



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Schopenhauer und Nietzsche

Simmel, Georg

Leipzig, 1907

Moral als Verneinung der Individualform des Willens. Schopenhauers Verzicht auf alle objektiven Normen und dessen Motivierung durch den Pessimismus. Die metaphysische Einheit der Wesen als Fundament ...

urn:nbn:de:hbz:466:1-42159

Sechster Vortrag.

Die Moral und die Selbsterlösung des Willens.

Die Motivierungen Schopenhauers für das Übel und das Böse in der Welt lassen sich sämtlich auf einen Fundamentalgedanken zurückführen. Denkt man den metaphysischen Willen in seiner absoluten Einheit, ehe er, durch den menschlichen Intellekt gebrochen, zu irgend einer individuellen Form besonders ist, so ist er zwar sozusagen die Möglichkeit alles Leidens und Unheils, aber noch nicht dessen Wirklichkeit; denn diese kommt ihm erst dadurch, daß die Einzelformen ihm irgendwelche scheinbaren Ziele setzen, daß diese Formen untereinander kämpfen und das individuelle Gehirn zum Bewußtsein all dieses und zum Leiden an ihm erwacht. Denkt man andererseits diese Individualformen, die in Raum und Zeit vereinzelt Gebilde des Vorstellens, rein für sich, bevor sie vom Willen durchströmt und in das Sein gerufen sind, so sind auch sie jenseits des Übels und des Bösen, die Ästhetik hat diese willensfreie Vorstellungsseite der Welt als die unschuldige und allein erfreuliche erkannt. Leid und Schuld und innerer Widerspruch kann also erst entstehen, wo der Wille die Form der Einzelexistenz annimmt, oder, anders ausgedrückt, in die Form der Vorstellung eingeht: weder an dem Willen für sich allein noch an der Vorstellung für sich allein haftet dies alles. Erst ihr Zusammenschlag erzeugt die sinnlose, weil notwendig enttäuschte Begierde des Relativen nach einer absoluten

Befriedigung, den Kampf der Einzelercheinungen, in deren jeder der ganze Wille lebt, die Qual des Daseins, die erst in individualisierten Subjekten zum Bewußtsein wird. Daraus folgt, daß es drei Wege geben muß, um dem Leiden und dem Grauen des Daseins zu entgehen: einmal, indem die Vorstellung sich von dem Willen, der sie in Begier und Leiden verstrickt, losreißt — wie es im ästhetischen Schaffen und Genießen geschieht; zweitens, indem der Wille die individuelle Zerspaltung überwindet, das Einzelsubjekt sich mit allen andern identifiziert, und damit all der Kampf und Widerspruch samt seinen Schmerzreflexen verschwindet, die das Eingehen des Willens in die Individualform erzeugte; den dritten endlich, indem der Wille sich überhaupt selbst aufhebt, das Subjekt den in ihm lebenden Willen gleichsam dazu benutzt, dessen eigne Verneinung zu wollen, damit die Möglichkeit von Kampf und Leiden, von Habsucht und Enttäuschung mit der Wurzel ausreißt und die Welt, die er aus sich entlassen hat, in das Nichts zurücknimmt. Den ersten Weg haben wir als den der ästhetischen Erlösung kennen gelernt; der zweite bedeutet das, was man Sittlichkeit nennt; der dritte ist die Heiligung des Menschen, der entsagt, der das Wesen der Welt erkannt hat — wenn auch nicht in bewußten Begriffen — und sich daraufhin dem verderblichen Zirkeltanz des Wollens entzogen hat, der über alle Enttäuschung, alle Vergeblichkeit, alles Böse hinaus ist, weil er nichts und nicht mehr will. Diese beiden Wege: der Erlösung in der Sittlichkeit und der Erlösung in der Entsagung und Willensverneinung gilt es nun endlich zu schildern.

Die Erscheinungen der Moral charakterisieren sich zunächst an ihrem Gegenteil. Der bloß natürliche, sozusagen logische Erfolg der Individualisierung des Willens zu einem besonderen Ich ist, daß dieses Ich, den ganzen Willen in der Form seiner Person besitzend, »Alles für sich will«. Da es nun aber mehr als ein Ich gibt, so folgt daraus weiter,

dafs das eine will, was das andere auch will und dafs das kräftigere Ich in die Willenssphäre des andern eingreift; dies ist der böse Charakter: er befriedigt seinen Willen — oder glaubt zum Mindesten, dafs er ihn befriedigen könnte — auf Kosten des andern und gleichgültig gegen die Leiden, die dieser Andere dadurch erfährt. Demgegenüber erhebt sich zuerst das Phänomen der Gerechtigkeit, die die Sphäre des Willens durch die Grenzen der Persönlichkeiten gegeneinander bestimmen läfst. Jenen täuschenden Schein, der die Individuen radikal von einander trennt, den Einen zum natürlichen Feinde des Andern macht, dessen Schädigung mit dem eigenen Vorteil zusammenfällt — diesen Schein hat der Gerechte soweit durchschaut, dafs er sich selbst und das Wesen aufer sich unter dem gleichen Gesetze stehend ansieht und darum den Andern nicht verletzen mag. Die Grenze zwischen den Individuen wird inne gehalten, der Egoismus durchbricht sie nicht mehr, weil er jenseits ihrer eine ihm nicht absolut entgegengesetzte, sondern ihm im letzten Grunde wesensgleiche Existenz bestehen fühlt.

Die Gerechtigkeit verbleibt damit im Negativen, sie ist ein blofses Sich-Enthalten, eine Einschränkung des in all seinen Individuationen grenzenlosen Willensdranges durch die Tatsache, dafs es eben mehr als eine Individuation gibt. Das Positive an ihr ist nur ihr metaphysisch gefühlsmässiges, an und für sich über die Gerechtigkeit weit hinausreichendes Motiv: das Mitleid, das vor der Schädigung, der Vergewaltigung des Andern zurückschreckt; das Subjekt überwindet die, mit der Tatsache der Individuation eigentlich logisch gegebene Rücksichtslosigkeit durch das Sich-Hineinversetzen in den Andern, das Mitfühlen mit ihm, das seinerseits durch die tiefere Tatsache der Wesensidentität mit jenem ebenso logisch gegeben ist. Die Tragik des tiefsten Lebens: der Kampf zwischen der Logik der Erscheinung und der Logik des Dinges-an-sich ist zu Gunsten der letzteren gelöst. Sogleich aber zeigt sich hier, was den ganzen Verlauf der

Schopenhauerschen Ethik charakterisiert und diese mit voller Entschiedenheit auf eine Parteseite unter den großen moralphilosophischen Möglichkeiten stellt: für ihn besteht niemals die objektive, schlechthin gültige, imperativische Notwendigkeit der sittlichen Normen; sondern diese sind schlechthin nichts als Äußerungen oder Durchgangspunkte der einen Tatsache: daß der Wille in allen Wesen einer und derselbe und zugleich dasjenige ist, was schlechthin nicht sein soll. So hat die Gerechtigkeit, das *suum cuique*, für ihn nicht den von Anderen daran empfundenen Sinn: daß der so bezeichnete Zustand an und für sich wertvoll ist, an und für sich sein soll, völlig gleichgültig, ob er jemandem zu Lust oder Leide gereicht, gleichgültig, ob er sich auf einer metaphysischen Identität oder etwa gerade auf dem unbedingten Fürsichsein der Persönlichkeiten aufbaut. Darum kann Schopenhauer auch für die strafende Gerechtigkeit durchaus keine andere Rechtfertigung finden, als den Zweck der gesellschaftlichen Sicherung vermittelt Abschreckung. Die Strafe um der »Vergeltung« willen sei nichts als sinnlose Grausamkeit und Rache. Man mag nun die Vergeltung als Strafprinzip aus vielerlei Gründen verwerfen; aber man soll nicht verkennen, daß sie ein, wie auch unvollkommen ausgestaltetes, objektives Prinzip enthält, das durchaus ethisch selbstgenügsam ist und keiner Berufung auf Nützlichkeiten oder höhere metaphysische Instanzen bedarf. Daß das geschehene Böse in einem dem Täter zugefügten Leid eine ethische Balanzierung findet, daß die Logik der Moral es ebenso ohne jeden sozialen, historischen, teleologischen Hintergrundgedanken fordert, wie die Logik der Intelligenz aus gegebenen Prämissen einen bestimmten Schluß fordert, ohne einer über diese innere Notwendigkeit hinausgehenden Legitimierung zu bedürfen — dies ist mindestens eine mögliche Vorstellung. In dem nicht seltenen Verlangen des Verbrechens nach seiner Strafe, in dem Gefühl von Entsühnung und Reinigung nach erlittenem Strafschmerz mag man den

seelischen Reflex jener ideellen Bedeutung der Strafe sehen. Dafs Taten und Zustände in dieser Weise rein um ihres eigenen Sinnes willen erfordert werden können, liegt ganz aufserhalb der Schopenhauerschen Denkweise. Die ethische Notwendigkeit ruht ihm entweder in den Zwecken des Handelns oder in der metaphysischen Struktur des allgemeinen Seins. Die Legitimität dieser beiden Begründungsarten hindert nicht, dafs neben ihnen jene dritte bestehe, die die sittliche Notwendigkeit der Tat nicht von etwas anderem herleitet, sondern sie als etwas Unmittelbares, durch sich selbst Legitimiertes erkennt. Welches nun freilich der anzuerkennende Inhalt solcher Imperative ist, darüber wird genug Streit sein (wenn auch vielleicht kaum mehr als über die teleologischen und metaphysischen Instanzen); dafs Gerechtigkeit sei oder dafs der Wille Gottes herrsche; dafs die Persönlichkeiten in die gesellschaftliche oder in die mystisch-transszendente Einheit verschmelzen oder dafs sie umgekehrt sich zu äufserstem Selbstsein und Sonderwert gestalten; dafs alle Wesensseiten des Menschen zu möglichst gleichmäfsiger Höhe ausgebildet werden oder dafs etwa das Sinnliche in uns zu gunsten des Vernünftigen bekämpft und unterdrückt werde — alles dies, in prinzipieller Allgemeinheit oder zu konkreten Handlungen und Zuständlichkeiten vereinzelt, wird unzählige Male als eine mit sich abschliessende, um ihrer selbst willen gerechtfertigte Aufforderung empfunden, ein Sollen, dessen Wert sich mit seiner Verwirklichung, ohne auf ein Vorwärts oder Rückwärts hinzusehen, befriedigend ausgelebt hat. Es kommt, wie gesagt, nicht darauf an, dafs die Individuen, die Zeiten, die Gruppen, über diese Sollensinhalte sich nicht vereinigen können und erbittert um ihr Recht streiten. Für uns ist nur die ethische Möglichkeit wichtig, dafs jeder Inhalt, der überhaupt anerkannt wird, es in dieser Form des Nicht-Übersich-hinausfragens werde, als definitive Beruhigung eines treibenden Wertgefühles. Diese Solidarität des Sollens überhaupt mit

irgend einem positiven Zustand ist für Schopenhauer auf Grund seines Pessimismus ausgeschlossen: denn er müßte anerkennen, daß es einen positiven Wert gibt. Die ganze Opposition gegen die Kantische und Fichtesche Moral, in der sich Schopenhauer mit den mannigfaltigsten Argumenten bewegt, geht schließlich darauf zurück, daß diese beiden gewisse Verhaltensweisen als ethisch schlechthin notwendig, also auch schlechthin wertvoll behaupten. Kann aber der Wert des Daseins niemals über den Nullpunkt steigen, so kann kein Tun und kein Zustand an und für sich und mit sich selbst abschließend wertvoll sein: dies würde der Welt von neuem die Bedeutung geben, auf deren Verneinung gerade der Pessimismus sich gründet. Für ihn bleibt nur übrig, die ethischen Werte entweder in die endlose Kette relativer Mittel und Zwecke hineinzuziehen — wie Schopenhauer es mit der Strafe tut, indem sie ihm nichts als ein soziales Abschreckungsmittel ist, — oder sie, ihres unmittelbaren Wertes gleichfalls entkleidet, aus der metaphysischen Grundlage des Daseins zu entwickeln, die ihrerseits dafür sorgt, daß sie so wenig eine positive Bedeutung gewinne, wie Schopenhauer sie dem Glücksgefühl, wie er sie der ästhetischen Befriedigung lassen konnte. In dem gleichen Sinn lehrt Schopenhauer, daß man, wenn man die Moral — die selbst Altruismus ist — begründen wolle, es nur durch Berufung auf den Egoismus könnte. Diese Einsperrung der menschlichen Triebfedern in egoistische und altruistische — was nicht auf die eine zurückgeht, müsse es auf die andere — übersieht gänzlich, daß es noch eine dritte, von ganz prinzipieller Koordination zu jenen beiden, gibt. Tatsächlich wollen wir vieles — wollen es aus unmittelbarem Impuls oder als sittliche Nötigung — was weder dem eignen Ich noch einem Du von Nutzen ist; und wenn es das etwa ist, so bildet dies jetzt doch nicht [das Motiv des Tuns. Sondern wir tun es, weil wir schlechthin wollen, daß dieser und jener Erfolg einträte, dieser und jener Zustand herrsche, dies und

