

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Ausgewählte Werke

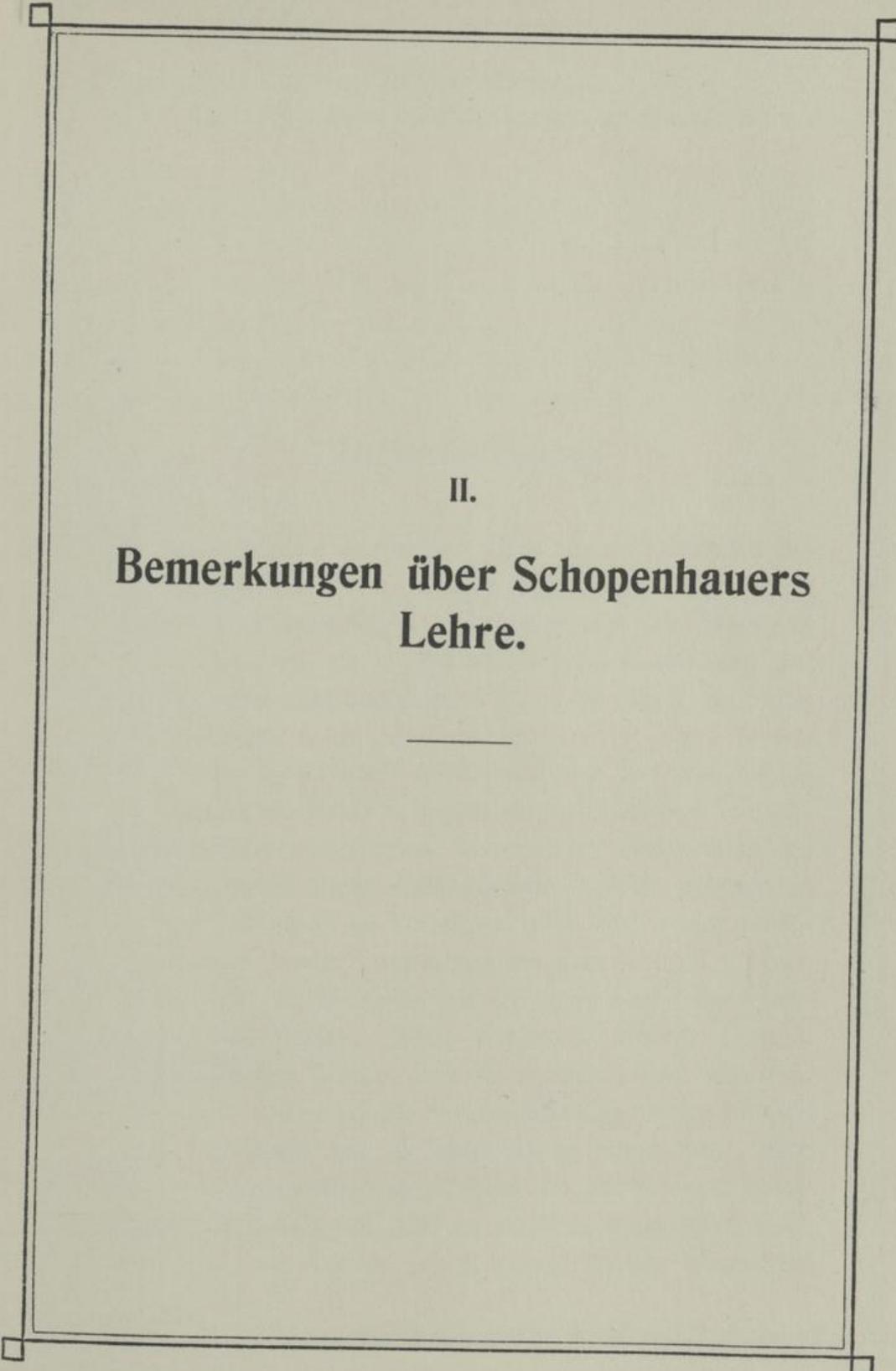
Schopenhauer

Möbius, Paul J.

Leipzig, 1904

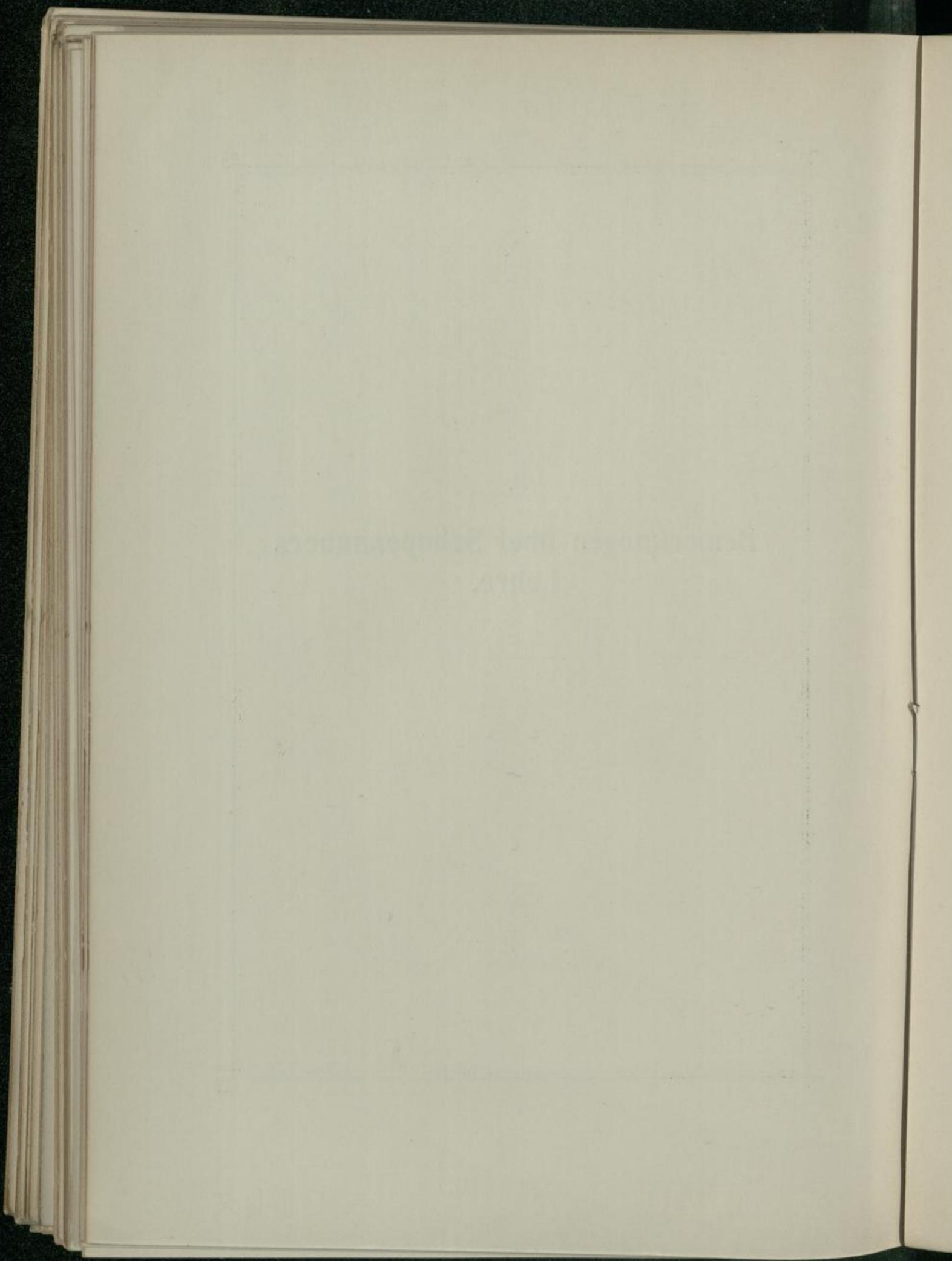
II. Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8492



II.

**Bemerkungen über Schopenhauers
Lehre.**



Vorbemerkung.

Vorbemerkung.

Man könnte mir sagen, dass meine kritischen Bemerkungen über Schopenhauers Philosophie post festum kommen, da alles Sagbare schon gesagt sei. Dagegen ist zu erwidern, dass jede persönliche Auffassung der ganzen Lehre Schopenhauers doch in gewissem Sinne Neues bringe, denn jede Persönlichkeit ist etwas Neues, zum anderen, dass ich mich nicht nur an Philosophen, sondern an die Leser Schopenhauers überhaupt wende. Schopenhauers Schriften werden im Gegensatze zu denen anderer älterer Philosophen wirklich gelesen, ja gekauft, während im Uebrigen auch die neuen philosophischen Werke, etwa abgesehen von denen E. v. Hartmanns und W. Wundts, nur im engen Kreise der Fachleute Leser finden. Viele denkende Männer kennen Schopenhauers Werke, aber die Schriften über Schopenhauer, die seiner Schüler und seiner Gegner kennen sie nicht. Deshalb hat es auch heute einen Sinn, sich direct Schopenhauer gegenüber zu stellen und sozusagen persönlich mit ihm zu streiten, mag dabei auch Manches, was Andere schon gesagt haben, wiederholt

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

werden. Eine Auseinandersetzung mit Allen, die über Schopenhauer geurtheilt haben, würde mehrere Bände füllen. Sie wäre nicht nur ein langes, sondern auch ein langweiliges Geschäft, für das von keiner Seite ein Bedürfniss empfunden werden dürfte. Dagegen ist die Auseinandersetzung mit dem alten Meister wenigstens mir selbst Bedürfniss gewesen, und ich darf hoffen, dass sie in ihrer Kürze Anderen nicht zu beschwerlich fallen werde.

Natürlich kann, wenn die Kürze wirklich werden soll, nur das Wichtigste von Schopenhauers Lehren erwähnt werden. Eine kritische Besprechung der Werke Schopenhauers müsste, wenn sie vollständig sein sollte, an Umfang diesen Werken gleichkommen.

Der Einfachheit wegen habe ich nur vier Abschnitte gemacht, die den vier Büchern des Hauptwerkes entsprechen. Alle späteren Mittheilungen Schopenhauers sind ja nur als Nachträge zum Hauptwerke anzusehen, und jede kann einem der vier Bücher zugetheilt werden.

Ueber das erste Buch.

I. Ueber das erste Buch.

Schopenhauers Hauptverdienst ist, kurz gesagt, das, dass er im Gegensatze zur Scholastik die Philosophie als Auslegung der Erfahrung auffasste. Das Wesen der Scholastik kann man darin suchen, dass sie die Wahrheit nicht aus der Erfahrung, sondern aus allgemeinen Begriffen herauszuziehen sucht. In diesem Sinne reicht die Scholastik etwa von Plato bis zu uns. Schopenhauer selbst charakterisirt Platos Auffassung so: „Daher ist alle durch die Sinne vermittelte Erkenntniss trüglich. Die allein wahre, richtige und sichere hingegen ist die von aller Sinnlichkeit (also aller Anschauung) freie und entfernte, mithin das reine Denken, d. i. das Operiren mit abstracten Begriffen ganz allein.“ Die Befreier aus den Banden der Scholastik sind die Engländer: Baco, Berkeley, Locke, Hume. Ihr Werk setzte Kant fort, aber zu gleicher Zeit half er der Scholastik wieder auf die Beine, er ist Fortschritt und Rückschritt zugleich. Daher die Einen ihn preisen als den grössten Weisen, den Alleszermalmer, die Anderen ihn Kopfverderber und Erzscholastiker, Begriffskrüppel,

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

Königsberger Chinese nennen, wobei beide Parteien in gewissem Sinne Recht haben möchten. Dadurch, dass Schopenhauer Kantianer wurde, verfiel auch er der Scholastik, sodass sein Wesen zwiespaltig ist. Soweit wie sein ursprüngliches Selbst spricht, ist ihm Klarheit und Folgerichtigkeit eigen, die Wirklichkeit anschauend zeigt er den Weg zu ihrem Verständnisse. Soweit wie er sich auf die Lehren Kants und die Schulbegriffe überhaupt lehnt, gelangt er zu verkehrten Folgerungen, setzt sich in Widerspruch mit der Erfahrung und verdirbt sein eigenes Werk.

Scherzweise und doch mit Grund könnte man sagen, Schopenhauers Hauptfehler war der, dass er Philosophie studirt hat. Schulze in Göttingen gab ihm keinen guten Rath, als er ihn auf Kant und Plato hiewies, er hätte ihm sagen sollen: hüten Sie sich vor allen Dingen vor den Schulphilosophen. Hätte Schopenhauer in einer Naturwissenschaft selbständig gearbeitet und sich dann damit begnügt, sein philosophisches Ingenium auf die Fülle der Erfahrung zu richten, so hätte er vielleicht kein System gegründet, wäre aber vor manchem Irrthume bewahrt geblieben. Ein grosses Glück wäre schon das gewesen, dass er die Schulausdrücke vermieden hätte, oder richtiger, noch mehr vermieden hätte, als er es schon thut. Es ist ja die Art seiner Darstellung einer seiner schönsten Ruhmes-titel. Im Gegensatze zu seinen Vorgängern auf dem Festlande schreibt er einen durchaus redlichen Stil, immer ist es ihm um Einfachheit und Verständlichkeit zu thun. Er schreibt schön, nicht weil er scharfsinnig

Ueber das erste Buch.

und kenntnissreich, sondern weil er klar und ehrlich war. Und doch, um wieviel schöner würde seine Sprache und seine Lehre sein, hätte er jedes Fremdwort vermieden. Jeder terminus technicus ist ein Fallstrick, eine Grube, eine Schlinge. Die alten philosophischen termini gleichen abgegriffenen Spielkarten, die durch allzuviele, zum Theile durch unsaubere Hände gegangen sind, und deren Bilder unkenntlich geworden sind. Man spräche am besten weder vom Realismus noch vom Idealismus, weder von transcendent, noch von immanent, weder von a priori, noch von a posteriori, man sollte die Causalität, die empirische Realität, die Kategorieen und die Ideen ganz zu Hause lassen.

Sein Verhältniss zu Kant hat Schopenhauer ausführlich besprochen, und seine Kritik der Kantischen Philosophie gehört offenbar zu dem Besten, was er geschrieben hat. Er zeigt die Fehler Kants, aus denen die Dunkelheit seiner Rede entspringt, auf das Deutlichste an, und man kann ihm in alledem von Herzen beistimmen. Dagegen versteht man nicht, warum nach Abziehung alles dessen, was Schopenhauer tadelt, Kant doch für ihn der überschwänglich gepriesene Philosoph bleibt. Denn das Hauptverdienst, das Kant zukommen soll, ist nach Schopenhauers eigener Darstellung eigentlich nicht Kants Eigenthum. Kants grösstes Verdienst, sagt Schopenhauer, ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich. Diese Unterscheidung aber hatte doch Locke gemacht. Ueber Locke ging Kant insofern hinaus, als er zeigte, dass Lockes pri-

Bemerkungen über Schopenhauer Lehre.

märe Eigenschaften des Dinges nicht unabhängig vom Wahrnehmenden sind, sondern durch dessen Eigenthümlichkeit bedingt sind. Diesen Schritt aber hatte doch Berkeley gemacht, wie Schopenhauer selbst betont. Mit Recht sagt Schopenhauer, Kant sei nicht gerecht gegen Berkeley, aber er selbst ist nicht gerecht gegen ihn, wenn er in seinen Werken den Kant immerfort hochpreist, den Berkeley aber nur gelegentlich erwähnt. Berkeley sagt genau das, was Schopenhauer sagt: Die Welt ist meine Vorstellung, und er setzt seine Lehre mit einer Klarheit auseinander, gegen die Kants Darstellung unvortheilhaft absticht.

Schopenhauers Bewunderung der transscendentalen Aesthetik verleitet ihn zwar nicht dazu, Kants Hauptfehler zu übersehen, aber sie bestimmt ihn doch, leichter über diesen wegzugehen, als es richtig war. Schopenhauer sagt: „Nach der in der transscendentalen Aesthetik gegebenen ausführlichen Erörterung der allgemeinen Formen der Anschauung muss man erwarten, doch einige Aufklärung zu erhalten über den Inhalt derselben, über die Art, wie die empirische Anschauung in unser Bewusstsein kommt, wie die Erkenntniss dieser ganzen, für uns so realen und so wichtigen Welt in uns entsteht. Allein darüber enthält die ganze Lehre Kants eigentlich nichts weiter, als den oft wiederholten, nichtssagenden Ausdruck: „„Das Empirische der Anschauung wird von Aussen gegeben.““ Nun muss Jeder zugeben, dass Kant durch seine Unterlassung, durch den nicht nur nichtssagenden, sondern geradezu irreführenden Ausdruck sein ganzes Werk

Ueber das erste Buch.

verdorben hat, dass die Philosophie Kants ein anderes Gesicht haben würde, wäre Kant nicht über die Erfahrung sozusagen weggesprungen. Für Kant war die Philosophie eine Wissenschaft aus Begriffen, und ihm verdiente die Metaphysik nur dann ihren Namen, wenn ihre Sätze apodiktische Urtheile waren. Deshalb ist er ein Scholastiker. Schopenhauer aber, dessen Metaphysik eine Auslegung der Erfahrung sein sollte, hätte mit aller Kraft der Kantischen Missachtung der Erfahrung, der einseitigen Hinwendung zu dem a priori und dem Todtschweigen des a posteriori entgegenzutreten sollen. Statt dessen täuschte er sich offenbar über die Schwere des Irrthums Kants, ja er nahm an seinen Folgen Theil und wurde selbst zu einer Art von Scholastiker. Soviel wie ich weiss, sagt Kant nirgends, was eigentlich das von aussen Gegebene sei. Man kommt aber auf den Gedanken, er müsse darunter die sinnlichen Empfindungen verstanden haben, also die secundären Eigenschaften Lockes, sodass im Grunde bei Kant Lockes Auffassung gerade umgekehrt wird, dass das, was bei diesem dem Subject zukam, bei jenem „von aussen gegeben“ ist, die primären Eigenschaften der Dinge aber die Zuthaten des Intellects zu dem Stoffe der Erfahrung werden. Schopenhauer wenigstens hat die Sache so aufgefasst, wie aus einer Darlegung in den Parerga hervorgeht. Er sagt daselbst, Kant habe nie eine strenge Ableitung des Dinges an sich gegeben, er habe sich aber zu seiner Voraussetzung für berechtigt gehalten, weil keineswegs das ganze Wesen der Erscheinung a priori be-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

stimmbar sei, vielmehr der empirische Gehalt der Erscheinungen nur a posteriori erkannt werde. Dieser Stoff der Erscheinungswelt, der in die a priori gegebenen Formen gekleidet werde, gehöre nach Kant dem Dinge an sich selbst an, weil er irgend woher kommen müsse. Diese Ableitung sei unhaltbar, weil im Grunde Kants Stoff der Erfahrung nichts sei als unsere Sinnesempfindungen. Diese aber seien ganz und gar subjectiv, folglich falle Form und Stoff in das Subject, der Weg zu dem Dinge an sich sei versperrt.

Es ist schwer, bei alledem den Respect nicht zu vergessen. Man sollte meinen, dass, wenn einmal zwischen Form und Stoff der Wahrnehmung unterschieden wird, die einfache Wahrheit dem Blicke nicht entgehen könne. Hat Locke gezeigt, das Roth der Rose sei subjectiv, hat Kant gezeigt, dass Raum und Zeit von vornherein gegebene Formen unseres Geistes seien, so ist natürlich alles an der Rose subjectiv, aber dass diese Rose an dieser Stelle des Raums zu dieser Zeit gesehen wird, das ist nicht subjectiv. Mit anderen Worten, wie wir wahrnehmen, das hängt von unserer Organisation ab, aber was wir wahrnehmen, das hängt nicht von uns ab. Die Worte gleichen auch den Dingen nicht, aber sie deuten auf sie hin. So mag der Unterschied zwischen unseren Wahrnehmungen und den Dingen so gross sein, wie er will, den Veränderungen der Wahrnehmung müssen Veränderungen der Dinge entsprechen, und wie eine Erzählung einen Vorgang vor den Augen des Geistes wiedererstehen lässt, so muss unsere Erfahrung irgend-

Ueber das erste Buch.

wie ein Bild der Dinge an sich liefern. Es wäre möglich, dass zeitweise Kant im Grunde die Sache so gedacht hätte, aber das ist sicher, dass Schopenhauer andere Folgerungen aus Kants Sätzen gezogen hat, denn ihn hat die transscendentale Aesthetik zu erschreckenden Folgerungen geführt. Nehmen wir an, dass unsere Wahrnehmungen eine Art von Zeichenschrift seien, so könnte man sich Kants Lehre von Raum und Zeit ruhig gefallen lassen, denn das, was in diese Formen der Anschauung eingeht, müsste doch etwas bedeuten. Wir bekümmern uns nicht darüber, dass die Farben nur in uns sind, denn wir wissen, dass wir uns trotzdem auf unsere Anschauung verlassen können, dass jeder Farbenunterschied einer Verschiedenheit der Dinge entspricht. Ebenso können wir getrost den Raum zu unserem Eigenen rechnen, denn wenn auch die Welt an sich nicht räumlich ist, so muss doch jeder Raumunterschied auf einen Unterschied der Welt deuten. Bei der Zeit ist freilich die Sache schwer zu denken, aber im Grunde müsste es auch so sein, dass, wenn sie nur subjectiv wäre, ihr Lauf auf etwas deutete, was zwar nicht zeitlich wäre, aber den zeitlichen Veränderungen zu Grunde läge, sozusagen eine Uebersetzung in das Nichtzeitliche. Es ist ersichtlich, dass diese nüchterne Auffassung der Kantischen Aesthetik schlecht zu Schopenhauers überfliegendem Idealismus stimmt.*)

*) Der alte Schopenhauer freilich fasste die Sache ganz richtig auf. „Ich meinerseits lehre (Brief an Frauenstädt vom

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

Schopenhauer ist von Kants Aesthetik so eingenommen, dass er sie gar nicht genug zu preisen weiss und sie sich unbedenklich in allen Stücken, sozusagen mit Haut und Haaren aneignet. Das ist eigentlich ein starkes Stück. Die Behauptung Kants, wie sie Schopenhauer auffasst, dass die Zeit die Dinge gar nichts angehe, nur eine Haut wäre, die wir den Dingen und uns selbst überstreifen, ist so haarsträubend, dass auch auf die anscheinend überzeugendsten Gründe hin Jeder an ihr zweifeln sollte. Nichtsdestoweniger genügen Schopenhauer die, milde gesagt, dürftigen Gründe Kants, um jene Behauptung sein Leben lang als zweifellose Wahrheit zu verkünden. Wenn man annimmt, dass die Zeit die Form alles Daseins ist, so versteht es sich doch von selbst, dass jede Lebensregung sie voraussetzt, dass wir sie auch in uns als Bedingung jeder Erfahrung finden müssen. Von einer reinen Anschauung der Zeit kann natürlich keine Rede sein, die

2. Nov. 1853): nicht in den Eigenschaften, weder den apriorischen noch den empirischen, stellt das Wesen des Dinges an sich dar; wohl aber müssen die speziellen und individuellen Unterschiede dieser Eigenschaften, die Unterschiede in abstracto genommen, irgendwie ein Ausdruck des Dinges an sich sein z. B. weder die Gestalt noch die Farbe der Rose, wohl aber dies, dass die Eine sich in rother, die andere in gelber Farbe darstellt: oder, nicht die Form, noch die Farbe des Menschen gesichts; aber dass der Eine diese, der Andere jene Physiognomie hat.“

Das Erstaunliche ist nur das, dass Schopenhauer sich einbildet, das sei seine Lehre, m. a. W., dass er den Gegensatz zwischen der Erkenntniss seines Alters und der Auffassung seiner Jugend übersieht.

Ueber das erste Buch.

Zeit ist ein aus der Erfahrung abgezogener Begriff, aber auch der Form der Zeitlichkeit gegenüber hat die Unterscheidung zwischen a priori und a posteriori eigentlich gar keinen Sinn. Dass wir ohne Erfahrung etwas über die Zeit aussagen könnten, dass ist eine leere Behauptung, denn der Satz, die Zeit sei endlos, ist nichts weniger als eine Erkenntniss a priori. Er sagt nur, dass wir nach unserer Organisation einen Anfang oder ein Ende der Zeit nicht denken können. Dieses aber ist sehr begreiflich, denn wir mögen wohl dieses oder jenes wegdenken können, die allgemeinste Form des Daseins aber können wir natürlich nicht wegdenken, es müsste sich denn jemand eine anschauliche Vorstellung vom Nichts machen können. Wie Schopenhauer zu der Auffassung kommt, mit der Form der Zeitlichkeit sei das Zählen gegeben, das ist ganz unbegreiflich. „In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen . . . Auf diesem Nexus der Theile der Zeit beruht alles Zählen.“ Abgesehen davon, dass es nicht wahr ist, dass ein Zeitabschnitt den andern „bedinge“, so liegt es doch auf der Hand, dass die „reine“ Zeit eine Continuum ist, keine Theile hat. Selbstverständlich gehört die Zeit zum Zählen, aber sie gehört eben zu Allem. Was wir von der Zeit wissen, besonders ihren gleichmässigen unerbittlichen Abfluss, der gerade das Gegenstück zu aller Subjectivität ist, das erfahren wir rein a posteriori.

Etwas anders liegen die Verhältnisse beim Raume. Auch hier ist zu sagen, dass der Raum keine reine Anschauung, sondern ein Begriff ist, dass die ange-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

liche Unendlichkeit des Raumes nur auf der Unmöglichkeit beruht, die allgemeinste Form der Wahrnehmung wegzudenken und doch etwas Anschauliches vorzustellen. Zum Unterschiede von der Zeit kann man den Raum überhaupt sehr wohl wegdenken, da man sich zu diesem Zwecke nur auf die innere Erfahrung zu beschränken braucht. Dass die Räumlichkeit eine Form der Anschauung a priori sei, das ist ja richtig, aber hier kehrt wieder jenes Missverständniss über Form und Stoff zurück. Bei Kant sieht es so aus, als würde die Materie der Empfindung wie ein Puppenbalg auf irgend eine Weise in das Bewusstsein hineingeschoben, und als ob nun das Bewusstsein diesem Balge die verschiedenen Kleider, d. h. die Formen der Anschauung und die Kategorieen, überzöge. Dagegen ist erstens zu erinnern, dass die reine Empfindung nichts als ein Abstractum ist, dass nichts uns berechtigt, einen zeitlichen Vorgang, in dem der Balg der Empfindung bekleidet würde, anzunehmen, dass die Räumlichkeit und die übrigen Bestandtheile der Wahrnehmung Eins sind und nur durch Abstraction getrennt werden können, zweitens, dass Kants Stoff und Form der Anschauung in gleicher Weise aus unseren eigenen Mitteln bestritten werden, dass die Empfindung genau ebenso a priori ist wie die Räumlichkeit. Räumlichkeit und Farbe gehören in gleicher Weise zur Form der Anschauung, ihr Stoff können nur die einzelnen Bestimmungen jener Form, also die bestimmte Grösse und Gestalt u. s. w., sein. Räumlichkeit, Farbe u. s. w., kurz die Anschauung, sind unsere Reaction auf die

Ueber das erste Buch.

Einwirkung der Dinge, und jeder Veränderung der Bestandtheile der Anschauung muss eine Veränderung der Dinge entsprechen. Demnach müssen auch die räumlichen Bestimmungen gesetzmässig an Bestimmungen der Dinge geknüpft sein. Ob wir uns damit begnügen wollen, ein Analogon des Raumes, ein Medium des Abstandes, vorauszusetzen, oder ob wir glauben, dass der Raum, in dem wir die Gegenstände sehen und fühlen, ein Abbild des unabhängig von unserer Wahrnehmung bestehenden Raumes sei, das ist eine weitere Frage, auf die zu antworten hier nicht nöthig ist. Auf jeden Fall ist sie nicht durch ein Geschmacksurtheil zu entscheiden, wie es Schopenhauer möchte, wenn er sagt, Der müsse von allen Göttern verlassen sein, der an eine räumliche Welt ausserhalb des Kopfes glaube.

Schlimmer noch als der Einfluss der transscendentalen Aesthetik Kants auf Schopenhauers Denken war der der transscendentalen Logik. Obwohl Schopenhauer diese in der Hauptsache bekämpft, übernimmt er doch von Kant die Behauptung, die Annahme einer Ursache sei, weil sie ein Vorgang a priori ist, nur innerhalb unserer Vorstellungen gültig, und damit stürzt er sich in einen Idealismus, aus dem kein Entkommen ist. Schopenhauer zertrümmert Kants Tafeln der Kategorieen, indem er nur die Causalität anerkennt, die übrigen 11 Kategorieen für blinde Fenster erklärt und es unternimmt, aus Raum, Zeit und Causalität die ganze materielle Welt aufzubauen. Offenbar schießt er dabei über das Ziel hinaus, da es ihm z. B. mit

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

seinen Elementen nicht gelingt, zum Begriffe der Zahl zu kommen. Indessen will ich auf diese Fragen nicht eingehen, um nicht weitläufig zu werden. Soviel ist richtig, dass der Begriff der Wirkung das Fundament unserer Erkenntnis und nicht einer unter zwölfen ist. Schopenhauer tadelt Kant wegen der „transscendentalen Causalität,“ übersieht aber dabei, dass es sich nicht um einen Denkfehler handelt, der ausscheidbar wäre, sondern um einen wesentlichen Bestandtheil von Kants Denken. Dieses ist eben durchaus zwiespältig, kann sich nicht zwischen Realismus und Idealismus entscheiden, sodass im Laufe der Zeiten Jeder bei Kant das gefunden hat, was er suchte. Indem Schopenhauer aus Kants Auseinandersetzungen die realistischen Elemente hinauswarf, veränderte er den Charakter des Ganzen, und wahrscheinlich würde sich Kant höchst energisch gegen seinen Nachfolger verwahrt haben. Kant sagt: „Also ist der Grundsatz des Causalverhältnisses Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und als solche uns a priori gegeben.“ Diese Behauptung nimmt Schopenhauer an, den höchst wunderlichen Beweis, den Kant gegeben hatte, schiebt er bei Seite, und an seine Stelle setzt er seinen eigenen Beweis. Er meint nämlich, erst dadurch werde aus der Empfindung eine Wahrnehmung, dass wir sie auf eine Ursache ausser uns beziehen. Dieser Satz ist zweifellos richtig, nur dürfte sich herausstellen, dass er eine andere Bedeutung hat als die, die ihm Schopenhauer giebt.

