

WILLE ZUM LEBEN

ODER

WILLE ZUM GUTEN?

EIN VORTRAG

ÜBER

ED. VON HARTMANN'S PHILOSOPHIE

VON

ALFRED WEBER.

Weltprinzip ist zwar der Wille, nicht
aber der Wille zum Leben als End-
zweck, sondern der Wille zum Guten
mittels des Lebens.

* * *

Schopenhauer oder Fichte, das ist
die Frage.

* * *

Le volontarisme est vrai, mais il faut
le dépressimiser.

STRASSBURG

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

1882.

~~~~~  
Strassburg, Univ.-Buchdruckerei von J. H. Ed. Heitz.  
~~~~~

Die moderne Philosophie strebt nach einer Synthese von Idealismus und Realismus, nach einem Prinzip, woraus beide, Geist und Materie, sich ableiten und erklären lassen. Dieses Prinzip ist der Wille. Materie ist Abstossung und Anziehung, also Anstrengung, also Wille. Geist ist Bewusstsein, dieses aber Aufmerksamkeit, Anstrengung, Wille. So ist Wille die gemeinsame Wurzel von Materie und Geist, der Willensmonismus die höhere Einheit von Materialismus und Spiritualismus.

Zum Unheile der Philosophie ist aus der Verquickung von Willensmonismus und Pessimismus in Schopenhauers und Hartmanns System die irrtümliche und der Willensmetaphysik verderbliche Meinung hervorgegangen, Willensmonismus und Pessimismus seien solidarisch, ja identisch.

Diesem Vorurtheile entgegenzutreten und im Einklange mit früheren Schriften (namentlich *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling* und *Etude sur le dogme dans ses rapports avec la morale*) dem von Kant und seinen unmittelbaren Nachfolgern begründeten optimistischen Willensmonismus das Wort zu reden, ist Aufgabe und Zweck nachfolgender Blätter.

Es bilden dieselben den Schluss einer zum ersten Male 1874 gehaltenen Vorlesung über die Philosophie der Gegenwart.

Strassburg, 15. Mai 1882.

A. W.

M. H.

Der letzte — last not least — in der Reihe der Ihnen vorzuführenden Denker ersten Ranges ist der 1842 geborene Berliner Eduard von Hartmann, der berühmte Verfasser der Philosophie des Unbewussten (1. Auflage 1869).

Im engen Anschluss an Schopenhauers spekulativen Empirismus will auch Ed. v. Hartmann «spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode» erzielen, und, während Kant den von aller Empirie unzertrennlichen Probabilismus von der Metaphysik streng ausgeschlossen haben wollte, weist er dieser, als einzig erreichbares Ziel, das Wahrscheinliche zu, welches aber für die Praxis dem absolut Gewissen nahezu gleichkommt. Auch seine Weltan-

schauung ist die Schopenhauer'sche, d. h. Pessimismus, und mit dem Verfasser von «Welt als Wille und Vorstellung» unterschreibt er den Satz: Nichtsein ist besser als Sein.

Er weicht indess von dem Meister 1) darin ab, dass er neben dem eudämonologischen Pessimismus (Unerreichbarkeit einer positiven Glückseligkeit) einen evolutionistischen Optimismus, d. h. einen historischen Fortschritt der Welt und ihre schliessliche Erlösung (vom Dasein) lehrt, 2) darin, dass er sich unumwunden zur Teleologie bekennt, und demgemäss nicht mehr ein «absolut dummes» Weltprinzip, sondern ein solches lehrt, welchem Wille und Intelligenz als coordinirte Attribute beiwohnen.

Ogleich nämlich das Dass der Welt ein beklagenswerthes ist, und sie besser nicht wäre, so ist doch ihr Wie, ihr geschichtlicher Verlauf, ein durchaus plan- und zweckmässiger. Diese Zweckmässigkeit aber weist auf ein in ihr waltendes geistiges Prinzip, auf eine sie dirigirende Intelligenz. Uebrigens ist schon mit der Bezeichnung des Absoluten als Wille ausgesagt, dass ihm auch die Vorstellung zukommt; denn Wille ist Streben nach Verwirklichung eines noch nicht realiter existirenden, der Gegensatz aber des Realen ist das Ideale; Wille ist folglich das Streben nach der Realisirung eines erst als Idee existirenden, einer

Idee oder Vorstellung¹, ohne deren Vorhandensein ein Wollen gar nicht denkbar wäre. Es ist daher schon a priori einzusehen, dass das Prinzip der Dinge nicht ein abstrakt einheitliches, Wille und weiter nichts sein kann, sondern ein in sich gedoppeltes, ein Prinzipienpaar, Wille und Vorstellung ist. Die Dinge haben gewissermassen eine doppelte Wurzel, einen «blinden» Erzeuger, den Willen, und eine intelligente Mutter, die Idee. Jener hat sich dummerweise in's Dasein gestürzt, und seitdem existirt die Welt. Die Idee hat ihn nicht daran hindern können, sie kann lediglich seinen blinden-

¹ Das Anstoss erregende in Hartmanns Hypothese ist nicht sowohl seine «unbewusste Idee» — diese liegt ja schon dem Hegel'schen, ja dem platonischen Idealismus zu Grunde — als vielmehr seine «unbewusste Vorstellung», die Uebersetzung des griechischen Worte Idee mit dem deutschen Worte Vorstellung. Erkenntnisstheoretisch bildet den Gegensatz zum Realen allerdings das Ideale, die Idee im Sinne von Vorstellung, aber metaphysisch ist der Gegensatz zum Realen (Aktuellen) nicht die Idee im Sinne eines Vorstellungsbildes, sondern lediglich im aristotelischen Sinne des Potenziellen oder Virtuellen (δυνάμει ὄν). Dieses aber ist an sich nicht Vorstellung, sondern wird es erst im Bewusstsein. Nicht die Idee im platonisch-hegel'schen Sinne, wohl aber die Vorstellung involvirt das Bewusstsein, setzt die Spaltung des Wesens in ein Objekt (eben die Idee) und ein Subjekt, dem sie vorgestellt wird, also das Bewusstsein voraus, welches gerade in dieser Spaltung und in nichts anderm besteht. «Vorgestellt werden» heisst nun einmal und kann nichts anders heissen als: in's Bewusstsein treten; «vorstellen» nichts anderes als: in's Bewusstsein aufnehmen. Unsere Ausstellung trifft, wie bemerkt, nicht die Sache selbst (das «Unbewusst-Logische»), sondern lediglich die Hartmann'sche Terminologie, seine Gleichstellung von Idee und Vorstellung.

Lebensdrang regeln, zu einem bestimmten Ziele hinführen, und dieses Ziel ist die grösstmögliche Entfaltung und Vertiefung des Bewusstseins — denn nicht nur der Wille, sondern auch die Vorstellung des Absoluten ist eine unbewusste und das Bewusstsein erst ein innerweltliches Phänomen, — wodurch der Wille zur Einsicht seiner Thorheit gelangt. Sie ist somit der Grund der Zweckmässigkeit in der Schöpfung, das teleologische Prinzip.

Dieser Dualismus von Wille und Vorstellung (Idee, Intelligenz) soll nun aber, nach Hartmann, kein absoluter sein. Wille und Vorstellung sind nicht zwei Substanzen oder Grundwesen, sondern nur zwei verschiedene Attribute einer absoluten Substanz, etwa wie Denken und Ausdehnung in der «Substanz» Spinozas¹. Uebrigens ist die Idee (Vorstellung oder Intelligenz) des Grundwesens, wie oben erinnert, keine selbstbewusste, sondern ebenso unbewusst wie sein Wille. Zum Bewusstsein kommt sie erst im thierischen, voll und ganz erst im menschlichen Gehirn.

Gerade das scharfe Unterscheiden und Auseinanderhalten von Vorstellen (Denken) und Bewusstsein, die Annahme eines Vorstellens das nicht mit

¹ In der That freilich verhalten sie sich wie zwei entgegengesetzte Wesen, und diese Hypostasirung der göttlichen Attribute ist, wie wir später sehen werden, ein Grundfehler des Hartmann'schen Philosophirens.

