



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
PADERBORN

# **Universitätsbibliothek Paderborn**

## **Schopenhauer und Nietzsche**

**Simmel, Georg**

**Leipzig, 1907**

IV. Schopenhauer. Der Pessimismus

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

## Vierter Vortrag.

### Der Pessimismus.

---

Das definitive Bild vom Werte des Lebens, das der Schopenhauerschen Philosophie ihre äußere Signatur und ihre Bedeutung für die Stimmungskultur der letzten Jahrzehnte verschafft hat, zentriert um das absolute Übergewicht des Leidens über das Glück des Lebens. Gegenüber den pessimistischen Velleitäten, an denen auch sonst kein Mangel war und die die Welt für ein Jammertal, das Leben für nicht lebenswert und das Glück für einen flüchtigen Traum erklären, macht Schopenhauer das Leiden zur absoluten Substanz des gefühlten Daseins, zu seiner Bestimmtheit a priori, er senkt es in den Wurzelpunkt unserer Existenz so daß keine ihrer Früchte anderen Wesens sein kann. Zum erstenmal ist hier das Leiden nicht ein Akzidens des Seins, wie überwuchernd auch immer, sondern das Sein selbst, soweit es sich im Fühlen spiegelt. Auch gestattet die Willensmetaphysik keinen andern Schluß, wenn das weitere zugegeben wird: daß alles Glück befriedigter Wille, alles Leiden versagte Willenserfüllung ist. Auf das Ist kommt es an; daß der Wille sein Ziel erreicht, darf nicht etwa nur die Ursache der Lustempfindung sein. Denn da jede Wirkung prinzipiell aus sehr mannigfachen Ursachen hervorgehen kann, so würde die prinzipielle Unstillbarkeit unseres Begehrens den Schopenhauerschen Pessimismus noch nicht vor dem Einwand schützen: das Glück könne, selbst wenn diese Quelle für immer verstopft wäre, doch vielleicht

noch aus andern fließen. Darum muß ihm aus dem empirischen Satze: befriedigter Wille ist Glück — der metaphysische werden: Glück ist befriedigter Wille. Und da der Wille nach seiner Natur als das metaphysische All-Eine niemals wirklich befriedigt werden kann, so ist damit über die Negativität der Glücksbilanz des Lebens entschieden. Faßt man nun Glück und Leid in dem so weiten Sinn, wie man wohl Schopenhauers Absicht deuten kann: als die Darstellung des letzten und eigentlichen Wesens der Welt in der Sphäre des Gefühls, wie die Tatsachen der Anschaulichkeit eben dieses in der Sphäre des Erkennens darstellen — so ist das Maß von Lust und Schmerz allerdings ein Problem der tiefsten Bedeutung des Lebens; es kann, von hier aus gesehen, nicht mehr so abgelehnt werden, wie die Ethik es gern tut, indem Lust und Leid ihr ausschließlich als subjektive, in die tiefere Struktur des Lebens nicht hinuntergreifende Zustände gelten. Die Zwecklosigkeit des Lebens schon läßt einen besonderen Akzent auf Lust und Leid fallen, weil diese einen gewissen Wert in sich selbst besitzen, ohne über den Moment ihres Empfundenseins hinaus eine Bedeutung zu beanspruchen oder von einem höhergelegenen Zielpunkt zu entlehnen; woher denn auch eine philosophische Theorie des absoluten Endzwecks, wie die Kantische, diese Gefühlseignisse als so sekundär und abseits des eigentlich Wichtigen gelegen behandelt, wie die Nietzschesche Theorie der relativen Zwecke, der durch die Tatsache der Entwicklung gegebenen, es tut. Ist aber einmal, wie hier, für Lust und Leid ein Platz in der obersten Lebensinstanz frei geworden, so können sie, gerade weil kein über sie hinausreichender Zweck sie deklassiert, jene Bedeutung gewinnen, die den ganzen Sinn des Lebens mit ihren Farben malt und ihr Verhältnis zu einem Eckstein des Schopenhauerschen Weltbildes macht.

Die entscheidende Folgerung aus dem Willenscharakter des Glücks zieht Schopenhauer mit folgenden Worten: Alles

Glück ist wesentlich immer nur negativ. Wunsch, d. h. Mangel ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Beglückung nie mehr sein, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Not. — Wenn endlich alles überwunden und erlangt ist, so kann doch nie etwas anderes gewonnen sein, als daß man von irgend einem Leiden oder einem Wunsche befreit ist, folglich nur sich so befindet, wie vor dessen Eintritt.« Diese einfachen und scheinbar rein logisch entwickelten Sätze rücken das Leben in einen tieferen Schatten, als irgend eine Aufzählung seiner positiven Leiden oder vorenthaltenen Beglückungen vermöchte. Denn nun mag das Maß dessen, was wir Glück nennen, noch so groß sein — es ist von seiner Geburt her mit Negativität geschlagen, das Leben gewährt uns hier nie einen eigentlichen Gewinn, sondern nur das Ausfüllen einer Lücke, das Abzahlen einer Schuld an den Willen. Das Äußerste, das überhaupt errungen werden könnte, obgleich die Wirklichkeit es ersichtlich nie dazu bringen kann, wäre die Befriedigung jeglichen Bedürfnisses, die Ausgleichung jeder Not durch das Glück, dessen Bedingung sie bildet; ein Glück, das mehr wäre als die Aufhebung eines Leidens an der Entbehrung, einer Qual der Sehnsucht — ist eine Chimäre, ein logisch Unmögliches. Gegenüber allem Pessimismus, der sich aus den verglichenen Quanten von Lust und Leid erhebt, der also sozusagen immer etwas Relatives und Korrigierbares hat, wird er hier auf den Begriff der Lust gebaut; er wird damit zum erstenmal als ein Apriori des Lebens jeder empirischen Korrektur entzogen, indem die Glückserfahrung, groß oder klein, wie sie sei, erst durch das Leiden des Nicht-Habens möglich ist, in dessen jeweiliger Ausgleichung sie besteht. Wenn es etwas gibt, was man den grundsätzlichen Irrtum des Lebens überhaupt nennen darf, so ist diese Negativität des Glücks seine absolut umfassende Formulierung.

Die Logik dieser baut sich auf einer psychologischen Tatsache auf. Wüßten wir nicht aus Erfahrung, daß ein erfülltes Begehren von der spezifischen Empfindung, die wir Lust nennen, begleitet ist, so gäbe es diese Theorie nicht. So kann denn ihr Fundament an psychologischen Tatsachen geprüft werden. Und zwar scheint mir die für die Kritik entscheidende zu sein, daß der Wille, der mit der Entbehrung eines Wertes verbunden oder der positive Ausdruck dieser Entbehrung ist, in den weitaus meisten und für die Lebensfärbung entscheidenden Fällen kein Aufblitzen ist, das im Moment vor die Frage: Gewährung oder Versagung gestellt wäre; sondern der Wille pflegt eine Zeitlang zu beharren und sich durch eine Reihe von praktischen Aktionen hindurch zu realisieren, deren jede sich als ein weiterer Schritt dem Endziele dieses Wollens nähert. Täusche ich mich nun nicht vollständig, so wird diese Willensentwicklung keineswegs unter allen Umständen von dem Schmerzgefühl der Entbehrung in gleichem Schritte begleitet, sondern dieses tritt erst in dem Maße auf, in dem jener Weg des Willens gehemmt wird. Über das Tempo seines Vorschreitens haben sich je nach der Art des Zieles und der Begleitumstände, der Persönlichkeit und ihrer Schicksale unzählige Erfahrungen gebildet, als deren Niederschlag eine Erwartung jede unserer Wollungen begleitet: in welcher Zeit, auf welchen Wegen, mit welchem Kräfteinsatz, unter welchen äußeren Bedingungen das Ziel wohl erreicht werden müßte. Verläuft die Aktion dieser Erwartung gemäß, so geht ihr, von besonderen dazutretenden Umständen abgesehen, keineswegs ein Schmerzgefühl parallel, obgleich wir, so lange wir auf diesem Wege sind, das Ziel dauernd erst wollen, aber noch nicht haben. Trotzdem ist dieses Vorschreiten zu ihm eher lustvoll als leidvoll, und wird letzteres erst im Augenblick einer Hemmung, eines Weiter-Abrückens des Zieles, eines Versagens der Kraft. Es ist einfach eine psychologische Unwahrheit, daß jedes

Wollen Leiden wäre, weil seine Basis Entbehrung sei und die Entbehrung es bis zum Augenblick begleite, wo es im Ziele erlischt. Denn — mag man alles Entbehren auch metaphysisch als ein Wollen deuten — psychologisch steht es ganz anders: das Wollen ist vielmehr die Abhülfsbewegung gegen die Entbehrung und diese letztere kommt im allgemeinen gar nicht zu einer Leidensbedeutung, wenn das Wollen sich an sie ansetzt und sich in normaler und ungehemmter Weise dem Ziele zu entwickelt. Das Wollen ist freilich, rein begrifflich angesehen, Nicht-Haben, tatsächlich aber doch der Weg vom Nicht-Haben zum Haben und so ein Mittleres zwischen diesen beiden; und ein solches ist es auch in seinem eudämonistischen Reflex — wie die Liebe, die Plato ebenso den mittleren Zustand zwischen Nicht-Haben und Haben nennt und die darum allein doch noch nicht als Unglück gefühlt wird — und mischt in das Leiden seines Ausgangspunktes das Glück der Annäherung an sein Ziel.

