneten Ansatz. Auch eine solche, mehr als nur induktive Metaphysik behält wissenschaftlichen Charakter, wenn nur der Philosoph die Voraussetzungen seiner letzten Annahmen deklariert, ihren Möglichkeits-, Wahrscheinlichkeits- oder Sicherheitsgrad abschätzt und die Notwendigkeit einer Vereinigung des Weges von oben und unten

nie aus dem Auge verliert. Ein solcher Weg von oben aber fordert eine (natürlich nicht willkürliche) Entscheidung zwischen sich darbietenden letzten Seinsbegriffen, ihre Bildung durch Analogie oder ihre Entdeckung durch Intuition, führt also zu einer allgemeinen Ontologie zurück, die eben doch wieder noch mehr ist als bloße vorstandpunktliche Rechenschaftslage über das, was wir meinen, wenn wir „es ist“ sagen, in die vielmehr all unser Wissen und unsere weltanschaulichen Perspektiven bereits eingehen, so daß wir sagen müssen: die Frage nach dem Primat von allgemeiner Ontologie und Metaphysik gleicht der Frage nach dem Primat von Huhn und Ei; die Entscheidung über die allgemeine Ontologie nimmt die über die Metaphysik und diese die über die Ontologie weitgehend vorweg, weil beide nicht ganz unabhängig voneinander zu fällen sind.

So hat uns unsere Betrachtung der Ontologie und ihrer Rolle in der Philosophie eigentlich durch die ganze theoretische Philosophie geführt; wir sahen, wie sehr diese ein Ganzes ist und wie Erkenntnislehre, Phänomenologie, Existenzialphilosophie, allgemeine und besondere Ontologie und Metaphysik ineinander greifen und sich überschneiden; das erschwert oft den Überblick und verwirrt, aber es zeigt, wie sehr echte Philosophie als Ganzes ein lebendiger Organismus ist, dessen „Organe“ sich eben nur notgedrungen, weil wir anders nicht zur Klarheit kämen, getrennt behandeln und betrachten lassen. Suchen wir in Kürze das Ergebnis zusammenzufassen, so müssen wir sagen: Allgemeine Ontologie steht zwischen Phänomenologie und Metaphysik, besondere Ontologie zwischen Einzelwissenschaft und ihrer philosophischen Theorie; wenn von echter Ontologie die Rede sein soll, so scheint uns der Akzent auf der Überzeugung von einer bei aller Vorsicht anzuerkennenden Erreichbarkeit von Aussagen über das wirkliche Sein liegen zu müssen. Da nun auch der kritische Realismus in Metaphysik mündet, so können wir also zusammenfassen: Ontologie bildet die Brücke zwischen Phänomenologie und Metaphysik und steht ihrem Wesen nach auf der Seite des Realismus.

Es ist nun überaus interessant und nicht nur durch den Ort dieser Betrachtung nahegelegt, die Frage aufzugreifen, die wir oben zurückgestellt haben, nach der Stellung von Schopenhauers Philosophie zur Ontologie bzw. nach der Rolle der Ontologie in seinem System; Schopenhauers Philosophie ist ja gerade durch ihren zeitlichen Ort in der Philosophiegeschichte und durch ihre

starke Geformtheit und Disponiertheit überaus klärend, auch wo man sich nicht mit ihm identifiziert. Die Welt ist unsere Vorstellung, das ist, wie es scheint, idealistische Erkenntnistheorie reinsten Wassers, und in der Tat glaubt Schopenhauer durch die Zurückführung aller Denkformen auf die eine (freilich stark erweiterte) der Kausalität Kants Lehre konsequent vollendet zu haben. Aber zugleich: die Welt an sich ist Wille: das formale, leere kantische Ding an sich, dieser realistische Grenzbegriff, wird intuitiv erfaßt, durch Analogie erschaut als Wille. Damit aber ist Schopenhauers Philosophie Realismus. Ja, es hat kaum jemand eindrucksvollere, entschiedenere Bekenntnisworte zum Realismus gefunden als Schopenhauer und es lohnt sich, sie sich wieder einmal ins Bewußtsein zu rufen:

„Ob die dem Individuo nur als Vorstellungen bekannten Objekte, dennoch, gleich seinem eigenen Leibe, Erscheinungen eines Willens sind; dies ist der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt: dasselbe zu leugnen ist der Sinn des theoretischen Egoismus, der alle Erscheinungen, außer seinem eigenen Individuum, für Phantome hält, wie der praktische Egoismus genau dasselbe in praktischer Hinsicht tut . . . Der theoretische Egoismus ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen: dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche Überzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden werden: als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises als einer Kur. Daher wir uns insofern auf ihn nicht weiter einlassen, sondern ihn allein als die letzte Feste des Skeptizismus, der immer polemisch ist, betrachten³.“

Das ist ein mit echt Schopenhauerscher Pointierung geformtes Bekenntnis zum Realismus. Die Welt also ist Objektivierung des Willens, seine Erscheinung für ein Subjekt. Auch in bezug auf die philosophische Auswertung der Erfahrung ist Schopenhauer Realist. Er selbst aber will den Gegensatz Realismus—Idealismus dadurch überwinden (W. a. W. u. V., 1. Buch § 5), daß er beide als Dogmatismen erklärt, die dem Skeptizismus gegenüberstehen: der Realismus betrachte die Erscheinung der Objekte als Wirkung der Objekte auf das Subjekt, der Idealismus mache die Objekte zu Wirkungen des Subjekts; in Wirklichkeit seien Objekte nichts außerhalb der Vorstellung, sondern mit dieser eins; als Daten wirklich gegeben sind uns nur Sinnesempfindungen, erst der Verstand verwandelt durch das Gesetz der Kausalität die „nichtssagenden dumpfen Empfindungen in Anschauung“ (§ 4). Das also ist Schopen-

³ W. a. W. u. V., 2. Buch § 19.

hauersche Ontologie: Wir erkennen, von innen her, das Wesen unseres eigenen Seins als Willen; da wir uns in der Vorstellung von außen als Leib erscheinen, schließen wir durch Analogie, daß Wille das innere Wesen dessen überhaupt ist, was uns in der Welt als Vorstellung in Raum und Zeit erscheint, die beide durch das Band der Kausalität vereinigt sind. Man könnte sagen, es ist eine existenzialphilosophische Entscheidung, die Schopenhauer gefällt hat, indem er einen anderen Weg geht als den, „den alle Philosophen vor mir gegangen sind“ (§ 17); nicht aus dem Erkennen, — aus dem Erleben wird das Sein durchschaut. Aber so großartig diese Konzeption auch ist und so wohltuend lesbar die Sprache des Sprachkünstlers Schopenhauer im Gegensatz zu manch anderen Systemen ist, so groß ist doch gerade — Hand aufs Herz! — an dieser Stelle die Schwierigkeit des Verstehens. Wie bei Kant ein nicht verkennbarer Sprung gemacht werden muß von der theoretischen zur praktischen Vernunft, so bei Schopenhauer von der Welt als Vorstellung zur Welt als Wille. So scharfsinnig Schopenhauers Feststellung ist, daß eine „Ätiologie“, die immer auf das Gesetz der Sukzession ausgeht und schon Gegenstände des Verstandes zu Objekten hat, von außen her nie an das Wesen des Seins herankommt, so umstritten ist seine Einschränkung des Begriffes der Kausalität, unter der der bewußte Realist eben auch gar nicht das „Naturgesetz“, sondern „die Naturkraft“ und gar nicht die Erscheinung, sondern das Wirken meint; gerade das Wirken aber ist das Wesen des Willens. Der Gegensatz zum dogmatischen Realismus erscheint also als ein terminologischer. In bezug darauf aber, daß Wille das Wesen des Seins sei, wird ein Streit nur insofern entstehen, als die Frage auftaucht, ob nur Wille das Wesen des Seins sei, und ob es der Wille im Schopenhauerschen Sinn sei, denn daß etwa der Wille zum Menschsein das Wesen des Menschen sei, wer wollte das bezweifeln? Ob aber dann der Leib, der oft so widerspenstige Leib, nichts als Objektivität unseres Willens sei? Wenn wir die Schopenhauersche Konzeption der Welt als Wille einerseits, Vorstellung andererseits philosophiegeschichtlich und philosophiepsychologisch verstehen wollen, so müssen wir uns klar sein, daß, wie Kant durch die „Kritik“ das Feld freimachen wollte für den „Glauben“, so Schopenhauer mit der ontologischen Entscheidung schon auf die ethische zielte, die ihm vor allem am Herzen lag, daß er zugleich im Banne der Verehrung Kants stand, den er zu vollenden glaubte, und ebenso in Opposition zu seinen philosophierenden Zeitgenossen Schelling und vor allem Hegel.

Was aber Schopenhauers Ontologie vor allem lehrt, unabhängig von dem Maße der Zustimmung im einzelnen, das ist, daß eine Ontologie nicht nur formal getrieben werden kann, sondern daß ihre Begriffe, wie sehr sie auch abstraktes Denken fordern, ihren letzten Inhalt doch aus der Analogie zum einzigen Sein schöpfen müssen, das uns zu Gebote steht, unserem eigen inneren Sein. Das ist keine Aufforderung zu einem naiven Anthropomorphismus, aber das „Innen“ der Dinge muß eine Verallgemeinerung der seelischen Wirklichkeit in uns sein, wie diese ein Sonderfall des allgemeinen inneren Seins. Wie weit es uns gelingt, dann in den regionalen Ontologien gegenstandsgemäße Begriffsbildungen zu schaffen, die zugleich der äußeren Erscheinung gerecht werden und eine innere Deutung gestatten, das hängt ab von unserem Vertrauen zu einer *adaequatio rei et intellectus*, um mit einer alten und nicht seichten ontologischen Prägung zu schließen.

PHILOSOPHIE IM SINNE SCHOPENHAUERS ?

Von

LUDWIG SCHNEIDER (Groß-Umstadt, Hessen)

Im XXIX. Jahrb. 1942, S. 109—122 hat Hans Alfred Wimmer einen Aufsatz „Biologie im Sinne Schopenhauers“ veröffentlicht, in dem die Philosophie Schopenhauers mit der des ungarischen Denkers Melchior Palágyi verglichen wird. Dieser Artikel läßt eine allgemeine Untersuchung über die Beziehungen der beiden philosophischen Systeme angebracht und notwendig erscheinen, um festzustellen, inwiefern in der Tat Berührungspunkte zwischen ihnen bestehen, und worin sie andererseits voneinander abweichen. Wenn ich auf Anregung von Herrn Professor Dr. H. Glockner (Gießen) diese Aufgabe übernommen habe und im folgenden über meine Ergebnisse berichten will, so geschieht es nicht zuletzt, weil es mir vergönnt war, neben den deutschen Werken Palágyis auch seine ungarischen philosophischen Frühschriften genauer kennen zu lernen. Gerade die Anfangszeit der Philosophie Palágyis ist aber für die Parallele der beiden Systeme von besonderem Interesse, denn einmal hat sich Palágyi in einem Aufsatz der ungarischen Zeitschrift „Koszoru“ bereits 1885 mit der Philosophie Schopenhauers beschäftigt, zum anderen glaube ich auf verschiedene Gemeinsamkeiten in den Auffassungen der beiden Denker hinweisen zu können, die in den philosophischen Hauptschriften Palágyis aus dem letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts deutlich hervortreten.

Der Koszoru-Aufsatz gehört in eine Reihe von Artikeln, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, zur Hebung der ungarischen Literatur und Kunst die Werke der großen westlichen Philosophen in Ungarn bekannt zu machen. So gibt hier Palágyi eine Darstellung der Schopenhauerschen Ästhetik, die zugleich mit einer ausführlicheren Kritik verbunden ist. Die Tatsache, daß Palágyi Schopenhauer einen solchen Aufsatz widmet, beweist, daß er ihn für einen beachtlichen Denker hielt. Das zeigt auch sein allgemeines Urteil über Schopenhauer, daß es uns mit dessen Philosophie gehe wie mit einem Gedicht, dessen Teile uns hinreißen, mit dessen Komposition wir uns aber nicht zufrieden geben könnten. Palágyi zeigt, wie Schopenhauer seine Ästhetik in engstem Zusammenhang mit

seiner Metaphysik entwickelt. Schopenhauer gehöre nicht zu den Individualisten, die die Welt aus Atomen oder Monaden aufzubauen suchen, sondern zu den Monisten, die die Veränderungen in der Welt als bloßen Schein betrachten. Deshalb könne für Schopenhauer nicht die verachtete, wandelbare Wirklichkeit Gegenstand der Kunst sein, sondern nur das anschauliche Allgemeine, eine ewige platonische Ideenwelt. Und deswegen neige seine Ästhetik der typisierenden Kunst zu, die die individuellen Züge der Charaktere und sittlichen Persönlichkeiten eliminiert, um die Ideen allein deutlich hervortreten zu lassen. Aber Schopenhauer habe doch erkannt, daß die individualisierende Kunst, der auch Palágyi den Vorrang gibt, lebensvoll, das Schema ertötend sei, darum opfere er lieber seinen philosophischen Grundgedanken und suche der typisierenden Kunst zu entfliehen, wie die weitere Ausgestaltung seiner Ästhetik zeige; wenn er auch in seinem Grundgedanken irre, suche er stets die Wahrheit.

Aber Schopenhauers Kunstphilosophie biete noch eine Reihe anderer Schwierigkeiten. Zwischen das „Ding an sich“ und die raum-zeitliche Erscheinungswelt stelle Schopenhauer die Leiter der Ideen, um die vielen ständig wechselnden Bilder aus dem einheitlichen „Ding an sich“ zu erklären und als Grundlage für die Stufenfolge der Künste zu benutzen. Die Ideen sollen Objektivationen des Dings an sich sein. In Raum und Zeit fallen dann diese in zahllose einzelne Dinge auseinander, die nach dem Kausalgesetz entstehen und vergehen. Der Mensch aber stelle für Schopenhauer eine hohe Stufe der Objektivation dar, auf der jedes Individuum eine andere Idee verkörpert. Palágyi erscheint es widerspruchsvoll, daß aus dem einen raum- und zeitlosen Ding an sich eine ganze Stufenleiter von ebenfalls formenfreien Ideen entstehen soll. Diese Stufen müßten entweder im Wesen des Dings an sich oder in der subjektiven Natur des Erkennenden oder drittens in diesen beiden begründet sein. Im ersten Fall wäre es um die Einheit des Dings an sich geschehen, im zweiten besäße die Welt der Ideen auch subjektiven Charakter, so daß zwischen unserem Weltbild und dem form- und eigenschaftslosen Ding an sich, aus dem die Laune des Individuums die ganze Welt zimmere, ein völliger Riß entstünde; der dritte Fall würde die Mängel des ersten und zweiten in sich vereinen. Ferner sei es unverständlich, wie etwas Erkenntnisobjekt für ein Subjekt werden könne, ohne in die Formen von Raum, Zeit und Kausalität einzugehen, wie dies doch der Fall sein soll,

wenn aus dem Ding an sich eine Idee hervorgeht, die vom Künstler erschaut wird, noch weniger verständlich, wie so die Stufenleiter der vielen Ideen zustande kommen solle, alle Vielheit entstehe doch nur durch die Anschauungsformen Raum und Zeit. Der ganze Schopenhauersche Ideenbegriff erscheint Palágyi als widerspruchsvoll. Denn Schopenhauers Ideen sollen anschaulich und doch raum- und zeitlos, zugleich abstrakt und konkret, zugleich allgemein und individuell sein. Unsere ganze Anschauung bezieht sich aber für Palágyi auf Konkretes und Individuelles, daher sei es nicht zu verstehen, weshalb die genialen Künstler platonische Ideen anschauen müßten. Unmöglich sei es aber, daß ein Individuum zum allgemein erkennenden Subjekt wird und die Ideen selbst erschaut.

Wegen dieser verschiedenen Schwierigkeiten in den metaphysischen Grundlagen der Schopenhauerschen Ästhetik hält es Palágyi für gut, diese ganz von der Metaphysik zu lösen, um das, was dann noch unversehrt bleibt, kritisch zu prüfen: Die Kunst ist für Schopenhauer eine besondere Art der Erkenntnis, die durch Kontemplation, durch willensfreies Schauen der Ideen geschieht. Nur der Geniale ist nach seiner Ansicht dazu befähigt. Palágyi sagt hierzu, Schopenhauer mache die Genialität zum Monopol der Anhänger seines Systems, und betont, daß auch die Vorstellung des Dichters nicht frei von Leidenschaften und Begierden sei. Ferner erkläre die Kontemplation noch gar nicht die Reproduktion der Ideen, die verlange, daß die Ideen in Formen eingehen. Den Grundbegriff „schön“ könne Schopenhauer weder subjektiv aus der Kontemplationsfähigkeit, aus dem Grade der Genialität, die umso größer ist, je stärker der Intellekt gegenüber dem Willen, noch objektiv aus der Natur der Gegenstände befriedigend erklären. Das erste mißlinge, weil Schopenhauer das Gefallen und Mißfallen nicht erkläre. Daß die Erkenntnis frei vom Willen sei, besage nichts, da dies auch von der des Forschers und Gelehrten gelte. Das zweite werde einmal im Anschluß an Platon und Goethe durch den Hinweis versucht, daß manche Gegenstände durch den bedeutungsvolleren Zusammenhang der Teile die Ideen besser widerspiegeln als andere, dann durch den Gedanken, daß die Gegenstände schöner sind, die eine höhere Idee darstellen. Aber auch diese Begründungen befriedigen Palágyi nicht, weil er nicht sagen kann, ob Schopenhauer das Schöne in der Form oder im Inhalt sucht; bald scheine er es, wie Plotin, im Inhalt zu suchen, da die Idee ja formlos sein soll, bald, wie Aristoteles, in der Form, da er von ewigen Formen redet. Die Erörterung der

Begriffe schön und erhaben schließt sich bei Schopenhauer eng an Kant an. Den Hauptunterschied gegenüber dem Königsberger Philosophen erblickt Palágyi im Begriff der Kontemplation. Während Kant nur fordert, daß die Kunstbetrachtung „ohne alles Interesse“ geschehe, verlange Schopenhauer von dem individuellen Subjekt Selbstmord, denn es müsse sich vollends aufgeben und zum allgemeinen Subjekt des Erkennens, zum Weltauge, dem Antipoden des Weltwillens werden. Aber alles Fühlen, auch das des Erhabenen, ist für Palágyi Fühlen eines individuellen Subjekts. Wie die Ethik Schopenhauers dauernde Verneinung des Willens erstrebt, so verlangt die Kunst zeitweise. Aber die Erkenntnis soll nach Schopenhauer zugleich höchste Objektivation des Willens sein. So könne Schopenhauer seine Ästhetik auch nicht mit seiner Ethik in Einklang bringen.

Diese Kritik weist auf einige Schwierigkeiten hin, auf die schon andere Denker aufmerksam gemacht haben. Aber Palágyis Aufsatz trägt doch unverkennbare Züge einer Jugendschrift. Er zieht zur Klärung der Schopenhauerschen Grundbegriffe wesentliche Stellen nicht heran und läßt Schwankungen und Entwicklung dieser Begriffe außer Betracht. Schopenhauers Ideen sind z. B. nicht völlig formenfrei, sondern — wenn sie auch die niederen Formen (des Satzes v. Gr.) abgelegt haben — mit den allgemeinen Formen des Vorstellungseins behaftet, die ihre Verbindung mit der Welt der Vorstellung erleichtern und ihre Erschaubarkeit und Reproduktion verständlicher machen. Einerlei ob man beweisen kann, daß Schopenhauer selbst den Ideen Existenz in den allgemeinen kantischen Formen des Raumes und der Zeit zugeschrieben hat, jedenfalls könnte man seine Lehre in dem Sinne weiterführen, daß die Ideen nicht aller Räumlichkeit und Zeitlichkeit entbehren, sondern in den allgemeinen Formen des Raumes und der Zeit bestehen, nur nicht in einem konkreten Raum und in einer bestimmten Zeit, die allein den individuellen Dingen der Erscheinungswelt zukommen. Neben dem Willensbegriff hat besonders der Begriff des ästhetischen Erlebens (der Kontemplation) bei Schopenhauer eine Wandlung durchgemacht. Es liegt ihm von Anfang an ein psychologischer Tatbestand zugrunde. Dieser wird aber von Schopenhauer sogleich metaphysisch ausgedeutet: nicht nur als willensfreies Schauen, sondern als zeitweise Verneinung des Willens. Das bedeutet nicht bloß symbolisch, sondern tatsächlich ein Heraustreten des Erlebenden aus allen Formen des Raumes und der Zeit, Preisgabe

seiner Individualität, Untergang im allgemein erkennenden Subjekt. Und es fragt sich im Sinne Palágyis, wie das Erkenntnisvermögen, das doch nur vom Motor des Willens getrieben wird, nun dieses seines Motors beraubt fungieren kann. Aber man braucht diese Frage nicht als eine Wunde des Systems anzusehen. Vielmehr kann man die willensfreie Schau der Ideen als ein völlig interessefreies Betrachten auffassen, bei dem sich das Individuum selbst völlig vergißt, ganz von seinen Wünschen, seiner zeitlichen, räumlichen und individuellen Existenz absieht und ganz in der Betrachtung seines Objekts aufgeht. So bleibt dieses Erleben von außen gesehen zwar individuell, für das erlebende Individuum aber ein überindividuelles, nicht individualisiertes Erlebnis. Schopenhauer selbst hat sich später (im 2. Bd. seines Hauptwerkes und im 2. Bd. der „Parerga und Paralipomena“) dieser Auslegung — und damit der Kantischen Auffassung — genähert. Die Fähigkeit zu solchem ästhetischen Erleben spricht Schopenhauer keinem Menschen ganz ab; aber die verschiedenen Menschen besitzen sie in recht verschiedenem Grade, im höchsten Maße nur die Genialen, die die anderen durch ihre Schöpfungen anregen und in der Betrachtung des Schönen, das für Schopenhauer hauptsächlich im Inhalt der Ideen besteht, fördern können. Wie in der Ästhetik, so bedeutet auch in der Ethik die Verneinung des Willens nicht die Vernichtung des Individuums, sondern seine innere Wandlung, Abkehr von allen persönlichen Sorgen und Nöten, Anschluß an den allgemeinen Willen und schließlich Aufgehen in einem nur „relativen“, nicht absoluten Nichts. Überhaupt handelt die Schopenhauersche Ethik ebensogut von der Bejahung des Willens wie von seiner Verneinung. Daher dürfte auch der grundsätzliche Widerspruch zwischen Schopenhauers Ästhetik und Ethik, den Palágyi feststellen zu können glaubte, entfallen. — Wenn trotzdem in Schopenhauers Lehre noch Schwierigkeiten bestehen bleiben, so darf doch nie über deren Erörterung die Betonung der großen positiven Leistung Schopenhauers zu kurz kommen, wie dies hier bei Palágyi — vielleicht wider dessen Willen — geschehen ist: die geniale Schaffung eines voluntaristischen Systems von eindrucksvoller Einheit und z. T. — besonders in seiner Ethik — von bestechender Einfachheit.

Tragen die ästhetisch-kritischen Ausführungen Palágyis einen vorwiegend polemischen Ton gegenüber Schopenhauer, so daß etwaige Gemeinsamkeiten in den Hintergrund gedrängt werden, so treten in anderen Frühschriften Palágyis deutliche Berührungs-

punkte mit Schopenhauer hervor. Wie Schopenhauer in seiner Doktor-Dissertation¹ dem „Satz vom zureichenden Grunde“ einen neuen umfassenderen Sinn gab und ihn zum Grundgesetz aller wissenschaftlichen Erkenntnis machte, so erhob Palágyi in seinem „Gesetz des Verstandes“ das Identitätsprinzip in seiner neuen, durch ihn umgestalteten Fassung zum Grundprinzip aller Erkenntnis. Der Satz vom z. Gr. hat also bei Schopenhauer fast dieselbe Bedeutung wie das „Verstandesgesetz“; denn er ist für Schopenhauer die einzige und alleinige „Form“ des Verstandes. „Der Satz vom z. Gr. überhaupt ist Ausdruck der im Innersten unsers Erkenntnißvermögens liegenden Grundform einer notwendigen Verbindung aller Vorstellungen und der alleinige Ursprung des Begriffs der Notwendigkeit, als welcher schlechterdings keinen andern wahren Inhalt, noch Beleg hat, als den des Eintritts der Folge, wenn ihr Grund gesetzt ist².“ Beide Prinzipien sagen aus, wie — nach Ansicht ihrer Entdecker — für uns Objekte nur erfaßbar sind. Sie bezeichnen das jeweilige Grundverhältnis, aus dem alle anderen Verhältnisse als Modifikationen hervorgehen sollen: Bei Palágyi das Verhältnis von Wesen und Erscheinung, bei Schopenhauer das Verhältnis von Grund und Folge, das sich in vier Gruppen von Verhältnissen modifiziert, als Verhältnis von logischer Begründung und Folge, von Seinsgrund und mathematischer Wahrheit, von Ursache und Wirkung und von Motiv und Handlung. Das Verstandesgesetz, nach dem die Welt Erscheinung Gottes ist, begegnet uns zwar zunächst nur als oberster Satz der Logik, der Ontologie und Erkenntnislehre; aber Palágyi weist wenigstens gelegentlich darauf hin, daß es sich auch in der Welt der Phantasie als ästhetisches Gesetz und schließlich als oberstes Gesetz der Ethik erweisen werde. Die Grundprinzipien beider Denker werden nicht „bewiesen“, da ja jeder Beweisversuch die Gültigkeit des Prinzips schon voraussetzt, sie werden nur aufgezeigt und zur Einsicht gebracht. Schopenhauer kam zur Formulierung seines Satzes vom z. Gr., indem er auf die in der Philosophiegeschichte früher gegebenen Fassungen und auf die ihm begegnenden Relationen die methodischen Verfahren der Homogenität und Spezifikation anwandte. Palágyi dagegen suchte sein Verstandesgesetz da, wo der Gedanke aus der Einsamkeit des individuellen

¹ „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“, 1813, zweite erweiterte und verbesserte Auflage 1847.

² Satz v. Gr. § 23.

Bewußtseins für jedermann klar faßbar hervortritt, im sprachlich formulierten Urteil, in der allen vollständigen Urteilen gemeinsamen Dualität (Subjekt — Prädikat — Struktur). Er meint, daß sich hier am deutlichsten und unmittelbarsten das Wesen der Naturkraft äußern müsse, die wir menschlichen Verstand nennen. Sein Gesetz fordert, stets das Sinnliche als Erscheinung des Nichtsinnlichen zu betrachten, das Sinnliche auf das Nichtsinnliche zu beziehen und umgekehrt. Dieses Verstandesgesetz und ebenso Schopenhauers Satz vom z. Gr. gelten als unbewußt und ausnahmslos vom Verstand befolgt. Ihre Erkenntnis ist nur ein Bewußtmachen der unbewußten Verstandestätigkeit. Trotzdem darf man aber wohl schon aus der Tatsache, daß Palágyi an das Urteil (das Begriffsverhältnis) als Verstandeshandlung anknüpft, schließen, daß er mit „Verstand“ (ész) nicht nur den Schopenhauerschen Verstandesbegriff meint, sondern auch das Vermögen der abstrakten Begriffe, die Vernunft, im Sinne Schopenhauers mit darunter faßt. Palágyi widersetzt sich überhaupt dem Bestreben, die Erkenntniskraft aufzuspalten. So behauptet er auch die notwendige gegenseitige Verbundenheit von Sinnlichkeit und Verstand. Sie ist ihm eine unmittelbare Folgerung aus dem Verstandesgesetz, die besagt: „Das Sinnliche können wir nur durch das Nichtsinnliche und wiederum das Nichtsinnliche nur durch das Sinnliche erfassen.“ Dies ist das „Prinzip der Einheit von Sinnlichkeit und Verstand“. Es ist eng verwandt mit Schopenhauers Lehre von der Intellektualität der Anschauung, nach der wir ohne die Tätigkeit des Verstandes, allein durch Sinneseindrücke oder -empfindungen niemals zur Wahrnehmung von Dingen, zur Anschauung einer gegenständlichen Welt gelangen können, wie uns der Sensualismus glauben machen will. Stimmen so Schopenhauer und Palágyi in der Feststellung der Verbundenheit von Sinnlichkeit und Verstand und in der antisensualistischen Tendenz überein, so weichen sie bei deren Befolgung in wesentlichen Punkten voneinander ab. Zunächst ist bei Palágyi die Verkettung von Sinnlichkeit und Verstand viel inniger, ja unlösbar. Das Verstandesgesetz beherrscht alle unsere Anschauungen; wir können weder eine endliche Zeitspanne noch eine endliche Raumstrecke ohne Zuhilfenahme des Nichtsinnlichen, des mathematischen Zeit- oder Raumpunktes festlegen. Im Gegensatz zu Kant und Schopenhauer sind ferner für Palágyi in jeder Anschauung Räumlichkeit und Zeitlichkeit miteinander verbunden. Es gibt keine rein zeitlichen Erscheinungen, wie z. B. Schopenhauer bei

der Erkenntnis des Willens als Objekt des inneren Sinnes annimmt³. Sinnlich wahrnehmen bedeutet für Palágyi soviel wie die Räumlichkeit zeitlich und die Zeitlichkeit räumlich anschauen. Daß wir trotzdem Raum und Zeit begrifflich trennen können, folgt aus dem Prinzip der Einheit von Sinnlichkeit und Verstand. So wie unser Verstand einen Gedanken durch ein Subjekt und ein Prädikat ausdrückt, so muß er in jeder wirklichen Anschauung auch Räumlichkeit und Zeitlichkeit unterscheiden. Raum und Zeit sind gleichsam das ins Anschauliche übersetzte Verhältnis von Subjekt und Prädikat. Raum und Zeit haben also auch für Palágyi eine subjektive, in unserem Erkenntnisvermögen begründete Seite. Aber sie sind für ihn nicht bloß subjektiv. Der raum-zeitliche Charakter einer Erscheinung (Empfindung) ist objektiv begründet in ihrer „Einzigkeit“, in ihrer „ewigen Gültigkeit“, in ihrer unverrückbaren, „ewigen Stellung im Reiche aller nur möglichen Eindrücke“. Unser an sich objektiver Funderblick findet diese Einzigkeit einfach auf, nur muß unser Erkenntnisvermögen, unser Verstand sie in dualer Weise, in der raum-zeitlichen Stellung zum Ausdruck bringen. Dazu bedarf es keiner Lokalzeichen und keiner Anschauungsformen. Mit dem Dasein eines Eindrucks wird auch seine Einzigkeit und damit seine unabänderliche Stellung in Raum und Zeit erkannt. Schopenhauers Auffassung des Anschauungs- bzw. des Erkenntnisvorgangs ist dagegen kantisch. Sie betrachtet die Erkenntnis als Verarbeitung des von den Sinnen gelieferten Materials durch den Verstand, der es unter Zugrundelegung der Anschauungsformen Raum und Zeit und seiner eigenen Form (der Kausalität) zu einer objektiven Anschauung formt. Schopenhauer vertritt also einen erkenntnistheoretischen Dualismus, der nicht nur Form und Materie der Erkenntnis, *a priori* und *a posteriori*, trennt, sondern der — trotz der Lehre von der Intellektualität der Anschauung — auch Sinnlichkeit und Verstand als isolierbare Bestandteile unserer Erkenntnis betrachtet. In § 21 seiner Abhandlung über den Satz v. z. Gr. sagt uns Schopenhauer ausführlich, was z. B. von unseren Gesichtsempfindungen übrig bliebe, wenn unser Intellekt völlig ausgeschaltet wäre. Diese charakteristische Stelle führt auch Palágyi in seiner Logik S. 29ff. an, wo er sich in scharfer Polemik gegen Schopenhauers erkenntnistheoretischen Dualismus wendet. Solcher Dualismus, mag er zwei Arten der Erkenntnis oder auch nur zwei isolierbare Erkenntnis-komponenten annehmen, bildet eines der allerwichtigsten Angriffs-

³ Satz v. Gr. § 42.

ziele Palágyis. Er will den Erkenntnisvorgang als lebendige Ganzheit erfassen und bekämpft eine Anatomie desselben, weil er glaubt, daß sich die Teile nicht mehr zum wirklichen Ganzen zusammenfügen lassen und daß man, wenn man es doch versucht, in Widersprüche geraten werde oder Wunder⁴ zulassen müsse. Palágyi bekämpft die Zerlegung unseres Erkenntnisvermögens in zwei Faktoren bei Kant, betont aber, daß sie bei Schopenhauer, „der kantischer sein wollte als Kant selbst“, ganz offensichtlich zutage tritt. Daher hat Schopenhauer nicht eine Weltformel, sondern zwei. Palágyis einziger Fundamentalsatz ist das Verstandesgesetz: „Die Welt ist Erscheinung des Wesens (Gottes)“. Aus dem Satz v. z. Gr. ergab sich Schopenhauers erster Grundsatz, der im ersten Teil seines Hauptwerkes behandelt wird: „Die Welt ist meine Vorstellung“. Bedenkt man, daß Schopenhauer die Ausdrücke Erscheinung und Vorstellung als synonym gebraucht⁵, so ist die Verwandtschaft dieses Schopenhauerschen Satzes mit Palágyis Verstandesgesetz offensichtlich. Palágyi vertritt wie Schopenhauer und Kant einen universalen Phänomenalismus; nicht nur durch die sekundären Qualitäten ist für ihn die Erkenntnis des an sich Seienden getrübt, sondern die ganze, sich unserem Geist erschließende Welt, die Natur, die Welt der Geschichte und der Naturwissenschaft ist ihm Erscheinung. Trotzdem besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Sätzen, eine grundsätzliche Akzentverlagerung. Palágyi legt den Nachdruck auf das Objekt, das erscheint: Er redet von Erscheinung als Offenbarung Gottes. Schopenhauer betont die subjektive Seite: Die Welt ist meine Vorstellung; so wird ihm die Erscheinung — ganz im Gegensatz zu Kant, schließlich zum trügerischen Schein, zum bloßen Gehirnphänomen, zum „täuschenden Schleier der Maja“. Hinter Palágyis Verstandesgesetz steht indes als persönliche Voraussetzung der Glaube an die transzendente Wirklichkeit und an die Göttlichkeit der Welt. Auch späterhin ist Palágyi diesem Glauben treu geblieben. Das zeigt schon sein Empfindungsbegriff. Während nämlich Berkeley und Schopenhauer die Empfindung als etwas Bewußtseinsimmanentes betrachten, definiert sie Palágyi geradezu als einen über unseren Organismus hinausweisenden vitalen Vorgang, der uns von physi-

⁴ Kann für diese Ansicht nicht in gewissem Sinne auch die Identität der Erkennenden und des wollenden Subjekts, die Schopenhauer als „Wundes $\alpha\alpha$ ἐξοχῆν“ in seine Philosophie einführt, angeführt werden?

⁵ Vgl. z. B. den Versuch über das Geistersehn, Ausg. Hübscher, S. 285.

kalisch-chemischen Prozessen außerhalb unseres Leibes Kunde bringt. Mit anderen Worten: er zerschneidet nicht, wie die Immanenzphilosophen, das Band, das die Empfindung mit der mechanischen Welt verknüpft. Die Erscheinungen sind ihm nicht unser Machwerk⁶. Zwar gibt es in der „Logik auf dem Scheidewege“ einzelne Stellen, die eine idealistische Auffassung ihres Verfassers vermuten lassen, die den Eindruck erwecken, als ob er unser Erkennen nicht über unsere Vorstellungen hinausreichen lasse; aber seinem ganzen Wesen und Streben nach ist Palágyi erkenntnistheoretischer Realist, wirklicher Metaphysiker. Auch Schopenhauer bleibt nicht bei der Welt des Scheines stehen, auch nicht bei der Grenzlinie, die Kant gezogen hat, er sucht einen anderen Weg zum „Ding an sich“, zum Wesen der Welt. Die gewöhnliche wissenschaftliche Erkenntnis nach den Formen von Raum und Zeit und nach dem Satz v. z. Gr. führte nur zu der Scheinwelt. Allein eine formenfreie unmittelbare Erkenntnis vermochte ihm dennoch das Wesen der Welt zu erschließen: Die Welt ist Wille. Das Wesen der Welt ist Wille. Das ist der zweite Fundamentalsatz, den Schopenhauer als sichtbares Zeichen seines zweiten Erkenntnisweges dem von der Vorstellung zur Seite stellt. Während Palágyis Verstandesgesetz das Wesen der Welt und die Welt als Erscheinung unmittelbar miteinander verknüpft, handelt der erste Satz Schopenhauers von der Welt als Erscheinung, und erst der zweite vom Wesen der Welt. Zu diesem Dualismus der Erkenntnis bei Schopenhauer schreibt Palágyi in seiner Logik, S. 32 abschließend:

„Man sieht, wohin die Selbstentzweigung des Erkenntnisvermögens führt. Ist einmal die Klinge der Erkenntnis zerbrochen, dann läßt sich mit ihr nichts mehr ausrichten, und dann kann orientalische Mystik siegreich in die lichten Hallen der abendländischen Philosophie einziehen. Dann kann der blinde unvernünftige Wille zum Weltprinzip erhoben werden und dann bleibt freilich auch nichts übrig, als diesen von Grund aus zu verneinen und das ewige Nichts des Nirwana anzustreben.“

Aus diesen Worten erkennt man, daß sich Palágyi nicht mit Schopenhauers blindem Weltwillen befreunden kann; er bekennt sich zu einer freundlichen, geistigen, vernunftbegabten Gottheit. Ebenso spricht daraus Palágyis ablehnende Haltung gegenüber Schopenhauers „Monismus“. Dieser ist ihm ein Beispiel des von ihm immer wieder bekämpften falschen Monismus, der die Gegensätze zwischen den konkreten Größen dadurch aufzuheben suche,

⁶ Vgl. Logik auf dem Scheidewege, S. 281.

daß er die eine auf die andere „zurückführt“, die eine mehr oder weniger für Schein erklärt, um die andere allein zurückzubehalten. Ganz in diesem Sinne stempele Schopenhauer Geist (Intellekt) und Materie zu bloßen Phänomenen des blinden Willens. Dagegen vertritt Palágyi einen Polaritätsmonismus, der die Gegensätze nicht aufhebt, sondern in ihrer Gegensätzlichkeit, aber auch in ihrer notwendigen gegenseitigen Bedingtheit und Zusammengehörigkeit zu erkennen sucht. Man kann diesen Polarismus auch als Monismus bezeichnen, weil er die Einheit der Polaren Mächte behauptet und ergründet, nicht jedoch ihre Einerleiheit, die das Ziel des falschen Monismus bildet. Solche Polaritäten sind für Palágyi Wesen und Erscheinung, Raum und Zeit, Materie und Weltäther, Organisches und Anorganisches, Geistigkeit und Lebendigkeit. Gerade diese letzte Polarität von Geist und Vitalität ist es, die dem Schopenhauerschen Primat des Willens gegenübersteht. Geist und Lebendigkeit sind nach Palágyi im Menschen korrelativ verbunden und weisen auf ihre vollkommene Einheit im Absoluten hin. Palágyi schreibt in der Vorrede zu den Naturphilosophischen Vorlesungen:

„Diesen Gedanken der Polarität unseres Bewußtseins wollte ich hier dem Leser nahelegen, weil er als Leitmotiv meiner ganzen Lebensarbeit gelten darf. . . . Polarität bedeutet für mich nicht nur das, was man gewöhnlich als Gegensatz bezeichnet, sondern auch die wechselseitige Bedingtheit und Korrelation der Gegenpole, und was die Hauptsache ist: ihre gegenseitige Ergänzung oder Einheit. Freilich ist die Polarität unseres Wesens immer eine mangelhafte, d. h. Lebendigkeit und Geistigkeit ergänzen sich in unserem Ich nur in unzureichender Weise, woraus Leiden, Irrtum und der notwendige Tod entspringt. Je bedeutender ein Mensch ist, desto tiefer wird er sich der unzulänglichen Einheit der Gegensätze, die sein Wesen ausmachen, bewußt, desto mächtiger erwacht auch sein metaphysischer Drang nach vollendeter Einheit oder Polarität von Seele und Geist. Da aber diese in der raumzeitlichen Endlichkeit niemals zu erlangen ist, so entsteht die eiserne metaphysische Grundforderung, daß Lebendigkeit und Geistigkeit im unendlichen Weltganzen zu vollendeter Allebendigkeit und Allgeistigkeit vereint seien und die wahre, wirkliche Welt ausmachen.“

Die Gegensätzlichkeit der beiden in unserem Wesen vereinigten Mächte (von Vitalität und Geist) hat Palágyi — entsprechend seinem Polaritätsbegriff — so scharf zum Ausdruck gebracht, wie kein Forscher vor ihm, nämlich durch den Gegensatz von Stetigkeit (Kontinuität) und streng mathematischer Punktualität. D. h. für Palágyi sind unsere Lebensvorgänge, deren er drei Arten unterscheidet, die Empfindungen, die Gefühle und die von ihm gefundenen und erforschten virtuellen Bewegungen (oder Phantasmen), stetig, flie-

hend; aber unser Bewußtsein fließt nicht mit, sondern verfügt nur über geistige Akte, die in mathematischen Zeitpunkten stattfinden.

Hans Alfred Wimmer gebührt das Verdienst, zuerst auf die Beziehungen zwischen Schopenhauer und Palágyi aufmerksam gemacht zu haben. Er hat auch richtig ihre Verwandtschaft hinsichtlich der Intellektualität der Anschauung, ihre Gegnerschaft gegen den erkenntnistheoretischen Sensualismus und mehrere Berührungspunkte in der Auffassung und Bewertung vegetativer Prozesse u. dgl. festgestellt. Im übrigen aber muß ich gegenüber seinen Ausführungen einwenden, daß er die für Palágyi grundsätzlich wichtige Polarität nicht berücksichtigt hat, was ihn zu schiefen Urteilen führte. Wimmer hat mit Recht herausgeföhlt, daß der Schopenhauersche „Wille“ dem „Vitalen“ Palágyis näher steht als dem, was Palágyi mit dem Wort Willen bezeichnet. Aber kann man, wenn man sich der Polarität von Geist und Leben bei Palágyi bewußt ist, behaupten, seine Unterscheidung des Vitalen und Geistigen bedeute dasselbe wie die einer physischen und metaphysischen Komponente des Bewußtseins bei Schopenhauer? Wie wir gesehen haben, gründet sich die Polarität von Vitalität und Geistigkeit neben ihrer notwendigen Verbundenheit auf die absolute Gegensätzlichkeit von Stetigkeit und Punktualität. Aber gerade diese grundlegende Entdeckung Palágyis zieht Wimmer nicht in Betracht. Kann man indes so entscheidende Positionen übergehen, ohne zu schiefen Ergebnissen zu kommen? Wimmer widerspricht sich selbst, wenn er sagt, es gelte, im Bewußtsein die physische, d. i. vitale von der metaphysischen Komponente zu unterscheiden, und dann weiter „der Wille ist das allein Metaphysische“ (das ursprünglich aktive, d. h. „metaphysische Prinzip“), und schließlich „der Wille ist das Vitale überhaupt“. Bei Schopenhauer ist der Wille dem Geist übergeordnet; bei Palágyi sind Vitalität und Geist (Bewußtsein) korrelativ miteinander verbunden, von einem Primat des einen kann nicht die Rede sein. Bald gebührt dem Vitalen, bald dem Geist der Vorrang:

„Unserer inneren Lebendigkeit oder Vitalität verdanken wir es in erster Reihe, unserem Geist jedoch nur in zweiter Reihe, daß wir Erlebnisse, Wahrnehmungen von der Außen- oder Erscheinungswelt gewinnen, also unser Sachbewußtsein betätigen. Hingegen spielt bei allem Denken, Werten und Wollen der Geist die erste Rolle, obwohl er trotz aller Führerschaft in diesen Tätigkeiten auf unsere innere Lebendigkeit angewiesen bleibt.“

Hierin kommt auch deutlich zum Ausdruck, daß bei Palágyi der Wille in erster Linie auf die Seite des Geistigen gehört. Es

gilt also nicht, daß das Geistige (Bewußtsein) stets sekundäres Produkt und das Vitale stets das Primäre ist. Auch die Vereinigung von Empfindungsvorgang und Bewußtseinstätigkeit, wie sie bei Palágyi vorkommt, bedeutet nicht den Schopenhauerschen Primat des Willens im Selbstbewußtsein, sondern bringt nur die Einheit des vitalen und geistigen Ichs zum Ausdruck. Unmöglich ist es natürlich für Palágyi, die Phantasie identisch zu setzen dem Bewußtsein (wie dies Wimmer auf S. 113 tut); denn — wie gesagt — Phantasmen sind stetige, vitale Vorgänge, das Bewußtsein aber ist punktuell und kein Aufbewahrungsbehälter. Infolge der Nichtbeachtung der Palágyischen Polarität von Geist und Lebendigkeit (Seele) wird schließlich auch das Verhältnis von Klages und Palágyi von Wimmer nicht richtig gesehen. Geist und Seele sind für den ungarischen Denker nicht — wie bei Klages — zwei sich feindlich bekämpfende Mächte, sondern eben polar einander ergänzende⁷. An der Stelle des Palágyischen Vorworts, das Wimmer zweifellos im Auge hatte, ist auch nirgends von feindlichen Mächten die Rede. Man muß bei Betrachtung dieser Stelle zwischen Widerspruch und Gegensatz unterscheiden. Wimmer bezeichnet es als einen verhängnisvollen Irrtum, daß Palágyi hier das Vitale mit dem Namen Seele benennt, weil der Begriff „Seele“ die klare Unterscheidung des Vitalen und Geistigen verhindere. Das trifft zwar für den neueren, auf Descartes zurückgehenden Seelenbegriff zu, der die Seele untrennbar mit dem Bewußtsein verkettet und dem deshalb Palágyi den Kampf auf Leben und Tod angesagt hat, aber nicht für jeden Seelenbegriff ganz allgemein.

Wohl kommt auch bei Schopenhauer Polarität vor, aber sie spielt nicht entfernt die Rolle wie bei Palágyi, dessen ganzes Denken ein Denken in Polaritäten ist. Ein charakteristisches und für Schopenhauers transzendentalen Idealismus grundsätzlich wichtiges Beispiel von Korrelation sind die Begriffe Subjekt und Objekt. Objekt für ein Subjekt sein und unsere Vorstellung sein bedeutet für Schopenhauer ein und dasselbe. Darum kein Objekt ohne Sub-

⁷ Auch Alfred Rosenberg bekennt sich in seinem „Mythos des 20. Jahrhunderts“ (S. 140f.) zu der Lehre von dem intermittierenden Bewußtsein und der stetig fließenden Vitalität, deren Begründer Palágyi und Klages er lobend erwähnt. Er weist nicht auf die doch bestehenden Unterschiede zwischen der Palágyischen und der Klageschen Auffassung hin. Man ersieht jedoch, daß Rosenberg die Lebensfeindlichkeit des Geistes und den Kulturpessimismus, die Klages verkündet, ablehnt und sich mehr mit der Lehre Palágyis von der schöpferischen Polarität des Geistes und des Lebens berührt.

jekt und kein Subjekt ohne Objekt. Diese Korrelation findet ihre Parallele in Palágyis „Prinzip der Einheit von Person und Gegenstand“, das er in der Abhandlung „Das Gesetz des Verstandes in der Erfahrung“ behandelte. Diese Schrift erinnert an Schopenhauers Abhandlung über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde, § 22, indem sie ganz ähnlich wie hier Schopenhauer auf die einzigartige Rolle hinweist, die unser Leib bei allen Erscheinungen spielt, die wir wahrnehmen. Und doch zeigt sich eine wesentliche Abweichung von Schopenhauer: Palágyi lehnt nämlich das Begriffspaar Objekt/Subjekt (ebenso wie Ich und die Welt, Geist und Materie) ab als falsche Stammbegriffe, als Grundbegriffe einer widerspruchsvollen dualistischen Weltanschauung, weil sie die ganze Welt in zwei Teile zerspalten. Seine Stammbegriffe lauten dagegen Wesen und Erscheinung und zielen beide gleichermaßen auf die ganze Welt. Daß Palágyi auch später noch diesen Standpunkt eingenommen hat, kann man aus der Vorrede zur 2. Auflage der Naturphilosophischen Vorlesungen schließen, wo er z. B. schreibt: „Wer erkennt nicht, daß diese zwei Einstellungen unseres Bewußtseins sich wie die sogenannte Außenwelt zur Innenwelt oder das sogenannte Objekt zum Subjekt und am besten wie die Erscheinung zum Wesen zu einander verhalten.“ Weil indes bei allen Erscheinungen, die wir erfassen, Schopenhauers „unmittelbares Objekt“, unser Leib, eine Rolle spielt, und weil wir keine Erscheinung dieses Leibes wahrnehmen können, ohne zugleich von objektiven, mechanischen Erscheinungen Kunde zu erhalten, so erklärt Palágyi alle Erscheinungen für objektiv-subjektive Doppelercheinungen. Und sein Verstandesgesetz erhält die vervollständigte Fassung: „Die Welt ist Erscheinung des Wesens (Gottes) in objektiv-subjektiven Doppelercheinungen“. Palágyi gibt zu, daß wir entsprechend dem Charakter unseres Verstandes, auf die Begriffe Ich und Welt nie völlig verzichten können, aber die Klärung der Verhältnisse verlange, daß wir uns an eine durchgängige doppelseitige Betrachtung der Erscheinungen und ihrer einzelnen Phasen gewöhnen. Daraus erwächst später Palágyis Lehre vom Doppelurteil, wonach jedes Sachurteil durch das entsprechende Ichurteil (Ich sehe, ich weiß das, ich empfinde das) ergänzt gedacht werden muß, oder die Polarität direkter und inverser Besinnung, die an Stelle der von Palágyi verworfenen äußeren und inneren Wahrnehmung treten, und schließlich die wichtige Forderung zweier Methoden für die Biologie: der heute weit entwickelten objektiven,

vielfach messenden, physiologischen, und der subjektiven, vitalistischen, die z. B. von verständnisvollen Ärzten geübt wird, die neben den objektiven Befunden auch die subjektiven Gefühle und Empfindungen ihrer Patienten bei Diagnose und Therapie in Betracht ziehen.

In Verfolgung dieser methodischen Gesichtspunkte hat dann Palágyi der biologischen (physiologischen) Forschung wichtige Anregungen gegeben und selbst biologische Fragen behandelt, da er ja seine Erkenntnislehre in Verbindung mit der Biologie entwickelt. In dieser allgemeinen Tendenz berührt er sich wieder mit Schopenhauer, der den Apriorismus Kants in physiologisch-psychologischer Richtung weiterbildet. Aber auch in Einzelheiten treffen wir auf verwandte Gedanken und Auffassungen, z. B. in der Lehre von den Phantasmen, von der Assoziation und vom Gedächtnis. Daß auch bei Schopenhauer der von Palágyi viel gebrauchte Ausdruck Phantasma vorkommt, besagt noch nichts, denn auch schon andere Denker (die Scholastiker, Bacon u. a.) haben ihn gebraucht. Wichtiger sind die Begriffsinhalte, die beide Denker damit bezeichnen. Und diese zeigen wesentliche Unterschiede. Für Palágyi sind die Phantasmen vitale Prozesse (reale Nervenvorgänge) ohne irgendeine Tätigkeit des Bewußtseins, die nur dazu dienen, einen anderen vitalen Prozeß dem Bewußtsein zu präsentieren. Je nach ihrer Aufgabe unterscheidet er drei Arten von Phantasmen: 1. die direkten Phantasmen, die zu den Sinnesempfindungen hinzutreten müssen, damit eine Wahrnehmung des Gegenwärtigen überhaupt zustandekommt. Ihre Entdeckung bedeutet Widerlegung des Sensualismus, der die Wahrnehmung nur aus Empfindungen erklären will; 2. die inversen Phantasmen, die uns ohne unser Wollen der aktuellen Gegenwart entziehen; 3. die symbolischen oder schematischen Phantasmen, welche der Mensch (im Gegensatz zu 1. und 2.) den Tieren voraus hat und die die vitale Grundlage unserer absichtlichen Phantasietätigkeit und unseres begrifflichen Denkens bilden. Ihre Existenz bestätigt das Verstandesgesetz, insofern ohne sinnliche Elemente auch keine abstrakte geistige Tätigkeit möglich ist. Schopenhauer bezeichnet⁸ als Phantasma eine anschauliche individuelle „jedoch nicht unmittelbar durch Eindruck auf die Sinne hervorgerufene Vorstellung“ und stellt es in scharfen Gegensatz zum Begriff (dessen „Repräsentant“ aber gelegentlich ein Phantasma sein kann). Von diesem Phantasmabegriff unterscheidet

⁸ Satz v. Gr. § 28.

sich der Palágyis zunächst grundsätzlich durch die Abtrennung vom Bewußtsein, die Schopenhauer noch nicht kannte. Ferner schließt Schopenhauer — wie ersichtlich — von seinen Phantasmen Vorgänge aus, die, wie Palágyis erste Gruppe, bei der unmittelbaren Wahrnehmung eine Rolle spielen. Schopenhauers Phantasmen lassen sich aber auch nicht gut der zweiten Gruppe parallelisieren, denn während Palágyi die unwillkürlichen Erinnerungsbilder, die unwillkürlichen Phantasievorstellungen und die Traumbilder als ihrer tieferen Natur nach gleich ansieht, ja die Traumbilder als Musterbeispiele inverser Phantasievorgänge betrachtet, stellt Schopenhauer Phantasiebild und Traumgesicht in scharfen Gegensatz zueinander: Phantasiebilder sind ihm matt, schwach, flüchtig, subjektiv, willkürlich, die Traumbilder indes lebhaft, beständig, unwillkürlich und mit dem Anschein der Objektivität behaftet. Das kommt wohl daher — wie auch Palágyi meint —, daß bei Schopenhauer wie bei den meisten Philosophen die blassen symbolischen und willkürlichen Phantasmen die unwillkürlichen inversen Phantasiebilder an Zahl bei weitem übertreffen, so daß die letzteren mit den ersteren zusammengeworfen werden. Palágyi schreibt in diesem Sinne:

„Auch ein so lyrisch und künstlerisch veranlagter Philosoph wie Schopenhauer macht keine Unterscheidung zwischen unwillkürlich auftauchenden Bildern der Vergangenheit, die mit großen Gefühlerschütterungen verbunden sind, und jenen kaum merklichen schemenhaften Phantasmen, die das gleichgültige Denken begleiten oder durch ein solches künstlich herbeigenötigt werden. In einem höchst originellen Versuch über Geistersehn sagt er: Phantasiebilder sind schwach, matt, unvollständig, einseitig und so flüchtig, daß man das Bild eines Abwesenden kaum einige Sekunden gegenwärtig zu halten vermag, und sogar das lebhafteste Spiel der Phantasie hält keinen Vergleich aus mit jener handgreiflichen Wirklichkeit, die der Traum uns vorführt. Hiergegen ist zu bemerken, daß das Bild eines Abwesenden, wenn es willkürlich hervorgebracht oder festgehalten werden soll, ein bloß symbolisches Phantasma ist, auch vermag es niemals einige, ja auch nur eine Sekunde lang standzuhalten. Eine Sekunde ist schon ein sehr bedeutendes Zeitintervall, wo es sich um die Entwicklung von Phantasmen handelt, und man müßte sich schon in einer sehr starken Gemütsregung befinden, damit ein unwillkürlich aufsteigendes Phantasma eine Sekunde lang sich erhalten könnte. Schopenhauer macht offenbar keinen Unterschied zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Phantasmen, und er vergißt das Wort des von ihm verehrten Dichterkönigs: ‚Wenn ihr’s nicht fühlt, ihr werdet’s nicht erjagen‘. Es ist eine ganz andere Art von Phantasmen, die durch eine Gemütsbewegung geweckt werden als jenes schwindstüchtige . . . Volk von symbolischen und schematischen Phantasmen, die das diskursive Denken möglich machen. . . . Welche unzutreffende Auffassung Schopenhauer von der Phantasie hat, zeigt besonders seine folgende

Bemerkung: Es ist ganz falsch, . . . , daß die Bilder der Phantasie durch den gleichzeitigen Eindruck der realen Außenwelt gestört und geschwächt würden; denn auch in der tiefsten Stille der finstersten Nacht vermag die Phantasie nichts hervorzubringen, was jener objektiven Anschaulichkeit und Leibhaftigkeit des Traumes irgend nahe käme. Dem willkürlichen Herbeinötigen der Phantasmen nützt freilich auch die tiefste Stille der finstersten Nacht nichts, aber das Spiel der unwillkürlichen Phantasie begünstigt sie jedenfalls, wie dies jedermann wohlbekannt ist Die unwillkürlichen, inversen Phantasmen werden durch den gleichzeitigen Eindruck der realen Außenwelt wirklich gestört und geschwächt, wie auch umgekehrt die der realen Außenwelt zugewendete Aufmerksamkeit durch inverse Phantasmen gestört und geschwächt wird. Indem Schopenhauer dies verkennt, verlegt er sich den Weg zur Erkenntnis des Antagonismus zwischen direkter und inverser Phantasie. Er bleibt eben, wie alle neueren Autoren, in den Dogmen des englischen Psychologismus befangen⁹.

Wenn aber auch Schopenhauer Traum und Phantasiebild streng trennt und die unwillkürlichen Phantasmen nicht als Traumphantasmen erkennt, so hat er doch in seinem „Versuch über das Geistersehen“ für das Entstehen der Träume eine Erklärung geliefert, die der Palágyischen Auffassung von Wesen und Entstehung aller inversen Phantasmen sehr ähnlich ist: Wenn im Schlaf die normale Tätigkeit der Sinne aufgehoben ist, dann könnten vegetative Lebensvorgänge über das sympathische Nervensystem das Gehirn zu seiner spezifischen anschauenden Funktion anregen wie sonst äußere Eindrücke. Die jetzt in umgekehrter Richtung verlaufende Gehirntätigkeit könne schließlich bis zu den Nerven der Sinnesorgane durchdringen und diese nunmehr von innen her in Tätigkeit versetzen, so wie dies bei der Wahrnehmung von außen her geschieht. Das alles stimmt in vielen wesentlichen Punkten mit Palágyis Lehre von den zentral erregten Phantasieprozessen, die er ja gerade als „inverse“, „umgekehrte“ Phantasmen bezeichnet, im Gegensatz zu den direkten oder Wahrnehmungsphantasmen, überein. Palágyi schreibt:

„Während die direkten Phantasmen durch die Sinnesempfindungen angeregt werden und dann auch mehr oder minder das Gemütsleben in Mitleidenschaft ziehen, gehen die inversen Phantasmen umgekehrt von Gemüts-
erregungen aus, und ziehen dann auch das Sensorium in Mitleidenschaft. Bei dem Übergang von der einen Art der Phantasmen zu der anderen Art wird der Lebensprozeß für einige Augenblicke gleichsam umgekehrt. Diese Umkehrung, die während des Wachseins eine stark behinderte ist, kann sich im Schlafe mit großer Freiheit entfalten¹⁰.“

⁹ Naturphilosophische Vorlesungen, S. 216 ff.

¹⁰ Naturphilosophische Vorlesungen, S. 219.

Wenn im Schlaf die Wahrnehmung der äußeren Umgebung ausgeschaltet ist, und wenn der jetzt vorherrschende vegetative Lebensprozeß nicht gleichmäßig verläuft, so werden durch ihn vitale Gefühlsprozesse hervorgerufen, die inverse Phantasmen erzeugen und die Sinnesorgane erregen, d. h. Traumbilder hervorbringen.

„Die inversen Phantasmen sind also nur ihrer Entstehungsweise und nicht ihrer Natur nach von den direkten Phantasmen verschieden, denn auch sie können nur durch die Erregung des Sensoriums zustande kommen, genau so wie die direkten Phantasmen. Sieht man also von ihrer Entstehungsweise ab [d. h. von jenen durch vegetative Prozesse ausgelösten Gefühlsvorgängen], so bleiben genau jene Kreisprozesse, die auch bei den direkten Phantasmen eine Rolle spielen.“

Während Schopenhauer ebenso wie Palágyi die Vorgänge bei den Traumbildern sich vom Sympathicus bis in die Sinnesorgane hinein erstrecken läßt¹¹, sagt er: „Das Phantasiebild (im Wachen) ist immer bloß im Gehirn: denn es ist nur die wenn auch modifizierte Reminiszenz einer frühern, materiellen durch die Sinne geschehenen Erregung der anschauenden Gehirntätigkeit“¹². Bei Palágyi dagegen sind alle seine Phantasmen keine bloßen Gehirnvorgänge, sondern Nervenprozesse, die bis in die Sinnesorgane, in die beweglichen Glieder oder — wie z. B. bei den schematischen Phantasmen — bis in die Sprachwerkzeuge hinein verlaufen. Wimmer scheint dies nicht zu bemerken, weil er von Palágyischen Gehirnphantasmen und Phantasmen als „physiologischen Gehirnvorgängen“ redet. Er ist wohl durch Schopenhauer zu dieser Umdeutung veranlaßt worden, die den zwischen den beiden Denkern bestehenden Unterschied aufhebt. Wenn aber Schopenhauer hierin von Palágyi abweicht und wenn er auch nicht die Kreisprozesse der Wahrnehmung kennt, von denen Palágyi berichtet, so stimmen sie doch im Primat der Tastwahrnehmung, in der Auffassung der Assoziation vor allem aber des Gedächtnisses wieder ziemlich überein. Schopenhauer ist überzeugt, daß sich die Ideenverbindungen letzten Endes nicht nach den sogenannten Assoziationsgesetzen vollziehen, sondern daß der Wille der eigentlich wirkliche und alleinige Assoziationsfaktor ist (das folgt eben aus seiner Metaphysik). Palágyi lehnt die Assoziationsgesetze ab, weil sie ein psychologisches Problem durch ein logisches Kategorienproblem lösen wollen, und betrachtet das menschliche Gemüt als einzige Lenkerin unserer unwillkür-

¹¹ Versuch über das Geistersehn, S. 266, heißt es: „Das Traumgesicht ist nicht bloß im Gehirn, sondern auch in den Sinnesnerven“.

¹² Versuch über das Geistersehn, S. 266.

lichen Assoziationen. Das willkürliche Lenken unserer Gedanken ist aber Sache des Verstandes und Gegenstand der Logik. Jede unwillkürliche Erinnerung wird durch Stimmungen erweckt, die denen beim ursprünglichen Erleben des Erinnernten ähnlich sind. Diese Stimmungen und Erinnerungen sind aber keine Wiederbelebungen oder Rückstände vergangener Erlebnisse (Eindrücke), sondern originale Lebensvorgänge.

„Eine jede Gemüts-erregung — wie überhaupt ein jeder vitale Prozeß — ist original, und wenn zu verschiedenen Zeiten gleiche Gemüts-erregungen auftreten, so darf dies nicht so gedeutet werden, daß die ältere Gemüts-erregung sich latent erhalten hätte, um bei passender Gelegenheit sich von neuem zu beleben. . . . Man muß sich von dem Aberglauben befreien, als ob Anschauungen, die wir von den wirklichen Gegenständen haben, Reste oder Spuren in uns zurücklassen könnten, welche von neuem belebt als Erinnerungsbilder auftauchen. Inverse Phantasmen sind nicht wiederbelebte Reste oder Spuren von wirklichen Anschauungen, denn das inverse Phantasma ist etwas genau so Urwüchsiges, wie die wirkliche Anschauung“¹³.

Ganz in diesem Sinne sagt Schopenhauer¹⁴, daß unser Gedächtnis kein Aufbewahrungsbehälter, sondern Übungsfähigkeit ist. Er lehnt Platons Bild ab, welches das Gedächtnis mit einer weichen Masse vergleicht, in der Eindrücke festgehalten werden, und vergleicht es mit einem schon öfter gefalteten Tuche, das sich immer wieder aufs neue und schließlich wie von selbst in die alten Falten lege. Aus dieser Originalität der Erinnerungsvorgänge erklärt er dann auch unsere Gedächtnistäuschungen und den meist unbewußten Wandel unserer Erinnerungsbilder.¹⁵

Wir sehen, Palágyis und Schopenhauers System zeigen verschiedene Berührungspunkte, und wir können nun am Schluß genauer die Frage nach ihrem historischen Verhältnis stellen. Eine so innige Verwandtschaft wie zwischen anderen Systemen, z. B. dem Schopenhauers und Kants, besteht nicht, aber schon die Tatsache wiederholter Kritik und deren Inhalt beweist, daß Palágyi Schopenhauer für einen beachtenswerten und geistreichen Denker gehalten hat. Und gewiß hat Palágyi von Schopenhauer teils bewußt, teils unbewußt: teils durch ihm einleuchtende Schopenhauerische Gedanken, teils durch das Erwecken von Einwänden manche Anregung empfangen. Im Einzelfall die Abhängigkeit genau festzustellen, ist sehr schwierig. Einmal stehen uns hierzu persönliche

¹³ Naturphilosophische Vorlesungen, S. 228f.

¹⁴ Satz v. Gr., § 45 u. W. a. W., Bd. II, Kap. 15.

¹⁵ Vgl. W. a. W., II. Bd., Kap. 14 und 15.

Mitteilungen Palágyis nicht zur Verfügung. Dann ist es möglich, daß ein durch die Entwicklung zur Reife gediehener Gedanke auch bei verschiedenen Denkern zum Durchbruch kommt. Schließlich finden wir auch den einen oder anderen Gedanken in früheren Quellen, aus denen beide Philosophen geschöpft haben können. Im übrigen hat Palágyi einzelne Gedanken Schopenhauers weiter entwickelt und umgestaltet. In anderen weicht er entschieden von Schopenhauer ab. Die philosophische Weiterarbeit wird gut daran tun, zu den aufgeworfenen Fragen und Lösungen genau sachlich prüfend Stellung zu nehmen.

NATURFORSCHERGEDANKEN ÜBER UNSTERBLICHKEIT

Von
ALWIN MITTASCH (Heidelberg)

„Wir aber fallen von Jahr zu Jahr
Dem Rätsel entgegen, das uns gebar.“
Martin Kessel.

Um 1860, also zu einer Zeit beginnender Hochflut materialistischer Weltanschauung, hat Heinrich Ritter über die Unsterblichkeit des Menschen gesagt: „In unseren Zeiten hat am meisten die Naturwissenschaft in diese Frage hineingeredet, und doch hat sie am wenigsten Anspruch, über die Unsterblichkeit der lebendigen Dinge gehört zu werden“. So mag auch mancher der Zuhörer gedacht haben, als Wilhelm Ostwald 1905 an der Harvard-Universität Cambridge (USA.) den alljährlich dort üblichen Vortrag über die Unsterblichkeit der Seele hielt und einem anspruchsvollen Hörerkreise (darunter W. James, R. Royce und H. Münsterberg) nach seinem eigenen Berichte auseinandersetzte: „Ein Überleben des Einzelnen findet nur insofern statt, als dieser während seines Lebens die Welt und die Mitmenschen beeinflußt hat. Aber solche Einflüsse sind niemals ewig¹.“

Was mag und will heutige Naturforschung zu dem Thema einer „Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens“ (nach Schopenhauer) zu sagen sich erlauben, unter Auseinandersetzung mit Stimmen aus anderen Lagern?

I. Wie ist seelisch-geistige Unvergänglichkeit nicht zu begründen? Formen des Unsterblichkeitsgedankens

Sofern es sich bei der Unsterblichkeitsfrage um die Erhaltung der Persönlichkeit, die Fortdauer des Ich-Bewußtseins, die Unvergänglichkeit des „Selbst“ handelt, liegt es nahe, vergleichsweise diejenigen Erhaltungen und Gleichbleibungen ins Auge zu fassen, welche die Naturwissenschaft lehrt. Daß mit der Erhaltung des Stoffes, der Materie hier nichts getan ist, springt ange-

¹ Siehe Wilh. Ostwald, Lebenslinien, Bd. III, 1927, S. 72. Der Vortrag ist abgedruckt in Ostwalds Annalen d. Naturphilos. 6 (1907), S. 31—57.

sichts der Tatsache des organischen Stoffwechsels mit seinem Werden und Vergehen ohne weiteres ins Auge. Fragwürdig sind Hinweise auf eine Unzerstörbarkeit letzter seelenartig gedachter Lebenseinheiten, als Monaden nach Leibniz, Boscovich, Lotze, Bolzano, A. Stöhr, oder auf eine Unsterblichkeit des Keimplasmas (Weismann), der Chromosomen (Schleich), auf eine Beständigkeit der Zellseele oder des „Psychoms“ (Haeckel).