Der Ausgang für die ganzen Erörterungen über Ursache und Wirkung, ja der Anstoss für die Kritik

Ueber das erste Buch.

Kants überhaupt war die Frage Humes, wie kommen wir dazu, ein Folgen für ein Erfolgen zu halten? Hume hatte (wie sich Schopenhauer selbst ausdrückt) alles Erfolgen für blosses Folgen erklärt, weil die Erfahrung nichts anderes darbiete. Kant erklärte die Folge unserer Vorstellungen für ein Erfolgen, sobald die in uns bereit liegende Kategorie der Causalität auf die Folge der Vorstellungen angewendet werde. Schopenhauer sah in der Auffassung einer Folge als Wirkung eine Instincthandlung, die das Wesen des thierischen Intellectes ausmacht, und glaubte trotzdem nur Kants Beweis durch einen anderen ersetzt zu haben. Er schloss: weil jene Auffassung jeder Wahrnehmung vorausgehen muss, deshalb ist sie vor aller Erfahrung, weil sie vor aller Erfahrung ist, muss sie nothwendig auf einer Einrichtung des Intellectes oder des Gehirns beruhen, weil sie das thut, kann sie über das, was ausserhalb des Intellectes ist, nichts lehren.

Je einfacher man sich ein Bewusstsein vorstellt, um so weniger Bedeutung wird die Wahrnehmung haben, und schliesslich wird die Aussenwelt bis auf eine mehr oder weniger dumpfe Empfindung geschwunden sein, sodass in der Hauptsache nur die Vorgänge der inneren Erfahrung das Bewusstsein erfüllen. Auf die Empfindung wird Lust oder Unlust folgen, auf diese Wollen oder Nichtwollen, so kann man sich das einfachste Seelenleben denken. Besinnt man sich nun darauf, dass im Grunde wirken und wollen dasselbe ist, so sieht man, dass mit den seelischen Elementen schon das Wirken oder die „Cau-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

salität“ gegeben ist. Erfolgen heisst thatsächlich nichts anderes, als so folgen, wie in der Seele eins aus dem anderen folgt. Das der Empfindung folgende Wollen führt zu einer Einwirkung auf die Aussenwelt, und diese muss wieder mit Empfindung verbunden sein. Nun folgt ein Analogieschluss: so wie auf mein Wollen Empfindung folgt, so wird die Empfindung, die dem Wollen vorausging, Folge eines Wollens gewesen sein, und zwar, da ich nicht gewollt habe, eines fremden Wollens. Die Beziehung der Empfindung aber auf ein fremdes Wollen ist Causalität, denn nach Analogie muss ein dem Ich entsprechendes Subject des fremden Wollens, d. h. ein Ding, angenommen werden, als dessen Wirkung die Empfindung erscheint. Stellt man sich die Sache auf diese Weise vor, so wäre das Ursache-Setzen Ergebniss der inneren Erfahrung. Sie wäre das erste Beispiel des Analogieschlusses, nach dem wir unser eigenes Wesen in der Welt wiederfinden, an die Seele unseres Nächsten glauben, desselben Schlusses, auf den Schopenhauer seine Metaphysik baut: der Kern meines Wesens ist der Wille, ich bin ein Theil der Welt, folglich wird auch der Kern der Welt Wille sein.

Man wird die Analogie-Schlüsse dem einfachsten Bewusstsein nicht zumuthen wollen, aber sind sie verwickelter als die Schlüsse, die Schopenhauer vom Verstande der niedrigsten Thiere verlangt?

Man kann aber ebensowohl annehmen, jedes Lebendige sei so organisirt, dass es seine Empfindung ohne Weiteres auf eine Ursache beziehe. Auch in

Ueber das erste Buch.

diesem Falle, in dem der Ausdruck a priori eher berechtigt wäre, würde die Ursache von vornherein nicht anders denn als fremder Wille aufgefasst werden. Denn vor der Bekanntschaft mit der Aussenwelt durch die Wahrnehmung kennt die Seele nichts als ihr eigenes Wollen, kann daher im Fremden auch nur Wollen suchen. Die Form des eigenen Wollens ist: ich will, daher muss die des fremden sein: es will. Das Ding oder das Subject des fremden Wollens ist die Ursache. Schon der sprachliche Ausdruck hätte Schopenhauer zeigen müssen (um dies nebenher zu erwähnen), dass ursprünglich nicht die Veränderung, sondern das Ding als Ursache bezeichnet wird, so richtig auch seine Forderung an das wissenschaftliche Denken ist, nur Veränderungen Ursache und Wirkung zu nennen. Fasst man die Beziehung der Empfindung auf eine Ursache als organischen Zwang auf, als eine Nöthigung, ohne die das Leben nicht möglich ist, und behauptet doch, dass die ganze Sache eine Täuschung sei, dass die Ueberzeugung, mittels des Begriffes der Wirkung aus dem Kreise unserer Vorstellungen zu dem an sich Seienden zu gelangen, falsch sei, so macht man die Welt zu einer Narrenposse.

Kant und mit ihm Schopenhauer sagen, die a priori vorhandenen Formen unseres Geistes verhindern uns, zu den Dingen zu gelangen; lässt sich nachweisen, dass eine Denkart die Erfahrung erst möglich macht, so ist dargethan, dass die Erfahrung sich nach ihr richtet, dass also die Gesetze der Erfahrung aus unserem Geiste stammen, aus Apriorität folgt Subjectivi-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

tät. Wie konnte es nur geschehen, dass das Dilemma, entweder spaziert nach Angabe der Sensualisten die Welt von aussen in den leeren Kopf herein, oder der Kopf macht die Welt, als unentrinnbar gelten konnte? Trendelenburgs dritte Möglichkeit hätte doch auch Schopenhauer einfallen und zugleich einleuchten müssen. Da unser Leib aus denselben Elementen besteht wie die anderen Theile des kosmischen Systems, so müssen doch in unserem Geiste dieselben Gesetze herrschen, die durch das Ganze gehen. Ist der Magen zum Verdauen eingerichtet, die Hand zum Greifen, so muss doch auch der Kopf so eingerichtet sein, dass seine instinctiven Annahmen das Richtige treffen, dass wir uns vermöge seiner Organisation in der Welt der Dinge zurecht finden. Der Theil muss doch zum Ganzen passen, und unser Denkvermögen kann doch nicht grundverschieden von der Welt sein, deren Theil es ist. Die kürzeste Ueberlegung zeigt, dass unter dieser Annahme sich die Verwirrung schlichtet, während jede der anderen Voraussetzungen in ein wahres Dickicht von Widersprüchen und Unbegreiflichkeiten führt.

Man kann also wohl sagen, dass der Nachweis einer instinctiven Nöthigung zur Annahme einer Ursache unserer Empfindung, wenn er zu führen ist, die Zulässigkeit dieser Annahme verbürgt und zeigt, dass dieser Weg zu den Dingen der richtige ist, dass also, in Schopenhauers Sprache zu reden, die Apriorität der Causalität ihre nur subjective Geltung ausschliesst.

Ueber das erste Buch.

Schopenhauer sagt: „Denn was für ein ärmliches Ding ist doch die blosser Sinnesempfindung. Selbst in den edelsten Sinnesorganen ist sie nichts mehr, als ein lokales, spezifisches, innerhalb seiner Art einiger Abwechslung fähiges, jedoch an sich selbst stets subjectives Gefühl . . .“ erst wenn der Verstand das Gesetz der Causalität zur Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor. „Er nämlich fasst, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d. i. vor aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf (ein Wort, welches er allein versteht), die doch als solche nothwendig eine Ursache haben muss. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellect, d. i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des äusseren Sinnes zu Hülfe, den Raum, um jene Ursache ausserhalb des Organismus zu verlegen.“ Schopenhauer sagt aber nicht, dass der ganze Process ausserhalb unseres Bewusstseins verläuft, dass wir deshalb schlechterdings ausser Stande sind, ihn zu erkennen, dass das Ganze nur eine Uebersetzung aus dem Physiologischen in das Psychologische ist. Soweit wie unser Bewusstsein reicht, ist die Räumlichkeit beim Sehen und Fühlen mit der Empfindung der Farbe, des Widerstandes zugleich gegeben und nach aussen verlegt. Die Psychologie der Sinneswahrnehmung ist eben deshalb ein schwieriges Geschäft, weil wir Vorgänge verstehen wollen, die weder in die innere noch in die äussere Erfahrung fallen. Nach unserer jetzigen Auffassung ist der physiologische Vorgang beim Sehen

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

folgender. Die Lichtstrahlen dringen durch die Hornhaut in das Auge, werden gebrochen, auf der Netzhaut entsteht ein verkleinertes umgekehrtes Bild des Gegenstandes. In der Netzhaut entwickeln sich dabei chemische Veränderungen, diese bewirken die Erregung der Sehnerven, über deren Natur man nichts weiss, und die Erregung pflanzt sich durch den Tractus opticus, das Mittelhirn zur Rinde des Hinterhauptlappens im Grosshirn fort. Hier, in einem Theile dieser Gehirnrinde, müssen irgendwelche, vielleicht chemische Veränderungen vor sich gehen, und während dieser Rinden-Veränderung sehen wir, d. h. vor uns steht die leuchtende farbige Welt in den drei Dimensionen des Raumes. Nun möge einmal jemand den seelischen Vorgang aus dem materiellen erklären! Was man darüber hört, von Projectionen u. s. w., das ist zumeist nur ein Gemisch physiologischer und psychologischer Ausdrücke, bei dem einem das Denken vergeht. Auch Schopenhauers Erörterungen (im 21. § der 4fachen Wurzel und in der Abhandlung über das Sehen und die Farben), so scharfsinnig sie sind, leiden am gleichen Fehler. Er spricht immer von der Empfindung in der Netzhaut, die dann durch die Function des Gehirns verändert werde. Aber während des Vorganges in der Netzhaut und in den Nerven bestehen höchst wahrscheinlich gar keine individuell-seelischen Zustände. Schopenhauer sagt, die Retina besitze die Fähigkeit, die Richtung des in sie eindringenden Lichtstrahls unmittelbar zu empfinden. Was soll man bei solchen und ähnlichen Sätzen denken? Noch toller ist, dass

Ueber das erste Buch.

der Verstand, der von der Empfindung das Datum der Richtung habe, diese rückwärts zur Ursache verfolge; die Kreuzung werde auf umgekehrtem Wege wieder zurückgelegt, wodurch sich die Ursache draussen, als Objekt im Raume, aufrecht darstelle. O! O! Höchst wunderbar ist, wie der Idealist Schopenhauer, sobald wie er aus dem Bereiche der weiten Begriffe auf etwas Anschauliches kommt, sogleich dem Realisten Platz macht, der von der Physiologie spricht, als gäbe es gar keine transscendentale Aesthetik. Die Hauptsache nun ist die, dass Schopenhauer mit Recht allen Thieren die gleichen Verstandesfunktionen (Raum- und Ursache-Setzung) zuspricht und doch das Zustandekommen der Wahrnehmung von verwickelten Schlüssen im individuellen Intellecte abhängig macht. Die unbewussten Schlüsse spielen seitdem bekanntlich eine Rolle. Der individuelle Verstand kann das nicht leisten, was Schopenhauer von ihm verlangt. Ich will nicht an die tiefstehenden Thier-Arten erinnern, aber man denke an das eben aus dem Ei gekrochene Hühnchen. Es läuft gewandt, sieht jedes Körnchen und pickt es auf. Sucht wirklich jemand im Kopfe des Hühnchens Schopenhauers Verstandes-Schlüsse? Beim Hühnchen spricht man vom Instinct, man sollte beim Menschen auch von ihm sprechen und sich dann fragen, was ist der Instinct? Es müssen selbstthätig arbeitende Apparate den individuellen Verstand ersetzen, d. h. es müssen sich im Laufe der Zeiten solche Apparate im thierischen Gehirn entwickelt haben. Die Entwicklung hat natürlich die von Darwin und seinen

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

Schülern in den Vordergrund gestellten Einwirkungen verwerthet, selbstverständlich aber sind diese ungenügend. Die Hauptsache sind die Gesetze der Entwicklungsgeschichte, die von vornherein über die Erde herrschten, denn diese muss ebenso gut eine Embryologie haben, wie das Hühnchen. Wir wären nicht da und nähmen nicht wahr, wenn die Entwicklung von zufälligen Umständen abhinge, nicht Sache der ewigen Weisheit wäre. Die Alten, Malebranche und Berkeley, haben Recht, wenn auch ihre Formulirung ungenügend war: wir können ohne Gottes Hilfe nicht sehen.

Das eigentlich Schlimme an Schopenhauers Lehre kommt nun erst. Er hat feierlich erklärt, der Satz vom Grunde sei nur eine Form, die Vorstellungen verbinde, er bringe alle Vorstellungen in eine gesetzmässige und der Form nach a priori bestimmbare Verbindung, für die anschaulichen Vorstellungen oder die Objecte leiste das der Satz vom Grunde des Werdens, d. h. von Ursache und Wirkung. Zwischen Subject und Object bestehe keine causale Beziehung. Auf das Ernstlichste warnt er vor dem grossen Missverständnisse, auf Object und Subject den Satz vom Grunde anzuwenden. Er hat damit vollständig Recht, aber leider widerspricht er sich selbst. Nach seiner Lehre von der Causalität schafft der Verstand durch die Causalität erst das Object, er bezieht nicht Object auf Object, sondern die Empfindung des Subjects auf ihre Ursache, d. h. auf das Ding an sich. Offenbar hat Schopenhauer den Widerspruch empfunden, aber er

Ueber das erste Buch.

hat ihn sich nicht eingestehen wollen und hat ihn auf eine Weise, die seiner nicht würdig ist, verhüllt. Er schafft nemlich den unsinnigen Begriff des unmittelbaren Objects. Alle Anschauung sei intellectual. „Es könnte dennoch nie zu ihr kommen, wenn nicht irgend eine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkte diene. Dieses aber ist die Wirkung auf die thierischen Leiber. In sofern sind diese die unmittelbaren Objecte des Subjects.“ Er schiebt also an die Stelle der Empfindung das Sinnesorgan und stellt sich so, als ob wir dieses nicht wie die anderen Objecte, sondern „unmittelbar“ erkannten. Unsere Organe sind zweifellos Objecte, verknüpft sie der die Anschauung schaffende Verstand mit anderen Objecten, so ist Polen gerettet, denn das Verhältniss von Ursache und Wirkung findet dann immer nur zwischen unmittelbarem und mittelbarem Object, also immer zwischen Objecten statt. Dass es mit dem unmittelbaren Object nichts ist, das konnte Schopenhauers Scharfblicke nicht entgehen, aber er fühlt, was auf dem Spiele steht, deshalb dreht und wendet er sich, um dem Widerspruche zu entgehen. „Die blossen Veränderungen, welche die Sinnesorgane durch die ihnen spezifisch angemessene Einwirkung von Aussen erleiden, sind nun zwar schon Vorstellungen zu nennen, sofern solche Einwirkungen weder Schmerz noch Wollust erregen [!], d. h. keine unmittelbare Bedeutung für den Willen haben und dennoch wahrgenommen werden, also nur für die Erkenntniss da sind: und insofern sage ich, dass der Leib unmittelbar er-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

kannt wird, unmittelbares Object ist; jedoch ist hier der Begriff Object nicht einmal im eigentlichsten Sinne zu nehmen: denn durch diese unmittelbare Erkenntniss des Leibes, welche der Anwendung des Verstandes vorhergeht und bloss sinnliche Empfindung ist, steht der Leib selbst nicht eigentlich als Object da, sondern erst die auf ihn einwirkenden Körper; weil jede Erkenntniss eines eigentlichen Objects, d. h. einer im Raume anschaulichen Vorstellung, nur durch und für den Verstand ist, also nicht vor, sondern erst nach dessen Anwendung.“ Ich habe dieses Gewürm von Satz ganz abgeschrieben, damit man sehe, welchen Unsinn auch ein grosser Mann in der Verlegenheit schreiben kann.

Indem er fortwährend Object und Ursache des Objectes verwechselt, wirft Schopenhauer dem Realisten vor, er verlange ein Object an sich. Das ist nicht wahr, der natürliche Mensch verlangt eine Ursache des Objectes. Das Object ist die Sache, das Ding an sich die Ursache. Hätte Schopenhauer nicht beschlossen, dass erst im zweiten Buche vom Willen geredet werden dürfe, dass im ersten alles „intellectual“ sein müsse, so hätte ihm nicht entgehen können, dass der Begriff des Wirkens aus der inneren Erfahrung allein zu verstehen ist, dass die Wirklichkeit Willenswelt ist, dass ursprünglich die „Causalität“ den eigenen und den fremden Willen verbindet, nicht Vorstellungen. Der natürliche Mensch denkt thatsächlich im Sinne der Metaphysik Schopenhauers, nicht in dem seiner Erkenntnistheorie. Stoss und Gegenstoss, Schmerz

Ueber das erste Buch.

beim Stosse und Zerschlagen des Stossenden, Beschränkung des Willens durch fremdes Wollen und Kampf dagegen, davon geht das Denken aus, nicht von der Betrachtung des Laufes der Vorstellungen. Das Thier und das Kind, das auf die Tischecke losschlägt, das sind die rechten Metaphysiker, sie suchen das ihnen Gleiche im Fremden. Der reife Mensch erkennt freilich den Unterschied zwischen dem, was ihm als materielle Aussenwelt erscheint, und seinem Inneren, deshalb bescheidet er sich und nennt das Fremde „Es“, das Ding, die Ursache. Immerhin wird das Ding nach Analogie des Willens gefasst, denn seine Eigenschaften heissen seine Kräfte. Ich nehme die Sonne wahr, heisst, sie wirkt auf mich mit ihrer Leuchtkraft, mit ihrer Wärmekraft. Kraft ohne Beziehung auf ein Wollen hat gar keinen Sinn. Wir nehmen die Dinge selbst wahr, und die wahrgenommenen Eigenschaften sind die des Dinges selbst. Sie sind der Ausdruck seines Willens, die Art, in der es unseren Willen beschränkt. Erst der gebildete Mensch wird irre und kommt in Gefahr, die Wahrnehmung, d. h. das Object, mit dem Dinge zu verwechseln. Sobald ihm aber gezeigt wird, dass das Wahrgenommene die Wirkung des Dinges an sich auf ihn ist, sieht er den wahren Sachverhalt sehr wohl ein, und erst die idealistischen Philosophen können ihn von neuem verwirren.

Schopenhauer bestreitet mit Hume, dass die Wirkung des Willens auf die Glieder des Leibes Ursprung der Ursache-Setzung sei. Die Annahme sei falsch,

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

weil zwischen Wollen und Bewegen der Hand kein causal Zusammenhang sei, vielmehr beides dasselbe sei. Dagegen ist zunächst einzuwenden, dass es nur darauf ankomme, ob die Menschen die Bewegung der Hand für die Wirkung des Wollens halten, nicht darauf, ob sie es wirklich ist. Nur insofern hat Schopenhauer Recht, als der natürliche Mensch auf den Zusammenhang gar nicht reflectirt, den Leib nicht von dem Ich unterscheidet. Dass wirklich das Wollen nicht eigentlich die Hebung der Hand bewirkt, ist auch richtig, aber falsch ist, dass beide Vorgänge nur einer seien. In Wahrheit sind gewisse Vorgänge in der Rinde des Grosshirns Ursache davon, dass die Muskeln des Armes sich zusammenziehen und die Hand bewegen, und nur während der Vorgänge im Gehirn haben wir ein Wollen zu vermuthen. Man kann auch sagen, der Wille bewegt nicht die Hand, sondern durch Mittelglieder das Ding an sich der Hand. Im gewöhnlichen Leben dürfen wir der Kürze wegen wohl bei der gewohnten Rede bleiben, ebenso wie wir oft der Kürze wegen an Stelle der Ursache des Objectes das Object selbst, d. h. unsere Wahrnehmung, setzen. Aber in der wissenschaftlichen Erörterung sollte man immer dessen eingedenk sein, dass ein materieller Vorgang immer andere materielle Vorgänge zur Ursache hat.

Wir haben also Ursache und Wirkung durch Beziehung des Ichs zum Dinge an sich und des Dinges zum Ich kennen lernen. Indem wir die materiellen Veränderungen als Ursache und Wirkung auffassen,

Ueber das erste Buch.

tragen wir die ursprüngliche Denkweise, die sozusagen eine Linie vom Ich zur Welt zieht, auf die Betrachtung der Verhältnisse der Dinge zu einander über, die man mit einer zu jener Linie senkrechten Horizontalen vergleichen kann. Auf dem subjectiven Standpunkte kennen wir überhaupt nichts als das Wirken des Willens und können gar nicht anders, als in jedem Geschehen eine Wirkung sehen. Geschehen ist Wirken, dieser Satz ist ein Urtheil, das die Identität zweier Begriffe ausdrückt. Da alles Geschehen von vornherein Wirkung ist, muss es auch eine Ursache haben. Somit suchen wir natürlich in der äusseren Erfahrung einen innerlichen Zusammenhang überhaupt. Aber dass jede Ursache nur eine bestimmte Wirkung haben kann, das konnte uns die innere Erfahrung nicht lehren. Die Gesetzmässigkeit alles Geschehens kann in der That einzig aus der äusseren Erfahrung erkannt werden. Theils auf experimentellem Wege kamen wir zu ihr, da willkürliche Veränderungen immer dieselben Folgen haben, theils durch Beobachtung offenbar regelmässiger Naturvorgänge. Somit hat der naturwissenschaftliche Begriff der Causalität nur seine sprachliche Bezeichnung aus der inneren Erfahrung, seinen Inhalt aber, die Gesetzmässigkeit, aus der äusseren. Es geht hier ähnlich wie bei dem Begriffe der Kraft, der auch eine Erinnerung an das innere Erleben ist, wissenschaftlich aber nur eine bestimmte Gesetzmässigkeit ausdrückt.

Wir können sagen, dass das Causalgesetz, die Annahme, dass unter gleichen Bedingungen gleiche

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

Folgen eintreten, unter abgeänderten Bedingungen abgeänderte Folgen, eine wohlbegründete Hypothese sei. Wir können aber nicht mit Schopenhauer sagen, dass ihm Nothwendigkeit anhafte. Schopenhauer vermengt bekanntlich die Nothwendigkeit, die streng genommen nur den Urtheilen zukommt, deren Gegentheil ein Widerspruch wäre, mit der seelischen Nöthigung, die uns sagen lässt, ich kann nicht gut anders, insofern wie er behauptet, Nothwendigsein sei nichts als aus einem Grunde folgen, während doch der Grund Wahrheit, die Ursache Wirklichkeit liefert, eine Nothwendigkeit aber, eine Noth, die unter allen Umständen abgewendet werden muss, immer auf dem Widerspruche beruht. Freilich der Satz vom Widerspruche hat nur Nöthigung ebenso wie die anderen von Schopenhauer theils als metalogische, theils als transcendentale Wahrheiten bezeichneten Sätze, aber er führt erst die Nothwendigkeit ein. Man kann auch logische und psychologische Nöthigung unterscheiden. Wir fühlen uns gedrängt, überall nach dem ursächlichen Zusammenhange zu suchen, aber wenn jemand von einem Vorgange erzählte, der keine Wirkung gehabt habe, so würde uns das zwar sehr unwahrscheinlich vorkommen, ohne dass wir doch sagen könnten, es sei unmöglich. Wenn einer einwirft, jeder Vorgang ist ein Theil der Causalkette, ist er Ursache, so muss die Wirkung folgen, so kann man ihm erwidern, ja wo Ursache ist, muss auch Wirkung sein, denn das sind Beziehungsbegriffe, aber wer sagt, dass jede Veränderung Ursache sein müsse? Ueberdem ist es nicht von Erheblichkeit,

Ueber das erste Buch.

ob jeder Mensch alles für Ursache und Wirkung halte oder nicht; ist es so, so liegt eben nur eine psychologische Nöthigung vor, die mit der logischen Nothwendigkeit direct nichts zu schaffen hat.

Vielleicht liesse sich noch Folgendes hinzufügen. Brauchen wir den Ausdruck Ursache für Ding an sich, so kann man nicht sagen, dass jedes Ding seine Ursache haben müsse, denn wir fragen nie nach der Ursache der Dinge oder unser selbst, sondern die Dinge ebensowohl wie wir werden nur als Ursachen, nie als Wirkungen aufgefasst. Wohl aber kann man in diesem Zusammenhange sagen, jede Veränderung muss ihre Ursache haben, da eben jede auf ein Ding an sich zurückzuführen ist. Da die Objecte Wirkungen der Dinge sind, so gilt von ihnen dasselbe wie von den Veränderungen. Natürlich ist es ganz unzulässig, ein Object als Ursache des anderen zu bezeichnen.

Das, worauf das Object zurückgeführt wird, ist eine Thätigkeit des Dinges an sich. Wir glauben, nach Belieben thätig zu sein, oder nicht, setzen daher dasselbe bei den Dingen voraus. Es ist ersichtlich, dass von diesem Standpunkte aus zu einer zusammenhängenden Kette von Ursachen und Wirkungen nicht zu gelangen ist. Dass wir trotzdem eine solche in der Natur annehmen, das kann nicht auf einer ursprünglichen Nöthigung beruhen, sondern nur auf der Erfahrung, die zeigt, dass in der Natur eine durchgehende Gesetzmäßigkeit herrscht. Wenn wir jetzt glauben, uns die Natur nicht anders als durchgängig gesetzlich vor-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

stellen zu können, so halte ich das für eine Täuschung. Wir haben uns nur in diesen Glauben, der in der That eine an Gewissheit grenzende Wahrscheinlichkeit gewonnen hat, hineingelebt. Wenn Schopenhauer immer und immer wieder betont, dass die Causalität sich nur auf Veränderungen beziehe, dass jede Veränderung Wirkung der Gesammtheit ihrer Bedingungen sei und selbst eine Bedingung zu den neuen Veränderungen bilde, so ist das im Sinne der Naturwissenschaft durchaus richtig, aber wir sehen das nicht a priori ein, sondern wir haben durch die Beobachtung der Natur gelernt, dass man die Sache so auffassen müsse. Die Naturwissenschaft sieht grundsätzlich von der Beziehung der Dinge zum Ich ab, sie geht ausschliesslich auf die aus den beobachteten Veränderungen abzuleitenden Gesetze aus. Deshalb gebraucht sie den Ausdruck Ursache anders, als es im gewöhnlichen Leben geschieht. Im Leben und zum Theile auch in der wissenschaftlichen Darstellung, die sich ja vom gewöhnlichen Leben einerseits, von naturphilosophischen Erinnerungen andererseits nicht immer ganz löst, wird das Wort Ursache bald im Sinne der naiven, subjectiven Denkweise, bald im Sinne der wissenschaftlichen, objectiven gebraucht. Das muss man anerkennen, man darf nicht, wie Schopenhauer es thut, die eine Bedeutung schlechtweg verbieten zu Gunsten der anderen, obwohl die verbotene Bedeutung die ursprüngliche ist.

Wie Schopenhauer dazu gekommen ist, sich durch seine Behauptung, Ursache und Wirkung gälten nur

Ueber das erste Buch.

für unsere Vorstellungen, in ein Netz von Schwierigkeiten zu verstricken, das er nur durch Gewalt, d. h. durch Selbstwidersprüche durchbrechen konnte, das hat zwar keine sachliche Bedeutung, doch hat es psychologisches Interesse. Das Erste ist wohl das, dass, wer a sagt, auch b sagen muss. Mit der Annahme der Apriorität und der nur subjectiven Gültigkeit der Zeit war Schopenhauer sozusagen die Schlinge um den Hals gelegt. Wäre die Wahrnehmung Wirkung des Dinges an sich, so wäre doch ein Geschehen, ein Zeitliches an sich gegeben. Gegen den theoretischen Nihilismus aber glaubte sich Schopenhauer dadurch geschützt, dass er einerseits im Stillen an sein zweites Buch dachte, andererseits mit Kant darauf hinwies, dass durch die idealistischen Voraussetzungen die Wirklichkeit nicht in Schein verwandelt werden solle, vielmehr ihr „die empirische Realität“ belassen werde. Es ist schwer zu verstehen, wie Schopenhauer sich derartigen Täuschungen überlassen konnte. Es ist doch bei Schopenhauer noch viel klarer als bei Kant, dass durch die Lehren der transscendentalen Aesthetik und der Analytik die Wirklichkeit zerstört, zum Scheine, zur Maja gemacht wird. Es liegt ferner auf der Hand, dass die Subjectivität der Zeit und der Causalität die Möglichkeit nimmt, in der inneren Erfahrung das Ding an sich zu finden, dass der Wille, auf den Schopenhauer pocht, durch jene Subjectivität auch zum Scheine wird, dass ihm der Vortheil, eine Haut weniger als die Objecte des äusseren Sinnes zu haben (d. h. nicht räumlich zu sein), nicht aus der Noth helfen kann.