jenes geschaffen, gewußt, geglaubt werde. Diese Willensinhalte schweben uns in reiner Objektivität vor, als etwas, was an und für sich sein soll, unabhängig von den daran sich etwa knüpfenden Gefühlsreflexen lustvoller oder schmerzlicher, egoistischer oder altruistischer Art. Der Forscher fühlt, daß mit der gewonnenen Erkenntnis, der Künstler, daß mit dem geschaffenen Werk, der Politiker, daß mit dem Siege seiner politischen Überzeugung, der Religiöse, daß mit der Realisierung des göttlichen Willens ein Wert geschaffen ist, an dem Befriedigungen und Folgen für den Handelnden selbst, für die umgebenden und zukünftigen Menschen hängen mögen; aber diese Ausstrahlungen und Reaktionen von fühlenden Subjekten erschöpfen den Kreis der Motivierungen nicht. Vielmehr, jene Ziele werden als objektiv wertvolle vorgestellt, ihr Wert besteht in derselben Unabhängigkeit von allem Gefühltwerden, wie die Wahrheit eines Satzes unabhängig ist von seinem Vorgestelltwerden. Schopenhauer, dessen radikale Entwertung des Daseins durch eine derartige Wertkategorie bedroht wäre, erklärt freilich, daß jeder Wert relativ wäre, d. h. nur Wert für jemanden sein könnte. Allein, wenn der Wert auch wirklich in demselben Sinne eines subjektiven Bewußtseins bedürfte, wie für den Idealismus die Welt der Tatsachen eines solchen bedarf — so ist es doch ein Trugschluss, daß der Wert darum nur in Zuständen des Subjekts oder anderer Subjekte bestehen müßte. Es bleibt die — vielleicht wunderbare, nicht weiter zurückzuführende — Tatsache, daß unser Fühlen sich von seiner subjektiven Grundlage losreißen und ein Dasein, einen Zustand, ein Handeln als wertvoll, als gesollt fühlen kann, völlig objektiv, ohne Frage nach seinen weiteren Erfolgen für das Ich oder ein Du. Daß Schopenhauer innerhalb des ästhetischen Ideals uns der Befreiung von der willensmäßigen Subjektivität für fähig hält, auf dem Gebiet der praktischen Ideale aber nicht, liegt daran, daß wir uns dort im Reiche des Scheines, des flüchtigen Traumes von

den bloßen Formen der Dinge befinden, an dem von vornherein kein positiver Wert des Daseins, sondern nur ein kurzes Fliehen und Vergessen eben dieses Daseins zu gewinnen ist. Innerhalb der ethischen Werte aber handelt es sich durchaus um die Wirklichkeit des Lebens und darum muß hier die Möglichkeit geleugnet werden, sich der Verflechtung in das nur Relative, die Subjektivität, die bloße Negation zu entziehen. Denn das Anerkenntnis, daß auch nur ein einziges Positives — eine Norm, eine Handlung, ein Zustand — gut ist, schlechthin gut, ohne dies Prädikat aus jenen Verflechtungen zu beziehen, würde ein neues Weltelement, eine neue Dimension von Werten einführen, die die Beschaffenheit der Welt, wie sie den absoluten Pessimismus rechtfertigt, im Prinzip durchbrechen. Es darf keinen Seinswert geben außer Lust und Leid, sowie ihren Bedingungen und Folgen, weil deren Aufrechnung allein des pessimistischen Resultates sicher ist.

Die fundamentale Tatsache der Sittlichkeit nun deutet Schopenhauer als die Steigerung des Phänomens der Gerechtigkeit. Wie diese die metaphysische Identität zwischen dem Ich und dem Du soweit anerkennt, daß es die Grenze zwischen ihnen respektiert, die natürliche Tendenz des Ich, diese Grenze zu durchbrechen, hemmt — so kann jene Identität nun gerade dazu wirken, daß eben diese Grenze niedergerissen wird. Schopenhauer glaubt das Wesen des sittlich edlen Menschen darin zusammenzufassen, daß ein solcher »weniger als sonst geschieht einen Unterschied zwischen sich und den Andern macht«. Er hat das Täuschende der Individuation durchschaut, er weiß — wenn auch nicht in der Form von Begriffen und Reflexionen —, daß das Leiden Anderer im letzten Grunde sein eigenes ist und er tut, was er kann, zu seiner Linderung — da eben alles, was der Mensch für andere und deshalb schließlichsich selbst tun kann, Linderung des Leidens, als unseres allgemeinen und unentrinnbaren Schicksals, ist. Die metaphysische

Bedeutung aller Sittlichkeit ist, daß die absolute, überempirische Einheit alles Seienden, also auch die des Ich und des Du, sich in der Erscheinung realisiere — was nur so geschehen kann, daß die eigne Natur der Erscheinung, die individuelle Gespaltenheit zwischen den einzelnen Wesen, aufgehoben wird. Die Sittlichkeit verneint nicht den Willen, sondern nur das an der Erscheinung, was der wesentlichen Bestimmtheit dieses Willens: Einheit zu sein — widerspricht. Es wäre deshalb ein durchaus flacher Einwand gegen die Ethik der Wesensidentität, wenn man sie als einen Egoismus bezeichnen wollte, der den Umweg über das Transszendente gemacht hat und sich auf der Rückkehr von diesem selbst nicht mehr erkennt. Wenn ich meine Kräfte, mein Wohl, meinen Besitz für den Andern hingebe, nur weil dieser Andere im Grunde ich selbst bin — wo liegt, so könnte man fragen, der Unterschied gegen jedes andere selbststüchtige Verfahren, das ein gewisses Maß von Opfern, von Sich-Abgeben mit dem Nicht-Ich nötig macht, ohne dadurch das Geringste von seiner Selbstsucht zu verlieren, für die alles dies nur ein unvermeidliches Mittel ist? Jenes entschiedenste Schema der Unsittlichkeit: den Andern ausschließlich als Mittel zu benutzen — könnte gar nicht radikaler durchgeführt werden, als auf der Basis, daß alles, was ich dem Andern zugute kommen lasse, mir selbst zugute kommt; und zwar gerade die Ausschließlichkeit dieses Mittelcharakters des Du für das Ich tritt hier mehr wie bei jedem andern Verhältnis zwischen beiden hervor, weil es nun gar keine Möglichkeit gibt, das Du als Endzweck anzusehen, sondern unvermeidlich alle auf ihn gerichtete Aktion durch die gemeinsame Wurzel, die metaphysische Einheit, hindurch auf das Ich zurückströmt. Diese naheliegende Deutung halte ich nun, wie gesagt, für durchaus irrig. Denn jene absolute Wesenseinheit hebt allerdings das Du in seinem Eigenbestande auf, aber ebenso das Ich. Sicherlich ist es nicht der Sinn der Schopenhauerschen Lehre, daß ich

mit der Schädigung des Du ja mich selbst schädigen würde, mit seiner Förderung mich selbst fördere, sondern daß die altruistische Handlung den Unterschied zwischen dem Ich und Du überhaupt aufhebt und sozusagen dem ganz unpersönlichen, absoluten Sein, das ungeschieden hinter den Erscheinungen unser beider steht, zugute kommt. Indem Schopenhauer als die umfassendste Formel der Sittlichkeit ausspricht: Beschädige niemanden, sondern hilf jedem, soviel du kannst — lehrt er zwar scheinbar nur den ganz banalen Moralismus des guten und hilfreichen Menschen. Allein er beschreibt damit in Wirklichkeit nur die praktisch-äusserliche Erscheinung des sittlichen Verhaltens. In der Tiefe und dem Wesen kommt es gar nicht auf diese Aktion zwischen dem Ich und dem Du an, die noch die erscheinende Getrenntheit ihrer voraussetzt, sondern darauf, daß ihre Nicht-Getrenntheit ausgedrückt werde, daß die Aktion auf diese Weise ihre eigene Voraussetzung aufhebe. Indem diese eigentliche Bedeutung der Schopenhauerschen Identitätsethik sich nach einer ganz andern Dimension wendet, als die empiristisch-wohlwollende Gutmütigkeitsmoral ihrer Oberfläche, geht doch auch sie auf das schon mehrere Male hervorzuhebende, die Ethik von ihrem Beginne an durchziehende Motiv zurück, das sich am kürzesten so ausdrückt: Sei was du bist. Es schien uns dort zu den dauernden und typischen Gefühlen oder Vorstellungen der Menschheit zu gehören, daß alles das, was wir sein sollen, doch schon in irgend einer Form, in irgend einer Verstecktheit oder Unentwickeltheit in uns als eine Wirklichkeit vorhanden ist, ja als unsere eigentliche, sicherste Wirklichkeit. Nur daß sie auch die oberflächlicheren, bloß erscheinenden, sozusagen irrealeren Teile unser selbst durchdringe und beherrsche, daß wir alles Trübe, Äusserliche, Zufällige unseres Daseins zum Ausdruck unseres wahrhaften Seins machen — das ist die sittliche Aufgabe, die einen logischen Widerspruch zu enthalten scheint, indem sie uns zu werden befiehlt, was wir

ja gerade schon in unserer wirklichsten Wirklichkeit sind; aber dieser Widerspruch hängt offenbar nur dem begrifflichen Ausdruck einer durchaus einheitlichen und starken seelischen Idealbildung an. Dies ist etwa das Schema der Vernunftmoral, die die Wesenssubstanz des Menschen in seine Vernunft setzt und nun doch seine sittlichen Notwendigkeiten erst dahin zusammenfaßt, daß die Vernunft auch wirklich sein Leben leite, daß dasjenige daraus verschwinde, was er ja eigentlich gar nicht selbst ist: die sinnlichen Elemente. Es ist aber nicht weniger, nur nicht ganz so auf der Hand liegend, auch das Schema der Schopenhauerschen Moral, für die die sittliche Forderung des Altruismus, der Liebe, des Mitleids, der Hilfsbereitschaft nichts anderes bedeutet, als daß diejenige Einheit, welche die Individuen schon sind, die von vornherein ihr Wesen bildet, auch in den äußeren Aktionen von Mensch zu Mensch, in den Verhältnissen zwischen ihren nur erscheinenden, ihrer tiefsten Realität gar nicht angehörenden Individualgestalten zum Durchbruch komme; auch seine Moral folgt jener formalen Idealbildung: daß die Menschheit werden soll, was sie ist. Ist diese Auffassung richtig, so zeigt das Schopenhauersche Moralprinzip eine Großartigkeit, über die nur das etwas feminin Karitative, das mitleidig Passivistische der erscheinenden, diese Moral ausprägenden Aktionen leicht täuschen kann. Es ist ein erhabener Gedanke, daß der Mensch in seinem Handeln, soweit es sittlich wertvoll ist, zwar sein tiefstes und eigentliches Wesen zum Ausdruck bringt, aber doch auch damit noch nicht das Letzte ausgesprochen ist, sondern daß dieses Wesen erst dann das definitive und eigentliche ist, wenn es sich als identisch mit dem Wesen Aller, mit der Struktur der metaphysischen Welteinheit offenbart, wenn es diese in sich bezeugt und bewährt. Freilich ist dies metaphysisches Dogma, dem in fundamental-charakterologischem Gegensatz, ohne Möglichkeit der Versöhnung oder der Entscheidung nach

Recht und Unrecht, das entgegengesetzte gegenübersteht: das von unserm Handeln die Ausprägung einer unverwechselbaren Individualität gefordert wird, weil diese, und keine über- oder unterpersönliche All-Einheit, das letzte Element des Seins wäre; das jenes: sei was du bist — nicht wie bei Schopenhauer bedeute: sei was auch der Andere ist —, sondern: sei, was der Andere nicht ist, was ausschließlich du sein kannst, weil die absolute, reale wie ideelle Struktur des Seins auf dem Fürsichsein und der Einzigkeit individueller Wesen, auf ihrer Grenzsetzung und ihrem Gegensatz beruhe. Dieser Gedanke der in den Weltgrund hinunterreichenden Individualität, die sich zugleich im erscheinenden Handeln als dessen sittlicher Wert ausprägt, ist für Schopenhauer deshalb von vornherein unzugänglich, weil mit dem definitiven, irreduzibeln Wert der Persönlichkeit als solcher ein mit dem Pessimismus nicht zu vereinigendes Wertmoment in das Weltbild eingetreten wäre; denn es steht jenseit der Lust-Leid-Rechnung, ja, es entzieht sich seinem Begriffe nach überhaupt der Aufrechnung in eine Werttotalität des Daseins, sondern bleibt in seiner eigentümlich positiven Bedeutung bestehen, in welche Abgründe von Leiden, Negativitäten, Unwerten auch die Welt im übrigen versinken mag.