Und wie steht es mit der Erhaltung der Energie, die zuerst Robert Mayer 1842 klar ausgesprochen hat, und von der mitunter auch für die Unsterblichkeit Maßgebliches erwartet wird? „Auf dem Boden des Energetismus wird die Lehre von der Unsterblichkeit des persönlichen Bewußtseins mit der Zeit vielleicht eine neue wissenschaftliche Rechtfertigung finden“ (Nic. von Grot). „Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft ist ein Beweis der Unsterblichkeit, es ist ein religiöses Gefühl in naturwissenschaftlicher Fassung — ein grandioser Unsterblichkeitsgedanke“ (L. Schleich)².

Hier macht sich immer wieder die sprachliche Gleichsetzung der „Lebenskraft“ oder der vitalen Energie, sowie der psychischen oder geistigen Energie, der Willensenergie mit den Formen physikalischer Arbeitskraft oder Energie irreführend bemerkbar: der Bewegungsenergie, der Wärmeenergie, der elektrischen Energie, der chemischen Energie, der Strahlungsenergie u. a. m. Man übersieht, daß es sich bei dem Gesetz von der „Erhaltung der Energie“ lediglich um die Unveränderlichkeit bestimmter Maßbeziehungen bei der gegenseitigen Umwandlung physischer Energien handelt. Es gibt keine Lebenskraft oder Lebensenergie, seelische Energie, Willensenergie, Bewußtseinsenergie im Sinne mengenmäßiger Erhaltung bei Umsetzungen; diese „Kräfte“ oder „Energien“ sind vielmehr etwas ganz anderes, nämlich nichtenergetische Trieb-, Richt- und Formkräfte, „Dominanten“, „diaphysische Kräfte“ nach J. Reinke, die in die Umsetzungen physikalischer Energieformen veranlassend, auslösend, steuernd, zuordnend, entwickelnd

² Es könnte scheinen, als ob Robert Mayer selber von der „Unzerstörlichkeit der Kraft“ auch eine Unvergänglichkeit der Menschenseele herleitete. In seinem Vortrage vor der Naturforscherversammlung zu Innsbruck 1869 (Mechanik der Wärme, 3. Aufl. 1893, S. 336) sagt er gegen Schluß: „Ich werde hier an eine merkwürdige Stelle in Lucians „Demonax“ erinnert. Befragt, ob er die Seele für unsterblich halte, antwortete der Philosoph: „Ja, unsterblich wie alles andre“. Tatsächlich erkennt aber R. Mayer neben der Materie und der „Kraft“ noch „die Seele oder das geistige Prinzip“ und zwar als eine höhere Wesenheit an. (S. Anm. 11.)

eingreifen, ohne selber „Arbeit“ im physikalischen Sinne zu leisten. Im Augenblick des Sterbens wird der Organismus energetisch (d. h. energetisch im Sinne der Physik) nicht weniger, nur die Bindung und Führung der Umsetzungen nach ganzheitlichem Plan und Sinn hat aufgehört. „Das geistige Leben ist ebensowenig eine bloße Summe von Empfindungen, wie eine in den Energiewechsel eingeschobene spezifische Energieform, die sich zu den psychischen Energiewerten in ein irgendwie bestimmbares Äquivalenz-Verhältnis bringen ließe“ (Wundt 1914)³.

Hierbei ist es gleichgültig, ob man die „Energie“ kollektivisch betrachtet, als Kontinuum, oder ob man sie nach dem Vorgang Plancks in Quanten aufteilt. Auch wenn man den Zeitbegriff mit hineinnimmt und demgemäß die Wirkungsquanten als das Seiende und Herrschende ansieht, wird die Kluft zum Seelischen nicht überbrückt. Demgemäß sind auch diejenigen Unsterblichkeitsableitungen, die sich auf die Unauslöschlichkeit der „Wirkungen“ stützen (Fechner), nicht zwingender Art. Auf keinen Fall besteht von hier aus Beweiskraft in bezug auf seelische Erhaltung; lediglich Analogie, Hinweis und Vermutung in bezug auf Psychisches kann es bedeuten, wenn von der Erhaltung der Energiemengen, der Kraftfelder, der „Kraftzentren“ des Kosmos geredet wird. So sagt August Bier: „Daß die Seele in dieser Welt, in der doch alle Materie und Energie sich erhält, gänzlich verschwinden sollte, ist äußerst unwahrscheinlich“.

Ein kurzes Wort ist auch der Tatsache zu widmen, daß stofflose Energie (Strahlungsenergie) und energiebehalteter Stoff ähnlich in einem Umwandlungsverhältnis stehen, wie nach R. Mayer Bewegung und Wärme. Diese nach den Forschungen neuerer Atomphysik unter außergewöhnlichen Bedingungen auftretende höchste „Äquivalenz“ zeigt an, daß eine Stoffeinheit (ein Atom) im Grunde ein zusammengeballtes, dem Strahlungsfelde entstammendes und irgendwie dauerhaft gemachtes, stationäres Energiegebilde ist.

³ Mit physischer, der Meßbarkeit zugänglichen Energie, als Arbeit und Arbeitsfähigkeit, hat seelisch-geistige „Energie“, Lebensenergie, Willensenergie (als Fähigkeit und Vermögen), tatsächlich nur den Namen gemeinsam. Nur in solch allgemeinem Sinne gilt: „In Energeia besteht das Wesen der Seele“ (Kepler). Als physisches Modell nichtenergetischer „höherer Anstoß-, Anregungs- und Auslösungskräfte“, vor allem des Willens, kann die Erscheinung der Katalyse dienen, die chemisches Geschehen eines arbeitsfähigen Systems auslöst, beschleunigt und richtet, ohne selber Arbeit in physikalischem Sinne zu leisten.

„Strahlung und Materie sind verschiedene Wirkungen eines einheitlichen Geschehens“ (Heisenberg)⁴.

Auch dies hat unmittelbar nichts mit „Unsterblichkeit“ zu tun. Immerhin wird grobem weltanschaulichen Materialismus auf solche Weise auch wissenschaftlich der Boden entzogen. Wird in dynamischer Naturbetrachtung die Bahn frei für die Gleichsetzung Materie = Energie, und kann man weiter metaphysisch nach Schopenhauer Energie (Kraft) = Naturwille setzen, so wird die „Materie“ zu einer Erscheinung oder einem Erzeugnis der wollen- den geistigen Weltpotenz. „In der neueren Physik gibt es primär weder Massen noch Energien, sondern nur Wirkungen“. Dazu muß man „die Frage ernsthaft ins Auge fassen, ob nicht vielleicht die Substanz der materiellen Welt letzten Endes doch selbst seelischer Herkunft ist“ (Bavink). „Nichts ist so erlösend für den Menschen- geist, wie die Erkenntnis von der Geistigkeit der Materie“ (Schleich). Alles Physische ist dann, gemäß Schelling, Fechner, Eucken u. a. nur Ausdruck eines vielschichtigen „Absoluten“, das wir mit den Namen Seele, Geist, Psyche, Eros, Logos, Ewigkeit usw. nur stammelnd anzudeuten vermögen.

Schon mehrfach ist darauf hingewiesen worden, daß der Mensch „Unsterblichkeit“ in zweifachem Sinne denken kann. Angenom- men wird entweder eine ganz bestimmte Erhaltung der individuel- len Psyche, des persönlichen Selbstbewußtseins, des Ichs mit seinem Erinnerungsschatz, seinen Gefühlen und Strebungen; oder man versteht darunter eine an sich nicht vorstellbare Erhaltung des inneren seelischen Prinzips, der psychischen „Essenz“, des geistigen Grundwesens. Die Überschreitung der Schwelle des Todes bedeutet gemäß „enkaptischer“ Seelenauffassung (als Emanations- und Ein- schließungslehre, nach Heidenhain und K. Groos) ein Eingehen in übergeordnete Bewußtseinseinheit oder seelische Ganzheit, etwa zu- nächst in die Gruppenseele des Volkes, der Menschheit oder in die darüber gelagerte Erdseele oder schließlich in die alles umfassende göttliche Weltseele⁵.

⁴ Energiereiche Strahlung kann sich „materialisieren“, d. h. in ein Posi- tron-Elektron-Pärchen übergehen; bei inneratomaren Umwandlungen — z. B. in der Sonne — bedeutet Energieausstrahlung einen Massenverlust des strahlenden Gebildes. (Ein Gramm Masse entspricht einer potentiellen Energie von 25 Millionen Kilowattstunden, würde also bei vollkommener „Auflösung“ oder Aufspaltung jene gewaltige Arbeitsmenge leisten können.)

⁵ Leibnizens Monadologie, seine Wertstufung der Monaden als bestän- dige seelischer Kraftzentren, über die Geistmonade des Menschen bis zur höch-

Wenn ich heute erwache, habe ich die Überzeugung, gestern und zuvor als der Gleiche dagewesen zu sein; der Zusammenhang des Bewußtseins erstreckt sich durch Jahrzehnte, die Erinnerung geht bis in die frühe Kindheit zurück. Das ist keine Selbstverständlichkeit, zumal angesichts des steten Austausches molekularer Bausteine des Leibes, auch des Nervensystems, im Stoffwechsel. Das Erinnerungsvermögen der Tiere, zumal der niederen, ist ungleich beschränkter; von einer Gedächtnis-Seele der Pflanzen wissen wir überhaupt nichts. Ja auch bei den Menschen gibt es Unterschiede, und zwar nicht nur ihrer verschiedenen Kulturhöhe entsprechend. G. E. Störing hat den geradezu unheimlichen Fall eines Kranken beschrieben, der durch eine starke Kohlenoxydvergiftung sein Erinnerungsvermögen für alles seit dem Vergiftungsfall Erlebte völlig verloren hatte; er ist durchaus Gegenwartsmensch geworden, nur eine Breite von etwa einer Sekunde wird von seinem Bewußtsein erfaßt. Und doch kann sich dieser Kranke durchaus „menschlich“ benehmen; sein Triebleben ist erhalten, die „Intelligenz“ ist nicht ganz verloren, sein Gemütsleben ist kaum verändert, ja er empfindet selber einen gewissen Zusammenhang seiner Erlebnisse⁶.

sten Monade = Gott, hat trotz aller Dynamik immer noch eine gewisse Starrheit: eine „Welt aus Seelenstaub“ nach Fechner. In unseren Tagen, da selbst das „Atom“ seinen Charakter als unvergängliche substanzielle Einheit verloren hat und zu einem mehr oder minder stationären Tätigkeitszustand der „Energie“ in der Individuation des Universums geworden ist, wird man auch hinsichtlich der Seele einer Anschauung zuneigen, nach welcher eine wechselnde Einordnung des Einzelnen in übergeordnete Ganzheit gemäß einer Art hierarchischer Ordnung (E. Oldekop, „Enkapsis“ = Einschachtelung nach Heidenhain) besteht. Nach Bertholet spielen indessen Dynamismus und Personalismus (entsprechend enkaptischer und monadologischer Seelenlehre) leicht ineinander (Problem des Einen und Vielen). Im allgemeinen begegnet in Naturforscherkreisen der idealistisch-monadologische Gedanke eines präexistenten intelligiblen Ichs, einer beständigen Seelensubstanz, eines übernatürlichen Selbst (Palágyi, Reininger) lebhaften Bedenken.

Zu beachten bleibt, daß alle begrifflichen Scheidungen: Leben, Seele, Geist, Ichbewußtsein usw. menschlicher Perspektive angehören und das unendliche Heraklitische Fließen der erlebten Welt nicht getreu wiedergeben können. (S. hierzu L. Klages, Bier, Bumke, Groos u. a.) Man mag hier fragen: Wie will und kann sich das Lebendig-Seelisch-Geistige des Universums dem Tastsinn und Gesichtssinn anders kundgeben, denn als stoffeigene (materielle) Bewegung? Der Blitz z. B. also eine Gebärde der Natur, das geschichtete „Physische“ also Ausdruck eines geschichteten „Psychischen“!

⁶ G. E. Störing, Gedächtnisverlust durch Gasvergiftung; ein Mensch ohne Zeitgedächtnis, 1936.

Es besteht kein Zweifel, daß mit fortschreitender intellektueller Einsicht die Vorstellung eines „sinnlichen“ Weiterlebens nach dem Tode („ein wirkliches Leben in einer wirklichen Welt“ nach Tor Andrae) mehr und mehr zurücktritt, und daß damit der Unsterblichkeitsgedanke blasser, undeutlicher, verschwommener wird. „Unsterblichkeit“ wird so ein Begriff ähnlich dem „Unbewußten“. Dieses ist vorhanden, denn wir schöpfen ja dauernd aus seinem Borne; allein es fehlt uns jede Möglichkeit, in dieses Traumreich hinunterzusteigen und dann bestimmtere Aussagen darüber zu machen. Können wir doch sogar den gewöhnlichen Traumzustand mit unserem Verständnis nicht recht erfassen, obwohl wir allershand wissen, „was wir geträumt haben“!

Nach Platon (Phaidon) steigt die Seele im Tode zu höheren Lebensformen auf. Unsterblichkeitsglaube bedeutet nach Heinrich Scholz „den Glauben an die Unzerstörbarkeit des Ewigen in uns“, an eine „Ewigkeit des Geistes“, in erhöhter Form „den Glauben an die Ewigkeit des persönlichen Geistes“. Nach Jaspers ist Unsterblichkeit zu fassen als „schon in der Ewigkeit gegenwärtiges Sein“ — „der metaphysische Ausdruck für den Aufschwung der Existenz“.

II. Denkschwierigkeiten hinsichtlich eines seelischen Fortlebens und ihre Überwindung

Wir sind zu der Erkenntnis gelangt, daß „Beweisgründe“ für seelische Unsterblichkeit unmöglich aus dem Physischen beigebracht werden können; sie müssen lediglich auf dem seelischen Gebiet selber zu suchen sein. Allein auch hier erheben sich verschiedene Bedenken.

1. Die Stoffgebundenheit seelischen Daseins. Alles uns bekannte seelisch-geistige Leben ist an das gebunden, was unseren Sinnen als Stoff- und Energiewechsel erscheint. „Einen Geist, der ohne und außer aller Materie wirkt, kennen wir nicht“ (Herder). Jede Individualität scheint körperverhaftet zu sein. Daher auch die Idee einer „Auferstehung des Fleisches“: „Falls die Person fort dauert, ist ihr auch ein Leib gewiß“ (Scheler).

2. Der Gedanke der Stetigkeit seelischen Gehabens legt das Verlangen nahe, nicht nur dem im erwachsenen vollentwickelten Zustande Abscheidenden, sondern auch der nicht zur vollen Reife gelangten Seele Unsterblichkeit zuzubilligen. Wo aber soll beim Kinde die Grenze sein?

Andererseits, wenn wir folgerichtig sein wollen: Ist die Seele eines treuen Hundes oder Pferdes, eines klugen Elefanten, eines schlaun Fuchses, dem Erdgeist minder wertvoll als die Seele eines Blödsinnigen oder eines Bösewichts? Verlangt nicht der Gedanke der Stetigkeit — so seltsam es klingen mag —, jeder lebendigen Seele, bis zu den niedersten Stufen herab, ein Recht auf Unsterblichkeit zuzubilligen?

„Von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod werden wir solange falsche Begriffe haben, als wir uns nicht entschließen, sie zuvörderst an den Tieren zu studieren, sondern eine aparte Art derselben, unter dem praktischen Namen Unsterblichkeit, uns allein anmaßen“ (Schopenhauer).

J. v. Uexküll sieht „hinter dem sterbenden Tier die Ewigkeit der Ideenwelt aufglänzen“: die Tierseele „kehrt im Tode aus dem Werden in das Sein zurück“. Nach Herbert Fritsche wird das Tier „im Tode aufgetrunken von der durstigen Gruppenseele, die es einst ins Sein sandte und die zeitlichen über ihm schwebt als die bestimmende Macht seiner Tage“. Individuell unvergänglich kann darnach wohl nur der erweckte Geist sein, der dem Menschen vorbehalten ist: „der Seelen Seele“ nach Paracelsus. „Durch die Todespforte des Menschen findet Irdisches zum Geist“ (Fritsche). „Dem Geiste allein können wir zutrauen, daß er das körperliche Leben überdauert“ (H. Scholz).

3. Die Tatsache eines zeitlichen Anfanges individueller seelischer Entwicklung, dem ein zeitliches Ende entsprechen könnte.

Schon oftmals ist der Gedanke einer Unzerstörbarkeit an den Begriff der Unerschaffbarkeit geknüpft worden. „Woher die Seele, die in den Embryo fährt? Zweigt sie sich aus den elterlichen Seelen ab? Dann wären Seelen teilbar? Wohin gerät die Seele der Sterbenden?“ (Julius Schultze). Was zu einem bestimmten Zeitpunkt entstanden ist, hat, wie es scheint, keinen Anspruch auf Unvergänglichkeit: unsterblich kann kaum sein, was durch Willkür gezeugt wurde; ein nachtodliches (postmortales) Dasein sollte ein vorgeburtliches Dasein (eine Präexistenz) verlangen. Ist diese Schlußweise, die für Körperliches und Energetisches (Erhaltung von Stoff und Kraft, Materie und Energie) innerhalb der uns bekannten Natur unzweifelhaft gilt, auch zwingend im Reiche des Entelechial-Seelischen, des Innerlich-Geistigen? „Das Werden schleppt das Gewesensein hinter sich her“; darum „das neue

Grundgefühl: unsere endgültige Vergänglichkeit“ (Nietzsche in Morgenröte, Aphor. 49; auch Aphor. 72 und 501: „Nach dem Tod“, „Sterbliche Seelen“). Oder herrschen hier neue Gesetze, Gesetze der Zunahme, der Steigerung, statt des Gleichbleibens und Beharrens?

Für die Welt des Lebendigen gilt tatsächlich neben dem Gesetz der Erhaltung und neben „Polarität“ auch das Prinzip des Wachstums, der Entfaltung und Steigerung. „Nicht nur erhalten wird die Welt, sie wächst und verschönert sich“ (R. Mayer). „Der Lebensbaum der Welt will wachsen und sich entwickeln“ (Fechner; Wundts Prinzip des „Wachstums der geistigen Energie“). So ist der Erdgeist nicht gehalten, Seelen wandern zu lassen; er kann vielmehr unaufhörlich aus dem „Seelenfeld der Art“ neue Seelen erzeugen — im Anschluß an ganz bestimmte physische Bedingungen der Fortpflanzung und Vererbung. Er kann sogar neue Typen auf dem Entwicklungswege schaffen, neue Ideen verwirklichend. Wissenschaftlich läßt sich über die Frage einer Unvergänglichkeit geschaffener oder gewordener Seelen nichts Bestimmtes aussagen. „Es gibt keinen Tatbestand der Welt, keine Philosophie, die der Unsterblichkeitsüberzeugung den Charakter des Glaubens nehmen könnte“ (H. Scholz).

4. Der Wertgedanke sträubt sich dagegen, daß Niedriges und Hohes, Unedles und Edles in gleicher Weise erhalten bleiben und der Unsterblichkeit teilhaft werden sollte, daß also, auf den Menschen angewendet, Idioten, Bösewichte und Schurken ebenso „ewig“ sein oder werden sollten, wie Helden, Heilige und Genies. Der dem Menschen angeborene Rechtlichkeitssinn hat darum die Zweiteilung „Himmel und Hölle“ geschaffen, die dem heutigen Nachdenken jedoch abermals Schwierigkeiten macht („Persisch-jüdische Höllenvorstellung, Gottes nicht würdig“: Holzinger). Die einfache Zweiheit: Gute und Böse, verstockte Sünder und der Gnade würdige Bußfertige, ist doch allzu roh und summarisch, als daß sie vor reiflicher Überlegung bestehen könnte. Dazu kommt, daß der Mensch, wie es scheint, auch in moralischer Hinsicht sich nicht selbst geschaffen hat, sondern vom Erdgeist auf dem Vererbungswege so oder so geschaffen und durch seine Umgebung so oder so gestaltet wurde. „Schenkt das Geschöpf dem Schöpfer Seine Schuld?“ (J. V. Widmann).

5. Der Gerechtigkeits- oder Ausgleichsgedanke, der sich mit dem Wertungsgedanken vielfach vereinigt, hat sicher man-

ches Bestechende. Wir gönnen es dem armen Lazarus, daß er für die im Leben erfahrene Unbill im Jenseits entschädigt wird; wessen Leben nur Mühsal und Drangsal gewesen ist, warum soll nicht vor allem er in einem besseren Jenseits zu Frieden und Freude gelangen dürfen? Gilt das nicht aber auch für den gemißhandelten Hund, das geplagte Pferd?

„Sprecht, ist in meines Vaters großem Hause,
Wo Wohnung sich an Wohnung reiht,
Bereitet eine stille Friedensklause
Dem ärmsten Tier nach allem Erdenleid?“

J. v. Widmann.

Schließlich wird jedoch der auf Erden mit Glück und Erfolg Begnadete nicht deswegen „drüben“ unselig werden müssen, weil er auf Erden glücklich war. Für den auf Erden von Sorge, Not und Unheil Geschlagenen bleibt also auch bei „Wiedergutmachung“ auf alle Fälle eine Minderbegünstigung.

Im ganzen ist es unverkennbar, daß der Gedanke einer Fortdauer des persönlichen Einzelwesens nach dem Tode, einer Unvergänglichkeit des Ich-Bewußtseins (samt seinen Erinnerungen) nach Aufhören der organischen Tätigkeit mannigfachen Denkschwierigkeiten begegnet. „Indem der Mensch allezeit geneigt ist, die Dinge nicht *'sub specie aeternitatis'*, sondern *'sub specie individualitatis'* zu erblicken, verwandelt er die Überzeugung von der Unvergänglichkeit geistiger Entwicklung in einen Glauben an die Unvergänglichkeit seines individuellen Bewußtseins samt dem ganzen sinnlichen Inhalte desselben, wie dieses nur unter dem gegenwärtigen sinnlichen Leben sich bilden konnte“ (Wundt).

Bereits hier wird deutlich, daß alle Vorstellungen über ein persönliches Fortleben nach dem Tode, so sehr sie Gemütsbedürfnis und Glaubenszuversicht des Einzelnen zu befriedigen vermögen, einen wissenschaftlichen Boden nicht besitzen. Dazu noch, nach Reininger: „Gegen jeden Jenseitigkeitseudämonismus spricht schon die Tatsache, daß wir uns keinen statischen Endzustand, sei es der Seligkeit oder der Vollkommenheit, vorstellen können.“ Hier dürfte Kants Ausspruch Geltung besitzen: „Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ.“

Aus den Denkschwierigkeiten einer seelisch-geistigen „Unsterblichkeit“ herauszukommen, zeigen sich mehrere Wege, die zu dem gleichen Ziele führen:

6. Die Idee eines seelischen Wirkfeldes, folgend einer Kopernikanischen Umkehrung in bezug auf „Stoff“ und „Kraft“.

In Anlehnung an neue physikalische Erkenntnisse (s. S. 49f.) können wir es wagen, den Stoff, an dem wir haften, nicht als das ursprünglich Gegebene, sondern als aus dem Energiefelde der Natur erzeugt anzusehen. Das Energiefeld aber sei zugleich als Seelen- und Geistes-, als Wirk- und Willensfeld der Welt gedacht, schließlich als Sensorium und Aktorium der Gottheit (K. Groos: Raum = Seele; Buttersack: Diaphysikum = Diapsychikum). „Bei allen Wirkungen diskreter Elemente ist das seelische Kontinuum mit beteiligt“ (K. Groos). „Lebst Du es Gott, — das Leben?“ (Rilke).

Der sogenannte „absolut leere Raum“, in dem keine „Materie“ zu finden ist, wird dann gewissermaßen das Allererfüllteste und Belebteste, was es gibt. Warum sollen in diesem — für uns unendlichen — „leeren Raume“ (mit seiner „Nullpunktsenergie“) nicht unzählige „Geister“ wohnen können, ohne sich gegenseitig zu stören und zu hindern! Können doch auch durch einen Punkt des stofffreien leeren Raumes gleichzeitig sämtliche Lichtwellen und sämtliche Radiowellen (allgemein: alle beliebigen elektromagnetischen Erregungszustände von Strahlung) hindurchgehen, ohne daß eine gegenseitige Beeinflussung und Beeinträchtigung beobachtet wird. Nebenbei: es ist dies, mechanistisch gesehen, eine so absurde Tatsache, daß jede kindliche Bauklötzchen-Mechanistik als Weltanschauung schon daran zerschellt⁷!

„Ihr werdet also den Begriff eines Geistes nur beibehalten können, wenn ihr euch Wesen denkt, die sogar in einem von Ma-

⁷ „Leerer Raum“ ist — um grob zu reden — auch im Hirn, allgemein in den Körperorganen hinreichend vorhanden. Der Atomkern, in welchem die Masse eines Atoms weitgehend zentralisiert ist, nimmt dem Gesamtatom gegenüber bei weitem noch nicht den Raum ein, wie etwa ein Stecknadelkopf in einem großen Zimmer; im übrigen Raume schwebt nur etwas leichter „Elektronendunst“. Die Gesamtmasse eines menschlichen Körpers, die Atomkerne dicht zusammengepackt, würde etwa den Raum eines Staubkornes erfüllen. Die Seele kann sich sozusagen sehr wohl im „leeren Raum“ des Körpers bewegen, ja tummeln. Doch kann man mit gleichem Rechte auch von einer „Unräumlichkeit“ oder „Überräumlichkeit“ der Seele reden, es läuft auf dasselbe hinaus. Symbol und Figment ist hier alles, „um von Göttlichem nach Menschenart zu stammeln“ (Kepler).

terie erfüllten Raume gegenwärtig sein können. — Ich bin ebenso unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe“ (Kant in „Träume eines Geistersehers“). Derartige Anschauungen werden mit heutiger Atomphysik weit verträglicher sein, als mit der überwundenen Lehre von einer „Undurchdringlichkeit“ der Materie!

7. Der Gedanke einer Rangordnung seelisch-geistiger Werte.

Der den Einordnungsgedanken (den organismischen Ganzheitsgedanken) notwendig begleitende Abstufungs- und Rangordnungsgedanke, wie er von allen großen Denkern irgendwie vertreten wird (vor allem Platon, Leibniz, auch Nietzsche), kann uns sicher ein gutes Stück vorwärts führen.

Wir nehmen den tief sinnigen Ausspruch Goethes zum Ausgangspunkt: „Aber wir sind nicht in gleicher Weise unsterblich“. Der Pragmatiker F. C. S. Schiller unterscheidet (1897) verschiedene Grade der Unsterblichkeit. „Unsterblich ist nur der wertvolle Teil des Menschen“ (W. Sauer).

Das wird bedeuten: Wenn Seelisch-Geistiges als solches nach Verfall der Körperhülle weiter bestehen kann, so muß es eine Art Gemäßheit, eine Entsprechung geben zwischen dem, was die Seele wirkmächtig und wertmächtig vorher war, und dem, was sie nachher sein wird; alles Seelisch-Menschliche, was in dieser Beziehung unter einem gewissen Schwellenwert liegt, kann nicht in das Kosmische übergehen. „Wenn die Unsterblichkeit mit der Erhaltung des Ewigen im Menschen zusammenfällt, so ist es undenkbar, daß die Menschen in gleicher Weise unsterblich sind. In vielen ist vielleicht überhaupt nichts enthalten, was der Unsterblichkeit würdig wäre“ (H. Scholz).

Vielleicht hilft hier der Gedanke einer Unterordnung des Erdgeistes unter den Weltgeist, das Ewig-Göttliche weiter: Sterblich ist dann alles, was „rein irdisch“ ist, jegliche Gebundenheit an den Erdgeist (nicht selten mit satanisch-bestialischem Einschlag); unsterblich aber alles, was über die Schranken des Erdgeistes hinaus auf ein Walten des Weltgeistes hinweist. Nach G. Th. Fechner sind alle irdischen Seelen der Erdseele eingegliedert, diese wird von der Sonnenseele eingeschlossen und beherrscht, und alle Sonnenseelen leben und weben in der göttlichen Weltseele. „Der Erdgeist stellt den Knoten dar, durch den wir alle in Gott eingebunden sind“. Reine Herzensgüte, treue Pflichterfüllung, hoher Opfersinn, Erkenntnisleidenschaft, heldische Hingabe an eine

hohe Idee, das Walten des Genius sind Dinge, die — wie wir annehmen dürfen — über die Zuständigkeit des Erdgeistes hinausgehen. All dieses gehört ihm nicht oder nur teilweise an, bedeutet vielmehr irgendwelche Teilhabe am Walten des übergeordneten Weltgeistes. „Den obersten Geist vor Gott fragt seit Jahrtausenden ein unterer Geist der Erde: was ist zu tun? Der oberste Geist antwortet: es ist noch nichts getan. Aber der Unendliche schweigt; er hat sich längst seiner Welt erbarmt, aber die Geister wissen nicht wie“ (Jean Paul).

Die dem entwickelten Menschengestalt innewohnende Überzeugung von einem Dasein unvergänglicher höherer Gefühls- und Geisteswerte hat uns gewisse Schwierigkeiten in bezug auf eine gleichmäßige Unsterblichkeit für alle Menschen oder gar für alle Lebewesen bereitet. Andererseits läßt sich aus dem gleichen Wertgedanken einiges ableiten, was als Grundlage für den Unsterblichkeitsgedanken an sich dienen kann. Voraussetzung für die Gültigkeit derartiger Schlußfolgerungen, die zu einer Art aristokratischem Unsterblichkeitsgedanken führen (s. oben), ist jedoch, daß man das Bestehen unvergänglicher autonomer Werte als kosmischer Werte anerkennt. Wie verhält es sich hiermit?

Tatsächlich muß philosophisches Denken, sofern es einen Sinn im Weltgeschehen sucht und fordert, eine Unvergänglichkeit bestimmter menschlicher Hochwerte: Lebenswerte, Seelenwerte, Geisteswerte annehmen⁸.

Nach Lotze gibt es eine Erhaltung solcher Werte, die erhalten zu werden verdienen. Darf man mithin den Glauben hegen, daß eine Seele weiterlebt, sofern ihr innerer Wert dies dem Sinne der Welt entsprechend fordert? Carl Stumpf spricht von dem „Bewußtsein, daß unser Leben auf die Ewigkeit angelegt sei; eine Welt ist sinnlos, in der Werte nur auftauchen, um zu verschwinden“. Nach Wundt „steht fest, daß, weil der Geist selbst nur als unablässiges Werden und Schaffen zu denken ist, jede geistige Kraft

⁸ Es ist Nietzsches historische Tat, daß er erkannt und mit Nachdruck betont hat, Wertsetzungen mit ihrer Widerspruchserfülltheit seien durchweg als menschliche Setzungen gegeben. Sein Leitspruch: „Kosmisch empfinden!“ hätte ihn aber darüber hinaus wohl noch zu der Überzeugung führen können, daß allgemein anerkannte Hochwerte des Daseins — die es tatsächlich gibt — in Harmonie mit dem Universum stehen, also schließlich doch absolut, d. h. im Kosmos verankert sein mögen. S. hierzu R. Reininger, Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens, 1932. Allerdings bleibt Lotzes Ausspruch zu beachten: „Werte bestehen nur für den Fühlenden“.

ihren bleibenden Wert in einem nie endenden Werdegang des Geistes behauptet“. (Unvergänglichkeit sittlicher Güter; nach Georg Burckhardt: „Gesetz von der Erhaltung der Werte“.) Im Weltenplan selber kann (oder muß?) es nach K. Groos liegen, daß erreichte hohe Seelenwerte und Geisteswerte nicht völlig verschwinden. „Die Hochwerte können keine Ausformungen des Naturgeschehens sein“ (Hermann Schwarz). „Die Fühlung des Geistes mit dem Reich der Werte ist seine Verbundenheit mit einer anderen Welt“ (Nicolai Hartmann).

Es handelt sich hier um die wissenschaftlich unlösbare Frage, ob alle menschliche Wertsetzung und Wertverwirklichung, auch in den größten Taten des wissenschaftlichen, künstlerischen, völkischen und religiösen Genius, nur irdisch gebunden ist, oder ob hohe irdisch-menschliche Werte Teil haben an unbedingten (absoluten) Werten universeller Art und unvergänglicher Dauer. Gibt es eine kosmische Erhaltung (und Steigerung) von Werten? Und wenn dies der Fall ist: können errungene menschliche Hochwerte irgendwelcher Art in diese „Aufbewahrung“ (d. h. Erhaltung und Steigerung) eingeschlossen sein? Wer an der Überzeugung von Sinn und Ziel im Kosmos festhält, wird verlangen, daß von entwickelter Vernunft gesetzte oder erfaßte höchste irdische Werte zugleich Weltsinn und Weltbedeutung haben. Nur so gibt es eine zuverlässige Grundlegung für eine Ethik der Reinheit und Edelheit, vor der auch ein Nietzsche trotz aller „Immoralität“ zeitlebens sich gebeugt hat, und für die jede einfache biologische oder utilitaristische Begründung versagt. Unsterblichkeitsüberzeugung und der kategorische Imperativ: „frohe Hingebung an ein Werteschaffen“ würden sich darnach gegenseitig stützen. Seine kosmische Begründung fände edles sittliches Tun in der Forderung: Führe Dein Leben so, daß der Kern deines Wesens würdig ist, im Kosmos auch nach deinem leiblichen Hinscheiden aufbewahrt zu werden! Oder, nach H. Scholz: „Der Mensch lebe, als ob es eine Unsterblichkeit gäbe!“

Aus dem Wertbewußtsein des strebenden Menschen folgt das Verlangen, daß für ein Jenseits, an welchem der Menschengeist teilhaben möchte, jeder Unwert irdischen Daseins hinfällt. „Leid und Tod gehören zum Wesen unserer Welt“ (Bavink). So verbindet sich Unsterblichkeitsforderung nicht nur mit Vollendungseifer, sondern auch mit Erlösungssehnsucht als dem Traum einer endgültigen Aufhebung aller irdischen Not, Angst und Qual.

Wer Werte schafft, erlangt selber Wert. „Wir müssen es verdienen, Bürger eines Geisterreiches zu werden“ (W. James). Nach Kant „mag unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen, wie wir unseren Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben“ (in „Träume eines Geistersehers“). „Die Seele als Prinzip der Tat ist unsterblich“ (E. Lask). „Von der schöpferischen Erfahrung des Ich fällt neues Licht auf die Unsterblichkeitsfrage. — Das Reich des Geistes und der Selbste hat ewigen Charakter“ (J. W. Hauer).

Sich des Zusammenhangs mit dem Wirkraum der Natur bewußt zu sein, der zugleich ein Seelenfeld, ja eine Geisteswelt mit einer höheren Ordnung der Dinge (das „jenseitige“ göttliche Reich) ist, und diesem Bewußtsein gemäß sein Dasein einrichten, das ist (mit einem Ausdruck von Alfred Schuler) „offenes Leben“, genauer weltoffenes und geistoffenes Leben; das ermöglicht dem Menschen schon in seinem irdischen Streben ein „Zu-Gott-Kommen“, und das mag ihm auch Anwartschaft geben auf Unvergänglichkeit und Ewigkeit seines innersten Wesens.

8. Gibt es geistiges Sein und geistigen Wert ohne körperlichen Bezug (materielle Entsprechung)?

Die Grundfrage sinnhaften Unsterblichkeitsdenkens ist und bleibt immer wieder die Dualismusfrage: Kann Geistiges auch ohne Körperliches bestehen?

Diese Frage ist, wie bereits ausgeführt (S. 53), deutlich zu verneinen, soweit es sich um seelisch-geistige Tätigkeit von Organismen handelt. Durch Anlegung feiner Sonden und Meßinstrumente ist es heute möglich, an bestimmten Äußerungen (Aktionsströme, Bergersche Schwingungen des Hirns usw.) die energetischen Umsetzungsvorgänge zu beobachten, die bei jeder Verstandes- und Willenstätigkeit, selbst beim einfachen Spiel der Gedanken, im Nervensystem und im Muskelbereich vor sich gehen. Seelisch-geistige Tätigkeit uns bekannter Art ist durchweg an Körperlichkeit gebunden. Anders aber ist es, wenn wir an den seelisch-geistigen Gedächtnisbesitz denken, der für entwickeltes geistiges Dasein besteht. „Daß es ein Vergessen gibt, ist noch nicht bewiesen: was wir wissen, ist allein, daß die Wiedererinnerung nicht in unserer Macht steht“ (Nietzsche).

Alle Versuche, eine physiologische Gedächtnislehre zu begründen („Narben“ oder Spuren im Gehirn, Engramme der Mneme nach Semon und Bleuler, somatische Erinnerungsbilder, etwa in

besonderen Ganglienzellen der Hirnrinde nach Ziehen) sind fehlgeschlagen. Es ist nicht vorstellbar, wie in den dem Stoffwechsel unterworfenen Hirnzellen (schließlich einem Dauerspiel von Atomen, Ionen und Elektronen, von außen gesehen) Erlebnisse eingegraben, dauerhafte Bilder eingeritzt und körperlich niedergelegt sein sollen, nach Art der Grammophonplatte. Keine Rede kann davon sein, daß der stofflich-energetische Zustand des Gehirns Erinnerungen wirkursächlich zu erzeugen, bewahrte Vorstellungen, zumal in ursprünglicher räumlicher und zeitlicher Ordnung, wiederzugeben vermag. Wohl aber kann die elektrochemisch-kinetische Tätigkeit des Hirns den Anlaß, den Anstoß, die Möglichkeit und Bedingung dafür geben, daß aus dem im „leeren Raum“, im Seelenfeld existierenden Besitz, aus der „Innerung“ (Heinrich Schmidt), dieses oder jenes jeweils „aktualisiert“ und zur Erscheinung, zur Entfaltung und „Erinnerung“ gebracht wird⁹ — vom bewußten und beherrschten Lebensgeschehen bis zur Täuschung und Vorspiegelung im Traum, in Halluzination und Geistesstörung —. Ist „Seelisches“ an sich „unstofflich“, so braucht es doch nicht „unräumlich“ zu sein (wie es ja auch nicht unzeitlich ist). Leben, Seele, Geist, obgleich nicht raumgeformt, können doch raumbunden sein¹⁰.

Nach Th. Ziehen empfinden wir die Reize der Außenwelt an Ort und Stelle im Raume; darnach wäre unser Geist „so weit wie die Welt“. „Ohne eine Räumlichkeit der seelischen Erlebnisinhalte

⁹ An anderer Stelle (Robert-Mayer-Gedenkschrift, Berlin 1943, S. 337) wurde der Vergleich gegeben, die reproduzierende Tätigkeit des Rindenhirns beim Erinnerungsvorgang sei analog „den Arbeiten zahlreicher Bagger, welche bestimmte Güter greifen und in die Höhe heben; eine Unvollkommenheit oder Beschädigung oder Zerstörung der Baggerschalen muß dahin führen, daß die Schätze der Tiefe, d. h. des Unbewußten, ganz oder teilweise ungehoben bleiben“.

¹⁰ Wir schließen uns der psychistischen Gedächtnistheorie an, wie sie von Beneke, Lotze, Erich Becher, Hans Driesch, Aloys Wenzl, Bernhard Bavink u. a. vertreten wird. Andererseits wird von dem „Gedächtnis der organischen Materie“ (nach Ewald Hering) gesprochen, oder ein „Mnemismus“ vertreten. Siehe hierzu Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, über Hypermnesie (Übergedächtnis des Unterbewußtseins); ferner R. Reininger (s. Schrifttum).

Was von den Hochleistungen des in bewußter Erinnerung sich äußernenden individuellen Gedächtnisses zu sagen ist, gilt auch vom „Erbgedächtnis“ der Gruppen- und Artseele, das in entelechialer Gestaltbildung und in gewissermaßen somnambul und parapsychisch anmutenden Trieb- und Instinkthandlungen zutage tritt.

wüßte man überhaupt nichts vom Raume“ (Karl Groos). Stehen doch unsere Wahrnehmungen unmittelbar im Raume, der somit in gleicher Weise subjektiv erlebt wie objektiv vorhanden ist! So wird metaphysisch „das dynamisch gedachte Kontinuum zur Weltseele, die als unstoffliche und zielstrebige Macht einen ordnenden Einfluß auf die Weltelemente ausübt und mit dem zusammenfällt, was von außen betrachtet auf den Begriff des leeren Raumes führt“; der menschliche „Seelengrund“ aber erscheint als „Ausgliederung der Weltseele“ (Karl Groos). Nach Ernst Maag kommt dem Raume „höchste Lebenswirklichkeit“ zu; er ist „das Allverbindende, aus dessen Schoß alles andere Leben geboren ist und in den es wieder eingeht in dauerndem Kreislauf“.

Ist Leben beim Stoffe nur zu Gaste, ist Seele nur zu ihren irdischen Betätigungen an den Stoff gebunden, ist Geist nur in seiner menschlichen Erscheinung, d. h. im Sprechen (auch im inneren lautlosen Sprechen) energetischen Nervenvorgängen verhaftet, dann ist ein Seelisch-Geistiges an sich anzuerkennen, das im Raume beweglich ist wie das Körperliche (auch in dem ausgedehnten „leeren Raume“ zwischen den Atomkernen der Körpermolekeln!), und das im Augenblick des Todes in das allgemeine Seelenfeld zurückfließen kann¹¹. „Sollen wir an unserer

¹¹ Robert Mayer, der erste Entdecker des Gesetzes der Erhaltung der Energie, kennt auch eine Erhaltung sowie Steigerung geistiger Wesenheiten und vertritt so eine Denkweise, die, wie er sagt, „den Prinzipien und Konsequenzen der materialistischen Anschauungsweise geradezu entgegengesetzt“ ist. „Von der Erkenntnis unzerstörbarer Kräfte hat man zur Annahme und Anerkennung geistiger Existenzen nur noch einen folgerichtigen Schritt zu tun. — Weder die Materie, noch die Kraft vermag zu denken und zu wollen“. Er betont ferner 1869: „Ohne einen gleichzeitigen chemischen Prozeß“ (im galvanischen Element; heute würde man sagen: „Ohne einen elektro-dynamischen Prozeß in der Maschinerie) „kann keine telegraphische Mitteilung stattfinden. Das aber, was der Telegraph spricht, also der Inhalt der Depesche, läßt sich in keiner Weise als eine Funktion einer elektrochemischen Aktion“ (heute: „als ein elektro-dynamischer Vorgang“) betrachten. Dies gilt noch viel mehr vom Gehirn und Gedanken. Das Gehirn ist nur das Werkzeug, es ist nicht der Geist“. Demgemäß (nicht unmittelbar aus seinem Energieprinzip heraus) hat R. Mayer seine „auf wissenschaftlichem Bewußtsein gegründete Überzeugung von der persönlichen Fortdauer der Seele“ (Schreiben an den Jugendfreund — späteren Prälaten — P. Lang, am 19. März 1844) dauernd beibehalten.

Auf die physiologische Charakterisierung von Leben und Tod brauchen wir hier nicht einzugehen, s. L. v. Bertalanffy, Driesch, Perthes, Woltereck u. a. Ein eigentliches „Verständnis“ für Leben und Tod ist unerreichbar, ebenso wie für Raum, Zeit und Energie.

eigenen Seele zweifeln, weil es endlose Mühe macht, sie wissenschaftlich zu fassen?“ (R. Eucken).

Und wie ist es mit Zeit und Ewigkeit? Hier gibt es zwei Auffassungen: „Die Ewigkeit ist nicht eine Zeitlichkeit höherer Ordnung über der gewöhnlichen Zeitlichkeit, sondern eine schlechthin zeitlose Sichselbstgleichheit, die ruhende Identität des Wesens im Gegensatz zur Unruhe der Erscheinung. Niemals kann das Zeitliche vom Ewigen begrenzt werden oder umgekehrt“ (E. v. Hartmann). Rudolf Eucken nennt es eine „flachere Ansicht“, wenn man Ewigkeit als unbegrenzte Ausdehnung der Zeit auffaßt und demgemäß ein neues Leben ähnlich dem alten ersinnt. Driesch spricht von einem Übergang in das Zeitlose, von einem überpersönlichen Sein außer der Zeit (*aeternitas*, nicht *sempiternitas*), Bavink von Überzeitlichkeit und Überräumlichkeit.

Nach J. H. Fichte (1824) ist das Urwirkliche das Allzeitliche und Allräumliche. J. Royce spricht von einem Aufsteigen der Seele in höhere Bewußtseinseinheiten, die „gleichfalls zeitlich“ sind. Auch K. Groos vertritt die Anschauung, daß dem Kosmisch-Seelischen Räumlichkeit und Zeitlichkeit zukommt; Überräumlichkeit, Überzeitlichkeit erscheinen darnach als leere Begriffe. „Lebender Geist ist zeitlich“ (Nicolai Hartmann). Ewigkeit aber ist „Sinnewigkeit, die uns innerlich ergreift“ (Hermann Schwarz).

An die Grenzen des Rationalen, des Denkmöglichen führt R. Reininger, indem er erklärt: „Wenn von einem Hinausreichen des metaphysischen Kerns unserer Persönlichkeit über die irdische Existenz die Rede sein soll, so darf dies nicht im Sinne einer zeitlichen Erstreckung, sondern nur im Sinne von Ewigkeit, also Zeitentbundenheit, verstanden werden. Diese Ewigkeit aber wartet nicht auf uns, sondern wir stehen jederzeit mitten in ihr, und es kann sich nur darum handeln, ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht“¹².

¹² Da es eine allgemeingültige Definition für Raum und Zeit nicht gibt, so wird es schließlich auf dasselbe hinauslaufen, ob man sagt: das Ewige, Göttliche ist allräumlich allzeitlich, oder überräumlich überzeitlich, oder auch unräumlich unzeitlich. Gegenüber dem Weltraum, der Weltzeit der theoretischen Physik wird man eine Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit des Weltengrundes behaupten dürfen.

Über das mystische Ewigkeitsgefühl in erhöhten Augenblicken dieses Daseins sagt Schopenhauer: „Es kommt ein Augenblick, wo die ganze Welt der Erscheinung verbleicht, überstrahlt von dem Ich, das seine Realität und die einer übersinnlichen Welt erkennt: wie ein Schattenspiel verschwindet, wenn ein Licht angezündet wird!“ Das ist das „bessere Bewußtsein“ gegen-

Wie es sich mit Zeitlichkeit und Ewigkeit auch verhalten möge, auf alle Fälle steht fest: Gibt es erworbenen seelisch-geistigen Besitz als solchen — ohne körperliche Bindung —, dann kann derartiger Besitz auch unabhängig vom Körperlichen nach dem leiblichen Tode erhalten bleiben; ein Weiterbestehen von Seelisch-Geistigem an sich verstößt weder gegen das Energiegesetz noch gegen gesicherte psychophysische Lehren.

Wohl mag es seltsam anmuten, daß seelisch-geistige Werte sozusagen in den leeren Raum des Seins verlegt werden. Warum aber nicht, wenn dieser leere Raum gleichzeitig Kraft-, Lebens-, Seelen- und Geistesraum ist? Wenn anerkannt wird, daß dieser „Naturraum“ ein Innenleben führt, daß in ihm die Gottheit webt und wirkt?

III. Irdisches Leben und „kosmisches Leben“

„Kosmisch empfinden!“
Nietzsche.

Es dürfte an der Zeit sein, die Kopernikanische Gestaltung des astronomischen Weltbildes¹³ in Keplerschem Geiste zu Ende zu denken. Was wird dabei herauskommen? „Himmliche Zimmermädchen“ haben nach Eddington „kosmischen Staub“ (das materielle Erzeugnis des energetischen Wirkraumes) in bestimmte Gegenden des ungeheuren Weltenraumes zusammengekehrt; der Hauptteil ist „leer“ oder mit Materie in kaum vorstellbarer Verdünnung versehen. Und doch ist die Gesamtmasse gewaltig; Tausende von Trillionen Sonnenmassen, mit verschiedensten Tempera-

über dem „empirischen Bewußtsein“, gemäß der Überzeugung, daß „ein gutes und erlösendes Prinzip in diesem Sansara steckt, welches zum Durchbruch kommen und das Ganze erfüllen und befreien kann“ (Letztes Tagebuch). S. hierzu Hans Zint, Das Religiöse bei Schopenhauer, XVII. Jahrbuch der Schopenhauer-Ges. 1930, S. 3—75.

¹³ S. hierzu A. S. Eddington, Sterne und Atome, deutsch 1928; Hans Kienle, Unendlichkeit? 1929; B. Bavink, a.a.O. über „Weltall und Erde“. Über die Entstehung der Erde siehe E. Jänecke, Umschau 1941, über das Alter der chemischen Elemente H. Suess, Forsch. u. Fortschr. 1941, 205. Setzt man vergleichsweise die seit Beginn des Archaikums (vor etwa einer halben Milliarde Jahren) verflossene Zeit einem Jahre gleich, so würde die Quartärzeit die letzten acht Stunden, die sogenannte Weltgeschichte nur die letzten 7—8 Minuten beanspruchen (nach Bavink). Eine anschauliche Schilderung des „Umsonst“, das zukünftiger Weltentod durch Energieausgleich allem Streben anzudrohen scheint, gibt Balfour; angeführt von K. Groos, Unsterblichkeitsfrage, S. 89.

turen, von ungefähr 20000° (Oberflächentemperatur) abwärts. Eine der Sonnen (von den anderen fehlt uns die Kunde) hat schon früh im Laufe ihres bisher vielleicht einige Milliarden Jahre währenden Lebens in rätselhafter Weise Planeten abgesondert, die von ihr abhängig bleiben. Von einem dieser Planeten — der Erde — wissen wir, daß nach vielen Jahrmillionen rein anorganischen Daseins eine Zeitspanne organischen Lebens — selber bereits Millionen Jahre dauernd — eingesetzt hat. An ein enges Temperaturgebiet innerhalb der Existenzmöglichkeit flüssigen Wassers, an einen größeren Sauerstoff- und einen gewissen Kohlensäuregehalt der Gashülle und an eine seltsame Verkettungsmöglichkeit von Kohlenstoffatomen untereinander sowie mit Wasserstoff, Sauerstoff, Stickstoff u. a. m. in dem genannten Temperaturbereich gebunden, hat hier der Erdgeist — unter grundlegender Hilfe des Sonnengeistes — nach eigenartigen Spielregeln vergängliches organisches Leben von geradezu ungeheuerlicher Mannigfaltigkeit und mit einer unverkennbaren Tendenz des Aufsteigens zu höheren Formen ausgebildet. Im Laufe dieser, kosmisch gesehen kurzen, irdisch gesehen aber recht beträchtlichen Zeit haben sich „am Spätabend“ eigentümliche aufrechtgehende Wesen eingefunden, die nach geraumer Frist, zumal in bestimmten gemäßigten Zonen, sich nicht damit begnügen, ihr Leben zu fristen und sich fortzupflanzen, sondern die bemüht sind, höhere „Werte“ zu schaffen und dabei seltsamen Gedanken über Gott und Welt, Unsterblichkeit und Erlösung, Zweck und Sinn des Daseins nachzugrübeln. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dieser Zeitbereich mit seiner Möglichkeit einer „Kultur“ befristet; ein neues rein anorganisches „empfindungsloses“ Dasein, dem Monddasein ähnlich — oder ein erneutes Aufgehen in Sonnenglut? — steht für die Erde in Aussicht. Was aber dem organischen Leben der Erde im ganzen droht: ein zeitliches Ende, das widerfährt jedem Einzelwesen seit Jahrmillionen: der Tod. —

„Laßt uns die Rückkehr in das Empfindungslose nicht als einen Rückgang denken! Wir werden ganz wahr, wir vollenden uns. Der Tod ist umzudeuten! Vom Leben erlöst zu sein und wieder tote Natur werden, kann als Fest empfunden werden — vom Sterbenwollenden. Die Natur lieben! Das Tote wieder verehren! Es ist nicht der Gegensatz, sondern der Mutter schoß, die Regel, welche mehr Sinn hat als die Ausnahme: denn Unvernunft und Schmerz sind bloß in der sogenannten zweckmäßigen Welt, im Lebendigen“.

So sieht Nietzsche in seiner Spätzeit das Verhältnis von sogenanntem Lebendigem, Organischem, und sogenanntem Totem, An-

organischem an, das er an anderer Stelle „die individualitätslose Geistigkeit“ nennt. Nach dem heutigen Stand der Erkenntnis wird man jedoch statt „tote Natur“ — worunter immer Stoffliches verstanden wird — besser „allgemeines Wirkfeld“ (den alten „Weltäther“) setzen. Es handelt sich also um das nichtstoffliche Wirk- und Seelenfeld, zunächst der Erde, dann des Sonnensystems und schließlich des Universums, oder dessen, was noch darüber oder „jenseits“ ist, ohne daß der Menscheng Geist imstande wäre, dieses eigentliche und wahre, im Kern unzweifelhaft seelisch-geistige Dasein sich vorzustellen, aus dem alles Geschaffene stammt und in das es schließlich zurückkehrt!¹⁴

Wir nannten symbolisch den „leeren Raum“ des Universums das Sensorium und Aktorium der Gottheit. Ist dieser leere Raum der Wohnsitz des „Heiligen“, des „Numinosum“ (Rudolf Otto), so ist er vermutlich auch der Unsterblichkeitsraum. „Und, wie die Sterne, geht unaufgehalten das Leben im Vollendungsgang weiter“ (Hölderlin).

Das „anorganische“ Dasein oder besser ein Dasein im reinen Energie- oder Wirkfelde der Natur ist darnach das wahre „ewige“ Dasein. Sonnendasein, mit seinem freien und doch regelgebundenen Spiel der Atome und Ionen, Elektronen und Photonen (wissenschaftlich erforscht in Wellenmechanik und Astrophysik), wäre dann eine dauernde Sphärenmusik, an der auch Engel und Selige sich erfreuen können. „Wie schön ist diese Welt als eine Art kompositorischer, kontrapunktischer, urmusikalischer Geistererscheinung“ (Schleich).

Keplers, Leibnizens, Goethes, Schellings, Schopenhauers, Fechners Weltbeseelung, Weltvergeistigung und Weltbewilligung ist als „Feiertagsansicht“ mit der mechanistisch-energetischen Auslegung

¹⁴ Vielleicht sind die Spielregeln der Wellenkausalik und Feldphysik der Kontrapunkt für die Dauersymphonie, die der kosmische Geist als Sphärenmusik des Universums erklingen läßt: das Weltall als eigentätiges Dauerkunstwerk in stetem Wandel, mit oder ohne Endziele? Verschiedenste Gestalten bringt die Natur künstlich hervor, „indem sie auf die einzelnen Teile wirkt, ihre Größe, ihre Richtung, ihr Verhältnis ändert“ (Goethe). „Daß die Welt von einem absolut guten Gott geschaffen sei, fällt sehr schwer zu glauben; daß sie dagegen von einem künstlerisch empfindenden und wirkenden Gott geschaffen ist, steht ihr sozusagen an der Stirn geschrieben“ (K. Österreich).

H. Heimsoeth hat darauf hingewiesen, daß Kant in seinem Nachlaßwerk (ähnlich Schelling) eine Weltseele ins Auge faßt, die (nach dem Vorgang von Platon und Plotin) als von dem göttlichen Geist unterschieden gedacht werden kann.

des Alltags durchaus verträglich. Das kosmische Dasein in seiner alles Denken übersteigenden Gewalt und Tiefe erhält Sinn erst, wenn man ihm allgemein eine „Innerung“ zuschreibt, d. h. wenn man es von geistiger Art, d. h. als geistgezeugt, geisterfüllt und geistgerichtet ansieht. „Die ganze Natur ist voller Leben, — Daher gibt es nichts Unbewohntes, nichts Unfruchtbares, nichts Totes im Universum“ (Leibniz). „Leben finden wir als Lebendes vor; es entsteht nicht, sondern es ist schon da; es fängt nicht an, denn es hat schon angefangen“ (V. v. Weizsäcker). „Nicht das Leben ist ein Zustand des Körpers, sondern der Körper ein Zustand des Lebens“ (Morley Martin).

Nach Ernst Kretschmer wohnt der Körper in der Seele, nicht die Seele im Körper. „Nicht bringen die Organismen Leben hervor, sondern sie sind vom All-Leben hervorgebracht. — Es gibt überhaupt keine tote Natur. — Leben der einzelnen Gestalt kommt her aus ewigem All-Leben und kehrt ins ewige Leben wieder ein“ (Ernst Kriek). Die ganze Welt wird „zu einem hierarchisch gegliederten System von objektivierten Ideen“, schließlich „Logos und Eros, Vernunft und Wille in einem!“ (Bavink). Unser organisch-irdisches Leben aber mag nur eine Art der verschiedenen Lebensformen sein, die im Kosmos bestehen.

Freilich bleibt eine Gegensätzlichkeit von irdischem Kulturdenken und kosmischem Naturdenken bestehen: Menschlichem Verstand will es nicht recht einleuchten, daß das „anorganische“, besser das rein energetische, an keinen Stoff und an kein enges Temperaturgebiet gebundene Dasein nicht nur das allgemeinere und beständigere, sondern auch seinem Werte nach das „höhere“ sein soll. Wozu dann erst die durch ungeheure Zeiträume fortgesetzten Bemühungen des Erdgeistes (und anderer Planetengeister?), in steigender Verwicklung und Entfaltung, unter Aufbringung ausgesuchtester und verzwicktester Mittel, einen unbegreiflichen Reichtum organischen Lebens, mit dem Menschen an der Spitze, zu schaffen, wenn doch das wahre und endgültige Dasein ein ganz anderes, durch Zahlenmagie beherrschtes sein soll, und ein schließliches Aufhören irdischen Lebens und irdischer Wertschöpfungen in Kunst und Wissenschaft, Kultur und Politik, durch „Wärmemethode“, d. h. durch Erschöpfung und Entwertung der empfangenen Sonnenenergie unvermeidlich erscheint!

So kann ein gewisser Zwiespalt bestehen bleiben zwischen Vollendungsstreben und Vernunftdenken, d. h. zwischen dem, was man

als fühlender und strebender Mensch wünscht, und dem, was man als denkender Naturforscher erkennt. In einem naturwissenschaftlich gedachten „energetischen Jenseits“ vermissen wir alles, was uns hier das Leben erst wert und teuer macht: Liebe, Güte, Schönheit organischer Form, Kunst und Wissenschaft, ideales Streben, Opfersinn und Heldentum. Statt dessen — wie es Physiker anschaulich beschrieben haben — ein Hin- und Herschaukeln und Umherflitzen von Ionen und Elektronen, Aussenden und Empfangen von Strahlungsquanten, Wechsel von elektrischer Ladung und Entladung, Hin- und Herwogen bestimmter elektromagnetischer Erregungszustände, Gegeneinanderstreben von Strahlungsdruck und Gravitation in überheißen Sternenmassen und deren Abkühlung durch Abstrahlung.

So unzulänglich oftmals irdisches Menschendasein ist, und so überwältigend die astronomischen und astrophysikalischen Vorstellungen von dem Überreichtum, der Pracht und der Erhabenheit des Weltalls sind: wo ist eine unmittelbare Beziehung zu denjenigen Gemütswerten, die uns hienieden als die höheren und höchsten erscheinen? Können wir uns eine Beteiligung am sonnenhaften Spiel der chemischen Elemente als etwas denken, an dem dauernd teilzuhaben ein hoher Menscheng Geist, ein kulturfreudiges Gemüt sein Genüge zu finden vermöchte? Sicher nicht; wir wollen aber nicht vergessen, daß alles dies nur „Äußerung“, nur „Gebärde“ ist und daß uns ein Einblick in die „Innerung der Welt“ nicht gegeben ist. Fest steht, daß wir dem Wirkfeld der Natur, aus welchem die Materie erzeugt wurde, zwar selber gliedhaft angehören, daß wir jedoch seinen Urgrund, seine Tiefe und Weite keineswegs kennen. Muß doch dieses Wirkfeld seinem Wesen nach ein Geistesfeld und ein Innerungsfeld sein, d. h. eine Geisteswelt (und Geisterwelt!) mit ganz überragenden Sinn- und Wert-Möglichkeiten, für die höchste irdische Wertbildungen nur Andeutung und Symbol geben können! Dann wäre das „Körperliche zuletzt nur Erscheinungsweise von Seelischem für Seelisches“ (Bavink). Ist doch das eigene seelische Erlebnis für den Menschen das unmittelbar Gewisse, nach dessen Analogie die ganze Natur auszulegen, kein Irrweg sein wird. Der Primat kommt der Seele und dem Geiste zu.

„O Seele! Seele! Schönheit der Welt! du unzerstörbare! du entzückende! mit deiner ewigen Jugend! Du bist: was ist denn der Tod und alles Wehe der Menschen? — Ach! viel der leeren Worte haben die Wunderlichen gemacht. Geschieht doch alles aus Lust und endet doch alles mit Frieden. — Es scheiden und kehren im Herzen die Adern, und einiges, ewiges, glühendes Leben ist alles!“
(Hölderlin).

„Jenseits der Körperwelt muß eine Lichtwelt stehn,
Aus der sie niedersank, in die sie will aufgehn.“ (Rückert)

Die hohe Mathematik des Universums kann dem Gemüt zunächst wohl nicht alles bieten; vielleicht ist sie aber gleichzeitig eine ewige Urmusik, von der höchste irdische Musik ein schwacher Abglanz sein mag.

„In der Tiefe des Weltalls thront ein universales Weltwesen“ (Rudolf Eucken). Dem Erkennen sind hier unlösbare Rätsel aufgegeben. „Nenne die Gottheit wie du willst; sie bleibt anonym“ (Bachofen). Lösungsversuche liegen nur im Glauben und Hoffen, im Bauen auf den Gedanken, daß das Letzte und Höchste dieser Welt ein Seelen- und Geistesreich göttlicher Werte ist, an welchem auch nach seinem Abscheiden aus dem Diesseits irgend wie teilzuhaben der werteschaffende Mensch glauben darf. In welcher Weise dieses Fortbestehen des eigenen Wesenskerns etwas mit individuellem Erinnerungs-Weiterleben zu tun haben könnte, ist allerdings schwer auszudenken¹⁵.

¹⁵ Hierzu R. von Schaukal: „Immer wieder träumt der Mensch von einem Leben nach dem Tode, einem unfaßlichen, einem Unbegriff, da doch Leben an unerklärliche Bedingungen geknüpft und ohne sie versiegend, ihm nur aus seiner, dieser einen unter unzähligen Welten in seiner Unerfaßlichkeit vertraut ist. Die persönliche Unsterblichkeit außerhalb des Lebens als dessen Ziel ist eine der seltsamsten Einbildungen der menschlichen Vernunft. — Ist es nicht eine befriedigendere, wenn auch vielleicht weniger schmeichelhafte Annahme, daß im Menschen — wie in jedem Geschöpf — eine außerhalb aller Zeitlichkeit, wie sie unsere Wirklichkeit bestimmt, verharrende Unbestimmbarkeit, Unbedingtheit statthat, die, von Ewigkeit zu Ewigkeit in sich selbst beharrend, auch die Spanne persönlichen Daseins, ein Nu im Ganzen erfüllt?“

Gottfried Keller sagt über das Hinfallen des Glaubens an persönliche Unsterblichkeit: „Die Welt ist nun unendlich schöner und tiefer geworden, das Leben ist wertvoller und intensiver, der Tod ernster und bedenklicher; es fordert mich nun erst mit aller Macht auf, meine Aufgabe zu erfüllen und mein Bewußtsein zu reinigen und zu befriedigen, da ich keine Aussicht habe, das Versäumte nachzuholen“ (27. März 1851 an Wilhelm Baumgartner).

Ähnlich Rudolf G. Binding: „Ich glaube an kein Jenseits: um des Diesseits willen; ich glaube an keine Unsterblichkeit: um des Lebens willen. Ich werde gelebt haben und ganz sterben.“ Darum auch: „Das Hiesige recht in die Hand nehmen, herzlich liebevoll, erstaunend, als unser vorläufig Einziges“ (Rilke).

Schopenhauers-Lehre wird von Heinrich Hasse dahin formuliert: „Das Individuum zersetzt sich, indem mit dem Intellekt die Voraussetzungen seines Daseins zerfallen. Allein der Wille, der Kern des Individuums und sein unzerstörbarer Teil, beharrt, indem er die Gestalt eines neuen Wesens annimmt“ (eine geläuterte Metempsychose-Lehre).

IV. Was darf man hoffen?

Hier haben wir uns zunächst mit einer Demütigung abzufinden, die Nietzsche in die Worte gefaßt hat: „In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste Minute der Weltgeschichte: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mußten sterben. — So könnte jemand eine Fabel erfinden“ . . .

Auf naturwissenschaftlicher Grundlage aufbauend, haben wir festzustellen versucht, in welcher Weise die Ewigkeitsforderung entwickelten menschlichen Geistes, der weitverbreitete Unsterblichkeitsgedanke widerspruchsfrei begründet werden könnte. In Übereinstimmung mit verschiedenen vorliegenden Äußerungen haben wir gefolgert, daß zwiefach die Wahrscheinlichkeit eines Weiterbestehens abzuleiten ist. Psychologische Bewußtseinsanalyse läßt eine Art Unabhängigkeit seelisch-geistigen Seins und Habens (nicht aber seelischen Geschehens!) von dem erkennen, was die Naturwissenschaft als „Materie“ bezeichnet. Dazu kommt ein auf Gefühlsgrundlage sich erhebendes Verlangen nach Erhaltung von Hochwerten, wie es sinnsuchendem Denken eigentümlich — fast möchte man sagen eingeboren — ist (Kants Postulat der praktischen Vernunft).

Von den zwei Formen, die menschliche Unsterblichkeitshoffnung annehmen kann, erscheint geschärftem Denken die Fortdauer der Persönlichkeit — als Fortsetzung des mit Erinnerung verbundenen Selbstbewußtseins im individuellen Leben — weniger begründet; der Schwerpunkt rückt nach einer allerdings schwer vorstellbaren Bewahrung der Seelen- und Geistwerte, die individuelles menschliches Leben in seinem Entwicklungsgange zu erreichen vermag. Nach N. Losskij kann man eine „Unsterblichkeit im Sinne ewiger Realität des Individuums“ von einer „Gattungsunsterblichkeit als Realität eines höheren umfassenden Ich“ unterscheiden.

Wenn die Hoffnungen des Einzelnen gern auf eine „Ewigkeit des Ich“ hinauslaufen, so knüpft abendländische Unsterblichkeitsidee gern an das wirkende Ich an, das sich in einem unendlichen, ewigen Wirken, sei es persönlicher oder überpersönlicher (zunächst sippischer und völkischer) Art fortsetzen möchte. „Handelnd denke ich an das Leben, nicht an den Tod“ (Jaspers). „Es ist der erhabenste Gedanke unter allen, daß ich nie aufhören kann zu wir-

ken und mithin nie aufhören kann zu sein. Das, was man den Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen“ (J. G. Fichte).

Metaphysische Aussagen über die Art des Weiterlebens nach dem Tode können nur das Gepräge symbolhafter Andeutung tragen, so daß sie schließlich eine Art erhabener Gedankendichtung darstellen. Wir führen einige solcher Stimmen an. Bei Gustav Theodor Fechner lesen wir:

„Der Geist, nicht mehr durch den Leib gefesselt, wird sich nun mit völliger Freiheit durch die Natur ergießen. Er wird nicht mehr bloß die Licht- und Schallwellen empfinden, wie sie an sein Auge und Ohr schlagen, sondern er wird wie sie im Äther- und Luftmeer selber fortrollen . . . , nicht mehr äußerlich in Waldes- und Wiesengrün wandeln, sondern Wald und Wiese mit den darin wandelnden Menschen fühlend durchdringen. — Machen wir ernst mit dem Glauben, daß alles geistige Leben, das jenseitige wie das diesseitige, in Gott eingetan ist. — Alle Sicherheit eines jenseitigen Lebens hängt für uns daran, daß der Menscheng Geist in einem Höheren ist und bleibt. — Wenn der Mensch stirbt, so verschwindet sein Geist nicht wieder in dem größeren oder höheren Geiste, aus dem er erst geboren wurde, sondern tritt vielmehr in eine heller bewußte Beziehung damit, und sein ganzer bisher geschöpfter Besitz wird ihm höher und klarer“. Das Jenseits ist „die Erweiterung des diesseits schon in Gott geführten Lebens. Ohne das jenseitige Leben seiner Geschöpfe entbehrte Gott der ganzen Höhe des geistigen Baues über ihrem diesseitigen Leben“.

