

ein Irrtum, nach Schopenhauer der Grundirrtum jenes Ansich als Objekt zu bezeichnen; als etwas, das neben oder ausser ihm leb sei; denn eben dadurch werde es ja schon wieder in eine gewisse Beziehung zum Subjekt gebracht. So kann denn Schopenhauer seine Erkenntnistheorie in die Spitze zusammenfassen: „ohne Objekt kein Subjekt, und ohne Subjekt kein Objekt.“ Inmanant zu fassen also sein System sein, denn die erkenntnistheoretische Grundlage derselben schliesst eine Technischfertigung über das Transscendente, über das die Erklärung übertrifft ganz aus; wenigstens eine verstandesmäßige Rechenschaft, welche nach Gründen und Folgen fragt; denn diese gehen nur in der Welt und führen nicht aus derselben auf eine Ursache von ihr, nicht einmal aus der Vorstellungswelt auf eine vom Subjekt

Man könnte mit Schopenhauers eignen Worten sein System als immanenten Dogmatismus bezeichnen; „denn seine Lehrsätze sind zwar dogmatisch, gehen jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus, sondern sie erklären blos, was diese sei, indem sie dieselbe in ihre letzten Bestandteile zerlegen.“

Die Erkenntnistheorie Schopenhauers verbannt die Transscendenz grundsätzlich aus seinem System, wenigstens scheint es unmöglich, dass auf ihren Sätzen fussend ein Heraus-treten aus der Erfahrungswirklichkeit möglich sei.

„Die Welt ist meine Vorstellung“, lautet ihr Hauptsatz. Derselbe wird dahin erläutert, dass es allein in der Welt und unter Voraussetzung derselben Gründe und Folgen gebe, indem der Satz vom Grunde in seinen 4 Gestalten blos die allgemeinste Form des Intellektes sei, in diesem aber allein, als dem wahren locus mundi die objektive Welt bestehe. Alles Objektive ausserhalb des eignen Ich ist wiederum nur durch uns und in uns, es ist unsere eigenste Schöpfung. Der Grundirrtum des unphilosophischen Denkens besteht nach Schopenhauer darin zu meinen, dass das ganze Weltall, dessen Beschaffenheit durch die Sinne in unser Inneres eingeht, genau so bleiben würde, wie es dem erkennenden Subjekt erscheint, auch wenn es von keinem solchen mehr wahrgenommen würde; dass auch dann noch seine Veränderungen nach unwandelbaren, jeglicher subjektiven Willkür entzogenen Gesetzen geregelt würden, dass es sich in Zeit und Raum ungemessen ausdehnen würde.

Die gewöhnliche Meinung irrt hierin genau ebenso wie in der Ansicht, dass der unwandelbare, feste Mittelpunkt der Welt die Erde sei, um welche in ewigem Kreislauf zu Nutz und Frommen der Menschen das übrige Weltall sich bewege. In gewisser Hinsicht ist das der entgegengesetzte Irrtum. Die astronomische Berichtigung desselben riss den Menschen aus dem Mittelpunkt des Alls und machte ihn zu einem kleinsten Bestandteile desselben.

Die philosophische Richtigestellung der ersteren Meinung würde, wenn anders sie sich als unumstösslich herausstellte, jene centrale Stellung der Menschheit mehr denn zurück-erobern; denn das Wesen jener ganzen Welt, deren Selbständigkeit die vulgäre Meinung stets unan-getastet gelassen, würde durch die Philosophie zu einer traumartigen Existenz herabgemindert werden. Die Grundformen, welche vor allem die Selbständigkeit jener Welt zu verbürgen scheinen, Raum, Zeit und das Verhältnis von Ursache und Wirkung, werden zu etwas rein Subjektivem. Was dann noch übrig bleibt, ist ein Raum- und Zeitloses, das weder selbst durch innere Kräfte Ursache werden noch auch von aussen Wirkungen empfangen kann. Was auch immer jenes Ansich sein möge, offenbar ist es unmöglich, darüber eine verstandes-mässige Auskunft zu erlangen; denn da der Verstand die Formen, in welche er es fassen muss, als rein subjektiv bezeichnet, nimmt er sich selbst eben die Handhabe, es auch nur im geringsten charakterisieren zu können. Es gleitet ihm unter den Händen weg; ja es ist schon

ein Irrtum, nach Schopenhauer der Grundirrtum, jenes Ansich als Objekt zu bezeichnen; als etwas, das neben oder ausser dem Ich sei; denn eben dadurch werde es ja schon wieder in eine gewisse Beziehung zum Subjekt gebracht. So kann denn Schopenhauer seine Erkenntnistheorie in die Spitze zusammenfassen: „ohne Objekt kein Subjekt, und ohne Subjekt kein Objekt. Immanent müsste also sein System sein, denn die erkenntnistheoretische Grundlage desselben schliesst eine Rechenschaftslegung über das Transscendente, über das die Erfahrung Uebersteigende ganz aus; wenigstens eine verstandesmässige Rechenschaft, welche nach Gründen und Folgen fragt; denn diese gelten nur in der Welt und führen nicht aus derselben auf eine Ursache von ihr, nicht einmal aus der Vorstellungswelt auf eine vom Subjekt unabhängige Wirklichkeit.

Dogmatisch nennt Schopenhauer seine Philosophie. Die Sätze seines Systems beruhen, so behauptet er, meistens nicht auf Schlussketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt (Parerga I 142). Den auf logischem Wege gewonnenen Zusammenhang der Sätze stellt er damit in Gegensatz zu der natürlichen, aus der Anschauung der objektiven Welt eintretenden Uebereinstimmung; jedenfalls weist er die Ansicht ab, als könne der logische Zusammenhang der Sätze mit dem Zusammenhang in der anschaulichen Wirklichkeit sich decken. Ob Schopenhauer mit dieser Behauptung Recht hat, welche doch die Möglichkeit einschliesst, dass philosophische Systeme auf rein logischem Wege unter Hintansetzung der natürlichen Sachlogik entstehen können? (Man vergl. z. B. Parerga I S. 142). Wird es nicht hier wie bei allem systematischen Denken sein müssen: die angeschaute Wirklichkeit leiht auch dem abstraktesten Systeme den Stoff her. Dieser Stoff ist aber auch an sich gegen logische Behandlung nicht gleichgiltig. Der Philosoph, der das behauptete, würde die rationelle Behandlung jedes konkreten Stoffes als unmöglich abweisen und damit die Aufgabe der Philosophie, welche solche Bearbeitung versucht, als verfehlt hinstellen. Offenbar müsste er damit über sein eigenes Schaffen den Stab brechen.

Aber die idealistische Erkenntnistheorie, ebenso wie auf moralischem Gebiete der Pessimismus, haben die Wirkung, in dem von ihnen beherrschten Systeme überall eine dualistische Betrachtungsweise hervorzubringen. Im vorliegenden Falle ist es die Behauptung, dass die anschauliche und die abstrakte Welt oder also anschauliche und begriffliche Erkenntnis in gewisser Hinsicht zwei inkommensurable Grössen seien.

Ausserdem verteidigt Schopenhauer durch seine Behauptung einen eigenartigen Zug seiner Philosophie, der dieselbe in der That — vielleicht nicht zu ihrem Vorteil — von anderen philosophischen Systemen unterscheidet. Das Problem der Welt, so hören wir öfter von ihm, liegt ihm an jedem Punkte gleich nahe, alle die mannigfachen Erscheinungen der Welt sind ihm nur Variationen auf das eine Thema: das Wesen der Welt ist der Wille. Aber über der Bedeutung des Themas vergisst er die Bedeutung der Variationen und in künstlerisch-ästhetischem Behagen über die Bedeutung des Ganzen lässt er die Bedeutung des Einzelnen ausser Acht, sein Interesse geht im Ganzen auf. Deshalb fehlt überall die Untersuchung, ob das individuelle Ganze, das ihm entgegentritt, nun auch im strengen Sinne ein Einfaches sei; und wenn das, in welcher Weise es mit anderen Einzelnen sich zu dem Zusammengesetzten kombiniere: die Nachforschung über den logischen Zusammenhang der Erscheinungen ist ihm gar nicht Problem.

Schopenhauer fasste die Philosophie durchweg als Kunst auf; ihr Wesen ging ihm darin auf, die sinnfälligen Erscheinungen anzuschauen und diese lebendigen Anschauungen in Begriffe zu übersetzen. Gesetzt, dass darin zum teil die Aufgabe der Philosophie besteht, so muss doch sicherlich diese Art der Weltbetrachtung durch die wissenschaftliche, einerseits zerlegende,

andererseits wieder zusammensetzende Auffassungsart ergänzt werden; es handelt sich nicht nur um Uebersetzung der Anschauung in Begriffe, sondern auch um Analyse und Synthese derselben. Alle Wissenschaft sucht ihr Material zu zerlegen; muss sie sich doch vor allem darüber Klarheit verschaffen, ob und in welcher Weise dasselbe zusammengesetzt ist. Die Analyse erreicht ihre Vollendung, wenn sie die Elemente der zusammengesetzten Erscheinungen aufgewiesen hat. Dies gilt für die exakten Wissenschaften nicht minder wie für die Geisteswissenschaften, und wenn die Mathematik räumliche, die Chemie stoffliche Elemente sucht, so muss die Psychologie die geistigen Elemente zu ermitteln suchen, aus denen das geistige Leben sich aufbaut.