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

Die alleruntauglichste Ausflucht ist „die empirische Realität.“ Wir müssen zu Schopenhauers Ehre annehmen, dass er in ihr nicht nur poudre aux yeux gesehen habe, dass in ihm selbst eine Verschiebung der Begriffe vorgegangen sei. Indem er die ganze Wirklichkeit zur Erscheinung machte, dachte er platonisch oder indisch und wollte damit sagen, dass doch noch etwas hinter der Erscheinung stecke, das die Physik nicht offenbart. Plato träumte von seinen Ideen und seiner Welt des wahren Seins wie ein Dichter. [Der Brahmane macht sich auch keine erkenntnistheoretischen Sorgen, er lässt der Wirklichkeit trotz des Schleiers der Maja in der That ihre empirische Realität, da er überhaupt nur in Bild und Gleichniss redet gleich den Propheten und den Dichtern. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss.“ In diesem Sinne sprechen ja auch manche Christen davon, dass alles Zeitliche nur ein Bild des Ewigen sei. Jedoch in der Erkenntnistheorie geht es denn doch nicht so. Entweder es giebt eine ansichseiende Zeit und eine Wirkung der Dinge an sich, oder mein Bruder und meine Mutter sind nur Vorstellungen, zu denen mich die Organisation meines Geistes nöthigt, und keine Brücke führt von anderen Wesen zu mir oder von mir zu ihnen.

Es ist ja nicht richtig, Schopenhauers Lehre eine Synthese zwischen Kant und Plato zu nennen, als gehörte ihm gar nichts, aber man kann sagen, dass Schopenhauer durch die Aufnahme Platonischer und Kantischer Gedanken, die sich weder unter einander

Ueber das erste Buch.

noch mit Schopenhauers Gedanken vertragen, eine heillose Verwirrung angerichtet und sich selbst den allergrössten Schaden gethan habe. Platos Einfluss ist in Schopenhauers Werken, wie sie vorliegen, nicht ebenso deutlich zu erkennen wie der Kants, neuerdings hat jedoch Th. Lorenz durch Vergleichung der 1. Auflage der 4fachen Wurzel und der Manuscriptbogen Schopenhauers mit den späteren Schriften sehr gut gezeigt, wie im Anfange Schopenhauer von Plato ausging, wie er dann Platos Ideen und Kants Ding an sich zu vereinigen suchte, u. s. w., wie er dadurch aus Widerspruch in Widerspruch verfiel. Verderblich ist natürlich der Einfluss Platos ebenso wie der Kants, aber immerhin sind die Phantasmen Platos harmloser als die Trugschlüsse Kants, wenn man sich so ausdrücken darf. Spricht Jemand, wie Schopenhauer im 3. Buche, von den platonischen Ideen als den Urbildern des Schönen u. s. w., so kann man ganz gut mit ihm auskommen, sobald wie man nur die Ideen als Redebäumen betrachtet, behauptet dagegen Einer, die Zeit sei nur in unserem Kopfe, so ist überhaupt gar kein Auskommen mehr.

Schopenhauer hat sich dem Kant nur kämpfend ergeben und in manchen Hinsichten hat er, wie seine Kritik beweist, siegreich widerstanden, aber er hat dem Netze der alten Kreuzspinne nicht wieder entrinnen können. Sein ganzes Leben lang hat er sich, um ein anderes Bild zu brauchen, mit der Einfügung der Kantischen und der Platonischen Bruchstücke in sein eigenes Bauwerk abgequält und hat doch das letztere

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

nur damit verdorben. Man kann also in Wahrheit sagen, dass Schulzes Rath ihm böse Frucht getragen habe. Wenn es einem Schopenhauer so geht, haben dann andere junge Leute, denen Kants Kritik zum Studium empfohlen wird, Aussicht glücklich durchzukommen? Kants Tiefsinn und Scharfsinn ist so gross, dass es geradezu als eine Grausamkeit erscheint, einen armen jungen Mann in das Labyrinth seiner Begriffscombinationen hineinzuschicken. Die sogenannte nachkantische Philosophie kann doch nur als ein Unglück angesehen werden, aber die eigentliche Schuld an diesem Unglücke hat Kant zu tragen. Obwohl mehr als ein Jahrhundert vergangen ist, ist doch die von Kant ausgegangene Verwirrung noch nicht beseitigt, sie ist vielmehr durch die Neukantianer sogar in die Naturwissenschaft hineingetragen worden in der Meinung, sie sei das einzige Heilmittel gegen den Materialismus. Jeder, der Kant gelesen hat und doch nicht Kantianer geworden ist, wird wissen, mit welchen Opfern er frei gekommen ist, und dass es ihm wahrscheinlich ohne fremde Hilfe nicht gelungen wäre. Wenigstens ich scheue mich nicht, zu bekennen, dass ich mich jämmerlich geplagt habe, den Kantischen Folgerungen, von deren Unrichtigkeit ich überzeugt war, zu entgehen, und dass ich ohne Unterstützung mich nicht herausgefittzt hätte, wobei ich besonders dankbar E. von Hartmanns gedenke.

Wenn also die Betrachtung von Schopenhauers Schicksale in erster Rücksicht zu dem Rufe drängt: „Los von Kant!“, so ist doch nicht zu übersehen, dass

Ueber das erste Buch.

alle fremden Bestandtheile, die Schopenhauer aufgenommen hat, ihm schlecht bekommen sind. Plato und die indische Philosophie habe ich schon erwähnt, in den späteren Jahren kamen die französischen Materialisten dazu, von denen sich Schopenhauer imponiren liess, und deren abscheulichen Materialismus er mit seinen Lehren zu vereinigen suchte. Durch die Aufnahme des Fremden ist bei Schopenhauer alles zwiespältig und widerspruchsvoll geworden, sodass der verneinende Kritiker leichtes Spiel zu haben scheint. Scheidet man jedoch jenes aus, so kommt erst der rechte Schopenhauer zu Tage, und das Gold ist gewonnen, das in der Legirung schwer zu erkennen ist.

II. Ueber das zweite Buch.

Metaphysik soll nach Schopenhauer die Deutung der Erfahrung sein, während Kant behauptet hatte, die Quelle der Metaphysik dürfe durchaus nicht empirisch sein. Metaphysik ist die „Erkenntniss, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur oder die gegebene Erscheinung der Dinge hinausgeht, um Aufschluss zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht.“ „Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muss daher allerdings empirischer Art sein.“ Diese Entstehung aus der Erfahrung „benimmt ihr freilich die Art apodiktischer Gewissheit, welche allein durch Erkenntniss a priori möglich ist.“

Es wäre wohl zu wünschen, dass Schopenhauer über diese Grundlage noch etwas mehr gesagt hätte. Wenn die Metaphysik im Schliessen aus der Erfahrung

Ueber das zweite Buch.

auf das direct nicht Erfahrbare besteht, so macht sie die Voraussetzung, dass das letztere dem Erfahrbaren im Grunde gleichartig sei, da doch sonst der Schluss nichts gelten würde, dass somit die Gesetze der Erfahrung auch für das Nichterfahrbare gelten müssen. Es ergibt sich somit schon an der Thüre, dass es heisst entweder — oder, entweder gelten die Formen des Geistes auch jenseits „der empirischen Realität“, oder es giebt keine Metaphysik.

Mit Schopenhauers Definition der Metaphysik ist schon gesagt, was das Mittel ist, durch das wir über die Möglichkeit der Erfahrung hinausgelangen wollen, nämlich der Schluss per analogiam. Es giebt weise Kritiker, die mit einem gewissen Nasenrumpfen von den Analogieschlüssen sprechen, als wären sie ihrer nicht bedürftig und hätten etwas besseres in der Tasche. Leider sagen sie nicht, was sie an die Stelle der Analogie setzen möchten; ich möchte es wohl wissen. Vorläufig aber ist die Analogie unser einziger Weg, und Der dürfte, mit Respect zu sagen, ein Narr sein, der glaubt, ohne sie vom Flecke kommen zu können. Es ist gerade so, als ob Einer geringschätzig von seinen Beinen reden wollte, weil sie keine Flügel sind. Entweder er geht auf seinen Beinen, oder er springt in die Luft und fällt auf den alten Fleck zurück wie die langbeinigen Cicaden, die Schopenhauer citirt. Dass er zu seiner Metaphysik allein durch Analogie gelangt, das sagt zwar Schopenhauer unverhüllt, aber ich vermisse doch bei ihm eine Auseinandersetzung über die Analogieschlüsse. Man sollte vor allen Dingen

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

ernstlich von der Methode reden und sich ganz klar machen, was sie leisten kann und was nicht. Wir schliessen, dass da, wo die gleichen Bedingungen wiederkehren, dieselben Erfolge zu erwarten sind, dass da, wo die Bedingungen ähnlich sind, die Erfolge zum Theile dieselben sein werden, und zwar dies soweit, wie die Bedingungen gleich geblieben sind, dass sie aber andere sein werden, soweit wie die Bedingungen andere sind. Aehnliche Umstände werden also nicht gleiche, sondern ähnliche Erfolge haben. Um zu wissen, in wieweit die Erfolge sich gleichen, muss man alle Bedingungen kennen, eine nie ganz zu erfüllende Forderung. Kann man die Bedingungen nach Belieben variiren, eine um die andere ausschalten, so wird auf diese Weise grössere Sicherheit zu erreichen sein. Indessen ist dieser Weg der Induction nicht immer gangbar. Vergleichen wir Dinge, suchen wir z. B. aus dem Skelete einer ausgestorbenen Thierart die Körperbeschaffenheit abzuleiten, indem wir möglichst ähnliche lebende Thiere heranziehen, so werden wir uns mit geringerer Wahrscheinlichkeit begnügen müssen, als da, wo wir versuchsweise vorgehen können. Im Allgemeinen wird unsere Ungewissheit proportional sein der Unkenntniss der Bedingungen oder Merkmale. Bei metaphysischen Schlüssen befinden wir uns in einer besonders ungünstigen Lage, da das Gebiet, von dessen Kenntniss wir ausgehen müssen, sehr klein ist. Es ist also von vornherein zu erwarten, dass wir uns mit geringerer Sicherheit zufrieden geben müssen, dass die Unsicherheit, je weiter wir uns vom Ausgange

Ueber das zweite Buch.

entfernen, wachsen werde. Die Metaphysik wird demnach in der Hauptsache aus Vermuthungen über das direct nicht Erfahrbare bestehen, zu denen uns unsere Erfahrungen berechtigen. Die ersten Schlüsse können mit einer der Gewissheit praktisch gleichgeltenden Wahrscheinlichkeit gezogen werden, aber je weiter unsere Schlüsse greifen, um so mehr wird die Wahrscheinlichkeit abnehmen, umso dürftiger werden unsere Vermuthungen werden.

Betrachtet man in dieser Weise den Ausgang und die Methode der Metaphysik, so wird man kaum den Muth haben, eine „Lösung des Welträthsels“ anzustreben, Aussagen zu machen über Anfang und Ende, oder Ursache und Zweck der Welt, und wie die Nachrichten aus Wolkenkukuksheim sonst lauten. Schopenhauer ist nicht ganz consequent. Von vornherein hat er den guten Willen, betont, dass der Metaphysik nur Wahrscheinlichkeit zukomme, und dass entsprechend der Enge unseres Gesichtskreises die Möglichkeit metaphysischer Erkenntniss beschränkt sei. Im zweiten Bande des Hauptwerkes sagt er: „welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgränzt bleiben.“ Auf diese Stelle bezieht er sich in einem Briefe an A. v. Doss und fügt hinzu: „Wenn es mir gelungen ist, unsere nächste Umgebung ein wenig aufzuhellen; so hab' ich viel gethan.“ Das klingt ja sehr schön, aber bei näherem Zusehen erkennt man doch, dass sich Schopenhauer von den schlechten Sitten der alten Metaphysik hat verführen lassen. Er

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

nimmt nicht nur den Ton des Dogmatikers an, sondern er beginnt auch, von Dingen zu erzählen, die nach seinen eigenen Worten zu dem Unwissbaren gehören. Dürfte man ihm zutrauen, dass er den Widerspruch zwischen seinen von Kant entlehnten Voraussetzungen und seiner Metaphysik ganz erfasst habe, so könnte man meinen, er habe geglaubt, dass es, wenn man einmal verbotene Früchte pflücke, auf ein Bischen mehr oder weniger nicht ankomme. In Wirklichkeit ging seine Phantasie mit ihm durch, und er bemerkte nicht, dass er selbst das that, was er den Anderen zur Sünde anrechnete. Schopenhauer verspottet die Philosophen, die vom lieben Gott erzählen, und doch tischt er uns Wundergeschichten auf vom intellectlosen Willen, der einen Fehltritt thut und zur Welt wird, u. s. w., Geschichten, die toller sind, als die der Mythologie. —

Der Satz, der den wesentlichen Inhalt von Schopenhauers Philosophie und seinen ewigen Ruhm bildet, heisst: das Ding an sich ist der Wille. Schopenhauer gelangt zu diesem Satze, indem er von der Betrachtung des eigenen Leibes ausgeht. Der Mensch ist sich auf zweierlei Art gegeben. einmal von innen als eine Reihe wechselnder Bewusstseinszustände, zum andern von aussen, als „Vorstellung“, als Körper oder Leib im Raume. Er erfährt im Innern, dass auf Lust und Schmerz ein Wollen folgt, und er sieht, dass, wenn er will, die Glieder des Leibes sich bewegen. Neben sich erblickt er Wesen, die seinem Leibe gleichen und sich ebenso bewegen wie er. Er schliesst, dass auch

Ueber das zweite Buch.

bei ihnen den Bewegungen Bewusstseinsvorgänge entsprechen, dass auch sie innere Erfahrung haben, und dass seine Vorstellung ein Bild ihres inneren Wesens sei. Ausser den Mitmenschen findet er die Thiere, sie sind zwar von jenen verschieden, aber ihnen doch so ähnlich, dass der Schluss gerechtfertigt ist, auch bei ihnen möchte ein ähnliches Innenleben vorhanden sein. Endlich sieht er die Bewegungen in der ganzen Natur, fasst sie als Ausdruck von Kräften auf und erkennt in dem Drange des Schweren, in dem Widerstande des Harten u. s. w. Willenserscheinungen. „Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniss, welche wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung' und der Natur gebrauchen und alle Objecte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf die doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewusstsein gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, dass, wie sie einerseits ganz so wie er, Vorstellung und darin ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjectes bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem inneren Wesen nach, dasselbe sein muss, als was wir an uns Wille nennen.“ Später geht Schopenhauer auch den Weg vom anderen Ende. Er zeigt da, wie die einfachsten Naturerscheinungen, die der Mechanik, uns verständlich zu werden scheinen, wenn wir von den bewegenden Kräften, von Stoss

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

und Zug reden, die wir uns nur als eine Art von Wollen vorstellen können. Er zeigt weiter, wie in der aufsteigenden Reihe, bei den anderen physikalischen Erscheinungen, bei den chemischen Verbindungen, bei der Crystallisation und endlich bei Pflanzen und Thieren mit der wachsenden Verwickelung der Bedingungen die Verständlichkeit der Vorgänge abnimmt, bis schliesslich beim Menschen das Licht von innen herausstrahlt, und nun rückwärts von den Bewegungen der Glieder bis zum Stosse einer Billardkugel auf die andere alles mit diesem in der inneren Erfahrung gewonnenen Lichte beleuchtet wird.

Schopenhauer ist mit Recht sehr stolz auf seinen Grundsatz, und er rühmt sich, dass er mit ihm erreiche, was keine Begriffscombination der früheren Philosophie erreicht habe. Das Wunderliche ist nur, dass Schopenhauer glaubt, die enge Pforte, der unterirdische Weg zum Verständnisse der Dinge sei von ihm zum ersten Male gefunden worden, da doch ohnedem gar kein Thier- oder Menschenleben möglich wäre. Hielten wir nicht die Anderen für Unsergleichen, wie könnten wir leben? Die Wahrheit also ist, dass Schopenhauers Philosophie die älteste, ursprünglichste, naivste Form des Denkens ist, die Egomorphie, wenn man so sagen darf. Jedoch unterscheidet sich der naive Mensch dadurch von Schopenhauer, dass er nicht zwischen seinem Willen und seinem Leibe unterscheidet, unmittelbar seinem Wollen das fremde Wollen, das ihm in der Wahrnehmung entgegen tritt, gegenüberstellt. Da er in sich nichts findet als den Willen,

Ueber das zweite Buch.

so muss er natürlich annehmen, alles sei Wille, und seinem eigenen Wirken entspricht die Wirklichkeit, die Gesammtheit des Wirkens oder die Welt. Thier und Mensch wenden instinctiv den Satz an: Der Wille ist das Ding an sich, und philosophiren trotz Schopenhauer. Anders ausgedrückt, die natürliche Erkenntnissweise, als deren Zeugen wir die Sprache haben, und die metaphysische Erkenntnissweise sind dasselbe. Es klingt wunderlich, aber es ist buchstäblich wahr: dass ich an die Seele meines Bruders glaube, das ist eine metaphysische Erkenntniss, denn die ganze Physik würde sie mich nicht finden lassen, sie steckt hinter der Natur, jenseits aller möglichen Erfahrung. Die Metaphysik ist zum Leben nothwendig, im natürlichen wie im geistigen Sinne; der Mensch lebt nicht von Physik allein. Die Metaphysik besteht nicht aus lauter Unwahrscheinlichkeiten, ihre Elemente haben dieselbe Sicherheit wie irgend eine Erkenntniss, denn wovon sind wir fester überzeugt als von der Seele unserer Mitmenschen, ob wir sie gleich nicht sehen, noch ihr Dasein je beweisen können. Auf Glauben ruht Alles, unser instinctives Fürwahrhalten sowohl wie unsere letzte Einsicht.

Der Philosoph geht über den naiven Menschen dadurch hinaus, dass er das, was jener instinctiv und planlos thut, wissenschaftlich betreibt, dass er nach Grundsätzen verfährt und vorsichtig Schritt vor Schritt vorwärts geht. Durch unsere Auseinandersetzungen wird Schopenhauers Verdienst wahrlich nicht geringer, vielmehr gewinnt sein Grundsatz dadurch, dass wir

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

in ihm den Grundsatz des Denkens überhaupt sehen, höheren Werth. Wir können es so fassen, dass wir sagen: Schopenhauers Bedeutung liegt darin, dass er zuerst das als Princip der Metaphysik verkündete, was thatsächlich ihr Princip ist und unbewusster Weise von je gewesen ist. Mag er noch so tief in den Wust der Schulbegriffe eingegangen sein, mag er in der Anwendung seines Grundsatzes durch eigene und fremde Fehler noch so oft gestrauchelt sein, er bleibt uns der erste Erlöser von der Scholastik, der Befreier aus den alten Begriffs-Ketten, der Führer zur uralten, längst vergessenen Weisheit, der, ohne es recht zu wissen, den Metaphysikern zeigte, dass sie wieder wie die Kinder werden müssen. Den eigentlich werthvollen Inhalt seiner Lehre hat später und ganz unabhängig von ihm Fechner vorgetragen. Der Kern von Beider Philosophie ist derselbe: Schopenhauer sagt, die Welt ist für uns Vorstellung, für sich Wille. Fechner sagt, was von aussen gesehen Physis ist, das ist von innen gesehen Psyche. Dass beide Philosophen von ganz verschiedenem Ausgangspunkte aus zu derselben Wahrheit kamen, das dient uns zur erfreulichen Bestätigung.*)

*) R. Lehmann sagt in seinem Buche über Schopenhauer, dass dieser „in ganz auffallender Weise Lehren vorgreift, welche in den letzten Jahrzehnten durch ein Zusammenwirken streng erkenntnistheoretischer und psychologischer Richtungen und Methoden aus einem ihm völlig heterogenen Gedankenkreise hervorgegangen sind“. L. meint den psychologischen Parallelismus, und er führt als Gewährsmänner H. Spencer, Fr. A. Lange und W. Wundt an. Er nennt Fechner gar nicht!! Spencer

Ueber das zweite Buch.

So sehr nun Schopenhauers Verdienst anzuerkennen ist, so kann man sich doch nicht verhehlen, dass er bei der Anwendung seines Grundsatzes nicht durchaus glücklich war.

In erster Linie ist die geradezu unsinnige Zerreiſſung des Geistes in Wille und Intellect zu beklagen, und es ist unbegreiflich, dass Schopenhauer gerade auf sie am stolzesten war. „Der Grundsatz meiner Lehre (heisst es im W. i. d. N.), welcher sie zu allen je dagewesenen in Gegensatz stellt, ist die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntniss, welche beide alle mir vorhergegangenen Philosophen als unzertrennlich, ja, den Willen als durch die Erkenntniss, die der Grundstoff unseres geistigen Wesens sei, bedingt und sogar meistens als eine blosse Function derselben angesehen haben. Jene Trennung aber, jene Zersetzung des so lange untheilbar gewesenen Ichs oder der Seele, in zwei heterogene Bestandtheile, ist für die Philosophie Das, was die Zersetzung des Wassers für die Chemie gewesen ist; wenn dies auch erst später erkannt werden wird. Bei mir ist das Ewige und Unzerstörbare im Menschen, welches daher auch das Lebensprincip in ihm ausmacht, nicht die Seele, sondern, mir einen chemischen Ausdruck zu gestatten, das Radikal der Seele, und dieses ist der Wille. Die sog. Seele ist schon zusammengesetzt: sie

und Lange kommen hier ernstlich gar nicht in Betracht, Wundt aber hat das Beste, was er hat, eben von Fechner. **Wie lange soll das Todtschweigen Fechners noch dauern?**

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

ist die Verbindung des Willens mit dem *vovs*, Intellect. Dieser Intellect ist das Secundäre, ist das posterius des Organismus und, als eine blosse Gehirnfuction, durch diesen bedingt. Der Wille hingegen ist primär, ist das prius des Organismus und dieser durch ihn bedingt.“ Wir treffen hier gleich auf Schopenhauers Materialismus, der ihm besonders durch Cabanis beigebracht worden ist, auf die sinnlose Behauptung, der Intellect sei eine Function des Gehirns, eine Behauptung, die hier nicht im mathematischen, sondern im physiologischen Sinne gebraucht wird. Es liegt auf der Hand, dass Schopenhauer sich etwas weismacht, indem er unbemerktmaassen das Wort Wille in zweifachem Sinne braucht. Rechtmässig ist bei Schopenhauer der Leib die Objectität, das Sichtbarwerden des Willens, daher seine Theile als Theile des Willens aufzufassen sind, mithin das Gehirn ebenso wie die Muskeln Objectität des Willens zu nennen ist. Indem er aber den allein der Erfahrung gegebenen Einzelwillen unter der Hand gegen den von ihm erfundenen metaphysischen oder zeitlosen Willen auswechselt, macht Schopenhauer den Willen zu einem prius des Organismus. Da er versprochen hat, von der Erfahrung auszugehen, hätte er zunächst fragen müssen, wie stellt sich uns in der inneren Erfahrung das Verhältniss von Intellect und Wille dar. In Wirklichkeit aber spricht er ziemlich despectirlich von der Psychologie, setzt ohne grosse Prüfung fest: so ist die Sache. In der That findet man nirgends einen ernsthaften Versuch, die Zerreißung der Seele zu be-

Ueber das zweite Buch.

gründen; die Trennung des Menschen in ein erkennen-
 des Subject und in ein wollendes Subject wird be-
 hauptet, und ihr Zusammensein wird hinterher als der
 unbegreifliche Weltknoten, als das Wunder *κατ' ἐξοχήν*
 bezeichnet. Man kann sagen, dass Schopenhauer
 knapp an der Wahrheit vorbeigegangen sei. Seine
 Lehre, dass der Mensch von Grund aus, durch und
 durch Wille sei, ist ja vollkommen richtig, und sie
 gehört zweifellos zu seinen grossen Verdiensten. Hätte
 er mit ihr begonnen, so hätte er sicher den rechten
 Weg gefunden und in dem Vorstellen ein Wollen er-
 kannt. Aber er liess sich durch seine Philosophie-
 Studien, insbesondere durch seine Anknüpfung an
 Kant verleiten, zuerst vom Erkennen, Vorstellen, Den-
 ken zu reden, als von Etwas, das nicht zum Wollen
 gehöre. In Wahrheit kann Wahrnehmen oder Vor-
 stellen nicht ohne den Willen gedacht werden, Schopen-
 hauer aber machte aus den intellectuellen Functionen
 eine Sache für sich, und als er nach Beendigung der
 Dianoilogie vom Willen reden wollte, standen ihm
 seine eigenen Gespenster im Wege. Er hatte das un-
 mögliche Wahrnehmen ohne Wollen in die Welt ge-
 setzt und wusste nun nicht, wie er das wollende
 Subject mit dem vorstellenden verknüpfen sollte. Nimmt
 man den anderen Weg, geht man vom Wollen aus,
 so ergiebt sich alles glatt und einfach. Blicken wir
 in uns hinein, so finden wir uns als eine Reihe von
 Willensacten; man kann auch sagen als Thätigkeit,
 aber was ist thun anders als wollen? Das einfachste
 Schema der inneren Erfahrung ist ein dreitheiliger Vor-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

gang, der in Wahrheit das Radical der Seele genannt werden mag. Es tritt uns ein Fremdes entgegen, ein anderer Wille schränkt unseren Willen ein, drängt ihn sozusagen zurück: Empfindung. Es folgt Lust oder Unlust, dann Wollen oder Nichtwollen, d. h. die Reaction unseres Willens auf die Action des Fremden. Aufsteigender Schenkel: Empfindung, Scheitel des Winkels: Lust, absteigender Schenkel: Wollen im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Dieses seelische Schema entspricht also vollständig dem physiologischen Schema für die Vorgänge des Lebens, dem sogenannten Reflex. In der That sind beide nur eins, derselbe Vorgang, das eine Mal von innen, das andere Mal von aussen betrachtet. Es wird dadurch ersichtlich, wie unsinnig es ist, wenn Manche sagen: entweder Reflex oder psychischer Vorgang, wenn sie glauben, diesen durch den Nachweis des Reflexes entbehrlich zu machen. Das Schema liegt jedem, auch dem verwickeltesten seelischen Vorgange zu Grunde, jeder beginnt mit einer Empfindung, Wahrnehmung oder einem Stellvertreter dieser, d. h. einer Vorstellung, endigt mit einer Handlung. Auf jedes Wahrnehmen folgt Lust oder Unlust, mag sie auch ganz gering sein. Jedes Handeln geht aus Lust oder Unlust hervor, auch das Denken. Das Grundgesetz des Denkens heisst: die Verbindung des Gleichartigen gewährt Lust, die des Ungleichartigen Unlust. Wir verknüpfen unsere Vorstellungen nach ihrer Gleichartigkeit, sowohl beim unwillkürlichen Denken, der sogenannten Association der Vorstellungen, wie beim willkürlichen Urtheilen auf Grund des Satzes

Ueber das zweite Buch.

vom ausgeschlossenen Dritten. Die höchste Unlust des Denkens ist der Widerspruch, $a = -a$, er muss daher nothwendig vermieden werden. Alles Leben ist Thätigkeit, d. h. Wollen, Empfinden ist Thun, Wahrnehmen ist Thun, Vorstellen ist Thun, Urtheilen ist Thun, das erkennende Subject ist also das wollende Subject. Das Subject selbst, das Ich ist immer unerkennbar, wir können nur sagen, es ist da, hier wie dort. Seine Thätigkeit allein bildet unsere Erfahrung. Genauer gesagt ist auch die Thätigkeit selbst kein Object der Erkenntniss, wir können nur auf sie hinweisen als auf das Urphänomen, erkennen aber setzt vergleichen voraus, ist also bei Dem, das alles trägt, nicht anwendbar. Erkennbar, sagt Schopenhauer selbst, ist nur das Object, also der Gegenstand des Wollens. Wir sind daher leicht geneigt, über dem Gegenstande die Thätigkeit zu vergessen, z. B. nicht daran zu denken, dass Vorstellen unsere Thätigkeit, d. h. unser Wollen ist, die Vorstellungen nicht als Handlungen, wie das Wort will, sondern als Gegenstände aufzufassen. Das kann soweit gehen, dass die Vorstellungen selbständig gemacht, in Schauspieler verwandelt werden, in deren Brust das Streben sitzt und die dann, während wir zuschauen, das Schauspiel des inneren Lebens aufführen, oder aber, dass die Vorstellungen zu Bildern werden, die in der Seele wie in einem Laden hängen und durch von aussen kommende Stösse zum Karamboliren gebracht werden.

Mag unser Wille von einem fremden zurückgedrängt werden, beim Wahrnehmen, mag er mit den

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

Erinnerungen schalten, d. h. denken, mag er auf den fremden Willen wirken, d. h. handeln, immer hat der Wille einen Gegenstand. Wie es bei Schopenhauer heisst: kein Subject ohne Object, so heisst es auch: kein Wollen ohne Gegenstand, daher ist blindes Wollen ein Unding, eine Abstraction. Wenn aber der Wille immer etwas will, so ist natürlich Erkennen und Wollen untrennbar. Erkennt man dies nicht an, so endet man beim lauterem Widersinne, wie denn Schopenhauer von den Zwecken des erkenntnisslosen Willens spricht.

