

## Die neueste Phase des Schopenhauerianismus.

Von Prof. Dr. Cl. Baeumker in Breslau.

(Schluss.)

### III.

Viel Mühe gibt sich von Feldegg, die Zeitlosigkeit des Gefühles zu erweisen. Da in der Philosophie eine Wahrheit nur so viel wiegt, als die Gründe dafür schwer sind, so müssen wir seine Beweise einzeln prüfen. Freilich wird diese Prüfung uns länger aufhalten, als erwünscht; dafür wird sie aber auch die beste Charakteristik des ganzen Verfahrens bieten. Unser Ichgefühl (S. 39), ist sein erster Grund, liegt ganz in der ausdehnungslosen Gegenwart (S. 9). Diese ausdehnungslose Gegenwart aber ist nicht ein Theil der Zeit, sondern ist der ruhende Punkt, an dem die Zeit vorüberfließt (S. 38). Sonach muss auch unser Ichgefühl ausser der Zeit stehen.

Der Gedanke F.'s führt auf Schopenhauer zurück (Welt als W. u. Vorst. 3. Aufl. Bd. I. S. 327 ff.), nur dass bei diesem dem Willen zugeschrieben wird, was F. vom Gefühle aussagt.

Den Ausführungen Schopenhauer's und F.'s liegt ein tieferer Gedanke zu Grunde. Die Entwicklung desselben führt uns über die Geltung des zu prüfenden Beweises als eines Einzelgliedes einer längeren Gedankenkette hinaus zu einer Frage von centraler Bedeutung. Die Wichtigkeit dieses sachlichen Problems und die aus der historischen Ableitung sich ergebende grössere Leichtigkeit des Verständnisses der Schopenhauer-Feldegg'schen Ansicht mögen es entschuldigen, wenn ich im Folgenden weiter ausgreife, als es sonst bei einem Einzelpunkt nothwendig erscheinen möchte.

Es ist ein zum Theil durchaus berechtigtes Motiv, durch welches Schopenhauer und F. zu der oben skizzirten Aufstellung, der Eine

des Willens, der Andere des Gefühls, als des zeitlosen, bleibenden Factors gegenüber dem Wandel der übrigen Bewusstseinsinhalte geführt werden. Gewiss bedarf es der Annahme eines bleibenden, im Flusse der psychischen Zustände nicht vergehenden Elementes, um zu erklären, wie trotz des steten Wandels der Vorstellungen und Strebungen das bewusste Ich dasselbe bleibe. Die blosse Continuität im Fortgange genügt nicht; denn auch sie setzt voraus, soll anders sie eine wahre Identität begründen, dass wenigstens ein Theil der Elemente, und zwar der eigentlich bestimmende, derselbe bleibe, während ein anderer durch neu hinzutretende ersetzt wird. Darum hatte die alte Philosophie den wechselnden Zuständen die bleibende Substanz unterlegt. Freilich soll diese, speciell auch die geistige Substanz, nicht unmittelbar geschaut werden; ihre Erfassung beruht vielmehr auf dem Causalitätsprincip, vermöge dessen sie aus ihren Acten erkannt wird.<sup>1)</sup>

Aber gegen diese transcendenten Geltung des Causalitätsprincipes und damit auch des alten Substanzbegriffes erhob der Empirismus seine Zweifel. Für ihn stand es von vornherein fest, dass nur dem Geltung beizumessen sei, dessen Ursprung aus der empirischen Sinnesvorstellung sich feststellen lasse. Daher schon Locke's Kritik des Substanzbegriffes<sup>2)</sup>, welcher klar erkannten Merkmalen einen unbekanntem Träger unterschiebe, wie jener Indier der Welt einen Elephanten, dem Elephanten eine Schildkröte, und der Schildkröte ein „Ich weiss nicht was“; daher vor allem Hume's Auflösung desselben in das constante Zusammensein bestimmter Merkmale unter völliger Eliminirung des „unbekanntem Trägers.“<sup>3)</sup> Bei einer solchen Fassung des Substanzbegriffs konnte die persönliche Identität natürlich nicht mehr in der alten Weise erklärt werden. Schon Locke setzte deshalb die Identität der Person in die Constanz des Selbstbewusstseins<sup>4)</sup> —

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Thomas Aquin., *S. th.* 1. p. q. 87. a. 1: Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. *Cont. gent.* III, c. 46: Quod anima in hac vita non intelligit se ipsam per se ipsam. *De anima* II. lect. 6; III. lect. 8. *De veritate* q. 8. a. 6. *De veritate* q. 10 a. 8 steht damit nicht im Widerspruch. — Schwierigkeiten machten vor allem bestimmte Aussprüche Augustin's (z. B. *de trinit.* IX, c. 3). — Mit Thomas ist Duns Scotus allerdings nicht ganz einverstanden; vgl. *in Sent.* I. dist. 3. q. 7.

<sup>2)</sup> Locke, *An Essay concerning human understanding*, b. II, ch. 23.

<sup>3)</sup> Hume, *A Treatise of human nature*, b. I, p. 1, sect. 6; p. 4, sect. 3.

<sup>4)</sup> Locke, *Essay concerning human understanding*, b. II, ch. 27, § 10.

eine Wendung, deren Tragweite sich sogleich in der hinzugefügten Bemerkung zeigt, es sei denkbar, dass der ganze Bewusstseinsinhalt von einer Substanz auf eine andere sich übertrage, so dass trotz des Wechsels der Substanz doch die persönliche Identität bestehen bleibe.<sup>1)</sup> Kant hat bekanntlich in seiner Kritik des dritten „psychologischen Paralogismus“ diesen Locke'schen Gedanken sich zu eigen gemacht.<sup>2)</sup> Weit schärfer aber als der Locke'sche war Hume's Angriff. Wie aus dem Substanzbegriff überhaupt, so scheidet er auch aus dem des Ich völlig das Element des Trägers, da dieses auf keine Wahrnehmungsvorstellung sich zurückführen lasse.<sup>3)</sup> Die Seele ist ihm nichts als „ein Bündel oder eine Sammlung von verschiedenen Vorstellungen, die mit einer unbegreiflichen Schnelligkeit auf einander folgen und in stetem Fluss und immerwährender Bewegung sich befinden.“<sup>4)</sup> Damit ist die wunderliche Vorstellung Locke's von einer Uebertragung des Bewusstseinsinhaltes und damit der Persönlichkeit von Substanz zu Substanz undenkbar geworden; aber andererseits hat die auflösende Tendenz über Locke hinaus eine weitgehende Verstärkung erfahren. Wenn mit Locke auch Hume, seinen Prämissen entsprechend, die persönliche Identität durch die Continuität der Bewusstseinsinhalte, die durch das Gedächtniss ermöglicht wird, be-

<sup>1)</sup> Locke, *a. a. O.* § 12—13.

