

*MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80338-6*

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
“Foundations of Western Civilization Preservation Project”

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

CLEMENS, ERNST

TITLE:

SCHOPENHAUER UND
SPINOZA

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1899

Master Negative #

91-80338-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193Sch6
FC3

Clemens, Ernst Heinrich Ferdinand, 1869-
Schopenhauer und Spinoza ... Leipzig, 1899.
72 p. 22^{cm}.

Inaug.-diss.—Leipzig.
Vita.

Another copy in Special Collections (Spinoza)
1899. 23^{cm}.

Bound with Rappaport, Samuel. Spinoza und
Schopenhauer. 1899.

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Spinoza, Benedictus de, 1632-
1677.

1-G-1783/1

Library of Congress

B3148.C62

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

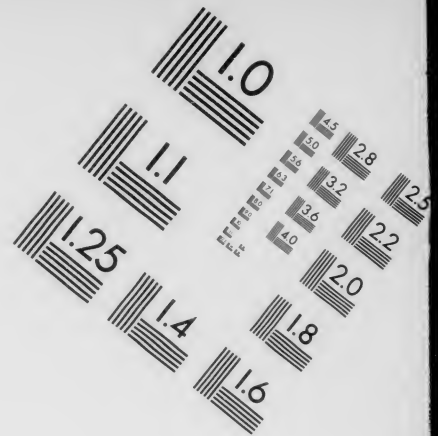
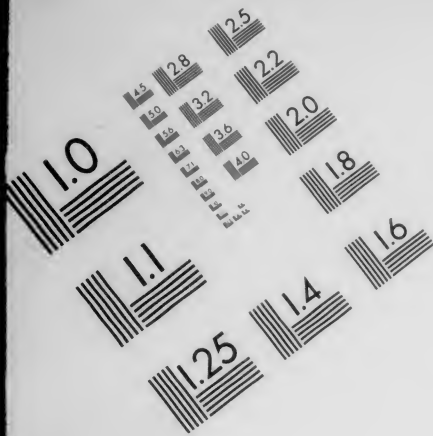
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 1/x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IB
DATE FILMED: 11/26/91 INITIALS Jeanmire
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



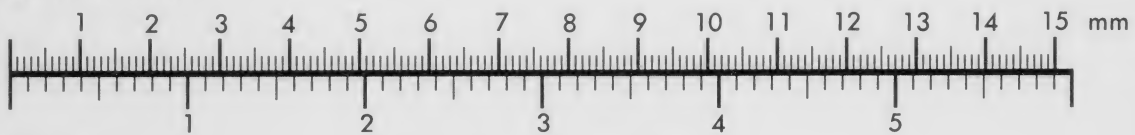
AIM

Association for Information and Image Management

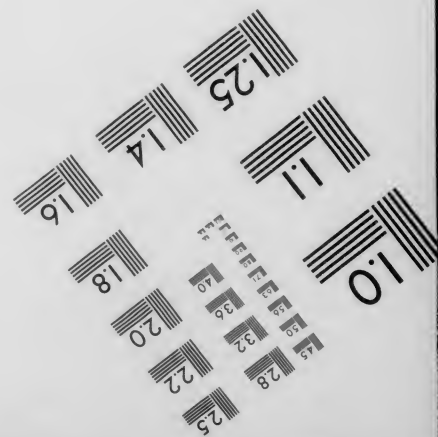
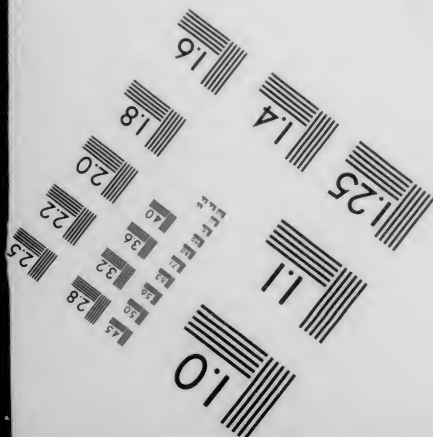
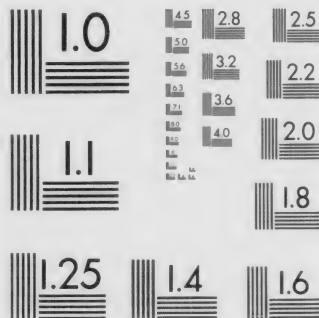
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



Centimeter



Inches



MANUFACTURED TO AIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

193Sch6

FC3

Columbia University
in the City of New York



Library

SCHOPENHAUER UND SPINOZA.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VORGELEGT

VON

ERNST CLEMENS

AUS MAGDEBURG.

LEIPZIG

1899.

„Meine Zeit hatte bereits, nachdem Bruno, Spinoza und Schelling es gelehrt, ganz wohl begriffen, dass Alles Eins sei, aber was dieses Eine sei und wie es dazu komme, sich als das Viele darzustellen, habe ich zuerst gelehrt.“

„Arthur Schopenhauer, von ihm, über ihn“, von J. Frauenstädt, p. 369, vergl. Welt a. W. u. V. II pag. 757.

Die Citate aus Schopenhauer beziehen sich auf die Ausgabe von Ed. Grisebach in 6 Bänden (I—VI) Leipzig, Reclam, diejenigen aus Spinoza auf die Ausgabe der „Opera posthuma“ von Meyer 1677, bezw. auf die Übersetzung der „Ethik“ von J. Stern, Leipzig, Reclam.

I. Einleitung.

Das Problem und seine bisherige Behandlung.

1877

Wenn die Aufgabe der Geschichte der Philosophie darin besteht, dem inneren Zusammenhange der spekulativen Gedankenarbeit durch viele Jahrhunderte hindurch nachzugehen und die historische Stellung, die ein jeder der grossen Denker in der langen Entwicklungsreihe einnimmt, zur allseitig beleuchteten und kritisch gesicherten Erkenntnis zu erheben, so gilt diese Aufgabe, was Arthur Schopenhauer betrifft, im allgemeinen für gelöst. Denn je mehr die Philosophie Schopenhauers ihrer langen, unverdienten Nichtbeachtung in den letzten Dezennien entrückt wurde und nicht zum geringsten wegen ihrer formalen Vorzüge, der vollendeten Klarheit der philosophischen Diktion und der hinreissenden Gewalt der Beredsamkeit ihres Urhebers selbst in weiteren Kreisen eines nicht philosophisch gebildeten Publikums einen ausgedehnten Leserkreis sich erwarb, um so häufiger ist sie auch gerade von fachmännischer Seite in der jüngsten Vergangenheit zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht worden, die in den verschiedensten Richtungen unternommen wurden. Man hat die Schopenhauersche Philosophie in ihrem Verhältnis zur Kantischen betrachtet, man hat ihre Abhängigkeitsbeziehungen zu Fichte und Schelling, zu den französischen Sensualisten, zu Platon und zur indischen Philosophie in zahlreichen Monographien

1*

294510

festzustellen gesucht. Indem man also bestimmte Gedanken oder Gedankengruppen des Systems vor anderen in den Vordergrund rückte und sie nach ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung für das Ganze des näheren untersuchte, erschien das System bald in diesem, bald in jenem Lichte, und die historische Würdigung des Philosophen wurde dadurch zu immer grösserer Klarheit und Sicherheit erhoben. Dennoch schien mir die Reihe der vorliegenden Untersuchungen noch einer Vervollständigung fähig zu sein, denn die Schopenhauer-Litteratur weist nur wenige Arbeiten auf, in denen das Verhältnis des Philosophen zu Spinoza mehr oder weniger eingehend zur Sprache käme. Auf Vollständigkeit dürfte jedenfalls keine der in dieser Richtung unternommenen Untersuchungen Anspruch erheben.

Durch die Betrachtung des Schopenhauerschen Systems, — und ich bemerke schon hier ausdrücklich: des ganzen Systems — unter dem Gesichtspunkt des Spinozismus soll daher in der gegenwärtigen Arbeit der Versuch gemacht werden, dasselbe in einem neuen Lichte zu zeigen.

Von den neueren Forschern, die ihr Augenmerk auf diesen Punkt gerichtet haben, will ich nur die bedeutenderen erwähnen. Im 8. Bande seiner meisterhaften Geschichte der neueren Philosophie¹⁾ behandelt Kuno Fischer das Leben und die Lehre Arthur Schopenhauers und beleuchtet in einem besonderen Kapitel²⁾ das kritische Verhalten Schopenhauers früheren und gleichzeitigen Philosophen gegenüber, wobei auch seine Äusserungen über Spinoza zusammengestellt und historische Missverständnisse gerügt werden.³⁾ Aber es ist eben nur das kritische Verfahren Schopenhauers, das wir hier kennen lernen; dagegen auf

¹⁾ Heidelberg 1893.

²⁾ Kap. XVIII, S. 425 ff.

³⁾ Vgl. auch desselben Verfassers Darstellung des Spinozismus Gesch. d. neueren Philosophie I, 2. Kap. XI, 4: Ein Irrtum Schopenhauers.

das Verhältnis seiner Lehre als solchen zu der des Spinoza wird hier ebensowenig eingegangen, wie in den übrigen Teilen seines Werkes, in denen sich der Verfasser darauf beschränkt, einzelne Ähnlichkeitsbeziehungen und Parallelen gelegentlich¹⁾ hervorzuheben, ohne sie im Zusammenhang zu würdigen.

„Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik“,²⁾ so lautet der befremdlich klingende Titel eines Buches von Rudolf Lehmann. Dieser Forscher tritt der Sache schon um ein Bedeutendes näher. Gleich in der Einleitung des Werkes findet sich in einer polemischen Auseinandersetzung mit Kuno Fischer, der den Schwerpunkt des Schopenhauerschen Systems fälschlich in die Synthese zwischen Kant und Platon gelegt habe, folgender Satz:³⁾ „Will man Schopenhauers System eine Synthese nennen, so darf man es nur als eine solche zwischen Kant und Spinoza bezeichnen“, ein Satz, den man geradezu als das Thema des ganzen Buches ansehen kann. In dem Kapitel „Monismus und Ethik“⁴⁾ sieht Lehmann die entscheidende Bedeutung der Schopenhauerschen Lehre in der Umbildung des unter dem Einfluss und zugleich im Gegensatz zu Spinoza entstandenen „aesthetischen Monismus“ der Goethe-Schelling'schen Richtung in einen „moralischen Monismus“ und glaubt damit dieser eigenartigen Erscheinung endgiltig den festen Platz in der Geschichte der Philosophie angewiesen zu haben, den die wissenschaftliche Betrachtung so lange vergeblich gesucht habe. Endlich wird in dem

¹⁾ Z. B. S. 203, 360, 395, 407, 411.

²⁾ Berlin 1894.

³⁾ A. a. O. S. 7.

⁴⁾ A. a. O. S. 85—129. Dies Kapitel ist unter dem Titel „Schopenhauer und die Entwicklung der monistischen Weltanschauung“ als Programmabhandlung (Berlin, Luisenstädt. Gymn.) bereits 1892 erschienen und vom Verfasser fast unverändert hier wieder aufgenommen.

Abschnitt „Ueber die Methode Schopenhauers“¹⁾ gezeigt, wie der Philosoph durch metaphysische Umdeutung der rein erkenntnistheoretischen Sätze Kants zu seiner monistischen Metaphysik gelangt sei, der er durch seine Willenslehre im Gegensatz zu dem abstrakten Monismus Spinozas einen konkreten Inhalt gegeben habe. Lehmanns Ausführungen gipfeln hier in den Sätzen: „Der Schritt von Kant zu Spinoza ist zurückgelegt und das *ἐν καὶ πᾶν*, die Einheit des Seins, der natura naturans, scheinbar idealistisch und kritisch, thatsächlich aber ganz dogmatisch und realistisch abgeleitet.“²⁾ — „Die monistische Metaphysik, die auf diese Weise begründet wurde, war zum mindesten nicht greifbarer und anschaulicher als die Einheitslehre Spinozas — ja im Grunde nichts als diese, nur in einer neuen, dem durch Kant geschehenen Fortschritt der Philosophie wenigstens scheinbar angepassten Ableitung.“³⁾

Von kleineren Arbeiten nenne ich an dritter Stelle die Dissertation von Ernst Lehmann: „Die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauerschen Willenslehre.“⁴⁾ Der für unsere Frage besonders in Betracht zu ziehende § 3 führt die Überschrift: „Die Einführung des *ἐν καὶ πᾶν* in die Schopenhauersche Philosophie, seine Berechtigung und Verbindung mit der Lehre vom Willen zum Leben.“ Dieser Paragraph lässt mit besonderer Deutlichkeit erkennen, was von der ganzen Arbeit gilt, dass nämlich Lehmanns Auffassung der Schopenhauerschen Lehre, wenn nicht geradezu falsch ist, so doch an einer gewissen Einseitigkeit leidet, durch welche der Schwerpunkt der Lehre verschoben erscheint. Diese Verschiebung besteht darin, dass Lehmann den kritizistisch-Kantischen Gegensatz

1) A. a. O. S. 131—200.

2) A. a. O. S. 154.

3) A. a. O. S. 162/63.

4) Strassburg 1889.

zwischen Erscheinung und Ding an sich, seine Bedeutung für Schopenhauers System überschätzend, allzusehr in den Vordergrund rückt, ja derartig auf die Spitze treibt, dass darüber der wahre Grundgedanke des Philosophen, nämlich der monistische, nicht zu seinem Rechte kommt und es den Anschein gewinnt, als sei der nach Lehmanns Auffassung dualistischen Lehre Schopenhauers von der Welt als Wille und Vorstellung nachträglich ganz äusserlich ein Monismus aufgeklebt. Diese schiefe Auffassung tritt besonders in folgenden Sätzen hervor: „Die Welt der Erscheinung hat als auseinandergezogen in Raum und Zeit, als eine mannigfaltige Welt mit der Welt des Dinges an sich, das ein einheitliches, stets mit sich identisches ist, nichts zu thun. Seine Welt klappt also durchaus in die beiden Hälften der Dinge an sich oder des Dinges an sich und die Welt der Erscheinungen auseinander.“¹⁾ Und nicht minder schief formuliert alsdann der Verfasser auf Grund dieser Voraussetzungen das Verhältnis des Schopenhauerschen zum Spinozistischen Pantheismus folgendermassen: „So erstreckt sich denn der Schopenhauersche Pantheismus im Gegensatz zu dem des Spinoza nicht ohne weiteres auf die ganze Welt, sondern auf das Eine, das in der ganzen Welt enthalten ist —, . . . oder auch, sein Pantheismus sagt nicht das *ἐν καὶ πᾶν*, sondern das *ἐν ἐν παντί* aus“. Ganz abgesehen davon, dass Lehmann ganz unbefangen die Schopenhauersche Lehre als einen Pantheismus bezeichnet, was sie nach den ausdrücklichen Erklärungen ihres Urhebers nie und nimmer sein kann, so ist durchaus nicht abzusehen, warum dieser sogenannte Pantheismus nicht das *ἐν καὶ πᾶν* ausdrücken soll. Aus dem richtigen Gefühl hiervon scheint mir schon der schwankende Ausdruck „nicht ohne weiteres“ entsprungen zu sein. Denn das *ἐν*, d. h. der Wille könnte allerdings an sich ohne das *πᾶν* existieren, aber that-

1) A. a. O. S. 38,9.

sächlich existiert er nun einmal nicht ohne dasselbe. Der Wille hat sich in Wirklichkeit „objektiviert“, das $\pi\bar{\alpha}\nu$ ist eben nichts anderes als die Erscheinung oder die Sichtbarkeit des $\xi\nu$, d. h. beide sind im Grunde ein und dasselbe, nur von zwei verschiedenen Seiten gesehen. Die Erscheinung muss von diesem Gesichtspunkt aus für ebenso real gelten als das Ding an sich, welches sie objektiviert, denn sie ist eben Erscheinung, aber nicht blosser Schein. Der Idealismus Schopenhauers hebt die empirische Realität der Aussenwelt nicht auf.¹⁾ Völlig absurd muss demnach die Behauptung Lehmanns erscheinen, dass die Welt der Erscheinungen mit der Welt des Dinges an sich „nichts zu thun habe.“

In etwas anderer Form kehrt die schiefe Auffassung Lehmanns in folgender Disjunktion wieder, in der er das Wesen des Pantheismus überhaupt zu bestimmen sucht: „Das All-Eine kann entweder sein die Summe alles Vielen oder es kann sein ein schlechthin Einfaches neben und hinter dem Vielen.“ Den Pantheismus im letzteren Sinne schreibt nun der Verfasser Schopenhauer zu, aber so gefasst ist seine Lehre genau besehen kein Monismus mehr, sondern ein Dualismus, der dem Schopenhauerschen Denken fern lag. Denn zu lehren, dass alles Eins sei, was dieses Eine sei und wie es dazu komme, sich als das Viele darzustellen, das müssen wir nach seinen eigenen, im Motto angeführten Worten als das Thema seiner Philosophie betrachten. Das All-Eine Schopenhauers, welches er als den Willen erkennt, lässt sich weder als die Summe alles Vielen, noch als etwas daneben oder dahinter Befindliches auffassen, letzteres wenigstens nicht im Sinne Lehmanns, der dabei an ein „Auseinanderklaffen“ zweier Welten denkt, deren eine mit der anderen „nichts zu thun hat“. Schopenhauers Wille ist das All-Eine im buchstäblichen

¹⁾ Vgl. das Kapitel „Zur idealistischen Grundansicht“ II., 1—22.

Sinne des Wortes, d. h. es ist gleichzeitig Alles und Eins, je nach der Betrachtungsweise: das All nämlich ist es in unserer Vorstellung, das Eine unabhängig von derselben als Ding an sich. Die oben angeführte Disjunktion Lehmanns erweist sich demnach als zu eng; es giebt noch eine Art des „Pantheismus“, die nicht in dieselbe hineinpasst.