Denn den psychologischen Ausschlag gibt dies: daß wir die Lust des Zieles nicht erst und ausschließlich in dem Augenblick seiner Erreichtheit fühlen, sondern daß wir sie im Mafse der Annäherung an diese vorwegnehmen. Und zwar keineswegs nur in Illusionen, in denen wir uns den Besitz des Unbesessenen suggerieren und uns von dem Fantasiebild wie von der Wirklichkeit erregen lassen; sondern ganz legitimerweise und ohne einer Täuschung zu bedürfen, wird uns die Hoffnung des Glückes zum Glück der Hoffnung. Gewifs leben wir in eudämonistischer Hinsicht auf Vorschufs, allein das so vorgefühlte Glück ist ein wirklich gefühltes. In Bezug auf gegenständlichen Besitz in seiner juristischen Form besteht freilich zwischen dem bloßen Erstreben und dem Haben kein vermittelnder Übergang, beides steht sich wie Nein und Ja gegenüber; allein in Bezug auf die Gefühlsreflexe gilt die Schärfe dieser Alternative nicht, sondern die Lust des künftigen Besitzes strahlt nicht nur als künftige Lust, sondern schon als gegenwärtige auf

den Weg zu ihr aus, sobald dieser wirklich gegangen wird und nicht hoffnungslos gehemmt wird. Was verfängt die Überlegung, über die Schopenhauer nicht hinwegkommt, daß das Glück logisch erst gerechtfertigt ist, wenn das Willensziel erreicht ist? — da die psychologische Tatsache, auf die es doch auch ihm in der Frage nach dem Glückswert des Lebens ankommt und allein ankommen kann, anders entscheidet und — mit wie unabsehbaren Modifikationen, Abbiegungen, persönlichen Nüancen auch immer — das Leiden der Entbehrung, an dem der Willensprozeß einsetzt, keineswegs erst mit dem Gewinn des Begehrten aufhört, sondern uns das Glück des Erreichthabens, vorwegnehmend, aber nicht weniger wirklich, schon an den Stationen des Erreichens, nach dem Maße ihrer Annäherung an jenes, fühlen läßt.

Und dies ist noch um eine Stufe zu vertiefen und damit dieser Begründung des Pessimismus selbst die logische Dignität, auf die sie sich bisher stützen konnte, streitig zu machen. Daß zwischen den absolut diskontinuierlichen, jede gegenständliche Vermittlung ausschließenden Momenten des Nicht-Habens und des Habens dennoch jene eudämonistische Allmähligkeit, jene, das Entbehrungsleiden nach und nach aufhebende Vorwegnahme der Lust des Zieles stattfinden kann, — das gründet sich darauf, daß das Erreichthaben und Besitzen in nichts anderem seine für uns entscheidende Bedeutung hat, ja, seinem Werte nach für uns überhaupt in nichts anderem besteht, als in dem dadurch ausgelösten Gefühlszustand. Was wir Besitz, Gewinnen, Erreichen nennen, hat nach vielen Seiten hin ausstrahlende Bedeutungen: etwa die juristische, die physische, die begriffliche; aber keiner von dieser würden wir ohne die gefühlsmäßige nachfragen, d. h. ohne das Lust- oder Wertgefühl, das nicht nur die Wirkung des Besitzes, sondern seine Innenseite, seine subjektive Wirklichkeit für uns ist. Dies ist nur die Fortsetzung des erkenntnistheoretischen

Idealismus; wie der Gegenstand, theoretisch angesehen, meine Vorstellung ist und all seine objektive Qualifizierung in dem Prozeß, daß ich ihn vorstelle, aufgeht, so ist er, praktisch angesehen, mein Gefühl, und in dieser Reaktion meiner selbst erschöpft sich sein Verhältnis zu mir. Daraus wird unmittelbar klar, wieso das Glückgefühl, das mit dem Gewinn eines Willenszieles — real oder illusionär — verbunden ist, schon auf dem Wege des Willens zu ihm hin erworben wird — denn auf diesem gibt es zwar noch nicht ein partielles Besitzen, das nach seiner begrifflichen oder juristischen Seite nur ein Ganz oder Garnicht kennt, aber das totale Besitzen ist ja auch nichts anderes, als ein Gefühlszustand, dessen kontinuierliches Anwachsen durch eine Reihenfolge von Stadien ohne weiteres begreiflich ist. Gerade an dem Beispiel der Liebe wird diese ganze Sachlage völlig durchsichtig. Es wäre unsinnig, ihren Verlauf der Schopenhauerschen Willensauffassung gemäß zu beschreiben: als ginge dieser auf den innerlich-äusserlichen Besitz der geliebten Person, der ein bestimmtes Glücksmass gewährt, indem er von der Qual befreit, die das Begehren während der ganzen Dauer des Noch-Nicht-Besitzens akkompagniert. In Wirklichkeit zeigt die Erfahrung unwidersprechlich, daß in vielen Fällen die Liebe an und für sich, auch wo sie auf die Erreichung ihres eigentlichen Zieles verzichten, also auf ihrer Anfangsstufe Halt machen muß, schon als ein Glück empfunden wird: das Glück der unglücklichen Liebe ist eine oft bezeugte Tatsache. Und wo sie sich ihrer Erfüllung zu entwickeln darf, strömt schon auf die frühen Stadien dieser Entwicklung: auf die Bemühung um das geliebte Wesen, auf die leise und dann stärker empordämmernde Hoffnung, auf die merklicher werdenden Zeichen der Gewährung, auf die ersten Erweise derselben, die von dem vollen Besitze noch weit abstehen — auf diese ganze Skala ergießt sich eine immer reicher strömende Seligkeit, die in dem definitiven Gewinn vielleicht ihren Höhepunkt findet, zu diesem aber in unterbrechungs-

loser Steigerung, keineswegs aber mit dem Sprunge von reiner Qual zu reinem Glück gelangt. Und dies ist möglich, weil auch der verwirklichte Gewinn und Besitz als äußerliche, den Begriff erfüllende Tatsache etwas völlig gleichgiltiges wäre, wenn er nicht in dem für uns allein wesentlichen: eben in dem Glücksgefühle — bestände; und weil also nicht die geringste Schwierigkeit vorliegt, durch eine Kontinuität gleichgefärbter Gefühlsstufen, die an das Entweder — Oder des äußerlichen Besitzes keineswegs gefesselt sind oder es zu imitieren brauchen, zu jenem Höhepunkte emporzugelangen. Hier liegt das tiefe Recht, den »der seines Bruders Weib ansieht, ihrer zu begehren«, schon des Ehebruches zu beschuldigen; denn von dem ersten Stadium der erotischen Reihe bis zum letzten führt innerlich eine gleitende Skala; über den rein graduellen Charakter ihrer Übergänge kann sich nur der Blick täuschen, der sich an die äußere Diskontinuität des physiologischen Habens und Nicht-Habens heftet, statt an die innere Entwicklung, die eudämonistisch und moralisch allein in Frage kommt.