Über den Verdacht, mit der Identitätsethik nur einen sublimen Egoismus zu begründen, ist Schopenhauer also erhaben, da die altruistische Handlung nicht wieder in das Ich, sondern in eine Instanz einmündet, die von dem Ich und dem Du im Sondersinn beider überhaupt nicht mehr berührt wird. Aber gerade daraus erhebt sich gegen sein Prinzip ein sehr viel ernsteres Bedenken vom Standpunkt des sittlichen Gefühles aus; und dies um so mehr, als er durchaus ablehnt, eine neue Sittlichkeit reformatorisch zu begründen, sondern ausschließlich den Grund und Sinn der tatsächlichen Moralvorstellungen zu deuten beansprucht. Sieht man nicht wie bisher von den erscheinenden Handlungen

der Sittlichkeit zu ihrem metaphysischen Grunde herab, sondern nun umgekehrt von diesem Grunde zu den tatsächlichen Aktionen hinauf, so verliert der Altruismus seinen Sinn ebenso, wie vorher der des Egoismus verschwunden war. Denn wie es die Bedeutung des Sittlichen war, die metaphysische Einheit der Wesen, die von deren Individualisation eigentlich verneint wird, dennoch an dem Verhältnis der individuellen Erscheinungen zu realisieren, so kann die inhaltliche Bedeutung der Moral nur sein, daß die Qual jenes absoluten Weltgrundes durch sie irgendwie aufgehoben werde. Gewiß ist der Altruismus — der für Schopenhauer nur Mitleidstat, nur Leidlinderung sein kann — ein Geschehen in der Welt der individuellen Erscheinungen. Allein das Leiden der Erscheinung ist nicht nur Erscheinung des Leidens, sondern absolute Wirklichkeit, weil es unser Willensleben ist. Schmerzsteigerung und Schmerzstillung reicht also gleichsam von dem peripheren Punkt des Daseins, an dem unsere Persönlichkeit steht, in seinen Kern hinein, in das Ding-an-sich, in dessen Einheit alle von jenen Punkten her laufenden Linien zusammentreffen. Ist dies aber der Fall, so gibt es zwar keinen Grund mehr, das Wohl des Andern meinem eignen nachzusetzen — aber auch keinen, das meinige dem seinen nachzusetzen. Mündet Lust und Leid der Wirklichkeit so — etwas grob ausgedrückt — an eine Zentral- und Ausgleichungsstelle, werden alle eudämonistischen Werte so gleichsam in einen Topf geworfen, so ist es ganz gleichgültig, ob die Stelle Ich oder Du heißt, an der innerhalb der Erscheinung die bestimmten Quantitäten des einen und des andern haften und von der aus sie, an jenes Zentrum gelangend, erst ihre wahrhafte Bedeutung gewinnen, aber auch ihre Provenienzen völlig auslöschen. Wenn, von der metaphysisch entscheidenden Instanz aus, das Du so gut ist wie das Ich, so ist das Ich auch so gut wie das Du, und man wüßte nicht, weshalb eine Handlung, die dem Handelnden ein gewisses Glücksmass einträgt, weniger wertvoll sein

sollte, als eine, die seinem Nebenmenschen eben dasselbe verschafft. Dies ist der tiefere Anlaß der Schopenhauerschen Behauptung, die Moral verlange nur, daß man den Nächsten »wie sich selbst« liebe, ihn sich praktisch gleichstelle; ein Mehr, eine Aufopferung über das in der Selbstliebe gegebene Maß hinaus erscheint ihm sinnlos und muß bei seinen Voraussetzungen so erscheinen. Denn dies würde doch bedeuten, daß ich unter Umständen ein relativ großes eigenes Glücksquantum aufopfere, wenn für den anderen selbst nur ein relativ kleines dadurch gewonnen wird. Da mit solcher Handlung aber die Gesamtsumme überhaupt gewinnbaren Glückes herabgesetzt wäre, jene Gesamtsumme, die von der metaphysischen Seinseinheit, unter völliger Auslöschung der Subjekte ihrer Einzelbeiträge aufgenommen wird — so wäre eine derartige Handlung unsinnig und verwerflich.

Es ist sehr merkwürdig, wie die systematische Konsequenz Schopenhauer gegen den Widerspruch taub gemacht hat, in den er sich hier gerade mit der Tatsächlichkeit des sittlichen Empfindens setzt; denn: soweit dieses überhaupt auf Altruismus eingestellt ist, urteilt es zweifellos durchgehend, daß der sittliche Wert eines Tuns keineswegs an der Äquivalenz zwischen eigenem Opfer und fremdem Gewinn Halt mache, sondern eher noch steige, wenn sich das Verhältnis beider zu ungunsten des Ich verschiebt. Hätte Schopenhauer dies aber anerkennen wollen, so wäre damit ein selbständiger Wert des ethischen Verhaltens gesetzt gewesen, der von der Aufrechnung seiner eudämonistischen Bedeutung, wie der Pessimismus sie braucht, unabhängig ist. Indem Schopenhauer zwar jedes egoistische Glücksinteresse von der Moral fernhält, heftet er sie doch an Glück und Leid überhaupt, an das Verhältnis ihrer Mäße, deren einheitlicher Träger das überindividuelle Sein ist. In dem Augenblicke also, in dem eine Handlung sittlich wertvoll ist, obgleich sie, bewußt und gewollt, ein geringes Glück des Du mit einem überwiegenden Leiden des Ich

erkauft — in diesem Augenblick enthielte die Welt eine Wertkategorie, die nicht in die dem Pessimismus beherrschbaren Maßstäbe einzugliedern ist und die damit seine Weltbilanz illusorisch machen würde. — Vielleicht darf man hier einen Schlufs ziehen, der die allergrößte Vorsicht fordert, weil er prinzipiell zu den ärgsten Mißbräuchen und Irrtümern verführt: Schopenhauer hätte vielleicht jene Vergewaltigung einer verhältnismäßig trivialen, wenn auch sehr tief gegründeten ethischen Bewusstseinstatsache nicht begangen, wenn er subjektiv eine ethische Natur gewesen wäre. Damit ist selbstverständlich kein moralisierendes Werturteil gefällt; schon weil für die Höhenentwicklung des Geistes die Schopenhauerschen Naturen, die ästhetisch-intellektuell orientiert sind, ebenso bedeutsam sind wie die ethisch gerichteten; und weil man sich gegenüber so absolut elementaren Gegensätzen, von denen keiner fehlen darf, ohne das Leben unserer Art in völlig unausdenkbarer Weise zu ändern, überhaupt nicht auf den Stuhl des Richters setzen soll. Der eigentliche Gegensatz der ethischen Natur ist nicht die künstlerische, sondern die ästhetische. Nietzsche war künstlerisch und ethisch disponiert, Schopenhauer ästhetisch und unethisch. Man spürt, wo er Kunst- und Naturerkenntnis behandelt, ein unmittelbares, spontanes Erleben, während, wo er von dem moralischen Ideal und seiner Vollendung in der asketischen Selbstaufhebung des Willens spricht, viel eher ein Gegenüber fühlbar wird, als wäre dies sein Anderes und seine Sehnsucht, über deren Unerfüllbarkeit er sich nicht täuscht. Dies ist wohl auch der Grund, weshalb er für die Tatsächlichkeiten der Selbstlosigkeit und Askese keinen rechten Maßstab hat und auch ihren offenbar unreinen und pathologischen Ausartungen eine kritiklose Anerkennung zollt. Dies ist ein typisches Verhalten gegenüber Erscheinungskreisen, die wir sehr hoch werten und bewundern, ohne doch ein wahrhaft inneres Verhältnis zu ihnen zu besitzen. Wer in einem Wertgebiete von innen

her zu Hause ist, ursprünglich irgendwie Teil daran hat, mag dessen höhere Erscheinungen noch so bestaunen und verehren, er wird doch immer ein Maß dafür in sich tragen, wird nicht so leicht alle Schätzungsgrenzen verlieren, und wird vor allem einen reinen Instinkt für das nicht absolut Echte besitzen, der dem outsider dieses Gebietes fehlt. — Der Dualismus, der die Existenzform der menschlichen Seele überhaupt und den Rhythmus bildet, in dem sich alle Mannigfaltigkeiten ihrer Melodik abspielen, äußert sich unter anderem in einem sehr prinzipiellen Gegensatz, durch den der Dualismus sich gleichsam unter sein eigenes Gesetz beugt: als die Parteiung zwischen der Einheit und der Vielheit. Dieser Gegensatz lebt in den theoretischen Problemen, wo die Reduktion der Erscheinungen auf eine Einheit oder eine Mehrheit letzter Elemente in Frage steht; er lebt nicht weniger im Praktischen, wo das Ideal der Verschmelzung und Einswerdung dem der Selbständigkeit und Sonderung der Persönlichkeiten gegenübersteht. Indem die Ethik sich metaphysisch begründet, kombinieren sich beide Arten des Gegensatzes aufs Mannigfaltigste. Vor der metaphysischen Differenzierung und tiefsten letztinstanzlichen Unversöhnlichkeit der Wesen weicht die ideale Forderung, daß sie dennoch zur Einheit und Ineinanderaufgehen gelangen sollen, keineswegs zurück; umgekehrt, aller absoluten metaphysischen Einheit zum Trotz kann das wie auch unerfüllbare Verlangen bestehen, daß jeder Mensch eine geschlossene Totalität, ein in sich zentrierender Mikrokosmos sei. Schopenhauer deutet, wie wir sahen, alle Sittlichkeit als die praktische Wiederherstellung der absoluten Einheit des Dinges-an-sich, unter Überwindung der wesenlosen vorläufigen Zersplitterung in gesonderte Individuen. Allein den metaphysischen Tiefsinn dieses Ideals völlig anerkennend glaube ich doch, daß er damit an der Tiefe des eigentlich moralischen Problems vorbeigeht. Denn wenn ich mich nicht ganz täusche, reicht die Zweiheit zwischen dem Ich und

dem Du, wenn man der Tatsächlichkeit jenes Problems ganz gerecht werden will, unendlich viel tiefer in den Grund des Seins hinunter, als die Schopenhauersche metaphysische Deutung zugeben kann. Es mag einmal angenommen werden, daß die Überwindung der Zweiheit die Aufgabe der Sittlichkeit sei; aber die Lösung dieser Aufgabe liegt dann nicht nur für die Erscheinung, sondern für die letzte Realität der Menschen im Unendlichen und kann auch für diese nicht durch den Sprung in eine transszendente Einheit abgeschnitten werden, ohne daß die Forderung ihren Ernst und ihre Fundamentalbedeutung für das Dasein verlöre. Mir erscheint freilich für diese Aufgabe die Formulierung durch die in die Einheit aufzuhebende Zweiheit eine viel zu einfache, sie zwingt die unermesslich vielfältigen funktionellen Verhältnisse, die in das ethische Problemgebiet gehören, in ein substantielles Schema, das jenem Reichtum absolut nicht gewachsen ist. Die zahllosen sittlichen Forderungen, die der Mensch in seinen Beziehungen zu einem anderen zu erfüllen hat, sind durchaus nicht damit umschrieben, daß aus Zweien annähernd eine Einheit wird. Vielmehr, auch in dem Höchsten und Wertvollsten der Sittlichkeit bleibt die Zweiheit durchaus bestehen; gerade unter der Voraussetzung des vollen Fürsichseins, des festesten Aufsichruhens, des individuellsten Eigenwertes der Persönlichkeiten erheben sich erst in Aktionen und Verhältnissen, Gefühlen und Hingaben die reichsten und tiefsten Sittlichkeitswerte zwischen zwei Menschen. Vielleicht ist es nicht unmöglich, Zweiheit und Einheit als die Pole unseres sittlichen Verhaltens und in jedem einzelnen sittlichen Vorkommnis irgendwelche Mafse beider, gleichsam als seine Form, zu erkennen. Dann aber ist das Vorkommnis keineswegs in dem Grade vollkommener und wertvoller, in dem es weniger Zweiheit und mehr Einheit zeigt; sondern das scheint mir die eigentliche Höhe der Sittlichkeit zu sein, daß die Beziehungen der Menschen die volle Zweiheit und zugleich die volle Einheit enthalten;

