

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).

CXXANTIQU v. 000000/000000

antiquarisch
antiquarischer Tite

36.00 EUR



9783000010507

FRANZ DE 0170 NIG-Shop WIEN

ÖSTERREICHISCHE DENKER · III

Robert Reininger

Philosophie des Erlebens

Ausgewählt, herausgegeben und eingeleitet
von

Karl Nawratil

1976
VERLAG FRANZ DEUTICKE WIEN

hier von der Idee des Guten gesprochen und KANT vom „guten Willen“ schlechthin, von dem er sagt, daß er das einzige sei, was in der Welt, ja auch außerhalb derselben ohne jede Einschränkung für „gut“, und das will hier heißen, für an sich und durch sich selbst wertvoll gehalten werden kann. Nur das eine ist gewiß, daß jenes Willensziel nicht in der Richtung des Glückes gesucht und gefunden werden kann, sondern nur in der Richtung der Vollkommenheit und, weil jeder nur bei sich selbst anfangen kann, nicht in der Richtung einer Weltverbesserung, sondern nur in der einer Selbstvervollkommnung als sittlicher Persönlichkeit. Nur das Streben darnach steht in unserer Macht, während jedes Wirken nach außen in seinem Erfolg immer unsicher bleibt. Daß jene Vollkommenheit niemals tatsächlich ganz erreichbar ist, liegt im Begriffe eines Ideals, das, je näher wir ihm zu kommen glauben, in desto größere Höhe und weitere Ferne zu entrücken scheint. Ist damit aber, so könnte man fragen, nicht abermals dem Pessimismus Raum gegeben? Das Zurückbleiben hinter idealen Anforderungen, die wir an uns selbst stellen, ist ja nicht weniger schmerzlich, ja vielleicht noch schmerzlicher als ein Mißerfolg auf anderen Gebieten. Aber hier ist es doch anders. Denn gerade das gehört zum Wesen jenes Ideals, daß schon das bloße Streben nach ihm und der entschlossene Wille zu seiner Verwirklichung einen Selbstwert höchsten Ranges bedeuten, der auch auf den Menschen guten Willens überstrahlt und zuletzt über Wert und Würde eines Menschen überhaupt entscheidet. Nicht auf den Erfolg kommt es hier an, sondern auf die Reinheit der Motive, aus denen heraus er angestrebt wird. Von alledem pflegt in den Systemen des Pessimismus gar nicht die Rede zu sein. Nicht mit Unrecht hat NIETZSCHE gegen SCHOPENHAUER eingewendet, daß bei ihm zwar der Wille als metaphysisches Weltprinzip gilt, aber immer nur als blindwütiger Drang verstanden wird, während das eigentliche Wollen im Sinne von Willenskraft und gelenkter Zielstrebigkeit in seinem Voluntarismus keine Stelle findet.

Wenn wir das Ergebnis unserer Überlegungen in einen Satz zusammenfassen wollen, so hätte dieser zu lauten: Der Pessimismus läßt sich nicht widerlegen, aber er läßt sich überwinden. Die Grundlage aber dieser Überwindung ist, daß wir das Leben nicht als Anweisung zu schrankenlosem Genuß auffassen und als ein Geschenk von zweifelhaftem Werte hinnehmen, sondern als eine Aufgabe ansehen, die wir uns selbst stellen. Diese Haltung ist und bleibt eine solche des Trotzdem, denn die Argumente des Pessimismus lassen sich nicht wegdisputieren, sondern nur außer Kraft setzen dadurch, daß sie zurücktreten vor einem Wertwillen, zu dessen Forderungen es auch gehört, sich durch nichts entmutigen und einen lähmenden Pessimismus nicht über sich Herr werden zu lassen. Selbst SCHOPENHAUER war dieser Gedanke nicht ganz fremd, dem er in den schönen Worten Ausdruck gibt: „Ein glückliches Leben ist unmöglich; das Höchste, was der Mensch erlangen kann, ist ein heroischer Lebenslauf.“ Jener Tapferkeit des Herzens, die diese hel-

denhafte Haltung voraussetzt, mag sich dann auch eine Freudigkeit des Herzens gesellen, die nicht Lust ist im Sinne grünen Weideglücks und satten Wohlbehagens, aber doch ein tiefes Glücksgefühl innerer Befreiheit und Seelenfriedens. Lust, wenn man es schon so nennen will, von jener Art, von der NIETZSCHE einmal sagt, daß sie noch tiefer sei als Herzeleid.

Moral und Ethos

(WE 104–107, 120–125, 138–141)

Jedes Sollen imperativischer Art (ich soll, du sollst) geht auf ein Sollen hortativer Art (ich sollte) und dieses wiederum auf ein Sollen optativer Natur (es soll) zurück. Hinter jedem Imperativ steht so ein Wunsch, daß Bestimmtes sei oder nicht sei, geschehe oder nicht geschehe, aber auch ein Wille, der ein diesem Wunsche entsprechendes Verhalten von jemandem fordert. „Ich soll etwas“ heißt somit nichts anderes als: jemand will, daß ich mich in bestimmter Weise verhalte, und darum verlangt er es von mir und befiehlt es mir. Unter „Sollen“ pflegt man aber im Gegensatze zu einem einmaligen Befehl eine Dauerzumahung zu verstehen, die ihrer Absicht und Richtung nach sich gleich bleibt, mögen auch die Einzelfälle ihrer Anwendung wechseln. Sollen ist insofern ein objektiviertes, festgelegtes und in diesem gleichsam festgewordenen Zustande aufbewahrtes Wollen. Es zielt nicht auf einen einmaligen Fall, sondern auf eine Norm des Verhaltens. Alles Sollen hat in doppeltem Sinne eine Zweifelhait zur Voraussetzung. Einmal einen Befehlenden und einen, an den der Befehl gerichtet ist. Beides kann auch in einer Person vereinigt sein, was dann aber eine Schichtung innerhalb der Persönlichkeit voraussetzt. Zweitens aber auch einen Gegensatz zwischen dem Gesollten und irgendwelchen Antrieben, die ihm zuwiderlaufen. Ein solcher Widerstand muß zumindest als möglich vorausgesetzt werden. Wo man von vornherein gewiß ist, daß „Pflicht“ und „Neigung“ sich decken, verliert das Imperativische seinen Sinn.

Sollenszumutungen sind vor allem aus dem moralisch-ethischen Gebiete bekannt, sie sind aber keineswegs auf dieses beschränkt. Gesetzgeber und Vorgesetzte, Eltern und Erzieher erlassen beständig normative Gebote, deren Befolgung sie verlangen, die aber nicht immer moralischen Wertungen zu entspringen brauchen, ja unter Umständen geradezu moralwidrig sein können. Aber auch jeder aus eigenem Antrieb gefaßte Vorsatz, sich künftig in bestimmter Weise zu verhalten, enthält eine Sollenszumutung, mag diese ihrem Ursprung und Zwecke nach auch mit der moralischen Sphäre gar nichts zu tun haben.

Nach allen Richtungen hin und in allen Abstufungen von leiser Mahnung bis zum kategorischen Befehl durchzieht ein Sollensbewußtsein unser emotionales Erleben und läßt sich aus ihm gar nicht wegdenken. Es ist dieses so von ihm durchwirkt, daß man das Sollen geradezu als eine primäre Kategorie des Lebens auffassen zu müssen glaubte. Von entscheidender Bedeutung aber ist, von wem die Sollenszumutung ausgeht. Normsetzender Wille kann der eigene sein oder der eines anderen oder vieler anderer. Ein normatives Sollen, das aus dem eigenen Wertbewußtsein stammt, ist ebendarum eigengesetzlich oder autonom. Seine Formel lautet: Ich soll etwas, weil ich es will. Ein normatives Sollen, das an den Einzelnen von außen herantritt, ist fremdgesetzlich oder heteronom. Seine Formel lautet: Du sollst etwas, weil andere oder anderes es wollen, ob du willst oder nicht.