Erst mit den gewonnenen Elementen als Bausteinen mag der gedankliche Aufbau der anschaulichen, vollen Erscheinungen erfolgen. Diese doppelte Thätigkeit führt zu der begrifflichen Einsicht in die objektiven Gesamtgebilde, nämlich zur Erkenntnis der Elemente und ihrer Verbindungsart. Ob irgend eine Wissenschaft in der Beziehung vollendet ist und ob jemals diese Vollkommenheit erreicht werden wird, mag man bezweifeln. Aber auch wenn keine Wissenschaft bis jetzt absolute Elemente und die Verknüpfungen, durch welche dieselben zu den zusammengesetzten Gebilden vereint werden, aufweisen könnte, so würde dies der Richtigkeit der Methode und auch ihrer Anwendbarkeit nicht hinderlich sein; denn der systematische Charakter der Wirklichkeit gestattet die Synthese bei irgend einem Punkte zu beginnen, d. h. der wissenschaftlichen Betrachtung statt der absoluten relative Elemente zu Grunde zu legen. Wenn z. B. die Chemie der Zukunft die jetzt sogenannten Elemente als relativ aufwies, so würde dadurch der bis jetzt gewonnene Erkenntnisschatz doch voll und ganz bestehen bleiben; nur wäre das bisherige Fundament als solches aufgehoben, denn es wäre gezeigt, dass die Elemente noch tiefer lägen. Jene Chemie müsste unseren systematischen Darstellungen einen neuen Teil voranschicken, welcher die Thatsache und die Art der Zusammensetzung der jetzt sogenannten Elemente aufzeigte. Wenn die Einzelwissenschaften sich bemühen auf solche Weise den systematischen Charakter irgend eines Teiles der Wirklichkeit darzustellen, so ist es die Aufgabe der Philosophie den systematischen Zusammenhang der Gesamtwirklichkeit unter Benutzung der Resultate der Einzelwissenschaften klarzulegen. Damit wird freilich die Möglichkeit, zu einer vollkommenen Philosophie zu kommen, noch vielmehr in Frage gestellt. Vielleicht liegt darin der Grund für das spezielle Misstrauen, das der Philosophie so häufig entgegengebracht wird. Dasselbe scheint aber ebenso wenig gerechtfertigt zu sein, als etwa der skeptische Einwurf, man möge auf wissenschaftliche Beschäftigung überhaupt verzichten, weil es unwahrscheinlich sei jemals zu absolut sicheren und vollendeten Resultaten zu gelangen. Freilich mag die Philosophie in mancher Richtung den festen Boden noch suchen, auf welchem die übrigen Wissenschaften zum grossen Teil schon fussen, und die Gewinnung endgiltiger Resultate mag für sie in einer noch viel ferneren Zukunft liegen; denn erst aus den Ergebnissen der Einzelwissenschaften konstruiert sie ihr Weltbild; aber das alles kann es nicht rechtfertigen, ihr eine von den übrigen Wissenschaften grundsätzlich gesonderte Stellung zu geben.

Thatsächlich ist das Schopenhauer'sche System in hohem Grade dogmatisch; aber unsere Betrachtungen führen uns dazu, diesen Standpunkt, welcher die Philosophie überhaupt nicht als stetig sich weiter entwickelnde Wissenschaft anerkennen will, für unhaltbar anzusehen. Seine Philosophie ist ihrer ganzen Methode nach eine Kunst, keine Wissenschaft. Deshalb fehlt ihr der systematische Charakter; man kann sie fast ebenso gut von den letzten Kapiteln her, als von vorn anfangend kennen lernen. Deshalb wohl auch zum Teil ist Schopenhauer in sehr viel weiteren Kreisen bekannt, als es sonst gerade bei deutschen Philo-

sophen der Fall ist. Denn wo man seine Werke auch aufschlägt, überall stellt er packende Probleme und giebt überraschende, geistreiche Lösungen. Er mag auch in solchen Kreisen geistig anregend wirken, welche übrigens einem systematischen philosophischen Denken nicht sehr zugethan sind. Wobei freilich nicht verschwiegen werden soll, dass gerade dort seine überzeugende Behandlung der Sache mehr Schaden als Nutzen stiften kann; denn seine dialektische Gewandtheit legt es dem Leser nahe, viele Ansichten für unumstösslich zu halten, welche die philosophische Forschung mindestens als ganz einseitig nachweisen kann. So ist es auch verständlich, dass das eigentliche System in weiteren Kreisen am wenigsten bekannt ist, dass man mit Recht in den geistreichen Apperçus Schopenhauers stärkste Seite sehen mag, dass man die kleinen Essays in den Parergen für lebensfähiger hält, als das Hauptwerk seines Lebens. Denn hier fasste sein künstlerisch anschauernder Geist den philosophischen Gehalt der Dinge ohne systematische Bedenken auf und gab dem Inhalt die passendste Form.

So muss man das System als immanent und dogmatisch bezeichnen, soweit dasselbe verstandesmässig nach Gründen und Folgen sich aufbaut. Aber ein grosser Teil dieser Philosophie liegt auf einem für den Verstand unerreichbaren Boden; der Mysticismus durchdringt es in erheblichem Masse. Rationelle und mystische Denkart, scheinbar mit einander unvereinbar, tragen zur Entstehung seiner Philosophie ihren Teil bei; es ist interessant zu sehen, wie sich beide in die Hände arbeiten; freilich auch unerfreulich zu bemerken, dass auch auf die Ausgestaltung des scheinbar ganz rationellen Gebietes der Mysticismus seinen verdunkelnden Einfluss übt und dass die scheinbar vom Verstande ohne andere Rücksicht gefundenen Resultate schliesslich nur im Dienste der Mystik stehen. Schopenhauer hat damit, freilich gegen seine Absicht, den Beweis geführt, dass auch beim sogenannten objektiven Denken der Intellekt der Diener des Willens ist. Eine durch und durch wissenschaftlich gestaltete Philosophie ist der Antipode der Mystik; diese kann nur aus dem Grunde das System beherrschen, weil auch in den rationellen Teilen die wissenschaftliche Behandlung der künstlerischen Auffassung der Welt und ihrer fertigen, individuellen Gestalten weichen muss.

Es sei bemerkt, dass für die vorliegende Frage der Streit über die Berechtigung mystischer Ansichten vorläufig gar nicht entschieden zu werden braucht. Aber jeder Verteidiger derartiger Ansichten muss einräumen, dass jederzeit der Philosoph über die Stellung jedes Bestandtheiles seiner Philosophie im klaren sein muss und dass der Versuch verstandesmässiger Begründung überall da fehlgreift, wo das rationelle Gebiet wirklich bereits verlassen ist. Ein moderner Philosoph wird aber, das liegt in der Natur der Sache, seinem System stets einen rationellen Anstrich zu geben versuchen und im allgemeinen nicht geneigt sein, den Mysticismus als solchen zu proklamieren; aber gerade solche im Dunklen wirkende Einflüsse sind verderblich; sind sie doch so recht geeignet das Gesammturteil auf falsche Fährte zu locken. Gerade für Schopenhauer ist der Mysticismus Herzenssache, darum hängt von seinem Wert oder Unwert die Schätzung des ganzen Systems ab. Auf die Hauptpunkte, an welchen eine derartige Scheinbegründung an die Stelle des offen eingestandenen Mysticismus tritt, habe ich in meiner Abhandlung: Ueber den inneren Zusammenhang des Schopenhauer'schen philosophischen Systems eingehender hingewiesen. Dies ist der Fall erstens bei dem Uebergange von dem erscheinenden Willen zum Willen als Ding an sich, zweitens bei der näheren Charakterisierung des ansichseienden Willens, von dessen Beschaffenheit die Begründung der Moral abhängt.

Damit kommen wir zum Kernpunkt des Systems, zur Moral und zum Pessimismus, die beide im engsten Zusammenhange mit einander und mit der Schopenhauer'schen Mystik stehen: die Welt ist so unglücklich, dass es ihr besser wäre, wenn sie überhaupt nicht

existierte, so unglücklich, dass sie ihren Zweck in der eigenen Selbstauflösung und Selbstverneinung sehen müsste, ihrem Unglück kommt nur ihre Schlechtigkeit und Verderbtheit gleich, sie verdient ihr Unglück; Unglück und Unmoral oder Egoismus halten sich die Wage. Dass dies so sein muss, zeigt das Wesen des Egoismus; derselbe sucht rücksichtslos die eigene Befriedigung, ob auch die ganze übrige Welt darüber zu Grunde ginge. Die Erreichung seines Zieles schafft ihm aber nur Enttäuschung; so strebt er unersättlich weiter bis ins Unendliche.

Eine Philosophie, welche mit derartigen Ansichten in der Erfahrungswelt bliebe, in einer Welt von absoluter Trostlosigkeit, müsste zum Nihilismus führen; selbst Schopenhauers Natur suchte einen rettenden Ausweg; aber freilich blieb ihm dafür nur die transscendente Hinterthür. Als rationeller Denker hatte er sie verschlossen, als Mystiker fand er den Schlüssel sie zu öffnen. Die Welt des Elends und der Schlechtigkeit ist nicht die einzige Realität, sondern ausser und über ihr giebt es noch andere Wirklichkeiten, welche die Möglichkeit von Schmerz und Elend ausschliessen. Die eine derselben ist die Welt der Ideen; von ihr wissen wir durch die Kunst; in sie vermag sich der Mensch je nach seiner Begabung auf längere oder kürzere Zeit zu versetzen; sie ist ein Reich der Ruhe und des seligen Betrachtens, dessen Glückseligkeit zu beschreiben Schopenhauer nicht müde wird; aber jene Ruhe hat nur das betrachtende Subjekt, die ihm entgegretenden objektiven Ideen sind viele und vermöge ihrer Vielheit selbst in ewigem Kampfe begriffen. Darüber freilich klärt uns Schopenhauer nie auf, wie es wohl möglich sein mag, dass derselbe Kampf, welcher in der Erfahrungswelt das unerträgliche Unglück verschuldet, nun in jener zweiten Welt der Ideen der Gegenstand einer reinen Freude werden kann. Das konsequente Denken möchte vielleicht die Möglichkeit einer Art Schadenfreude zugeben, welche das anschauende Subjekt darüber empfindet in aller Gemütsruhe jenem Kampfe zusehen zu können. Schopenhauer würde uns vielleicht belehren, seine Philosophie habe nur die Aufgabe die Thatsachen der Aussenwelt in Begriffe zu übersetzen; und Thatsache sei ebensowohl das unermessliche Unglück der einen wie die reine Freude der andern Welt. Wir aber werden doch nicht so unbesehen jenen Widerspruch, der den Thatsachen anhaften müsste, anerkennen, sondern zusehen, ob nicht die Charakteristik der einen Welt einseitig sei, ob nicht die reine Freude, die offenbar der künstlerische Genuss gewährt, jenen Vernichtungskampf, der in der Welt der Erscheinungen bestehen soll, in einem minder trüben Lichte erscheinen lässt.