Aus anderen Äußerungen geht hervor, daß Fechner an dem Bestehen eines Erinnerungszusammenhanges zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Leben festhält:

„Ein geistiger Zusammenhang und Abklang alles dessen, was Du je getan, gesehen, gedacht, errungen in deinem irdischen Leben, wird nun in Dir wach und helle; wohl Dir, wenn du dich dessen freuen kannst. Mit solchem Licht werden Deines ganzen Geistesbaues wirst Du geboren ins neue Leben, um mit hellerem Bewußtsein fortan zu arbeiten an dem höheren Geistesleben . . .“

„Ich glaube, daß, wenn der Tod unsere Augen schließt, wir in einem Lichte stehen, von welchem unser Sonnenlicht nur ein Schatten ist. — Wir haben gewacht und werden wieder wachen. — Friede, Ruhe und Glückseligkeit wohnt allein da, wo es kein Wo und kein Wann gibt“ (Schopenhauer).

„Eines zu sein mit allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. Eines zu sein mit allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert, und das kochende Meer der Woge des Kornfeldes gleicht. Eines zu sein mit allem was lebt!“ (Hölderlin).

„Also sagen wir, daß keine Seele sterbe; ihr Wesen bleibet ewig zu Gottes Wunder stehen“ (Jakob Böhme).

„Wenn ich in Gott vergeh, so komm ich wieder hin, wo ich von Ewigkeit vor mir gewesen bin“ (Angelus, Silesius).

„Man wird zu der Ansicht gedrängt . . . , daß neben dieser materiellen Welt noch eine zweite geistige Weltordnung besteht, mit ebensoviel Mannigfaltigkeiten wie die, in der wir leben — ihrer sollen wir teilhaftig werden“ (K. Fr. Gauss).

„Der Mensch ist die Nichtigkeit eines Stäubchens im grenzenlosen Weltall — und er ist die Tiefe eines Wesens, das das All zu erkennen und als Erkantes in sich zu schließen vermag. — In der Existenz ist der Glaube und die Verzweiflung. Beiden gegenüber steht das Verlangen zur Ruhe der Ewigkeit, wo Verzweiflung unmöglich und Glaube Schauen, d. h. vollendete Gegenwart der vollendeten Wirklichkeit geworden ist“ (Jaspers).

„Wir sind aus dem Unergründlichen hergekommen und gehen in die Unergründlichkeit ein“ (M. Dauthendey).

„Was mit den vom Leben gegangenen Seelen werden wird, ist Gottes Geheimnis“ (Lagarde).

„Vor unserem geistigen Auge erscheint „ein Geister-All in der Zukunft. Alle Monaden wachen — Seelen nichts mehr erkennend als Seelen“ (Jean Paul).

„Wenn wir Menschen ein angeborenes Verlangen nach Unsterblichkeit haben, so ist klar, daß wir in unserer irdischen Lage nicht sind, wo wir sein sollen. Wir zappeln auf dem Trocknen, und es muß irgendwo ein Ozean für uns sein“ (Matthias Claudius).

„Wir leben nicht wegen dieses Lebens, sondern wegen des Geheimnisses, das dahinter liegt“ (Gustav Frenssen).

Nach J. von Hyrtl (Anatom), ist der Tod des Menschen „der Beginn eines neuen selbstbewußteren und freieren Lebens . . .“.

„Leben ist die schmale Durchgangspforte vom Unbewußten vor der Geburt zu dem Überbewußten nach dem Tode. — Unser Ich wird sich hinaufschwingen in die jenseitige Atmosphäre, wie es in dieser sich aufgebaut hat. — Wir können nicht wissen, wie das Über-Ich sich bilden wird. — Alle Sehnsuchten der Menschheit, die wahr und echt und im Sinne des Guten sind, werden erfüllt“ (Schleich).

„Und so kehrt jedes Subjekt im Tode aus dem Werden in das Sein zurück“ (J. v. Uexküll).

„Der Tod ist die uns abgekehrte, von uns unbeschiedene Seite des Lebens. — Die wahre Lebensgestalt reicht durch beide Gebiete. — Das ist heute meine Weihnachten, daß ich mir dieses unbeschreibliche Bleiben alles wahrhaft Gewesenen vorstelle. — Die Vergänglichkeit stürzt überall in ein tieferes Sein. — Freilich ist es seltsam, die Erde nicht mehr zu bewohnen. — Und die Seele spricht: Plötzlich soll ich das Ewige sein, nicht mehr am Gegensatz haftend, nicht mehr Trösterin, fühlend mit nichts als Himmeln“ (R. M. Rilke).

In unserer „Stellung zwischen den beiden Welten“ (H. Speermann) besteht, wie Hans Driesch ausführt, keine Möglichkeit, die Frage zu beantworten, ob „Wissen“, das „als Urbeziehung unverzichtbar ist, als Einzel-Wesenheit nach dem Tode fortbesteht

oder in eine neue Wirkungsstufe einer Überpersönlichkeit übergeht“. Im Falle personaler Unsterblichkeit würde nach dem Tode „der Ich-Bestandteil der trialen Einheit von Materie, Entelechie und Ego für sich existieren. — Der Tod führt in ein nicht erfahrungshafte, aber daseiendes Wissens- und Ganzheits-Sein, welches jedenfalls nicht in Form meines 'Ich habe Etwas' erscheint. — Wenn wir selbst den Tod erleben, werden wir ja wissen — falls es dann noch etwas im eigentlichen Sinn ichhaft zu wissen gibt“.

„Der arische Denker glaubt an die Unzerstörbarkeit seines wahren Wesens durch den Tod, weil dieses wahre Sein, das eigentliche Lebendige des Lebens, vor der individuellen Existenz da war, und nach ihr genau so seine wesenhafte Gleichartigkeit mit der Weltseele bewahrt“ (L. G. Tirala).

Nicht mehr zu fürchten ist demnach „der Augenblick, wo die Zeit für mich aufhört Zeit zu sein, wo mich der Schoß des mütterlichen Alls und Nichts wieder aufnehmen wird, in dem ich ehemals schlief“ (Lichtenberg).

„Wenn einst mein Genius die Fackel senkt, so bitt' ich ihn vielleicht um manches, nur nicht um mein Ich“ (Herder).

„Göttliches Leben kann nur übereinzelhaft sein“ (Hermann Schwarz),

W. James wirft die Frage auf, wie viel wir verlieren, und wie viel wir vielleicht auch gewinnen, wenn die Grenzlinien unseres Ich verschwinden.

„Eine große Woge trägt die kleinen Wellen, ohne sie zu verschlingen. — Es besteht keine Notwendigkeit, die Frage persönlichen Fortbestehens als sinnlos abzulehnen“ (K. Groos).

Nach Bier steht fest, „daß eine wahre Frömmigkeit, die einen persönlichen Gott und ein persönliches Fortleben der Seele im Verein mit diesem annimmt, mit der strengsten Wissenschaft nicht in Widerspruch steht. Auf alle Fälle verleiht der Glaube an ein Fortleben dem Menschen eine ungeheure seelische Kraft“.

Schließlich Goethe: „Wirken wir fort, bis wir vom Weltgeist berufen werden, in den Äther zurückzukehren, wo uns neue Tätigkeit nicht versagt bleiben möge. — Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer, denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren. Aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein. — Die entelechiale Monade muß sich nur in rastloser Tätigkeit entfalten; wird ihr diese zur andern Natur, so kann es ihr in Ewigkeit nicht an Beschäftigung fehlen. — Ich möchte keineswegs das Glück entbehren, an eine künftige Fortdauer zu glauben; ja, ich möchte mit Lorenzo di Medici sagen, daß alle diejenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen; allein solche unbegreifliche Dinge liegen zu fern, um ein Gegenstand täglicher Betrachtung und gedankenzerstörender Spekulation zu sein. Wer eine Fortdauer glaubt, der sei glücklich im stillen, aber er hat nicht Ursache, sich darauf etwas einzubilden“. — „Bleibt uns nur das Ewige jeden Augenblick gegenwärtig, so leiden wir nicht an der vergänglichen Zeit“ (1822 an Gräfin Auguste Stollberg). — „Ich habe die feste Überzeugung, daß unser Geist ein Wesen ist von ganz unzerstörbarer Natur. Er ist ein Fort-

wirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit“. — „Ich muß gestehen, ich wüßte auch nichts mit der ewigen Seligkeit anzufangen, wenn sie mir nicht neue Aufgaben und Schwierigkeiten zu besiegen böte. Aber dafür ist wohl gesorgt.“

Daß der Gedanke selbständigen seelischen Daseins und seiner Erhaltung in der Welt, unabhängig vom „Stoff“, weder zu der alten Vorstellung einer Seelenwanderung, noch auch zu Nietzsches Lehre von einer Wiederkehr des Individuums in einer neuen Weltperiode, einer „ewigen Wiederkunft des Gleichen“ führen muß, braucht nur kurz bemerkt zu werden. Immerhin: „Mir ist oft, wenn ich etwas sehe, was ich sonst bestimmt nie gesehen, als ob ich es vor äußerst langer Zeit schon einmal gesehen hätte, so auch, wenn ich etwas noch nie Getanes tue, durchfährt mich eine dunkle Ahnung, als sei es nicht das erste Mal. Ähnliche Gefühle, die wohl aus der Erinnerung an Ähnliches entspringen, mögen auf die Idee der Seelenwanderung geführt haben“ (Grillparzer 1811). L. Klages (Schuler-Nachlaß 1940) spricht von einer zwar seltenen, jedoch vereinzelt „ganz unbezweifelbaren Wiederkehr vormals schon gelebter Lebensschauer“, von einer „Neueinkörperung erloschener Funken ferner Vergangenheiten“. (Ähnlich Lessing, Walter Scott, Christian Morgenstern u. a. m.).

„Nur die höhere Welt, die werthaltige, die von zeitüberlegenen Gehalten durchwaltete Welt ist die wahre Welt. — Die Werte unseres Daseins gehen in der Welt nicht auf, in der das Leben mit dem Tode endet“ (Spranger). Dazu Rudolf Eucken: „Ein anderes ist es, die anthropomorphe Unsterblichkeit abzulehnen, ein anderes, dem Geisteswesen des Menschen alle Teilnahme an der Ewigkeit zu versagen. — Auch das zeitliche Leben wird zu bloßem Schatten und Schein, wenn ihm kein Streben zur Ewigkeit innewohnt. Wir glauben an ein überlegenes Leben, das zugleich in uns und über uns ist“¹⁶.

¹⁶ Sowohl Vollendungsstreben wie Erlösungssehnsucht mündet in Unsterblichkeitshoffen aus. „Nicht das Glück ist das letzte Ziel des Menschen, sondern seine Vollendung als leiblich-sittliches Wesen. Die Sieger werden unter den Toten sein“ (Walter Flex). „Fragt einer, woher der Mensch die aus keiner Erfahrung zu gewinnende Vorstellung der Unsterblichkeit habe, so bekennt sich die Liebe als die Schuldige“ (B. Carneri).

Daß der Gedanke ewiger Dauer im Gefühl, in unabweislichem und angeborenem Trieb wurzelt, zeigt auch ein Satz Nietzsches (Menschliches, Allzumenschliches, Aphor. 153). Er spricht hier von einem Anhören der neunten Symphonie Beethovens, „da bei einer Stelle der Hörer sich über der Erde in einem Sternendome schweben fühlt, mit dem Traum der Unsterblichkeit im Herzen: alle Sterne erscheinen um ihn zu flimmern und die Erde

Nach K. Groos liegt die Annahme persönlicher Fortdauer „jenseits der Grenzen philosophischer Überzeugung“, und auch die Frage, „ob und in welcher Weise die Unsterblichkeit zum Weltplan gehören könne“, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Des greisen Goethe „Unsterblichkeitsgedanke“ könnte in Anlehnung an ein bekanntes Wort von Nietzsche darnach in die Form gebracht werden: — . . . „ich frage nach meinem Werke, von dem ich glaube, daß es zu Seinem Werke gehört“. Wir dürfen glauben, „daß der Sinn unseres Lebens über das irdische Dasein hinausreicht und selbst metaphysische Bedeutung besitzt“ (Reininger).

„Wo der Forscher und der Philosoph schweigen müssen, können der Künstler, der Dichter und der Prophet noch reden“ (Bavink).

* * *

„Wenn die Unsterblichkeit der Seele ein Irrtum wäre, könnte ich ihn leider nicht anerkennen“.

(Montesquieu)

Auch in der Naturwissenschaft hat die Überzeugung mehr und mehr Boden gewonnen, daß alles Physisch-Natürliche irgendwie auf eine uns schwer zugängliche „Innerung“ oder „Beseelung“ der Welt hinweist, und daß schließlich Wesen und Ursprung der Natur im Geistigen liegen mag. Mancherlei Denkschwierigkeiten, insbesondere auch in bezug auf Vererbungs- und Entwicklungstatsachen, lassen dennoch den Kern des Unvergänglichkeitsgedankens unberührt.

Für den Übergang der Seele oder des Geistes in eine neue Wirklichkeitsstufe stehen (ohne Verstoß gegen energetische und psychophysische Erkenntnis) verschiedene Möglichkeiten offen: von der bloßen Hinterlassung von Spuren im Weltgrunde, einem Aufbewahrtsein in der Erinnerung Gottes, einem Einmünden in die Allseele, das Allselbst, in die Tiefe des Weltalls, einem „Aufgehen des persönlichen Anteils in eine wissende Überganzheit“, bis zu einem „Weiterbestehen als Einzelwesenheit mit Wissen und Erinnerung“ (Driesch), einem Fortwirken des Ober-Ichs, des Selbst, im Weltprozeß, einem „Weiterarbeiten an einem Werke, das dem Welt-

immer tiefer hinabzusinken“. (Siehe hierzu Bavink in den Schlußausblicken seiner „Ergebnisse und Probleme“, über ein ahnendes Empfinden höchsten überirdischen Seins beim Anhören von Musikwerken wie Bachs oder Beethovens „Großer Messe“.)

plan entspricht“ (K. Groos). „Unser eigenes ewiges Leben gehört zum ewigen Leben Gottes und bleibt trotzdem unser eigenes“ (K. Groos, gemäß Schelling, Goethe, Fechner). Daß dabei eine gewisse Staffelung, ja Auslese gemäß der im Erdendasein erreichten Stufe von Fülle und Wert stattfindet, liegt für abendländische Denkweise nahe.

Die größte Denkhärte, die darin liegt, daß nach alltäglicher Erfahrung etwas Entstandenes auch wieder vergehen kann, wird beseitigt durch die tiefere Überzeugung: „Die Seele in mir ist aus Etwas geworden; darum sie nicht zu Nichts kommt: denn aus etwas kommt sie“ (Paracelsus, zitiert bei Schopenhauer). „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschnittest: so tiefen Grund hat sie“ (Heraklit). „Gott, dem stirbt nichts. Alle Dinge werden lebendig in ihm“ (Eckhart).

Der Menschen Unsterblichkeitswünsche und Ewigkeitssehnsüchte sind mannigfaltig und auch wohl oftmals unvernünftig wie die Wünsche der Kinder. Wenn gütige Eltern einen Herzenswunsch ihres geliebten Kindes versagen müssen, weil die Erfüllung diesem nicht frommt, dann werden sie ihm gerne etwas anderes, Besseres dafür geben. Vielleicht, daß sich ein himmlischer Vater seinen vielfordernden Geschöpfen gegenüber ähnlich verhält.

Nun, o Unsterblichkeit, bist du ganz mein!
Du strahlst mir durch die Binde meiner Augen
Mir Glanz der tausendfachen Sonne zu!
Es wachsen Flügel mir an beiden Schultern,
Durch stille Ätherräume schwingt mein Geist;
Und wie ein Schiff, vom Hauch des Winds entführt,
Die muntre Hafenstadt versinken sieht,
So geht mir dämmernd alles Leben unter:
Jetzt unterscheid ich Farben noch und Formen,
Und jetzt liegt Nebel alles unter mir.

Heinrich von Kleist.

Schrifttum*:

Bernhard Bavink, Das Übel in der Welt vom Standpunkt der Wissenschaft und der Religion, 1925.

— — Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion, 1934.

— — Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, 6. Aufl. 1940 (insbes. S. 275, 590, 722).

* Die vorliegende Auswahl beschränkt sich im wesentlichen auf neuere Veröffentlichungen. Über das ältere Schrifttum — von Platons Phaidon ab — gibt das philosophische Wörterbuch von Rudolf Eisler (4. Aufl., Bd. 3, 1930, S. 322—330) eine umfassende Zusammenstellung.

- E. Bergmann, J. G. Fichte über Gott und Unsterblichkeit, Berlin 1934.
Alfred Bertholet, Dynamismus und Personalismus in der Seelenauffassung, 1930.
August Bier, Die Seele, 2. Aufl. 1939.
Oswald Bumke, Gedanken über die Seele, 1941.
Bruno H. Bürgel, Saat und Ernte. Betrachtungen über Leben und Tod. 1941.
C. Clemen, Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit. 1920.
Herbert Cysarz, Das Unsterbliche. 1940.
Franz Doflein, Das Problem des Todes und der Unsterblichkeit bei Pflanzen und Tieren. 1919.
Hans Driesch, Wirklichkeitslehre. 3. Aufl. 1917 (S. 323ff.).
— — Leben, Altern, Tod. Senckenberg-Bücher II. 1926.
— — Zur Problematik des Alterns. Ztschr. f. Altersforschung 3 (1941), S. 26.
August Dünge, Das Problem des Todes. Vierteljahrsschrift f. Philos. 25 (1904), 1. 171.
Rudolf Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, 1907.
— — Können wir noch Christen sein? 1911.
— — Mensch und Welt. 2. Aufl. 1920.
Gustav Theodor Fechner, Das Büchlein vom Leben nach dem Tode (1836).
— — Zend-Avesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. 1851.
— — Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. 1879.
Ludwig Feuerbach, Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie. 1846.
Herbert Fritsche, Tierseele und Schöpfungsgeheimnis. 1940.
Karl Groos, Die Unsterblichkeitsfrage, 1936 (mit besonderem Eingehen auf Fechner, James, Driesch).
— — Enkapsis. Ztschr. f. Psychologie, Bd. 48 (S. 298).
— — Fortdauer und Weltplan. „Ethik“. 14. Jahrg. (1938), S. 279.
— — Seele und Raum. Ztschr. f. Kulturphilos., Bd. 5 (1934), S. 107.
— — Über das Wesen des Seelengrundes. Bl. f. Deutsche Philos. 15 (1942), S. 365.
Nicolas von Grot, Der Begriff der Seele und die psychische Energie; Archiv für system. Philos. 4 (257), 1899.
J. W. Hauer, Gedanken über die Unsterblichkeit; Deutscher Glaube, 1940, S. 201.
— — Das freie Selbst, Schicksal, Unsterblichkeit; ebenda, 1941, S. 191, 290.
H. Heidenhain, Formen und Kräfte in der lebendigen Natur. 1923.
N. v. Hellingrath, Hölderlin; zwei Vorträge. 1921.
William James, Human immortality; deutsche Übers. E. v. Aster. 1926.
Paul Jaeger, Ich glaube keinen Tod. 1929.
P. Kammerer, Einzeltod, Völkertod, biologische Unsterblichkeit. 1918.
E. Keller, Das religiöse Erlebnis bei Schopenhauer. Tübingen 1923 (Diss.).
Hermann Keyserling, Unsterblichkeit, 1907, 3. Aufl. 1921.
Franz Koch, Goethes Stellung zu Tod und Unsterblichkeit, 1932.
E. Krieck, Leben als Prinzip der Weltanschauung und Problem der Wissenschaft. 1938.
J. v. Kries, Die materiellen Grundlagen der Bewußtseinserscheinungen. 1901.
Gerhard Künzelmann, Der Begriff der Seele und die Idee der Unsterblichkeit bei Wilhelm Wundt. 1910.

- Nikolaj Losskij, Die Unsterblichkeit der Seele als erkenntnistheoretisches Problem. Ztschr. für Philosophie u. philos. Kritik 161 (1916), S. 60.
- Ernst Maag, Zu Frage der Unsterblichkeit; Deutscher Glaube, 1941, S. 86.
- Hermann Mandel, Arischer Ewigkeitsglaube. Deutscher Glaube, 1942, S. 252.
- A. Mittasch, Religion und Erlösungsgedanke; Deutscher Glaube, 1939, 69.
- — Gedanken über das Wirken in der Natur. XXVIII. Jahrb. der Schopenhauer-Ges. (1941), S. 70ff. (insbes. S. 130).
- Georg Perthes, Über den Tod, 2. Aufl. 1932.
- Karl du Prel, Der Tod, das Jenseits, das Leben im Jenseits. 3. Aufl., 1901.
- Konrad Theod. Preuß, Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker. 1930.
- Robert Reininger, Das psychophysische Problem. 2. Aufl. 1930.
- — Wertphilosophie und Ethik. 1939.
- Heinrich Ritter, Unsterblichkeit, 2. Aufl. 1866.
- Erwin Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen, 2 Bde. 9. u. 10. Aufl. 1925.
- Josiah Royce, The conception of immortality. 1906.
- Max Scheler, Tod und Fortleben, Nachlaß, Bd. 1, 1933.
- Carl Ludwig Schleich, Bewußtsein und Unsterblichkeit; sowie Nachlaß Elisabeth v. Schmidt-Pauli, Rainer Maria Rilke. 1940
- Heinrich Scholz, Goethes Stellung zur Unsterblichkeitsfrage. 1934.
- — Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem. 2. Aufl. 1922.
- Arthur Schopenhauer, Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod. Parerga und Paralipomena. Ausgabe Hübscher VI, 284ff.
- Carl Schuchhardt, Der Jenseitsglaube in der europäischen Vorgeschichte. Forsch. u. Fortschr. 1940, 13.
- Alfred Schuler, Fragmente und Vorträge; aus dem Nachlaß hrsg. von Ludwig Klages. 1940.
- Julius Schultz, Leib und Seele. 1923.
- Edgar Schumacher, Soldatentum und Glaube. Die Tatwelt 15 (1939), 145.
- Hermann Schwarz, Ewigkeit. 1941.
- Andreas Speiser, Platons Ideenlehre und die Mathematik, Jahrb. d. Schweizer Philosoph. Ges. 2 (1942), 123. Hierzu H. Scholz, Die Unsterblichkeit der Seele, Köln. Ztg. vom 10. Juni 1943.
- Eduard Spranger, Welt-Frömmigkeit. 1941.
- Carl Stange, Die Unsterblichkeit der Seele. 1925.
- Adolf Stöhr, Gedanken über Weltdauer und Unsterblichkeit. 1894.
- Gustav Teichmüller, Über die Unsterblichkeit der Seele. 1874.
- G. L. Tirala, Rasse, Geist und Seele. 1935.
- Jakob v. Uexküll, Der unsterbliche Geist in der Natur. 1938.
- Richard Woltereck, Der organismische Tod, Frankfurter Zeitung 27. Okt. 1942.
- Verschiedene Autoren: „Unsterblichkeit“. Worte deutscher Denker u. Dichter. Jena 1940.
-
-

BIOGRAPHISCH-
HISTORISCHE
ABTEILUNG

UM SCHOPENHAUERS FARBENLEHRE

Ein Brief und ein Bericht

Mitgeteilt von

ARTHUR HÜBSCHER (München)

Im Jahre 1854 kam die zweite Auflage von Schopenhauers Abhandlung „Über das Sehn und die Farben“ heraus. Die kleine Schrift hatte bei ihrem ersten Erscheinen, 38 Jahre früher, kaum Beachtung gefunden. Jetzt rückte sie in den Lichtkegel des aufsteigenden Ruhmes ihres Verfassers und zog mit einem Male die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich. Für manche jüngeren Gelehrten wurde das Buch Ausgang und Richtschnur eigener Bemühungen um die Farbenlehre. Zu ihnen zählte der Frankfurter Physiker Otto Volger (1822—1897), Dozent an der Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft, der in seiner Züricher Zeit durch Herwegh für Schopenhauer gewonnen worden war. Er empfing das Buch am 27. Dezember 1856 aus Schopenhauers Händen, vertiefte sich alsbald darein und legte seine Gedanken darüber in einem ausführlichen Briefe nieder, der Anlaß zu einem neuen Besuch bei Schopenhauer wurde. Leider ist Volger nicht dazu gekommen, seinen Bemühungen um die Farbenlehre Schopenhauers in eigenen Veröffentlichungen eine endgültige Form zu geben.

Volgers Brief hat sich in Schopenhauers Nachlaß gefunden. Als Wilhelm von Gwinner in den siebziger Jahren sein Lebensbild Schopenhauers zu einer umfassenden Biographie ausbaute, trat er auch mit Volger in Verbindung. Dieser ließ sich seinen Brief an Schopenhauer nochmals zurückgeben und versah ihn mit einigen erklärenden Anmerkungen und einer längeren Nachschrift, in der er über seine Beziehungen zu Schopenhauer berichtete. Gwinner konnte die Nachschrift leider nicht für sein Buch verwerten, er mußte sich darauf beschränken, den Brief selbst auszugsweise wiederzugeben, und dieser Auszug (vgl. D XV, Nr. 671) ist bis heute das einzige Dokument über die Beziehungen Schopenhauers zu Volger geblieben. Mit freundlicher Erlaubnis der Enkelin Gwinners, Frau Charlotte von Wedel, gebe ich im folgenden Brief und Bericht zum ersten Male ungekürzt wieder:

„Frankfurt a./M. Finkenhofstraße 11.¹

Hochverehrter Herr!

werden Sie es einem Ihrer innigsten Verehrer übel deuten, wenn derselbe Ihnen seinen Dank für die freundliche Mittheilung der neuen Auflage Ihrer

¹ Die fehlende Tagesangabe läßt sich nur soweit ergänzen, als feststeht, daß der folgende Brief kurz nach dem 27. December 1856 geschrieben ist, jedenfalls im Laufe des Januar 1857. (Diese und die folgenden Anmerkungen stammen von Volger.)

Farbenlehre² durch kritische Bemerkungen darbringt? — ich hoffe nicht! — denn Sie werden zu Platons Ansichten nie eine unbedingte und unbegrenzte Zustimmung von Platons Schülern fordern; Sie werden auch nicht verkennen, daß man dem Wesentlichen einer Lehre durchaus zustimmen und doch irgend eine mehr äußerliche Einzelheit verändert wünschen kann. Den anmaßlichen Schein möchte ich vermeiden, als wollte auch ich aus einem Schüler schon wieder gleich ein Lehrer werden; darum erlaube ich mir lieber, Ihnen meine Gedanken schriftlich zur Beurtheilung vorzulegen, als mündlich Ihnen einen Vortrag über dieselben zu halten.

Für heute möchte ich jenen Punkt in Anregung bringen, in Betreff dessen Sie mit Goethe in Widerspruch traten: das Weiß. Hier war Goethe im Irrthum — aber mir scheint, Sie sind es gleichfalls. Der Eine irrte nach der einen Seite, der Andere nach der andern Seite. Goethe fühlte — ich gebrauche absichtlich diesen Ausdruck — daß aus Qualitäten keine Quantität entstehen könne. Für quantitativ aber hielt er das Weiß: den Gegensatz zum Schwarz. — Sie, verehrtester Herr, zeigten, daß das Weiß aus der Vereinigung je zweier komplementärer, d. h. entgegengesetzter Farben entstehe. Damit war Goethe äußerlich widerlegt — aber Recht hatte er doch, deshalb verzieh er Ihnen nie. *Ad rem* hatten Sie ihn belehrt — aber *ad hominem* keineswegs. Es war für Goethe offenbar weniger darum zu thun, das Weiß aus den Farben nicht darstellen zu können, als darum, festzuhalten, daß die Aufhebung qualitativer Gegensätze keine Quantität erzeugen könne.

Die Unklarheit liegt nun ganz einfach in einer, allerdings sehr gebräuchlichen, höchst bemerkenswerthen und für die Unvollkommenheit der menschlichen Sinnesübung bezeichnenden Verwechslung: der Verwechslung nämlich des Lichtes, welches als Klarheit den quantitativen Gegensatz zur Finsterniß, also zum Schwarz, bildet, und des Weiß, welches eben selber den neutralen Punkt zwischen den polarisch kontrastirenden Quantitäten einnimmt. Sie werden bei Ansicht Ihrer Reihe der Zahlenverhältnisse der Farben *pag.* 35 sogleich bemerken (wenn zie dem Roth, Orange und Gelb das erst in § 6 eingeführte + und dem Grün, Blau und Violett das - Zeichen beifügen), daß Ihnen zwischen der Plusrichtung und der Minusrichtung der Nullpunkt fehlt und daß Sie den Nullpunkt als Finsterniß an das Ende der Minusreihe, die Einheit als Weiß an das Ende der Plusreihe gesetzt haben. Statt dessen muß das Weiß nothwendig, nach Ihrer eigenen Nachweisung, die ich hier nur von dem letzten Reste Goethe'schen Irrthums (*sit venia verbo!*) befreien möchte, den Nullpunkt zwischen Grün und Roth einnehmen. Grün und Roth können nun freilich auch nicht mehr als halbe Qualitäten, sondern müßen als ganze Qualitäten, als Einheiten, nämlich als -1 und +1, bezeichnet werden, und demgemäß die anderen Farben. Die Plusreihe folgt mit wachsenden Zahlen, entsprechend den Nennern der Saitenlängen der höheren Töne oder den Schwingungszahlen dieser Töne selbst . . . aber wie die Empfänglichkeit unseres Ohrs eine begrenzte ist und in den „überhohen“ Tönen eine Unendlichkeit von verschiedenen Tönen für uns ununterscheidbar bleibt, so, und noch enger begrenzt, erstreckt sich auch die Farbenreihe nicht

² Diese Mittheilung fand laut der Inschrift in genanntem Buche statt am 27. December 1856. s. o.

weit, und wir sind nicht im Stande, was über Gelb hinausgeht, noch von der farblosen Klarheit zu unterscheiden. Hieher gehört also das Zeichen $+\infty$ (Plus-Unendlich). Ganz entsprechend auf der Minusseite, der Ruhe-Seite. Unterhalb des Violett hört wiederum unser Unterscheidungsvermögen für Qualitäten auf — es wirkt nur noch die Quantität, hier negativ, also als Finsterniß, als Schwarz, dem somit das Zeichen $-\infty$ (Minus-Unendlich) gebührt.

Daher ist auch Ihre Aufstellung (p. 24) der intensiven Theilung der Thätigkeit der Ration zu verändern.

Licht	—	Halbschatten	—	Finsterniß
Klarheit	—	Grau	—	Schwarz

Bei eigenen Versuchen werden Sie Sich überzeugen, daß Weiß und Schwarz nie das Grau des Halbschattens, sondern vielmehr das, vom Grau im gewöhnlichen Leben zwar nicht genügend unterschiedene, aber wesentlich verschiedene Greis geben.

Warum unterscheidet die Stickerin sehr sorgfältig: klare Glasperlen und weiße Glasperlen? — weshalb ist reines Glas als derbes Stück klar, als Pulver aber schneeweiß? — wenn Weiß das ganze Licht wäre. Das Weiß entsteht nur da, wo (wie durch die „Brechung“ in den Glassplitterchen, oder in den Nadelchen des Schnee's) das Licht qualitativ getheilt³ und der qualitative Gegensatz durch das Sichdurchkreuzen der Farbe oder das Sichdecken der farbigen Bilder neutralisirt wird. Die Klarheit aber ist da, wo das Licht überhaupt qualitativ gar nicht verändert ist. Je nach der Quantität kommt es hier als lichtere oder minder lichte Klarheit, als Halbschatten oder (negativ) als Finsterniß zum Vorschein.

Die Sonne ist nicht weiß, sondern klar. Die Quantität des Lichtes blendet hier unser Auge. Weiß als solches ist nicht blendend — das intensivst-weiße Papier vermag das Auge ruhig anzublicken. Aber wie jede Farbe, kann auch das Weiß durch die geringere oder größere Klarheit (Beleuchtung) schattiger (Goethe's *σκιερον* ist auch im Weiß!⁴) oder leuchtender auftreten.

Weiß gehört also mit in die Reihe der Farben, aber freilich ohne einen Gegensatz zu haben, als Neutralität.

Eine schöne Analogie bieten zu den Farben die Krystallgestalten dar — deren Analogie mit den Tönen andererseits eine so evidente ist. Es handelt sich bei diesen Gestalten stets um die Neigung der Flächen zu einer Axe, welche sehr verschieden sein kann, wie die Farben. Die Gleichheit von

³ Diese Worte: „das Licht qualitativ getheilt“ hat Schopenhauer bei der Lesung des Briefes dick mit dem Bleistifte unterstrichen — vermuthlich um gegen den ungenauen Ausdruck seine Entrüstung zu bethätigen, da es, nach seiner Nachweisung vielmehr heißen müßte: „die Thätigkeit der Ration qualitativ getheilt“.

⁴ Die Worte: „Goethe's *σκιερον* ist auch im Weiß“ sind von Schopenhauer bei der Lesung des Briefes ebenfalls mit einem kräftigen Bleistiftstriche unterzogen — der wohl auch hier einen Widerspruch bedeuten soll.

sinus und *cosinus* der Neigung (also Neigung gegen die Hauptaxe = 45° Fig. 1)

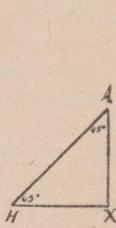


Fig. 1

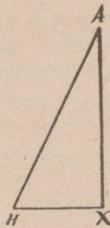


Fig. 2

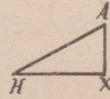


Fig. 3

entspricht dem Neutralitätspunkte, wo Hauptaxe (AX) und Horizontaldimension (HX) einander gleich sind, also 1 : 1 = O⁵ — entsprechend dem Weiß, dem Grundton. Ist die Hauptaxe länger, Fig. 2, so sind die Flächen steiler: Aufstrebende Gestalten: Positive Farben: Hohe Töne. Ist die Hauptaxe kürzer, Fig. 3, so sind die Flächen gedrückter: Stumpfe Gestalten: Negative Farben: Niedere Töne! Zu jeder Grundgestalt stellt sich gleichsam der Tonleiter dar, durch Gestalten, deren Hauptaxe (bei Gleichbleiben der Horizontaldimensionen) sich zur Hauptaxe der Grundgestalt verhält, wie die Schwingungszahlen der Töne zu der des Grundtones. Höhere und tiefere Oktaven: aufstrebendere und stumpfere Gestalten. Aber für unsere Wahrnehmung ist die Reihe jederseits mit wenigen Oktaven zu Ende. Bald werden die Gestalten so steil, daß wir die Flächen für vertikal halten, von den Flächen wahrer vertikaler Prismen oder Säulen nicht mehr zu unterscheiden vermögen: „unendlich-spitze“ (richtiger „unendlich-aufstrebende“) Gestalten = +∞. Andererseits werden die Gestalten bald so stumpf, daß wir die Flächen für wagerecht halten und von wirklichen wagerechten Flächen nicht zu unterscheiden vermögen: „unendlich-stumpfe“ Gestalten = -∞. Bekanntlich sind +∞ und -∞ die in der Krystallographie für Prismen und Basen wirklich eingeführten Zeichen. Wir haben somit folgende Analogien:

	1 : 1	
-∞	O ⁶	+∞
Basis	Grundgestalt	Prisma
Überlieferte Töne	Grundton	Überhohe Töne
Finsterniß	Weiß	Klarheit

Es ließen sich, obwohl minder exakt, noch andere Analogien hinzufügen.

Möchten Sie, hochverehrter Herr, in obiger Darlegung der Ergebnisse meines Nachdenkens nur einen Beweis des Ernstes finden, mit welchem ich Ihren tiefen Gedanken zu folgen strebe, deren hohen Werth die Wissenschaft hoffentlich noch, bevor Sie aus dem Kreise der sichtbaren Welt scheidend, anzuerkennen beginnen wird. Finden Sie, daß ich irre, so wird die Anerkennung meiner Redlichkeit Sie zu einem freundlichen Worte der Belehrung veranlassen und um so größer also mein Gewinn sein. Ich habe stets das Bedürfnis,

⁵ O, nicht etwa das Zahlzeichen Null, sondern der Buchstabe O, das krystallographische Zeichen des isometrischen Oktaeders.

⁶ Isometrisches Oktaeder.

Selber zu prüfen; dabei ist es unausbleiblich, daß man manches unbeachtet Gebliebene beachtet. Vielleicht erlauben Sie mir ein ander Mal noch weitere Anmerkungen. Für heute nur die Versicherung, daß ich mich von Neuem überzeugt habe, daß das Wesentliche Ihrer Anschauung unumstößlich ist, und mit der Wahrheit geht es, wie mit Demanten: man kann die Fassung noch so oft verändern, der Solitär bleibt immer derselbe.

Mit ausgezeichnetster Hochachtung und dankbarster Verehrung Ihr ganz ergebener

G. H. Otto Volger Dr.“

Bemerkungen.

Bevor diese Zeilen zum Druck gelangen können, werden zwanzig Jahre verfloßen sein, seit ich dieselben schrieb und dann — vergaß. Erst jetzt erfuhr ich mit Freuden, daß der verehrte Unsterbliche, an welchen ich dieselben gerichtet hatte, ihre Aufbewahrung nicht verschmäht hat. Freundlich eingeladen, dieselben nunmehr für den Druck allfällig mit wünschenswerthen Bemerkungen zu begleiten, finde ich mich nahezu in demselben Falle, welchen Arthur Schopenhauer als den seinigen bezeichnete, indem er nach langer Zwischenfrist die zweite Auflage seiner Abhandlung „über das Sehn und die Farben“ zu bearbeiten hatte. Auch zwanzig Jahre schon sind ein Zwischenraum von genügender Länge, um zwischen der Stimme des Jungen und des Alten selbst für ein nicht all zu feines Ohr einen deutlichen Unterschied erkennbar werden zu lassen. Aber eben deshalb trage ich Bedenken, mich an dieser Stelle einläßlicher auszusprechen. So gern ich dem Lebenden die Fortsetzung meiner freimüthigen Anmerkungen vorgetragen hätte — was aber unterblieb, weil auch dieser Meister, gerade wie er es von Goethen behauptet⁷ „die unbedingteste Beistimmung und nichts darüber, noch darunter“ verlangte — so wenig will es mir behagen, gerade an dieser Stelle, wo es sich gleichsam um einen „Commentar zu seiner Grabschrift“ handelt, meine „kritischen Bemerkungen“ weiter auszuführen. Paffender scheint es mir, dieses bei Gelegenheit einer Besprechung der Goethe'schen Farbenlehre zu thun, bei welcher Schopenhauer's Theorie fortan nothwendig berücksichtigt werden muß. Daher beschränke ich mich hier nur auf einen kurzen Bericht über die Aufnahme, welche mein obiger Brief bei dem strengen Richter des Denkens fand, und auf einige Ausführungen, welche ich Schopenhauer gegenüber unterlassen durfte, welche aber hier, um nicht durch das Schweigen Mißverständnissen Raum zu geben, für nöthig halten muß.

Eine schriftliche Antwort empfang ich nicht, hatte solche auch durchaus weder erwartet, noch gewünscht. Wie ich aber das Buch, welches den Brief veranlaßte, bei einem Besuche, am 27. December 1856 aus der Hand des Verehrten empfangen hatte, in dem auch ich „neben dem Denker den Heiligen suchte“, so war der Brief nur die Einleitung zu einem neuen Besuche, welchen ich alsbald auf denselben folgen ließ. Soeben hatte der Meister seine Geige⁸ aus der Hand gelegt, deren Töne ich vom Vorplatze noch gehört hatte, während die alte Dienerin mich meldete. Sofort polterte Er in rücksichtslosester

⁷ Über das Sehn und die Farbe, 2. Aufl. 1854, S. 5.

⁸ Volger meint wohl: seine Flöte. (Anm. Hübscher.)

Offenherzigkeit mir entgegen, indem er auf meinen Brief Bezug nahm. „Wissen Sie auch, warum Sie mir das geschrieben haben? — bloß um mir zu zeigen: Ich bin auch Einer!“ — Damit wollte er abspringen; allein ich fand doch genügende Anknüpfung, um ihn zu weiterem Gespräche festzuhalten, in welchem er, ohne jegliche Spur von Groll, auf eine Erörterung meiner Bedenken einging und seinem Selbstgeföhle hinreichend durch den einigermaßen geringschätzigen Ton zu genügen schien, mit welchem er unbequeme Widersprüche gern ablehnte. Den Unterschied zwischen der Klarheit und dem Weiß, welchen er anfänglich gänzlich verwarf, fand ich bequemste Gelegenheit, ihm, an seinem gerade noch auf dem Sophatische stehenden Frühstücksgeschirre, einem Weinglase und einem Porcellanteller, in unwidersprechlicher Weise entgegen zu halten. Es war mir ein vollauf befriedigender Beweis seines Einverständnisses, als er, diesen Punkt verlassend, nunmehr auf meine Abänderung seines Farben-Schema (S. 34) überging und, in Bezug auf meine Anwendung der Polaritätszeichen für die beiden Gruppen der Farben diesseits und jenseits des neutralen Weiß, abermals in Frag und Antwort mir entgegenwarf: „Wißen Sie auch, woher Sie das haben? — das haben Sie vom Thermometer gelernt — findet aber hier gar keine Anwendung!“

Eine gewisse Wahrheit dieser letzteren Behauptung empfand ich schon damals und sie ist mir gegenwärtig durchaus klar. Aber diese Klarheit mangelte mir bei jenem Gespräche noch zu sehr, als daß ich durch Darlegung derselben den Meister hätte befriedigen können, und er selber bemühte sich auch nicht, mir weiter zu helfen, sondern überließ seinen Einwurf meiner eignen Gedankenarbeit. Das Gespräch lenkte er alsbald auf meine geologischen Arbeiten, für welche er eine lebhaftere Theilnahme an den Tag legte, weil er den Untergang des brutalen Plutonismus darin sich verwirklichen sah und sich der Erfüllung der in dieser Voraussagung von Goethe geäußerten Zuversicht freute. Gern füge ich auch noch dankbar hinzu, daß der von mir aufrichtigst verehrte so außerordentliche Mann bis zu seinem Tode mir stets freundlichst begegnete und, wo wir uns auch trafen, auf offener Straße, auf Spaziergängen oder im äußersten Hinterzimmer des Alten Bürgervereins, mir manches reich anregende Gespräch vergönnte.

Was nun meine Nachweisung des Weiß als einer Farbe anbetrifft, so will ich doch nicht unterlassen, hier darauf hinzuweisen, wie vollkommen derselben Schopenhauers eigene Darlegungen auf S. 23. seines in Rede stehenden Schriftchens entsprechen. Auch das muß ich noch hervorheben, daß der Gegensatz, welchen Schopenhauer zwischen Weiß und Schwarz aufstellt — während Schwarz doch allerdings, als Verneinung alles Lichtes, nur den Gegensatz zu diesem selber und nicht ein Glied der Farbenreihe bildet — in sofern eine gewisse Berechtigung behält, als das Weiß, durch die Vereinigung je zweier sich gegenseitig neutralisirender — d. h. in ihrer Farben-, nicht aber in ihrer Lichtwirkung sich gegen einander aufhebenden, sondern in letzterer sich vielmehr vereinigenden — Farben entstanden, sich dem vollen Lichte, der Klarheit, am Meisten nähert, ja nur eine Modifikation derselben darstellt und somit in dem Schwarz der Finsterniß gleichsam auch seinen äußersten Gegensatz findet. Daher auch die so naheliegende Versuchung, das Schwarz selber als die dunkelste der Farben an das eine Ende der Farbenreihe zu stellen, an deren anderes Ende Schopenhauer demgemäß

das Weiß treten ließ — wodurch er dann freilich den neutralen Punkt zwischen den Farben-Paaren verlieren mußte.

Daß nach allem Obigen — eine Folgerung, welche ich in meinem Briefe, um nicht allzuscharf einzuschneiden, verschwiegen — das von Schopenhauer auf S. 34 aufgestellte Schema nicht allein durch Beseitigung des Schwarz und durch Umstellung des Weiß in die Mitte der nach zwei Gegensätzen zu ordnenden Farbenreihe abgeändert werden müßte, sondern daß außerdem die Zahlenverhältnisse nicht haltbar erscheinen, nach welchen Schopenhauer zur Empfindung der einzelnen Farben die Thätigkeit der Retina sich theilen läßt, darf ich hier wohl auch nicht mit Stillschweigen übergehen. Die von dem Meister angenommenen Zahlen tragen weder dem Polaritäts-Gegensatze, welcher in ihnen so bestimmt stattfindet, irgend welche Rechnung, noch sind sie vereinbar mit der von Schopenhauer selbst so kräftig betonten Thatsache, daß das Grün aus der Vereinigung des Gelb und Blau, das Orange aus der Vereinigung des Gelb und Roth und das Violett aus der Vereinigung des Roth und Blau hervorgeht. Denn es liegt auf der Hand, daß aus $\frac{1}{3} + \frac{3}{4}$ nicht $\frac{1}{2}$, aus $\frac{3}{4} + \frac{1}{2}$ nicht $\frac{2}{3}$ und aus $\frac{1}{2} + \frac{1}{3}$ nicht $\frac{1}{4}$ werden kann. Diesen Einwurf hat Schopenhauer Selber sehr wohl erkannt und auf S. 76 zur Sprache gebracht. Er verlangt hier zunächst, daß man zur Herstellung der Mischfarbe ein „vollkommenes Blau, Roth und Gelb“ anwende, nämlich „solche Farben, die genau $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$ und $\frac{3}{4}$ der Thätigkeit des Auges sind“ — aber dann müßte „die Menge des Blauen zu der des Gelben, um Grün darzustellen, sich umgekehrt verhalten, wie die Differenz zwischen $\frac{1}{3}$ und $\frac{1}{2}$ zur Differenz zwischen $\frac{3}{4}$ und $\frac{1}{2}$ “ — „also drei Theile Blau und zwei Theile Gelb geben vollkommenes Grün“, d. h. $3 \times \frac{1}{3}$ (drei Theile Blau) + $2 \times \frac{3}{4}$ (zwei Theile Gelb) geben $\frac{5}{2}$ (fünf Grün). Diese Rechnung würde Schopenhauer Selber, falls solche ihm bei einem Newtonianer begegnete, als ein „Taschenspielerstückchen“ bezeichnen. Denn bei der Entstehung der Farbenerscheinung handelt es sich nicht um die einfache Rechnungs-Aufgabe, zwei Brüche auf gemeinsamen Nenner zu bringen, also um die Möglichkeit aus $x\frac{1}{3} + y\frac{3}{4}$ das Ergebnis von $(x + y)\frac{1}{2}$ herzustellen — sondern dasjenige einfache prismatische Blau, welches mit einfachem prismatischen Gelb zusammenwirkt, bringt das prismatische Grün zum Vorschein, wie Schopenhauer dasselbe auf S. 58 seiner Abhandlung Selber darzustellen lehrt; es muß also die Theilzahl für dieses Grün eine solche sein, daß sie sich einfach aus der Vereinigung von den Theilzahlen des Blau und des Gelb ergibt. Dieser Forderung wird entsprochen, wenn man das Schopenhauersche Schema folgendermaßen umgestaltet:

			±			
Violett	Blau	Roth	Weiß	Grün	Orange	Gelb
-3	-2	-1		+1	+2	+3

Roth und Grün, Blau und Orange, Violett und Gelb vereinigen sich in gleichmäßiger Weise im Weiß. Blau und Gelb ($-2 + 3 = +1$) geben Grün; Roth und Gelb ($-1 + 3 = +2$) liefern Orange; Blau und Roth ($-2 - 1 = -3$) stellen Violett dar. Bemerkenswerth ist, daß auf diesem Wege die Stellung des Grün sich als eine der Plusseite angehörige ausweist, die des Roth auf die Minusseite fällt, während Schopenhauer (S. 36) das umgekehrte Verhältniß annimmt, ohne einen zwingenden Grund dafür beizubringen.

Sollte man für wichtig halten, daß keine der Verhältnißzahlen größer sei, als 1 — da Schopenhauer in ihnen unmittelbar das Verhältniß der getheilten Thätigkeit der Retina sich will ausdrücken lassen und somit die 1 schon die volle ungetheilte Thätigkeit, die er für Weiß annimmt, bezeichnen würde — so ist dieser Forderung leicht zu genügen, indem man sämtlichen obigen Zahlen den Nenner 4 giebt, also

$$-\frac{3}{4} \quad -\frac{2}{4} \quad -\frac{1}{4} \quad \pm \quad +\frac{1}{4} \quad +\frac{2}{4} \quad +\frac{3}{4}$$

Die Anwendung des +- und --Zeichens braucht man keineswegs vom Thermometer zu entnehmen. Schopenhauer Selber hat solche vorgeschlagen, im § 6 (S. 36), freilich ohne dieselbe auf sein im § 5 aufgestelltes Schema anzuwenden, dessen durchgängige Bruchreihe allerdings eine solche Anwendung auch gar nicht gestattet. Da übrigens der Nullpunkt des Thermometers durchaus willkürlich ist, während bei den Farben der Nullpunkt im Weiß so zweifellos bestimmt erscheint, so liegt der Vergleich mit dem Thermometer jedenfalls weit ferner und dürfte viel eher an den Vergleich mit den Polaritäten der Elektrizität und des Magnetismus zu denken sein, deren Begriff Schopenhauer Selber (S. 36) gern mit dem der Farben-Polarität unter den Grundbegriff einer qualitativ getheilten Thätigkeit vereinigt sehen möchte.

Wie nun diese Polaritäts-Verhältniffe und die Zahlen-Verhältniffe der Farben sich mit der mechanischen Auffassung der heutigen Wissenschaft vereinigen und auf Bewegungs-Verhältniffe zurückführen lassen, das zu erörtern möchte hier wohl zu weit führen und daher lieber einer anderen, oben bereits vorbehaltenen Gelegenheit anheimgestellt bleiben.

Frankfurt a. M. Oktober 1876.

Dr. Otto Volger.

KLEINERE BIOGRAPHISCHE BEITRÄGE

II.

Von

RUDOLF BORCH (Braunschweig)

Schopenhauer in Gotha

Wie mein Beitrag im XXIX. Jahrbuch (1942) zeigt, lassen sich die Lehrer Schopenhauers in Gotha — wie die damaligen Lehrer am Gymnasium illustre überhaupt — durch die Arbeit Max Schneiders und das Schulaktenstück von 1807—1816 genau und vollständig ermitteln. Insbesondere wurde daraus auch festgestellt, daß der Lehrer, der Schopenhauer zu einem Spottgedicht veranlaßte, und der bisher immer als Schultz bzw. Schulz in der Schopenhauer-Literatur vertreten war, Christian Ferdinand Schulze hieß und zu jener Zeit die Schriftleitung der Gothaer „Nationalzeitung der Deutschen“ im Nebenamt ausübte. Eine sorgfältige Durchsicht des Jahrgangs 1807 dieses Blattes hat ferner ergeben, auf welchen Vorfall die Verse unseres Philosophen zurückzuführen sind; um jeden Irrtum auszuschließen, wurde vorsichtshalber der ganze Jahrgang geprüft, insbesondere aber das Halbjahr von Juli bis Dezember 1807 — bis auf jede einzelne Zeile — durchgesehen. Obwohl von vornherein nicht anzunehmen war, daß Schulze sich in einer anderen Zeitung geäußert hätte als in der von ihm selbst redigierten, so habe ich dennoch auch mit den beiden anderen Blättern, die damals in Gotha noch erschienen, mich bekannt gemacht; es sind dies der „Allgemeine Anzeiger der Deutschen (oder Allgemeines Intelligenzblatt)“ und die „Wöchentlichen Gothaischen Anfragen und Nachrichten“. Die letzten beiden Zeitungen haben aber überhaupt fast ganz den Charakter von Inseratenblättern, während die „Nationalzeitung der Deutschen“ mehr eine Zeitung im eigentlichen Sinne ist, jedoch — da ein tägliches Erscheinen zu jener Zeit nicht üblich war — nur alle sieben Tage veröffentlicht wurde.

Unmittelbar auf das Gymnasium in Gotha beziehen sich im Jahrgang 1807 der „Nationalzeitung der Deutschen“ nur drei Beiträge, die sich mit der Abschiedsfeier für Jacobs, der für Sparr und dem fünfundzwanzigjährigen Amtsjubiläum von Doering beschäftigen. Aber außerdem spricht sich Schulze an zwei Stellen scharf rügend über die Bedrückung jüngerer Schüler durch ältere — den sogenannten Pennalismus — aus, indem er an Mißstände auf den Fürstenschulen zu Grimma und Meißen anknüpfte, über die in einem anderen Organ ausführlich berichtet war. Da nun jede andere Bezugnahme entfällt, und da Schulze sichtlich seine Empörung zum Ausdruck bringt, so ist ohne weiteres anzunehmen, daß er in der Gothaer Selektta auf derartige Zustände ebenfalls eingegangen ist, und daß diese darüber aufgebracht wurde. Daß die Tyrannisierung jüngerer Schüler durch ältere allgemeiner — und da-

mit auch in Gotha — anzutreffen war, wenn sie sich auch vielleicht auf vereinzelte und auf leichtere Fälle als die in der Zeitung angegebenen beschränkte, ist schon deshalb naheliegend, weil sie selbst noch um 1900 an manchen Orten ziemlich stark in Erscheinung trat. Wenn Schopenhauer mehr als zwölf Jahre später — in der lateinischen Selbstbiographie für die Philosophische Fakultät in Berlin — erwähnt, der Lehrer habe sich in einem Tagesblatt nachteilig über die Seleкта ausgesprochen, so hat sein Gedächtnis irrtümlich das in der Klasse von Schulze Geäußerte, von dem er ja auch nur durch Hörensagen erfahren hatte, in die Zeitung verlegt; für Schulze aber war es weit mehr angebracht, über ähnliche Fälle in Gotha sich in den Schulräumen zu äußern, als den eigenen Wohnort in der Zeitung zu nennen, weshalb er hier eben mit ganz allgemeinen Bemerkungen sich begnügte. Die Seleкта erhielt übrigens dadurch Oberwasser, daß die Lehrer in Meißen — und das war gerade zu Schopenhauers Zeit — eine Gegenerklärung einsandten, worin sie die geschilderten Vorfälle abzuschwächen suchten; die Ermahnungen Schulzes werden gerade deshalb wirkungslos geblieben und den Schülern mehr oder weniger als überflüssig erschienen sein. Die beiden Artikel „Mißbräuche“ und „Gegenerklärung“ finden sich in Stück 23 bzw. 34 abgedruckt.

Von den drei Schulfeiern, über die in der „Nationalzeitung“ berichtet wird, sei die letzte, die den Direktor Doering betrifft, vorweggenommen¹. Schopenhauer muß sie noch mit erlebt haben; denn an demselben 13. Dezember, an dem sie stattfand, richtete die Mutter den letzten Brief an ihn nach Gotha. Doering, der bereits den Titel Kirchenrat führte, hatte vor fünfundzwanzig Jahren das Amt eines Schulmannes angetreten und dieses erst in Guben, dann in Naumburg und seit einundzwanzig Jahren in Gotha — hier als Direktor — ausgeübt. In dem Bericht heißt es: „Denn wenn jetzt noch Sinn und Liebe für klassisches Altertum, wodurch allein gelehrte Schulen fruchtbringend gedeihen, auf unserem Gymnasium herrscht; wenn es, gleich entfernt von den Pedanterien alter und dem Experimentieren neuerer Pädagogen, glücklich auf dem Mittelweg zwischen zwei Extremen besteht und fort-dauernd der Achtung des In- und Auslandes sich erfreut: — so gebührt ihm, dem Direktor desselben, ein vorzüglicher Teil dieses Ruhms . . . Nach aufgehobener Tafel gaben die Schüler unseres Gymnasiums ihm, ihrem verehrten Lehrer, vielfache Beweise ihrer Liebe und Achtung; und abends beschloß ein fröhlicher Ball die Feier dieses Tages. Die Wünsche, die derselbe in uns her-vorbrachte und zurückließ, hat der Herr Rat Lenz nicht bloß in einer gelehrten lateinischen Epistel (über einige Stellen im Catull), die an die Freundschaft und Tätigkeit früherer Jahre erinnerte, sondern auch im folgenden, im Namen sämtlicher Lehrer des Gymnasiums ursprünglich in lateinischer Sprache verfertigten Gedichte ausgedrückt...“.

Johann Gottfried August Sparr, der von 1803—1807 als Lehrer und In-

¹ Wie mir die Herzogliche Bibliothek in Gotha mitteilt, hat Doering sich selbst immer mit „oe“ geschrieben, weshalb er auch in der sonstigen wissenschaftlichen Literatur stets als „Doering“ angeführt wird. Da aber Gwinner und Grisebach von der Mutter Schopenhauers die Schreibweise „Döring“ übernommen haben, so hat sich in der Schopenhauer-Literatur diese unrichtige Form eingebürgert.

spektor Coenobii in Gotha wirkte, habe ich in meinem vorjährigen Artikel nicht erwähnt, da ich nach dem mir damals zunächst vorliegenden Material Zweifel hatte, ob er das Gymnasium in Gotha nicht bereits vor Schopenhauers Eintritt verlassen habe²; dazu kam, daß er in der Seleкта Hebräisch lehrte, das Schopenhauer völlig fernlag. In dem Bericht über die Abschiedsfeier (am 5. Dezember) wird u. a. gesagt, daß alle vier Klassen daran teilnahmen, und daß Sparr die Schulbibliothek neu eingerichtet habe; er ging als Direktor nach Nordhausen.

Als „großer, unersetzlicher Verlust“ wird der Abgang von Friedrich Jacobs bezeichnet, der zweiundzwanzig Jahre hindurch in Gotha unterrichtet hatte. Im 44. Stück der „Nationalzeitung“ lesen wir ferner: „Die Fülle seiner vielumfassenden und tiefeindringenden Kenntnisse hat ihm weitverbreitete Achtung; und seine liebenswürdige Bescheidenheit, die Freundlichkeit seines Wesens, die uneigennützigte Liebe und Dienstfertigkeit, mit der er fremdes Bedürfnis umfaßte, und der Geist lauterer Fröhlichkeit, den er über jeden gesellschaftlichen Kreis ergoß, dem er sich nahte, hat ihm die Liebe aller, die ihn kannten, erworben . . . Sonnabend, am 24. Oktober, früh um neun Uhr, begann diese Abschiedsfeier im Beisein sämtlicher Lehrer und Schüler des Gymnasiums und anderer teilnehmender Personen. Nach einem kurzen Vorspiel der Musik trat unser Jacobs — zum letzten Male der Unsere — an derselben Stelle, die er als Lehrer geziert hat, auf, um seinen Kollegen und Schülern noch einige Worte des Abschieds zuzurufen. Eine ernste, feierliche Stille lag auf der ganzen Versammlung. Jedes Ohr hing an dem Munde des Scheidenden . . . Kein Auge blieb trocken; und wer sonst seltene Tränen weint, der weinte sie dem edlen, liebenswürdigen Manne nach, der sich jetzt aus unserem Kreise trennte . . . Am Abend vor seiner Abreise überreichten ihm die Schüler der beiden ersten Klassen des Gymnasiums unter dem Schall der Musik und eines tiefempfundenen Lebewohls zwei Gedichte, erfreuliche Blüten ihrer eigenen Kräfte; und als er am 25. Oktober von hier abreiste, begleitete ihn eine Zahl derselben zu Pferde und Wagen.“ Innerhalb des Berichts werden drei auf deutsch verfaßte Strophen mitgeteilt, die offenbar dem Kreise des Lehrerkollegiums entstammen, und die zur Instrumentalmusik gemeinschaftlich gesungen wurden; ein lateinisches Gedicht von acht Zeilen, das Doering zum Verfasser hat und bei einem vorher stattgefundenen Abschiedsmahl gesprochen wurde, ist außerdem wiedergegeben. Die Gedichte der Seleкта und der Prima sind als Einzeldrucke noch heute auf der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha in je einem Exemplar erhalten. Unter jedem sind die Namen aller Klassenmitglieder angegeben; der jeweilig erste wird der des

² Wenn Gwinner — offensichtlich auf Grund des Briefwechsels — mitteilt, daß Schopenhauer schon im Juni in Gotha war, und wenn dieser andererseits (vgl. XXIX. Jahrb., S. 228, Anm.) erst am 16. Juli in die Seleкта aufgenommen wurde, so ist das gewiß dahin zu verstehen, daß er zunächst ausschließlich sich mit Privatunterricht begnügte und alsdann erst — für die deutsch gehaltenen Stunden — in die Seleкта eintrat; die für die Privatstunden nötigen Hausarbeiten ließen ihm wohl anfangs keine Zeit übrig, da er ja so sehr viel nachzuholen hatte. Vielleicht fielen auch zum Teil die Ferien in die ersten Wochen.

betreffenden Verfassers sein. Danach zählte die Selektta sechszwanzig Schüler, unter denen Lewald und John erscheinen; an der Spitze steht, obwohl die Reihenfolge in keiner Weise alphabetisch ist, C. W. Böttiger, der Sohn des Böttiger-Ubique. Zur Prima gehörten nicht weniger als achtundvierzig Schüler; zuerst genannt wird ein gewisser Brehm aus dem Gothischen, dem auch hier die anderen Namen scheinbar bunt durcheinander folgen. Da Schopenhauers Gedicht von Gwinner vorgefunden wurde und eine Abschrift im Nachlaß von Jacobs nicht festgestellt ist, so möchte man annehmen, daß die Schüler jeder Klasse zu einem Wettbewerb aufgefordert wurden und das Gedicht Böttigers den Vorzug erhielt; man empfand wahrscheinlich die Zeile: „Nicht fürstliche Verheißung kann Dich halten“ als anstößig und wollte dem regierenden Herrn nicht auffällig werden, zumal ja die Gedichte in den Druck gelangten, vielleicht sogar dem Fürsten zugestellt wurden. Zum Vergleich mit den Versen Schopenhauers und zum genaueren Studium werden die vier anderen eben erwähnten Gedichte als Anlage 3—6 mitgeteilt. Hier sei nur noch bemerkt, daß Schopenhauers Name unter dem Gedicht der Selektta an siebter Stelle erscheint, und daß er als Herkunftsort Danzig angibt, während er in dem Album des Gymnasiums (vgl. XXIX. Jahrb., S. 228, Anm.) Hamburg eingetragen hat; Schopenhauer hat also — wie auch sonst — wechselnd sich als Danziger oder als Hamburger bezeichnet.

In den Blättern der „Nationalzeitung“ zieht das ganze Leben der damaligen Zeit an unseren Augen vorüber; insbesondere hören wir auch von den Leiden, die durch die französische Invasion hervorgerufen waren. Zweimal hat Gotha während Schopenhauers Aufenthalt ein besonderes Ereignis zu verzeichnen. Am 23. Juli kam Napoleon, den der Fünfzehnjährige noch als General Bonaparte während der großen europäischen Reise gesehen hatte, durch die Residenz. Napoleon befand sich auf der Rückreise von Tilsit nach Frankreich; der Herzog von Gotha war ihm bis nach Dresden entgegengeereist. „Der Donner der Kanonen und das Geläute aller Glocken empfing ihn, sobald er an die Grenze des hiesigen Fürstentums gelangte; und die gesamte herzogliche Jägerei begleitete ihn von da bis zur Residenz. Eine große Menge Menschen war hier zusammengeströmt . . . Am Fuße des Schloßbergs war eine Ehrenpforte zu seinem Empfang errichtet . . . Indessen war die Stadt, und besonders schön das herzogliche Residenzschloß, erleuchtet worden.“ Am 9. August fand auf Veranlassung des Herzogs ein Friedensfest statt, bei dem wiederum festliche Erleuchtungen in der Stadt zu sehen waren; der Generalsuperintendent Löffler, Schopenhauers Religionslehrer, hielt dabei eine Rede, aus der große Teile wiedergegeben werden. Der starke rationalistische Einschlag in Löfflers religiösen Ansichten mag auf Schopenhauer nicht ohne Einfluß gewesen sein. Doch muß es sich überhaupt bei ihm um eine Persönlichkeit gehandelt haben, deren Eindruck man nicht vergißt. In der Selbstbiographie Wilhelm Gabriel Wegeners³, der ihn in der voraufgehenden Zeit in Frankfurt an der Oder als Lehrer gehabt hatte, lesen wir über ihn: „Es war schade, daß Löffler durch eine ihn zuweilen überfliegende jähzornartige Hitze sich manchmal vergaß. Jedoch ist diese Hitze nicht so fürchterlich groß und

³ Mitgeteilt von Albert Leitzmann als Anhang zu den Jugendbriefen Alexander von Humboldts an Wegener (Leipzig, später Berlin, 1896).

oft wiederkehrend gewesen, als seine Feinde behaupteten . . . Alles, was er für Unrecht hielt, empörte ihn leicht bis zum Unwillen. Er konnte mit den Zähnen knirschen, wenn die Studenten zu spät kamen oder Hunde mitbrachten oder mit den Füßen scharrten und trommelten . . . Er war ein durchaus aufgeklärter Mann von mehr gründlichen als ausgebreiteten Kenntnissen, ein Verteidiger der Vernunft gegen die Anmaßungen derer, welche, wie es damals häufig genug der Fall war, die positive Offenbarung der natürlichen entgegengesetzten und nicht jene freie, große Ansicht hatten, daß die positive Religion nichts anderes sei als eine nach temporellen und lokalen Vorstellungsarten modifizierte Religion der Vernunft . . . Alles war in seinem Unterricht hell, durchdacht, bündig, ohne Weitschweifigkeit und ganz zur Sache gehörig. Man ward beständig durch das, was er sagte, und wie er's sagte, angezogen. Nie habe ich die geringste Langeweile bei ihm gefühlt.“

Was Christian Ferdinand Schulze betrifft, so sei aus der Lebensbeschreibung seines Sohnes, die 1851 erschien, noch diese Ergänzung mitgeteilt: „Überdies besorgte mein Vater fast neun Jahre lang (1803—1811) die Redaktion der Nationalzeitung der Deutschen, ließ eine große Zahl Grabreden im Druck erscheinen (ich besitze deren sechsundzwanzig gedruckte und noch viele andere im Manuskript), verfaßte viele launige und ernste Gelegenheitsgedichte, von denen ebenfalls viele im Druck erschienen sind, und schrieb Rezensionen für die Gothaische Gelehrten-Zeitung, für die Jenaer Literaturzeitung usw.“. Das als Anlage 3 wiedergegebene Gedicht bei der Abschiedsfeier für Jacobs dürfte von Schulze stammen, gerade weil es ausnahmsweise den Verfasser nicht nennt. Im übrigen war das Verseschmieden damals so verbreitet, wurde auch in der Schule — selbst in lateinischer Sprache — gepflegt, daß es an sich gar nicht aufgefallen sein wird, daß Schopenhauer überhaupt dichtete; man achtete eben nur auf etwaige Anzüglichkeiten. Aus der Lebensgeschichte Schulzes erfährt man noch, daß Doering wie auch Jacobs ihre letzte Lebenszeit in geistiger Trübung verbrachten, und daß Lenz, Galletti und Kaltwasser langem körperlichen Siechtum ausgesetzt waren⁴. Daß Schiller an Galletti seinen Spott ausließ, weil er seine Art, Geschichte zu schreiben, nicht vertragen konnte, sei nebenher erwähnt⁵.

Schopenhauer muß nicht in vollem Sinne als Schüler des Gymnasiums betrachtet sein, sondern mehr als eine Art Gast; daher erklärt es sich auch, daß das beanstandete Gedicht nichts weiter als eine einfache Verabschiedung zur Folge hatte. Es sind nämlich aus der betreffenden Zeit noch die Konferenzprotokolle vorhanden; doch ist nach Angabe des jetzigen Direktors Dr. Küttler nichts über Schopenhauer darin zu finden. Was mich aber in meiner Auffassung noch mehr bestärkt, ist die Feststellung, daß selbst die

⁴ Trotzdem der Korrekturabzug das Richtige hatte, ist im XXIX. Jahrbuch, S. 228, Z. 6—8 der Anmerkung, ein Versehen entstanden; es muß dort richtig heißen: „Den Unterricht Doerings, Kaltwassers und Schulzes in der Selektta hat Schopenhauer nicht mit erhalten aus den in Anmerkung 2 genannten Gründen“; ferner ist auf S. 226, Z. 16, „jovialer“ in „genialer“ zu verbessern.