Jedes Sollen verlangt von demjenigen, an den es gerichtet ist, daß er sich innerlich daran gebunden fühle, also das Gebotene in den eigenen Willen aufnehme. Nur wenn diese Aufnahmebereitschaft vorhanden ist, wird das Gebotene zur Pflicht. Andernfalls bleibt es bei der bloßen Zumutung einer Verpflichtung, mag auch das Befohlene aus anderen Motiven, etwa aus Furcht oder aus Klugheitsgründen ausgeführt werden. Es fehlt dann die Dauerbindung, die für den Begriff der Pflicht wesentlich ist. Nicht das Gebot schafft eine wirkliche Verpflichtung, sondern erst die Geneigtheit, sich ihm zu fügen und es in den eigenen Willen aufzunehmen. Die innere Bereitschaft, eine Verpflichtung auf sich zu nehmen, hat aber überall dort, wo es sich nicht um blinden, gewohnheitsmäßigen Gehorsam handelt, die Zustimmung des eigenen Wertbewußtseins zum Gebote zur Voraussetzung, sei es seines Inhalts wegen, sei es auch nur um seines Ursprungs willen. Denn erzwingen läßt sich diese Bereitschaft nicht, nicht einmal bei Rechtsnormen, weil es doch zuletzt immer vom Einzelnen abhängt, ob er sich durch die Androhung von Strafen bestimmen läßt oder nicht. Jeder Versuch, einen Menschen von der Pflichtmäßigkeit eines gewissen Verhaltens zu überzeugen, kann daher nur darin bestehen, das Gebot an andere, beim Gebotempfänger vorausgesetzte Wertungsweisen anzuknüpfen und ihm so wenigstens mittelbar Anerkennung zu verschaffen. Nur dort, wo das eigene Wertbewußtsein mit der Sollenszumutung im Einklang steht, ist ein lebendes Pflichtgefühl möglich: die Aufnahme des Geforderten in den eigenen Willen, als wäre es ein Selbstgebot. Damit verbindet sich dann auch ein Gefühl der Verantwortung für die Erfüllung anerkannter Pflichten, das man Gewissen nennt. Aus ihm entspringen dann auch Antriebe unreflektierter Art, auf deren Stärke vor allem die Gewähr eines pflichtgemäßen Dauerverhaltens beruht. Sie werden zu Mahnern vor und nach der Tat, die einen Abfall von dem einmal gefaßten Vorsatz durch Unlustgefühle bestrafen. Besteht zwischen Wertbewußtsein und Pflichtbewußtsein volle Übereinstimmung, so kann sich an diese wieder ein Gefühlswert eigener Art knüpfen. Den Gegenstand dieser

Wertung bildet nicht ein bestimmter Pflichtinhalt, sondern die „Pflicht selbst“, das Pflichterlebnis als solches. Auf dieses letztere bezieht sich KANTS hohes Lied auf die Pflicht in der Kritik der praktischen Vernunft, das als die eindruckvollste Darstellung gelten kann, welche diese Art Wertung jemals gefunden hat. Aus ihr spricht die starke Wertbetonung einer nach rationalen Wertgesichtspunkten geordneten Lebensform im Gegensatz zum bloß natürlichen Dasein, eine tiefe Genugtuung darüber, daß es überhaupt ein Sollen für den Menschen gibt und nicht bloß ein Müssen oder passives Getriebenwerden.

Moralisch-ethischer Natur sind nur jene Normen, die auf echte Idealbildungen zurückgehen, also auf Wertideen, die zu Willenszielen geworden sind. Ihr charakteristisches Merkmal ist ihre Zweckentbundenheit und ihre Unbedingtheit wenigstens in dem Sinne, daß sie auf entgegenstehende Antriebe auf Seite dessen, an den sie gerichtet sind, keine Rücksicht nehmen. Norm ist hier ein angemessenes Verhalten in der Richtung auf das Ideal. Aber auch in Hinsicht der Idealbildungen selbst wiederholt sich jene Zwiespältigkeit des Ursprunges. Es gibt Ideale, die sich der Einzelne selbst aus der Tiefe seines Wertbewußtseins heraus setzt, und solche, die schon vor jeder persönlichen Entscheidung in Geltung stehen und vom Einzelnen Anerkennung heischen. Letzterer Art sind Normen, die sich auf religiöse Gebote, auf Recht und Sitte oder auf den ungeschriebenen Moralkodex einer Zeit gründen. Entscheidend ist aber auch hier, wie ein Sollen vom Einzelnen erlebt wird. Sicher gibt es viele – und es wird das die übergroße Mehrzahl sein –, denen autonome Idealbildungen überhaupt fremd sind. Und auch wenn es eine für alle Menschen gemeinsame Grundlage autonomer Idealbildungen geben sollte – etwa im Sinne von KANTS praktischer Vernunft –, so ist es doch ein durchaus möglicher Fall, daß jemand die aus ihr fließenden Normen nicht als „eigengesetzlich“ erkennt oder anerkennt oder auch sich überhaupt instinktiv oder reflexiv gegen jede Art normativer Willensbindung sträubt. Es ist aber auch ein ebenso möglicher Fall, daß umgekehrt jemand ein Fremdgesetz so restlos in eigener Entscheidung bejaht, daß es ihm als adäquater Ausdruck seines eigenen Wesens erscheint. Keinen Menschen aber gibt es, auch nicht auf primitiven Kulturstufen, an den nicht zumindest ein heteronomes Sollen irgendwelcher Art als Forderung herantritt. Grundsätzlich aber bedingt es in Hinsicht einer Charakteristik des sittlichen Bewußtseins einen wesentlichen Unterschied, ob dieses sich autonom oder heteronom bestimmt fühlt. Und zwar nicht nur für das sittliche Leben des Einzelnen, sondern auch für die Ethik als Wissenschaft. Man hat diesen Unterschied, der nicht nur, wie KANT meinte, das sittliche Bewußtsein von außersittlichen Antrieben trennt, sondern auch innerhalb seiner von größtem Gewichte ist, wohl manchmal bemerkt, aber selten ausdrücklich genug betont. Er ist auch terminologisch nicht ohne gewisse Willkür festzulegen und ist in die deutsche Sprache nicht eingegangen. Die Ausdrücke Sitte

und Sittlichkeit würden ihn nur ungenau wiedergeben. Angemessener erscheinen die Ausdrücke Moral und Ethos. Unter Moral sollen künftig nur Idealbildungen und Sollenszumutungen heteronomer Herkunft verstanden werden, während der Ausdruck Ethos für solche autonomen Ursprungs vorbehalten bleiben soll. Die Gebiete des Moralischen und Ethischen überschneiden sich vielfach ihrem Inhalte nach. Ihre formale Auseinanderhaltung den zugrunde liegenden Wertungsmotiven nach ist aber methodisch wichtig und gerechtfertigt, während ihre Vermengung an manchen Unklarheiten – so auch in der Ethik KANTS und selbst in jener NIETZSCHES – Schuld trägt.