das sittlich genannte Geschehen zwischen Menschen ist eben dasjenige, dem die Lösung dieser — in ihrem begrifflichen Ausdruck anscheinend widerspruchsvollen — Aufgabe gelingt, es ist diejenige Relation, in der, in ihren höchsten Formen, die Zweiheit nicht zu verschwinden braucht, damit es zu der Einheit komme. Ich kann nicht leugnen, daß alle Schopenhauerschen Vorstellungen vom Wesen des Sittlichen: die Einheit des Ich und des Du, die Aufhebung des Unterschiedes zwischen sich und den Andern, die Gleichheit der Liebe zu Andern mit der Selbstliebe — daß alle diese ungenau und schief sind. Jene metaphysische Einheit, die die Unterschiede der Individualisation wieder in sich zurücknehmen soll, läßt die lebendigen, höchst mannigfachen Relationen der Sittlichkeit wie in eine Substanz erstarren, nicht anders wie wenn man die unzähligen Funktionen und Wechselwirkungen unter den Organen eines Lebewesens als den substanziiell einheitlichen »Lebensgeist« ansprach; Liebe zu einem Andern und Selbstliebe läßt sich überhaupt nicht in dem Sinn vergleichen, als ob eben dasselbe innere Ereignis nur das Objekt wechselte: einmal wäre dieses ein Du, ein andermal das Ich. Diese durch die Jahrhunderte fortgeschleppte und von Schopenhauer zu metaphysischer Höhe gesteigerte Vorstellung ist von der größten Rohheit und psychologischen Unwahrheit. Nur in einem völlig übertragenen Sinne kann man den Egoismus so beschreiben, daß wir uns selbst in Subjekt und Objekt zerteilen und dieses Subjekt nun für sich selbst als Objekt eben dasselbe empfindet, was, auf andere Wesen gerichtet, Liebe heißt. Sicher ist das eine vom Andern nicht nur dem Gegenstande, sondern dem Vorgange nach völlig und fundamental unterschieden, und nur daß derselbe äußere Gegenstand dem Andern gegeben oder von mir zurückbehalten, ihm gegönnt oder geraubt werden kann, hat zu der Vorstellung verführt, als wäre es auch innerlich eben dasselbe Tun, das als Liebe und Selbstliebe nur seinen Zielpunkt wechselte, wie der

Revolver nur die Richtung wechselt, je nachdem er Mord oder Selbstmord vollbringen soll. Psychologische Fragen über Gefühlstatsachen sind natürlich nicht anders als durch subjektives Nacherleben zu entscheiden; indem ich mich darauf berufe, möchte ich behaupten, daß wer sich wirklich in seinen inneren Zustand bei egoistischem Verhalten und den bei hingebender Liebe zu einem Du versenkt, einen völlig qualitativen, funktionellen Unterschied zwischen beiden bemerken muß, ein bis zum letzten Fundamente hinab anderes Leben, zwei Grundstimmungen, die überhaupt nicht auf einen Generalnenner zu bringen sind. — Diese Kritiken würden nicht lohnen, da es an sich völlig gleichgültig ist, ob Schopenhauer da und dort geirrt hat, und da man sich dem Gebenden gegenüber an das halten soll, was man von ihm annehmen kann und nicht an das, was man von ihm ablehnen muß. Allein das positiv Belehrende — weil für das menschliche Denken Typische — an diesen Irrungen Schopenhauers ist, daß sie alle auf einen einzigen Punkt konvergieren: auf die Bemühung, alle Bewegungen des Daseins auf zwei Strömungen, die des positiven und die des negativen Wertes zu reduzieren, welche vermöge der metaphysischen Fundierung der Welt in eine zusammenfließen und, weil es keine qualitativen Unterschiede zwischen ihnen gibt, keine bis auf ihren Grund hinabreichende Unvergleichbarkeit, keine gegenseitig unberührbaren Wertdimensionen — jenes absolut einheitliche und eindeutige Resultat ergeben müssen, das den Pessimismus begründet. Darum mußte das Wesen des Altruismus so tief hinuntergeführt werden, bis er seinen spezifischen Sinn verlor und nur nach seinem allgemeinen eudämonistischen Resultat galt, das bei ausgelöschtem Unterschiede zwischen Mir und Dir auch auf dem Wege des Egoismus erreichbar war; darum durfte die sittliche Handlung kein ihren Glückserfolg für den Anderen überragendes Opfer fordern, da sie dann einen Wert jenseits jener quantitativen Abmessung gehabt hätte; darum konnte

alle Moral nur in der Aufhebung der personalen Unterschiedlichkeit, in der Verschmelzung des Ich mit dem Du bestehen, weil, wenn es bei dem Fürsichsein beider als unaufhebbarer Bedingung der sittlichen Werte verblieb, jene metaphysische All-Einheit bedroht war, in die das sittliche Tun seine Wertbedeutungen strömen liefs, um dort die absolut einheitliche Weltbilanz bilden zu helfen.

Diese Umbildung aller Eigenwerte bis zur Einmündung in die metaphysische Instanz, die prinzipiell nur Lust und Leid überhaupt, tatsächlich nur Leid kennt — diese Umbildung markiert sich endlich am vollkommensten in der Behauptung: alle Liebe ist Mitleid. Denn da jedes Wesen die Substanz seines Lebens am Leiden hat, so könne keine Tat der Liebe etwas anderes sein, als Linderung der Leiden des Anderen. Die Erkenntnis des fremden Leidens, unmittelbar durch die gefühlte Wesensidentität dem eigenen gleichgesetzt, mitgelitten, sei so das Motiv aller Aufopferungen und Hingaben, das Motiv, für das Liebe nur ein besonderer Name sei. Die Vergewaltigung der logischen und psychologischen Tatsachen durch die Tendenz der Reduktion auf die unindividuelle Leidenseinheit, liegt hier auf der Hand. Denn wenn Liebe nichts als Mitleid wäre, — wo liegt ihre Unterscheidung gegen alles Mitleid, das wir nicht als Liebe bezeichnen? Denn es würde zwar eines tieferen Sinnes vielleicht nicht entbehren, wenn man den Schopenhauerschen Satz noch dahin umkehrte: alles Mitleid ist Liebe — es würde damit das Mysterium der Liebe, nicht fern ihrem christlichen Sinne, sogar in das Verhältnis zum Feinde, zum Gleichgültigen, zum Verachteten hineinwachsen können und sich so als das mögliche Einheitselement aller menschlichen Beziehungen überhaupt offenbaren, da keine von diesen das Mitleid schlechthin ausschließt; allein Schopenhauer mußte dies unbedingt ablehnen, weil damit ein auf sein Weltmotiv nicht reduzierbarer Wert geschaffen wäre. Und so bleibt die Frage bestehen, wie er denn die Liebe, die Mitleid ist, von

dem Mitleid scheiden will, das nicht Liebe ist. Notwendig also tritt zu jenem ersten Phänomen eine spezifische Differenz, die es von dem andern trennt, eben die Liebe als Liebe und als weiter nichts, als ein letztes Welt- und Wertelement. Indem Schopenhauer dies aus dem soeben berührten Grunde nicht anerkennen kann, steigert er doch nur einen Irrtum, den ich an der gewöhnlichen Vorstellung von der Liebe fast durchgehends zu erblicken glaube, bis ins Metaphysische. Wenn Liebe erwidert wird, und damit zu derjenigen Vollendung zu gelangen scheint, auf die sie ihrem Wesen und Sinn nach angelegt ist, so bezeichnet der Sprachgebrauch sie als »glücklich«; er deutet damit an, daß sie ihrer inneren Direktive nach bestimmt sei, im Glücksgefühl zu münden; erst indem sie sozusagen zu Glück wird, hat sie ihre Idee erfüllt, während sie »unglücklich« ist, wo der Mangel an Erwidern sie in ihrer Entwicklung abschneidet, sie nicht ganz zu sich selbst, zur Verwirklichung ihrer inneren Möglichkeiten kommen läßt. Damit aber scheint mir doch die eigenste Bedeutung der Liebe, auch nur als eines subjektiven Erlebnisses, zugunsten einer Begleiterscheinung entthront. In der Reihe der inneren Schicksale tritt die Liebe als ein an sich wertvolles, bedeutsames, großes Ereignis auf und ob sie als solches zu ihrer Vollendung und höchsten Entfaltung kommt, hängt keineswegs davon ab, ob sie glücklich oder unglücklich ist, sondern von der individuellen Verfassung der Subjekte, die ihr dies äußerste Bedeutungsmaß manchmal in dem einen, manchmal in dem anderen Falle zukommen läßt. Der Doppelsinn des »Glücks« rückt die Liebe in eine ganz irrige Abhängigkeit von ihrem eudämonistischen Reflex und indem beides sozusagen falsch miteinander verwächst, erscheint die Liebe auch ihrer eignen Bedeutung und Entwicklung nach als Rudiment, als etwas nicht zu seinem eigentlichen Sinne Gelangtes, wenn sie nicht »glücklich« ist. Der Wert, den sie für die Seele besitzt und zu dem sie der Seele verhilft, mag durch das Echo, das sie findet,

und dessen Rückwirkungen auf sie selbst nach Maf und Art bestimmt und mit äußerst differenten Glücksempfindungen ausgestattet werden — jenseits aller dieser besteht jener Wert als etwas schlechthin Einziges und Unabhängiges, als eine Funktion des Lebens, mit der dieses eine neue und unvergleichliche Bedeutung gewonnen hat und die sich mit allen möglichen Modifikationen, mit Glück und Unglück verbinden kann, aber durch alle solche Verbindungen das Fürsichsein dieser Bedeutung nicht einbüßt. So wenig nun die so gerügte Konfusion des populären Bewußtseins samt ihrem Erfolge der Veroberflächlichung inhaltlich mit der Schopenhauerschen Liebestheorie zu tun hat, so kommen sie doch in dem entscheidenden Punkte überein: in der Verkennung der nicht auflösbaren, auf kein Allgemeines zurückführbaren Bedeutung der Liebe innerhalb der Totalität des Lebens und seiner Werte — eine Verkennung, die das gewöhnliche Bewußtsein in relativem Maf und undeutlich, Schopenhauer aber absolut und klar vollzieht. Von der Liebe her, in ihrer völligen Personalität und ihrer für Glück und Unglück unberührbaren Weihe drohte die letzte Gefahr für die Reduktion aller Lebenswerte auf eine absolut einheitliche, nur nach eudämonistischen Quanten abwägende Instanz. So ersann er in der Mitleidstheorie das geniale Mittel, das der Liebe einerseits ihre Bindung an den Gegensatz der Individuen nahm, ja sie überhaupt in der Aufhebung eben dieses bestehen liefs, andererseits den Punkt dieser Verschmelzung in das Leiden setzte, in das schlechthin eudämonistische Moment, in dem alle spezifischen Werte des Lebens zu rein quantitativer Ausgleichung zusammenrinnen. Darum darf die Liebe keine eigene Wurzel haben, so wenig wie der Genuß an der Kunst, so wenig wie die sittlichen Beziehungen der Menschen.