Man muß im allgemeinen sehr vorsichtig damit sein, Entscheidungen der letzten Welt- und Wertgefühle gegenüber einfach von Irrtümern zu sprechen; denn eigentlich stehen diese jenseits der Alternative von Wahr und Falsch. Sie sind der Ausdruck eines Seins, eines Verhaltens einer Seele zur Welt, und ihre »Wahrheit« besteht darin, daß sie diese Tatsächlichkeit treu und angemessen und zur inneren Nachbildung hinreichend darstellen. Die Wahrheit in diesem Sinne wird aber keineswegs dadurch bedingt, daß die gegenständlichen Behauptungen, in denen jener Ausdruck sich verwirklicht, im objektiven, an ihren Gegenständen gemessenen Sinne wahr sind. Vielmehr, wenn sie, auf ihren Sachgehalt angesehen, unlogisch, irrational, widerspruchsvoll sind, können sie manchmal, trotz oder wegen alles dieses, jenes Sein einer metaphysisch tastenden, gegen alle gegebene Wirklichkeit oppositionellen Seele um so zutreffender aus-

drücken. So wenig also der metaphysische oder Weltanschauungswert einer Behauptung von der Unrichtigkeit ihres Sachgehaltes tangiert zu werden braucht, so soll man doch beide Bedeutungen auseinanderhalten, und um so mehr, als die Verneinung der einen erst den ganzen Sinn und Kraft der anderen recht hervortreten läßt. Der Irrtum, den Schopenhauer hier offensichtlich begangen hat, um, im Interesse des Pessimismus, die ganze Periode des Noch-Nicht-Habens in jedem Willensprozesse als Leiden zu denunzieren, ist dieser: daß er mit scheinbar logischer Begrifflichkeit das Leben in Haben und Nichthaben des Begehrten aufteilt. Dies gilt zwar zweifellos für die äußere, physische, rechtliche Seite des Daseins, aber gerade für diejenige nicht, auf die es für die Frage des eudämonistischen Pessimismus ankommt. Denn angesichts der häufigen Kontinuität der eudämonistischen Stufen; angesichts der großen Unabhängigkeit von dem realen, definitiven Haben, mit der sie sich entwickeln und die so weit geht, daß das eigentliche Glück oft gerade nur das Streben, Ringen, Suchen begleitet und das erreichte Ziel uns nichts mehr an Glück zu geben weiß, sondern sich als so gleichgültig enthüllt, wie das Leuchtfeuer, dessen Strahlen den Weg des Schiffers erhellen, es nach Erreichung des Hafens ist — angesichts all dessen fehlt hier ganz die logische Basis für den Schluß: so lange wir noch wollen, haben wir noch nicht, also sind wir elend und leidend, so lange wir wollen. Gälte dieser Schluß, so wäre der Pessimismus allerdings gerechtfertigt, weil das Leben im wesentlichen in Willensvorgängen verläuft und das schließliche Erreichen nur die Unausgedehntheit eines Momentes erfüllt. Aber nur durch die fälschliche Übertragung der Verhältnisse des äußeren Habens und Nicht-habens auf die Verhältnisse ihrer hier allein entscheidenden gefühlsmäßigen Reflexe kann Schopenhauer jenem Schlusse eine logische Bündigkeit erschleichen.

Das letzte Motiv für diesen Mißbrauch des Willens.

Simmel, Vorträge,

6

begriffes scheint mir in folgendem zu liegen. Das Wesentliche und Originelle der Schopenhauerschen Leistung knüpft sich an zwei große Akzentverschiebungen innerhalb des philosophischen Weltbildes: zunächst daran, daß an die Stelle der typischen »Vernunft«, die in den mannigfaltigsten Ausgestaltungen — von der »Weltvernunft« der Stoiker bis zur »praktischen Vernunft« Kants — als der subjektive und objektive Träger des Daseins zu gelten pflegte, jetzt der Wille in den Wurzelpunkt der Seele und der Welt gesetzt wird. Und dann an das andere: daß gegenüber der nicht weniger typischen optimistischen Verklärung der Wirklichkeit das Leiden der Welt in seiner ganzen Tiefe und Unwiderruflichkeit seinen ersten wirklich prinzipiellen Ausdruck fand. Jene ganze Irrung Schopenhauers geht nun darauf zurück, daß er zwischen diesen beiden großen Denkresultaten, die an und für sich voneinander unabhängig sind, durchaus eine systematische Einheit schaffen wollte. Darum mußten die Begriffe vom Wollen und Fühlen so gedehnt oder geformt werden, daß jener in die nur seiner Äußerlichkeit eigene Alternative des Habens oder Nicht-Habens den ganzen Gegensatz von Lust und Leid aufnahm; denn nun konnte aus dem Gewicht und der Extensität des Willensmomentes in unserem Leben das entsprechende Übergewicht des Nicht-Habens, d. h. des Leidens gefolgert werden; und nun konnte alles Glück, als das bloße Aufhören des Leidens der Entbehrung, als etwas schlechthin Negatives aufgezeigt werden. Darum hat Schopenhauer der Lust und dem Leide von vornherein nicht einmal diejenige seelische und begriffliche Selbständigkeit gegönnt, die er doch der Vorstellung läßt, sondern hat sie ihrem Wesen — nicht etwa nur ihrer Verursachung — nach als Befriedigung und Nichtbefriedigung des Willens bestimmt. Er hat damit ersichtlich das Qualitative des Gefühles, das Spezifische und Elementare seines Wesens unterschlagen, das sich weder in Willen noch in Vorstellung auflösen läßt. Auf diese beiden aber mußte die Welt beschränkt

werden, wenn die Willensmetaphysik die Begründung des Pessimismus werden sollte. Unser inneres Schicksal mußte, dem Willensbegriffe gemäß, in Haben und Nichthaben zerrissen werden und neben jenem konnte nur die »Vorstellung« zugelassen werden, weil sie in ihrer Idealität und Objektivität auf die Entscheidungen des Pessimismus ganz ohne Einfluß bleibt. Es ist ein denkwürdiges Schauspiel, wie Schopenhauer, der zu den freiesten und intellektuell reinlichsten Geistern der ganzen neueren Zeit gehört, sich hier von dem systematischen oder Stimmungsbedürfnis nach einer Einheit vergewaltigen liefs, die aus der völlig ehrlichen Auffassung seines Gegenstandes nicht hätte hervorgehen können. Hätte er dem Gefühl seinen eigenen, der Logik des Willens tatsächlich unfolgsamen Rhythmus gelassen, so hätte die Willensmetaphysik sich nicht so einfach in den eudämonistischen Pessimismus fortsetzen können. Daß ihm, unter Ausschaltung der Besonderheit des Gefühls, die elementaren Faktoren der Menschenseele nur »Wille und Vorstellung« sind, enthüllt sich als die Folge des systematischen Triebes, der aus der einen jener beiden großen Entdeckungen die andere meinte logisch ableiten zu müssen.

Die metaphysische Begründung des Pessimismus indes macht für Schopenhauer seine empirische Begründung überflüssig, mit der seine Nachfolger, mit der Genugtuung eines naiven Empirismus die einzelnen Lebensgebiete durchgehend, auf jedem das Übergewicht des sicheren Leidens über das erreichbare Glück aufzeigten, um dann, diese Passiva und Aktiva unserer Lebensbilanz addierend und subtrahierend, zu dem Ergebnis ihrer Negativität zu gelangen. Obgleich Schopenhauer ein zu großer Denker ist, um prinzipielle Entscheidungen über die Totalität des Lebens von der Aneinanderreihung singulärer Reflexionen zu erwarten, so würde er jenem Resultate doch zustimmen. Fingiert man den — dem eudämonistischen Schicksal nach — absolut durchschnittlichen Menschen, dem die Gesamtfreudensumme seines Lebens zum

Kaufe angeboten wird für dessen Gesamtleidenssumme — so würde auch Schopenhauer ihm von diesem Geschäft abraten: jener käme dabei nicht auf seine Kosten; er müsse ein viel größeres Lustquantum erhalten, damit die Rechnung stimme; die angebotenen Freuden seien mit dem geforderten Preis an Leiden zu teuer bezahlt. Da nun dieses Kalkulationsergebnis, das für die Frage des Pessimismus entscheidend ist, wie gesagt, nicht durch Aufzählung seiner Einzelposten zu erweisen, ebensowenig aber durch eine solche zu widerlegen ist; da auch der metaphysische Weg es schließlichs letzten, unerweislichen Überzeugungen preisgibt, so muß zu seiner Prüfung ein anderer, jenseits der Empirie wie jenseits der Metaphysik laufender versucht werden.

Der Pessimismus, der die Existenz der Welt für etwas schlimmeres hält, als ihre Nicht-Existenz wäre, weil ihre negativen Werte, d. h. ihr Leidquantum, ihren positiven Wert, ihr Glücksquantum, übersteigen, ruht auf der Voraussetzung, daß die Maße beider — auf irgend eine empirische oder apriorische Weise — vergleichbar sind. Aber die Möglichkeit dieses Vergleiches ist keineswegs selbstverständlich, ja, sie ist in sich widerspruchsvoll — so paradox dies angesichts der Tatsache erscheint, daß unser praktisches Leben dauernd auf derartigen Abwägungen ruht, daß bei jedem Tausch, jeder Arbeitsmühe, jedem zweiseitig verpflichtenden Verhältnis zwischen Menschen der Gewinn an Glückswerten mit der Hingabe, dem Verzicht, der Anstrengung, kurz, dem Unlustquantum verglichen wird, das wir einzusetzen haben und dessen Überwiegen über den eudämonistischen Gegenwert uns auf das ganze Unternehmen oder Engagement einzutreten verhindert. Allein ich glaube erweisen zu können, daß diese Erfahrungstatsache keinen Schluß auf die prinzipielle und für die Existenz überhaupt geltende Abwägbarkeit von Lust und Leid gestattet.