Aber ausser diesen beiden Realitäten giebt es noch eine, in welche der Mensch sich freilich nicht so leicht versetzen kann wie in das Reich der Ideen; denn sie ist in jeder Beziehung das Gegenstück zu der gemeinen Wirklichkeit. Wenn in der Ideenwelt nur das eine Subjekt glücklich war, Kampf und Streit aber noch zwischen den als Objekten ihm gegenüberstehenden Ideen bestand, so ist in ihr Kampf überhaupt unmöglich. In ihr giebt es nicht mehr Vielheit und Entwicklung, kein Streben und weder Notwendigkeit noch Zufall; und wenn gleich diese Welt von allen die positivste ist, so kann doch das Individuum, das in der Erscheinungswelt und ihren Gesetzen befangen ist, von ihr nur eine negative Charakteristik geben; denn auf sie passt keine der uns geläufigen Realitätsbestimmungen. Aber ihr Vorhandensein ist verbürgt durch jede wahrhaft moralische, selbstlose Handlung; denn in der Erfahrungswelt muss jede solche Handlung als Unmöglichkeit erscheinen und in die Ideenwelt tritt das Individuum nur als rein erkennendes Subjekt ein; moralische Handlungen aber setzen ein wollendes Wesen voraus. Darum muss das Ansich in irgend einer Form etwas Willensartiges enthalten; freilich aber lassen andere Rücksichten, vor allem pessimistische, für das Wesen des Ansich vom Willen wenig mehr als den Namen übrig. So muss denn um der Thatsache dieser Handlungen willen die Philosophie nochmals transscendent werden.

Die Erkenntnistheorie musste diesen transcendenten Ausweg offen lassen, sie musste den Gedanken nahe legen, dass mehrere Realitäten existieren und dass die Erfahrungswirklichkeit an Wert den anderen nachstehe. Den ersten Dienst leistete die Kantische Erkenntnistheorie; um auch dem zweiten Zweck gerecht zu werden, musste sie in idealistischem Sinne umgebogen werden. So wird die Erfahrungswelt zur blossen Vorstellung; sie ähnelt dem Traume. Aus ihr kann kein Verstandesschluss hinausführen, denn nur in ihr gilt das Kausalitätsprinzip. So schafft der Idealismus freilich freien Raum für irgend welche Wirklichkeiten über der empirischen. Darum hätte Schopenhauer vielleicht sehr viel mehr Konsequenz bewiesen, wenn er seine transcendenten Wirklichkeiten durch eine an Kant erinnernde Wendung eingeführt hätte: Mit dem Glauben werde er das für das Wissen unerreichbare Gebiet, dessen Existenz aber ausser Frage stehe, bevölkern, nachdem er durch seine Erkenntnistheorie das Wissen um dasselbe aufgehoben habe.

Nur so wird es begreiflich, dass Schopenhauer im Willen das Wesen des Ansich sah. Im Rahmen des Systems erscheint das sonderbar genug; denn alles Streben, in welchem doch der empirische Wille aufgeht, ist grundsätzlich aus jenem Gebiet verbannt; sein Wesen besteht, soweit es sich durch Worte beschreiben lässt, in dem Widerspiel des Strebens. Unsere bisherigen Erwägungen geben die Erklärung. Auf rationellem Wege ist als Kern und innerstes Wesen der Erscheinungswelt, als das, was die Welt im Innersten zusammenhält, der erkenntnislose Wille, also ein triebartiges Streben erkannt worden. Das unphilosophische oder was häufig nicht viel davon verschieden sein mag, das unbefangene Urteil mag leicht geneigt sein diesen Kern der Erscheinungswelt mit dem Wesen aller Wirklichkeit gleichzusetzen; auch Schopenhauers Auseinandersetzungen sind häufig nicht weit von dieser Meinung entfernt. Keinesfalls aber kann der Charakter des Ansich ohne allen Zusammenhang mit dem Wesen der Erscheinungswelt sein. Vielleicht mag es ein gegensätzlicher Zusammenhang sein, aber stets bleibt die Erscheinungswelt der Hebel, durch welchen das Ansich erkannt wird. Die Art des Zusammenhanges mag durch die gesammte Lebensstimmung bestimmt werden: der Pessimismus wird wohl stets für einen gegensätzlichen Zusammenhang eintreten. So erklärt es sich, dass der Begriff Wille, der ursprünglich für das Wesen der Erscheinungswelt bestimmt war, auch auf die ansichseiende Wirklichkeit angewandt wird.

Endlich möchte ich vermuten, dass die Unbestimmtheit und Unklarheit des Willensbegriffes gerade diesen als besonders empfehlenswerte Bezeichnung für das mystische Ansichseiende annehmbar gemacht hat. Freilich sucht uns Schopenhauer immer wieder davon zu überzeugen, dass der Wille das Allerbekannteste sei, was es überhaupt giebt; stillschweigend setzt er voraus, dass er ein Element und darum nicht weiter analysierbar sei. Wäre das der Fall und wäre der Willensbegriff bei Schopenhauer stets eindeutig, so wäre unser Philosoph dadurch jeder weiteren Definition überhoben; denn etwas absolut Einfaches lässt sich nur durch Hinweisung kenntlich machen, aber nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes definieren. Aber alle diese Voraussetzungen scheinen nicht zuzutreffen; ist doch die Psychologie des Willens „vielleicht die am meisten verwickelte Seite des menschlichen Wesens, bei der viele bekannte und unbekannte Faktoren eine Rolle spielen.“ (Höfding, Grundlage der humanen Ethik.) Das hindert nicht für Schopenhauer auf dem Gebiet der Willenspsychologie den Ruhm eines scharfsinnigen und zum Teil bahnbrechenden Beobachters in Anspruch zu nehmen, aber es macht eben den Willensbegriff untauglich für die Rolle, welche ihm Schopenhauer in seinem System zugedacht hat; das Wesen des Ansich vermag er in der Schopenhauer'schen Fassung nicht zu erschöpfen.

Einige Bemerkungen über Schopenhauer's Stil mögen in diesem Zusammenhange und zugleich als Einleitung für spätere Erörterungen hier ihren Platz finden. Durchsichtigkeit und

Anschaulichkeit bestimmen denselben in hohem Masse. Schopenhauer wird nicht müde, abstrakte Gedanken immer wieder durch Bilder und Gleichnisse zu erläutern; nie verliert der Leser den realen Boden unter den Füßen. Aber seine Virtuosität in der Veranschaulichung verleitet ihn mitunter, das Bild für die Sache zu geben und Worte konkret zu verwenden, deren abstrakter Charakter von der Forschung längst festgestellt ist und welche nur noch von der bildenden und redenden Kunst als konkrete Begriffe gefasst werden. Von wesentlichem Einfluss auf die Gestalt des Systemes scheint mir das bei den beiden Begriffen Intellekt und Wille und bei der Auseinandersetzung ihres gegenseitigen Verhältnisses zu sein. Solange eine eingehende Untersuchung nicht das Gegenteil nachweist, können beide Begriffe nur als Sammelbegriffe für eine Gruppe von Vorgängen gebraucht werden; es ist mindestens eine Vorwegnahme mit ihnen wie mit Substanzen begrifflich zu operieren. Der Gebrauch des Substantivs zur Bezeichnung eines Begriffes hat stets die Tendenz, den Inhalt desselben zu etwas Einheitlichem und Selbstständigem zu stempeln; spricht also ein Philosoph vom Willen, so fühlt er sich der Rechenschaftslegung viel leichter enthoben, als wenn er vom Wollen, vom Triebförmigen redete. Freilich wird unserem Philosophen diese Vertauschung zwischen Substanz und Vorgang nicht ganz leicht. Er sagt uns: „die Erkenntnis, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, ist doch von der meines Leibes nicht zu trennen. Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten. Daher ist der Leib Bedingung der Erkenntnis meines Willens. Diesen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich gar nicht vorstellen. Sofern ich den Willen eigentlich als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib.“ Also das Wesen des Willens kann ich eigentlich gar nicht erkennen. Wenn aber „eigentlich“ nicht, wie dann sonst! Ob dieses Wort „eigentlich“ nicht ein Fingerzeig ist, dass Schopenhauer die Ueberleitung vom verstandesmässigen auf das mystische Gebiet selbst dunkel gefühlt hat. Nachdem freilich die etwas wankende Brücke überschritten ist, da hören wir nichts mehr von eigentlich und uneigentlich, da wird auf dem andersartigen Boden mit dem Willen als Ganzem und als Substanz operiert, wie mit dem rationellsten Begriffe. Derselbe erstarrt nun Schopenhauern unter der Hand immer mehr zur einzigen, allumfassenden Substanz, er wird absolutes Individuum. Statt im Willensprinzip nur das einigende Band zu sehen, das die Erscheinungen umspannt und bei aller Mannigfaltigkeit ihnen den einheitlichen Charakter wahrt, schliesst es durch seine Einsheit jegliche Veränderung aus. Für die in Rede stehende Philosophie gilt auch der Intellekt zunächst keineswegs als Substanz; er ist eine Funktion des Gehirns, welches nebst den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark eine blosser Frucht, ein Produkt des übrigen Organismus ist; darum wird er vom Untergange des Leibes mitbetroffen. Gerade in bezug auf die Stellung, welche Schopenhauer dem Intellekt zuweist, steht er dem sonst von ihm vielgeschmähten Materialismus recht nahe; in andern Richtungen freilich ist er sein wahrer Antipode. Diese „Funktion“ spielt weiterhin eine doppeldeutige Rolle. Sie ist im Allgemeinen Diener des Willens. Aber wie ein Diener seine Unterthänigkeit mitunter vergessen kann, vielleicht sie abschüttelt, oder gar des ursprünglichen Verhältnisses müde die Herrscherrolle übernimmt, so kehrt sich auch zwischen Intellekt und Wille das normale Verhältnis zeitweise um. Wäre das Verhältnis, in welchem Wille und Intellekt zu einander stehen, bereits vorher durch eingehende Untersuchungen aufgeklärt, so möchte zur Verdeutlichung die bildliche Redeweise wohl angebracht sein. Ist das nicht der Fall, tritt das Bild an die Stelle der sachlichen Entwicklung, so verkehrt sich die philosophische in die mythologisierende Betrachtung. Diese mag in phantastischem Schaffen Personifikationen vornehmen, so viel sie will; der Philosoph darf das hier um so weniger, als das

Bild gar nicht mehr der Sache angemessen ist; denn wie wäre es nur denkbar, dass das Erkennen, eine Funktion, welche als solche stets accidentiell sein muss, eine derartige dominierende Stellung einnimmt, wie Schopenhauer sie der Funktion des Erkennens zuschreibt. Denn diese spielt nicht bloß in der Vorstellungswelt ihre Rolle, sondern sie macht als Subjekt ohne die Formen des Erkennens die eine Hälfte der Ideenwelt aus, die entsprechende andere Hälfte ist dann die reine Materie ohne Form und Qualität. Freilich sind beide in der Erfahrung nicht gegeben, gehören sie doch einer anderen Realität an; aber doch werden sie in jeder Erfahrung vorausgesetzt. Damit befinden wir uns denn wieder mitten in der Mystik, die freilich noch ganz andere Sachen möglich macht, als es die Vertauschung einer untergeordneten Funktion durch ein einziges Subjekt ist.