In der Gesamtheit dieser Fälle hat Schopenhauer mit außerordentlichem Instinkt den einzigen Weg eingeschlagen, auf dem sich für die heterogensten und in Wirklichkeit

aus eigenem Rechte bestehenden Lebenswerte eine Einheit finden läßt: indem das Negative an ihnen zu ihrer Substanz erhoben wurde, das Aufheben des Willens, der Sonderexistenz, des Leidens. Dies ist ein sehr weittragender Typus innerhalb aller menschlichen Dinge. Persönlichkeiten, die von äußerst entgegengesetzten Tendenzen bewegt sind, gelingt es sehr oft nur auf eine einzige Art, zu einer gemeinsamen Aktion zu gelangen: durch gemeinsame Feindseligkeit, durch das Interesse an irgend einem Niederreißen; sobald das positive Aufbauen in Frage steht, divergieren die praktischen Richtungen wieder unversöhnlich. Große Volksabstimmungen ergeben auffallend oft nur das negative Resultat der Ablehnung der fraglichen Vorschläge, während ihre Vereinigung zu einem einigermaßen einstimmigen Ja äußerst schwierig ist. Aus dem alten Ägypten wird für dies uns hier interessierende formale Verhalten ein höchst bezeichnendes Beispiel berichtet. Als es sich in einer bestimmten Periode um die religiöse Vereinheitlichung der bis dahin selbständigen Gaue handelte, fand es sich, daß in dem einen Gau eine bestimmte Tierart zu essen verboten war, im zweiten eine andere, im dritten eine dritte usf. Um nun alle diese zu einem gemeinsamen religiösen Verhalten zusammenzubringen, blieb nichts übrig, als den Fleischgenuß überhaupt zu verbieten: nur die Verneinungspunkte innerhalb ihrer religiösen Sitten konnten in einem Vereinigungspunkt zusammenfallen, der sich aus den positiven Erlaubtheiten logisch nicht konstruieren ließ. Nach diesem Typus also verfährt die ganze Schopenhauersche Wertlehre und ihre ethische Begründung. Er mußte alle Werte unter einen einheitlichen Gesichtspunkt rücken, damit sie so zusammenfließen und gegeneinander aufrechenbar würden, wie das Urteil des Pessimismus es voraussetzt. Aus dem ästhetischen Genuß, aus der Sittlichkeit, aus der Liebe, ja aus unserer ganzen geistigen Regsamkeit, die er als »eine fortwährend zurückgeschobene Langeweile« definiert, mußte die Positivität — und damit das Spezifische

und Unvergleichbare — ihrer Inhalte verschwinden, sie mußten restlos in dem Zweck: das Leiden aufzuheben — aufgehen, um mit der so gewonnenen Vergleichbarkeit zu Faktoren einer schlechthin einheitlichen Lebensrechnung zu werden. —

Es ist nun höchst merkwürdig und führt erst in die letzten Tiefen der ethischen Stimmung Schopenhauers, daß alle auf diese Weise gedeuteten und bis in den Weltgrund hinabgeführten sittlichen Werte bei ihm doch nicht in der Form des Sollens auftreten. Nicht nur so, daß er dem Moralphilosophen, der nur zu erkennen, aber nicht zu befehlen hat, Recht und Pflicht des Moralpredigers abspricht; sondern auch für das sittliche Leben selbst leugnet er, daß das rein moralische, unbedingt wertvolle Handeln aus einem Sollen, aus dem Bewußtsein eines verpflichtenden Imperativs hervorginge. Es gebe gar kein anderes »Sollen«, als eines, das durch Lohn oder Strafe begründet und bedingt ist; keine andere »Pflicht«, als die das Gegenstück eines »Rechtes« ist, d. h. übernommen ist, weil man sich durch ihre Übernahme einen Vorteil gesichert hat. Das absolute, von jedem »Zweck« gelöste Sollen, die kategorische, um ihrer selbst willen gültige Pflicht, wie Kant sie lehre, sei eine nirgends realisierte, in sich widerspruchsvolle Begriffs konstruktion. Ich habe schon oben angedeutet, was nach dem inzwischen Gesagten deutlicher sein wird, daß diese Ablehnung eines ideell und schlechthin geltenden Sollens von der pessimistischen Absicht bedingt ist; denn gibt es eine Pflicht im Sinne Kants, eine Pflicht, die nur, weil sie Pflicht ist, und durchaus um keines inhaltlich bestimmten Ergebnisses willen erfüllt werden soll — so ist diese Erfüllung ein Wert des Lebens, der in die Lust-Leid-Bilanz überhaupt nicht hineingezogen werden kann. Der Wert einer Handlung, die nicht um eines Zweckes, sondern um der Pflicht willen geschieht, ist ein ebenso absoluter, vor keiner höheren und ausgleichenden Instanz zu legitimierender, wie der Imperativ selbst, dem sie ge-

horcht, etwas Absolutes und nur durch sich selbst Legitimiertes ist. Diese Wertdimension, die die ganze Einheit des Schopenhauerschen Weltbildes zerstören würde, darf er nicht anerkennen. Aber dieses nur prophylaktische Motiv, das sozusagen ein bloßes Lokalinteresse der pessimistischen Philosophie repräsentiert, erschöpft die Bedeutung solcher Ablehnung des Kantischen Standpunktes nicht. Vielmehr handelt es sich hier um die allertiefsten und entscheidendsten Gegensätze, die die ethische Welt bis zu ihren letzten Fundamenten hinunter zwischen sich aufteilen. Es wird meine Aufgabe sein, zu zeigen, wie in der scheinbaren Platttheit jenes Schopenhauerschen Sollens- und Pflichtbegriffes, der beide sich im rein empirischen Zweckleben erschöpfen läßt, ein Gefühl und Bild des innersten Daseins sich ausspricht, das mit dem Kantischen zusammen die großen Möglichkeiten des ethischen Verständnisses unser selbst umschreibt.

Was hier einander entgegensteht, ist, kurz gesagt, die Überzeugung, daß unser Handeln die Äußerung eines fundamentalen und unabänderlichen Seins ist, und die andere, daß wir als Träger der praktischen Werte eine unendliche Bildsamkeit besitzen, die, ohne jede Präjudizierung durch ein einmal gegebenes Sein, jeglicher sittlichen Forderung restlos genügen kann. Es ist nicht ganz ausreichend, dies als den Gegensatz der Determination und der Freiheit zu bezeichnen. Denn diese letztere Alternative dreht sich eigentlich nur um die Möglichkeit davon, wie es zu einer jener Entscheidungen kommen könne. Diese selbst erst stellen das abschließende Urteil über unsere innerste Wesensbeschaffenheit dar, in ihnen formulieren sich die irreduzibeln Gefühle, mit denen wir die Entscheidungen der letzten Instanzen in uns begleiten. Die Frage, wie weit sich dies zu der Naturkausalität fügsam oder antagonistisch verhält, ist hier sekundär, denn sie setzt jenen Gegensatz erst mit den Forderungen eines ganz anderen Gebietes in Beziehung, und die Sicherheit oder Schwierigkeit, mit der diese Beziehung

herstellbar ist, darf jene Entscheidung, die einfach eine Tatsache des inneren Lebens begrifflich feststellt, zunächst nicht alterieren. — Weil das Sein des Menschen sein Wille ist, ist Schopenhauer davon durchdrungen, daß die moralische Qualität des Individuums ihm von vornherein mitgegeben, angeboren ist, daß diese Qualität ein unveränderliches Sein ist, dem er, eben weil sie sein Sein ist, nicht entfliehen kann. Unser Tun ist mit und in diesem Sein bestimmt und ist nur das Mittel, durch das wir uns selbst allmählich kennen lernen. Die einzelne Handlung entscheidet sich nicht jedesmal von neuem und aus sich selbst, der Wille setzt nicht, wie die allgemeine Vorstellung ist und wie die Kantischen Konstruktionen es schließlicly begründen wollen, in jedem Wahlfalle mit einer nur diesem Augenblick angehörigen, nur aus ihm geborenen Entscheidung ein; sondern weil wir ein für allemal so sind, wie wir eben sind, kann die Entscheidung nur nach einer durch dieses Sein vorgezeichneten Seite fallen. Damit ist — und dieses bildet den Drehpunkt unseres Problems — die Pflichtforderung mit ihrer Unbedingtheit verneint. Denn aus welcher Tiefe der eignen Vernunft und des Gewissens des Handelnden man diese auch herausholen mag, sie bleibt gegenüber dem Willen, der die Handlung zu entscheiden hat, immer ein Äußerliches, sie tritt ihm mit einem: Gleichviel ob du willst — du sollst! entgegen. Dies aber wird sinnlos, wo die Beschaffenheit des Willens, dem dieses Soll gilt, von vornherein festgelegt ist. Das Fichtesche: »Wer sagt: ich kann nicht, der will nicht« — drückt die vorbehaltlose Bildsamkeit der Seele für die jedesmalige, wie auch immer lautende sittliche Forderung aus und ist deshalb das Korrelat der kategorischen Imperative, der Pflicht, die aus einer Welt der Werte in die der Wirklichkeit hinein gilt, gleichviel, ob diese ihr gehorcht — weil sie ihre eigne letzte Instanz ist und ihre Legitimation in sich und nicht in der Wirklichkeit hat. Jede ursprüngliche, in dem individuellen So-Sein der

Seele gelegene Schranke der Nachgiebigkeit gegenüber dem Gesetz ist damit abgelehnt, zugleich aber zweifellos eine für die gewöhnliche Begriffsbildung schwer überwindliche Schwierigkeit geschaffen. Denn jenes selbstherrliche Sollen, das unserm Willen vorgesetzt ist, muß doch selbst schon von uns irgendwie gewollt werden, da es sonst ohne jeden Angriffspunkt in uns in der Luft schweben würde: wir müssen es schon wollen, damit es zur Norm unseres Willens werden kann. Wenn Kant unsere »reine Vernunft« dazu designiert, solche, aus der Welt des Ideals stammenden Imperative unserm »Willen« vorzuhalten, der ihnen dann folgen oder nicht folgen könnte, so ist dies ersichtlich keinerlei Lösung, sondern eine bloße Benennung des Problems. Ich gestehe, daß dieser seelische Vorgang, in dem wir, unsern hergebrachten Vorstellungen nach, unser ganzes Wollen sich oft genug gegen ein Sollen sträuben fühlen, das dennoch irgendwie ein Wollen sein muß, weil wir ihm, ohne daß jener Widerstand sich verminderte, schließlichs folgen — ich gestehe, daß ich hierfür keine ausreichende, anschauliche Deutung kenne. Vielleicht liegt hier einer jener typischen Grundvorgänge vor, die wir nicht in ihrer Einheit erfassen, sondern nur durch einen Zirkel zwischen zwei Elementen beschreiben können: daß das Wollen sich nach dem Sollen richtet, das Sollen aber von vornherein schon ein Wollen sein muß. Oder vielleicht liegt in diesen Sollensvorstellungen und ihrer bald alles überwältigenden, bald völlig kraftlosen Bedeutung für unsere schließlichen Aktionen eine Form der seelischen Energie, deren Sonderart und Verknüpfung mit dem sogenannten Willen noch nicht durchschaut ist.

Wenn dies in der religiösen Substantialisierung so ausgesprochen wird: Herr, nicht mein Wille geschehe, sondern deiner — so ist dies freilich ein logisch-psychologischer Widerspruch; denn das, wovon ich will, daß es geschehe, das ist eben mein Wille, und ich kann nicht, wie der so Betende,

wollen, das geschieht, was ich nicht will. Allein dennoch ist damit eine innerlich wahre, für das Gefühl ganz unzweideutige seelische Tatsächlichkeit ausgedrückt, so wenig sie in unseren psychologischen Begriffen glatt aufgeht: die ideale Forderung an den Willen, innerhalb seines Wollens nicht mehr er selbst zu sein, eine Wirklichkeit zu werden, die nicht seine eigene, sondern die eines Sollens ist, dessen Inhalte ihre Würde ganz jenseits alles Wollens oder Nicht-Wollens stellen. Für Schopenhauer fällt diese Schwierigkeit fort, weil für seinen Standpunkt die dem Willen gegenüberstehenden, eine von ihm unabhängige Welt der Werte konstituierenden Imperative nicht bestehen können. Der Wille ist das schlechthin Einzige und Einheitliche, ist das Sein, das in der Entwicklung seiner gegebenen Qualität unmittelbar das Leben des Individuums mit seinen Werten und Unwerten trägt. Darum ist ihm die Erscheinung der Reue nichts anderes, als das Bewußtwerden, daß man nicht seinem eigentlichen Willen und Wesen gemäß gehandelt hat. Wo eine Leidenschaft den Intellekt so blendet, daß er die Gegenmotive gegen die von jener geratenen Tat nicht in ihrem ganzen Umfang sieht, während sie nach vollbrachter Tat und gestilltem Begehren fühlbar und erfolgreich hervortreten: da werden wir inne, daß wir getan haben, was wir nach unsern hauptsächlichsten und dauernden Willensmotiven nicht hätten tun dürfen; und dieses Innewerden sei die Reue. Nirgends vielleicht deutlicher als hier markiert sich die unversöhnliche Gegenrichtung zwischen den beiden ethischen Perspektiven. Wo ein objektives Sollen jenseits des Willens gesetzt ist, wird die Reue gerade bedeuten, daß der Wille sich selbst statt dem Sollen gefolgt ist. Gleichviel wie man dies psychologisch interpretieren mag: für diesen Standpunkt straft die Reue den nur sich selbst folgsamen Willen, seine mangelnde Bildsamkeit gegen die objektive Norm, welche ihm gleichsam in einem ideellen Raum gegenübersteht. Hier ist die Reue das Gefühl, das eine totale Wendung des Willens begleitet,

eine Hinbildung seiner bisherigen Tatsächlichkeit zu der Norm, die nicht er selbst ist. Schopenhauer kann niemals eine derartige Änderung des Willens zugeben: er ist, was er immer war; was sich ändert, ist nur der Intellekt, der uns in gewissen Irrtumszuständen als unsere Absicht vorspiegelt, was diese garnicht ist, um dann, unsere wahre Willenstendenz erkennend, diesen Abfall von dem tatsächlichen Wesen unseres Willens schmerzvoll zu empfinden. Beide Deutungen werden den Tatsachen gleichmäsig gerecht. Denn was die Schopenhauersche scheinbar besser erklärt: das der böartige und gemeine Mensch es bereut, wenn er einmal anständig und selbstlos gehandelt hat — es bereut, indem er zu spät erkennt, das er damit seinem eigenen eigentlichen Wollen untreu geworden ist — das ist doch auch der anderen Deutung zugänglich. Für ein derartiges Wesen ist eben das sittlich Negative, die Imperative der Immoralität genau so objektive Norm, genau so seinem Wollen als ein, bald erfülltes, bald unerfülltes Sollen gegenüberstehend, wie dem gut angelegten Menschen das Sittliche. Man muß sich durchaus hüten, diese fundamentale Kategorie des aus sich gültigen Sollens, in ihrer einzigartig gleichzeitigen Nähe und Ferne zu unserem Wollen, mit irgend einem bestimmten Inhalt zu identifizieren. Vielleicht ist dieser Inhalt überhaupt, sogar innerhalb der normalen Moralität, für jedes Individuum ein irgendwie besonderer. Für den Menschen, der sozusagen seiner Idee, seiner Konstitution nach, für das Böse und Verderbliche bestimmt ist, erfüllt sich die Form des Sollens mit einem Inhalte, dessen Verfehlung in seinem Wirken ihn ebenso mit Reue erfüllen kann, wie wenn, nach der Schopenhauerschen Auffassung, diese Aktion die Verfehlung nicht der außerhalb des Willens selbst stehenden Norm, sondern die der eigenen und individuellen Richtung des Willens selbst bedeutet.