Jene empirische, fortwährend vollzogene Abwägung nämlich ist nicht durch ein unmittelbares Aneinanderhalten

beider Faktoren, eine Vergleichung ihrer absoluten Größen erreichbar. Von Quanten einer und derselben Qualität — z. B. von zwei Freuden desselben Gebietes oder von zwei solchen Leiden — wissen wir ziemlich unmittelbar, welche die grössere ist; ihre gleichartige Beschaffenheit läßt sie sich wie vermittels eines selbstverständlich sich anbietenden Generalnenners an einander messen, wie zwei Summen derselben Geldsorte. Wo aber der Geldpreis einer Ware in Frage steht, bedarf es eines dritten, um Angemessenheit oder Unangemessenheit festzustellen: der allgemeinen Marktlage für diesen Artikel, die ein bestimmtes Maß der kursierenden Kaufmittel als den durchschnittlich angemessenen Preis für ihn feststellt; welches auch die absolute Höhe des geforderten Preises sei; er ist nur dann zu hoch, wenn diese Ware oder ein Äquivalent ihrer anderswo billiger zu haben ist. Und so muß es sich mit dem Leidenspreis verhalten, den wir für unsere einzelnen Freuden bezahlen. Ein völlig unerfahrenes Wesen würde, ein bestimmtes Leidquantum und ein bestimmtes Freudenquantum empfindend, niemals urteilen können, ob jenes ein »gerechter« Preis für dieses ist — von extremen, an physische Zerstörung heranreichenden Mäßen des Leidens abgesehen. Erst im Lauf des Lebens und Erfahrens weicht die Unsicherheit darüber, mit welchem negativen Glücksmäß ein bestimmtes positives erkaufte werden kann, ohne daß man dabei »übervorteilt« würde; und sie weicht sogar niemals vollständig, der Maßstab wird von immer neu zuströmenden Erfahrungen in labilem Zustand gehalten. Welches aber kann nun dieser Maßstab sein, in dem objektiven Sinne, wie ihn gerade der Pessimist voraussetzt und wie er von den subjektiven Geistern in der Praxis immer nur annähernd erreicht wird? Wie mir scheint, könnte ein solcher Maßstab nur durch das Gegeneinanderhalten der gesamten Lustempfindungen und der gesamten Leidempfindungen der Welt gefunden werden, und durch die Berechnung, wieviel von beiden demnach im Durch-

schnitt auf jedes empfindende Individuum kommt. Nur dasjenige Individuum, dessen eudämonistische Bilanz diesem Durchschnitt gegenüber weniger Freude und mehr Leid zeigte, hätte die erstere »zu teuer erkaufte«. Die Durchschnittsbilanz selbst — die also das eudämonistische Gesamtgeschicksal der Welt ausdrückt — ist weder positiv noch negativ, da sie vielmehr dasjenige ist, woran sich Positivität oder Negativität des Einzelschicksals erst mißt. Könnte man Lust- und Leidsummen unmittelbar oder mittels eines für beide gleich geltenden Generalnenners aneinander messen, so wäre eine andere Entscheidung möglich; da uns dies versagt ist, ist der Maßstab für den einzelnen Fall nur an der Tatsächlichkeit des Ganzen zu gewinnen, und diesen Maßstab selbst groß oder klein zu nennen, wäre ebenso sinnlos, als bezeichnete man den Durchschnitt der Menschen in körperlicher Beziehung als groß oder klein. Der einzelne Mensch kann wohl groß oder klein sein, d. h. über oder unter dem Durchschnitt stehen; diesem selbst aber fehlt jede Möglichkeit des Gemessenwerdens, da er vielmehr nur die Möglichkeit des Messens für die Einzelercheinungen ausmacht — es sei denn, daß wir etwa von anderen Menschenwesen auf anderen Planeten wüßten, gegen die dann allerdings der Durchschnitt des unsrigen groß oder klein wäre. Genau so wenig kann man behaupten, der Mensch überhaupt habe »mehr« Leid als Lust, oder er bezahle die letztere mit dem tatsächlichen Preise des ersteren »zu hoch« oder es herrsche zwischen beiden keine »gerechte« Proportion. Alle diese Fundamentalsätze des eudämonistischen Pessimismus ruhen auf dem methodischen Irrtum, den Maßstab selbst messen zu wollen und eine quantitative Vergleichung, die wohl das einzelne eudämonistische Schicksal treffen kann, weil wir eine empirische oder instinktive Vorstellung des allgemeinen eudämonistischen Menschenloses haben, auf dieses selbst zu übertragen.

Nun klagt freilich die weit überwiegende Zahl aller

Menschen über solche, ihnen ungünstige Disproportionalität zwischen Lust- und Leidmaßen — was ersichtlich, wenn der Durchschnitt den Maßstab abgäbe, unmöglich wäre; und ein Gefühl, das logische Erwägungen nicht zum Schweigen bringen, spricht dafür, daß gerade der Durchschnitt der Menschen überteuert wird, wenn sie das Glücksquantum ihres Lebens mit dessen Schmerzen bezahlen müssen. Allein der hiermit in Kraft tretende Maßstab ist nicht der vernunftmäßig zulässige: der der Wirklichkeit und des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seinem Element — sondern der eines Ideales und eines Wunsches. So wenig der Kaufende objektiv berechtigt ist, für sein Geld mehr Ware zu verlangen, als es der durchschnittlichen Proportion der betreffenden Geld- und Warenquanten nach der konkreten Marktlage entspricht — so wünscht er doch subjektiv in der Regel, billiger zu kaufen. Wo uns keine greifbaren Gegeninstanzen zwingen, sind wir alle geneigt, die subjektive Sehnsucht nach einer Begünstigung zu einer objektiven Gerechtigkeitsforderung auszudehnen. Der »Mensch überhaupt« hat allerdings sehr viel mehr Schmerzen als Freuden — aber dieses Mehr offenbart sich nicht an dem durch die Sache selbst gegebenen Maßstab, sondern an dem Wunsche, unter allen Umständen mehr Freuden als Schmerzen zu erfahren. Die Glückssehnsucht des Menschen geht ins Unendliche und darum kann keine ausdenkbare Proportion zwischen Glück und Schmerz ihn befriedigen, eben darum aber erscheint leicht eine solche, die über die tatsächlich uns zuteil werdende nach der Glücksseite hin hinausgeht — so schwankend und problematisch auch ihr Quantum uns vorschwebt — als eine sachlich gerechte Forderung. Dies ist eine typisch-psychologische Wendung. Wenn unterdrückte Klassen nach allgemeiner Gleichheit rufen, so ist dies nur der Ausdruck des generellen menschlichen Strebens, über die momentane Stufe des Habens und Seins hinaus zu einer höheren zu gelangen. Für die Untenstehenden ist nun die Gleichheit mit

den für jetzt Höherstehenden die nächste Station dieses, an sich ins Unendliche führenden Weges, die, solange man sie noch nicht erreicht hat und deshalb noch nicht über sie hinaussieht, als ein definitiv befriedigendes Ziel, als die objektive Gerechtigkeitsforderung erscheint. Wäre sie realisiert, so würde sich von diesem neuen Boden das Streben der Einzelnen, die Andern zu überflügeln, mit ganz derselben Kraft geltend machen, wie sie zu der bisher unerreichten Staffel, der Ausgleichung mit den Andern, geführt hat. Die ganze ideale Forderung, von der aus der Pessimismus sich sachlich erweisen will: dafs der Mensch »ebensoviel« Glück wie Leiden haben müsse, um nicht mit dem Leben betrogen zu sein, — ist nur ein Pendant jener Forderung der »Gleichheit«, insoweit sich in ihr der Wunsch nach mehr Glück, als ein jeder tatsächlich geniefst, kristallisiert hat. Dieser Wunsch ist aber in Wirklichkeit durch kein konstruierbares Verhältnis zwischen Lust und Leid zu erfüllen, da es kein Mafs von Leid gibt, mit dem der Mensch sich zufrieden geben würde, kein Mafs von Freuden, das ihm, sobald er nur daran angepaßt ist, genügen würde. Vom Standpunkt gerade der Sehnsucht, welche zu jener Balancierungsforderung geführt hat, würde keine Balancierung, sondern nur ein Verschwinden des Leidens und eine absolute Herrschaft des Glücks in unserem Leben uns genügen.