<sup>2)</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, I. Aufl. S. 363: „Es ist also die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweist aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects, in welchem ungeachtet der logischen Identität des Ich doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten, obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzutheilen, welches in jedem anderen Zustande, selbst der Umwandlung des Subjects, doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehalten und so auch dem folgenden überliefern könnte.“ Erläutert wird diese Uebertragung des Bewusstseinsinhaltes von Substanz zu Substanz durch das Beispiel der Uebertragung des Bewegungszustandes von einer elastischen Kugel auf die andere.

<sup>3)</sup> Hume, *a. a. O.* b. I, p. 4, sect. 6, zu Anfang.

<sup>4)</sup> Hume, *a. a. O.* b. I, p. 4, sect. 6: But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement. (Zu dem letztern vgl. Kant, *Kritik d. r. V.*, I. Aufl. S. 381: „Denn in dem, was wir Seele nennen, ist alles in continuirlichem Flusse und nichts Bleibendes.“)

gründet,<sup>1)</sup> so meint er damit nicht eine von der Seelensubstanz als solcher unterschiedene Persönlichkeit, sondern das Gedächtniss macht ihm die Identität des Seelischen überhaupt aus, auch der Seelensubstanz, in dem Sinne, in welchem nach ihm überhaupt von einer Substanz geredet werden kann.

Auf anderem Wege führte die rationalistische Richtung in der Philosophie zu einem ähnlichen Ergebniss. Der an sich richtige Gedanke, dass das beharrliche Sein der Substanz nicht als kraftlose Ruhe gedacht werden dürfe, brachte es, indem er übertrieben wurde, dahin, dass das Sein der Substanz in eine Thätigkeit gesetzt wurde. Zwar Descartes, dem man wohl den Gedanken beilegt, das Selbstbewusstsein oder das Denken mache die Seelensubstanz aus, lehnt diese Consequenz mit ausdrücklichen Worten ab<sup>2)</sup>. Aber wenn Spinoza die Seele als Modus des Denkens, und zwar als Vorstellung vom Körper (als *idea corporis*) fasst<sup>3)</sup>, so ist hiermit die Seele selbst im Grunde zu einer Thätigkeit geworden; denn dass in Spinoza's Alleinslehre die Einzelseele nicht eine Substanz für sich ist, ist hier, wo es sich nicht um das Verhältniss der Einzelseelen zu ihrem Urgrund, sondern um das des Seelen-Seins zur Thätigkeit handelt, gleichgiltig. Völlig zum Durchbruch gelangt der Gedanke, auf den auch Kant's naturphilosophischer Dynamismus in entfernterem Grade hinweist, bei Fichte. Für Fichte ist das Thun nicht eine Folge des Seins, sondern umgekehrt; die Substantialität des Ich besteht in seiner ursprünglichen Thätigkeit<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> *a. a. O.*: As memory acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions, 'tis to be consider'd, upon that account chiefly, as the source of personal identity. Had we no memory, we never shou'd have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our self or person.

<sup>2)</sup> Descartes, *Meditat. de prima philos., responsiones tertiae, resp. ad object. 2.*: Certum est, cogitationem non posse esse sine re cogitante, nec omnino ullum actum sive ullum accidens sine substantia cui insit . . . Sunt deinde alii actus, quos vocamus cogitativos, ut intelligere, velle, imaginari, sentire etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis sive perceptionis sive conscientiae conveniunt; atque substantiam cui insunt dicimus esse rem cogitantem.

<sup>3)</sup> Spinoza, *Ethica* p. II, prop. 13.

<sup>4)</sup> Die Sache ist zu bekannt, als dass viele Nachweisungen erforderlich wären. Statt aller möge auf zwei Stellen hingewiesen werden. *Grundlage der ges. Wissenschaftslehre* (Sämmtl. Werke, Bd I, S. 142): „Die Realitäten des Ich sind seine Handlungsweisen: es ist Substanz, inwiefern alle möglichen Handlungsweisen (Arten zu seyn) darin gesetzt werden.“ Ebenso führt, um ein

So berühren sich hier, wie in so manchen anderen Punkten, Empirismus und Rationalismus. Freilich bleibt ein beachtenswerther Unterschied. Die Thätigkeit, in welcher Hume's empiristische Denkweise ihn die Seelensubstanz erblicken lässt, ist nichts als die Summe der empirischen Seelenthätigkeiten, die wir in unserem Bewusstsein vorfinden. Die rationalistische Auflösung der Substanz dagegen hält fest an einer Unterscheidung dessen, was an der Oberfläche des Bewusstseins liegt, und seines ursprünglichen Grundes. Man sucht eine Urthat als Wurzel der mannigfach verzweigten abgeleiteten Thätigkeiten und räumt somit nicht in dem Masse radical mit dem Substanzbegriff auf, wie Hume dieses gethan hatte. Aber dieser Umstand hebt es weder auf, dass beide Formen des Zersetzungsprocesses eine innere Verwandtschaft mit einander haben, noch auch, dass der Fortgang der empirischen Kritik und der Beifall, den sie fand, von Bedeutung für die Ausbildung einer analogen Kritik vom rationalistischen Standpunkte aus sein konnte.

War einmal von Fichte der Grund des Ichs in eine „That-handlung“ umgesetzt, so war es kein besonders auffällender Fortgang mehr, wenn Schopenhauer dafür mit leichter, schon bei Fichte vorbereiteter<sup>1)</sup> Umbiegung den Willen beanspruchte. Und wenn er in diesem Willen zugleich die Substanz der in der Anschauung als Object uns entgegentretenden Dinge erblickte, so bewegte er sich

---

Werk aus Fichte's späterer Entwicklungsperiode zu nennen, die Schrift über die Bestimmung des Menschen (Sämmtl. Werke, Bd. II, S. 250) den Gedanken aus, dass unser selbständiges Sein, in dem allein wir zunächst das Reale suchen, ein Thun sei. — Für unsern Zweck kommt es nicht weiter in Betracht, dass das „Ich“ der Wissenschaftslehre nicht das empirische, sondern das reine oder absolute Ich ist. Denn abgesehen davon, dass Fichte selbst diesen Unterschied erst in den Schriften nach 1797 ausdrücklich macht (vgl. auch Zeller, *Gesch. der deutschen Philos. seit Leibniz*, 2. Aufl. München 1875, S. 507) — redet er doch in der Wissenschaftslehre (WW. I, S. 293) einmal von einem Ich, nicht wie gewöhnlich von dem Ich — so ist doch eben dies reine Ich der wahre Grund des empirischen, also das Sein auch dieses letztern Thätigkeit.