Übrigens gibt es eine Reihe sittlicher Tatsachen und Wirkungen, die allerdings ihre tiefste Interpretation in der Schopenhauerschen Behauptung zu finden scheinen: das in

unserm Sein, aber nicht in der einzelnen Handlung — die nur die Erscheinung jenes Seins, des metaphysischen Willens in uns, ist — die entscheidende Instanz unserer Sittlichkeit und damit der Punkt liegt, auf den die Verantwortung sich eigentlich richtet. Gegenüber den oberflächlichen Vorstellungen, mit denen wir unsere Verantwortungsgefühle zu deuten pflegen, erscheint mir Schopenhauers Meinung als unvergleichlich tiefer: das die Vorwürfe des Gewissens zwar unmittelbar das betreffen, was wir getan haben, im Grunde aber das, was wir sind. In der Tat: das eigentlich Bohrende des Gewissensvorwurfes, und das das Schlimme und Niedrige, das wir je getan haben, im letzten Grunde etwas für uns selbst schlechthin Unverzeihliches ist, etwas, was man vielleicht vergessen, über das man hinwegleben kann, dessen latente, auf der Lauer liegende Furchtbarkeit aber für uns nie erlischt — das betrifft garnicht die Tat selbst, den einzelnen Willensakt, den Zustand, in dem wir uns in jenem Augenblick des Handelns befanden, sondern betrifft das ganz Elementare und Radikale: das wir eben jemand sind, der so etwas tut, das unser Sein so ist, wie es dieser Tat entspricht, das unser Sein die Fähigkeit zu ihr ist. Was die triviale Moral lehrt: auf die Tat komme es im Moralischen nicht an, sondern auf die Willensabsicht hinter ihr — das ist erst hier zu seiner vollen Tiefe und Breite gelangt, wo der Wille nicht mehr als der einzelne, von einem bestimmten Anreiz entwickelte Impuls gilt, sondern als das fundamentale Sein, das keiner Zeit und keinem Wandel unterliegende Ansich des Menschen. Hiermit verglichen erscheint jene populäre Zurückdatierung der sittlichen Verantwortung doch nur als der erste und vorläufige Schritt von der juristischen Beurteilung hinweg, der es nur auf die äußere Tat ankommt. Aber mit jenem ist man doch erst beim Moralismus angekommen, bei der für die tägliche Praxis hinreichenden Instanz des einzelnen Handlungswillens; dagegen ist jetzt erst hinter der im engeren Sinne moralischen Bedeutung jenes

Weges vom Äußeren fort die letzte Station erreicht, die metaphysische; der ganze Mensch, d. h. sein absolutes, keinem Wechsel zugängiges Sein, ist der Träger, die eigentliche Wirklichkeit jedes einzelnen — also nur erscheinenden — Guten oder Bösen und der Verantwortung dafür.

Von unseren einzelnen Verhaltensweisen ist vielleicht die Treue das augenfälligste Beispiel für eine moralische Wertung, die sich auf das Sein jenseits des einzelnen Willens richtet. Dafs man jemandem innerliche Treue bewahrt, ist garnicht, oder wenigstens nur sehr teilweise und indirekt, durch bewußtes Wollen zu erreichen. Indem man sich weiterentwickelt, fallen oft die Voraussetzungen fort, unter denen das ursprüngliche innere Verhältnis möglich war, und man wird mit derselben Notwendigkeit treulos, mit der die Blätter welken, wenn aus dem Sommer der Herbst wird. Dennoch wird dies als ein sittliches Manko, das Bewahren der Treue als sittlicher Wert empfunden: wenn man so angelegt ist, dafs jene abbiegende Entwicklung nicht eintritt, wenn die Empfindung, über die man nicht Herr ist, dennoch immer die gleiche bleibt, so ist man sittlich. Dieses Sein ist der tiefe und fundamentale Wille in uns, der über das entscheidet, wozu seine einzelnen, bewußten Äußerungen nicht zureichen und auf dem so, auch wenn diese letzteren keine Verantwortung tragen, diese nun dennoch lastet.

Endlich scheint mir eine noch diffizilere Beobachtung die tiefe Bedeutung des Schopenhauerschen Gedankens von dem verantwortlichen Sein zu enthüllen. Die Gesinnung, deren wir uns als unsittlicher bewußt sind, ist nicht immer die Ursache, sie ist auch oft die Folge der ihr entsprechenden Tat. Die Tat geschieht oft, soweit wir sie in der psychologischen Erscheinung verfolgen können, in Gedankenlosigkeit, aus momentaner Schwäche, durch Verführung, in einer Bedrängung und mechanischen Vergewaltigung durch die Umstände, kurz, in einer Art Halbschuld. Die geschehene Tat aber demoralisiert den Menschen, sie produziert nach-

träglich den ihr adäquaten Gesinnungsgrund. Wir haben oft nicht ein schlechtes Gewissen, weil wir demoralisiert sind, sondern wir sind demoralisiert, weil wir ein schlechtes Gewissen haben. Insbesondere durch die Summierung kleiner Verfehlungen werden wir oft hinter unserem eigenen Rücken schlecht, in einem Gesamtblick über unsere Vergangenheit sehen wir uns plötzlich auf einer viel tieferen moralischen Stufe, als sie dem Bewußtsein des einzelnen Augenblicks entsprach. Dafs wir auf diese Weise schlecht werden können, ohne von der Freiwilligkeit davon so recht durchdrungen zu sein, das bewirkt eine tiefe Mutlosigkeit, als ob man das Sinken doch nicht hindern könnte.

Was bei moralischen Tragödien dieser Art geschieht, ist vielleicht nichts anderes als was Schopenhauer meint: dafs unsere einzelnen Handlungen, scheinbar aus immer von neuem einsetzendem Willensimpuls quellend, in Wirklichkeit nur die Gelegenheiten sind, durch die oder bei denen wir uns selbst kennen lernen. Aus dem Sein, das wir ein für alle mal sind, stammen all jene Handlungen, deren Verwebung mit äufseren Schicksalen sie sehr verschiedene Gesichter zeigen läfst, bis der Rückblick über viele uns plötzlich ein Gemeinsames in allen offenbart, das auf nichts anderes als auf uns selbst, den Schnittpunkt von allen, zurückweist. So lange wir der Zufälligkeit des Augenblickes, der Gunst und Ungunst äufserer und innerer Situationen eine wesentliche Rolle zuschieben, so lange glauben wir uns auch zu immer neuem Einsetzen, immer neuen radikalen Wendungen im stande. Erst erkennend, dafs durch all jenes Zufällige ein einheitlich Stabiles, das das Entscheidende sein muß, hindurchgeht, sehen wir uns an eine Unveränderlichkeit unseres Seins gefesselt, die uns für unser Bewußtsein erst jetzt an eine nicht mehr zu erhöhende Stelle der moralischen Skala weist. Für all jene Einzelhandlungen, in denen der Willensimpuls und die Einwirkungen des Äufseren nicht auseinanderzukennen sind, fühlen wir uns so weniger

verantwortlich; aber dieses ausschlaggebende Sein, gerade dieses nicht Redressierbare können wir nicht von uns ablehnen, für dieses, das wir sind, und nicht für die Einzelheit seiner Erscheinung, müssen wir eintreten.

Es wird sich nun leicht verdeutlichen lassen, wie diese »Freiheit« unseres Seins mit der Bestimmtheit unserer einzelnen Handlungen auf dem Boden jener Kantischen Voraussetzungen zusammen geht, die Schopenhauer akzeptiert hatte. Jede einzelne unserer Handlungen, im Reiche der Erscheinungen und in dessen Formen des Raumes, der Zeit, der Kausalität verlaufend, ist genau so naturgesetzlich determiniert wie die Form jeder Meereswelle oder jeder spielenden Flamme. Allein dafs überhaupt ein Sein da ist, das und dessen fundamentales Wesen von jenen Vorstellungsformen aufgenommen und sozusagen vereinzelt wird — das ist ein absolut Gegebenes, aus den empirisch-ursächlichen Zusammenhängen nicht Erklärbares. Das Sein überhaupt ist in diesem Sinne »frei«, weil es nichts aufser sich hat, wodurch es bestimmt werden könnte, und weil es aufserhalb jener, zwischen seinen singulären Erscheinungen spielenden Kausalverknüpfungen liegt; es ist nicht Erscheinung, für welche allein diese gelten, sondern der Grund oder die Voraussetzung der Erscheinung. Ist das Sein in einer seiner Erscheinungen erst einmal gegeben, so sind alle anderen notwendig determiniert; das Sein selbst aber brauchte nicht zu sein, es wäre damit keinem Gesetze, keiner Denknöthigkeit widersprochen. Dies gilt ersichtlich auch für jenes Sein unser selbst. Der fundamentale Wille, der unser Sein ist, brauchte nicht zu sein, er brauchte in seiner ursprünglichen Beschaffenheit nicht so zu sein, wie er ist, weil er vor aller kausalen Determiniertheit existiert — wobei das Vor natürlich nicht das zeitliche ist, sondern das Vor der inneren Bedeutung und des metaphysischen Sinnes. Es wäre der Fehler aller Moralphilosophie, so äußert sich Schopenhauer, unser Sein als das unvermeidlich Gegebene, von vornherein Vorgefundene anzusehen, die

einzelnen Handlungen aber in dem Sinne als frei, daß wir für jede einzelne, als hätte sie als einzelne auch anders sein können, verantwortlich sind. Umgekehrt: diese eben ist unweigerlich bestimmt, das Sein aber brauchte nicht und brauchte nicht so zu sein — was sich darin ausdrückte, daß es Wille ist. Wir können auf dieses Verhältnis, das an sich ein Mysterium ist, mit unsern ihm eigentlich unangemessenen Worten nur so hindeuten, daß wir unser Wesen durch einen unzeitlichen Willensakt setzen, daß wir dieser metaphysische Willensakt sind und nun freilich all unser Tun sich demgemäß notwendig und ohne weitere Wahlfreiheit entwickeln muß. Die Freiheit und mit ihr die Verantwortlichkeit ist aus dem Tun in das Sein gerückt, weil nur dieses aus dem sich aus sich selbst gebärenden Wollen entspringt oder vielmehr mit ihm zusammenfällt. Dies ist die Motivierung jener tiefen Bemerkung Schopenhauers, daß die Schmerzen des Gewissens nach einer schlechten Tat nicht eigentlich die Handlung in ihrer singulären Bestimmtheit betreffen, sondern die Qualität unseres Wesens überhaupt, die wir durch jene nur erkennen; daß wir jemand sind, der so etwas tun kann, aus dessen ursprünglicher Beschaffenheit ein solches Tun hervorgeht — das ist die eigentliche Qual, die um so furchtbarer ist, als wir eben diese Beschaffenheit einerseits als frei, als unser ursprüngliches So-Wollen und andererseits als völlig unabänderlich, unwiderruflich empfinden. Die einzelne Tat als solche könnten wir wieder gutmachen, könnten durch eine Wendung unseres Handelns sie verbessern und austilgen und so wäre die unauslöschliche Reue über sie nicht begreiflich; aber unser Sein steht fest, es ist das Zeitlose in uns und an ihm haftet die Verantwortlichkeit, an ihm fühlen wir das Böse, das sich uns an uns offenbart, unserm tiefsten Grund entsprossen, den keine Reue erreichen und kein einzelnes Wollen umgestalten kann und das doch die Wurzel aller Reue und alles einzelnen Wollens ist.