Dieser Kritik, die die pessimistische Konsequenz aus der quantitativen »Unverhältnismäfsigkeit« von Lust und Leid in ihrer logischen Unhaltbarkeit zeigt, hat Schopenhauer allerdings mit einer gelegentlichen Bemerkung vorgebeugt, die auf die eben angedeutete psychologische Genesis des eudämonistischen Gerechtigkeitsideals eintritt. Wenn uns dieser gemäß überhaupt kein Mafsverhältnis zwischen Lust und Leid, also auch kein »gerechtes«, befriedigen könnte, weil überhaupt das eine schlechthin — nicht nur relativ — sein, das andere schlechthin nicht-sein soll — so gibt Schopenhauer dies

gerade durch den äußersten pessimistischen Radikalismus zu: nicht die Größe des Leidens, sondern die Tatsache des Leidens überhaupt mache das Dasein der Welt zu etwas Unverantwortlichem, verschaffe dem Nichtsein einen unendlichen Vorzug vor dem Sein; denn der Schmerz als solcher könne überhaupt nicht aufgewogen werden, keine noch so große Wonne könne irgend ein Leiden wirklich gut machen. Dies ist ein Wertgefühl, das man in seiner Tiefe und seiner Absolutheit nur anerkennen, aber nicht kritisieren kann — auch nicht damit, daß das genau entgegengesetzte ein nicht weniger unangreifbares Weltbild trägt. Daß es überhaupt so etwas wie Glück gibt, daß dies Sein es dazu gebracht hat, auch wenn es nur einmal durch ein Bewußtsein gezuckt wäre — das hebt die Welt auf eine Wertstufe, deren zeitlose Bedeutung durch kein Leidensquantum verloren gehen kann. Die bloße Möglichkeit des Glücks, wie spärlich und fragmentarisch sie auch Wirklichkeit werden mag, rückt unser Dasein in ein Licht, das Schopenhauer dadurch freilich zu verlöschen meint, daß er das Glück für etwas rein Negatives erklärt, für das bloße momentane Aussetzen des Leidens. Dies letztere ist im Schopenhauerschen Denken der schwache Punkt, dessen Unfähigkeit, den Pessimismus zu tragen, überall durchbricht: denn das positive Moment im Glück, das es als psychologische Tatsächlichkeit von Schlaf und Tod, den andern Beendigern des Leidens, unterscheidet, durfte er nicht übersehen, gleichviel, wie er es dann bemessen und bewerten mochte. Nur jene großartige Begründung des Pessimismus auf das Faktum des Leidens überhaupt kann dessen allerdings entraten. Es mag so viel Glück geben, und es mag so positiv sein, wie es will — dies ist kein mildernder Umstand für eine Welt, in der es Leiden gibt. Es besteht offenbar in gewissen Seelen ein Grad von Sensibilität für den Schmerz, der ihnen die Tatsache und jegliches Maß von Glück überhaupt nicht an den eigentlichen Wertpunkt der Existenz rühren läßt; gerade wie es Seelen von einer

so genau auf die Glücksreaktion eingestellten Empfindlichkeit gibt, daß ein Reiz anderer Art überhaupt nicht in die aller-tiefste Schicht ihrer Persönlichkeit dringt. So schweres Leid solche Menschen auch treffe — es wird nie zur letzten Instanz ihres Schicksals, sie empfinden das Heitere und Glückliche, auch wo es ihnen persönlich versagt bleibt, als den eigentlichen Sinn des Lebens, und darum erscheint ihnen das Dasein als etwas Gutes, nicht als Resultat einer Aufrechnung zwischen seinem Leid und seinem Glück, sondern weil es überhaupt dieses wunderbare Phänomen des Glückes gibt, das allein die tiefstgelegenen Lebens- und Schwungkkräfte ihres Ich lebendig zu machen vermag. So paradox jene lapidare Äußerung Schopenhauers von der Gleichgültigkeit des Leidensquantums gegenüber der Bedeutung des Leidens überhaupt für den Lebenswert auch erscheint, so bezeichnet sie doch mit polarer Zuspitzung den tiefsten und eigentlichen Grund des Pessimismus, gerade weil eben dieselbe Wertungsweise, mit umgekehrtem Vorzeichen, auch die reinste Form des Optimismus begründet. Es ist gewissermaßen die radikale Steigerung der zuvor angestellten Überlegung: daß Lust und Leid sich überhaupt nicht unmittelbar aneinander messen können, um den eudämonistischen Wert des Lebens im Ganzen zu ergeben, daß sie keinen gemeinsamen Maßstab ihrer Qualitäten haben, an dem sich ihr gegenseitiges Plus oder Minus zeigte —, sondern daß nur ihre tatsächlich erlebten Maße den eudämonistischen Durchschnitt des Menschheitsdaseins ergäben, an dem dann erst das Darüber- oder Darunterstehen, ein »Zuviel« oder »Zuwenig« sich für ein einzelnes Schicksal messen liesse. Beide Faktoren bleiben dabei ersichtlich sozusagen in gegenseitiger innerer Fremdheit bestehen, sie kommen nicht zueinander, sondern nur, daß sie von den gleichen Subjekten erlebt werden, macht sie zu Faktoren der einen Rechnung des Menschenschicksals überhaupt. Jetzt aber zeigt sich erst die volle Distanz zwischen ihnen, die Entscheidung über Opti-

mismus oder Pessimismus erscheint im letzten Grunde überhaupt nicht mehr von einer Entgegenhaltung beider abhängig, sondern von den bloßen Tatsachen, daß es Glück in der Welt gibt und daß es Leiden in der Welt gibt. In der bewußten Erfahrung geht es sicher nicht so zu, innerhalb dieser entscheiden immer Eindrücke von beiderlei Art und ihre Messung an einem realen oder ideal geforderten Maßstabe. Aber jener Schopenhauersche Gedanke zeigt, in wie krassem und einseitigem Ausdruck auch immer, daß unterhalb dieser Oberflächenerscheinung das Bekenntnis zum Werte oder Unwerte des Daseins in entschiedenem, auf das Prinzipielle gestellten Naturen daran hängt, ob der tiefstgelegene Punkt ihrer Seele die spezifische Reizbarkeit für das Glück oder die für das Leiden besitzt.

Wie sehr über alle empirischen Lose hinweg diese spezifische Reizbarkeit der Naturen die hier fraglichen Entscheidungen bestimmt, zeigt die eigentümliche Tatsache, daß Personen, die das Schicksal in sehr prinzipieller Weise benachteiligt hat, z. B. dauernd Kranke, oft eine ausgesprochene und schwankungslose optimistische Weltanschauung besitzen. Man sollte meinen, daß bei so besonderer Anlage zu Glücksreaktionen die Schicksalsleiden um so verbitternder und verfinsternder wirken müßten. Tatsächlich aber scheinen gerade von solchen Naturen ihre seltenen und bescheidenen Freuden als ein so überschwängliches Glück empfunden zu werden, ihre latenten Glücksmöglichkeiten scheinen sich in solchen Augenblicken restlos und mit so blendendem Lichte zu entladen, daß ihnen das Leben von diesem und nicht von seiner dunkeln Alltäglichkeit bestimmt wird. Wo die Reaktion auf Veranlassungen zum Glück von Natur stärker ist als auf entgegengesetzte; und wo namentlich die Gesamtstruktur der Seele den Glücksempfindungen gleichsam leichtere Durchgängigkeit, lebhaftere Anregung auch der entfernteren Bewußtseinsprovinzen, häufigere Reproduktionen gestattet (und dieses sekundäre psychologische Verhalten gegenüber Glück

und Unglück scheint mir mindestens so wichtig und so individuell wie die primären Reizbarkeitsdifferenzen) — da schafft sich die Seele aus einem Minimum von Gelegenheiten ein so breites Fundament des Optimismus (und entsprechend des Pessimismus), wie entgegengesetzte Naturen es aus keiner noch so großen Fülle schöpfen. — Vielleicht läßt sich dies Allgemeine noch nach besonderen Trägern oder Gestaltungen fragen, für die ich hier ein Beispiel gebe. Die Gedanken und Geschieke, die uns leiden machen, empfinden wir oft nur als die Gelegenheitsursachen, die aus der unendlichen, uns einwohnenden Leidensmöglichkeit einen Teil verwirklichen. Gedanken und Schicksale würden all diese Qualen nicht — wie die Sprache sehr bezeichnend sagt — hervorrufen können, wenn sie nicht schon in irgend einer Form in uns wären und warteten. Das ist das Unheimlichste, daß uns bei solchen Gelegenheiten die Ahnung eines unermesslichen Vorrates von Leiden überkommt, den wir mit uns herumtragen wie in einem verschlossenen Gefäß, ein dunkles Sein, das noch nicht Wirklichkeit ist, aber doch irgendwie da ist, von dem das Schicksal immer irgend welche Teile heraushebt, aber unerschöpflich vieles noch zurückläßt. Dieses Gefäß ruht meistens ganz still in uns; manchmal aber, wenn ein einzelner Schmerz oder Erschütterung es aufschließt, gerät es dabei in eine Bewegung, in ein dumpfes Zittern, und wir fühlen diesen furchtbaren Schatz von Leidensmöglichkeiten, den wir wie ein Glied immer bei uns haben, und der unsere nie und durch kein wirklich erlebtes Elend zu realisierende Mitgift ist. Gerade daß wir die Sicherheit haben, daß unsere latenten Leiden nie ganz wirkliche sein werden — ist nicht Trost, sondern ist gerade das Furchtbarste: denn wir haben sie alle, obgleich wir sie nicht haben. Und vielleicht wird so auch die Empfindung eines einzelnen Glückes von dem «Glück überhaupt», das wir zu empfinden fähig wären, wie von einem Astralleib umgeben, vielleicht ist nicht nur die Schönheit, sondern jedes Glück selbst noch eine promesse de

bonheur, ein Mitschwingen nicht angerührter Glocken in unserer Seele. Wenn es wirklich diese eigentümliche psychische Form gibt — man kann nur aus der Ferne und mit ganz unzulänglichen Ausdrücken auf sie hindeuten —, in der der ganze Komplex der Gefühlsmöglichkeiten, ohne aus dem Stadium der bloßen Möglichkeit herauszutreten, gerade als solche eine Art von Gefühlswirklichkeit erwirbt — so wird an ihr besonders deutlich, wie sehr die individuelle Angelegtheit auf den einen oder den andern Pol der Gefühlsskala, über alle realen Einzelschicksale hinaus, unsere eudämonistische Lebensstimmung entscheidet.