⁵ Vgl. dazu K. A. Görz im Jahrgang 1838 des „Morgenblatts für gebildete Stände“.

noch erhaltene Zensurliste ihn nicht verzeichnet. Bislang nicht bemerkt ist der Umstand, daß der Direktor des Weimarer Gymnasiums, Christian Ludwig Lenz, bei dem Schopenhauer späterhin Privatunterricht nahm, der ältere Bruder von Karl Gotthold Lenz in Gotha war⁶. Wahrscheinlich hat dieser ihn darin bestärkt, Weimar zu wählen; und auch in dem Briefwechsel der beiden Brüder dürfte unser Philosoph eine Rolle gespielt haben.

Als Student in Göttingen

In der Schopenhauer-Literatur fast unbeachtet geblieben ist der Aufsatz des Medizin- und Literaturhistorikers Erich Ebstein: „Arthur Schopenhauer als Student in Göttingen“ im Februarheft des Jahrgangs 1901 der „Hannoverschen Geschichtsblätter“; Ebstein war in Göttingen geboren und verfolgte daher namentlich in den Anfangsjahren seines Schaffens besonders rege alles, was mit Göttingen im Zusammenhang stand¹. Was wir aus der zweiten Auflage von Gwinners Biographie (1878) und Grisebachs Veröffentlichung von 1897 wissen, ist in dem Aufsatz übersichtlich zusammengetragen; dazu kommen folgende Ergänzungen. Ebstein gibt durchweg einige biographische Notizen über die Lehrer, bei denen Schopenhauer hörte, und verweist dabei mit besonderem Nachdruck auch auf den Anatomen Langenbeck, den Schopenhauer in der lateinischen Selbstbiographie von 1819 ausläßt, und der auch bei Gwinner — selbst in der dritten Auflage — nicht erwähnt wird; in seinem Briefwechsel mit Frauenstädt hat unser Philosoph ihn zweimal lobend hervorgehoben (D XV, S. 27 und 170, dazu XVI, S. 375). Ferner verweist Ebstein auf Göttinger Spezialschrifttum, das Schopenhauer schon früh berücksichtigt (Unger erwähnt ihn in seinem Werk bereits 1861, Mejer widmet ihm einen Abschnitt in seinen „Kulturgeschichtlichen Bildern aus Göttingen“); durch Frensdorffs „Göttingen in Vergangenheit und Gegenwart“ wird eine Stelle in Schopenhauers Brief an Blumenbach (D XIV, S. 266) folgendermaßen erklärt: „Mit einem Schlage — in Folge von Studentenunruhen des Sommers 1818 — fiel die Zahl auf 658; doch wurde bald die alte Höhe wieder erreicht, ja noch übertroffen . . . Die nächsten Jahre stieg der Besuch fortwährend, um . . . im Sommer 1825 1545 zu erreichen“ (S. 21). Ebstein kommt ferner auf die Gedenktafel mit ihren falschen Jahreszahlen zu sprechen; diese Ausführungen haben Anlaß gegeben zu dem ersten Absatz des § 7 in Grisebachs Ergänzungsband (1905), wo aber über die Anbringung der Tafel nicht klar genug berichtet wird. Schließlich beschäftigt sich Ebstein mit der von Schopenhauer im Manuskriptbuch „Senilia“ erwähnten hölzernen Büste Bürgers; veranlaßt durch einen Briefwechsel mit Grisebach kommt er dann noch einmal darauf zurück im Oktoberheft desselben Jahrgangs, der den Aufsatz:

⁶ Es ist daher auch abwegig, im Anschluß an Schopenhauers Curriculum vitae den Weimarer Direktor „Lentz“ zu schreiben; bei Gwinner steht das Richtige.

¹ Der gleiche Verfasser veröffentlichte in der Sonntagsbeilage der Berliner „National-Zeitung“ vom 5. März 1905 einen Aufsatz: „Aus Schopenhauers Studentenzeit in Göttingen“, der mir aber unzugänglich geblieben ist.

„Geschichte des ersten Denkmals für Gottfried August Bürger in Göttingen“ enthält².

Schopenhauer war in Göttingen sehr umgangsfreudig. Gwinner bringt eine längere Reihe von Namen, über die sich aus der Göttinger Matrikel noch Näheres sagen läßt. Etwa gleichzeitig mit unserem Philosophen, der unter dem 9. Oktober 1809 als Medizinstudent, majorenn und mit dem Geburtsort Danzig in der Matrikel verzeichnet steht, wurden Siemerling, Lachmann und Bunsen immatrikuliert (am 16., 25. und 26. Oktober). Von Siemerling ist zu erwähnen, daß er ebenfalls Medizin studierte, aus Aurich stammte und Sohn eines Arztes in Neu-Brandenburg war. Ein halbes Jahr vorher waren Schwerdtner und Lewald eingetroffen und unter dem 19. und 25. April immatrikuliert worden. Heinrich Edgar Baron von Schwerdtner war Student der Rechte und Sohn eines Majors in Dresden; Ernst Anton Lewald, Sohn eines Kaufmanns in Hannover, widmete sich damals der Theologie und hatte bereits in Leipzig studiert. Im Jahre 1810 folgten die Immatrikulationen von Garlieb, William Backhouse Astor und Karl Witte (am 2. Juni, 25. August und 28. Oktober). Gottfried Garlieb, Sohn einer Witwe in Lübeck, studierte Kämeralien und war vorher in Kiel gewesen; Karl Witte kam bekanntlich als Zehnjähriger und war schon in Leipzig inskribiert worden. Irrtümlich ist die Angabe Gwinners, daß auch der Theologe Gottfried Christian Friedrich Lücke (1791—1855), später Professor in Bonn und Göttingen, auch Abt von Bursfelde, Kommilitone Schopenhauers gewesen sei. Er traf erst im April 1812 in Göttingen ein und hatte vorher zwei Jahre hindurch in Halle studiert. Man wird Schopenhauer brieflich unterrichtet haben, daß Lücke dem engen Freundschaftsbunde beitrug, dem auch Bunsen, Lachmann und Reck angehörten; an Besuche von Halle aus (Schemann, S. 531) ist wohl weniger zu denken. Zu Hause war er in Egel, so daß er kaum Göttingen vorher betreten haben wird; er wird erwähnt in einem Briefe Grimms vom 30. Juli 1856 (D XV, S. 510), ohne daß wir aber wissen, ob Schopenhauer dazu Stellung genommen hat. Nach Gwinner standen aus der Gymnasialzeit E. A. Lewald und Friedrich Osann Schopenhauer in Göttingen näher, wobei wohl die Weimarer Vorbereitungszeit unseres Philosophen in die Gymnasialzeit mit eingerechnet ist; Grisebach macht daraufhin Friedrich Osann kurzerhand sogar zu einem Gothaer Schulfreund, was aber nicht zutrifft und bereits von Hübscher (D XVI, S. 274/75) zurückgewiesen wurde. In bezug auf Göttingen sind beide — Gwinner und Grisebach — im Irrtum, da es nicht Friedrich, sondern der mit Schopenhauer etwa gleichalterige ältere Bruder, der Mediziner Emil Osann war, der hier studierte; er hatte aber bereits promoviert, als unser Philosoph dort eintraf. Emil Osann, der gleich seinem Bruder das Weimarer Gymnasium besuchte, muß Schopenhauer jedoch sehr viel ferner gestanden haben, obwohl gerade Friedrich erheblich jünger war; dieser war aber ebenfalls ein Lieblingschüler von Passow und Christian Ludwig Lenz. Von Gotha her war Schopenhauer indessen bereits mit Karl Reck bekannt, der seit dem 25. Oktober 1808 anfänglich Philologie studierte, später aber zur Rechtswissenschaft überging³.

² Verwiesen sei hier zugleich auf die Veröffentlichung: „Bürger-Bilder“, Bd. I und II (1902/04).

³ Unter den Klassengenossen der Selektta, die das Gedicht für Jacobs

Er war der Sohn eines Superintendenten im braunschweigischen Flecken Greene und wird von Friedrich Jacobs in dessen „Personalien“ erwähnt (hier aber irrtümlich Rack geschrieben); die Eintragung unseres Philosophen in Recks Stammbuch war der erste Beitrag Grisebachs zur Schopenhauer-Literatur („Blätter für litterarische Unterhaltung“ Nr. 26 vom 29. Juni 1865).

Aus der Matrikel, deren Angaben von Ebstein noch nicht verwertet wurden, sei ferner mitgeteilt, daß der Dichter Ernst Schulze aus Schopenhauers Umgang das älteste Semester war; er war bereits am 24. Oktober 1806 immatrikuliert worden und hatte Theologie und Philosophie zu seinen Studienfächern erwählt. Die nahen Beziehungen des Dichters zu Buterwek lassen vermuten, daß Schopenhauer auch diesem nähergetreten ist, wenigstens vorübergehend; über den Einfluß dieses Philosophen ist mit aller gebotenen Vorsicht von Gustav Struck berichtet worden (vgl. XII. Jahrb. 1923—25, S. 205, dazu ferner W. Schröder, XXVIII. Jahrb. 1941, S. 292/93). Ernst Schulze hat in seinen Universitätsjahren mit der Ausführlichkeit eines Tagebuchs einen Briefwechsel mit seinem Freunde Bergmann, dem späteren Obermedizinalrat in Hildesheim, geführt; da Hermann Marggraff in seiner Biographie Schulzes (Leipzig, Brockhaus, 1855) daraus nur verhältnismäßig wenige Bruchstücke veröffentlicht hat, so darf damit gerechnet werden, daß auch Schopenhauer darin nicht völlig übergangen ist. Der Kreis um diesen eigenwilligen Dichter scheint auch die Bekanntschaft mit Friedrich Wilhelm Thiersch herbeigeführt zu haben, der allerdings schon nach München berufen war, vordem aber als Privatdozent in Göttingen wirkte.

Über die Göttinger Verhältnisse im allgemeinen, wie sie zu Schopenhauers Zeit bestanden, werden wir unterrichtet durch den Aufsatz von Brüning: „Die Göttinger Studentenschaft zu Anfang des 19. Jahrhunderts“ (Hannoversche Geschichtsblätter, Jahrgang 1910); wir erkennen daraus die Unruhe der Zeit und begreifen nur allzu gut, daß Schopenhauer sich dem Verbindungswesen völlig fernhielt.

Der junge Schopenhauer in Weimar

Zu den drei Berichten, die im XXIX. Jahrb. 1942 veröffentlicht wurden, gesellt sich noch ein vierter, den wir Werner Deetjen, dem früheren Direktor der Landesbibliothek in Weimar, verdanken. Von einer Urenkelin Wielands, der verstorbenen Helene Andreae, wurde ihm ein Briefwechsel zur Einsicht übergeben, den Wilhelmine Schorcht mit ihrem Verlobten, dem Juristen Karl Reinhold, führte; auch diese beiden sind Nachkommen Wielands. Karl Reinhold, der bereits 1816 im Alter von achtundzwanzig Jahren als Doktor der Rechte, Syndikus und Privatdozent an der Kieler Universität verschied, war ein Sohn von Karl Leonhard Reinhold, der durch seine „Briefe über die Kantische Philosophie“ bekannt geworden ist, und Wielands ältester Tochter Sophie; Wilhelmine Schorcht, die um fünf Jahre jünger war und 1834 unvermählt starb, stammte von einer jüngeren Tochter Wielands ab. In dem Aus-

unterzeichneten, fehlt der Name Recks; das ist nur so zu erklären, daß dieser sich bereits abgemeldet hatte, um mit dem Lehrer gleichzeitig nach München zu übersiedeln.

zug aus dem Briefwechsel, den Werner Deetjen in der Weimarischen Zeitung vom 21. und 29. August 1929 (Literarische Beilage „Geist und Welt“) veröffentlichte, finden sich mehrere Stellen, die teils auf Arthur Schopenhauer, teils auf seine Mutter Bezug nehmen. Ein Brief Wilhelmine Schorchts vom 10. Mai 1811 zeigt uns, daß unser Philosoph damals schon sich Gedanken hingab, die später in dem vierten Buch seines Hauptwerks eine Rolle spielen sollten: „Neulich war der junge Schopenhauer auf einige Zeit in W., er kam ganz von philosophischen Ideen voll, er hat sich einer Philosophie mit Leib und Seele ergeben (ich weiß sie nicht namentlich zu sagen), die sehr streng ist; jede Neigung, Begierde, Leidenschaft müssen unterdrückt und bekämpft werden. Dazu wünsche ich ihm nur die erforderliche Kraft, den Krieg zu bestehen, den es gehört wohl eine Riesenseele dazu, die Forderungen alle ganz zu erfüllen, wie er den guten Willen hat¹.“

Minchen, wie sie von ihrem Verlobten genannt wurde, verkehrte schon seit Jahren im Salon der Johanna, so daß sie bereits 1809 wiederholt darauf zurückkommt. So schreibt sie z. B. am 27. Juni dieses Jahres: „Ich kann Dir leider nichts Neues berichten, da wie Du selbst weißt, bei uns ein Tag wie der andere verstreicht und ich schon seit geraumer Zeit nicht mehr ausgehen kann, sonst käme man doch wohl zu Madame Schopenhauer, wo man oft Grafen und Begleiter antrifft, welche gefallen, wie man Beispiele hat.“ Während Deetjen diese und eine andere Bemerkung vom 1. November 1809 nicht mitteilt, berichtet er ausführlich über das längere Schreiben vom 10. März 1812, in dem sich Minchen, die offenbar besonderes Gefallen an philosophischen Gesprächen hatte, mit August von Goethe beschäftigt; da es die ganze Art ihres Umgangs verlebendigt und zugleich ein Bild von dem Ernst ihres Wesens gibt, sei die wesentlichste Stelle dieses Briefes hier angeführt: „Mit solchen Geschöpfen geht sich's gut um weil sie nicht hinter Bergen und Felsen lauern, sondern ihre Meinung frei heraus sagen. Deswegen bin ich und der junge Göthe den Du wohl etwas kennst sehr gute Freunde. Dieser Jüngling nimmt immer mehr an Weisheit zu, die ich oft bei Madame Schopenhauer Gelegenheit habe zu erforschen und zu prüfen; Du mußt wissen wir philosophieren zusammen nach Herzenslust und ich suche auf diesen noch unverdorbenen Stamm so viel Gutes zu impfen als ich kann; ich will ihn von seiner Freigeisterei bekehren und er mich zu ihr; wir erlangen beide nicht unsre Absicht, aber ich gebe die Hoffnung nicht auf, wiewohl ich mit meinem Werk noch nicht weit vorgedrückt bin. Die Schwachen verlieren nur den Muth bei den zunehmenden Gefahren und Hindernissen und die Starken kommen wenn auch spät, doch endlich ans Ziel².“

¹ Das Wieland-Museum in Biberach, dem der Briefwechsel zugeführt ist, besitzt jetzt im ganzen 31 Briefe Wilhelminens und 32 Gegenbriefe, die nicht einheitlich erworben wurden. Der oben wiedergegebene Text weicht in einigen — sachlich bedeutungslosen — Kleinigkeiten von dem Deetjens ab, da ihn der Leiter des Wieland-Museums, Eugen Schelle, auf meine Bitte hin noch einmal genau kollationiert hat. Auch die folgenden hier wiedergegebenen Texte sind von Eugen Schelle nachgeprüft bzw. neu ausgezogen worden.

² Aus dem Antwortschreiben Reinholds vom 15. April 1812 geht hervor, daß auch dieser in dem Salon Johannas sich aufgehalten hatte; ihm war eine stark kritische, zum Teil satirische Betrachtungsart eigen.

Man fragt sich unwillkürlich, ob sich August von Goethe und Arthur Schopenhauer ganz aus dem Wege gegangen sind. Da jener an den Teeabenden teilnahm und außerdem die sonstige enge Verbindung zwischen den Familien bestand, muß es als ausgeschlossen gelten; und es wäre gewiß interessant, auch von Goethes Sohn Äußerungen zu erfahren. Wilhelmine Schorcht, zu deren Verehrern auch Stephan Schütze gehörte, hat sich dann bald von dem Verkehr im Schopenhauerschen Hause wieder zurückgezogen; bereits im Herbst 1815 teilt sie Reinhold ausdrücklich mit, daß sie Johanna Schopenhauer nicht mehr aufsuche und daher auch von Goethe nichts mehr erfahre.

Schopenhauer war in Weimar weit davon entfernt, ein Einsiedler zu sein, und war jedenfalls selbst der herzoglichen Familie ein Bekannter. Es möge darum hier auf den Brief der Mutter an Gerhard von Kügelgen vom 4. Februar 1809 verwiesen werden, den erstmalig Ludwig Geiger im XIV. Goethe-Jahrbuch (1903) veröffentlichte. Hier wird ausführlich über einen Maskenzug berichtet, an dem Arthur mit teilnahm, wie wir auch durch Passow wissen. In dieser Schilderung findet sich die Stelle: „. . . die Herzogin kam mir gleich entgegen und war über die Maßen artig und gesprächig, Adele gefiel ihr, sie fragte ob Arthur auch da wäre.“ Als Johanna 1810 ihr erstes Buch — Fernows Leben — erscheinen ließ, versäumte sie nicht, auch dem Herzog Karl August ein Exemplar überreichen zu lassen.

Schopenhauer und Lichtenstein

Hinrich Lichtenstein, nicht Martin, wie gelegentlich angegeben wird (seine vollständigen Vornamen lauteten allerdings: Martin Hinrich Carl), hatte Johanna Schopenhauer und damit wohl auch unseren Philosophen selbst bereits im Frühjahr 1808 kennengelernt. Stephan Schütze berichtet in seinem Aufsatz: „Die Abendgesellschaften der Hofrätin Schopenhauer“ („Weimars Album zur vierten Säcularfeier der Buchdruckerkunst am 24. Juni 1840“), daß Lichtenstein am Sonntag, dem 28. April 1808, im Salon der Johanna „sehr unterhaltend und belehrend über das Leben auf dem Vorgebirge der guten Hoffnung und besonders über die benachbarten Buschmänner“ gesprochen habe; Schopenhauer bereitete sich damals ja in Weimar auf das Universitätsstudium vor und wird sich gerade dieses Ereignis im Hause seiner Mutter gewiß nicht entgehen lassen haben. Anfang Mai war Lichtenstein dann nochmals bei Johanna Schopenhauer, um in Gegenwart von Riemer, der ausdrücklich gewünscht hatte, dabei anwesend zu sein, seine Karten und Zeichnungen vorzuführen. Die Beziehungen Lichtensteins zu Weimar blieben erhalten; und als man 1811 davon erfuhr, daß er Professor in Berlin geworden war, hat dies vielleicht auf Schopenhauers Entschluß mit eingewirkt, nach der preußischen Hauptstadt überzusiedeln. Jedenfalls war damals schon der Verkehr zwischen Schopenhauer und Lichtenstein ein recht enger; denn am 1. September 1812 schreibt der ihm befreundete Carl Maria von Weber während eines Aufenthalts in Weimar: „Madam Schoppenhauer grüßt Dich und Ihren Sohn¹.“ Lichtenstein verfügte über eine außerordentliche musikalische

¹ Vgl. Briefe von Carl Maria von Weber an Hinrich Lichtenstein (Braunschweig 1900), S. 25.

Begabung, war Mitglied des Vorstandes der Singakademie und verkehrte mit dem gesamten musikliebenden Berlin. Hingegen war er als Lehrer und Forscher, wie aus der Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität von Max Lenz hervorgeht, von geringer Bedeutung. Von Hause aus Mediziner, der als Erzieher eine Reise nach dem Kapland unternommen und diese in einem zwei-bändigen Werk beschrieben hatte, war er in die Stelle eines Professors der Zoologie eingerückt, weil der eigentlich dafür vorgesehene Illiger, mit dem gemeinsam er in Braunschweig eine naturwissenschaftliche Sammlung geordnet hatte, schwer erkrankte und schon früh starb. Es fehlte Lichtenstein an einer eigentlichen zoologischen Ausbildung; und die Universität Berlin kam durch die rein systematische Behandlung, die sich fast nur auf die äußere Körperform stützte, und die er in seinen Vorlesungen bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts ausschließlich zugrunde legte, in ein schlechtes Ansehen. Seine zoologischen Verdienste liegen darum allein auf organisatorischem Gebiete. Er wurde im Jahre 1813 vorläufiger und 1815 definitiver Direktor des zoologischen Museums, dessen Sammlungen er außerordentlich vermehrte; später hat er auch den Zoologischen Garten begründen helfen. Er war der Schwager des Hegel-Schülers Hotho und auch mit Michelet verwandt, mit dem er sich aber — wie viele andere auch — überwarf. Sehr gerühmt wurde sein anziehendes menschliches Wesen; und dieses dürfte die eigentliche Grundlage für die Beziehungen zu Schopenhauer gebildet haben, die offenbar bis zur Flucht vor der Cholera nicht abgebrochen wurden.

Es ist bekannt, daß Lichtenstein in seinem Briefe vom 8. Dezember 1819 unseren Philosophen ausdrücklich bat, bei dem Beginn seiner akademischen Laufbahn das „alte vertrauliche Verhältnis wieder eintreten zu lassen“ (D XIV, S. 273). Das hat dazu geführt, daß auch Chamisso und Schopenhauer sich kennenlernten. Lichtenstein kaufte für sein Museum von den Schätzen, die Chamisso von seiner Weltreise mit heimgebracht hatte. Wie Chamissos Biograph Karl Fulda uns erzählt², gehörte Lichtenstein zu den Freunden, bei denen der Dichter in den zwanziger Jahren viel verkehrte. So handelt es sich bei dem Gespräch, von dem wir durch Gwinner wissen³, sicher um einen Reflex der Unterhaltungen, wie sie im Hause Lichtensteins stattfanden.

Seinem Lehrer und späteren Kollegen verdankt Schopenhauer aber auch ferner die Bekanntschaft Alexander von Humboldts. Seitdem dieser Anfang 1827 Paris als Wohnsitz aufgegeben hatte, stand er in dauernden Beziehungen zu Lichtenstein, der ihm namentlich als Leiter des zoologischen Museums, aber auch als Rektor der Universität nähertrat. Als Humboldt den Entschluß gefaßt hatte, die Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte nach Berlin zu ziehen, wurde er selbst zum Direktor, Lichtenstein zum Sekretär gewählt; das war im September 1827. Wenn nun Schopenhauer später nicht nur wiederholt auf die Bekanntschaft mit Humboldt zurückkommt, sondern bei besonderer Gelegenheit betont⁴, daß sie 1826 viel verhandelt hätten, aber „nicht Wissenschaftliches“, so kann nach der ganzen Lage der Dinge, zumal wenn man

² Chamisso und seine Zeit (Leipzig 1881), S. 157.

³ Vgl. Schopenhauers Gespräche, herausgegeben von Arthur Hübscher (XX. Jahrb. 1933), S. 48.

⁴ D XV, S. 153 (Brief an Frauenstädt vom 6. August 1852).

Leben und Tätigkeit Humboldts im einzelnen übersieht, nur in Frage kommen, daß Lichtenstein — an den Umgang Schopenhauers gewöhnt — Humboldt den Vorschlag gemacht hat, bei den zur Durchführung der Versammlung notwendigen Vorverhandlungen auf den klugen Rat unseres Philosophen, der ja auch auslandskundig war, nicht zu verzichten. Die Vorbereitung für die Berliner Versammlung hat ein volles Jahr in Anspruch genommen; Lichtenstein wird den Beistand Schopenhauers als eine Entlastung empfunden haben, und Humboldt war der Mann, dem Mithilfe irgendwelcher Art stets willkommen war. Die dauernden geschäftlichen Angelegenheiten, die zu erörtern waren, erklären auch, daß Humboldt Schopenhauer als Philosophen gar nicht empfunden hat. Die Wichtigkeit des Gegenstandes erklärt ferner, daß Schopenhauer sich noch nach Jahrzehnten des betreffenden Jahres zu erinnern glaubte; statt 1826 muß es eben nur 1827/28 heißen (die Versammlung wurde am 18. September 1828 eröffnet und nahm einen glänzenden, selbst für Berlin ganz ungewöhnlichen Verlauf).

Wegen der Briefe Schopenhauers ist der Verbleib des Nachlasses Lichtensteins von Bedeutung. Er kann nicht von vornherein verloren gegangen sein, da es bekannt ist, daß Lichtenstein sogar die Neigung hatte, Briefschaften zu ordnen und zu bündeln. Mehrfach sind denn auch Briefe aus dem Nachlaß Lichtensteins späterhin veröffentlicht worden. So erschienen Briefe Humboldts an den Berliner Zoologen in drei Fortsetzungen in Band 14 und 15 von Westermanns Monatsheften (1863/64); und die Briefe Carl Maria von Webers wurden sogar — wie schon erwähnt — in Buchform vorgelegt. So viel steht fest, daß der Nachlaß zunächst (Lichtenstein starb 1857) in die Hände seiner Tochter, der Frau Pastorin Marie Hoffmeister, überging, und daß wenigstens ein Teil zu Beginn dieses Jahrhunderts sich in den Händen von Ernst Rudorff in Berlin-Lichterfelde befand, dem die Briefe von Frau Hoffmeister als seiner Patin vererbt waren.

Caroline Medon

Aus Anlaß des im Jahre 1937 neu aufgefundenen Daguerreotyps¹, das dem vorigen Jahrbuch als Titelbild beigegeben ist, sei hier einiges aus den Ermittlungen über Caroline Medon zusammengestellt, die ich im Anschluß an Robert Grubers Buch „Schopenhauers Geliebte in Berlin“ (Wien 1934) vorgenommen habe.

Da ergibt sich zunächst die Frage: Welches war ihr rechtmäßiger Name? Er lautet Caroline Richter genannt Medau. Denn Caroline ist als voreheliches Kind und nicht schlechthin als uneheliches zu bezeichnen. Die unehelichen Kinder hatten zu jener Zeit bereits nur den Namen der Mutter zu führen und den Gebrauch des Vaternamens zu unterlassen. Da aber Carolinens Vater nach ihrer Geburt die Mutter heiratete, so durfte Caroline eben den Namen des Vaters ihrem Geburtsnamen Richter mit dem Zusatz „genannt“ anhängen

¹ Einer von Carolinens Urenkeln, der Brunnenbaumeister Gustav Medon in Berlin, unterstützte meine Bemühungen und entdeckte dabei das Daguerreotyp (jetzt im Schopenhauer-Museum), dessen Bildwirkung aber völlig erloschen war und erst in den Anstalten des Deutschen Verlages wieder erneuert werden konnte.

und im allgemeinen ihn auch an Stelle des Geburtsnamens gebrauchen². Hätte sie den Namen der Mutter völlig ablegen und den des Vaters ausschließlich führen wollen, so wäre dazu die amtliche Legitimierung nötig gewesen, die aber zu jener Zeit meist nur dann erfolgte, wenn ein zwingender Umstand hierzu antrieb. So war es denn nicht unberechtigt, wenn Caroline bei der Geburt ihrer beiden unehelichen Söhne (vgl. darüber weiter unten) jedesmal im Kirchenbuch als Caroline Medau eingetragen wird, so daß hierdurch auf die Söhne der Name Medau allein überging. Im Theater hat man Caroline dann den Namen Medon gegeben³, der durch die Eingabe ihres Sohnes Gustav im Jahre 1859 der allein rechtmäßige für diesen Zweig des Geschlechtes Medau wurde⁴.

Robert Gruber hat den Wert seines Buches dadurch erhöht, daß er eine Reihe von Urkunden in Faksimile beigefügt hat. Gerade aber den Taufschein Carolinens bietet er nur in der Nachbildung eines Kirchenbuchauszuges aus dem Jahre 1933, während er den Taufschein ihres Sohnes Gustav sowohl in der Nachbildung der Originaleintragung wie in der eines Kirchenbuchauszuges aus dem Jahre 1927 uns vorlegt. Da ihm nur der schriftliche Weg zur Verfügung stand und der Name Richter auch in Frankfurt an der Oder häufiger ist, so hatte man ihm zunächst einen unrichtigen Taufschein aus dem Jahre 1800 zugesandt; der Fehler wurde dann durch den Urenkel Gustav Medon aufgedeckt, der sich schon Jahre vorher auf Grund der handschriftlichen Notiz auf der Begräbnisabrechnung⁵ den richtigen Taufschein hatte kommen lassen. In jedem Fall aber handelte es sich wieder lediglich um Kirchenbuchauszüge. Das veranlaßte mich, an Ort und Stelle die Originaleintragung anzusehen, wobei sich herausstellte, daß willkürliche Änderungen vorgenommen und außerdem Lesefehler entstanden waren. So steht z. B. in der Urschrift: „aus Berlin gebürtig“, im Auszug aber: „wohnhaft zu Berlin“. Im letzteren Fall kommt man auf die Vermutung, die Mutter sei lediglich vorübergehend — aus Anlaß der bevorstehenden Geburt — nach Frankfurt an der Oder gereist, während sie in Wirklichkeit in dieser Stadt verblieben und gerade hier wohnhaft geworden ist. Ferner sei hier noch bemerkt, daß es bei den Namen der Paten statt Huth Huff und statt Jude Judae heißen muß. Wenn nun aber Gruber besonders hervorhebt, daß „über die Person dieser Taufzeugen“ sich „nichts Näheres ermitteln“ lasse, so ist er im Irrtum; und es klingt seltsam, als Begründung zu lesen: „weil schon zu viel Zeit verflossen ist“. Ganz abwegig ist es auch, den Namen Schultz im Berliner Adreßkalender zu verfolgen⁶; man ersieht auch hieran, wohin die willkürliche Änderung der Originaleintragung geführt hat. Wie sich feststellen ließ, hatten Schultz (richtig: Schulz und mit den Vornamen Julius Christlieb Wilhelm) und Huff (mit den Vornamen Johann Jakob) an der Universität zu Frankfurt an der Oder studiert, während Carl Ferdinand Judae Uhrmacher und Gustav Ludwig Baltz Gürtler war und beide in dem gleichen Hause in der Scharrnstraße wohnten.

² Wenn in den Berliner Adreßbüchern in einem Falle Medan, in einem anderen Medont zu lesen steht, so handelt es sich nur um Druckfehler für Medau bzw. Medon, denen keinerlei Bedeutung zukommt.

³ Vgl. Carolinens Brief vom 11. 3. 1858 (Jahrb. XXX, 1943, S. 209).

⁴ Vgl. Gruber, S. 21/22. ⁵ Gruber, Tafel 17. ⁶ Gruber, S. 10.

Noch sehr jung — i. J. 1819, mit siebzehn Jahren — war Caroline nach Berlin übersiedelt⁷; den Anstoß hierzu hat offenbar ein Bruder ihrer Mutter gegeben, der selbst beim Theater beschäftigt war. Schon vor dem am 6. 4. 1823 geborenen Carl Ludwig Gustav hat sie einem anderen unehelichen Sohn das Leben gegeben: Johann Wilhelm Adolf, der am 23. 5. 1820 geboren wurde. Sie wohnte damals Georgenstraße 17, während sie für 1823 Brüderstraße 39 nachweisbar ist. Da Schopenhauer in beiden Fällen als Vater nicht in Frage kommt, so dürfte er seine Beziehungen zu ihr erst nach der zweiten italienischen Reise aufgenommen haben. Mit Rücksicht auf das Ansehen ihres Sohnes Gustav — seit Mitte der dreißiger Jahre — hat sie sich späterhin als Witwe bezeichnet und scheint die Berechtigung daher genommen zu haben, daß der Vater ihres ersten Kindes verstorben war; in dessen Familie scheint auch dieser erste uneheliche Sohn verblieben zu sein, so daß sie schon zu Schopenhauers Zeit sich nur noch dem zweiten zu widmen brauchte. Wohl mit auf Betreiben Schopenhauers, der für ihre damalige dritte Schwangerschaft in Frage kommt, hat sie am 22. September 1826 ihre Entlassung aus dem königlichen Chor erbeten und erhalten. Spätestens in den letzten Jahren des persönlichen Verkehrs mit Schopenhauer ist aber ihre Leidenschaft für die Bühne nochmals erwacht, so daß sie im königstädtischen Theater — einem bei der Bevölkerung sehr beliebten Privatunternehmen — mitwirkte; daher schreibt es sich, daß sie im Adreßkalender für 1831 als „Schauspielerin“ aufgeführt wird. In dem am Alexanderplatz gelegenen Theater — unter dem berühmten Direktor Cerf — spielte sie in Singspielen auch größere Rollen, besonders gern und häufig die Julie in Angelys „Sieben Mädchen in Uniform“. Schließlich landete sie im Vorstadttheater der „Mutter Gräbert“. Als sie auch hierfür sich nicht mehr ausreichend empfand, verschaffte sie sich ein Einkommen durch Perlenstickereien und sonstige Handarbeiten. Auch Schopenhauer suchte sie in dessen letzten Lebensjahren durch solche Arbeiten wiederholt zu erfreuen; von ihm erhielt sie ein Bild seiner Wohnung Schöne Aussicht 17, auf dem die Fenster durch vier Punkte bezeichnet sind. Außer dieser Photographie, die von dem Urenkel Gustav Medon dem Schopenhauer-Museum überlassen wurde, besitzt dieser noch ein Souvenir in Elfenbeineinband mit eingelegtem Mosaik; es dürfte sich hierbei um das am 7. 1. 1860 von ihr erwähnte Geschenk handeln (Jahrb. XXX, 1943, S. 213).

Der Hausdame gegenüber, die Caroline im Alter betreute, erwähnte sie, daß Schopenhauer sie „Prinzeßchen“ anzureden pflegte⁸; sonst aber bewahrte sie über die Beziehungen Stillschweigen. Die Briefe des Philosophen gelangten nach ihrem Tode in die Hände ihres Sohnes, des Tänzers Gustav Medon, der sie noch lange aufbewahrte und erst um etwa 1900 vernichtet hat. Als der Tänzer und seine Frau zu Anfang der neunziger Jahre einen Kuraufenthalt in Baden-Baden nahmen, haben Sohn und Schwiegertochter die Briefe heimlich eingesehen. Dem Urenkel Gustav Medon haben sie später mehrfach berichtet, daß am Schluß einer Seite die Worte gestanden hätten: „Als ich zurückkehrte, fand ich Dich in den Armen von“; der dahinterfolgende Name sei mit der

⁷ In ihrem Brief an den Generalintendanten vom 29. 2. 1820 erwähnt sie, daß ihre Stimme am 18. 10. 1819 geprüft wäre (vgl. Gruber, Tafel 2).

⁸ Vgl. auch dazu Carolinens eben erwähnten Brief vom 7. 1. 1860 (XXX. Jahrb. 1943, S. 213).

Hand ausgerissen gewesen. Die Briefe reichten also bis in die Berliner Jahre zurück.

Was die Väter der beiden unehelichen Söhne Carolinens betrifft, so fehlen zu genauen Ermittlungen als wichtigste Unterlagen die Vormundschaftsakten, die nicht mehr vorhanden sind. Umso willkommener ist die Mitteilung von Luntenschütz, die uns J. Bourdeau aufbewahrt hat (vgl. XXX. Jahrb. 1943, S. 274). Hiernach ist der Vater des zweiten Sohnes — denn nur um diesen kann es sich handeln — „un diplomate étranger“ gewesen, der sie plötzlich im Stich gelassen hat. In der Wohnung des Brunnenbaumeisters Gustav Medon in Berlin hängt noch ein großes Ölbild seines Großvaters, des Tänzers, das bei dem Dargestellten starke italienische Züge hervortreten läßt, die der Familie auch sonst aufgefallen sind; um einen Ausländer als Vater muß es sich demnach auf alle Fälle gehandelt haben. Für den ersten Sohn käme als Vater der Geheimsekretär in Frage, der in den Urkunden immer wieder auftritt (Gruber, S. 18). Er scheint durch frühzeitigen Tod daran gehindert worden zu sein, Caroline zu heiraten, da sie sich sonst wohl nicht später als Witwe gerade eines Geheimsekretärs bezeichnet hätte (Gruber, S. 20). Der Sohn verschwindet vollständig aus den Kirchenbüchern und ist darum wahrscheinlich adoptiert worden. Schließlich sei erwähnt, daß nach der Familientradition, die in kleinen Anekdoten ihre Stütze findet, Caroline auch noch in Beziehungen zu einem Höhenzollernprinzen und zu dem Fürsten Pückler-Muskau gestanden haben soll.

Das Daguerreotyp, das dem Titelbild des vorigen Jahrbuchs zugrunde liegt, läßt sich genau datieren. Caroline ließ sich nämlich mit ihrem Sohn gleichzeitig daguerreotypieren, als dieser im Juni 1849 als Unteroffizier aus dem in Potsdam stationierten 3. Bataillon des 20. Landwehr-Regiments entlassen wurde⁹. Wenn sie damals also siebenundvierzig Jahre alt war, so ist es nicht möglich, daß sie auf dem Ölgemälde von Herrmann Ernecke, das in dem Buch von Gruber als Titelbild wiedergegeben ist, eine Fünfundvierzigjährige darstellt. Auch das Kostüm und die Frisur, die beide nach fachmännischem Urteil dem Ende der dreißiger Jahre angehören, widersprechen dem. Zwar ist das Bild, wie die Signatur beweist, 1847 entstanden; doch muß es nach älterer Zeichnung übermalt oder — wie es auch sonst auf Wunsch schon älterer Frauen vorkommt — einem jüngeren Lebensalter nachempfunden sein, indem ein Kostüm aus früherer Zeit dabei zu Hilfe genommen wurde. Ernecke war zu diesem Nachfühlen um so mehr in der Lage, als er dem Hause seit vielen Jahren befreundet war und bereits 1840 in jugendlichem Alter den Tänzer gemalt hatte¹⁰. Das Bild zeigt Caroline etwa im Alter von fünfunddreißig Jahren¹¹.

⁹ Das gleichzeitige Bild des Sohnes befindet sich jetzt ebenfalls im Schopenhauer-Museum.

¹⁰ Vgl. das Bild bei Gruber zwischen S. 32 und 33. Mit seiner Mutter gleichzeitig ließ sich der Sohn 1847 wiederum malen (siehe das Bild bei Gruber zwischen S. 36 und 37).

¹¹ Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch Druckfehler in dem Kapitel „Zu den Berliner Wohnungen“ in der ersten Reihe dieser Beiträge berichtigen. Es muß im XXIX. Jahrb. auf S. 232, Zeile 26 und 33, Arendt und Torge heißen (in Übereinstimmung mit Zeile 16).

Graf Schack über Schopenhauer

In seinem Erinnerungswerk „Ein halbes Jahrhundert“ (dritte, durchgesehene Auflage 1894; zuerst 1888) bringt Adolf Friedrich Graf von Schack seine Verehrung für unseren Philosophen so betont zum Ausdruck wie niemand sonst aus dem Münchener Dichterkreise; zeigt doch z. B. Heyse sogar eine Abneigung gegen Schopenhauer (vgl. darüber Sülzner im XVII. Jahrb. 1930, S. 332ff.).

Aber unser Denker wird nicht nur von Schack mit Anerkennung zitiert, sondern er berichtet auch im vierten Kapitel des ersten Bandes über eine Begegnung mit Schopenhauer. Er schreibt hier (S. 33f. in der dritten Auflage): „Da ich eben Schopenhauer genannt habe, will ich nicht unerwähnt lassen, daß ich diesen nach seinem Tode so berühmt gewordenen Philosophen schon während meiner Gymnasialjahre von Angesicht zu Angesicht kannte. Meine Eltern reisten während der monatelangen Ferien, die der nicht überbeschäftigte Bundestag machte¹, nach Mecklenburg zurück; und ich aß während dieser Zeit im ‚Englischen Hof‘ auf dem Roßmarkt zu Mittag. Hier war auch Schopenhauer täglicher Gast. Derselbe hatte damals zwar sein Hauptwerk längst herausgegeben, war jedoch, da dieses trotz seiner hohen Bedeutung fast ganz unbemerkt vorübergegangen, literarisch so gut wie völlig unbekannt. Im großen Publikum wenigstens wußte man kaum, daß er überhaupt Schriftsteller sei; und so erging es auch mir. Trotzdem war er eine Persönlichkeit, auf die sich wegen ihrer Exzentrizität die Aufmerksamkeit der Table-d'hôte-Gäste richtete. Man erzählte sich von den weiten, einsamen Spaziergängen, die er mit seinem Hunde machte; und wie er den Letzteren, wenn derselbe ihn erzürnte, in höchster Wut mit dem Scheltworte ‚Mensch!‘ belegte; wie er bei Tische regelmäßig einen Kronentaler neben seinem Kuvert bereit hielte und gelobt hätte, denselben den Armen zu geben, wenn einer der Offiziere, die neben ihm saßen, einmal von etwas anderem spräche als von Mädchen und Pferden. Auch sein außerordentlich starker Appetit, der die Gastwirte zur Verzweiflung brachte, erregte die Aufmerksamkeit seiner Tischgenossen. Ein Nachbar soll einmal zu ihm gesagt haben: ‚Herr Doktor, Sie essen ja wirklich für zehn Personen‘; und seine Antwort war: ‚Ja freilich, aber ich denke auch für zehn‘. — Die Werke dieses großen Schriftstellers (so wird ihn auch derjenige nennen müssen, der seine philosophischen Meinungen in manchen Punkten nicht zu teilen vermag) habe ich erst nach seinem Tode, mehr als zwanzig Jahre später, kennen gelernt und bewundere sie als eine nicht auszuschöpfende Fundgrube der bedeutendsten und genialsten Gedanken.“

Der Gebrauch des Wortes „Mensch“ als Scheltwort seinem Pudel gegenüber wird auch von Schnyder von Wartensee und dem Hamburger Bundestagsgesandten Sieveking erwähnt (vgl. XX. Jahrb. 1933, S. 50; XXIX. Jahrb. 1942, S. 236); Georg Römer gegenüber (vgl. XX. Jahrb. 1933, S. 57) hat Schopenhauer die Angelegenheit ausdrücklich zugegeben — jedoch mit dem nicht unwichtigen Hinweis, ihr keine Überbetonung zuzulegen.

¹ Der Vater des Grafen Schack war Mecklenburg-Schwerinscher Bundestagsgesandter.

Umstritten sind die beiden übrigen von Schack erwähnten Anekdoten; nach Hornstein (vgl. XX. Jahrb. 1933, S. 208) ist ihre Wahrheit von unserem Philosophen sogar ausdrücklich in Abrede gestellt. Nachdem nun aber selbst Schack mit seiner großen Hochschätzung für Schopenhauer als Zeuge auftritt, neige ich immer mehr zu der Annahme, daß diesen Erzählungen ein Kern zugrunde liegt, und daß Hornstein in seinem Bericht nicht ausreichend genau ist. Hornstein hat sich offenbar auf sein im großen und ganzen gutes Gedächtnis verlassen; den Zuverlässigkeitsgrad, wie wir ihn bei Karl Bähr und Doß antreffen, hat er aber natürlich nicht erreichen können. Ich unterstelle gern, daß Schopenhauer sich scharf gegen die Anekdoten gewandt hat, weil ihn die ganze Art der Weitergabe aufs äußerste verdrießen mußte, und weil es ihm als eine Unverschämtheit erschien, daß jedes von ihm einmal hingeworfene Wort — noch dazu in einer augenblicklichen Erregung gesprochen — sofort aufgegriffen und entstellt zur Haupt- und Staatsaktion gemacht wurde. Er wollte solche Anekdoten, die auf einer im Unmut erfolgten flüchtigen Bemerkung aufgebaut waren, sich nicht einfach für immer anhängen lassen; ich nehme daher an, daß Schopenhauer die Erzählungen etwa als böswillig bezeichnet und daß Hornstein jedenfalls den von Schopenhauer gewählten Ausdruck mit „erfunden“ gleichgesetzt hat.

Die auffallende Stärke des Appetits wird ja verschiedentlich — so auch von Hornstein — bezeugt (vgl. XX. Jahrb. 1933, S. 205); noch schärfer drückt sich Römer aus (ebd. S. 55). Dazu kommt, daß wir bei Doß eine Variante finden (vgl. XX. Jahrb. 1933, S. 137), die allerdings erst aus später Erinnerung stammt, aber ungefähr der Ausdrucksweise unseres Philosophen entsprechen möchte. Richtig wird sein, daß er einen sich an ihn drängenden Frager barsch entgegnet haben wird, daß er auch mehr denke; der Zurechtgewiesene wird zunächst daraus gemacht haben, daß er für zwei denke, woraus schließlich sogar entstanden ist, daß er für zehn denke, falls nicht das Gedächtnis Schacks den Ausspruch noch weiter entstellt haben sollte. Jedenfalls ärgerte Schopenhauer gewiß schon die vergrößerte Form, in der Hornstein nach dem Hörensagen diese Anekdote vortrug; darauf bezieht sich nach meiner Ansicht der Ausspruch: „Solches Zeug rede ich nicht!“

Was die Geschichte mit dem Geldstück betrifft, so hat es mich von jeher nicht überzeugen können, daß sie deshalb nicht sich habe abspielen können, weil sie bei Matthisson berichtet wird. Sie wird in früheren Zeiten zum ehernen Bestande alter Anekdoten gehört haben, wie jede Zeit über einen solchen Bestand verfügt; ganz richtig sagt Gwinner (Schopenhauers Leben, dritte Ausgabe, 1910, S. VII), daß sie jedenfalls auch Matthisson nur nacherzählt habe. Wenn sie aber Schopenhauer nicht aus Matthisson, sondern eben als uralte Anekdote erinnerlich war, dann ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß ihm in gelegentlichem Ingrimmsentfaren ist, er wolle einen Taler (oder ein anderes damals kursierendes Geldstück) geben, wenn der Nachbar endlich einmal von etwas anderem rede als von Mädchen und Pferden. Als spätere Entstellung darf man nach wie vor gelten lassen, daß Schopenhauer das Geldstück vor sich hingelegt habe, noch dazu jedesmal bzw. eine Zeitlang täglich. Bei seiner Hochschätzung der Offiziere im allgemeinen hat die Äußerung auch sicher nur einem einzigen gegolten, dessen laute Reden über immer gleiche Gegenstände ihn besonders ärgerten. Da er wahrscheinlich auch in einer

eigenen Unterhaltung sich gestört fühlte, so wird er zufällig einmal damit herausgeplatzt sein, daß er einen Taler (oder ähnlich) dafür geben wolle, wenn der Nachbar endlich das Thema wechsele bzw. ganz schwiege. Wir haben heute ähnliche bildliche Ausdrücke, die wir im Unmut von uns geben, wenn uns ein Verhalten stört.

Was die Quellen dieser Anekdote betrifft, so betont Gwinner ausdrücklich, daß er sie „von einem vollkommen glaubwürdigen älteren Tischgenossen“ gehört habe; und auch Schack hat keinen Anlaß, einfach zu erfinden. Challengel-Lacour² neigt allgemein — wie bekannt — zu einer ungenauen, ausschmückenden Erzählung. Er wird wie Schack durch Hörensagen die Anekdote kennen gelernt haben und gibt gewiß nur deshalb an, daß er persönlich dabei gewesen sei, um mehr Eindruck zu machen und die Erzählung als solche überhaupt zu heben.

Anlage 1.

Ihrem
verehrten Lehrer
dem Herrn
Professor Jacobs
bey seiner Abreise nach München
den XXV October MDCCCVII
von
den Schülern der auserwählten Klasse.

Oft, wenn der Mensch die sorglos heitern Tage
Im Glück durchlebt, mit Unglück unbekannt,
Wenn ohne Kummer er und ohne Plage
Sich träumet ewig nur dem Glück verwandt;
Dann pfeilschnell bricht herein die Jammerklage
Und in das Unglück sieht er sich gebannt.
Wer vorher glücklich war, der muß nun leiden,
Entflohen sind des Traumes schöne Freuden.

So hat auch uns das Mißgeschick gefunden,
Und schwarzgefiedert unsern Kreis ereilt;
Dem Glücke wähten wir uns fest verbunden;
Ein Wahn! die Bande wurden leicht zertheilt. —
Verschwunden sind die heitern schönen Stunden,
Die Du in unserer Mitte hast verweilt.
Dich reißt von uns ein finsternes Geschehe,
Wir scheiden wehmuthsvoll von unserm Glücke.

² Vgl. XX. Jahrb. 1933, S. 348.

Du eilst fort aus Deiner Jünger Mitte,
Wohin Dich ruft ein größ'res schön'res Glück;
Der Segen folgte jedem Deiner Tritte,
Dich schenkte uns ein göttliches Geschick;
Vertrauend folgten wir nur Deinem Schritte
Und fröhlich blickten immer wir zurück,
Nicht vorwärts. Ach! da kam die bittere Stunde,
Wo Du uns schlugst die tiefste Herzenswunde.

Doch weil uns nicht vergönnt Dich hier zu halten,
Weil schnelle Eil das Schicksal Dir gebeut,
So ehren wir der Götter ew'ges Walten,
Die größ'res Glück darbietend Dich erfreut;
Doch darum soll nicht unser Herz erkalten,
In Liebe stets zu Deinem Dienst bereit. —
So lebe wohl und reise hin zur Ferne,
Wo schöner aufgehn Deines Schicksals Sterne.

Anlage 2.

Ihrem
vielgeliebten Lehrer
dem Herrn
Professor Jacobs
bey
seiner Abreise nach München.

Virtutem —
Sublatam ex oculis quaerimus invidi.
Horat.

Ehe noch zweimal der Stern des ergrauenden Morgens vom Himmel,
Ehe noch zweimal der Mond aus dem schwebenden Silbergewölke
Blicket herab zur Erde, mit stillem Glanz sie erleuchtend,
Da schon eilst Du hinweg, und verlässest die trauernden Jünger.
Fern von Gotha's Stadt, an den blühenden Ufern der Iser,
Winkt Dir ein heimischer Herd, ein Freund, und schützende Laren,
Dahin lenkt Dich Dein Geist, der strebende, und des Geschickes
Eherne Macht, in das Land der Musenehrenden Baiern.
Andern tönet hinfort Dein Mund die Lehren der Weisheit,
Andere lehrest Du nun entfalten die Schätze der Vorwelt.
Auch in der Fremdlinge Land beglücke Dich Phoibos Apollon;
Ihr von Olympos gesandt, ihr hehren himmlischen Musen!
Führt Ihn, an schützender Hand, durch die krummen Gewinde des Lebens.

Die Schüler der ersten Klasse
des Gothaischen Gymnasiums.

Anlage 3.

Was stimmt uns jetzt zur bittern Trauer?
Des Schicksals Spruch trifft unser Herz.
Zu kurz war unsers Glückes Dauer!
Wir fühlen tief der Trennung Schmerz.
Das Schicksal führt mit mächtger Hand
Von uns den Freund in fernes Land.

Er ziehet; — nichts hält ihn zurücke,
Ihn, der uns Freund und Vater war;
Wir sehn ihm nach mit nassem Blicke,
Und jedes Herz ist ein Altar,
Auf dem die Lieb' und Dankbarkeit
Ihm jetzt die reinsten Opfer weiht.

Nimm, Theurer! was Dir Liebe bringet
Mit Liebe hin! In vollem Chor
Ertönet unser Dank, und dringet
Zum Thron der Gottheit hoch empor.
Des Glückes Sonne schein' Dir mild!
Zieh hin! Leb wohl! uns bleibt dein Bild.

Anlage 4.

Ergo fuere preces vanae, quas fudimus omnes!
Ergo te nobis Fors male fida rapit.
Ergo Decus, quo se jactabat Gotha, remota
Posthac perfundet lumine rura suo!
Ah lacrimosa dies, qua mox nobisque scholaeque
Optime, dicendum est, Doctor, Amice, Vale.
J, Tua quo virtus vocat et doctrina, sed esto
Juncti nobiscum foederis usque memor.

SCHOPENHAUER UND ENGLAND

Von

KURT HORN (Danzig-Langfuhr)

Zu dem Thema „Schopenhauer und England“ sind in unseren Jahrbüchern des öfteren Beiträge erschienen. Im XII. Jahrbuch (1923—1925) wurde ein Neudruck des wichtigen Aufsatzes von John Oxenford: „Iconoclasm in German Philosophy“ aus der *Westminster Review* von 1853 mit Übersetzung und Erläuterung von O. Lindner veröffentlicht, jenes Aufsatzes, durch den der so lange vernachlässigte Philosoph von neuem der Mitwelt entdeckt wurde. Im XXI. Jahrb. 1934 widmete Hans Zint der im Januar 1934 im Alter von fast 88 Jahren verstorbenen Miß Helen Zimmern einen ehrenden Nachruf, jener Frau, die durch ihre im Jahre 1876 in London erschienene Schopenhauer-Biographie zuerst den Engländern eine umfassende Kenntnis von Schopenhauers Leben und Werk vermittelt hat, und im XXIII. Jahrb. 1936 wurde Paul Neugebauers Dissertation „Schopenhauer in England mit besonderer Berücksichtigung seines Einflusses auf die englische Literatur“ (Berlin 1932) durch Paul Salzsieder einer eingehenden Würdigung unterzogen. Schließlich hat Rudolf Borch im XXIV. Jahrb. 1937 auf ein bereits 20 Jahre vor Oxenfords Aufsatz erschienenen Buch hingewiesen, durch das die Engländer zum ersten Male etwas über Schopenhauer erfuhren: Arthur Johnsons Übersetzung von W. G. Tennemanns „Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht“, vermehrte und verbesserte Auflage von Amadeus Wendt, Oxford 1832.

Für den Einfluß Schopenhauers auf das englische Geistesleben gilt wohl dasselbe, was H. Hasse in seiner Schopenhauer-Darstellung mit Bezug auf die deutsche Philosophie behauptet, nämlich, daß „die Einwirkung der philosophischen Leistungen Schopenhauers auf die geistige Entwicklung der Folgezeit nicht so offenkundiger und deutlich faßbarer Art ist wie der Einfluß mancher anderer Denker auf ihre Nachfolger“ (H. Hasse, Schopenhauer, München 1926). Neugebauer führt eigentlich nur drei Philosophen an, deren Werke wenigstens zum Teil unter dem Einfluß Schopenhauers stehen, nämlich J. St. Mill, E. Belford Bax und E. M. Joad, während er eine ganze Reihe von Dichtern und Schriftstellern nennen kann, in deren Werken sich Spuren Schopenhauerscher Ideen finden. Er sieht Einwirkungen Schopenhauers auf Grundsätze und Lebenshaltung bei George Eliot und Thomas Hardy, er findet Einzelwirkungen Schopenhauers bei George Gissing, George Moore und Lucas Malet (letztere ist übrigens, was hier zur Berichtigung von Salzsieders Besprechung angeführt sei, eine Frau), und er behandelt schließlich eine ganze Reihe von englischen Schriftstellern, bei denen die Schopenhauersche Philosophie mit den Ideen der Evolution verschmolzen ist, wie Robert Buchanan, Roden Noel und Grant Allen, oder solche Autoren, die gleichzeitig stark dem Einfluß Spencers und Nietzsches unterliegen und den Gedan-

ken an eine Höherentwicklung von Welt und Mensch in den Mittelpunkt gerückt und durch optimistische Auslegung der Schopenhauerschen Metaphysik den Pessimismus des Philosophen zu überwinden versucht haben. Hier sind Samuel Butler, H. G. Wells, John Davidson und Bernard Shaw zu nennen.

Überblickt man die durch Neugebauer festgestellten und z. T. bereits in R. Wülkers „Geschichte der englischen Literatur“, Bd. 2, Leipzig 1907, erwähnten Einwirkungen Schopenhauers auf England und nimmt man einige weitere, von ihnen nicht erwähnte Spuren seines Einflusses hinzu — auf die hinzuweisen der Zweck des vorliegenden Aufsatzes ist —, so erhält man einen starken Eindruck von der Vielseitigkeit und dem weltumspannenden Geiste Schopenhauers. Sind es doch die verschiedensten Seiten seines Wesens und seiner Philosophie, die auf die einzelnen englischen Schriftsteller ihrer besonderen Veranlagung gemäß eingewirkt und ihren Geist befruchtet haben; bald ist es sein Pessimismus, bald seine idealistische Metaphysik, bald sein Voluntarismus, bald seine Metaphysik der Geschlechtsliebe, bald seine Theorie der Musik, bald mehrere dieser Gebiete zugleich, die in den Werken der genannten Dichter fortwirken. Als wesentlich erscheint es mir, daß bei allen diesen Schriftstellern eine seelische Verwandtschaft mit dem Philosophen, eine Ähnlichkeit des Welt-erlebens festgestellt werden kann. Von Thomas Hardy sagt Bernhard Fehr (in „Die englische Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts“, Berlin-Neubabelsberg 1923, S. 361): „Ihm eignet das weittastende Schicksalsahnen des primitiven Heiden, ein Erbstück vielleicht seiner ländlichen Dorseter Vorfahren mit ihrem Gefühl der Naturnähe und ihren abergläubischen Ideen. Sein angeborenes Genie läuterte dieses dumpfe Fühlen hinauf zu einer kosmischen Anschauung, die in mancher Hinsicht unleugbare Berührungspunkte mit Schopenhauers Philosophie verrät. Hardy will jahrelang — als sein Pessimismus schon feste Form angenommen hatte — Schopenhauer nicht einmal dem Namen nach gekannt haben. Seine Weltdeutung wäre also inneres kosmisches Urerlebnis. Wie bei Schopenhauer liegt auch bei ihm der Wille im Kampf mit dem menschlichen Intellekt, der schließlich immer unterliegen muß und sich in seiner Verzweiflung ins Nicht-Sein flüchtet.“ Soweit Fehr. Durch zwei Anglistinnen, Agnes Steinbach (Hardy und Schopenhauer, Palästra Bd. 148) und Hertha Korten (Die Napoleon-Dichtung Hardys, Diss. Rostock 1919) ist nachgewiesen worden, daß Hardy sich später immer mehr der Gedankenwelt Schopenhauers anglich, bis schließlich sein letztes Werk, das Drama „The Dynasts“ ganz in Schopenhauerscher Philosophie aufgeht.

Als Gegenpol Hardys kann der calvinistische Schotte John Davidson (1857—1909), um nur noch einen der genannten Dichter anzuführen, bezeichnet werden, eine Rebellen- und Kämpfernatur mit einem natürlichen Hang zur Metaphysik und zu kosmischem Denken, der Schopenhauer durch Nietzsche ergänzt und der in seinem Prosawerk „Rosary“ behauptet, daß er die Identität von Spinozas Gott, Hegels Absolutem, Fichtes transcendentalem Ich, Schopenhauers Wille zum Leben und Nietzsches Wille zur Macht erkenne, der wegen Mangel an Anerkennung, Krankheit und Not freiwillig aus dem Leben schied, aber in seinen Dichtungen einen unbedingten Glauben an die Evolution der Welt und der Menschheit verkündete. Von ihm und von Samuel Butlers Überwindung des Darwinismus unter dem Einfluß Schopenhauers

führt eine gerade Linie zu der Lehre Bernard Shaws von der 'life force', der alle Wesen durchdringenden Lebenskraft, die dem Schopenhauerschen Urwillen entspricht.

Auf Schopenhauer gründete sich in England keine philosophische Schule, wie etwa auf Hegel, dessen Einfluß auf die zünftige Philosophie Englands von gewaltiger Bedeutung ist, wie im einzelnen in den Schriften von Rudolf Metz dargelegt wird: „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien“, 2 Bände, Leipzig 1935, und „England und die deutsche Philosophie“ (in „Der deutsche Beitrag zur Gestaltung und Erforschung der englischen Kultur“, herausgegeben von Wilhelm Horn, Stuttgart u. Berlin 1941). Etwa gleichzeitig mit dem Bekanntwerden Schopenhauers in England setzte mit einem Einbruch der Hegelschen Philosophie und damit des deutschen idealistischen Gedankengutes eine philosophische Renaissance in England ein. „In den frühen 70er Jahren stand das britische Denken in voller Auflehnung sowohl gegen die Common Sense-Philosophie der Reid und Hamilton, als auch gegen den Sensualismus der Mill und Spencer“. (Muirhead in 'Contemporary British Philosophy', 1924, Bd. 1, S. 309.) Während aber die Kenntnis Hegels auf die Universitätskreise beschränkt blieb, gewann Schopenhauers Philosophie Einfluß und Verbreitung in weitesten Kreisen. Seine Werke wurden in England viel mehr gelesen als die Kants und Hegels. Dies wird für die ganze zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts durch folgende Äußerung M. Todhunters in „A. Schopenhauer“, Westminster Review, April 1895, belegt: „Hegel is hardly read at all; only students read Kant, but Schopenhauer's works sell by thousands“ (angeführt in P. Neugebauers Dissertation, S. 19). Neugebauer führt in der seiner Dissertation beigegebenen ausführlichen Bibliographie für den Zeitraum 1853—1920 25 Bücher und 48 Zeitschriftenartikel an, die in England über Schopenhauer veröffentlicht wurden, dazu 18 Übersetzungen von Schopenhauers Werken ins Englische.

Mehrfach ist der Versuch gemacht worden, die Nichtbeachtung bzw. die Aufnahme der Schopenhauerschen Philosophie in England mit den Veränderungen auf politischem, wirtschaftlichem und geistigem Gebiet, die England im Lauf des 19. Jahrhunderts erlebte, in Beziehung zu setzen und durch sie zu erklären¹. Während bis etwa 1870 die geistige Signatur Englands, abgesehen von vorübergehenden Verdüsterungen infolge sozialer Mißstände, durch einen kühnen, allerdings zuletzt verflachten Optimismus gekennzeichnet war, einen Optimismus, der durch wirtschaftliche Prosperität und durch die anfänglichen Erfolge der Naturwissenschaften befördert wurde, beginnt sich seit der Jahrhundertmitte das durch die Aufklärung und den Utilitarismus rosiggefärbte Weltbild zu trüben. Durch den aus den Lehren Darwins erwachsenden Materialismus und durch das Eindringen der deutschen Bibelkritik wurde ein Gefühl skeptischer Resignation, ein religiöser Agnostizismus erzeugt. Aus der Verschlechterung der innerpolitischen und sozialen Verhältnisse erwuchs der Zweifel an der besten aller möglichen Welten; andererseits erweckte die kulturpolitische und weltanschauliche Enttäuschung ein Verlangen nach

¹ Vgl. besonders den Aufsatz von Paul Meißner: „Pessimistische Strömungen im englischen Geistesleben des 19. Jahrhunderts“, Englische Studien, 64. Bd. (1929), S. 434—449.

einer neuen Ethik und einer neuen Metaphysik, und alles dieses bereitete den Boden für die Aufnahme Schopenhauers in England, besonders seitdem ihm durch Helen Zimmerns „Life of Schopenhauer“ (1876) und durch das historisch-kritische Werk „Pessimism“ (1877) des Philosophen James Sully der Weg gebahnt worden war.

Franz Hüffer.

Hier soll nun eines Mannes gedacht werden, über den wir nähere Angaben zu machen in der Lage sind, der bereits 5 Jahre vor dem Erscheinen dieser Werke und dann noch mehrmals später als ein Bewunderer und begeisterter „Schüler“ Schopenhauers durch Aufsätze in führenden englischen Zeitschriften für unseren Denker eingetreten ist, dem also mit ein Hauptverdienst an seinem Bekanntwerden in England gebührt. Dieser Mann, der noch niemals in unseren Jahrbüchern Erwähnung gefunden hat, ist der Musikkritiker und vielseitige Schriftsteller und Gelehrte Dr. Franz Hüffer aus Münster in Westfalen, daselbst geboren am 22. Mai 1845, verstorben in London am 19. Januar 1889.

Als Vorkämpfer der Musik Richard Wagners und als Propagandist Schopenhauers ist er in England bekannt, wohin er im Jahre 1869 übergesiedelt war. Da er sich früh eine meisterhafte Beherrschung der englischen Sprache aneignete, alle seine Werke in englischer Sprache schrieb und sich als britischer Staatsbürger naturalisieren ließ, gilt er trotz seines deutschen Namens als Engländer, und man kann ihn wohl als einen Sendboten deutscher Musik und deutscher Philosophie in England bezeichnen, der durch sein Wirken dazu beigetragen hat, deutsches Geistesgut in England zu verbreiten. Durch seine nahen Beziehungen zu dem Kreise der englischen Präraffaeliten hat er, eine Persönlichkeit von sprühendem Temperament, seine Ideen zunächst diesem Kreise und dann durch die Feder der weiteren Öffentlichkeit kundgetan. Im Jahre 1871 erschien sein erster Aufsatz „Arthur Schopenhauer“ in der Fortnightly Review (S. 773—792), im Jahre 1872 daselbst ein Aufsatz über Richard Wagner (S. 265—287), ein weiterer Aufsatz „Arthur Schopenhauer“ in derselben Zeitschrift (S. 772—792) im Jahre 1876, und im gleichen Jahre ein Aufsatz „The Pessimist's View of Life“ im Cornhill Magazine (S. 431—443). Außerdem veröffentlichte er folgende Werke: Richard Wagner and the Music of the Future (1873), in deutscher Sprache erschienen unter dem Titel „Die Poesie in der Musik“, übersetzt von E. G., im Verlage F. E. C. Leuckart, Leipzig (1874). — Les troubadours (1878) — Musical studies (1880) — Richard Wagner (1881) — Italian and other Studies (1884) — Half a Century of Music in England (1889). — Schließlich schrieb er literarisch-kritische Einleitungen zu der Tauchnitz-Edition von Dante Gabriel Rossetti: Poems (1873) und Ballads and Sonnets (1882) und von William Morris: A Selection from the Poems (1886).

Wie weiter unten angeführt wird, hat Hüffer in Berlin studiert und an der Universität Göttingen die philosophische Doktorwürde erworben. Seine Dissertation behandelt den Troubadour „Guillem de Cabestanh, sein Leben und sein Werk“, 1869. — Drei Jahre nach seiner Übersiedlung nach England heiratete er in London Cathy Brown, die Tochter des den Präraffaeliten nahestehenden Historienmalers Ford Madox Brown, deren Halbschwester Lucy

Brown die Gattin des Kunst- und Literaturkritikers William Michael Rossetti (1829—1919), des Bruders des Dichter-Malers Dante Gabriel Rossetti (1828—1882) war. So trat er in enge freundschaftliche und verwandtschaftliche Beziehungen zu diesem Kreise von Künstlern und Dichtern, zu denen außer den präraffaelitischen Malern noch die Dichter Algernon Charles Swinburne (1837—1909) und William Morris (1834—1896) gehören².

William Michael Rossetti³ entwirft in seinem Buche "Dante Gabriel Rossetti as Designer and Writer", London 1889, S. 164, folgende Charakteristik seines Schwagers Francis Hueffer, wie dieser sich in England nannte:

Dr. Hueffer, who died rather suddenly in January 1889, at the comparatively early age of forty-three, was a German born in Munster, who, coming over to London towards 1869, soon made acquaintance with Madox Brown, with Rossetti, and with various members of the same artistic and literary circle. He became a close family-connection of mine in 1874, when I married the half-sister of the lady, a daughter of Madox Brown, whom Hueffer himself had wedded in 1872. Excluding from consideration a few men of powerful creative genius, I have known no person of more brilliant talents or of wider and more solid cultivation than Hueffer: His range extended to philosophy, linguistics, literature and music. He became the pioneer in England of the enthusiasm for the once-belaboured Wagner, and for several years preceding his death he exerted, as musical critic of *The Times*, a powerful influence over musical taste and enterprise not only in England but throughout the civilized world. — Soon after settling in England, where he acquired an early and exceptional mastery of the language, Hueffer anglicized himself as much as possible, and was eventually naturalized as a British subject; and it may truly be said that England has now lost in the German son of her adoption, one of the most forcible and luminous of her critical minds.

Noch plastischer tritt das Bild Francis Hueffers in der Schilderung hervor, die sein Sohn, der wahrscheinlich noch lebende Lyriker und Verfasser zahlreicher Romane Ford Madox Hueffer in seinem umfangreichen Erinnerungsbuche "Ancient lights and certain new reflections, being the memories of a young man", London 1911, entworfen hat. Er, der die Vornamen seines Großvaters Ford Madox Brown erhielt, ist so völlig zum Engländer geworden, daß er seinen Namen in Ford Madox Ford umgeändert hat. Im Jahre 1873 in London geboren, wuchs er im Schatten der großen Männer der viktoriani-

² Es sei mir gestattet, auf das von mir herausgegebene Bändchen "The Preraphaelite Poets and Painters" hinzuweisen (eine Auswahl in Vers und Prosa aus J. Ruskin, D. G. Rossetti, Christina Rossetti, W. Morris und A. Ch. Swinburne, mit 8 Abb., Einleitung und Anmerkungen, Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M. 1929).