Mit alledem konstatiert Schopenhauer die vielleicht

tragischste ethische Situation: die volle Verantwortlichkeit für ein prinzipielles Sein, das nicht zurückzunehmen ist, dessen »Freiheit«, indem es seine Verantwortlichkeit gründete, zugleich seine Unwiderruflichkeit festlegte. Aller scheinbare Wandel unserer moralischen Beschaffenheit ist ihm entweder nur ein Wandel der äußeren Umstände, der jenes beharrende oder, populär ausgedrückt, angeborene Sein verschiedenartige Äußerungen gewinnen läßt, oder er besteht in den Änderungen des Erkenntnisbildes, das von dem An-Sich unseres Wesens, sehr allmählig und schwankend, erwächst. Allein an diesem Höhepunkt seiner Deutung des ethischen Problems offenbart sich wieder die tiefe Fremdheit gegen jeden Entwicklungsgedanken. Die absolute Stabilität unseres »an sich seienden« Charakters, über dessen Zeitlosigkeit und also Unveränderlichkeit hin alle Variabilitäten unserer »Erscheinung« spielen, reflektiert unmittelbar die eigentümliche Starrheit in dem Grunde seiner Natur — seit der Vollendung seines Hauptwerkes in seinem dreißigsten Jahre ist eine eigentliche Entwicklung seiner Geistigkeit nicht wahrzunehmen —, die mit der ungeheuren Beweglichkeit in allen oberen Schichten derselben das reine Urbild jener Lehre bietet. In Wirklichkeit scheint mir die von Kant hergenommene Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit — jene uns zukommend, insoweit wir als »Dinge an sich« gelten, diese, insoweit wir als Erscheinungen, in Zeit und Kausalität, betrachtet werden — uns noch nicht in die absolute Unveränderlichkeit der in zeitlosem Akte ein für allemal ergriffenen Willensrichtung zu bannen. Schopenhauer erklärt es für unmöglich, daß ein Mensch unter den gleichen Umständen das eine Mal so, das andere Mal anders handle, weil die äußeren Bedingungen in gleichmäßiger Naturgesetzlichkeit wirkten, die Änderung also von dem metaphysischen Willen ausgehen müßte, der aber, weil er zeitlos ist, sich nicht ändern könnte. Warum aber, so kann man fragen, soll dieses letzte Sein in uns nicht auf einen Wechsel seiner Richtungen angelegt sein? nicht ein

Anderssein in sich tragen, das sich in seiner zeitlichen Erscheinung als ein Umschlag, eine Wendung, ein sich ablösendes Ja und Nein darstellt? Schopenhauer läßt den Satz: der Charakter ist angeboren — ganz naiv mit dem anderen identisch sein: der Charakter ist unveränderlich. Freilich, in der Zeit kann diese Änderung nicht vor sich gehen, denn die Zeit ist nur eine die Erscheinungen ordnende Auffassungsform, die das An-Sich der Dinge nicht berührt. Wohl aber ließe sich denken, daß dieses An-Sich, dieses Grund-Sein, das doch die Erscheinung nach sich bestimmt — denn ein anderer metaphysischer Charakter würde auch eine andere empirische Erscheinung ergeben — eine Beschaffenheit besitzt, die sich als ein in bestimmtem Zeitmomente eintretender völliger Wandel unseres Wesens offenbart. Diese Struktur könnten wir freilich nicht beschreiben, allein auch Einheit und Unveränderlichkeit sind nur symbolische Ausdrücke für das Geheimnis und die Unsagbarkeit des Absoluten unter dem Wellenspiel unserer erscheinenden Natur, so daß auch jener transszendente Wandel und Entwicklung unseres Seins kein größeres Rätsel aufgäbe.

Es handelt sich hierbei keineswegs nur um eine begrifflich-spekulative Möglichkeit, sondern um den Gegensatz letztinstanzlicher Gefühle und Deutungen des inneren Lebens. Schopenhauer teilt nur das freilich äußerst verbreitete Vorurteil, daß das rein in sich selbst gegründete Transszendente, das der metaphysische Trieb dem Wechselspiel des Gegebenen unterbaut, in sich einfach und unwandelbar sein müßte; als könnte nur dies die Verfassung des fundamentalen, primären Daseins sein, während alle Entwicklung sozusagen eines Anstoßes, einer über das gleichsam Selbstverständliche hinausgehenden Motivierung und Schicksals bedürfte. Allein dies ist ein Dogma, vielleicht nur aus der oberflächlich beobachteten menschlichen Praxis entsprungen, da der Mensch im allgemeinen nur auf Anstöße von außen her, durch Motive von jenseits seines aktuellen Zustandes her zu Wand-

lungen und Entwicklungen veranlaßt scheint. Erhebt man sich aber über diese typische Denkgewohnheit, so steht dem zeitlos Unveränderlichen die andere Interpretation unseres Wesens mit gleichem Recht gegenüber: die Entwicklung, das Anders-Werden sei der letzte innere Sinn dieses Wesens, die Form seiner metaphysischen Substanz — ohne Besorgnis, damit das Freie in uns in eine Zeitlichkeit zu degradieren. Denn hiervor bewahrt uns diese Analogie: wenn aus zwei Praemissen ein Schluß folgt, so ist dies eine Entwicklung, ein Herauswachsen des einen aus dem anderen, das doch nicht zeitlich ist; sondern es ist zeitlos gültig, daß der Schlußsatz besteht, wenn die Voraussetzungen bestehen. Wenn wir ein solches Verhältnis psychologisch verwirklichen, so gehen freilich diese voran, und jener folgt. Was wir aber mit diesem zeitlichen Prozeß meinen, die in ihm bewußt werdende Wahrheit, steht ganz jenseits dieses Nacheinanders, ist eine rein seinem Sinne nach erfolgende Entwicklung eines Inhaltes, die Einheit eines Gedankens, einer Wahrheit, die in dieser Stufenordnung ihrer Elemente besteht. Diesem Verhalten nun analog — zu mehr als symbolischem Ausdruck kann man es diesen Problemen gegenüber nicht bringen — liefse es sich denken, daß die tiefste Schicht in uns, an der Schopenhauer nur starre Unveränderlichkeit sieht, doch ihr Wesen an der Entwicklung hat, an Wendungen und Anderswerden vom Grunde her. Und da das Letzte in uns frei ist — weil es nichts mehr hinter sich hat, von dem es bestimmt werden könnte — so bedeutete Freiheit nicht wie für Schopenhauer die unwiderrufliche Entscheidung für eine Willensqualität, sondern lebte an den Wandlungen, an dem Auf- und Niedersteigen des innersten Lebens. Ersichtlich zeichnet sich an diesen metaphysischen Gegensätzen noch einmal die Stimmung des Pessimismus gegenüber der der Erlösungsmöglichkeit im Fortschreiten und in der Wendung zu dem Unerwarteten, die den tiefsten Grund unseres Wesens in die radikale Gegenrichtung zu seiner Vergangenheit, und doch ebenso natürlich

und notwendig wie diese, dirigiert. Die Schopenhauersche Deutung des moralischen Grundproblems aber schmiedet das Tun des Menschen unentrinnbar und wandellos, zugänglich nur dem Wechsel der Umstände und der Einsichten, an ein Sein fest, das aber in sich, unterhalb des Tuns, mit dem es in die Erscheinung tritt, frei ist; und diese Freiheit, welche bloß negative Unberührtheit von der Kausalität der Erscheinungswelt ist, erhält ihre positive Bedeutung darin, daß jenes Sein Wille ist. Den einzelnen Inhalt des Willens erzeugt die Verkettung der Erscheinungen; daß wir aber im Ganzen des Lebens so wollen, wie wir wollen — das ist die ursprüngliche, mystische Tat unserer Freiheit. Und da das Leben fortwährend Wille ist und nichts anderes, so ist eben dieses Ganze des Lebens in seinem tiefsten Sinne ein moralisches Problem.

Freilich ist damit das moralische Problem noch in einem weiteren als dem bisher erörterten Sinne verstanden. Die Leistung des Willens, durch die er sich von der Unseligkeit seines mit der Tatsache der Welt gegebenen Wesens erlöst, stand bisher zwischen dem Ich und dem Du. Er vernichtete — was immer nur in sehr beschränktem Maße möglich ist — den Widerspruch und die Selbstverzehrung, mit denen der Wille sich selbst vermittelt seiner Spaltung in individuelle Erscheinungen trifft. Aber das bleibt ersichtlich sozusagen ein symptomatisches Verfahren, schon wegen des oben Betonten, daß wir die Bewußtseinsformen der Sonderung tatsächlich nie ganz überwinden können. Auf diesem Wege ist also die vollkommene Erlösung nicht zu erreichen. Auf ihm können wir im besten Fall einige der fürchterlichen Gegensätzlichkeiten, in die sich der Wille mit seiner Darstellung in der Welt der Sondergestaltungen begibt, nachträglich wieder gut machen; aber die Wurzel, aus der diese Gegensätzlichkeiten in uns und außer uns mit ihrer Qual immer von neuem wachsen, bleibt bestehen. Darum wertet Schopenhauer ausdrücklich die moralischen Tugenden »nicht

als den letzten Zweck, sondern nur als eine Stufe zu demselben.« Als dieser letzte Zweck bleibt also nichts übrig als die Vernichtung des Willens. Für Kant konnte die Moral die höchste Stufe einnehmen, weil er über dem Willen eine Norm anerkannte, die dem Willen einen absoluten Wert verlieh. Für Schopenhauer, für den es keine Norm gibt, und für den alles Wille ist, kann die moralische Tugend, die doch immer eine positive Willenstat ist, eben deshalb keinen definitiven Wert enthalten. Ist alle Wirklichkeit Wille und ist aller Wille Schuld und Leiden — so bleibt als das Wertvolle und Erlösende, wenn die Normen abgelehnt sind, in logischer Konsequenz nur das eine, einzige: die Aufhebung des Willens selbst. Wird der Weg, den der moralische Altruismus einschlug, die Niederreißung der Schranke zwischen dem Ich und einem Du, fortgesetzt, so steht an seinem Ende die Einheit des Ich mit dem gesamten Dasein, das Gefühl, daß wir in Wahrheit nicht Individuen, sondern der eine ganze, unteilbare Weltwille sind, und daß damit alles Leiden der Welt, alle Sinnlosigkeiten und Widersprüche in dieses eine wollende Ich gesammelt sind. Dies braucht natürlich nicht in bewußten Begriffen erfaßt zu werden, sondern ist ein Zustand des Seins, den nur das reflektierende Bewußtsein in diesen Begriffen ausdrückt; man könnte sagen: die hiermit gemeinte Seele verhält sich so, ist so beschaffen, als ob sie von dieser Erkenntnis bestimmt wäre. Diese Bestimmtheit kann aber nur den Erfolg haben, daß in der Seele eine völlige Abwendung vom Willen eintritt. Denn warum sollte sie ihm noch anhangen, mit dem nichts als Qual, nichts als die entsetzliche Ziellosigkeit und Enttäuschung des Daseins gesetzt ist? Die instinktive Macht, mit der der Wille in uns lebt, ist in dem Augenblick gebrochen, in dem wir wissen — d. h. nicht mit dem Verstande, sondern mit unserem ganzen Sein und Wesen wissen, daß er nicht befriedigt werden kann, daß sein Sinn die Sinnlosigkeit ist. Wer dies erfaßt hat, dessen Wille kann durch nichts mehr erregt werden: die Er-

scheinungen der Welt, die sonst Motive für ihn waren, werden nun zu Quietiven, der Wille stirbt in sich, er hebt in einem Prozefs, den freilich ein empirisches Dasein des Lebens nie ganz zu Ende führen kann, die Erscheinung seiner Existenz auf, weil er deren Grund aufhebt.