Den metaphysischen Schlufsstein des Pessimismus legt nun aber dasselbe Motiv von der Einheit des Weltwillens, das sich uns früher andererseits als sein metaphysisches Fundament gezeigt hat, und das die von Schopenhauer überall gesuchte Verbindung zwischen dem Pessimismus und der Beherrschtheit unseres Lebens vom Willen jetzt noch einmal, und zwar vom ethischen Standpunkt aus, herstellen soll.

Solange die Beschaffenheit der Welt, die der Pessimismus verkündet, sozusagen als bloße Tatsache besteht, muß sich nicht nur unser Bedürfnis nach einem Glück und einem Sinn des Daseins, sondern auch unser sittliches Gefühl gegen sie empören — wie es die trotz ausnahmslosen Mißlingens immer wiederholten theologischen Versuche, Gottes Güte und Weisheit gegenüber den Übeln der Welt aufrechtzuhalten, hinreichend erweisen. Sobald nun aber dieses Dasein ganz und gar die Erscheinung des Willens ist, so ist es damit ebenso ganz und gar gerechtfertigt — denn damit ist es genau so, wie der Wille will. Wie unser Gerechtigkeitsgefühl sich im Empirischen und Einzelnen beruhigt, wenn wir dem Unglück jemandes gegenüber sagen können: er hat es nicht anders gewollt — so steht es nun den Qualen und der Sinnlosigkeit der Welt überhaupt, ja, um es gleich im Extrem auszudrücken, aller noch so entsetzlichen Ungerechtigkeit gegenüber: da

die Welt Wille ist, ist sie ganz allein für sich verantwortlich, sie ist so, wie sie ist, weil sie sein will. Der metaphysische Wille, der hinter allen Erscheinungen als ihre eigentliche Wirklichkeit, als der Trieb ihres Treibens steht, ist absolut frei, weil er nichts außer sich hat, von dem er abhängen, das ihn bestimmen könnte. Wenn der absolute Wille nicht wollte, so wäre keine Welt und also auch nicht aller Jammer und Schmerz, den er als Welt bedeutet und bewirkt — wie im Gebiet des Relativen der einzelne Mensch, in dem Maße, in dem er zu begehren aufhört, von unzähligen Leiden erlöst ist. Wie die Schuld immer ein Wollen ist, so das Wollen immer eine Schuld — nicht im moralistischen Sinne, sondern in einem meta-ethischen, indem das Wollen bloß dadurch, daß es ist, sich in den Widerspruch und die Unseligkeit seines Wesens hineinbegibt. Darum vollzieht sich durch das Leiden der Welt eine ewige Gerechtigkeit, von der alle empirische und singuläre Vergeltung nur eine in die Form der Zeit auseinandergezogene und unvollkommene Spiegelung ist; denn im Ganzen der Welt ist Schuld und Strafe nicht zeitlich getrennt, sondern der Weltwille hat mit dem Akt seines Wollens, d. h. seiner Wirklichkeit, auch allen Jammer und Enttäuschung, alle Ungerechtigkeit und alle Tragödie der Wirklichkeit gesetzt. Wenn man es paradox ausdrücken darf: daß es in der Welt sinnlos und ungerecht zugeht, ist selbst nichts Sinnloses und Ungerechtes, sondern ist der logisch unvermeidliche Ausdruck ihres Willenscharakters. Alle Schuld der Welt auf der einen Seite, all ihr Leiden auf der andern, je in einen Inbegriff zusammengefaßt, halten sich die Wage, weil sie nur die Ausdrücke einer und derselben Tatsache sind: daß die Welt in ihrem absoluten Grunde Wille ist. Daß dieser absolute Wille frei ist — im Unterschiede gegen seine kausal bedingten Einzelerscheinungen — macht das Dasein überhaupt zur Schuld; das Leiden der Welt ist die Buße für diese, die aber, weil sie die gleiche Willenswirklichkeit in der Sprache des Ge-

fühles ausspricht, nicht gröfser und nicht kleiner sein kann als die Schuld.

Dennoch kann sich das ethische Gefühl mit diesem Ausgleich noch nicht zufrieden geben; denn die Zusammenfügung aller Schuld und alles Leidens gleichsam zu je einer Summe gelingt gerade nur durch Abschen von demjenigen, was uns die wesentlichsten Ungerechtigkeiten des Daseins zu tragen scheint: von der Verteilung von Schuld und Leiden. Mögen im Ganzen der Welt oder ihrer metaphysischen Bedeutung nach diese beiden sich genau entsprechen — so kann noch immer eine Schuld von einer Persönlichkeit, das ihr entsprechende Leiden aber von einer andern getragen werden, wie überall, wo der Quäler und der Gequälte, der Betrüger und der Betrogene, der Egoist und sein Opfer sich gegenüberstehen. Und diese Ungerechtigkeit, so sehr sie nur an Erscheinungen von räumlicher Getrenntheit möglich ist, muß doch schliesslich in der Gesamtbeschaffenheit der Welt begründet sein, und sie wird durch jene abstrakte oder metaphysische Gerechtigkeit auch in keiner Weise aufgehoben: eine solche gibt zwar dem Ganzen einen Sinn, den sie aber nicht in das Verhältnis seiner Teile zu übertragen weifs. Schopenhauer gewinnt diesen, wie ich oben andeutete, durch die stärkste, ja gewalttätige Akzentuierung der metaphysischen Einheit des Weltwillens, denn weil diese besteht, ist nun im letzten Grunde der Quäler und der Gequälte, der Verfolger und der Verfolgte ein ungeschiedenes Eines, das nur durch die räumliche Zerspaltung der Erscheinungswelt in solche Zweiheit auseinandergerissen wird. Nur in jenem Bereich der Täuschung, das unsere subjektiven Anschauungsformen dem wahren Wesen der Dinge überbauen, kann es getrennte Individuen geben, nur in ihm also kann die Frage der Verteilung überhaupt auftauchen, die gegenüber dem, was wir wirklich sind, also dem Sein in seiner absoluten Einheit gegenüber, ganz leer und bedeutungslos ist. Der Grausame, der über die Qual eines andern hinweg seine Interessen verfolgt oder an ihr unmittelbar

seine Lust findet, glaubt dies wegen des absoluten Gegensatzes zwischen sich und jenem zu können. Aber diese Individuation ist nicht nur eine Täuschung, sondern in der tiefsten Schicht seines Wesens weiß er das auch, wenngleich nicht in bewußten Begriffen. Dieses fundamentale Wissen, dieses Innewerden unseres Seins in seiner Ungeschiedenheit von allem Sein — dies ist die Gewissensqual; sie ist das dumpfe, aber mit unüberwindlicher Stärke die Innerlichkeit beherrschende Gefühl des Übeltäters, daß er mit dem, den er leiden macht, in der letzten Wurzel seines Wesens identisch ist, seine Gewissensangst ist die Form, in der er die Qual seines Opfers empfindet. Daher ist, so sagt Schopenhauer, der Gesichtsausdruck sehr böser Menschen immer der eines inneren Leidens.