³ Ich habe das Lebenswerk dieses Chronisten des Praeraffaelismus, der auch als Dante-Übersetzer (Dante's Inferno, translated into blank verse, 1865) und als Dichter (Democratic Sonnets, 1907) hervorgetreten ist, in einer auch als Sonderdruck erschienenen Aufsatzreihe der „Zeitschrift für französische und englischen Unterricht“, Bd. 23, 1924, gewürdigt (Seite 32—51, 128—146, 319—338). Ich habe mit ihm in Briefwechsel gestanden, und im Juli 1913 konnte ich ihm in seinem Hause in London einen Besuch abstatten.

schen Epoche auf, und in seinem Buch gibt er uns ein impressionistisches Bild, das in Einzelheiten unzuverlässig ist, aber die geistige Atmosphäre dieses Zeitabschnittes aufgefangen hat. Auf S. 41 ff. findet sich folgende Darstellung der Persönlichkeit seines Vaters und seines Eintretens für Schopenhauer:

My father was a man of an encyclopaedic knowledge and had a great respect for the attainments of the distinguished. — He had a memory that was positively extraordinary and a gift of languages no less great. Thus whilst his native language was German he was for a long course of years musical critic to *The Times*, London correspondent to the *Frankfurter Zeitung*, London musical correspondent to *Le Menestrel* of Paris and the *Tribuna* of Rome. He was also, I believe, in his day the greatest authority upon the troubadours and the romance languages, and wrote original poems in modern Provençal; he was a favourite pupil of Schopenhauer and the bad boy of his family. He was a doctor of philosophy in Göttingen University, at that time premier university of Germany, though he had made his studies at the inferior institution in Berlin.

Possibly at the suggestion of Schopenhauer or possibly because his own lively disposition made parts of Germany too hot to hold him, Dr. Hueffer came to England. He had letters of introduction to various men of letters in England, for, for time out of mind, in the city of Münster the Hueffer family belonged to the class that battens upon authors. They have been, that is to say, printers and publishers. Following his intention of spreading the light of Schopenhauer in England, that country for which Schopenhauer had so immense a respect, Dr. Hueffer founded a periodical, called *The New Quarterly Review*, which caused him to lose a great deal of money and to make cordial enemies amongst the poets and literary men to whom he gave friendly lifts. I fancy that the only traces of the *New Quarterly Review* are contained in the limerick by Rossetti which runs as follows:

“There was a young German called Huffer,
A hypochondriacal buffer;
To shout Schopenhauer
From the top of a tower
Was the highest enjoyment of Huffer.”

In London Dr. Hueffer lived first in Chelsea, halfway between Rossetti and Carlyle, who were both, I believe, very much attached to him for various reasons. Indeed, one of the first things that I can remember, or seem to remember, is that I lay in my cradle amongst proof-sheets of Rossetti's poems which my father was amiably occupied in reading for the press. In their day Rossetti's limerick's were celebrated. —

Hierzu ist zu bemerken: Daß Franz Hueffer „ein Lieblingsschüler Schopenhauers“ gewesen sein soll, ist nicht wörtlich zu nehmen. Als Schopenhauer starb, war Hueffer 15 Jahre alt! Keiner der Biographen Schopenhauers nennt seinen Namen, auch kommt Hueffer in dem veröffentlichten Briefwechsel Schopenhauers nirgends vor.

Als Probe der Darstellungsweise Hueffers sei ein Abschnitt aus der deutschen Übersetzung seines obengenannten Buches 'Richard Wagner and the music of the future' (1873) wiedergegeben, dem er den ursprünglich auch für

die englische Ausgabe geplanten Titel „Die Poesie in der Musik“ gegeben hat. Nur auf Verlangen des Verlegers hatte er den damals zugkräftigen Namen Richard Wagners auf das Titelblatt gesetzt. Das Buch behandelt nämlich nicht allein die Musik Wagners, sondern „es will zeigen, wie sich die Gesamtentwicklung der deutschen Musik durch und seit Beethoven auf die immer größere Entfaltung und Kräftigung der poetischen Idee gegenüber den Regeln der absoluten Musik zurückführen läßt.“ Ausgehend von der neunten Symphonie Beethovens behandelt es die Entwicklung der „lyrischen Musik“ bei Franz Schubert, Robert Schumann, Robert Franz und Franz Liszt, und das Verhältnis des Kunstliedes zum Volksliede. Auf S. 4ff. lesen wir:

„Deutschland ist die Heimath der Musik und der Philosophie, aber die Philosophie der Musik ist durch die Mehrzahl seiner tiefsten Denker in einer ebenso unverdienten, wie unbegreiflichen Weise vernachlässigt worden. Selbst ein so hervorragender Mann wie Leibniz sah in der Musik lediglich ein „*exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*“, obgleich die Werke seiner Zeitgenossen Bach und Händel ihn eines Besseren hätten belehren können. Von Hegel's Ansichten über denselben Gegenstand kann man nicht sagen, daß sie in irgend bedeutendem Maaße den Geist höherer Klarheit führten, und in unsrer eigenen Zeit bekannte Friedrich Vischer, der Aesthetiker par excellence, seine Unwissenheit in der Musik, indem er die Behandlung derselben in seinem Hauptwerk einem anderen überließ. Arthur Schopenhauer, der größte Denker, welchen Deutschland seit Kant hervorgebracht hat, durchdrang zuerst die Wolken, welche diese ätherische Kunst umfingen hielten. Es besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Wagner und Schopenhauer als Schriftstellern und in gleicher Weise zwischen der Stellung, welche sie in der Geschichte der sie betreffenden Zweige menschlicher Entwicklung einnehmen. Beide erkennen einen, und nur einen, ihrer Vorgänger als ihren Obern, dessen Gedanken sie auszuführen bestimmt sind. In der ausschließlichen Bewunderung Beethovens und Kants von seiten Wagners und Schopenhauers liegt zugleich der Grund für ihre häufig ungerechte Verachtung epigonischer Bestrebungen und für die Bitterkeit ihrer kritischen Äußerungen. —

Die große Entdeckung Kants in der „Kritik der reinen Vernunft“ ist die Lehre, daß die äußere Welt, oder was wir das Universum nennen, nur mittelst ihres Phänomenon auf unsere Sinne wirkt. In Bezug auf die wirkliche Essenz, das Noumenon dieser Welt, wie es Wesen mit anderen Wahrnehmungsmitteln als die unseren und nicht beschränkt durch die Vorstellung von Raum und Zeit erscheinen möchte, ist uns nichts enthüllt. Diese Vorstellungen selbst entspringen nach Kant einer gewissen Prädisposition des Gehirns, vermöge deren wir die Gleichzeitigkeit oder Folge der verschiedenen Phänomene und die Phänomene selbst erkennen. Dem absoluten Idealismus Berkeley's gegenüber behauptet Kant, es müsse außer dem menschlichen Ego noch ein unabhängiges Etwas vorhanden sein, um auf das Individuum zu wirken. Schopenhauer, von dieser Grundlage ausgehend, kommt weiter zu der Behauptung, daß dies bisher unbestimmte Etwas nur insofern existiert, als es den Willen der Existenz besitzt, daß es in der That nichts anderes ist als dieser Wille in seinen verschiedenen Formen und Phasen. Die höchste und letzte dieser Phasen ist der menschliche Wille, der durch das Erkenntnißvermögen seines Wesens und seiner Ziele sich bewußt wird, in seinem Mikro-

kosmos das Universum, aus welchem er entsprungen ist, begreift, und nur dem Grade, nicht dem Wesen nach sich von demselben unterscheidet. Die erste Manifestation dieses Willens, fährt Schopenhauer fort, geschieht in den Ideen in Platos Sinn, d. h. in den vorbildlichen Formen, welche den Kosmos gestalten und von denen die einzelnen Phänomene nur weitere Unterabtheilungen sind. Es ist das Ziel aller Künste, die ewige Wesenheit der Dinge vermittelt dieser platonischen Ideen auszudrücken, nur die Musik nimmt in dieser Beziehung eine Ausnahme-Stellung ein. Künste wie Malerei und Skulptur verkörpern diese Ideen, wie sie der Künstler vermittelt dieser Phänomene aufgefaßt hat, deren ideellen Wert er veranschaulicht, jedoch allein durch die Reproduktion ihrer wirklichen Erscheinung. Selbst in der Poesie bilden die Realitäten des Lebens und die sichtbaren Wunder der Welt mit ihrer symbolischen Bedeutung einen wesentlichen Bestandtheil. Musik im Gegentheil bedarf, ja sie gestattet nicht einmal eine reale Auffassung. Es giebt keinen Laut in der Natur, der dem Musiker als Muster dienen oder ihm für seine erhabene Aufgabe mehr als eine gelegentliche Anregung bedeuten könnte. Er kommt den Urquellen der Existenz näher als alle anderen Künstler, ja als die Natur selbst. Seine Harmonien und Melodien sind, um mit Schopenhauer zu reden, eine ebenso unmittelbare Objectivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind, deren vervielfachte Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Musik ist also keineswegs gleich den anderen Künsten das Abbild der Ideen, sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objectivität auch die Ideen sind.

In diesem Sinne ist der musikalische Komponist der einzig schöpferische Künstler. Während der Maler oder Bildhauer das Gewand für seine Idee von der menschlichen Form oder Landschaft borgen muß, steht der Musiker einsam mit seiner Inspiration, er lauscht allein der Stimme des Weltgeistes oder, was dasselbe ist, seines eigenen Geistes, der wie im Traum zu ihm redet. Denn nur in Träumen, wenn der Geist durch sinnliche Eindrücke nicht gestört wird, ist solch ein Zustand völligen Versenkens erreichbar, und wenn Vogl von Schubert sagt, er habe in einer Art von Clairvoyance componirt, so kann dies auf alle schöpferischen Musiker angewendet werden.

Dies sind in Kürze die Grundsätze, welche Schopenhauer zuerst unter den Philosophen für das metaphysische Wesen unserer Kunst dargelegt und welche Wagner ohne wesentliche Veränderung in der unlängst veröffentlichten Flugschrift über Beethoven zu den seinigen gemacht hat.

Es muß indeß hinzugefügt werden, daß in Bezug auf die concreten Erscheinungen des musikalischen Genius die Schlußfolgerungen, welche der Künstler und der Philosoph aus dieser gemeinsamen Grundlage gezogen haben, weit voneinander abweichen. Schopenhauer scheint die Musik als eine Kunst von völlig unabhängigen, sich selbst genügenden Ausdrucksmitteln betrachtet zu haben, deren freie Bewegung durch eine zu enge Verbindung mit sprachlicher Dichtung nur leiden könne. Er geht so weit, daß er Rossini's Verfahrensweise höchlich empfiehlt, in welcher die Textworte lediglich en bagatelle behandelt werden und in welcher deßhalb „die Musik so deutlich und rein ihre eigene Sprache spricht, daß sie der Worte garnicht bedarf und daher auch mit bloßen Instrumenten ausgeführt ihre volle Wirkung hat.“ Es kann nur überraschen, einen solchen Ausspruch von denselben Lippen zu vernehmen,

welche die vorhin mitgetheilten tiefen Gedanken geäußert haben. Aber der Philosoph hat es mit dem Dichter gemein, daß seine abstracten Anschauungen aus einem intuitiven Bewußtsein entspringen, welches von den Ergebnissen practischer Forschung beinah unabhängig und nicht immer auf dieselben anwendbar ist.“ —

Von den oben genannten Zeitschriftenartikeln Hueffers über Schopenhauer liegt mir der im Jahre 1876 in der *Fortnightly Review* erschienene vor (VOL. 20, S. 737—792). Der Verfasser geht von der Feststellung aus, daß auf die französische Revolution „ein Zustand krankhafter Enttäuschung folgte, der seine Spuren in der Literatur hinterließ. “The note of religious scepticism, of negation absolute and relentless, had been struck by the mighty hand of Goethe, Byron chimed in with the shrill laugh of self-consuming irony, Leopardi with the harmonious tones of his beautiful sadness. Alfred de Musset, Lenau, Heine, Poushkin, Petöfi followed at intervals. — What appeared to them as their individual grief, caused by individual misfortune, was in reality the ‘the grief of the world’, Weltschmerz, as one amongst their number has significantly called it. Schopenhauer is the philosophical exponent of this psychic condition thus indicated. — With a power of language, sometimes more poetic than poetry itself, he combines trenchant sharpness of logical reasoning.”

Im übrigen ist Schopenhauer nach Hueffers Ansicht ein von den Zeitereignissen wenig beeinflusster Denker, ja ein subjektiver Philosoph κατ' ἐξοχήν, auch scheint ihm Schopenhauers Pessimismus nicht mit den großen Ergebnissen seiner spekulativen Forschung organisch verknüpft zu sein. Sodann gibt Hueffer auf 12 Seiten einen ausführlichen Abriß von Schopenhauers Leben auf Grund der Werke von Gwinner, Lindner und Frauenstaedt. Er äußert sein Bedauern darüber, daß Schopenhauer nicht, wie es sein Vater anfangs beabsichtigt hatte, in England das Licht der Welt erblickte, sonst hätte er den englischen Philosophen zugerechnet werden können. Ausführlich verweilt er bei dem unglückseligen Streit zwischen Mutter und Sohn, den er aus der Verschiedenheit ihrer Charaktere erklärt. Im Denken und Fühlen des Philosophen glaubt er einen Mangel an Liebe feststellen zu können. Er vergißt nicht die niedrige Meinung, die Schopenhauer von den Frauen hatte, zu erwähnen. Schopenhauers Abhandlung „Über die Weiber“ erklärt er für eine unschmackhafte Mischung von vielen Irrtümern und einem kleinen Funken von Wahrheit, „an unpalatable mixture of much error and a faint spark of truth, in which the intellect of a great man has run to waste in the most deplorable manner.“ Schopenhauers persönliche Abneigung gegen Schleiermacher, Schelling, Hegel und Fichte, besonders gegen die beiden letzteren, glaubt Hueffer letzten Endes auf einen Umstand zurückführen zu müssen, der bisher von deutschen Kritikern nicht genügend beachtet worden sei. Schopenhauer sei von Abstammung und Erziehung ‘a gentleman and man of the world’ gewesen, er habe viele Länder gesehen und sich mit Franzosen, Engländern und Italienern in ihrer eigenen Sprache unterhalten können, auch sei er äußerst empfindlich gewesen und habe den Mangel an guten Manieren mit besonderer Schärfe empfunden. Die deutschen Professoren jener Zeit hätten dagegen nicht die Grazien zu ihren zahlreichen Vorzügen gezählt, und weder Hegel noch Fichte hätten in dieser Hinsicht über dem Durchschnitt

ihrer Klasse gestanden. Hinsichtlich Hegels komme Schopenhauers Abneigung gegen dessen schwülstigen und manchmal dunklen Sprachstil hinzu, Schopenhauer selbst sei der größte Meister der deutschen Prosa seit Goethe. Des weiteren behandelt Hueffer die persönlichen Beziehungen Schopenhauers zu Goethe, das Erscheinen seines Hauptwerkes, das er 'the greatest production of abstract philosophy since Kant' nennt, und die Entdeckung Schopenhauers in England durch Oxenford's obengenannten Aufsatz (1853). Auf 6 Seiten gibt Hueffer schließlich einen Abriß der Schopenhauerschen Philosophie in ihren Grundzügen. Hierbei betont er vor allem die ideale Einheit seines Systems. "We recognise the identity of our own being with the essence of all beings, and the great mystery of the world seems a total mystery no more." —

Dante Gabriel Rossetti

Die führende Persönlichkeit des Kreises, in den Franz Hueffer in London eintrat, war der Dichter-Maler Dante Gabriel Rossetti, eine der interessantesten und kompliziertesten Erscheinungen des englischen Geisteslebens, als Maler der Schöpfer eines neuen Frauentyps, ein Verherrlicher weiblicher Schönheit, als Dichter ein Nachfahr der Romantik und gleichzeitig ein starker Anreger für viele Dichter des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts, ein Künstler, der entsprechend der Vielseitigkeit seiner Begabung die verschiedenartigste Beurteilung erfahren hat und über den ein sehr umfangreiches kritisches Schrifttum vorliegt. Ich selbst habe in meinem im Jahre 1909 erschienenen Buche „Studien zum dichterischen Entwicklungsgange Dante Gabriel Rossetti's“ (Normannia, Germanisch-Romanische Bücherei, 5. Band, Verlag Emil Felber, Berlin) versucht, die Quellen zu erschließen, aus denen die verschiedenartigen Ströme seiner Dichtung sich herleiten, und ihre Eigenart zu charakterisieren. Bei Kennern der Kunst dieses Dichters wird es vielleicht Erstaunen erregen, ihm überhaupt in einer philosophischen Zeitschrift und im Zusammenhang mit Schopenhauer zu begegnen, und doch besteht dieser Zusammenhang.

Als Franz Hueffer in nahe Beziehungen zu D. G. Rossetti und seiner Familie trat, lag das tragische Ereignis in Rossettis Leben, der frühe Tod seiner Gattin Elizabeth Siddal, schon eine Reihe von Jahren zurück. Der Dichtermaler bildete in seinem berühmt gewordenen Hause Nr. 16 Cheyne Walk in dem Künstlerviertel Chelsea den Mittelpunkt seines Freundeskreises von Dichtern und Künstlern. Er liebte es, auf seine Angehörigen und Freunde Ulkgedichte, sog. limericks, zu schreiben, wie das oben angeführte auf Franz Hueffer, in dem er ihn als einen „hypochondrischen Kauz“ verspottet, der von der Spitze eines Turmes herab Schopenhauer verkündet. Man kann wohl mit Sicherheit annehmen, daß D. G. Rossetti Schopenhauer weder in englischer, noch in deutscher Sprache gelesen hat⁴. Die Beschäftigung mit abstrakter

⁴ Die ersten Schopenhauer-Übersetzungen in England sind die Selections aus dem Hauptwerk (Journal of Sp. Phil., 1867, von C. L. Bernays und Selections aus Parerga, ebenda 1871). Schopenhauers Hauptwerk in der Übersetzung von R. B. Haldane und J. Kemp erschien dagegen erst nach Rossettis Tode: 'The World as Will and Idea', London 1883—1886. — Richard Burdon Haldane ist der spätere Kriegsminister und Lord-Großkanzler Viscount Haldane; diese Übersetzung des Hauptwerks wurde von wesentlicher Be-

Philosophie lag ihm fern, er war eine Künstler-Natur, ein Mann, dessen Leben zwischen bequemem Sichgehenlassen und angestrengtester, bis zur Überarbeitung und Besessenheit gehender Kunsttätigkeit schwankte, von faszinierendem Einfluß auf eine ihn stets umgebende Gefolgschaft von Gleichgesinnten. Wie er den verschiedenartigsten Einflüssen unterlag, so lassen sich auch Spuren von Schopenhauers Philosophie in seiner Dichtung feststellen. Die Bekanntschaft mit ihr ist ihm durch Franz Hueffer vermittelt worden. Die deutsche Sprache hat D. G. Rossetti in seiner Jugend so gründlich beherrscht, daß er eine ausgezeichnete Übersetzung von Bürgers „Lenore“ und eine Nachdichtung von Hartmann von Aues „Armem Heinrich“ verfassen konnte, später aber trat sein Interesse für deutsche Dichtung und Sprache völlig in den Hintergrund gegenüber der Beeinflussung durch die frühitalienische Literatur, insbesondere durch seinen großen Namenspaten Dante Alighieri, dessen Vita Nuova er meisterhaft übertrug. Mit einem starken Hang zur Mystik, vermittelt durch den Dichtermaler William Blake (1757—1827), verband er eine Freude an äußerer Schönheit in Bild und Wort. Die Vielfältigkeit seines Wesens erklärt sich wahrscheinlich aus seiner italienisch-angelsächsischen Blutmischung. Neben Rossettis durch die ‘popular ballad’ beeinflussten Kunstballaden stehen einige Dichtungen, die man als Gedankenlyrik, als Weltanschauungsposie bezeichnen kann. Ich habe den Versuch gemacht, den Gedankengehalt seines berühmten Zyklus von 103 Sonetten “The House of Life” zu erfassen und seine Sprache der Bilder und Gestalten, soweit dies möglich ist, in eine begriffsmäßige Sprache zu übertragen. Die in diesem Zyklus und einigen anderen Gedichten verkörperten Stimmungen rühren zum Teil an die Grenzen lyrischer Ausdrucksmöglichkeit. Ich bemerkte hierzu auf S. 128:

„Rossetti war einer der ersten in England, der mit Bewußtheit das Wort als lyrisches Kunstmittel kultiviert und auf diese Weise neue Schönheiten geschaffen hat. Neben der Bildhaftigkeit von Rossettis Sonetten ist es besonders ihr musikalischer Charakter, worauf in formeller Hinsicht ihr künstlerischer Wert beruht. Und doch ist es Rossetti wohl nicht gelungen, in Worten sein Inneres so auszudrücken, wie er es wollte. Am Beispiel dieses Dichters zeigt es sich, wie das Streben nach höchster Sublimierung und Verfeinerung der Ausdrucksmittel zur Musik führt, zu jener Kunst, die nach Schopenhauer die unmittelbare Objektivation, das Abbild des Weltwillens ist, aus der das innerste Wesen der Dinge spricht.“

Hinsichtlich der Beeinflussung durch Schopenhauers Philosophie zog ich besonders das im August 1871 verfaßte Gedicht ‘The Cloud Confines’ heran, das also in den ersten Jahren seines Verkehrs mit Franz Hueffer entstanden ist. Ich gebe es hier unter Weglassung der sich hinter jeder Strophe wiederholenden, gleichlautenden Kehrreime in den mittleren Strophen wieder und führe an, was ich auf S. 137ff. darüber schrieb:

„Die Seelenhaltung, mit der Rossetti der hinter und in allen Erscheinungen schlummernden ewigen Macht gegenübertritt, ist nicht, wie bei den

deutung für Schopenhauers Geltung im angelsächsischen Sprachgebiet. Als philosophischer Schriftsteller ist Haldane Hegelianer; vgl. seine Selbstbiographie „Erinnerungen aus meinem Leben“. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1930.

Dichtern der englischen Romantik, eine einheitliche, alle ihre dichterischen Äußerungen gleichmäßig durchdringende, sondern es zeigt sich hier ein Schwanken zwischen zwei Polen, zwei verschiedenen Verhaltensmöglichkeiten des Menschengenies, von denen bald die eine, bald die andere stärker hervortritt. — Bei dem geringen Umfange von Rossettis Dichtung sind die Stellen, auf die wir uns stützen können, nur wenige, und Äußerungen eines Dichters, die ja meist einer Augenblicksstimmung entspringen, sind mit anderem Maße zu messen als Gedanken eines Philosophen; die immer mit dem Ganzen seiner Weltanschauung aufs engste verknüpft sind. Aber immer wird es von Interesse sein, solche gelegentlichen Äußerungen eines Dichters über die letzten Dinge in Beziehung zu bekannten Philosophiesystemen zu setzen und in solchen subjektiven Äußerungen eines Einzelnen überindividuelle Grundstimmungen einer ganzen Epoche wiederzuerkennen.

THE CLOUD CONFINES.

The day is dark and the night
To him that would search their heart;
No lips of cloud that will part
Nor morning song in the light:
Only gazing alone,
To him wild shadows are shown
Deep under deep unknown
And height above unknown height.
Still we say as we go,
"Strange to think by the way,
Whatever there is to know,
That shall we know one day."

The Past is over and fled;
Named new, we name it the old;
Thereof some tale hath been told,
But no word comes from the dead;
Whether at all they be,
Or whether as bond or free,
Or whether they too were we
Or by what spell they have sped

What of the heart of hate
that beats in thy breast, O Time? —
Red strife from the furthest prime,
And anguish of fierce debate;
War that shatters her slain,
And peace that grinds them as grain,
And eyes fixed ever in vain
On the pitiless eyes of Fate

What of the heart of love
That bleeds in thy breast, O Man? —
Thy kisses snatched 'neath the ban
Of fangs that mock them above;
Thy bells prolonged unto knells,
Thy hope that a breath dispels,
Thy bitter forlorn farewells
And the empty echoes thereof? . . .

The sky leans dumb on the sea,
Aweary with all its wings;
And oh! the song the sea sings
Is dark everlastingly.
Our past is clean forgot,
Our present is and is not,
Our future's a sealed seedplot,
And what betwixt them are we? —

We who say as we go, —
"Strange to think by the way,
Whatever there is to know,
That shall we know one day."

Als die deutlichste philosophische Ausprägung dieser Lebensstimmung erscheint der Pessimismus, der Schopenhauers Philosophie zugrunde liegt. Wie Rossetti an der zuletzt angeführten Stelle, hatte auch er sich schon in die Problematik des zeitlichen Geschehens, in welches der Mensch hineingestellt ist, vertieft. (Die Welt als Wille und Vorstellung IV, § 57):

„Die Gegenwart aber wird beständig unter seinen Händen zur Vergangenheit: Die Zukunft ist ganz ungewiß und immer kurz. So ist sein Dasein, schon von der formellen Seite allein betrachtet, ein stetes Hin-
stürzen der Gegenwart in die tote Vergangenheit, ein stetes Sterben.“ —

Hiernach erschiene dann Rossetti als ein Künstler, der ein lebendes Beispiel für Schopenhauers Theorie vom Wesen der Kunst: als einer, wenn auch nur zeitweiligen Erlösung von der Qual des Daseins, als eines Sieges der reinen Anschauung über die Unrast des Willens, gewesen wäre; denn die Kunst bildete auch für Rossetti den tiefsten Gehalt seines Lebens. Nun ist aber die hier skizzierte Weltanschauung nicht der dominierende und endgültige Standpunkt, bei dem Rossetti stehen blieb. Jeder schaffende Künstler ist ja im letzten Grunde doch Optimist; denn dadurch, daß er Kunstwerke ins Leben ruft, formt er die Energien der umgebenden Welt selbsttätig um und sucht von sich aus ein Harmonieverhältnis zwischen dem Menschengen und dem sich andrängenden Stoffe herzustellen. So wirkt er im Sinne einer Bejahung und Steigerung des Lebens und fügt sein Tun dem ewig fortschreitenden Entwicklungsprozesse der Welt ein. Daher entleiht auch Rossettis Weltanschauung von diesem Kraftgefühl der künstlerischen Produktivität bis-

weilen eine idealistische, optimistische Färbung und erhebt sich zu einem Pantheismus, wie ihn zur Zeit der englischen Romantik z. B. Shelley vertreten hatte. Nicht niederdrückend, sondern erhebend wirkt dann die Vertiefung in die Identität aller Erscheinungen, wie in dem Gedicht 'THE SEA-LIMITS', welches endet:

And all mankind is thus at heart
Not anything but what thou art:
And Earth, Sea, Man, are all in each.

In dem Gefühl von der Einheitlichkeit des Weltengrundes und der ewigen Dauer der Naturgesetze erlangt die Seele innere Harmonie . . .

Oder auch schon bei der Vertiefung in die Größe dieser Erscheinungswelt, wie z. B. beim Blick über die Unendlichkeit der Meeresfläche, findet der Dichter Trost und Ermutigung zu kräftigem Vorwärtsschreiten und Schaffen; so in den Jugendsonnnetten THE CHOICE (H. o. L. LXXI—III), deren Gehalt in dem Verse gipfelt:

Think thou and act; to-morrow thou shalt die.⁵

Soweit die Auszüge aus meiner 1909 veröffentlichten Abhandlung, einer Erweiterung meiner Königsberger Dissertation „Zur Entstehungsgeschichte von D. G. Rossettis Dichtungen“, 1909. —

Die Bedeutung des Gedichtes „The Cloud Confines“ als einer Bekenntnisdichtung ist allgemein anerkannt worden. Franz Hueffer bezeichnet es (im Memoir zur Tauchnitz-Edition von Rossettis 'Ballads and Sonnets') als Rossettis größte Leistung auf dem Gebiet der betrachtenden, um nicht zu sagen philosophischen Dichtung. Der Dichter selbst erklärt es für 'my very best thing'.

In einem Brief an seinen Bruder vom 10. September 1871⁵, in dem er ihm das soeben verfaßte Gedicht übersendet und ihn wegen der Schlußzeilen um Rat bittet, teilt Rossetti eine erste Fassung der letzten vier Verse mit, die eine deutlichere Beziehung zu Schopenhauers Philosophie enthält; denn hier wendet er auf das Jenseits-der-Erfahrung den Schopenhauerschen Begriff „Wille“ an. Er war von vorneherein geneigt, diese erste, unfertige, etwas unklare und einen nur schwachen Zusammenhang mit dem Gedankengehalt des ganzen übrigen Gedichtes zeigende Fassung gegenüber einer zweiten, der endgültigen angenäherten Fassung aufzugeben. Hier war ein gegenüber der Gesamtfragestellung des Gedichtes neues Element, die Frage nach der Wiedervereinigung mit einem geliebten Wesen im Jenseits, eingeführt, eine Frage die in vielen anderen Gedichten Rossettis eine Rolle spielt, die hier aber als ein unorganisches Anhängsel erscheint und daher mit Recht vom Dichter fallengelassen wurde. Die erste Fassung lautete:

And what must our birthright be?
Oh never from thee to sever,
Thou Will that shalt be and art, —
To throb at thy heart for ever,
Yet never to know thy heart.

⁵ D. G. Rossetti, his Family-letters, with a Memoir by William M. Rossetti, two volumes, London 1895, Vol II, p. 245.

Es würde zu weit führen, hier ein Bild von den Schwankungen in Rossettis völlig undogmatischer und an kein System gebundener Weltanschauung zu entwerfen und etwa sein Verhältnis zum Christentum darzulegen. In seinen reiferen Jahren nahm er eine agnostische Haltung ein, wie sein Gedicht „Soothsay“ bezeugt, aus dem eine klare, aktivistische, wenn auch leise pessimistisch gefärbte, aber dem Geistigen zugewendete Weltanschauung spricht. Es kam nur darauf an, die Beziehung zu Schopenhauers Philosophie aufzuzeigen. In einem Brief an William Bell Scott spricht er ein Bekenntnis aus, das an die Auffassung des alten Goethe von der Unzerstörbarkeit des Individuums erinnert (Family letters, Vol. I, p. 422). Mit Bezug auf das Gedicht THE CLOUD CONFINES sagt er:

“I cannot suppose that any particle of life is extinguished, though its permanent individuality may be more than questionable. Absorption is not annihilation; and it is even a real retributive future for the special atom of life to be re-embodied (if so it were) in a world which its own former identity had helped to fashion for pain or pleasure.”

Der Dichter erhob sich immer wieder über Anwendlungen der Skepsis zu einem Jasagen zum Leben und zur Welt, und wenn er auch kein besonderes Verhältnis zur eigentlichen Kunstmusik hatte, so ist Musik ihm der Schlüssel zum Weltverständnis. Wie sein Naturempfinden auf Musik gestimmt ist und weniger die Gestalten, Farben und Formen der Natur auf ihn einwirkten als ihre ewige Bewegung, ihre hundertfachen Stimmen, das Wogen und Wallen der Ströme und der Wolken, das Rauschen und Flüstern der Wälder und Quellen, so ist ihm Musik die Sprache der Seele, was sich aus vielen seiner Gedichte belegen ließe. Schon Gedichttitel wie folgende deuten darauf hin: Broken music, Song and music, During music, The monochord. In dem letzteren, dem 79. Sonett des ‘House of Life’, das er beim Anhören von Musik verfaßte, versucht er die Macht der Musik über die menschliche Seele in Bildern der Natur zu verkörpern, wobei immer wieder die Auffassung von der Musik als einer kosmisch-spirituellen Macht anklingt. Im Gesang des Meeres und in seinem leisen Echo in der Muschel am Strande glaubt er das ewige Tönen und Brausen des Weltraumes und des Bereichs der Seele zu vernehmen. So beginnt das schon einmal zitierte Gedicht “The sea-limits”, das früh entstanden ist, aber erst im Jahre 1870 seine endgültige Fassung erhalten hat, mit den Versen:

Consider the sea's listless chime:
 Time's self it is, made audible, —
 The murmur of the earth's own shell.
 Secret continuance sublime
 Is the sea's end: our sight may pass
 No furlong further. Since time was,
 This sound hath told the lapse of time.

und es klingt aus mit den Versen:

Gather a shell from the strown beach
 And listen at its lips: They sigh
 The same desire and mystery,

The echo of the whole sea's speech.
And all mankind is thus at heart
Not anything but what thou art:
And Earth, Sea, Man, are all in each.

In anderen Gedichten, besonders in seiner Liebeslyrik, verkörpert er den Gedanken der Präexistenz und der Metempsychose, wodurch er sich mit Gedankengängen von Plato, Goethe, Hölderlin, Novalis und Shelley berührt. Überblickt man das Gesamtbild der hier skizzierten Seelenhaltung — und damit seien diese Ausführungen abgeschlossen —, so kann man darin vielleicht ein Spiegelbild der allgemeinen Entwicklung der Einwirkung der Schopenhauerschen Philosophie auf die schöne Literatur Englands erkennen, einer Entwicklung, die in dem Übergang von dem Pessimismus eines Thomas Hardy zu der vitalistischen Lebenslehre Bernard Shaws zum Ausdruck kommt.

ZUM BRIEFWECHSEL BÄHR-GWINNER

Der Sohn Carl G. Bährs, Architekt Georg Bähr (Dresden), teilt uns zu unserer Veröffentlichung des Briefwechsels C. G. Bähr—Wilhelm Gwinner (XXX. Jahrb. 1943, S. 215—278) zwei nachträglich von ihm aufgefundene Konzeptbruchstücke mit. Das erste Bruchstück, ein Stenogramm mit z. T. sehr starken Abkürzungen, enthält die Fortsetzung des Briefes an Gwinner vom 2. April 1888 (vgl. XXX. Jahrb. 1943, S. 262), der in unserm Abdruck bei der Mitteilung abbricht, daß der Frankfurter Kunstverein 1000 Mark zu dem Fonds für das geplante Frankfurter Schopenhauer Denkmal beigesteuert habe:

„. beigesteuert habe, ein wohlthuender Beweis vorurteilsfreier Anerkennung dieses so vielfach noch heute geschmähten und verkannten großen Denkers. Außer dem kleinen Aufsatz im *Dresdner Anzeiger*¹ hatte ich zu dem Schopenhauergedenktage des 22. Februar 1888 einen längeren Aufsatz für das Feuilleton der *Nationalzeitung* bestimmt. Er würde ungefähr 2 Nummern des Feuilletons gefüllt haben. Aber Dr. Frenzel schickte mir den Aufsatz mit freundlichem Achselzucken zurück, weil er für den Gedenktag Schopenhauers schon von anderer Hand ein großes Feuilleton angenommen habe. Von dem Satelliten Gutzkows ließ sich ein solches Verfahren voraussehen. Indes verleidete die Zurücksendung des Manuskripts mir doch den Genuß, diesen Aufsatz in einer deutschen Zeitung zum Gedenktage abgedruckt zu sehn, daher er noch als Manuskript bei mir liegt. Er behandelt meinen ersten Besuch bei Schopenhauer im Jahre 1856 und sonst noch einige persönliche Erinnerungen, die Sie, glaube ich, seiner Zeit zur Aufnahme in Ihrer Biographie nicht geeignet fanden. Von sonstigen Festwidmungen sind mir außer dem ziemlich farblosen Aufsatz in der *Nationalzeitung* nur noch die 2 Artikel in der *Leipziger Illustrierten Zeitung*² und in „*Ueber Land und Meer*“³ zu Gesicht gekommen. Dem letzteren war ein sehr schlechtes Portrait beigegeben vermutlich nach Göbels Oelbildnis. Die *Vossische [Zeitung]* soll einen *Cyclus* von Aufsätzen über Schopenhauer gebracht haben, jemand hat mir die nachträgliche Mitteilung dieser Blätter zugesagt.

Was sagen Sie zu der Festschrift von Grisebach⁴? Er hatte mich im vorigen Jahre um Auskunft über einige Personalien [?] Schopenhauers ersucht, insbesondere über die 10 Gratulanten zu seinem 70-ten Geburtstage, wovon der 10-te noch nicht entdeckt worden ist⁵. Der Kürze halber schickte ich ihm

¹ *Dresdener Anzeiger*, 4. Februar 1888. (Vgl. XXVI. Jahrb. 1939, S. 386).

² Ludwig Salomon, Zu Schopenhauers 100. Geburtstag, *Leipziger Illustrierte Zeitung*, 25. 2. 1888, Nr. 2330, S. 175—176.

³ Max Dessoir, Arthur Schopenhauer, *Über Land und Meer*, 1888, Nr. 21, S. 451—452.

⁴ Eduard Grisebach, *Edita und Inedita Schopenhaueriana*, Leipzig 1888.

⁵ Grisebach hatte in seinem Briefe vom 14. März 1887 an Bähr von den

Abschriften meiner Briefe Schopenhauers, und er faßte dies als Ermächtigung auf, sie in seiner Festschrift abzudrucken, worin ich nichts Inkorrektcs [?] sehe, da sie zu separater Edition doch an Inhalt und Zahl zu wenig bieten. Schon vorher hatte ich aber diese Briefe an Dr. Schemann in Göttingen auf sein Ersuchen zur Publikation mitgeteilt⁶. — Was mir an der Schrift Grisebachs sehr leid ist, ist seine Polemik gegen Sie wegen der Vernichtung des εἰς ἑαυτόν. Ich habe ihm meine Ansicht noch vorenthalten⁷, daß ich Ihr Verhalten bei Vernichtung dieser Schrift vollständig billige, und in Ihrer Lage, als Vollstrecker des letzten Willens des Meisters wahrscheinlich ebenso gehandelt haben würde, wenn auch heute Sie wahrscheinlich selbst die Vernichtung dieser Schrift nachträglich bedauern.“ [Schluß fehlt.]

Das zweite Bruchstück stammt wohl aus einem bisher unbekanntem Antwortschreiben auf Gwinners Brief vom 24. September 1888 und führt in den Zusammenhang der Erörterungen über das geplante Schopenhauer-Denkmal:

... [so werden die] Beziehungen des Frankfurter Lokalcomités zu Schierholz bei der Wahl wohl schließlich den Ausschlag geben.

Es ist sehr zu bedauern, daß der Bildhauer Launitz, der wohl 20 Jahre mit Schopenhauer zusammen in Frankfurt lebte, ohne ihn zu kennen, seiner Zeit meinem und meines Vaters dringendem Ersuchen nicht entsprach, Schopenhauer zu portraituren. Er erhob den Anspruch, daß ihn S. vorher in seinem Atelier besuchen möchte, wozu sich aber dieser nicht verstehen wollte, sondern mir sagte: Der Prophet werde schon zum Berge kommen, wenn der Berg nicht zum Propheten komme⁸. Überdies hielt allerdings Schopenhauer von

zehn Gratulanten acht festgestellt: Debrois van Bruyck (vgl. D XV, Nr. 672), Frederik Willem van Eeden (D XV, Nr. 673), Adam von Doss (D XV, Nr. 674), Julius Bahnsen (D XV, Nr. 676), Johann August Becker (D XV, Nr. 677), C. F. Wiesike (D XV, Nr. 678), David Asher (vgl. Schopenhauers Antwort: D XV, Nr. 679), Graf Knyphausen (D XV, Nr. 684). Als neunten vermutete er, mit Recht, C. G. Bähr (D XV, Nr. 675). Das zehnte Schreiben — die Zahlenangabe stammt aus Schopenhauers Brief an Adam von Doss vom 14. März 1858 (D XV, Nr. 685), — ist auch heute noch nicht festgestellt.

⁶ Ludwig Schemann hatte damals mit den Vorarbeiten zu seiner Sammlung „Schopenhauer-Briefe“ (Leipzig 1893) begonnen.

⁷ Später hat Carl G. Bähr seine Ansicht darüber auch Grisebach mitgeteilt. Er schreibt ihm in einem Briefe vom 7. Juni 1891: „Wenn ich etwas bedauere und darin nicht mit Ihnen zusammen gehen kann, so ist es die Polemik gegen Gwinner wegen der Vernichtung des εἰς ἑαυτόν. Ich würde als Testamentsvollstrecker an Gwinners Stelle wahrscheinlich nicht anders gehandelt haben, obwohl ich zugebe, daß hier in litterarischer Beziehung ein großer Verlust zu beklagen ist. Uebrigens war dieses Manuskript keineswegs so umfänglich, wie Sie in Ihren Edita p. 32 Anmerkung ** voraussetzen, indem Sie dabei das Citat Schopenhauers in den Parerga „εἰς ἑαυτόν“ mittelstes Blatt, S. rechts p. 43“ zum Anhalt nehmen. Die Blätter waren nämlich nach Dr. Gwinners Mittheilung zwiebelförmig in einander gelegt, so daß das mittelste Blatt das letzte war.“

⁸ Vgl. Hübscher, Schopenhauers Gespräche, XX. Jahrb. 1933, S. 251.

Launitz als Künstler wenig, weil er nur dessen langweiliges Gutenberg-Denkmal kannte. Launitz war aber ein viel besserer Porträtteur als Compositeur und würde uns die Züge Schopenhauers wenigstens characteristisch treu und wahrhaftig überliefert haben, was der ungethümliche Kopf der Ney nicht leistet. Es fehlt daher an einer zuverlässigen Vorarbeit für das Denkmal und aus diesem Grunde wäre es mir sehr erwünscht, einen tüchtigen Künstler damit beauftragt zu sehn und dessen Arbeit hier controliren zu können“.

München.

ARTHUR HÜBSCHER.

DIE FAMILIE BATZ-MAINLÄNDER

Nach Aufzeichnungen von Lucia Franz

mitgeteilt von

WALTHER RAUSCHENBERGER (Frankfurt a. M.)

Lucia Franz, geb. Schneider, der wir Mitteilungen aus ihrer Kindheit über Schopenhauer verdanken, hat auch über einen der treuesten Jünger Schopenhauers, über ihren Verwandten Philipp Batz-Mainländer¹ und dessen Familie Aufzeichnungen hinterlassen. Ehe wir auf diese Aufzeichnungen näher eingehen, erscheint es angemessen, dem Leser mitzuteilen, wie Mainländer Schopenhauers Anhänger und Jünger wurde. Er schreibt darüber in seiner Selbstbiographie²: „Im Februar 1860 kam dann der große, der bedeutungsvollste Tag meines Lebens. Ich trat in eine Buchhandlung und durchblätterte die frisch aus Leipzig eingetroffenen Bücher. Da finde ich Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung. Wer war Schopenhauer? Den Namen hatte ich noch nie gehört. Ich blättere in dem Werke, ich lese vom Verneinen des Willens zum Leben, finde zahlreiche mir bekannte Citate in dem Texte, der mich traumbevangen macht. Ich vergesse meine Umgebung und versinke. Endlich sage ich: ‚Was kostet das Buch?‘ ‚6 Dukaten.‘ ‚Hier ist das Geld.‘ — Ich ergreife meinen Schatz und stürze wie ein Verrückter aus dem Laden nach Hause, wo ich den ersten Band in fieberhafter Hast aufschneide und von vorne zu lesen anfang. Es war heller Tag, als ich aufhörte; ich hatte die ganze Nacht in einem fort gelesen. — Ich erhob mich und fühlte mich wie neu geboren. Das war eine andere Befruchtung meines Geistes als die durch Büchners Kraft und Stoff, welches Buch ich schon in Offenbach gelesen hatte. — Das war ein anderes Werk als Oersteds Geist in der Natur, welches Werk ich lange Zeit als die reine Wahrheit verehrte. — Ich befand mich im seltsamsten Zustande. Ich ahnte, daß ich zu diesem Schopenhauer noch in das innigste Verhältnis treten würde, daß etwas von unermeßlicher Bedeutung in mein Leben getreten sei. — Und war das nicht reiner Zufall, der mich seine Bekanntschaft machen ließ? Wäre ich nur eine Viertelstunde später in die Buchhandlung getreten, so würde ich das Buch nicht gefunden haben, und was wäre dann aus mir geworden? Ich schaudere, wenn ich mir die Folgen hiervon vorstelle, wenn ich mir vorstelle, daß ich Hegel damals, wo mein junges Gehirn jeden Eindruck so treu bewahrte, vor Schopenhauer studiert hätte“ . . . „So jung ich war, so grenzenlos ich Schopenhauer im Fortgange der Lektüre verehren

¹ Philipp Batz, geb. 1841 in Offenbach, schrieb unter dem Pseudonym Philipp Mainländer „Die Philosophie der Erlösung“, Bd. 1. 2. Wir haben über Philipp Mainländer und seine Philosophie im XVIII. Jahrb. 1931, S. 229ff. näher berichtet.

² Das Manuskript der ungedruckten Selbstbiographie befindet sich im Besitz der Bayerischen Staatsbibliothek in München.

lernte, so machte ich ihm doch schon damals in vielen Punkten heftige Opposition. Seine politischen Ansichten belächelte ich sogar, auf Spinoza gestützt, mitleidig. Seinen halben Monismus verurteilte ich instinktiv ohne geistige Klarheit, dagegen hielt ich mich mit voller klarer Überzeugung an seine Aussprüche über die Individualität. Sie ließen meine sich damals bildende philosophische Saite hell mitschwingen und befriedigten mich tief. — Auf meiner Reise³ las ich das Werk zum zweitenmale. Es war meine Pallas Athene und machte meine Reise wertvoll. An wieviel kostbaren Dingen wäre ich ohne dasselbe teilnahmlos vorbeigegangen.“

Diese Schilderung zeigt in überaus eindringlicher Weise, wie Schopenhauers Philosophie auf einen für sie empfänglichen Geist wirken kann. Die Revolution, die sie in Mainländer hervorgebracht hat, erinnert in ihrer Plötzlichkeit und Unmittelbarkeit fast an die Bekehrung des Paulus zum Christentum. Mainländers Denken und Fühlen wurde in der Folge von Schopenhauers Philosophie ganz durchdrungen. Er schreibt später: „An Schopenhauer schloß ich mich immer enger an. In einer begeisterten Stunde gelobte ich: Ich will Dein Paulus sein, und ich habe mein Wort gehalten.“

Dieses Gelöbnis hat Mainländer dadurch erfüllt, daß er die „Philosophie der Erlösung“ in zwei Bänden schrieb, die eine selbständige Fortbildung der Philosophie Schopenhauers in realistischer Richtung ist. Mainländer gehört zu den wenigen Philosophen, durch die und in denen Schopenhauer unmittelbar Schule gemacht hat. Mainländer hat die Willensmetaphysik mit dem kritischen Realismus verbunden und dem individuellen Willen ein Sein an sich zugeschrieben. Das Individuum und sein Egoismus ist nach Mainländer das einzig Reale. Der Erlösungsvorgang, bei Schopenhauer der mystisch-transzendente Akt der Willensverneinung, verwandelt sich bei Mainländer in einen innerweltlichen Prozeß, einen Vorgang des Natur-Geschehens: Das Individuum, der sich in der Zeit bewegende Wille zum Leben, erlischt von selbst durch Zeitablauf — durch den Tod. Die Menschheit tritt, nachdem sie im „sozialen Staat“ die Nichtigkeit aller Erdenwerte durchschaut hat, mit Hilfe der Virginität in das Nichtsein. Der ganze Weltprozeß wird als Bewegung des höchsten Seins (Gottes) aus dem Übersein durch das Werden in die selige Ruhe des Nichtseins aufgefaßt. Wegen dieser Wendung der Philosophie Mainländers ins Realistische ist das Verhältnis Mainländers zu Schopenhauer gelegentlich mit demjenigen des Aristoteles zu Platon verglichen worden⁴. Hinsichtlich aller übrigen Einzelheiten muß auf Mainländers Werke selbst verwiesen werden⁵.

Wir werden bei dem engen philosophischen Verhältnis Mainländers zu Schopenhauer seinen persönlichen Lebensschicksalen und seiner Familie das Interesse nicht versagen, um so mehr als Lucia Franz die Quelle der folgenden Mitteilungen ist. Lucia Franz stellt das einzige persönliche Bindeglied

³ Mainländer lernte Schopenhauers Schriften in Neapel kennen, wo er kaufmännisch tätig war.

⁴ Vgl. Max Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie, Köln 1897, S. 11f.

⁵ Im Jahre 1912 wurde Mainländer auf Anregung des Verfassers in den Anlagen von Offenbach ein Denkstein errichtet.

zwischen Schopenhauer und Mainländer dar. Sie kannte in ihrer Jugend Schopenhauer ebenso wie Mainländer persönlich, während Mainländer selbst Schopenhauer nicht mehr kennen gelernt hat, da er auf Schopenhauers Werke erst in dessen Todesjahr aufmerksam wurde. Lucia Franz war mit Mainländer nahe verwandt: ihre Großmutter geb. Batz war die Schwester von Mainländers Vater; ihre Mutter war demnach eine richtige Cousine von Philipp Mainländer. Ihre Aufzeichnungen erregen deshalb besonderes Interesse.

Lucia Franz besuchte mit ihren Eltern und Geschwistern öfter die Familie Batz in Offenbach. Diese verwandtschaftlichen Besuche lösten jedesmal auf beiden Seiten die lebhafteste Freude aus. Die Familie Batz stand damals (um 1858) auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung und lebte in guten Verhältnissen. Sie bewohnte ein einfaches, aber für die damaligen Verhältnisse schönes Haus in der Waldstraße in Offenbach. In der Nähe des Hauses lag eine der Familie gehörige Fabrik. Hinter dem Haus war ein reizender, sehr gepflegter Garten. Dort stand, wenn die Gäste kamen, gewöhnlich der Kaffeetisch schon gedeckt; gastlicher, als in der Familie Batz, wurde man nirgends aufgenommen. Frau Batz und ihre alte Köchin leisteten Wunder an kulinarischen Genüssen. Frau Batz war das Muster einer deutschen Hausfrau. Sie lebte nur ihrer Familie; all ihre Gedanken galten dem Wohle ihres Mannes und ihrer Kinder. Sie war in ihrem Äußeren sehr behäbig und hatte meist ein zufriedenes, glückliches Lächeln auf ihren Zügen. Keine ihrer beiden Töchter erbte ihren häuslichen Sinn, dagegen zeichneten sie sich durch Geist und Bildung aus. Die Familie hatte fünf blühende Kinder, das Glück und die Freude ihrer Eltern, alles prächtige, geistreiche und aufgeweckte Menschen, von denen man sich eine glänzende, glückliche Zukunft versprach. Aber es kam leider alles anders, als man sich gedacht hatte. Der Vater, Georg Batz, war das Urbild eines lebensfrohen Menschen, voll Temperament, den man immer schon lachen und sprechen hörte, wenn man ihn noch gar nicht sah. Er brachte Leben und Heiterkeit überall hin, wo er sich blicken ließ. Sein Ebenbild war sein ältester Sohn Wilhelm; auch der zweite Sohn Daniel und die jüngere Tochter Minna hatten überwiegend die Art des Vaters; dagegen hatten die ältere Tochter Justine und der jüngste Sohn Philipp der Mutter stille Art und ihr Wesen geerbt. Wilhelm, der Älteste, war der wenigst begabte unter den Geschwistern, aber ein Original, exzentrisch, voller Lebenslust, Sportsmann, Pferdeliebhaber, ein Verehrer der Frauen. War irgend etwas in Offenbach los, so spielte er die erste Rolle. Sein pechrahenschwarzer *Henri quatre* war stets gewichst und parfümiert; er sah Napoleon III. ähnlich und freute sich, wenn man ihn darauf ansprach. Justine, die ältere Tochter, glich der Mutter; sie war nicht schön, etwas behäbig, aber von großer Liebe zu ihrer Familie beseelt. Sie gründete das erste Damen-Pensionat in Offenbach; in jüngeren Jahren war sie Erzieherin in England und brachte sich von dort auch die ersten Zöglinge mit, als sie ihr Institut gründete, das sehr gut ging, und mit dessen Hilfe sie später ihre Familie unterstützte. Der zweite Sohn Daniel war der erklärte Liebling der Familie. Er war ein sehr schöner junger Mann, dabei sehr lebensfroh. Seine feurigen Augen hatten es der Frauenwelt angetan; er galt als ein Schwerenöter. Minna, die jüngere Tochter, war ein feuriges, hochbegabtes Mädchen, damals ungefähr 20 Jahre alt. Sie hatte lange schwarze Locken und glich einer Ungarin (man sagte, die Urahnen der

Familie stammen aus Ungarn⁶). Sie trug den Kopf sehr stolz, fast herrisch, und so war auch ihr Wesen. Ihre tiefschwarzen Augen beherrschten das ganze Gesicht. Sie war von mittelgroßer, sehr ebenmäßiger Gestalt. Sie wäre bildschön gewesen, wenn ihr Mund nicht etwas groß und die Nase etwas stark gewesen wäre. Aber sie galt trotzdem als sehr hübsch und war zu dieser Zeit von Verehrern umringt, denen sie eifrig Körbe austeilte. Ihre lebhafteste, geistreiche Unterhaltung beherrschte die Gesellschaft.

Wenn man fröhlich am Kaffeetisch saß, so fragte wohl die Mutter: „Wo ist denn unser Philosoph?“ Diesen Namen hatte man dem jüngsten der Kinder, Philipp, gegeben, aber mehr als Spottnamen. Denn er hatte damals mit seinen Schriften keinen Erfolg, und das große Werk, an dem er arbeitete, war erst im Entstehen. Man holte ihn aus der Dachstube, seiner „Dichterklappe“, wie er sein kleines Studierzimmer nannte, in dem er sich oft tagelang einschloß. Er hatte als Kaufmann gelernt und war später in Neapel und Berlin in sehr guten Stellungen. In Wirklichkeit aber hatte er nur Sinn und Liebe für Philosophie und Grübeleien, worüber die ganze Familie aufgebracht war. Nur seine Schwester Minna ging mit ihm Hand in Hand. Die beiden waren durch innige Geschwisterliebe und Geistesverwandtschaft verbunden. Philipp war der kleinste von Gestalt, etwas schwächling und von blasser Gesichtsfarbe. Er trug halbblondes Haar und sah mit seinen schwärmerischen Augen einem Künstler ähnlich. Als er von Neapel, wo er in Stellung war, zurückkam, war er ganz gelb im Gesicht, was ihm in Verbindung mit seinen tiefschwarzen Haaren ein fremdländisches Aussehen gab. Während alle seine Geschwister ein lebhaftes Naturell hatten, war Philipp still und ein Träumer; er lebte immer in andern Regionen, grübelnd, ganz versunken in seine Gedanken.

Während man, wie oben geschildert, einmal im Garten beim Kaffee saß, wurde ein dunkelrotes Rosen-Bukett für Minna abgegeben, das von einem Verehrer kam, der sich ernsthaft für sie interessierte. Vater und Mutter strahlten — Minna aber warf das Bukett auf den Tisch, nahm Philipp am Arm und ging mit ihm plaudernd im Garten spazieren, als seien sie allein auf der Welt. Auch Philipp liebte damals eine junge Fabrikantentochter, ein Fräulein Mönch⁷, aber er fand keine Gegenliebe und übersah die heiße, innige Liebe seiner Cousine Justchen Seib.

Der erste Schlag, der die Familie traf, kam vom zweiten Sohn Daniel. Er schied in Messina freiwillig aus dem Leben⁸. Tief erschüttert betrauerte die ganze Familie den Tod des jungen Mannes, der durch seine Schönheit

⁶ Dies trifft nicht zu. Dagegen stammen die Batz (Patzky) ursprünglich aus Schlesien. Der Name Patzky deutet auf polnischen Ursprung (vgl. Ahnentafel 32, 64, 128). Ebenso der Name Gonserofsky (Ahnentafel 17, 34).

⁷ Vgl. auch Fritz Sommerlad, Aus dem Leben Philipp Mainländers. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 111, S. 79.

⁸ Von der Familie wurde, wohl um die Mutter zu schonen, bekanntgegeben, daß er im Duell mit einem englischen Offizier in Messina gefallen sei. Doch lassen die autobiographischen Aufzeichnungen Mainländers keinen Zweifel, daß er sich selbst das Leben nahm, vgl. Sommerlad, a. a. O., S. 79f.

und bezwingende Liebenswürdigkeit alle Herzen erobert hatte. Sein Tod verdunkelte die Lebenssonne seiner Mutter; sie konnte den Schlag nicht verschmerzen. Sie starb im Jahre 1865, tief betrauert und verehrt von allen, die sie gekannt hatten. Von diesem Augenblick an war es, als ob alles Glück von der Familie gewichen sei. Georg Batz hatte kein Glück mehr in seinen geschäftlichen Unternehmungen; er verkaufte seine Fabrik und versuchte alles Mögliche, doch alles ohne Erfolg. Er hatte die erste Brotfabrik in Offenbach; sie ging ein. Dann kaufte er einmal alle Kartoffeln in der Umgebung auf, so daß er den Namen „Kartoffelkönig“ bekam. Aber alles mißglückte. Zuletzt gab er seine Haushaltung auf und zog zu seiner Tochter in deren Institut. Minna war nach England gegangen, um die englische Sprache zu erlernen. Später gab sie zeitweise Unterricht im Institut ihrer Schwester und schrittstellerte mit ihrem Bruder Philipp, dessen rechte Hand sie war, und den sie stets aufs neue für sein Werk begeisterte. Hochinteressant war es, die beiden in Gegenwart anderer eine Sprache sprechen zu hören, die niemand verstand. Es war die B.-B.-Sprache; sie hatten darin eine Virtuosität, die man bewundern konnte. Oder sie sprachen in lauter Zitate deutscher, lateinischer, französischer und englischer Klassiker.

Da hieß es eines Tages, Philipp sei zu Hause, d. h. bei seiner Schwester Justine und schreibe mit Minna an seinem Werk⁹. Sein Vater habe ihm alles geopfert, sei aber jetzt mit ihm zerfallen, weil er eine ihm angebotene glänzende Stelle in einem Berliner Bankhause nicht annehme. Philipp wolle nur noch für sein Werk leben und sterben. —

Die beiden Geschwister hatten einen Halt an ihrer Schwester Justine, die ihnen die Liebe der Mutter ersetzte, und an ihres Vaters Schwester Minna, einer alten Dame, die unvermählt im Hause ihrer Eltern am Markte in Offenbach als Rentnerin lebte. Bei ihr fanden zuletzt auch noch der alte Batz und sein Sohn Wilhelm eine Zuflucht. Sie starb — 96 Jahre alt — erst im Jahre 1902, nachdem sie alle Angehörigen der Familie ihres Bruders überlebt hatte, im Hause von Lucia Franz, die sie zu sich genommen hatte. —

Eines Tages — am 31. März 1876 — kam die Nachricht, daß Philipp Batz plötzlich gestorben sei. Er war freiwillig aus dem Leben geschieden, an dem Tage, an dem er sein vollendetes Werk gedruckt in Händen hielt. Er hatte geäußert, sein Leben habe nun keinen Zweck mehr. — Alle Verwandten waren tief erschüttert und trauerten mit der Familie Batz, die so schwer heimgesucht wurde.

Nach dem Vorbilde seines großen Meisters Arthur Schopenhauer, dessen begehrtester Verehrer er war, hatte er sein Werk „Die Philosophie der Erlösung“ begonnen und in zwei Bänden vollendet, von denen der zweite Band (ähnlich wie der zweite Band des „Welt als Wille und Vorstellung“) eine Ergänzung und weitere Ausführung der Gedanken des ersten Bandes war. Nach unendlichen Entbehrungen und qualvollen Auftritten mit seinen Familienangehörigen hatte er mit Hilfe seiner Schwester Minna sein Werk vollendet. Voll Jubel hatte die Familie diese Botschaft aufgenommen — aber der Jubel war verfrüht. Wohl war das Werk in tausend Exemplaren vollendet. Aber

⁹ Philipp Mainländer gab schon vorher gemeinsam mit seiner Schwester die Dichtung: „Die letzten Hohenstaufen“ heraus.

sein Schöpfer lag auf der Totenbahre, er hatte das Reich des ewigen Friedens aufgesucht. —

Lucia Franz schreibt die Ursachen seines Freitodes seinem mangelnden Erfolge, der mangelnden Anerkennung seiner Werke zu. Wir sind indes durch persönliche Aufzeichnungen Mainländers aus seiner letzten Lebenszeit über die Motive seines Freitodes genauer unterrichtet¹⁰. Das Hauptmotiv war Todessehnsucht. Dieser konnte er innerlich nur dadurch — wenigstens vorübergehend — entgehen, daß er durch öffentliche Tätigkeit für die leidende Menschheit eintrat und ihr Schicksal erleichterte. Er wollte sich öffentlich politisch betätigen. Diesem Plan aber trat seine Schwester Minna, die aristokratischen Ansichten huldigte, mit der ganzen Leidenschaftlichkeit ihrer Natur entgegen. Mainländer schreibt wörtlich an seine Schwester: „Sei vernünftig.“ „In Deine Hand ist es gegeben.“ Er fand indes kein Verständnis bei seiner Schwester. Aus diesem Konflikt befreite er sich durch freiwilligen Tod. Es muß an dieser Stelle ausgesprochen werden, daß Mainländer ein edler, selbstloser Mensch war, dessen Lebenswille von Natur nicht stark war, wie aus seiner leider noch immer nicht veröffentlichten Selbstbiographie hervorgeht. Als er kein sachliches, überpersönliches Lebensziel mehr vor sich sah, suchte er den Tod. Der Gedanke des Nachruhmes lockte ihn nicht. —

Nach Mainländers Tod verlor sein Vater jeden Halt. Der lebenslustige Mann war ein grollender, verbitterter, körperlich und geistig heruntergekommener Mann geworden. Ein Glück war es für ihn, daß er bei seiner alten Schwester eine Zuflucht fand.

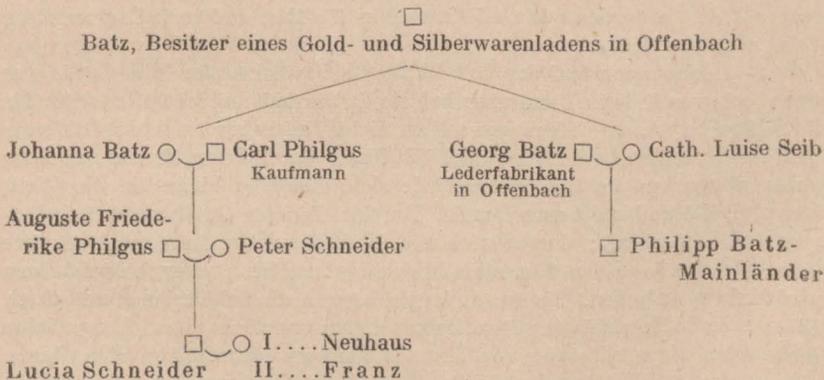
Am schwersten traf der Tod Philipps seine Schwester Minna. Sie war zuerst wie vernichtet. Dann aber hob sie das Haupt und kämpfte weiter für ihren Bruder. Andere Menschen sollten nicht Teil haben an ihrem Leid; sie haßte und verachtete die Menschen. Mit ihrem Vater, ihrem Bruder und ihrer guten Schwester Justine überwarf sie sich. Sie ging hinaus in die Welt, kämpfte, litt und stritt ums Dasein. Bei dem Dichter Gutzkow fand sie längere Zeit Unterkunft; dort schrieb und fand sie geistige Anregung. Als ihre Schwester Justine starb, übernahm Minna das Institut, aber nach zwei Jahren mußte sie es aufgeben. Sie war zu herrisch gegen die Schülerinnen und deren Eltern. Sie hatte nicht die gütige, liebevolle Art ihrer Schwester. Lange Jahre hörte dann niemand etwas von ihr. Sie fand im Hause einer alten Dame, einer Frau Dr. Walter, eine zweite Heimat. Nach deren Tod aber war sie ganz verlassen. Sie lebte in Frankfurt, ohne daß ihre Familie eine Ahnung davon hatte, bis eines Tages (1891) der Generalanzeiger der Stadt Frankfurt unter der Überschrift: „Schriftsteller-Elend“ die Nachricht brachte, daß sie in tiefster Not sich das Leben genommen hatte. Die ganze engere und weitere Familie war wie gelähmt, um so mehr, als mehrere reiche Verwandte lebten, die ihr hätten helfen können. Als sie bestattet wurde, lag neben ihrem Sarg ein großes dunkelrotes Rosenbukett. Es kam von demselben Manne, der sie einst in glücklichen Tagen verehrt hatte. — Ihr Vater erlebte zum Glück nicht mehr den Tod seiner Tochter. Er war einige Jahre vorher gestorben.

¹⁰ Vgl. die Arbeit des Verfassers: Aus der letzten Lebenszeit Philipp Mainländers. Nach ungedruckten Briefen und Aufzeichnungen des Philosophen. Süddeutsche Monatshefte 1911.

Nun war noch der älteste Sohn der Familie, Wilhelm, am Leben. Er fand Hilfe bei seiner uralten Tante Minna. Durch ihre Vermittlung erhielt er von ihrem Bruder, der Millionär war, eine Lebensrente, wofür sie sich mit ihrem Hause verbürgen mußte. Auch ihn sah die alte Tante vor sich hinscheiden. Er ging vergnügt auf eine Fußtour und erlag einem Schlaganfall auf der Straße. Von den fünf Kindern, die von ihrer Mutter gepflegt, gehegt und verwöhnt worden waren, starben drei eines unnatürlichen Todes; keines war vermählt. Die einst so bewunderte Familie war ausgestorben. —

Nach Jahren traf Frau Lucia Franz auf dem Marktplatz in Offenbach Fräulein Justine Seib, die Cousine von Philipp Mainländer. Sie fragte die noch immer stattliche, ältere Dame, warum sie Wilhelm Batz nicht geheiratet habe. Da fing die alte Dame zu schluchzen an und sagte: „Es war doch nicht Wilhelm; es war Philipp, den ich geliebt.“ Es war das letztemal, daß Frau Franz sie sah. Justine Seib endete auf die gleiche Weise, wie ihr Vetter Philipp: durch Freitod. —

Die Verwandtschaft von Lucia Franz mit Philipp Mainländer ist aus folgender Zeichnung ersichtlich:



Wir geben im folgenden Mainländers Ahnenliste wieder¹².

¹¹ Der Verfasser hat Frau Lucia Franz in den Jahren 1911/12 persönlich kennen gelernt und ihre Erinnerungen an Schopenhauer und Mainländer sich mitteilen lassen. Die vorstehenden Angaben verdankt der Verfasser dem freundlichen Entgegenkommen von Frau Lucie Dannenberg, der Tochter von Frau Lucia Franz geb. Schneider, die dem Verfasser die Aufzeichnungen ihrer Mutter zur Verfügung gestellt hat. Frau Dannenberg ist inzwischen verstorben.

¹² Ein großer Teil ist von Herrn Lehrer Heinrich Reitz in Offenbach erforscht worden, dem ich auch an dieser Stelle herzlich danke. Ebenso danke ich allen in Betracht kommenden Pfarrämtern.

Ahnenliste

(Alle Vorfahren, bei denen kein Religionsbekenntnis angegeben ist,
waren protestantisch.)