Bewusstsein verbunden ist, eines Denkens das nichts von sich selbst weiss, bildet die charakteristische Grundlehre der Hartmann'schen Philosophie. Hartmann ist zwar, wie er selbst bemerkt, nicht ihr erster Erfinder: Im Gegensatze zu Descartes, dem «Denken» und «Apercipiren» (Bewusstwerden) gleichbedeutende sich vollständig deckende Ausdrücke sind, lehrt Leibnitz, es gebe «des perceptions insensibles, des perceptions qui ne sont pas aperçues par nous», also einen Unterschied zwischen Vorstellung (perception) und bewusster Vorstellung (aperception); Kant sagt¹: «Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewusst zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen, denn wie können wir wissen, dass wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind? Allein wir können uns doch mittelbar bewusst sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind.» Schellings und Hegels Absolutum ist eine unpersönliche (unbewusste) Vernunft, welche in der Welt persönlich (selbstbewusst) wird. Neuerdings ist die Hypothese vom «Unbewusst-Logischen» sogar der Naturwissenschaft geläufig, ja unentbehrlich geworden. Neu aber und von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist die Fülle der Beweise, die unser Philosoph für dieselbe in's Feld führt, die breite empirische

¹ Anthropologie § 5.

Grundlage, die sie im ersten Theile seines Hauptwerkes erhält.

Hartmann beruft sich zunächst auf die Ausführung unserer willkürlichen Bewegungen.

Ich will den Zeigefinger der rechten Hand bewegen. Ich habe die bewusste Vorstellung von diesem Heben, aber das genügt offenbar nicht, denn zum Zwecke dieser Hebung muss ich (mein Wille) einen bestimmten Nerv, und zwar nicht bloß einen Nerv, sondern einen ganzen Komplex von Nervenfasern in Bewegung setzen, und zwar gerade diese und keine anderen, sonst hebt sich ein anderer Finger, nicht der Zeigefinger der rechten Hand. Vergleichen wir dieses Bewegen von bestimmten Nerven mit dem Anschlagen der Tasten eines Klaviers, so müssen wir sagen: es gilt hier nicht bloß eine Taste der Gehirnkaviatur, sondern einen ganzen Akkord anzuschlagen. Dies ist das nothwendige Mittel, ohne welches jener Zweck, die Hebung des Fingers, nicht erreicht wird. Nun gebrauchst du dieses Mittel: du schlägst den richtigen Akkord an. Du mußt also eine Vorstellung von den Tasten haben, die du gerade anzuschlagen hast, sonst würdest du nicht gerade diese anschlagen. Nun ist aber, sofern du Laie und nicht gründlicher Kenner in Sachen der Anatomie bist, in deinem Bewusstsein keine Spur von dieser Vorstellung. Du thust was du nicht weisst, und du weisst nicht was du thust. Schluss: Du

hast eine Vorstellung von den Tasten, aber kein Bewusstsein von ihr; du hast die unbewusste Vorstellung davon. Und so ist die Lösung des Problems, worüber sich das 17. und 18. Jahrhundert den Kopf zerbrochen (Wechselwirkung von Seele und Körper), folgende: der bewusste Wille, den Finger zu heben, erregt einen unbewussten Willen die Tasten des betreffenden Nervenakkords anzuschlagen, um dadurch den Zweck des Fingerhebens zu erreichen; und dieser unbewusste Wille kann die richtigen Tasten nur dadurch treffen, dass er geleitet wird von einer unbewussten Vorstellung dieser Tasten auf der Gehirnkaviatur. Die Cartesianer vermochten nicht einzusehen, wie es möglich sei dass Geist und Körper sich gegenseitig bewegen, da doch keiner von beiden wisse wie er es anzugreifen hat, und ein Zweck nicht erreicht werden könne, wenn man das Mittel dazu nicht kennt: es fehlte eben den Cartesianern der zwischen Natur und Geist vermittelnde Begriff der unbewussten Vorstellung. Sie, die unbewusste Vorstellung, und sie allein ist es, welche den Verkehr von Seele und Körper vermittelt.

Ebenso unentbehrlich ist sie, wo es gilt die sogenannten Instinkthandlungen der Thiere zu erklären.

Der Vogel baut schon zum ersten Male sein Nest und bebrütet seine Eier, der Biber baut sein Haus,

die Spinne spinnt ihr Netz in einer Weise, die mit der intelligenten Thätigkeit des selbstbewussten Menschen eine täuschende Aehnlichkeit hat, ja diese «instinktiven» Funktionen vollziehen sich mit noch grösserer Sicherheit als die der bewussten Intelligenz. Und doch beruhen sie nicht auf bewusster Vernunftthätigkeit, auf Ueberlegung. Worauf denn? — Das Problem ist mit dem vorigen (willkürliche Bewegung) nahe verwandt, nur liegen hier die That- sachen etwas anders. Anlässlich der willkürlichen Bewegung haben wir es konstatirt: der Vogel fliegt, das Pferd, der Mensch geht, ohne alle anatomische Kenntniss, so vorzüglich wie nur der gründlichste Kenner des Nervenapparats, und doch hat er keine Ahnung von den betreffenden Nerven. Geschlossen haben wir: er (der Vogel, das Pferd, der Mensch) hat die Vorstellung davon, aber er ist sich dessen nicht bewusst, oder vollständiger: er hat die be- wusste Vorstellung vom Zweck und die unbe- wusste Vorstellung vom Mittel denselben zu errei- chen. In den sogenannten Instinkthandlungen ist die Sache umgekehrt. Nehmen wir z. B. den Bau des Nestes. Das Nestbauen ist hier nicht Zweck, son- dern Mittel für das Bebrüten der Eier, d. h. für die Fortpflanzung der Gattung. Allein der Vogel, der zum ersten Male baut, hat zwar die Vorstellung vom Nest (vom Mittel), aber nicht vom Ei, das be- brütet werden soll (vom Zweck). Hier ist also der

Zweck ein unbewusster, das Mittel dagegen bewusst. Aber es wird nur deshalb ergriffen, weil der Zweck, als unbewusste Vorstellung, den Vogel leitet. Der Instinkt ist also unbewusste Intelligenz (unbewusstes Wissen), unbewusst wenigstens hinsichtlich des Zweckes, oder besser definirt: Instinkt ist zweckmässiges Handeln ohne Bewusstsein des Zweckes, Handeln in Absicht auf einen unbewusst vorgestellten Zweck. Instinkt ist also einzig und allein durch das Prinzip der unbewussten Vorstellung zu erklären.

Dasselbe Prinzip erklärt ferner die zweckmässigen Reflexbewegungen (Schutzbewegungen), die auf einen äusseren Reiz unmittelbar und ohne alle Ueberlegung erfolgen. Das Auge schliesst sich, der Kopf biegt aus, der Arm bewegt sich vor zum Pariren sobald irgend ein gefahrdrohender Gegenstand (ein Stein, eine Granate) plötzlich herannaht. Fällt ein Glas vom Tisch, so greift der Arm augenblicklich zu. Noch wunderbarer sind die complizirten Reflexbewegungen im Wahren der Balance, beim Ausgleiten, Gehen, Reiten, Tanzen, Springen, Turnen, Schlittschuhlaufen. Alle diese Bewegungen gehn übrigens viel leichter, sicherer und sogar graziöser von Statten, wenn sie ohne bewussten Willen, als einfache Reflexe des Gesichts- und Tastsinns vollzogen werden. Jede Einmischung des Bewusstseins wirkt nur hemmend, daher z. B. Nachtwandler im bewusstlosen

Zustände an Stellen gehn und klettern, wo sie, bewusst, verunglücken müssen; denn die bewusste Ueberlegung führt allemal zum Zweifel, der Zweifel zum Zaudern, dieses zum Zuspätkommen, die unbewusste Intelligenz dagegen ist allemal zweifellos sicher, sie kennt kein Zaudern und ergreift stets das Rechte im rechten Moment. Sogar Vorlesen und Klavierspielen nach Noten können als blosse Reflexbewegungen ausgeführt werden; es kommt z. B. vor, dass man, schon eingeschlafen, noch vorliest, also vorliest ohne alles Bewusstsein, und dass Musikstücke im traumähnlichen Zustande besser ausgeführt werden als im Wachen. Besonders merkwürdig ist aber das Beispiel des Stotternden: er spricht oft ganz geläufig, wenn er gar nicht an die Aussprache denkt.