Die Substantivierung der so gewonnenen beiden Begriffe ist fernerhin wichtig für die nähere Bestimmung des Willensprinzips als Prinzip der Erscheinungswelt. Das Wollen in uns ist nach Schopenhauer von allen Vorgängen der bekannteste, er eignet sich darum am besten zur Erkenntnis des Wesens der Erscheinungswelt. Freilich gilt das, so schärft er uns ein, eben bloß vom Wollen, also bloß von denjenigen inneren Vorgängen, auf welche der Intellekt sich richtet, die er beleuchtet. So soll die eine uns besonders intim bekannte Art des Willens zur Erkenntnis der bis dahin unbekannteren Gattung führen, denn diese gerade bildet den Kern der Erscheinungswelt. Die Subjektivierung von Wille und Intellekt macht Schopenhauer die Definition der Gattung leicht. Der spezifische Unterschied der einen bekannten Art, des eigenen Willens, von der Gattung ist der Intellekt. Durch Weglassen des Unterschiedes, also des Intellektes, ergibt sich die Gattung, der blinde, erkenntnislose Wille. Das wäre alles ganz richtig, wenn Intellekt und Wille ein ähnliches nur äußerlich zusammengefügtes Doppelwesen bildeten, wie etwa der Blinde, dem der Lahme auf seinen Schultern den Weg weist, während jener als Träger diesem den Dienst der Führung vergilt. Nur wenn man sich von derartigen Vorstellungen über das Wesen von Wille und Intellekt leiten lässt, ist es möglich den gedanklichen Schnitt zwischen beiden so reinlich zu führen, dass wir auf der einen Seite den nunmehr blinden Willen und auf der andern den willenlosen und damit gelähmten Intellekt übrig behalten. Aber eben diese Voraussetzung gilt es zu beweisen und das wäre nur möglich durch logische Zergliederung beider Begriffe. Aber selbst wenn die psychologische Verbrüderung von Wille und Intellekt diese einfache Zerteilung gestattet, so ist für den erstrebten Zweck nichts gewonnen; denn der blinde, erkenntnislose Wille ist ja eben der Erkenntnis unzugänglich, d. h. die scheinbar so bekannte Spezies ist eben so sehr und eben so wenig bekannt, wie das Willenartige an andern Objekten; im Gegenteil mag gerade der spezifische Unterschied dieser Art dazu verleiten, denselben eben nicht mehr als Unterschied, sondern als mehr oder minder der Gattung zugehörig zu betrachten.

Die folgenden Betrachtungen sollen zeigen, dass sowohl im System als auch in den kleineren Schriften Schopenhauers Ansätze liegen, welche mit dem pessimistisch-idealistischen Charakter des Systemes im Widerspruch stehen, dass also die Philosophie des Pessimismus sich jedenfalls nicht zu einem logisch geschlossenen Weltbilde zusammenfügt und dass daran auch alle mystischen Zuthaten nichts ändern; sie suchen unheilbare Schäden, an denen das System krankt, zu heilen. Diese Stellen lassen sich nun nicht bloß in der angegebenen negativen Absicht verwerten, sondern eröffnen auch den positiven Ausblick auf ein ganz anders geartetes System.

Das Verhältnis der Welt als Vorstellung und ihrer Formen zu der Welt des Ansich schildert Schopenhauer (Welt etc. I 172) in folgender Weise: „Weil alle Formen doch nur der Welt als Vorstellung angehören, so lässt sich sogar annehmen, dass schon in den allgemeinsten Formen

der Vorstellung, in diesem eigentlichen Grundgerüst der erscheinenden Welt, also in Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung, Anlage alles dessen, was jene Formen füllt, aufzufinden sei.“

„Sobald der Intellekt mittelst seiner Formen und in ihnen einen (stets nur von der Sinnesempfindung ausgehenden) realen Gehalt, d. h. etwas von seinem Erkenntnisvermögen Unabhängiges spürt, welches nicht im Wirken überhaupt, sondern in einer bestimmten Wirkungsart sich kund giebt, so ist es dies, was er als Körper, d. h. als geformte und spezifisch bestimmte Materie setzt, welche also als ein von seinen Formen Unabhängiges auftritt, d. h. als ein durchaus Gegebenes.“ (Parerga II S. 112). Das correlative Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt tritt hier sehr zurück, das Objekt wird als absolut Selbständiges gefasst.

„Alle rein aposteriorischen Differenzen (also alles rein Empirische) entspringen aus Modifikationen des Dinges an sich, die uns sehr mittelbar durch Sinne und Intellekt in dieser Form kund werden.“ „Also nicht in den Eigenschaften, weder den apriorischen noch den empirischen stellt das Wesen des Dinges an sich sich dar, wohl aber müssen die speziellen individuellen Unterschiede dieser Eigenschaften, die Unterschiede in abstracto genommen, irgend 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 roter, die andere in gelber Farbe darstellt, oder nicht die Form noch die Farbe des Menschengesichtes, wohl aber, dass der eine diese, der andre jene Physiognomie hat.“ (Brief 37 und 38 an Frauenstädt; A. Schopenhauer, von ihm, über ihn.) — Auch die Individualität steht in gewissem, engen Zusammenhange mit dem Ding an sich: „Die Individualität beruht nicht allein auf dem principium individuationis und ist daher nicht durch und durch blosse Erscheinung, sondern sie wurzelt im Dinge an sich, im Willen des Einzelnen, denn sein Charakter ist individuell.“ „In der objektiven Welt, also in der anschaulichen Vorstellung kann sich überhaupt nichts darstellen, was nicht im Wesen der Dinge an sich, also in dem der Erscheinung zu Grunde liegenden Willen ein genau dem entsprechend modifiziertes Streben hätte. Denn die Welt als Vorstellung kann nichts aus eignen Mitteln liefern, eben darum aber auch kein eitles, müssig ersonnenes Märchen auf-tischen. Die endlose Mannigfaltigkeit der Form und sogar der Färbung der Pflanzen und ihrer Blüten muss doch überall der Ausdruck eines ebenso modifizierten, subjektiven Wesens sein, d. h. der Wille als Ding an sich, der sich darin darstellt, muss durch sie genau abgebildet sein. Aus demselben Grunde, und weil auch der Leib des menschlichen Individuums nur die Sichtbarkeit seines individuellen Willens ist, zu demselben aber auch sein Intellekt oder Gehirn eben als Erscheinung des Erkennenwollens gehört, muss nicht nur die Beschaffenheit des Intellekts aus dem seines Gehirns, sondern auch sein gesammter moralischer Charakter mit allen seinen Zügen und Einzelheiten aus der näheren Beschaffenheit seiner übrigen Korporisation zu verstehen sein.“ (Parerga II § 103 b.) Die Individualität ist also soweit im Ding an sich begründet, dass der Verstand und die Art seines Vorstellens dem Ding an sich nicht fremd ist. Damit ist die Lehre von der Einsheit des Willens, seiner Freiheit und Unzeitlichkeit fast umgestossen. Denn wenn die Individualität dem Ding an sich anhaftet, so ist dasselbe als Ganzes nicht mehr ein einziges Element; dann ist es aber auch nicht mehr im Schopenhauerschen Sinne frei; denn zwischen seinen einzelnen Elementen muss eine der Kausalität analoge Verbindung existieren. Auch die Fundamentalvorstellung des Traumidealismus von dem Verhältnis zwischen Empfindung und Anschauung wird erschüttert. Denn aus den vorhin zitierten Stellen lässt sich nur die Folgerung ziehen, dass die Data der Empfindung und Anschauung in völlig gleicher Weise im Wesen des Dinges an sich begründet sind; folglich ist kein Grund vorhanden die Empfindung in die Sinne, die Anschauung in den Verstand zu

verlegen; entweder sie entstehen beide in den Sinnen, oder beide im Verstande. Nun kann dasjenige, was in den Sinnen vor sich geht, wohl der Anlass zur Empfindung, nicht aber die Empfindung selbst sein; sofern diese subjektiv und bewusst ist, kann sie sich in den Sinnen so wenig vollziehen wie die Anschauung: Empfindung und Anschauung entstehen erst im Verstande und durch den Verstand. Beide sind Erscheinungen in uns, welche zwar die Folge von äusseren Reizen, aber nicht die Abbilder derselben sind.

