

Österreichische Denker

Herausgegeben von
Franz Austeda

Anliegen dieser Buchreihe — der ja auch der vorliegende Band angehört — ist es, auf bedeutende, doch von der Öffentlichkeit zu wenig beachtete Persönlichkeiten der jüngeren österreichischen Vergangenheit aufmerksam zu machen. Jedem dieser Denker wird ein Band gewidmet, in dem er mit eigenen Arbeiten zu Wort kommt.

Bisher sind folgende Ausgaben erschienen:

Band 1

Adolf Stöhr
Philosophische Konstruktionen und Reflexionen

Ausgewählt, herausgegeben und eingeleitet von Franz Austeda
1974. VIII, 192 Seiten. Kart. S 260,—, DM 37,—

Band 2

Karl Roretz
Ziele und Wege philosophischen Denkens

Ausgewählt, herausgegeben und
1976. VIII, 367 Seiten, 1 Porträt

In Vorbereitung befinden sich A

Alois Höfler (herausgegeben von
gegeben von Franz Austeda) —
Kremsmayer).

XXANTIOW v. 000000/000000
antiquarisch
antiquarischer Tite
36.00 EUR
9783000010507
0170 NIG-Shop

FRANZ DEUTSCHE VERLAGS-ANSTALT
WIEN

ÖSTERREICHISCHE DENKER · III

Robert Reininger

Philosophie des Erlebens

Ausgewählt, herausgegeben und eingeleitet
von

Karl Nawratil

1976
VERLAG FRANZ DEUTSCHE WIEN

sein Welt- und Selbstbewußtsein überhöht – und das einzige Absolute ist, das er anerkennt und in dessen Anstrebung er den Sinn des Lebens erblickt. Mystik in diesem Sinne ist die dogmenfreie Religion des Philosophen (NA S. 35 ff., 1950).

Praktische Philosophie

Problem und Methode einer Wertphilosophie

(WE 1–9)

Der erste Ursprung der Philosophie liegt im Streben nach praktischer Lebensweisheit. Weisheit aber ist wertende Stellungnahme zu allen Lebensfragen auf Grund eines Wissens um die wahre Rangordnung der Werte und der daraus folgenden Einsicht, welche Werte geeignet sind, als Norm des praktischen Verhaltens und als Norm der Beurteilung menschlichen Schicksals zu dienen. Beides ist aber nicht von vornherein gewiß. Nicht einmal die sieben Weisen Griechenlands waren sich darüber durchaus einig. Insofern stehen Wertprobleme im Sinne von Wertentscheidungen schon am Anfange der Philosophie. Und eben dieses ihres Ursprunges wegen heftet sich an die Philosophie von jeher die Erwartung, daß sie nicht bloß theoretische Erkenntnisse zu vermitteln habe, sondern daß es auch ihre Aufgabe sei, sich als Führerin des Lebens zu bewähren. Daher hat auch KANT in seinen „Weltbegriff“ der Philosophie neben der Frage: „Was kann ich wissen?“ auch die zwei anderen: „Was soll ich tun?“ und „Was darf ich hoffen?“ aufgenommen und vom Philosophen gesagt, daß er nicht nur als „Vernunftkünstler“, sondern auch als „Lehrer im Ideal“ zu wirken berufen sei.

Aber während die erste jener drei Fragen auch heute noch ihrem Wortlaute nach übernommen werden kann, ist es bei den beiden letzten so, daß sie gewissermaßen nur den Ort anzeigen, wo Fragen an die Philosophie herantreten, deren Erörterung – Beantwortung wäre vielleicht schon zuviel gesagt – sie sich weder jetzt noch künftig ganz ent schlagen wird dürfen. Nur ist die Einstellung zu Fragen solcher Art eine viel mittelbarere geworden, als sie es einst gewesen war. Aus dem Suchen nach Lebensweisheit ist der Wille zur Wahrheit um ihrer selbst willen erstanden. Die Haltung der Philosophie ist eine rein theoretische geworden, ihre Probleme sind Erkenntnisprobleme, nicht Wertprobleme im

Sinne von Wertsetzungen und Wertentscheidungen. Wertprophetie hat es zwar zu allen Zeiten gegeben und nicht selten stand sie in Personalunion mit wirklicher Philosophie. Aber grundsätzlich ist heute beides geschieden. Aus der Philosophie haben sich im Laufe der Zeiten die anderen Wissenschaften abgespalten, aber auch sie selbst hat es gelernt, den strengen Maßstab der Wissenschaftlichkeit an ihre Ergebnisse anzulegen. Die Wissenschaft als solche ist aber wertungsfrei, so sehr die Hingabe an sie auch von höchsten Wertgefühlen getragen sein mag. Daher ist auch das unmittelbare Ziel der Philosophie Erkenntnis, wenn auch eine Erkenntnis eigener Art, und nichts außerdem. Ihre Aufgabe ist, nach einem Worte HEGELS, zu begreifen, was ist, nicht das, was sein soll. Auch die „praktische Philosophie“, unter welcher bequemen, aber sprachlich ungenauen Bezeichnung man Ethik, Rechts-, Staats- und Geschichtsphilosophie zusammenzufassen pflegt, ist Theorie und nicht selbst Praxis, sondern ein Nachdenken über jene Gebiete, die eine praktische Stellungnahme des Menschen erheischen, während die Anwendung ihrer Ergebnisse auf die Praxis aus dem Rahmen dessen, was Philosophie als Wissenschaft heißen kann, bereits herausfällt. Daher wird auch die Philosophie, was jene KANTSchen Fragen betrifft, wenn sie sich aus Gründen intellektueller Redlichkeit mit dem bescheiden will, was sich wissenschaftlich rechtfertigen läßt, nur die widerspruchsfreien Möglichkeiten ihrer Beantwortung aufzeigen können, während die Entscheidung zwischen diesen nur Sache persönlicher Stellungnahme des Einzelnen sein kann. Daraus folgt, daß die Wertphilosophie zwar eine Wissenschaft von alledem zu sein hat, was irgendwie in das Wertbereich fällt und mit ihm zusammenhängt, daß sie aber nicht selbst eine wertende Wissenschaft sein kann, was ein Widerspruch in sich sein würde. Sie vermißt sich nicht mehr, Imperative zu erlassen oder Ratschläge zu erteilen, wie das Leben einzurichten und zu beurteilen sei, sondern sie muß sich mit der Feststellung dessen begnügen, was sie im Wertbereich an Tatsachen vorfindet und welche Folgerungen sich aus diesen Tatsachen ergeben.