Inwiefern vermag die Moral für das menschliche Leben sinngebend zu wirken? Sie vermöchte das in vollem Maße nur dann, wenn in ihr ein unbezweifelbarer Selbstwert sich ausdrücken würde, dessen Verwirklichung anzustreben das Leben selbst wertvoll machen könnte. Die Imperative der Moral haben aber das Eigentümliche an sich, daß sie zwar an den Einzelnen in kategorischer Form herantreten, ihrem Ursprunge nach aber eigentlich hypothetisch sind, nämlich zweckbedingt in Hinsicht des Wohles der Gesellschaft, ja schon bedingt durch den Bestand einer menschlichen Gemeinschaft überhaupt. Die Imperative der Moral sind nur insofern kategorisch, als sie durch sich selbst von ihrem Ursprunge und Sinn nichts verraten und unbedingte Geltung beanspruchen. In Wahrheit aber ist die Moral und ihr Grundwert, das „Gute“, kein Selbstwert, sondern ein Mittelwert. Die moralischen Imperative verlangen allerdings gewissermaßen stillschweigend, das Wohl der Gesamtheit, dem sie dienen, als Selbstwert anzusehen. Das ist aber selbst wieder eine Forderung der Moral und untersteht dem gleichen Einwände wie ihre einzelnen Forderungen. Diese können aber als wahrhaft absolut doch nur so lange erscheinen, als ihr ursprünglich zweckbedingter Charakter nicht bewußt wird. Das ist mit ein Grund, warum man von jeher bestrebt war, sie als göttliche Gebote zu deuten, um damit ihren Anspruch auf unbedingte Geltung jeder Anzweiflung zu entziehen.

Auf jenen Widerspruch zwischen Sinn und Form der moralischen Gebote gründete sich die Ansicht, daß ihr Ursprung in den Bedürfnissen menschlichen Zusammenlebens im Laufe der Zeit allmählich „vergessen“ wurde und sie erst damit den Charakter einer Unbedingtheit angenommen haben. Vergessen kann man aber nur etwas, was man einmal gewußt hat. Es hat aber niemals eine Zeit gegeben, die sich der Wertungsgrundlage der Moral ausdrücklich bewußt gewesen wäre. Die Moral ist ja nicht das Werk einmaliger Satzung, die in Erinnerung hätte bleiben können, sondern ein geschichtlich Gewordenes, das sich aus verschiedensten Ansatzpunkten heraus entwickelt hat. Daher ist es auch natürlich nicht so, daß jeder Einzelne sich über den ursprünglichen Sinn der moralischen Wertungen Rechenschaft geben müßte oder auch nur könnte. Die Feststellung jenes Sinnes ist eine Sache der Ethik, nicht eine Tatsache im Wert-

bewußtsein des Einzelnen. Ebendarum können für denjenigen, der, ohne sich darüber Gedanken zu machen, die Unbedingtheit der Moralegebote auf sich wirken läßt, die Gefolgschaft als solche, die pflichtgemäße Unterordnung unter allgemein anerkannte Normen und die damit gegebene Sicherheit der Lebenseinstellung ein moralgebundenes Leben sinnvoll erscheinen lassen. Pflichterfüllung als solche wirkt sinngleichend, wenn sie als fraglos verbindlich angesehen wird.

Aber auch auf einem viel niedrigeren Standpunkte vermag die Moral in Verbindung mit gewissen religiösen Vorstellungsweisen sinngleichend zu wirken, insofern sie uns Anweisung dafür gibt, „verdienstliche Werke“ zu sammeln. Diese werden – ich möchte das die Sparkassenmoral nennen – gleichsam bei einer himmlischen Behörde eingezahlt und dort sorgfältig gebucht, woran sich die Hoffnung knüpft, beim Eintritt in das Jenseits das angesammelte Kapital mit reichlichen Zinsen in Gestalt ewiger Seligkeit rückbezahlt zu erhalten. Diese Auffassung der Moral ist nicht nur vom ethischen Standpunkte aus unvornehm, weil sie auf dem Lohngedanken beruht, sondern im Grunde auch unmoralisch, weil sie den kategorischen Charakter der moralischen Imperative verkennt, der ihnen gerade dann in besonderem Maße zukommt, wenn sie als Gebote Gottes angesehen werden. Aber sie ist, wenn auch oft uneingestanden, vielleicht die allerverbreitetste und kann zu einer der stärksten Stützen äußerlich moralischen Verhaltens werden. Sie vermag für den Gläubigen richtunggebend zu wirken und ihm so einen Sinn seines Lebens wenigstens vorzutauschen.

Vom reflektierten Standpunkte der Ethik aus kommt es aber, wie überall, so auch hier auf die Motive an, die den Einzelnen tatsächlich bestimmen, die Moral in den eigenen Willen aufzunehmen. Sind diese Motive hedonistischer Art, gründen sie sich allein auf Furcht und Hoffnung, also auf den vorauszusehenden Erfolg eines bestimmten Verhaltens, so unterstehen sie denselben Einwänden wie der hedonistische Lebenssinn überhaupt. Der Erfolg unseres Verhaltens bleibt immer unsicher, mag man dabei an eine jenseitige Belohnung oder auch nur an Selbstzufriedenheit und Gemütsruhe denken, denn so tugendhaft ist niemand, daß er mit sich jederzeit ganz restlos zufrieden sein dürfte. Es ist aber auch denkbar, daß einige oder viele Satzungen einer herrschenden Moral aus freier Zustimmung des Einzelnen bejaht werden, nicht weil sie geboten sind, sondern weil sie mit seinem eigenen Wertbewußtsein übereinstimmen. Ihre heteronomen Imperative werden dann von ihm so erlebt, als wären sie autonomen Ursprungs. Damit gewinnen sie Selbstwert, den sie durch sich selbst nicht besitzen. Das setzt eine Überbewertung der Moral voraus, die nicht selbst wieder Sache der Moral sein kann, sondern nur Sache einer rein persönlichen Stellungnahme. Die Frage, ob und inwieweit die Moral einen Sinn des Lebens auch für den Wissenden zu gewähren vermag, hängt so zuletzt von außer- oder übermoralischen, nämlich von autonomen Entscheidungen ab.