<sup>1)</sup> Bekanntlich ist für Fichte die Grundform des den Primat führenden praktischen Ich das Streben, wie die Grundform des theoretischen Ich die Einbildungskraft. Zutreffend bemerkt K. Fischer, *Gesch. der neueren Philos.*, Bd. V., 2. Aufl. (München 1884), S. 493: „Spinoza sagt: wie der Verstand, so der Wille. Fichte sagt: wie der Wille, so der Verstand; wie der Trieb, so die Intelligenz. Nach ihm hat diesen Satz niemand nachdrücklicher behauptet, als Schopenhauer, der es aber vorzieht, die Wissenschaftslehre in Schatten zu stellen, um nicht selbst im Schatten derselben zu stehen.“

damit nur auf einem Wege, welcher der allgemeinen Heerstrasse der nachkantischen erneuerten Metaphysik parallel lief, und auf den schon Kant in seinem an mannigfaltigen Ausblicken so reichen Hauptwerk gelegentlich hingewiesen hatte<sup>1)</sup>. Von Schopenhauer's „Willen“ zu Feldegg's „Gefühl“ aber war es wieder nur ein kleiner Schritt. Zeigen doch auch hier gewisse, mit F.'s Thesis allerdings sich nicht deckende Ausführungen Fichte's über das Gefühl als Grund der Realität<sup>2)</sup>, wie nahe beide Gesichtspunkte einander liegen.

<sup>1)</sup> Kant, *Kritik d. r. V.*, 1. Aufl. S. 379 f.: „Wollte man aber den Begriff des Dualismus, wie es gewöhnlich geschieht, erweitern und ihn im transscendentalen Verstande nehmen, so hätten weder er, noch der ihm entgegengesetzte Pneumatismus einerseits oder der Materialismus andererseits nicht den mindesten Grund, indem man alsdann die Bestimmung seiner Begriffe verfehlte und die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst hält. Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, ausser mir, sind zwar specifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das transscendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, imgleichen das, was der inneren Anschauung zu Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben.“ — Zunächst freilich liegt hierin nur eine Weiterführung des Locke'schen Gedankens, dass unsere Vorstellung von der Seele gerade so klar und so unklar sei, wie die vom Körper: klar, insoweit die Data der inneren Erfahrung ebenso bestimmt sind, wie die der äussern; unklar, insofern unser Begriff von dem Substrat der von aussen empfangenen einfachen Vorstellungen um nichts bestimmter ist, als der von dem Substrat der in uns selbst erfahrenen Thätigkeiten, (Locke, *An Essay conc. hum. underst.* b. II, ch. 23, § 5), — ohne dass hiermit die Verschiedenheit beider Substanzen geleugnet würde (doch vgl. b. IV, ch. 3, § 6, wo es als denkbar hingestellt wird, dass Gott mit einem Stoffe das Vermögen wahrzunehmen und zu denken verbunden habe). Aber die Gleichstellung des Monismus in seinen verschiedenen Formen mit dem Dualismus bei Kant im ersten Satz, und besonders die Behauptung im zweiten, dass der transscendentale Grund des empirischen Ich und der transscendentale Grund der Dinge im Raume nicht schon wegen der Unterscheidung der empirischen Correlate selbst als verschieden gedacht werden müssten, weisen doch über den Locke'schen Standpunkt entschieden hinaus auf Fichte hin.

<sup>2)</sup> Fichte, *Wissenschaftslehre*, (WW. I, S. 301): „Daher scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird. — Hier liegt der Grund aller Realität. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich, die wir jetzt nachgewiesen haben, wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich“. Vgl. auch vorher (S. 299): „Nur das fühlende ist das Ich, und nur der Trieb, inwiefern er das Gefühl oder die Reflexion be-

Wir verstehen es so, wie F. von der in neuerer Zeit weit verbreiteten Fassung des Substanzbegriffes aus dahin kommt, das Gefühl („Ichgefühl“) als den unveränderlichen, „zeitlosen“ Factor dem Flusse der Vorstellungen gegenüberzustellen. Allein bei genauerer Prüfung dürfte sich zeigen, dass seine Voraussetzungen irrig sind, seine Behauptung an innerm Widerspruch leidet.

Irrig ist die Voraussetzung, dass ein Thun Substanz sein könne. Thun ist Selbstentwicklung. Selbstentwicklung ohne ein sich Entwickelndes wäre ein Geschehen ohne Ursache. — Bei der Frage nach dem Causalitätsprincip scheiden sich sonach die Wege. Wem ein Anfangen ohne ein Anfangendes für möglich erscheint — und das liegt in der Deutung der Substanz als transcendentaler Urthätigkeit ebensogut, wie in der empiristischen Fassung der Seele als Inbegriff der der innern Selbstbeobachtung gebotenen Vorstellungs- und Strebevorgänge —, der leugnet für das Trans-empirische die Geltung des Causalprincips. Ueber die letztere soll hier nicht gestritten werden. Nur hingewiesen werden möge auf den entscheidenden Differenzpunkt: es ist der Unterschied zwischen einer ausschliesslich mechanischen und einer zugleich teleologischen Weltanschauung. Wer dieser huldigt, wird in der Beanlagung der menschlichen Erkenntnissfunction zur causalen Betrachtung, und zwar auch über das Empirische hinaus, das sie mit innerer Nöthigung überschreitet, nicht den Quell blossen Irrwahns erblicken. Eine solche Auffassung ist freilich nur möglich auf dem Boden einer Lehre, welcher Gott als absolute Intelligenz die erste Ursache von allem ist. <sup>1)</sup>

So müssen wir schon aus einem principiellen Grunde F. gegenüber treten. Was wir gegen Locke und Hume, wie gegen Fichte wirkt, gehört zum Ich“. — Natürlich soll durch die Anführung dieser Stellen nicht angedeutet werden, dass v. Feldegg durch sie auf seinen Gedanken geführt wurde, nicht einmal, dass sie ihm bekannt waren. — Was Fichte unter Gefühl versteht, erklärt er *ebend.* § 6, C: „Die Aeusserung des Nicht-könnens im Ich heisst ein Gefühl. In ihm ist innig vereinigt Thätigkeit — ich fühle, bin das Fühlende, und diese Thätigkeit die der Reflexion — Beschränkung — ich fühle, bin leidend, und nicht thätig; es ist ein Zwang vorhanden.“ So abstrus diese Definition und das, was auf ihr sich aufbaut, auch sein mag: der Unart war ein Denker, wie Fichte nicht fähig, uns viele Seiten lang, wie Feldegg, über das Gefühl zu unterhalten, und uns doch völlig im Unklaren darüber zu lassen, was darunter eigentlich verstanden werden solle.

<sup>1)</sup> Man vergleiche von Hertling's lichtvolle Auseinandersetzungen in seiner Schrift „Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung“ (Bonn 1875) besonders im letzten Abschnitt, S. 124 ff.

und Schopenhauer geltend machen müssen, trifft auch seine Lehre, dass das Constante, oder, wie er sagt, „Zeitlose“ im seelischen Sein durch das Gefühl ausgemacht werde.

Aber diese Anschauung treffen weitere Bedenken, die gegen die Uebrigen unter den Genannten nicht oder doch nicht in derselben Weise geltend gemacht werden können.