Zu den bisher erwähnten Phänomenen, die alle einen wesentlich gleichen Kern haben, nämlich unbewusstes Vorstellen und Wollen, gehören ferner:

Die Thatsachen der Naturheilkraft und überhaupt des organischen Bildens. Wenn man der Schnecke ihr Haus beschädigt, dem Vogel ein Stück seines Federkleides nimmt, so bessert das Thier den Schaden, das seine künftige Existenz gefährdet, wieder aus. Zwar, je höher wir in der Stufenreihe der Thiere aufsteigen, desto mehr nimmt im Ganzen die Macht der Heilkraft ab; dies aber nur, weil in den höchsten Sphären des Thierreichs

die Natur ihre ganze Energie auf das Organ des Bewusstseins (das Gehirn) wendet, um dies immer vollkommener zu machen. Aber auch hier ist sie noch auffallend, wie es sich im Heilen der Wunden, Knochenbrüche u. s. w. zeigt, und übrigens gesteht jede aufrichtige Medizin, dass sie nichts anderes thun kann als den Naturprozess zu unterstützen, dass die Natur sich selber helfen muss u. s. w., und sie hilft sich eben vermitteltst ihres «Hellsehns», d. h. ihres unbewussten Vorstellens von Zweck und entsprechendem Mittel.

Ueberhaupt weist alles Bilden der Natur auf ein sie durchwaltendes unbewusst logisches Prinzip. Die Organisation der Pflanze und des Thierkörpers ist eine durch und durch zweckmässige. Am eklatantesten und unleugbarsten tritt diese Zweckmässigkeit in der Konstruktion der Sinnesorgane hervor; aber nicht nur das System der Sinneswerkzeuge im Einzelnen, sondern das Ganze des Organismus ist teleologisch angelegt, in der Art, dass das System der Bewegung, der Sinneswerkzeuge, der Verdauung, des Blutumlaufs und der Athmung alle fünf schliesslich auf einen Zweck, das Bewusstsein, abzielen. Das körperbildende Prinzip ist also ein intelligentes, denn es wirkt in Absicht auf einen sehr bestimmten Zweck, aber es thut dies unbewusst, es ist unbewusstes Vorstellen und Wollen.

Dasselbe Prinzip liegt einer langen Reihe psychologischer Erscheinungen zu Grunde.

Hierher gehören, ausser den oben erwähnten sogenannten Instinkthandlungen, die denselben beizuzählenden Phänomene des Somnambulismus, das «Hellsehn» im gewöhnlichen Sinne, vermöge dessen Kranke im somnambulen Zustande die für sie geeigneten Heilmittel anzugeben wissen, oder auch noch gesunde Personen das Vorgefühl ihres nahen Todes haben; unsere Ahnungen künftiger Ereignisse; die bestimmte Weissagung derselben, wie sie z. B. in einem Swedenborg und Bengel so auffallend hervortritt; die repulsiven Instinkte der Todesfurcht (eine bestimmte Form des Selbsterhaltungstrieb, dessen anderwärtige Formen wir als reflektorische Schutzbewegungen, Naturheilkraft, organisches Bilden u. s. w. kennen gelernt haben), der Scham (namentlich beim Weibe, sie ist so wenig etwas vom Bewusstsein gemachtes, dass wir sie bei den rohesten Völkern finden), des Ekels (Mäuse, Ratten, Spinnen u. s. w.); die attraktiven Instinkte der Sympathie, der Dankbarkeit, der Mutterliebe, der Geschlechtsliebe.

Es verbreitet Licht über die Geheimnisse unseres sittlichen Charakters, unserer ethischen Gefühle, unseres gesammten Gefühlslebens. Unsere Gefühle sind oft so dunkler Natur, dass wir sie nicht näher bezeichnen können, und sagen müssen, dass wir

nicht wissen was wir eigentlich wollen. «Ich weiss nicht was soll es bedeuten.» — «Hör' ich das Mühlrad gehen, ich weiss nicht was ich will.» Sie stammen eben alle aus dem Unbewussten, sie existiren als unbewusste Vorstellungen und Strebungen, ehe sie in bewusste Gedanken und Worte übersetzt werden.

Licht bringt es in das dunkle Gebiet der sogenannten eMystik. Wie alles «Hellsehn», alle Ahnungen, alles Vorgefühl und Weissagen darin wurzelt, so alle religiöse Begeisterung, aller philosophische Enthusiasmus (im platonischen Sinne). Alle Religionsstifter und Propheten erklärten theils ihre Weisheit von Gott persönlich erhalten zu haben, theils beim Halten ihrer Reden und Verrichten ihrer Wunder vom göttlichen Geiste inspirirt worden zu sein. Dessgleichen erklärt Jacob Böhme in der Aurora: Ich sage vor Gott, dass ich selber nicht weiss, wie mir damit geschieht, — — denn so ich schreibe, dictiret es mir der Geist in grosser wunderlicher Erkenntniss. «Mystisch» ist demnach eine Idee oder eine Ueberzeugung, zu der man nicht durch bewusstes Nachdenken kommt. Wie Böhme, so alle Mystiker, aber nicht nur sie, sondern überhaupt alle Genies in Philosophie, Kunst, Literatur u. s. w. Ein Phidias, ein Raphael, ein Shakespeare, ein Beethoven, sie alle sind eigentlich solche Mystiker, insofern sie ihre Leistungen weit mehr jenem «Hellsehn», jenen Eingebungen aus der Region des Unbewussten, als

der bewussten Ueberlegung verdanken. Ihre Schöpfungen (Ideen, Systeme, Kunstwerke) fallen gewissermassen als reife Frucht fertig in den Bereich ihres Bewusstseins.

Wie die künstlerische Produktion, so stammt auch das ästhetische Urtheil über dieselbe aus dem unbewussten Geistesleben. Wenn wir etwas schön finden oder etwas schönes produziren, so ist die Empfindung resp. Erfindung des Schönen nur das in's Bewusstsein fertig hineinfallende Resultat unbewusster Geistesprozesse, an welches sich dann die weitere bewusste Arbeit schliesst.

Dass unsere bewussten Vorstellungen, dass schon unsere einfachsten Wahrnehmungsbilder äusserer Gegenstände unbewusste Schlüsse voraussetzen, hat Helmholtz gezeigt.

Dessgleichen weist endlich die Sprache auf die Region des Unbewussten als ihre eigentliche Geburtsstätte. Indem der menschliche Geist zum ersten Male über sich stutzt und anfängt zu philosophiren, findet er eine vollkommen entwickelte, mit allem Reichthum der Formen und Begriffe ausgestattete Sprache vor. Die Sprache entsteht vor allem Bewusstsein, denn ohne sie lässt dieses sich gar nicht denken; und doch ist sie ein durch und durch vernünftiger Organismus, künstlicher und logisch durchgebildeter als die höchsten und besten Erzeugnisse des Bewusstseins. Wir schliessen: die Sprache

ist das Produkt einer unbewussten Vernunft. Die Behauptung, dass bei fortschreitender Kultur die Sprache sich vervollkommne, ist grundfalsch, das Gegentheil vielmehr ist wahr. Allerdings treten neue Gegenstände, folglich neue Begriffe, mithin Wörter auf (Eisenbahn, Telegraph, Photographie). Dies ist aber eine bloss materielle Bereicherung der Sprache, ohne philosophischen Werth. Der eigentlich werthvolle Theil der Sprache, der formelle, zer- setzt sich und verflacht immer mehr¹. Je weiter wir dagegen zurückgehn, desto grösser der Formenreich- thum (vgl. das Griechische und besonders das Sans- krit). — Wer ist demnach der eigentliche Schöpfer der Sprachen? Für einen Einzelnen ist ihr Grund- bau viel zu komplizirt und reichhaltig; für die bewusste Arbeit Vieler ist sie aber ein viel zu einheitlicher Organismus: Ihr Schöpfer ist die unbewusste Geistesarbeit der Völker, der Volksin- stinkt. Für die Annahme eines Unbewusst-Logischen gibt es vielleicht kein eklatanteres Argument als die Sprache.

Dieses Unbewusst-Logische nun, welches sich in der Sphäre des Instinkts wie in der organisirenden

¹ Man vergleiche nur z. B. das Französische mit dem Latein: Die Deklination ist verschwunden, das Neutrum verschwunden, die Kon- jugation beschränkt sich auf vier Zeiten (im Deutschen sogar auf zwei), das Passivum fehlt, alle Endsylben haben sich abgeschliffen; im Neugriechischen fehlt der Infinitiv, der Dativ u. s. w.

Thätigkeit der Natur, in unserm gesammten Gefühlsleben wie in der Genesis unserer Vorstellungswelt und Sprache manifestirt, unterscheidet sich von der bewussten Thätigkeit durch eine Reihe von Merkmalen :

1) Es ermüdet¹ und erkrankt nicht.

2) Es hat nicht die Form der Sinnlichkeit, ist nicht gebunden an Raum und Zeit, sondern sieht in die Zukunft im Prophetismus, in die Räume im Somnambulismus; es ist kein diskursives Denken, sondern Intuition.

3) Es schwankt und zweifelt nicht.