Und doch sind die Ergebnisse der Philosophie überhaupt, der Wertphilosophie und der Ethik im besonderen, nicht ohne Bedeutung für die Praxis des Lebens. Es soll hier nicht davon geredet werden, daß die Beschäftigung mit Philosophie jedem, dem sie nicht bloß Amt, Pflicht oder gelegentliche Liebhaberei, sondern Herzenssache ist, eine Geisteshaltung und Lebensauffassung zu schenken vermag, die dem, was man früher „Weisheit“ nannte, mehr oder weniger nahekommen mag. Auch das Begreifen und Verstehen des Ursprungs und der Eigenart der Tatsachen des Wertbewußtseins, die Klärung der Wertbegriffe, die Einsicht in eine naturgegebene Rangordnung der Werte, die Absteckung des moralischen und ethischen Gebietes können unter Umständen von bestimmendem Einfluß auf die Lebenseinstellung des Einzelnen werden. Nicht mehr die letzte Entscheidung zwischen Wertansprüchen maßt sich die Philoso-

phie an, aber sie vermag im Durchdenken des Wertbereiches die Grundlagen zu schaffen, auf denen eine solche Entscheidung einsichtig möglich wird. Sie sagt, was sie als Theorie zu sagen hat, und überläßt die Anwendung ihrer Ergebnisse auf die Praxis jenen, die von diesen Ergebnissen Kenntnis nehmen wollen. Ihre Leistung gleicht hierin jener eines Kartographen, der eine Landkarte ausarbeitet, die mannigfache Wege zu verschiedenen Zielen deutlich vor Augen legt, während die Auswahl dieser Ziele und Wege dem Wanderer überlassen bleibt. Die Leistung der Philosophie ist, was ihre praktische Auswirkung betrifft, eine Sokratische: Sie vermag nur auf dem Umwege über das Wissen auf das Handeln zu wirken. Das ist aber im Grunde doch wieder dasselbe, was auch die Philosophie als Weisheit wollte, nämlich das Handeln durch Einsicht bestimmen. Wer aus ihr etwas für das Leben lernen will, der kann es auch heute so wie ehemals.

Wenn allgemeine Wertphilosophie und Ethik Zweige der Philosophie als Wissenschaft sind, so kann auch ihre Methode keine andere sein als die jeder philosophischen Untersuchung. Nun ist es seit DESCARTES als erster methodischer Grundsatz der Philosophie anerkannt – oder sollte es wenigstens sein –, daß sie nur von einem unbedingt Sicherem und Gewissen ihren Ausgang nehmen dürfe. Nur damit kann sie der allgemeinsten Forderung, die an jede Prinzipienlehre gestellt werden muß, nämlich nichts ungeprüft hinzunehmen, also der Forderung größtmöglicher Voraussetzungslosigkeit genügen. Was dieses unbedingt Sichere und Gewisse ist, ist nun allerdings nicht selbst wieder ganz so sicher und gewiß. Die verschiedene Höhe, in der dieser erste Ansatzpunkt der Überlegung gesucht wird, ist es gerade, was die Vielspältigkeit der philosophischen Systeme bedingt. Nicht genug zögernd und vorsichtig vermag der Philosoph hierin vorzugehen, wenn er jener Forderung entsprechen will.

Daß es nun Aussagen gibt, die Wertgefühle und Werturteile ausdrücken, ist eine unbezweifelbare Tatsache, während die Unsicherheit bereits beginnt, wenn von Werten und Gütern die Rede ist. Was das heißt, etwas bewerten, werthalten, höher und niedriger werten, weiß jeder aus seinem eigensten Erleben. Was ein „Wert“, losgelöst von jeder Erlebnisgrundlage, ist, hat noch niemand recht zu sagen gewußt. Offenbar steckt in jeder Rede von Werten und Gütern schon irgendwie eine Auslegung, Ausweitung oder Objektivierung des subjektiven Wertbewußtseins. Nicht daß es Werte gibt, sondern daß Wertungen mannigfacher Art erlebt werden, ist somit das in höherem Grade Sichere und Gewisse. Der Ausgang wird somit nicht von Werten und ihrer Geltung, sondern vom Wertbewußtsein zu nehmen sein. Erst auf Grund einer Analyse des Wertbewußtseins kann dann gefragt werden, wie wir zur Annahme objektiver Werte gelangen, welches die psychologischen Wurzeln einer solchen Annahme sind und ob diese hinreichend begründet ist, um von der Wertphilosophie mitgemacht zu werden. Der umgekehrte Weg, nämlich den Ausgang

von objektiven Werten zu nehmen und dann zu fragen, wie wir dazu kommen, von ihnen etwas zu wissen, wäre ebenso verkehrt und dogmatisch, wie etwa in der theoretischen Philosophie der Ausgang von der Frage wäre, ob Dinge an sich erkennbar sind. Bevor diese Frage mit Sinn gestellt werden kann, müßte vorerst feststehen, daß Dinge an sich existieren. Aber eben darum handelt es sich, ob es für die Philosophie zwingende Gründe gibt, diese Annahme zu machen oder, wenn sie schon vorgefunden wird, sie zu teilen. Das gleiche gilt auch vom Wertbereich.

Das einzige Begriffsmerkmal alles dessen, was „Bewußtheit“ (als Charakter alles Gegebenen) oder „Bewußtsein“ (als Sammelname alles Bewußten) heißen kann, ist die Ichbezogenheit. Daher bedingt auch der Ausgang vom Wertbewußtsein die stete Mitberücksichtigung der Ichbezogenheit aller Werttatsachen: also eine zentrale Betrachtungsweise im Gegensatz zur peripheren der positiven Wissenschaften, die grundsätzlich und methodisch jene Ichbezogenheit außer acht lassen. Daraus ergibt sich in gewissem Sinne ein methodischer Solipsismus auch für die Wertphilosophie wie für die Philosophie überhaupt. Denn wie immer es sich mit dem Ursprung und der Geltung von Werten verhalten mag, wären sie nicht Erlebnisse meines Bewußtseins, so wären sie eben für mich nichts, und würde „ich“ sie nicht anerkennen, so wären sie eben für mich keine Werte. Auch ein PLATO konnte auf transzendente Wertideen doch nur von seinen eigenen Werterlebnissen aus schließen; wären diese anderer Art gewesen, als sie es tatsächlich waren, so wäre auch seine Wertmetaphysik anders ausgefallen, als sie es tatsächlich ist. Als methodischer Grundsatz ist somit der Ausgang vom individuellen Wertbewußtsein festzuhalten. Ob sich zwingende Gründe ergeben, darüber hinauszugehen, ist eine Frage für sich. Es will das natürlich nicht heißen, daß der Wertphilosoph etwa sein persönliches Wertbewußtsein zum Maßstab aller Wertungen zu machen habe. Es bedeutet nur, daß die Wertaussagen in der Ichform das Erste und Gewisseste sind und daß sich alle Wertaussagen höherer Ordnung zuletzt auf solche Ichaussagen zurückführen lassen müssen. Die Seinsverbundenheit des Einzelnen in seiner menschlichen Umwelt, in Volkstum, Rasse, Geschichte, Überlieferung soll damit natürlich nicht geleugnet werden. Aussagen darüber aber sind theoretische Aussagen, keine Wertaussagen und können für einen Standpunkt, der größtmöglicher Voraussetzungslosigkeit zustrebt, zunächst nicht in Betracht. Auch peripher eingestellte Werttheorien sind selbstverständlich möglich und können in ihrer Art fruchtbar sein. Nur sind sie mit einer viel größeren Anzahl von metaphysischen Voraussetzungen belastet – es sei nur auf das Duproblem hingewiesen – und können daher nicht den Anspruch erheben, uns über die letzten Grundlagen des Wertbereiches etwas zu sagen. Eine solche Wertphilosophie „von unten“, ja ganz von unten, widerspricht allerdings den objektivistischen und „ontischen“ Neigungen der Ge-

genwart, die alles vergessen zu wollen scheint, was die Philosophie seit DESCARTES und KANT gelernt hatte. Sie ist aber doch der einzige Weg, der nicht schon an seinem Beginne elementaren kritischen Bedenken ausgesetzt ist und nicht weiterhin auf Schritt und Tritt die KANTSche Frage des quid juris? zu fürchten hat.