Bei Schopenhauer wird man kaum je einen Irrthum ohne Wahrheit finden, immer scheint er instinctiv das Rechte zu fassen, während das Angelernte ihn vom rechten Wege drängt, und er dann mit der ihm eigenen Hartnäckigkeit an dem Falsch-Wahren festhält. So stehen auch seine psychologischen Irrthümer hoch über Anderer Irrthümern, z. B. über der greulichen „Associationspsychologie“. Denn im Grunde lehrt er das Rechte, dass der Wille Alles thut, und seine Lehre führt, im Gegensatze zu der aller Früheren, direct zu der Einsicht, dass unser bewusstes Leben nur ein Ausschnitt aus dem grossen für uns Unbewussten ist. Immer kommen wir in der inneren Erfahrung rasch zu der Stelle, wo das Bewusstsein aufhört, wo der Weg in das für uns Unbewusste führt, rückwärts sowohl wie vorwärts. Wie auf dem weiten Meere eine Laterne einen kleinen Kreis bescheint, so erhellt uns unser Bewusstsein nur ein winziges Stückchen des für uns Unbewussten; aus diesem kommen

Ueber das zweite Buch.

die Wogen, die unser Lichtlein momentan beleuchtet. Der Instinct ist vor aller individuellen Vernunft, die Hand, die uns leitet, ist im Dunkeln. Solche Erkenntniss schimmert sozusagen bei Schopenhauer immer durch. Sein blinder Wille, der doch über alle Begriffe weise ist, der genau weiss, was er will, braucht sozusagen nur umgekleidet zu werden, und dann erscheint er zwar nicht als die an sich unbewusste Vernunft Hartmanns, aber als die für uns unbewusste Weisheit, von der wir nur sagen können, dass wir nach ihrem Bilde gebildet sind, die zu erkennen aber wir nicht befähigt sind.

Soviel wird man sagen können, dass wahrscheinlich alles geistige Geschehen nach dem Schema: Wahrnehmen, Lust, Handeln, oder kurz gesagt nach dem Reflex-Schema ablaufen werde. Soweit wie wir durch die Naturwissenschaft vordringen können, überall finden wir dieselben Elemente wieder, ja die Spectral-Analyse zeigt, dass auch in der Sonne Natrium und andere Stoffe, die wir auf der Erde treffen, wiedergefunden werden. Daher ist zu vermuthen, dass auch die Elemente, die die psychologische Analyse ergiebt, nicht nur in uns, sondern in allen Wesen, die mit uns und ausser uns leben, die innere Erfahrung ausmachen werden. Lässt man die psychologische Analyse nicht gelten, so kann man nur sagen, dass in eben dem Grade, wie andere Wesen uns ähnlich sind, ihr inneres Leben unserem ähnlich sein werde, und muss darauf verzichten, dann, wenn die Unähnlichkeit einen gewissen Grad erreicht hat, sich eine Vorstellung von

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

den seelischen Vorgängen zu machen. Niemals aber wird man eine blosser Abstraction, wie Schopenhauers Willen, als immer wiederkehrendes Element bezeichnen dürfen, denn soviel ist sicher, dass wir in uns nie ein Wollen an sich finden, daher gar kein Recht haben, es anderswo zu suchen.

Vielleicht ist noch folgende Betrachtung gestattet. Das Verhältniss zwischen Wille und Vorstellung kann keinesfalls so gedacht werden, als wären beide zwei mehr oder weniger verschiedene Attribute einer Substanz. Vielmehr ist die Vorstellung nur als Modification des Willens zu denken. Wir dürfen doch nur von der Erfahrung ausgehen. Wir finden das Individuum als ein centrirtes Wollen, wenn man sich so ausdrücken darf, mit bestimmter Reaktion, d. h. mit Gesetzen, die theils für jedes Wollen gelten, theils bestimmten Individuen oder Klassen von Individuen eigen sind und dann als Individual- oder als Art-Charakter bezeichnet werden. Die Gesetze, nach denen jeder Wille verfährt, sind offenbar dieselben, die das Denken beherrschen, die logischen Regeln. Versucht man, auf das Einfachste zurückzugehen, so kann man vielleicht als Grundgesetz das aufstellen: das Gleiche wird bejaht, das Ungleiche wird verneint. Will man damit, dass der Wille unter allen Umständen gesetzmässig verfährt, dass die Gesetze, die unser Denken regeln, jedes Wollen beherrschen, dem Willen die Vorstellung vermählen, so sehe ich nicht ein, wie das auszuführen sei. Vernunft ist freilich im Willen von vornherein, aber Vernunft ist doch nicht Vor-

Ueber das zweite Buch.

stellung. Vielmehr kann man geradezu sagen, der Wille ist das Logische, die Vorstellung ist das Alogische. Kann der Wille sich frei entfalten, so folgt er allein dem Logischen, wird er aber gehemmt, so entsteht das Alogische, und das ist eben die Vorstellung. In der Wirklichkeit treffen wir ausnahmelos den Willen mehr oder weniger gehemmt, d. h. jedes Wollen von fremdem Wollen durchkreuzt. Deshalb ist die Wirklichkeit eine Mischung des Logischen und des Alogischen. Das Alogische aber oder die Vorstellung ist kurzgesagt der fremde Wille, genauer die Störung, die in unserem Wollen durch das fremde Wollen bewirkt wird. Die thatsächliche Durchkreuzung unseres Willens durch den fremden ist die Wahrnehmung. Je höher ein Wesen auf der Stufenleiter steht, um so veränderlicher ist es; je leichter ein Wille durch das Zusammenreffen mit der Aussenwelt verändert wird, um so geistiger ist er, oder um so grösser ist seine Fähigkeit, wahrzunehmen. Beim Eindringen des fremden Willens in den unsrigen entsteht nicht nur eine vorübergehende Veränderung, die Wahrnehmung, sondern wir werden dauernd anders. Die Wahrnehmung hinterlässt Spuren, die als ihre Repräsentanten, d. h. als Vorstellungen im eigentlichen Sinne des Wortes, als Erinnerungen und Theilstücke von Erinnerungen erscheinen. Ihre Summe ist die Erfahrung. Bekanntlich hängen unsere Willensentscheidungen zum Theile von der Erfahrung ab. Nun treffen wir aber als Leiter des individuellen Willens nicht nur die allgemeinen Willensgesetze einerseits, die persönliche Er-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

fahrung andererseits, sondern jedes Individuum hat von Geburt an ausserdem sowohl einen Artcharakter wie einen Individualcharakter. Diese sind im Bewusstsein vertreten als Gefühle. Manche angeborenen Gefühle können die Vorstellungen unserer Vorfahren sein, wie wir denn jedes Gefühl in Vorstellungen übersetzen können und in uns beobachten, wie Vorstellungen zu Gefühlen werden. Aber die Grundgefühle, die mit den Instincten verknüpften, können nie im thierischen Individuum Gedanke gewesen sein. Vielmehr sind sie als solcher nur in einem übergeordneten Geiste möglich.

Gäbe es keine Individuation, so gäbe es keine Vorstellung, so käme zum logischen Willen nicht das Alogische hinzu. Da aber alles Dasein, so weit wie die Erfahrung und die aus ihr gezogenen Schlüsse reichen, individuell ist, so giebt es keinen Willen ohne Vorstellung. Mit der Individuation ist der Kampf der Individuen gegeben, die Vorstellung, das Alogische, die Noth.

Da die Vorstellung nichts ist als eine Veränderung am Willen, so braucht man sich nicht darüber zu wundern, wieso bei der Motivation die Vorstellung den Willen bewege. Soweit wie die Motivation im Bewusstsein verläuft, knüpft sich an eine Wahrnehmung oder Vorstellung eine Reihe von Erinnerungen und je nach dem Grade der mit ihnen gegebenen Lust oder Unlust kommt es bei einer von ihnen zum Handeln. Die Ausgangsvorstellung nennen wir Motiv, die ausschlaggebende Vorstellung den

Ueber das zweite Buch.

Willensinhalt oder Zweck. Im Grunde ist das Ganze nur eine Folge von Willenserregungen, ein Willenszustand ruft den anderen hervor, von einer Verhandlung zwischen Vorstellung und Wille ist nirgends die Rede.

Wenn Schopenhauer vom Primate des Willens redet und damit hauptsächlich meint, dass unsere Gefühle oft den Sieg über unsere bewussten und zeitweise vernünftigen Ueberlegungen davontragen, so heisst das, dass der angeborene Charakter mächtiger sei als die persönliche Erfahrung und das bewusst Logische. Vom Streit zwischen Wille und Vorstellung in Schopenhauers Sinne kann man aber dabei nicht sprechen.

Ein weiteres Bedenken richtet sich gegen Schopenhauers Verfahren in der Parallelisirung unserer inneren Erfahrung einerseits, des wahrgenommenen Leibes und seiner Veränderungen andererseits. Schopenhauer nimmt an, der Leib sei uns auf zwei Weisen gegeben, einmal als Object, und dann als Wille, und er meint, der Leib als Object decke sich sozusagen mit der inneren Erfahrung. Dem Intellect sollen das Gehirn und die Sinnesorgane entsprechen, den Willensacten die Muskeln, dem Hunger der Darmschlauch, u. s. w. Wie er sich das im Einzelnen gedacht hat, das ist schwer zu sagen, auf jeden Fall scheint ihm die Bedeutung des Leibes durch die Repräsentation der inneren Erfahrung erschöpft zu sein, oder mit anderen Worten, er schreibt dem Leibe kein anderes inneres Leben zu, als das uns im Bewusstsein gegebene.

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

Nun war man zwar in Schopenhauers Jugend weit entfernt davon, zu erkennen, wie gross die Selbständigkeit der Leibestheile ist, man wusste nichts vom Leben der Zellen u. s. w., immerhin aber konnte auch dem damaligen Zustande der Naturwissenschaft Schopenhauers Lehre nicht genug thun. Insbesondere die grobe Behauptung, der in unserem Bewusstsein vorgefundene Wille entspreche nicht einer Gehirnthätigkeit, sondern der Muskelcontraction, war auf keine Weise zu rechtfertigen. Unserer gegenwärtigen Anschauung erscheint der menschliche Leib als ein Staat im strengen Sinne des Wortes, dessen Glieder die mehr oder minder selbständigen Zellen sind, mit einer Hauptstadt, dem Kopfe, mit einer monarchischen Regierung, gewissen Theilen des Gehirns, mit einem Beamtenheere, den Nerven, mit einem Nährstande, Wehrstande u. s. w. Mit den Vorgängen in unserem Bewusstsein sind offenbar nur die Vorgänge in der grauen Rinde des grossen Gehirns verknüpft, vielleicht nur die in einem Theile der Grosshirnrinde. Die Vorgänge im übrigen Gehirn, im Rückenmarke, in den Nerven, den Sinnesorganen, den Muskeln, den Eingeweiden haben wahrscheinlich mit unserem Bewusstsein nichts zu schaffen. Am deutlichsten wird uns das, wenn wir ein Glied des Körpers bewegen wollen, wir werden uns der Absicht bewusst und dann bricht die Kette ab, Alles weitere geschieht in dem für uns Unbewussten: die Anordnungen, die nöthig sind, um die richtigen Muskeln in der richtigen Stärke zu erregen, der Verlauf der Depesche durch

Ueber das zweite Buch.

das Nervensystem u. s. w., von dem allen wissen wir rein nichts, und mit Erstaunen sehen wir die beabsichtigte Bewegung eintreten und fühlen sie zugleich. Kenntniss von den Vorgängen im Leibe und in der Aussenwelt erhält unser Bewusstsein nur dann, wenn durch die Nervenbahnen Erregungen von einer gewissen Stärke bis zu jenen Theilen der Grosshirnrinde geleitet werden. Nach E. H. Webers und Fechners Vorgänge spricht man von einer Schwelle des Bewusstseins, die dieses von dem Unbewussten trennt. Sind die Erregungen sehr schwach, so wird die Schwelle nicht überstiegen, wir erfahren von jenen nichts. Die Höhe der Schwelle ist veränderlich. Sie ist im Schläfe hoch, im Wachen viel niedriger. Sie kann verkleinert werden durch das Aufmerken, sie wächst durch Ablenkung, die sogenannte Zerstreung. Manche Vorgänge, die anfänglich uns bewusst werden, verlaufen später im Unbewussten: Uebung. Manche, die während der Gesundheit uns ganz unbekannt bleiben, treten in unser Bewusstsein, wenn in Krankheit die von den kranken Theilen ausgehenden Erregungen ungewöhnlich stark werden. Wir sehen also hier das Bewusstsein von einer verschiebbaren Grenze umzogen: das relativ Unbewusste, während an anderen Stellen die Grenze fest ist: das für uns absolut Unbewusste, wie wir denn durch keine Aufmerksamkeit, durch keine Uebung, durch keine pathologischen Zustände dahinter kommen, was zwischen unserem Wollen und der Ausführung der gewollten Bewegung liegen mag. Unsere Materialisten fassen die Sache so

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

auf, dass sie bewusste und seelische Vorgänge eins sein lassen, alle unbewussten Vorgänge nur als materiell betrachten. Für Schopenhauers Lehre liegt die Schwierigkeit darin, dass nicht nur der grösste Theil der centrifugalen Vorgänge, mit dem sie sich durch den erkenntnisslosen Willen etwa abfinden möchte, sondern auch ein Theil der centripetalen Vorgänge, die doch zum Erkennen gehören, in das für uns ab- absolut Unbewusste fällt. Es ist eigentlich recht merkwürdig, dass Schopenhauers Scharfsinn das unbewusste Seelenleben fast ganz übersehen hat, da doch die Selbstbeobachtung ausreicht, uns darauf zu führen. Indessen sind eben jedem Scharfsinne Grenzen gesetzt, und auch der hellste Geist bleibt ein Kind seiner Zeit. Während Schopenhauer das für uns unbewusste Vorstellen übergeht, unterscheidet er beim Willen des Menschen den vom Intellect beleuchteten und den blinden oder unbewussten. Aber er lässt sich nicht darauf ein, dass die Stoffe, die unseren Leib bilden, schon Objectivationen des Willens sind, und dass zwischen ihnen und dem in unserem Bewusstsein hervortretenden Individualwillen ein Verhältniss bestehen muss. Er geht wiederholt die Reihe durch, bespricht die Kräfte des Unorganischen als Aeusserungen des Willens, steigt dann auf zu Pflanze und Thier, aber es kommt ihm nicht in den Gedanken, dass die lebenden Wesen nicht toto genere von den unbelebten verschieden sind, vielmehr aus den gleichen Elementen bestehen, und dass sie aus dem Unorganischen das Organische bilden, dass somit die Verwicklung der

Ueber das zweite Buch.

Verhältnisse viel grösser ist, als es auf den ersten Blick scheint, und dass an Stelle der neben einander befindlichen Stufen der Objectivation des Willens ein äusserst kunstreicher Aufbau anzunehmen ist. Wollen wir mit Schopenhauers Satze, dass das Materielle an sich Wollen sei, Ernst machen, und wollen wir zugleich der Naturwissenschaft gerecht werden, so bietet uns allein Fechners Lehre vom allgemeinen psychophysischen Parallelismus die Möglichkeit dar.

Es dürfte kaum rathsam sein, auf das Einzelne der Naturphilosophie Schopenhauers einzugehen. Schopenhauer lehrt, die Welt ist für uns Vorstellung, an sich Wille. Alle Formen des Vorstellens sind nur subjectiv: Raum, Zeit, Vielheit, Wirken kommen dem Dinge an sich nicht zu, sondern werden ihm von dem erkennenden Subjecte übergezogen. Mit anderen Worten: das Ding an sich ist für uns nichts. Die durchgehende Verneinung aber verschleiert Schopenhauer unberechtigtermaassen durch anscheinend positive Ausdrücke: das Ding an sich ist Eins, ist ewig, ist frei. Dergleichen Mittel können nur helfen, solange wie man mit ziemlich inhaltleeren Begriffen arbeitet; sobald wie aber Schopenhauer ins Einzelne geht, muss er im Widerspruche mit seinen idealistischen Voraussetzungen vom Dinge fast alles das aussagen, was nur der Vorstellung zukommen soll. Um dem leeren Willen zu entgehen, spricht Schopenhauer vom Willen zum Leben, d. h. er wählt das allgemeinste, an Inhalt ärmste Wort, das nicht mehr besagt als Sein, obwohl

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

doch auch unter diesen Bedingungen dem Willen, sobald wie er einen Gegenstand hat, schon die Erkenntniss beigesellt ist. Der Wille zum Leben bliebe das unterschiedlose Eins, wenn nicht etwas dazu käme. Um aus der Wüste herauszukommen, muss der Wille sich entschliessen, an der Vielheit theilzunehmen, jedoch ist er zu vornehm, als dass er gleich Individuum werden möchte. Die Schwierigkeit wird weniger fühlbar, wenn ein Uebergang gefunden wird. Daher lässt sich der Wille zunächst nur mit den Gattungen ein, und mit einem Male spaziert der alte Plato herein: die Ideen sind der Mittler zwischen dem Einen Gotte und der Welt. Die ganze Geschichte ist so absurd, dass auch hier nur die Flucht in allgemeine Begriffe retten kann. Sobald wie man nach dem Einzelnen fragt, geht alles in die Brüche. Die naturwissenschaftlichen Gattungen sollen die Ideen repräsentiren; das Faulthier z. B. sei eine platonische Idee, d. h. die Sehnsucht des Willens, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit anderen Thieren und ohne je den Boden zu betreten. Diese spezifirte Sehnsucht ist nicht nur ausser der Zeit und ohne Erkenntniss (es ist, als ob man Sand zwischen die Zähne bekäme), sondern sie hat auch mit der Vielheit der Individuen nichts zu schaffen. Dass wir nur in bestimmten Gegenden, bald da, bald dort ein Faulthier sehen, dass die Faulthiere zwei Geschlechter haben, dass Generation auf Generation folgt, das alles ist nur Schein, wir glauben daran, weil uns Schopenhauer die vom

Ueber das zweite Buch.

Optiker Kant gelieferte Brille auf die Nase gesetzt hat. Die Zoologie unterscheidet Gattungen, Arten, Rassen. Die Ideen entsprechen den Gattungen, ob die Arten oder gar auch die Rassen Ideen sind, das erfahren wir nicht. Kommt es endlich zum Menschen, so ist mit einem Male alles anders. Die armen Thiere kann man ihrer Individualität berauben, ein Faulthier sieht ja ungefähr so aus wie das andere, aber wir, wir unvergleichlichen Menschen sollten auch nur eine einzige Idee sein? Schopenhauer und Hegel nur durch das principium individuationis, nur für den Erkennenden verschieden? Nein Bauer, das ist ganz was andres. Flugs ist jeder Mensch eine Idee, oder ein ausserzeitlicher Willensact, noch dazu einer mit einem intelligiblen Charakter. Wenn die Naturforscher missbilligend von Naturphilosophie reden, so meinen sie damit ein geistreiches Schwatzen über die Natur, das eine ernsthafte Prüfung nicht verträgt. Es lässt sich nicht leugnen, dass auch Schopenhauers Naturphilosophie ein scharfes Urtheil herausfordert, und alle scharfsinnigen Bemerkungen im Einzelnen können nicht darüber weghelfen. Er selbst spricht mit grossem Stolze von seiner Schrift „über den Willen in der Natur“. Die Sache verläuft hier immer so, dass er einzelne Mittheilungen von Gelehrten wiedergiebt, in denen er Bestätigungen seiner Gedanken findet, daran zum Theil vortreffliche Bemerkungen knüpft, dass er aber die einzelnen Daten nicht mit einander verknüpft, sondern jedesmal vom Einzelnen wieder in seine allgemeinen Gedankenkreise zurückkehrt und das wieder-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

holt, was er schon früher gesagt hat. Solange wie er in der Nähe des Realen bleibt, bewundert man seinen Geist, aber es dauert nicht lange, dann fällt ihm das Kantische Hexen-Einmaleins wieder ein, und alles wird zu Wust und Wirrsal.

Jedoch muss man gerecht gegen die Philosophen sein und das Streben, das der Naturphilosophie zu Grunde liegt, anerkennen. Der natürliche Mensch ist in der Welt zu Hause, er findet sich selbst in Allem wieder, und die Natur besteht ihm aus Brüdern und Schwestern. Die Wissenschaft macht die Welt stumm und dunkel, zerreisst und verödet, ihr wird die Erde, wie Schopenhauer sagt, zu einem leblosen Balle, dessen erstarrte kalte Rinde einen Schimmelüberzug mit lebenden und erkennenden Wesen erzeugt hat. Die Philosophie soll das Verlorene zurückerobern, soll zeigen, dass trotz der Wissenschaft der natürliche Mensch im Grunde Recht hat. Die eigentliche Aufgabe der Philosophie ist es, die Einheit im Mannigfaltigen zu suchen, die Frage zu lösen, wie besteht die Einheit mit der Vielheit zusammen? Der Fehler Schopenhauers ist der, die Einheit durch die Erkenntnistheorie erreichen zu wollen. Nicht besser aber machen es die Metaphysiker, die die Einheit jenseits oder hinter der Welt suchen. In der Welt, durch Betrachtung der tatsächlichen Verhältnisse müssen wir sie finden, oder wir werden sie überhaupt nicht finden. Jede Philosophie ist nothwendig Anthropomorphie, sie muss den Menschen als Mikrokosmos, die Welt als Makranthropos auffassen. Wir suchen Einheit in der Welt, weil

Ueber das zweite Buch.

jeder von uns Einer ist. So wie in uns Einheit und Vielheit zusammen bestehen, so müssen sie auch in der Welt gegeben sein. Nur zwei Beispiele haben wir: das Ich im Verhältnisse zu dem untergeordneten Mannigfaltigen und das Ich eingeordnet in das Mannigfaltige der Erde. Hier lernen wir den Aufbau der Welt kennen und erblicken das Wunder aller Wunder, d. h. die Vereinigung von Individuen zu einem Individuum. Ein einheitliches Bewusstsein ist geknüpft an eine Mehrheit mehr oder weniger selbständiger Wesen, deren jedes wahrscheinlich Träger eines eigenen Bewusstseins ist, ohne dass doch dieses an dem übergreifenden, übergeordneten Bewusstsein theilnahme. Das gilt wahrscheinlich in gleicher Weise vom Menschen wie von der Erde, und wahrscheinlich ist diese „Structur“ der Willenswelt überhaupt eigen. Wir finden in uns alles auf das Ich als Centrum bezogen, wir bezweifeln auch nicht, dass wir unseren Organismus beherrschen, und dass er dem Ich getreulich dient, jedoch sitzt das Ich nicht wie ein Einsiedler in seiner Hütte, sondern wie ein König auf dem Throne, dem seine Unterthanen zwar gehorchen und nach ihren Kräften dienen, der aber doch nicht eins mit ihnen ist. Jeder weiss, dass er und alle Organismen aus Zellen, d. h. aus Organismen, bestehen. Dass diese ein inneres Leben haben, für das das Reflexschema gilt, das wird bei näherer Ueberlegung kein Denker leugnen können. Denn wenn er seinen Mitmenschen und den Thieren eine Seele zugesteht, so muss er sie füglich allen Thieren zugestehen, da nicht

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

einzusehen ist, warum an einer Stelle der Thierreihe ein neues Gesetz gelten sollte. Er muss demnach auch in den einzelligen Thieren ein Analogon der menschlichen Seele suchen. Haben aber die freilebenden Zellen ein solches, so müssen auch die zu einem Zellenstaate vereinigten eins haben, denn diese unterscheiden sich von jenen in keiner wesentlichen Hinsicht. Man wird das Zugeständniss um so eher machen müssen, als die höher entwickelten Organismen aus zwei in gewissem Sinne freien oder selbständigen Zellen erwachsen, dem Ei und dem Samenfaden, den wegen seiner Eigenbewegung die Alten geradezu als Samenthierchen bezeichneten. Von den Zellen unseres Körpers haben die einen Eigenbewegung und benehmen sich ganz wie Thierchen, so die weissen Blutkörperchen, die anderen lassen zwar keine Bewegung wahrnehmen, sind aber z. Th. offenbar Organismen, die weit höher stehen als die Wanderzellen, so die Drüsenzellen und die Nervenzellen. Die Zellen-Seele oder nach Schopenhauers Sprache der Zellen-Wille ist sozusagen ein Postulat der Vernunft, d. h. durch correcte Analogie-Schlüsse erreicht und ohne Gegengrund. Unser inneres Leben, soweit wie es der inneren Erfahrung zugänglich ist, ist geknüpft an eine Gruppe von Nervenzellen der Grosshirnrinde. Fassen wir die Zellen als Bewusstseinscentra oder, wenn dies zu menschlich klingt, als Centra eines nicht näher zu bestimmenden, dem Wollen nur analogen Lebens auf, so ist also die Thatsache die, dass sie ein einheitliches übergeordnetes Bewusstsein tragen, zu dem sie Mittel

Ueber das zweite Buch.

sind. Man möge nur ja nicht von Summation reden, da dieses öde Wort gar nichts erklärt. Man könnte es anwenden, wenn unsere innere Erfahrung uns ein Mosaik ohne Centrum zeigte, während doch gerade die Einheitlichkeit unseres Ichs die Hauptsache ist, und wir uns auf keine Weise veranlasst sehen, unser Bewusstsein in kleinste Theilchen zu zerlegen. Bedenkt man nun diesen Bau des menschlichen Organismus und die Analogie der Erde mit ihm, so finden wir hinreichenden Grund, uns als Zellen der Erde zu betrachten und ein Bewusstsein der Erde anzunehmen, zu dem wir uns verhalten wie unsere Gehirnrindenzellen zu uns. Das ist die Lehre, die Fechner länger als 40 Jahre unermüdlich, klar und einleuchtend vortragen hat, und die nichts als Kopfschütteln und Achselzucken gefunden hat. Die Missachtung Fechners wird in Zukunft eine Schande unseres Jahrhunderts sein, und Derer wird man mit Achselzucken gedenken, die Fechners Grundlehre phantastisch genannt haben, und von deren Phantasmen man später überhaupt nichts wissen wird. Der beliebteste Einwand ist wohl der, dass zu einer bestimmten Zeit der Erdball glühend gewesen sei, Leben und Glühhitze aber unverträglich seien. Nun sind aber doch die Herren nicht dabei gewesen. Wenn die Erde jetzt Leben trägt, so muss es doch aus ihr gewachsen sein, sie muss also keine ausgeglühte todte Masse gewesen sein. Darauf antwortet man mit der *generatio aequivoca*. Wenn ich aber zu wählen habe zwischen der Annahme, die Verdichtung der Erde sei so vor sich gegangen, dass in

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

gewissen Schichten die Möglichkeit organischen Lebens immer vorhanden war, und zwischen der generatio aequivoca, so wähle ich jene Annahme, denn etwas Unwahrscheinlicheres als die Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen giebt es gar nicht. So weit wie unsere Beobachtung reicht, sehen wir Unorganisches aus Organischem entstehen, aber nie dieses aus jenem; ganze Gebirge sind aus lebendigen Wesen entstanden, aber noch nie eine Zelle aus dem Stein. Man kann ruhig sagen, die Thatsache des irdischen Lebens beweist, dass zu keiner Zeit der Zustand der Erde die Möglichkeit des Lebens ausgeschlossen hat. Ueberdem kann man sagen, wenn die Einzelseelen der Erde im Laufe der Entwicklung entstanden sind, so kann auch die Gesamtseele dabei entstanden sein. Damit ist der einzige scheinbare Grund gegen Fehners wohlbegründete Vermuthung erledigt. Nichtsdestoweniger bleibt man bei der Verneinung. Im Grunde haben wir hier wohl ein Beispiel vom Primat des Willens im Selbstbewusstsein. Die Leute sind von Herzen Anarchisten, sie wollen auf der Erde herumlaufen und thun, was ihnen passt, aber davon, dass ein Wille über ihnen waltet, zu dem sie sich verhalten wie ein Stein zum Hause, wollen sie nichts hören. Im günstigsten Falle wollen sie zwar den lieben Gott anerkennen, aber nur unter der Bedingung, dass zwischen ihnen, der Krone der Schöpfung, und dem Weltgeiste nichts dazwischen sei, sie wollen mit dem lieben Gott nur persönlich zu thun haben, sie sind zu vornehm, um den Geist der Erde anzuerkennen. Natürlich ist

Ueber das zweite Buch.

kein Zweifel darüber, dass wir von der Erdseele uns kein Bild machen können, da doch auch von einer Zelle unseres Körpers nicht zu erwarten ist, dass sie unseren Geist verstehe. Darauf kommt es aber auch nicht an, sondern auf die practische Bedeutung der Lehre. Unsere gewöhnlichen Betrachtungen über den Sinn und Werth des Lebens gehen immer davon aus, dass das Individuum des Menschen der Endzweck sei. Das ist so, als ob man bei Betrachtung des Menschen annehmen wollte, der Mensch sei nur dazu da, dass die in ihm vereinigten Zellen ein behagliches Leben führen, dass etwa schliesslich eine Ueberzelle entstehe. Zweifellos wird die Bescheidenheit wachsen, wenn der Herr der Erde zum Knechte der Erde wird. Ich denke hier besonders an Schopenhauers Betrachtungen über die Charakteristik des Willens zum Leben, mit denen er seine Naturphilosophie schliesst. Indessen dürfte es zweckmässig sein, erst bei Besprechung des vierten Buches auf das Nähere einzugehen.