4) Es irrt nicht — die scheinbaren Verirrungen des Instinkts kommen vielmehr stets von der Einmischung des Bewussten².

5) Es ist, m. a. W., unabhängig von Gehirn und materiellen Vorgängen, während das Bewusstsein erst durch solche vermittelt wird und ein Gehirn oder dessen Analogon voraussetzt³.

Das Bewusstsein entsteht aus dem Widerstreite der Atom- d. h. (wie sogleich gezeigt wird) Willensrichtungen im Gehirn; es ist ein Stutzen des

¹ Je mehr wir uns dem Gebiete des Unbewussten nähern, desto weniger Ermüdung, z. B. im Gefühl.

² Wenn z. B. eine Henne ein rundes Stück Kreide bebrütet.

³ Oder auch: Das unbewusste Denken hat ein von der Materie unabhängiges Dasein, das Bewusstsein nicht.

Willens über das Vorhandensein nicht gewollter Vorstellungen, mithin etwas wesentlich anderes als das Vorstellen oder Denken selbst, zu dem es, infolge eines materiellen Vorgangs (Gehirnsschwingungen), sich gesellt, das aber an sich von ihm (dem Bewusstsein) unabhängig und v o r ihm da ist.

Die Abhängigkeit des Bewusstseins vom Gehirn, also von der Materie, veranlasst Hartmann zur Untersuchung des Wesens der Materie. Dass ein materieller Vorgang ein «geistiges» Phänomen, das Bewusstsein, bedingen, ja hervorbringen soll, wäre unbegreiflich, wenn die Materie nicht selbst «geistiger» Natur wäre (vgl. Plotin, Giordano Bruno, Leibnitz). Die moderne Physik hat den Stoff in Attraktions- und Repulsionskräfte, näher in Kraftcentren (Körperatome und Aetheratome) aufgelöst. Es gibt keinen Stoff neben oder hinter oder unter der Kraft als deren Träger, sondern der Stoff ist nur die erscheinende Kraft. Attraktions- und Repulsionskraft aber ist Tendenz, Streben, unbewusster Wille. Das Wesen der Materie ist also ein Wollen. Nun aber gibt es, wie Hartmann a priori konstatiren konnte, kein Wollen ohne ein zu realisirendes, erst ideal oder als Idee (unbewusster Zweck) existirendes Objekt, kein Wollen ohne Vorstellung¹. Der als materielle Kraft sich äussernde unbewusste Wille ist also ebenfalls nicht ohne un-

¹ Vgl. übrigens die Anmerkung S. 3.

bewusste Vorstellung denkbar, so dass die Materie überhaupt sich auflösen lässt in unbewussten Willen und unbewusste Vorstellung.

Es entsteht nun die Frage : ist dieses überall in der Natur sich manifestirende, von Raum und Zeit unabhängige unbewusste Vorstellen und Wollen mehreren raum- und zeitlosen, also immateriellen und ewigen Wesen beizulegen, oder nur Einem ? Gibt es viele unbewusst denkende und wollende Grundwesen (Pluralismus, Leibnitz, Herbart) oder nur Eines, das in Allen, und durch Alle, und für Alle denkt und will (Monismus). Hartmann nimmt letzteres an. Das Unbewusste ist unräumlich, es setzt erst den Raum (die unbewusste Vorstellung den idealen, der unbewusste Wille den realen Raum) ; es ist weder gross noch klein, weder hier noch dort, weder irgendwo noch nirgends. Das, was in einem Atom des Sirius wirkt, ist also nicht etwas anderes, als das, was in einem Atome der Erde wirkt, es wirkt nur hier und dort auf andere Weise, nämlich räumlich verschieden. Wir haben zwei Wirkungen, aber nicht zwei wirkende Wesen. Nur im Raume gibt es Vieles¹ (Wirkungen, Erscheinungen), das Unbewusste, als nicht räumlich, ist Eines. Das haben die grössten Philosophen aller Zeiten ein-

¹ Auch Schopenhauer bezeichnet den Raum als das principium individuationis. H. zieht übrigens den Ausdruck medium individuationis vor.

gesehen, und zieht sich der Monismus wie ein rother Faden durch die ganze Geschichte der Philosophie, von den altindischen Systemen bis auf Hegel und Schopenhauer hindurch.

Aber auch der Dualismus hat seine relative Berechtigung. Die Wahrheit des Dualismus ist, dass die Eine Weltseele zwei scharf zu unterscheidende Attribute hat, nämlich Wille und Vorstellung. Jenes ist das Prinzip aller Realität, dieses, das Prinzip der Form aller Realität: dass die Dinge sind, daran ist der Wille schuld; dass sie so sind wie sie sind, die Vorstellung oder Intelligenz.

Auch der Atomismus hat seine Berechtigung. Er ist der Physik und Chemie unentbehrlich. Die Atome existiren, sie sind das eigentlich individuelle, die Elemente, womit die Erscheinungswelt (die Welt der Individuen) sich aufbaut. Die Frage nach ihrem Wesen (Uebergang vom Allgemeinen zum Einzelnen, individuatio) hat bereits im Mittelalter eine Hauptrolle gespielt. Sie sind zwar, antwortet Hartmann, nicht Wesen, sondern nur Akte, Thätigkeiten, aber wirkliche und permanente Akte (Thätigkeiten) der unbewussten Weltseele.

Demnach definirt Hartmann die Organismen (Körper, Atomenkomplexe) als: Kombinationen von Thätigkeiten oder Willensakten des einen Unbewussten. «Ich» bin nichts anderes als eine solche Kombination. Das Unbewusste lasse die Thätigkeit aufhören,

und «ich» habe aufgehört zu sein. «Ich» bin eine Erscheinung, was an mir Wesen ist, bin «ich» nicht. Das Ich ist mit dem Regenbogen vergleichbar und vergänglich wie dieser. Nur die Sonne strahlt ewig, die auch in dieser Wolke sich bricht, nur das Unbewusste waltet ewig, das auch in meinem Gehirn sich bricht. Das Unbewusste kann dieselbe Kombination später wiederholen : dann existirt wieder ein Ich, das «mir» ganz ähnlich, und doch ist es nicht dasselbe ¹.

Kann nun zwar, den Hartmann'schen Voraussetzungen zufolge, von individueller Fortdauer im eigentlichen Sinne keine Rede sein, so zeigt sich unser Philosoph in einer anderen Grundlehre des «alten Glaubens», in der Lehre vom Dasein und von der Geistigkeit Gottes, verhältnissmässig konservativ, wie er denn überhaupt der Religion anerkennender gegenübersteht als Schopenhauer ². Jenes, die Natur durch-

¹ Daher, führt H. weiter aus, die volle Richtigkeit des Ausdrucks «meine Seele». Es gibt in letzter Beziehung nur Eine Seele, die Weltseele (das Unbewusste), welche auch meine Seele, die Seele dieses «Ich» ist.

² Das Christenthum freilich gilt auch ihm nur als eine Form und zwar als eine sich rasch auslebende Form der Religion. Vgl. seine Schrift : Die Selbstersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft, Berlin 1874. Zuzufolge seinem neuesten Werke (Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung, Berlin 1882) ist der Gottesbegriff 1) naturalistisch (heidnisch), 2) supranaturalistisch (Gott als «Herr der Natur» anerkannt). Der Supranaturalismus wiederum ist 1) abstrakter Monismus im Brahmanismus und Buddhismus, 2) Theis-

waltende Unbewusste, welches, als Instinkt der Geschlechts- und Mutterliebe, die Individuen in's Leben ruft, die Gattungen erhält, den Verkehr von Seele und Körper vermittelt, Denker, Künstler, Propheten und Religionsstifter inspirirt, ist zwar keine Person wie ich und du, aber doch als Individuum zu bestimmen, nämlich als All-Individuum, als Welt-Subjekt. Auch trägt Hartmann, im Gegensatze zu Schopenhauer, keinerlei Bedenken dieses absolute Subjekt mit der Religion «Gott» und absoluten «Geist» zu nennen, denn es ist ihm nicht, wie jenem, blosser Wille, sondern Wille und Vernunft, Weisheit, Vorsehung, ja «allweise Vorsehung». Nur ist ihm diese Allweisheit, diese Vorsehung eine unbewusste.

Denjenigen, die sich an der Paradoxie dieser Bestimmung eines zwar allweisen, aber unbewussten Gottes stossen, erwidert Hartmann, das Bewusstsein habe keinen absoluten Werth, es sei vielmehr eine Beschränkung¹. Uebrigens müsse schon im Hinblick

mus oder Monotheismus in der biblischen Religion, 3) konkreter Monismus. Letzterer wird, als die Religion der Zukunft, aus der Verschmelzung von Christenthum und Buddhismus hervorgehn.