Insoweit ist die Wertphilosophie vorerst eine reine Tatsachenwissenschaft, Psychologie des Wertbewußtseins, unmittelbare Besinnung auf das im Wertbereich Vorliegende. Ihre Aufgabe ist daher zunächst eine unparteiische und möglichst vollständige Beschreibung und Charakterisierung der Tatsachen des individuellen Wertbewußtseins, nicht zuletzt aber auch eine Festlegung der gerade auf diesem Gebiete noch recht schwankenden Terminologie. Erst nach dieser empirischen Grundlegung ist die Möglichkeit gegeben, die eigentlichen Wertprobleme, zunächst das einer Rangordnung der Werte in Angriff zu nehmen.

Wie jede wissenschaftliche Untersuchung bewegt sich auch eine Philosophie der Werte im Reiche der Wahrheit. In der theoretischen Philosophie ist es nun so, daß zwar alle vorgefundenen „Wahrheiten“ im Sinne des de omnibus dubitandum zunächst ihres Wahrheitscharakters enthoben und auf ihre Wirklichkeit im Bewußtsein zurückgeführt werden, daß es aber doch ihre Aufgabe und ihr Ziel ist, selbst Wahrheit zu finden. Die Transzendenz aller vorgefundenen Wahrheiten durch Überhöhung des Denkstandpunktes und die Einschränkung ihres Geltungsanspruches auf eine bestimmte erkenntnistheoretische Ebene geschehen doch nur zugunsten von letzten Wahrheiten, also von solchen Wahrheiten über Wirklichkeit und Wahrheit überhaupt, die einer weiteren Transzendenz und Relativierung nicht für fähig gehalten werden. Solche letzte Sätze der Philosophie heißen dann metaphysische Wahrheiten. Die Methode, die dabei eingeschlagen wird, besteht darin, die in einem bestimmten Problemkreise Geltung beanspruchenden oder als möglich erachteten Aussagen auf ihre Widerspruchslosigkeit hin zu prüfen und zwischen einander widersprechenden Aussagen eine Entscheidung zu treffen. Sofern es sich in der Wertphilosophie um Aussagen über das Wertbereich handelt, besteht hierin kein Unterschied. Die Sätze etwa: „Es gibt Werte an sich“ und „Es gibt keine Werte an sich“ können nicht nebeneinander bestehen. Zwischen ihnen muß eine Entscheidung getroffen werden, soweit eine solche möglich ist. Das Ziel kann auch hier nur sein, ein System widerspruchsfreier und möglichst umfassender Sätze zu gewinnen, die nach Maßgabe der Höhe des eingenommenen Standpunktes als letzte Wahrheiten über das Wertbereich gelten können.

Die Wertphilosophie ist da aber in einer besonderen Lage, die aus der Natur ihres Gegenstandes entspringt und gewisse methodische Schwierigkeiten in sich birgt. Der Gegenstand, mit dem sie es zu tun hat, sind nicht Aussagen höherer Stufe, die im theoretischen Sinne wahr zu sein beanspruchen, sondern Aussa-

gen, die bestimmte Werterlebnisse zu sprachlichem Ausdruck bringen. Sie hat es daher im Gegensatz zur Erkenntnistheorie und Metaphysik und in Analogie mit den positiven Wissenschaften unmittelbar mit Elementaraussagen zu tun, die nichts mehr hinter sich haben, mit dem sie auf ihre Widerspruchslöslichkeit hin verglichen werden könnten. Auch Wertaussagen können zusammenstimmen oder einander widerstreiten, aber sie unterstehen keiner Beurteilung nach wahr oder falsch im logischen Sinne, so wenig wie die Aussagen „ich sehe rot“ oder „ich empfinde warm“ einer solchen Beurteilung unterstehen. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus sind daher Wertaussagen wie alle Elementaraussagen als bloße Tatsachen der Bewußtseinswirklichkeit anzusehen. Tatsachen als solche sind aber wertfrei. Nun hat zwar auch die Wertphilosophie zuletzt von der Tatsache, daß Wertaussagen mannigfacher Art vorliegen, auszugehen. Würde sie dabei aber stehenbleiben und diese Aussagen nur als Tatsachen in Betracht ziehen, so müßte ihr gerade das Eigentümliche ihres Gegenstandes, daß sie es nämlich mit „Werthaftem“ zu tun hat, unter den Händen entgleiten. Es interessiert sie daher gar nicht die bloße Tatsache, daß der oder jener so oder so wertet und ein anderer wieder anders. Von Bedeutung ist für sie nur der Inhalt jener Aussagen, die Art und Richtung der in ihnen sich ausdrückenden Wertungen, abgesehen von ihrer Formung in Aussagen und losgelöst von der Person des Aussagenden. Innerhalb des Wertbereiches aber können einander widersprechende Wertungen so wenig zusammenbestehen wie einander widersprechende Aussagen im logischen Bereich. Wenn daher die Wertphilosophie mehr sein will als eine psychologische Beschreibung neutraler Bewußtseinstatsachen, wird sie sich der Aufgabe nicht entziehen dürfen, ihrerseits zu den Wertungen als Wertungen irgendwie Stellung zu nehmen.

Zu Wertungen Stellung nehmen, heißt aber, sie einer Beurteilung unterwerfen. Diese kann aber bei Wahrung des theoretischen Standpunktes wieder keine andere sein als eine Beurteilung nach dem Denkgesetze des Widerspruchs. Nur daß es sich hier nicht um eine Beurteilung der Wertaussagen als Aussagen handelt – etwa ob sie die ihnen zugrunde liegenden Wertungsweisen richtig wiedergeben, was überhaupt nicht nachprüfbar ist –, sondern um eine Beurteilung der in diesen Aussagen sich ausdrückenden Wertungen selbst. Eine Entscheidung zwischen vereinzelt Wertungen zugunsten der einen oder der anderen könnte aber nur durch eine unzulässige Parteinahme des Wertphilosophen erfolgen, deren er sich grundsätzlich zu enthalten hat. Wohl aber ist es möglich festzustellen und darauf hinzuweisen, ob verschiedene Wertungen innerhalb eines bestimmten Wertungszusammenhanges sich miteinander vertragen, also sich ihm widerspruchlos einfügen oder nicht. Ein solcher Wertungszusammenhang festerer oder loserer Art ist schon jedes individuelle Wertbewußtsein. In jedem solchen zeigt sich aber zugleich eine gewisse Über-

und Unterordnung der einzelnen Wertungen, zumindest in der Weise, daß einzelne Werterlebnisse sich stärker, andauernder, beherrschender geltend machen als andere. Das werden jene sein, die mit der Gesamtpersönlichkeit des Wertenden und seiner ganzen Lebenseinstellung am engsten verbunden sind. Das bedingt wieder eine Wertung innerhalb der Wertungen, also eine Höherwertung gewisser Werte gegenüber anderen und damit eine mehr oder weniger deutlich gegliederte Rangordnung von Werten. Denkt man sich diese losgelöst aus der Zufälligkeit und oft schwankenden Unbestimmtheit, mit der sie im Wertbewußtsein des Durchschnittsmenschen gegeben zu sein pflegt, und befreit von inneren Widersprüchen, so ergibt sich der Begriff eines Wertsystems. Ein solches gipfelt folgerichtig in einem höchsten oder – um einen Lieblingsausdruck NIETZSCHES zu gebrauchen – in einem Oberwerte, im Vergleich zu dem alle anderen Werte als relativ und als durch ihn bedingte Mittel- oder Unterwerte sich darstellen. An ihrem Oberwerte gemessen, können dann auch diese Unterwerte daraufhin geprüft werden, ob sie mit ihm in Einklang stehen oder nicht, ohne daß eine persönliche Stellungnahme des Wertphilosophen dazu erforderlich sein würde.