Das Verhältnis zwischen Ding an sich und Erscheinungswelt ist also derart, dass dem erkennenden Subjekt die Welt eben Gegenstand seiner Erkenntnis, seiner Wahrnehmung ist, dass sie seine Vorstellung ist und nichts anderes als das sein kann. „Die Welt ist meine Vorstellung“, heisst also nichts anderes als „Ich erkenne die Welt.“ Für ein erkennendes Wesen hat die Welt nur in sofern Realität, als sie in sein Bewusstsein fällt. Von einer ausser dem Bewusstsein vorhandenen Realität kann es in positiver Weise nicht urteilen. Es wäre denkbar, dass andere Realitäten ausser der seinen existierten. In Bezug auf die Beschaffenheit dieser Welten steht das ganze Reich der negativen Möglichkeiten offen, das nur beschränkt wird durch die Bedingung, dass jene ausser der erkennbaren Welt etwa vorhandenen Realitäten eben vollständig ausserhalb derselben stehen und keinerlei Elemente in sich tragen, welche der Constitution der Vorstellungswelt widersprechen. Diese wird sich nun naturgemäss in 2 Teile trennen lassen. Der erste Teil umfasst die ganze objektive Aussenwelt, der andere die inneren Vorgänge im Individuum, das Wollen. Beide Teile sind also Vorstellungen und nur als solche denkbar; ihnen kommt stets die Realität der erkannten Welt zu. Der Gegensatz zwischen Wille und Vorstellung erweist sich somit als falsch. Das Wollen nimmt freilich, wie erwähnt, unter den Vorstellungen eine besondere Stellung ein, und das ist es, was dem Schopenhauerschen Grundgedanken seine Bedeutung sichert. Nicht richtig scheint es dagegen den Willen als diejenige Vorstellung anzusehen, aus welcher auf das Wesen des Dinges an sich deshalb geschlossen werden kann, weil es von einigen der Vorstellungsformen frei ist; denn diese Formen, welche für die Vorstellungswelt das Grundgerüst abgeben, müssen eine analoge grundlegende Bedeutung auch für die nicht vorgestellte Realität, für das Ansich der Dinge haben, wie das die oben angeführten Stellen deutlich aussprechen. Der subjektiven Auffassung der Dinge und Vorgänge wird eine analoge Gestaltung des Ansichseienden entsprechen. Alle Erscheinungen sind in der Zeit: die subjektive Auffassung der Succession muss also eine analoge Seite im Wesen des Dinges an sich haben. Ohne Succession ist keine Wirkung, also keine Erscheinung möglich. Die im Ansichseienden liegende, analoge Anlage muss demselben ganz allgemein zukommen; worin diese Analogie besteht, wird sich freilich nicht ausmachen lassen.

Als zweite Seite der Welt als Vorstellung findet jedes Individuum sich selbst und zwar das ganze Gebiet der inneren, geistigen Vorgänge, sie machen in ihrer Gesamtheit das Selbstbewusstsein aus. Der Mensch wird sich seines eigenen Selbst als eines Wollenden bewusst. „Jeder wird bei Beobachtung des eignen Selbstbewusstseins gewahr, dass sein Gegenstand das eigene Wollen ist,“ wenn man nämlich den Willensäusserungen alle Gefühle der Lust und Unlust, alle Affekte und Leidenschaften beizählt. Der durch Motive bestimmte Wille einerseits und die reine Kausalität andererseits verursachen die Bewegung. Deshalb können und müssen sie als ein und dasselbe betrachtet werden. Die gewöhnliche Meinung nennt bei den sog. willkürlichen Bewegungen den Willen ein in den Kausalzusammenhang eingeschobenes Glied, welches durch Ursachen (Motive) bestimmt und selbst wieder Ursache wird, bei allen übrigen Bewegungen dagegen hält sie die Wirkung für unmittelbar mit der Ursache verknüpft. Beide Bewegungsarten werden von Schopenhauer in einen

innigen Zusammenhang dadurch gebracht, dass jeder Bewegung nach ihm ein Wollen zu Grunde liegt. Wenn also ein Körper auf einen andern in irgend einer Weise wirkt, so ist die Art dieser Wirkung sowohl durch die Natur des ersten als durch die des zweiten Körpers bestimmt. Der erste Körper wird in einer durch seine Natur genau bestimmten Weise zur Ursache für eine durch die Natur des zweiten Körpers mit bestimmter, an diesem bewirkte Veränderung, welche Wirkung genannt wird. Die Naturbeschaffenheit der Körper, durch welche die Wirkungsweise von Ursache und Wirkung bestimmt wird, heisst Kraft (oder Wille), sie äussert sich in einem bestimmten Körper jederzeit in derselben Art, wenn derselbe für andere Körper unter denselben Umständen Ursache wird. Die Wirkung ist eine gesetzmässig abgeänderte, wenn die Ursache eine andere ist, oder unter andern Umständen wirkt. Wirkt ein Körper auf den menschlichen Leib, so wird die Art seiner Wirkung wahrgenommen. Die Wahrnehmung wird zum Motiv für das Wollen, das sich in einer bestimmten Bewegung äussert. Der erste die Bewegung bestimmende Faktor ist hier die Art und Weise, wie die Ursache vom Verstande aufgefasst wird; er hängt ab von der Natur des von aussen einwirkenden Körpers und der Natur des auffassenden Intellectes. Der zweite Faktor ist die Beschaffenheit des Gegenstandes, auf welchen gewirkt wird; wir nennen ihn in diesem Falle Wille. Die Wirkung, welche innerlich oder subjektiv als Willensakt erscheint, ist äusserlich eine Bewegung des Körpers. So nennt Schopenhauer Wille ganz allgemein das innere Prinzip der Bewegung, die innere Beschaffenheit des Individuums, auf welches gewirkt wird. Der Vorgang vollzieht sich äusserlich gesehen stets nach dem Satz vom Grunde, der entweder als Ursache oder als Motiv, also als erkannte Ursache auftritt. Der Wille oder der Charakter der erkennenden Wesen ist also nur eine spezifische Form der Naturkraft; seine spezifische Differenz besteht in der Art, wie sich hier der Satz vom Grunde bethätigt, d. h. darin, dass der ganze Vorgang wahrgenommen wird. Wenn also Schopenhauer sagt: Jedes Wesen der Natur ist zugleich Erscheinung und Ding an sich, oder auch *natura naturans* und *natura naturata*, so werden wir die Parallelisierung dieser beiden an sich richtigen Thatsachen für unrichtig halten und sagen, dass innerhalb der Vorstellungswelt (*natura*) der Gegensatz zwischen *natura naturans* und *natura naturata* sich geltend macht und werden der wirkenden Natur vielleicht passend den Namen „Wille“ beilegen.

Der Intellect ist, wie oben bereits angedeutet, im Schopenhauer'schen System einmal der Diener des Willens; er ist eine Funktion des Gehirns, welches wiederum nur eine Frucht, ja nur ein Parasit des übrigen Organismus ist, insofern als es nicht direkt in das innere Getriebe desselben eingreift, sondern dem Zweck der Selbsterhaltung bloss dadurch dient, dass es die Verhältnisse des Organismus zur Aussenwelt regelt: der Wille will die Selbsterhaltung des Leibes, das Mittel dazu ist der Intellect. Ist nun das Wesen des tierischen Intellectes hierdurch nahezu erschöpft, so tritt der menschliche Intellect noch in einer der geschilderten genau entgegengesetzten Weise auf. Der stumpfste Mensch fasst die Dinge schon einigermassen objektiv auf, indem er in ihnen nicht bloss erkennt, was sie in Bezug auf ihn, sondern auch, was sie für sich selbst und in Bezug auf andere Dinge sind. Diese Objektivität der Erkenntnis hat unzählige Grade, welche auf der Energie des Intellectes und seiner Sonderung vom Willen beruhen. Der höchste Grad an Objektivität kommt dem Genie zu, dem sich in den Einzeldingen die Ideen aufschliessen, was dadurch bedingt ist, dass hierbei der Wille gänzlich aus dem Bewusstsein schwindet. (Welt als W. und V. II 331). Die Bedingung für eine objektive Auffassung der Welt und eine dadurch bedingte Denkweise ist ein entschieden grösseres Mass von Intelligenz als zum Dienste des ihre Grundlage ausmachenden Willens erfordert ist. Auf den höchsten Stufen des Daseins erreicht der Intellect,

„erreicht der stets mit der Fähigkeit verbundene Hang zu einem solchen freien und daher abnormen Gebrauch des Intellectes im Genie den Grad, wo das Erkennen zur Hauptsache, zum Zweck des ganzen Lebens wird; das eigene Dasein hingegen zur Nebensache, zum blossen Mittel herabsinkt, also das normale Verhältnis sich genau umkehrt.“ (Parerga II S. 74.) Man ist also vor das Dilemma gestellt entweder den Willen als einziges Prinzip fallen zu lassen, oder aber das Verhältnis von Wille und Vorstellung anders zu formulieren. In der That ist das letztere nicht bloß möglich, sondern sogar notwendig. Die Hebung dieses Widerspruchs zwischen Wille und Intellect — den wir ja gerade in der Schopenhauerschen Natur so tief angelegt fanden — wird für die vorliegende Frage sehr folgenreich sein.

Das innere Wesen eines jeden Dinges, das sein Wirken und seinen Charakter bestimmt, ist Triebkraft, Trieb oder Wille. Dasjenige nun, was dem einheitlich zusammenfassenden Bewusstsein als Wille oder als Wollen erscheint, besteht in einem Complex von Triebkräften, welche in der Erhaltung des Organismus ihr formelles Einigungsband haben. Das Selbstbewusstsein ist das Wissen um jenen Complex von Triebkräften, welche man Triebe nennen kann, nachdem das Bewusstsein sich mit ihnen verbunden. Es kann als Thatsache gelten, dass die in einem Wesen etwa angelegten höheren Triebkräfte nur auf dem Boden der bereits befriedigend entwickelten niederen Kräfte gedeihen können. Eine verschiedene Mischung der einzelnen Triebe oder das Hinzutreten neuer Triebkräfte wird der Grund für die Verschiedenheit auch der einzelnen Tiergattungen sein. Sie wird auch als der Grund für die Mannigfaltigkeit der menschlichen Charaktere gelten dürfen. Ein kunstvoll aufgebautes System von Trieben macht auch das Bewegende und Treibende im Menschen aus.