Zur Unterstützung seiner eigenen Ansicht citiert nun Lehmann aus einer Schrift von Willy: „Schopenhauer in seinem Verhältnis zu Fichte und Schelling“¹⁾ folgenden Passus, der dieselbe schiefe Auffassung erkennen lässt: „Allein mit und neben der All-Einheitslehre, ganz unvermittelt mit ihr und dazu absichtlich unvermittelt mit ihr vertritt Schopenhauer den miteinander unveröhnlichen Gegensatz (sic) zwischen Erscheinung und Ding an sich im Sinne Kants; er ist in dessen Betracht (sic) nicht Spinozist, wie Schelling, sondern Kantianer, Kritizist.“

Mag nun der Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich so unveröhnlich sein, wie er will, (in welchem Sinne, wird unten noch zu erörtern sein) so sehe ich nicht ein, warum er sich nicht mit der All-Einheitslehre vermitteln lassen sollte, geschweige denn, wie Schopenhauer beide absichtlich unvermittelt gelassen hätte, der doch von dem „All“ lehrt, dass es die blosse Sichtbarkeit des „Einen“ ist, dass also beide im Grunde identisch sind. Gerade in der Verbindung von Spinozismus und Kritizismus, oder wie R. Lehmann es nennt, in der Synthese zwischen Kant und Spinoza besteht eben das Charakteristische der Schopenhauerschen Lehre. Ihr Grundprinzip aber ist das monistische im strengsten Sinne. Die Welt ist Wille und weiter nichts, denn dass sie meine Vorstellung ist, in der sich die Einheit als Vielheit darstellt, ist ja auch nichts anderes als ihr Wille, so zu erscheinen, gewissermassen die Efflorescenz

¹⁾ Diss. Zürich 1883.

des Willens¹⁾ im übrigen aber verhältnismässig nebensächlich. Der so entstandene Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich kann doch nimmermehr die All-Einheitslehre stören oder gar aufheben, er bildet nur die Vorstufe, über welche hinaus der Philosoph zu seiner monistischen Metaphysik gelangt, wie dies R. Lehmann vortrefflich klargelegt hat, er besitzt für Schopenhauers System gewissermassen nur einen propädeutischen Wert, da unsere Erkenntnis naturgemäss mit der „Welt als Sansara“ beginnt, um von da zu einem höheren Standpunkt fortzuschreiten. Schopenhauers Hauptwerk beginnt daher mit der „Welt als Vorstellung“, aber der Titel lautet bezeichnend genug „die Welt als Wille und Vorstellung“, nicht umgekehrt, wie es z. B. auch in Herbarts erster Anzeige zu lesen war.

Offenbar ist nun der Grund jener schiefen Auffassung, wie sie bei E. Lehmann und Willy zu Tage trat, in einem Missverständnis der eigenen Worte Schopenhauers zu suchen, wenn dieser nämlich von seinen zwei Seiten der Welt, dem Willen und der Vorstellung sagt, dass sie „toto genere“²⁾ verschieden seien. Das sind sie allerdings, nämlich insofern als jener die reale, diese die ideale Seite der Welt bedeutet, und in diesem Sinne ist freilich der Gegensatz ein „unversöhnlicher“. Aber daraus ein „Auseinanderklaffen zweier Welten“ ableiten zu wollen, deren eine mit der andern „nichts zu thun“ habe, muss als ein Missverständnis der grössten Art zurückgewiesen werden.

Auch von dem logischen Fehler muss man wohl Schopenhauer freisprechen, den Lehmann darin zu finden meint, dass der Philosoph von seinem metaphysischen Prinzip ohne weiteres die Einheit prädiere, weil er die Vielheit der Welt als Vorstellung für subjektiven Schein

1) II., 322.

2) I., 163.

erkläre. Ich vermag nicht einzusehen, wo hier der logische Fehler stecken soll. Denn was soll man anders als die Einheit von einem Dinge aussagen, von dem man die Vielheit läugnet? Nicht-Vielheit und Einheit, kontradiktorisches und konträres Gegenteil der Vielheit, fallen doch offenbar zusammen. Ein drittes dürfte hier nicht erfindlich sein.

Übrigens verdient hier noch erwähnt zu werden, dass E. Lehmann der erste ist, der auf Schopenhauers Verhältnis zu Bouterwek¹⁾ hingewiesen hat. Wenn nun auch Bouterweks Lehre von der „absoluten Virtualität“ und deren monistisch-pantheistische Auffassung in einem auffallend nahen Parallelismus zur Schopenhauerschen Doktrin steht, so scheint mir doch durch Lehmanns Ausführungen der Beweis einer unmittelbaren Abhängigkeit Schopenhauers von diesem Vorgänger nicht erbracht zu sein. Jedenfalls geht Lehmann zu weit, wenn er sagt: „So hat denn Schopenhauer seine Welt als Vorstellung, die Erkenntnis der Welt als Sansara, durchaus mit Bouterwekschem, nicht mit Kantischem Material aufgebaut.“²⁾ Auch giebt der Verfasser schliesslich selber zu, dass er „weit davon entfernt sei, Schopenhauer einen Plagiator Bouterweks zu nennen.“³⁾ Auch Schemann: „Schopenhauerbriefe“⁴⁾ protestiert gegen Lehmanns Versuch, neben die Fichtesche und Schellingsche noch eine Bouterweksche Prioritätsfrage zu stellen.

Nun aber wird Schopenhauers Verhältnis zu Spinoza sowohl von R. Lehmann wie von E. Lehmann hauptsächlich mit spezieller Rücksicht auf die Ethik behandelt, und da mir auch sonst von den bisherigen Bearbeitern für eine

1) Älterer Zeitgenosse Schopenhauers, Kantianer und Verfasser einer „Apodiktik“ und „Aesthetik“.

2) A. a. O. S. 51.

3) A. a. O. S. 57.

4) S. 536 ff.

umfassendere Untersuchung noch genügend Raum gelassen zu sein scheint, so soll unter Benutzung der von jenen gegebenen Andeutungen in der gegenwärtigen Abhandlung der Versuch gemacht werden, das System Schopenhauers als Ganzes im Spiegel des Spinozismus zu betrachten und als eine Umbildung desselben unter dem Einfluss des Kantischen Kritizismus oder, um mit R. Lehmann zu reden, als eine Synthese zwischen Kant und Spinoza darzustellen. Nicht als ob Schopenhauer, wie ein Schüler des Spinoza, der seinen Meister zu verbessern suchte, mit bewusster Absicht diese Umbildung vollzogen hätte. Nichts lag ihm ferner als dieses. Aber es war in den Entwicklungsbedingungen, unter denen Schopenhauer zum Philosophen heranreife, mit Notwendigkeit gegeben, dass er von dem Einfluss des Spinozismus nicht unberührt bleiben konnte, und wengleich dieser Einfluss ein so mittelbarer war, dass ihn sich der Philosoph eigentlich niemals klar zum Bewusstsein gebracht hat, so ist doch unzweifelhaft der Spinozismus für seine Entwicklung nicht minder bedeutsam gewesen, als die übrigen Doktrinen, die den Charakter seiner Lehre bestimmt haben. Als den besten Beweis hierfür, ja gewissermassen als ein Eingeständnis, dass sein System im Grunde nichts anderes als ein umgeformter Spinozismus sei, können die im Motto angeführten eigenen Worte Schopenhauers angesehen werden, auf die ich hier nochmals verweise. Wenn in denselben der spinozistische Gedanke als ein charakteristisches Moment der damaligen Zeitströmung bezeichnet wurde, so wollen wir nun diesen Zeitgeist, aus welchem heraus Schopenhauers Lehre entstanden ist und nach welchem sie allein richtig beurteilt werden kann, mit anderen Worten die historische Stellung des Philosophen in dem nun folgenden ersten Teile unserer eigentlichen Untersuchung kurz betrachten.

II. Schopenhauers historische Stellung.

Knapp und treffend wird Schopenhauers historische Stellung von Windelband¹⁾ in folgenden Sätzen charakterisiert: „Wer mit der Kenntnis der Schopenhauerschen Lehre der bisherigen Darstellung (d. h. des Kantischen Systems und der Kantischen Schule) gefolgt ist, der wird in ihr allmählich alle die Steine haben zum Vorschein kommen sehen, aus denen sich das glänzende Mosaik des Systems von Arthur Schopenhauer zusammengefügt hat. Keiner der grossen Denker ist über seine historische Stellung in einer solchen Selbsttäuschung befangen gewesen, und keiner hat die wahren Ausgangspunkte seiner Ansichten durch seine Darstellung so sehr getrübt wie er. Wer ihn ohne historisches Wissen liest, der muss meinen, er habe seine einzige Voraussetzung in Kant und sei von diesem in einer Richtung fortgeschritten, welche der durch die Namen Fichtes und Schellings bezeichneten gänzlich entgegengesetzt sei und garnichts mit ihr gemein habe. In Wahrheit ist es nur eine überaus originelle Verschiebung der Grundgedanken dieser ganzen Entwicklung, die Schopenhauer vollzogen hat, und der grosse Vorzug, den er vor den übrigen Nachfolgern Kants besitzt, besteht wesentlich darin, dass er zugleich ein Schriftsteller ersten Ranges ist.“

Nun aber nimmt unter jenen „Grundgedanken der ganzen Entwicklung“, die sich in der Kantischen Schule vollzogen hat, unzweifelhaft der Spinozismus eine hervorragende Stelle ein, und wir müssen daher, um das mittelbare Verhältnis Schopenhauers zu Spinoza, wie es durch seine Abhängigkeitsbeziehungen zu Kant, Fichte und Schelling bedingt ist, zu grösserer Deutlichkeit zu erheben, die spinozistische Bewegung ins Auge fassen, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts sich durch die deutsche Philo-

¹⁾ Gesch. d. neueren Philosophie. Leipzig 1878/80 II., 345.

sophie hindurchzieht.¹⁾ Dabei treten uns in erster Linie drei Männer entgegen, die auf diesem Gebiete den Philosophen von Fach vorangeeilt waren, nämlich unsere Dichterheroen Lessing, Herder und Goethe, deren Namen auch in der Geschichte der deutschen Philosophie für immer einen Ehrenplatz behaupten werden. Ersterer hat bekanntlich durch seine Ehrenrettung des Spinoza den Anstoss zu jener hochbedeutsamen Bewegung gegeben. Gemeinsam ist diesen drei Männern, dass ihr Spinozismus, wie sich erwarten lässt, nicht der des Spinoza ist, gemeinsam aber auch, dass alle drei durch die Annäherung an den spinozistischen Pantheismus notwendigerweise in einen mehr oder weniger schroffen Gegensatz zu den hergebrachten kirchlich-dogmatischen Begriffen von Gott und Unsterblichkeit treten mussten. Spinoza bot ihnen zunächst nichts als eine abstrakte Formel für den Verstand. Unmöglich konnten sie sich damit begnügen, denn sie suchten eben eine wirkliche Philosophie, d. h. eine praktische Weltanschauung, in der neben dem Verstande auch Herz und Gemüt Befriedigung finden sollten. So hat denn Lessing eine Synthese zwischen Spinoza und Leibniz, zwischen All-Einheitslehre und Individualismus geschaffen, und mit seiner Betonung des Primates der praktischen vor der theoretischen Vernunft erscheint er als ein Vorläufer Kants. Herder und Goethe²⁾ haben den Spinozismus mehr nach ästhetischen Gesichtspunkten modifiziert. Ihre Anschauung, die bis auf wenige Punkte völlig übereinstimmt, lässt sich im Gegensatz zu dem abstrakt-logischen Monismus des Spinoza als ein ästhetisch-dynamischer Pantheismus be-

¹⁾ Vgl. Windelband: Gesch. d. neueren Philosophie II. Haym: Herder; Haym: Die romantische Schule; Dilthey: Leben Schleiermachers; Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza; Paulsen: Einl. in d. Philosophie I., 10: „Gesch. Entw. d. Gottes- und Weltvorstellung“.

²⁾ Suphan, Goethe und Spinoza.

zeichnen, in welchem der Leibnizische Begriff der „substantiellen Kräfte“ eine wesentliche Rolle spielt, und deutlich sieht man schon hier die Fäden sich anspinnen, die zu Schellings Naturphilosophie hinüberführen.

Wenn es nun das unbestreitbare Verdienst Lessings ist, zuerst wieder auf die Bedeutung des Spinoza hingewiesen und das wahre Verständnis seiner Lehre angebahnt zu haben zu einer Zeit, da man von ihm „wie von einem toten Hunde“ redete, wenn ferner seine eigene, sowie die Herder-Goethe'sche Weltanschauung den Einfluss des Spinozismus unverkennbar an der Stirn trugen, ja eigentlich nichts waren, als Umformungen desselben unter ethischen und ästhetischen Gesichtspunkten, so fehlte doch bis dahin noch die eigentlich philosophische Begründung der neuen Anschauungen, und derjenige, der erst wissenschaftlich die Bahn gebrochen und einen fruchtbaren Boden für solche Keime geschaffen hat, ist kein anderer als Kant. Die Kantische Philosophie wurde der Ausgangspunkt für jene „Familie von Philosophien“, wie Dilthey¹⁾ es einmal ausdrückt, „deren metaphysischen Grundgedanken die Identität bildet“, die Idee des All-Einen, das spinozistische *ἐν καὶ πᾶν*, das nun in Verbindung mit dem Kritizismus statt der individuell-poetischen mehr und mehr eine objektiv-wissenschaftliche Färbung anzunehmen strebt: auf Kants Schultern stehen Fichte, Schelling und Schopenhauer. Die Anschauung, dass alle diese Systeme nur als Umbildungen des Spinozismus anzusehen seien, vertrat auch schon Fr. H. Jacobi, wenn er sagte: „Spinoza gab den Gedanken der All-Einheit und führte ihn durch; er schied das geistige und körperliche Attribut, ohne sie zu trennen, er fasste alles zusammen in der einen Substanz, die beides zugleich ist, denkendes und ausgedehntes Wesen. Alle folgenden Systeme sind im Grunde

¹⁾ Leben Schleiermachers I., 317.

modifizierter Spinozismus.“¹⁾ Wengleich Jacobi diese Worte schrieb, bevor er Schopenhauers System kannte, so wird doch unsere Untersuchung zeigen, dass und inwieweit wir berechtigt sind, dieselben auch auf diesen Philosophen anzuwenden.

„Kant hat durch einen glänzenden Sieg über den theistischen Dogmatismus dem Pantheismus Raum geschaffen. Er hat den Geist der Zeit auf ihn vorbereitet wie ein wohlgepflühtes Feld auf die Saat.“²⁾ Mit diesen Worten wird Kant als der Bahnbrecher des Spinozismus von Schopenhauer bezeichnet, der im Tadeln wie im Loben gleich masslos Kants unsterbliche Verdienste unzählig oft mit überschwänglichen Worten feiert, meist nicht ohne einen merklichen Beigeschmack triumphierender Schadenfreude über die vernichteten Gegner. Und doch liegt grade in diesem Urteil keinerlei Übertreibung. Denn notwendiger Weise drängte die Entwicklung der Philosophie über Kant hinaus zum Monismus hin. Der unklare Dualismus, der mit dem Begriff des Dinges an sich in Kants System zurückgeblieben war, trieb über sich selbst hinaus zunächst zu der Entwicklung, wie sie uns in der Fichteschen Philosophie vorliegt, und die der ausdrücklichen Erklärung Kants zum Trotz den Anspruch erhob, nichts anderes zu sein, als der richtig verstandene und streng durchgeführte Kritizismus. Auf keine Weise konnte jener unklare Dualismus treffender gekennzeichnet werden, als durch Jacobis Erklärung, dass man ohne die Annahme des Dinges an sich nicht in Kants System hineinkommen, mit derselben aber nicht darin bleiben könne. So unternahm es denn Fichte, jene Annahme als widerspruchsvoll und unhaltbar zu erweisen und nach Kants eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen

¹⁾ Von den göttl. Dingen und ihrer Offenbarung S. 186 ff.

²⁾ IV., p. 18.

die Welt restlos in Vorstellung des erkennenden Subjekts aufzulösen, indem auch der Anstoss zur Vorstellungsthätigkeit, den Kant auf das Ding an sich zurückgeführt hatte, in das vorstellende Ich als das Prius aller Erfahrung überhaupt verlegt wurde. Dieses Ich wird nun der Angelpunkt des Fichteschen Monismus, der sich in seiner späteren Entwicklung immer mehr und mehr dem Spinozismus nähert. Alle Realität ist nach Fichte das Produkt eines ursprünglichen Thuns des reinen praktischen, d. h. wollenden Ich, der absoluten Subjekt-Objektivität, und da das reine Wollen des absoluten Ich zugleich als ein unendlicher sittlicher Trieb gefasst wird, so tritt letzteres schliesslich als „moralische Weltordnung“, als „ordo ordinans“ analog der „natura naturans“ des Spinoza an die Stelle des theistischen Gottesbegriffes. Während in dieser Form seines moralischen Monismus Fichte einerseits als ein Schüler Spinoza's erscheint, sind andererseits in seiner Lehre vom reinen praktischen Ich die Wurzeln der Schopenhauerschen Willenslehre zu suchen. Schopenhauers System aber war noch nicht möglich, bevor Schelling, zunächst im Geiste Fichtes, dann aber in immer schärfer werdendem Gegensatz zu ihm mit Anlehnung an den aesthetisirenden Spinozismus der Herder-Goetheschen Richtung eine andere Form des erneuerten Spinozismus geschaffen hatte. Auch nach Schelling ist zunächst nichts natürlicher, als die Konsequenz, die Fichte aus der Kantischen Lehre zog, indem er den Begriff des Dinges an sich beseitigte und die Welt der Vorstellung aus dem Ich als dem allein gewissen Prinzip der Philosophie hervorgehen liess. Den Anknüpfungspunkt für seine Fortbildung aber findet Schelling in Fichtes Lehre von der produktiven Einbildungskraft als der unbewussten Grundlage unserer bewussten Vorstellungsthätigkeit. Ist nämlich das Unbewusste das bedingende Prius des Bewussten, so liegt nichts näher als der Schluss, dass die Natur, die uns in der bewussten Vorstellung als Aussen-

welt gegenübertritt, nicht bloß das rein phänomenale Produkt des absoluten Ich zur Realisierung sittlicher Zwecke im Sinne Fichtes ist, sondern der reale Inbegriff eben jener unbewussten Produktion selbst, die sich im Menschen zu ihrem höchsten Produkt, dem Bewusstsein, emporringt. Natur und Geist, Reales und Ideales, Ausdehnung und Denken, sind nicht zwei völlig unversöhnliche heterogene Prinzipien, sondern nur quantitative Differenzen ein und desselben Dinges. Das Bewusstsein ist potenzierte, unsichtbare Natur, die Natur depotenziertes Ich, sichtbarer Geist, gleichsam erstarrte Intelligenz. Einem Entwicklungssystem muss nun aber ein Trieb zu Grunde liegen, der zu dieser Entwicklung hindrängt, und so fasst auch Schelling analog der Fichteschen Lehre von der freien, schlechthin unbedingten Selbstthätigkeit des absoluten Ich die Urkraft, die Quelle alles Seins und Bewusstseins, als das Wollen. Dies ist der Sinn des Satzes: „Wollen ist Ursein.“ Wenn schon in dieser Form der Schellingschen Lehre die Annäherung an den Spinozismus auf das Deutlichste zu Tage tritt, so ist dies noch mehr der Fall in dem System der „absoluten Identität“,¹⁾ wo der Verfasser selbst in der äusseren Einkleidung die geometrische Methode des Spinoza nachahmt. Wir müssen nämlich nach Schelling vermöge der „intellektuellen Anschauung“ vom Bewusstsein abstrahieren und die Natur als das absolute Subjekt-Objekt, als die totale Indifferenz des Realen und Idealen betrachten, als das Absolute schlechthin, aus dessen Differenzierung die erscheinende Welt hervorgeht, wie bei Spinoza aus der in Denken und Ausdehnung sich manifestierenden Substanz. Ohne auf die naturphilosophischen Deduktionen Schellings näher einzugehen, sollen hier nur noch einige Gedanken hervorgehoben werden, die für die Schopenhauersche Fortbildung hauptsächlich in Betracht kommen.