Welche Werte geeignet sind, die Stelle eines solchen Oberwertes einzunehmen, läßt sich nicht von vornherein sagen. Es lassen sich hypothetisch verschiedene Wertsysteme mit entsprechend verschiedenen Oberwerten ausdenken. Ob ein bestimmtes Wertsystem und welches Wertsystem unter bestimmten Voraussetzungen den Vorzug vor anderen hat, läßt sich nur mittelbar ausmachen. Den Schlüssel zu dieser Erkenntnis kann der Umstand abgeben, welche Wertsysteme sich als sinngebend für das Ganze des Lebens zu bewähren vermögen. Damit ist der Übergang zur Ethik vollzogen, denn die Frage nach dem Sinn des Lebens ist die eigentliche Grundlage jeder Ethik. Auch hier kann es sich nicht darum handeln, Normen aufzustellen, wie jeder Einzelne sein Wertbewußtsein einzurichten habe. Wohl aber läßt sich feststellen, welche Oberwerte sich tatsächlich als sinngebend zu bewähren imstande sind und welche sich ihrer Natur nach dazu nicht oder nicht im vollen Maße geeignet erweisen. Der Gang einer solchen Überlegung ist insofern pragmatistisch, als hier die Bewährung gewisser Werte zum Maßstab ihres Ranges gemacht wird. Das hat aber mit dem Pragmatismus als erkenntnistheoretischer Richtung nichts zu tun. Der letztere bezieht sich auf den Begriff der Wahrheit, den er in Erfahrungen über die praktische Leistung einer Lehre oder eines Glaubenssatzes in ihrer Rückwirkung auf den Seelenzustand ihrer Anhänger und Bekenner auflöst. In unserem Falle aber handelt es sich nicht um eine Umdeutung des Wahrheitsbegriffes, sondern gerade um ein Kriterium der Wahrheit in einer Tatsachenfeststellung, das aus dem Wettstreit der Wertungsweisen gewonnen werden soll.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens

(WE 63–66, 71–80)

Jedes Werturteil schließt eine Stellungnahme des Wertenden in sich, die, mag das ihm selbst immer deutlich bewußt sein oder nicht, etwas von den Grundwertungen verrät, die Ausdruck seiner Persönlichkeit sind, und mittelbar auch von dem Oberwerte, der die Rangordnung der Werte für ihn bestimmt. Das gilt natürlich besonders von jenen Fällen, wo lebenswichtige und für das eigene Verhalten bedeutsame Wertfragen zur Entscheidung stehen, in abgeschwächtem Maße aber auch überall dort, wo es sich um Werturteile von irgendwie grundsätzlicher Bedeutung handelt. Je höher in moralischer und intellektueller Hinsicht ein Mensch steht, je wacher demgemäß sein Wertbewußtsein ist, desto stärker wird in ihm das Verlangen sein, jederzeit auch wissend und verstehend seine wertenden Stellungnahmen zu bestimmen. Man kann das auch so ausdrücken, daß es einem Menschen dieser Art darum zu tun ist, mit hellster Bewußtseinsklarheit und im Gefühle der Selbstverantwortlichkeit sein Leben einzurichten und jede einzelne Stellungnahme von einer Stellungnahme zum Ganzen des Lebens abhängig zu machen. Eine solche Geisteshaltung kann praktischer, oder wie wir vorwegnehmend auch sagen können, ethischer Rationalismus heißen, weil ethische Wertungen letztthin über den Wert aller Werte richten. Sein weltgeschichtlicher Typus ist SOKRATES, dem es nicht genügt, da und dort das Richtige zu tun, sondern der auch wissen will, warum er es hier und dort für das Richtige hält. Auch NIETZSCHE, der sich als Gegenspieler des SOKRATES fühlt, war gleich ihm ethischer Rationalist, zwar nicht seinen instinktverherrlichenden Schriften, wohl aber seiner persönlichen Geistesart nach. Der Gegensatz wäre ein praktischer Irrationalismus, ein instinktsicheres Vertrauen in die Richtigkeit gefühlsmäßiger Entscheidungen oder auch ein instinktunsicheres Herumtappen von Fall zu Fall. Die Ausdrücke: „aktive“ und „passive“ Geisteshaltung in allen Wertungsfragen bezeichnen ungenau, aber doch hinreichend deutlich diesen Gegensatz der Lebenseinstellung. Die Stellungnahme des ethischen Rationalisten bleibt auch dann eine aktive, wenn sie in ihrer Auswirkung passive Züge anzunehmen scheint, etwa in Form duldernder Hinnahme, demütiger Ergebung, kynischer Gleichgültigkeit, amor fati. Entscheidend ist nur, daß auch eine solche Einstellung freier, überlegter Entscheidung entspringt. Denn eben dies ist die Forderung, die der ethische Rationalist in allen wichtigen Fragen an sich stellt. Hinter ihr steht der Wunsch und der Wille, stets im Einklang mit sich selbst zu werten und dementsprechend zu handeln. Das heißt aber wieder, über eine feste Rangordnung der Werte verfügen, die im einzelnen Fall die Entscheidung leicht, zweifellos und darum endgültig macht. Von einem derart geordneten Leben, in dem jede positive und

jede negative Wertentscheidung einem ungeschwächt herrschenden Oberwerte sich unterordnet, können wir unter objektivem Gesichtspunkte sagen, es habe einen Sinn. Sinnvolles Leben ist, so gesehen, wertbezogenes und werterfülltes Leben auf Grund einer der persönlichen Eigenart entsprechenden Rangordnung der Werte.