Für das unorganische Dasein kommen nur mechanische in einfachen Verhältnissen wirksame Kräfte in Betracht, deren Wechselwirkungen so einfache sind, dass sie sich auch ohne vorstellendes Bewusstsein nach einfachen Gesetzen regeln. An die unorganische Natur schliessen sich in dieser Hinsicht die Pflanzen an. Bei den Tieren tritt das Bewusstsein auf als notwendiger Regulator für das hier schon bedeutend compliziertere System der Triebe; dieselben sind zunächst nur auf das Individuum beschränkt; das Auseinandertreten der Geschlechter und der damit verbundene Fortpflanzungstrieb leiten auf höheren Stufen das System der sympathischen Triebe ein. Dasselbe beschränkt sich zunächst auf die Sorge um die Brut und ein nicht feindseliges Verhalten gegen Tiere derselben Art. Erst bei einer selbständigen und gesteigerten Entwicklung der sympathischen Triebe tritt die Notwendigkeit eines Vorstellungsvermögens ein, das über die Zwecke des Individuallebens hinausgreifend, im Stande ist, objektiv das Ganze der Dinge zu umfassen. Der Intellect ist also stets das Produkt des Willens, wenn man unter Wille das System der in einem Wesen liegenden Kräfte und Triebe versteht. Er wird also nie erkennen, wenn und soweit das System der Triebe es nicht notwendig macht: er würde nie zu einer objektiven Auffassung gelangen, wenn nicht die Bethätigung gewisser Triebkomplexe nur unter Voraussetzung einer solchen umfassenden Auffassung möglich wäre. Ein Auseinandertreten von Wille und Intellect findet also thatsächlich nirgends statt. Allerdings finden sich in der Natur Triebkräfte ohne subjektives Bewusstsein, ihnen stehen aber auf der höheren Stufe die bewussten Triebe gegenüber; in denselben ist Bewusstsein und Triebkraft zu einem untrennbaren Ganzen so vereinigt, dass sie eben nur eine höhere Stufe der unbewussten sind. In jeder Empfindung mischt sich die theoretische und praktische Verrichtung in irgend einem Verhältnis. „Es giebt unter den im Bewusstsein vorhandenen Gattungen keine einzige, welche uns nicht etwas über bestimmte reale Beziehungen unseres eigenen oder des Körpers der Welt lehren könnte, oder mit welcher sich nicht auch irgend eine treibende Kraft zu irgend einer, sei es bloß organischen oder nach aussen gerichteten

Thätigkeit, verbunden finden müsste. Bei den sinnlichen Empfindungen kann ein Trieb zur Bethätigung nicht geleugnet werden, und mit den eigentlichen Triebempfindungen ist zugleich in einem und demselben Gefühl die Erkenntnis von dem Mangel und von dem, was naturgemäss sein soll, verbunden. Die Energie der Sinne, die nach Bethätigung verlangt, wird nur an und mit den Reizen wahrnehmbar. Hören sie auf, so muss das Spiel der Sinne, die nach Bethätigung verlangen, auf die Dauer ebenfalls zurücktreten, gleichsam einschlafen und schliesslich absterben.“

Darum ist es falsch, den Intellekt nur als Vollstrecker der Zwecke des rein egoistischen Wollens anzusehen, oder darin seine eigentliche Bestimmung zu erblicken. Soweit sich die Triebkräfte auf Ernährung und Fortpflanzung beschränken, können sie sich auch ohne Empfindung und Bewusstsein von sich selbst bethätigen; das zeigt das pflanzliche Dasein. Das Hinzutreten des Bewusstseins muss also eben so wie die weitere Komplizierung der Triebkräfte als Selbstzweck angesehen werden. Wie der Intellekt nicht die Bestimmung hat nur die Bethätigung der animalischen Triebe zu ermöglichen, so kann er auch nie die alleinige Bestimmung der Ermöglichung der höheren Triebe haben; nur wenn die Befriedigung jener gesichert scheint, wird seine Kraft ausschliesslich in den Dienst dieser treten. Absurd wird es daher erscheinen von einer willensfreien Erkenntnis zu sprechen. Ist kein Interesse an der Erforschung eines Gegenstandes vorhanden, so heisst das eben nichts anderes, als dass dem Intellekt jeder Antrieb fehlt, sich in dieser Richtung zu bethätigen. Bei Schopenhauer war freilich das willensfreie Erkennen die notwendige Folge seiner engen Fassung des Willensprinzips. Und wie diese zur transcendenten Formulierung der Moral, so musste jene zu einer transcendenten Begründung der Aesthetik führen. Mit der einen wird aber auch die andere auf den Boden der Erfahrungswirklichkeit gestellt. Dass in der That die Scheidung des Intellectes in einen natürlichen und einen vom Willen unabhängigen schlechterdings unmöglich ist, muss Schopenhauer selbst eingestehen: Gewisse wenige Eindrücke auf den Leib sind als blosser Vorstellungen zu betrachten. Die Affektion der rein objektiven Sinne ist eine so äusserst schwache Anregung der gesteigerten und spezifisch modifizierten Sensibilität dieser Triebe, dass sie nicht den Willen affiziert; sondern, durch keine Anregung desselben gestört, nur dem Verstande die Data liefert, aus denen die Anschauung wird. (Welt als Wille etc. I. S. 121.)

Das bisher erlangte Resultat ist also folgendes: Soweit die Welt für die philosophische Betrachtung zugänglich ist, ist sie Vorstellung und nichts weiter. An keinem Punkte kann die Erkenntnis der Welt über diese Vorstellungsart hinausführen. Wohl aber kann man sagen, dass innerhalb dieser Welt die Triebkräfte und Triebe, zu denen das menschliche Wollen gehört, das Fundament für jegliche Veränderung und Entwicklung abgeben, dass durch sie die Art der Veränderung allein bestimmt wird. Das Wollen in uns ist das einzige System von Trieben, das uns unmittelbar bekannt ist, auf jede andere Triebkraft kann nur aus ihren Wirkungen geschlossen werden, unter der Voraussetzung, dass auch jeder Körper im Grunde von derselben Art sei, wie das erkennende Subjekt, also unter der Voraussetzung des einheitlichen Charakters alles Seienden. Die Wirkungen oder vielmehr die Äusserungen der Triebkräfte sind Bewegungsänderungen. Mit bestimmten Komplikationen der Kräfte ist ein mehr oder minder klares Bewusstsein verknüpft. Ein willenloses Erkennen, das mit der Hypostasierung eines rein erkennenden Subjektes zusammenfällt, welches gar nicht Objekt ist, ist deshalb ein unvollziehbarer Begriff. Die Beschaffenheit des von der Existenz erkennender Subjekte unabhängigen Daseins ist derjenigen der Vorstellungswelt analog. Da das Bewusstsein sich aus dem bewusstlosen Dasein entwickelt, so müssen alle Eigenschaften der

Vorstellungswelt analogen Seiten der rein objektiven Welt entsprechen; jene Welt kann nichts enthalten, was nicht in dieser begründet ist. Vielleicht ist auch die umgekehrte Annahme gerechtfertigt, dass alle Seiten des rein objektiven Daseins in der subjektiven Erkenntniswelt ihre Analogie haben.

Wenn bei rein mechanischen Vorgängen zwei Kräfte zusammenwirken, so setzen sie sich im allgemeinen zu einer Mittelkraft zusammen und heben sich nicht auf. Die Grösse und Richtung der resultierenden Kraft wird von den beiden Kräften im Verhältnis ihrer Grösse und Richtung bestimmt. So kann auch der Egoismus der empfindenden Wesen, wenn er sich auf ein Ziel richtet, nur in Ausnahmefällen eine rein zerstörende Wirkung herbeiführen; im allgemeinen wird eine Kombination der beiden Willensrichtungen, eine Akkommodation derselben an einander eintreten. Die von Schopenhauer so beliebte Parallelisierung der unorganischen Kräfte mit Trieb- und Willenskräften ist nun bei genauerem Eingehen diesem Zerstörungsegoismus wenig günstig. Auf der Stufe der niedrigsten Willensobjektivationen, bei den mechanischen und den auf sie zurückführbaren physikalischen Vorgängen findet vielmehr ein positiv anderes Verhalten der zusammenwirkenden Kräfte statt. Dasselbe wird durch den Fundamentalsatz der neueren Physik, den Satz von der Erhaltung der Kraft charakterisiert, nach welchem das Quantum der mechanischen Kraft ebenso unveränderlich ist, wie das der Materie. Materie und Kraft gehören darnach in engster Weise zusammen; die eine lässt sich ohne die andere nicht einmal denken. Die Kraft ist wohl übertragbar, aber nicht zerstörbar. Wenn also ein irgendwie vermitteltes Zusammentreffen zweier Willenssphären im menschlichen Verkehr nicht von der Aufhebung oder Unterdrückung der einen Sphäre begleitet ist, so scheint ein solches Verhalten nicht als ein über- oder unnatürliches, sondern als ein im Zusammenhang der natürlichen Welt wohl begründetes zu sein. Im Gegenteil muss der krasse Egoismus, wie er nach Schopenhauer das natürliche Wesen eines jeden Individuums ausmacht, viel eher als eine Fehlbildung angesehen werden.

Zu dem gleichen Ziele führt folgende direkte Betrachtung. Der menschliche Wille als Wille zum Leben will eine möglichst allseitige Entwicklung aller im Menschen liegenden Fähigkeiten. Das innere Leben des Menschen besteht aus Trieben und Leidenschaften und aus Vorstellungen. Jene teilen sich in zwei grosse Gruppen; die eine Gruppe hat ihren Schwerpunkt innerhalb, die andere ausserhalb des eigenen Selbst.

Eine Minderung des Lebensinhaltes verursacht Schmerz; eine Steigerung desselben Lust oder Freude: Die Möglichkeit der Bejahung des Willens ist mit dem Gefühl der Lust, die Unmöglichkeit dieser Bejahung oder der Einbruch eines fremden Willens in die eigene Willenssphäre mit dem Gefühle des Schmerzes verbunden. Von Lust und Schmerz kann also nur unter Voraussetzung eines Bewusstseins die Rede sein.