Finden wir die Zelle, den Menschen, die Erde als Mannigfaltiges einschliessende Einheiten, bei denen der räumlichen Einheit eine innere, seelische Einheit entspricht, und von denen jede wieder als Glied einer oberen Einheit angehört, so mag es erlaubt sein, anzunehmen, dass überhaupt jedes materielle System, sofern wie es ein selbständiges Glied des Ganzen ist, innerlich als Individuum erscheine. Da alle Systeme denselben Gesetzen unterliegen, und dieselben Combinationen überall wiederkehren, so muss das Ganze von einem gemeinsamen Bande zusammengehalten

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

werden. Wir bezeichnen das Ganze gewöhnlich als Welt, naturwissenschaftlich als die Materie mit ihren Gesetzen, in der Metaphysik als Weltseele oder als Gott. Diesen Lauf muss jeder Philosoph nehmen, auch Schopenhauer hat ihn genommen, obwohl er sich verzweifelt, ja zu komischem Entsetzen dagegen wehrt, dass sein Weltwille Gott genannt werde.

Von der Materie sagt Schopenhauer unermüdlich, sie sei durch und durch Causalität. Ich muss noch lachen, wenn ich daran denke, wie ärgerlich Fechner wurde, als er diesen Satz hörte; mit solchen Redensarten, meinte er, könne man gar nichts anfangen. Nun kann freilich ein Physiker mit einer Materie, die durch und durch Causalität ist, nichts anfangen, indessen hat Schopenhauer doch nicht Unrecht, wenn er die Sache so wendet, dass er sagt, die Materie sei der abstracte Wille, oder die abstracte Wirklichkeit. In der That können wir sagen, die Welt von aussen, im Dasein für Andere sei durchaus Materie, von innen durchaus Wollen. Schopenhauer fasst sehr gut das Wesentliche seiner Lehre als Monismus dahin zusammen, es gebe nicht zwei Principien der Bewegung, sondern nur eines, das von aussen als materielle Bewegung, von innen als Wille erscheine. Seine Fehler sind in der Hauptsache nur die, dass er die Einheit des Weltwillens auf falschem Wege zu erreichen sucht, und dass er glaubt, den Willen vom Intellect abscheiden zu können. Er erkennt, dass Wollen und Materie nur Abstractionen sind, dass wir thatsächlich den Willen nicht ohne Intellect, die Materie nicht ohne Ge-

Ueber das zweite Buch.

setze antreffen. Will man in der Materie den Weltwillen finden, so hat man auch in den Naturgesetzen die Weltvernunft zu finden. Der empirische Beweis dafür, dass die Gesetze unseres Geistes mit den Naturgesetzen eines Wesens sind, liegt darin, dass wir zukünftige Naturereignisse im Voraus berechnen können. Wäre der Weltwille blind und gefühllos, so wären wir auch blind und gefühllos, so gäbe es weder Naturgesetze noch Denkformen. Wir sagen also mit Schopenhauer, der Wille ist Einer, aber erstens er ist nicht deshalb Einer, weil die Vielheit Schein ist, sondern weil wir in uns und, soweit wie die Erfahrung reicht, ausser uns Einheitlichkeit finden, und zweitens er ist kein blinder, sondern ein vernünftiger Wille. Für Schopenhauer ist die Individualität (abgesehen von den Zweifeln seines Alters) nur Schein. Für uns ist sie allein die Realität, denn alles Wirkliche finden wir als Individuum. Für Schopenhauer ist die metaphysische Einheit der Gegensatz der Individualität. Wir finden überall Einheit und Individualität als dasselbe und fassen daher auch den Weltwillen als Individuum auf. Für Schopenhauer ist der Intellect secundär, der Wille brennt sich die Lampe erst an, wenn er sie braucht. Wir erkennen im Weltwillen auch die Weltvernunft, und da wir Intellect und Bewusstsein nicht zu trennen vermögen, so glauben wir an einen bewussten Weltwillen. Wenn E. v. Hartmann den vernünftigen Willen für unbewusst hält, weil das Bewusstsein secundär sei, erst beim Zusammentreffen verschiedener Willen sich entzünde, der AllEine aber niemand begegnen könne, da-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

her bei aller Vernunft unbewusst sein müsse, so halten wir dem entgegen, dass ein Bewusstsein, das alles umfasst und in sich unterscheidet, durchaus denkbar ist. Vorstellen können wir uns ein alle Individuen in sich fassendes und wissendes Individuum freilich nicht, aber eine unbewusste Vorsehung können wir nicht einmal denken. Wir sehen überall Unorganisches aus Organischem entstehen, nie ein Organisches aus Unorganischem, wir sehen in uns Unbewusstes aus Bewusstem werden, nie Bewusstsein aus Unbewusstem, wir glauben daher, dass überall Bewusstsein von Bewusstsein stamme. Dabei jedoch bleiben wir dessen eingedenk, dass wir nach Art der Kinder thun, wenn wir das, was wir in uns finden, ohne Weiteres dem Ewigen zuschreiben, dass, wenn wir auch genöthigt sind, von unserer inneren Erfahrung auszugehen, doch die Fülle des göttlichen Wesens über alle Möglichkeit unseres Denkens hinausreicht. Sagt jemand, dass man über das, was unser Denken nur berührt, nicht fasst, auch nicht denken solle, dass die Frage, ob dem allgemeinen Geiste Bewusstsein zuzuschreiben sei oder nicht, überhaupt nicht zu erörtern sei, so bleibt ihm nichts übrig, als mit Goethe das Unerforschliche still zu verehren.*)

*) Zu dem Bisherigen vergleiche: Ueber die drei Wege des Denkens. Leipzig. O. Wigand. 1891.

Ueber das dritte Buch.

III. Ueber das dritte Buch.

Das dritte Buch Schopenhauers enthält seine Aesthetik. Wenn auch die Erörterungen über das Schöne und die Kunst von Alters her für den Philosophen unumgänglich sind, so befremdet es doch, sie bei Schopenhauer auf eine Stufe mit der Lehre vom Wesen der Welt gestellt zu sehen. Wir dürfen in der Ueberschätzung der Kunst Schopenhauer als Goethes Schüler und überdem als echten Romantiker ansehen. Aus seiner Philosophie könnte das dritte Buch gestrichen werden, ohne dass der Zusammenhang des Wesentlichen gestört würde. Deshalb will ich nicht näher auf die Aesthetik eingehen, will mich mit einigen, mehr oder weniger abgerissenen Bemerkungen begnügen.

Schopenhauers Aesthetik ist reich an schönen Stellen und blendenden Darstellungen, aber im Grunde dürfte sie nicht als gelungen zu bezeichnen sein. Die Gedankenblitze, die er aus eigenen Mitteln beisteuert, sind das Gute darin, aber auch hier hat er durch ein Fremdes, durch die abscheuliche Mischung Kantischer

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

und Platonischer Elemente die Sache verdorben. Hätte Schopenhauer nichts Besseres geschrieben als die Grundlegung der Aesthetik, so wäre es das Beste, man läse ihn überhaupt nicht. Der nebelhafte Begriff der Idee verführt zur Phrasenmacherei und giebt der Kritik leichtes Spiel. Die Idee soll ein Mittelding sein zwischen dem Ding an sich und der Vorstellung, ein hölzernes Eisen. Die Idee hat alle Formen des Objectseins abgelegt, aber die erste und allgemeinste Form hat sie behalten, das Objectsein. Sie ist nicht wie die Individuen mittelbare, sondern unmittelbare oder adäquate Objectität des Willens, ja selbst das Ding an sich, nur unter der Form der Vorstellung. Die Idee geht in das principium individuationis nicht ein, die Vielheit ist ihr fremd (es giebt aber eine ganze Masse Ideen). Wegen dieser absonderlichen Beschaffenheit kann die Idee nur dann Object der Erkenntniss werden, wenn die Individualität des erkennenden Subjectes aufgehoben wird. Beim Erkennen der Idee muss im Subject eine geheimnissvolle Veränderung vor sich gehen, denn in der „Contemplation“ wird mit einem Schlage das einzelne Ding zur Idee und das Individuum zum reinen Subject des Erkennens. Dieses ist willensfrei, schmerzlos, ewiges Weltauge. Dieser ganze Gallimathias will im Grunde nur ausdrücken, die ästhetische Auffassung setze voraus, das Einer seine persönlichen Zwecke bei Seite setzt, die Dinge ohne Hinsicht auf sein Ich ansieht. Schopenhauers Darstellung hat besonders jungen Leuten gut gefallen, denn Jeder möchte gern ewiges Weltauge sein. Indessen ist doch die ganze Auffassung

Ueber das dritte Buch.

schief. Das Sichvergessen, Sichhingeben ist gar nicht dem Aesthetischen eigen, wird vielmehr von Jedem gefordert, der etwas Ordentliches leisten soll. Jeder Techniker, jeder Gelehrte u. s. w. muss sich, wie man sagt, in die Sache vertiefen, muss seine Person darüber vergessen, sich ganz dem Gegenstande hingeben. Schopenhauer hat Recht darin, dass es Einem wohl wird, wenn er sich vergisst, sich hingiebt, aber er behauptet mit Unrecht, dieses Wohlsein und das ästhetische Wohlgefallen seien dasselbe. Jenes kann man zwar nicht an sich negativ nennen, denn jede Lust ist positiv, aber es geht doch aus einer Negation hervor. Dieses ist durchaus positiv. Was wäre eine Aesthetik, die im Widerspruche mit ihrem Namen, über die Sinnlichkeit wegspringen wollte. Im populären Sinne ist schön, was unmittelbar gefällt, was schön schmeckt, schön riecht, schön zu sehen ist, u. s. w., kurz, was Lust erregt, ohne dass eine Reflexion nöthig ist. Ein schmutziger Tausendmarkschein kann auch Lust erregen, aber nur wegen der Gedanken, die sich an ihn knüpfen. Dem Sinnlichschönen steht das Schöne gegenüber, das zwar nicht direct auf die Sinne wirkt, aber unmittelbar lustvolle Gefühle erregt, ohne Reflexion gefällt. Gefallen und Verlangenerwecken ist dasselbe, das Schöne wird also begehrt, gewollt. Der Durst nach Schönheit ist gerade so brennend wie ein anderer Durst. Es heisst, die Sterne, die begehrt man nicht. Nun ja, essen kann man sie nicht, aber man freut sich ihrer Pracht, d. h. man will sie sehen, und man würde sie auch vom Himmel herunterholen, wenn es nur

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

ginge. Es passt somit das willensfreie Erkennen zur ästhetischen Auffassung wie die Faust auf's Auge. Aber auch der Zustand, an den Schopenhauer denkt, und der als Begleiter jeder intensiven Thätigkeit erscheint, deshalb auch die Auffassung des Schönen begleiten kann, ist natürlich nichts weniger als willensfrei. Schopenhauer braucht hier wieder eine Verschiebung der Begriffe, einmal meint er unter Willen den Eigennutz, das andere Mal den metaphysischen Willen. Dadurch entsteht begreiflicherweise eine greuliche Verwirrung. Weil der Mensch, sobald wie er mit ganzer Seele bei der Sache ist, seine Person vergisst, soll dann der Wille schweigen, d. h. jemehr der Mensch seinen Willen anspannt, um so weniger hat er davon. In ähnlicher Weise wie mit dem Worte Willen spielt Schopenhauer mit dem Interesse. Interesse-lose Anschauung setzt die Auffassung des Schönen voraus, d. h. es darf weder der Gedanke an den Magen, noch der an den Geldbeutel dazwischen kommen. Die beschränkte Bedeutung von Interesse, die dahin führt, damit den Nutzen, den Zins zu bezeichnen, benutzt Schopenhauer, um der ästhetischen Anschauung das Interesse überhaupt, d. h. die Theilnahme am Gegenstande abzusprechen, d. h. geradenwegs Unsinn zu sagen. Schopenhauer geht soweit, zu behaupten, ein Object sei nur dadurch dem Individuum interessant, dass es Beziehungen zu seinem Willen, d. h. zu seinem Leibe habe. Die einzige Ausnahme soll die Anschauung des Schönen sein. Er hätte noch hinzufügen müssen, die Hauptsache beim Schönen sei die, dass es nicht

Ueber das dritte Buch.

interessant ist. Eine weitere Begriffsverschiebung ist folgende. Die ästhetische Art soll von der wissenschaftlichen unterschieden werden. Die Wissenschaft betrachtet die Beziehungen der Dinge zu einander, das darf die Kunst nicht, sie betrachtet die Dinge abgesehen von allen Beziehungen. Früher hatte die Morphologie die Ideen gepachtet, sie erkannte die Idee des Faulthieres u. s. w., jetzt ist die Wissenschaft zur „Kenntniss der Relationen“ geworden, jetzt gehören die Ideen der Kunst allein, und es ist nicht anständig für eine Idee, Relationen zu haben. So hat die Sache keinen Sinn, denn ich möchte wohl wissen, ob der Dichter etwas anderes thue, als Beziehungen auffassen, und ob die Wissenschaft bloß mit den Relationen des Faulthieres auskommen könne. Was Schopenhauer sagen will, ist wohl das, dass das Schöne gefällt ohne Reflexion. Um aber die reflectirende Betrachtung, sei es die der Wissenschaft oder die des gewöhnlichen Lebens, herabzusetzen und im Gegensatze zur Kunst als Willens knechtschaft zu schildern, behauptet Schopenhauer, man werde nur dann willensfrei, wenn man aufhöre, die Relationen der Dinge zu betrachten, „deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist“. Also bei der ästhetischen Anschauung, wo es sich thatsächlich um die Befriedigung eines mehr oder weniger sinnlichen Verlangens handelt, löst sich der Intellect völlig von seiner Wurzel, dem Willen ab, bei der Erforschung der Wahrheit aber, wo in der That der Mensch sich selbst vergessen und ganz ohne Rücksicht auf sein Wohl der Sache dienen kann, da ver-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

folgt er im Grunde nur die Beziehungen der Dinge zu seinem Willen! Dazu kommt, dass Schopenhauer dem Genie ein abnormes Maass von „Erkenntnisskraft“ zuschreibt, ihm eine abnorme Unruhe und Strebsamkeit, ein immer unbefriedigtes Verlangen beilegt, und dann den Genialen und den Willensmenschen zu Gegensätzen macht, obwohl er immer versichert, Kraft und Verlangen seien nichts als Wille. Für den Unbefangenen kann es gar nicht zweifelhaft sein, dass Schopenhauers willensfreies Erkennen gerade das ist, wobei der Wille am allermeisten theilhaftig ist. Der recht Anschauende und der recht Schaffende sind eben mit ganzer Seele und mit allen Kräften bei der Sache, und gerade weil sie ihren ganzen Willen auf die Sache richten, bleibt scheinbar nichts für die Person übrig. Die grösste Anstrengung, die die meiste Ermüdung hinterlässt, ist das geistige Schaffen, mag es sich um ein Bild oder um die Auffindung neuer „Relationen“ handeln. Ja, das blosses Sehen und Insichaufnehmen kann so sehr Arbeit sein, dass es müder macht als Holzhacken. Es ist merkwürdig, ja eigentlich unbegreiflich, dass Schopenhauer über so einfache Dinge wegsehen konnte. Vielleicht hat ihm bei seinem Gegensatze zwischen willensfreier und gewöhnlicher Thätigkeit der zwischen dem Unbewussten und dem Absichtlichen vorgeschwebt. Auf jeden Fall hat er sich durch seine Formulirung die Einsicht in manche wichtige Beziehungen versperrt. So scheint ihm gänzlich der Zusammenhang zwischen dem Schönen und der geschlechtlichen Erregung zu entgehen. Er stellt sich so an, als hätte die letztere

Ueber das dritte Buch.

in der Aesthetik nichts zu suchen. Gäbe es aber keinen Geschlechtsunterschied, so möchte die Kunst sehen, wo sie bliebe. Bei seiner Schilderung des Genialen bemerkt Schopenhauer selbst, dass die Künstler leidenschaftliche Leute seien. Von der Mutter erben sie ein grosses Gehirn, vom Vater aber ein heftiges Temperament, das sich darstelle als ungewöhnliche Energie des Herzens. Das väterliche Erbtheil sei ganz nöthig, damit das Blut schneller durch das Gehirn laufe und es besser ernähre! Auch einen guten Magen müsse das Genie haben. Aber vom Geschlechtstriebe spricht Schopenhauer nicht; dass dieser auf das engste gerade mit der Künstlernatur verknüpft ist, das übersieht er ganz.*) Um es einzusehen, braucht man nur daran zu denken, dass das Meiste, was wir in der Natur schön finden, mit dem Geschlechtlichen zusammenhängt: die Wohlgerüche, die Blumen, die schönen Farben und anderer Schmuck der Thiere, der Gesang der Vögel. Das Erwachen künstlerischer Fähigkeiten fällt mit dem des Geschlechtstriebe zusammen; der Vogel singt im Frühlinge und der Mensch dichtet in seinem Frühlinge. Der Höhepunct künstlerischer Bestätigung ist zugleich mit dem des geschlechtlichen Lebens. Es ist bekannt, dass im Durchschnitte die Künstler ihre Hauptwerke viel früher schaffen, als etwa Gelehrte, und dass sie durch die Liebe zum Schaffen begeistert werden, was man von den Gelehrten nicht sagen könnte. Zeigt sich bei einem Aelteren ein wirk-

*) Vgl. übrigens S. 55.

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

liches Kunstschaffen, nicht nur eine Anwendung früher erworbener Fertigkeiten, so kann man sicher sein, dass sich auch der Geschlechtstrieb lebhaft erhalten hat. Ein ausserordentlich lehrreiches Beispiel von dem Zusammenhange zwischen Liebe und Kunst ist Goethe, wie ich das a. a. O. gezeigt habe. Auch der blosser Kunstgenuss ist den geschlechtlichen Empfindungen nicht fremd. Die Eunuchen machen sich, soviel wie ich weiss, aus der Kunst nicht viel, und im Allgemeinen hat ein Mensch um so mehr Kunstverlangen, als er Liebesverlangen hat. Nicht nur die Freude an lebhaften Farben, an starken Gerüchen, an süssen Tönen, sondern das ganze sinnliche Element der Kunst weist direct auf Beziehungen zum Geschlechtlichen. Ich weiss nicht, ob diese Betrachtungen, die vielleicht recht weit führen möchten, schon irgendwo gründlich erwogen worden sind. Auf jeden Fall möchte es sich empfehlen, in diesen Dingen mehr die Künstler zu fragen, als die Kunstgelehrten.*)

So unbefriedigend die begriffliche Grundlegung der Aesthetik bei Schopenhauer ist, ebenso geistvoll sind seine Bemerkungen über die einzelnen Künste. Er hat glücklicherweise Unbefangenheit genug, um seine guten Gedanken nicht durch Rücksicht auf seine Leitsätze zu hemmen. Man vergleiche das, was Schopenhauer über die Dichtkunst sagt, mit den allgemeinen Sätzen über die Ideen: nichts passt zusammen, und

*) Ich habe diese Gedanken weiter ausgeführt in „Kunst und Künstler“; Leipzig, J. A. Barth, 1901.

Ueber das dritte Buch.

man sieht dort den wahren Schopenhauer, hier den durch Schulphilosophie verdorbenen Scholastiker. Am wenigsten dürften Schopenhauers Bemerkungen über Musik gelungen sein. Daraus, dass die Musik nicht wie die Malerei etwas Wahrgenommenes abbildet, sondern durch ihre Tonfolgen unmittelbar Gefühle erweckt, somit eine Art von Abbildung unseres inneren Lebens ist, schliesst Schopenhauer, dass die Musik eine zweite Welt neben der Wirklichkeit, eine Abbildung des metaphysischen Willens sei, und er führt diese Vorstellung in einer Weise durch, die an die aller-schlimmste Naturphilosophie erinnert. Dass die Standes-erhöhung der Musik dem R. Wagner furchtbar gefallen hat, das ist wohl begreiflich.

IV. Ueber das vierte Buch.

1. Ueber die Freiheit des Willens.

Ich bespreche Schopenhauers Erörterungen über die Freiheit im Anschlusse an seine von der Norwegischen Akademie gekrönte Preisschrift. Schopenhauer verdeutscht die Frage der Norwegischen Akademie dahin, ob sich die Freiheit des menschlichen Willens aus dem Selbstbewusstsein beweisen lasse. Er muss demnach zuerst sagen, was Freiheit sei. Dabei stellt er die drei Freiheiten auf: 1) die physische Freiheit, Abwesenheit des Zwanges beim Handeln, oder die Möglichkeit, dem Willen gemäss zu handeln, 2) die intellectuelle Freiheit, oder die Möglichkeit einer der eigenen Natur entsprechenden Willensentscheidung durch normales Verhalten des die Motive vorhaltenden Intellekts, 3) die moralische Freiheit, oder die Möglichkeit, in einem gegebenen Falle Verschiedenes zu wollen. Hier muss die Bemerkung eingeschoben werden, dass an die Stelle der intellectuellen Freiheit die psychologische zu setzen ist. Schopenhauer geht von der

Ueber das vierte Buch.

Zerreissung des Ich in Willen und Intellect aus und schiebt bei geistiger Erkrankung, bei den Zuständen sogenannter Bewusstlosigkeit und bei der Ueberwältigung durch Affecte die Schuld dem Intellecte zu, verneint die Möglichkeit einer krankhaften Beschaffenheit des Willens. Wir haben da ein recht gutes Beispiel davon, dass die fehlerhafte Psychologie Schopenhauers überall da, wo die Psychologie angewendet werden soll, zu Verwirrung und Irrthum führt. Hätte er eine mehr als oberflächliche Kenntniss von krankhaften Geisteszuständen gehabt, er hätte an seiner tollen Hypothese nicht festhalten können.

Es ist zweifellos, dass die Frage der Akademie die moralische Freiheit meint. Daher ist zu prüfen, was über diese unser Selbstbewusstsein aussage. Nach Schopenhauer sagt das Letztere nichts als: ich kann, was ich will. Das ist die zweite Stelle, wo Widerspruch erhoben werden muss. Ich kann hier auf Früheres verweisen. Nach meinen Auseinandersetzungen sagt die innere Erfahrung auch, dass alles Geschehen Wollen ist, jede Veränderung Wirkung eines Willens, d. h. einer Ursache ist. Wir finden thatsächlich in der inneren Erfahrung den Grundsatz, der in Begriffe gefasst lautet: alles hat seine Ursache. Wenn auch der Begriff der Nothwendigkeit hier nicht am Platze ist, so finden wir doch eine Nöthigung. Aber weiter reicht die innere Erfahrung nicht, sie behauptet weder, dass jede Wirkung eine bestimmte Ursache habe, noch dass jede Ursache wiederum Wirkung sei. Alles, was wir thun und denken, ist Wirkung unseres

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

Willens, nach der Ursache unseres Willens aber zu fragen, das erscheint uns als sinnlos. Wir fühlen uns nie als Wirkung, nur als Ursache, wir haben das Gefühl der Aseität. Das ist das Gefühl der Freiheit oder der Unabhängigkeit, und somit sagt in der That unser Selbstbewusstsein aus, der Wille sei frei.

Nachdem Schopenhauer die Freiheit im Selbstbewusstsein nicht gefunden hat, fragt er, was das Bewusstsein anderer Dinge, d. h. unsere Kenntniss von der Welt, aussage. Hier ist nun die Sache ziemlich einfach. Nach Schopenhauer hat der Verstand das Gesetz der Causalität bei der Hand und unterwirft ihm alle Veränderungen. Da auch die Handlungen der Menschen zu den beobachteten Veränderungen gehören, gilt auch von ihnen das Gesetz der Causalität, nur bekommt es einen neuen Namen als Gesetz der Motivation. Das Gesetz der Motivation ist die vierte Wurzel des Satzes vom Grunde; an ihm hängt alle Nothwendigkeit, gleichviel in welcher Gestalt er auftrete. U. s. f. Im Einzelnen führt Schopenhauer auch hier aus, wie die Causalität in der Wirklichkeit zuerst als Ursache im engeren Sinne auftrete, wie sie beim Lebendigen zum Reize und nach dem Eintreten des Intellects schliesslich zum Motive werde. Gegen diese Darstellung Schopenhauers sind einige Einwendungen zu erheben.

Schopenhauer behauptet, das uns a priori bewusste Gesetz der Causalität besage, dass alle Dinge der Aussenwelt ihm ohne Ausnahme unterworfen seien, dass es nur von Veränderungen gelte, dass

Ueber das vierte Buch.

jede Veränderung einer unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen angehöre, dass nach der Ursache die Wirkung nothwendig eintreten müsse. Woher weiss er das alles? Nach seiner eigenen Lehre, ist die Causalität ein Leitfaden des Verstandes, vermöge dessen der Verstand bei einer Empfindung voraussetzt, sie müsse eine Ursache haben. Nicht mehr und nicht weniger. Auf welche Weise aber aus diesem Instincte jenes präzise Gesetz herauszuziehen sei, das sagt Schopenhauer nicht. Könnte man ihn fragen, so würde er vielleicht antworten: ich fühle mich bei reiflicher Ueberlegung genöthigt, die Causalität so aufzufassen, wie oben geschehen; wenn ich aber nicht anders kann, so handelt es sich um eine Erkenntniss a priori. Es ist ersichtlich, dass diese subjective Nöthigung jedem Irrthume die Thüre öffnet, denn niemand kann sagen, auf welche Weise sie entstanden ist. In der That ist das von Schopenhauer formulirte Gesetz der Causalität ganz sicher kein ursprünglicher Besitz des Geistes, sondern die wissenschaftliche Erfahrung hat spät dazu geführt, es so zu fassen, weil so allein eine widerspruchlose Anordnung der Erfahrungen möglich war. Wollte jemand einwerfen, dass doch Schopenhauers Gesetz der Causalität unmittelbar als wahr empfunden werde, dass ihm unser Geist sozusagen entgegenkomme und es als ihm conform anerkenne, so möchte das hingehen, doch ist gewiss auf solche Gefühle nicht viel zu geben. Die Hauptsache ist, dass das Gesetz sich thatsächlich bewährt und durch unzählige Erfahrungen einen von der Ge-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

wisshheit nicht zu unterscheidenden Werth erhalten hat. Wir treffen also mit Schopenhauer insofern zusammen, als zuzugeben ist, dass das Gesetz alle Vorgänge in der Natur, mithin auch die Handlungen der Menschen gesetzlich verknüpft, dass somit bei vollständiger Kenntniss der Bedingungen die Handlung eines Menschen eben so sicher zu berechnen sein müsste, wie eine Mondfinsterniss.

Zu tadeln aber ist wiederum Schopenhauers Ableitung des Gesetzes der Motivation, ein Tadel, der in gleicher Weise die vierfache Wurzel wie die Drontheimer Preisschrift und die späteren Schriften überhaupt trifft. Schon die Eintheilung in Ursache s. str., in Reiz und in Motiv ist unzulässig. Richtig ist, dass, wenn wir von der Mechanik zur anderweiten Physik und zur Chemie, von da zur Botanik und Zoologie aufsteigen, die Gegenstände immer verwickelter werden, und dass das Verständniss ihrer Veränderungen immer schwieriger wird. Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Ursache und Reiz ist jedoch nicht vorhanden, der Unterschied liegt nur darin, dass die auf Lebendes wirkenden Ursachen in der Regel Spannkkräfte auslösen, wodurch das anscheinende Missverhältniss zwischen Ursache und Wirkung entsteht. Warum hat Schopenhauer nicht daran gedacht, dass ein Stoss ein Fass Pulver zur Explosion bringen kann? In der Welt als Vorstellung aber Motive zu finden, das geht gar nicht an. Materielle Veränderungen bewirken andere materielle Veränderungen, gleichgiltig, ob eine Kugel die andere vom Flecke stösst, oder ob

Ueber das vierte Buch.

ein Mensch einen Apfel sieht und danach greift. Das Bild des Apfels fällt auf die Netzhaut, infolgedessen entstehen gewisse Prozesse in der Hirnrinde und diese bewirken Erregung der Bewegungsnerven, Zusammenziehung der Muskeln. Da ist von keinem Motive die Rede. Wollte man es in die Kette der Ursachen hineinschieben, so wäre das der *Influxus physicus*, die unzulässige Vermengung der inneren mit der äusseren Erfahrung. In der Naturwissenschaft giebt es nur Ursachen; kehren dieselben Bedingungen zurück, so folgt dieselbe Bewegung. Die Verwickelung der Bedingungen ist bei den organischen Körpern, besonders beim Menschen, ausserordentlich viel grösser als in der übrigen Natur, aber principielle Unterschiede bestehen nicht. Theilt man in Ursachen, Reize, Motive ein, so fehlt der Eintheilungsgrund. Wir wissen aus der inneren Erfahrung, dass gewisse ursächliche Verknüpfungen uns im Inneren als Motivation erscheinen und schliessen daraus, dass ein Theil der in der Welt als Vorstellung beobachteten Veränderungen in gleicher Weise einer doppelten Auffassung zugänglich sein kann, aber nie heisst es Ursache oder Motiv, sondern Ursache von aussen und Motiv von innen, oder aber Ursache von aussen und ein Analogon des Motivs von innen. Wenn Schopenhauer von Gesetzen der Motivation spricht, so handelt es sich um die Anwendung des in der äusseren Erfahrung gewonnenen und erprobten Causal-Princips auf die innere Erfahrung, nicht um eine vierte Wurzel oder ein neues Princip, das jenem an die Seite zu stellen wäre. Mit

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

der Vermengung des Aeusseren und des Inneren erklärt sich auch die Art, wie Schopenhauer von den Naturkräften spricht. Es ist nicht wahr, dass diese durch Beobachtung gegeben seien, die Beobachtung liefert nichts als die Gesetze der Veränderungen, die Naturkräfte sind metaphysische Hypothesen. Ob ein Philosoph in der Natur den Willen findet oder der Naturforscher *qualitates occultae*, mag er sie Schwere oder Lebenskraft nennen, immer handelt es sich um Metaphysik. Wer hat je die Schwere beobachtet? Schwere ist wissenschaftlich nichts als ein Hilfebegriff, der bestimmte Arten der Bewegung zusammenfassen hilft. Entstanden ist er in Hinsicht auf unsere Empfindungen, und der früheren Auffassung war er in der That eine Hypostase, ein dunkles Streben, das der Materie innezuwohnen sollte. Dass manche Naturkundige, wenn sie vom Stoffe und seinen Kräften sprechen, auch heute noch eine plumpe Art von Metaphysik treiben, das thut nichts zur Sache. Ein Philosoph aber sollte dergleichen nicht mitmachen, vielmehr genau unterscheiden, wo die Naturwissenschaft aufhört, und wo die Metaphysik anfängt.