Im Alltagsleben ist aber das klare Bewußtsein eines beherrschenden Oberwertes nicht selten verdunkelt und dieser durch gerade sich aufdrängende Augenblickswertungen derart überlagert, daß seine sinngebende Funktion dadurch geschwächt wird. Oft genug ist es aber überhaupt so, daß der Einzelne sich über das eigentlich Bestimmende seiner Werturteile und damit seiner Entschlüsse im unklaren ist oder daß bald diese, bald jene Wertungen sich an erste Stelle drängen und sich den Rang als Oberwert streitig machen, so daß seine Wertentscheidungen unsicher werden. Aber auch niederdrückende Schicksalsschläge, das Fehlschlagen von Hoffnungen in der Erreichung angestrebter Ziele, Mißerfolge und Enttäuschungen aller Art vermögen eine vielleicht ursprünglich vorhandene Instinktsicherheit zu erschüttern, unter Umständen aber auch einen rational festgehaltenen Lebenssinn ins Wanken zu bringen. Von dem, der entsprechend seiner Veranlagung nach einer festen und klaren Ordnung seines Lebens verlangt, wird das als schwerer Mangel gefühlt: er sucht nach einem Sinn des Lebens, den er noch nicht gefunden hat oder der ihm zu entgleiten droht. Die Frage nach einem Sinn des Lebens tritt immer erst dann auf, wenn ein solcher zweifelhaft geworden ist. Für den noch jugendlichen Menschen besteht sie zumeist noch nicht. Der von einem starken, eben erwachenden Triebleben und der naiven Freude am Einströmen immer neuer Eindrücke getragene Optimismus der Jugend, ihre tatenfrohe Stimmung, die Unbestimmtheit einer noch hoffnungsschwangeren Zukunft, die weder durch Erfahrung noch durch Reflexion angekränkelte Vorstellung von Hochzielen der Menschheit und deren Erreichbarkeit, oft genug aber auch nur die alles verschlingende Sorge um die nächsten Bedürfnisse des Lebens lassen eine zweifelnde Frage nach dem Sinn des Ganzen und des eigenen Lebens kaum aufkommen. Ähnliches gilt auch von jugendlichen Völkern. Für den Primitiven oder für den geistig primitiv Veranlagten besteht sie überhaupt nicht. Als Glied einer Gruppe oder Gemeinschaft geht er fast völlig im Leben dieser Gemeinschaft auf, für ihn ist, wie man zu sagen pflegt, das Wir früher als das Ich. Der Sinn seines Lebens ist ihm als Glied dieser Gemeinschaft vorgegeben, nicht viel anders wie den Gliedern eines Bienen- oder Ameisenstaates. Aber auch späterhin findet der Einzelne bei starkem innerlichen Verbundenheit mit Familie, Stamm, Volks- oder Religionsgemeinschaft noch meist fraglos den Sinn seines Lebens in eben dieser Verbundenheit und in den Anforderungen, die ein Kollektivwertbewußtsein an ihn stellt. Nur für den geistig reifen und hellsichtig gewordenen Menschen, für den jene Bindungen ihre ge-

fühlsmäßige Selbstverständlichkeit verloren haben und der sich nun ganz auf sich selbst zurückgeworfen sieht, gibt es überhaupt eine Frage nach dem Sinn des Lebens. Das homerische Zeitalter in der Sicherheit seiner diesseitigen Lebenseinstellung kannte diese Frage noch ebensowenig wie das Mittelalter in seiner religiösen Gebundenheit. Mit dem Erwachen und Erstarken des Persönlichkeitsbewußtseins aber ist sie immer wieder in dieser oder jener Form laut geworden. Ein gewolltes Zurückbiegen aber in einen früheren Zustand, der den Einzelnen letzter Entscheidungen enthob, ist geradeso wie die heute nicht selten erhobene Forderung nach einer Unterdrückung des Rationalen zugunsten des Irrationalen nichts anderes als ein vorsätzliches Ausweichen vor jener Frage und nicht weniger Ausfluß einer rationalistischen Geisteshaltung, als jene ist, die sie bekämpft. Für den einmal Erwachten gibt es da kein Zurück mehr. Je mehr aber einem Einzelnen die instinktive Sicherheit des Herdensinnes verlorengegangen ist, je mehr er sich ganz auf sich selbst gestellt und für alle seine Entscheidungen allein verantwortlich fühlt, desto schwerer wird die Frage nach einem Sinne seines Lebens, ja des Daseins überhaupt auf ihm lasten. Nur der sich seiner Einsamkeit in allen letzten Entscheidungen bewußtgewordene Mensch versteht ganz ZARATHUSTRAS Wort: „Unheimlich ist das menschliche Leben und immer noch ohne Sinn.“

Den allumfassenden Zusammenhang des beobachtbaren Geschehens, wie es sich in bestimmter Blickrichtung, nämlich in rein peripherer Betrachtungsweise, also mit grundsätzlicher Außerachtlassung alles Subjektiven, darstellt, nennen wir „Natur“. Auch der Mensch als Gattungswesen betrachtet ordnet sich diesem Zusammenhange ein. Die Frage also ist, ob dem Menschen als Naturwesen eine Bestimmung sich auftut, ob also im Naturgeschehen selbst ein Sinn sich entdecken läßt.

Obwohl in allen ihren Bestandteilen auf subjektive Erlebnisse zurückgehend, ist das, was wir Natur nennen, nicht selbst unmittelbare Erlebniswirklichkeit, sondern ein begriffliches Gebilde, durch das erst die unübersehbare Mannigfaltigkeit der Einzelerfahrungen zu einer gedanklichen Einheit zusammengeschlossen wird. Dieser Naturbegriff steht aber nicht ein für allemal fest, sondern erfüllt sich je nach Zeit und individueller Einstellung mit verschiedenem Inhalte, daher sich an ihn auch verschiedene, ja entgegengesetzte Gefühlswerte zu knüpfen vermögen. Von der Physis der älteren Griechen über den Platonismus und das Mittelalter bis zur Renaissance, zu ROUSSEAU und GOETHE und dann wieder über KANT und die spekulative Naturphilosophie bis zur heutigen Naturwissenschaft hat dieser Begriff die mannigfachsten Wandlungen durchgemacht, aber auch in der Seele der Menschen den verschiedenartigsten Widerhall erweckt. Die Natur ist eben für jede Zeit das, was man sich unter diesem Namen denkt. Der Naturbegriff der Gegenwart, unser Naturbegriff, ist ein Werk der naturalistischen Betrachtungsweise, die in methodischer Absicht alle

Wert- und Zweckgedanken von ihm fernhält und sich in betontem Gegensatz zu der axiologischen, teleologischen, animistischen und pantheistischen Naturauffassung früherer Zeiten weiß. Natur als Gegenstand der beobachtenden und messenden Naturwissenschaft ist die reine Physis ohne jede Beimengung von Psychischem oder Metaphysischem. Aber auch allen früheren Naturauffassungen ist doch das eine gemeinsam, daß sie die Natur als eine vom Ich unabhängige Realität denken, sie also von ihrer Erlebnisgrundlage loslösen. Von einer Natur aber, die nur mehr als gesetzmäßiger Zusammenhang von Geschehnissen in Raum und Zeit gedacht wird – oder in physikalischer Sprache: als ein System zahlenmäßig feststellbarer Zustandsgrößen in einer vierdimensionalen Mannigfaltigkeit –, ist von vornherein eine Sinnggebung für den Menschen nicht zu erwarten. Aber selbst von einer mehr naiven und anthropomorphen Naturauffassung aus ist in dieser Hinsicht nichts zu hoffen. Im Anblick eines unerbittlichen, allüberall sich abspielenden Kampfes ums Dasein, der Gleichgültigkeit, ja Grausamkeit des Naturlaufs in Hinsicht der Erhaltung und des Wohles der Individuen, auch der Völkerindividuen, des vielen Zweckwidrigen neben scheinbar, aber immer nur einseitig Zweckhaftem klingt die Rede von einer „Weisheit“ oder gar von einer „Vorsorge“ oder „Güte“ der Natur, denen sich unser Wertbewußtsein anzuschmiegen vermöchte, wenig überzeugend. Die Natur ist eben ein Begriff und kein mythisches Wesen, dem man irgendwelche seelischen Innenvorgänge zutrauen oder andichten dürfte. Einem abgeklärten Naturbegriff zufolge ist in ihr nichts besser und nichts schlechter, nichts vollkommener und nichts unvollkommener, nichts höher und nichts niedriger. In ihr und für sie ist alles „gleichgültig“. Gesundheit und Krankheit, gutes und schlechtes Wetter, Gedeihen und Verkümmern, Aufstieg und Verfall sind vom naturalistischen Standpunkte aus gleich interessante, aber auch gleich wertindifferente Tatsachen, die es aus ihren Bedingungen zu begreifen gilt, die aber durch Hineintragen von Wertgesichtspunkten nur verfälscht würden.