¹⁾ „Darstellung meines Systems“ 1801.

Das indifferente Subjekt-Objekt oder das Absolute differenziert oder objektiviert sich nämlich in sogenannten „Potenzen“, d. h. in quantitativen Abstufungen des Idealen und Realen, so dass durch das quantitative Verhältnis beider Elemente das Wesen eines jeden Einzeldinges bestimmt ist. Aus dem Übergewicht des Realen, das auf der untersten, anorganischen Stufe der Natur herrscht, arbeitet sich diese allmählich empor zu dem Übergewicht des Idealen, welches in der organischen, selbstbewussten Erscheinung des Menschen seinen Höhepunkt erreicht. Jene Potenzen aber, die die aufsteigende Entwicklung der Natur zum Bewusstsein darstellen, fasst Schelling nach Platons Vorbild als die ewigen Ideen in der Selbstan-schauung des Absoluten, dessen Wesen nun nicht mehr im Wollen aufgeht, sondern im reinen von allen Formen und Schranken des individuellen Bewusstseins freien „Sich-selbst-Erkennen“ und das er bald in Anlehnung an Spinoza mit dem höchsten göttlichen Wesen identifiziert. Das absolute Erkennen, die totale Indifferenz, das absolute Subjekt-Objekt und Gott sind in der letzten Form der Schellingschen Lehre gleichbedeutende Begriffe.

Wie Schelling aus Fichte, und Fichte aus Kant hervorging, so erwuchs nun aus Kants, Fichtes und Schellings Prinzipien das System von Arthur Schopenhauer. Man kann in der That sein Verhältnis zu seinen Vorgängern nicht treffender kennzeichnen, als wenn man sein System mit Windelband als ein glänzendes Mosaik bezeichnet. Denn es giebt wohl kaum eine Lehre, welche sich so deutlich und gründlich bis zu ihren Wurzeln verfolgen und aus den Lehren der Vorgänger förmlich herauskonstruieren liesse, als die Schopenhauersche, und kein noch so scharfer Protest des Philosophen, der in der That über seine eigene historische Stellung in einer wunderlichen Selbsttäuschung sich befand, kann uns daran irre machen. Schopenhauer selbst sagt einmal über den Ursprung seiner

Lehre folgendes: „Ich gestehe übrigens, dass ich nicht glaube, dass meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanischaden, Platon und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten.“¹⁾ Sehen wir hier von den Upanischaden und den Platonischen Elementen im System Schopenhauers ab, so steht fest, dass Schopenhauer die Priorität Kants stets bereitwilligst, ja mit einer Art von Stolz zugegeben hat. Behauptet doch auch er, dass seine Lehre nur der richtig verstandene und konsequent zu Ende gedachte Kantianismus sei. Aber auch die Priorität von Fichte und Schelling ist, obwohl Schopenhauer unzählig oft in den schärfsten Ausdrücken dagegen protestiert, so deutlich und unabweislich, dass selbst eine Schrift, wie die in der Einleitung erwähnte von Willy, die im wesentlichen nichts als eine ziemlich lose verknüpfte Anthologie von Stellen aus Fichte, Schelling und Schopenhauer ist, vollkommen hinreicht, um das zwischen den drei Philosophen bestehende enge Band deutlich erkennen zu lassen. Es würde den Rahmen der gegenwärtigen Aufgabe überschreiten, wollten wir jetzt im einzelnen das Hervorgehen Schopenhauers aus Kant, Fichte und Schelling darlegen, denn es kam für jetzt nur darauf an, das Hervortreten des monistischen Gedankens in der Kantischen Schule zu beleuchten; die Grundgedanken aber, die er von seinen Vorgängern entlehnt hat und von denen einige schon oben erwähnt wurden, wollen wir uns jetzt in aller Kürze vergegenwärtigen, um im weiteren Verlaufe unserer Untersuchung an den geeigneten Stellen darauf zurückzukommen. Es sind dies folgende:

I. von Kant:

- a) Die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit.

¹⁾ Neue Paralip. ed. Grisebach § 637.

- b) Der Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich.
- c) Die Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter.

II. von Fichte:

- a) Das Zerfallen der Welt als Vorstellung in Subjekt und Objekt.
- b) Die Verlegung des Dinges an sich in unser eigenes Innere.
- c) Die Lehre vom reinen praktischen (wollenden) Ich.

III. von Schelling:

- a) Wollen ist Ursein.
- b) Die stufenweise Objektivierung des Absoluten (Potenzen des Realen und Idealen).
- c) der Gedanke des Ringens der Natur nach Bewusstsein.

Will man diese Gedanken als die Bausteine bezeichnen, die Schopenhauer zu dem glänzenden Neubau seines Systems verwendet hat, so ist es nun der monistische Gedanke, der das Ganze verbindet und zusammenhält, der durch die Bestrebungen Lessings, Herders und Goethes sowie durch die Kantische Philosophie angebahnt, durch Fichte und Schelling im engsten Anschluss an Spinoza weiter ausgebildet, in Schopenhauers System eine neue eigenartige Verbindung mit dem Kritizismus einging und es uns ermöglicht, dasselbe unter dem Gesichtspunkt des Spinozismus zu betrachten. Zu dieser Betrachtung wollen wir im folgenden übergehen.

III. Schopenhauer und Spinoza.

A. Spinozas „Substanz“ und Schopenhauers „Wille“.

Für eine vergleichende Betrachtung der Systeme zweier Philosophen empfiehlt es sich, von den Grundbegriffen auszugehen. Bei Spinoza ist dies der Begriff der Substanz, bei Schopenhauer der Wille. Die Definition der Substanz bei Spinoza lautet: „Per substantium intelligo id, quod in se est et per se concipitur, id est, cuius conceptus non indiget conceptus alterius rei, a quo formari debeat.“¹⁾ Die Substanz also ist ein absolut selbständiges Wesen, das nur in sich selbst und durch sich selbst begriffen werden kann und am besten dadurch definiert wird, dass man jede nähere Bestimmung von ihm fernhält, denn „omnis determinatio est negatio.“²⁾ Die Substanz ist also zunächst das absolute, schlechthin bestimmungslose reine Sein in reiner Bejahung: absoluta affirmatio.

Schopenhauer giebt nun zwar keine eigentliche Definition des Willens, macht aber wenigstens den Versuch, eine Erklärung dieses Grundprinzips seiner ganzen Lehre zu geben, indem er sagt, der Wille sei „jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet.“³⁾

Zunächst erscheint es unmöglich, zwischen beiden Begriffen auch nur eine entfernte Analogie, geschweige denn eine Uebereinstimmung nachzuweisen, soviel aber ist unschwer zu erkennen, dass beide Philosophen von ungenügend definierten Begriffen ausgehen. Spinoza giebt keine logisch haltbare Definition, da er fürchtet, durch jede nähere

¹⁾ Eth. I., def. 3, dazu Camerer, „Die Lehre Spinozas“ (Stuttgart 1877) S. 3 ff.

²⁾ Ep. 50.

³⁾ I., p. 151.

Bestimmung den Begriff des zu Definierenden zu zerstören. Aus einer Definition muss das Wesen des zu Definierenden vollständig und deutlich zu entnehmen sein; dagegen enthält Spinozas Definition nichts als die Behauptung der absoluten Selbstständigkeit der Substanz, deren Wesen im übrigen noch völlig unbekannt bleibt. Diesen Mangel seiner Definition ersetzt dann freilich Spinoza durch die Lehrsätze des ersten Teiles seiner Ethik, in denen über Wesen und Wirken der Substanz eine Reihe näherer Bestimmungen enthalten sind. Er hält also selbst nicht an der Bestimmungslosigkeit fest, die doch eine notwendige Konsequenz seiner eigenen Definition der Substanz ist.¹⁾

Ebenso verfehlt wie die Definition des Spinoza ist auch diejenige Schopenhauers, denn erstens wendet sie sich statt an den Verstand an ein unmittelbares Erfassen im Selbstbewusstsein, zweitens enthält sie den logischen Fehler, dass das zu Erklärende in der Erklärung selbst vorkommt (circulus vitiosus). Trotzdem sehen wir nun aber, wie beide Philosophen, auf diesen ungenügend definierten Grundbegriffen fussend, ihr ganzes System konstruieren. Behauptet doch Schopenhauer, dass grade der Wille das allgewisseste, weil am genauesten und intimsten bekannte Prinzip sei und darum zur Erklärung des Wirklichen einzig und allein geeignet.²⁾ Nun bezeichnet er auch einmal seinen Willen als „Substanz“,³⁾ bemerkt aber vorher ausdrücklich, dass dies nur bildlich zu verstehen sei, sofern nämlich der Wille den Kern und das wahre Wesen aller Erscheinungen ausmache. Im übrigen aber will Schopenhauer von dem Begriff der Substanz durchaus nichts wissen. Sie existiert für ihn eigentlich nur in ihrer Definition, im übrigen ist sie ein völlig leeres Abstraktum, ein zweckloses oder auf

¹⁾ S. Camerer a. a. O. S. 4 Anm.

²⁾ II., 227 ff.

³⁾ II., 233.

Täuschung berechnetes Synonymon von „Materie“, denn von immaterieller Substanz zu sprechen, erscheint ihm eine *contradictio in adjecto*, und alles was Spinoza sonst von seiner Substanz aussagt, findet seinen Beleg an der Materie, nämlich dass sie unentstanden, also ewig, unendlich, also einzig ist u. s. w.¹⁾ In diesem Sinne gilt ihm Spinoza als ein unbewusster Materialist. Seine Substanz hat also, wie es scheint, mit Schopenhauers Willen nicht das geringste gemein, denn der Wille soll ja kein leeres Abstraktum, kein blosser Klang, sondern das uns am besten und intimsten Bekannte sein, mit dessen Hilfe allein alles Wirkliche gedeutet und entziffert werden kann. Sicherlich ist dem Philosophen selber niemals der Gedanke gekommen, dass sich in seiner Lehre ein genaues Analogon zu der Substanz des Spinoza nachweisen lasse. Und doch ist dazu nur nötig, seine Willenslehre einmal an der Hand seiner eigenen Ausführungen bis zu den äussersten Konsequenzen zu verfolgen, wobei sich dann das überraschende Resultat ergibt, dass „jenes jedem unmittelbar Bekannte“ sich in ein völlig bestimmungsloses Etwas auflöst. Schopenhauer lehrt von seinem Willen, er sei das allein wahrhaft existierende Ding an sich, frei von Raum und Zeit und von allen Formen unserer Erkenntnis. Hierbei kommen wir an einen Punkt, wo Schopenhauers Lehre am leichtesten angegriffen werden kann und mit Erfolg angegriffen worden ist. Denn mag man auch alle Erkenntnisformen von dem Willen abstreifen, die der Zeit lässt sich unmöglich davon trennen, ja Schopenhauer giebt selbst zu, dass der Wille in einzelnen Akten, Bewegungen oder Zuständen im Selbstbewusstsein erscheine, was ohne die Erkenntnisform der Zeit undenkbar ist. Hierüber findet sich in dem Kapitel „Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich“,²⁾ mit welchem nach meiner Ansicht

1) IV., p. 89.

2) II., 221 ff.

die ganze Lehre Schopenhauers steht und fällt, folgende wichtige Stelle: „Demnach hat in dieser inneren Erkenntnis das Ding an sich seine Schleier zwar grossenteils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. In Folge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt jeder seinen Willen nur in dessen successiven, einzelnen Akten, nicht aber im Ganzen, an und für sich.“¹⁾ — „Demzufolge lässt, auch nach diesem letzten und äussersten Schritt, sich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei? d. h. was er sei, ganz abgesehen davon, dass er sich als Wille darstellt, oder überhaupt erscheint, d. h. überhaupt erkannt wird. — Diese Frage ist nie zu beantworten.“²⁾ In Wirklichkeit liegt nun freilich die Antwort nicht fern, aber Schopenhauer durfte sie sich nicht eingestehen, da sie für sein ganzes System verhängnisvoll ist, denn was bleibt bei obiger Fragestellung von dem Willen, dem Ding an sich, dem Kern und innersten Wesen aller Erscheinungen noch übrig? Offenbar nichts, als ein leeres Abstraktum, ein bestimmungsloses und unbestimmbares, rein intelligibles Etwas, dessen Wesen uns völlig rätselhaft bleiben muss, weil es, nach Schopenhauers eigenen Worten,³⁾ ganz ausserhalb aller möglichen Erscheinung liegend, Bestimmungen, Eigenschaften, Daseinsweisen haben muss, welche für uns schlechthin unerkennbar sind, also ein Ding an sich, was noch hinter dem von Schopenhauer behaupteten Dinge an sich steckt, kurz ein in seiner abstrakten Allgemeinheit und Unbestimmtheit vollständiges Analogon der Substanz des Spinoza!

Wir fragen hier nicht weiter, was bei dieser Schlussfolgerung aus dem System Schopenhauers wird, denn wir

1) A. a. O. S. 228.

2) A. a. O. S. 229.

3) A. a. O. S. 230.

stehen hier an einem der Abgründe, welche zu beleuchten er selbst nicht unternommen hat, wir fragen vielmehr, welche Analogieen sich sonst noch aus der Vergleichung dessen ergeben, was, abgesehen von der Definition, Spinoza von seiner Substanz, Schopenhauer von seinem Willen aussagt. Wenn die Substanz nur in sich selbst und durch sich selbst begriffen werden kann, so muss sie nach Spinoza notwendig als die Ursache ihrer selbst, als *causa sui*¹⁾ oder *causa absolute prima*²⁾ gefasst werden, deren Wesen notwendig ihre Existenz einschliesst,³⁾ deren Natur nur als existierend begriffen werden kann. Ungemein scharfsinnig und witzig ist die Kritik, die Schopenhauer in seiner Abhandlung „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ an Spinozas Lehre von der *causa sui* übt.⁴⁾ Diese ist ihm nämlich eine *contradictio in adjecto*, fussend auf einer handgreiflichen Verwechslung von Erkenntnisgrund und realer Ursache, ein freches Machtwort, die Kausalkette abzuschneiden, und das rechte Emblem dafür ist ihm der Baron Münchhausen, der an seinem eigenen Zopfe sich selbst samt seinem Pferde aus dem Sumpfe herauszieht, und darunter gesetzt die Worte: *causa sui*!!

Aber sehen wir noch einmal genauer zu, was Schopenhauer von seinem Willen, dem Ding an sich, lehrt. In dem Kapitel „Epiphilosophie“⁵⁾ will Schopenhauer, nachdem er über den Pantheismus im allgemeinen gesprochen hat, sein Verhältnis zum Spinozismus im besonderen darlegen. Dort heisst es wörtlich: „Dem analog ist auch bei mir, wie bei Spinoza, die Welt aus ihrer inneren Kraft und durch sich selbst da.“ Das heisst doch wohl mit anderen Worten, auch bei Schopenhauer ist die Welt, d. h. der

1) Eth. I., def. 1.

2) *ibid.* prop. 16, coroll. 3.

3) *ibid.* prop. 7.

4) III., p. 25 ff.

5) II., p. 754 ff.

Wille, der sich als Welt darstellt, *causa sui*, freie, absolut erste Ursache seiner selbst, auch bei ihm ist durch ein nicht minder freches Machtwort die Kausalkette abgeschnitten, und der bittere Spott, den er über Spinoza ergossen, fällt auf ihn selbst zurück. Und was ist ferner die von Schopenhauer gelehrte „Asëität“, d. h. das „a se esse“ des Willens anderes als die verschämte *causa sui*? Man höre nur Stellen, wie die folgenden, die speziell die Freiheit des Willens und moralische Verantwortlichkeit betreffen: „Moralische Freiheit und Verantwortlichkeit, d. h. Zurechnungsfähigkeit setzen schlechterdings Asëität voraus. Die Handlungen werden stets aus dem Charakter, d. h. aus der eigentümlichen und daher unveränderlichen Beschaffenheit eines Wesens unter Einwirkung und nach Massgabe der Motive mit Notwendigkeit hervorgehen. Also muss dasselbe, soll es verantwortlich sein, ursprünglich und aus eigener Machtvollkommenheit existieren, es muss seiner *existentia* und seiner *essentia* nach sein eigenes Werk und der Urheber seiner selbst sein, wenn es der wahre Urheber seiner Thaten sein soll.“¹⁾

Ich glaube nicht, dass es möglich ist, die Analogie in diesem Punkte noch vollständiger und deutlicher darzulegen, als durch die angeführten Stellen geschehen ist.

Aber sie erstreckt sich noch auf eine Reihe anderer Punkte. Aus den Lehrsätzen des ersten Teiles der Ethik, in welchem Spinoza unter dem Titel „De Deo“ das Wesen und Wirken der Substanz erläutert, gehen noch folgende Eigenschaften der Substanz als die wichtigsten hervor: Die Einzigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit oder Unteilbarkeit, die Ewigkeit und die Allmacht. Die hierher gehörigen Lehrsätze sind folgende: 1) prop. 5: „In der Natur kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von gleicher Beschaffenheit oder von gleichem Attribut geben“; prop. 14:

1) IV., 82 und 148 ff.