Soweit hier die schärfste Form des Antagonismus der Individuen in Frage steht: über die bloße Gleichgültigkeit gegen das Leiden des Anderen hinaus, die boshafte und grausame Lust an seinem Leiden — hat Schopenhauer mit jener metaphysischen Identität zwischen dem Peiniger und dem Gepeinigten an ein gefühlstheoretisches Problem tiefster Art gerührt. Freilich, wie er die Grausamkeit psychologisch ableitet: daß im Grausamen ein übermächtig starker Wille bestände, dessen Qualen er dadurch abzuleiten sucht, daß er andere leiden macht — diese groteske Ausnutzung des Wertes der »Gefährten im Unglück« erscheint mir als eine in Banalität ausschlagende Künstelei. Es spielt vielmehr, wie ich glaube, jene Identität des Grausamen und des Leidenden nicht erst als Revers der Tat, sondern in ihrer unmittelbaren Erscheinung seine Rolle. Ihr tiefstes Rätsel gibt die Lust am Leide anderer nämlich dadurch auf, daß der Grausame die Leiden, die er bereitet, in irgend einem Maß und Art selbst fühlen muß — da sie sonst offenbar überhaupt keinerlei Reaktion in ihm auslösen würden. Denn was er unmittelbar wahrnimmt, sind niemals die Schmerzen jenes, sondern nur seine Laute und Bewegungen, aus denen seine Empfindungen

erst erschlossen werden müssen. Wie aber sollte das anders möglich sein, als daß aus der eigenen Empfindungsmöglichkeit etwas anklänge, was uns das ewig unwahrnehmbare Bewußtseinsereignis im Andern interpretierte? Nur ein eignes Fühlen, wie umgebildet und umgestimmt auch immer, kann uns aus dem sich verzerrenden und schreienden Automaten einen Qual fühlenden Menschen machen, an dem der Grausame erst seine Lust hat. Die Form, in der ein vom Subjekt irgendwie gefühlter Schmerz, durch ein äußeres Bild angeregt, in dieses als das seinige — nicht mehr jenem Subjekt angehörige — hineingelegt, hineinempfunden wird — diese Form zu beschreiben und herzuleiten, ist der Psychologie bisher nur sehr unvollkommen gelungen. Aber auf welche Weise und wie plausibel auch immer sie rein psychologisch erklärt würde, es bliebe immer die Frage nach dem metaphysischen Grunde bestehen, der jene psychologischen Zusammenhänge und Erklärungen möglich machte, wie alle Beschreibungen und Gesetzlichkeiten chemischer Vorgänge die Frage nach der tieferen Struktur der Materie offen lassen, auf Grund deren jene erscheinenden Tatsächlichkeiten und Beziehungen überhaupt stattfinden. Daß es überhaupt die Tatsache gibt: die Gefühle eines andern zu fühlen und also notwendig als eigne Gefühle — das geht, so sehr die Psychologie auch gleichsam die Technik dieses Vorganges zergliedern mag, auf eine tiefste Struktur von Seele und Welt zurück; und dies hat Schopenhauer offenbar mit Klarheit gefühlt, als er verkündete, daß mit der Grausamkeit, der schärfsten Zerspaltung der Individuationen, deren Identität im letzten Weltgrunde verbunden sei. Nur daß er diese als die gerechte und gleichzeitige Sühne jener ansprach, während sie doch schon in dem Akt der Grausamkeit selber, in seiner rätselhaften Verschmelzung des eignen und des fremden Fühlens, wirksam wird. Daß aber gerade die Lust am Leide des andern, die das Gegenüber zwischen Mensch und Mensch am unbedingtesten zu setzen scheint,

Simmel, Vorträge,

um ihrer eignen Möglichkeit willen dieses Gegenüber aufhebt, weist auf die Aufhebung der Grenze zwischen dem Ich und dem Du vielleicht um so bedeutsamer hin, als mit der Lust am Leide des andern die Lust am eignen Leide tief verflochten ist. Auch dieses Paradoxon des Gefühles hat seine volle psychologische Begreiflichkeit noch nicht gefunden. Man könnte davon sprechen, daß die Lust des Leides eine polare Spannweite der Gefühlsmöglichkeiten in uns lebendig macht und damit eine unerhörte Expansion des Ich entsteht, weil kein andres Zugleich von Gefühlen solche Gegensätze einschließt. Es ist merkwürdig, zu wieviel unkeuscher Arroganz oft das Leiden — nicht nur das eingebildete, sondern auch das wirkliche — verführt; nicht viele mögen leichthin glauben: so viel wie ich leistet kein anderer! — aber viele sind anmaßend genug, zu glauben und auszusprechen: so viel wie ich leidet kein anderer! Dieses Gefühl einer gesteigerten, an sich selbst mächtigeren Persönlichkeit würde eine psychologische Brücke zu der Grausamkeitslust schlagen, zu deren Motiven — während wir bisher von ihrem Inhalte und dessen Fundamenten sprachen — in erster Reihe die Lust an der Macht gehört, die den Andern zu unserm Eigentum macht; denn Eigentum ist, woran unser Wille sich, ohne Widerstand zu finden, ausprägen kann, und das tut er psychologisch um so wirkungsvoller, je mehr dies gegen den Willen oder die Eigenrichtung des so Besessenen ist. Darum ist Grausamkeitslust Naturen eigen, die nach Macht, nach Expansion der Persönlichkeit dürsten, ohne sie durch das eigentlich Positive von Kraft oder Verdienst gewinnen zu können. Die Ausdehnung des Ichgefühles wäre dann der tiefere Zweck, dem die Grausamkeit gegen andere wie die gegen sich selbst, trotz ihrer unmittelbaren Entgegengesetztheit, gemeinsam als Mittel dienen. Tatsächlich findet sich die Lust am fremden und die am eignen Leide — deren pathologische, sexuell vereinseitigte Extreme wir als Sadismus und Masochismus bezeichnen — bei vielen Persönlichkeiten

zusammen, wenn auch in unendlich verschiedenen Mischungsmafsen. Ganz irrig erscheint mir die Theorie, nach der die Grausamkeit gegen sich selbst eine rein sekundäre Erscheinung sei, eine Ableitung nach innen, gleichsam eine Verirrung des ursprünglichen Triebes der Grausamkeit gegen Andere, etwa infolge der rechtlichen und moralischen Absperrungen dieses letzteren. Eher umgekehrt: die Lust am eigenen Leid liegt, wenn auch in sehr dunkler, unkenntlicher, latenter Form schon zum Grunde, wenn es zu Grausamkeit gegen andere kommen soll, weil das Gefühl von den Schmerzen dieser sich uns als die Bedingung zeigte, unter denen sie überhaupt zum Gegenstand eines Bewußtseins, eines Willens von uns werden können. Und noch in ihren Erstreckungen in die Abstraktion hinein verschlingen sich beide Triebe: nämlich gerade in der Erscheinung des Pessimismus selbst. Eine sublime Grausamkeitslust liegt in der Zerstörung, mit der er sonst anerkannte Werte trifft, in der Leidenschaft, mit der er sonst unbewußt oder unberechnet gebliebene Leiden ins Bewußtsein hebt, in der Abschätzung unseres Seins, das nichts Besseres als dieses Leben und diese Welt verdiente. Aber die allgemeine pessimistische Anschauung ist keineswegs nur mit subjektivem Leide, sondern oft mit einem gewissen Genuß gerade an diesem verknüpft. Das Schwelgen in den eignen Schmerzen, das wollüstige Sich-Verbohren in jeden Kummer, die Sucht, von seinen Mißgeschicken auch vor sich selbst möglichst viel »herzumachen« — dies äußert sich durchgehends in den Formen, mit dem Hintergrunde oder dem Vordergrunde einer pessimistischen Auffassung der ganzen Welt. Indem die Lust am eignen und die am fremden Leide hier zusammenwirkend ein einheitliches Phänomen erzeugen, rechtfertigen sie von neuem die Frage nach der metaphysischen Einheit, in deren Tiefe das Leiden des Ich mit dem Leiden des Du solidarisch ist und die sich in dem Wiederzusammenschlagen ihrer zunächst diametral gespaltenen Erscheinungen verrät. In dem Instinkt für diese

Frage hat die Schopenhauersche Lehre von der ewigen Gerechtigkeit mittels der Identität des Ich und des Du ihre bleibende Bedeutung.