¹ Von unendlichem Werthe aber, möchten wir einwenden, wäre das Selbstbewusstsein in Gott gerade unter der Voraussetzung der pessimistischen Weltansicht, insofern dasselbe, wenn Gott es a priori besessen hätte, ihn verhindert hätte die Thorheit der Welterschöpfung zu begehn und so all dem unsäglichen Elend und Leiden der Kreatur, das jene Thorheit in ihrem Gefolge gehabt, vorgebeugt gewesen wäre.

auf das Elend der Welt ihrem Urheber das Prädikat bewusster Persönlichkeit abgesprochen werden. Hätte Gott vor der Schöpfung Selbstbewusstsein gehabt, so wäre diese 1) ein Verbrechen (denn entschuldbar ist sie nur als das Werk blinder Kräfte), 2) eine Thorheit, da ihr Zweck, ein starkes Bewusstsein, schon erfüllt gewesen wäre.

Dasselbe hat Schopenhauer gesagt. Dagegen protestirt Hartmann gegen die Schopenhauer'sche, freilich cum grano salis zu verstehende Paradoxie, dass die bestehende Welt die schlechtmöglichste aller Welten sei, und lehrt vielmehr mit Leibnitz, dem Optimisten: Von allen möglichen Welten ist die bestehende die beste; nur fügt er den Zusatz bei: Freilich aber ist auch diese beste aller möglichen Welten noch so schlecht, dass es besser wäre, sie wäre nicht da. Die Einsicht, dass diese Welt (obgleich die beste unter den möglichen) eine schlechte ist, und besser nicht da wäre (den Pessimismus), findet er bei den tiefsten Denkern aller Zeiten: wenn unser Leben, sagt der Psalmist, köstlich gewesen, so ist es Mühe und Arbeit gewesen. Plato sagt in der Apologie des Socrates: «Ist der Tod ohne alle Empfindung und gleichsam wie ein Schlaf, in dem der Schlummernde keinen Traum sieht, so wäre er ja ein wunderbarer Gewinn.» Auch St. Paulus spricht: «Sterben ist mein Gewinn.» Kant nennt das Leben ein mit lauter Müh-

seligkeiten beständig ringendes Spiel. Schelling spricht von der tiefen, unzerstörbaren Melancholie alles Lebens; er spricht vom Leben als Schmerzensweg, vom Schmerz des allgemeinen Daseins. «Angst, sagt er weiter, ist die Grundempfindung jedes lebendigen Geschöpfs, Schmerz ist etwas allgemeines und notwendiges im Leben... und aller Schmerz kommt nur von dem Sein. Die Unruhe des unablässigen Wollens und Begehrens, von der jedes Geschöpf getrieben wird, ist an sich selbst die Unseligkeit.»

Da alles Wollen auf's Sein geht, alles Sein aber Schmerz ist, so folgt, dass alles Wollen unvernünftig ist. Zwar die Lehre Schopenhauers von der Negativität der Lust (dass alle Lust nur ein Nachlassen, Aufhören des Schmerzes ist) ist unrichtig: es gibt allerdings eine Lust, die mehr ist als blosse Schmerzlosigkeit. Wahr ist aber, dass im Ganzen weit mehr Schmerz als Lust (ein bedeutender Ueberschuss von Leiden) in der Welt ist. Und um so empfindlicher wird dieser Schmerz, je weiter das menschliche Bewusstsein fortschreitet, je mehr es sich vertieft. Man sehe nur das an, was man heute die Massenarmuth (Pauperismus) nennt. Das war früher zehnmal schrecklicher, aber das tiefe Bewusstsein davon fehlte, und die Leute trugen ihre Armuth williger. Mit dem Fortschritt des Bewusstseins schwinden nämlich die Illusionen, welche Allen das Sein erträglich machen.

Die Weltgeschichte zeigt uns ein dreifaches Stadium der Illusion :

Im ersten Stadium (Kindheit der Menschheit) wird das Glück als auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe der Welt erreicht und daher für das Individuum erreichbar gedacht.

Das zweite, mit dem Christenthum beginnende Stadium der Illusion ist das Mittelalter, das Jünglingsalter der Menschheit : Das Glück ist dem Individuum, zwar nicht mehr in diesem Leben, welches dem Christen als Jammerthal erscheint, wohl aber in einem jenseitigen Leben, nach dem Tode, erreichbar¹.

Im dritten Stadium oder Mannesalter der Menschheit denkt man sich das Glück als in der Zukunft des Weltprozesses erreichbar. Es beginnt mit der Reformation. An die Stelle des christlichen Seligseins in der Hoffnung auf's Jenseits tritt nun die Wiedergeburt der alten Kunst und Wissenschaft, das Aufblühen des Städtethums und Handels, m. e. w. die wiedererwachte Liebe zur diesseitigen Welt, ein neuer Optimismus, der in Leibnitz gipfelt. Das Motto dieses dritten Stadiums der Illusion ist der «Fortschritt».

¹ Der Grundunterschied zwischen Judenthum und Christenthum ist eben der, dass die Verheissungen jenes auf das Diesseits, dieses auf das Jenseits gehn.

Aber auch dieses ist auf der Neige, und wir gehn jetzt dem Zeitalter der gänzlichen Enttäuschung, dem Greisenalter der Menschheit entgegen. Was leisten, in der That, fragt unser Philosoph, die sogenannten Fortschritte der Neuzeit für das menschliche Glück? Was haben Fabriken, Dampfschiffe, Eisenbahnen und Telegraphie in dieser Beziehung Positives geleistet? Wer ist heute glücklicher als vor fünfzig Jahren? Sie haben nicht das Glück, sondern das Elend der Welt gesteigert. Mit den vermehrten Mitteln hat sich nichts weiter vermehrt, als die Wünsche und Bedürfnisse, und in Folge davon die Unzufriedenheit.

Wie das Leiden gewachsen ist mit der Entwicklung von der Urzelle bis zum Menschen, so wird es auch wachsen mit der fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes bis an's Ende. Die zivilisirten Völker sind unglücklicher als die rohen Naturvölker, die Reichen als die Armen, die Klugen als die Dummen, die Pferde als die Schnecken, und ein Wesen ist um so glücklicher je stumpfer sein Nervensystem ist. Also stets wachsendes Elend. Nicht das goldene Zeitalter liegt vor uns, sondern das eiserne. Und so wird die Menschheit von Enttäuschung zu Enttäuschung und endlich zur Erkenntniss der Wahrheit des alten Spruches gelangen: «Es ist alles eitel.» Diese Erkenntniss, dieser Sieg der bewussten Intelligenz über den unbewussten Willen

ist das Ziel des Weltprozesses. Das allgemeine Unglück und das Bewusstsein davon wird sich dermassen steigern, dass die blinde Begierde, weiter fortzuleben, schliesslich zum Schweigen gebracht wird, d. h. mit anderen Worten, der Fortpflanzungstrieb wird vor lauter Elend schliesslich erlöschen, womit das Ende der Welt erreicht ist.

* * *

Dass die Geschichte, bei allem Wachsen des Elendes und Jammers, dennoch einen Fortschritt darstellt, dessen Ziel die schliessliche Erlösung der Individuen sowohl als des in ihnen erscheinenden Allwesens¹, dies ist, wie Eingangs bemerkt, eine der beiden Hauptkorrekturen, die Hartmann dem Schopenhauer'schen Systeme beigebracht haben will. Er bezeichnet dieselbe als seinen evolutionistischen Optimismus, der in seiner Weltansicht Hand in Hand gehe mit dem eudämonistischen Pessimismus, d. h. mit der Behauptung von der Unmöglichkeit einer positiven Glückseligkeit sowohl in dieser Welt als in einer andern. Näher beschn ist indess diese Korrektur illusorisch; denn wenn

¹ Vgl. in der 1879 erschienenen Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins die Schlussbetrachtung, und in dem Werke Das religiöse Bewusstsein der Menschheit u. s. w. den Abschnitt: Die tragisch-ethische Vertiefung des Henotheismus im Germanenthum, S. 159 u. ff.

auch diese Welt mit ihrer Qual einmal aufhören wird, und der in ihr waltende Wille dermaleinst zur Ruhe des Nichtmehrwillens gelangen soll, so bürgt nichts dafür, dass dieser «Sabbath Gottes» ein ewiger sein wird, und so wie der Allwille sich ein erstes Mal aus der Potenzialität in die Aktualität erhoben, so kann er es noch unzählige Male. Wir sind demnach um keinen Schritt über den Schopenhauer'schen Pessimismus hinausgekommen.