„Ausser Gott kann es eine Substanz weder geben noch kann eine solche begriffen werden.“ 2) prop. 8: „Alle Substanz ist notwendig unendlich.“ 3) prop. 13: „Die absolut unendliche Substanz ist unteilbar.“ 4) prop. 19: „Gott, oder alle Attribute Gottes sind ewig.“ 5) prop. 15: „Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein, noch begriffen werden“; prop. 18: „Gott ist die inwohnende, nicht aber übergehende Ursache aller Dinge.“

Spinozas Weltanschauung könnte man zusammenfassen in dem Satze: Es giebt nichts ausser der einzigen, unendlichen, ewigen, alles wirkenden Substanz — und ihren Attributen, die aber selbst nur in und mit der Substanz Realität besitzen. Ähnlich könnte Schopenhauer sagen: Es giebt nichts ausser dem Willen — und der Vorstellung, die aber selbst nur eine Erscheinungsform des Willens ist.

Auch dem Willen Schopenhauers kommen alle die Eigenschaften zu, die Spinoza von seiner Substanz aussagt. Zunächst muss ihm Einzigkeit deshalb zugeschrieben werden, weil uns ausser dem Willen (und der Vorstellung, die selbst wieder Willenserscheinung ist) überhaupt nichts bekannt noch denkbar ist,¹⁾ Unendlichkeit deshalb, weil der Wille als Ding an sich frei von Raum und Zeit zu denken ist. Einheit kommt ferner dem Willen zu, nicht wie man sie von einem Einzeldinge aussagt, sondern eine jenseits der Möglichkeit der Vielheit, ausserhalb des principium individuationis liegende metaphysische Einheit,²⁾ aus welcher unmittelbar die Unteilbarkeit folgt. Ganz und ungeteilt kommt das Wesen des Willens in jedem Einzeldinge, eben weil die Einzelexistenz blosser subjektiver Schein ist, zum Ausdruck,³⁾ sodass Schopenhauer mit Angelus Silesius sagen kann:⁴⁾ „Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein

1) I., p. 157.

2) I., 166. II., 377 ff.

3) II., 378.

4) I., 185.

Nu kann leben: werd' ich zunicht, er muss von Not den Geist aufgeben.“ Mit anderen Worten, wenn auch nur ein einziges Wesen, und wäre es das geringste, völlig zerstört werden könnte, so müsste mit ihm die ganze Welt untergehen. Denselben Gedanken drückt schon Spinoza aus, wenn er sagt: „Ein Mensch ist die Ursache der Existenz, nicht aber des Wesens eines anderen Menschen, denn dieses ist eine ewige Wahrheit. Und darum, wenn die Existenz des einen aufhört, hört darum nicht die des anderen auf. Wenn aber das Wesen des einen zerstört werden und sich als falsch erweisen könnte, so würde auch das Wesen des anderen (und aller übrigen) zerstört werden.“¹⁾

Von der Allmacht des Willens sagt Schopenhauer: „Bisher haben die Philosophen sich viele Mühe gegeben, die Freiheit des Willens zu lehren; ich aber werde die Allmacht des Willens lehren.“²⁾ Hierher gehört insbesondere der „Versuch über Geistersehen und was damit zusammenhängt“,³⁾ wo die magische, das principium individuationis zuweilen durchbrechende Kraft des Willens dargethan werden soll, ferner zahlreiche Stellen aus der Schrift „Über den Willen in der Natur“,⁴⁾ über die „vis naturae medicatrix“ u. s. w.

Über die Ewigkeit des Willens endlich handelt Schopenhauer in dem Kapitel „Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich.“⁵⁾ Was nämlich durch den Tod vernichtet werden kann, ist immer nur das Individuum, die Einzelercheinung in Raum und Zeit. Die Gattung dagegen bleibt bestehen, denn in ihr wurzelt der Wille und charakterisiert sich als Wille zum Leben. Als solcher wird er vom Tode nicht berührt, dem

1) Eth. I., prop. 17, Anm.

2) Neue Paral. § 186.

3) IV., 257 ff.

4) III., 201 ff.

5) II., p. 542 ff.

Willen zum Leben ist immer das Leben gewiss, die Gattung ist eine ewige, unzerstörbare Idee.

Wir fassen das Resultat unserer bisherigen Betrachtung zusammen: Spinozas Substanz und Schopenhauers Wille sind die „entia realissima“, die allem Wirklichen zu Grunde liegen, ihr wahres Wesen ausmachend, das Metaphysische ohne welches nichts Physisches existiert oder auch nur gedacht werden kann, der absolute Urgrund alles Seienden im Sinne Schellings, durch sich selbst als causa sui existierend, natura naturans im Gegensatz zur natura naturata, das $\xi\eta$ im Gegensatz zum $\pi\acute{\alpha}\nu$, das Unendliche, Ewige, Unzerstörbare im Gegensatz zum Endlichen, Zeitlichen, Vergänglichem. Mit einem Worte: alles, was Spinoza von seiner Substanz aussagt, gilt auch von dem Willen Schopenhauers, und wir haben nun im folgenden Teil unserer vergleichenden Untersuchung zu fragen, wie beide Philosophen aus ihrem Grundprinzip die erscheinende Welt ableiten.

—

B. Spinozas Denken und Ausdehnung
verglichen mit Schopenhauers Wille und Vorstellung. — Parallelismus des Physischen und Psychischen. — Allbeseelung. — Charakter der Einzeldinge. — Die ewigen modi und die (Platonischen) Ideen.

Um die reale Wirklichkeit, das All, zu erklären, löst Spinoza seine Substanz auf in die beiden Attribute Denken und Ausdehnung, Schopenhauer stellt seiner Welt als Wille die Welt als Vorstellung an die Seite. So erhalten wir die Gleichung: Denken und Ausdehnung = Wille und Vorstellung. Schopenhauers eigene Ausführungen hierüber leiden an Unklarheit. Die Parallele, die er selbst zwischen seiner Lehre und der des Spinoza gezogen hat, lautet an

der ersten Stelle: ¹⁾ „Des Spinoza extensio (sive esse formale) ut attributum Dei ist der Wille, und die cogitatio (sive esse objectivum) ut attributum Dei ist die Vorstellung. Da aber diese nur die Objektivität des Willens ist, d. h. der Wille selbst als Vorstellung, so sind extensio et cogitatio una eademque res, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur.“ Unmittelbar darauf aber lesen wir folgendes: ²⁾ „Daher verstehe ich unter Spinozas extensio die Materie und unter seiner cogitatio die Vorstellung überhaupt.“ Offenbar bleibt hier eine Unklarheit bestehen, wenn Schopenhauer die extensio das eine Mal mit dem Willen, das andere Mal mit der Materie in Parallele stellt. Um den richtigen Standpunkt zu gewinnen, müssen wir Schopenhauers Ausführungen über die Lehre des Spinoza in seinen „Fragmenten zur Geschichte der Philosophie“ ³⁾ und in der „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Realen und Idealen“ ⁴⁾ zu Hülfe nehmen. Der Grundfehler des Spinoza besteht nach Schopenhauer darin, dass er die Durchschnittslinie zwischen dem Idealen und Realen falsch gezogen hat. Denn die Ausdehnung ist von Schopenhauers Standpunkt betrachtet nicht der Gegensatz der Vorstellung, sondern liegt ganz innerhalb derselben. Der Schnitt ist also mitten durch die ideale, subjektive Seite der Welt hindurchgeführt. Spinoza bleibt somit überhaupt gänzlich auf der idealen Seite stehen, da er in dem ganz zu ihr gehörigen Ausgedehnten schon das Reale zu finden meinte, andererseits das allein wahrhaft Reale, den Willen, ins Ideale verlegte, indem er ihn einen blossen modus cogitandi sein lässt, ja ihn geradezu mit dem Urteil identifiziert: „voluntas et intellectus unum et idem sunt.“ ⁵⁾ Indem wir

¹⁾ Neue Paral. § 55.

²⁾ ibid. § 56.

³⁾ IV., p. 45 ff.

⁴⁾ ibid. p. 13 ff.

⁵⁾ Eth. II., prop. 49, coroll.

diese grundsätzliche Verschiedenheit festhalten, die naturgemäss in der Beantwortung der Frage nach der realen und idealen Seite der Welt bei dem Dogmatisten Spinoza und dem Kritizisten Schopenhauer hervortreten muss, können wir beide Philosophen nur dadurch in Parallele bringen, dass wir sagen: der Ausdehnung des Spinoza entspricht die Welt als Vorstellung bei Schopenhauer; dem Denken des Spinoza Schopenhauers Wille. Denn in Denken und Ausdehnung löst Spinoza, in Wille und Vorstellung Schopenhauer die gesamte Wirklichkeit restlos auf. Letzterer ignoriert dabei völlig jenen unbequemen Rest, der sich bei seiner im vorigen Abschnitt erwähnten Fragestellung ergab, jenes rein intelligible, unerklärte und unerklärbare Etwas, dass noch hinter dem im Selbstbewusstsein erfassten Willen steckt. Dieser letztere ist ihm ohne weiteres das Ding an sich. Die Berechtigung aber zu jener restlosen Auflösung der Welt findet er einfach in der Thatsache, dass uns ausser dem Willen und der Vorstellung überhaupt nichts bekannt noch denkbar ist.¹⁾ Dem erkennenden Subjekt, so argumentiert er, ist der eigene Leib jederzeit auf eine doppelte Weise gegeben, einmal von aussen als Objekt unter Objekten, als ausgedehnter, greifbarer Körper in Raum und Zeit, zweitens aber von innen als Wille. Indem wir diese doppelte Erkenntnis des eigenen Leibes auf die Aussenwelt übertragen, werden wir, um nicht dem theoretischen Egoismus zu verfallen, der Alles ausser uns für blossen Schein erklärt, annehmen müssen, dass jedem Körperlichen, Ausgedehnten auch ein Unkörperliches, Geistiges entspricht, dass das in unserer Vorstellung gegebene räumliche und zeitliche Ding die blosser Sichtbarkeit seines inneren wahren Wesens bildet. Dieses aber kann nach Analogie unseres eigenen Leibes nichts anderes sein, als der Wille. Die Welt als Vor-

¹⁾ I., 157.

stellung ist die Sichtbarkeit der Welt als Wille, beide sind im Grunde dasselbe, das eine Mal von innen, das andere Mal von aussen gesehen. Wie Schelling die Natur als depotenziertes Ich oder gleichsam erstarrte Intelligenz, so könnte Schopenhauer seine Welt als Vorstellung als erstarrten Willen bezeichnen. Somit giebt es nichts, was nicht in Schopenhauers „Weltformel“ mit einbegriffen wäre. Alles ist entweder Wille oder Vorstellung, in Wahrheit aber nur eins von beiden, nämlich Wille.

Spinoza löst, um die erscheinende Welt zu erklären, seinen Substanzbegriff zunächst in die beiden Attribute Denken und Ausdehnung auf, wozu dann später noch der Begriff des Modus tritt. „Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens.“¹⁾ „Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.“²⁾

An sich sind nun der Substanz unendlich viele Attribute zuzuschreiben, denn Spinoza sagt geradezu, dass die Substanz aus unendlichen Attributen bestehe.³⁾ Aber die beiden Attribute, die dem menschlichen Intellekt allein fassbar sind und unter denen er notwendig alles Wirkliche begreifen muss, sind Denken und Ausdehnung.

Ich muss hier mit einigen Worten auf die vielunstrittene Deutung der Attribute bei Spinoza eingehen. Zunächst ist festzuhalten, dass wir unter Denken nicht die mit Begriffen operierende und kombinierende Thätigkeit der Vernunft zu verstehen haben, die wir im logischen Sinne als Denken zu bezeichnen pflegen, sondern Denken bedeutet bei Spinoza nichts als den allgemeinsten Inbegriff derjenigen Funktionen, die wir als die psychischen von den physischen spezifisch unterscheiden, mit einem Worte:

¹⁾ Eth. I. def. 4.

²⁾ ibid. def. 5.

³⁾ Eth. I., prop. 10, Anm. prop. 11.

Denken bei Spinoza ist = Bewusstsein. Nun sind wir als Menschen nur modi, d. h. Ausdrucksweisen oder Daseinsformen der unendlichen denkenden und ausgedehnten Substanz. Unser Bewusstsein ist also nur ein modus des unendlichen Bewusstseins neben unzählig vielen anderen modi, denn „omnia, quamvis diversis gradibus, animata“, ein Satz, auf den wir genauer noch später zu sprechen kommen. Unser Bewusstsein ist ein individuelles, menschlich-persönliches. Wie wir uns nun das Bewusstsein der übrigen modi sowie das nicht individuelle Bewusstsein der unendlichen denkenden Substanz zu denken haben, darüber kann nichts gesagt werden. Dass wir uns aber davon nichts denken können, hebt die Möglichkeit nicht auf. Nun scheint es mir unmöglich, die Attribute mit J. E. Erdmann für blosse Auffassungsweisen des menschlichen Verstandes zu halten. Allerdings fallen die Attribute in den menschlichen Verstand, aber nicht in der Weise, dass sich daraus eine kritizistisch-idealistische Auffassung im Sinne Kants oder Schopenhauers ergäbe. Denn Spinoza ist nicht Kritizist, sondern der Dogmatist *κατ' ἐξοχήν*, er erkennt die Dinge so wie thatsächlich vorliegen, nämlich als denkende und ausgedehnte modi der Substanz. Denken und Ausdehnung sind ihm objektive Realitäten. Die Attribute können unmöglich nach Erdmann als verschiedenfarbige Brillengläser angesehen werden, hinter denen als Dritter der anschauende Intellekt stände, denn dieser letztere gehört ja selbst einem der beiden Attribute, nämlich dem des Denkens, als eine Modifikation desselben an. Ich glaube, dass man sich zu K. Fischers Auffassung bekennen muss, der die Attribute als Kräfte fasst, in denen sich die Substanz manifestiert. Das menschliche Bewusstsein nun, als eine Modifikation der einen von diesen beiden Kräften, erkennt dieselben als das Wesen der Substanz ausmachend, und zwar kommt diese Erkenntnis zu Stande, indem es in der Natur des Bewusstseins liegt, sich seiner

selbst und zugleich seines natürlichen Gegenteils, der Ausdehnung, bewusst zu werden. Das subjektive Erkennen ist somit bei Spinoza ein getreues Abbild der objektiven Wirklichkeit. Er weiss nichts von Erkenntnisformen im Sinne Kants, durch welche die Aussenwelt bedingt wäre. — Wie steht es nun aber mit den unendlich vielen Attributen bei Spinoza? Es wird sich damit schwerlich mehr anfangen lassen, als Spinoza selbst anzufangen wusste, den vermutlich nur rein theoretische Erwägungen bestimmt haben, der unendlichen Substanz auch unendliche Attribute beizulegen. Thatsächlich aber ignoriert Spinoza dieselben und löst die Welt restlos in die beiden einzigen uns erkennbaren Attribute Denken und Ausdehnung auf. Also können auch wir die unendlichen Attribute auf sich beruhen lassen und kehren zu unserer vergleichenden Betrachtung zurück.

Alles Wirkliche also muss nach Spinoza unter die beiden uns allein bekannten Erscheinungsweisen fallen, es ist entweder Körper oder Geist, materiell oder immateriell, sichtbar oder unsichtbar, denkend oder ausgedehnt. Cartesius, der Vorgänger des Spinoza, hatte die denkende und ausgedehnte Substanz unvermittelt nebeneinander gestellt. Er wusste für die rätselhafte Verbindung und Wechselwirkung beider, wie sie z. B. im menschlichen Körper vorliegt, also für das Verhältnis von Leib und Seele keine befriedigende Erklärung zu geben und blieb so bei einem unklaren und deshalb unhaltbaren Dualismus stehen. Spinoza ging einen bedeutsamen Schritt über diesen Dualismus hinaus zum Monismus, er dachte zu Ende, was jener angefangen hatte. Denken und Ausdehnung sind bei ihm nicht zwei selbständige, einander entgegengesetzte Substanzen, denn aus der blossen Definition der Substanz folgt schon, dass es nur eine geben kann. Denken und Ausdehnung sind vielmehr gleichberechtigte Attribute, d. h. Kräfte der einen Substanz, die zugleich das allein

Existierende, wahrhaft Wirkliche bildet. Die Wechselwirkung der beiden Attribute, wie sie z. B. im menschlichen Leibe gegeben ist, ist nur eine scheinbare aus dem einfachen Grunde, weil es sich gar nicht um zwei verschiedene Principien handelt, sondern in Wahrheit nur um ein einziges, welches nur von zwei verschiedenen Seiten gesehen wird. Ein Körper ist demnach nichts anderes als ein modus, oder eine *affektio*, d. h. eine Erscheinungsform oder ein Zustand der einen unendlichen Substanz, sofern diese unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird, ein Gedanke gleichfalls ein Zustand ebenderselben Substanz, sofern sie unter dem Attribut des Denkens betrachtet wird. Die einzelnen Ausdehnungsmodi bilden nun ebenso wie die einzelnen Denkmodi eine ununterbrochene Reihe im Zusammenhang von Ursache und Wirkung, aber niemals können beide Reihen ineinander übergreifen, niemals kann ein modus des Denkens einen modus der Ausdehnung zur Folge haben oder umgekehrt.¹⁾ Der scheinbare Kausalnexus ist vielmehr daraus zu erklären, dass wir es im Grunde gar nicht mit zwei verschiedenen, sondern nur mit einer einzigen Reihe zu thun haben, die uns von zwei Seiten erscheint, nämlich nach Massgabe der Attribute, die aber in der Substanz eine indifferente Einheit bilden. Dies ist der Sinn der Sätze: „*ordo et connexio idearum idem est atque ordo et connexio rerum.*“ „*modus extensionis et idea illius modi una eademque res est, sed duobus modis expressa.*“²⁾ Die ganze Welt ist somit der Inbegriff der Ausdehnungsmodi, wenn man sie unter dem Attribut der Ausdehnung, der Inbegriff der Denkmodi, wenn man sie unter dem des Denkens betrachtet. Auch Spinozas Weltformel begreift demnach die Gesamtheit aller möglichen Erscheinungen in sich, aber zugleich wird nun auch der

¹⁾ Eth. III., prop. 2.