Diese Gefahr besteht besonders dort, wo der Mensch selbst als Objekt in die Untersuchung eingeht, also in der Biologie, in der teleologische Gesichtspunkte stets eine gewisse, wenn auch umstrittene Rolle gespielt haben. An dieser Stelle aber handelt es sich gar nicht um eine immanente Zweckmäßigkeit organischer Bildungen und Prozesse im einzelnen, sondern um die Frage, ob im Ganzen des organischen Geschehens eine Zielstrebigkeit im Sinne einer Wertverwirklichung zu entdecken ist, die auch den Menschen als Gattungswesen umgreift. Wertgesichtspunkte aber haben in der Biologie ebensowenig ein Heimatrecht wie in allen anderen Zweigen der Naturforschung. Wenn man aber, wie es heute nicht selten geschieht, von der Biologie eine letzte Aufklärung über den Menschen erwartet, so bleibt nichts übrig, als auch die Frage nach dem Sinn des Lebens an ihr zu orientieren. Dann steht man aber vor der Wahl, entweder folgerichtig die Möglichkeit einer Sinnggebung von vornherein

zu leugnen oder unfolgerichtig in das biologische Geschehen – am meisten verlockt dazu der Entwicklungsgedanke – offen oder versteckt Wertgesichtspunkte hineinzutragen, die dann so etwas wie eine Bestimmung des Individuums als Durchgangspunkt einer wünschbaren Entwicklung vortäuschen können. Wer das letztere tut, denkt aber gerade nicht mehr biologisch, sondern „idealistisch“ und vermengt auf Kosten logischer Klarheit beide Denkweisen. NIETZSCHE mit seiner Rede vom „aufsteigenden“ und „absteigenden“ Leben ist dafür ein Beispiel. Rein biologisch gedacht, hat die Existenz der Menschheit so wenig einen „Sinn“, wie die irgendeiner anderen Art von Lebewesen oder wie eine elektrische Schwingung einen solchen hat. Wenn man etwa zu sagen pflegt, daß der Natur zwar nicht an den Individuen, aber an der Erhaltung der Art gelegen sei, so bleibt doch wieder die Frage offen, welchen Sinn die Erhaltung einer bestimmten Art hat. Alle Versuche, den Erscheinungen innerhalb des Naturganzen einen Sinn unterzulegen, wie sie zuletzt die romantische Naturphilosophie unternommen hat, waren doch nur willkürliche Ausdeutungen zeitbedingter physikalischer und biologischer Begriffe und sind ohne Ausnahme kläglich gescheitert.

Für den Menschen als fühlendes Einzelwesen ist aber nichts gleichgültig und daher auch nicht das Bild, das er sich von der Natur macht, von der er sich seiner physischen Existenz nach geformt und bestimmt weiß. Der Gedanke aber, als unselbständiges Glied in einen sinnfremden Zusammenhang eingebettet zu sein, hat von jeher gerade die stärkste Belastung der Sinnfrage bedeutet. Der Einzelne fühlt sich, sofern er sich dem naturalistischen Standpunkte unterstellt, mit seinem Wertbewußtsein als einsamer Fremdling in einen übergroßen und übermächtigen Ablauf gleichgültigen Geschehens hineingestellt, demgegenüber die Sehnsucht nach einer Sinnerfüllung seines Lebens als ohnmächtiger Wunsch erscheinen muß. Da im Zuge naturalistischer Betrachtungsweise alle Lebensäußerungen eines Organismus und daher folgerichtig auch jene, die in Gestalt von Wertaussagen zum Ausdruck kommen, biologisch und zuletzt physikalisch erklärt werden müssen, so sinken auch die Wertgefühle und Werturteile des Einzelnen, sein Lieben und Hassen, sein Sollen und sein Wollen zu naturbedingten Vorgängen herab, die der Freiheit der Entscheidung keinen Raum mehr lassen. FICHTE hat im ersten Teile seiner „Bestimmung des Menschen“ diesem seelischen Drucke, der vom Naturalismus ausgeht, ergreifenden Ausdruck verliehen. Seine Überwindung ist nur von der philosophischen Deutung des Naturalismus als einer bestimmten geistigen Einstellung von nur relativer, nicht absoluter Berechtigung zu hoffen. Darüber wird noch in anderem Zusammenhange zu sprechen sein. Soweit man aber aus methodischen Gründen an jener Einstellung festhält, gibt es keinen Ausweg aus dem Bannkreis wertfremder Tatsächlichkeit. Alle Versuche, dem „Mechanismus“ zugunsten irgendwelcher Zielsetzung etwas abzuhandeln oder abzutrotzen, sind nur auf

Kosten intellektueller Redlichkeit möglich. Daher ist es auch vergeblich, vom Naturlauf für den Menschen als Gattungswesen und mittelbar so auch für den Einzelnen als biologisches Individuum auch nur die Andeutung einer Bestimmung und damit einen Sinn ihres Daseins zu erhoffen.

Nicht anders aber auch steht es mit der vielleicht erhofften Einfügung des Menschenschicksals in einen Sinn der Geschichte. Der Wissenschaft vom historischen Geschehen sind zwar Wertgesichtspunkte keineswegs fremd und gerade dies unterscheidet sie in besonders charakteristischer Weise von den Naturwissenschaften. Beruht doch schon die auszeichnende Benennung eines Geschehens als eines „historischen“ im Gegensatz zu seiner bloßen Naturwirklichkeit auf einem bestimmt gerichteten Wertinteresse, das es rechtfertigt, einen Geschehniszusammenhang zum Gegenstand einer Untersuchung mit besonderer Methode zu machen. Eine ganz andere Frage aber ist es, ob im Ablauf des historischen Geschehens selbst ein Zug zur Wertverwirklichung festzustellen ist, der dem darin verflochtenen Einzelleben einen Sinn zu verleihen vermöchte. Das wäre nämlich nur dann der Fall, wenn sich in der Geschichte eine Zielstrebigkeit erkennen ließe, eine, wenn auch manchmal rückläufige, so doch im Ganzen fortschreitende Werterhöhung, an der jeder Einzelne mitzuwirken berufen wäre; kurz: ein positiv zu wertender Fortschritt im Ganzen der Menschheitsgeschichte. Aber gerade ein solcher ist in vorurteilsloser Betrachtung nicht erkennbar, und wenn er von manchen (wie den Hegelianern) behauptet wird, wird er von anderen (KANT, GOETHE, SCHOPENHAUER, SPENGLER) mit guten Gründen bestritten. Er kann höchstens, wie bei KANT, als Leitidee geschichtlicher Betrachtung in moralischer Absicht eingeführt, nicht aber als Tatsache historischer Erfahrung festgestellt werden. Diese zeigt uns vielmehr die Auswirkung des ganz allgemeinen Gesetzes, daß es keinen Gewinn gibt ohne einen Verlust auf anderer Seite, keinen Aufstieg, der nicht schon den Keim eines Abstiegs in sich birgt, kein Fortschreiten, dem nicht auch ein Ende gesetzt wäre. So ist, um nur eines zu sagen, die Milderung der Sitten und die Blüte einer geistigen Kultur jederzeit erkaufte mit einem gewissen Verluste an Vitalität und ursprünglicher Volkskraft, ja sie werden vielleicht überhaupt erst auf Grund ihrer möglich. Innerhalb einer Volksgemeinschaft kann es natürlich Zeiten der Erhebung und einer nicht geahnten Entfaltung bisher gebundener Kräfte geben, die dem Einzelnen als Glied dieser Gemeinschaft die Pflicht zur Mitarbeit auferlegen. Und ebenso kann in der Geistesgeschichte von einem stufenweisen Aufstieg zu höheren Formen der Geistigkeit gesprochen werden. Aber auch diese Wertung ist in gewissem Sinne wieder eine doch nur relative, insofern der Standpunkt, von dem aus sie erfolgt, wieder durch die Stellung des Wertenden innerhalb einer zeitlich und volksmäßig bestimmten Kulturgemeinschaft bedingt ist. Ein Orientale wird hier ganz anders werten als ein Europäer. Das Ganze der Menschheitsgeschichte aber bietet einem illusionsfreien Beschauer