- 1) **Batz, Johann Philipp**, * (als 5. Kind seiner Eltern) Offenbach a. M. 5. 10. 1841 (mittags 12 Uhr), † (durch Freitod) in der Nacht vom 31. 3. zum 1. 4. 1876.
- 2) **Batz, Georg Wilhelm**, * Offenbach a. M. 6. 5. 1808, † Offenbach 3. 7. 1884, Lederfabrikant;
∞ Offenbach 25. 7. 1832
- 3) **Seib, Catharina Luise**, reform., * Offenbach 21. 7. 1811, † (an Darmverschlingung) Offenbach 5. 10. 1865.
- 4) **Batz, Johann Wilhelm**, * Offenbach 18. 9. 1770, † Offenbach 2. 10. 1844, Silberarbeiter, evang.-luth. Kirchenvorsteher;
∞ Offenbach 20. 6. 1802
- 5) **Briel, Catharina Maria**, * Marburg 13. 3. 1775, † Offenbach 7. 7. 1837.
- 6) **Seib, Philipp**, * Offenbach 16. 6. 1777, † Offenbach 24. 2. 1829, Zimmermeister, Bauunternehmer und Gemeinderat;
∞ Offenbach 8. 9. 1802
- 7) **Heim, Marie Henriette**, * Offenbach 10. 3. 1782, † Offenbach 10. 1. 1819.
- 8) **Batz, Johann Caspar**, * Laubach (Oberhessen) 26. 6. 1731, † Offenbach 5. 11. 1801, Bäckermeister und Neugemeindegänger;
∞ (I. Offenbach 6. 5. 1753 Anna Elisabeth Strohl) II. Offenbach 21. 1. 1768
- 9) **Kühn, Johanna Barbara**, * Laubach (Oberhessen) 27. 2. 1740, † Offenbach 17. 4. 1807.
- 10) **Briel, Jost Henrich**, * Marburg 6. 12. 1733, † Marburg 25. 5. 1792, Bürger und Metzgermeister in Marburg;
∞ (proklam.) Marburg 14. 10. 1759.
- 11) **Sauer, Elisabeth Catharina**, — Marburg 11. 5. 1738, † Marburg 3. 5. 1830 (91 Jahre, 11 Monate, 3 Wochen alt), □ 5. 5. 1830.
- 12) **Seip, Johann Henrich**, * Offenbach 23. 9. 1744, † Offenbach 21. 7. 1820, Zimmermeister;
∞ Offenbach 14. 5. 1775
- 13) **Fleischer, Anna Justina**, * Offenbach 28. 12. 1745, † Offenbach 6. 11. 1805.
- 14) **Heim, Georg Daniel**, * Offenbach 3. 8. 1757, † Offenbach 21. 8. 1827, Schlossermeister und Neugemeindegänger;
∞ Offenbach 1. 3. 1781
- 15) **Wittigweiler, Anna Catharina**, * Offenbach 17. 10. 1750, † Offenbach 22. 9. 1830.
- 16) **Batz (Baz), Johann Georg(e)** * (. . 1. 1702), † Laubach 16. 6. 1766 (64 Jahre, 5 Monate alt), Bürger und Bäcker;
∞ Laubach 4. 5. 1728
- 17) **Gonserofsky, Johanna Elisabetha**, * Laubach 17. 4. 1706, † Laubach 22. 2. 1764 (57 Jahre, 8 Wochen weniger 5 Tage alt).
- 18) **Kühn, Johann Thomas**, * Laubach (Oberhessen) 20. 4. 1712, † Laubach 2. 4. 1785, Glasermeister und Bürger;
∞ Laubach 19. 4. 1736

- 19) **Neunobel**, Marie Elisabeth, * Laubach 11. 1. 1719, † Offenbach 9. 1. 1792.
- 20) **Briel**, Johann Jacob, ~~~ Marburg 6. 10. 1687, † vor 13. 7. 1774, Metzgermeister und Bürger in Marburg;
∞ Marburg 6. 2. 1711
- 21) **Creutzer**, Justina Eleonora, ~~~ Marburg 10. 4. 1692, † Marburg 13. 7. 1774 (82 Jahre, 3 Monate alt), ∞ 15. 7. 1774.
- 22) **Sauer**, Johann Henrich, ~~~ Marburg 28. 2. 1699, † Marburg 14. 3. 1781 (82 Jahre alt), ∞ 16. 3. 1781, Rotgerber, Lohgerbermeister und Bürger in Marburg;
∞ (proklam.) Marburg 4. 11. 1725
- 23) **Bersch**, Anna Margaretha, ~~~ Marburg 27. 6. 1698, † Marburg 3. 8. 1765 (67 Jahre alt), ∞ 6. 8. 1765, konfirmiert Marburg Dominica Trinitatis 1712.
- 24) **Seip**, Johann Georg, * Offenbach (17. 3. 1715), † Offenbach 30. 12. 1805, Zimmermeister, Gerichtsschöffe und Kirchenältester;
∞ Offenbach 15. 5. 1742
- 25) **Lotz**, Maria Magdalena, * Offenbach 5. 1. 1716, † Offenbach 12. 3. 1783.
- 26) **Fleischer**, Laurentius, *, †, Silberdrahtzieher und Bürgerkapitän in Offenbach;
∞ Offenbach (3. Proklamation 15. 4. 1725)
- 27) **Hieronimus**, Anna Maria, *, †
- 28) **Heim**, Georg, ~~~ (als 10. Kind) Büdingen (Oberhessen) 29. 9. 1708, † (Schlagfluß) Offenbach 24. 1. 1766, Schreinermeister;
∞ Offenbach 10. 5. 1739
- 29) **Müller**, Anna Catharina, *, †
- 30) **Wedisweiler (Wittigsweiler)**, Balthasar, katholisch, * Miltenberg am Main 16. 8. 1711, † Offenbach 23. 3. 1776, Metzgermeister und Neugemeindemann;
∞ Offenbach 16. 4. 1744
- 31) **Wohnimland**, Anna Catharina Elisabetha, * Offenbach (1. 4. 1708), † (Schlagfluß) Offenbach 23. 12. 1777 (69 Jahre, 9 Monate, weniger 9 Tage alt).
- 32) **Patzky**, Johann Weyl, * Laubach 3. 2. 1675, † Laubach 20. 3. 1717 (41 Jahre 4 Monate alt), Bürger und Bäcker;
∞
- 33) **Keller**, Anna Elisabeth, * Gießen (... 6. 1672), † Laubach 24. 12. 1738 (66¹/₂ Jahre alt).
- 34) **Gonserofsky**, Michael, katholisch, zum Protestantismus übergetreten², * (1653), † Laubach 18. 1. 1737 (84 Jahre alt), „Lieutenant unter der Landmiliz“, 1734: „der alte Stadtlieutenant“;
∞ in Laubach
- 35), Marie Elisabeth, katholisch, zum Protestantismus übergetreten, *, † Laubach 2. 12. 1734.
- 36) **Kühn**, Johann Thomas, * Laubach 26. 10. 1673, †, Glasmacher;
∞ Offenbach 2. 11. 1698

² „hat sich zuvor wie seine Frau von dem pabstthum zu uns gewandt.“

- 37) **Göbel**, Katharine, * Laubach 10. 11. 1671, †
- 38) **Neunobel**, Johann Konrad, * (. . . 3. 1693), † Laubach 17. 12. 1764
(71 Jahre, 9 Monate alt), Maurermeister und Bürger;
∞ Laubach I. 3. 3. 1718
- 39) **Daub**, Anna Elisabeth, * Laubach 13. 12. 1680, † Laubach 21. 1. 1719.
- 40) **Briel**, Johann Philipp, * Merxheim 15. 12. 1654, † 1722, Metzgermeister in Marburg, konfirm. Marburg Trin. 1669;
∞ Marburg 20. 4. 1675
- 41) **Kolb**, Catharina, ~~~ Marburg 16. 5. 1652, †³ 1726.
- 42) **Creutzer**, Johann Ludwig, ~~~ Marburg 16. 12. 1666, † ;
∞ Marburg 20. 11. 1690
- 43) **Klingenhöffer**, Anna Christina, ~~~ Marburg 17. 4. 1674, †
- 44) **Sauer**, Johann Henrich, ~~~ Marburg 2. 3. 1675, † , Rotgerber und Lohgerber in Marburg;
∞ Marburg 14. 1. 1697
- 45) **Franck**, Eva Katharina, verw. Schmid, ~~~ Marburg 19. 6. 1670, †
- 46) **Bersch**, Johannes Albrecht, ~~~ Marburg 25. 5. 1671, Färber in Marburg; (∞ II. Marburg 18. 6. 1730 Christine Eleonore Fabel⁴, Tochter von Joh. Henr. Fabel, Schreiner in Marburg);
∞ I. Marburg 27. 1. 1691
- 47) **Peter**, Anna Cunigunde, ~~~ Marburg 5. 12. 1672, † , konfirmiert Trinit. 1683.
- 48) **Seip**, Johann Jacob, * , Zimmermeister in Offenbach.
- 50) **Lutz**, Hieronymus, * , Bäckermeister in Offenbach.
- 51) , Dorothea, *
- 52) **Fleischer**, Johann Christoph, * , † vor 15. 4. 1725 in Offenbach.
- 54) **Hieronymus**, Johann, Weißbindermeister in Offenbach.
- 55) , Maria Margaretha.
- 56) **Heim**, Georg Ludwig, ~~~ Büdingen 1. 10. 1655, † Büdingen 18. 9. 1727, Schreinermeister;
∞ Büdingen 13. 6. 1683
- 57) **Heus**, Anna Catharina, ~~~ Büdingen 30. 8. 1663, † Büdingen 7. 4. 1731.
- 60) **Wedisweiler**, Johann Adam, katholisch, * Miltenberg a. Main 14. 9. 1685, † Miltenberg 9. 12. 1742, Küfer und Bürger zu Miltenberg a. Main;
∞⁵.
- 61) , Eva Margareta, katholisch, * (1673), † Miltenberg 13. 9. 1739 (66 Jahre alt).
- 62) **Wohnimland**, Jacob, * , † , Maurermeister in Offenbach;
∞ Offenbach 28. 2. 1702
- 63) **Groh**, Susanna,
- 64) **Patzky (Patzke)**, * (Schlesien) , □ Laubach 22. 8. 1681, 1673 „anjetzo zur Reichsverfassung geworbener Mousquetier“, „Bürger, sonst aus der Schlesien bürtig“;
∞ Laubach 23. 4. 1673

³ Sterberegister beginnen in Marburg lückenhaft erst um 1750!

⁴ Christine Eleonore Bersch geb. Fabel heiratete in 2. Ehe 4. 8. 1737 Johann Henrich Graff, Bürger und Handelsmann in Marburg.

⁵ Zu den Jahren 1705—1711 fehlen die Einträge in der Ehematrikel.

- 65) **Steus**, Margaretha, ~~~ Laubach Laetare 1651, †
- 72) **Kühn**, Johann Konrad, * Laubach 1642, † Laubach 29. 3. 1676, Leineweber und Bürger;
∞ Laubach 10. 5. 1664
- 73) **Almenröder**, Dorothea, * (24. 1. 1636), † Laubach 24. 9. 1721 (85 Jahre, 8 Monate alt).
- 74) **Göbel**, Nikolaus, * (24. 6. 1630), † Laubach 24. 9. 1716 (86 Jahre, 3 Monate alt), Glasmacher und Bürger in Laubach;
∞ 1652
- 75), Katharina, * (1632), † Laubach 27. 8. 1714 (82 Jahre alt, 62 Jahre verheiratet).
- 76) **Neunobel (Neunagel)**, Peter, *, †, Mitnachbar in Utphe (Oberhessen).
- 78) **Daub**, Johannes, * Laubach 15. 7. 1630, † Laubach 4. 3. 1688, Ratsverwandter und Schuhmacher in Laubach;
∞ II. Laubach 26. 1. 1669
- 79) **Völcker**, Anna Agatha, * (26. 5. 1641), † Laubach 15. 6. 1724 (83 Jahre, 3 Wochen alt).
- 80) **Briel**, Johannes, ~~~ Marburg 26. 3. 1620, † Merxheim 1668, 1654—1668 Pfarrer zu Merxheim a. d. Nahe, konfirmiert Marburg Trin. 1630, 1632 in das Pädagogium Marburg aufgenommen, ∞
- 81) **Gans**, Maria Elisabeth, *, † (∞ II. Merxheim 7. 2. 1671 Urban Orth, Gerichtsmann zu Merxheim).
- 82) **Kolb**, Konrad, ~~~ Marburg 24. 3. 1616, †, Hutmacher und Bürger in Marburg; ∞ II. Marburg 9. 8. 1658 Anna Wagener, Tochter des Johannes Wagener von Wingershausen);
∞ I. Marburg 7. 2. 1641
- 83) **Riemenschneider**, Magdalena, *, † Marburg vor 25. 7. 1658.
- 84) **Creutzer**, Conrad, ~~~ Marburg 9. 8. 1638, †, Kastenvorsteher der Pfarrkirche in Marburg;
∞ Marburg 6. 3. 1666
- 85) **Neussel**, Justina Eleonore, ~~~ Marburg 1. 8. 1644, †
- 86) **Klingelhöffer**, Johann Emanuel, *, †, konfirmiert Dominica Trin. 1630, Stadtleutnant in Marburg;
∞ Marburg 26. 11. 1667
- 87) **Kuhl**, Kunigunde, ~~~ Marburg 28. 1. 1645, †
- 88) **Sauer**, Johann Henrich, ~~~ Marburg 5. 6. 1653, †, Vierer im Rate in Marburg;
∞ Marburg 9. 10. 1671
- 89) **Schäffer (Scheffer)**, Gertraud, ~~~ Marburg 22. 5. 1653, †
- 90) **Franck**, Johann Georg, *, †, Schuster und Bürger in Marburg;
∞ Marburg 20. 5. 1661
- 91) **Schüler**, Barbara Catharina, ~~~ Marburg 18. 7. 1644.
- 92) **Persch**, Georg Albrecht, ~~~ Gießen 1. 2. 1652, †, Stadtkapitän und Schwarzfärber in Marburg; (∞ II. Marburg 3. 1. 1677 Anna Christina Simring);
∞ I. Gießen 22. 6. 1669

- 93) **Albrecht**, Margareta, ~~~ Marburg 4. 9. 1653, † vor 3. 1. 1677.
- 94) **Peter**, Conrad, ~~~ Marburg 18. 6. 1637, †, Bäckermeister in Marburg;
∞ Marburg 7. 8. 1666
- 95) **Wagener**, Anna Gertraud, ~~~ Marburg 12. 5. 1644, †
- 112) **Heim**, Marcus (Marx), in Büdingen ;
∞ Büdingen 9. 7. 1654
- 113) **Spitz**, Maria Margaretha, *
- 114) **Heuss**, Henrich Andreas, in Büdingen;
∞ Büdingen 17. 9. 1651
- 115) **Kelb**, Anna Elisabetha.
- 120) **Wedisweiler**, Hermann Andreas, katholisch, in Miltenberg, * Mainz ,
† ;
∞ Weilbach bei Miltenberg a. M. 7. 11. 1684
- 121) **Speeth**, Anna Eva, katholisch, * Miltenberg 17. 3. 1662, † Miltenberg 13. 4. 1727.
- 128) **Patzki**⁶, Johannes, * Hirschberg im Amt Kynast (Schlesien), „unter den Herrn Grafen von Schaffgott“.
- 130) **Steus (Steuss)**, Johann, * Odenhausen (Amt Kleeberg, Oberhessen), □ Laubach 3. p. Trin. 1657, Bürger in Laubach, „der Glasträger“, sonst „Weichhans“ genannt;
∞ Laubach 24. 2. 1647
- 131) **Sann**, Anna Sophia, ~~~ Laubach 21. 12. 1623, † Laubach 20. 3. 1695.
- 144) **Kühn**, Martin, * Wetterfeld (Oberhessen) . . . , † Laubach 10. 3. 1685;
∞ (I.), II. Laubach 27. 1. 1636.
- 145), Elisabeth, *, † Laubach 3. 2. 1682 (∞ I. Laubach 26. 11. 1622 Adam Faber).
- 146) **Almenröder**, Christian, in Ulrichstein (Oberhessen).
- 156) **Daub**, Johannes in Laubach.
- 158) **Völeker**, Philipp Friedrich, * Laubach 11. 2. 1610, † Laubach 31. 5. 1679, Pfarrer in Ober-Ohmen 1637—1679.
- 160) **Prell (Bruel, Briel)**, Johann, * Schotten (Oberhessen) um 1570, † Marburg nach . . 6. 1619, Metzgermeister und Bürger in Marburg;
∞ (I. Marburg vor 21. 8. 1595 Magret Peter von Gindern), II. Marburg 12. 1. 1612.
- 161), Maria, *, † Merxheim 3. 3. 1663, Base des Archidiakonus Johann Schmidt in Marburg.
- 164) **Kolb**, Antonius, * um 1578, †, Hutmacher und Bürger („Senior“) in Marburg;
∞ Marburg 21. 8. 1606
- 165) **Würwitz**, Elisabeth,
- 166) **Riemenschneider**, Heinrich, * Marburg , † vor 7. 2. 1641, 1602 immatrikuliert Marburg (Pädagogium), bis 1619 Stadtschulmeister

⁶ Der Name Patzki (Patzky) wechselt mit Patzke ab. Der Übergang der Namen Patzky — Patzke — Batz ist aus den Kirchenbüchern von Laubach ersichtlich.

Marburg, 1619—1624 Pfarrer in Weitershausen⁷, 1624 als reformierter Pfarrer abgesetzt;

∞ Ziegenhain 22. 8. 1619

167) **Scheurer, Anna**, * Treiss Ziegenhain . . . , □ 29. 7. 1626.

Weitere Ahnen sind einer Veröffentlichung an anderer Stelle vorbehalten.

Mainländer war demnach fränkisch-hessischer Abstammung. Daneben liegen leichtere Einschläge aus Schlesien 64ff., 180ff. vor. Außerdem sind weitere östliche Einschläge in den Ahnen 34, 35ff. sehr wahrscheinlich. Die Namen Patzky und Gonsersofsky deuten auf polnische Vorfahren. Manches leicht Exotische im Wesen der Familie ist möglicherweise auf den östlichen Einschlag zurückzuführen, vielleicht auch die auffallend dunklen Farben Mainländers und seiner Geschwister. Ein leichter thüringischer und niedersächsischer Einschlag liegt in den Ahnen 372 und 184 vor.

Unter den näheren Ahnen finden sich eine große Anzahl im öffentlichen Leben stehender Persönlichkeiten (die Ahnen 4, 6, 24, 26, 34, 84, 86, 88, 92, 166, 170, 226, 374, 666). Der väterliche Großvater ist Kirchenvorsteher, der mütterliche Großvater Gemeinderat. Mehrere Soldaten treten auf (34, 64, 86). Die für einen Philosophen seltsame Vorliebe Mainländers für das Soldatenleben ist wohl auf diese Ahnen zurückzuführen.

Die Tatsache, daß in Mainländers Denken im Gegensatz zu demjenigen Schopenhauers der Gedanke des Staates⁸ so stark hervortritt, ist sicher durch die oben genannten, im öffentlichen Leben stehenden Vorfahren zu erklären. Mehrere Geistliche treten auf (Ahnen 80, 158, 166); die Abstammung von weiteren Geistlichen in höheren Generationen ist noch nicht sicher festgestellt, aber sehr wahrscheinlich. Neben den Geistlichen treten Ahnen in kirchlichen Ämtern auf, vor allem der Großvater, der Kirchenvorsteher ist, sodann die Ahnen 84, 170. Angesichts des stark religiös-philosophischen Zuges, den wir bei Mainländer finden, muß auf diese Ahnen hingewiesen werden. In Mainländers Denken finden wir eine ganz eigenartige Vermählung indischen und christlichen Denkens. Die meisten Ahnen waren protestantisch. Doch finden sich auch katholische Vorfahren (Ahnen 30, 34, 35, 60, 61).

An berühmten Namen tritt, soweit feststellbar, nur der Name Riemenschneider auf. Er ist umso bemerkenswerter, als wir in diesem Vorfahrenast bedeutendere Ahnen antreffen. Der Bruder des Pastors Heinrich Riemenschneider

⁷ Heinrich Riemenschneider war der Sohn von Johannes Riemenschneider, Meisterjäger bei Landgraf Ludwig IV. von Hessen (vgl. Diehl: *Hassia sacra* VII, 351, Strieder: *Hess. Gelehrtenlexikon*, Bd. 12). Heinrich R.s Bruder war Wolfgang Riemenschneider, auch Lorisca genannt, geb. Marburg 22. 2. 1594, † Kassel 22. 3. 1632, 1630 Professor der Beredsamkeit und Dichtkunst an der Hohen Schule zu Kassel (Schriften bei Strieder Bd. 12, S. 13). — Zu erwähnen ist ferner: Valentin Riemenschneider, geb. Treysa bei Ziegenhain 31. 8. 1628, † Eschwege 1724, 1690 außerordentlicher, 1692 ordentlicher Professor der Philosophie und der philosoph. Moral in Marburg.

⁸ Mainländer diente im Alter von 33 Jahren freiwillig bei den Kürassieren in Halberstadt. Er betrachtete dies als seine Pflicht gegen den Staat.

schneider (166), Wolfgang Riemenschneider, ist Professor der Beredsamkeit und Dichtkunst an der Hohen Schule zu Kassel. Er muß ahnengeschichtlich seinem Bruder gleichgestellt werden, da in den Geschwistern direkter Vorfahren häufig Züge und Merkmale hervortreten, die bei dem direkten Ahnen latent bleiben. Außerdem findet sich noch ein bedeutender Seitenverwandter in dieser Familie: Valentin Riemenschneider, der ordentlicher Professor der Philosophie und der philosophischen Moral in Marburg war. Wir sehen hier philosophisch veranlagte Verwandte Mainländers. Ob eine Verwandtschaft mit dem Bildhauer und Bildschnitzer Tilman Riemenschneider vorliegt, läßt sich nicht mehr feststellen, da die Kirchenbücher nicht so weit zurückreichen.

Auch eine entfernte Verwandtschaft mit unserem Dichterkönig ist keineswegs ausgeschlossen, sogar wahrscheinlich, da Goethe, wie Mainländer, viele Ahnen in Marburg hat, und die Familiennamen Seip, Luck (Lauck), Grebe, sowohl in der Ahnentafel Goethes wie in derjenigen Mainländers auftreten.

Auf eine wichtige Tatsache in Mainländers Ahnentafel muß besonders hingewiesen werden. Es finden sich in den näheren Ahnenreihen sehr viele Handwerker, auch einzelne künstlerische Berufe (zwei Goldschmiede, 374, 378), dagegen gar keine Landwirte. Hierin liegt ein organischer Mangel der Ahnentafel. Vielleicht ist der auffallend weltflüchtige Zug, die Lebensschwäche, die in Mainländer, seiner Schwester und anderen Verwandten hervortritt, hierauf zum Teil zurückzuführen.

Mainländer selbst hält in seiner Selbstbiographie eine „Umschau in seinem Ahnensaal“ und berichtet einiges über sein „Leben vor der Geburt“. Er führt verschiedene seiner Eigenschaften auf seine Vorfahren zurück in folgenden, Goethes bekanntem Vers nachgebildeten Worten:

„Der Vater gab ein gutes Herz,
Mitleid mit Mensch und Tieren.
Die Mutter melancholisch Blut
Und Lust, zu spekulieren.
Urahn herr war voll wildem Trotz,
Das spukt so hin und wieder,
Urahn frau liebte myst'sche Glut,
Das zuckt wohl durch die Glieder.“

Ein eigenartiges Licht fällt auf Mainländers schwachen Lebenstrieb, seinen Drang zur Erlösung, besonders seine Lehre von der Erlösung der Menschheit durch „Virginität“, durch Mainländers Mitteilung, daß seine Großmutter mütterlicherseits — durch besondere Umstände veranlaßt — ohne Liebe heiratete. Er sagt darüber in seiner Selbstbiographie: „Ich lege auf letzteren Umstand ein großes Gewicht; denn nur aus ihm ist mir der Grundzug im Charakter meiner Mutter erklärlich. Diese ging mit großem Widerstreben in die Ehe und war in derselben von einer Zurückhaltung und Keuschheit, als ob sie keine Frau, sondern eine Jungfrau gewesen wäre.“ „Wir tragen alle das Gepräge eines wilden Konfliktes. Wir sind keine Kinder der Liebe, sondern Kinder ehelicher Notzucht.“ Als Mainländers Mutter zwei Söhne und zwei Töchter geboren hatte, erklärten die Ärzte, wie Mainländer berichtet, ein

neues Kindbett werde sie für immer ins Irrenhaus bringen. „Sie verfiel, als sie sich nun wieder Mutter fühlte, in tiefste Melancholie . . .“, gebar aber glücklich, wenn auch schwer, ihr fünftes Kind — ihren Sohn Philipp. Diese Tatsachen erklären mindestens zum Teil die weltflüchtige Veranlagung Mainländers. Unter seinen näheren Vorfahren waren sehr verschiedenartig veranlagte Menschen, leidenschaftliche und asketisch geartete, die wenig zusammengepaßt haben. Außerdem lag in der mütterlichen Familie eine melancholische Veranlagung.

Vom Großvater und Vater erzählt Mainländer folgendes: Der väterliche Großvater war „ein silberhaariger Greis mit lieben großen blauen Augen“. Er war nach Aussage seiner Bekannten ein sanfter Mann, nachsichtig, höflich, zartempfindend und herzensgut — ein gerader Gegensatz zu dem Großvater mütterlicherseits, „dem alten Heim“⁹, einem feurigen, wilden, jähzornigen Mann. Der Vater Mainländers erbte von seinem Vater „das gute Herz und den vollendeten Formensinn“.

Mainländers Persönlichkeit ist wie diejenige Schopenhauers und jedes Menschen nur aus seiner Ahnentafel verständlich.

⁹ Der mütterliche Großvater hieß in Wirklichkeit „Philipp Seib“. Ob er oder der Urgroßvater Georg Daniel Heim gemeint ist, läßt sich nicht entscheiden, ist auch für die vorliegende Frage nebensächlich.

BIBLIOGRAPHIE

I.
NACHTRÄGE
ZUR SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE
FÜR DIE JAHRE 1910—1941

Zusammengestellt von
RUDOLF BORCH (Braunschweig)

1910.

Guyau, J. M.: Die Irreligion der Zukunft. Soziologische Studie. Deutsch von M. Kette. (Philosophisch-soziologische Bücherei. XX.) III, 502 S. Leipzig, Dr. Werner Klinkhardt.

In den Abschnitten: „Die religiöse Physik“ und „Die wichtigsten metaphysischen Hypothesen, die an Stelle der Dogmen treten werden“ verschiedene Bezugnahme auf unseren Philosophen. — Das letzte von ihm selbst veröffentlichte Werk des früh verstorbenen Stiefsohns Alfred Fouilléés (1887). — Unter Verwendung der alten Bogen und mit Ersatz des Titels durch einen neuen Doppeltitel 1912 vom Verleger als 3. Band der „Philosophischen Werke in Auswahl“ veröffentlicht (V, 502 S.); als Herausgeber dieser Werke Guyaus zeichnet Ernst Bergmann.

Hildebrand, Rudolf: Gedanken über Gott, die Welt und das Ich. Ein Vermächtnis. (Herausgeber: Georg Berlit.) I, 479 S. Jena, Eugen Diederichs.

Für die mehr ablehnende Stellungnahme zu Schopenhauer ist bezeichnend die Stelle auf S. 83: „So zeichnet ein Philosoph in seinem Systeme zugleich sich selbst, ja manche wohl mehr sich selbst als die Welt, z. B. Schopenhauer, Hartmann, vielleicht auch Kant.“ — Vgl. Jahrb. XXIV, S. 183!

Wieggershausen, Heinrich (Dr. phil.): Aenesidem-Schulze, der Gegner Kants, und seine Bedeutung im Neukantianismus. („Kantstudien“. Ergänzungshefte. No. 17.) III, 93 S. Berlin, Reuther & Reichard.

Einige Male findet sich auch unser Denker genannt. — „Gleichzeitig gedruckt als Inaugural-Dissertation der Universität Münster.“

1911.

Dorner, August: Pessimismus/Nietzsche und Naturalismus mit besonderer Beziehung auf die Religion. VIII, 328 S. Leipzig, Fritz Eckardt [später: Leipzig, Felix Meiner].

Hier kommt in Betracht der erste Hauptteil: Buddhismus, Pessimismus und Christentum (S. 3—101). Auf S. 26 heißt es: „Schopenhauer gab der pessimistischen Stimmung einen metaphysischen Hintergrund und erhob sie so zu einer bewußten Weltanschauung, indem er Kantsche, Schellingsche, naturalistische und brahminische Elemente verwendete, um seine in der Romantik wurzelnde pessimistische Stimmung zu einer philosophischen Theorie zu erheben.“ Auch auf Hartmann und auf Deussen wird hingewiesen, der erstere ebenfalls eingehend behandelt. — Vgl. Jahrb. XXIX, S. 285.

1912.

Brockdorff, Prof. Dr. Baron von: Die Philosophie in der Pädagogik. (Der Bücherschatz des Lehrers. Erster Band.) I, XVI u. 89 S. Osterwieck/Harz, A. W. Zickfeldt.

Mehrfache Berücksichtigung unseres Philosophen. — Vgl. Jahrb. XXIII, S. 374/75 und unter 1941!

1913.

Brausewetter, Artur: Gedanken über den Tod. VIII, 254 S. Stuttgart, W. Spemann.

S. 217—221: Schopenhauer.

Opitz, H. G.: Das Ich als Dolmetsch für die Erkenntnis des Nicht-Ich. Eine Studie über die metaphysischen Grundlagen des Erkenntnisverfahrens. (Bibliothek für Philosophie. 7. Band.) 42 S. Berlin, Leonhard Simion Nachf.

Der Verfasser spricht von der „fundamentalsten aller Fragen“, der „eigentlichen Lebensfrage“ der Philosophie; sie wird in dieser Wilhelm Wundt gewidmeten Schrift scharfsinnig erörtert. Auf S. 11 wird zu unserem Denker Stellung genommen.

Potonié, H.: Naturphilosophische Plaudereien. V, 194 S. Jena, Gustav Fischer.

Wiederholt wird Schopenhauer herangezogen, mehrfach auch mit wörtlicher Anführung.

Siegel, (Privatdozent) Dr. Carl: Geschichte der deutschen Naturphilosophie. XV, 390 S. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft m. b. H.

Außer sonstigen Erwähnungen ist von unserem Philosophen innerhalb des Kapitels „Romantische Naturphilosophie“ in einem besonderen Abschnitt die Rede (S. 222—247). Es ist dabei folgende Unterteilung zugrunde gelegt: Ausgangspunkt und Charakteristik der Schopenhauerschen Philosophie; Philosophie der anorganischen Natur; Philosophie der organischen Natur. Eingangs wird gesagt, daß für ihn wie für Schelling Naturphilosophie nicht Philosophie der Naturwissenschaft, sondern Philosophie der Natur sei.

1914.

Gjellerup, Karl: Die Weltwanderer. Romandichtung in drei Büchern. Zweite Ausgabe / 3. Tausend. Mit Zeichnungen nach indischen Originalen im ethnographischen Museum in Kopenhagen. [Zwei Bände.] Erster Band. X, 328 S. Zweiter Band. V, 253 S. Jena, Eugen Diederichs.

S. 69/70: Schopenhauer. Der Roman gehört zu den deutschen Originalwerken Gjellerups und erschien zuerst 1909. — Vgl. auch Jahrb. XXVI, S. 458 und die dort gegebenen Hinweise!

1915.

Jürries, Erich: Robert Hamerlings Weltanschauung und Philosophie. IX, 47 S. [Rostocker Dissertation.]

Bei der Darstellung der Lehre ist namentlich in dem Abschnitt „Der Wille“ auch unser Philosoph berücksichtigt. Vgl. im übrigen Jahrb. XXIII, S. 369!

1919.

Marschan, Dr. Joachim Hans: Das Mitleid bei Gerhart Hauptmann. Psychologisch-ästhetische Betrachtungen. XIX, 155 S. Dortmund, Fr. Wilh. Ruhfus.

Nach einem Vorwort (Allgemeine Bemerkungen über die Behandlung des Themas) und einem umfangreichen Literaturverzeichnis folgen zwei Hauptteile: Das Mitleid im allgemeinen (S. 1—24); Das Mitleid im besonderen in Gerhart Hauptmanns Schaffen (S. 25—155). Im ersten Hauptteil findet sich ein besonderes Kapitel über Schopenhauer. — Vgl. auch Jahrb. XXIX, S. 288 sowie unter 1937!

1923.

Große Denker. Herausgegeben von E. von Aster. Zweite verbesserte Auflage. [Zwei Bände.] Erster Band. V, 417 S. nebst 4 Bildtafeln. Zweiter Band. III, 410 S. nebst 4 Bildtafeln. Leipzig, Quelle & Meyer.

Der Beitrag über Schopenhauer, dem die Photographie von Böttcher als Abbildung beigegeben ist, stammt — wie in der ersten Auflage — aus der Feder Rudolf Lehmanns. Über die philosophischen Richtungen der Gegenwart referiert statt Windelband August Messer. Der Schopenhauer-Artikel umfaßt die Seiten 291 bis 320. Unser Philosoph wird ferner erwähnt bei Heraklit, Kant, Schelling, Herbart und Nietzsche. — Über die erste Auflage, die 1911 erschien, vgl. Jahrb. V, S. 227!

Kubin, Alfred: Die andere Seite. Phantastischer Roman. Mit einer Selbstbiographie des Künstlers, 52 Abbildungen und einem Plan. 6.—10. Tausend. (Der Galerie der Phantasten fünfter Band.) LXI, 290 S. München, Georg Müller [jetzt: Albert Langen / Georg Müller].

S. XVIII: „Ich wandte mich nun wieder Büchern zu und geriet zufällig an die Schopenhauerschen Parerga. Ich wurde von der Lektüre unglaublich ergriffen, fasziniert sah ich hier ganz eigenartiges Denken dargelegt; ich hatte gar keine Ahnung gehabt, daß es so etwas gäbe. Ich grübelte darüber nach, bestätigte immer wieder und wurde schließlich ganz konfus bei diesen Dingen.“
S. XXVII: „Ich geriet wieder an Schopenhauer und las in wenig Tagen seine wichtigsten Werke mit stürmischem Eifer. In meiner trostlosen Stimmung fand ich, daß die pessimistische Weltanschauung die einzig richtige sei . . .“
S. LIV u. LV: „Neben diesem schöpferischen Tun schulte ich auch, soweit es mir möglich war, meine erkennenden Kräfte. Noch erfüllte mich jenes stille schauervolle Erlebnis eines Abends in Friedenau, das sich an den Namen Kant knüpft, und das diese Aufzeichnungen ja auch erwähnen. Und mit einer gewissen Überwindung meiner Heimlichkeit spreche ich es hier aus, daß es die erhabenen Entdeckungen Kants waren, die mir den stärksten Begriff vom Wert der Philosophie beibrachten. Nicht bewunderndes Lob sondern tiefes Schweigen ungeheurer Ehrfurcht gebührt dem besonnensten Geist, der auf Erden wandelte. Seine Nachfolger, für mich die Reihe Schopenhauer, Mainländer, Bahnsen, verwalteten das große Erbe je nach der Stärke ihres Talentes, und mein Denken stand den größten Teil meiner jungen Jahre unter den Einflüssen dieser Lehren, bis ich allmählich für mich jede strikt verneinende Lebensauffassung ablehnte . . .“ — Das Buch wurde im gleichen Verlage zuerst 1909 — noch ohne die Selbstbiographie — veröffentlicht; auch bestand die Sammlung, in der es in dieser zweiten Ausgabe eingegliedert wurde, damals nicht. Außerhalb der „Galerie der Phantasten“ erschien dann noch als elftes bis fünfzehntes Tausend eine neue Ausgabe, die sechzig Abbildungen enthält, und in der auch die autobiographische Einleitung erweitert ist; die Seitenzahl dieser dritten Ausgabe blieb unverändert.

1924.

Chiba, Meikichi: Originalität und Alltriebsbefriedigung. Einleitung in die Originalitätslehre. XII, 301 S. Berlin, Gebrüder Paetel.

Das deutsch geschriebene Werk eines Japaners, der „die echte Philosophie zu begründen“ sucht. Auf unseren Denker ist oft Bezug genommen; besonders häufig wird „Die Welt als Wille und Vorstellung“ zitiert.

Kügelgen, Leo von: Gerhard von Kügelgen, ein Malerleben um 1800, und die anderen sieben Künstler der Familie. 3. vollständig umgearbeitete und erweiterte Auflage mit 160 Abbildungen. VII, 224 S. Stuttgart, Chr. Belser A.-G.

In Betracht kommt das fünfte Kapitel: Die Weimarer Bildnisse. Am 14. Dezember 1808 schreibt er seiner Gattin: „In der Regel bin ich bei Frau J. Schopenhauer täglicher Gast“ und am 24. Dezember: „Morgen fahre ich mit ihr und Werner nach Jena zu Frommann“. Von den beigegebenen Abbildungen interessieren uns neben dem Selbstbildnis — Titelbild — und den Goethebildern die Bildnisse Fernows, Böttigers und der Mutter unseres Philosophen. — Zuerst 1919 veröffentlicht.

1925.

Reinke, Johannes: Mein Tagewerk. Mit einem Bildnis. VIII, 495 S. Freiburg i. Br., Herder & Co. G.m.b.H.

Von dem Verfasser dieser Selbstbiographie erschien 1919 die Schrift: „Die schaffende Natur. Mit Bezugnahme auf Schopenhauer und Bergson“ (vgl. Jahrb. XI, S. 124). Auch hier nimmt er verschiedentlich zu unserem Denker Stellung.

Schelling, F. W. J.: Das Wesen der menschlichen Freiheit. Mit Einleitung, Namen- und Sachregister neu herausgegeben von Christian Herrmann. (Der Philosophischen Bibliothek Band 197.) XII, 92 S. Leipzig, Felix Meiner.

In der Einleitung geht Herrmann, der auch als Schopenhauer-Herausgeber sich betätigte (vgl. Jahrb. XXIX, S. 287/88), am Schluß auf die Zusammenhänge der Lehren Schellings mit denen unseres Philosophen ein, betont aber zugleich den Unterschied. In den sogenannten Prioritätsstreit hat ja Schopenhauer selbst bereits eingegriffen; doch hat noch Eduard von Hartmann — gerade im Hinblick auf diese Schrift — eine starke Abhängigkeit unseres Denkers von Schelling konstruieren wollen.

1926.

Wiegler, Paul: Die große Liebe / Wie sie starben. Dichter- und Frauen-Porträts. 334 S. [Mit 24 Bildtafeln.] Hellerau, Avalun-Verlag.

Im ersten Hauptteil — auf S. 97 bis 107 — das Kapitel: Die Häßliche [Adele Schopenhauer]. Ihr Bildnis ist nach der Zeichnung A. von Sternbergs beigegeben.

1928.

Reuther, (Studienrat) Dr. Hermann: Willensfreiheit. (Philosophische Quellenhefte. Heft 19.) II, 42 S. Leipzig, B. G. Teubner.

Die Quellenstücke, denen eine Einführung vorweggeht und ein Literaturverzeichnis und eine Textnachweisung folgt, sind zu den folgenden drei Hauptgruppen zusammengefaßt: Griechische Philosophie; Christliche Gedankenwelt; Philosophie der Neuzeit. In der letzteren, bei der die Vertreter des Determinismus vorangehen, ist an dritter Stelle unser Denker mit einem Auszug aus der Preisschrift über die Freiheit des menschlichen Willens berücksichtigt.

Leiste, Heinrich: Die Charakterologie von Julius Bahnsen. 83 S. [Hallenser Dissertation.]

Die Referenten über die Arbeit waren Utitz und Menzer. Am Schluß ist ein vollständiges Verzeichnis der Schriften Bahnsens beigelegt. In der Bahnsen-Bibliographie von Theobald Hein fehlt diese Dissertation. — S. 83: Vita.

1929.

Rickert, Heinrich: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Fünfte, verbesserte, um einen Anhang und ein Register vermehrte Auflage. XXXIX, 776 S. Tübingen, J. C. B. Mohr.

Unser Denker wird mehrfach — vor allem im Zusammenhang mit der Frage des wissenschaftlichen Charakters der Geschichte — erwähnt und auch zitiert (besonders S. 188 zu Beginn des dritten Kapitels „Natur und Geschichte“). Auf S. 13 wird darauf hingewiesen, daß Schopenhauer ein positives Verhältnis zur Geschichte überhaupt nicht hat, und daß er sie als Wissenschaft ablehnt. Es wird ihm eine falsche Auslegung des Begriffs des Historischen zum Vorwurf gemacht und auf S. 268 hierzu gesagt: „Als klassischer, sogar heute noch einflußreicher Vertreter [der Ableitung falscher Konsequenzen aus dem Begriff des Historischen für den Begriff der Geschichte als Wissenschaft] kann der schon erwähnte Schopenhauer gelten, der in dieser Hinsicht in Aufklärungstendenzen stecken blieb.“ Zustimmend wird Schopenhauer auf S. 662 erwähnt: „Versuchen wir, um dies zu entscheiden [die Möglichkeit einer Wissenschaft, die „der Geschichtswissenschaft die gewünschte metaphysische Objektivität“ verleihen könnte], das Bild einer solchen Wissenschaft zu entwerfen, so ist zunächst klar, daß sie das absolute Wesen der Welt nicht in einer zeitlos sich gleichbleibenden unveränderlichen Realität sehen darf, wie das fast alle Metaphysik tut, denn dann hebt sie den ‘objektiven’ Sinn gerade der Geschichte, den sie verlangt, gänzlich auf. Dann macht sie jede historische individualisierend dargestellte Entwicklung sinnlos. Das hat bereits Schopenhauer gesehen und daher von seinem metaphysischen Standpunkt mit Recht der Geschichte jede tiefere Bedeutung abgesprochen.“ — Das Werk erschien zunächst in zwei Teilen (1896 und 1902); eine zweite Auflage folgte 1913, die dritte und vierte 1921. Die hier aufgeführte ist die zuletzt erschienene.

1930.

Richard Wagner an Mathilde Maier (1862—1878). Herausgegeben von Dr. Hans Scholz. Mit 8 Bildtafeln und 2 Handschriftendrucke. 3. Auflage. I, X u. 286 S. Leipzig, Theodor Weicher.

Die Mainzerin Mathilde Maier war nicht nur eine Freundin Wagners, sondern auch des Oberappellationsgerichtsrats August Becker, der durch seinen Briefwechsel mit unserem Philosophen an dessen Ruhm teilgenommen hat. In den Jahren 1863 und 1865 kommt Wagner in seinen Briefen an Mathilde Maier auch auf unseren Denker zu sprechen. — Die drei Auflagen des Buches wurden gleichzeitig gedruckt.

1932.

Frisé, Adolf: Alexander Jung. Eine monographische Studie als Beitrag zur Geschichte der idealistisch-eklektischen Literatur in der Mitte des 19. Jahrhunderts. IV, 103 S. [Heidelberger Dissertation.]

Aus dieser gründlichen Untersuchung geht hervor, daß Jung nicht nur — wie bislang bekannt — in seinen publizistischen Werken (Panacee und Theodicee, 1875; Moderne Zustände, 1880) Schopenhauer zitiert, sondern auch in seinem „Darwin. Ein komisch-tragischer Roman in Briefen an einen Pessimisten“, der in drei Bänden 1873 in Jena erschien, und der 1879 noch eine zweite Auflage erlebte. — S. 103: Vita.

1935.

Künkel, Fritz: Charakter, Krisis und Weltanschauung. Die vitale Dialektik als Grundlage der angewandten Charakterkunde. Zweite Bearbeitung der „Vitalen Dialektik“. VIII. 191 S. Leipzig, S. Hirzel.

Das Werk „bildet den Abschluß einer Bücherreihe“, die den Gesamttitel „Angewandte Charakterkunde“ führt, und die vollständig aus sechs Bänden besteht. Dieser Band ist aus der „Vitalen Dialektik“ von 1929 hervorgegangen. Von unserem Philosophen ist in dem Kapitel „Mensch und Umwelt“ die Rede.

Schmidt-Volker, Adolf: Die Wunder um Anna. Roman. 258 S. Berlin, Rembrandt-Verlag.

Der Roman bietet Ausführungen metaphysischer Art, die sich den Auffassungen Schopenhauers annähern. Außerdem finden sich die folgenden Einzelstellen, die unserem Denker gelten. S. 110: „Das Bewußtsein ist eine Fackel, mit der wir ins Dunkle leuchten, die Welt lichtvoll weiten und das Leben erlösen.“ S. 113: „Aber mein Geist hat den Schleier der Maja zerrissen . . .“. S. 156: „Mein großer Philosoph lehrt, daß die Welt Wille und Vorstellung ist.“

1936.

Selchow, Bogislav v.: Hundert Tage aus meinem Leben. [Mit 2 Bildtafeln.] 383 S. Leipzig, Koehler & Amelang.

In dem Abschnitt „Gymnasium“ — es handelt sich um ein Gymnasium Berlins, damals Charlottenburgs — berichtet der 1877 in Köslin geborene Verfasser, dessen Werke sowohl auf dichterischem wie auf wissenschaftlichem Gebiete liegen, und der Ehrensator der Universität Marburg wie auch Mitglied der Akademie für deutsches Recht ist, über den Professor Ebel, der zu den frühesten Mitgliedern unserer Gesellschaft gehörte, und der 1902 ein Programm über „Schopenhauers Bedeutung für Lehrer und Erzieher“ veröffent-

lichte. Es heißt auf S. 21: „Auch Wilhelm Ebel widmete uns in jeder Woche einen Abend, an dem wir Schopenhauer oder Immermann, Byron oder Plato, vor allem aber die griechischen Lyriker lasen, indes der Maler Franz Stassen und der Bildhauer Hugo Lederer dabeisaßen und zeichnend mit halbem Ohr hinhörten.“ Stassen hat den Gründungsaufruf unserer Gesellschaft mit unterzeichnet (siehe Jahrb. XXIII, S. 430). Es ist ferner noch in dem Abschnitt „Der Mann mit der Maske“ von unserem Philosophen die Rede (S. 96 u. 97).

1937.

König, W.: Zwei Nordhäuser Abhandlungen zur philosophischen Grundlegung der Geometrie. Friedrich Pietzker zum Gedächtnis. [Auf S. 16—23 enthalten in: Festschrift zur 39. Hauptversammlung des Deutschen Vereins zur Förderung des mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterrichts . . . in Nordhausen vom 30. März bis 3. April 1937. Im Auftrage des Ortsausschusses herausgegeben von Dr. Franz Meinecke. 116 S. nebst 5 Bildtafeln. Nordhausen a. H., Theodor Müller.]

Außer einer Abhandlung von Pietzker handelt es sich um die von Schopenhauer in seinem Hauptwerk erwähnte von Kosack: „Beiträge zu einer systematischen Entwicklung der Geometrie aus der Anschauung“ (1852).

Schreiber, Dr. Hans Ulrich: Joseph Hillebrand. Sein Leben und Werk. 68 S. nebst 1 Bildnis. Esslingen a. N., J. F. Schreiber.

Vgl. dazu Jahrb. XXV, S. 294f. („Eine Berufungsaussicht Schopenhauers an die Universität Gießen“, von Hermann Glockner). Hier sei ferner bemerkt, daß Hillebrand der erste war, der unseren Philosophen in einer deutschen Literaturgeschichte berücksichtigte (1846); der Sohn, Karl Hillebrand, hat sich nachmals ebenfalls für Schopenhauer eingesetzt.

Die Bibliothek des Malers Professor Wilhelm Trübner (1851 bis 1917). Versteigerung: 17. November 1937 in den Räumen der Firma H. Gilhofer & H. Ranschburg, Luzern. (Auktion XXII.) IV, 50 S. nebst 11 Bildtafeln und 1 Beilage (Schätzungspreise).

S. 24—32: Schopenhauer-Sammlung. Vgl. dazu den Bericht des Schopenhauer-Archivs in Jahrb. XXV, S. 379ff. Auf Tafel VII zwei Wiedergaben von Marginalien Schopenhauers. Dem Text voran geht eine Tafel mit dem Bildnis Wilhelm Trübners. — Zur Versteigerung gelangten Manuskriptblätter zur 3. Auflage des Hauptwerks und zu einer Neuauflage des „Willens in der Natur“; außerdem Schopenhauer-Erstaussgaben, Werke aus Schopenhauers Bibliothek und einige andere Schopenhaueriana. Die Briefe Schopenhauers, die Wilhelm Trübner besaß, wurden nicht mit zur Versteigerung angeboten; ihr Verbleib ist unbekannt.

Hauptmann, Gerhart: Das Abenteuer meiner Jugend. (In zwei Bänden.) Erstes Buch. 503 S. Zweites Buch. 450 S. Berlin, S. Fischer [jetzt: Peter Suhrkamp].

Auf unseren Denker wird verschiedentlich Bezug genommen. Bd. 2, S. 216: „Liebe ist Mitleid, Mitleid ist Liebe, behauptet Schopenhauer, mit Recht nur insoweit, als überhaupt ein so unergründliches Phänomen mit Worten zu vereinigen ist.“ Bd. 2, S. 444: „Friedrich Nietzsche rückt entschieden vom Mitleid ab, während Schopenhauer Mitleid für Liebe, Liebe für Mitleid hält.“ — Vgl. Jahrb. XXIX, S. 288!

1938.

Nietzsche, Friedrich: Briefe der Leipziger und ersten Basler Zeit. 1865—1869. Herausgegeben von Wilhelm Hoppe. (Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Briefe / 2. Band.) [Mit 4 Faksimiles.] VIII, 517 S. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Das erstmal, das wir in den Briefbänden dieser definitiven Ausgabe dem Namen Schopenhauers begegnen. Im Dezember 1865 teilt Nietzsche Mutter und Schwester mit, daß er sich zu Weihnachten außer einigen — gleichfalls genau bezeichneten — philologischen Büchern Schopenhauers „Parerga und Paralipomena“ sowie die Schrift Hayms über Schopenhauer wünsche. Im Januar 1866 hören wir, daß er einen „Sonntagabend einsam in Begleitung von Stolle und Schopenhauer verleben mußte“ [mit Stolle ist der volkstümliche Schriftsteller gemeint, der auch den „Dorfbarbier“ und die „Gartenlaube“ begründete, und der damals in Dresden lebte]; im gleichen Monat berichtet er der Mutter, daß er mit Gersdorff und mit Mushacke alle vierzehn Tage einmal einen Abend habe, „wo geschopenhauert wird“. Am 7. April 1866 schreibt er an Gersdorff aus Naumburg den längeren Brief, in dem er wiederholt auf Schopenhauer zu sprechen kommt, und in dem sich die Stelle befindet: „Drei Dinge sind meine Erholungen, aber seltsame Erholungen, Schopenhauer, Schumannsche Musik, endlich einsame Spaziergänge“; noch im gleichen Monat schreibt er auch — aus Leipzig — an Mushacke, ebenfalls mit öfteren Erwähnungen unseres Philosophen und mit der Bemerkung, daß die Schrift von Haym „sehr bösartiger Natur“ sei. Auf die anderen zahlreichen Schopenhauer-Stellen in Briefen an Mushacke und Gersdorff sowie — seit Herbst 1867 — an Paul Deussen und Erwin Rohde kann hier nicht weiter eingegangen werden; lediglich auf das Schreiben, das er am 22. Mai 1869 aus Basel an Richard Wagner richtete, und in dem er von dessen „großen Geistesbruder Arthur Schopenhauer“ redet, sei hier noch verwiesen. — Bezüglich dieser Ausgabe vgl. über Band 3 und 4 der Werke Jahrb. XXV, S. 342 u. 349, über Band 5 der Werke unter 1940 — über Band 3 und 4 der Briefe unter 1940 u. 1942!

1939.

Hoffmann, Paul Th.: Die Elbe. Strom deutschen Schicksals und deutscher Kultur. [Mit 48 Bildbeigaben u. 1 Karte.] 311 S. Hamburg, Broschek & Co.

Schopenhauer: S. 94f. und 201.

Kolbenheyer, Erwin Guido: Der einzelne und die Gemeinschaft. Goethes Denkprinzipien und der biologische Naturalismus. Zwei Reden. 26 S. München, Albert Langen / Georg Müller.

Auf S. 4 wird Schopenhauer als „der letzte bedeutende Philosoph des Idealismus“ erwähnt. Vgl. auch unter 1940!

Bacchelli, Riccardo: Il Diavolo al Pontelungo. Romanzo storico. Quarta ristampa. [Der Teufel zu Pontelungo. Historischer Roman. Vierte Auflage.] 174 p. Milano, Casa editrice Ceschina [Mailand, Verlagshaus Ceschina].

In dem Kapitel „Das Fenster des Philosophen“ wird Schopenhauers Verhalten im Jahre 1848 so frei dargestellt, wie es eben nur bei einem Romanschriftsteller möglich ist. Die erste Auflage erschien um 1928; eine deutsche Übersetzung liegt nicht vor.

Weinheber, Josef: Kammermusik. Gedichte. 82 S. München, Albert Langen / Georg Müller.

Auf Seite 79 findet sich das Gedicht: „In eine Schopenhauerausgabe“, das zuerst in unserem Jahrbuch von 1938 zum Abdruck gelangte. — Das sechste bis zehnte Tausend folgte den ersten fünftausend Exemplaren im gleichen Jahre, das elfte bis fünfzehnte Tausend 1940. Vgl. auch unter 1942!

1940.

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung Zweiter Band. (Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von Eduard Grisebach. II. Dritte, mehrfach berichtigte Auflage, bearbeitet von Prof. Dr. E. Bergmann. Neudruck mit Berichtigungen.) 793 S. Leipzig, Philipp Reclam jun.

Vgl. die Besprechung von Arthur Hübscher im vorhergehenden Jahrbuch!

Tocci, V.: Ieri e oggi Antologia di poeti e prosatori moderni e contemporanei per la scuola media. [Gestern und heute. Anthologie aus neuen und zeitgenössischen Dichtern und Schriftstellern für die Mittelschule.] 830 p. Milano [Mailand], Carlo Signorelli Editore.

Schopenhauer: S. 644.

Boll, Karl: Die Weltanschauung Theodor Storms (Neue deutsche Forschungen. Abtlg. Neuere deutsche Literaturgeschichte. 26.) 184 S. Berlin, Junker und Dünnhaupt.

Wiederholte Hinweise auf unseren Denker, so auf S. 91 über Storms Schopenhauerlektüre; auf S. 146 heißt es über den alten Storm: „Mehr und mehr sah er die Welt mit den Augen Schopenhauers, sah in ihr den Kampf ohne Ende, das Undurchdringliche, das hinter diesem großen Triebrad des Verderbens steht, und bemühte sich im Hinblick auf den Tod 'möglichst harmlos der großen Nacht entgegen' zu leben.“

Holz, Walter K. B.: Deutsche Totenehrung in Vergangenheit und Zukunft. [Mit 7 Bildbeigaben.] 127 S. Schkeuditz, Adolf Klein.

Auf S. 47 findet sich die Angabe, daß das Grab Schopenhauers unbekannt sei.

Kolbenheyer, Erwin Guido: Die Bauhütte. Grundzüge einer Metaphysik der Gegenwart. Neue Fassung. (4.—8. Tausend.) 535 S. München, Albert Langen / Georg Müller.

S. 30: „Der metaphysische Trieb einer Menschheit, die in solche Entwicklungen hineingereift ist, läßt sich nicht durch eine Philosophie befriedigen, die, abgewandt von den Naturwissenschaften, im wesentlichen an der Ordnungsweise der Zeit vor hundert Jahren hängen geblieben ist. In Schopenhauer ist der letzte bedeutende Philosoph jenes alten Stils gestorben.“ Vgl. dazu die unter 1939 aufgeführte Kolbenheyersche Schrift. — In der 1925 veröffentlichten Fassung, die sich im Untertitel als „Elemente einer Metaphysik der Gegenwart“ bezeichnete, ist Schopenhauer nicht erwähnt. — Die neue Fassung erschien im gleichen Jahre als Band 7 einer Ausgabe der „Gesammelten Werke in acht Bänden“ und umfaßt hier 550 Seiten.

Meinerts, Hans Jürgen: „Die Akten des Vogelsangs“. Raabestudien auf Grund einer Sprachuntersuchung. (Neue Forschungsarbeiten zur Geistesgeschichte der Germanischen und Romanischen Völker. 35.) 236 S. Berlin, Junker und Dünnhaupt.

Auf S. 225f. ist in einer längeren Anmerkung auf Raabes Verhältnis zu unserem Denker eingegangen. Vgl. dazu den Aufsatz von Reinhold Weinhart in Jahrb. XXV sowie Jahrb. XVII, S. 351, XXIV, S. 184, XXIX, S. 291 u. 293. — Das Buch ist zugleich als Göttinger Dissertation erschienen.

Mittasch, Alwin: Julius Robert Mayers Kausalbegriff. Seine geschichtliche Stellung, Auswirkung und Bedeutung. VII, 297 S. Berlin, Julius Springer.

Vgl. die Besprechung von Karl Wagner im XXVIII. Jahrbuch. Über eine andere Arbeit von Mittasch, die Robert Mayer betrifft, vgl. dasselbe Jahrbuch, S. 302.

Nietzsche, Friedrich: Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit. 1868—1869. Herausgegeben von Carl Koch und Karl

Schlechta. (Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke / 5. Band.) [Mit 5 Faksimiles.] VII, 525 S. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Schopenhauer wird hier wieder genannt in Niederschriften aus der letzten Leipziger Zeit — wie bereits in dem vorhergehenden Band der Werke. Auf S. 118 findet sich ein Vergleich mit Antisthenes, auf S. 177f. Bemerkungen zu Schopenhauers Ethik; auf S. 241 wird mitten unter philologischen Notizen unser Denker zugleich mit Richard Wagner — mit abgekürzten Buchstaben — genannt.

Nietzsche, Friedrich: Briefe der Basler Zeit. 1869—1873. Herausgegeben von Wilhelm Hoppe. (Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Briefe / 3. Band.) [Mit 4 Fasimiles.] VIII, 533 S. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Im Oktober 1869 erhält Nietzsche — wie wir in einem Brief an Mutter und Schwester lesen — ein Bild Schopenhauers von dem Rittergutsbesitzer Wiesike; wie dieser schreibt: „... eine größere Photographie unseres Meisters Schopenhauer, zu der er noch Selbst gegessen hat“. Nietzsche läßt das Bild dem Naumburger Maler und Photographen Gustav Schultze übermitteln, der schon vorher den Auftrag erhalten hatte, als Weihnachtsgeschenk für Richard Wagner eine größere Photographie Schopenhauers anzufertigen, und dem dieses Bild „zur Regulierung“ dienen soll. Die übrigen Briefe mit Schopenhauer-Stellen sind hauptsächlich wieder an Erwin Rohde, Paul Deussen und Gersdorff gerichtet; von besonderer Bedeutung sind dann ferner noch die beiden Schreiben, in denen Nietzsche Wagner für die Übersendung des „Beethoven“ dankt (am 10. November 1870) und Malwida von Meysenbug gegenüber sich über Stilgefühl äußert (Februar 1873). — Vgl. unter 1938 und die dort gegebenen Hinweise!

Zeiß, Heinz / Bieling, Richard: Behring. Gestalt und Werk. [Mit Bildern und Faksimiles.] 627 S. Berlin, Bruno Schultz.

Schopenhauer: S. 19, 41, 148, 473, 483, 495.

Zollinger, Max: Sinn und Gebrauch der Interpunktion. 75 S. Erlenbach-Zürich, Eugen Rentsch.

Auf S. 12 wird unser Philosoph neben Lessing, Kleist und Nietzsche als Meister des Stils angeführt. Auf S. 41 heißt es: „Viele Kommata, auch da, wo wir sie gewöhnlich nicht für nötig halten, kennzeichnen die Sprache Schopenhauers in ihrem Streben nach unbedingter Klarheit.“ Ferner ist auf Schopenhauers Beurteilung der französischen Interpunktion Bezug genommen (S. 29) und sein Ausspruch über Gedankenstriche wiedergegeben (S. 70).

Zeitschriftartikel.

In Heft 5—6 des IV. Jahrgangs der „Fortschritte der Erbpathologie, Rassenhygiene und ihrer Grenzgebiete“ (Leipzig, Georg Thieme) wurde die von Walther Rauschenberger herausgegebene Ahnentafel Schopenhauers von G. Kloos eingehend behandelt („Die Erbpsychologie hoher Begabungen“).

1941.

Schopenhauer, Arthur: Die wahren Güter des Lebens. (Den Text wählte aus und leitete ein: Dr. Fritz Krökel.) Münchner Lesebogen Nr. 29. 16 S. mit eingedrucktem Bildnis und Faksimile. München, Münchner Buchverlag.

S. 2: „Aus dem reichen Inhalt dieses genialen Werkes [d. h. des philosophischen Gesamtwerkes] greifen wir einige Gedanken heraus — nicht nur zur Ausfüllung einer freien Stunde, sondern als Belehrung und Stärkung für den eigenen Lebensweg.“ — Das Format dieser Reihe, die von Walter Schmidkuntz herausgegeben wird, ist so gehalten, daß die Hefte ohne weiteres in einem gewöhnlichen Briefumschlag versandt werden können.

Bense, Max: Einleitung in die Philosophie. Eine Einübung des Geistes. (Einheit des Wissens.) 191 S. München, R. Oldenbourg.

Der Verfasser, der gleichzeitig auf den Gebieten der Physik und Mathematik arbeitet, und der 1937 eine Schrift gegen Ludwig Klages veröffentlichte, führt im Literaturverzeichnis folgendes aus: „Zum Studium eines Systems (ohne die Lehre sogleich anzunehmen) eignet sich am besten das Werk A. Schopenhauers . . . Hier wird Sinn und Scharfsinn, Sinn und Unsinn eines Systems durch eine meisterhafte, klare und allgemeinverständliche Sprache sofort offenbar.“

Brockdorff, Cay von: Schopenhauer. (Das Deutsche in der deutschen Philosophie. Hrsg. von Theodor Haering. Heft 14.) S. 425—448. Stuttgart, W. Kohlhammer.

S. 428: „Es ist allerdings nicht schwer, in Schopenhauer viele der besten Züge deutschen Wesens wiederzufinden. Da sich für ihn alles auf gewissenhaftes Verhalten in wissenschaftlichen Forschungen bezog, so war ihm intellektuelle Redlichkeit eine Richtschnur seines Arbeitens, und bis in die Feinheiten seines Stils hinein kann man jener inneren Wahrhaftigkeit folgen. Dem entspricht denn auch Schopenhauers Rechtschaffenheit und dieser wiederum seine Forderung an strenge Gerechtigkeit in praktischen wie in literarischen Angelegenheiten. Daß eine solche Gesinnung zu folgerichtigem Urteilen und Schließen erzieht, ist ohne weiteres klar. Hierauf deutet auch die hohe Begeisterung hin, mit der Schopenhauer vom Wesen der Wahrheit spricht. Ihm ist der Kern der Welt durchaus Ehrlichkeit.“ — „Das Deutsche in der deutschen Philosophie“, das sowohl in fünfzehn Einzelheften wie auch — mit einer Einleitung versehen — in einem Gesamtbande erschien (IX, 487 S.), ist eine Veröffentlichung der Reihe: „Deutsche Philosophie. Philosophische Gemeinschaftsarbeit deutscher Geisteswissenschaften. Herausgegeben von Ferdinand Weinhandl“. Vgl. auch unter 1942!

Ester, Karl d': Zeitung und Leser. Vortrag bei der Festsitzung der Gutenberg-Gesellschaft in Mainz am 29. Juni 1941. (Kleiner Druck der Gutenberg-Gesellschaft. 38.) 33 S., dazu zwölf Blätter

mit Abbildungen. Mainz, Verlag der Gutenberg-Gesellschaft [in Kommission bei Otto Harrassowitz in Leipzig].

Auf S. 7f. Bezugnahme auf das Parerga-Kapitel „Über Lesen und Bücher“, das der Verfasser offenbar für eine selbständige Schrift Schopenhauers hält; zum mindesten hat er sich mißverständlich ausgedrückt.

Grün, Wilhelm: Dietrich Eckart als Publizist. Erster Teil: Einführung. Mit einer Ahnentafel bis 1285 und einer Dietrich Eckart-Bibliographie von 1868 bis 1938. [Mit 1 Bildtafel.] 207 S. München, Hoheneichen-Verlag.

Es werden sowohl die Beziehungen Dietrich Eckarts zu unserem Philosophen eingehend erörtert als auch davon unabhängig Ausführungen Schopenhauers wie auch Deussens herangezogen; der eigentliche Hauptteil folgt in einem zweiten Bande. Die Ahnentafel und die Bibliographie sind von erstaunlichem Umfang und von vorbildlicher Genauigkeit.

Haensel, Carl: Über den Irrtum. Eine Kritik unserer Anschauungen. 251 S. Berlin, S. Fischer [jetzt: Peter Suhrkamp].

S. 12: „Arthur Schopenhauer, der Erzpessimist, der aber Gott sei Dank nicht geschwiegen, sondern ein philosophisches Hospiz errichtet hat, hinter dessen unfreundlicher Außenansicht besteingerichtete und durchlüftete Stuben mit erlesenen Leckerbissen zu finden sind, unterscheidet Irrtum und Schein.“ Seine nähere Stellungnahme zu der Auffassung unseres Denkers legt Haensel auf den anschließenden Seiten dar.

Köhler, (Professor) Walther: Ernst Troeltsch. [Mit 1 Bildtafel.] VII, 421 S. Tübingen, J. B. C. Mohr (Paul Siebeck).

Der Verfasser bietet eine erschöpfende Analyse des Lebenswerkes seines Vorgängers auf dem Lehrstuhl in Heidelberg. Er greift dabei seinerseits öfters auf unseren Philosophen zurück und gibt eine gelegentliche Äußerung Troeltschs über diesen wieder, die folgendermaßen lautet: „Schopenhauer hat der historischen Selbstanschauung Europas das zersetzende Gift eingeflößt, das heute als Befreiung von Historismus und Wissenschaftsdürre gepriesen wird und in Wahrheit doch nur eine neue Wendung des Historismus zum Geniekult und zum Exotismus ist.“ Bei aller Verehrung für Troeltsch und ohne weniger geistreich zu sein, ist Köhler selbst gemäßiger in seinen Formulierungen und hat auch zu unserem Denker eine verständnisvollere Einstellung.

Lipps, Hans: Die menschliche Natur. (Frankfurter wissenschaftliche Beiträge. Kulturwissenschaftliche Reihe. Band 8.) 155 Seiten u. ein eingeklebtes Blatt. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

Schopenhauer wird in dem Kapitel „Haß“ zitiert. — Auf der Rückseite des Titels heißt es: „Auf Anregung und unter Mitwirkung der Stadt Frankfurt am Main herausgegeben von der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.“ Die Korrekturen las für den im Felde stehenden Autor Evamaria von Busse; kurz

nach Fertigstellung des Werkes ist Lipps — seit 1936 Frankfurter Ordinarius und auch Verfasser eines Buches über Goethes Farbenlehre (1939) — in Rußland gefallen, was auf dem besonderen Blatt mitgeteilt ist.

Metz, Rudolf: England und die deutsche Philosophie. (Der deutsche Beitrag zur Gestaltung und Erforschung der englischen Kultur. Herausgegeben von Wilhelm Horn.) 75 S. Stuttgart, W. Kohlhammer.

Auf Seite 52 findet sich ein Hinweis darauf, daß der Hegelianer Muirhead unseren Denker in die Reaktion gegen den Idealismus eingereiht hat.

Verweyen, Johannes Maria: Heimkehr, eine religiöse Entwicklung. 292 S. Breslau, Franke.

Zahlreiche auf Schopenhauer bezügliche Stellen. Insbesondere kommen in Frage die Seiten: 129, 136, 275 und 276.

Zeitschriftenartikel.

Der Jahrgang XIX der „Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“ (Halle, Max Niemeyer) enthielt den Schluß von Hermann Glockners Beitrag: „Zur Geschichte der neuen Philosophie. Literaturbericht 1924—1940“, in dem der IV. Abschnitt Schopenhauer gewidmet ist. U. a. wurde über die Neuausgabe von Kuno Fischers Buch, den „Jungen Schopenhauer“ Hübschers und seine Ausgabe der Werke bei Brockhaus referiert.

In dem von Georg Merseburger herausgegebenen „Leipziger Jahrbuch“ (Leipzig, Verlag Otto Beyer) fand sich ein Aufsatz Annemarie Meiners: „Wie sich Verdienst und Glück verketten. 75 Jahre Reclams Universal-Bibliothek“, der über den Absatz von Grisebachs Schopenhauer-Ausgaben Näheres ausführte (Band 17 auf das Jahr 1942). Von dem Aufsatz wurde auch ein Sonderabdruck hergestellt; vgl. im übrigen unter 1942.

Eine ausführliche Würdigung des siebten Bandes der von Arthur Hübscher neubearbeiteten Brockhausschen Schopenhauer-Ausgabe sowie der Arbeit Hübschers im Dienste Schopenhauers überhaupt veröffentlichte Claus Schrempp in Folge 12 des 16. Jahrgangs der Zeitschrift „Die Weltliteratur“ (Dortmund, Schwerter-Verlag) unter der Überschrift: „Schopenhauers Vermächtnis“.

Zeitungsaufsätze.

Über einen Vortrag Erich Rothackers in Paris, der Nietzsche und Schopenhauer zum Gegenstand hatte, wurde in Nr. 75 der „Pariser Zeitung“ berichtet.