²⁾ Eth. II., prop. 7 nebst Anm.

fundamentale Unterschied der Schopenhauerschen Umbildung klar, der in dessen Kritizismus begründet ist. Denn während bei Spinoza Denken und Ausdehnung Eins sind in einem Dritten, welches zugleich das wahrhaft Wirkliche bildet, nämlich in der Substanz, deren blosser Erscheinungsweisen sie sind, bilden bei Schopenhauer Wille und Vorstellung Eins nicht in einem Dritten, sondern in dem Willen selbst, dem als Ding an sich allein wahrhaft Existenz zuzuschreiben ist. Darum war auch eine Vergleichung beider Systeme nur dadurch möglich, dass wir in unserer ersten Betrachtung Schopenhauers Willen mit der Substanz, in der zweiten Wille und Vorstellung mit den Attributen Denken und Ausdehnung in Parallele stellten.

Offenbar folgt nun aus dem Parallelismus der Attribute bei Spinoza, dass jedes Einzelding schliesslich unter jedem der beiden Attribute nicht nur betrachtet werden kann, sondern betrachtet werden muss, dass demnach jedes Ding zugleich denkend und ausgedehnt ist. Dies ist die von Spinoza freilich mehr angedeutete und geforderte, als wirklich ausgeführte und erwiesene Konsequenz seiner Principien, die sich ausspricht in dem Satze: (*individua*) *omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen.*¹⁾ Es ist der Gedanke der Allbeseelung, des durchgängigen Parallelismus des Psychischen und Physischen, der hier in der neueren Philosophie zum ersten Male, wenn auch in unvollkommener Form erscheint, und seitdem nicht wieder aus ihr verschwunden ist. Denn wie steht es nun damit bei Schopenhauer? Wie ist bei ihm jener Parallelismus durchgeführt? Offenbar in seiner Art in ungleich vollständigerem Masse als bei Spinoza. Denn was nach Schopenhauer in mir, vor meinem Selbstbewusstsein, also gleichsam unter dem Attribut des Denkens betrachtet, als Wille

¹⁾ Eth. II., prop. 13, Anm.

Existierende, wahrhaft Wirkliche bildet. Die Wechselwirkung der beiden Attribute, wie sie z. B. im menschlichen Leibe gegeben ist, ist nur eine scheinbare aus dem einfachen Grunde, weil es sich garnicht um zwei verschiedene Principien handelt, sondern in Wahrheit nur um ein einziges, welches nur von zwei verschiedenen Seiten gesehen wird. Ein Körper ist demnach nichts anderes als ein modus, oder eine *affektio*, d. h. eine Erscheinungsform oder ein Zustand der einen unendlichen Substanz, sofern diese unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird, ein Gedanke gleichfalls ein Zustand ebenderselben Substanz, sofern sie unter dem Attribut des Denkens betrachtet wird. Die einzelnen Ausdehnungsmodi bilden nun ebenso wie die einzelnen Denkmodi eine ununterbrochene Reihe im Zusammenhang von Ursache und Wirkung, aber niemals können beide Reihen ineinander übergreifen, niemals kann ein modus des Denkens einen modus der Ausdehnung zur Folge haben oder umgekehrt.¹⁾ Der scheinbare Kausalnexus ist vielmehr daraus zu erklären, dass wir es im Grunde garnicht mit zwei verschiedenen, sondern nur mit einer einzigen Reihe zu thun haben, die uns von zwei Seiten erscheint, nämlich nach Massgabe der Attribute, die aber in der Substanz eine indifferente Einheit bilden. Dies ist der Sinn der Sätze: „*ordo et connexio idearum idem est atque ordo et connexio rerum.*“ „*modus extensionis et idea illius modi una eademque res est, sed duobus modis expressa.*“²⁾ Die ganze Welt ist somit der Inbegriff der Ausdehnungsmodi, wenn man sie unter dem Attribut der Ausdehnung, der Inbegriff der Denkmodi, wenn man sie unter dem des Denkens betrachtet. Auch Spinozas Weltformel begreift demnach die Gesamtheit aller möglichen Erscheinungen in sich, aber zugleich wird nun auch der

1) Eth. III., prop. 2.

2) Eth. II., prop. 7 nebst Anm.

fundamentale Unterschied der Schopenhauerschen Umbildung klar, der in dessen Kritizismus begründet ist. Denn während bei Spinoza Denken und Ausdehnung Eins sind in einem Dritten, welches zugleich das wahrhaft Wirkliche bildet, nämlich in der Substanz, deren blosser Erscheinungsweisen sie sind, bilden bei Schopenhauer Wille und Vorstellung Eins nicht in einem Dritten, sondern in dem Willen selbst, dem als Ding an sich allein wahrhaft Existenz zuzuschreiben ist. Darum war auch eine Vergleichung beider Systeme nur dadurch möglich, dass wir in unserer ersten Betrachtung Schopenhauers Willen mit der Substanz, in der zweiten Wille und Vorstellung mit den Attributen Denken und Ausdehnung in Parallele stellten.

Offenbar folgt nun aus dem Parallelismus der Attribute bei Spinoza, dass jedes Einzelding schliesslich unter jedem der beiden Attribute nicht nur betrachtet werden kann, sondern betrachtet werden muss, dass demnach jedes Ding zugleich denkend und ausgedehnt ist. Dies ist die von Spinoza freilich mehr angedeutete und geforderte, als wirklich ausgeführte und erwiesene Konsequenz seiner Principien, die sich ausspricht in dem Satze: (*individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen.*)¹⁾ Es ist der Gedanke der Allbeseelung, des durchgängigen Parallelismus des Psychischen und Physischen, der hier in der neueren Philosophie zum ersten Male, wenn auch in unvollkommener Form erscheint, und seitdem nicht wieder aus ihr verschwunden ist. Denn wie steht es nun damit bei Schopenhauer? Wie ist bei ihm jener Parallelismus durchgeführt? Offenbar in seiner Art in ungleich vollständigerem Masse als bei Spinoza. Denn was nach Schopenhauer in mir, vor meinem Selbstbewusstsein, also gleichsam unter dem Attribut des Denkens betrachtet, als Wille

1) Eth. II., prop. 13, Anm.

erscheint, das ist, von aussen gesehen, also unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet, eine Bewegung meines Leibes. Wille und Bewegung des Leibes ist „una eademque res, sed duobus modis expressa“, nämlich das eine Mal von innen, das andere Mal von aussen gesehen. Die einzelnen Willensakte bilden ferner eine zusammenhängende Reihe an der Kette der zureichenden Motive, die ihr Zustandekommen bedingen, entsprechend der „connexio idearum“ bei Spinoza. Den Willensakten entsprechen sofort und unausbleiblich in demselben Zusammenhang als „connexio rerum“ die Bewegungen des Leibes. Somit gilt mutatis mutandis auch bei Schopenhauer der Satz: „ordo et connexio idearum idem est atque ordo et connexio rerum.“ Denn auch bei ihm sind es nicht zwei verschiedene Kausalreihen, die in unerklärlicher Wechselwirkung unter einander stehen, sondern in Wahrheit nur eine einzige, die uns auf zwei verschiedene Weisen gegeben ist. Wenn nun jeder wahre Akt des Willens als Bewegung des Leibes erscheint, Wille aber in einem gleich zu erörternden, viel umfassenderen Sinne zu gebrauchen ist, so ist schliesslich der ganze Leib nichts anderes als der in die Erscheinung getretene, sichtbar gewordene, objektivierte Wille. Wenn wir nun aber diese Erkenntnis des eigenen Leibes auf die ganze reale Aussenwelt übertragen, so muss jedem Körperlichen, Ausgedehnten ausser der Realität, die es als Ding in Raum und Zeit in meiner blossen Vorstellung besitzt, noch eine andere Realität höherer Art innewohnen, ein Geistiges, welches sein wahres Wesen ausmacht. Dieses psychische Korrelat jedes physisch Erscheinenden aber kann nach Analogie unseres eigenen Leibes eben nichts anderes sein, als was wir in uns selbst als Willen finden. Wie soll nun aber diese Art der Allbeseelung begreiflich gemacht werden? Nur dadurch ist dies nach Schopenhauer möglich, dass wir von dem spezifischen Faktor, mit dem der Wille im Menschen und in den Tieren, als den höchsten organischen

Wesen, erscheint, hierbei abschen, nämlich von dem des Bewusstseins. Der Wille als solcher ist ursprünglich nicht ein bewusster, sondern ein unbewusster, ein blinder, erkenntnisloser Drang, ein finsternes, von keiner Einsicht in die Ursachen und Wirkungen begleitetes Streben. Wille ist ein „denominatio a potiori“,¹⁾ d. h. dasjenige, was in allen in Raum und Zeit erscheinenden Dingen als ihr inneres wahres Wesen ausmachend in gleicher Weise sich kundgibt, benennen wir nach der Form, in der es auf der höchsten Stufe seiner Objektivation erscheint, als Willen. Auch die unbewusste Körperwelt ist somit Erscheinung eines Willens, und der Gedanke der Allbeseelung erscheint in der That in dieser Form völlig durchführbar. Wille in diesem Sinne ist die primäre, fundamentale psychische Funktion, die allem Wirklichen gemeinsam ist, der Wille ist das eigentlich beseelende Element, während der Intellekt sekundärer Natur ist. So kann auch Schopenhauer mit Spinoza sagen: „omnia, quamvis diversis gradibus, animata.“ Ausdrücklich erklärt er auch einmal den Willen geradezu als die „Weltseele.“²⁾ Wie wir uns freilich hierbei das „unbewusste Wollen“ in der ausgedehnten, materiellen Körperwelt zu denken haben, das ist genau so unklar gelassen, wie wenn Spinoza die „diversos gradus“ des Bewusstseins aller Dinge unerörtert lässt. Aber grade deswegen lassen sich beide Anschauungen in so nahe Parallele bringen. Auch sagt Spinoza einmal, dass der fliegende Stein, wenn er (menschliches) Bewusstsein hätte, aus freiem Willen zu fliegen verneinen würde, und Schopenhauer bemerkt dazu,³⁾ dass der Stein Recht hätte. Denn dem Stein kommt in der That im Sinne Schopenhauers ein Wille zu, der darin besteht, dass er das Bestreben hat,

¹⁾ I., 164.

²⁾ Neue Paral. § 472.

³⁾ I., 182.

zu fallen. Dies Bestreben wird gleichsam zur That, sobald die zureichenden Motive, also hier die realen Ursachen, eintreten. Der Stein fällt oder fliegt alsdann, und er würde dies, falls sein „Wille“ mit Bewusstsein verbunden wäre, ebenso für einen freien Willensakt halten, wie ein Mensch in einem ähnlichen Falle, obgleich auch bei uns Menschen jede sogenannte freie Willensäußerung nicht ohne zureichende Motive zustande kommt und nur aus diesen allein erklärt werden kann. Eine einigermaßen befriedigende Erklärung des unbewussten Wollens, welches Schopenhauer anzunehmen genötigt ist, lässt sich natürlich auch aus dieser Stelle nicht entnehmen, ebensowenig wie aus zahlreichen anderen, wo der Philosoph sich bemüht, durch Ausdrücke wie blinder Drang, finsternes Streben, dumpfe Sehnsucht u. s. w. das Wesen der Sache deutlich zu machen. Während diese Bemühungen als fruchtlos angesehen werden müssen, macht nun Schopenhauer andererseits den Versuch, jene diversos gradus des Bewusstseins selbst, obwohl dasselbe bei ihm durchaus sekundärer Natur ist, in ein deutlicheres Licht zu rücken, indem er den aus Schellings Naturphilosophie entlehnten Gedanken einer stufenweisen Entwicklung, eines Ringens der Natur nach Bewusstsein seinem System einverleibt. Die niedrigste Stufe ist die der anorganischen Körperwelt, dann folgen in aufsteigender, immer mehr an Deutlichkeit zunehmender Entwicklungsreihe die Pflanzen- und Tierwelt und endlich als höchste Stufe der Mensch. Während das Tier nur zu einer anschaulichen Erkenntnis der Aussenwelt gelangt,¹⁾ steigert sich das Bewusstsein im Menschen zur abstrakten Vernunft-erkenntnis.²⁾ Hier zündet sich der Wille selbst ein Licht an,³⁾ bei dem er einsichtsvoll seine Zwecke verfolgt. Dass

1) II., 68 ff.

2) II., 73 ff.

3) I., 212.

aber der Wille überhaupt als ein bewusster Wille auftritt, ist an und für sich ganz zufällig und nebensächlich, es hat mit der Natur desselben als Ding an sich nichts zu thun. Denn wäre das Bewusstsein ein wesentlicher Faktor, so würde der Wille auf allen Stufen mit ihm verknüpft auftreten. Hieraus erklärt sich denn das eigentümliche Verhältnis zwischen Wille und Intellekt bei Schopenhauer, auf welches wir jedoch hier nicht näher einzugehen haben.

Vielmehr bleibt jetzt noch die Frage zu beantworten: Welche Rolle spielen bei Spinoza und Schopenhauer die Einzeldinge? Bei Spinoza heissen sie bekanntlich modi oder affectiones, d. h. Erscheinungs- oder Daseinsformen, blosse wandelbare Zustände der einen, unendlichen Substanz. Sie haben keine wahrhaft selbständige Existenz, sondern können nur in und mit der Substanz begriffen werden. Alle Dinge ohne Ausnahme sind modi der allein wahrhaft existierenden Substanz, genauer der Attribute der Substanz, sie folgen mit Notwendigkeit aus der notwendigen Existenz der Substanz oder aus den Attributen derselben, d. h. das Attribut ist die zu besonderen Daseinsformen hervortreibende Kraft, es liegt in ihm ein ursprüngliches Princip der Differenzierung,¹⁾ so jedoch, dass das Wesen der unendlichen Substanz in jenen endlichen Daseinsformen zur Entfaltung kommt. Die Substanz ist natura naturans, die Einzeldinge natura naturata, die Einheit der Substanz und die Vielheit der modi schliessen sich demnach nicht aus, denn in der Vielheit der modi ist das Wesen der unendlichen Substanz ausgeprägt, da jeder modus ein Zustand der Substanz ist, und diese Vielheit schliesst sich zur Einheit zusammen, da jeder einzelne modus in seiner Existenz nur von dem Sein der Substanz abhängig gedacht werden kann. Als Einheit und Urgrund alles Seins ist die Substanz $\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\nu$, als ausgedrückt durch die Vielheit der modi $\tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\nu$,

1) Camerer a. a. O. S. 18.

und somit ergibt sich als Inbegriff alles Wirklichen überhaupt *τὸ ἔν καὶ πᾶν*.

Einen durchaus ähnlichen Charakter, wie die modi des Spinoza in ihrem Verhältnis zur Substanz zeigen nun auch die Einzeldinge bei Schopenhauer, die er als Objektivationen des Willens bezeichnet. Auch sie sind blosser Daseins- oder Erscheinungsformen, wandelbare Zustände des einen an sich ungeteilten und unveränderlichen Willens, der das Wesen der ganzen Welt ausmacht. Der Wille ist *natura naturans*, die Einzeldinge *natura naturata*¹⁾. Schopenhauer nennt sie Willensobjektivationen, weil in ihnen der Wille sich objektiviert, d. h. Objekt wird für ein erkennendes Subjekt, in dessen Intellekt sich der seiner Natur nach einheitliche, ungeteilte Wille als eine Vielheit räumlich und zeitlich getrennter Individuen darstellt. Raum und Zeit, diese beiden dem menschlichen Erkennen eigentümlichen, nach Kant „apriorischen“ Erkenntnisformen werden daher von Schopenhauer als „*principium individuationis*“ bezeichnet. Die Vielheit ist ihm blosser Schein, die Individualität ist dem Willen an sich fremd, sie haftet nur seiner Erscheinung an. Auch der Substanz des Spinoza war ihrer Natur nach, wie wir oben sahen, die Vielheit fremd, aber Spinoza kennt kein *principium individuationis* im Sinne Schopenhauers und selbst wenn er einmal sagt, dass *tempus merus modus cogitandi*²⁾ sei, so ist dabei an eine idealistische Auffassung im Sinne Kants nicht zu denken. Bei Besprechung der Erkenntnislehre des Spinoza werden wir auf diesen Punkt zurückkommen.

Offenbar entsprechen somit die Objektivationen des Willens bei Schopenhauer den modi der Substanz bei Spinoza, nur dass die Art des Hervorgehens der Einzeldinge aus dem Grundprinzip bei dem einen Philosophen im Grunde

1) II., 378. IV., 137 ff.

2) *Cogit. methaph. c. 4.*

genau so rätselhaft bleibt wie bei dem anderen. Bei Spinoza mussten wir annehmen, dass in den Attributen ein in ihrer absoluten Natur begründetes Princip der Selbstdifferenzierung enthalten sei, bei Schopenhauer finden wir keine befriedigende Erklärung darüber, wie der Wille eigentlich dazu kommt und wie er es anfängt, sich selbst zu objektivieren.

Scheinbar, um diese Rätselhaftigkeit zu lösen, in Wirklichkeit aber, um das Verhältnis noch verwickelter zu gestalten, treten bei Spinoza zwischen die Substanz und die endlichen modi noch die unendlichen oder ewigen modi, bei Schopenhauer zwischen den Willen und dessen Einzelobjektivationen die Objektivationsstufen oder (Platonischen) Ideen.