Wie das gemeint ist, erhellt insbesondere daraus, daß Schopenhauer als den äußersten Gegensatz zu dieser Erlösung, diesem Sich-Aufheben des Willens von innen her, den Selbstmord ansieht. Der Selbstmörder verneine keineswegs den Willen zum Leben, sondern er wolle durchaus das Leben — nur nicht unter den Umständen, unter denen es sich ihm bietet. Wer wirklich dem Willen entsagt hat, erträgt alle Leiden, weil sich nichts in ihm mehr ihnen entgegensetzt, ja, sie sind ihm der erwünschte Weg, sich immer tiefer und überzeugter in der Wurzel seiner Person vom Willen zu lösen, und was er verabscheut, sind gerade die Genüsse und die Hoffnungen, weil sie die Gefahr erneuter Bindung an das Leben mit sich tragen. Der Selbstmörder aber, gerade umgekehrt, möchte sehr gern leben, wenn er nur mehr zu genießen und nicht so viel zu leiden hätte: gerade weil er nicht aufhören kann, zu wollen, hört er auf zu leben. Darum gewinnt der Selbstmörder keine Erlösung. Denn der metaphysische Wille in ihm ist nicht erstorben, sondern von äußerster Heftigkeit, von so großer, daß er sogar um seiner Hemmung durch das Leiden willen, seine eigene Erscheinung zerstört — wie er sonst, nach außen gewandt, die Erscheinung anderer zerstört. Sich selbst, nicht sein individuelles Phänomen, muß der Wille im Menschen aufheben, sonst bleibt — so drückt Schopenhauer dieses mystische Ereignis aus — das Ding-an-sich in ungestörter Existenz und mit ihm das ganze Leiden des Daseins, dem der Selbstmörder gerade entfliehen wollte. — Freilich, diese verstandesmäßige Konstruktion gelangt nicht an ihr Beweisziel. Ohne weiteres wird man zugeben, daß, wer das Leben wirklich verachtet, keinen Grund hat, es sich zu nehmen, und wer dies tut, es nicht aus Haß

des Lebens, sondern aus unglücklicher Liebe zu ihm tut. Aber andererseits müßte Schopenhauer zugeben, daß, wer sein individuell-empirisches Leben zerstört, damit auch die Möglichkeit der Leidensempfindung aufhebt. Denn nur, wo der Wille sich das Organ eines empfindenden Gehirnes geschaffen hat, spiegelt sich sein Wesen in der Form der Qual. Gewiß vernichtet das Auslöschen des Willens die Möglichkeit des Leidens überhaupt; aber dessen bedarf es nicht, wenn das Auslöschen der Erscheinung seine Wirklichkeit ohne Rest abschneidet. Mehr als gegenüber irgend einer anderen Frage praktischer Werte betont Schopenhauer, daß die Argumente der bürgerlichen und theologischen Moral gegen den Selbstmord völlig unzureichend wären, daß er aus keinem anderen Grunde als um seiner metaphysischen Zwecklosigkeit willen verworfen werden dürfe. Und die Brüchigkeit seiner Argumentation, das Totschweigen der Tatsache, daß die dem Selbstmord freilich allein gelingende symptomatische Kur des Lebensleides, weil sie radikal ist, genau dasselbe leistet wie die Abtötung des Lebenswillens von innen her — mag noch so unverkennbar sein, so hat er doch mit der Unterscheidung und Degradierung des Selbstmordes gegenüber der wirklichen Verneinung des Willens einem ganz tiefen Wertgefühl seine Formel gegeben. Wer das Leben überwunden hat, wie der Asket, der weder im Ganzen noch im Einzelnen mehr vom Leben etwas will, braucht es nicht mehr gewaltsam zu vernichten, weil es für ihn schon zum Nichts geworden ist; wer es sich nimmt, beweist damit, daß er es nicht überwunden hat. Freilich besteht diese Entscheidung nur zu Recht, insoweit die letzte, wurzelhafte Bedeutung des Lebens in Frage steht; eine andere gilt gegenüber dem Leben als einer Reihe empirischer Schicksale und Taten, der auch der Tod eingeordnet ist. Hier mag ein unheilbares Körperleiden oder der Verlust aller Möglichkeiten, die Existenz mit einer irgend adäquaten Tätigkeit zu erfüllen, den Selbstmord rechtfertigen; er ist hier Sache einer ver-

standesmäßigen Abwägung einzelner Lebenswerte, nicht anders wie wenn die Amputation eines Gliedes in Frage steht. So kann der Selbstmord, so paradox es klingt, gerade in den weniger radikalen Fällen eher als begründet erscheinen; aber dem tiefen und totalen Fertigsein mit dem Leben ist er nicht angemessen; diesem gegenüber gilt die Schopenhauersche Entscheidung — die er, wie so vieles andere, so tief sinnig behauptet und so schlecht beweist —, daß das äußere Vernichten des Lebens ein ganz zweckloser und widersprechender Ausdruck der inneren Lösung des Lebens von sich selbst wäre.

Daß Schopenhauer aber vor jener merkwürdigen Lücke und Gewaltsamkeit des Beweises nicht scheute, liegt daran, daß ihn die unselige und doch mit seinem Denksystem untrennbar verflochtene Beschränkung auf Lust- und Leidwerte zwang, etwas viel Oberflächlicheres zu beweisen, als er eigentlich meinte. Seine Deutung der Erlösung des Willens durch Verzicht und Abkehr von allem Wollen geht doch nur darauf, daß das absolute, überindividuelle, grenzenlose Miterleben des Leidens der Welt in dem Subjekte einen Abscheu vor dieser Welt bewirkt, eine Abkehr von allem Dasein, d. h. von dem Willen, der dem Leiden die Wirklichkeit und der Wirklichkeit das Leiden bereitet. Um bei dieser Motivierung der Willensverneinung dennoch den Selbstmord verwerfen zu können, mußte er freilich die Tatsache umgehen, daß der Selbstmord das einzige Werkzeug, in dem das Leiden sich als solches erzeugt, den individuellen Organismus, beseitigt, ohne einen Rückstand und also ohne irgendwelche weitere Leidensmöglichkeit zu hinterlassen. Tatsächlich aber meint er etwas viel Tieferes, als sich innerhalb der dogmatischen Wertung nach Lust und Leid ausdrücken läßt — wie auch der ästhetische Genuß und der sittliche Wert in seinem eigentlichen Wissen und Instinkt viel wahrer und tiefer leben, als jenes Dogma ihm zu formulieren gestattete. Die Abkehr vom Leben, der asketische Verzicht auf alles Begehren, in dem

Schopenhauer die Vollendung und Heiligung der Seele sieht, ist etwas sehr viel Weiteres und Fundamentaleres, als daß er sich bloß durch das Leiden — und wenn die metaphysische Einheit der Welt deren ganzes Leiden in die persönliche Seele hineinleitete — motivieren ließe. In dem Leben der heiligen Büsser und Asketen aller Religionen, in denen Schopenhauer die Verwirklichungen seines Ideales erblickt, tritt ein derartiger Grund der Willensverneinung sehr selten bemerkbar hervor. Und obgleich Schopenhauer in außerordentlich wahrer und einleuchtender Weise bemerkt, man dürfe alle die abergläubischen, kindischen und phantastischen Motive, die sich die Asketen selbst an der Oberfläche ihres Bewußtseins für ihr Tun vorspiegeln, nicht für die wahren, tatsächlich entscheidenden halten — so darf man diese Diskrepanz zwischen dem Sein dieser Seelen und ihrer Vorstellung von den Gründen ihres Seins nicht zu jeder beliebigen Interpretation dieser Gründe mißbrauchen; die fruchtbare Idee Schopenhauers, daß die wirklichen Motive der Menschen ein eigentlich ganz zufälliges Verhältnis zu dem Bewußtsein ihrer Motive haben, hat zu unsäglichen psychologischen Willkürlichkeiten verführt, für die er selbst hier das Vorbild gegeben hat. Wir haben kein Recht, dem asketischen Heiligen jene spezielle, eudämonistische Begründung seines Sich-Abwendens vom Leben unterzuschieben; ein viel allgemeineres, ein Urphänomen vollzieht sich in ihm, das die Metaphysik des Willens unvergleichlich ausdrücken kann, wenn sie sich von jener Verquickung mit dem Pessimismus befreit. So grundlos das Aufsteigen des Lebenswillens ist, so grundlos ist sein Herabsinken, so wenig es zu motivieren ist, daß er sich überhaupt auf Ziele wendet — da vielmehr nur der Wechsel der einzelnen Ziele der Motivierung bedarf —, so wenig entspricht es einer angebbaren Anregung, daß der Wille sich gegen sich selbst richtet. Für den Blick, der von jenseits des Optimismus wie des Pessimismus herkommt, ist beides ein gleichmäÙig wundervolles Schauspiel,

wie der Reiz des Springbrunnens in dem aufwärtsdrängenden Strahle und seiner wie über lauter unsichtbare Hemmnisse siegreichen Kraft nicht mehr liegt als in dem niederfallenden, den nicht weniger mächtige Energieen zu seinem Ausgang zurücklenken. Denn dieses Erlöschen des Willens in der asketischen Resignation ist etwas völlig anderes als Schwäche des Willens; dem Willensschwachen fehlt es durchaus nicht an Willen, im Gegenteil, er pflegt viele Ziele und oft mit verzweifelter Heftigkeit zu begehren; allein es fehlt ihm die dauernde Konzentration auf das einzelne Ziel, sein Wille zerflackert, ohne die Form der Wirksamkeit zu finden. Der Wille des Asketen indessen besitzt gerade die höchste Konzentration und zugespitzte Wirkung, da er sich nicht auf äußere Objekte, die immer an der Peripherie des Ich liegen, richtet, sondern sich selbst zu seinem Gegenstande macht, nicht mehr die Welt, sondern sich selbst bezwingt. Daher sind es oft gerade die Menschen des leidenschaftlichsten, ja gewalttätigen Lebens, die um die Heiligkeit werben. Die Kraft des Willens, die sonst unruhig und aus sich herausführend bald dieses, bald jenes ergriffen hat, bleibt nun in sich beschlossen, der Wille stirbt nicht mehr an den Dingen, die er doch nicht bezwingen kann, sondern an sich selbst. Die heilige Reinheit und Vollkommenheit des Lebens, die in dieser die Welt überwindenden, weil nicht mehr die Welt wollenden, Rückkehr in sich selbst liegt, ist freilich in ihrem Werte nicht zu erweisen, und Schopenhauer, der diesen Wert im tiefsten weiß, verkleinert die Größe seines Gedankens, wenn er ihn aus dem Leiden und seiner Aufhebung deduzieren will. Es ist die schlechthin metaphysische Wendung, die ihren Maßstab nicht an ihren Erfolgen, sondern nur an sich selbst und an ihrem Gegenstück, dem Ergreifen der Welt durch den sich bejahenden Lebenswillen, besitzt.

Aber mit der bewunderungswürdigsten Weite und Tiefe umschreibt die Willensmetaphysik die innere Bedeutung der asketischen Entsagung, indem sie die Welt der Erscheinungen aus

dem Willen als dessen Geschöpf, Spiegel und Spielraum hervorgehen liefs. Denn damit wird aus dem letzten metaphysischen Grunde heraus gedeutet, dafs dem Heiligen die Welt verschwindet, ihm zum substanzlosen, unwirklichen Schemen wird; was als ein Gleichnis zu gelten pflegt: dafs dem Heiligen, dem Büfser die Welt »nichts ist«, gewinnt nun Unmittelbarkeit und Wahrheit. Indem er seinen Willen überwand, hat er die Welt überwunden, die nichts anderes ist als das Erzeugnis und der Reflex dieses Willens, als der Ort, den er sich durch sein Vorstellen schuf, solange er sich nach ausen zu verbreiten begehrte. Der Wille, der sich bejaht, hat die Welt; der sich verneint, hat sie nicht mehr, weil er ihrer nicht mehr bedarf, und weil nur sein Bedürfen sie geschaffen hat. Über alles blofs Moralische und über alle Lust- und Leidfragen hinweg hat das Leben sich hier in sich selbst vollendet, ohne einen Rest Welt hinter sich zu lassen: mit der Erlösung von sich selbst hat der Wille auch all sein Aufser-Sich in das Nichts aufgelöst, weil es jetzt nicht mehr von ihm geschaffen, durchströmt, erhalten wird. Für alle Zeiten hat Schopenhauer den Zustand des Heiligen, in dem der Wille sich selbst und damit die Welt aufgehoben hat, mit Worten gedeutet, wie sie nur die Sehnsucht des Un-erlösten nach der Erlösung finden kann:

»Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüt zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt so gleichgültig vor ihm stehen wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiel oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Gestalten uns in der Faschingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und seine Gestalten schweben nur noch vor ihm wie eine flüchtige Erscheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den schon die Wirklichkeit durchschimmert, und der nicht mehr täuschen kann.«