Ich könnte es mir denken, wenn ich es auch nicht als richtig zugebe, dass ein Streben — Fichte's Trieb oder Schopenhauer's Wille — völlig in's Unbestimmte gehe. Lässt sich doch das Sehnen denken als blosses Streben, aus seinem Zustande herauszukommen. Es wäre dann bloss negativ, nicht auch positiv bestimmt; und wenn wir nur die Position als Bestimmung gelten lassen, so würde es somit unter der gemachten Voraussetzung als ein völlig unbestimmtes bezeichnet werden können. Ein Gefühl aber kann ich, wie allgemein auch der Begriff „Gefühl“ gefasst werde, immer nur als ein inhaltlich bestimmtes denken. So finde ich Körpergefühle, Gefühl des Hungers und Durstes, Gefühle der Liebe, des Hasses, der Freude, der Trauer u. s. w. in mir vor, die sämtlich ihrem Inhalte nach positiv bestimmt sind. Ein allgemeines Fühlen, das nicht Fühlen von Etwas wäre, ist eine realitätlose Abstraction; nimm die positiven Inhalte hinweg, und das gesammte Fühlen verschwindet. F. verweist uns zwar auf das „Ichgefühl“, das im Wechsel aller Zustände bleibe. Allein dieses „Ichgefühl“ ist in Wahrheit nicht ein von den „Gefühlen des Ich“, wie man den Gegensatz kurz formuliren möchte, unterscheidbares Element. Ich meinerseits muss wenigstens gestehen, dass ich ein solches „Ichgefühl“, das der Summe inhaltlich bestimmter Gefühle gesondert gegenüberstände, in mir nicht zu entdecken vermag. Und wenn ich mein jetziges „Ichgefühl“ gleichwohl mit dem „Ichgefühl“ vergangener Zeiten identisch setze, so geschieht das aus dem Grunde, weil ich eben in meinem jetzigen „Ichgefühl“, um den schiefen Ausdruck beizubehalten, das vergangene als Erinnerung wiederfinde und mir, indem ich in der Erinnerung den Verlauf der Vergangenheit durchgehe, der Continuität dieser aufeinanderfolgenden „Ichgefühle“ bewusst werde; mit Interpolationen allerdings, die sich auf die Zeiten des Schlafes, der Bewusstlosigkeit und der total vergessenen Zwischenstationen beziehen. In diesem Punkte hat Hume vollkommen recht. Das „Ich“ als bleibende Substanz lässt sich in der That nicht fühlen. Wenn wir gleichwohl trotz Hume an einem solchen Ich festhalten, so geschieht das deshalb, weil wir auf Grund des von Hume richtig



beschriebenen empirischen Verlaufs an der Hand des Causalgesetzes das Ich als bleibende Substanz denken müssen.

Es giebt also kein von den „Gefühlen des Ich“ verschiedenes „Ichgefühl.“ Diese Gefühle des Ich aber sind mit nichten zeitlos, sondern, wie Jeden die einfache Selbstbeobachtung lehrt, in stetem Flusse befindlich. Während der „zeitlose“ Wille Schopenhauer's zur Noth in gewisser Weise noch denkbar wäre, ist das zeitlose Gefühl, „Ichgefühl“ F.'s, ein innerer Widerspruch.

Liess sich dieser Benutzung des bei F. die Seelensubstanz vertretenden „Ichgeföhls“ für den Erweis der Zeitlosigkeit des Geföhls immerhin noch ein tieferer Sinn abgewinnen, so sind die in zwei weiteren Gründen für die Erhabenheit des Geföhls über den Wechsel der Zeit geltend gemachten Thatsachen ohne Beweiskraft, und enthält ein drittes Argument einen vollendeten Trugschluss.

Dass dem Geföhle die Zeit fremd sei, soll sich aus der Möglichkeit ergeben, Geföhle zu anticipiren. Eine solche Anticipation zeige sich bei allen den Fertigkeiten, derer wir nur vermöge des allgemeinen Körpergeföhls fähig sind, wie beim Reiten, Tanzen, Fechten, Turnen u. s. w., wo stets die nachfolgende Leibesaction schon in der vorhergehenden mit aller Bestimmtheit und Sicherheit anticipirt d. h. vorempfunden werde; ebenso bei Jongleuren und Taschenspielern (S. 23—24).

Aber gibt es denn nicht auf dem Gebiete des Denkens, welches nach F. durchaus der Form der Zeit untersteht, keine solchen Anticipationen? Wenn mir z. B. der Gedankengang eines Schriftstellers geläufig ist, so weiss ich beim Lesen sehr häufig schon, worauf er hinauswill, d. h. ich anticipire beim Erfassen der Vordersätze schon gleichzeitig den Schlusssatz. Dergleichen führt man bei der Erklärung des Denkverlaufs auf Ideenassociation zurück; warum will F. diese bei der Verkettung von Bewegungsvorstellungen — denn um diese handelt es sich in seinen Beispielen — nicht gelten lassen? Und was die Einübung dieser complicirten Bewegungen selbst betrifft, so hat die Physiologie dafür doch in ihrer Annahme von Coordinationscentren einen zwar hypothetischen, doch keineswegs guter Stützen entbehrenden Erklärungsgrund.

An der Vergangenheit, so macht F. weiter geltend (S. 24—25), wenn sie eine freudige war, hängen wir mit innigem, tiefem Behagen; sie ist uns gewiss, und nichts in der Welt vermag sie uns zu ent-

reissen. Dem könne nicht so sein, wenn die Vergangenheit eine absolute wäre, d. h. wenn alles, was einmal geschah, gleich der Zeit, in welcher es vor sich ging, unwiederbringlich und gänzlich vorbei wäre. Vielmehr weise jenes Vergnügen an der Erinnerung darauf hin, dass irgend etwas von dem der Zeit nach längst Verflossenen in uns lebend und dauernd zurückgeblieben sei. Dieses aber sei die Empfindung; sie allein sei unvergänglich, da sie nicht die Zeit zur Form habe; sie rühre und bewege uns daher noch nach langen Jahren, wenn auch die äussern Umstände, die sie einstmals hervorgerufen haben, schon lange dahin seien. Das Sensorium für alle diese zeitlosen Empfindungen aber sei das Gefühlsbewusstsein, dessen eigene Zeitlosigkeit sich in der Zeitlosigkeit der Empfindungen erweist.

Für eine Darstellung, wie F. sie hier gibt, ist die gesammte neuere psychologische Forschung vergebens gemacht. Wenn die Empfindung in uns lebend und dauernd zurückbleibt, wie kommt es dann, dass nicht der gesammte Empfindungsinhalt, der je unser Leben erfüllte, lebend und dauernd in unserm Bewusstsein steht? Es ist also, da eine unbewusste Empfindung oder ein unbewusstes Gefühl Selbstwidersprüche sind, nicht die Empfindung geblieben, sondern eine Disposition, die frei steigend oder nach den Gesetzen der Ideenassociation wieder eine der ersten annähernd gleiche Vorstellung erzeugen kann. Nun ist es gar nicht abzusehen, warum nicht eine solche reproducirte Vorstellung die Gefühle der Freude, des Behagens u. s. w., von denen F. ausging, neu erzeugen sollte, gerade wie an die ursprüngliche Vorstellung Gefühlseregungen sich anschlossen. Werden aber diese Gefühle bei der Reproduction neu erzeugt, so fällt F.'s ganze Beweisführung. Dass es aber bei solchen an reproducirte Vorstellungen sich anschliessenden Gefühlseregungen sich um eine Neubildung handelt, wie unter andern auch Herbert Spencer klar erkannt hat, zeigt sich am deutlichsten in dem Falle, wo diese Gefühle überhaupt erst bei der reproducirten, nicht schon bei der ursprünglichen Vorstellung, sich einstellen. So hörte ich etwa in tiefer Betrübniß freundliche Trostworte, die aber damals spurlos an mir vorübergingen. Erst als sie später in meiner Erinnerung wieder auftraten, nachdem das Gemüth sich wieder beruhigt hatte, riefen sie die beabsichtigte Wirkung hervor.