Unter einem unendlichen oder ewigen *modus* versteht Spinoza alles, was entweder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgt und somit vermöge desselben ewig und unendlich existiert, oder alles, was aus einem göttlichen Attribut folgt, sofern dieses schon in einer solchen Modifikation vorhanden ist, die notwendig unendlich und ewig existiert.¹⁾ Dagegen ein endlicher *modus*, d. h. ein Einzelding, welches endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, kann nicht existieren, noch zum Wirken bestimmt werden ausser von einer anderen Ursache, welche auch endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, und diese wieder nur von einer solchen und sofort ins Unendliche.²⁾ Indem also Spinoza die unendlichen, ewigen modi den endlichen gegenüberstellt, ist er zugleich genötigt, eine doppelte Form der Kausalität anzunehmen, nämlich eine unendliche und eine endliche. Ein Mensch z. B. ist die Ursache der Existenz, nicht aber des Wesens eines anderen Menschen. Wenn daher die Existenz des einen aufhört, ist nicht notwendig die des andern zerstört, wohl

1) *Eth. I., prop. 21—23.*

2) *Eth. I., prop. 28.*

aber wäre mit der vollständigen Vernichtung des Wesens auch nur eines einzigen Menschen das aller übrigen aufgehoben.¹⁾ Mit anderen Worten, der Mensch und somit jedes Einzelding überhaupt ist seiner individuellen Existenz nach ein endlicher, seinem Wesen nach dagegen ein unendlicher, ewiger modus. Sind nun die Wesenheiten der Körper ewige, unendliche modi der Ausdehnung, so müssen die Ideen dieser Wesenheiten im menschlichen Geiste vermöge des Parallelismus der Attribute ewige modi des Denkens sein. Dies letztere erklärt Spinoza ausdrücklich in dem Satze: ¹⁾ „In Gott giebt es notwendig eine Idee, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.“ Denn Gott ist die Ursache nicht bloß der Existenz, sondern auch des Wesens der Körper, welches deswegen vermittelt des göttlichen Wesens selbst nach einer ewigen Notwendigkeit begriffen werden muss. Um es kurz zu sagen — die ewigen modi des Spinoza sind nichts anderes als die hypostasierten Vernunftbegriffe, in denen der menschliche Intellekt die Wesenheiten der Dinge zu erfassen sucht,³⁾ denn in der Natur der Vernunft liegt es, die Dinge unter einer Form der Ewigkeit zu begreifen.⁴⁾

Etwas durchaus Analoges wird sich nun auch bei der Betrachtung der (Platonischen) Ideen im System Schopenhauers ergeben. Haben wir uns nämlich mit Schopenhauer überzeugt, dass der Wille das An-sich, das eigentliche Wesen aller Dinge in der organischen wie anorganischen Welt ausmacht, so ergibt sich, wie schon oben in einem anderen Zusammenhange angeführt wurde, aus der Gesamtbetrachtung der Natur eine Stufenfolge der Objektivationen des Willens, welche bei den niedrigsten anorganischen

¹⁾ Eth. I., prop. 17, Anm.

²⁾ Eth. V., prop. 22.

³⁾ Camerer S. 23 ff.

⁴⁾ Eth. II., prop. 44, coroll. 3.

Erscheinungen anhebend durch das Pflanzen- und Tierreich hindurch bis hinauf zum Menschen in diesem ihre Spitze und höchste Vollendung erreicht. Diese Stufen der Objektivation des Willens sind nach Schopenhauer nichts anderes, als Platons Ideen,¹⁾ weil sich nämlich in ihnen das Eine, Gemeinsame, Beharrende in dem bunten Wechsel der Einzelercheinungen darstellt. Schopenhauer unterscheidet zwei Arten der Ideen, die aetiologischen und die morphologischen. Unter ersteren versteht er die einfachen sogenannten Naturkräfte, wie Schwere, Kohäsion, Magnetismus, Chemismus u. s. w. und er nennt sie aetiologische, weil in ihnen das Gesetz von Ursache und Wirkung seinen einfachsten, natürlichen Ausdruck findet. Diesen aetiologischen Ideen stehen die morphologischen gegenüber, worunter die Gattungstypen im Pflanzen- und Tierreich zu verstehen sind. Wie wir zu diesen Ideen gelangen, wird noch zu erörtern sein, wenn wir die Stufen der Erkenntnis bei Spinoza und Schopenhauer betrachten, soviel aber ist schon bei oberflächlicher Betrachtung klar, dass auch Schopenhauers Ideen, genau entsprechend den ewigen modi des Spinoza und getreu seinem grossen Vorbild Platon, nichts weiter als hypostasierte Allgemeinbegriffe sind, und nachdem wir diese Übereinstimmung festgestellt haben, wenden wir uns zur Beantwortung der weiteren Frage, wie sich nun die endlichen zu den unendlichen modis bei Spinoza und dem entsprechend die Einzelobjektivationen zu den Ideen bei Schopenhauer verhalten. Auch hierbei wird sich eine überraschende Ähnlichkeit ergeben.

Wir betrachten zunächst den Begriff des Endlichen bei Spinoza.²⁾ „Endlich sein bedeutet in Wahrheit die teilweise Verneinung, unendlich sein die vollständige Bejahung der Existenz einer Natur.“³⁾ Die Verneinung aber

¹⁾ I., 186.

²⁾ Camerer S. 28 ff.

³⁾ Eth. I., prop. 8, Anm. 1.

ist im Sinne Spinozas nichts Positives, sondern nur die mangelhafte Existenz der Natur, die als beschränkt begriffen wird.¹⁾ Was also ein Ding zu einem endlichen macht, ist der Umstand, dass sein Wesen nicht ganz und vollständig entfaltet ist, sondern nur teilweise zum Ausdruck gekommen ist. Es gehört demnach gradezu zum Begriff eines endlichen Dinges, dass es sich mit seinem Wesen nicht völlig deckt. Der Grund der Endlichkeit ist nun nach Spinoza kein anderer, als dass die Dinge in den allgemeinen Kausalnexus des Naturverlaufs hineingestellt, in ihn verflochten sind. Denn die Beschränkung ist etwas dem eigentlichen Wesen der Dinge Fremdes, sie kommt erst durch äussere, von ihm unterschiedene Ursachen zu Stande. Durch dieselbe aber gewinnen nun die Einzeldinge bei Spinoza einen Doppelcharakter, der darin besteht, dass sie teils vermöge ihres Wesens der Ewigkeit angehören, indem ein ewiger modus in ihnen gesetzt ist, teils wieder der Endlichkeit, da eben jenes Wesen in der empirischen Wirklichkeit nur in mangelhafter, qualitativ und quantitativ beschränkter Existenz vorhanden ist. Oder anders ausgedrückt: „Die Dinge werden von uns auf zweierlei Art als wirklich begriffen, teils sofern wir sie als mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort existierend begreifen, teils sofern wir sie begreifen als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend.“²⁾ So wirken also nach Spinoza die ewige und die endliche Kausalität stets zusammen und ineinander und bringen jenen Doppelcharakter der Dinge hervor, so jedoch, dass in denselben das von der einen Kausalität gewirkte von dem durch die andere gewirkten unterschieden ist. Nur deswegen, weil die ewige Kausalität in den Einzel-

¹⁾ Eth. I., def. 2.

²⁾ Eth. V., prop. 29 Anm.

dingen wirksam ist, indem in ihrem Wesen ein ewiger modus gesetzt ist, kann von ihnen gesagt werden, dass sie die Attribute Gottes ausdrücken. Deswegen auch kann Spinoza sagen, dass die ewigen modi die Einzeldinge „vermitteln“, ¹⁾ ja das ewige Wesen in ihnen ist es schliesslich allein, vermöge dessen ihnen überhaupt Realität zugeschrieben werden kann.

Auch bei näherer Betrachtung der Schopenhauerschen Ideenlehre finden wir, dass das Ewige in den Ideen dem Endlichen in den Einzeldingen gegenübersteht. Auch bei ihm tragen letztere den Charakter der Unvollkommenheit, auch in ihnen ist das ewige Wesen in teilweiser Verneinung gesetzt. Auch der Grund der Endlichkeit ist bei Schopenhauer ein ähnlicher wie bei Spinoza. Das Einzelding ist als solches gebunden an Raum und Zeit und an alle Formen des Satzes vom Grunde, hineingestellt auch in den Kampf der verschiedenen Ideen, die an der Materie sich zu realisieren streben. Mit der Unterscheidung der beiden Arten von Ideen, die wir schon oben kennen lernten, sind nämlich keineswegs zwei von einander getrennte Gebiete ihres Wirkens gegeben, sondern beide Arten sind nebeneinander auf allen Gebieten des Wirklichen zu finden und an jeder Objektivation des Willens beteiligt. Diese Beteiligung aber muss sich, da jede Idee als Objektivationsstufe des einen Willens ursprünglich gleiches, unumschränktes Recht hat, notwendigerweise als ein Kampf darstellen. Die aetiologischen und morphologischen Ideen liegen teils unter sich, teils unter einander in einem immerwährenden Streit um den Besitz der Materie, an der sich darstellen wollen. Es ist wie in der Welt des Heraclit: „πόλεμος πάντων παύσις“, oder des Empedocles, dessen auch Schopenhauer ausdrücklich in diesem Zusammenhang gedenkt.²⁾

¹⁾ Eth. I., prop. 28, Anm.

²⁾ I., 207/8.

Und wie schon bei Platon die Ideen sich in den sinnlichen Dingen niemals rein und vollständig darstellen wegen ihrer Verbindung mit dem „Nichtseienden“, so hat nach Schopenhauer der Kampf der Objektivationsstufen unter einander zur Folge, dass sich der Wille an der Materie niemals vollkommen objektiviert, ein Gedanke, der besonders für die Aesthetik des Philosophen von grosser Bedeutung geworden ist. Es findet bei diesem Kampfe gewissermassen ein Ausgleich zwischen den streitenden Ideen an jedem Einzeldinge statt, und auf diesem Ausgleich beruht überhaupt die eigentliche Existenz desselben in jedem Augenblicke. Im allgemeinen aber wird der Kampf stets so entschieden, dass immer die niedere Idee der höheren unterliegt. Der Magnet z. B. zieht das Eisen an, er überwindet dessen Schwere und zwingt ihm zugleich seinen Magnetismus auf. Der Chemismus überwindet die Kohäsion, die Elektrizität wiederum die Wahlverwandtschaften, indem sie die Stoffe zersetzt. Die morphologische Idee, die sich im Krystall darstellt, bewirkt, dass die Teilchen des Körpers sich nicht nach den einfachen Gesetzen der Schwere und Kohäsion ordnen, sondern zu anderen, regelmässigeren Formen sich zusammenfügen. Noch deutlicher wird uns dies, wenn wir die organische Welt betrachten. Denn in der morphologischen Entwicklung des gesamten Pflanzen- und Tierreiches hat sich der Wille vom einfachen Grashalm bis zur mächtig ragenden Eiche und zur Farbenpracht der tropischen Flora, von dem winzigsten Insekt bis zu den höheren Tieren und zum Menschen emporgearbeitet, indem immer die höhere Idee die niedere verdrängte. Kurzum, wir sehen eine einzige ununterbrochene Entwicklungsreihe vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, sodass stets eine Stufe als die Bedingung der anderen erscheint, die anorganische Natur für die Existenz der Pflanzenwelt, diese wieder für die Tierwelt, bis endlich im Menschen der Herr der Natur, die

höchste Idee erschien. Der Mensch ist diejenige Objektivation des Willens, welche alle übrigen in sich vereinigt und zugleich überwindet. Daher konnte auch die Idee des Menschen nicht für sich allein den Willen darstellen¹⁾, sondern sie musste von jenen niederen Stufen begleitet sein, wie die aufgehende Sonne von den verschiedenen Phasen der Dämmerung, oder wie die Blüten eines Baumes dessen Zweige, Äste, Stamm und Wurzeln zur Voraussetzung haben. Der eine Wille aber, der das An-sich aller Erscheinungen in der organischen wie anorganischen Natur ausmacht, schwebt über dieser bunten Mannigfaltigkeit seiner Objektivationen in majestätischer Ruhe wie der Regenbogen über dem tobenden Wasserfall oder der Sonnenstrahl unentwegt im dahinsausenden Sturm.

Wenn nun Spinoza von seinen ewigen modi sagte, dass durch dieselben die endlichen modi oder Einzeldinge „vermittelt“ seien, so zeigt sich bei näherer Betrachtung der Art dieser Vermittlung, dass man dabei an ein kausales Verhältnis der beiden Kausalitäten selbst nicht denken darf. Spinoza warnt ausdrücklich vor der falschen Auffassung, als sei Gott die entfernte Ursache der Dinge.²⁾ Diese Bezeichnung ist nicht im strengen Sinne zu nehmen, sondern nur zulässig, um die Einzeldinge von denen zu unterscheiden, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wurden, also den unendlichen modis. Im übrigen aber ist Gott auch mit den Einzeldingen als ihre Ursache verbunden, denn alles ist in Gott und hängt so von Gott ab, dass es ohne ihn weder sein noch begriffen werden kann.³⁾ Die ewige und endliche Kausalität sind in gleicher Weise Wirkungen Gottes, wenn auch ein Unterschied des Grades bestehen bleibt, denn was durch die ewige Kausalität mit

¹⁾ I., 215.

²⁾ Eth. I., prop. 28 Anm.

³⁾ Eth. I., prop. 15.

Notwendigkeit gewirkt ist, kann zunächst nur das Wesen der Dinge sein, während erst durch die endliche Kausalität die bloss zufällige, weil durch endliche Ursachen determinierte Existenz der so beschaffenen Dinge gewirkt wird, die dadurch mit ihrem ewigen Wesen in den Zustand der Endlichkeit eintreten. Da also das Wesen der Einzeldinge als in den göttlichen Attributen enthalten, existiert, bevor die Einzeldinge als solche im Zustand der Endlichkeit vorhanden sind,¹⁾ so kann man die ewigen modi in ihrem Verhältnis zu den endlichen auch als die „universalia ante rem“ bezeichnen.

Als ein Unterschied des Grades muss nun das Verhältnis zwischen Idee und Einzelding auch bei Schopenhauer gefasst werden, der sich hierüber ungleich deutlicher ausgesprochen hat. Das Einzelding ist in Folge des an ihm sich abspielenden Kampfes zwischen den verschiedenen Ideen, wie wir schon oben sahen, nur eine undeutliche oder, wie Schopenhauer sich auch in Anlehnung an Spinoza ausdrückt, eine „inadäquate“ Objektivation des Willens, denn es zeigt die aus jenem Kampfe als die herrschende hervorgehende Idee immer nur nach Abzug des Teiles ihrer Kraft, der zur Verdrängung der niederen Ideen verbraucht wurde.²⁾ Je vollständiger nun diese Überwältigung gelingt, um so mehr nähert sich die in dem Einzelding ausgedrückte Idee der Idee der Gattung als dem Ideal. Erst als solche stellt sie die Objektivation des Willens auf dieser bestimmten Stufe deutlich dar, und muss darum im Gegensatz zum Einzelding als „adäquate“ Objektivation des Willens auf der bestimmten Stufe bezeichnet werden, denn in ihr erscheint die ursprüngliche, durch Raum und Zeit in die Vielheit zersplitterte Einheit des Willens, wenn nicht vollständig

¹⁾ Eth. II., prop. 8.

²⁾ I., 207.

so doch nach Möglichkeit wiedergestellt. Eine vollständige Einheit kann der Wille nur zeigen, sofern er überhaupt nicht objektiviert ist. Die Idee aber stellt dem Ding an sich schon näher, sie ist eine unmittelbarere Objektivation des Willens als das Einzelding und kann in diesem Sinne entsprechend den ewigen modi des Spinoza ebenfalls als universale ante rem bezeichnet werden.

Der methaphysische Teil unserer vergleichenden Untersuchung ist hiermit beendet und hat eine Reihe bemerkenswerter Analogieen ergeben. Es sollen nun im folgenden Abschnitt zunächst erkenntnistheoretische Fragen behandelt werden.

C. Spinozas und Schopenhauers Erkenntnislehre.¹⁾

Schon in den bisherigen Ausführungen wurde gelegentlich auf erkenntnistheoretische Fragen hingewiesen. Durch eine genauere Betrachtung wird sich die Zahl der zwischen beiden Philosophen bestehenden Analogieen noch vergrößern lassen. Im allgemeinen zeigt sich eine Übereinstimmung schon darin, dass es sich bei beiden um drei Arten oder Stufen der menschlichen Erkenntnis handelt. Bei Spinoza erscheint die Stufenfolge der sinnlichen Wahrnehmung oder imaginatio, der Vernunftkenntnis oder ratio und der intuitiven Erkenntnis (cognitio intuitiva). Dem entsprechend unterscheidet Schopenhauer als erste Stufe die gewöhnliche Erkenntnis der Welt als Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde oder den anschauenden Verstand, als zweite Stufe das begriffliche Wissen oder die abstrakte Vernunftkenntnis und als dritte die Erkenntnis der Ideen. (Lehre vom reinen Subjekt des Erkennens.) Wenn es auch nicht gelingen wird, die völlige

¹⁾ Camerer II, Kap. 3, S. 67 ff.

Identität der beiden Stufenreihen nachzuweisen, so ist doch die Übereinstimmung im wesentlichen, wenigstens bezüglich der beiden ersten Stufen, schon auf den ersten Blick zu erkennen. Gehen wir von der einfachen sinnlichen Wahrnehmung aus, so erklärt Spinoza das Zustandekommen derselben folgendermassen:¹⁾ Der menschliche Körper wird durch einen äusseren Körper in gewisser Weise affiziert, indem bestimmte weichere Teile des ersteren durch letzteren so beeinflusst werden, dass der äussere Körper in dem menschlichen sich abdrückt oder gleichsam abbildet. Solange nun der menschliche Körper sich in einem so affizierten Zustand befindet, so lange schaut auch der menschliche Geist diesen Zustand, d. h. er schaut einen äusseren Körper als wirklich existierend oder als gegenwärtig. Diese Thätigkeit des Geistes heisst *imaginatio*, d. h. ein Gestalten von Bildern äusserer Körper, die den im menschlichen Körper abgedrückten Bildern darum genau entsprechen müssen, weil sie die Idee der Affektionen des Körpers sind, der Körper aber als *modus* der Ausdehnung mit seinem Geiste als *modus* des Denkens ein und dasselbe Ding bildet. Nirgends tritt der naive Dogmatismus Spinozas uns so deutlich vor Augen, als grade in dieser Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung. Der Philosoph geht ohne weiteres von der selbstverständlichen Voraussetzung aus, dass eine reale Aussenwelt existiert, ohne nach der Möglichkeit ihrer Existenz zu fragen. Schopenhauer streift wenigstens diese wichtige Frage, wenn auch nur, um sie mit einem kühnen *Aperçu* kurzer Hand bei Seite zu schieben, indem er nämlich den „theoretischen Egoismus“, der die Existenz realer äusserer Körper läugnet, ohne durch Beweise widerlegt werden zu können, einfach ins Tollhaus verbannt.²⁾ Die sinnliche Wahrnehmung kommt nach

¹⁾ Camerer S. 71 ff.

²⁾ I., 156.