Aehnlich verhält es sich mit der zweiten Hauptkorrektur : der Einfügung einer unbewussten Idee, Vorstellung oder Intelligenz in das Wesen des Absoluten. Denn auch Schopenhauer hat seine «Platonischen Ideen», die der Objektivation des Allwillens ihre Etappen vorzeichnen, und genau dasselbe leisten, was bei Hartmann die unbewusste Idee, Vorstellung oder Intelligenz leisten soll. Und zum andern nützt es dem Absoluten ja gar nichts, einen unbewussten Verstand zu besitzen, da dieser keineswegs im Stande ist, den Willen zu verhindern seinen tollen Streich (die Weltschöpfung) auszuführen.

Hierin aber liegt gerade der Widerspruch, an welchem Hartmanns Metaphysik leidet : einerseits nämlich wird, und zwar mit Recht, behauptet, dass alles Streben (Wollen) eine «Idee», wenn auch nicht als bewusstes Vorstellungsbild, so doch als immanenten Zweck involvirt, dass Wille ohne diese ihn normirende und sein Wohin bestimmende Idee ein

ganz leeres und sinnloses Wort, dass also Wille und Idee schlechthin untrennbare Begriffe sind, und anderseits werden diese beiden «untrennbaren» Elemente einer und derselben Weltursache wieder gewaltsam auseinandergehalten, verselbständigt, zu entgegengesetzten und sich bekämpfenden Prinzipien hypostasirt und verabsolutirt. So aber wird uns die Welt, statt einigermassen erklärt zu werden, erst recht zum absoluten Räthsel. Im direkten Widerspruche mit der Aussage, dass alles Wollen eine Idee zum Inhalte habe und ohne diese undenkbar sei, soll der Wille «absolut dumm» sein. Dessgleichen soll die absolute Idee, Vorstellung, Intelligenz, Weisheit, absolut willenlos sein. Macht- und widerstandslos sinkt sie in die Arme des sie packenden rohen Gesellen (des Willens), der, seiner Natur gemäss, ganz zufällig und unmotivirt (grundlos) nach ihr greift und sie aus einer Idee zu einer Realität macht. Sie muss es eben leiden, wie das «Heideröslein», und höchstens kann sie dabei sein ungestümes Wesen und Streben, als ἡγεμονιστόν, so leiten, dass es, nach Aeonen, ermattet und erlischt. Der Wille aber operirt dabei ganz auf eigene Rechnung: eigenmächtig stürmt er in's Dasein, und erst nachdem er überall auf Hemmnisse gestossen und die Qual des Daseins bis zur Hefe gekostet, entschliesst er sich am Ende nicht mehr zu wollen.

Aber, so fragen wir, war denn nicht dieser Wille,

als er die «Thorheit» der Weltschöpfung begang, nach Hartmanns ausdrücklicher Lehre, der Wille eines zugleich allweisen (wenn auch unbewusst allweisen) Wesens, also gar kein besonderes Wesen für sich, sondern nur Attribut eines allweisen Wesens? Es ist ja, wie von gegnerischer Seite richtig erinnert ist, gar nicht der Wille, der will, sondern das Wesen, wie es nicht die Vorstellung ist, welche vorstellt, sondern das (vorstellende) Wesen. Dieses aber ist, nach Hartmanns Voraussetzung, allweise: Hartmanns Fehler ist also seine Personifizierung von Wille und Vorstellung, wobei er das eine Absolute übersieht und in einen Dualismus geräth, den Schopenhauer sorglichst vermieden hatte. Dass das Wesen, dem der Wille zukommt, absolut intelligent, dieser sein Wille aber absolut dumm sei, ist schlechthin undenkbar. Der Wille eines allweisen Wesens hat Theil an dieser Allweisheit und kann keine Thorheit begehn. Würde Hartmann mit seiner Lehre von der Allweisheit des Unbewussten Ernst machen, er könnte die Schöpfung nimmermehr für eine Thorheit (die freilich als «göttliche Thorheit» immer noch weiser als die menschliche Weisheit), das Nichtsein der Welt für besser als ihr Dasein halten können.

Für letztere Erklärung stehen ihm allerdings, dies leugnen wir keineswegs, die gewichtigsten Thatsachen zur Seite. Ja, die Philosophie des Unbewussten ist

in ihrem vollen Rechte, wenn sie, im Anschlusse an Schopenhauer, gegen jenen schalen und phrasenreichen Optimismus der Leibnitz-Wolfischen Philosophie und der rationalistischen Theologie Front macht, der uns heute ebenso «anekelt» wie das dogmatische Gewäsch den grossen Königsberger «anekelte», nachdem er einmal Kritik gekostet hatte. Das Uebel ist kein blosses Nichts, wie Stoiker und moderne Optimisten in eitler Selbsttäuschung sich einreden möchten. «Die Welt liegt im Argen» und das Leben ist «ein Jammerthal». Die Natur, von deren Güte und mütterlichen Fürsorge der frühere Optimismus so viel Schönes und Rührendes zu erzählen wusste, ist in der That ebenso sehr eine herzlose Schlächterin als eine gütige Mutter, ebenso sehr Çiva als Vishnu. Sie spendet uns an Leben stets nur was sie andern raubt, und gleicht nur allzusehr jenen Leuten, die ihre Freunde auf Kosten eines dritten bereichern. Der flüchtigste Einblick in ein Raubvogelnest, in eine Fuchshöhle, in ein Spinnewebe u. s. w., dürfte genügen um den nicht voreingenommenen Naturbeobachter in die Arme des Pessimismus zu werfen¹. Und wie die Natur, so

¹ Schopenhauer sagt im 2ten Bande der Parerga, Seite 313: Wer die Behauptung, dass in der Welt der Genuss den Schmerz überwiegt oder wenigstens sie einander die Wage halten, in der Kürze prüfen will, vergleiche die Empfindung des Thieres, welches ein anderes frisst, mit der dieses andern.

ist auch die Weltgeschichte durchweg ein wüthender Kampf um's Dasein, ein rücksichtsloses Gieren nach Uebermacht, wobei «Mittel und Zweck als gleich verwerflich erscheinen». Das Menschenleben ist, wie alles Leben und in noch viel höherem Grade (weil mit feinsten Empfindung und Bewusstsein ausgestattet), ein schmerzreiches, und «wenn es köstlich gewesen, so ist es Mühe und Arbeit gewesen.»

Wie gewichtig indess diese vom Pessimismus in's Feld geführten Argumente auch sein mögen, es stehen denselben eine Reihe nicht minder gewichtiger Thatsachen entgegen. Zunächst und vor allem dies, dass auch der Elendeste nach diesem «elenden Leben» giert, und, angesichts des «erlösenden Todes», sich daran klammert. Zum Beweise, dass dieses Leben, trotz des ihm anhaftenden Elends, seinem Besitzer immer noch als ein begehrenswerthes Gut erscheint, besser und begehrenswerther als das Nichtsein. Hartmann freilich schliesst aus diesem Gieren quand même nach einem als werthlos erkannten Objekte die radikale Dummheit des Willens und seines Strebens, aber, wie bereits erinnert, im direktesten Widerspruche zu seiner Lehre von der Allweisheit des Unbewussten. Der beregten Thatsache gegenüber muss unser Philosoph entweder die im Hegel'schen Panlogismus wurzelnde Fundamentaldoktrin seiner Metaphysik, das Unbewusst-Logische

preisgeben, o d e r er muss seine der Schopenhauer-
schen Philosophie entlehnte Willenslehre in der
Richtung eines gesunden Optimismus reformiren,
aber auch so auf eine seiner Grundlehren (den Pes-
simismus) verzichten.

Täuscht nicht alles, so würde Hartmann weit eher
zu diesem zweiten Auswege sich bequemen als zum
ersteren, der ihn einfach auf den Standpunkt des
vulgären Materialismus zurückversetzen würde¹.