Auch sonst ist die Beweisführung reich an Wunderlichkeiten. Um von der Bezeichnung des Gefühls als „Sensorium“ zu schweigen

— F. würde vermuthlich an dem Worte so lange drehen, wie Clarke in seinem Briefwechsel mit Leibniz an Newton's Wort in der Optik, dass der Raum Sensorium Gottes sei —: was sollen die Worte beweisen, „die Vergangenheit ist uns gewiss, und nichts in der Welt kann sie uns entreissen“? Diese Unentreissbarkeit erklärt sich doch einfach aus der Continuität des Bewusstseins; denn wenn *b* auf *a* gefolgt ist, so kann nichts dem *b* mehr entreissen, dass *a* sein Vorgänger ist. Dass dagegen die Vergangenheit uns noch gegenwärtig sei, folgt keineswegs daraus, dass wir uns ihrer als unserer Vergangenheit sicher sind.

Hohen Werth legt F. auf einen schon oben berührten Beweis für die Zeitlosigkeit des Gefühls, den er auf seine Theorie der Tonkunst stützt. Während nämlich der Rythmus durchaus in der Zeit verläuft, soll die Harmonie ausser aller Zeit liegen, und es vermöge diese nichts an ihr zu verändern (S. 35 f. S. 215 ff). Zwar bedürften die einzelnen Töne für sich der Zeit, um empfunden zu werden; aber obwohl die Harmonie nicht die blosse Summe der Töne sei, sondern ein zu den Einzeltönen als solchen neu Hinzutretendes, so werde doch, wenn eine Mehrheit von Tönen als Harmonie empfunden werde, an den Zeitverhältnissen, die den Einzeltönen als solchen zukämen, nichts verändert. Da also trotz des neu hinzutretenden Elementes die Zeitverhältnisse dieselben blieben, so müsse dieses neu hinzutretende Element — eben die Harmonie — von der Form der Zeit frei sein.<sup>1)</sup>

Der Paralogismus ist offenbar. Wenn die Glieder eines Verhältnisses zeitlich sind, so kann das Verhältniss selbst nicht zeitlos sein. Freilich braucht die Zeit dieses Verhältnisses — und hier kommen wir auf den Grund des Fehlschlusses — von der Zeit der Glieder nicht verschieden zu sein; mit der Zeit der Glieder ist auch die Zeit des Verhältnisses selbst gegeben. So bedarf natürlich die Harmonie keiner besondern Zeit neben der Zeit der Töne des Accords: sie darum zeitlos zu nennen ist eine Sophistication.

Und zu welchen wundersamen Consequenzen würde F.'s Ansicht führen? Auch die Farbenharmonie und der Farbencontrast sind etwas zu den einzelnen Farben als solchen Hinzutretendes. Nach unserm Autor müssten sie also zeitlose Empfindungen sein. Und

<sup>1)</sup> Das dürfte wenigstens in der Hauptsache der Kern der nicht übermässig klaren Ausführungen auf S. 36 und S. 216—217 sein.

wenn ich mich an dem Geschmack eines süß-sauren Getränks erfreue, so müsste ich wiederum eine zeitlose Geschmacksempfindung, ein zeitloses Gefühl in mir verspüren; denn dieses Hin- und Herschweben bei der Mischempfindung ist verschieden von der Empfindung der einzelnen Componenten für sich, und fügt doch keine neue Zeit zu der Zeit der Einzelempfindungen hinzu.

Als völlig unhaltbar hat sich uns sonach die erste Hauptstütze des F.'schen Baues ergeben, die Behauptung der Raum- und Zeitlosigkeit des Gefühls, auf welche sich zunächst der Satz von der Identität von Subject und Object im Gefühl, dann aber überhaupt die herrschende Stellung, welche er dem Gefühle anweist, gründete.

#### IV.

Fassen wir die zweite Hauptstütze ins Auge, die Lehre, dass das Gefühl den Untergrund meines Seins ausmacht.

Dies soll sich daraus ergeben, dass Erzeugung, Geburt und Tod unter Lust- und Unlustgefühlen vor sich gehen und dass das Gefühl, während des Lebens uns keinen Augenblick verlässt. (S. 9—10). — Allein was die ersten beiden Punkte anlangt, in denen übrigens nur ein abenteuerlicher Gedanke Schopenhauers<sup>1)</sup> mutatis mutandis wiederholt wird, so können dieselben offenbar nichts beweisen, da Gefühle der Erzeuger nicht Gefühle des Erzeugten sind. Wenn ferner die Trennung vom Leben Schmerzgefühl hervorruft, so wird dadurch doch so wenig dargethan, dass das Leben selbst oder gar das ganze Sein in seinem Grunde Gefühl ist, als etwa der Schluss Berechtigung hätte: die Lostrennung von einem Zahn verursacht heftiges Schmerzgefühl; also ist der Zahn in seinem Grunde Gefühl. Ebenso wenig beweist die angebliche Thatsache, dass während des Lebens Lust- und Schmerzgefühl uns niemals verlässt. Denn zunächst ist die behauptete Thatsache in Wahrheit keine solche. In Zuständen vollkommener Bewusstlosigkeit, in denen unser Sein gleichwohl fort dauert, ruhen auch die Gefühle vollkommen. Wenigstens lässt sich das Gegentheil in keiner Weise darthun; und bloß einer vorgefassten, unerwiesenen Theorie zu Gefallen etwas als Thatsache annehmen, heisst nicht wissenschaftlich denken. Indess, auch wenn jene angebliche Thatsache richtig wäre, würde sich aus ihr nicht das Behauptete ergeben. Daraus, dass mit einem bestimmten Sein eine gewisse Be-

<sup>1)</sup> Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung*, 3. Aufl. Bd. II. S. 611.

thätigungsweise constant verbunden ist, darf doch keineswegs geschlossen werden, dass diese Bethätigungsweise jenes Sein selber ausmache. Warum schliesst dann F. nicht auch etwa so: so lange der Organismus — auch unserer — lebt, geht der Stoffwechsel in ihm vor sich; also ist der Organismus — unser Organismus — Stoffwechsel?