Der im Propyläen-Verlage erschienene Schopenhauer-Band von Rudolf Borch wurde in Nr. 95 der „Deutschen Zeitung in den Niederlanden“ von Kurt Eggers einer eingehenden Würdigung unterzogen. Über das gleiche Buch erschien ferner ein Aufsatz von Albert Allerdist in Nr. 254 der „Braunschweiger Landeszeitung“.

II.
SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE
FÜR DAS JAHR 1942

Zusammengestellt von
RUDOLF BORCH (Braunschweig)

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von (Prof.) Dr. Paul Deussen. Sechzehnter Band. Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers. Hrsg. von Arthur Hübscher. Dritter Band. XXVIII, 792 S. nebst einem Faksimile und einer Ahnentafel. München, R. Piper & Co.

Dieser dritte Band des Briefwechsels enthält Nachträge zu den beiden vorhergegangenen Bänden (S. 1—40), nachgelassene Verse (S. 41—52), Widmungen (S. 53—60), autobiographische Aufzeichnungen nach dem *Επι ξαντόν* (S. 61—91), Dokumente zur Lebensgeschichte (S. 93—189), Lesarten und Anmerkungen zu allen drei Bänden (S. 191—596), Übersetzung der fremdsprachigen Stellen in allen drei Bänden nebst einem Nachweis der Zitate (S. 597—720), Berichtigungen zum ersten Bande der Briefe (S. 721—764), Berichtigungen zum zweiten Bande (S. 764) sowie schließlich ein Namenregister (S. 765—792). Das Faksimile gibt den Anfang des Testaments wieder; die Ahnentafel beruht auf dem Stand der früheren Veröffentlichungen. Der ausführlichen Vorrede ist auch eine Tabelle der vernichteten oder verschollenen Briefe eingegliedert; ferner sind noch die Briefe aufgezählt, die wohl früher einmal veröffentlicht, deren Originale aber trotzdem heute verschollen sind. — Über den ersten und den zweiten Band des Briefwechsels vgl. Jahrb. XVII, S. 358 u. XXII, S. 366. Über den dritten Band vgl. die Besprechung von Konrad Pfeiffer im vorigen Jahrbuch!

Schopenhauer, Arthur: Vom Denken und Lesen. (Die kleinen Bücher. Nr. 16.) 46 S. Heidelberg, Hermann Meister.

Es handelt sich um den Neudruck des zuerst 1937 erschienenen Heftes, bei dem auf dem Titelblatt versehentlich „Schopenhauer“ statt „Schopenhauer“ gedruckt war. Wiedergegeben sind die Parerga-Abschnitte: „Selbstdenken“, „Über Lesen und Bücher“ und „Psychologische Bemerkungen“; die letzteren in Auswahl. Auf S. 44 und 45 findet sich ein Nachwort, in dem die Bedeutung unseres Denkers zu kennzeichnen versucht ist.

Schopenhauer, Arthur: O načelu razloga. Filozofijska rasprava [Über den Satz vom Grunde. Philosophische Abhandlung.] (Cjelokupna djela Schopenhauerova. Svezak I.) Preveo: Viktor D. Sonnenfeld. 164 str. Osijek, Tisak građanske tiskare K.D.

Die erste Übersetzung unseres Philosophen ins Kroatische: die „Welt als Wille und Vorstellung“ soll dem „Satz vom Grunde“ folgen. Eine Einleitung des Übersetzers geht voran (S. 3 u. 4); am Schluß sind die fremdsprachlichen Zitate ins Kroatische übertragen.

Alsdorf, Ludwig: Deutsch-indische Geistesbeziehungen. 111 S. Heidelberg, Kurt Vowinckel Verlag.

Schopenhauer: S. 73—79. — Wichtige Ergänzungen zu dem Thema bietet die Würdigung von Prof. Dr. Rudolf Franz Merkel, München, in Nr. 8—14 des 10. Jahrgangs der „Geistigen Arbeit“.

Bürgel, Bruno H.: Saat und Ernte. Betrachtungen über Leben und Tod. Mit 28 Abbildungen im Text und auf 8 Tafeln. 245 S. Berlin, Deutscher Verlag.

Schopenhauer: S. 164 u. 225.

Goldschmit-Jentner, Rudolf K.: Christoph Columbus. Der Mann / die Tat / die Wirkung. Mit 8 Bildbeigaben und 5 Karten. 362 S. Hamburg, Christian Wegner.

S. 344—348: Anmerkungen; S. 349—350: Nachwort; S. 351—357: Literatur-Verzeichnis; S. 358—362: Register. Schopenhauer wird erwähnt in dem vorbereitenden Abschnitt („Ein Jahrhundert in Fiebern“) sowie in dem Schlußkapitel („Ewiger Nachruhm“); ihm wird wahres Verständnis für die Größe des Columbus nachgerühmt.

Jancke, Oskar: Kunst und Reichtum deutscher Prosa. Von Lessing bis Nietzsche. Ausgewählt und gedeutet. 397 S. München R. Piper & Co.

Der Schopenhauer betreffende Essay (S. 261—269) wurde zuerst in der Zeitschrift „Die Literatur“ (Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt) veröffentlicht.

Janeff, Janko: Dämonie des Jahrhunderts. Vierte, unveränderte Auflage. 399 S. Leipzig, Helingsche Verlagsanstalt.

Im zweiten Hauptteil „Abendländische Sinfonie“ (S. 111—208) wird im 10. Kapitel auf unseren Denker eingegangen; wir finden hier, nachdem vorher eingehend von Luther und Hegel die Rede war, u. a. die Bemerkung: „Es ist die tiefste Deutung des christlichen Weltraumes, die wir kennen.“ — Das Buch erschien in erster Auflage 1939; die vierte umfaßt das 9.—11. Tausend.

Kern, Hans: Carl Gustav Carus. Persönlichkeit und Werk. [Mit 1 Bildnis.] 204 S. Berlin, Widukind-Verlag / Alexander Boss.

Das Ludwig Klages zugeeignete Werk ist eine vollständige Neubearbeitung des 1926 erschienenen Buches: „Die Philosophie des Carl Gustav Carus. Ein Beitrag zur Metaphysik des Lebens.“ Für uns kommt das Schlußkapitel: „Zur philosophiegeschichtlichen Stellung von Carus“ in Betracht. Hier heißt es in dem Abschnitt: „Carus und Schopenhauer“: „Schopenhauer scheint ja

Ähnliches zu vertreten wie Carus: sein irrationaler, blinder Weltwille gleicht vielleicht dem Unbewußten, und außerdem knüpft er an Platos Ideenlehre an.“ Dazu wird in Parenthese bemerkt, daß Carus den Idealismus Schopenhauers „für nicht stichhaltig“ hielt und daß er den Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung“ „mehrmals ausdrücklich bekämpft“ habe. Aus der längeren Polemik gegen unseren Denker seien dann noch als Leitsätze herausgehoben: „Schopenhauer verkennt die grundsätzliche Kluft zwischen Trieb und Willen. . . . Auch mit den Carusschen ‘Ideen’ hat es eine etwas andere Bewandtnis als mit denen Schopenhauers . . .“. Es folgt dann noch ein Abschnitt: „Carus und Eduard von Hartmann“.

Kisskalt, Prof. Dr. Karl: Theorie und Praxis der medizinischen Forschung. 248 S. München, J. F. Lehmanns Verlag.

Schopenhauer: S. 89, 171, 181, 214 u. 233.

Klages, Dr. Ludwig: Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck. Sechste Auflage. Mit 62 Figuren. XIII, 361 S. Leipzig, Johann Ambrosius Barth.

In dem Kapitel: „Das Formniwo“ lesen wir: „Es war der bedauerliche Irrtum Schopenhauers, vom Sichverlieren an die Welt zu reden, das abstrakte Erkennen aber zu meinen; denn jene angeblich platonischen Ideen, deren wir seiner Ansicht nach im willensfreien Zustande innewürden, sind nichts anderes als — Begriffe!“ Hierzu wird in den hinten angefügten Erläuterungen noch näher Stellung genommen. — Das Buch hieß in den ersten vier Auflagen: „Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft“ und war da nur in dem Untertitel mit dem jetzigen Haupttitel bezeichnet; es ist seitdem umgearbeitet und namentlich stark erweitert. Die erste Auflage kam 1913 heraus.

Lange-Eichbaum, Wilhelm: Genie, Irrsinn und Ruhm. 3. stark vermehrte Auflage. VIII, 607 S. München, Ernst Reinhardt.

Schon im Text der ersten beiden Auflagen, der hier photomechanisch wiedergegeben ist, war auch Schopenhauers Auffassung vom Genie und vom Wahnsinn herangezogen; dazu wurde er selbst — gleich vielen Anderen — analysiert, auch das bisherige diesbezügliche Schrifttum einer kritischen Überprüfung unterzogen. Die Nachträge zur dritten Auflage, in denen wiederum auch von unserem Philosophen vielfach die Rede ist, umfassen die Seiten 497 bis 585. — Das Buch wurde zuerst 1927 und in zweiter Auflage 1935 veröffentlicht.

Laun, Rudolf: Der Satz vom Grunde. Ein System der Erkenntnistheorie. 324 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Vgl. die Besprechung von Ludwig Schneider im vorigen Jahrbuch!

Meiner, Dr. Annemarie: Reclam. Eine Geschichte der Universal-Bibliothek zu ihrem 75jährigen Bestehen. [Mit 4 Abbildungen auf Tafeln und 10 eingedruckten Bildern.] (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 7539. 7540.) 319 S. Leipzig, Philipp Reclam jun.

Auf S. 149—153 wird die — sehr beträchtliche — Auflagenhöhe der Schopenhauer-Bände erörtert.

Nietzsche, Friedrich: Briefe der Basler Zeit. Sorrent. 1873 bis 1877. Herausgegeben von Wilhelm Hoppe. (Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Briefe / 4. Band.) [Mit 4 Faksimiles.] VIII, 503 S. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Anfang 1874 ist wiederholt davon die Rede, daß Romundt nicht die Professur für Philosophie erhalten und damit Nachfolger von Eucken werden kann, weil er Schopenhauerianer ist; an Erwin Rohde schreibt er Mitte Februar: „Das weißt Du noch nicht, daß wir Heinze als Philosophen bekommen haben; Romundt ist nicht acceptirt, die Angst vor Schopenhauer trat naiv auf (nicht bei Vischer, aber er ist nicht allmächtig).“ Im Mai berichtet er an Carl von Gersdorff und Erwin Rohde, daß die dritte Unzeitgemäße „Schopenhauer unter den Deutschen“ heißen soll, während er dem Verleger Schweitzner gegenüber nur von dem Titel „Arthur Schopenhauer“ spricht; von dem jetzigen Titel hören wir erst bei Gelegenheit des Gedichtes, das Theodor Opitz, der auch an Schopenhauer einen Brief gerichtet hat, im Dezember übersandte. Auch Mathilde Maier (vgl. unter 1930) steht mit Nietzsche wegen der dritten Unzeitgemäßen im Schriftwechsel; schließlich hören wir noch davon, daß Marie Baumgartner-Köchlin die Schrift über Schopenhauer ins Französische übersetzte.

Owlglass, Dr.: Auf den Nachttisch zu legen. Eine kleine Bettpostille. Zusammengestellt. 247 S. Stuttgart, W. Spemann.

Zahlreiche Schopenhauerstellen. Dr. Owlglass ist Pseudonym für Hans Erich Bleich.

Rauschenberger, Dr. Walther: Erb- und Rassenpsychologie schöpferischer Persönlichkeiten. Mit 2 Abbildungen im Text und 30 Tafeln. VII, 319 S. Jena, Gustav Fischer.

Vgl. die Besprechung von Rudolf Borch im vorigen Jahrbuch! In Betracht kommen besonders die in unseren Jahrbüchern schon vorher gedruckten Beiträge über Schopenhauer und Eduard von Hartmann (in dieser Veröffentlichung auf den Seiten 186—226 und 226—240).

Redslob, Edwin: Des Reiches Straße. Der Weg der deutschen Kultur vom Rhein nach Osten, dargestellt auf der Strecke Frankfurt—Berlin. Vierte, erneut durchgesehene Auflage. (Mit 193 Abbildungen und einer mehrfarbigen Karte.) 493 S. Leipzig, Philipp Reclam jun.

In dem Abschnitt: „Pforte des Westens: Frankfurt am Main“ (S. 27—61) findet sich ein Kapitel „Das Haus zur schönen Aussicht“, dem auch ein Bildnis unseres Philosophen beigegeben ist. Es heißt da: „Zeitlos steht Schopenhauers Gestalt über Geschick und Geschehnis der Stadt Frankfurt . . . Mit ihm kommt ein Stück aus Goethes Welt nach Frankfurt zurück . . .“. In der zweiten

Hälfte dieses Kapitels werden die Beziehungen Bismarcks zu Frankfurt am Main dargestellt. — Das Buch erschien zuerst 1940.

Vogelgesang, Dr. Günther: Das Ich als Schicksal und Aufgabe in den Dichtungen Raabes. [Mit 1 Bildnis.] 213 S. Braunschweig, E. Appelhans & Co.

Kein anderer Name außer demjenigen Raabes ist hier so oft zitiert wie der unseres Denkers. Wir heben insbesondere die Stelle heraus: „Raabes Verehrung für Schopenhauer betraf wiederum besonders seine Menschlichkeit insofern, als er seine Festigkeit gegen alle Versuchungen, Anfeindungen und Ignorierungen, seine gesicherte selbstbewußte Kraft stärkte. Die granitene Festigkeit, die Raabe im ‘Proteus’ rühmt, und die nur auf den Urgipfeln des Urgebirges der Menschheit zu finden sei, rühmt er in bezug auf Schopenhauer.“ — Der Verfasser, dessen Dissertation hier vorliegt, ist 1941 in Rußland gefallen.

Das Deutsche in der deutschen Philosophie. Herausgegeben von Theodor Haering. (Deutsche Philosophie. Philosophische Gemeinschaftsarbeit deutscher Geisteswissenschaften. Herausgegeben von Ferdinand Weinhandl.) Zweite Auflage. IX, 487 S. Stuttgart, W. Kohlhammer.

Das Buch enthält außer einer Einleitung fünfzehn Kapitel, die von dem Herausgeber und von zwölf Mitarbeitern verfaßt wurden, und von denen das vorletzte über unseren Philosophen handelt und Cay von Brockdorff zum Verfasser hat. — Die erste Auflage erschien auch in fünfzehn Einzelheften; vgl. darüber unter 1941.

Weinheber, Josef: Kammermusik. Gedichte. (21.—25. Tausend.) 82 S. München, Albert Langen / Georg Müller.

Es handelt sich hier um die fünfte Auflage, die aus Anlaß des fünfzigsten Geburtstages des Dichters erschien; das 16.—20. Tausend war 1941 als vierte Auflage vorangegangen. Über die drei ersten Auflagen vgl. unter 1939.

Kern, Hans: Von Paracelsus bis Klages. Studien zur Philosophie des Lebens. 202 S. Berlin, Widukind-Verlag / Alexander Boss.

Enthält auf S. 168—178 als XII. Kapitel: Julius Bahnsens tragische Weltansicht.

Zeitschriftenartikel.

Zint, Hans: Giacomo Leopardi filosofo [Giacomo Leopardi als Philosoph]. (Rivista di Psicologia [Zeitschr. f. Psychologie]. Anno XXXVIII, n. 1—2. Bologna, Cooperativa Tipografica Azzoguidi.)

Italienische Übersetzung der zuerst in unserem 28. Jahrbuch veröffentlichten Abhandlung.

In Heft 5 und 6 des 62. Bandes sowie in Heft 1 und 2 des 63. Bandes der „Zeitschrift für angewandte Psychologie und Charakterkunde“ (Leipzig, Johann Ambrosius Barth) erschien von Franz Stenderhoff ein Beitrag: „Zur Psychologie des Pessimismus“, in dem außer auf unseren Philosophen ebenfalls ausgiebig auf Leopardi zurückgegriffen wurde.

Der Aufsatz Walther Rauschenbergers über „Goethes Eintrag in Schopenhauers Album“, der in unserem 28. Jahrbuch unter der Überschrift: „Willst Du Dich Deines Werthes freuen . . .“ zum Abdruck gelangte, erschien ferner im zweiten Heft des siebenten Bandes der Zeitschrift „Goethe“ („Viermonatsschrift der Goethe-Gesellschaft. Neue Folge des Jahrbuchs“; Weimar, Verlag der Goethe-Gesellschaft).

Eckhard, Waldtraut: Der Ursprung von Schopenhauers „Willen in der Natur“. (Volk im Werden. Jahrg. 10, Heft 9. Leipzig, Armanen-Verlag.)

Zeitungsaufsätze.

In Nr. 54 der „Münchner Neuesten Nachrichten“ veröffentlichte Arthur Hübscher eine Studie: „Der Philosoph des Unbewußten. Zur Erinnerung an Eduard von Hartmann“.

Ein Erlebnis am Schopenhauer-Denkmal in Frankfurt am Main wurde unter der Überschrift: „Poesie und Prosa“ in Nr. 84 des „Frankfurter General-Anzeigers“ berichtet.

In den Nummern 440/441 der Reichsausgabe der „Kölnischen Zeitung“ kommt Heinrich Scholz in einer Artikelreihe „Stimmen der Meister“ auf Johann Georg Zimmermann und dessen Buch „Über die Einsamkeit“ zu sprechen, indem er dabei Parallelen zu unserem Philosophen zieht.

Einige Schopenhauer-Anekdoten wurden von Fritz Seifert in Erinnerung gebracht („Schopenhauer haut zu“; Braunschweiger Tageszeitung Nr. 206).

BESPRECHUNGEN

BESPRECHUNGEN

Piero Martinetti: *Ragione e Fede. Saggi religiosi*, Giulio Einaudi, Editore, Torino 1942 (517 S.). — Piero Martinetti: *Jésus Christ et le Christianisme*. Bocca Frères, Editeurs, Paris 1942 (643 S.).

Diese gewichtigen Werke, als Früchte vieljähriger Arbeit beide i. J. 1942 — das eine in italienischer, das andere in französischer Sprache — erschienen, krönen und beschließen ein reiches Forscherleben. Auch in äußerem Sinne: schon im Jahre darauf ist *Piero Martinetti*, 71jährig, gestorben. Sein Name aber, unserer Schopenhauer-Gesellschaft durch eine dreißigjährige Mitgliedschaft verbunden, gehört unverlierbar der Geschichte der italienischen Philosophie an, mag er selber auch den philosophischen Lehrstuhl, den er eingenommen, schon i. J. 1931 verlassen haben. „Unser Land verliert mit ihm einen seiner letzten Denker, welche die Liebe zur philosophischen Forschung mit Gradlinigkeit des Lebens und Unantastbarkeit des Charakters zu vereinigen verstanden hatten“ — lesen wir in einem italienischen Nachruf auf ihn.

Gegen die Erneuerung der mittelalterlichen Philosophie des Thomas von Aquino durch die Enzyklika „*Aeterni Patris*“ des Papstes Leo XIII. vom 4. August 1879 erhob sich in Italien seit etwa 1900 auf religiösem Gebiet der von der Kirche bald unterdrückte „Modernismus“, auf dem Felde philosophischer Spekulation aber der an *Kant* anknüpfende „kritische Idealismus“ von *Bernardino Varisco* (1850—1932) und von *Piero Martinetti* (1872—1943). Insbesondere der letztere hat von der Universität Mailand aus mit Nachdruck die Neuscholastik der kirchlichen Philosophie bekämpft, zuerst in seinem grundlegenden Werke „*Introduzione alla metafisica*“ (2 Bände, Turin 1904/05). Nach diesem ist die Erfahrung in ihren beiden Bereichen — als äußere und innere Erfahrung — die einzige uns zugängliche Realität. Aller Erfahrung aber wohnt als ihre einzige Form *a priori* der Trieb zur Einheit inne, von welcher ihre Entwicklung beeinflusst und zu einer Anzahl verschiedener Wirklichkeits- und Wahrheitsstufen emporgeführt wird. Die absolute Einheit, das Endziel dieser Entwicklung — Gott —, bleibt freilich für die Vernunft unerreichbar; aber sie ist als transzendentes Ziel von ihr zu erschließen und annäherungsweise im moralischen und religiösen Bewußtsein erfaßbar.

I. Auf diesen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen beruhen auch heute noch die in dem Bande „*Ragione e Fede*“ vereinigten 16 religionsphilosophischen Abhandlungen von offenbar verschiedener Entstehungszeit, die durch das im Titel ausgedrückte gemeinsame Interesse zusammengehalten werden: dasjenige des Verhältnisses zwischen philosophischer Erkenntnis und religiösem Glauben. Der Begriff „*ragione*“ nämlich ist, wie gleich der einleitende, aus dem Jahre 1934 stammende Aufsatz ergibt, im Sinne des Verfassers treffender mit „Erkenntnis“ als mit „Ver-

nunft“ zu verdeutschen, da darunter keineswegs bloß die Fähigkeit begrifflichen Denkens und Schließens verstanden wird, sondern „im weitesten Sinne der Inbegriff natürlicher Verfahrensarten menschlichen Geistes bei der Gewinnung des Wissens“ (S. 9).

Ein so umfassender, auch alle intuitiven Erkenntnisquellen in sich aufnehmender Rationalismus verstattet dem Verfasser, die „*fede*“, den religiösen Glauben, nicht als fremd und feindlich von sich auszuschließen, sondern in eben dieselbe „*ragione*“ einzubeziehen. Religion und Philosophie sind ihm nur zwei verschiedene Stufen oder Äußerungsformen einer einzigen Aktivität des Geistes: sie streben beide nach derselben obersten Einheit, welche als formales Prinzip *a priori* allem Erkennen überhaupt zugrunde liegt. Es ist darum nicht nötig, zwei verschiedene Erkenntnisquellen vorauszusetzen, um zur Religion zu gelangen, wie dies der von Martinetti bekämpfte „Fideismus“ tut (im katholischen Supranaturalismus und im Irrationalismus der modernen protestantischen Theologie): es gibt nur einen einzigen Prozeß des Erkennens, welcher mit der einfachen Erfahrung beginnt, sich im begrifflichen Wissen fortsetzt, und in den geistigen Intuitionen der Moralität und der Religion gipfelt. Diese Intuitionen freilich verweisen uns auf eine absolut transzendente Wirklichkeit und können deshalb nicht anders als durch Symbole ausgedrückt werden, welche in den großen Religionen mehr bildlicher, in den großen philosophischen Systemen mehr begrifflicher Art sind, und in der Verschiedenheit von bildlichem (ästhetischem) und begrifflichem (logischem) Symbolismus beruht der Unterschied von Religion und Philosophie (S. 169ff., 490ff.). Es handelt sich für Martinetti nicht darum, die Religion durch Philosophie zu ersetzen, sondern auch im religiösen Glauben dieselbe schöpferische Tätigkeit des menschlichen Geistes wiederzuerkennen; die dem philosophischen Erkennen zugrunde liegt.

In der Geistesgeschichte freilich scheint ein ewiger Konflikt zwischen Religion und Philosophie zu bestehen. Dies aber beruht auf der notwendigen Entartung, den jede ursprüngliche Religion erleidet. Denn jede besondere Form des religiösen Lebens ist die Schöpfung einer genialen Persönlichkeit; zugleich mit ihrer Ausbreitung durch Nachahmung und Überlieferung erfährt sie bei den Massen notwendig verschiedene Entstellungen: durch die Vergöttlichung der religiösen Genien (Buddha, Christus) und damit einen Rückfall in primitiven Polytheismus, durch die Erstarrung, Dogmatisierung der ursprünglichen Symbole, und durch die Veräußerlichung der religiösen Moral. Gegen solche Entartungserscheinungen erheben sich zu allen Zeiten zwei Arten der Reaktion: einerseits in der Mystik mit ihrem Versuch einer Verinnerlichung des religiösen Bewußtseins und damit einer Wiederherstellung des ursprünglichen Symbolcharakters der Glaubenssätze, andererseits in der Philosophie, welche eine spekulative Erneuerung der religiösen Symbole durch den Übergang vom bildlichen zum rationalen Symbolismus unternimmt. Beide Arten der Reaktion werden von den Trägern und Nutznießern der dogmatisch verfestigten Symbole und kultischen Einrichtungen, den Priesterschaften und Kirchen, zu allen Zeiten als „Ketzerei“ bekämpft; beide aber sind im Grunde die innere Vorbereitung zu tieferer und intensiverer Religiosität (S. 485—494).

Diese religionsphilosophischen Grundanschauungen nun werden von den Abhandlungen des erstgenannten Werkes nach den verschiedensten Richtun-

gen hin entwickelt und vertieft, teils durch theoretische Einzelausführungen (über das religiöse Bewußtsein, über das transzendente Fundament des Moralischen, über das Verhältnis von Moral, Religion und Philosophie), teils durch historische Analysen (*Sokrates* und *Kant*), teils durch die Auseinandersetzung mit neuerer moralphilosophischer und theologischer Literatur (*Nicolai Hartmann*, *Rudolf Otto*, *Karl Barth*), besonders auch solcher des „Modernismus“ (*Tyrell*, *Loisy* u. a.). Im Grunde handelt es sich um eine Erneuerung und Modernisierung von *Kants* „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ von 1793. Auch der Anteil *Schopenhauers* an der Gedankenwelt *Martinettis* ist nicht zu verkennen: nicht nur an seiner wiederholten Bezugnahme auf ästhetische und ethische Lehren unseres Philosophen, sondern auch in dem, was *Martinetti* den „Symbolismus“ der religiösen Glaubenssätze nennt — es ist dies doch wohl eine Erneuerung der Anschauung *Schopenhauers* von einer allegorischen Einkleidung philosophischer Wahrheiten in der Religion.

Eine kritische Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie des Verfassers ist an dieser Stelle nicht möglich; der Berichtersteller kann hier umso leichter auf eine solche verzichten, als das Verhältnis von Philosophie und Religion zu einander in diesen Jahrbüchern schon früher eingehend erörtert worden ist (vgl. Bd. XVI, S. VIff., Bd. XVII, S. 3—174). Nur auf einen grundsätzlichen, seltsamerweise von *Martinetti* in dem vorliegenden Werke niemals erwogenen Zweifel darf hier aufmerksam gemacht werden: daß nämlich die „Einheit“ als erkenntnistheoretisches *Apriori* ein rein formales Prinzip alles empirischen Erkennens ist, eben damit aber noch keinerlei Anhalt für die transzendente Wirklichkeit einer göttlichen Einheit zu geben vermag. Auch scheint er sich mit der Annahme einer solchen transzendenten Einheit öfters durch seine eigene stark dualistische Tendenz, eine — sicherlich einem tiefen religiösen Bewußtsein entstammende — schroffe Entgegensetzung von Gott und Welt, ja Gott und Teufel, in Widerspruch zu bringen.

II. Gleichsam praktisch erprobt werden die herausgearbeiteten theoretischen Grundanschauungen an der großen Weltreligion des Abendlandes in *Martinettis* abschließendem Werke „*Jésus Christ et le Christianisme*“, für welches er die französische Sprache wahrscheinlich gewählt hat, weil er in Frankreich eine stärkere Anteilnahme an einer philosophischen Beleuchtung des Christentums voraussetzen konnte als in der zwischen orthodoxem Katholizismus und religiöser Skepsis aufgespaltenen Bildungsschicht seines Heimatlandes.

Auf den ersten Blick freilich stellt es sich als ein vorwiegend historisches Werk dar, weil es in den fünf ersten seiner sechs Bücher (I. Die jüdische Umwelt, II. Die Quellen, III. Jesus, IV. Die christliche Kirche, V. Die christliche Tradition, VI. Die gegenwärtigen Möglichkeiten des Christentums) eine Darstellung der Geschichte des Christentums von seiner Entstehung bis zur Gegenwart gibt, und zwar auf Grund außerordentlicher Belesenheit in den christlichen Quellen und in der neueren — besonders auch deutschen — theologischen, bibelkritischen und dogmengeschichtlichen Literatur. Aber schon im Vorwort betont es gleichwohl seinen philosophischen Charakter und bezeichnet die verfolgte historische Entwicklung nur als den Ausgangspunkt für eine Interpretation und eine Bewertung von übergeschichtlicher

Art, für welche ausdrücklich auf die erste Abhandlung des Werkes „*Ragione e Fede*“ als maßgebend verwiesen wird. In der Tat enthalten auch nur die ersten vier Bücher eine wirklich vollständige geschichtliche Darstellung, von der Vorgeschichte des Christentums an bis zu seiner Erhebung zur Staatsreligion unter Konstantin im 4. Jahrhundert. Schon vorher aber, seit etwa 200 n. Chr., sieht Martinetti zugleich mit dem Zerfall der antiken Welt auch einen „Verfall“ des Christentums beginnen, dessen historische Wirksamkeit fortan nicht mehr so sehr in der Lehre des Evangeliums wie in der Autorität der katholischen Kirche als weltlicher Macht beruhe. Ja, eigentlich schon mit der Vergöttlichung Jesu durch *Paulus* sowie die mit ihm einsetzende Dogmatisierung der von Jesus gebrauchten Symbole hat nach Martinetti eine Verfälschung, eine „Paganisierung“ des Christentums und seine „Abirrung“ von der ursprünglichen religiösen Lebendigkeit begonnen (S. 239ff., 405ff.). Man sieht: schon hier macht sich Martinettis Philosophie als Maßstab der Bewertung gegenüber der historischen Wirklichkeit geltend; weiterhin wird sie sogar zum Maßstab der Auswahl und Darstellung. Und so verfolgt das V. Buch eigentlich nur noch die — in Martinettis Sinne — „wahre“ Geschichte des Christentums in einzelnen herausgehobenen Gestalten und Bewegungen: von *Marcion*, *Mani* und den Manichäern über die religiöse Renaissance des Mittelalters, besonders *Franz von Assisi*, über die Katharer, *Meister Eckhart*, die Wiedertäufer, bis zu *Sebastian Franck* und *Valentin Weigel*, den Mennoniten und Quäkern, ja bis *Kant* und *Tolstoi* — durchweg im Gegensatz zum kirchlichen Christentum stehend und deshalb von diesem mehr oder weniger verworfen. Am Schluß dieses letzten Buches historischer Darstellung findet sich eine Skizze der Religionsphilosophie *Kants*, in der Martinetti ein Hauptanliegen erfüllt findet, nämlich die spekulative Begründung der Religion, wie sie in den drei Hauptpositionen *Kants* vorgezeichnet ist: der Anerkennung einer für die Erfahrung nicht zugänglichen, aber in unserem moralischen Bewußtsein sich ankündigenden Transzendenz, einer von solcher Transzendenz unabtrennbaren Moral, und der Befreiung des religiösen Lebens von der „abergläubischen Entartung in Dogmatismus und zeremoniellem Formalismus“ (S. 571ff.).

Das philosophische Schwergewicht des Werkes aber liegt in seinem abschließenden VI. Buche, in welchem Martinetti dem von ihm verworfenen kirchlichen das nach seiner Meinung „eigentliche“, spirituelle Christentum gegenüberstellt und es rein herauszuarbeiten sucht. Nachdem er in Auseinandersetzung und teilweiser Übereinstimmung mit anderen modernen Religionsphilosophen, die das gleiche Ziel verfolgen (*Troeltsch*, *Royce*, *Schweitzer*, *Bousset*, *Sabatier*) dargelegt hat, daß das heutige Bewußtsein noch immer sein religiöses zugleich mit seinem spekulativen Bedürfnis in der reinen Lehre Jesu versöhnt finden dürfe, hebt er zur Begründung deren „drei große Grundwahrheiten“ hervor: die Bejahung des Reiches Gottes gegenüber der Eitelkeit der Welt, das christliche Liebesgebot, und die Verurteilung einer formalistischen pharisäischen Religion. Mit seinem Begriff vom Reiche Gottes hat Jesus nach Martinetti in sein Denken die Grundforderung einer religiösen Metaphysik aufgenommen: die unüberbrückbare Unterschiedenheit von Menschlichem und Ewigem. „Auch der philosophische Idealismus mit seiner Voraussetzung eines «Bewußtseins überhaupt», eines «transzendentalen Ich» als

der Quelle jedes *Apriori* erkennt damit als letzten Wesensgrund einen transzendenten logischen und religiösen Wert an, der von den Formen der gegenwärtigen Wirklichkeit nicht berührt wird, weil er selber das Prinzip dieser Formen ist. Dieses Prinzip, zu welchem die Philosophie als einem obersten Postulat aller ideellen Werte gelangt, ist von Jesus als eine unmittelbare Intuition des religiösen Bewußtseins gegeben; es wird in einer Reinheit, einer Entschiedenheit und einer Geschlossenheit hingestellt, die wir selbst bei den Philosophen selten finden“ (S. 601). Der Glaube an die von Jesus als „Reich Gottes“ bezeichnete göttliche Wirklichkeit bedeutet nach Martinetti zugleich die Verneinung der Welt, auch im praktischen Sinne, jedoch nicht durch Askese, sondern durch Mitarbeit an der Verwirklichung des Gottesreiches mit den Mitteln der Welt. Die zweite große Lehre Christi, sein Liebesgebot, steht mit jener ersten durchaus in logischem Zusammenhange: wenn wir das Reich Gottes wollen, müssen wir die Liebe üben, die uns Gott ähnlich macht und schon auf Erden ein Bild seines Reiches errichtet. Hier nun verweist Martinetti auch auf *Schopenhauers* Lehre vom Mitleid als der instinktiven Anerkennung einer alle Wesen umfassenden Einheit (S. 603f.). Der Geist der Lehre Jesu ist mithin von Grund auf der Gewaltanwendung und folglich auch dem Kriege zuwider. Freilich verkennt Martinetti an dieser Stelle auch die Schwierigkeiten nicht, die sich für das wirkliche Leben aus der Verwerfung jeder Gewalt, ja schon des Widerstandes gegen Gewalt, durch die Ethik der Bergpredigt ergeben — auch dies ein Ausdruck der Unvereinbarkeit des Gottesreiches mit der irdischen Welt. Dem Auftreten Jesu gegen die Pharisäer entnimmt Martinetti als dritte große Lehre eine Verwerfung von Dogmatismus und hierarchischem Kirchentum (S. 609ff.). Er versucht zwar dem Wert der Gemeinschaftsbildung für das religiöse Leben gerecht zu werden, findet aber die wahre von Christus gestiftete Kirche nur in jener unsichtbaren Gemeinschaft derer, die durch den Geist christlicher Liebe zusammengehalten werden, wogegen ihm auch die heutigen Kirchen durch ihren dogmatischen Formalismus, ihre Unduldsamkeit und ihr Streben nach weltlicher Macht als im Grunde widerchristlich erscheinen. Die Frage schließlich nach einer gegenwärtigen Erneuerung eines so verstandenen Christentums bejaht er nur für eine Minderheit religiöser Gemüter, die sich im Tiefsten außerhalb des Zeitgeschehens stehend finden. „Die Religion lebt in den Seelen und nicht in der Welt; und das Licht, das in einem reinen Gewissen glänzt, bleibt ungeschwächt. Ein solches Gewissen kann darum mit Gelassenheit die Dinge dieser Welt betrachten, weil ihm in Wahrheit nichts widerfährt: die einzige wahre Wirklichkeit ist die schweigsame Tätigkeit des Geistes, der sich von der Welt befreit“ (S. 628).

Mit diesen, die religiöse wie die philosophische Stellung Martinettis noch einmal umschreibenden Worten endet sein großes Werk, dem jeder Leser aus jeglichem Lager eine Fülle von Belehrung und Anregung entnehmen wird. Freilich auch an Widerspruch wird es ihm nicht fehlen. Vor allem die den größten Teil seines Inhalts bildende Geschichte des Christentums ist — bei aller sich dem Leser aufdrängenden Bewunderung für den großen Fleiß und die umfassende Belesenheit des Verfassers — erheblichen Bedenken ausgesetzt, nicht nur von theologischer, sondern auch von rein historischer Seite her. Zutreffend zwar wird als Kardinalpunkt der Predigt Jesu die Verkündigung des

Reiches Gottes hervorgehoben. Aber das Gottesreich Jesu ist im Lichte der Quellen doch keineswegs identisch mit der von dem philosophischen Idealismus Martinettis erschlossenen über- und gegenweltlichen Wirklichkeit, und die Rolle Jesu beschränkt sich nicht darauf, einem autonomen religiösen Bewußtsein Helfer zur Gewinnung derselben Intuition zu sein. Das Gottesreich, wie es in den Evangelien verkündet wird, hat tatsächlich einen durchaus eschatologischen Charakter: es bedeutet einen die bisherige Geschichte beendenden völlig neuen Zustand der Menschenwelt; es ist Gegenstand einer Erlösungsbotschaft und damit Tatsachenwahrheit in doppeltem Sinne: als Botschaft Christi und als künftiges Ereignis. So darf auch das christliche Gesetz der Liebe mit seiner Verwerfung aller Gewalt nicht ohne Beziehung auf jene eschatologische Botschaft verstanden werden, wie Martinetti selbst eingesehen zu haben scheint. Wenn er aber in der Absage Jesu an die Pharisäer eine Abwehr aller dogmatischen Bindungen und alles Kirchentums überhaupt erblickt, so trägt er wieder seinen philosophischen Idealismus in die Deutung der Quellen hinein. Wie denn überhaupt für eine unbefangenen historische Betrachtung der Grundmangel des Werkes darin gefunden werden kann — und schon gefunden worden ist —, daß die idealistische Gegnerschaft gegen Kirche und Dogma dem Verfasser das Verständnis sowohl für die ursprüngliche Lehre Jesu wie für die Entstehung und weitere Entwicklung des Christentums weitgehend verstellt hat. So wird schon aus der mehrfachen Verwertung von *Gottfried Arnolds* „Unparteiischer Kirchen- und Ketzehistorie“ von 1700 (S. 414, 543ff.) eine Befangenheit Martinettis erschlossen werden; und nur durch eine solche ist etwa seine Verkennung der tief religiösen Persönlichkeit des *Paulus*, nur so sein groteskes Urteil über einen Vorrang *Sebastian Francks* vor *Luther* (S. 413, 508ff.), überhaupt seine niedrige Bewertung der Reformatoren zu erklären, nur so konnten *Kant* — der sicherlich kein religiöses Genie war — und *Tolstoi* gefeiert werden, während etwa *Pascal*, *Hamann* und *Kierkegaard* völlig unbeachtet geblieben sind.

Es ist nicht unseres Amtes, dem gegenüber die Rechte einer objektiven historischen Kritik zu üben. Nur das Bedauern darf nicht unterdrückt werden, daß den Verfasser sein philosophischer Idealismus verleitet hat, der geistesgeschichtlichen Wirklichkeit Gewalt anzutun. Denn die Anerkennung auch eines anderen, supranaturalistisch oder irrationalistisch begründeten Glaubensverständnisses in seiner großen geschichtlichen Bedeutung hätte den historischen Wert des Werkes gesteigert, ohne seinem philosophischen Reinertrag, wie er im VI. Buche herausgearbeitet ist, Abbruch zu tun. Dieser ist durch seine tapfere und liebenswerte religiöse Ethik und durch den Versuch einer Versöhnung von spekulativem und religiösem Bedürfnis bedeutsam genug, um ein modernes Bewußtsein, das mit gleicher Stärke von beiden Antrieben geleitet wird, zu befriedigen und ihm die beglückende Gewißheit zu geben, daß es auch heute noch in der Lehre Jesu einen Ankergrund finden kann.

Wer freilich den philosophischen Ausgangspunkt Martinettis nicht teilt und mit *Schopenhauer* — bei aller Einsicht in die psychologisch gemeinsame Herkunft — auf eine reinliche Grenzziehung zwischen Religion und Philosophie bedacht ist, wird auch weiterhin darauf verzichten, in irgendeinem logischen *Apriori* eine Stütze für den Gottesglauben zu suchen, und wird sich mit der auch von dem vorliegenden Werke bestätigten Einsicht beschei-

den, daß das „Reich Gottes“ eben nicht „von dieser Welt“ ist, sondern nur jenseits jeder philosophischen Erkenntnis, in eben dem, was Schopenhauer die „Verneinung des Willens“ genannt hat, seinen gedanklichen Ort findet.

Hermsdorf/Kynast.

HANS ZINT.

Robert Mayer und das Energieprinzip 1842—1942. Gedenkschrift zur 100. Wiederkehr der Entdeckung des Energieprinzips. Herausgegeben im Auftrage des Reichsforschungsrates durch den Verein deutscher Ingenieure im NSBDT. (Schriftwaltung Erich Pietsch und Hans Schimank), 1942. VDI. Verlag G. m. b. H., Berlin.

Ein Internationaler Chemiekongreß, zu dem die Reichsregierung für den Sommer 1942 nach Berlin eingeladen hatte, sollte laut Beschluß des Internationalen Kongresses in Rom (1939) unter dem Zeichen der hundertsten Wiederkehr der Entdeckung des Energieprinzips durch den deutschen Arzt Julius Robert Mayer stehen. Obgleich diese Veranstaltung nicht stattfinden konnte, hielt man an dem Plan fest, an Stelle einer rein biographischen und historischen Darlegung die Auswirkung des von Mayer entdeckten Energiegesetzes in den einzelnen Wissenschaften durch eine Reihe von Aufsätzen aus der Feder berufener Fachleute schildern zu lassen. Dem großen Vorhaben entsprach die Ausführung; die Regierung hatte die erforderlichen Mittel bewilligt, und unter eifriger Mitwirkung bedeutender Gelehrter entstand ein Werk, das eine würdige Ehrung für Robert Mayer darstellt. Seine Bedeutung geht weit über Biographie, Kritik und Anerkennung des großen Entdeckers hinaus.

Von den dreizehn Beiträgen erwähnen wir zunächst die von Dorothea Pietsch (Berlin) verfaßte Bibliographie (S. 359—376), schätzenswert für jeden, der tiefer in den Stoff eindringen will. Diese auf gründlicher Kenntnis beruhende Arbeit beweist, daß mancher, der vielleicht den Robert Mayer gern beiseite ließe, doch nicht an ihm vorübergehen kann. — Die Beiträge aus verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaften liefern eine solche Fülle von Material, daß sie sozusagen ein aphoristisches Lehrbuch bilden und nur in flüchtigen Andeutungen besprochen werden können:

1. Walter Gerlach (München): Julius Robert Mayer, Leben und Werk (S. 1—50). Man erfährt auf den ersten neun Seiten manches Charakteristische vom Leben des Arztes und Forschers, von den Jugendjahren an bis zum Abschluß als Arzt in Heilbronn. In dem Abschnitt: „Das Werk“ wird die Entwicklung des Energiegesetzes ausführlich behandelt und die Vereinigung von geistesscharfer Gedankenführung mit genialer Erfassung und weitblickender Übersicht hervorgehoben. Hier findet jeder vorzügliche Unterrichtung, der den Untersuchungen über das mechanische Wärme-Äquivalent seine Aufmerksamkeit zuwenden will, auf deren Grundlage der Beweis für die Idee der Einheit der Naturkräfte aufgebaut ist. Nur ein gründliches Eingehen auf die Arbeiten Mayers und der zeitgenössischen Forscher gewährt einen Einblick in die komplizierte Angelegenheit der Priorität. Erläutert werden diese Fragen durch mehrere Briefwechsel mit Gelehrten. Bemerkt sei nur, daß Joule die

Berechtigung des Anspruchs auf die erste Berechnung des mechanischen Wärme-Äquivalentes ablehnt, aber die Priorität bezüglich der Voraussage quantitativer Beziehungen zwischen Wärme und Kraft zugestehet. Auch Helmholtz erkennt die absolute Priorität bezüglich der Behauptung der Unzerstörbarkeit der Arbeitsgröße der mechanischen Kraft usw. usw. an. Die Verdienste des Gegners Joule scheinen uns durch die Bemerkung (S. 43) ins richtige Licht gerückt, daß ohne die Experimentalarbeiten von Joule die allgemeine Gültigkeit des Energiesatzes nicht so schnell anerkannt worden wäre. Stellen aus Lehrbüchern von 1842 beweisen die verschwommenen Anschauungen vom Wesen der Wärme, denen erst Mayer ein Ende machte. Die Ausdehnung des Gesetzes auf das Gesamtgebiet der Wissenschaft wird kurz beschrieben. Jetzt können wir geradezu den Bereich der exakten Naturwissenschaften definieren „als die Gesamtheit der Gebiete, in welchen die Gültigkeit des Gesetzes der Erhaltung der Energie erwiesen ist. Der Gedanke der Energieumwandlung hat rasch Eingang gefunden (sogar Wilhelm Busch wird zitiert). — Auch die neuesten physikalischen Entdeckungen haben die Gültigkeit des Energiesatzes nicht umstoßen können. Die Feststellung der Äquivalenz zwischen Masse und Energie hat nur dazu geführt, daß man die Materie als Erscheinungsform der Energie auffaßt.

2. P. Diepgen (Berlin): Robert Mayer und die Medizin seiner Zeit (S. 51—96). Die Leistungen Mayers für die Biologie, wenig bekannt, sind zeitgebunden, verraten aber schon den exakten Naturforscher, der seiner Zeit voraus war. Er bekämpfte den Vitalismus, auch gegen den ihm wohlgesinnten und sonst so exakten Liebig, er verwarf auch den „Neovitalismus“ des Zellenforschers Virchow, der in der Zelle ein Formelement für die Betätigung der „Lebenskraft“ aufstellte (S. 72 und 95). Mayer wies nach, daß dieses naturphilosophische Prinzip nicht in den Kreislauf der Energie-Umwandlungen eintreten kann. Er lebte in der Periode des Übergangs von der romantisch-idealen zur nüchternen realistischen Haltung. Den besten Beweis für die weitreichende Wirkung der Lehre Mayers liefert die am Ende des 19. Jahrhunderts im Kreise der Schüler Kochs entwickelte Ansicht vom Wesen der Krankheit, die gemäß dem Satze: *causa aequat effectum* auf quantitative Änderungen zurückgeführt wird.

3. H. Schimank (Hamburg): Die geschichtliche Entwicklung des Kraftbegriffes bis zum Aufkommen der Energetik (S. 97—148). Der als Kenner der Geschichte der Physik bewährte Verfasser führt uns tief in das Dickicht ein, das Begriffsbildungen, wie Bewegung, Bewegungsgröße usw. meist verhüllt. Zunächst geht es in medias res durch die Darlegung der Äquivalenzbetrachtungen bei Mohr, Liebig und Faraday. Mayer benennt die Hauptformen der physikalischen Kräfte und tut den wichtigen Schritt, die Imponderabilien zu beseitigen. Nach kurzer Vergleichung von „Kraft“ und „Arbeit“ wird die Entwicklung des Kraftbegriffes vom Altertum bis zur Renaissance aufgezeigt (108), sowie die Neugestaltung eines statischen Kraftbegriffes durch Newton. Die Ausführungen über Aufkommen, Entwicklung und Auswirkung des dynamischen Kraftbegriffes bilden in ihrem gründlichen Eingehen auf die philosophischen Fragen einen umfangreichen und gewichtigen Teil der Schrift. — Ansätze finden sich schon bei Leonardo da Vinci, der die Kraft „Ursache der Bewegung“ nennt. Die Probleme des Gleichgewichtes einfacher Maschinen

wurden durch die ballistischen Probleme verdrängt. Das Beharrungsgesetz führt zur Lehre der Beharrung der Bewegung bei Descartes; dieser aber muß sich eine Rüge von Leibniz gefallen lassen (richtige Rechnung, aber falscher Ansatz, S. 117). Leibniz begründet die Lehre von der lebendigen Kraft und damit eine allgemeine energetische Dynamik. Unter ihrem Einfluß stehen die Basler Schule (Bernouilli, du Chätulet) und die Gestaltung der technischen Mechanik in Frankreich. Poncelet führt den Arbeitsbegriff in die Mechanik ein. — Nach Belehrung über Phlogiston und Wärmestofftheorien endigt die Schrift mit der „Prägung des Energiebegriffes“. Hier spürt der geduldige Leser, welcher der Führung durch die Wirrnis der unfertigen Ideen gefolgt ist, Erleichterung und versteht, daß in dem neuen Namenskleide, entsprechend einem von Mayer gehegten Wunsche, das Gesetz von der Erhaltung der Energie in das Bewußtsein der Allgemeinheit eingegangen ist.

4. C. F. von Weizsäcker (Berlin-Dahlem): Die Auswirkung des Satzes von der Erhaltung der Energie in der Physik (S. 149—176). Der Vertreter der Physik wirft zu Beginn die Frage auf, ob die Gültigkeit des Energiesatzes a priori bewiesen werden könne, hält aber die Möglichkeit einer empirischen Einschränkung des Gültigkeitsbereiches für gegeben. Die Erörterungen stehen, wie beabsichtigt, in der Mitte zwischen philosophischer und praktischer Fragestellung; besonders durch Klarheit ausgezeichnet ist die Beschreibung des Streites zwischen Descartes und Leibniz (S. 151f.), die zur Einsicht in die Notwendigkeit der Begriffe „Energie“ und „Impuls“ führt. Eine bemerkenswerte Formulierung des Energiesatzes entwickelt die Unmöglichkeit des perpetuum mobile (S. 154) u. a. m. Schwieriger werden die Beziehungen des Energiesatzes zur Kausalität in der neueren Physik, zumal bei der Quantenmechanik, die ihren problematischen Charakter (S. 173, Determinismus) auch durch verständlich gehaltene Erklärungen nicht verliert. Die Arbeit schließt mit summarischer Übersicht über „Auslösung“ und Energiebereiche.

5. W. Meißner (München): Die Bedeutung des Energieprinzips für die Ingenieur-Wissenschaften (S. 177—198). Die mit belehrenden Formeln und hübschen Skizzen geschmückte Abhandlung verschafft uns in einzelnen geschickt ausgewählten Beispielen einen Einblick in die kaum übersehbaren Beziehungen der Mayerschen Grundsätze zu den Ingenieurwissenschaften. Eine Aufzählung würde dem lebendigen Charakter der Ausführungen nicht gerecht werden. Wir möchten nur auf den Rückblick und Ausblick verweisen, Erledigung des Suchens nach dem perpetuum mobile, sowie Verbesserung und Schaffung von Energiequellen. Bezüglich der Gewinnung von Kraft auf Grund der neuen Atomzerlegung sind die Hoffnungen der Laien größer, als das, was die Fachleute erhoffen. — Wenn die Materie sich in Energie verwandeln kann, müßten die Ingenieure sorgfältig prüfen, ob bei den gemäß dem Energiegesetz verlaufenden Vorgängen die Materie erhalten bleibt. Bis jetzt ist aber das Gesetz der Erhaltung der Masse stets mit genügender Genauigkeit erfüllt.

6. A. Schmauß (München): Die Rolle des Energiesatzes in der Meteorologie und Geophysik (S. 199—132). Seit Platon und Aristoteles blieb die Wetterkunde in Spekulationen stecken, bis man im 18. und 19. Jahrhundert begann, die Vorgänge messend zu verfolgen. Erst seit der Formulierung des Energiesatzes gibt es eine „Physik der Atmosphäre“. An zahlreichen Beispielen werden die vielfältigen Beziehungen der Meteorologie zur Physik er-

läutert, von denen der Laie meist keine rechte Vorstellung hat. Oft ist die „Auslösung“ als lenkend für das atmosphärische Geschehen nachweisbar (S. 219). Was Ursache und was Wirkung ist, läßt sich manchmal schwer entscheiden; der Luftdruck fällt, weil die Depression herannaht, oder: die Depression naht heran, weil der Luftdruck abnimmt (S. 226). Die geophysikalischen Disziplinen sind noch in höherem Grade Nutznießer des Energiegesetzes, als die Meteorologie. — Den seit Robert Mayer erzielten Fortschritt erblickt der Verfasser in der Erkenntnis, daß (S. 232) es neben der Kalorienzahl auch eine besondere Wertigkeit der Energie gibt, die bei Wellenstrahlung durch die Frequenz, bei Korpuskularstrahlen durch die Voltzahl ausgedrückt wird.

7. H. Kienle (Potsdam): Die Bedeutung des Energiesatzes für die Astronomie (S. 233—252). Mayers Versuch, seinen Gedanken über die Dynamik des Himmels (1829) Eingang zu verschaffen, wurden von den Fachleuten übergangen oder gering gewertet. Es waren hauptsächlich die Gezeitenwirkung und die Frage nach den Quellen der Erhaltung der Sonnenwärme, die er behandelte. Heute ist man weiter gekommen, neue Grundlagen für das Alter der Erde, die Strahlenentstehung und der Energieaustausch im Himmelsraum stehen uns zur Verfügung. Den großen Fragenkomplex, über den englische Astronomen in populärer, teilweise etwas marktschreierische Art berichtet haben, stellt der Verfasser kurz und sachlich dar und zeigt damit, wie unser heutiges Denken weitgehend beherrscht wird von Überlegungen, die auf Mayers Grundgedanken zurückführen.

8. E. Pietsch (Berlin): Julius Robert Mayer und der Erhaltungsgedanke in der Chemie (S. 253—280). Der Leser, dem die Chemie eine harte Nuß ist, braucht nicht zurückzusehen, da nur im letzten Abschnitt eine Formelreihe aus wenigen Elementen steht, die die Zerlegung eines einfachen Vorgangs in eine „Kettenreaktion“ darstellt (S. 276f.). — Von der Antike an — schon Thales und die vorplatonischen Philosophen waren überzeugt, daß aus dem Nichtseienden nichts werden, noch Seiendes zu Nichts werden könne — wird der Erhaltungsgedanke über den abendländischen Weg zur Auffindung des Gesetzes von der Erhaltung der Materie bis zur entscheidenden Leistung Robert Mayers (S. 261) verfolgt in einer Darlegung, die das Ergebnis tiefdringender Studien ist. An die Erörterung der grundsätzlichen Bedeutung des Energiegesetzes für die Chemie schließt sich eine Übersicht über die Bedeutung desselben für die Entwicklung der Chemie in den letzten hundert Jahren an. Während dieser Zeit tritt die gegenseitige Annäherung zwischen Chemie und Physik immer mehr hervor, und für beide Wissenschaften war die Aufstellung der Quantentheorie (1900) gleich bedeutungsvoll (274). Ein Beispiel für die energetischen Betrachtungsweisen der Chemie wird in der Chlorknallgas-Reaktion angeführt (s. o.); dieses, und was hier über Auslösung (Katalyse) und die neuentdeckten Beziehungen zwischen Materie und Energie gesagt ist, kann zum Vorstudium für die ausführlicheren Darlegungen des nächsten Aufsatzes dienen. Den Schlußstrich unter die Entwicklung hat die Forschung mit der Aufdeckung der zahlenmäßigen Beziehungen zwischen Materie und Energie gesetzt, deren Darlegung hier „vorwiegend den klaren Formulierungen von K. L. Wolf“ folgt: die mathematische Ableitung ergibt, daß die Summe beider konstant ist. So wurde dem philosophischen Erkenntnisinhalt der Alten die mathematisch-physikalische Gewißheit der Modernen zur Seite gestellt.

9. A. Mittasch (Heidelberg): J. R. Mayers Begriff der Auslösung in seiner Bedeutung für die Chemie (S. 284—294). Mittasch hat den Fragenkomplex, der mit Katalyse, Auslösung und Kausalität zusammenhängt, schon verschiedentlich in Büchern und Aufsätzen behandelt. Wir verweisen auf unsere Besprechungen im XXVI. Jahrb. 1939, S. 495 ff. und im XXVIII. Jahrbuch 1941, S. 305—309. Das grundlegende Gesetz von der Erhaltung der Energie gestattet nur die Aufstellung einer Bilanz zwischen Anfangs- und Endzustand eines Naturgeschehens, sagt aber nicht aus, ob, warum und wie etwas geschieht. Die Möglichkeiten, die dem Erhaltungsgesetz nicht widersprechen würden, sind nicht sämtlich erfüllbar, sie werden durch das Gesetz von der Zunahme der Entropie eingeschränkt (S. 284, vgl. XXVIII. Jahrb. 1939, S. 293 ff., auch 212). Eine wertvolle Ergänzung in der Richtung genauere Voraussage und Beherrschung wird vermittelt durch den von Mayer erfaßten Begriff der „Auslösung“, dem er 1876 eine kleine Schrift widmete. Die philosophische Beziehung drückt Mittasch (wie früher) so aus: „Der Erhaltungs- oder Umsetzungskausalität (E.K.) der Natur tritt die Anstoß- oder Auslösungskausalität (A.K.) ergänzend zur Seite. Beim einzelnen Naturvorgang wird oft die Entscheidung, ob das System in Ruhe bleibt, oder welche der verschiedenen, im Rahmen des Energieprinzips möglichen Veränderungen eintritt, durch einen Anstoß herbeigeführt, der für die Energiebilanz unwesentlich ist.“ Die Katalyse (Berzelius 1935) ist für Mayer das wichtigste Beispiel der Auslösung. Indessen ging die Forschung eigene Wege, so daß für die Betrachtung „Der Auslösungsbegriff in der heutigen Chemie“ weniger der — wohl infolge seiner Kürze und aphoristischen Fassung — wenig beachtete Aufsatz Mayers als der Einklang der Gedanken mit den Ergebnissen der Forschung in Frage kommt.

Am deutlichsten trägt den Charakter der Auslösung die Keimwirkung, die z. B. bei unterkühlten Schmelzen durch Festwerden bei Zusatz einer Spur des festen Produktes sichtbar wird. Auch die Entwicklung der photographischen Schichten beruht auf der Niederschlagung von schwärzendem Silber auf die durch Belichtung entstandenen Silberkeime. — Während man sich früher meist mit Untersuchung des Anfangszustandes, des Grundes zur Veränderung und des Endresultats begnügte, hat man jetzt häufig den Verlauf des Geschehens in eine Reihe von Stufen, Summierungen von Anstößen, zerlegt, und solche Kettenreaktionen studiert, die übrigens leicht zu Explosionen führen können. Ein noch schönerer Erfolg der subtilen Untersuchungsmethoden war der Forschung durch die Feststellung von Reaktionskoppelungen beschieden. Es gibt nämlich Reaktionen, die nach den Regeln des thermodynamischen Gleichgewichtes nicht stattfinden können, weil der Entropiesatz es nicht zuläßt. Findet nun in einer Mischung mit anderen Stoffen eine ähnliche Reaktion statt, die aber imstande ist, den fehlenden Energieüberschuß zu liefern, so kommt die sonst unmögliche Reaktion in Gang. In komplizierten Fällen kann auch eine Antikatalyse eintreten (nicht zu verwechseln mit Zerstörung [„Vergiftung“] des Katalysators). Aus allen Erfahrungen folgert Mittasch folgende Definition: „Katalyse ist demnach heute zu definieren als diejenige Erscheinung des Chemismus, derzufolge ein chemisches Stoffgebilde, scheinbar durch seine bloße Gegenwart, Richtung und Geschwindigkeit einer chemischen Reaktion oder Reaktionsfolge bestimmt“. — Von der Tatsache,

daß wir jetzt mit Erfolg mathematische Symbole zur Kennzeichnung des geregelten Verlaufs einer Katalyse verwenden, bleibt der Kerngedanke Mayers unberührt.

Nachdem wir einzelne Auslösungen als richtunggebend für den Verlauf chemischer Reaktionen kennen gelernt haben, erhebt sich die Frage, nach den Bedingungen des chemischen Geschehens, ob jede chemische Reaktion „Momente der Auslösung, des Anstoßes, der Veranlassung in sich trägt“. Dies wird von Mittasch bejaht. „Es ist durchaus zutreffend, . . . wenn . . . die katalytische „Bedingung“ formallogisch der thermischen und mechanischen Bedingung an die Seite gestellt wird“ (S. 291). Nun zählt die Katalyse zu den Ursachen (A.K., s. o.), und Mittasch widmet der unterschiedlichen Bedeutung von Ursache und Bedingung eine Anmerkung. Zwischen Ursache und Veranlassung ist die Unterscheidung bekannt; andererseits wird der Ausspruch Machs angeführt, „Es gibt keine Ursachen, es gibt nur Bedingungen“. Wir erinnern an Goethe, der in seiner Farbenlehre die voreilige Nachforschung nach Ursachen verwirft: „Nicht nach Ursachen wird hier gefragt, sondern nach Bedingungen, unter welchen die Phänomene erscheinen“ (vgl. XXII. Jahrbuch 1935, S. 144 und S. 172, Anm. 67 u. 68). Mittasch beschreibt nochmals kurz die Zusammenhänge und meint: „Wesentlich ist, daß schlichte Klarheit herrscht“. Dazu trägt aber der zitierte Ausspruch Machs nichts bei. Wir dürfen sagen: Wenn in der Reihe der Bedingungen, unter denen sich ein Gemisch befindet, die notwendige Bedingung des richtigen Katalysators fehlt, dann ist dessen Hinzufügung die Ursache (A.K.) für das Eintreten der Reaktion. Die Unterscheidung von E.K. und A.K. erleichtert schon die klare Einsicht. Was ist, oder was getan wird, entscheidet darüber, ob der Katalysator Ursache oder Bedingung ist.

Der letzte Teil der Abhandlung: „Wirk- und Reizstoffe in der Biologie“ betont die Wichtigkeit dieser Stoffe für physiologische Vorgänge für Infektions- und Heilstoffe unter Hervorhebung der vielseitigen Wirkung der Mehrfach-Katalysatoren. Wertvoll ist die Literaturangabe über Auslösung in der Chemie. Der Aufsatz schließt mit den Worten Mayers: . . . „es mögen die Lebenserscheinungen einer wundervollen Musik verglichen werden, voll herrlicher Wohlklänge und ergreifender Dissonanzen, nur in dem Zusammenwirken aller Instrumente liegt die Harmonie, in der Harmonie nur liegt das Leben.“

10. H. Rein (Göttingen): Das Fortwirken der Gedankenwelt J. R. Mayers in der physiologischen Forschung (S. 295—302). Wie aus dem von Mayer während der Ostindienreise (1840) geführten Tagebuch hervorgeht, hat die Beschäftigung mit der Physiologie ihn zu der Überzeugung geführt: *Nihil ex nihilo fit*. Trotz teilweise mangelhafter physiologischer Vorstellungen kam er schon 1845 zu dem Schluß, daß während des Lebensprozesses nur eine Umwandlung, keinerlei Erschaffung von Kraft vor sich geht. Die Erkenntnis, daß die Quelle der Kraft (Arbeitsfähigkeit) bei den höheren Tieren ausschließlich in der Oxydation zu suchen ist, war für die damalige Biologie völlig neu. In der Energetik des Gesamtorganismus wie der Einzelorgane (Beispiele: Herz, Skelettmuskel, Niere) kann die bilanz-energetische Betrachtung mit Nutzen angewendet werden. Auch in der Nervenphysiologie und andern großen Gebieten der Physiologie hat nicht, wie man vermuten könnte, allein das Prinzip der Auslösung, sondern auch die energetisch-quantitative Untersuchung die

größten Fortschritte gebracht. Die Mayerschen Grundgedanken „stellen die Basis der gesamten messenden und damit allein aussichtsreichen physiologischen Forschung dar.“

11. M. Hartmann (Berlin): Das Gesetz der Erhaltung der Energie in seinen Beziehungen zur Philosophie (S. 303—328). Wir können bezüglich der groß angelegten Darstellung der Bedeutung des Erhaltungsgesetzes für die methodologischen Grundlagen der Naturwissenschaften nur auf die Schrift selbst verweisen (S. 304—320). Zuletzt wird festgestellt, daß die kritische Haltung und der sichere Instinkt den Entdecker des Energieprinzips vor Entgleisungen, wie „Ungültigkeit des Kausalgesetzes“ und „akausale Physik“ moderner Atomphysiker bewahrt haben. — Mayers Erhaltungsgesetz ist bedeutsam als Konstanzprinzip (S. 321f.), dessen Beziehungen zum Leib-Seele-Problem erörtert werden (S. 325). Der Begriff der psychophysischen Wechselwirkung, ein viel diskutiertes Thema in der philosophischen und naturphilosophischen Literatur, wird im nächsten Aufsatz noch behandelt, deshalb sei hier nur erwähnt, daß Hartmann die Fragestellung für verfehlt erklärt und die Bemühungen, Einwirkungen geistiger Art auf physische Vorgänge — mit oder ohne Durchbrechung des Energiegesetzes — anzunehmen, für metaphysische Spekulation ansieht. — Eingeschoben ist (S. 322) ein Kapitel über die Gültigkeit des II. Hauptsatzes der Wärmelehre für den ganzen Kosmos. Während der I. Hauptsatz (Energiesatz) für absolut gültig gehalten wird, wird vielfach der II. Hauptsatz (Entropiesatz) nicht als Weltgesetz anerkannt, wie der Verfasser zutreffend bemerkt, wegen seines empirischen Charakters und der weniger engen Verknüpfung mit dem Kausalprinzip. Auch Robert Mayer war dieser Ansicht (vgl. XXVI. Jahrb. 1939, S. 167—288, bes. 212). Allerdings unterschätzt Hartmann das Erstaunen, das bei den Physikern entstehen würde, wenn in der unbelebten Welt ein Vorgang nachgewiesen würde, der dem Entropiesatz widerspricht. Aber dasselbe Konstanzprinzip, das die Energierhaltung so einleuchtend macht, wirkt hier in umgekehrter Richtung, gegen die Annahme der unbeschränkten Gültigkeit des II. Hauptsatzes (da die Welt ja noch besteht).

Mayers philosophische Grundauffassung könnte (S. 327), sofern man „seine philosophische Haltung in einen der geläufigen „Ismen“ einordnen will, als kritischer Realismus bezeichnet werden, wobei man aber hinzufügen muß, daß sie zugleich einen stark idealistischen Einschlag enthält“. Dies ist eine den Belehrung Suchenden nicht gerade überwältigende Verdeutlichung. (Aber das Gesetz der Homogenität, dem die „Ismen“ entstammen, bedarf der Ergänzung durch Spezifikation.) Jedenfalls war Mayer kein Materialist. Seine tieferreligiöse Auffassung wird durch ein Zitat beleuchtet.

12. A. Mittasch (Heidelberg): Robert Mayers Anschauungen über das Leib-Seele-Verhältnis (S. 329—357). Über die Möglichkeiten für „Philosophische Auffassungen des Seele-Problems“ wird zunächst eine Übersicht gegeben. Diese lassen sich seit Descartes in die drei Rubriken: Psychophysischer Parallelismus, Psychophysische Wechselwirkung, Psychische Energie zusammenfassen. — Der sog. Parallelismus ist nach Mittasch als „Metapher“, als bildlich-anschauliche Ausdrucksweise für etwas Nichtanschauliches anzusehen. Grundlegend ist Schopenhauers Feststellung (S. 333), Willensaktion und Aktion des Leibes seien ein und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen

gegeben, einmal unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Immerhin illustriert das Bild des Parallelismus, daß (wie Schopenhauer betont), hier kein Verhältnis von Ursache und Wirkung vorliegt. Eine Reihe von Anführungen gibt in der anregenden Art Mittaschs (vgl. XXVI. Jahrb. 1939, S. 497) die Ansichten verschiedener Forscher wieder. Die Gleichzeitigkeit (die sich bei Schopenhauer von selbst versteht) wird von Kleinpeter hervorgehoben, aber die „gegenseitige funktionale Abhängigkeit“ scheint uns mehr dem Begriff der Wechselwirkung zu entsprechen. Ähnliches gilt von dem vorzüglich passenden Vergleichsbilde Ostwalds: „mit dem äußeren Kreis kann ein innerer gekoppelt sein“ — welches eins der besten uns bekannten Modelle ist! Und so werden wir durch einseitige und richtungweisende, anfechtbare und vorbildliche Deutungen zur methodologischen Parallelismus-Lehre geführt, die uns anweist, psychologische Analysen mit physiologischen der körperlichen Begleiterscheinungen zu verbinden. Gewarnt wird vor dem Irrtum, daß jedem elementaren — etwa atomaren — Bewegungsvorgang des Gehirns ein psychischer Vorgang zu entsprechen habe, vielmehr sind beide für sich (nach Kries) ganzheitlich zu betrachten, wie denn im allgemeinen es wissenschaftlich bedenklich ist, den Satz, daß jedem psychischen Geschehen ein physiologischer Vorgang entspricht, ohne weiteres umzukehren (S. 333).