Es ist kein Grund ersichtlich, der eine natürliche Erklärung sowohl der egoistischen als der sympathischen Erregungen verhindern könnte, um so weniger, als in der Wirklichkeit beide Arten von Gefühlen in einander übergehen und es weder rein egoistische, noch rein sympathische Gefühle geben kann. Unter gewöhnlichen Lebensverhältnissen muss ein gesunder Egoismus von selbst zu sympathischen Gefühlen leiten. Man nehme an, dass ein im lebendigen Verkehr mit seinen Mitmenschen stehender Mensch von reinem Egoismus beseelt sei, dass sein Streben nur darauf gerichtet sei sein eigenes Wesen möglichst allseitig zu entwickeln. Bei seinen Bestrebungen wird derselbe notwendig fördernd oder hemmend in das Leben seiner Mitmenschen eingreifen; die Art dieses Eingreifens wird rückwärts auf sein Gefühl steigernd oder deprimierend einwirken, d. h. reiner Egoismus ist überhaupt ein Unding. Schon das Gefühl der Solidarität des Wirkens des Einzelnen mit dem der Gesamtheit ist

ein sympathisches; dasselbe wird um so grössere Ausdehnung und Vertiefung gewinnen, je weitere Kreise die Wirksamkeit des Einzelnen umspannt. Darauf weist Schopenhauer (Parerga II 630) selbst hin: „Das individuelle, reale Dasein des Menschen liegt in seinem Bewusstsein. Dieses nun aber ist als solches notwendig ein vorstellendes, also bedingt durch den Intellekt und durch die Sphäre und den Stoff der Thätigkeit desselben. Demnach können die Grade der Deutlichkeit des Bewusstseins angesehen werden als Grade der Realität des Daseins.“

Der Wille zum Leben will eine möglichst hohe Realität des bewussten Daseins, der höchste Grad desselben ist aber nie erreichbar bei einer Beschränkung des Individuums auf sich selbst, sondern nur in einem über das eigene Individuum hinausgehenden Wirkungskreise. Die Triebe erhalten ihre Steigerung in den Leidenschaften. Auch diese können bei der Beschränkung auf das eigene Ich unmöglich zu voller Entwicklung gelangen. Eine unvergleichlich höhere Bedeutung erlangen sie durch ihre Bethätigung im Dienste der Allgemeinheit. Das Individuum wird sich seiner Realität am intensivsten bewusst, wenn es eine gewaltige Leidenschaft im Dienste eines andern Menschen oder der Allgemeinheit bethätigt. Ist die Welt an sich schlecht, wie Schopenhauer annimmt, so müsste die Erweiterung des Antriebes des Einzelnen auf alles Lebende die düstere Stimmung des Gemütes vermehren: der Gute müsste mehr leiden als der Egoist. Die Heiterkeit des nicht egoistischen Menschen ist nur durch die Erhöhung des Gefühles von der Bedeutung des eigenen Daseins bedingt.

So scheint es also unmöglich, egoistische und intersubjektive Gefühle schroff zu trennen. Die freundlichen Antriebe des Mitgeföhles und die feindlichen des Neides, der Schadenfreude und des Hasses werden zugleich mit und durch die Bethätigung der zunächst rein egoistischen Geföhle sich geltend machen. Diese sind auf die Tierwelt beschränkt und auch hier in vollkommener Reinheit nur auf die niedere; gerade deshalb werden deren Geföhle und Gesinnungen kaum einer moralischen Beurteilung unterworfen sein. Es ist für die Ausbildung unsrer Philosophie charakteristisch, dass zwei Stellen des Hauptwerkes, welche annähernd in diesem Sinne sich aussprechen, erst Zusätze der 2. Auflage sind, nämlich die Beschreibung des guten Gewissens, S. 441 nach welcher jede Teilnahme das Herz erweitert, während der Egoismus es zusammenzieht; ferner die Bemerkung auf S. 399, welche den Gegensatz schildert, in welchem Treue und Redlichkeit zum Egoismus stehen.

Der Verstand erkennt in seiner vollständigen Ausbildung im eigenen Innern das System der in ihm liegenden Triebe, einerseits durch deren Wirkung auf die Aussenwelt, andererseits durch ihre gegenseitige Beeinflussung. Er wird also auf dieses System insoweit ändernd und umgestaltend einwirken können, als er die Elemente dazu in den vorhandenen Trieben vorfindet. Seine Thätigkeit kann also nie Triebe, die überhaupt nicht vorhanden sind, neu schaffen, wohl aber kann das Vermögen der bewussten Einsicht die einen durch Bethätigung stärken, die andern durch Zurückdrängen verkümmern. Die Grösse dieser Einwirkung hängt von dem Verhältniss der Energie des Verstandes gegenüber derjenigen des Triebsystems und von der relativen Stärke der einzelnen Triebe gegen einander ab. Innerhalb der hierdurch gesteckten Grenzen erscheint eine Umgestaltung des Charakters wohl als möglich. Durch Lust- und Schmerzempfindung geben im allgemeinen die Triebe selbst die Richtung an, in welcher der Verstand zu wirken hat.

Nach Schopenhauer ist der menschliche Wille etwas Einfaches und darum als primärer Bestandteil unveränderlich; der Verstand hat nur die passive Aufgabe ihm Motive vorzulegen, nach welchen sich der Wille seiner ursprünglichen Beschaffenheit gemäss

stets in derselben Richtung entscheidet. Der Verstand kann nur durch eine mehr oder minder klare Vorstellung der Aussenwelt bewirken, dass die Thaten ein mehr oder minder wahres Bild des Willens werden. In diesem Sinne sagt Schopenhauer: *velle non discitur*. Dieser Satz kann auch nicht wohl umgestossen werden, sofern allerdings Triebe nie angelernt werden können und die Bethätigung des Verstandes an das vorhandene Material gebunden ist. Die Schopenhauersche Auffassung des Satzes ist eine notwendige Folge seiner Lehre von der Einfachheit des menschlichen Willens. Die thatsächlich stattfindende Einwirkung deutet also auf dessen zusammengesetzte Natur hin.

Damit ist auch die Frage nach der Freiheit und Verantwortlichkeit des Willens beantwortet. Die Willensfreiheit besteht in der Möglichkeit der bewussten Umgestaltung und Gruppierung der Triebe und Leidenschaften durch die ihr Spiel nach bewussten Gründen und Zielen lenkende Vernunft. Von einer metaphysischen Freiheit im Gegensatz zur Kausalität kann in der Erscheinungswelt, also auch bei der Beurteilung moralischer Fragen nicht die Rede sein. Schopenhauer verlegt Freiheit und Verantwortlichkeit in das mystische Gebiet. Frei und verantwortlich ist nach ihm das Ding an sich und wegen der Einsheit desselben kommen beide Eigenschaften allem Seienden in gleicher Weise zu. Dem gegenüber scheint die Ansicht den Vorzug zu verdienen, welche dieselben in die erscheinende und hier nur in die ihrer selbst bewusste Welt legt. Dieser Auffassung kommt Schopenhauer selbst durch seine Lehre vom empirischen Charakter und von der Wahlfreiheit entgegen.

Bei der Bestimmung des Wertes der Welt ist die Grundfrage die nach der Richtigkeit der Schopenhauerschen Definition von Lust und Schmerz. Er identifiziert Leiden und Schmerz mit Streben, die Erreichung des Zieles mit Glück und Befriedigung. Kein Glück ist bleibend, es ist nur der Ausgangspunkt für neues Streben oder Leiden; es giebt kein letztes Ziel des Strebens, also kein Mass und Ziel des Leidens. Abgesehen davon, dass nach dieser Definition der Zustand der ganzen Natur, auch der erkenntnislosen Leiden ist, (wie das von Schopenhauer ausdrücklich hervorgehoben und weiter benutzt wird) und dass dieser Begriff schon dadurch seine eigentliche Bedeutung verliert, haben Lust und Schmerz auch bei erkennenden Wesen nicht diese Bedeutung. Mit einer gesunden Auffassung der Wirklichkeit deckt sich wohl mehr die andere Anschauung, nach welcher Lust und Schmerz lediglich den erkennenden Wesen zukommen und mit dem Bewusstsein der Steigerung oder Minderung des Selbstgefühles unlöslich verknüpft sind. Darnach ist mit Lust jedes Streben verbunden, welches das System der Triebe in annähernd gleichmässiger Weise bethätigt und nicht durch äusseren Zwang aufgenötigt ist, sondern einem wahrhaft interessierenden Bedürfnis entspringt. Nur wenn von vornherein die Erfolglosigkeit des Strebens erkannt wird, kann das Streben das entgegengesetzte Gefühl hervorbringen. Nicht blos die Erreichung des Zieles wird Befriedigung und Lust erwecken, sondern der ganze Weg zu seiner Erreichung. Nur in der Erprobung der eigenen Kraft besteht der Reiz des Lebens, darum bringen die entscheidenden Wendepunkte, bei welchen die eigene Kraft die Wendung durchführt, die höchste Steigerung der Lebenslust mit sich; je stabiler eine Lage dagegen ist, je weniger Gelegenheit sie zur Bethätigung der Kräfte bietet, für um so unbefriedigender muss sie gelten, so lange wenigstens, als die Kräfte noch nach Bethätigung verlangen. Wenn ein Mensch freilich lediglich im passiven Genuss seine Befriedigung sucht, wird alles Streben nur unternommen um der Erreichung des Genusses willen, es wird Mittel zum Zweck und dadurch unleidlich. Die Sonderstellung, welche Schopenhauer im Leben einnahm, klärt seine sonderbare Lösung unserer Frage. Er stand nicht innerhalb des Lebens, sondern als unbeteiligter Zuschauer ausserhalb desselben; das Streben, welches des Lebensunterhaltes willen sich ein

Ziel setzen muss, war ihm fremd geblieben, und nur so konnte es kommen, dass er jenes Streben an sich diskreditierte. Philosophie und Kunst hielt er für die einzigen Beschäftigungen, welche Befriedigung gewähren. Dasjenige, was seiner paradoxen Ansicht den Schein der Wahrheit verleiht, ist folgendes: Damit das Streben von einem Zustande zu einem andern möglich sei, muss jener Zustand in dem Grade als unbefriedigend gefühlt werden, dass der Antrieb, der in diesem Gefühle liegt, unwiderstehlich wirkt, und dieser Stachel tritt wohl in den meisten Fällen als peinliches Gefühl ins Bewusstsein. Denn ohne dies würde den Trieben die unbedingte Notwendigkeit fehlen, welche ihnen zukommen muss, wenn sie ihr Ziel erreichen sollen. Das schmerzhaftes Gefühl ist aber nicht im Wesen des Strebens begründet; es kann nicht verhindern, in der normalen Entwicklung der Triebe statt etwas an sich Peinigendes, vielmehr den einzigen und unvergleichlich grossen Reiz des Lebens zu erblicken. In ganz überraschender Weise aber weisst Schopenhauer selbst auf diese Auffassung hin: Wenn wir Charakter haben, „so kennen wir unseren Willen“, . . . die Art und das Mass unserer Kräfte und unserer Schwächen, und es werden uns dadurch viele Schmerzen erspart. Denn es giebt eigentlich gar keinen Genuss anders als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der grösste Schmerz ist wahrgenommener Mangel an Kraft, wo man ihrer bedarf. Und schon 1818 schreibt er: Das Leiden ist Bedingung zur Wirksamkeit des Genius. Glaubt ihr, das Shakespeare und Goethe gedichtet und Plato philosophiert haben würden, wenn sie in der sie umgebenden Welt Befriedigung und Genüge gefunden haben würden und ihnen wohl darin gewesen wäre und ihre Wünsche erfüllt worden? Erst nachdem wir mit der wirklichen Welt in gewissem Grade entzweit und unzufrieden sind, wenden wir uns um Befriedigung an die Welt des Gedankens: Nur das Leiden hebt über Dich selbst Dich hinaus. (Frauenstädt: A. Schopenhauer, Von ihm, über ihn. S. 450.)