Unter dem Gesichtspunkte der Motivation besteht Heteronomie im eigentlichen Sinne nur dort, wo normgebende Imperative im Wertbewußtsein des Einzelnen auf fühlbaren Widerstand stoßen. Werden sie aber, wenn auch anfänglich widerstrebend, als verpflichtend anerkannt, so verlieren sie ungeachtet ihres heteronomen Ursprungs für den Einzelnen insofern den Charakter einer Fremdzumutung, als er sich selbst als Mitgesetzgeber auch der eigenen Person gegenüber fühlt. Werden aber die Ansprüche der Moral nur deshalb abgewiesen, weil es an gutem Willen fehlt, sich ihnen unterzuordnen oder sich überhaupt an irgendwelche Normen zu binden, so kann eine solche Stellungnahme zwar autistisch heißen, aber deshalb noch nicht autonom. Von Eigengesetzlichkeit kann nur dann die Rede sein, wenn es Wertantriebe gibt, die unabhängig von allen Kollektivwertungen und Fremdzumutungen aus dem Wertbewußtsein des Einzelnen hervorgehen und die ihrerseits normgebend für ihren Träger wirken. Denen also die Form des „ich soll, weil ich will“ eigentümlich ist im Gegensatz zur Moral mit ihrem „du sollst, ob du willst oder nicht“. Antriebe solcher Art, die nicht nur den natürlichen Neigungen, sondern auch den moralischen Geboten gegenüber ihre Selbständigkeit behaupten, können sich nur an absolute Wertungen knüpfen und an deren Objektivationen, an Selbstwerte, wie sie in den Wertideen zum Ausdruck kommen. In reflektiertes Bewußtsein erhoben, werden sie zu einem Streben nach Verwirklichung solcher Selbstwerte, die damit für den Einzelnen den Charakter echter Ideale annehmen, die von ihm unbedingte Gefolgschaft verlangen. Sie begründen für ihn eine Selbstverpflichtung, die sich in der Form eines Imperativs aussprechen läßt, wenn sie auch nicht immer in dieser Form zu Bewußtsein kommen muß. Antriebe, die vitalen Bedürfnissen oder hedonistischen Wünschen entspringen, lassen von vornherein eine solche imperativische Formung nicht zu. Ihnen fehlt der normative Zug und damit auch der Charakter einer Eigengesetzlichkeit. Aber auch unreflektierte Antriebe werthafter Art, die einer natürlichen Veranlagung entspringen und als gelegentliche Gefühlsregungen, etwa der Güte, des Edelmutts, der Wahrheitsliebe, sich geltend machen, gewinnen jenen Charakter erst dann, wenn sie auf Grund von bejahenden Werturteilen zu vollbewußten Willensrichtungen geworden sind. Nicht die Maximenhaftigkeit als solche, wohl aber die grundsätzliche Möglichkeit, solche Antriebe in normative und imperative Form zu kleiden, ist ein Begriffskennzeichen von Autonomie. Die Gesamtheit in letzter freier Entschließung bejahter normativer Idealbildungen autonomen Ursprungs macht das aus, was man das individuelle Ethos einer Persönlichkeit nennen kann. Seine Beschränkung auf die Einzelpersönlichkeit dem Ursprung und der Geltung nach unterscheidet es deutlich von der Moral, die immer eine Gleichgerichtetheit bestimmter Wertungsweisen voraussetzt und ihrem Wesen nach Allgemeingültigkeit beansprucht. Weist das Ethos verschiedener Personen ähnliche

Züge auf – völlige Gleichheit besteht hier wohl niemals –, so bleibt dieser Umstand für das Wertbewußtsein des Einzelnen relativ zufällig und bedeutungslos. Nun ist es allerdings natürlich und selbstverständlich, daß jeder seine ethische Wertungsweisen eben wegen ihres Charakters der Absolutheit, mit dem sie erlebt werden, auch zum Maßstabe der Beurteilung fremder Individualitäten macht und entgegenstehende Wertungsweisen ablehnt. Das ist ja nicht anders, wie daß jeder, der von der Wahrheit einer Aussage fest überzeugt ist, auch bei anderen die Zustimmung zu ihr voraussetzt und deren Verweigerung für einen Irrtum halten muß. Aber auch dieses Übergreifen der eigenen Wertungen auf die Gesinnungen und Handlungen anderer bleibt immer eine rein persönliche Angelegenheit des Wertenden. Wären aber die gleichen ethischen Wertungen Gemeingut einer überwiegenden Mehrzahl der Glieder einer Kollektiveinheit, so würden sie ihrerseits moralbildend wirken, wie sie es ja bis zu gewissem Grade tatsächlich tun. Für den Einzelnen jener Mehrheit blieben sie aber desungeachtet autonome Persönlichkeitswertungen; nur für die Minderheit würden sie dann den Charakter einer Fremdzumutung annehmen. Absolutheit der Wertung, ihr Ursprung im eigenen Wertbewußtsein, ihre Unabhängigkeit von Kollektivwertungen und ihr normativer Zug, zunächst wenigstens in Beschränkung auf das Wertungssubjekt, sind so die Begriffsmerkmale eines persönlichen Ethos.

Der ethische Imperativ ist keine Forderung, die sich an alle wendet, sondern eine solche, die jeder nur an sich selbst richten kann. Von einem ethischen Imperativ zu sprechen hat ja überhaupt nur dort, Sinn, wo Wertungen absoluter Art und ihnen entsprechende Wertantriebe bereits wirksam sind. Ein Imperativ kann aber niemandem befehlen, solche Wertantriebe zu erleben, und ebensowenig vermag er von sich aus Werte zu setzen. Es ist vielmehr umgekehrt so, daß er selbst nur als abschließender Ausdruck einer schon ethisch eingestellten Willensrichtung Sinn und Bedeutung besitzt. Auch wenn es eine überindividuelle Quelle autonomer Wertungen geben sollte – was sich nicht beweisen läßt –, so ändert sich damit nichts, denn es bleibt dann immer noch Sache des Einzelnen, ob sich ihm der Hortativ, der absoluten Wertungen ihrer Natur nach eignet, in einen Imperativ des Verhaltens umsetzt. Welchen Inhaltes aber jene zugrunde liegenden Wertantriebe sind, läßt sich, wie bereits gezeigt, nicht in allgemeingültiger Weise aussprechen. Hier spielen rein empirische Momente, wie die Zeit, in die der Einzelne hineingeboren ist, seine Abstammung, aber auch seine Bildungsstufe und der Grad seiner geistigen Reife eine entscheidende Rolle. Ethische Ideale können mit der geistigen Entwicklung des Einzelnen in ihrem Range sich verschieben, ihrem Inhalte nach wechseln oder sich innerlich wandeln. Daraus folgt aber auch, daß es, was das Ethos des Einzelnen betrifft, kommt es nicht auf die Besonderheiten seiner Wertungen an, sondern einzig und allein auf die Art, in der sie sich in seinem sittlichen

Bewußtsein auswirken: somit ist die Reinheit des Willens nicht nur theoretisches Begriffsmerkmal des Ethischen, sondern selbst der ethische Oberwert, der ethische Wert schlechthin. Die Reinheit des Willens, die ihrem Wesen nach mit der völligen Uneigennützigkeit der Motive zusammenfällt, macht Werte überhaupt erst zu ethischen Werten, wie umgekehrt alle Ideale verblasen und ihren ethischen Charakter verlieren, wenn dem Willen, der sie anstrebt, jene Lauterkeit der Motive mangelt. Völlige Reinheit des Willens ist aber selbst ein Ideal, von dem man nie mit Sicherheit sagen kann, bis zu welchem Grade es im einzelnen Fall verwirklicht ist. Es gibt aber auch einen Willen zur Reinheit des Willens, der mit dem Willen zu intellektueller Redlichkeit verwandt ist. Er ist das einzige, was im eigentlichsten Sinne „bei uns steht“ (um einen Ausdruck der Stoiker zu gebrauchen), über den das ethische Gewissen als strenger und feinfühligere Richter waltet, wofür jeder ethische Mensch unmittelbar verantwortlich ist und was über seinen eigenen ethischen Wert entscheidet. Wer diesen Willen zur Reinheit hat, ist ein ethischer Mensch, mag er sich auch nicht immer von vornherein über die Ziele seines Handelns und den Gehalt seiner Ideale im klaren sein.¹⁾

Nun kann Träger eines Willens zur Reinheit nur die Einzelpersonlichkeit sein. Denn nur im Einzelbewußtsein kann der Kampf dieses Willens gegen widerstrebende Antriebe ausgefochten werden. Die ethische Persönlichkeit in ihrer Vollendung gedacht, jene also, der ein von allen Trübungen freier Idealwille zum dauernden Grunderlebnis geworden ist, wäre so selbst das höchste Gut und der ethische Imperativ insofern ein Imperativ der Selbstvervollkommnung in der Richtung zunehmender Läuterung des ethischen Willens. Das gilt aber im eigentlichen Sinne doch wieder nur vom Standpunkte der Ethik aus, nicht ganz so aber für das sittliche Bewußtsein des Einzelnen. Denn wäre sein Streben bewußterweise ausschließlich auf Selbstvervollkommnung gerichtet, so wäre sein Wertwille doch wieder zweckbedingt, nämlich durch den Wunsch, in seinem Dienste das eigene Selbst zu erhöhen. Wäre dies das einzige Ziel ethischen Verhaltens, so ließe sich nie mit Sicherheit entscheiden und niemand könnte auch nur für seine eigene Person die Verantwortung dafür übernehmen, daß dabei nicht doch wieder unreine Motive, etwa Tugendhochmut (wie bei den Kynikern und wohl auch manchen Stoikern) oder Eitelkeit vor sich selbst mit im Spiele sind. Dann aber wäre der ethische Wille nicht mehr wahrhaft