Weiter ist zu bekämpfen Schopenhauers Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters. Im Grunde behauptet er sie nur, und er ersetzt den Mangel an Gründen durch möglichst nachdrückliche Versicherungen. Der Hinweis auf die Erfahrung kann doch nur besagen, dass in der Regel ein Mensch keine grundstürzende Charakterveränderung erfährt. Das aber wird sowieso kein Verständiger behaupten, wenn

Ueber die vierte Buch.

pathologische Zustände ausgeschlossen sind. Die Frage ist, ob sich der Charakter nicht in gewissem Grade verändern könne. Ihr gegenüber aber sind Hinweisungen auf Sprichwörter (wer einmal lügt, dem glaubt man nicht), auf dichterische Aussprüche (hab' ich des Menschen Kern erst untersucht u. s. w.), auf das Verfahren der Menschenkenner u. s. w. ganz ungenügend. Natürlich giebt auch Schopenhauer zu, dass der Mensch in ähnlichen Lagen nicht immer dasselbe thut, aber dann hat sich der Intellect verändert, die Beurtheilung der Verhältnisse ist anders geworden. Da haben wir wieder die alte Noth; möchte doch Schopenhauer im Einzelfalle sagen können, wo der Wille und der Intellect sich scheiden. Derselbe Schopenhauer, der hier einem metaphysischen Vorurtheile zu Liebe der Erfahrung den Hals bricht, hat so vortrefflich über den Unterschied der Lebensalter geschrieben und hat betont, wie verschieden der Mensch ist und handelt je nach seinem Alter. Der Geschlechtstrieb gehört doch auch nach Schopenhauer zum Willen; ist ein Mensch, wenn sein Geschlechtstrieb erloschen ist, verändert oder nicht? Eigentlich kann man auch die Pathologie gegen Schopenhauer verwenden, da Gifte und überhaupt Krankheiten alle Grade der Charakterschlechterung bewirken können, somit die Möglichkeit der Veränderung beweisen. Man wird mir vielleicht sagen, ich möge nicht offene Thüren einrennen, aber es ist doch zu bedenken, dass Schopenhauers Versicherung, der Character sei unveränderlich, die er aller Erfahrung zum Trotze immer und

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

immer wiederholt, eine recht gefährliche Lehre ist, und dass zweifellos Viele durch sie geschädigt worden sind.

Ich kehre zur Hauptfrage zurück und sage mit Schopenhauer, dass die Handlung vollkommen bestimmt ist, wenn die Beschaffenheit des Menschen einerseits, die Motive oder das Motiv andererseits gegeben sind. Das liberum arbitrium indifferentiae, das die Philosophen ausgeheckt haben, und gemäss dem zwei verschiedene Handlungen gleich möglich sein sollen, ist ein Hirngespinnst und sollte nach Schopenhauers lichtvoller Darstellung endgiltig begraben sein. Jedoch kann man sich nicht verhehlen, dass der Kampf gegen jenes arbitrium eigentlich ein Kampf gegen Windmühlen ist, da doch der nicht philosophisch verbildete Mensch unter Freiheit des Willens gar nicht jenes meint, sondern das Gefühl der Unabhängigkeit, der Aseität, von dem ich oben gesprochen habe. Die Schwierigkeit liegt also ganz wo anders. Das hat auch Schopenhauer gefühlt, und deshalb hat er das Capitel „Schluss und höhere Ansicht“ hinzugefügt.

Ehe ich darauf eingehe, muss ich noch auf einige Unterlassungen Schopenhauers hinweisen. Schopenhauer nimmt gar keine Rücksicht darauf, dass wir Grade der Freiheit unterscheiden. Die Ursache ist die Gesamtheit der Bedingungen; die Ursache der Handlung ist Charakter + Motiv. Nun kann aber dem Charakter ein grosser Theil zukommen oder ein kleiner. Je bedeutungsvoller das Motiv ist, um so kleiner ist der Antheil des Charakters an der Handlung, und um

Ueber das vierte Buch.

so geringer ist das Gefühl der Freiheit, um so grösser das Gefühl des Zwanges. Man spricht ja von zwingenden Gründen, man könne nicht anders, man sagt: *c'est plus fort que moi*, und bei einer gewissen Stärke des Motives hört auch das Gefühl der Verantwortlichkeit auf. Umgekehrt fühlen wir uns um so freier, um so unabhängiger, je geringer das Gewicht des Motives ist, je mehr von unserem Eigenen in der Handlung steckt. Wir sind die Thäter unserer Thaten, aber in sehr verschiedenem Maasse. In diesem Sinne ist auch die Zurechnungsfähigkeit des Normalen nur partiell, wir selbst rechnen uns im Bösen und im Guten unsere Thaten nur insoweit zu, wie wir sie als Ausflüsse unseres Wesens betrachten. Sodann ist noch eins zu beachten. Die menschlichen Handlungen sind zwar principiell von anderen Vorgängen nicht verschieden, gradweise aber doch. Sie sind im strengen Sinne des Wortes nie voraus zu bestimmen, weil nie genau die gleichen Bedingungen wiederkehren. Je höher ein Individuum steht, um so „individueller“ ist es. Jeder Mensch ist ein *Novum*, er ist, solange wie die Welt steht, noch nicht dagewesen. Das Gesetz lautet: bei gleichen Bedingungen gleiche Erfolge; soweit wie die Bedingungen verschieden sind, sind die Erfolge verschieden. Nun bringt jeder Mensch in die Bedingungen seines Handelns ein Nochniedagewesenes durch seine Individualität hinein, ändert sich überdem fortwährend, also steckt in der Rechnung immer ein Irrationales, das durch keine Steigerung der Erkenntniss ausgeschlossen werden kann.

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

Schopenhauer kommt am Schlusse seiner Abhandlung auf das Gefühl der Verantwortlichkeit zu sprechen, und aus ihm allein schliesst er, dass die Freiheit, die sich jeder Mensch zuschreibt, und die er irrthümlicherweise mit dem liberum arbitrium indifferentiae gleichsetzt, irgendwo zu finden sein müsse. Der Mensch erkenne durch seine Thaten, wer er sei, für seinen Charakter fühle er sich verantwortlich, folglich müsse der Charakter seine freie That sein, da doch die Thaten unfrei sind. Die Lösung des Räthsel sei Kants Lehre vom intelligiblen Charakter, die zu dem „Tiefgedachtesten gehört, was dieser grosse Geist, ja was Menschen jemals hervorgebracht haben.“ Wenn es nicht unpassend wäre, würde ich sagen, dass das Märchen vom intelligiblen Charakter zu dem Unbrauchbarsten gehört, was Menschen jemals hervorgebracht haben. Wenn man sich nicht mehr helfen kann, springt man in's Transscendente. So auch hier. Damit die Freiheit gerettet werde, muss der Mensch die in Zeit und Raum auseinandergezogene Erscheinung seines metaphysischen Willens sein. Der metaphysische Wille ist ohne Vielheit und ohne Zeit, nicht destoweniger ist er individuell und vollzieht einen Willensact. Dieser Wille soll nun frei sein, d. h. das liberum arbitrium indifferentiae haben, aber vorher war gezeigt worden, dass diese Freiheit überhaupt etwas Unsinniges ist, und überdem, was hat die Freiheit da für einen Sinn, wo die Negation Alleinherrscherin ist? Für Schopenhauer ist der intelligible Charakter besonders deshalb unbrauchbar, weil Schopenhauer immer betont, der

Ueber das vierte Buch.

Charakter sei vererbt. An jeder Stelle zeigt sich der Widerspruch zwischen Schopenhauers eigenem, auf Erfahrung gerichtetem Denken und seiner aufgenommenen Scholastik. Wo Schopenhauer selbst spricht, da ist der Mensch das Product seiner Eltern, der Charakter wird vom Vater geerbt, und zwar „in seinen Grundzügen“. Der Charakter ist also etwas Gewordenes, aus Theilen Gebildetes. Kommt aber der fremde Geist in Schopenhauer zur Herrschaft, so wird mit Kants Sätzen der indischen Schwärmerei zugestrebt.

Das, was Kant und Schopenhauer zum intelligiblen Charakter trieb, ist offenbar der Gegensatz zwischen unserem Bewusstsein der Aseität und der Einsicht a posteriori, dass wir ganz und gar abhängig sind. Im Grunde handelt es sich um das Wunder der Individuation. Wir sind die Kinder unserer Eltern, ein Gemisch ihrer Eigenschaften, wir sind ein Theil der Erde, wie ein Stück unseres Leibes unser Theil ist, die Stoffe der Erde setzen uns zusammen und fliessen sozusagen fortwährend durch uns durch — und trotzdem sagen wir zu uns Ich, trotzdem fühlen wir uns souverän und erblicken in unseren Handlungen unser alleiniges Eigenthum. Alle Belehrung ändert an unserem Gefühle der Freiheit oder Unabhängigkeit nichts, gleich wie wir trotz unserem Wissen von der Drehung der Erde mit unseren Augen die Sonne auf- und untergehen sehen. Man kann also in dem Gefühle der Freiheit eine Täuschung sehen, die in der Natur der Dinge liegt und zur Zweckmässigkeit der Natur gehört. Will man das nicht, so bliebe nur übrig, in jenem Widerstreite

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

eine Hindeutung auf Unfassbares, eine Erinnerung daran zu erblicken, dass die Welt tiefer ist, als unser Blick reicht. Es würde aber nichts helfen, darüber Worte zu machen, wir müssten in allem Ernste uns an Schopenhauers Motto aus Malebranche halten: la liberté est un mystère.

2. Ueber die Moral.

Die Meisten von uns würden von der Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften nichts wissen, wenn sie sich nicht gegen Schopenhauer blamirt hätte. Ist das auch für die Gesellschaft peinlich, so kann sie immerhin stolz auf das Verdienst sein, durch ihre Preisaufgabe die schöne Abhandlung Schopenhauers über die Grundlage der Moral veranlasst zu haben.

Der erste Theil der Abhandlung besteht in der Bekämpfung der Morallehre Kants. Das Ergebniss ist, dass diese eine Begriffs-Mummerei für die alte populäre Sittenlehre und ganz unhaltbar ist. Man kann dem in der Hauptsache nur beistimmen.

Bei der Darstellung der eigenen Lehre war Schopenhauer genöthigt, ohne Voraussetzungen zu verfahren. Im Hauptwerke hat er die Moral direct aus der Metaphysik abgeleitet: Wie der Philosoph die Einheit in der Mannigfaltigkeit erkennt und dasselbe Wesen in allen Erscheinungen wiederfindet, so durchschaut der Gute im Gefühle das principium individuationis, und je besser er ist, um so weniger Unterschied macht er zwischen sich und anderen Wesen. In der Abhand-

Ueber das vierte Buch.

lung geht er davon aus, dass herkömmlicherweise bestimmte menschliche Handlungen als eine besondere Klasse ausgeschieden werden, als moralische oder unmoralische Handlungen. Die Frage ist, haben diese Handlungen wirklich gemeinsame Merkmale, und ist somit ihre Zusammenfassung berechtigt. Es ergibt sich, dass die Handlungen, denen man moralischen Werth zuschreibt, die der Gerechtigkeit und der Menschenliebe sind, und dass ihr Merkmal ist: sie haben keinen egoistischen Zweck.

Jede menschliche Handlung hat Wohl oder Wehe zum Zwecke. Nun ergeben sich drei Möglichkeiten, sie kann eigenes Wohl, fremdes Wehe oder fremdes Wohl bezwecken. Sofern das eigene Wohl Ziel des Handelns ist, nennen wir eine Handlung egoistisch, die Bosheit will fremdes Wehe, in beiden Fällen ist die Handlung nicht moralisch oder unmoralisch. Dagegen sind die Handlungen, die fremdes Wohl bezwecken, die weder egoistisch noch boshaft sind, moralisch. Wenn nun aber meine Handlung ganz allein des Anderen wegen geschehen soll, so muss sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv sein. Wenn ich sein Wehe mitfühle, muss ich auf irgend eine Weise mit ihm identifizirt sein. Es ist also dieser Vorgang in gewissem Sinne räthselhaft, indessen müssen wir bei ihm innehalten. Das Mitgefühl oder Mitleid ist das Urphänomen. „Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller ächten Menschenliebe.“ Die unmittelbare Theilnahme am Andern ist auf sein Leiden beschränkt, denn der Glückliche oder Befriedigte

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

als solcher giebt uns kein Motiv zum Handeln. Indem das Mitgefühl uns verhindert, Andere zu schädigen, führt es zu Gerechtigkeit, indem es uns antreibt, Anderen zu helfen und wohlzuthun, führt es zu Menschenliebe. Die Sache ist aber nicht so zu verstehen, als ob in jedem einzelnen Falle das moralische Handeln auf Mitleid zu beziehen wäre. Vielmehr hat die Kenntniss vom Zusammenhange der Dinge dahin zu führen, dass aus ihr Maximen erwachsen, die ein für allemal das Handeln regeln, und durch Uebung müssen diese Grundsätze in Fleisch und Blut übergehen.

Erklären kann man das Mitleid nur, wenn man über die Erfahrung hinausgeht und es auf ein Gefühl der thatsächlichen, aber metaphysischen, nicht wahrnehmbaren Einheit der Wesen bezieht. Der Mitleidige erkennt sich in jedem leidenden Wesen: tat twam asi (das bist du).

Gegen Schopenhauers Morallehre kann man an verschiedenen Stellen Einwände erheben, in der Hauptsache aber muss man ihm Recht geben. Seine Abhandlung gehört zweifellos zu dem Besten, was je über Moral geschrieben worden ist. Auf dem Grunde seiner Darlegungen haben die Späteren gearbeitet, und sie sind ihm zu Dank verpflichtet. Eine so absprechende Kritik wie die E. v. Hartmanns erscheint mir als ungerecht, und ihren Schluss finde ich empörend (Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. 1879. p. 240). Hartmann überschreibt seinen Aufsatz: „Moralprinzip des Mitgefühls“. Das erweckt die Vor-

Ueber das vierte Buch.

stellung, als hätte Schopenhauer das Mitleid zum Princip gemacht, etwa so: handle in jedem Falle so, wie es dein Mitleid gebietet. Schopenhauers Princip aber heisst: *neminem laede, imo omnes quantum potes juva*; das Mitgefühl ist nur die letzte Grundlage, die Quelle der Moral. Hartmann bezeichnet Schopenhauers Auffassung als einseitig und ungenügend, er selbst kennt eine Unzahl von sittlichen Triebfedern. Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn Schopenhauer ausführlicher gewesen wäre, sich über die tatsächliche Entwicklung der menschlichen Gefühle, über die Beziehungen der Moral zur Kindesliebe, zum Familien- und Stammesgeföhle und manches andere ausgelassen hätte. Indessen verlangen kann man es nicht von ihm, er musste sich in einer Preisschrift auf den Kern der Sache beschränken. Schopenhauer wollte keine Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins schreiben, noch ein System der Ethik aufstellen, er wollte einfach zeigen, auf welche Quelle die im engeren Sinne als moralisch bezeichneten Handlungen zu beziehen seien. Man kann von Moralität doch nur auf der Stufe der Reflexion, der bewussten Unterscheidung der persönlichen Interessen sprechen. Solange wir ein vorwiegend instinctives Handeln vor uns haben, ein Handeln, bei dem der Handelnde ohne Ueberlegung und scheinbar egoistisch der Sache der Gattung dient, nennen wir es natürlich. Die mütterliche Fürsorge für die Kinder z. B. erscheint uns nicht als ein moralisches, sondern als ein natürliches Handeln. Lässt eine Mutter es daran fehlen, so nennen wir sie

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

eine unnatürliche Mutter, und erst dann, wenn sie das Mitgefühl vermissen lässt, das man von jeder gewissenhaften Pflegerin verlangen kann, wird ihr Verfahren moralisch beurtheilt. Aehnlich ist es mit der Liebe zu Angehörigen überhaupt und zu Stammesgenossen. Zuletzt handelt es sich um Instinct. Wird reflectirt, so spaltet sich die Liebe in einen egoistischen Antheil und in Mitgefühl. Auch alle anderen Gefühle, die man als Vorstufen des Moralischen betrachten kann, erweisen sich in ähnlicher Weise zusammengesetzt, so Treue, Pietät, die sehr verwickelte Gebilde sind und Liebe, Furcht, eigennützige Absicht, Gewohnheitszwang, Mitgefühl in sich fassen. Das Wort Liebe führt nur zu Missverständnissen. Abgesehen von der geschlechtlichen Liebe, die doch ohne Weiteres auszuscheiden ist und eine von der moralischen toto genere verschiedene Durchschauung des principii individuationis in Schopenhauers Sinne darstellt, sprechen wir von Liebe zu Personen, Dingen, Gedanken, und zwar ist das Wesentliche das, dass das Geliebte uns durch seine Gegenwart unmittelbar Freude macht. Dass ich einen Menschen liebe, erkenne ich daran, dass mir bei seinem Anblicke das Herz im Leibe lacht, und dass die Trennung von ihm mir schmerzlich ist. Ebenso kann man etwa einen Kunstgegenstand oder eine Gottesidee lieben. Im letzteren Falle gewährt der Gedanke an Gott Glück, die Seele sehnt sich aus den Geschäften der Welt nach dem Gebet, d. h. nach der Beschäftigung mit dem geliebten Gedanken. Redet man nun von allgemeiner Menschenliebe oder gar von Feindes-

Ueber das vierte Buch.

liebe, so wird der Begriff ganz verschoben. Dass Jemand alle Menschen in dem Sinne liebe, wie er seine Nächsten liebt, das hat gar keinen Sinn, denn Lieben heisst eben, einen nicht so auffassen wie die Anderen, ihm einen Vorzug gewähren, weil er uns lieber ist als die Anderen. Dass aber Jemand am Anblicke seiner Feinde ohne egoistische Nebengedanken Freude haben könnte, das will mir als ganz unsinnig vorkommen. Wir können mit allen Menschen und auch mit unseren Feinden Mitgefühl haben, sodass wir sie nicht nur nicht schädigen, sondern nach Kräften zu fördern suchen, aber lieben können wir sie nicht. Dies nur nebenbei gegen die Gewohnheit, mit der Viele, besonders unter den Christen, durch das beliebte Wort Liebe auf die Sentimentalität wirken, Verschiedenartiges zu einem Brei zusammenrührend. Alle Triebe oder Gefühle, die durch ihren Gehalt an Mitgefühl Beziehung zur Moralität haben, konnte Schopenhauer ruhig übergehen. Dagegen vermisst man wirklich eine Auseinandersetzung über den Trieb zur Vergeltung, der als Rache mit dem Rechte, als Dankbarkeit mit der Liebe verwandt ist und doch selbständig ist. Freilich würde die Vervollständigung der Betrachtung keinen grossen Vortheil gebracht haben, da der Trieb zur Vergeltung trotz seiner historischen Bedeutung für die höhere Entwicklung unfruchtbar ist, sozusagen einen Nebenbetrieb darstellt.*)

*) Ueber die Rache vgl. § 64 des 1. Bandes vom Hauptwerke.

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

Wenn Hartmann Schopenhauers Lehre als Gefühlsmoral hinstellt, als eine untere Stufe, die der Vernunftmoral zu weichen habe, so dürfte das nicht berechtigt sein. Jedes Gefühl lässt sich in Begriffe übersetzen, aber nicht jeder Begriffscombination liegt ein Gefühl zu Grunde. Die meisten Philosophen als Moralisten sind von Begriffen ausgegangen und in Begriffen stecken geblieben. Schopenhauers Verdienst ist eben, dass er zur Grundlage der Moral hinabstieg und in dem Mitgeföhle den Eckstein des Gebäudes fand. Dass er aber den Eckstein für das ganze Haus gehalten habe, das kann man doch nicht sagen. Seine Aufgabe war die Auffindung des Fundamentes, er konnte sich daher im Uebrigen auf Andeutungen beschränken. Indessen hat er deutlich genug auf die Nothwendigkeit hingewiesen, aus dem zunächst gefühlsmässig Gegebenen feste Grundsätze abzuleiten. Hartmann meint spöttisch, nach Schopenhauer sei die Gerechtigkeit auf Flaschen gezogenes Mitleid. Nun, so ist es in der That, Schopenhauer sagt selbst, die Grundsätze seien das Reservoir der Moralität. Wenn die Achtung aller Rechte aus vernünftiger Ueberlegung hervorgeht, sagt Hartmann, habe sie eine ganz andere Wurzel als das Mitgeföhle. Eine solche Behauptung ist mir ganz unverständlich. Entweder gründet sich der Vorsatz, gerecht zu sein, auf practische Vernunft, d. h. die Erwägung, dass es vortheilhaft sei, dann ist von Moralität keine Rede, oder er gründet sich auf das Mitgeföhle, das sich scheut, einem Anderen Unrecht zu thun: tertium non datur. Sagen wir statt

Ueber das vierte Buch.

Vernunft, um Missverständnisse zu vermeiden, Reflexion, so ergibt sich, dass Reflexion allein keine Moral geben kann, weil das Handeln des Menschen in erster Linie von Gefühlen abhängt, und überaus starke Gefühle, Schopenhauers antimoralische Triebfedern, den Menschen zum Egoismus treiben. Auch unter der Annahme (*per impossibile*), es wäre der Reflexion ohne moralisches Gefühl gelungen, zur metaphysischen Wahrheit des *tat twam asi* zu gelangen und die Wesens-Einheit zu erkennen, hätten wir nichts gewonnen, denn die nur in Begriffen gegebene Wahrheit würde gegen die Macht der egoistischen Gefühle nichts ausrichten. Es muss also eine Moral, die mehr sein will als ein Hirngespinnst, Gefühlsmoral sein. Andererseits bedarf das Gefühl der Reflexion, damit auf seinem Grunde ein bewohnbares Haus gebaut werde. Eine blosse Gefühlsmoral würde den Anforderungen des Lebens nicht genügen, sie wäre, wie Schopenhauer und nach ihm Hartmann ganz treffend auseinandersetzen, eine Art von Carricatur der Weibermoral, das gute Herz ohne Verstand.

Nun besteht doch kein vollkommener Gegensatz zwischen Gefühl und Vernunft. Vielmehr zeigt eben Schopenhauer, dass unser moralisches Gefühl nichts ist als die höchste Vernunft. Das, was erst als Instinct, dann als Mitgefühl der Alleinherrschaft des Egoismus entgegentrat, den Kampf der individuellen Willen mässigte, als holder Klang im irdischen Gewühle, das ist zugleich die letzte Frucht unseres Denkens, somit von vornherein ein Theil der uns un-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

bewussten Vernunft. Wenn es so ist, wenn das Mitgefühl unbewusste Metaphysik ist, dann versteht man nicht, wie Hartmann von Schopenhauers „wunderlicher Ueberschätzung des Mitleids“ reden kann und doch zugleich das „metaphysische Moralprincip Schopenhauers“ in den höchsten Ausdrücken preisen kann. Mit Freuden liest man spät (p. 782) das schöne Lob des Mannes, der vorher (p. 217 ff) hart genug behandelt war.

Ich kann diese gegen Hartmann gerichteten Bemerkungen nicht schliessen, ohne noch auf einen besonders hässlichen Ausfall hinzuweisen: „Was muss Schopenhauer für psychologische Modelle zur Abstraction seiner Behauptungen vor sich gehabt haben, wenn er sagen kann: Der Glückliche, Zufriedene lässt uns gleichgültig!“ Schopenhauer spricht vom Handeln und will sagen, der Anblick der Befriedigten giebt uns keinen Anlass zum Handeln. Das ist doch deutlich. Wenn Hartmann in der folgenden Declamation meint, das Mitleid sei ein plumper Geselle gegen die linde Hand des Mitgefühls, das immer Freudenblumen in das allen gemeine Leidensloos zu weben verstehe, so ist klar, dass die Loosweberei nicht nöthig wäre, wenn kein Bedürfniss danach bestände. Auch hätte sich Hartmann das rührende Bild der Familie unter dem Weihnachtbaume schenken können, denn Schopenhauer sagt ausdrücklich, dass er von verwandtschaftlichen u. s. w. Beziehungen absehe (daher das „als solcher“), was denn auch bei der Betrachtung des rein Moralischen nöthig ist.

Ueber das vierte Buch.

Mit Recht kann man gegen Schopenhauer einwenden, dass er den Vorgang beim Mitgeföhle nicht genau geschildert habe, unterlassen habe, zu zeigen, dass dabei eigentlich eine Täuschung statthat. Wenn wir aus den Umständen und aus den Bewegungen eines Wesens schliessen, dass es leidet, machen wir uns eine Vorstellung von seinem inneren Zustande und glauben im Mitgeföhle an diesem Theil zu haben, während wir doch nur unseren eigenen Zustand erfahren können. Schopenhauer stellt die Sache so dar, als fühlte man wirklich das Leid des Anderen, dasselbe Leid, und behauptet, dass fremdes Wohl und Wehe unmittelbar uns zum Handeln veranlassen könne. In Wirklichkeit bezieht sich natürlich jede Handlung auf eigenes Wohl und Wehe, und Schopenhauers Prämisse, die besagt, dass eine Handlung, die sich auf eigenes Wohl und Wehe bezieht, sei egoistisch, also nicht moralisch, ist nicht richtig. Will man dem Worte egoistisch den Sinn wahren, so muss man jede Handlung, deren bewusster Zweck das eigene Wohl ist, egoistisch nennen. Moralisch sind dann die Handlungen, deren bewusster Zweck das Wohl des Anderen ist, gleichgiltig ob die Täuschung, des Anderen Leid sei unser Leid, zu Grunde liegt, oder ob die Reflexion eingetreten ist. Dabei behält aber das Mitgeföhle die ihm von Schopenhauer zugeschriebene Bedeutung, denn die Moralität liegt darin, dass unsere Vorstellung vom Leid des Anderen und das durch sie erregte Nachgeföhle uns zum Handeln bringen können. Aber Schopenhauer übersieht wegen seiner Unter-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

lassung den Fall, dass die Reflexion der Moralität den Weg treten kann. Es kann Einer das Gute thun, nur um sein Mitleid los zu werden, oder um des Vergnügens willen, das ihm die Befriedigung der Anderen macht. Grosse Bedeutung hat die Sache nicht, weil beim Handeln schliesslich doch das Herz den Ausschlag giebt, und weil Der, der nur sein Mitleid los sein will, doch Dem vorzuziehen ist, der kein Mitleid empfindet. Ich komme später noch auf diese Dinge zurück.

Wichtiger ist es, darauf hinzuweisen, dass Schopenhauers Lösung des moralischen Problems ihn in Widerstreit bringt mit seiner Lehre von der Zerreiſung des Menschen in Wille und Intellect. Er findet, dass das Mitleid die Vorstufe der metaphysischen Erkenntniss ist. Das Mitleid ist Sache des Willens, die Erkenntniss, dass derselbe Wille in Allem lebt, Sache des Intellects. Gerade hier hätte Schopenhauer einsehen müssen, dass die Vernunft schon im Willen steckt, dass es mit seiner Seelen-Chemie nichts ist. Gefühlt hat er die Sache offenbar, denn er sucht im zweiten Bande des Hauptwerkes die Schwierigkeit auf eine sehr wunderliche Weise zu beseitigen. „Es scheint vielmehr [heisst es dort], dass die erforderte Durchschauung des principii individuationis in Jedem vorhanden sein würde, wenn nicht sein Wille sich ihr widersetzte, als welcher vermöge seines unmittelbaren, geheimen und despotischen Einflusses auf den Intellect, sie meistens nicht aufkommen lässt; sodass alle Schuld zuletzt doch auf den Willen zurückfällt.“ Der böse Wille!

Ueber das vierte Buch.

Endlich ist es sicher nöthig, dass die Reflexion nicht bei dem *tat twam asi* stehen bleibe, dass sie auf Grund der erreichten Einsicht und im Zusammenhange mit der metaphysischen Auffassung festzustellen suche, was das letzte Ziel der menschlichen Bestrebungen sein müsse. Mag man die Aufgabe mit Hartmann als planmässige Unterstützung des Absoluten, d. h. Erkenntniss und bewusste Förderung der Ziele der allgemeinen Entwicklung, fassen oder anders; eine Art von Metaethik ist dringendes Bedürfniss. Auch hat Schopenhauer das empfunden und hat seiner Moral als höhere Stufe oder als esoterische Lehre die Anweisung zur Erlösung folgen lassen. Jedoch stellt Schopenhauers esoterische Lehre keine Weiterentwicklung seiner Moral, sondern eine Abbiegung vom Wege dar. Ich sehe in ihr eine neben der Moral stehende Heilslehre. Die eigentliche Metaethik aber fehlt bei Schopenhauer. —

Schopenhauers Ethik ist reich an vortrefflichen Gedanken im Einzelnen. Wenn ich auf Alles nicht eingehen kann, so möchte ich mir doch nicht versagen, ihn darum zu preisen, dass er auch für die Thiere Gerechtigkeit und Liebe gefordert hat. Je einzelner er in dieser Hinsicht dasteht gegenüber der unglaublichen Rohheit in Theorie [und Praxis, um so grösser ist seine Ehre. Hätte er weiter kein Verdienst, als das, mit flammenden Worten der Thier-Verachtung und Thier-Schinderei entgegengetreten zu sein, so müssten wir ihn allein deshalb lieben und sein Andenken hochhalten.