Schopenhauer nun zu Stande, indem der intellektual anschauende Verstand vermöge des ihm innewohnenden apriorischen Kausalitätsgesetzes die Einwirkung eines äusseren Gegenstandes auf ihre Ursache bezieht und diese als den in Raum und Zeit erscheinenden Gegenstand der Wahrnehmung konstruiert.¹⁾ Ohne Mitwirkung des Verstandes, dessen Thätigkeit nach Schopenhauer schlechthin in der Anwendung des Kausalitätsgesetzes besteht, und ohne Zugrundelegung der apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit ist eine Wahrnehmung rein undenkbar, sondern es bliebe bei einer blossen dumpfen Sinnesempfindung, die nur ein höchst ungenügendes, weil subjektiv variables, niemals aber ein objektiv anschauliches Bild der Aussenwelt liefern könnte. Während so die Frage nach der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung von dem dogmatischen Philosophen naturgemäss anders beantwortet werden musste als von dem kritischen, dem das Bild der Aussenwelt durch die apriorischen Formen der menschlichen Erkenntnis bedingt ist, finden wir bei der Frage nach dem Werte der sinnlichen Wahrnehmung beide wieder in Übereinstimmung. Bei Spinoza ist derselbe ein relativ geringer deswegen, weil der menschliche Geist auf diesem Wege weder von sich selbst noch von den äusseren Körpern eine vollständige und deutliche, sondern nur eine verworrene und verstümmelte Erkenntnis erhält.²⁾ Denn die Objekte kommen erstens nicht nach allen ihren Seiten, nicht nach ihrer ganzen Natur, sondern nur nach einzelnen bestimmten räumlichen und zeitlichen Beziehungen zum Bewusstsein. Ausserdem ist diese Art der Erkenntnis unklar und verworren deshalb, weil die Erkenntnis äusserer Körper immer eine Erkenntnis des eigenen Körpers in sich schliesst, indem jede Idee von den Affektionen äusserer

¹⁾ III., 64 ff.

²⁾ Eth. II., prop. 29 m. Zus.

Körper mit solcher unseres eigenen Körpers gemischt auftritt.¹⁾ Weder die Natur des äusseren noch die des eigenen Körpers kann sich auf diese Weise klar und deutlich, sondern nur unklar und verworren darstellen. Deshalb bezeichnet Spinoza diese Erkenntnis auch als „inadäquate“ und rechnet zu dieser Stufe auch noch als sekundäre Formen derselben das Gedächtnis oder die Ideenassoziation,²⁾ ferner die abstrakten Bezeichnungen oder die sogenannten transcendenten Ausdrücke wie Sein, Etwas,³⁾ die Gattungsbegriffe,⁴⁾ die Vorstellung der Zeit⁵⁾ und die irrümlichen Vorstellungen über Willensfreiheit und Teleologie.⁶⁾ Dessen ungeachtet ist aber nach Spinoza der geringe Wert der ersten Erkenntnisstufe nur ein relativ geringer, denn auch die inadäquaten Ideen sind insofern wahr, als sie mit ihren Gegenständen vollkommen übereinstimmen⁷⁾ und aus derselben Notwendigkeit der göttlichen Natur abzuleiten sind, wie die adäquaten Ideen. Das Falsche in den Ideen ist nichts Positives, sondern nur ein Mangel, ein Minus an Wahrheit,⁸⁾ ähnlich wie das Endliche in den Einzeldingen nur als eine Beschränkung oder teilweise Verneinung des Unendlichen aufgefasst werden musste. Auch bei Schopenhauer ist die Wertlosigkeit der sinnlichen Wahrnehmung nur eine relative, da dieselbe an und für sich ein durchaus adäquates Bild der Aussenwelt liefert. Aber wir bleiben mit derselben nur bei der äusseren Seite der Dinge stellen, wir lernen nur die sinnliche Erscheinungswelt in Raum und

1) Eth. II., prop. 16.

2) Eth. II., prop. 18, Anm.

3) *ibid.* prop. 40, Anm.

4) *ibid.*

5) *ibid.* prop. 44 m. Zus. u. Anm.

6) Eth. I., Anhang.

7) Eth. II., prop. 32 u. 36.

8) Eth. II., prop. 33 u. 35.

Zeit, nicht die wahre, innere Natur der Dinge kennen. Die sinnliche Wahrnehmung zeigt uns nur die Schale, nicht den Kern und muss also in diesem Sinne ebenfalls als eine inadäquate Erkenntnis bezeichnet werden.

Die Gattungsbegriffe und abstrakten Bezeichnungen, die sich Spinoza aus einer verworrenen Abstraktion entstanden denkt, mussten bei ihm als verworrene Ideen noch der Stufe der *imaginatio* zugerechnet werden. Bei Schopenhauer würden dieselben schon unter die zweite Stufe der Erkenntnis fallen, denn er kennt nur ein Vermögen der Abstraktion schlechthin, und darin besteht ihm eben das Wesen und die Thätigkeit der Vernunft.¹⁾ Wenn also die eigentliche *ratio* oder reine Vernunftkenntnis bei Spinoza²⁾ noch etwas Höheres bedeutet als die gewöhnliche verworrene Abstraktion, so ist sie doch im Grunde ihrem Wesen nach auch nichts anderes, als was Schopenhauer unter dem begrifflichen Wissen versteht. Im Gegensatz zur *imaginatio* bezeichnet nämlich Spinoza die *ratio* als eine adäquate Erkenntnis, deren Inhalt besteht teils in den Ideen von dem, was alle Körper miteinander gemeinsam haben, teils von dem, was der menschliche Körper mit einer Anzahl äusserer Körper gemeinsam hat.³⁾ In dem Wesen der Vernunftkenntnis liegt es, die Dinge „*sub quadam aeternitatis specie*“ zu betrachten.⁴⁾ Denn die Grundbegriffe der Vernunft sind diejenigen, die das Allem Gemeinsame darstellen, was deshalb das Wesen keines Einzeldinges ausmacht,⁵⁾ also ohne alle Beziehung auf die Zeit, also unter einer Form der Ewigkeit begriffen werden muss. Jenes Gemeinsame nämlich kann nicht dem von dem Wesen der Dinge verschiedenen endlichen Zustand, sondern nur

1) III., 127 ff. II., 73 ff.

2) Camerer S. 94 ff.

3) Eth. II., prop. 37—39.

4) Eth. II., prop. 44 Zus. 2.

5) Eth. II., prop. 37.

dem Wesen der Dinge selbst angehören. Die Vernunft-erkenntnis also begreift die Dinge als ewige, d. h. aus Gottes ewigem Wesen mit Notwendigkeit folgende.

Aber es ist nach Spinoza noch eine dritte und höchste Stufe der Erkenntnis möglich, nämlich die *cognitio intuitiva*, deren Wesen darin besteht, dass sie von der adäquaten Idee des Wesens einiger Attribute Gottes fortschreitet zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge,¹⁾ d. h. der Einzeldinge, und zwar in folgendem Sinne. Während die Erkenntnis der zweiten Stufe diejenigen gemeinsamen Eigenschaften zu Allgemeinbegriffen zusammenschliesst, die weder dem Wesen des Menschen noch den Wesenheiten der anderen Dinge ausschliesslich angehören, wird durch die intuitive Erkenntnis der dritten Stufe das Wesen eines Einzeldinges als solchen erfasst, indem der Geist alle einzelnen Züge und Eigenschaften, die sein Wesen ausmachen, in der Einheit zusammenschaut, die sie grade in diesem Einzeldinge bilden. Das Wesen dieses Einzeldinges wird somit als in dem Wesen Gottes mit Notwendigkeit gegründet nicht mehr bloss *sub quadam specie*, sondern schlechthin *sub specie aeternitatis* angeschaut. Während dies der spezifische Unterschied der dritten von der zweiten Stufe der Erkenntnis ist, haben beide das Gemeinsame, dass sie sich auf das Wesen der Dinge beziehen, dass sie die ewigen *modi*, die in den Einzeldingen gesetzt sind, zur Erkenntnis bringen und somit adäquat genannt werden müssen.

Dass auch bei Schopenhauer mit der Vernunftthätigkeit die höchste Stufe menschlicher Erkenntnis noch nicht erreicht, ist schon daraus leicht abzusehen, dass dieselbe, selbst wenn sie sich zur Wissenschaft erhebt, auch als solche immer noch an der äusseren Seite der Dinge haftet, niemals auf das An-sich derselben geht, während bei Spinoza mit der zweiten Erkenntnisstufe doch schon

¹⁾ Eth. II., prop. 40 Anm. 2, vgl. Camerer S. 105 ff.

„*quaedam*“ *species aeternitatis* erreicht ist. Ein Fortschritt der Erkenntnis ist also bei Schopenhauer nicht nur möglich, sondern er erscheint geboten, um zur Erkenntnis des wahren Wesens der Welt zu gelangen. Es ist der Fortschritt vom begrifflichen Wissen zu der Erkenntnis der (Platonischen) Ideen, zu der Lehre vom „reinen Subjekt des Erkennens“, welche sich als ein treffliches Analogon der *cognitio intuitiva* des Spinoza wird nachweisen lassen. Denn den Gegenstand dieses Erkennens bilden eben die Ideen, die wir schon oben mit den ewigen *modi* des Spinoza in Parallele stellen konnten. Freilich wird grade hierbei wieder der dem Denken des Spinoza fremde kritizistische Grundgegensatz von Erscheinung und Ding an sich in besonders charakteristischer Weise zur Geltung kommen, aber trotz dieses Unterschiedes hat niemand die Verwandtschaft beider Lehren besser erkannt, als Schopenhauer selbst, der zu seinen Ausführungen über das reine Subjekt des Erkennens ausdrücklich bemerkt:¹⁾ „Es war es auch, was dem Spinoza vorschwebte, als er niederschrieb: *mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit* (Eth. V. prop. 31 schol.). Und in der Anmerkung zu dieser Stelle sagt Schopenhauer noch: „Auch empfehle ich, was er ebendasselbst Eth. II. prop. 40 schol. 2, imgleichen Eth. V. prop. 25—38 über die *cognitio tertii generis sive intuitiva* sagt, zur Erläuterung der hier in Rede stehenden Erkenntnisweise nachzulesen“

Betrachten wir also diese Erkenntnisweise näher. Wenn nach Schopenhauer die Vernunft-erkenntnis auch als Wissenschaft nicht über die Grenzen der Erscheinungswelt hinausreichte, so muss die Erkenntnis der Ideen als der Objektivationsstufen des Willens, welcher das Ding an sich ist, eine wesentlich andere sein. Um sie möglich zu machen, muss in dem erkennenden Subjekt eine Veränderung vor-

¹⁾ I., 245.

gehen, die der des Objekts entspricht. Das Subjekt darf nicht mehr Individuum sein, sondern die Erkenntnis muss sich vom individuellen Willen losreißen und damit zugleich von den gewöhnlichen Erkenntnisformen. Sie muss ihr Objekt losgelöst von Raum und Zeit, von allen Beziehungen zu anderen Objekten und zu unserem Willen nur in der allgemeinsten Form des Vorstellens überhaupt, nämlich in der des „Objekt-Seins für ein Subjekt“¹⁾ betrachten. Wenn wir so als „reines Subjekt des Erkennens“, als „klares Weltauge“²⁾ uns ganz in das Objekt verlieren und unser eigenes Ich und sein Wollen vergessend, nur erkennen, was das Objekt „will“, dann sehen wir es nicht mehr als Einzelding, sondern als Repräsentanten seiner Gattung, wir sehen in ihm die Idee hervortreten, d. h. die deutlichste, adäquate Objektivation des Willens auf dieser bestimmten Stufe. Vernunftbegriff und Idee können sehr wohl ihrem Umfang nach ganz gleich sein, trotzdem aber niemals identifiziert werden. Sie sollen zwar beide eine ursprüngliche, durch unsere Erkenntnisformen in die Vielheit zersplitterte Einheit nach Möglichkeit wiederherstellen. Aber im Begriff geschieht dies, indem die gemeinsamen Eigenschaften und Merkmale im vernünftigen Denken zu Einheiten zusammengefasst werden, wodurch eine abstrakte Vorstellung entsteht, während in der Idee jene Eigenschaften in ihrer Beziehung zum Willen als dem Ding an sich, welches sich nach ewigen Gesetzen und Formen in den erscheinenden Dingen objektiviert, aufgefasst werden und so eine anschauliche Vorstellung entsteht. Die ganz bestimmte Form der Objektivation des Willens auf einer bestimmten Stufe, der ewige modus, der sich hier darstellen „will“, tritt deutlich in dem angeschauten Dinge hervor, und wir schauen es in diesem Sinne mit Spinoza „sub specie aeternitatis“.

¹⁾ I., 240.

²⁾ I., 253.

Diese somit als Gegenstück zu Spinozas *cognitio intuitiva* geschilderte reine willenlose Kontemplation fällt nun nach Schopenhauer zusammen mit der künstlerischen Betrachtungsweise der Objekte, welcher das dritte Buch seines Hauptwerkes gewidmet ist, und zu der wir freilich bei Spinoza vergeblich nach einem Analogon suchen würden. Zu dem feinfühligem Aesthetiker Schopenhauer steht der ausgesprochen unkünstlerische, abstrakte Denker Spinoza in diametralem Gegensatz. Aber gleichzeitig stehen wir mit der von Schopenhauer so überschwänglich gepriesenen Seligkeit des künstlerischen Genusses schon auf der Schwelle des Heiligtums, welches Schopenhauer in seiner pessimistischen Ethik eröffnet, und das führt uns auf den Zusammenhang zwischen Erkenntnistheorie und Ethik, der sich wieder bei beiden Philosophen als ein ausserordentlich inniger erweist. Ethische Fragen sollen uns in dem nun folgenden letzten Teile unserer Untersuchung beschäftigen.

D. Zusammenhang zwischen
Erkenntnistheorie und Ethik. — Lehre von der
Freiheit und Notwendigkeit. — Der optimistische
und pessimistische Determinismus. —
Teleologie. — Schluss.

Wenn bei Schopenhauer die Seligkeit der willenlosen Kontemplation schon als die Vorstufe angesehen werden muss zu der Verneinung und Selbstaufhebung des Willens, die als das ethische Ideal im 4. Buche seines Hauptwerkes dargestellt wird, so gewinnt auch Spinoza von seiner Erkenntnistheorie aus den Übergang zu seiner eigentlichen Ethik. Denn schon die zweite, noch mehr aber die dritte Stufe der Erkenntnis ist nach Spinoza die Vorbedingung für das ethische Leben. Schon vom Standpunkt der Vernunft-erkenntnis ergibt sich für das ethische Leben die Forderung der Leidenschaftslosigkeit als dessen grundlegender Bestand-

teil. Denn da ohne rechte Selbsterkenntnis ein tugendhaftes Leben nach Anleitung der Vernunft unmöglich ist, so müssen wir dahin streben, dass nicht durch Leidenschaften die Aktionskraft unseres Geistes gehemmt werde oder auch eine Trübung und Verworrenheit des Bewusstseins eintritt. Grade hierin besteht nämlich die Schädlichkeit der Affekte, die Spinoza geradezu als „verworrene Ideen“ bezeichnet.¹⁾ Diese Schädlichkeit wird auch durch die relative Nützlichkeit einiger Affekte nicht aufgewogen, unsomehr als wir zu allen Handlungen, zu denen wir durch Affekte angezogen werden, auch ohne dieselben durch die blosser Vernunft bestimmt werden können,²⁾ wodurch jene erst recht entbehrlich erscheinen. Nun ist mit dem Wachsen unserer Erkenntnis schon von selbst ein Fortschritt auf der Bahn der Tugend gegeben, die Spinoza mit der Glückseligkeit selbst identifiziert.³⁾ Je klarer wir nämlich die Dinge erkennen, um so grösser wird auch unsere Macht über dieselben,⁴⁾ um so mehr werden wir in den Stand gesetzt, mit den Waffen des Geistes die Affekte zu besiegen und so dem Ideal der Leidenschaftslosigkeit uns mehr und mehr anzunähern. Am vollkommensten ist dies erreicht in der intellektuellen Liebe zu Gott (*amor intellectualis Dei*), welche ein Teil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt⁵⁾ und darum als die höchste ethische Vollkommenheit und zugleich Glückseligkeit angesehen werden muss. Entspringen aber kann dieselbe nur aus der höchsten Stufe der Erkenntnis, nämlich der *cognitio intuitiva*.⁶⁾

Ein ähnlich inniger Zusammenhang besteht nun auch bei Schopenhauer zwischen Erkenntnistheorie und Ethik,

1) Eth. III., Allgem. Def. d. Affekte nebst Erläuterung.

2) Eth. IV., prop. 59.

3) Eth. V., prop. 42.

4) Eth. V., prop. 3, 6, 38.

5) Eth. V., prop. 36.

6) Eth. V., prop. 32 Zus. u. 33.

wenn auch als ethisches Ideal sich etwas durchaus Verschiedenes ergibt. Sobald nämlich unser Erkennen in der ästhetischen Kontemplation sich vom Dienste des individuellen Willens losreisst und die Objekte nicht mehr nach dem Satz vom Grunde, nicht mehr nach ihren Relationen zu einander und zu unserem Willen betrachtet, dann sind wir in einem Zustand der Ruhe und Freiheit, wir sind willenloses, und darum schmerzloses Subjekt des Erkennens, der Zuchthausarbeit des Willens mit ihren unaufhörlichen Qualen enthoben durch die Seligkeit des künstlerischen Genusses. Aber nur wenige sind dieses Genusses fähig, und selbst diese wenigen erleben nur eine vorübergehende Befreiung vom Dienste des Willens, um nachher seine Knechtschaft um so schwerer zu empfinden. Nichts kann uns retten aus dem Jammer und Elend dieses Daseins, als die vollständige und dauernde Verneinung und Selbstaufhebung des Willens, und diese ist das ethische Ideal in folgendem Sinne: Wenn dem Willen, der seiner Natur nach nichts anderes ist als „Wille zum Leben“, unbegrenzter Spielraum gegeben würde, so ginge die Bejahung des eigenen Willens bis zur Verneinung des fremden, was das Charakteristische jeder unmoralischen Handlung ist. Moralischen Wert kann nur diejenige Handlung haben, die den fremden Willen nicht nur nicht verneint, sondern ihn vielmehr bejaht, was wieder bis zur Verneinung des eigenen Willens gehen kann. Mit einem Worte: das Mitleid ist das Fundament aller Moral. Denn indem wir das principium individuationis durchschauen und, von der metaphysischen Identität alles Wirklichen überzeugt, in unseren Mitmenschen uns selbst und unser eigenes Leiden wiedererkennen, muss uns diese Erkenntnis zu dem Satze führen, der als das oberste Princip der auf Mitleid gegründeten Moral gelten kann: „Neminem laede, immo omnes, quantum potes, iuva.“

Von diesem Princip durchdrungen, gelangt der Weise zu einer immer vollständigeren Verneinung und Selbstauf-

hebung des Willens. Die Erkenntnis, ursprünglich vom Willen auf der obersten Stufe seiner Objektivierung geschaffen und zu seinem Dienste, zu seiner Motivation bestimmt, hat sich vom individuellen Willen losgerissen und ist, im Genuss der künstlerischen Betrachtung vorübergehend, in der wahren Heiligung des Weisen dauernd zum Quietiv des Willens geworden.