¹⁾ Eben dieser Wille zur Reinhaltung des Willens ist auch das, was KANT unter dem „guten Willen“ verstanden hat. A. BÄUMLER: Studien zur deutschen Geistesgeschichte, 1937, erblickt in diesem Merkmal der „Reinheit“ mit Recht auch den Grundzug von KANTS Charakter überhaupt, und zwar in Parallele zu KIERKEGAARDS „Reinheit des Herzens“: „Kant und seine Philosophie bekommen überhaupt ein anderes, und erst das richtige Gesicht, wenn man sie unter der Idee der Reinheit betrachtet. Es ist, als flöge der Staub der ‚Pflicht‘ weit davon, und wir sähen über der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft ein Auge aufleuchten, das ins Ewige gerichtet ist.“ (S. 76)

„rein“. Das wäre er auch dann nicht, wenn etwa die Sinnerfüllung des eigenen Daseins mit bewußter Absicht zum Zwecke eines bestimmten Verhaltens gemacht würde. Denn auch dann würde dieser Zweckgedanke die Reinheit des Willens trüben. Rein kann er nach menschlichem Ermessen nur dann wirklich sein, wenn er nicht unmittelbar auf die eigene Person gerichtet ist, sondern allein auf die Verwirklichung irgendwelcher Ideale bloß um ihrer selbst willen. In je höherem Maße dies der Fall ist, um so höher steigt dann ganz von selbst auch der Wert der eigenen Person im Sinne ihrer Vervollkommnung. Vom Standpunkte der Ethik ist es daher so, daß zwar der ethische Wille bei seiner Unabhängigkeit vom äußeren Erfolg sich tatsächlich innerhalb der Einzelpersonlichkeit auswirkt, daß dies aber gerade nur dann ihrer Vervollkommnung zugute kommt, wenn er selbst nicht mit bewußter Absicht egozentrisch eingestellt ist.

Wenn wir fragen, ob die ethische Lebenseinstellung einen Sinn des Lebens zu gewähren vermag, so muß geantwortet werden, daß sie grundsätzlich das einzige ist, wovon eine dauernde, das Leben als Ganzes umfassende Sinngebung erwartet werden kann. Während das Streben nach Selbsterhaltung, nach Glück, ja auch das nach Vollkommenheit ihre sinngebende Kraft mit der Einsicht verlieren, daß ihr Ziel niemals völlig und auf die Dauer erreichbar ist, liegt es im Wesen ethischer Ideale, daß schon der reine Wille im Streben nach ihrer Verwirklichung Selbstwert besitzt. Mögen diese Ideale ihrem Inhalte nach verschieden und die Möglichkeit ihrer Erfüllung begrenzt sein, die Unbedingtheit der Forderung, die der ethische Mensch aus der Tiefe seines Wertbewußtseins heraus an sich stellt, ist es, die da keine Frage mehr offen läßt. Denn hier ist der gute Wille zur Reinheit der Motive alles, der äußere und selbst der innere Erfolg ihm gegenüber nichts. Das autonome Ethos trägt seinen Sinn in sich, weil es nichts mehr neben oder hinter sich hat, durch das es bedingt erscheinen könnte, und überträgt diesen Sinn auch auf das Dasein des ethisch gerichteten Menschen. PLATO hat die Idee des Guten als die höchste der Ideen bezeichnet. Er verstand unter diesem Guten nichts anderes als die Idee des absoluten Wertes überhaupt, der auch ihm mit dem ethischen Werte in seiner Dreigliederung zusammenfiel. Wenn er die Idee des Guten noch über die Idee des Seins setzte, so war das nur der ins Transzendente gewendete Ausdruck dafür, daß alles „Sein“ einen Sinn nur empfängt in seiner Unterordnung unter den Gesichtspunkt des Wertes und zuletzt des höchsten, des ethischen Wertes. Daher sind das Emporkommen des ethischen Menschen – nicht das des genialen Ausnahmismenschen oder des fragwürdigen Übermenschen – und die Ausbreitung ethischer Gesinnung auch das einzige, was der Menschheit als Gattung eine Art Sinn ihrer Existenz zu verleihen vermag.

Das Freiheitsproblem

(WE 143/44, 169–173)

„Du kannst, denn du sollst“ – dieses im Sinne KANTS gesprochene Dichterwort ist, als Aussage und nicht bloß als Aufruf verstanden, zunächst eine unbewiesene Behauptung. Und doch hängt es von der Wahrheit jenes Satzes ab, ob von einem Sollen, sei dies heteronomen oder autonomen Ursprungs, überhaupt sinnvoll gesprochen werden kann. Denn jedem Sollen muß ein Können entsprechen, während einem unbedingten Müssen gegenüber die Zumutung eines Sollens nur eine zwecklose Beunruhigung des Gemütes bedeuten würde. Der Ungewißheit über diesen Punkt entspringt das Problem der Willensfreiheit, diese wahre crux metaphysicorum, das wegen der schwer auflösbaren Antinomien, die in seinem Gefolge auftreten, allmählich in eine Art Verruf geraten ist, während doch kein Philosoph umhin kann, sich mit ihm irgendwie auseinanderzusetzen. Die Quelle, aus der dieses Problem immer von neuem gespeist wird, ist der Umstand, daß sich an die Behauptung oder Leugnung der Willensfreiheit starke Gefühlsbetonungen, aber auch praktische Interessen, wie das der moralischen und juristischen Verantwortlichkeit, knüpfen. Ein irrationaler Glaube und rationale Überlegungen, Gefühl und Verstand, Praxis und Theorie scheinen hier gegeneinander zu stehen und einen Ausgleich zu fordern. Zu gutem Teil handelt es sich dabei allerdings um Scheinprobleme, die, so oft sie auch schon als solche durchschaut wurden, ihre beständige Wiedergeburt immer wieder von neuem auftauchenden Unklarheiten und Vorurteilen verdanken. Gleichwohl liegt hier doch auch ein echtes, und zwar ein sehr gewichtiges philosophisches Problem vor, das viel tiefer und weiter ist, als es sich in seiner Einengung auf Determiniertheit oder Undeterminiertheit der Einzelhandlungen darbietet. Was ihm in Wahrheit zugrunde liegt, ist der Gegensatz von subjektivem Wertbewußtsein und wertfremdem Naturbegriff. Oder noch allgemeiner: der Wettstreit idealistischer und naturalistischer Einstellung in ihren Ansprüchen auf Alleingeltung. „Problem der Willensfreiheit“ ist so nur der allgemein übliche Ausdruck für jenen Problemzusammenhang, der vielleicht besser als transzendente Ethik bezeichnet werden könnte.