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

3. Die Uebel der Welt und die Erlösung.

Die Objectivation des Willens führt schliesslich zur Selbsterkenntniss des Willens. Das Auge des reifen Menschen erblickt die Welt als eine Welt des Leidens und zugleich als Spiegel des Willens. Der Wille, der blind das Leben will, denkt im Menschen über sich nach, und nun bejaht er entweder bewusst, oder er verneint die Welt.

Die nach dem *tat twam asi* wichtigste Erkenntniss ist also die, dass die Welt von Grund aus heillos ist. Diese Lehre wird gewöhnlich mit dem hässlichen Worte Pessimismus bezeichnet. Der empirische Pessimismus ist die Behauptung, dass die Unlust die Hauptsache in der Welt sei, und ihr gegenüber die Lust als secundär und nebensächlich erscheine. Schopenhauer verfährt sowohl deductiv wie inductiv. Er legt dar, dass alles Wollen ein Bedürfniss, ein Nichthaben, folglich ein Leiden voraussetze, dass jede Erfüllung des Willens nur flüchtige Befriedigung gewähre, gewöhnlich eine Enttäuschung sei, dass an sie sich wieder neues Verlangen anschliesse, u. s. f. Des Menschen Leben ist aus Noth und Langeweile zusammengesetzt; das erste ist immer die Noth, hat er aber, was er will, so quält ihn die Langeweile. Jedes Wesen erwirbt mit Anstrengung das zum Leben Nöthige, dann pflanzt es seine Art fort, und das neue Geschlecht beginnt das hoffnungslose Treiben aufs Neue. Demnach taugt das Leben im Principe nichts. Andererseits zeigt die Erfahrung des Entsetzlichen, Grauenhaften, der Qual

Ueber das vierte Buch.

ohne Ende eine solche Fülle, dass auch dann, wenn die Aussichten nicht von vornherein schlecht wären, man sich mit Schrecken von der Wirklichkeit wenden müsste.

Man kann ja nicht sagen, dass pessimistische Darstellungen vor Schopenhauer nicht existirt hätten. Immerhin trat Schopenhauer durch seinen Pessimismus in einen schroffen Gegensatz gegen die bei uns allgemeine Denkart. Ich erinnere mich, dass in meiner Kindheit mein Vater einst nach Hause kam und berichtete, er habe mit dem Dr. Asher gesprochen. Das ist nemlich, setzte er hinzu, ein ganz merkwürdiger Mensch, ein Pessimist, der mit seinem Lehrer, einen gewissen Schopenhauer, die Welt für schlecht hält. Auch jetzt noch wird ein junger Mann, der die gewöhnliche Erziehung erhalten hat und zum ersten Male Schopenhauer liest, eine ganz eigenartige Empfindung haben, als ob ein Schleier zerrisse, und das liebliche Gesicht der Welt zur schrecklichen Fratze würde. Indessen ist seit Schopenhauers Tagen das Pessimismus-Thema so vielfach behandelt worden, dass kaum mehr etwas Neues darüber zu sagen sein dürfte. Gegen Schopenhauers Darstellung ist natürlich vieles einzuwenden. Dass an sich die Lust ebenso positiv sei wie die Unlust, dass erfahrungsgemäss ein Wechsel zwischen mässigem Bedürfniss und mässiger Befriedigung in der Hauptsache als lustvoll empfunden werde, dass die rechte Arbeit an sich lustvoll sei, dass die kleinen täglich wiederkehrenden Befriedigungen nicht gegenüber dem immerhin seltenen Unglücke vernach-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

lässigt werden dürfen, dies und manches andere kann man sagen. Schopenhauers Rechnung kann schon deshalb nicht stimmen, weil er übersieht, dass die Heiterkeit, die den gesunden und von besonderen Zufällen verschonten Thieren und Menschen eigen ist, als positiv anzusehen ist, dass eben dann, wenn von der in Schopenhauers Sinne positiven Lust, oder von Genuss und von Schmerz keine Rede ist, das natürliche Behagen übrig bleibt. Der Thatsache, dass ein grosser Theil der Thiere eines unnatürlichen Todes stirbt, kann man entgegensetzen, dass sie nichts vom Sterben wissen und ihr Tod in der Regel rasch, ja oft unmerklich eintritt. Den Greuelszenen gegenüber, aus denen in der Hauptsache die Geschichte besteht, ist darauf hinzuweisen, dass über das Normale nicht berichtet wird, dass trotz aller Noth jederzeit die Mehrzahl der Menschen in aller Stille ohne besonderes Unglück gelebt hat. Der buddhistischen Lehre von Armuth und Krankheit, Alter und Tod ist zu erwidern, dass Armuth und Krankheit wider die Natur sind, nicht zu sein brauchten, dass Alter und Tod an sich keine Uebel sind. Wir sind einmal so eingerichtet, dass wir uns ohne besonderen Anlass keine Sorge um den Tod machen, und der natürliche Tod muss dem durch das Leben ermüdeten Menschen so willkommen sein, wie uns nach des Tages Arbeit der Schlaf willkommen ist. Alle Erörterungen darüber, ob mehr Lust oder mehr Unlust in der Welt vorhanden ist, hinterlassen einen unerquicklichen Eindruck, weil kein Ende des Hin- und Herredens abzusehen ist.

Ueber das vierte Buch.

Zu einem zuverlässigen Urtheile fehlen uns die Mittel ganz und gar. Will jemand von unserem Standpunkte aus über die Welt aburtheilen, so muss man ihn daran erinnern, dass von einem anderen Standpunkte aus die Sache vielleicht als ganz anders erscheint, und dass uns naseweisen Menschen nicht das letzte Wort zukommt. Mit Bestimmtheit wissen wir nur, dass die Uebel da sind, und dass ihrer leider recht viele sind. Darauf hingewiesen zu haben gegenüber einem Optimismus, der weniger ruchlos als gedankenlos ist, das ist Schopenhauers Verdienst. Die Behauptung, dass ein allmächtiger und allwissender Gott die Welt, wie sie ist, geschaffen habe, ist wirklich empörend. Andererseits ist Schopenhauers Behauptung, dass die Beschaffenheit der Welt den Glauben an Gott unmöglich mache, auch nicht zu halten. Finden wir sonst Gründe, anzunehmen, dass der Stufenbau der Individuen von einem höchsten Bewusstsein getragen werde, so müssen wir uns sagen: Wenn uns vieles in der Welt mit Recht missfällt, so geht es eben wahrscheinlich nicht anders, die Vorsehung wird mehr davon wissen, und wie wir nach dem Besseren streben, so wird alles Bewusstsein dieses Streben haben. Der grösste Theil der Uebel ist die unausbleibliche Folge der Individuation. Mit dem Ichsein ist eben der Egoismus gegeben, der an sich nicht Unrecht ist, aber bei der Natur der Dinge nothwendig zu Unrecht, d. h. zu „Verletzung der fremden Rechtsphären“, zum Auffressen u. s. w. führt. Ob es anders sein könnte? Gott weiss es!

Wenn Schopenhauer sagt, die Selbsterkenntniss

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

des Willens, d. h. die Kenntniss der Welt und ihrer Uebel, führe, wenn sie einen gewissen Grad erreicht hat, zur Verneinung des Willens zum Leben, so meint er damit nicht die Art von Erkenntniss, die er selbst von der Sache hatte, sondern eine nicht abstracte, „unmittelbare und intuitive“ Erkenntniss. Auch die ächte Güte der Gesinnung, die uneigennützigste Tugend und der reine Edelmuth gehen nach Schopenhauer nicht von abstracter Erkenntniss aus, aber doch von Erkenntniss, nemlich von jener intuitiven, die sich nicht mittheilen lässt. Die Sache ist schwer fassbar. Von Schopenhauers Standpunkte aus, der den Willen toto genere vom Intellect verschieden sein lässt, ist sie gar nicht fassbar. Aber auch im Sinne der natürlichen Auffassung ist das Verhältniss zwischen den moralischen Gefühlen und ihrer Uebersetzung in Begriffe etwas Räthselhaftes. Bezeichnen wir die Gefühle als unbewusste Gedanken oder unbewusste Urtheile, so drücken wir damit das Problem aus, kommen aber eigentlich nicht weiter. Auf jeden Fall kann der Begriff das Gefühl nicht ersetzen; er kann, wenn er zu dem Gefühle hinzukommt, nützlich sein, indem er dem Gefühle sozusagen leuchtet, die Lampe voranträgt. Ist aber das Gefühl nicht schon vor dem Begriffe da, so bleibt er todt oder richtiger schwach. Er kann zwar Motiv werden und im günstigsten Falle, wenn keine starken Gegenmotive da sind, zum Handeln führen, wird aber in der Regel anderen, von Gefühlen gestützten Motiven weichen müssen. Man kann die Sache auch so ausdrücken: Erkennen wir ein Ur-

Ueber das vierte Buch.

theil als wahr, so entsteht in uns ein Lustgefühl. Die Logik enthält die Regeln, nach denen der Wille überhaupt verfährt. Sofern wie wir nun ein Theil des allgemeinen Willens sind, nehmen wir Theil an der Lust, die die Wahrheit formell gewährt. Wie in der Reflexion, so kann auch unbewusst in den allgemein menschlichen Gefühlen der allgemeine Wille sich ausdrücken, dessen Theil wir sind. Sofern wie wir aber ein Individuum sind, bringen wir individuelle Regeln des Willens mit, unsere persönliche Art zu reagiren, oder unseren Charakter. Unsere Urtheile hinterlassen einen Rest, die individuelle Erfahrung fügt dem Charakter etwas hinzu, ändert ihn in gewissem Grade ab. Man könnte daher annehmen, dass der individuelle Charakter überhaupt durch Urtheile entstanden sei, aber durch Urtheile vor ihm, oder durch die ganze Erfahrung der Vorfahren, wobei Vorfahren nicht nur Menschen bedeutet, sondern die ganze Reihe der Wesen, die uns vorangegangen ist. Im Grunde ist diese Auffassung oberflächlich und ungenügend, aber auf jeden Fall ist die Erkenntniss, die sich durch Gefühle ausdrückt, etwas Angeborenes. Schopenhauer betont denn auch mit allem Nachdrucke, dass die moralischen Gefühle, die Güte des Herzens, angeboren seien. Die Moralität und die Verneinung des Willens sollen beide auf intuitiver Erkenntnis, d. h. auf Gefühlen beruhen, jene aber soll angeboren sein, diese soll durch persönliche Erfahrung erworben werden können. Das geht nicht. Schopenhauer ist sich sicher nicht klar gewesen über die Schwierigkeiten, in die er sich verwickelt hatte.

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

Er hat uns eingeschärft, dass der Charakter unveränderlich ist, deshalb, weil unser empirischer Charakter nur die zeitliche Abbildung eines ausserzeitlichen intelligiblen Charakters ist. Alle Willensentscheidungen zeigen nur, was der Mensch ist, die Handlungen, wie der Lebenslauf überhaupt, sind im Grund nur Schein, ein Ausdruck unserer „Hirnfunktion“, denn Zeit und Causalität gehen das Ding an sich nichts an. Die Erfahrungen des Lebens, dieses Blendwerk der Maja, werden aber die Ursache, dass der unveränderliche Wille sich verändert, dass er, dessen ganzes Wesen darin besteht, das Leben zu bejahen, das Leben verneinen kann. Um das Ungeheuerliche als weniger ungeheuerlich erscheinen zu lassen, benutzt Schopenhauer einige Wortspiele. Er hat so oft versichert, die Motivation sei eine Form des Satzes vom Grunde, und dieser herrsche nur in der Erscheinung, dass er bei der Verneinung des Willens, obwohl es sich um dieselbe intuitive Erkenntniss handelt, die uns auch vorher zukam, vom Motive nicht reden mag; deshalb heisst das Motiv zur Willensverneinung Quietiv. Wehe dem Philosophen, bei dem Schopenhauer so etwas gelesen hätte! Jedes Motiv hat ein Velle zur Folge, das Quietiv, als ein Ding eigener Art, bewirkt ein Nolle. Der Wille mag thun, was er will, er mag bejahen oder verneinen, was er will, immer heisst es: velle, wenn er aber sich selbst verneint, heisst es: nolle. Schopenhauer will damit sagen, wenn der Wille zu sich selbst nein sagt, so verschwindet er, denn alles Dasein ist Wollen, folglich ist Nichtwollen Nichtsein. Oder: wenn

Ueber das vierte Buch.

der Wille alles, was er erst wollte, nicht mehr will, so will er überhaupt nicht, folglich ist er auch nicht mehr. Mit solchen Spässen muss der Philosoph sich zu helfen suchen! Zu verschiedenen Zeiten hat er für den geheimnissvollen Vorgang verschiedene Ausdrucksweisen gesucht. Zuweilen sagt er, der Wille werde ja nicht zu Nichts, sondern er werde nur für unsere Auffassung zu nichts, da Alles, was uns als Etwas erscheine, zu nichts werde, wenn der Wille aufhöre, das Leben zu wollen. Ferner sagt er, dann, wenn der unveränderliche Charakter bei der Verneinung des Willens sich ändere, trete die Freiheit des intelligiblen Charakters zu Tage. Wozu braucht aber ein freier Charakter ein Quietiv? Auf die Frage, wie das Metaphysische zur Erscheinung werden könne, antwortete er, die Willensverneinung sei die einzige Ausnahme. Als ob hier eine Ausnahme möglich wäre, als ob man sagen könnte, heute gilt der Satz vom Widerspruche nicht, morgen gilt er wieder. Auf die Frage, wieso der metaphysische Wille, der Einer und Alles ist, sich wiederholt verneinen könne, und warum die Welt trotz dieser Verneinungen nach wie vor da sei, antwortete er, das seien transcendenten Fragen, die er nicht beantworten könne. Als ob die transcendenten Fragen nicht erst eine Folge seiner transcendenten Behauptungen gewesen wären. Schopenhauer konnte wohl darauf hinweisen, dass man über das, was in des Menschen Hirn nicht passt, nicht ohne Widersprüche reden könne. Aber dann sollte man überhaupt nicht darüber reden.

Bei alledem würde man sehr Unrecht thun, wenn

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

man in Schopenhauers Auseinandersetzungen über die Verneinung des Willens nur Unsinn sehen wollte. Nur ist der gute Kern von dicker bitterer Schale umgeben. Wie die eben gegebenen, nur andeutenden Bemerkungen zeigen, führt uns Schopenhauer in ein wahres Dickicht von Widersprüchen und Unmöglichkeiten, indem er mit den phantastischen Gebilden, die er durch seine Anwendung der Kantischen Erkenntnistheorie hergestellt hat, psychische Vorgänge, die die Erfahrung liefert, zu nebelhaften Schemen vereinigt. Will man ihm gerecht werden, so muss man sich vorzustellen suchen, was der nicht kantisirte Schopenhauer gesagt haben würde.

Der Gute verneint, durch sein Gefühl geleitet, im Handeln die Schranken der Individualität. Wenn wir die Sache zur begrifflichen Klarheit bringen, so können wir sagen, der Gute erkennt, dass die anderen Wesen mit ihm gleichen Wesens sind, und will deshalb keinen Unterschied zwischen ihm und ihnen machen. Nun ist aber eben deshalb, weil der Gute zunächst auf sein Gefühl angewiesen ist, seine Durchschauung des principii individuationis zunächst eine gelegentliche: Wenn ihm das Leiden entgegentritt, oder wenn er bei seinem Handeln die Möglichkeit, einen Anderen zu schädigen, erblickt, dann durchbricht er jene Schranke, aber sie ist für ihn nicht gänzlich aufgehoben. Was geschieht, wenn die Schranke ganz und dauernd aufgehoben wird? Diese Frage muss sich Schopenhauer vorgelegt haben. Er suchte sie zu beantworten, weil einerseits ihm die Philosophie die Möglichkeit einer

Ueber das vierte Buch.

begrifflichen Beseitigung der individuellen Verfinsterung zu gewähren schien, er die vollkommene Erkenntniss der Welt für erreichbar hielt, und weil andererseits ihm die Existenz der Heiligen die Möglichkeit einer intuitiven und doch vollständigen Durchschauung des principii individuationis darzuthun schien. Vielleicht war der Vorgang folgender: In seiner Philosophie sah Schopenhauer den vollkommenen Spiegel der Welt. Dieser Spiegel zeigte eine Welt der Schmerzen, den Willen, der die Zähne in das eigene Fleisch schlägt und ohne Hoffnung leidet. Es ist nun ein sehr natürlicher Gedanke, dass ein solcher Anblick Einem das Leben verleiden müsse, und zwar das Leben überhaupt, sodass man nicht im egoistischen Sinne dem individuellen Schicksale, sondern dem Leben als solchem Lebewohl sagen möchte. Stellt man sich vor, es gäbe Einen, von dem man sagen könnte: Er nahm auf sich alle Schmerzen, so sieht man ohne Weiteres ein, dass ein Solcher nicht leben könnte. Fühlte ein Mensch die Leiden der ganzen Welt so mit, wie er das unmittelbar wahrgenommene Leid eines Anderen mitfühlt, so müsste er daran ersticken oder wahnsinnig werden. In Wirklichkeit aber wendet die philosophische Erkenntniss den Willen nicht, sie tödtet nicht, und sie bewirkt auch keine Bekehrung in Schopenhauers Sinne; sie vermag wohl, ernst zu stimmen, ja vorübergehend das Gemüth zu erschüttern, aber in der Hauptsache bleibt der Mensch, wie er war. Schopenhauer machte diese Erfahrung an sich selbst und entging daher dem Irrthume Buddhas. Dieser war

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

durch den Anblick des Leidens und die Verallgemeinerung des Mitleidens in Gedanken thatsächlich zur Umkehr bewogen worden und glaubte deshalb, die Erkenntniss allein reiche aus. Immer kehrt bei den Buddhisten die Meinung wieder, dass es den Menschen nur an der Erkenntniss fehle, dass man sie ihnen nur zu predigen brauche, um Einsicht und Besserung zugleich zu erlangen. Schopenhauer suchte sich zu helfen, indem er seine zwei Wege aussann: die intuitive Erkenntniss des Mitleides, d. h. die zum Gefühle gewordene Erkenntniss des allgemeinen Leidens, und die unwillkürliche Verallgemeinerung des eigenen, überschwänglich empfundenen Leidens. Jener ist in der Theorie der Normalweg, dieser, der *δεύτερος πλους*, die bei geringerer Entwicklung der Erkenntniss zulässige Ausnahme, in der Praxis die Regel. Zu der Behauptung, dass die Verneinung des Willens, die Bekehrung, wirklich vorkomme, wurde Schopenhauer nicht nur durch den Hinblick auf die Berichte von den Heiligen getrieben, sondern auch durch sein eigenes Gefühl. Dieses brachte ihn zu der Ueberzeugung, dass die Welt im Grunde eine moralische Bedeutung haben müsse. Immer wieder versichert er, die eigentliche Verkehrtheit des Denkens bestehe darin, dass der Welt nur eine physikalische Bedeutung zugeschrieben werde. Dieser Kampf gegen die absolute Physik gehört zu seinen Ehrentiteln; er ist sozusagen der eigentliche Sinn der Philosophie, seinetwegen müssen wir zu ihr flüchten, wenn die alleinherrschende Naturwissenschaft wie ein todbringender Samum daher

Ueber das vierte Buch.

fährt und die Welt zur Wüste macht. Die „mechanische Weltanschauung“ und der absolut gewordene Darwinismus mit seiner grossmäuligen Evolution haben uns gezeigt, zu welchen Greueln die absolute Physik führt. Wollte Schopenhauer die moralische Bedeutung des Weltlaufes retten, wollte er an eine Heilsordnung glauben, so blieb ihm nichts mehr übrig als die Verneinung des Willens, denn ausser dieser schmalen Pforte hatten ihm seine Irrthümer keinen Weg gelassen. Die allmähliche Veränderung des Charakters durch die Erfahrungen des Lebens hatte er für unmöglich erklärt, und nun war entweder das Leben eine nutzlose Posse, oder es musste eine plötzliche Veränderung, sozusagen ein Umklappen des Charakters auf geheimnissvolle Weise möglich sein. Er hatte sich dem Teufel des Idealismus ergeben, am Ende aber wollte er ihm entrinnen, und in dieser Noth verfiel er auf Quietiv und Nolle, auf das Eintreten der metaphysischen Freiheit in die Wirklichkeit und auf all' die Sprünge, die den Werth seines vierten Buches herabsetzen und für Viele unerkennbar gemacht haben.

Eine unbefangene Auffassung müsste etwa Folgendes ergeben. Die Handlungen offenbaren den Charakter. Wenn es gute Handlungen giebt, d. h. solche, bei denen nicht das eigene Wohl, sondern das Wohl anderer Wesen der Zweck des Handelns ist, so setzen sie voraus, dass in dem Handelnden das Mitgefühl eine gewisse Stärke hat, da dieses Gefühl allein im Stande ist, dem starken Gefühle des Egoismus ein Gegengewicht zu geben. Das Maass der

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

Güte ist gegeben durch die Grösse des überwundenen persönlichen Interesses. Ganz ähnlich wie beim Guten muss sich die Sache beim Heiligen verhalten. Bei jenem überwindet das Mitgefühl mit bestimmten Leiden den Egoismus im einzelnen Falle, bei diesem das Mitgefühl mit dem Weltleide den Willen zum Leben überhaupt. Wie dort kann auch hier, und hier erst recht, nur ein Gefühl die Kraft haben, den überaus starken Gegner zu besiegen. Es muss also dem guten Charakter der heilige Charakter entsprechen. Von Allen, die die Noth des Nächsten sehen, hilft nur, wer gut ist, von Allen, die die Heillosigkeit der Welt erkennen, wendet seinen Willen nur, wer heilig ist. Durch die individuelle Erkenntniss wird Keiner weder gut, noch heilig. In beiden Fällen muss der Charakter in der Hauptsache angeboren sein. Fraglich ist nur, ob Einer durch die Erkenntniss etwas besser, etwas heiliger werden kann, als er schon war. Will man die Unveränderlichkeit des Charakters behaupten, so muss man sie für alle Fälle behaupten, kann nicht den Guten fertig geboren werden, den Heiligen durch Erkenntniss entstehen lassen. Bei Schopenhauer wird der Sachverhalt dadurch etwas unklar, dass er die Willensverneinung als eine einmalige Handlung (oder als ein plötzliches Aufhören des Wollens) darzustellen liebt. Bestände die Heiligung nur in Einer Veränderung, so müsste man sie etwa Einer edelmüthigen Handlung gegenüberstellen. Bei Einer Handlung können allerdings die Umstände, d. h. die Erkenntniss, eine grosse Rolle spielen, das Ausser-

Ueber das vierte Buch.

ordentliche kann, wie man sagt, begeistern, in Schwung versetzen und zu einer Höhe tragen, die vorher und nachher nicht erreicht wird. Aber die Einmalige Willensverneinung ist denn doch nur Schein. Der Verneinende hört nicht auf zu leben, er verschwindet nicht, was er nach Schopenhauers Lehre von Rechtswegen müsste, vielmehr muss sich an die Heiligung (oder das Offenbarwerden des heiligen Charakters) ein heiliges Leben anschliessen. Ueber die Möglichkeit der Charakterveränderung durch Einwirken der Erfahrung (nicht durch Alter und Krankheit) scheint deshalb das Urtheil schwierig zu sein, weil man weder Anderen noch sich selbst in's Herz sehen kann, und weil nie dieselben Bedingungen wiederkehren. Genauer gesagt, es zweifelt eigentlich niemand an der Veränderlichkeit des Charakters, sondern nur die Veränderung zum Besseren steht in Frage. Denn die Erfahrung über den Altersverfall, über das Verderben durch Hunger, durch Gifte u. s. w. spricht deutlich genug. Auch kann ja gar nicht bestritten werden, dass sich der Mensch fortwährend ändert; nicht nur von aussen gesehen, sondern im psychologischen Sinne. Nur kann uns das nicht viel helfen, auch physiologische Betrachtungen sind hier nutzlos, denn niemand kann uns sagen, ob alle die thatsächlichen Veränderungen die fragliche Veränderung zum Guten in sich schliessen können. Man weist darauf hin, dass Belehrungen und Predigten die Leute nicht besser machen. Das möchte sein, obzwar man es nicht genau weiss. Indessen bietet das Leben nicht nur

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

theoretische Belehrung, sondern auch Schmerzen und Freuden. Dass die Reue ganz fruchtlos sei, kann man behaupten, aber schwerlich wahrscheinlich machen. Auch muss man bedenken, dass man Gedanken und Gefühle nicht wie chemische Stoffe scheiden kann, dass mit der von Allen zugegebenen Entwicklung der Intelligenz eine gewisse Aenderung des Gefühlslebens verbunden sein muss. Vielleicht darf man auch die Uebung heranziehen. Sicher kann jede Fähigkeit durch Uebung gesteigert werden. Das musikalische Gehör z. B. kann unglaublich fein werden. Freilich reicht bei Jedem die Steigerung nur bis zu einer gewissen Grenze, und man kann sagen, durch Uebung sei nur die von vornherein gegebene Unterschiedsempfindlichkeit entfaltet worden. Nimmt man alles zusammen, so scheint mir der Glaube gestattet zu sein, dass auch im individuellen Leben nicht nur das moralische Verhalten, sondern auch dessen Grundlage, die Güte des Herzens etwas wachsen könne. Viel wird es auf keinen Fall sein, aber auch Wenig wäre tröstlich.

Ob der einzelne Mensch moralisch etwas besser werden könne, das ist und bleibt eine schwer zu entscheidende Frage, ob die Menschheit es werden könne, das ist erst recht schwer zu entscheiden. Schopenhauer sagt auch hier ohne Weiteres Nein, weil er in Erinnerung an die Erkenntnisslehre von einer Entwicklung des Realen nichts hören will. Später giebt er eine solche zu, aber in einem wunderlichen Sinne. Er meint, immer und immer wieder werde dem Willen

Ueber das vierte Buch.

die Frage nach der Bejahung oder Verneinung vorgelegt; indem durch ein Wunder nun bald da, bald dort die Verneinung eintrete, werde allmählich die Zahl der zu Befragenden kleiner. In seiner Vererbungslehre setzt er auseinander, der Charakter werde vom Vater ererbt, der Intellect von der Mutter, somit setze der Wille sozusagen immer eine Brille nach der anderen auf, bis er schliesslich die findet, durch die er die rechte Erkenntniss der Welt gewinnen kann, in welchem Falle es zur Verneinung kommt. Manche der Neueren werden die Frage rasch entscheiden: wir haben ja die Evolution. Erst war gar keine Moralität da, aber die Welt entwickelte sich, indem sie an ihrem eigenen Zopfe in die Höhe kletterte, bis der moralische Mensch da war, und der entwickelt sich nun weiter. Eine Entwicklung muss es freilich gegeben haben, wenn auch in anderem Sinne als in dem der Evolutionisten, aber ob sie jetzt noch fortdauert, das ist eine andere Frage. Der einzelne Mensch entwickelt sich ja auch und wächst in die Höhe, aber nach einer gewissen Zeit hört er mit dem Wachsen auf, und ist er ausgewachsen, so erwirbt er zwar noch Kenntnisse und Fertigkeiten, mit der Zeit aber kommt die Rückbildung. Wenden wir uns an die Erfahrung, so sagen die Einen, die heutigen Menschen seien nicht nur klüger, sondern auch besser als die früheren, Andere meinen, Intellect und Charakter hätten sich im Laufe der Geschichte nicht wesentlich verändert, wieder Andere glauben, in dem Leben der Völker Zu- und Abnahme zu erkennen. Durchschlagende Gründe kann, soviel

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

wie ich sehe, Niemand beibringen. Giebt man zu, dass die Art der Vervollkommnung fähig sei, so kommt Viel darauf an, wie man sich zu der Frage nach der Vererbung erworbener Eigenschaften stellt. Verneint man sie, so ruht die Hoffnung darauf, dass im Allgemeinen die Besseren Bessere zur Ehe nehmen, dass glückliche Ergebnisse der Zeugung durch passende Eehälften vervielfältigt werden. Giebt man die Vererbung der erworbenen Eigenschaften zu, und es scheint, dass man sie zugeben muss, so ist die Möglichkeit vorhanden, dass die erworbene Moralität sich fortpflanze, oder dass die bessere Einsicht in den Nachkommen zu moralischen Gefühlen werde.

Schopenhauer glaubt seiner Metaphysik zu Liebe an plötzliche Bekehrungen. Der „freie“ metaphysische Wille kann natürlich wollen, was er will, und kann auch einen Bösen in einen Guten verwandeln. Schopenhauer geht so weit, sich auf Galgenpredigten zu berufen. Hier macht der Strick es unmöglich, die Dauerhaftigkeit der Bekehrung zu prüfen. Rechtmässig kann man unter Bekehrung nur den plötzlichen Gewinn einer besseren Einsicht verstehen, und darauf deuten auch die gebräuchlichen Ausdrücke: *μετανοια*, Sinnesänderung, Erleuchtung u. s. w. Wenn es einem Menschen plötzlich klar wird, dass er von falschen Voraussetzungen ausgegangen ist, so vermag in der That eine Art von Umwandlung einzutreten, vermöge deren der Mensch von Stunde an anders handelt als vorher. Jedoch wird man nur die Guten zum Guten be-

Ueber das vierte Buch.

kehren können, und die bekehrten Heiligen waren schon vorher latente Heilige.