Als Antwort aber auf das Verteilungsproblem genügt die metaphysische Einheit nicht, durch die Schopenhauer nicht nur den Quäler an der Qual seiner Opfer, sondern auch dieses an der Schuld seines Quälers, mit paradoxer, aber tiefsinniger Konsequenz teil haben läßt. Es handelt sich nicht nur um die Ausgleichung praktisch-ethisch bewirkter Verschiebungen zwischen Lust und Leid, sondern um die Frage, die den Pessimismus in seinem letzten Fundamente angreift: ob denn der Wert des Lebens — auch der von Glück und Leid bestimmte — überhaupt von dem Gesamtmaße dieser beiden, von dem durchschnittlichen eudämonistischen Menschenlose abhängt. Für Schopenhauer ist dies ganz unfraglich. Denn jeden Anspruch der Glücksverteilung auf selbständigen Wert würde er sofort durch die metaphysische Einheit abschneiden, die keine individuelle Sonderung der Träger von Lust und Leid in den Regionen der definitiven Werte zuläßt. Hier liegt die dogmatische Begrenztheit Schopenhauers. Jenes Einheitsmotiv würde ihn überhaupt auch nur zu begreifen verhindern, daß in dem Mehr oder Minder von eudämonistischen Werten, das der eine dem andern gegenüber besitzt, oder in der Gleichheit, mit der sie sich auf Individuen verteilen, ein besonderer, von ihrem Quantum und Durchschnitt unabhängiger, definitiver Wert liegen kann; daß die Existenz einer Mehrzahl von Menschen wertvoller oder wertloser werden kann — in dem ganz objektiven, irgendwie auf ein Letztes hinweisenden Sinn — nicht nur wenn ihr gesamter Glücksbesitz steigt oder fällt, sondern rein durch die Verhältnisse von Gleichheit und Ungleichheit, in denen das ungeänderte Gesamtmaß solchen Besitzes verteilt ist; wobei Gleichheit und Ungleichheit natürlich nicht nur in mechanischem Sinne, sondern in Abhängigkeit von Normen der Gerechtigkeit, der Zweckmäßigkeit,

der Organisation verstanden werden soll. Tatsächlich stehen sich hier zwei Wertüberzeugungen mit der ganzen Unversöhnlichkeit und logischen Unwiderleglichkeit letztinstanzlicher Charakterentscheidungen gegenüber. Wenn überhaupt Lust und Leid nebst ihren äußerlichen und innerlichen Annexen metaphysische Bedeutung besitzen, so kann logischerweise ihre Verteilungsart unter Individuen, sozusagen ihre Form, diese Bedeutung ebenso tragen, wie ihre Quantitäten es können, über deren Verhältnis Optimismus und Pessimismus streiten. Freilich hat dies zur Voraussetzung, daß die Individualität absolute Realität und Bedeutung besitzt – sonst könnten die Relationen der individuellen Zustände keine definitiven Werte tragen; auch wo die Gleichheit als Ideal herrscht, wird diese Fundamentalbedeutung der Individuen erfordert, weil sonst die Gleichheit oder Ungleichheit ihrer relativen Lage im letzten Grunde nicht wichtig wäre. Wo die Einheit jenseits aller Individuen der Träger aller Werte und Interessen ist, kann nur die von ihr umfaßte eudämonistische Summe – die von allen Individuen her gleichsam formlos zusammenrinnt – von Bedeutung sein. Wo aber die Differenzierung der Individuen in derselben fundamentalen Schicht liegt wie dort ihre Identität, wird die Verteilungsfrage völlig über die Quantitätsfrage Herr werden können. Es gibt genug Anhänger des Sozialismus, die überzeugt sind, daß er unsere Durchschnittsmasse von Glück und Leid nicht ändern wird, die vielmehr seinen Wert in der Gleichheit oder Gerechtigkeit sehen, mit der jenes eudämonistische Gesamtmaß ausgeteilt ist. Ja, Fanatiker der Gleichheit, aber auch der Gerechtigkeit, der aristokratischen Ordnung, des Stufenbaues der Gesellschaftsform, würden wohl ein herabgesetztes Wertquantum des Gesamtlebens in den Kauf nehmen, wenn dieses Quantum nur in der Form verteilt wäre, die ihnen allein dem Leben einen Sinn zu geben scheint. An diesem Gegensatz tritt klar hervor, wie eng die Wertberechnung des Menschheitslebens nach den Maßen von Lust und Leid mit der meta-

physischen Einheitslehre zusammenhängt: von dem Augenblick an, wo die Individuen zu definitiven Realitäten werden, muß allmählig die Frage nach dem Mehr oder Weniger des einen, verglichen mit dem andern, ein Schwergewicht gegenüber der Frage nach dem absoluten Quantum dieser Werte bekommen, da es für dieses jetzt sozusagen kein einheitliches Subjekt mehr gibt, sondern es als Ganzes nur in der Abstraktion und Addition eines Beobachters existiert. In der Unfähigkeit Schopenhauers, in den Individualitäten und ihren Relationen ein Erstes oder Letztes zu sehen — wovon der bloße Erscheinungscharakter der Individuation viel mehr Folge als Grund ist — liegt dieselbe eigentümliche Starrheit seines Denkens, die ihm auch jeden Entwicklungsgedanken innerlich fremd macht. Ich werde später noch zu zeigen haben, wie eben diese intellektuelle Stimmung ihn bewegt, auch die Einzelpersönlichkeit in eine absolute Unveränderlichkeit ihres angeborenen Charakters festzulegen. Auf diesem Zuge von Starrheit, von hypnotischer Gebanntheit des Blickes auf den Einheitspunkt in allem Dasein, ruht der Willenspessimismus, weil das absolut Eine keine Erlösung in der Entwicklung von Einem zu Anderem kennt; ruht der eben angedeutete dunkle Fatalismus in Hinsicht des Charakterwertes des Individuums, der kein Anderswerden, keinen inneren Umschlag der Lebensrichtung kennt, sondern nur verschiedene Reaktionen einer trostlos unwandelbaren Einheit unseres Wesens auf die Verschiedenheit äußerer Lagen; eben darauf ruht endlich die Abschätzung des Lebenswertes nach der Gesamtsumme von Lust und Leid, deren Träger nur die metaphysische Einheit des Seins überhaupt sein kann und die den tiefen und autonomen Werten keinen Platz läßt, die in der Verteilung jener Summe ruht, wie groß oder klein sie sei, in den wechselnden Relationen der an ihr teilhabenden Individuen, nicht in der Absolutheit ihrer beharrenden Höhe. Es ist sozusagen die besondere Bedeutung des Nebeneinander der Individuen, die ihm hier durch eben

dasselbe Element seiner Geistigkeit verborgen wird, das ihm die Bedeutung des Nacheinander der Entwicklung verborgen hatte.

Es muß paradox klingen, daß die Starrheit ein Charakterzug der Geistigkeit Schopenhauers sei — da ihm doch das Wesen der Welt die absolute Rastlosigkeit ist, nicht nur so, daß diese eine wesentliche Eigenschaft der Welt wäre, sondern ihre Substanz selbst; er hat der Welt doch selbst denjenigen ideellen Ruhepunkt genommen, der in einem, wenn auch im Unendlichen liegenden Zielpunkt ihrer Bewegungen läge. Was dennoch an den betonten Erscheinungen als seine Starrheit hervortrat, ist vielleicht die innere Ausgleichung seiner geistigen Natur, ohne die jenes Mitfühlen mit der Rast- und Ziellosigkeit, mit dem Jagen und dem unstillbaren Dürsten alles Daseienden ihn zerstört hätte. Gewiß ist es das Wesen des Philosophen, daß von den mannigfaltigen, in der Wirklichkeit immer fragmentarischen, unterbrochenen, abbiegenden Strömungen der menschlichen Gesamtnatur je eine in ihm den reinsten, unabgelenkten, geradlinig ins Unendliche fließenden Lauf nimmt. Er lebt unter einer einseitig orientierten, aber dafür den Rudimentcharakter des empirischen Lebens überwindenden Voraussetzung. Allein nun gehört es zu den diffizilsten, aber unerlässlichen Aufgaben der psychologischen und sachlichen Analyse, zu entdecken, wo diese Einseitigkeit — die zur philosophischen wird, indem sie das Ganze der Welt in ihre Form zwingt — dennoch Abbruch leidet und durch den Ansatz, durch die oft gleichsam unterirdische Wirksamkeit der entgegengesetzten ergänzt wird. Die logischen »Inkonsequenzen« der Philosophen sind oft nichts als das intellektuelle Phänomen dieser viel tiefer gelegenen seelischen Komplikation. Jede einseitig differenzierte Ausbildung und Betätigung des Individuums findet die Grenze ihrer Ausschließlichkeit darin, daß die für sie erforderte Kraft doch nur von dem gesamten Organismus, aus dem sie sich erhebt,

geliefert werden kann; von einem gewissen Maße der Vereinseitigung an aber werden die normalen, auf einem Gleichgewicht der Energien beruhenden Funktionen jenes Ganzen derartig alteriert, daß es nicht mehr die auch nur für jene Einseitigkeit selbst nötige Kraft aufzubringen imstande ist. Darum fordert jede sehr differenzierte Lebensäußerung um ihrer selbst willen ihre Einschränkung und Ausgleichung. Mit so leidenschaftlichem Radikalismus jeder Denker die Weltsymphonie in der Tonart einer charakterologischen Stimmung sich abspielen läßt, so wirken plötzlich doch Töne wie von einer andern Himmelsrichtung der Seele hinein; sie verraten die typische Basis auch des differenziertesten intellektuellen Charakters, in der er neben seiner Sonderrichtung, sie nährend und balancierend, auch ihre Gegensätze und Ausgleichungen innerhalb der Menschheit überhaupt in irgend welchen Mäßen und Anklängen repräsentiert.

---