einen so wenig erfreulichen Anblick, ein so betrübendes, ja schreckhaftes Schauspiel sinnlos wütender Leidenschaften und mannigfachster Verirrungen auch des Geistes, daß von einer „Vernunft in der Geschichte“ zu reden beinahe als „ruchloser Optimismus“ erscheinen kann. Wenn DILTHEY einmal gemeint hat, was der Mensch ist, das erfährt er nicht durch Grübeleien über sich, auch nicht durch psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte, so müßte der Menschheit, wenn sie überhaupt den Willen hätte, aus ihrer Geschichte etwas zu lernen, vor ihr selbst bange werden. Es könnte ihr da ergehen wie dem Basilisken, von dem die Sage erzählt, daß er vor Schrecken sterben muß, wenn er sich durch den Blick in einen Spiegel seiner ganzen Häßlichkeit bewußt wird. Das jeder Fortschritt in der Geschichte, soweit ein solcher überhaupt besteht, immer auf die Menschheit, und zwar immer nur auf einen zeitlich und räumlich begrenzten Teil der Menschheit beschränkt bleibt, mindert schon deshalb seinen Sinnwert, weil dieser eben darum nur ein relativer sein kann. Absolut könnte er nur unter der Voraussetzung heißen, daß der Menschheit selbst oder einzelnen ihrer Teile ein absoluter Selbstwert zukäme, was nicht selbstverständlich ist. Schon die quantitative Unbedeutendheit des Menschheitsgeschehens im Vergleich zum kosmischen Weltgeschehen spricht dagegen. Zuletzt aber ist es der Gedanke, daß der Existenz des Menschengeschlechtes durch die Natur zeitliche Grenzen gesetzt sind und daß mit seinem endlichen Aussterben auch alle Kulturwerte dem Untergange verfallen sind, der lähmend auf jede Hoffnung fällt, in der Geschichte einen über enge Grenzen hinausgreifenden Sinn zu entdecken. Gerade dieser Gedanke ist es, der den hoffenden Blick immer wieder dem Transzendenten zukehren läßt.

Damit ist natürlich keineswegs ausgeschlossen, daß der Einzelne als solcher in seinem Einsetzen für politische Ziele oder in der Mitarbeit an der Kultur seiner Zeit, an dem Aufstieg seines Volkstums oder an sozialen Aufgaben für sich einen Sinn seines Lebens zu finden vermag. Soweit aber sein Streben von der Art ist, daß es für ihn tatsächlich einen Lebenssinn bedeutet, entspringt es persönlichen Idealsetzungen und läßt sich nicht aus einem erkennbaren Sinne der Geschichte ableiten, der seinerseits auf die Verwirklichung von Selbstwerten gerichtet wäre. Auch Ehrgeiz, Machtstreben und Geltungsbedürfnis, die sich innerhalb der Geschichte erfolgreich auswirken, vermögen dem Einzelnen einen Sinn seines Lebens wenigstens vorzutäuschen. Zumeist wird es auch so sein, daß sich dem Einzelnen durch die allgemeine geschichtliche Lage Ziele seines Eingreifens darbieten, die seiner Betätigung die Richtung weisen und in ihm so den Glauben erwecken können, gerade für diese und keine anderen Aufgaben bestimmt zu sein. Das letztere beruht aber doch nur auf einer leicht zu durchschauenden Täuschung, die auch ganz allgemein dem Glauben an einen Sinn der Geschichte zugrunde liegt. Im Rückblick auf den historischen Verlauf kann es nämlich auch dem objektiven Betrachter so vor-

kommen, als ob das Auftreten und Wirken großer geschichtlicher Persönlichkeiten durch die Zeitlage gewissermaßen gefordert gewesen wäre. Diesem Gedanken liegt aber doch bloß die schlichte Tatsache zugrunde, daß es ohne deren Eingreifen eben anders gekommen sein würde, als es gekommen ist. Es unterschiebt sich damit der kausalen Erklärung eines Werdens der teleologische Gesichtspunkt, daß ein Mensch von vornherein dazu bestimmt war, gerade an diesem Punkte entscheidend in den Gang der Geschichte einzugreifen. Gerechtfertigt wäre diese Ansicht aber doch nur dann, wenn schon vor dem Auftreten jener Persönlichkeiten eine Zielstrebigkeit des geschichtlichen Werdens nach einer eindeutig bestimmten Richtung hin festgestanden hätte und auch erkennbar gewesen wäre. Aber gerade dies ist nicht der Fall und daher ist es auch logisch nicht berechtigt, von einer Bestimmung des Menschen zu sprechen, die ihm durch die Geschichte selbst auferlegt wird.

Aus dem Historismus, also der Betrachtung aller Kulturwerte unter dem Gesichtspunkt historischer Entwicklung, erwachsen sogar dem Sinnproblem nicht geringere Schwierigkeiten als aus dem Naturalismus. Von jenem aus gesehen, erscheinen auch alle Wertungsweisen der Gegenwart als ein geschichtlich Gewordenes, durch die Vergangenheit notwendig Bestimmtes. Eine wahre Ursprünglichkeit auch der persönlichen Wertungen ist damit ausgeschlossen, soweit der Einzelne nur als unselbständiges Glied der Gesamtheit gedacht wird. Auch von dem Drucke des Historismus ist eine Befreiung nur von der theoretischen Philosophie zu erhoffen, nämlich durch die Lehre von der Idealität der Zeit, die alles Geschehen und damit auch das geschichtliche Werden einer metaphysischen Bedeutung enthebt. Auch darüber wird noch bei Gelegenheit des Freiheitsproblems zu sprechen sein.