Von den Schopenhauerschen Erklärungen von gut und böse ausgehend, kann man dem Begriff seiner Ethik ziemlich nahe bleiben, wenn man sie als die Lehre von der richtigen Bethätigung der sympathischen Gefühle definiert. Die Wurzel derselben ist nach Schopenhauer das Mitleid. Er erblickt gerade darin eine Bestätigung seiner pessimistischen Ansichten, dass das Mitleid in der That weit häufiger auftritt, als die Mitfreude. Eine an Spinoza sich anschliessende Erklärung würde darauf hinweisen, dass beim Mitleid zwei Affekte in derselben Richtung wirken, der sympathische und der egoistische, welcher den Unterschied zwischen dem Schmerz des fremden Individuums und der eigenen Person als Steigerung des eigenen Selbst empfindet. Bei der Mitfreude wirken dagegen der sympathische und der egoistische Trieb einander entgegen.

Die Willensverneinung und die Askese können als rein mystisches Thema in keiner einheitlich gestalteten Philosophie einen hervorragenden Platz einnehmen. Sie müssen erklärt werden aus ganz abnormen Kulturzuständen, welche dem Individuum die Bethätigung der sympathischen Triebe in hohem Grade unmöglich machen und es auf sich selbst beschränken. Erweist die Energie des Einzelnen sich einer solchen Beschränkung gegenüber als zu schwach, so wird unter Umständen eine apathische Resignation die Folge sein. Finden sich solche Erscheinungen bei Völkern in weiterem Umfange und durch Generationen hindurch, so muss der Volkscharakter zur Erklärung hinzugezogen werden. Ferner können es aussergewöhnliche Schicksalsschläge sein, welche ein Individuum getroffen und sein Triebsystem unheilbar zerrüttet haben. Beide Arten der Entstehung dieses Phänomenes hat Schopenhauer selbst angedeutet.

Neben seiner pessimistischen Ethik hat Schopenhauer in Form von „Aphorismen zur Lebensweisheit“ Anweisungen gegeben zu einem glücklichen Dasein, also eine Art von

eudämonistischer Ethik. Freilich ist, wie er bemerkt, seine Auseinandersetzung nur eine Akkomodation, da sie auf dem gewöhnlichen empirischen Standpunkt bleibt und dessen Irrtum festhält. Auch ist der Ausdruck „Ethik“ für diese Betrachtungen weniger geeignet als eben die Bezeichnung Lebensweisheit; denn dieselben sind lediglich empirische Regeln für eine gesunde Lebensführung. Darin aber hat Schopenhauer Recht, dass die Moral stets im Mittelpunkte jeder Philosophie stehen, dass das Gefühl, welches die Moral durchweht, auch der gesamten Weltanschauung zu Grunde liegen muss. Jede Philosophie soll, wie unser Philosoph das vornehmlich von seiner eigenen rühmt, Ethik und Metaphysik in Einem sein. Dass man diese uralte Forderung der Philosophie gegenwärtig immer stärker betont, mag zum grossen Teile Schopenhauers Verdienst sein. Aber andererseits mag die Zukunft vielleicht noch mehr als die Gegenwart seinen Lösungsversuch als verfehlt zurückweisen und den Zusammenhang zwischen Ethik und Metaphysik, zwischen der theoretischen Weltansicht und den praktischen Forderungen des Gemütes ganz und voll auf dem erfahrungsmässigen und nicht auf mystischem Boden suchen. Die Anschauungen des Pessimismus für falsch halten und den Mystizismus grundsätzlich aus der Philosophie verbannen, ist ein und dasselbe.

Die Welt ist ein grosses Leiden. Nur das Leiden ist die Welt der Gedanken. Nur das Leiden ist die Welt der Thaten. (Schopenhauer, A. Schopenhauer, Von ihm, über ihn, S. 150.)

Von den Schopenhauerischen Erklärungen von Kunst und Poesie abgesehen, kann man dem Inhalt seiner Ethik ziemlich nahe bleiben, wenn man sie als die Folge von der richtigen Betrachtung der sympathischen Gefühle betrachtet. Die Wurzel derselben ist nach Schopenhauer das Mitleid. Er erblickt gerade darin eine Bestätigung seiner pessimistischen Anschauung, dass das Mitleid in der That weit häufiger auftritt, als die Mitleidstheorie an sich annehmen lässt. Er weist darauf hin, dass das Mitleid zwischen dem Schmerz des fremden Individuums und der eigenen Person als Steigerung des eigenen Schmerzes empfunden wird. Bei der Mitleidstheorie wirken dagegen der sympathische und der egoistische Trieb einander entgegen.

Die Willensbetonung und die Askese können als rein mythische Lehren in keiner einheitlich gestalteten Philosophie einen hervorragenden Platz einnehmen. Sie müssen erklärt werden aus ganz abnormen Kulturzuständen, welche dem Individuum die Bestätigung der sympathischen Triebe in hohem Grade unmöglich machen und es nur sich selbst beschranken. Erweist die Theorie des Mitleides sich einer solchen Beschränkung gegenüber als zu schwach, so wird unter Umständen eine apathische Resignation die Folge sein. Finden sich solche Erscheinungen bei Völkern in weichen Umständen und durch Generationen hindurch, so muss der Volkscharakter zur Erklärung hinzugezogen werden. Ferner können es aussergewöhnliche Schicksalsschläge sein, welche ein Individuum getroffen und sein Individuum in hohem Grade betreffen haben. Beide Arten der Entstehung dieses Phänomens hat Schopenhauer selbst angegeben.

Neben seiner pessimistischen Ethik hat Schopenhauer in Form von Aphorismen zur Lebensweisheit, Anwendungen gegeben zu einem köstlichen Lesebuch, also eine Art von

eudämonistischer Ethik. Akkomodation, da sie auf festhält. Auch ist der A die Bezeichnung Lebensw gesunde Lebensführung. Mittelpunkte jeder Philos auch der gesamten Weltar Philosoph das vornehmlich Dass man diese uralte Fo zum grossen Teile Schopen noch mehr als die Gegen sammenhang zwischen Et den praktischen Forderung nicht auf mystischem Bode den Mystizismus grundsätz

...wankendener Mannel
...das Leben ist Bedingun
...die Gedicht und Tino
...Betrachtung und Gänge
...Wünsche erfüllt worden?
...Welt und nachstehen sind,
...er das Leben hält über
...über ihm 2 100)
...ausgehend, kann man
...als die Lehre von der
...wird derselben ist nach
...sich seine heinstischen
...die Mittel der Lüne an
...dem Mittel zwei Altes
...wehrt den Unterschied
...wenn als Störung des
...sympathische und der
...philosophische Thema in keiner
...man Sie müssen erklärt
...man die Bedeutung der
...sich selbst beschranken.
...gründlicher als zu schwach,
...sich finden sich solche
...ationen hindert, so muss
...können es auszugewöh-
...ein Fließsystem imitierbar
...hat Schopenhauer selbst
...von von Adornsen zur
...sein, also eine Art von

© The Tiffen Company, 2007

TIFFEN® Gray Scale

Color calibration chart with circles and labels: R, G, B, W, G, K, C, Y, M.

Gray scale calibration chart with squares and labels: A, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19.

Auseinandersetzung nur eine nkt bleibt und dessen Irrtum en weniger geeignet als eben empirische Regeln für eine , dass die Moral stets im welches die Moral durchweht, e Philosophie soll, wie unser d Metaphysik in Einem sein. immer stärker betont, mag its mag die Zukunft vielleicht lt zurückweisen und den Zu- heoretischen Weltansicht und dem erfahrungsmässigen und nismus für falsch halten und t ein und dasselbe

...erwart
...und Gefühl der eigenen
...an Kraft, wo man ihrer be
...zur Wirklichkeit des Gemei
...philosophiert haben werden
...gefunden haben werden und
...ist nachden wir mit der v
...wenden wir uns zum Betrach
...Dich selbst Dich hinaus. T
...von den Schopenhauer
...den Begriff seiner Ethik
...richtigen Bedeutung der s
...Schopenhauer das Mitleid
...Ansehen, das das Mitleid
...Spinoza sich anschliessende
...in derselben Richtung wirken
...zwischen dem Schmerz des
...eigenen Schatz empfindet
...egoistische Trieb einander
...Die Willensverneinung
...fähiglich gestaltetem Philo
...werden aus man abnorm
...sympathischen Trieb in hoh
...Erweist die Energie des Kin
...so wird unter Umständen
...Mitscheinungen bei Völkern
...der Volksschmerz zur Eth
...liche Schicksalsschläge sein,
...zerstört haben beide Ar
...angeben
...Neben seiner positiv
...Lebensethik, Anwendung