## V.

Völlig misslungen ist also der Beweis, der darthun sollte, dass das Gefühl den Urgrund meines Seins ausmache. Ebenso unzureichend verläuft die Begründung, wo sie die gleiche Behauptung für die Dinge ausser mir erhärten und nachweisen will, dass das Gefühl Fundament der Welt sei.

Nicht weiter einzugehen brauche ich nach dem, was oben zur Kritik der angeblichen Raum- und Zeitlosigkeit des Gefühls bemerkt ist, auf die S. 58 gebotene „metaphysische Auslegung der Gefühls-thatsache“, welche in principieller Erörterung die Gleichsetzung der Objecte mit dem Subject darzuthun unternimmt. Weil die Gefühls-wahrnehmung ausser Zeit und Raum sei, d. h. mir mein Leib im Gefühle weder zeitlich noch räumlich bewusst werde, so folge, dass auch das Object meiner Wahrnehmung weder in der Zeit noch im Raume sei, ebensowenig als das Subject, weil diese beiden Anschauungsformen in dieser ganzen Object-Subject-Verbindung überhaupt fehlten. Deshalb komme weder jenem Objecte, noch diesem Subjecte, so wird weiter gefolgert, irgend eine Begrenzung zu, und es sei möglich, jenes allen übrigen Objecten, dieses allen übrigen Subjecten zu identificiren. — Der auch an sich höchst abstruse Gedanke ist schon deshalb hinfällig, da seine Stütze sich oben als morsch erwies.

Höchst seltsam sind die an anderer Stelle gebotenen mehr empirischen Beweise. Sie gehen alle von der Voraussetzung aus, dass das Wesen der von uns erfassten Objecte der Erkenntnissform in uns conform sein müsse, durch welche wir dieselben erfassen. Nun sei es eine irrige Annahme, zu meinen, wir wären nicht im stande, die Aussenwelt anders als bloss „objectiv“, also causal zu verstehen; vielmehr gehe mit dem objectiven Verständniss ein subjectives — eben durch das Gefühl — Hand in Hand (S. 19 f.).

Es soll F. zugegeben werden, dass in der That bei der Auffassung, die wir von der Aussenwelt haben, nicht selten unser Gefühl

eine mächtige Rolle mitspielt. Aber die nüchterne Wissenschaft kann darin nun und nimmer eine tiefere Erkenntniss der Natur erblicken, sondern nur eine ästhetisch zwar häufig sehr bedeutsame, wissenschaftlich aber nicht weiterführende Personificirung. Das gilt sogleich für die erste Thatsache, auf die F. sich beruft. Wir sollen das Ueberwuchtende, Unstable einer baulichen Construction nicht nur sehen, sondern auch fühlen. Vorgänge, die ganz und gar im Innern des Gesteins sich abspielen, wie seitlicher Druck, Ueberlast und dgl., fänden also, meint F., in unserm Gefühle ein subjectives Correlat; und was das bedeute, werde der begreifen, der das Gefühl als das Urwesen erkannt habe (S. 20, 22 f.).

Noch kärglicher ist, was sonst noch zur Begründung angeführt wird. Das „Homogenitätsgefühl des eigenen mit dem fremden Subject“ soll dargethan werden durch die bekannte Manier passionirter Kegelschieber, die rollende Kugel durch eine entsprechende Körperbewegung ins richtige Geleis zu bringen; imgleichen durch den unbezwinglichen Hang vieler Menschen, gewisse Bewegungen und Vorgänge am fremden Leibe nachzuahmen (S. 20). — Allein das Erstere ist bloss Reflexbewegung, sich anschliessend an die Vorstellung, wie die Kugel eigentlich laufen sollte, vielleicht dazu noch ein wenig bedeutungslose Personification; und was das Letztere betrifft, so soll nicht bestritten werden, dass die nachgeahmten fühlenden Wesen, — denn nur um solche handelt es sich in F.'s Beispiel, da doch nur empfindende Wesen einen Leib besitzen — Gefühl haben; aber nicht solche kommen hier in Frage, sondern Frage ist, ob das Gefühl Weltgrund sei. Aus diesem Grunde ist es auch vergebliches Bemühen, wenn F. die hinreissende Wirkung, die der Anblick eines Tanzes auf den gefühlfähigen Zuschauer ausübt, als Beweis dafür beansprucht, dass das Gefühl uns in den Kern der Dinge führe; denn die Tänzer, durch deren Anblick diese Gefühlserregung im eigenen Innern hervorgerufen werden soll, sind uns eben aus unserm gesammten geistigen Verkehr als fühlende Wesen bekannt, gleich wie wir selbst solche Wesen sind. Der Anblick tanzender Marionetten würde schwerlich auf F. die gleiche elektrisirende Wirkung ausüben. Dass das Gefühl Weltgrund sei, wird auch durch diese Beweisführung nicht im geringsten nahegelegt.

Noch verwunderlicher ist ein letzter Grund. Die Mitleidenschaft, in die uns ein zum Losreissen überhängender Felsblock, ein in unermessliche Tiefe zu unsern Füßen hinabrollender Stein zieht, und

das Mitleid mit dem vom Schmerze gequälten Mitmenschen solle im Wesen Eins und dasselbe sein; Gefühl sei hier alles, von Erkennen keine Spur (S. 21 f.). — Ich meinerseits kann nur erklären, dass ich mit einem überhängenden Steine keinerlei Mitleid habe, sondern nur deshalb ein Gefühl der Beängstigung empfinde, weil ich denke, der Stein könne einmal mich, oder andere mir gleiche fühlende Wesen erschlagen. Ebenso ist mir persönlich das Schicksal eines in den Abgrund hinabstürzenden Steines völlig gleichgiltig; mag er zerschellen. Ich fühle mich selbst keineswegs in dem Stein; das *tat twam asi* ist mir dem Steine gegenüber gänzlich fremd. Wohl aber macht mich das Rollen des Steines aufmerksam auf die Gefahr meines eigenen Standpunktes. Ich stelle mir mich selbst unwillkürlich vor, nicht in dem Steine, sondern in der Situation des Steines, und verspüre infolge dessen eine sehr naturgemässe Erregung. In die tiefere Erfassung des Naturvorgangs aber führt mich diese Gemüths-erregung keineswegs ein, und darum beweist sie auch nichts für das „Gefühl als Fundament der Weltordnung“.

Solcher Art sind die Gründe, durch welche F. darthun will, dass das Gefühl uns das innere Wesen auch der unorganischen Welt offenbare (S. 23). Ich habe weder mir noch dem Leser einen einzigen geschenkt, damit die Kläglichkeit der Beweisführung voll hervortrete. Selten ist eine metaphysische Grundanschauung mit solch unzulänglichen Mitteln der Begründung aufgestellt worden.

## VI.

Aus dem Gefühl als gemeinsamem Weltgrund, in dem Subject und Object noch in Identität beschlossen sind, sollen nun, wie oben in unserer Uebersicht näher ausgeführt wurde, die zwei Entwicklungsreihen hervortreten, die des Objectiven und die des Subjectiven, von denen jeder für sich Aseität zukommt. Dabei soll im Anfang der Entwicklung, in der Materie, das Objective, in ihrem Ende, den Geistern, das Subjective durchaus überwiegen, ohne dass doch das andere Element je völlig zurückträte.