Über psychophysische Wechselwirkung äußert sich Eisler: „Empirische Tatsache ist bloß die Wechselbedingtheit des Psychischen und Physischen im Sinne funktionaler Zuordnung“. Der angebliche Widerspruch zum Erhaltungsgesetz wird durch die Erfahrung widerlegt. „Der Wille hat Kausalität“ (Schopenhauer). — Mittasch unterscheidet zwischen Wechselwirkung im ganzheitlichen und im rein kausalen Sinne. Die erstere besteht zwischen Atomen einer stationären Molekel (S. 335). Die Gleichzeitigkeit der gegenseitigen Beziehungen finden wir auch beim „Parallelismus“. Das Wesentliche drückt Herder aus: „Einen Geist, der ohne und außer aller Materie wirkt, kennen wir nicht.“

„Wechselwirkung“ im rein kausalen Sinne stellt eine gesetzmäßige Ordnung im Nacheinander dar. Dies wird an Vorgängen zwischen Organen, Geweben und Nerven aufgezeigt und treffend mit einem Schachspiel verglichen. Parallelismus und Wechselwirkung können, jeweils passend angewendet, nebeneinander bestehen (S. 336)¹.

„Psychophysische Energie“ ist ein Begriff, der über die Schwierigkeiten der mechanistischen Lehren hinweghelfen soll. Man unterscheidet nach Mittaschs Ansicht nicht genügend zwischen geistigem Besitz und geistigem Geschehen und Tun. Die Diskussion über die Frage, ob Gedächtnisinhalt zu-

¹ Wir dürfen uns auf unsere Erörterungen im XXVIII. Jahrb. 1941 (S. 306ff.) beziehen und fügen ergänzend hinzu: Wirkung im strengen Sinne des Prinzips von Ursache und Wirkung beruht auf einer Abstraktion, deren Grenzen umso enger gezogen sind, je bestimmter und einfacher mathematisch faßbar die Beziehung ist. Die Wirkung kann weiterhin Ursache werden, aber nur für eine andere Wirkung, nicht für ihre Ursache. Mit dem Worte „Wechselwirkung“ kann man sich vorerst abfinden, sofern es nur cum grano salis angewendet und verstanden wird und nicht dazu dient, verschwommene Logik zu verschleiern.

gleich als körperlicher Besitz nachweisbar sein könnte, rührt an die schwierigsten metaphysischen Probleme. Kleinpeter hat z. B. gegen die Parallelismuslehre nur einzuwenden, „daß der körperliche Vorgang nicht ein an sich gegebener ist, sondern daß wir ihn erst in unserer Vorstellungswelt konstruieren“. (Richtig! sagt der Transzendental-Idealist.) Seelisch-geistiges Geschehen und Tun kann dagegen von der verfeinerten physiologischen Forschung erfaßt werden, aber eine „Psychomechanik“ gibt es nicht.

Nach dieser Vorbereitung kann „Mayers Stellungnahme zum Leib-Seele-Problem“ kürzer behandelt werden. Vollen Aufschluß über Mayers Auffassung hätte wohl die Schrift über Auslösungskausalität geben können, an deren Fertigstellung er durch seinen frühen Tod gehindert wurde. So muß die Lösung dieser Frage mühevoll erschlossen werden. Wir entnehmen den ausführlichen Darlegungen Mittaschs, daß der Begriff der Auslösung deutlich hervorgehoben und die Rolle, die er in Psychologie und Physiologie spielt, betont wird. Wenig dagegen ist die Rede von dem der seelischen Einwirkung entgegengesetzten Vorgang, der auslösenden Wirkung der Sinneseindrücke auf Gefühl und Empfindungen. — Nur gelegentlich fällt eine Bemerkung: Der Wein erfreut des Menschen Herz, oder: Das Rauchen ist für mich weiter nichts als eine Auslösung.

Indem Mayer sich eng an die Tatbestände hielt, vermied er die Einseitigkeit der Richtungen „Parallelismus“ und „Wechselwirkung“ und gelangte ohne Spintisieren zu einer Synthese von Parallelismus und Wechselwirkung (S. 346). Das Wort: „geschlossene Naturkausalität“ hat vielfach irreführt, weil man Mayers Auslösung nicht beachtete. Mayers Ablehnung der psychischen Energie: Gehirntätigkeit verwandelt sich nicht in das Buch, der Funke nicht in Explosion (S. 348). Die Abhängigkeit der Außenwelt vom Subjekt wird (S. 349 Anm.) durch Aussprüche von Kepler und Goethe bestätigt. Zuletzt wird noch eine „aufhellende Analogie“ beigebracht: Sommerfeld spricht vom Komplementarismus zwischen Welle und Korpuskel.

„Auswirkung der Mayerschen Anschauungen“: Wie oben angeführt, lagen die Verhältnisse für Robert Mayers Wirken in der Gelehrtenwelt nicht günstig. Voran ging mit der Würdigung des Auslösungsbegriffes der wackere Kämpfer für Robert Mayers Ansehen Eugen Dühring (dessen Einfluß aber durch sein Schimpfen beeinträchtigt wurde). Genannt werden nur noch A. Riehl und Friedrich Nietzsche; die Psychologen und Physiologen haben von Mayer wenig Notiz genommen. Mittasch weist auf die Schranken hin, die unserem Verständnis gesetzt sind; wie Inneres und Äußeres einander zugeordnet sind, wird man naturwissenschaftlich nicht erhellen können.

Mittasch schließt seine Betrachtungen mit dem Ausblick auf eine Anknüpfung der Mayerschen Begriffe Kraft, Materie, Seele an das Wirkfeld der Natur und fügt einige Zitate über das Leben in der gesamten Natur hinzu. — Quellenangaben, die drei Seiten füllen, erleichtern die Weiterbeschäftigung mit den vielfachen Anregungen, die in dem Aufsatz enthalten sind.

Hans Jürgen Baden, *Das Tragische*. Walter de Gruyter u. Co. Berlin 1941 (239 S.).

Das Buch beginnt mit einer nicht minder eindringlichen als eindrucksvollen Warnung vor der „Illusion von der Einhelligkeit, Eindeutigkeit, Geradlinigkeit des Daseins“. Der Mensch steht stündlich vor Entscheidungen; wären solche nur zwischen Recht und Unrecht zu fällen, so gäbe es eindeutige Ziele. Aber es gibt Entscheidungen zwischen Gut und Besser, zwischen Recht und Recht, wo nach Hegel die Wurzel jeder eigentlichen Tragik zu suchen sei. Der Mensch ist geneigt, Tugend nur solange gelten zu lassen, als sie ihn nicht zerstört, argumentiert Baden, optimistisch; sagen wir, als sie ihn nicht wesentlich hindert. Die absolute Tugend ist auf Erden unrealisierbar und steht so mit dem empirisch-organischen Lebensablauf von vornherein im Widerspruch. „Mit jener sinnlosen Instinktivität, welche den Schmetterling in die Nacht = Kerze treibt, wird der Mensch immer wieder auf das Schädliche, Ungerechte und Maßlose verfallen“. Aber der homo sapiens wandelt noch weiter: er entschlägt sich bewußt des Gewissens, „der Handelnde ist immer gewissenlos“, klagt Goethe, und rühmt sich, der Vernunft zu folgen. „Verlaß auf die Vernunft allein ist Hybris“, eine Erscheinungsform der Hybris, deren Wurzel der Erfolg, deren Stamm die Gewalt, deren Krone die Macht ist. Ihre bittere Frucht ist die Schuld, deren Realität untilgbar ist. Für sie ist der Tod des Beladenen nicht helfende Macht, die „den Schleier der Nacht über alles menschliche Elend deckt“, sondern jener unerbittliche Sensenmann, den Lenau in einem Sonett das Gras mähen läßt, das menschliche Toren über dem Grabhügel der Schuld gewachsen wähten! Er zieht als ultima linea rerum den Strich durch die Macht.

Baden gibt seinem Buch den Untertitel „Die Erkenntnisse der griechischen Tragödie“.

„Die griechische Tragödie ist ein lautes Weh über das Possenspiel des Lebens und seine Nacht und Verworrenheit. Auf diesem Boden kann Glück und Ruhe nimmermehr gedeihen, ja nicht einmal die Pflicht erfüllt werden. Selbst wer das Beste will, begehrt trotz seinem Willen Verbrechen“, notiert Schopenhauer als Anmerkung zum I. Band von Schellings philosophischen Schriften S. 192; treffender könnte kein Rezensent die Ergebnisse von Badens Ausführungen zusammenfassen.

Baden ist die griechische Tragödie Folie und Rahmen für innere Erlebnisse, die zu erschüttern vermögen. Den Strahlenkreis seiner mit großer Eindringlichkeit vorgebrachten Bekenntnisse engte er damit ein. In Betrachtung dessen, was er selbst zu sagen hat, spielt es keine so große Rolle, daß er etwa Aischylos, neben Shakespeare den größten Tragiker des Abendlandes, nur aus Übersetzungen kennt. Zwischen der herben archaischen Konsequenz dieses Tatmenschen, die tief religiös verwurzelt war, und unserm Saeculum liegen zweieinhalb Jahrtausende. Die menschlichen Grundwahrheiten und ihre Bindungen bleiben bestehen, solange es Menschen geben wird, jedes Volk, jedes Saeculum muß sich mit ihnen nach seiner Art auseinandersetzen. Dieses Ringen um den sittlichen Menschen ist wechselnd, aber nicht ergebnislos. Baden vermag auf dem Boden der großen griechischen Tragiker nicht ganz festen Fuß zu fassen. Zwischen damals und heute liegt ein gewaltiges Stück

Menschheitsgeschichte, das dann Baden einerseits lähmt, fern abliegende Lebensformen klar zu erfassen, und ihn andererseits dazu verführt, unmittelbar Erlebtes an Übersetzungen, Modellen unklarer Prägung, zu paradigmatisieren und fremde Vorstellungen zu vermengen: einmal (S. 87) fällt das Wort „Gnade“ — ein Geschenk von griechischen Göttern? So ergeben sich Konsequenzen, die bereits zu nebensächlichen, ins Formalistische sich verlaufenden Auseinandersetzungen führten, z. B. wie weit der sich religiös gebunden führende Mensch überhaupt eine tragische Figur darstellen könne. Antigone, die Figuren in Hebbels Maria Magdalena müßten dann aufhören als tragische Figuren zu gelten.

Tragik ist doch immer mit dem Schicksal der Einzelpersönlichkeit verbunden, gehört also dem *καθ' ἑκαστον* an, hinter ihr steht das Gesetz und damit das düstere *καθ' ὅλου* der Schuld, die Sühne heischt: „für die Götter gibt es kein größeres Greuel als die Hybris“ (Baden, S. 83).

Eine große Realität tritt bei Baden zurück, zu ihrer intensiven Erfassung hat er sich durch den Rahmen, in den er seine Betrachtungen einengte, den Weg versperrt: das Gewissen. Badens eindrucksvolle Manifestationen erschüttern, sie können zu hoffnungslosem Verzagen an Mensch und menschlichem Schicksal führen. Aber das unverbildete Gewissen spricht eine klare Sprache, auch wo es um die Wahl geht zwischen Recht und Recht; selbst geknebelt und verschüttet, erhebt es seine Stimme wie eine Quelle unter Sandboden. In examine mortis fordert es Rechenschaft auch von dem, der sich über Gewissen und Tod enthoben dünkte. Ἐπιλόγῃς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ: die schlichte Sprache des Gewissens, der differentia specifica des homo sapiens gegenüber den anderen animalia, erklärt eindeutig, daß der einzelne Mensch nicht Forum sein kann, vor dem er Rechenschaft darüber abzulegen hat, was er selbst tat.

München.

HANS OELLACHER.

MITTEILUNGEN

BERICHT DES SCHATZMEISTERS ÜBER DAS JAHR 1943

Zu meinem schmerzlichen Bedauern kann ich diesmal den Mitgliedern unserer Gesellschaft die Abrechnung für 1943 nicht nach dem üblichen Brauch vorlegen. In den frühen Morgenstunden des 4. Dezember 1943 brannte das Betriebsgrundstück meiner Leipziger Firma unter feindlicher Einwirkung völlig aus. Dort benutzte ich in der Regel die Mitgliederkartei und verschiedene Handakten; dort führte ich das Buch mit allen Aufzeichnungen über die Zahlungsein- und -ausgänge des Postscheckkontos. Diese Einrichtungen nebst meinen Beständen an Drucksachen sind mitverbrannt. Der Verlust des Postscheckbuches berührt nun allerdings in keiner Weise die Richtigkeit der Zahlen, die sich aus der Gegenüberstellung des Vermögens nach dem Stand zu Jahresbeginn und am Jahresschluß ergeben. Die Gesamtzahlen oder das Endergebnis als Vermögenszuwachs sind völlig einwandfrei, weil die Anfangs- und Endzahlen unanzweifelbar feststehen. Gewisse Einzelheiten lassen sich nicht wiederherstellen. Kasse- und Bankbuch hatte ich in meiner Wohnung. Die Aufzeichnungen in diesen Büchern können jedoch über die große Lücke des vernichteten Postscheckbuches nicht hinweghelfen, denn etwa 90% aller Zahlungsein- und -ausgänge laufen über das Postscheckkonto. Der Verlust dieses Buches macht ziffernmäßigen Angaben über die Höhe des Gesamtbetrages der Mitgliedsbeiträge für 1943, des Gesamterlöses der veräußerten Jahrbücher und so mancher anderen Gesamtwerte unmöglich. Dies gilt auch für die Mehrzahl der Ausgaben. Gewiß könnte ich bestimmte Gesamtwerte schätzen, kleine und große Abweichungen ließen sich aber nicht vermeiden. Die einwandfreie Aufgliederung der Gesamtein- und -ausgänge ist unmöglich. Infolgedessen muß ich mich notgedrungen auf die Gegenüberstellung des Anfangs- und des Schlußvermögens beschränken. Sie bringt mit völliger Gewißheit den genauen Vermögensstand am 31. Dezember 1943.

Von wohlgesinnter Seite, der hier nochmals herzlichst gedankt sei, erhielten wir eine wahrhaft großzügige Spende. Wunschgemäß wurde sie in das Bankbuch wie folgt eingetragen:

Spende von Ungenannt RM. 10000,—

Der Verkauf der älteren Jahrgänge der Jahrbücher verlief sehr befriedigend. Nach meiner Erinnerung wurden etwa 1000 Jahrbücher veräußert. Einen größeren Posten — 230 Stück — kaufte eine Leipziger Buchhandlung. In der Zeit der Frachtgutsperrre konnten diese Jahrbücher nicht versandt werden. Der Käufer brannte dann am 4. Dezember ebenfalls völlig aus, und bald darauf fiel die versandfertige Kiste einem Luftangriff auf Frankfurt a. M. zum Opfer. Vereinbart war die Zahlung am Tage der Rechnungsausstellung. Die Rechnung durfte erst am Tage des Versandes ausgefertigt werden. Leistung und Gegenleistung ließen sich nach dem Gesagten nicht durchführen.

Allen spendenden Mitgliedern danken wir herzlichst. Unsere Geldflüssigkeit ermöglichte uns, die Beiträge für das XXXI. Jahrbuch 1944 in angemessener Höhe zu honorieren.

Von Herrn Jo Weber, Pfullingen (Württ.), wurde das Wiederabdrucksrecht für die Schriften Gustav Friedrich Wagners, die seinerzeit in den drei Jahrbüchern der Neuen deutschen Schopenhauer-Gesellschaft erschienen sind, gegen Zahlung eines einmaligen Betrages von RM. 518,— erworben. Die Schriften Wagners, die heute in Vergessenheit geraten sind, stellen einen der wesentlichsten Beiträge zur Bewahrung und Reinhaltung der Lehre Schopenhauers dar. Sie sollen in einem der nächsten Jahrbücher neu veröffentlicht werden.

Der Wilhelm-Busch-Gesellschaft, die ihre Geschäftsstelle in Hannover durch einen Luftangriff verloren hat und nun in dem Wohn- und Sterbehaus Buschs in Mechtshausen bei Seesen weiterarbeitet, wurde eine Spende von RM. 50,— überwiesen.

Die Kosten des Jahrbuches 1943 beliefen sich auf RM. 2387,25, die Versandspesen auf rund RM. 200,—. An Wertpapieren wurden 1943 angekauft:

RM. 3000,— 4% Frankf. Hypothekenbank Pfandbriefe Reihe 25
 „ 5000,— 3½% Deutsche Reichsschatzanweisungen von 1942,
 III. Folge.

An Wertpapieren, die im Depot der Deutschen Bank, Filiale Frankfurt (Main) liegen, besitzt die Gesellschaft nunmehr folgende:

RM. 100,— (Rzw. 500,—) Dte. Reichsablösungsanleihe pl. Auslos.-
 Scheine (5fach)

In meinen früheren Berichten habe ich stets nur den Rückzahlungswert aufgeführt!

GM. 1300,— 4% Frankf. Hypothekenbank Goldpfandbriefe, Reihe 10.
 RM. 3000,— 4% Rhein. Hypothekenbank Pfandbriefe, Reihe 35, 36, 39,
 „ 3000,— 4% Frankf. Hypothekenbank Pfandbriefe, Reihe 25.
 „ 5000,— 3½% Deutsche Reichsschatzanweisungen von 1942,
 III. Folge.

Der Stand der Mitglieder betrug am 1. Januar 1943	379
Durch Tod, Austritt und Streichung verloren wir	7
	<hr/>
	372

Neu beigetreten 1943	67
	<hr/>
	439

so daß wir mit einem Mitgliederstand von 439
 das neue Jahr beginnen.

Die Zahl der gegenwärtig lebenslänglichen Mitglieder beläuft sich auf 30.

Leipzig, S 3, am 1. Januar 1944.

Der Schatzmeister:
 Arthur Sülzner.

GEKÜRZTE ABRECHNUNG VOM 1. JANUAR BIS 31. DEZEMBER 1943

Vermögen der Gesellschaft nach dem Stand des 31. Dezember 1943

a) Bankguthaben in laufender Rechnung	RM.	7 395,65
b) Bankguthaben als Festgeld	,,	4 000,—
c) Postscheckkonto	,,	519,68
d) Kasse	,,	17,—
e) Wertpapiere	,,	12 400,—
		RM. 24332,33

Vermögen der Gesellschaft nach dem Stand des 1. Januar 1943

a) Bankguthaben	RM.	3 890,11
b) Postscheckkonto	,,	303,65
c) Kasse	,,	7,78
d) Wertpapiere	,,	4 400,—
		RM. 8601,54

Stand des Vermögens am 31. 12. 1943	RM.	24 332,33
„ „ „ „ 1. 1. 1943	,,	8 601,54
Vermögenszuwachs in 1943		RM. 15 730,79

Dieser beträchtliche Vermögenszuwachs ist in erster Linie auf die sehr hohe Spende „Von Ungenannt“ zurückzuführen, der Rest auf den Erlös der Jahrbücher, den fast lückenlosen Eingang der Mitgliederbeiträge, zahlreiche kleine und große Spenden aus Mitgliederkreisen, auf lebenslängliche Beiträge und die Zunahme der Mitglieder.

Leipzig S 3, am 1. Januar 1944.

Der Schatzmeister:
Arthur Sülzner.

LINDTNER-STIFTUNG
VERMÖGENSVERHÄLTNISSE AM 31. DEZEMBER 1943

Einnahmen:

1. 1. 1943 Bankguthaben	RM. 2616,45
Zinsen	„ 607,55
Vergütung für gekündigte RM. 200,— $4\frac{1}{2}\%$ Voigt & Häffner Obl. von 1938 rückzahlbar mit 100%	„ 200,—
	RM. 3424,—

Ausgaben:

Depotgebühren	RM. 14,20
Bankguthaben am 31. Dezember 1943	RM. 3409,80

Das Vermögen der Stiftung Lindtner setzt sich wie folgt zusammen:

1. Bargeld RM. 3409,80

2. Wertpapiere:

- RM. 6000,— $4\frac{1}{2}\%$ Deutsche Reichsanleihe von 1938/II A/O.
- „ 2000,— 4% Frankf. Hypothekenbank-Pfdbriefe, Reihe 23 A/O.
- GM. 3500,— 4% Frankf. Hypothekenbank-Goldpfandbriefe,
Reihe 13 A/O.
- „ 2200,— 4% Kasseler Landeskredit-Kasse Goldpfandbriefe
Reihe 11 M/S.

Alle Papiere liegen im Depot der Deutschen Bank, Filiale Frankfurt (Main).

Leipzig S 3, am 1. Januar 1944.

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 RM. 10,—, für die (ungebundenen) Jahrbücher IX—XII je RM. 5,—, für die Jahrbücher XIII (ungebunden) und XIV—XXX je RM. 10,—.

Für Nichtmitglieder sind unsere Jahrbücher vom IX. Jahrb. (1920) ab auch im Buchhandel erhältlich, und zwar das IX.—XII. zum Ladenpreis von je RM. 5,50 ungebunden, RM. 7,80 gebunden; das XIV.—XXX. nur gebunden zum Ladenpreise von je RM. 11,—. (Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg.)

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 RM. 10,—, einmaliger Beitrag auf Lebenszeit RM. 100,—) 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.

Die Bezahlung der Mitgliederbeiträge, auch durch die älteren lebenslänglichen Mitglieder, ist eine Voraussetzung für unsere Arbeit. Wir bitten aber auch um freiwillige Spenden und um Gewinnung von Gönnern, die unsere Arbeit fördern wollen und können. Ebenso bitten wir unsere Mitglieder wiederholt, durch Werbung neuer Mitglieder, durch Anfordern unserer Jahrbücher in Lesehallen und Bibliotheken für die Ausbreitung unserer Arbeit tätig zu sein.

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, Schlegelstr. 2/0 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 Entleihung 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, Ludwigstr. 17a/I r.

VERZEICHNIS
DER MITGLIEDER

VORSTAND
UND
WISSENSCHAFTLICHE LEITUNG
DER
SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

VORSTAND

Dr. Arthur Hübscher, München, Vorsitzender
Arthur Sülzner, Leipzig, Schatzmeister
Dr. Karl Wagner, Frankfurt a. M., Archivar
Dr. Konrad Pfeiffer, Halle a. d. S., Schriftführer
Dr. Paul Th. Hoffmann, Hamburg-Altona, Beisitzer
Dr. Walther Rauschenberger, Frankfurt a. M., Beisitzer und stell.
Schriftführer
Friedrich Bähr, München, Beisitzer
Dr. Max Rheins, Halle a. d. Saale, Beisitzer
Professor Dr. Hans Oellacher, München, Beisitzer.

WISSENSCHAFTLICHE LEITUNG

Professor Dr. Dr. C. A. Emge, Haus Wolfsbrunn über Amorbach, Main-
franken
Professor André Fauconnet, Poitiers
Professor Dr. Helmuth von Glasenapp, Königsberg i. Pr.
Professor Dr. Hermann Glockner, Gießen
Dr. Arthur Hübscher, München
Dr. Konrad Pfeiffer, Halle a. d. S.
Dr. Walther Rauschenberger, Frankfurt a. M.
Professor Giorgio Del Vecchio, Rom
Dr. Karl Wagner, Frankfurt a. M.

ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER MITGLIEDER

Die mit * Bezeichneten sind Mitglieder auf Lebenszeit.

Die mit ** Bezeichneten haben die lebenslängliche Mitgliedschaft durch Zahlung von 100 RM. nach der Inflation erworben.

Die mit *** Bezeichneten sind fördernde Mitglieder, die sich zur fortlaufenden Zahlung größerer Summen verpflichtet haben.

A.

Abele Karl, Rechnungsrat, Göppingen (Württemberg), Wilhelm-Maurer-Straße 24.

Abendroth Walter, Komponist u. Musikschriftsteller, Berlin-Steglitz, Kurfürstenstr. 6 II.

Abresch Ludwig, Hauptlehrer, Simmern u. Dh., über Kirn.

Ahlberg Alf, Dr. phil., Rektor der Brunnsvik Folkhögskola, Sörvik, Dalarna (Schweden).

****van Aken**, Dr., Cassarate-Lugano (Schweiz).

Anesaki Masaharu, Prof. an der Universität Tokyo, Hakusan Goten-cho 117, Koishikawa.

Annuth Hugo, Kaufmann, Posen, Breite Str. 21.

Apel Max, Dr., Berlin-Tempelhof, Peter-Strasser-Weg 21.

****Apfel** Willi, Dr., Karlsbad, Eduard-Knoll-Str. 29 (z. Z. 3. N. D. E. u. A. A.).

Artelt, Dr., Leiter des Instituts für Geschichte der Medizin, Frankfurt a. M., Gartenstr. 132.

Ashokananda Swami, Editor of „Prabuddha Bharata“, Via Champavat, Mayavati, Almora (Indien).

****Asmus** Friedrich, Kaufmann, Freiburg i. Br., Stadtstr. 8.

B.

Bähr Friedrich, Oberlandesgerichtsrat i. R., München 2 NW, Alfonsstr. 11.

Baehr Georg, Architekt, Dresden-N, Klarastr. 6.

Bahsen Minnita, Hamburg 37, Hochallee 60.

Baillet Alexandre, Prof. au collège Rabelais, Lhonnaizé (Vienne).

Ballhausen Erich, Journalist, Berlin SW 68, Friedrichstr. 221.

Barthel Gerhard, Dr. med., Dresden A 46, Hostertitzer Str. 8, Feldpost-Nr. 21829.

von Bartók György, Dr., Prof. an der Universität Szeged (Ungarn), Népkertsor 17.

Basel, Universitätsbibliothek.

Bauer Otto, Bankangestellter, München, Trappentreustr. 31.

Baumert O. H., Dr. med., Augenarzt, Jülich, Bahnhofstr. 7.

Baur Margarete, Bad Gandersheim a. Harz, Am Brink 4.

Bausback Ferdinand, Dr., Direktor, Geislingen (Steige), Württembergische Metallwarenfabrik.

- Becker** Friedrich, Polizeinspektor i. R., Orsoy/Niederrhein, Kuhstr. 2
****von Beckerath** Ulrich, Berlin NW 87, Lessingstr. 56, Gartenhaus II.
Bellers Wilhelm, Rechtsanwalt und Notar, Görlitz, Hindenburgplatz 14—15.
Benser Hermann, Pfarrer, Gotha, Goldbacher Str. 24a.
Bergmann-Küchler Sofie, Frankfurt a. M., Oederweg 116.
Berlin, Preußische Staatsbibliothek, Berlin NW 7, Unter den Linden 38.
Berlin, Universitätsbibliothek, Berlin NW 7, Dorotheenstr. 81.
Bielefeldt Arno, Ingenieur, Zoppot, Markt 3.
Biener Maria Johanna, Wien, Josefgasse 4.
Biernatzki Reinhart, Dr., Studienrat, Hamburg 24, Juratenweg 4.
Böddeker Karl Josef, stud. phil., Unna i. Westf., Seldte-Ring 26 a.
****Boehringer** Ernst, Fabrikant, Ingelheim a. Rh. bei Mainz.
*****Böninger** Kurt, Dr., Fabrikbesitzer, Bonn a. Rh., Poppelsdorfer Allee 45.
Börrjesson Karl, Verlagsbuchhändler, Stockholm (Schweden), 62 Drottningsgatan.
Bohl Anneliese, Hamburg, Maria-Louisen-Str. 88.
Borch Rudolf, Braunschweig, Sophienstr. 31.
Borkholder W., Dr., Oberbürgermeister i. R., Ansbach (Bayern), Prinzenbuck 4.
Born Arthur, Verwaltungs-Oberinspektor i. R., Woltersdorf bei Erkner, Lindenallee 30/31.
Bovensiepen Rudolf, Dr. jur. et phil., Oberlandesgerichtsrat i. R., Bingen/Rhein, Zeppelinstr. 1
Braun Hubert, Techniker, Nürnberg, Mettingstr. 19/I.
Breder Walter, Dr., Dipl.-Hdl., Duisburg, Lerchenstr. 10.
Brehm Gertrud, Direktionssekretärin, Essen, Josefinenstr. 8.
Breslau, Staats- und Universitätsbibliothek.
Breslau, Stadtbibliothek, Breslau 1, Roßmarkt 7—9.
***Brockhaus** F. A., Leipzig, Querstr. 16.
Buchmann Otto, Schriftsteller, Neustrelitz (Mecklenburg), Grenadierstr. 32.
Bülow Fritz von, Dr., Essen, Henckelstr. 1.
Bürk Erhard, Kaufmann, Stuttgart-Degerloch, Waldstr. 31.
Burekmann Wilhelm, Dr. med., Assistenzarzt, Erlangen, Gabelsbergerstr. 1, z. Z. Riga, Talsenstr. 7a.
Busch Hugo, Prof., Düsseldorf-Oberkassel, Hans-Lody-Str. 36 I.
Wilhelm-Busch-Gesellschaft, Mechtshausen über Seesen.

C.

- Canditt**, Oberverwaltungsgerichtsrat, Königsberg i. Pr., Regierung.
Canella Mario F., Dottore („Rivista di Psicologia“), Bologna, Casella postale 499.
Cantoni Erna, Aussig, Sudetengau, Postschließfach 50.
Carly Maria, Stockholm 5, Nybrogatan 73 II.
***Casper** Bernhard, Uhrmacher, Mühlhausen (Thüringen), Obere Ratsstr. 12.
China-Institut, Frankfurt a. M., Hermann-Göring-Ufer 18.
Codino Georges, Paris (18), 62 Boulevards de Clichy.
***Costa** Alessandro, Professore, Brescia, Via V, Vento 1.
Cüslow Hans, Dr., Oberstudienrat, Danzig-Langfuhr, Jäschkentaler Weg 39.

D.

- Damm** Bernhard, Arendsee (Altmark), Hauptmann-Loeper-Str. 68.
- ***Danzig**, Oberbürgermeister der Stadt Danzig, Verw. f. Schulwesen, Kultur und Gemeinschaftspflege, Danzig, Jopengasse 38.
- Danzig**, Philosophisches Seminar der Technischen Hochschule, Danzig-Langfuhr.
- Darmstadt**, Hessische Landesbibliothek.
- Dathe** Hans, Dr., Rechtsanwalt u. Notar, Chemnitz 1, Markt 9.
- Dell** Rolf, Eisenach, Bornstr. 9.
- [***Deussen** Paul, Dr. phil., Geheimer Regierungsrat, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Kiel, Begründer der Schopenhauer-Gesellschaft, Kiel, Beselerallee 39. †]
- Deutsch** Ernst, Köln-Riehl/Rhein, Riehler Tal 12.
- Deutsche Bücherei** des Börsenvereins der deutschen Buchhändler, Leipzig, Deutscher Platz.
- Deutschland-Institut**, Peiping (China), Huan Chua Men nei, Hsi niu niu Fang 20.
- Diehl** Paul, Dr. iur., Notar, Straßburg (Els.)-Illkirch, Dorschg. 2.
- Diesel** Wilhelm, Handelsvertreter, Frankfurt a. M., Grillparzerstr. 5 I.
- Döll** Heinrich, Dr., Studienrat, Gießen, Schubertstr. 8.
- Dresden**, Sächsische Landesbibliothek, Dresden-N, Wilhelmplatz.
- ***Dubsky** Gräfin Irene, Wien I, Goethegasse 3.
- Düsseldorf**, Landes- und Stadtbibliothek, Düsseldorf, Grabbeplatz 7.
- Dux** Werner, Obergefreiter, Erfurt, Eobanstr. 4.

E.

- Eckstein** Walter, Hamborn a. Rh., Scheiermannstr. 4.
- von Eggelkraut-Gottanka** Hans, Dr. med., München 59, Waltruderingerstr. 17.
- Eimer** Franz, Diplom-Ingenieur, Nürnberg, Pestalozzistr. 32 IV.
- Eiselin** Max, Bankbeamter, Kriens bei Luzern, Käppelgarten.
- ***Eisenhardt** Friedrich, Oberlehrer, Kornwestheim (Württemberg), Mergenthalerstr. 47.
- Elbing**, Stadtbücherei, Elbing, Göringplatz 6.
- [***Emden** Heinrich, Bankier, Frankfurt a. M., Trutz 43. †]
- Emge** C. A., Professor Dr. Dr., Haus Wolfsbrunn über Amorbach, Mainfranken.
- Engel** Frieda, Teplitz-Schönau, Kapellengasse, Familienschule.
- Ernst** Heinrich, Studienrat an der Kunstgewerbeschule, Braunschweig, Maschstr. 48.
- Esper** Erich, Oberamtsrichter, Hilpoltstein über Roth b. Nürnberg.
- Ewe** Willy, Dr. med., Braunschweig, Theaterwall 18.
- Eylert**, Dr. med., Facharzt für Chirurgie, Friedrichroda (Thür.), Hauptstraße 21, Gh.; z. Z. Lötzen, Ostr., Reservelazarett.

F.

- Fabian** Richard, Strehlen (Schlesien), Frankensteiner Str. 38 a.
- Fabig** Paul, Landgerichtspräsident a. D., Bad Warmbrunn, Riesengeb., Hornstraße 15.

- **Fabricius** Helmuth, Wachtmeister, Wernigerode (Harz), Forckestr. 3.
Fauconnet André, prof. de langue et littérature allemande à la Faculté des lettres, Poitiers, 85 Rue de la Pierre-Levée.
Feitenhansl Karl, Sanitätsrat, Dr. med., Reichenberg, Leipziger Platz 4.
Feitenhansl Willy, Direktor des Gaujugendheims, Kostenblatt über Dux, Gaujugendheim.
***Fischer** Bernhard, Dr., Brieg (Bez. Breslau), Bismarckstr. 9a.
Fischer Paul, Professor Dr., Berlin-Zehlendorf, Irmgardstr. 59.
Fischer Rudolf, Dr. jur., Landesgerichtsrat, Chemnitz (Sachsen), Ahornstraße 64 I.
[**Förster-Nietzsche** Elisabeth, Frau Dr. h. c., Weimar, Luisenstr. 36. Nietzsche-Archiv. †]
Franke Franz Werner, Dr., Frankfurt a. M., Gärtnerweg 41.
Frankfurt a. M., Stadtbibliothek, Frankfurt a. M., Schöne Aussicht 2.
Freiburg i. Br., Universitätsbibliothek.
***Friedrich** Otto, Dr. med., Facharzt für innere Krankheiten, Breslau 13, Straße der SA. 76.
Fries Walter, Dr.-Ing., Straßburg, Wimpfelingstr. 3.
Frühm Thomas, Professor Dr., Lyzealschuldirektor, Bistritz-Bistrița (Rumänien), Königin-Maria-Gasse 17.
Furreg Erich, Dr. phil., Wien IV, Lambrechtgasse 2.

G.

- Gagstetter** Karl, Primararzt, Reg.-Rat, Dr., Wien IX, 71, Rothausg. 6.
***Gareis** Curt, Dr., Rechtsanwalt und Notar, Chemnitz, Poststr. 1.
Garschagen Max, Konsul, Amsterdam, Hacquartstraat 12.
Gattiker Hans, Dr., Küsnacht (Zürich), Bergstr. 65.
Gebhard Richard, früher Rechtsanwalt am Gerichtshof St. Petersburg, Riesenburg/Westpr., Marienwerder Str. 21, bei Forßmann.
[**Gebhardt** Carl, Dr. phil., Frankfurt a. M., Auf dem Mühlberg 14. †]
Geisler Kurt W., Dr.-Ing., Staatl. Baurat, Magdeburg, Olvenstedter Platz 7.
Génève (Suisse), Bibliothèque publique et universitaire.
Gerstmann Fritz, Gottesberg (Schl.), Waldenburger Str. 5.
Gesellschaft für freie Philosophie („Schule der Weisheit“), Darmstadt, Paradeplatz 2.
Gierschner Martin, Erfurt, Grubenstr. 10.
Gießen, Hessische Universitätsbibliothek, Gießen, Bismarckstr. 22.
Gießen, Philosophisches Seminar der Universität (Dir. Prof. H. Glockner).
von Glasenapp Helmuth, Professor Dr., Königsberg i. Pr., Münzstr. 4.
Glauner Herbert Erwin, Hauptmann a. D., Tutzing am Starnbergersee.
Glockner Hermann, Professor Dr., Gießen, Moltkestr. 16.
Göhler Georg, Generalmusikdirektor, Dr., Lübeck, Lindenstr. 5a I.
Goethe-Gesellschaft, Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv.
Goethe-Gesellschaft, Ortsvereinigung Leipzig (Leiter Oberlehrer Paul Schlager), Leipzig C 1, Albertstr. 54 III.
Göttingen, Universitätsbibliothek.
***Gorsemann** Ernst, Bildhauer, Professor an der Nordischen Kunstschule Bremen, Lehrer Heerstr. 127.

- Greifswald**, Universitätsbibliothek, Greifswald.
Gremmelmaier Emil, Straßburg i. Els., Beethovenstr. 25.
Grosse Ernst, Geh. Oberregierungsrat, Weilheim, Mackensenstr. 4.
Grünhorn, Lehrer i. R., Braunschweig, Inselwall 12.
Grunau, Dr., Kammergerichtsrat, Berlin-Friedenau, Cosima-Platz 2/III.
****Grundmann** Charlotte, Ärztin, Danzig-Oliva, Pelonker Str. 62.
Grunfelder Karl, Mülhausen i. Els., Rixheimerstraße 4.
Gudehus Friedrich, Studienrat, Blankenburg/Harz, Karl-v.-Müller-Str. 1a.
Günther Kurt, Dr. iur., Ministerialdirigent im Reichswirtschaftsministerium,
Berlin-Charlottenburg, Richard-Wagner-Str. 3.
****Güth**, Med.-Rat, Dr., Fürstenwalde/Spree, Kehrwießerstr. 4.
Guidetti Italo, Professore, Udine, Italien.
Guth Elsa, Dr. phil., Arzthwite, Fürstenfeldbruck, Schöngesinger Str. 96
Gutschke Gertrud, Gottesberg (Schlesien), Schützenstr. 10.
[*von **Gwinner** Arthur, Dr. h. c., Direktor der Deutschen Bank, Mitglied des
Preuß. Herrenhauses, Berlin-Charlottenburg, Sophienstr. 25. †]

H.

- Habel** Erna, Oberlehrerin, Aussig, Schubertstr. 1
Hackwitz Günther von, Dr., Oberregierungsrat im Reichsjustizministerium,
Berlin W 30, Stübßenstr. 8.
Haeußler Walter, Leutnant, Feldpost-Nr. 29113 Luftgaupostamt Posen.
Hagen Ulrich, Obervet., Dr., Berlin-Grunewald, Wernerstr. 17.
Halle a. d. S., Philosophisches Seminar der Universität.
Hamburg, Bibliothek der Hansestadt, Hamburg 1, Speersort.
Hannover, vormals Königl. u. Provinzial-Bibliothek, Hannover, Am Archive 1.
Hartmann Charlotte, Lehrerin, Gotenhafen, Fehrbellinstr. 46.
Hartmann Friedrich, Amtsgerichtsrat, Braunschweig, Leisewitzstr. 6.
Hartmann Hans, Lic. Dr., Berlin-Zehlendorf, Eitel-Fritz-Str. 8.
[**Hasse** Heinrich, Dr., ao. Professor der Philosophie an der Universität Frank-
furt a. M., Frankfurt a. M., Wertheimer Str. 22. †]
Hauff Günter, Berlin-Lichterfelde-West, Moltkestr. 23.
Hausehild, Major Dr., Hannover O., Königstr. 51.
Hausein Margarete, Frll. Dr., Studienrat, Kelbra/Kyffh., Kirchtal 3.
Hautke Edeltraut, Lehrerin, Kostenblatt über Dux, Gaujugendheim.
Heidelberg, Universitätsbibliothek.
***Heinrich** Otto, Landwirt, Groß-Drebnitz bei Bischofswerda.
Heiser Fritz, Bürgermeister i. R., Frankfurt a. M., Bleichstr. 10.
Henning Hans, Dr., Oberstudiendirektor i. R., Hameln a. d. Weser, Breiter
Weg 6—8 II.
Herbst Erich, Verlagsbuchhändler, Frankfurt a. M., Kleiner Hirschgraben 14.
Herrndorf Herbert, Berlin O 34, Kadiner Str. 8 II.
Herrndorf Walter, Berlin O 34, Kadiner Str. 8 II.
Herzig Gotthard, Schriftleiter, Regensburg, Dalbergstr. 2.
Heyer Fritz, Heidenberg (Ostpr.), Kr. Angerburg.
Hochheim Werner, Dr., Halle a. d. S., Bismarckstr. 6.
Höhm Rudolf, Dr. Arzt, Kostenblatt über Dux, Kr. Bilin.
Hörtnagl Gabriel, Landwirt, Anif bei Salzburg.

- Hof** Walter, Dr., Rechtsanwalt, Bonn, Meckenheimer Straße 47.
Hoffmann Paul Th., Dr., Stadtarchivar, Hamburg-Othmarschen, Rosenhagenstr. 48.
Holasek Peter, Gemeindeangestellter, Wien 71, Mariannengasse 2.
Holenia Theodor, Chefingenieur, Nestomitz a. d. Elbe, Sollweiwerke, Kreis Aussig.
Holtgreve H., Hauptschriftleiter, Berlin-Lichterfelde-West, Weddigen Weg 73.
Horn Kurt, Dr., Danzig-Langfuhr, Jäschkentaler Weg 46a.
Horny Rudolf, Dipl.-Ing., Dr. techn., Aussig, Westfalenstr. 23, Sudeten.
Hostovsky Oswald, Bankdirektor a. D., Prag XVI, Turnplatzstr. 23.
Hübl Wilhelm, Gauverwaltungsrat, Reichenberg, Hofberg 33.
Hübner Rudolf G., Berlin-Britz, Miningstr. 46.
Hübsher Arthur, Dr., Schriftleiter, München, Ludwigstr. 17a/1r.
Husmann R. Ernst, Ingenieur, Zürich 6, Wibichstr. 14.

I, J.

- Jablonsky** Hans, Hamburg 39, Rotbuchenstieg 42.
****Jacke** Fritz, Dr., Rechtsanwalt u. Notar, Berlin-Dahlem, Im Dol 42.
Jacob Martha, Bibliothekarin, Mannheim-Feudenheim, Ziethenstr. 98.
Jaeggi Max, Aeschi (Kant. Solothurn, Schweiz), „Tannegg“.
Jahn Karl, Vorsteher der Ausleihe der Stadtbibliothek, Frankfurt a. M., Schöne Aussicht 16 I; in Sachen des Archivs, Stadtbibliothek, Schöne Aussicht 2.
Jaschke Adolf, Steiger, Waldenburg in Schlesien, Am Idaschacht 5.
Jatzke Hermann, Direktor, Nürnberg, Am Maxfeld 13.
Jean-Paul-Gesellschaft Bayreuth (Leiter Dr. Johannes Wirth), Bayreuth, Rathstr. 9 I.
Jena, Universitätsbibliothek.
Jensen N. C., Mag. scient., Polytechn. Lehranstalt, Kopenhagen K., Solvgade 83.
Jeschke Gustav, Konsul, Königsberg i. Pr., Klapperwiese 8.
Hau Hans, Dr., Schriftleiter, Frankfurt a. M., Feldbergstr. 24.
Illert Hans, Dr., Gernsheim a. Rh., Kaiser-Wilhelm-Str. 20.
Illinois, University of Illinois Library (Exchange Division), Urbana, Illinois, U. S. A.
Joeden Johann, Dr., Kiel, Düsternbrooker Weg 160/162.
Jungé Sigrid, Solotänzerin des Bayer. Staatsopernballetts, München 23, Parzivalstr. 23.
Just Lothar, Dr., Advokat, Salzburg, Sigmund-Haffner-Gasse 8.

K.

- Kappes** Richard, Mittelschullehrer i. R., Frankfurt a. M., Feldbergstr. 26 III.
Kern Bertha, Bonn, Haydnstr. 12.
Kiefer Otto, Dr., Pforzheim, Lindenstr. 95.
Kiel, Universitätsbibliothek.
Kilb Ernst, Dr., Horchheim b. Worms, Kapellenstr. 4.

- Kippenberg** Anton, Professor Dr., Verlagsbuchhändler, Leipzig N 22, Richterstraße 27.
- Kirchner** Curt, Hamburg-Altona, Paulstr. 28 I.
- Kislat** Alfred, Gablonz a. N., Frauengasse 6.
- Kitzinger** Grete, Dr., Diplomvolkswirt, München, Adelheidstr. 33/0.
- Klamp** Gerhard, Dr., Haiger (Dillkreis), Hessen-Nassau, Postfach 10.
- Klaube** Siegfried, Reichsbankrat und Diplomvolkswirt, Berlin-Wilmersdorf, Spessartstr. 9/III.
- Klee** Rudolf, Studienrat a. D., Dresden-N., Große Klostergasse 5 II.
- Klein** Karl, Frankfurt a. M., Eckenheimer Landstr. 184.
- **Kleinau** Andreas, Direktor, Berlin-Lichterfelde, Herwarthstr. 2a.
- Kleiner** Alfons, Rektor der Horst-Wessel-Schule, Schwäbisch-Gmünd, Schulstr. 1.
- ***Klever** Helmuth, Dr., Köln a. Rh., Brandenburger Str. 6.
- Klopfleisch** Eduard, Bürovorsteher, Dresden-A., Strehleener Str. 52.
- Koch** Guenther, Antiquar, Buch- u. Kunsthändler, München 13, Neureutherstraße 15.
- Koch** Walter, Exz., Dr. iur. et med. vet. h. c., Gesandter i. R., Dresden-Wachwitz, Am Steinberg 11.
- Köln**, Universitäts- und Stadtbibliothek, Köln a. Rh., Langemarckplatz.
- Königsberg i. Pr.**, Staats- und Universitätsbibliothek.
- Kössel** Willi, Bankbevollmächtigter der Bayerischen Vereinsbank in München, München 15, Pettenkoflerstr. 48 III.
- Kohlschein** Ewald, Eka-Platten-Fabrik, Süchteln bei Krefeld (Rheinland).
- Kommetter** Viktor, Dr. iur., Krumpendorf bei Klagenfurt (Kärnten).
- Kormann** Friedrich, Dr., Studiendirektor an der Oberschule, Bischofswerda (Sachsen), An der Kampfbahn 6.
- Kowalewski** Arnold, Professor Dr., Königsberg i. Pr., Hammerweg 153, bei Winter.
- Krakau**, Staatsbibliothek, Krakau, Außenring 40.
- ***Krauß** Wilhelm, Fabrikdirektor, Oederan (Sa.), Goethestr. 10.
- **Krautter** Albert, Dr., Tierarzt, Stuttgart, Engestr. 8.
- Kreß** Wilhelm, Dr., Teplitz-Schönau, Wattstr. 25.
- Krug** Josef, Dr., Gymn.-Prof., Wien XIX/110, Peter-Jordan-Str. 96.
- Krug** Paul, Dr., Landgerichtsdirektor, Mainz, Ludendorffplatz 7.
- Krukenberg** Annemarie, Rinteln a. d. Weser, Klosterstr. 7.
- Krukenberg** Ernst, Dr. med., Rinteln a. d. Weser, Klosterstr. 7.
- *Kuntz** Werner, Dr. phil., Neuruppin, Kurfürstenstr. 5.
- Kuthe** Karl, Obering., Quedlinburg (Harz), Brechtstraße 9.
- Kuttenkeuler** Theodor, Dr., Danzig, Bischofsberg 24b.

L.

- **La Bree** J., Wassenaar (Holland), Meiendelscheweg 6.
- Lamberz** Hermann, Dr., Münster, Brüderstr. 14.
- Lang** Hans, Dr., Rechtsanwalt, Dresden-A 27, Bienertstr. 49/0.
- **Langerfeldt** Hans, Kaufmann, Hannover, Gr. Packhofstr. 35.
- Langhammer** Trudl, Lehrerin, Graslitz, Steingrube 10a.
- Leads**, University Library, Leeds (England).
- Leinemann**, Pfarrer, Grünberg/Schles., Straße der SA. 75.

- Leipzig**, Universitäts-Bibliothek, Leipzig C 1, Beethovenstr. 6.
***Leistikow** Oskar, Korvettenkapitän a. D., Halle a. d. S., Staudestr. 7.
Lembach Hedda, Staatsschauspielerin, Steinebach am Wörthsee.
[**Lindtner** Franz, Hauptmann a. D., Wels (Oberösterreich). †]
[**Lipsius** Friedrich, Dr., ao. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig,
Leipzig C 1, Braustr. 2. †]
Longo Joseph, Professor Dr., Wien IX/1, Lichtensteiner Str. 12 III.
Lorenz Ernst, Hauptschriftleiter, Berlin-Rahnsdorf, Blossiner Straße 40.
***De Lorenzo** Giuseppe, prof. alla R. Università, Senatore del Regno, Napoli,
Via Luca da Penne 3.
Loß Richard, Reichsgerichtsrat a. D., Leipzig W 31, Elisabethallee 16.
Lüth Paul, Seestadt Rostock, Ulmenstr. 6.
Lüttger Heinz, Dr., Rechtsanwalt, Bad Godesberg, Körnerstr. 9.
Lullies Hans, Professor Dr., Straßburg, Theophil-Schuler-Str. 10.
Lutz Günther, Dr., Privatdozent, Berlin W 15, Meinekestr. 5.

M.

- Maasberg** Heinrich, Kaufm. Angestellter, Hannover, Grünstr. 10 I.
Marburg, Universitätsbibliothek, Marburg a. d. Lahn, Universitätsstr. 25.
Marckhl Robert, Dipl.-Ing., Graz, Steyrer Gasse 25 IV.
Marth Margaretha, Hamburg-Gr.-Flottbek 1, Gieseestr. 34.
****Martin** Johann Oskar, Schaffner, Konstanz, Turnierstr. 26.
Maschke Kurt, Korv.-Kapitän, Hamburg 20, Lenhartzstr. 10.
Matz Magdalene, Kiel, Adolfstr. 51.
[***Mayer-Doß** Christine, Partenkirchen, Villa Christina. †]
Medon G. H., Dr. rer. nat., Ingenieur-Geologe, Berlin C 2, Rosenthaler Straße
40/41, Aufgang E, IV.
Meiner Felix, Dr., Verlagsbuchhändler, Leipzig S. 3, Dohnaweg 5
Meister Johannes, Gewerbeoberlehrer, Chemnitz, General-Litzmann-Str. 37.
Meister Richard, Professor Dr., Wien VIII, Mülkergasse 5 III/14.
Meyer Hermann, Baurat an der Staatsbauschule, Stettin, Kattowitzer Str. 89.
Meyer Karl, Dr., Landgerichtsrat, Danzig-Oliva, Am Wächterberg 13.
Mez Erwin, Dipl.-Ing., Freiburg i. Br., Wölflinstr. 2.
Miesen Hans, Dipl.-Ing., Bonn, Bachstr. 8.
****Mittasch** Alwin, Dr., Heidelberg, Quincestr. 41.
Möller Siegfried, Dr., Nervenarzt, Potsdam, Charlottenstr. 85.
Morgenroth Alfred, Dr., Stellv. Geschäftsführer der Reichsmusikkammer,
Berlin SW 11, Bernburger Str. 19.
von Mühlen Helmut, Frhr., Weitnau über Kempten/Allgäu, Haus Nr. 17.
Müller Francis J., techn. Angestellter, Frankfurt a. M., Ingolstädter Str. 10.
Müller Joseph, Amtsgerichtsrat, Hohenwepel, Kr. Warburg (Westf.).
München, Universitätsbibliothek.
Münster (Westf.), Universitätsbibliothek.
von Münster Maxim. Freiherr, Pfändhausen über Schweinfurt (Ufr.).
****Mues** Heinrich, Dr. med., Facharzt für innere Krankheiten, Berlin-Neu-
kölln, Hermannstr. 52.
Munzinger Ludwig, Dr., Dresden-Loschwitz, Weinleite 2.

N.

- Naegelsbach** Hans, Dr. phil., Berlin-Charlottenburg 9, Kastanienallee 29.
Nelhibel Otto, Dr. iur., Marienbad, Wiener Haus.
Neugebauer Viktor, Wien 13, Hietzinger Hauptstr. 113.
Neumann Fritz, Dr., Rechtsanw., Wien I, Spiegelgasse 19.
Nietzsche-Archiv, Stiftung, Weimar, Luisenstr. 36.
Nietzsche-Gesellschaft, München 17, Pienzenauer Str. 12.

O.

- Odenkirchen** Stephan, Rheydt (Rheinl.), Keplerstr. 48.
Oellacher Hans, Professor Dr., München, Zeppelinstr. 33 II.
Onken Franz, Ingenieur, Basel, Realpstr. 51.
Oppenheimer Walther, Dr. med., Danzig-Neufahrwasser, Fischerstr. 9.
Ortlieb Paul, Hamburg 14, Gr. Burstah 29.

P.

- Palme** Johanna, Lehrerin, Kleinpriesen, Post Großpriesen, Kr. Aussig.
Pan-Verlag Rudolf Birnbach, Leipzig C 1, Gerberstr. 19—27.
Paulus Marianne, Lehrerin, Gaujugendheim Schlackenwerth bei Karlsbad.
Payne Francis, London SE 21, Dulwich, 59 Calton Avenue.
Payne E. F. J., Major, London SE 21, Dulwich, 59 Calton Avenue.
Peiser Herbert, Generaldirektor der Berlin-Anhalter Maschinenbau A.-G., p. A.
L. v. Roll A.-G., Zürich (Schweiz), Löwenstr. 2.
Pertzel Heinrich, Studienrat, Zoppot, Karlikauer Str. 1 I.
Pessenlehner Robert, Dr., Hofchef des Prinzen und Landgrafen Dr. Alexander
Friedrich von Hessen, Frankfurt a. M., Rüterstr. 16.
Petersen Adolf, Oberregierungsrat a. D., Direktor i. R., Berlin-Nikolassee,
Paul-Krause-Straße 4.
***Pfeiffer** Konrad, Dr., Halle a. d. S., Scharrenstr. 9.
Pfeiffer Martin, Dr., Rechtsanwalt und Notar, Hirschberg im Riesengebirge,
Wilhelmstr. 65.
Pfeiffer Richard, Wien V/55, Stolberggasse 51/20.
*****Pfitzner** Hans, Professor Dr., Generalmusikdirektor, München, Wasser-
burger Str. 21.
Pförtner Erwin, Kaufmann, Krefeld, Gutenbergstr. 34.
Philipp Artur, Rektor, Brieselang (Osthavelland), Schulhaus.
Pichler Alexander, Prof. Dr., Leiter der Topographischen Abteilung des ana-
tom. Instituts der Universität Wien, Wien XVIII/110, Höhengasse 5.
Piper Reinhard, Verlagsbuchhändler, München, Elisabethstr. 42 III.
Plagemann Caroline, Danzig-Langfuhr, Prinzenweg 23.
****Pöschel** Edwin, Dr. med., München 8, Grillparzerstr. 46.
Poitiers, Bibliothèque de l'Institut de l'Études germaniques de la Faculté des
Lettres, Poitiers, 70 Rue Gambetta, Librairie H. Mansuy.
Posch Udo, Leutnant, Klagenfurt, Koschatstr. 96, Gau Kärnten.
Prätzel Oswald, Braunschweig, Siegesplatz 8.
Prag, National- und Universitätsbibliothek, durch J. G. Calvesche Univer-
sitätsbuchhandlung Robert Lerch, Prag I, Kleiner Ring 12.

Preetorius Emil, Dr., o. Professor der Akademie für angewandte Kunst, München 23, Ohmstr. 20.

Preuß Ludwig, Rechtsanwalt, Berlin C 2, Monbijouplatz 5.

Prihoda Rudolf, Gauverwaltungsrat, Troppau, Schlageterstr. 87.

R.

Raeder Heinrich, Dr. med., Thorn, Kulmer Str. 12.

Ralfs Günter, Professor Dr., Hamburg 13, Johnsallee 65 II, b. Klingenberg.

***Rauschenberger** Walther, Dr., Direktor der Senckenberg-Bibliothek, Frankfurt a. M., Wöhlerstr. 20.

Reichenberg, Bücherei des Reichsgaues Sudetenland.

Reinert Hellmut, Dr., Major, Frankfurt a. M., Dürerstr. 19.

Reinke Edith, Berlin-Lichtenberg, Siegfriedstr. 22a.

Reschke Bernhard, Halle a. d. S., Händelstr. 38, b. Langlotz.

Reupeke Adolf, Dr., Billstedt II (Bez. Hamburg).

Rheins Max, Dr., Polizeipräsident, Halle a. d. Saale, Hotel goldene Kugel.

****Rhensius** Kurt, Dr., Treuenbrietzen, Bismarckstr. 51.

Richard-Wagner-Verband Deutscher Frauen e.V., Ortsverband München, Vorsitzende Frau Wölfel, München, Flüggenstr. 2.

Richter Rudolf, Dr., Oberstudiendirektor, Wittenberg, Lutherstr. 25.

Riedinger Franz, Dr., Dipl.-Ing., Jena, Johann-Friedrich-Straße 16.

****Riensberg** Heinrich, Dr. iur., Hamburg-Klein-Flottbeck, Heimbürgstr. 10.

Ring Paul, Direktor der Gelsenkirchener Bergwerks-A.-G., Hauptverwaltung, Essen, Am Wiesental 4.

Röntz Walter, Bankbeamter, Blankenfelde, Kr. Teltow, Trebbiner Damm 54.

Roma, R. Biblioteca Universitaria Alessandrina.

***Rosengren** Idolf, Dr., Oberstabsarzt, Stockholm, Karlsbergsvägen 40 IV.

Rostock, Universitätsbibliothek.

Rother Helmut, Bankbeamter, Gottesberg (Schlesien), Schützenstr. 10.

Roy Tarachand, Lektor am Orientalischen Seminar der Universität Berlin, Berlin-Wilmersdorf, Hohenzollerndamm 35.

***Ruez** Josef, Dr. med., Arzt, München 23, Eisenacher Str. 15.

****Rychner** Gustave Adolphe, Ingenieur, Neuchâtel (Schweiz).

Rydsjö Daniel, Oberlehrer, Malmö (Schweden), Föreningsgatan 64.

S.

Sakai Hisao, Dr., Nr. 2638 Sanno, I Chomo, Omori-Ku, Tokyo (Japan).

Salzsieder Paul, Dr., Ziegenort, Kreis Ückermünde (Pommern).

Sandart Frl. G., Stockholm, Regeringsgatan 77.

Saxer Adolf, Dr., Zürich, Alfred-Escher-Str. 32.

van der **Schalk** W. C. Th., Dr. iur., Amsterdam C, Keizersgracht 279/283.

Scharmann Ferdinand, Gerichtsassessor a. D., Darmstadt, Beckstr. 62 II.

Schinkel Emma, Lehrerin, Neukölln bei Berlin, Bergstr. 134.

Schleger Friedrich, Gauverwaltungsrat, Reichenberg, Hablau 16.

von **Schlieben** Joachim-Wolf, kaufm. Angestellter, Engelsdorf-Ost b. Leipzig, Nordstr. 9 b. Schencke.

Schliffke Walter, Dr. iur., Rechtsanwalt, Altona, Eimsbütteler Str. 3 II.

- **Schlüter Wilhelm, Dr., Arzt, Gütersloh (Westfalen), Unter den Ulmen 6.**
****Schmidt-Volker Adolf, Eichwalde (Kr. Teltow), Zeuthener Str. 3.**
Schnabel Theo, Homburg/Saar, Lagerweg 31.
Schneeweiß Karl, Wien IX, Spitalgasse 1 B.
Schneider Alfred, Ingenieur, Berlin-Charlottenburg, Wilmersdorfer Str. 141 II, bei Erich Schneider.
Schneider Erich, Ingenieur, Berlin-Charlottenburg, Wilmersdorfer Str. 141 II.
Schneider Gustav, Amtsgerichtsrat, Bad-Nauheim, Karlstr. 46.
Schöler Otto, Oberlehrer, Bugk/Storkow i. d. Mark, bei Kirbs.
Schoene Robert, Hotelbesitzer, Schmalkalden, Hotel Krone am Altmarkt.
Schönfelder Klara, München 19, Hindenburgstr. 25 III.
Schorer Albert, Oberlehrer, Fürth (Bayern), Umlandstr. 33.
Schüler Georg, Hamburg 6, Schäferkampsallee 28 III.
Schütze Walter, Dipl.-Ing., Baurat, Lübeck, Fleischhauerstr. 93.
Schultze-Frentzel Ulrich, Berlin-Oberschöneweide, Griechische Allee 40.
Schwab Hermann, Dr.-Ing., Chemiker, Frankfurt a. M., Friedberger Anlage 14 II.
Schwantje Magnus, Schriftsteller, Zollikon bei Zürich, Golbrigweg 28.
Schwartz Julius, Dr., Arzt, Schwerte a. d. Ruhr, Evangel. Krankenhaus.
Schwarz Arthur, Frankfurt a. M., Hermann-Göring-Ufer 21 III.
Schweikart Hans, Oberspielleiter, München 22, Widenmayerstr. 29.
Schwerber P., Oberingenieur, Ditzingen-Stuttgart, Neuffer Str. 5.
Serfling Hans, Solocellist der Staatstheaterkapelle, Braunschweig, Huttenstraße 10.
Shastri Prabhu Dutt, Prof. Dr., Prof. Dr. M. A. M. O. Z. (Punjab) B. Sc. (Oxon), Phil. Dr. (Kiel), Vidyasagara (Calcutta), 3, Multan Road, Lahore (Indien).
Siebeck Erika, Lehrerin, Jena, Kaiser-Wilhelm-Str. 22.
****von Simolin Rudolf Freiherr, Schloß Seeseiten (Post Seeshaupt), Oberb. La Sorbonne, Bibliothèque de l'Université, Paris, durch Librairie C. Klincksieck, 11 rue de Lille, Paris 7 a.**
Soudek Max, Prag IV, Burgstädterring 8.
****Springmann Eduard, Dr., Senatspräsident beim Kammergericht, Berlin-Wannsee, Walthari-Str. 20.**
Springmann Ruth, Berlin-Charlottenburg, Grolmanstr. 6.
Stäglich Hans, Leipzig W 33, Aurelienstr. 36.
Staub Werner, Kaufmann, Stuttgart-S., Olgastr. 140.
Stassen Franz, Kunstmaler, Berlin W 30, Luitpoldstr. 47.
Steck Karl Friedrich, Schreiner, Konstanz, Gütle.
Steiner Ernst, Dr., General Post Office, King Edward Street, London E C.
Stettin, Stadtbücherei, Stettin, Grüne Schanze.
Stauben Waltraut von, Schauspieler, Reichskommissariat Bergen, Abt. Rundfunk.
***Sülzner Arthur, Kaufmann, Leipzig S 3, Schlegelstr. 2.**
Sülzner Gertrud, Lehrerin, Danzig-Oliva, Ottostr. 7.
Sülzner Helmut, Schriftsteller, Hamburg 33, Theodor-Rumpel-Weg 23 II 1.
Szende Julius, Oberregierungsrat, Budapest V, Szemeve utca 21.

T.

- Teply** Georg, Fabrikdirektor a. D., München 23, Ungererstr. 25.
Theinert Heinz, Breslau, Bohrauer Str. 9.
Thiele Hans-Erich, Kaufmann, Leipzig S 3, Am Bogen 19.
****Tiemann** Kuno, Leg.-Rat, Berlin W 15, Bregenzer Str. 14.
***Tienes** Georg Alfred, Dr. phil. et med., Arzt, Bad Wörishofen (Bayern).
Timm Hermann, Dr., prakt. Zahnarzt, Leutkirch (Württemberg. Allgäu).
Tinelli di Gorla Alessandra Carla, Laveno (Oberitalien), Via Tinelli 4.
Töwe Carl, Dr., Oberstudiendirektor i. R., Bonn a. Rh., Coblenzer Str. 83.
Truppe Matthias, Buchhändler, Graz, Stubenberggasse 7.
Tschauschow S. P., Professor Dr., Sofia (Bulgarien), Boulevard B. Mussolini 30.
Tübingen, Universitätsbibliothek.

U.

- Ulzen** Rudolf, Braunschweig, Schunterstr. 5.

V.

- [**Vaihinger** Hans, Professor Dr., Geh. Regierungsrat, Halle a. d. S., Reicherdtstraße 15. †]
***Vajda** Károly, Dr. med., Obermedizinalrat, Budapest VIII, Szentkirályi-Gasse 25.
Vater Hans Ulrich, Bibliothekar, Reichenberg (Sudetenl.), Waisenhausg. 1.
****Vaternahm** Theodor, Dr. med., Frankfurt a. M.-Süd 10, Burnitzstr. 9.
****Del Vecchio** Giorgio, Professore di filosofia del diritto, Presidente della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Roma, Roma 37, Via Appenini 52.
Vering Carl, Dr., Bayreuth, Haus Wahnfried.
[**Volkelt** Johannes, Professor Dr., Geh. Hofrat, Leipzig, Auenstr. 3. †]
****Volkmann** Ernst, Dr., Geh. Finanzrat, Senator a. D., Zoppot, Stolzenfelsallee 8.

W.

- Wagner** Karl, Dr., Frankfurt a. M.-Süd, Heimatring 44.
****von Walther**, Oberst a. D., Berlin-Lichterfelde-West, Baseler Str. 18.
****von Wedel** Charlotte, geb. v. Gwinner, Charlottenburg, Sophienstr. 4/5.
Weibel Josef Th., Zürich 1, Glockengasse 1.
Weichert Armin, Dipl.-Ing. Krümmel, Post Geesthacht, Hamburg. Kasino D. A. G.
Weichert Minna, Lehrerin, Aussig a. d. Elbe, Mozartstr. 2.
Weihe Carl, Dipl.-Ing., Patentanwalt, Honorarprofessor an der Technischen Hochschule in Darmstadt, Frankfurt a. M., Liliencronstr. 34.
Weinhardt Reinhold, Finanzrevisor i. R., Braunschweig, Husarenstr. 46.
Wernecke Willi, Stettin, Mackensenstr. 54.
Werner Artur, Oberoderwitz (Sachsen), Nr. 495.
Wien, Universitätsbibliothek.
Will, Rechtsanwalt, Braunschweig, Bismarckstr. 14.

- Willenbücher** Bruno, Oberregierungsrat, Königsberg/Pr. 16, Wallenrodt-Straße 28.
- Wimmer** Hans, Dr. med., Chemnitz, Hugenbergstr. 18.
- Winkler** Gustav, Dr.-Ing. e. h., Berlin SW 19, Wallstr. 13.
- Winter** Carl, Universitätsverlag, Heidelberg, Lutherstr. 59.
- Wirth** Richard, Dr., Patentanwalt, Frankfurt a. M., Taunusstr. 1.
- Wiskott** Max, Dr., Fabrikbesitzer, Stein a. d. Traun (Oberbayern).
- Witte** Christian, Kaufmann, Braunschweig, Wilhelm-Friedrich-Loeper-Straße 14.
- **Wittkowsky** Friedrich, Liebenthal, Bez. Liegnitz, Stadtapotheke.
- Wölisch** Edgar, Prof. Dr., Vorstand d. physiol. Inst. d. Universität, Würzburg, Röntgenring 9.
- Wöhner** Hilmar, Dipl.-Ing., Oberpoststrat, Berlin-Charlottenburg 5, Reichspostdirektion.
- Wöhrl** Franz Xaver, Rentner, München 5, Klenzestr. 88 II.
- Wölkenhauer** Karl Günther, Reichsbahnrat, Litzmannstadt, Reichsbahnverkehrsamt, Bahnhof Mitte.
- Würzburg**, Universitätsbibliothek.
- Wundermacher** Isabella, Danzig, Horst-Hoffmann-Wall 22.

Z.

- Zechner** Heinrich, Berlin W 57, Göbenstr. 20 I.
- Zenker** Toni, Teplitz-Schönau, Grüne Ringgasse 30.
- Zerlett** Jean, Köln-Lindenthal, Bachemer Str. 172.
- Ziebill** Ilse, Königsberg i. Pr., Kanzlerstr. 4.
- Ziebill** Otto, Dr., Rechtsanwalt, Königsberg i. Pr., Kanzlerstr. 4.
- Zimmermann** Charlotte, Dr. med., Stadtärztin, Braunschweig, Wolfenbütteler Straße 83.
- Zint** Eva, Hamburg-Gr. Flottbeck, Beseler Platz 7.
- *Zint** Hans, Dr., Landgerichtspräsident i. R., Hermsdorf (Kynast), Kynastweg 8.
- Zint** Susanne, Hermsdorf (Kynast), Kynastweg 8.



BIBLIOTEKA
VNIWERYTECKA
010133/1944
W TORUNIU