Die eigentümliche Dialektik des Freiheitsproblems beruht auf einem Antagonismus objektiver und subjektiver Gesichtspunkte, wobei jenen die Rolle eines Angreifers, diesen die Rolle eines Verteidigers der Willensfreiheit im Sinne von Selbstbestimmung zufällt. Das tatsächliche Ergebnis dieses Widerstreites ist, daß sich die Möglichkeit von Selbstbestimmung zwar immer wieder gegen jene Angriffe zu behaupten imstande ist, immer aber auch wieder solche Angriffe von neuem zu gewärtigen hat, sofern diese nicht durch einen Schritt in

das Metaphysische ein für allemal abgeschnitten werden. GOETHE hat dies einmal unübertrefflich so ausgedrückt: „Es darf sich einer nur für frei erklären, so fühlt er sich den Augenblick bedingt. Wagt er es, sich für bedingt zu erklären, so fühlt er sich als frei.“ Die Philosophie kann aber dabei nicht stehen bleiben, daß sie jenen Antagonismus der Gesichtspunkte einfach als Tatsache feststellt oder ihn bloß psychologisch zu erklären versucht. Denn gerade das erwartet man von ihr, daß sie hier in letzter Entscheidung Klarheit schaffe. Das kann natürlich nicht in der Weise geschehen, daß der Philosoph selbst sich wieder abwechselnd auf den Standpunkt subjektiven Erlebens und objektiver Betrachtung stellt, in welchem Falle auch er wieder in jener Zwiespältigkeit stecken bleiben müßte. Philosophie kann niemals selbst wieder Erleben sein, sondern nur Reflexion über ein Erleben, das ihr als Tatsache vorliegt. Insofern ist auch ihr Standpunkt unvermeidlich ein objektiver wie der jeder Wissenschaft überhaupt und eben das ist ja auch der Grund, warum ein absoluter Indeterminismus für sie von vornherein ausscheidet. Aber doch ist gerade dies die Besonderheit der Philosophie, daß sie die Subjekt-tatsache als solche stets mit in Betracht zieht im Gegensatz zur Wissenschaft von der Natur, die sie grundsätzlich außer acht läßt, ja sie methodisch ausschaltet. Die Methode dieser ist peripher, insofern sie ausschließlich auf die Erforschung der Relationen zwischen den Erscheinungen gerichtet ist. Die methodische Einstellung der Philosophie ist im Unterschiede davon zwar nicht subjektiv, wohl aber zentral, insofern sie den ichbezogenen Charakter der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit auch im Nachdenken über diese Wirklichkeit stets festhält und mitberücksichtigt. Das Problem der Willensfreiheit ist aber gerade ein Problem des Ichs, das wieder auf das engste zusammenhängt mit dem psycho-physischen Problem.

In der Tat liegt in der Einsicht in die Natur unseres Selbstbewußtseins der Schlüssel zu einer letzten Klärung des Freiheitsproblems. Es führt das auf die Frage zurück, welcher Art denn jenes Ich ist, das mit dem Subjekt der Selbstbestimmung eigentlich gemeint ist. Als Willenssubjekt im Rahmen der empirischen Welt gilt die psycho-physische Person, wie sie jedem in seinem Selbstbewußtsein gegenwärtig ist. Dieses Ich des Selbstbewußtseins aber ist eine Art Mittelwesen oder Mischgebilde von Physischem und Physischem. Nicht, als ob es gewissermaßen aus zwei Teilen bestünde, sondern so, daß es zwischen primärem seelischen Icherleben und dessen schwankenden Objektivationen in Gestalt von Vorstellungen beständig hin und her pendelt. Sobald wir nämlich versuchen, uns selbst objektiv zu werden und dasjenige, was wir als unser Ich unmittelbar erleben, scharf ins Auge zu fassen, es anschaulich vorzustellen oder begrifflich festzuhalten, so beginnt sich die ursprüngliche Einheit jenes Ichs in eine Mannigfaltigkeit gesondert benennbarer Einzelerlebnisse emotionaler Art aufzulösen, die wieder ihrerseits, wenn sich die Aufmerksam-

keit nun auf sie richtet, in Form von Leibesempfindungen mannigfacher Art zu Bewußtsein kommen. Der von Empfindungen durchwogte Ichleib ist das Endglied dieses immerwährend sich wiederholenden Umsetzens und Übergehens von primärem Ich erleben in Ichvorstellung, das gerade die eigentümliche Natur unseres Selbstbewußtseins ausmacht. In rein objektiver Einstellung bleibt zuletzt vom Ich nichts übrig als eine durch einen Eigennamen bezeichnete menschliche Gestalt, die sich von anderen ihresgleichen nur durch somatische Merkmale unterscheidet. An die Stelle eines ursprünglich Psychischen ist dann ein anschaulich Physisches getreten, das mit ihm nicht identisch, nicht artgleich, auch nicht kausal verbunden mit ihm ist, sondern nur seine Stelle der physischen Umwelt gegenüber vertritt. Unberührt davon bleibt das Icherlebnis des unmittelbaren Jetzt, das eigentlich primäre Ich – abstrakt ausgedrückt: die Subjekt Tatsache als solche –, das in seiner Allgegenwart dem Zeitverlauf entzückt ist. Es ist schon eine uneigentliche Ausdrucksweise, wenn man sagt, daß es in jedem Augenblicke neu auflebt und so den immerwährenden, aber in seiner psychischen Eigenart nicht festzuhaltenden Hintergrund unseres Selbstbewußtseins bildet. In denkender Selbstbetrachtung jedoch, sobald wir von uns etwas aussagen oder uns zu unserer Umwelt in ein Gegenverhältnis setzen wollen, unterschiebt sich diesem primären Ich, das mit seinem aktuellen, jede Substantialität ausschließenden Erlebtwerden zusammenfällt und das allein wirklich ein „Ich“ ist, sein substantialisiertes Vorstellungsbild, dessen festen Kern der Ichleib bildet, um den sich alles gruppiert, was wir als Eigenschaften und Schicksale, als zeitliche und örtliche Bestimmungen von „uns“ auszusagen vermögen. Der Ichleib ist aber doch nur das anschauliche Gegenbild des wahren seelischen Ichs, nicht dieses selbst, das sich auch dagegen sträubt, mit ihm verwechselt zu werden. Diese charakteristische Eigentümlichkeit unseres Selbstbewußtseins, das seelische Ich in seiner Eigenart nicht festhalten zu können, sondern es in fließenden Übergängen unwillkürlich und unaufhaltsam in körperliche Vorstellungen überzuführen, ist es nun, die in Hinsicht des Freiheitsproblems allzumeist Verwirrung anstiftet, wenn sie nicht durchschaut wird.

Aber auch das Wissen um diesen Tatbestand befreit die Überlegung und erst recht nicht die Darstellung von gewissen Schwierigkeiten, die eben im Gegenstande selbst liegen und die daher nur bis zu gewissem Grade, aber niemals ganz überwunden werden können. Sie haben ihre letzte Ursache darin, daß über das primäre Ich Aussagen abzugeben gar nicht möglich ist, ohne es zu verdinglichen – schon die Substantivierung „das Ich“ birgt diese Gefahr in sich – und von ihm in zeitgebundener Sprache zu reden, die es seiner wahren Natur entfremdet und dem eigentlich Gemeinten nicht angemessen ist.