Auch hier ist wiederum eine Fülle kräftiger Widersprüche und arger Unklarheiten vereinigt. Welches Recht hat z. B. F., wenn er die Entwicklung der Welt als Selbstevolution eines Absoluten fasst, von dem „Ende der Entwicklungsreihe“ (S. 52) zu sprechen? — Wo ist ferner die treibende Kraft, die das mit Aseität

begabte Bewusstsein von der anfänglichen Unbestimmtheit zu stets höheren Stufen sich entwickeln lässt? Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, in etwa auch Schopenhauer, haben die Frage in ihrer Art zu beantworten gesucht; bei F. ist sie nicht einmal ernsthaft erhoben. Wer freilich, wie er, ein umfängliches Buch über das Gefühl als Weltprincip schreibt, ohne uns zu verrathen, was wir unter dem „Gefühl“ verstehen sollen, dem wird man es auch hingehen lassen, dass er nun dieses Gefühl sich von Stufe zu Stufe entwickeln lässt, ohne uns zu sagen, wie wir uns diese Entwicklung denken sollen.

Vielleicht wird man meinen, die Sache sei denn doch nicht so schwer zu verstehen. Entwicklung des Gefühls und Entwicklung der materiellen Welt sei eben nach F. ein und derselbe Vorgang, das eine mal von innen, das andere mal von aussen gesehen. Die Entwicklung der materiellen Welt aber sei durch die mechanische Causalität der Natur gegeben; weshalb dann nach der Entwicklung der subjectiven Seite nicht weiter zu fragen sei. Denn wenn auch der subjective Zustand *c* durch den subjectiven Zustand *b*, der subjective Zustand *b* durch den subjectiven Zustand *a* hinreichend begründet sei, ohne dass eine Abhängigkeit etwa des subjectiven Zustandes *c* durch den objectiven Zustand  $\beta$ , des subjectiven Zustandes *b* durch den objectiven Zustand  $\alpha$  stattfinde — ähnlich wie nach Spinoza ein Modus des Denkens nur von modis des Denkens, ein modus der Ausdehnung nur von modis der Ausdehnung abhängig ist —: so sei doch die ganze subjective Reihe nichts als die Innenseite der objectiven, daher a priori in Uebereinstimmung mit dieser, wie es in Spinoza's Satze heisst: „Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum“<sup>1)</sup>, und sei daher erklärt, wenn jene — wie es durch die mechanische Naturcausalität geschehe — erklärt sei.

In der That nimmt F. an manchen Stellen eine solche Correlation der äusseren und der innern Seite an. Ich will kein Gewicht darauf legen, dass nach ihm unser von aussen als Object angeschauter Leib ganz genau dasselbe ist, was wir von innen als Gefühl in unserm Bewusstsein finden (S. 4). Aber wenn er den Urnebel dem unbestimmten Zustande des Gefühls gleichstellt und nun der Entwicklung vom Unorganischen zum Organischen die Steigerung des Gefühls vom Bewusstsein zur objectiven Wahrnehmung parallel setzt, und innerhalb dieser Hauptstufen wieder eine Anzahl correspondirender Einzelschritte

<sup>1)</sup> Spinoza, *Ethica*, p. II, prop. 7.



unterscheidet (S. 192), wenn er in anderer Gruppierung Verstand und Materie, Wille und Bewegung sich entsprechen lässt (S. 19): so dürfte es doch nicht mehr zweifelhaft sein, dass hier jener ursprünglich Spinozistische Gedanke einer vollen Correlation der äussern und der innern Seite zu Grunde liegt. Gleichwohl kann das doch auch wieder nicht seine Meinung sein. Denn wenn man einmal einen derartigen Parallelismus beider Entwicklungsreihen annehmen will, so hat derselbe von diesem — wenn auch an sich unhaltbaren — Standpunkte aus nur Sinn, falls die stets weiter voranschreitende Entwicklung des Bewusstseins, wie bei Spinoza<sup>1)</sup>, als Correlat gedacht wird zu der stets weiter voranschreitenden Complicirung des Organismus. Dann aber würden wir bei einer Entwicklung über den Menschen hinaus nur bei Wesen ankommen, deren Gehirnentwicklung etwa so hoch über der des Menschen stände, wie die Gehirnentwicklung des Menschen über der der menschenähnlichsten Katarrhinen; zu „reingeistigen“ Wesen dagegen (S. 53), wenn sie auch nur in dem Sinne der möglichst grossen Körperlosigkeit so genannt werden sollen, würden wir niemals gelangen können.

F. steht daher vor einer Alternative. Entweder ist es ihm Ernst mit diesen rein geistigen Wesen; dann aber muss er den Parallelismus beider Entwicklungsreihen preisgeben, in welchem Falle ihm, wie oben hervorgehoben wurde, keinerlei Mittel zu Gebote steht, den Fortschritt in der subjectiven Entwicklungsreihe zu erklären: oder wir haben in einem solchen Parallelismus seine eigentliche Meinung zu sehen; dann aber ist die Annahme einer Entwicklung über den Menschen hinaus zu rein geistigen Wesen ein innerer Widerspruch in seinem System.

Ich beende damit die Discussion dieses Punktes, obwohl noch vieles zu sagen wäre. So wäre namentlich noch die Grundfrage zu erörtern, ob nicht, wie ich behaupte, die Ersetzung des Dualismus zweier Arten von Substanzen durch die blosser Zweiheit der Betrachtungsweisen einer Substanz unmöglich sei, indem sie durch nichts bewiesen ist und nichts erklärt. Indess würde die Erörterung dieser Frage zu weit abführen; und sie dürfte sich auch deshalb erübrigen, weil schon die gebotene immanente Kritik das Widersprechende dieser Anschauung F.'s dargethan haben dürfte.

<sup>1)</sup> Spinoza, *Ethica*, p. II, prop. 13, schol.

## VII.

Das Fundament der Weltanschauung dieser neuesten Phase des Schopenhauerianismus, so hat sich uns gezeigt, ist auf losen Sand gebaut. Da wird es denn nicht mehr nöthig sein, auf all die einzelnen Sprünge und Risse noch im einzelnen hinzuweisen, die das ganze darauf errichtete Gebäude von oben bis unten durchziehen. Ich darf mich deshalb auf aphoristische Bemerkungen über einzelne besonders hervortretende Schäden beschränken.

Eine bedeutsame Stellung nimmt in F.'s System die Lehre von den drei Weltideen ein, der erkenntnisstheoretischen, ästhetischen und ethischen, von ihrem Widerstreit unter einander und ihrem Ausgleich im Gefühl als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel (S. 95 ff.).