Es bleibt noch die Möglichkeit, einen Sinn des gesamten Weltgeschehens, den wir weder innerhalb der Natur noch innerhalb der Geschichte zu entdecken vermögen, in einem noch größeren, übergreifenden, dann aber transzendenten Zusammenhange zu vermuten. Es wäre ja, von einem realistischen Standpunkte aus gesehen, immerhin denkbar, daß Naturlauf und Geschichte, als Ganzes betrachtet, einem Ziele von Wertverwirklichung dienstbar sind, das wir nicht kennen, und daß so innerhalb ihrer auch jeder Einzelne in der Hand einer höheren Macht ein Werkzeug wäre für Zwecke, die uns verborgen und unfassbar bleiben. Seine Bestimmung wäre dann das unbewußte Mitwirken an einem Weltenplan, der die Fassungskraft unserer Vernunft übersteigt. Das hätte allerdings zur Voraussetzung, daß es auch im Absoluten ein Wertgefälle gibt, einen Zustand minderen Wertes, der einem Zustand höheren Wertes zustrebt. Der Mensch als Mitstreiter Gottes in einem Kampfe des Guten mit dem Bösen ist ein erhabenerer Gedanke als der, daß sich die Bestimmung des Menschen auf Grund einer göttlichen Heilsordnung darin erschöpft, sich in seinem irdischen Dasein einer ewigen Seligkeit würdig zu machen, wie sich das ungefähr

auch KANT so gedacht hat. Aber eben nur um Gedanken kann es sich hier handeln, nicht um ein Wissen und eine Gewißheit, die nur ein irrationaler Glaube zu geben vermöchte. Ein unerschütterlicher Glaube solcher oder ähnlicher Art kann daher zwar für den Gläubigen sinngebende Kraft besitzen, er fällt aber aus einer philosophischen Ethik heraus. Denn nur ein klar erkanntes und keinerlei Zweifel ausgesetztes Ziel vermag dem zu genügen, was der ethische Rationalismus in der Sinnfrage verlangt.

Vom Standpunkt einer idealistischen Philosophie aus gesehen, stellt sich die ganze Sache überhaupt in einem anderen Lichte dar. Denn ihr zufolge sind die natürliche und die geschichtliche Welt nicht „Dinge an sich“, sondern Bewußtseinsgebilde halb anschaulicher und halb begrifflicher Art, die sich als Entfaltung des zeitlos gegenwärtigen Urerlebnisses in rationalen Formen auffassen lassen. Ihnen kommt zwar für die empirische Person, welche die Sinnfrage aufwirft, „empirische Realität“ zu, und insofern bestehen auch alle früheren Überlegungen über Natur und Geschichte zu Recht. An eine Bestimmung des Menschen durch seine eigene Vorstellungswelt ist aber von vornherein nicht zu denken. Eher kann sich umgekehrt die Frage aufdrängen, ob nicht die Tatsache, daß wir überhaupt etwas erleben und was wir erleben, einen über sich hinausweisenden Sinn besitzt, also einer Verwirklichung von Selbstwerten dient. Diese Frage wäre aber nur von einem Standpunkte außerhalb des Gesamterlebens beantwortbar und ist daher überhaupt nicht beantwortbar. Denn eine reale Transzendierung der Erlebnisanzuehnheit ist unmöglich, eine bloß gedachte fällt aber in sie zurück. Es bleibt allenfalls nur der an FICHTE erinnernde Gedanke, daß es Sinn der Vorstellungswelt und ihres Heraustretens aus dem Urerlebnis sei, für den wertenden und wollenden Menschen ein Gebiet der Wertverwirklichung allererst zu schaffen. Der unzweifelhaft richtige Kern dieses Gedankens ist aber nur die schlichte Tatsache, daß wir als empirische Menschen mit jeder Art Tun an die empirische Welt, die eben eine Bewußtseinswelt ist, gewiesen sind. Auch wenn unser Wertstreben selbst einen über das empirische Dasein hinausreichenden Sinn besitzen sollte – was keineswegs auszuschließen, wenn auch nicht zu beweisen ist –, so vermag es sich doch nur im Diesseits zu betätigen. Insofern ist es allerdings der Sinn der Vorstellungswelt, ein Tun in der Richtung auf Wertverwirklichung überhaupt zu ermöglichen. Eine weitere Ausgestaltung verträgt aber jener FICHTESche Gedanke nicht, weil die Erfahrungswelt in der Vielheit ihrer Gestaltungen und mit ihrer Eigengesetzmäßigkeit viel zu reich und zu selbständig ist, um unter dem Gesichtspunkte eines „Materials der Pflicht“ begriffen werden zu können. Eine Bestimmung des Menschen wäre damit überhaupt nicht erkannt, sondern bestenfalls nur eine Bestimmung der Vorstellungswelt für den Menschen.

Von jeder Art Bestimmung aber gilt es, daß sie für den Menschen und sein Sinnbedürfnis nur dann Bedeutung hat, wenn er von ihr weiß und sie ihm er-

kennbare Aufgaben stellt. Nur dann kann er sich durch etwas und zu etwas „bestimmt“ fühlen und die ihm gesetzte Aufgabe in seinen Willen aufnehmen. Eine solche zweifelsfrei erkennbare Bestimmung ist aber weder in der Natur noch in der Geschichte noch im Transzendenten zu entdecken. Daraus folgt, daß, wer den Schwerpunkt seines Lebens – und das will heißen: dessen Sinn – außer sich sucht, ihn niemals finden, sondern von einer Enttäuschung zur anderen sich herumgetrieben fühlen wird. Nur wer jenen Schwerpunkt in sich hat und hegt, wird imstande sein, auch die Sinnlosigkeit des äußeren Daseins zu ertragen. Damit ist die Möglichkeit einer Sinnggebung wieder in den Einzelnen selbst zurückverlegt.

Der Pessimismus und seine Überwindung

(Festschrift zum 400-jährigen Jubiläum des humanistischen Gymnasiums in Linz, 1952)

I.

Die indische Legende erzählt, daß ein Jüngling aus dem vornehmen Geschlecht der Sakya, das am Fuße des Himalaya ansässig war, ein mit allen Glücksgütern gesegnetes Leben geführt habe, in strotzender Kraft und Gesundheit, in unermeßlichem Reichtum, in glücklicher Ehe, in allen Künsten und im Waffenhandwerk geübt, aber unkundig des Lebens außerhalb der engen Umhegtheit seines Daseinskreises. Da erblickt der Zwanzigjährige bei vier Ausfahrten nach den Gärten vor der Stadt einst der Reihe nach einen hilflosen Greis, einen Aussätzigen und einen Leichnam am Wege. Entsetzt über diesen Anblick fragt er den Wagenlenker, was es damit auf sich habe. Als ihm dieser sagt, daß Alter, Krankheit und Tod das Los aller Menschen seien, wird er auf das tiefste erschüttert. Am vierten Tage aber begegnet ihm ein bescheidener Mönch mit geschorenem Haupte, ein Bild des Friedens und der Erlöstheit von allem Leid der Vergänglichkeit. Auf Grund dieser Eindrücke, die wohl als Visionen zu deuten sind, vollzieht sich in ihm eine innere Wandlung. Er verläßt Vaterhaus und Familie und geht in die „Heimatlosigkeit“, um sich ganz dem Nachdenken über das Leben zu widmen. In Jahren tiefster Besinnung wird er zum Buddha, zum „Erleuchteten“ und „Erweckten“, und zum Stifter der Weltreligion des Buddhismus, deren Grundformel lautet: Alles Leben ist Leiden, nicht seiner besonderen Beschaffenheit im einzelnen wegen, sondern weil es Leben ist. Es ist das wohl der stärkste Ausdruck, den der Pessimismus jemals gefunden hat. Vielleicht ist es aber, so könnte man fragen, doch nur die eigen-