Wir müssen uns nun die Willensverneinung etwas näher ansehen. Wie giebt sie sich kund, und was hat sie für Folgen? Bei Schopenhauer ist alles schillernd, er kommt aus einer Verlegenheit in die andere, was bei seinen Voraussetzungen auch nicht anders zu erwarten ist. Der Individual-Wille und der metaphysische Wille, das Aufhören des Wollens und das Aufhören des selbstsüchtigen Wollens laufen derart durcheinander, dass Der leichtes Spiel hat, der nur negative Kritik üben will, dass dagegen die Herausschälung des Verdienstlichen recht schwer wird. Zudem ist Schopenhauers Wandlung im realistischen Sinne gerade hier so fühlbar, dass sich im Grunde die Aussagen der Jugend mit denen des Alters nicht recht vereinigen lassen. Zunächst wäre zu unterscheiden, wie sich die Willensverneinung nach der Theorie darstellen müsste, und wie sie sich wirklich darstellt. Da der Leib nichts ist als die Sichtbarkeit des Willens, so müsste beim Aufhören des Wollens nicht nur jede Thätigkeit aufhören, sondern auch der Leib verschwinden. Da dergleichen nicht vorkommt, sagt Schopenhauer: wir müssen uns an die Erfahrung halten, und da sehen wir wirklich ein allmähliches Aufhören. Der Verneinende hat kein geschlechtliches Verlangen mehr, er isst nur noch zur Noth, dabei wird er immer schwächer und magerer, und schliesslich geht er ein. Da wir einmal bei der Erfahrung sind, meint Schopenhauer, so sehen wir, dass der Wille nicht nur allmäh-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

lich aufhört, sondern sich gegen sich selbst wendet: Entsagung und Askese, d. h. Selbstpeinigung, sind immer vereint. Ueber die Schwierigkeit, dass die Askese ein höchst energisches Wollen voraussetzt, daher mit dem Mangel an Fürsorge für den Leib aus Willensschwäche nur äussere Aehnlichkeit hat, geht Schopenhauer stillschweigend weg. Er ist zufrieden damit, den Uebergang zur Erfahrung gefunden zu haben, und schildert nun das Verhalten der Asketen oder Weltüberwinder nach christlichen und buddhistischen Quellen.

Schopenhauers Lehre hat einen entschieden religiösen Anstrich, und sie soll ihn nach seiner Absicht haben, d. h. sie ist Heilslehre. Jede Religion ist eine Antwort auf die Frage: Was soll ich thun, dass ich selig werde? Jede Religion ist demnach individuell-eudämonistisch, und Schopenhauer hätte besser gethan, sich offen auf diesen Standpunkt zu stellen, während er mit den Erklärungen, die Individualität und der Egoismus seien dem Willen nur in der Bejahung eigen, würden durch die Verneinung nichtig, u. s. w., nur Verwirrung schuf. Die Religionen verlegen die Seligkeit in die Zukunft nach dem Tode, sofern wie sie exoterisch sind. Schopenhauer thut dasselbe; was aber dort erklärlich ist, das schickt sich für den Philosophen nicht. Legt man alle Zuthaten bei Seite, so sagt jede religiöse Lehre: Thue das, was ich dir sage, und du wirst selig sein. Im Grunde ist gerade die Religion eine Sache der Erfahrung, denn es heisst, versucht es nur, so werdet ihr sehen, was daran ist.

Ueber das vierte Buch.

Der Inhalt der Lehre ist nun wirklich bei Schopenhauer und bei den beiden wichtigsten Religionen derselbe: Verneine deinen Willen! Der auf dem rechten Wege sein Selbst Ueberwindende erlangt Erlösung, sagt Buddha. Will mir Jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst, und nehme sein Kreuz auf sich, und folge mir, sagt Christus. Dass das Kreuz die Hauptsache sei, ist freilich in der christlichen Lehre nicht ebenso klar gesagt, wie bei Buddha die Selbstüberwindung vorangestellt wird. Indessen auf die Praxis kommt es an, das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sagt der Apostel, sondern in Kraft. Vergleicht man die christliche und die buddhistische Praxis, so ist gar nicht zu verkennen, dass das Wesentliche dasselbe ist, nemlich die Selbstverleugnung, dass die christlichen und die buddhistischen Heiligen Brüder sind. Wenn nun auch die Religion das Heil in die Ferne rückt, so bricht doch die Erkenntniss, dass für Den, der sich hingiebt, das Heil schon da sei, immer durch. Wer mein Wort hört, sagt der johanische Christus, der hat das ewige Leben; wer sich überwindet, der hat Nirwana, sagt Buddha. Das, was Buddha als Nirwana schildert, ist genau dasselbe, was die Christen als den Frieden Gottes bezeichnen, das Glück, das der Religiöse empfindet. Eben so wie bei den Religionen den einfachen Kern der Lehre eine krause Dogmatik umwuchert, so ist auch bei Schopenhauer die Erkenntniss des Heiles von Dogmen getrübt. Aber in der Hauptsache hat er Recht. Auch darin hat er Recht, dass der Weg zum Heile durch

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

die Erkenntniss der Nichtigkeit alles Strebens und durch das Leid hindurchführt. Nur ist ihm der religiöse Pessimismus unter den Händen entartet. Die Religion kümmert sich nicht um die Rechnerei, ob mehr Lust oder mehr Unlust in der Welt sei, sie setzt nur voraus, dass der Mensch erfahren habe, auf dem natürlichen Wege sei das Glück nicht zu finden. Für den Glücklichen ist eigentlich die Religion nicht da, an die Mühseligen und Beladenen ergeht der Ruf. Die „Welt“ im religiösen Sinne ist da, wo jeder das Seine sucht, durch Befriedigung egoistischer Wünsche glücklich zu werden hofft. So lange wie der Mensch in der Beschränkung auf sein Ich sich befriedigt fühlt, so lange wie er die Welt bejaht, braucht und versteht er die Religion nicht. Erst wenn er entweder durch persönliches Unglück oder durch die Erkenntniss, dass das sogenannte Glück keine Befriedigung gewährt, dass die Welt den Frieden nicht hat, im religiösen Sinne Pessimist geworden ist, die Welt verneint, erst dann ist ihm der andere Weg offen. Wirf Dein Ich fort, gib Dich ganz hin, verneine Deinen Willen, heisst die Aufforderung. Folgt der Mensch dem Rufe, so findet er zu seinem Erstaunen, dass er sehr gut dabei fährt, dass in eben dem Grade, wie es ihm gelingt, sich zu vergessen, sich in das zu versenken, was er nicht ist, er an Glück gewinnt. Schopenhauer hat mit lebhaften Worten das Glück der Willensbefreiung im dritten Buche gepriesen; auch bei diesem willensfreien Erkennen handelte es sich nicht um Aufhebung des Willens überhaupt, sondern um Vergessen des

Ueber das vierte Buch.

Ichs in der Thätigkeit. Je uneigennütziger die Thätigkeit ist, je weniger sie der Ich-Gedanke begleitet, um so mehr wird sie beglücken, und es dürfte in der That zwischen diesem Glücke und dem religiösen Glücke ein principieller Unterschied nicht bestehen. Man spricht ja auch von religiösem Eifer, wenn sich Einer bei einer Sache ganz vergisst. Indessen besteht doch ein Unterschied insofern, als von dem Religiösen die Selbstverleugnung nicht gelegentlich und nach bestimmten Richtungen, sondern von Grund aus und nach jeder Richtung hin gefordert wird, sodass er sich zu den Anderen verhält wie der Berufskünstler zu den Dilettanten. Auch ist ein Unterschied je nach der Sache, der man sich widmet. Beglückt schon die Ausübung der Kunst mehr als irgend ein Handwerk, so muss das Bewusstsein, den Willen Gottes zu thun, die höchste Stufe darstellen. Begreiflicherweise verlangt die Selbstverleugnung irgend etwas Positives. Ich kann mich für meine Kinder aufopfern, aber dann muss ich Kinder haben, und sie müssen es nöthig haben; ich kann für irgend eine Idee ins Feuer gehen, aber doch nur unter bestimmten Bedingungen, u. s. f. Das Positive der Religion muss daher allgemeingültig sein, für Jeden und immer da sein. Es muss zugleich das für Jeden Werthvollste, das Höchste sein. Das aber wird Gott genannt: Hingabe an Gott ist die Religion positiv ausgedrückt. Gegenstand des Handelns kann natürlich nur das Einzelne sein, aber dieses wird dann in Beziehung auf Gott gedacht: es geschieht alles „um Gottes Willen.“ Was ihr dieser Geringsten

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

einem gethan habt, das habt ihr mir gethan, sagt Christus. Im Grunde ist die buddhistische Auffassung, der sich Schopenhauer anschliesst, von der christlichen nur in den Worten verschieden, denn der Buddhist hat Mitleid mit allen Wesen, weil er in allen das ewige Wesen erkennt. Mag man auch an Stelle des Wortes Gottes Welt setzen, im religiösen Sinne ist kein Unterschied. Es ist bei der Beschaffenheit des menschlichen Intellects unvermeidlich, dass die Fassung des Positiven verschieden ausfällt, dass allerhand Irrthümer und Wunderlichkeiten vorkommen, dass die Leute auf sonderbare Weise ihrem Gotte dienen. Dabei zeigt sich nun, dass an dem Erfolge der Irrthum nicht viel ändert, weil das Negative immer dasselbe bleibt. Mag sich der Religiöse noch so seltsam gebärden, immer erreicht er eine Befriedigung, die auf keine andere Weise zu erlangen ist. Mit anderen Worten: das Negative, die Verneinung des Eigenwillens, ist die Hauptsache. Man darf deshalb Schopenhauer nicht zu sehr tadeln, wenn bei seiner Darstellung, die das Wollen überhaupt mit dem selbstsüchtigen Wollen vermengt, das Positive vernachlässigt wird, während es in der Wirklichkeit, da, wo die Verneinung vorkommt, nie fehlt. Wie Schopenhauer selbst hervorhebt, ist die Schilderung des Erfolges der Willensverneinung deshalb so schwierig, weil man sie eigentlich selbst erlebt haben müsste, wir Weltmenschen aber sie uns construiren müssen, das Thatsächliche nur vom Hörensagen kennen. Daher verweist Schopenhauer auf „die Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen,

Ueber das vierte Buch.

welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich selten vergönnt ist, aber welche ihre aufgezeichnete Geschichte und, mit dem Stempel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunst uns vor die Augen bringt“. Ich meine nur, dass bei sorgfältiger Betrachtung der Heiligen Schopenhauer manches an seiner Darstellung hätte ändern müssen. Er spricht von dem Frieden, der höher ist als alle Vernunft, von der gänzlichen Meeresstille des Gemüthes, von der tiefen Ruhe, unerschütterlichen Zuversicht und Heiterkeit des Heiligen, und will damit sagen, die Erkenntniss sei geblieben, der Wille geschwunden. Die Worte mögen ja ungefähr zu dem Zwecke passen, aber mit der Heiterkeit ist es doch so eine Sache. Hier tritt auch Dem, der sich sonst durch Schopenhauers Worte blenden lässt, entgegen, dass doch Heiterkeit ein Zustand des Willens ist. Nun ist aber gerade auf die Heiterkeit Gewicht zu legen. Die Heiligen sind freundlich und fröhlich (brummige Heilige giebt es nicht), sie sind glücklich. Das ist es ja gerade. Wären die Heiligen nur unerschütterlich wie die stoischen Weisen oder die Oelgötzen, so brauchte man nicht viele Worte darum zu verlieren, aber dass sie fröhlich sind trotz Entbehnungen und Verfolgungen, trotz Unglück und Noth, das ist das Phänomen. Wie wenig durch die Verneinung ihr Wollen gelitten hat, das zeigt ihre Energie, ihre unermüdliche Arbeit. Nachdem Schopenhauer das unglückliche Quietiv von den Mystikern übernommen hatte, war auch der Quietismus nicht weit, und weil dieser in der Geschichte der Religiösen eine grosse

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

Rolle spielt, machte ihn Schopenhauer zu einem Merkmale der Heiligen. Er hat sich gerade durch das Lob des Quietismus viel Tadel unnöthigerweise zugezogen. In Wirklichkeit aber haben die echten Heiligen mit dem Quietismus nichts zu thun. Von Christus brauche ich nicht zu reden. Auch Buddha war unermüdlich thätig, zog bis zu seinem Ende herum und predigte. Beide haben Arbeit von ihren Jüngern gefordert, und nirgends steht geschrieben, dass das Nichtsthun nütze sei. Waren etwa Franz von Assisi und Filippo Neri, um nur ein paar von Schopenhauer oft angeführte Namen zu nennen, Anhänger des Quietismus? Mehr Schein hat das andere Merkmal der Heiligen, die Askese, weil oft die Entsagung und die positive Askese ineinander überzugehen scheinen. Indessen sollte man doch unterscheiden und nicht verkennen, dass die Askese im engeren Sinne, so oft sie auch in religiösen Gemeinschaften vorgekommen sein mag, ein Missverständniss ist. Christus und Buddha haben beide die eigentliche Askese verworfen. Dagegen ist allerdings Enthaltbarkeit mit der Verneinung des Eigenwillens gegeben, d. h. persönliche Armuth, Ehelosigkeit und strenge Mässigkeit im Essen und Trinken. Das braucht nicht gefordert zu werden, es ist bei den höheren Graden der Religiosität selbstverständlich. Alles Weitere aber ist entweder missverstehender Eifer oder eine sehr unheilige Sucht, sich Vorrechte zu erwerben, wenn nicht überhaupt das Gebiet des Pathologischen betreten wird. Schopenhauer erkannte in späterer Zeit das Richtige: es „wird von Vielen, und vielleicht mit

Ueber das vierte Buch.

Recht, die Askese im allerengsten Sinne, also das Aufgeben jedes Eigenthums, das absichtliche Aufsuchen des Unangenehmen und Widerwärtigen, die Selbstpeinigung, das Fasten, das härene Hemd und die Kasteiung als überflüssig verworfen. Die Gerechtigkeit selbst ist das härene Hemd, welches dem Eigener stete Beschwerde bereitet, und die Menschenliebe, die das Nöthige weggiebt, das immerwährende Fasten.“ Schopenhauer scheint dabei sogar etwas über das Ziel hinauszuschiessen; der Verzicht auf jedes Eigenthum und das Fasten dürften ihren guten Sinn haben. An dritter Stelle nennt Schopenhauer den Mysticismus und mit ihm hat er Recht. Er kennzeichnet die mystische Auffassung als „Bewusstsein der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt.“ Damit sagt er aber zugleich, dass es mit dem blossen Aufhören des Wollens nicht gethan sei, dass bei der Verneinung des Willens ein anderes Centrum des Ich gewonnen werde. Und dann ist klar, dass dem Religiösen an der Einheit mit einem blinden dummen Willen nichts gelegen sein kann, dass der „Kern der Welt“ gleicher Art mit dem Menschen sein muss, dass somit nur ein Gott (in diesem oder jenem Sinne) dem religiösen Gefühle genug thut.

Bei Schopenhauer hat es den Anschein, als ob nicht nur der Eintritt der Verneinung, die Wiedergeburt, mit einem Male geschehe, sondern auch der Mensch entweder Weltmensch oder Heiliger, ganz Bejahung oder ganz Verneinung sei, etwa wie in den alten Schauspielen Tugendbold und Bösewicht einander gegen-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

überstehen. Die Religion wendet sich an Alle; wenn nur die paar Heiligen in Betracht kämen, wäre der Erfolg recht gering. Das eben widerlegt den landläufigen Pessimismus am besten, dass, wenn nicht Alle, doch Viele ein Bischen Heiligkeit und damit Antheil an dem wirklichen Glücke erreichen können. Es ist damit dem Leben sein ernster, ja bedenklicher Charakter nicht genommen, aber es wird einem Felde gleich, auf dem rothe Blumen das einförmige Gelb unterbrechen. In den verschiedensten Formen und Graden tritt die Selbstverleugnung auf, und wo sie ist, da ist auch Nirwana. Ja, Schopenhauer lehrt, im Gegensatze zu anderen Stellen, am Schlusse des Ergänzungsbandes selbst, dass allmählich die Güte in Heiligkeit übergehe, dass, je mehr Gerechtigkeit und Liebe wachsen, um so mehr auch Entsagung, Entbehrung und freiwillig übernommenes Leiden sich einstellen. Führt die Rechtschaffenheit allmählich zur Selbstverleugnung, so führt sie auch zur Heiligkeit. Je mehr das Mitgefühl sich entwickelt, um so verwandter wird es dem Mysticismus, seine eigene Natur sozusagen treibt es zur Frömmigkeit hin. Moralität und Heiligkeit sind somit durch Zwischenglieder verbundene Stufen. Moralität und geringe Grade der Heiligkeit sind dasselbe von verschiedenen Stellen aus gesehen. Moralität kann ohne bewusste Selbstverleugnung bestehen, diese setzt die Moralität voraus. Ein Missverständniss könnte insofern entstehen, als jemand behaupten könnte, die religiösen Handlungen seien nicht moralisch, da sie um der eigenen Seligkeit willen ge-

Ueber das vierte Buch.

schehen, moralisch seien nur Handlungen ohne jede Rücksicht auf das Ich. Es ist ersichtlich, dass dieser nicht unbeliebte Rigorismus auf einen Wortstreit führt. Handlungen ohne Rücksicht auf das Ich sind rein unmöglich, nie kann unser Wille durch etwas anderes bewegt werden als durch unsere Lust, man kann, populär ausgedrückt, nur das thun, was einem Freude macht. Hülfe ich einem anderen, so bilde ich mir zwar ein, dass sein Wohl meinen Willen bewege, weil es das Ziel meines Handelns ist, aber ich könnte ihm nicht helfen, wenn mir die Beseitigung seiner Noth keine Freude machte. Der Werth eines Menschen beruht darauf, was ihm Freude macht. Will man die Freude an fremdem Wohle und weiterhin an der principiellen Selbstverleugnung noch Egoismus nennen, so verliert das Wort seinen Sinn, denn dieser ist, dass nur mein Wohl mir Freude macht. Im Grunde ist es auch ganz gleichgiltig, ob ich bei dem sogenannten selbstlosen Handeln es weiss, dass ich Freude davon habe, oder nicht, denn wenn ich mir einbildete, die Rücksicht auf das eigene Wohl könnte in Wirklichkeit Ursache der Selbstverleugnung werden, so verfielen ich wieder in einen Irrthum, der dem des naiv Guten sozusagen entgegengesetzt ist. Wäre es so, so brauchte Einer nur es gründlich einzusehen, dass die Tugend oder die Selbstverleugnung beglückt, um tugendhaft oder gar heilig zu werden. Er wird es aber nicht, und es ist zweifellos, dass noch nie die Auseinandersetzungen über das Glück der Tugend jemand tugendhaft gemacht haben. Die Hauptsache bleibt immer

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

der vor allem Vernünfteln vorhandene Charakter. Nur soviel ist zuzugeben, dass die Erinnerung an die Befriedigung durch selbstlose Handlungen dem Guten eine Hilfe werden kann, sodass sie in einem gegebenen Falle ihm das Opfer erleichtert. Wollen die Rigoristen darin einen unzulässigen Eudämonismus sehen, so mögen sie die Natur oder Gott anklagen. In Wahrheit gehört diese Einrichtung zur Zweckmässigkeit der Natur, und sie giebt der religiösen Auffassung ihr Recht. In dem hier dargelegten Sinne ist die Religion als Heilslehre eine Einrichtung zur Förderung und Steigerung der Moralität einerseits, zur Erleichterung und Verklärung des Lebens andererseits. Beide Seiten gehören zusammen. Die Verkündigung, dass durch selbstloses Handeln das Heil erworben werde, kann Tugend und Heiligkeit nicht schaffen, aber sie kann dem zur Tugend oder Heiligkeit Veranlagten das Activwerden seiner Anlagen erleichtern, kann ihm sozusagen die ersten Schritte erleichtern und kann ihn auf seinem Wege stützen.

Das 49. Capitel im Ergänzungsbande zum Hauptwerke Schopenhauers handelt von der „Heilsordnung“. Es ist sehr merkwürdig, weil es zeigt, wie sehr das Leben Schopenhauers Auffassung verändert hat. Während im Anfange alles Werden ein trügerischer Schein war, allem Geschehen die metaphysische Bedeutung abgesprochen wurde, abgesehen von der einzigen Ausnahme, dem Wunder der Wiedergeburt, erscheint hier das Leben als eine zweckmässige Veranstaltung, um uns zur Verneinung zu führen, und die Führung un-

Ueber das vierte Buch.

serer Schicksale lässt einen „Anstrich von Absichtlichkeit“ nicht verkennen. Für den natürlichen Menschen ist die Glücksäligkeit der Zweck des Lebens, in Wahrheit aber ist das Leben eine harte Leidenschule und soll uns eben von jenem Irrthume zurückbringen. Wenn Schopenhauer von einem Zwecke des Lebens spricht, so wirft er eigentlich seine ganze Philosophie um. Er war zu alt, um es bewusst zu thun und die fehlerhaften Voraussetzungen abzuändern. Sonst hätte er sich sagen müssen, dass, wenn unser Leben einen Zweck hat, die ganze Welt ein zweckvolles Geschehen sein müsse, und er hätte auch nicht auf den Einfall kommen können, dass der Zweck des menschlichen Lebens irgend eine Veränderung in uns sei. Er spottet über Die, die die Tugend für den Zweck des Lebens halten, weil thatsächlich sich seiner Meinung nach nur „seltene und schwache Spuren von Moralität“ nachweisen lassen. Der Spott trifft auch seine eigene Auffassung. Ist die Verneinung das eigentliche Ziel, so ist die Sache sehr schlecht eingerichtet, denn wie oft tritt sie ein, und auf wie viele Tausende kommt ein Heiliger? Eine vorurtheilfreie Betrachtung muss uns lehren, dass der Zweck unseres Lebens nicht in uns liegen könne, dass wir nicht „Selbstzweck“ sein können. Unser keiner lebt ihm selber; wir sind in der Hauptsache Mittel zu einem uns nicht näher bekannten Zwecke, und alle Betrachtungen über den Zweck des Lebens vom anthropocentrischen Standpunkte aus haben eigentlich etwas Lächerliches an sich. Das Höchste und Beste, was der Mensch er-

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

reichen kann, ist das, dass er, mit Schopenhauers Worten zu reden, das principium individuationis mehr oder weniger durchschaut, die Schranken der Individualität durchbricht. Wir dürfen glauben, dass diese schöne und seltene Blüthe des Menschenthums mit zu den Zwecken des Lebens gehöre, aber dass sie allein der Zweck des menschlichen Daseins sei, das ist unglaublich. Das Bewusstsein, dass die Moralität oder die Religiosität der Gipfel unseres Daseins ist, mag uns zu dem Gedanken führen, dass moralische Zwecke durch das Ganze gehen, dass die Durchbrechung der mit der Individuation gegebenen Schranken eine über unser Leben hinausreichende Bedeutung habe, aber die einseitig moralisch-religiöse Auffassung des Lebens und die damit verbundene Missachtung der natürlichen Vorgänge im thierischen und im menschlichen Leben ist eine Ueberspannung, die zu nichts Gutem führen kann.

In der Heilsordnung ist nicht mehr von der plötzlichen Wiedergeburt die Rede, sondern vom allmählichen Mürbemachen des Menschen durch das Unglück. Auch hier ist der Antheil des Motives am Erfolge unrichtig bestimmt. Die einfachste Beobachtung zeigt doch, dass das Unglück nur dann veredelt, wenn es einem Edlen begegnet, dass es die Mehrzahl nur noch mehr verderbt. Ueberdem ist natürlich die Voraussetzung der ganzen Rechnung falsch, da die meisten Menschen ihr Leben durchaus nicht als verfehlt ansehen, sondern im Grossen und Ganzen mit ihm zufrieden sind. Viel richtiger war die frühere

Ueber das vierte Buch.

Zustimmung Schopenhauers zur Lehre von der Prädestination und von der Gnadenwahl. Der richtige Kern dieser Lehre ist ja eben der, dass die Bedingungen des Heiles vor dem Individuum gegeben sind, nicht in seinem Belieben liegen. Es kann Einer zur Selbstverleugnung nur dann gelangen, wenn er mit den Bedingungen dazu geboren wird. Ob jene actuell wird, das hängt freilich von den Erfahrungen des Lebens ab, aber diese allein können den Erfolg nicht bestimmen.

Noch wären ein paar Worte über Schopenhauers Verurtheilung des Selbstmordes zu sagen. Sie ist bei seinen Voraussetzungen offenbar unberechtigt. Schopenhauer sagt: Der, der die Heillosigkeit der Welt erkannt hat, verneint den Willen, der Selbstmörder aber bejaht ihn, denn er ist nur mit den Bedingungen seines individuellen Lebens unzufrieden. Es ist ersichtlich, dass dann, wenn Jemand, dem es persönlich ganz gut geht, sich tödtet, weil er die Ziellosigkeit alles Wollens erkannt zu haben glaubt, Schopenhauers Annahme nicht zutrifft. Auch die Behauptung, bei Verneinung des Wollens höre das Wollen auf, der Selbstmord aber setze ein lebhaftes Wollen voraus, kann nicht helfen. Denn Schopenhauer erkennt selbst an, dass die Verneinenden recht energisch wollen, er spricht davon, dass die Verneinung des Willens durch steten Kampf immer auf Neue errungen werden müsse. Glaubte jemand mit Schopenhauer, dass das Nichtsein besser sei als das Sein, so ist es eine Streitfrage, ob Weiterleben mit Askese u. s. w., oder Beendigung

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

des individuellen Lebens zweckmässiger sei; will jemand durch die Askese an der Erlösung der Welt mitarbeiten, so kann der Andere das allgemeine Beste durch seinen Tod zu fördern glauben. Schopenhauers Voreingenommenheit führt ihn schliesslich zu der Behauptung, es sei tadelnswerth, wenn Einer sich erschiesse, aber lobenswerth, wenn er sich verhungern lasse, zu einer Behauptung, die man als *reductio ad absurdum* bezeichnen kann. —

Wir sind am Ende. Schopenhauers Verdienst ist, kurz gesagt, das, dass er das Wesen des Menschen im Willen erkannte, dass er die Aufgabe der Metaphysik in dem Wiederfinden des durch die innere Erfahrung Gegebenen in der nur als Vorstellung gegebenen Welt am Leitfaden der Analogie sah, dass er die Durchbrechung der Individualität durch das Mitgefühl als Wendepunkt auffasste und den Kern der Religion in der Selbstverleugnung um des Höchsten willen fand. Dadurch ist er zum Reformator der Psychologie, der Metaphysik und der Ethik geworden. Wie jeder Mensch schöpfte er theils aus dem Eigenen, theils aus Fremdem. Aus jenem kam ihm alles Gute, seine Irrthümer aber sind grösstentheils dadurch entstanden, dass er sich fremden Einflüssen unterwarf. Das Fremde in seinem Blute, Plato, Kant, die Inder, die französischen Materialisten, haderte mit ihm und störte die Entwicklung seiner Gedanken. Seine persönliche Schuld war die Zerreiſung des Menschen in Intellect und Wille. Sein Charakter verleidete ihn zu manchen Schroffheiten und auch zu vorschnellen

Ueber das vierte Buch.

Urtheilen, zu hochmüthigem Absprechen. So ist es gekommen, dass wir kaum einen seiner Lehrsätze übernehmen können, wie er ist, und doch fast in jedem ein Kern von Wahrheit steckt.

Seine Zeitgenossen haben ihn nicht erkannt, aber seine Zeit ist gekommen. Nicht, wie er es dachte, denn sein System ist in Trümmer gegangen, jedoch in dem Sinne, dass seine Gedanken eine Macht geworden sind, dass von ihm ein Strom des Geistes ausgegangen ist, der sich theils nur anregend, aufregend, theils befruchtend weithin ausgebreitet hat. *Non scholae, sed vitae docuit.* Weit über die Schulen hinaus hat er gewirkt, fast Niemand hat sich seinem Einflusse entziehen können. Wie ein Sturmwind ist er dahingefahren, manches Dach abdeckend und manche baufällige Hütte ganz verdrehend, aber in der Hauptsache erfrischend und reinigend. Durch ihn ist die Philosophie wieder eine lebendige Kraft geworden, im Guten und im Bösen. Der einflussreichste Philosoph der neuen Zeit, E. v. Hartmann, ist von ihm ausgegangen, die eigentlich „modernen“ Schriftsteller und Künstler sind zum grossen Theile durch seine Schule gegangen, z. B. R. Wagner, Nietzsche, Tolstoi, und in der sogenannten schönen Literatur trifft man überall auf Gedanken Schopenhauers, mögen sie verstanden oder missverstanden sein. Es ist allerdings richtig, dass ein Theil des Erfolges der glänzenden Darstellung und den geistreichen Gedanken über vielerlei Gegenstände zuzuschreiben ist, aber mit der Zeit werden auch die philosophischen Wahrheiten Schopenhauers

Bemerkungen über Schopenhauers Lehre.

allgemeines Gut werden, wird insbesondere sein Princip der Metaphysik zur Herrschaft kommen. Nun liegt freilich die Sache so, dass Einer, der ganz unabhängig von Schopenhauer war, Fechner, dasselbe Princip aufgestellt hat und uns eine Lehre gegeben hat, die frei von Schopenhauers Fehlern ist. Indessen fordert die Gerechtigkeit doch, dass Schopenhauer, als dem Vorläufer, seine Ehre nicht genommen werde. Schopenhauer bleibt für uns „der erhabene Geist“, der zuerst Goethes wunderlich prophetische Worte in Anspruch nehmen darf:

„Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.

. . .
Dann führst du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.“