Indess steht es eigen schon mit dem behaupteten Widerspruch. So soll, wie wir oben (S. 321) sahen, die Strafe nur vor der Vernunft zu rechtfertigen sein als Mittel, den Verbrecher unschädlich zu machen und andere vor dem gleichen Verbrechen abzuschrecken; ethisch sei sie dagegen nicht zu billigen, da sie auf dem ethischen Standpunkte als blose Rache erscheine, und die Berufung auf eine zu sühnende Gerechtigkeit blose Phrase sei; denn nur der Einzelne, nicht eine abstracte Gerechtigkeit, sei beleidigt (S. 110 ff.). — Aber ist denn in Wahrheit durch die strafwürdige That nur der Einzelne geschädigt? Beruht nicht vielmehr der Bestand der ganzen bürgerlichen Gesellschaft auf dem allgemeinen Bestand von Treue und Glauben, so dass jede Verletzung des Einzelnen zugleich an den Grundlagen der Gemeinschaft rüttelt? Und auch das muss ich F. entgegenhalten, wengleich er es vermuthlich gleichfalls zurückweisen wird: jede unmoralische That ist eine Verletzung der göttlichen Gerechtigkeit; die Obrigkeit aber, deren Auctorität von Gott stammt, hat die Aufgabe, diese göttliche Gerechtigkeit zu vertreten und ihre Geltung innerhalb des Feldes der äusseren Handlungen zum Ausdruck zu bringen. So ist die Berufung auf die zu sühnende Gerechtigkeit keineswegs eine „alberne Phrase, welche die Verlegenheit zur Erfinderin hat“ (S. 111); damit aber fällt der behauptete Widerspruch zwischen Verstand und Sittlichkeit auf dem Gebiete des Strafrechts.

So wenig die angeblichen Widersprüche zwischen den drei Weltideen in der von F. behaupteten principiellen Weise wirklich vorliegen, ebenso unzureichend ist die von ihm versuchte Auflösung derselben. F. glaubt diese einfach damit gegeben zu haben, dass er alle drei

aus einer Wurzel, dem Gefühl, hervorgehen lässt. Aber was eine Wurzel hat, ist darum noch nicht eins; denn der Theil eines Dinges, der in der Wurzel steckt, ist nicht das ganze Ding. Hinweggeräumt werden kann der Widerspruch nur, wenn gezeigt wird, dass er ein bloß relativer sei, entstehend dadurch, dass dasselbe auf Verschiedenes bezogen wird; wie wenn z. B. dieselbe wohlwollende Gesinnung sich in Belohnung und in Bestrafung zeigt. Einen solchen Nachweis aber hat F. nicht geliefert.

Endlich möge noch die F.'sche Behandlung des Freiheitsproblems kurz gestreift werden. Auch hier will ich mich, da die allgemeine Frage noch kürzlich in diesen Blättern durch Gutberlet nach den verschiedensten Seiten hin eine treffliche Behandlung gefunden hat<sup>1)</sup>, auf eine immanente Kritik beschränken, die zudem nur das diesem System besonders Charakteristische ins Auge fassen soll.

Die Freiheit, so hörten wir oben (S. 323) den Verfasser auseinandersetzen, liege darin, dass durch die Reue eine geschehene Handlung ihrer moralischen Bedeutung nach ungeschehen gemacht werden könne. — Aus dieser Begriffsbestimmung ergibt sich eine überraschende Consequenz. Natürlich kann sich Reue nur auf moralisch verwerfliche Handlungen beziehen. Nach F. sind also nur Uebelthaten freie Handlungen; die tugendhafte That hat keinen Anspruch auf diesen Charakter! In der That hat unser Autor dieses selbst gefühlt. „Dem Menschen erst“, sagt er „kommt Freiheit zu; damit aber auch die Verpflichtung der moralischen That; oder besser: Mit der moralischen That erst tritt die Freiheit in den Kreis der Weltordnung ein. Doch gilt auch hier, dass das Schlechte das Positive und Regelmässige ist, hingegen das Gute das bloss Abgeleitete und Negative“ (S. 145 f.). Aber welche Bedeutung hat noch eine solche Freiheit, die nur zum Aufbessern des Verdorbenen dient, den guten und tugendhaften Handlungen dagegen, die den sittlichen Werth des Menschen ausmachen, gänzlich fremd bleibt!

Nur in der an die Zeitform gebundenen Erscheinung, so hören wir ferner, fallen die Vollziehung der That und ihre Aufhebung durch die Reue auseinander; im zeitlosen Gefühl dagegen liege beides, Bejahung und Verneinung, in eins. Im Gefühl sei die Wahlentscheidung nach beiden Richtungen hin möglich, und darum sei in

<sup>1)</sup> II. Jahrgang (1889), S. 389—409; III. (1890), S. 33—63, 268—290; IV. (1891), S. 119—137.

ihm die Nothwendigkeit des Causalitätsgesetzes vollkommen aufgehoben, und somit die wahre Freiheit begründet (S. 141). — Schlimmer, als hier geschehen, kann das Grundgesetz alles Denkens, das Gesetz des Widerspruchs, wohl nicht geleugnet werden. Während sonst aus anscheinendem Widerspruch eine Wahrheit werden kann, wenn das Entgegengesetzte auf verschiedene Zeiten vertheilt wird, soll hier die Wahrheit des verschiedenen Zeiten zugewiesenen Gegensatzes darin liegen, dass dem Widersprechenden die Vertheilung auf verschiedene Zeitpunkte genommen wird.

Wir sind am Ziele. Verworrenheit des Grundbegriffs, Beweise, die vielfach federleicht wiegen, endlich zum Schluss Leugnung des ersten Grundgesetzes alles Denkens: das war die charakteristische Eigenthümlichkeit dieser neuesten Phase des Schopenhauerianismus. Was hilft es da, dass daneben im einzelnen manche vortreffliche Gedanken sich finden, namentlich in dem, was zur Charakteristik des Materialismus beigebracht wird? Die constructiven Elemente, nicht die Füllungen, bedingen den Werth eines philosophischen Systems.

Charakteristisch aber ist es, dass aus Schopenhauer's geistiger Schule solche Werke in ziemlicher Anzahl hervorgegangen sind, in denen oft geistreiche und anregende Einzelgedanken mit einer unglaublichen Ungründlichkeit der Ausgangspunkte und der Beweisführung sich vereinen. Durch seine hohe Werthung der Kunst, die durch causalitätsfreie Erfassung der Idee weit über die Verstandeserkenntniss hinausführe, hat er gerade auf die Kreise ästhetisch gerichteter, künstlerisch angelegter Geister lebhaft Anziehung ausgeübt. Sein Einfluss aber hat sich als ein verderblicher erwiesen. Dieses nicht allein durch den Inhalt der Lehren, welche in der „Welt als Wille und Vorstellung“ vorgetragen werden. Auch für die Methode des Denkens war es kein gutes Vorbild, dass an die Stelle klarer Verstandesableitung vielfach vermeintliche geniale Intuition gesetzt wurde. Doch nicht die rasch und üppig emporgeschossene Aehre, sondern die in wohl vorbereitetem Boden langsam gereifte, enthält die lebenspendende Nahrung.