Immerhin fällt aus der gewonnenen Einsicht in die Natur unseres Selbstbewußtseins ein Licht auf das Verhältnis von Ich und Charakter, auf das sich das Freiheitsproblem zuletzt einengt. Das primäre Ich hat keine Beschaffenheit, die

sich von ihm abtrennen und zu ihm in Gegensatz bringen ließe. In Hinsicht seiner hat es daher keinen Sinn, es von seinem Charakter zu unterscheiden: es ist alles, was es ist, mit einem Male. Es hat auch im eigentlichen Sinne keine Vergangenheit, durch die es prädestiniert sein könnte. Es ist dem Zeitlauf entzogen, es ist „immer“ und doch wieder nur einmal, nämlich „jetzt“. Nicht das Ich, sondern nur der Ichleib ist ein Gewordenes und nur er hat eine Geschichte, aus der sein Sosein zu erklären wäre. Wie ich jetzt will, so bin ich. Ja, ich „bin“ dieser Jetzt-Wille selbst, nicht ein Ding, ein Wesen, eine Seele, die diesen Willen „hat“. Es gibt da keine Frage mehr, ob ich jetzt auch anders sein könnte. Das Gegenwärtige ist immer das „letzte“ Ich, seine Entscheidungen sind immer letzte Entscheidungen. Nur in einem, schon uneigentlich gesprochen, „künftigen“ Gegenwärtigen können sie durch anders gerichtete Gegenwärtigen aufgehoben werden, die dann wieder ihrerseits die letzten wären. Der „Charakter“ dieses Ichs fällt so mit seinem Jetztwollen zusammen und insofern läßt sich sagen, daß dieser Charakter ein Werk des Ichs ist, was nichts anderes heißen will, als daß sich hier der Begriff des Charakters in den des Ichs auflöst. Auf dieses primäre Willenssubjekt findet FICHTE'S Wort Anwendung: „Ich bin durchaus mein eigenes Geschöpf.“ Seine Lage wäre jener zu vergleichen, in der das intelligible Ich bei seiner angeblich präexistenten Charakterwahl gedacht werden müßte, daß es nämlich durch nichts anderes bestimmt ist als durch das eigene, aber im Augenblicke der Entscheidung auch als eigen bejahte Gesetz seines Wesens. Freiheit auch von diesem Ich, also in genauem Sinne von sich selbst zu verlangen, wäre eine sinnlose Überspitzung des Freiheitsgedankens, weil dann überhaupt kein Ich mehr denkbar wäre, von dem diese Freiheit ausgesagt werden könnte. Was uns somit die Analyse des Selbstbewußtseins in Hinsicht des Freiheitsproblems lehren kann, ist den Unterschied zwischen dem primär erlebten Ich als dem Subjekt des Wertens und Wollens und den Stufen seiner Objektivierung bis zur anschaulichen Leibesvorstellung deutlich zu machen. Es ist dies aber von entscheidender Bedeutung für das Freiheitsproblem, weil eben nur von dem im Jetzt wollenden Ich sich Freiheit im Sinne von Selbstbestimmung behaupten und auch theoretisch rechtfertigen läßt.

* * *

Die Grundposition zum Freiheitsproblem findet sich schon in Reiningers frühester Jugend:

Die Freiheit des Willens.

Alles, was geschieht, hat seine Ursache, folglich auch der Wille. Die Frage, ob der Wille „willkürlich“, das heißt zufällig wirke, müßte also von vornherein verneint werden. In diesem Sinne wurde zwar die Frage nach der Freiheit des

Willens manchmal gedeutet, jedoch ganz im Widerspruch mit der eigentlichen Intention der Fragestellung, die nicht dahin geht, ob der Wille frei sei, sondern ob wir es sind, wir, die wir den Willen bestimmen. Dies ist das Interesse, das wir aus tiefen psychologischen Gründen an diesem Probleme nehmen.

Die Wahlentscheidung oder der Entschluß ist offenbar das, und zwar notwendige Ergebnis zweier Faktoren: erstens der im Bewußtsein bei der Überlegung vorüberziehenden Vorstellungen – in diesem Falle Motive genannt – und zweitens des Bewußtseins selbst, von dessen Reaktion auf jene die Entscheidung abhängt. Objektiv genommen, das heißt für jeden anderen, ist der Entschluß ein notwendiges, vorauszusagendes Ereignis, so gut wie ein chemischer Vorgang, der eintritt, wenn man einen chemischen Stoff mit einem anderen in Verbindung setzt. Objektiv genommen ist also der Wille nicht frei. Anders verhält sich das für das sich entschließende Subjekt. Allerdings sind auch für dieses die Motive etwas, dem es gegenübersteht, also etwas für dasselbe eigentlich Fremdes. Aber nicht diese bestimmen sozusagen über seinen Kopf hinweg den Willen, sondern von ihm selbst, dem überlegenden, sich entschließenden und dann wollenden Subjekt hängt allein die Wirksamkeit der Motive ab. Das sich entschließende Subjekt ist ja nichts anderes als das Bewußtsein. Hängt aber die Fassung des Entschlusses von mir, dem überlegenden Subjekt ab, so bin ich dabei frei und muß mich notwendig frei fühlen. Subjektiv genommen ist der Wille im Momente des Entschlusses also frei. Für mich bin ich nicht ein Produkt der Vergangenheit, ein notwendig so gewordener und folglich notwendig so handelnder Charakter, für mich bin ich in jedem Momente des Lebens ich selbst, so gut ich selbst als vor zehn Jahren, fühle mich so gut frei, als wäre ich neu geboren. Das, was ich früher vielleicht gewesen, bin ich nicht mehr, mein wollendes Ich ist stets ein gegenwärtiges. Vergangenheit und Zukunft existiert nur in der mehr oder weniger dunklen Vorstellung für mich. In der Vergangenheit existiere ich auch für mich nur als Objekt, das ist als bloße Vorstellung eines handelnden Subjekts. Ich für mich bin in jeder Zeit Ich selbst (J 43, 1890).

Das Letzte

(WE 202–205)

Zwischen dem, was ich als die Lebensstimmung des metaphysischen Menschen in ihrem Gegensatz zum Alltagsbewußtsein und dessen Befangenheit im realistischen Vorurteil beschrieben habe, besteht eine innere Verwandtschaft mit der Lebensstimmung des ethischen Menschen in ihrem Gegensatz zur un-freien Blickeinstellung des Alltagsmenschen auf sein Wohlbefinden, seinen

Nutzen, sein Geltungsbedürfnis. Der ethische Mensch ist immer zugleich ein metaphysischer Mensch, weil er dem Zweckentbunden-Zeitlosen zugewendet ist und sich, wenn auch ohne theoretische Begründung, so doch in der Unmittelbarkeit seines Gefühles der metaphysischen Bedeutung jeder Gegenwartsentscheidung seines Willens bewußt ist, in der ja Selbstbestimmung allein möglich ist. Eben darum ragt auch in jedem Akte der Selbstbestimmung, bildlich gesprochen, die Ewigkeit in unser zeitliches Dasein hinein. GOETHE hat einem damit zusammenstimmenden Gedanken einmal in den Worten Ausdruck verliehen: „Jeder Zustand, ja jeder Augenblick ist von unendlichem Wert, denn er ist der Repräsentant einer ganzen Ewigkeit.“ Und umgekehrt vermag ein solches Wissen um die Ewigkeitsbedeutung jedes Augenblickes den tiefen Ernst und das ganze Gewicht jeder ethischen Jetztentscheidung nachdrücklich bewußt zu machen und die Feinhörigkeit für die Stimme des ethischen Gewissens in besonderem Maße zu schärfen.