¹ Dafür bürgt uns nicht nur seine oben erwähnte religionsfreund-
liche Haltung, sondern auch das lebendige Interesse, das er neuer-
dings den religiösen Fragen zuwendet. Wäre ihm der Wille wirklich
das zu vernichtende böse Prinzip, so wäre ihm auch die Religion,
statt einer fortzubildenden heilsamen Erscheinung, ein rück-
sichtslos zu bekämpfendes Unheil. In der That ist ja die Religion
nichts anders als Wille, im erweiterten Sinne, den dieses Wort in der
Willensmetaphysik erhalten hat. Und zwar ist sie in ihrer ursprüng-
lichen Gestalt und wie sie als «wildwachsende» Pflanze auf dem
ganzen Erdboden verbreitet ist, nichts anderes als Wille zum Leben,
Selbsterhaltungstrieb. Dieser ist nämlich, negativ ausgedrückt und
so zu sagen von der Kehrseite angesehen, Angst vor der Vernich-
tung und folglich vor allem was dieselbe herbeiführen
könnte. Diese (Todes-) Furcht, Angst, Scheu ist aber gerade das
Wesen und charakteristische Merkmal aller «natürlichen» Religion.
Alle «natürliche» Religion ist, subjektiv, Scheu vor eingebildeten
oder wirklichen Mächten, von denen angenommen wird, dass sie
einen entscheidenden Einfluss auf unser Schicksal ausüben (Herren
über Leben und Tod sind) und durch ein bestimmtes Verhalten von
unserer Seite (Kultus) günstig gestimmt werden können; sie ist,
objektiv, das Ganze der Vorstellungen, Gebräuche und Institutionen,
welche aus dieser (Todes-) Scheu, oder positiv ausgedrückt, aus dem
Willen zum Leben, hervorgegangen sind. Dass die Religion, subjektiv
betrachtet, nichts anders ist als der Selbsterhaltungstrieb in seiner
unmittelbarsten naivsten Bethätigung, das Nichtsterbenwollen,
zeigt sich am deutlichsten darin, dass der Unsterblichkeitsglaube

Näher müsste diese Reform der Willensmetaphysik in einer Umbildung und Ethisirung des Willensprinzips, keineswegs in der Beseitigung desselben bestehen, und lediglich darum würde es sich handeln, die von Hartmann mehrfach ausgesprochene Behauptung zurückzunehmen, alles Wollen gehe auf's Sein als letztes und sei deshalb unvernünftig. Denn dass der innerste Kern und Quell alles Seins, das Grundwesen der Dinge, Trieb, Streben, Wille ist, dass der Wille überall die erste und oberste, der Intellekt die zweite untergeordnete Rolle spielt, ist eine Wahrheit, die Schopenhauer weder entdeckt hat noch allein verfiel. Die Uebermacht des Affektiv-Passionellen über das Rationelle lehrt der grosse Scholastiker Duns Scotus : « *Voluntas imperans intellectui est causa superior. . . . Intel-*

und Ahnenkult überall auf's innigste mit ihr verbunden erscheint. Dieser Glaube ist ja nichts anderes als der sich bis in den Tod und über den Tod hinaus bejahende Wille zum Leben. Das Alte Testament, das die individuelle Unsterblichkeit nur in unbestimmten Zügen andeutet, predigt um so lauter die Unsterblichkeit Israels, welche so zu sagen sein Fundamentaldogma bildet. Das Wort ist also richtig : « Würde der Mensch nicht sterben, er hätte keine Religion, » und der Geistliche, der uns gegenüber einmal äusserte, sein Auditorium sei nie empfänglicher und religiöser gestimmt als am Charfreitag, weil es an diesem Tage ganz besonders vom *memento mori* bewältigt sei, sprach hiermit das wahre Wesen der Religion aus. Dieses Wesen ist, wir wiederholen es, Wille (Schleiermacher nennt es « Gefühl » und sagt im Grunde dasselbe), es ist nicht « Vorstellung », wie Hegel annimmt. Die « Angst » beflügelt die Phantasie, erzeugt die Vorstellung (Götter, Mythen u. s. w.), als das Sekundäre, die Schaale, welcher gegenüber sie das Primäre, den Kern bildet.

lectus dependet a volitione. . . . Jener ist Mittel, dieser ist Zweck.» Derselbe spricht von der unsere Gedanken beherrschenden Macht des Willens, dessen Thätigkeit sich in dem Wohlgefallen oder Missfallen, in der Lust an den Dingen oder Gedanken offenbart¹. Raimund von Sabunde sagt, im Anschlusse an Duns Scotus: «Dem Willen kommt die kaiserliche Herrschaft über den Verstand zu².» Leibnitz lehrt: «Il n'y a pas de substance sans effort³.» Kant lehrt den Primat der praktischen Vernunft, d. i. des Willens, über die theoretische. Fichte bezeichnet sein Grundwesen, das absolute Ich, näher als unendliches Streben, Sehnen, Trieb, Wille, Bedingung der Möglichkeit des theoretischen Ich (der Intelligenz)⁴. Nach Schelling ist das Erkennen vom Wollen abhängig, nicht umgekehrt. Das Wollen selbst ist unbedingt und übersteigt alles Erkennen. Es ist das einzige unbegreifliche, unauflösliche, seiner Natur nach grundloseste, unbeweisbarste, eben desswegen aber unmitttelbarste und evidenteste in unserm Wissen⁵.

¹ Comment. in Magistram sententiarum, II, dist. XL ss.

² De natura hominis 17.

³ Erdmann, S. 132.

⁴ Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Theil III, § 5.

⁵ Abhandlung III zur Erläuterung des Idealismus in der Wissenschaftslehre. Vgl. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, VI, 2, S. 426.

Maine de Biran lehrt : «Nous sommes volonté avant d'être intelligence,» und, im Anschlusse an ihn, F. Ravaisson : «La volonté est au fond de tout ¹.» W. Wundt lehrt : «Kein Bewusstsein ohne Willens-thätigkeit, und : Das psychische Grundphänomen ist der Trieb ².» Der Schweizer Charles Secrétan erklärt : «Wille ist das wesentlichste und erste in uns, der Grund unseres Seins, seine innerste Substanz, das einzig annehmbare Prinzip, wenn man nicht auf alle Philosophie verzichten will.... Phänomenismus (Positivismus) oder Willensmetaphysik, diese Alternative drängt sich uns heute mit unwiderstehlicher Macht auf ³.» In ähnlichem Sinne spricht sich auch der in Sachen der Metaphysik sehr vorsichtige Lotze aus.

Wenn daher Schopenhauer den Willen als den innersten Kern unseres Wesens und aller Wesen bezeichnet und Hartmann in ihm das Realprinzip der Dinge erblickt, so thun sie dies in Uebereinstimmung mit den besten unter den Philosophen der Neuzeit. Wenn aber Schopenhauer den Urwillen näher als Willen zum Leben bestimmt, und Hartmann erklärt, alles Wollen gehe auf's Sein (d. h. Leiden) und sei desshalb unvernünftig, so entsteht die Frage : Geht der Wille auf das Sein als letztes

¹ Rapport sur la philosophie française au XIX^e siècle, p. 254.

² Physiol. Psychologie, S. 480.

³ Du principe de la morale in der Revue philosophique, VII, 4.

Ziel, oder geht er nicht vielmehr auf das Sein als Mittel und Organ zu einem höhern und höchsten Zwecke? — Einer lediglich auf die äussere Natur gerichteten Betrachtung sowie einer oberflächlichen Selbstbeobachtung möchte bedünken als ob ersteres der Fall wäre, und erscheint das Schopenhauer'sche Lebenwollen, der absolute Egoismus, als letzter Grund und oberstes Prinzip alles Seins. Gehen wir aber in uns, graben wir durch den nächstliegenden Grund unseres Seins hindurch tiefer und tiefer, so finden wir jenseits des (Schopenhauerschen) Grundes einen tieferen Untergrund alles Seins, einen ethischen Urgrund alles Metaphysischen. Die Region, bis zu welcher es vorzudringen gilt, ist das Gewissen. Was wir hier vernehmen, ist ein unbedingter Befehl (kategorischer Imperativ), also der Ausdruck eines Willens und zwar eines absoluten Willens. Wir schliessen: Der absolute Urgrund ist Wille, nicht aber Wille zum Leben als Letztem, sondern Wille zum Guten mittels des Lebens, beziehungsweise der Selbstopferung. Das so entdeckte Prinzip ist formal mit dem Schopenhauerschen identisch: es ist Trieb, Streben, Wille, inhaltlich aber toto cœlo verschieden von demselben; es ist Wille zum Guten als Endzweck, und zum Leben nur soweit dieses die nothwendige Grundlage zum realen Guten bildet.