So ist es auch nach Schopenhauer die Steigerung der Erkenntnis bis zur höchsten Stufe, die uns zugleich der höchsten ethischen Vollkommenheit entgegenführt. Völlig verfehlt wäre es nun aber, wollte man die von Schopenhauer geforderte Verneinung und Selbstaufhebung des Willens mit Spinozas Leidenschaftslosigkeit in Parallele stellen. Schon der Ausdruck „fortitudo“, den Spinoza dafür gebraucht, deutet auf diese Unmöglichkeit hin. Vielmehr haben beide sowenig miteinander zu thun, dass bei Spinoza der Selbsterhaltungstrieb nach Massgabe der Vernunft als Mittelpunkt des ethischen Lebens anzusehen ist. Denn dieser Trieb ist in dem Wesen des menschlichen Geistes begründet,¹⁾ und alle ethischen Vorgänge, die sich mittelst der Affekte vollziehen, können nur durch ihre Beziehung zum Selbsterhaltungstrieb Bedeutung gewinnen.

Während ferner Schopenhauer das Mitleid als das Fundament aller Moral zu erweisen sucht, erscheint dasselbe bei Spinoza geradezu als ein verwerflicher Affekt,²⁾ da es auf den Grundaffekt der Traurigkeit zurückgeführt werden muss, letztere aber eine Hemmung der Aktionskraft oder einen Übergang von grösserer zu geringerer Vollkommenheit des Geistes bedeutet. Auch weiss sich Schopenhauer sehr wohl im vollkommenen Gegensatz gegen den optimistischen Pantheismus des Spinoza, ja er erklärt wiederholt, dass ein Pantheist wie Spinoza, obgleich er sein ganzes System als Ethik bezeichne, im Grunde eine

¹⁾ Eth. III., prop. 6, 7, 9.

²⁾ Eth. IV., prop. 50 m. Zus. u. Anm. Eth. IV., Anhang § 16.

ernstgemeinte Ethik eigentlich garnicht haben könne, da in seiner Welt als „Theophanie“ notwendig alles gut und vortrefflich sein müsse.¹⁾

Somit war es also nur der innige Zusammenhang zwischen Erkenntnislehre und Ethik, die hier eine Vergleichung gestattete, während zwischen den ethischen Idealen selbst, wie sie von Spinoza und Schopenhauer aufgestellt sind, eine unüberbrückbare Kluft bleibt. Wie unversöhnlich aber auch Optimismus und Pessimismus sich gegenüberstehen, in einem Punkte erblicken wir wiederum beide Denker in der vollkommensten Harmonie, nämlich in der Lehre von der Freiheit und Notwendigkeit, speziell von der Freiheit des menschlichen Willens, und zwar erscheint bei beiden der Determinismus als eine unmittelbare Folge der metaphysischen Grundlagen des Systems.

Schopenhauer hat in seiner Preisschrift „Über die Freiheit des Willens“²⁾ seinen Standpunkt ausführlich und mit unübertrefflicher Klarheit dargelegt und dabei auch im besonderen den Zusammenhang mit Kants Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter auf das deutlichste erkennen lassen. Denn es ist das Zusammenbestehen von Freiheit und Notwendigkeit, welches bei jedem einzelnen unserer Willensakte als ein ewiges Rätsel gelten müsste ohne die Erklärung, die es durch jene Kantische Lehre gefunden hat. Der einzelne Willensakt nämlich muss als solcher bei einem zureichenden Motiv, ohne welches er undenkbar ist, als durchaus notwendig erscheinen. Aber das Gefühl der moralischen Verantwortlichkeit ist ein sicheres Indicium für eine hinter dem empirisch sich kundgebenden Willen liegende Freiheit, die auch ein anderes Handeln ermöglicht hätte. In der Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich liegt die Lösung dieses Rätsels, indem

¹⁾ II., 694 ff.

²⁾ III., 383 ff.

die Freiheit dem Willen an sich, unserem intelligiblen Charakter, die Notwendigkeit seiner empirischen Erscheinung zukommt. Diese Lehre ist es, die Schopenhauer von Kant übernommen und zu einem konsequenten Determinismus entwickelt hat. Unser empirischer Charakter muss in allen Stücken das genaue Abbild des intelligiblen sein. Dieser, das esse unseres Wesens, ist frei, und in ihm liegt allein der moralische Wert und die Verantwortlichkeit des Menschen, jener, das operari, ist als Erscheinung dem Satze vom zureichenden Grunde unterworfen, und seine Äusserungen nach Massgabe der zureichenden Motive erfolgen mit eben derselben Notwendigkeit wie das Wirken eines Naturgesetzes bei gegebener realer Ursache. Darum ist es völlig undenkbar, dass einem gegebenen Menschen unter gegebenen Umständen zwei verschiedene Handlungen gleich gut möglich sein sollten, sondern nur eine kann und muss er ausführen, falls das Motiv wirklich ein zureichendes ist. Ebenso undenkbar ist es, dass der zurückgelegte Lebenslauf eines gegebenen Menschen auch nur in dem geringfügigsten Vorgang anders ausfallen konnte, als er ausgefallen ist, wie auch schon Spinoza sagt: „Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Reihenfolge von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind.“¹⁾ Also alles, was geschieht, vom Grössten bis zum Kleinsten, geschieht notwendig: „Quidquid fit, necessario fit.“²⁾

Wenn nicht die Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter den Kantianer und Kritizisten Schopenhauer von dem Dogmatisten Spinoza auf das schärfste trennte, so könnte man in der That Schopenhauers Lehre von der Willensfreiheit wörtlich der Ethik des Spinoza einverleiben, ohne Inkongruenzen befürchten zu müssen. Schopenhauer selbst ist sich auch dieser Uebereinstimmung völlig bewusst,

¹⁾ Eth. I. prop. 33.

²⁾ III., 439/40.

wenn er Spinoza unter seine Vorgänger rechnet und eine Reihe seiner Lehrsätze als Belege anführt.¹⁾ Das deterministische Princip liegt bereits in dem dritten der Axiome ausgesprochen, die Spinoza seiner Ethik voranstellt: „Aus einer gegebenen Ursache folgt notwendig eine Wirkung, und umgekehrt, wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, kann unmöglich eine Wirkung folgen.“ Von den Lehrsätzen ist in dieser Hinsicht besonders wichtig der 28. des ersten Teiles: „Alles Einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, kann nicht existieren und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Existieren und zum Wirken bestimmt wird von einer anderen Ursache, welche ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat . . . und so ins Unendliche.“ Also keine Wirkung ohne Ursache, das Kausalitätsgesetz erstreckt sich auf das ganze Gebiet der empirischen Wirklichkeit ohne Ausnahme, und auch der menschliche Wille kann nicht davon ausgenommen werden. In der Einleitung des dritten Teiles der Ethik, der von dem Ursprung und der Natur der Affekte handelt, wendet sich Spinoza im besonderen gegen diejenigen, die dem Menschen eine Sonder- oder Ausnahmestellung in der Natur anweisen, ihn gleichsam als einen Staat im Staate angesehen wissen wollen. Dies ist deshalb unzulässig, weil die Natur immer dieselbe ist, und ihr Vermögen zu wirken, die Gesetze und Regeln, nach denen alles geschieht, überall und immer die gleichen sind. Es erfolgen daher die Affekte, wie Hass, Zorn, Neid u. s. w. an sich betrachtet aus derselben Notwendigkeit und Kraft der Natur, wie alles andere. In diesem Sinne sagt denn auch der Lehrsatz I., 32: „Der Wille kann nicht freie Ursache, sondern nur notwendige heissen“, d. h. jedes einzelne Wollen kann nur dann existieren und zum Wirken bestimmt werden, wenn es von einer Ursache bestimmt

¹⁾ III., 455.

wird, und diese wiederum von einer anderen, und so fort ins Unendliche.

Noch deutlicher drückt dies der Lehrsatz II., 48 aus: „Es giebt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen, sondern der Geist wird zu diesem oder jenem Wollen von einer Ursache bestimmt, welche auch wieder von einer anderen bestimmt worden ist, und so ins Unendliche.“ Die Idee von der Freiheit des Menschen gehört nach Spinoza in das Gebiet der *imaginatio*, sie ist eine verworrene, inadäquate Idee, die mit der Natur der Dinge nicht übereinstimmt.¹⁾

Wenn so nach Schopenhauer und Spinoza die Notwendigkeit vermöge der strikten Wirkung des Kausalitätsgesetzes das gesamte Gebiet der empirischen Wirklichkeit beherrscht, der als *modi* auch die einzelnen Willensakte des Menschen angehören, so muss die Freiheit auf einem anderen Gebiete gesucht werden. Bei Schopenhauer liegt sie im intelligiblen Charakter, im Willen als Ding an sich, bei Spinoza dem analog in dem ursprünglichen Wirken der absolut selbständigen Substanz. Dies drückt der Lehrsatz I., 17 aus: „Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemand gezwungen“, aus welchem folgt, dass es keine Ursache geben kann, durch welche Gott von aussen oder von innen zum Handeln erregt würde, ausser der Vollkommenheit seiner eigenen Natur, dass also Gott allein eine „freie Ursache“ ist; denn frei wird dasjenige Ding genannt werden müssen, welches bloss vermöge der Notwendigkeit seiner eigenen Natur existiert und bloss durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird.²⁾ So führt uns die Freiheitslehre wieder auf den metaphysischen Teil unserer Untersuchung zurück, wo wir die Substanz als *causa sui* kennen lernten und in der von Schopenhauer ge-

1) Eth. I., prop. 35. Anm.

2) Eth. I., Def. 7.

lehrten „Asëität“ des Willens ein treffliches Analogon entdeckten.

Im engsten Zusammenhang mit den deterministischen Ausführungen steht nun endlich noch bei Spinoza wie bei Schopenhauer die Frage nach der Teleologie, die von beiden den Voraussetzungen entsprechend in analoger Weise beantwortet wird. Auch die teleologischen Vorstellungen sind nach Spinoza ebenso wie die Idee der Freiheit inadäquater Natur. Der Mensch nämlich, der alles nur um eines Zweckes willen thut, glaubt auch in der Natur überall nach Zwecken suchen zu müssen und bildet sich so die anthropomorphistische Vorstellung von einer göttlichen Weltregierung, welche alles zum Wohle und Nutzen der Menschen eingerichtet habe und lenke,¹⁾ während er doch bedenken müsste, dass zu Gottes Wesen weder Verstand noch Wille im endlichen Sinne gehören kann.²⁾ Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner ursprünglichen Natur, sein Wesen wäre aufgehoben, wenn er nach Zweckvorstellungen handelte, denn sein Thun wäre dann von endlichen Ursachen determiniert.

Auch nach Schopenhauer, den wir hierbei zugleich wieder als den echten Schüler Kants erkennen, trägt der Mensch erst den Zweckbegriff in die Natur hinein. Die Zweckmässigkeit in der empirischen Aussenwelt wird von uns auf dem Wege der Erkenntnis aufgefasst und beurteilt und verleitet uns zu dem falschen Schlusse, dass sie auch auf demselben Wege, nämlich durch einen (göttlichen) Intellekt hineingekommen sein müsse.³⁾ Hierdurch aber wird, wie schon Spinoza sagt,⁴⁾ die Natur geradezu auf den Kopf gestellt. Denn die Natur ist das *Prius* des (endlichen) Intellekts, sie bringt ohne Zweckbegriff und Überlegung das scheinbar so Zweckmässige und Überlegte zu

1) Anhang zu Eth. I., vgl. Camerer S. 87 ff.

2) Eth. I., 17 Anm.

3) II., 384 ff.

4) Anhang zu Eth. I.

Stande. Es giebt in der Natur keine Endursachen (causae finales) sondern nur wirkende Ursachen (causae efficientes).¹⁾ Im menschlichen Intellekt aber erkennt und bewundert sodann die Natur die von ihr selbst unbewusst geschaffenen Werke. Schopenhauer läugnet also nicht, dass überhaupt Zweckmässigkeit in der Natur vorhanden sei, sondern er wendet sich nur mit Kant gegen die anthropomorphistische Teleologie, dagegen behauptet er nun, wie mir scheint, mit Unrecht, dass Spinoza die Zweckmässigkeit principiell in den Werken der Natur läugne! Denn einerseits hat Spinoza dies nirgends mit dürren Worten ausgesprochen, andererseits scheint mir das, was Spinoza sonst von den inadäquaten Ideen sagt, zu denen auch die Zweckvorstellung zu rechnen ist, der Auffassung Schopenhauers zu widersprechen. Denn wir hatten schon oben gesehen, dass auch die inadäquaten Ideen gleichwohl vollständig wahr sind, sofern sie mit ihren Gegenständen vollkommen übereinstimmen. Es giebt nichts positiv Falsches in den Ideen, der Irrtum ist nicht ein vollständiges Nichtwissen, sondern nur ein unvollständiges Wissen. Die inadäquaten Ideen sind auch in Gott auf adäquate Weise, d. h. vollkommen klar und richtig vorhanden. Was in Gottes unendlichem Verstand, welchem freilich der Zweckbegriff im endlichen Sinne fremd ist, gewirkt wurde, erscheint unserem endlichen Intellekt unter dem Begriff des Zweckes. Somit kann Spinozas Zurückweisung der Teleologie unmöglich mit Schopenhauer als eine völlige Läugnung der Zweckmässigkeit überhaupt angesehen werden, und es erscheint daher auch diese Frage von beiden Philosophen annähernd in gleicher Weise beantwortet.

Wir stehen am Ende. Das Resultat unserer vergleichenden Untersuchung, durch welche Schopenhauers System als eine Umbildung des Spinozismus oder besser

¹⁾ II., 389 ff.

als eine Synthese zwischen Kant und Spinoza zu erweisen war, mag hier noch einmal in Kürze zusammen gefasst werden: den abstrakten Monismus des Spinoza sahen wir verwandelt in den Willensmonismus Schopenhauers, dessen Wurzeln wir in der Kantischen, noch mehr aber in der Fichteschen und Schellingschen Philosophie fanden. Wie die Substanz bei Spinoza, so ist mit Uebertragung aller Eigenschaften derselben der Wille bei Schopenhauer das All-Eine, das metaphysische Substrat alles Wirklichen. Bei der Frage, wie Spinoza die reale Aussenwelt selbst erklärt, mussten wir die Substanz in ihre beiden Attribute auflösen, bei Schopenhauer der Welt als Wille die Welt als Vorstellung an die Seite stellen und erhielten so die Gleichung: Denken und Ausdehnung = Wille und Vorstellung, deren Durchführung den Hauptteil unserer Betrachtung bildete. Als das Charakteristische der Schopenhauerschen Synthese zwischen Kant und Spinoza, erkannten wir hierbei die Verbindung des kritizistischen Grundgegensatzes von Erscheinung und Ding an sich mit der monistischen Willenslehre, während andererseits auch die durch den Gegensatz des Dogmatismus und Kritizismus bedingten wesentlichen Unterschiede auf das schärfste zur Geltung kamen. Trotz Schopenhauers Lehre von der sekundären Natur des Intellekts liess die Erkenntnistheorie beider Philosophen die Übereinstimmung im Princip erkennen und bildete ausserdem in ihrer Stufenfolge bei beiden in gleicher Weise den Übergang zur Ethik. Endlich zeigte sich die Lehre Spinozas als ein optimistischer, die Schopenhauers als ein pessimistischer Determinismus, welcher neben der Läugnung der Willensfreiheit als eine natürliche Konsequenz auch die Zurückweisung teleologischer Vorstellungen nach sich zog.

E n d e.

VITA.

Natus sum Ernestus Henricus Ferdinandus Clemens anno h. s. LXIX. a. d. XIV. Kal. Oct. in oppido, quod vocatur Neustadt, cum Magdeburgo in unam urbem consociato, patre Ludovico, mercatore, matre Adelaida e gente Niemann, quos adhuc vivere valde gaudeo. Fidem profiteor evangelicam. Primis litterarum elementis imbutus anno h. s. LXXIX. discipulis paedagogii, quod appellatur „Beatae Virginis“ adscriptus sum ibique sub auspiciis Karoli Urban, viri doctissimi, gymnasii studiis incubui. Maturitatis testimonium adeptus anno h. s. LXXXIX. Berolinum me contuli, ubi studia philologica tractarem. Scholis ibi per quater sex menses interfui virorum illustrissimorum: v. Aegidi, Curtius, Diels, Ebbinghaus, Kirchhoff, Koser, Naudé, Rothstein, E. Schmidt, Sternfeld, Vahlen, Weiss. Deinde ineunte semestri aestivo anni h. s. XCI. inter cives Almae Matris Friedericianae Halensis cum Vitebergensi consociatae receptus iterum per quater sex menses scholas audivi virorum doctissimorum: v. Arnim, Beyschlag, Blass, Burdach, Dittenberger, B. Erdmann, Förster, Haym, Hering, Keil, Robert, Sievers, Uphues. Exercitationibus quoque philologicis ut interesset, benigne mihi concesserunt viri illustrissimi Blass, Dittenberger, Keil. Anno h. s. CXIV. a. d. III. Kal. Mai. examine pro facultate docendi Halis exhibito, ut magistri munus tractare inciperem, unum per annum moratus sum in oppido, quod vocatur Wernigerode, ad Hercyniam silvam sito. Postquam per

insequentem annum Magdeburgi stipendia merui, Halas iterum me contuli, ubi in gymnasio magistri munere fungi pergerem. Anno h. s. XCVII. duo etiam examina sustinui, alterum, quo magister artis gymnasticae probarer, alterum, ut facultates primo examine probatas augerem. Eiusdem anni ineunte semestri hiberno inter magistros receptus sum scholae Magdeburgensis, quae appellatur „Guerickeschule“. Tria ibi semestria moratus ineunte semestri aestivo anni h. s. XCIX. inter magistros gymnasii Regii Erfurtensis receptus nunc etiam ibi pueros docendo occupor.

Postremo viro doctissimo atque humanissimo M. Heinze, philosophiae magistro illustrissimo Lipsiensi, quod in eis, quos appetivi, honoribus impetrandis benignissime me adiuvit, gratias habeo quam maximas atque semper habebo.

82



1935ch6

FC3

Clemens
5 0 0