Was darüber hinausgeht, kann nur Sache eines persönlichen Glaubens sein, wenn auch eines noch immer „vernünftigen“ Glaubens, der mit den Tatsachen und mit begründbaren Einsichten nicht in Widerspruch steht. Es ist dies der Glaube, daß auch der Sinn unseres Lebens über das irdische Dasein hinausreicht und selbst metaphysische Bedeutung besitzt. Dieser Glaube vermag an die Naturüberlegenheit ethischer Wertungen anzuknüpfen. Diese stellen sich über das Leben und alle biologischen Werte, denn ob das Leben ein Gut ist und welche Form des Lebens wert ist, gelebt zu werden, ist doch zuletzt selbst wieder Sache ethischer Entscheidung. Sie stehen aber vielleicht auch in dem Sinne über dem Leben, als sie ihrer Bedeutung nach über die empirische Person in ihrer psycho-physischen Existenz hinausweisen. Ob wir tatsächlich Bürger zweier Welten sind, einer phänomenalen und einer intelligiblen, wie KANT es meinte, läßt sich nicht ausmachen. Aber das ist der richtige Kern dieses Gedankens, daß wir schon jetzt gewissermaßen in einer zweidimensionalen Wertwelt leben, insofern etwas in uns ist, das über das bloß naturhafte Dasein mit seinem triebhaften Glücksverlangen und Zweckstreben sich erhebt und ihm gegenüber seine Selbständigkeit und Rangüberlegenheit behauptet. Es ist so der Gedanke eines intelligiblen Ichs, als höchste Instanz ethischer Wertungen, der sich hier wieder zum Worte meldet. Man darf aber, wenn man sich nicht in angreifbare Spekulationen verlieren will, der Versuchung nicht unterliegen, dieses intelligible Ich wieder nach Analogie der empirischen Person zu denken und es als eine transzendente Realität zu substantialisieren, in welchem Falle dieser Gedanke allen Einwänden offenstünde, die einer solchen Übertragung phänomenaler Denkformen auf ein Transzendentes entgegenstehen. Jenes Intelligible ist etwas in uns, das aber doch wieder als unser Allereigenstes gefühlt wird und auch in unser empirisches Selbstbewußtsein hineinragt, wo es sich als ethisches Gewissen kundgibt. Man mag es das

Göttliche im Menschen, den „Gott in uns“ nennen, wenn man darunter das immer anzustrebende, nie erreichte Ideal ethischer Vollendung versteht. Vom Denkstandpunkte aus ist die Idee „Gott“, in ihrer Reinheit gefaßt, eine Personifikation der Idee des Guten, also des Wertvollen schlechthin, wie auch PLATO sie gefaßt hat, und in der Vorstellung eines allwissenden und unparteiischen Richters zugleich eine Personifikation des ethischen Gewissens; vom Gefühlsstandpunkt aus ein Richtpunkt alles ethischen Wollens und Wertens und insofern auch unmittelbare Erlebniswirklichkeit. Ihre Wurzel aber ist der Eros, der Auftrieb der Seele aus dem Bedingten zum Unbedingten, die Sehnsucht nach Vollendung des immer Unvollendeten. Nicht daß dieses Gefühl die Existenz eines persönlichen Gottes „beweisen“ würde. Ein Gefühl beweist immer nur sich selbst, nämlich sein Erlebterwerden. Seine Personifikation ist vielmehr, sofern sie nicht in ihrer bloß symbolischen Bedeutung erfaßt wird, doch wieder nur der Ausfluß jenes realistischen Vorurteils, das uns hinter jedem Erlebnis eine vom Erleben „unabhängige“ Realität suchen läßt, worauf ja auch die Personifikation des primären Icherlebens zu einer substantiellen Seele beruht. Es gibt aber auch eine Herzensfrömmigkeit ohne persönlichen Gott und gerade diese ist die tiefste und reinste, ja sie ist das Göttliche selbst noch vor seiner Verdinglichung zu einem Wesen. Dieser Gott in mir ist kein Fremdgott, dessen Machtanspruch ich ausgeliefert wäre, auch nicht der widerspruchsvolle Schöpfer Himmels und der Erde, der wegen der Übel dieser Welt nachträglich gerechtfertigt werden müßte, sondern fällt mit dem zusammen, was ich als mein Innerstes und Eigenstes, als den tiefsten Kern meines Wesens in Gestalt eines heranziehenden und verpflichtenden Ideals unmittelbar erlebe und das als Erlebnis auch unwiderleglich und unmittelbar gewiß ist. Es ist jener Gott, der, in der Sprache der Mystik ausgedrückt, immer von neuem in der Seele geboren wird. Was die Mystiker aber sich als Einswerden der Seele mit Gott ersehnten und erhofften, findet seine einzig ausdenkbare Verwirklichung in dem Wissen um dieses Göttliche in uns, das im ethischen Menschen in dem Maße lebendig und überzeugend wird, als er sich von dem bloß Triebhaften und Vergänglichen löst und dem Werthhaft-Ewigen sich zuwendet.

Mit dieser Gefühlsgevißheit mag sich dann weiterhin der Glaube verbinden, daß sich in unserem ethischen Wertbewußtsein mit seiner Setzung absoluter Werte eine andere Ordnung der Dinge kundtut, als jene ist, in der unser empirisches Dasein steht, und damit auch das Vertrauen, daß jedem guten Willen, gleichgültig, ob er sich im Leben durchzusetzen imstande ist oder nicht, eine überzeitliche, absolute und insofern metaphysische Bedeutung innewohnt, die von dem physischen Tode seines Trägers nicht berührt wird. Dieser Gedanke ist die alleinberechtigte Grundlage des Unsterblichkeitsglaubens. Unsterblich, und das will heißen zeitentoben, ist aber nicht die empirische Person, sondern etwas an ihr, dem es nicht wesentlich ist, daß es in zeitgebundener Form zu

Bewußtsein kommt. Alle Vorstellungen eines den Tod in der Zeit überdauernden Lebens können immer nur die symbolische Einkleidung jenes Gedankens sein, ihrem Ursprunge nach bedingt dadurch, daß der Mensch immer wieder der Versuchung unterliegt, sich von dem schlechthin Unvorstellbaren ein Bild zu machen.

Die metaphysische Bedeutung der Sinngebung unseres Lebens aber wäre dann die, daß uns das Ethos, von dem sie ja allein zu erwarten ist, schon mitten im Endlichen mit dem Unendlichen verbindet und daß es unsere Aufgabe wäre, jenen göttlichen Funken in uns immer mehr aus seiner Verstrickung im Endlichen zu befreien, wie dies durch jedes reine Wollen im Dienste ethischer Ideale schon jetzt tatsächlich, wenn auch immer nur annähernd, geschieht. Es gibt keinen anderen Weg, jenen Schritt aus der Zeit in die Ewigkeit zu tun, als die Behauptung des ethischen Willens innerhalb unseres naturhaften Daseins. Jener Glaube fügt dem nur hinzu, daß diesem Willen eine Bedeutsamkeit zukommt, die nicht von seinem Erfolg im Diesseits abhängt. In ihm werden wir der Zugehörigkeit zu einer metaphysischen Ordnung der Dinge inne; er selbst aber schöpft seine Überzeugungskraft nicht aus theoretischen Überlegungen, so sehr ihm diese auch in mancher Hinsicht entgegenkommen mögen, sondern aus dem Bewußtsein des allem Naturhaften überlegenen Ranges der ethischen Wertungen, zuhöchst des reinen Willens zum Guten als des höchsten aller Werte. Es bleibt zuletzt bei KANTS schönstem und tiefstem Worte: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Dieser höchste Wert, den wir kennen, ist selbst ein Absolutes und darum Metaphysisches, während alle Gedanken sich überschlagen, die hinter diesem Absoluten ein noch Absoluteres im Transzendenten suchen. Dem Metaphysischen ist aber die Transzendenz nicht wesentlich. Es umgibt uns immerwährend und überall. Wir brauchen darauf nicht zu hoffen, sondern uns seiner Allgegenwart nur bewußt zu werden.