Dass der Wille zum Leben als Mittel und zum

Guten als Endzweck, obwohl an sich ein Wille, phänomenologisch in zwei entgegengesetzte Potenzen (Wille zum Guten und Wille zum Leben, Pneuma und Sarx, Geist und Fleisch) auseinandergeht, ist der Wahrheitskern der dualistischen Systeme; dass aber der Wille zum Guten nur in verhältnissmässig seltenen Fällen und in sittlich höher stehenden Persönlichkeiten (Sokrates, Christus, Märtyrer der Idee, der Liebe, der Freundschaft u. s. w.) über den Willen zum Leben siegt, und der Wille zum Leben (der Egoismus) nicht nur in der Natur, sondern auch in der Menschheit und Weltgeschichte als das herrschende Prinzip (als der Gott dieser Welt) sich breit macht, während der Wille zum Guten stets in Knechtsgestalt erscheint, dies beweist nichts gegen den thatsächlichen Primat des letzteren, denn er ist das höhere Prinzip nur als das ethische, und als solches wirkt er nicht mechanisch zwingend, sondern lediglich durch Freiheit. Gerade aber die wenn auch seltenen Siege, die der Wille zum Guten über den Willen zum Leben davonträgt, bilden eine peremptorische Instanz gegen Schopenhauer; denn, ist der Wille zum Leben nicht nur höchstes, sondern einziges Weltprinzip, wie sollen wir jene opferfreudige Hingabe des Lebens, ich will nicht sagen bei jenseitstrunkenen Fänatikern, aber bei denen erklären, die ohne Hoffnung auf jenseitigen Lohn lediglich um der Idee willen in den Tod gegangen sind? Ihre

Selbstverleugnung beweist vielmehr auf's Beredteste das Dasein und die Uebermacht eines höheren Weltprinzips und Lebenszwecks, zu welchem sich der Wille zum Leben letztlich doch nur wie der Knecht zum Herrn und wie das Mittel zum τέλος verhält. Sie beweist dass Letzterer schliesslich kein Ahriman, kein Gegengott, nicht trotz dem Willen zum Guten, sondern durch denselben gesetzt ist. Soll das Gute eine Realität sein, so bedarf es realer Personwesen und ihres Daseins, und muss das vom Dasein untrennbare Uebel gleichsam mit in den Kauf genommen werden. Das Leben ist Mittel, nur Mittel, aber nothwendiges Mittel zum realen Guten, und somit selbst integrierender Bestandtheil des Guten, wenn auch nur in dem Sinne wie der Vorhof Bestandtheil des Tempels ist. Und wie das Leben, so der Wille dazu oder Selbsterhaltungstrieb, ohne welchen das Leben sofort zu nichte würde, der absolute Weltzweck aber unerreicht bliebe. Nicht in der Vernichtung des Seins, wie aller Dualismus und im Grunde auch Hartmann lehrt, nicht in der Vernichtung des Seins und des Selbst besteht das Gute, das Sittliche, die Tugend, sondern in der Erfüllung, Durchdringung und Verklärung desselben durch die sittliche Idee. Dem Dualismus freilich, dem gerade das Dasein und Daseinwollen die wieder gut zu machende Urthorheit ist, gipfelt die Tugend konsequenterweise in der Aufhebung des Daseins

durch Tilgung des Daseinwollens als des schlechthin Bösen. In der That aber wird der Wille zum Leben, als der vom Willen zum Guten gesetzte, erst da böse, wo er sich in bewusster Empörung von diesem seinem Urgrunde loslöst und im bewussten Gegensatze zum Guten sich äussert. Von solchem bewussten Gegensatze kann indess weder in der aussermenschlichen Natur noch innerhalb der Menschheit die Rede sein, bevor sie, aus dem Naturzustande kommend, den Punkt geistiger Entwicklung erreicht, wo sie zur Einsicht in die Bedeutung des Daseins als Mittel zu einem höhern Zwecke gelangt, und den wir daher die «sittliche Bewusstseinschwelle» zu nennen pflegen. Unterhalb dieser Schwelle ist der Wille des Lebens um des Lebens willen (der Egoismus) naiv und unzurechnungsfähig, jenseits derselben aber bestraft er sich durch Gewissensunruhe oder Lebensüberdruß.

Dass jedes Menschenleben, welches sich zum Selbstzweck macht, statt sich als Mittel einem höheren Zwecke unterzuordnen, schliesslich und trotz alles Genusses in das blasirte Klagewort ausbricht: Es ist alles eitel! dass, mit anderen Worten, alles Leben um des Lebens willen unbefriedigt lässt, ist wiederum ein sprechender Beweis dafür, dass der Grundwille in uns nicht dem Leben als letztem Ziele, sondern dem Guten zustrebt. Nur ein Leben, das im Dienste der Pflicht verläuft, kennt weder

Ueberdruss noch Gewissensqual, aber dienen muss das Leben, Mittel, Organ und Knecht zu sein muss es sich bescheiden, wenn es seinen wahren (ethischen) Zweck erfüllen soll. In dieser Vermittelung des realen Guten liegt aller Werth des Daseins. Als Mittel zum Guten ist Leben und Welt, trotz des darin wuchernden Uebels, ein relativ Gutes, ohne welches das Gute eine abstrakte Möglichkeit bliebe, durch welche es zur konkreten Wirklichkeit wird oder zum mindesten werden kann. Und hierin liegt der tiefste Grund des auch den Elendesten beseelenden Lebenstriebes: es ist der absolute Weltzweck, der sich in ihm sein Mittel schafft.

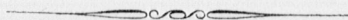
Nun wollen wir keineswegs in Abrede stellen, dass die zu Gunsten einer Reform des Schopenhauer-Hartmann'schen Willensbegriffs von uns geltend gemachten Argumente, Lebenwollen des Elenden, Selbstopferungen im Dienste der Pflicht, Unfriede, Lebensüberdruss u. s. w., nur im Zusammenhange mit dem Argumente *κατ' ἐξοχήν*, dem kategorischen Imperativ des Gewissens, beweiskräftig sind. Einzig und allein im Beweise a priori schöpfen alle empirischen Instanzen ihre Beweiskraft. Gilt jener nicht, so gelten auch diese nicht. Es kommt, mit andern Worten, alles darauf an, ob wir dem Sittlich-Guten als solchem absoluten Werth beimessen. Ist dies der Fall, so ist hiermit dem

Pessimismus, auch wenn wir einem falschen Optimismus gegenüber seine relative Berechtigung anerkennen müssen, dennoch die Spitze abgebrochen und das entsittlichende Moment benommen, das im Satze liegt: Besser wäre das Nichtsein der Welt als ihr Sein. Denn im Gegensatze zu diesem Motto muss dann geschlossen werden: das reale Gute soll sein, nun ist es aber möglich nur durch das Leben (die Welt), also soll die Welt sein, oder mit anderen Worten, besser eine Welt als keine.

Legen wir freilich dem realen Guten keinen absoluten Werth bei, und erblicken wir im kategorischen Imperativ Kants «einen Rest theologischer Vorurtheile», dann behält der Pessimismus mit seinem Motto das Feld. Denn in diesem Falle beweist das Lebenwollen quand même des Elenden nur die Unvernunft des Weltprinzips, die durch keinen Genuss zu stillende chronische Unbefriedigkeit des Lebemanns nur die Unerreichbarkeit positiver Glückseligkeit und die daraus sich ergebende Absurdität des Lebenwollens, und der freiwillig Sterbende erscheint entweder als ein durch illusorische Hoffnung auf jenseitigen Lohn betrogener Thor, oder als ein Weiser nur insofern er auf's Leben als auf etwas, dessen absolute Werthlosigkeit er erkannt hat, verzichtet.

Sie sehn, meine Herren, wie die ganze Diskussion

auf eine Gewissensfrage hinausläuft. Die theoretische Vernunft allein vermag sie nicht zu lösen. Es gilt die Kantische Lehre vom Primat der praktischen Vernunft in Anwendung zu bringen. Des Lehrlings Bemerkung zum Grundsatz des achten Meisters (in Schillers «Philosophen») kann uns so lange nicht irre machen als er selbst nichts «Vernünftigeres» zu erwiedern weiss. Dass die höchsten Fragen der theoretischen Philosophie nur unter praktischen Gesichtspunkten sich entscheiden lassen, beweist vielmehr dass alles Sein und Bewusstsein aus dem Willen stammt, und von diesem als von seiner absoluten Voraussetzung abhängig ist, also den Primat der «praktischen Vernunft». Diese aber entscheidet gegen die pessimistische Doktrin. Sie betrachtet mit Kant und Fichte das Leben als eine sittliche Aufgabe, die Welt als das «Material unserer Pflicht», das Absolute endlich nicht als den Willen zum Leben als Endzweck, sondern als den Willen zum Guten mittels des Lebens.



Spoken 18,
Wiel + y. 21,
Wiel a. 23, 33,
Gd, wil ant L 36
Wiel H. goud 40, 3,
on fark 41,
+ w. 44, 6,

